



Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını

ISSN: 1300-5642



# SOSYOLOJİ DERGİSİ

Sayı:

20-21

Sayı: 20-21

SOSYOLOJİ DERGİSİ

2009



Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını

# **SOSYOLOJİ DERGİSİ**

**Sayı 20-21  
Yıl 2009**

anlatan bir doktora tezi tanıtımıdır. Üçüncüsü de, Türkiye Cumhuriyeti tarihinin Türk modernitesi olarak monist yapıda oluştuğunu savlamaktadır. Postmodernizmin çeşitlilik ve farklılığı teşvik eden çokkültürcü politikalara değinen başka bir makale de bu sayıda yer alıyor. Ayrıca, serbest zaman üzerine bir makale bir çeviri okuyacaksınız. Makale, “endüstri toplumlarında serbest zaman bireyin özgür seçimi midir?” sorusuna yanıt aramaktadır. Bulgaristan’dan Türkiye’ye yapılan 1989 göçü üzerinden vatandaşlık hakkını kaybedenlerin statüsü ve Bulgaristan AB ilişkileri başka bir makalenin konusudur. TV izleyicisi olarak kadının kitle iletişim araçlarıyla olan ilişkisini analiz eden bir makale de bu dergimizde yer almaktadır.

Sosyal alanın ‘iyi’liğinden bireysel alanın ‘iyi’liğinin etkileneceğinin farkındalığı ile yeni sayılarda buluşmak üzere...

*Doç. Dr. Hale Okçay*

*Haziran 2009*

## İÇİNDEKİLER

Önsöz .....I

*Modernity as Experience and Interpretation: Towards Cultural Turn in The Sociology of "Modern Society" (Deneyim ve Yorum Olarak Modernlik: "Modern Toplumun" Sosyolojisinde Kültürel Dönemece Doğru) ..... 1*

Peter WAGNER

*New Perspective of Exile of Bulgarian-Turks in the Case of 1989 Migration Wave: Preferences or Obligations: Loyal Citizens of a State: Bulgarian Born Turks on the Way to EU Membership?(Bulgaristan Türklerinin 1989 Göçü Üzerine Yeni Bir Değerlendirme: Tercih Ya Da Zorunluluk: Bir Devletin Sadık Vatandaşları: Avrupa Birliği Üyeliği Yolunda Bulgaristan Doğumlu Türkler)..... 25*

Savaş ÇAĞLAYAN

*Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi Siyasal Kültürün Monist İnşası ve Siyasal Sonuçları (Monist Construction and Consequences of Political Culture in Republic of Turkey)..... 41*

Zafer DURDU

*Serbest Zaman Serbest Midir? (Is Leisure free?)..... 63*

Levent YILDIR

*Küreselleşme, Kimlik ve Çokkültürlülük (Globalization, Identity and Multiculturalism) ..... 99*

M. Zeki DUMAN

*Televizyonda Kadının ve Kadın Sorunlarının Temsili:*

*Sabah Kuşu Kadın Programları (The Representation of Woman and Woman Question on Television: Morning Women's Programs)..... 121*

*Şehriban Şahin KAYA*

**Çeviriler -Tez Tanıtımları**

*Cumhuriyetin Modernleşme İdeolojisi ve Bir Muhalefet Söylemi Olarak İslâmi Gelenek (1923-1960 Dönemi). (The Modernization Ideology of the Turkish Republic and the Islamic Tradition as the Opposition Discourse)..... 145*

*Hasan ŞEN*

*Serbest Zaman Sınıfından Serbest Zaman Toplumuna ..... 155*

*Jeremy SEABROOK*

**Yazarlara Duyuru** ..... 165

# MODERNITY AS EXPERIENCE AND INTERPRETATION: TOWARDS CULTURAL TURN IN THE SOCIOLOGY OF “MODERN SOCIETY”<sup>1</sup>

## Deneyim ve Yorum Olarak Modernlik: “Modern Toplumun” Sosyolojisinde Kültürel Dönemece Doğru

*Peter WAGNER\**

### Özet

Bu makale, modernliğin kurumsal analizinin modernliği anlamak için yetersiz olduğunu tartışmaktadır. Kurumsal analizin yanı sıra bir modernlik teorisi insanların kendi modernlik deneyimlerini nasıl yorumladıklarına da önem atfetmek durumundadır. Kurumsal ve eleştirel yaklaşımlar olmadan tam anlamıyla modernliği anlayamayız ama bugün modernlik hakkındaki daha verimli görünen düşünme diğer iki yaklaşımda bulunmaktadır: yorumlayıcı ve deneysel yaklaşımlar. Yorumlayıcı yaklaşım modernliğin olası çoğul formlarını anlamak için bir temel sunarken, deneysel yaklaşım da herhangi bir verili ortamda özel bir yorumun gerçekleşme nedenini anlamamıza yardımcı olmaktadır. Bu anlayışları birleştirme çabaları içinde araştırmanın ilgi alanı modernliğin kültürleri olarak tanımlanabilecek bir alana kaymaktadır. “Modernliğin çeşitleri” veya “çoklu modernlikler” üzerindeki araştırma modern anlamın yorumlarının çoğulluğunu analiz etmeyi hedeflemektedir. Ancak, bu yaklaşım da modernliğin orijinal coğrafyası olarak Avrupa’yı anladığı için modernliğin çoğul formlarını salt kültürelci bağlamda ifade etme riskini taşımaktadır. Bu nedenle, Avrupa modernin orijini olarak değil de herhangi bir bölge olarak irdelenmek durumundadır. Dolayısıyla, bu makalede Avrupa modernliğinin tarihi sözünü ettiğim ışık altında değerlendirilecek ve her toplumun birtakım temel sorulara kendi deneyimi içinde yanıtlar aradığı ve Avrupa’nın da bu bağlamda anlaşılması gerektiği tartışılacaktır. Bu tartışma “öteki” modernliklerin yükselişi konusuna da değinerek tamamlanacaktır.

**Anahtar Sözcükler:** Avrupa. Deneyim, Modernlik, Öteki  
Modernlikler, Yorum

<sup>1</sup> Bu makale Peter Wagner’ın 24 Nisan 2007 tarihinde Ege Üniversitesinde vermiş olduğu konferansın metnidir.

\* Trento Üniversitesi Sosyoloji Profesörü ve European University Institute Sosyal ve Politik Teori Profesörü.

## **Modernity: Beyond Institutional Analysis**

### *The Current State of Debate*

The social sciences of the early post-Second World War decades worked with the assumption that contemporary Western societies, called 'modern societies', had emerged from earlier social configurations by way of a profound rupture. This rupture, although it could stretch over long periods and occur in different societies at different points in time, regularly brought about a new set of *institutions*, most importantly a market-based industrial economy, a democratic polity, based on an idea of national belonging plus rational administration, and autonomous knowledge-producing institutions developing empirical-analytical sciences. Modernity, thus, was located in space, that is: in 'the West', meaning Western Europe and North America, but it tended to get diffused from there and gain global significance. Once such 'modern society' was established, namely, a superior form of social organization was reached that contained all it needed to adapt successfully to changing circumstances. There would, thus, be no further major social transformation. Once it had emerged, modernity stepped out of cultural context and historical time, so to say.

During the 1980s, it was exactly this key conviction of the modern social sciences that was challenged by the idea of 'post-modernity', often understood as the assertion that Western societies had transformed into an entirely new form of social configuration, based on novel forms of social bond. As such, the assertion was most prominently made in Jean-François Lyotard's 'report on knowledge' of 1979, titled *The postmodern condition*, but as a hypothesis of an ongoing major social transformation it has guided much sociological research since. At roughly the same time, the spatial connotation of the term was also challenged. The rise of Japan, and other East Asian economies somewhat later, to compete with Western economies in global markets suggested that non-Western forms of modernity could exist. The Iranian Revolution, in turn, inaugurated the idea that modernity could be successfully challenged in societies that had appeared to have safely embarked on the long process of 'modernization'.



This is the context in which the term 'modernity' came into use in sociology. The ideas that modernity was neither established in its final form once and for all nor immune to radical reinterpretations outside of its space of origins was now more readily accepted. Nevertheless, conceptual change in much of sociology remained rather limited. The term 'modernity' tended to replace the earlier concept of 'modern society', but it often simply continued to refer to the history of Western societies since the industrial and market revolutions, and since the democratic revolutions and the building of 'modern', rational-bureaucratic nation-states. In the work of Anthony Giddens, to cite one major example, modernity kept being addressed from the angle of 'institutional analysis', and these institutions are those that arose in the West over the past two centuries. All that happens today is that they undergo an internal transformation towards what Giddens calls 'institutional reflexivity' (Giddens, 1990; 1994). This is not a major step beyond Weber's assertion 'that in Western civilization, and in Western civilization only, cultural phenomena have appeared which [...] lie in a line of development having *universal* significance and value' (Weber, 1930 [1920]: 13). The reader may note that I omitted Weber's insert 'as we like to think'; I will come back to this.

With 'modernity', thus, sociology proposes a key concept for understanding socio-historical development, but oddly makes this concept refer to only a single and unique experience. 'Modernity' is one large-scale occurrence the origins of which can be traced in space and time, but which tends to transcend historical time and cover all socio-cultural space. By identifying a concept with a historical social configuration, sociologists conflate theoretical and historical modes of interrogation in a way that is devastating for their whole project. Fortunately, at some point philosophy, anthropology and postcolonial studies tried to come to the rescue of the (other) social sciences. (Rather unfortunate, in turn, was the fact that many of those in peril did not see any danger and did not want to be rescued.)

From the angle of philosophy, with support from the historiography of concepts, the question of concept-formation in the social sciences came under scrutiny. Questioning the facile presupposition that phenomena in the world can always be constructed as empirical 'cases'

that are to be subsumed under 'concepts', attention was redirected to the actual 'work' of the concepts, to that which concepts are employed to perform, in social-scientific inquiry. Concepts are proposed not least with the purpose of relating experiences to each other that are otherwise simply separate and different. Particular emphasis was given to the suppression of time in such conceptual labour, by virtue of postulating the timeless validity of concepts. From the angle of anthropology and postcolonial studies, related issues were raised with specific regard to the, so to say, conceptual relation between 'modern' and 'traditional' societies, between colonizers and colonized. While maintaining the suppression of historical temporality, so the critical argument goes, time was here re-instituted into concepts in the mode of a 'denial of co-evalness' (Johannes Fabian). And even where a greater sensitivity existed, the degree to which a mere application of concepts that were generated in and for a specific context, most often a European one, to other socio-historical situations could be problematic, was often underestimated (Derrida, 1978; Lyotard, 1979; Koselleck, 1979; Fabian, 1983; Asad, 1995).

Until now, however, it is quite open how such critiques of the conventional social and historical sciences relate to the task of analysing entire social configurations over large stretches of time. Much of the critical work operated in the mode of denunciation and thus tended to discard rather than aim to rethink key concepts of the social sciences. Many of those established concepts, however, do address actual problématiques of human social life, even if they may do so in an overspecific or unreflective way. Thus, work at conceptual *criticism* would also always need to be work at conceptual *retrieval*, i.e. an attempt to understand both the limits and the potential of those concepts. What follows should be seen as a contribution towards a rethinking of the concept 'modernity' in the light of such conceptual retrieval. Starting out from some observations about an existing variety of conceptualizations of 'modernity' in the social sciences, I will claim the need for a spatio-temporally contextualized use of the concept, to then see whether on such a basis something that, with some qualification, one can call European modernity exists and what it looks like.

*Varieties of Conceptualizing Modernity*

As we have seen, the sociology of modernity operates mostly by means of a distinction between historical eras, by some assumption of a rupture, a major social transformation. Such distinction, however, also demands specification as to how these eras differ, i.e., a conceptualization of what is modern. In other words, the term 'modernity' inevitably carries a double connotation; it is always both philosophical and empirical, or both substantive and temporal, or both conceptual and historical (Yack, 1997; Wagner, 2001). The conceptual imagery of a 'modern society' as developed in mainstream sociology, characterized by a market-based economy and a nation-based democratic polity, aims to reconcile the historical view of modernity, as the history of Europe, and later the West, with a conceptual view of modernity, namely a social configuration composed of sets of functionally differentiated institutions. It provides the master-case for what I will present here as the first of a variety of possible ways of conceptualizing modernity, namely *modernity as an era and as a set of institutions*.

At a closer look, this imagery sits in an uneasy relation to any array of dates in European history against which one may want to test it. Were one to insist that a full set of functionally differentiated institutions needs to exist before a society can be called modern, socio-political modernity would be limited to a relatively small part of the globe during only a part of the twentieth century. This tension between conceptuality and historicity was resolved by introducing an evolutionary logic in societal development. Based on the assumption of a societally effective voluntarism of human action, realms of social life were considered to have gradually separated from one another according to social functions. Religion, politics, the economy, the arts all emerged as separate spheres in a series of historical breaks – known as the scientific, industrial, democratic revolutions etc. – that follows a logic of differentiation (Parsons, 1964; Alexander, 1978). A sequence of otherwise contingent ruptures can thus be read as a history of progress, and the era of modernity emerges through an unfolding from very incomplete beginnings. In this view, indeed, modern society came to full fruition only in the US of the post-Second World War era, but 'modernization' processes were moving towards that *telos* for a long time, and have continued to do so in other parts of the world.

In conceptual terms, this perspective on modern social life aimed at combining an emphasis on free human action with the achievement of greater mastery over the natural and social world. The differentiation of functions and their separate institutionalization was seen as both enhancing human freedom and as increasing the range of human action. Thus, it provided a sociologized version of the Enlightenment combination of freedom and reason, or of autonomy and mastery, or of subjectivity and rationality (e.g., Touraine, 1992).

In direct contrast to this affirmative, even self-congratulatory conceptualization of modernity, major critical inquiries into the dynamics of modernity were elaborated successively from the middle of the nineteenth century up until the 1930s. This is what I call the *grand critiques of modernity*, the second major mode of conceptualizing modernity. They were grand critiques by virtue of the fact that they identified basic problems in the practices of modernity, but did not on those grounds abandon the commitment to modernity. They all problematized, although in very different ways, the tension between the unleashing of the modern dynamics of freedom and rational mastery, on the one hand, and its, often unintended, collective outcome in the form of major societal institutions, on the other. As such, they provided critical interpretations of the self-understanding of European modernity.

The first such critique was the critique of political economy as developed mainly by Karl Marx. The second grand critique was the critique of large-scale organization and bureaucracy, as analyzed most prominently by Robert Michels and Max Weber. A variant of a critique of conceptions of rationality is the critique of modern philosophy and science, the third grand critique. Weber, too, was aware of the great loss the 'disenchantment of the world' in rational domination entailed, but radical and explicit critiques of science were put forward by others in very different forms. In idealist *Lebensphilosophie* the elaboration of a non-scientistic approach to science was attempted as well as, differently, in early twentieth-century 'Western' Marxism, i.e. by Max Horkheimer and the early Frankfurt School. Synthetically, then, an argumentative figure emerged as follows: In the historical development of modernity as 'liberal' society, the self-produced emergence of overarching structures,

such as capitalism and the market, organization and bureaucracy, and modern philosophy and science, is identified. These structures work on the individual subjects and their possibilities for self-realization – up to the threat of self-cancellation of modernity. The more generalized modern practices will become, the more they themselves may undermine the realizability of modernity as a historical project.

This alternative view of modernity, in all its variety, did not really challenge the idea that there is one single form of modernity, emerging in Europe and showing the tendency to transcend time and space. It is thus, despite its critical edge, more a mirror-image than a full alternative to the mainstream sociological view of modernity as the era of functional differentiation. While the critiques of modernity suggested that modernity could not fulfil its promise of increasing both autonomy and rationality in human social life, but tended to undermine both of these commitments, a third, and rather more recent conceptualization of modernity addresses these basic modern commitments from a yet different angle.

Following Cornelius Castoriadis, modernity can be considered as a situation in which the reference to autonomy and mastery provides for a double 'imaginary signification' of social life (Castoriadis, 1990; Arnason, 1989; Wagner, 1994). By this term, Castoriadis refers to what more conventionally would be called a generally held belief or an 'interpretative pattern' (Arnason). More precisely, the two components of this signification are the idea of the autonomy of the human being as the knowing and acting subject, on the one hand, and on the other, the idea of the rationality of the world, i.e. its principled intelligibility. This interpretive approach to modernity, we could say, underlines the importance of the parenthesis 'as we like to think' in Weber's definition of Western rationalism.

With this view, thus, the emphasis shifts from institutions to *interpretations*. Equally starting out from the double concept of autonomy and mastery, even though not in precisely these terms, the sociology of modern society had thought to derive a particular institutional structure from this double imaginary signification. Sociology, for instance, tended to conflate the specific historical form of the European nation-state with the general solution to, as it was often called, the problem of social order,

which was expressed in the concept 'society' (Smelser, 1997, chapter 3). When assuming, however, that a modern set of institutions can be derived from the imaginary signification of modernity, it is overlooked that the two elements of this signification are ambivalent each one on its own and tension-ridden between them. Therefore, the recent rethinking takes such tensions to open an interpretative space that is consistent with a variety of institutional forms. The relation between autonomy and mastery institutes an interpretative space that is to be specifically filled in each socio-historic situation through struggles over the situation-grounded appropriate meaning. Theoretically, at least, there is always a plurality and diversity of interpretations within this space.<sup>2</sup>

This interpretative approach has, among other features, the merit of having brought the question of autonomy back to the centre of the analysis of modernity, where it had been almost absent during the long period when concerns for functionality, rationalization and, in the critical views, alienation reigned supreme. This leads to the fourth and final conceptualization of modernity that needs to be briefly discussed. A common view of the history of social life in Europe holds that a 'culture of modernity' spread gradually over the past five centuries. This 'is a culture which is individualist [...]: it prizes autonomy; it gives an important place to self-exploration; and its visions of the good life involve personal commitment' (Taylor, 1989: 305). Such an emphasis on individuality and individualization is equally alien to the functionalist praise of modern society as to the totalizing critiques of modernity, but it is even quite distant from the more formalized 'modern' discourses of the individual as in rational choice theory or in liberal political philosophy. In literature and the arts, the *experience of modernity* was in the centre of attention and, as an experience, it concerned in the first place the human being in her or his singularity, not an exchangeable atom of social life (Berman, 1982). Michel Foucault's lecture 'What is Enlightenment?' very succinctly distinguished between those two readings of modernity. Modernity as an attitude and experience demands the exploration of one's self, the task of

---

<sup>2</sup> See Skirbekk, 1993. One may argue that the historical critiques of the self-understanding of modernity, as discussed above, can also be regarded as parts of such interpretative struggle over modernity. However, the proponents mostly saw themselves as offering a superior analysis, not one of a possible variety of interpretations.

separating out, 'from the contingency that has made us what we are, the possibility of no longer being, doing, or thinking what we are, do or think' (Foucault, 1984: 46). This view is counter-posed to the one that sees modernity as an epoch and a set of institutions, which demand obedience to agreed-upon rules.

*Modernity in Time and Space*

In sum, the social sciences have long theorized 'modernity', as the attempt to grasp the specificity of the present, even though the term 'modernity' has been used only rather recently. The dominant strand in the social sciences has aimed at capturing this specificity by structural-institutional analysis. The modern institutions are here seen as the embodiments of the promise of freedom and reason. Against and beyond this dominant strand, three different conceptualizations of modernity have been proposed. In parallel to the history of the 'modern social sciences', the critiques of modernity have provided an alternative institutional analysis, emphasizing the undermining of the promise of autonomy in and through the workings of the modern institutions. Both of these views have recently been considered too limited in their approach, namely in committing themselves to an overly specific understanding of modernity. The research and theory during the past quarter of a century that explicitly uses the term 'modernity' is by and large characterized by this insight. The interpretative approach to modernity has demonstrated the breadth of possible interpretations of what is commonly understood as the basic self-understanding, or imaginary signification, of modernity. The conception of modernity as an ethos and an experience has underlined the normative and agential features of modernity. In the former sense, it emphasizes the lack of any given foundations and the possibility to push the 'project of modernity' ever further. In the latter sense, it accentuates creativity and openness.

Not being able to go here into a full assessment of the conclusions from this fourfold variety of conceptualizations of modernity, for the purpose of this article only the following needs to be noted: While we cannot entirely do without the former two approaches, the institutional and the critical one, a significant potential to further develop the thinking about modernity lies today with the latter two, the interpretative and the

experiential one. While the interpretive approach provides the ground for an understanding of the variety of possible forms of modernity, the experiential approach helps to understand why a particular interpretation may come about in any given setting.

In attempts to combine these insights without abandoning the objective of analyzing spatio-temporally extended configurations, research interest in what may be called the cultures of modernity has increased (Friese&Wagner, 2000). Such research on the ‘varieties of modernity’ or ‘multiple modernities’ aims at analyzing such wider, present and past, plurality of interpretations of the modern signification (Eisenstadt, 1998). Despite all accomplishments, however, this novel perspective risks to merely multiply the forms of modernity by inscribing them into cultural containers that are coherent and bounded and reproduce themselves over time. It is overall too strongly shaped by the idea that modernity has a specific and constant basic structure, formed in Europe, but can express itself culturally in different ways, on the basis of older value configurations (see, for example, Eisenstadt, 1999: 198). To take the modern commitment to autonomy seriously, however, requires a more open conceptualization of the contexts of modernity, namely as spaces of experience and interpretation, or as ‘spatio-temporal envelopes’.<sup>3</sup> In the remainder of this article, I want to illustrate how such an approach could look like when applied to the case of Europe.

### European modernity reconsidered

Thus, Europe will here not be identified with the origin of modernity, but will be regarded as a region of the world – as one among many, but with specificities, which would need to be analysed in terms of spaces of experience and interpretation.<sup>4</sup> Five aspects of the European

---

<sup>3</sup> Latour 2000. Such view entails not only that cultures are no longer seen as bounded entities, as populations held together by coherent sets of shared values and beliefs, stable over time, but it also regards culture no longer as a relatively insignificant addendum to structures, functions and institutions, but as a key to understanding modernity, the latter term namely seen as referring to the interpretative and normative ways in which human being engage their lives with others and the world

<sup>4</sup> As a region rather than province, even though otherwise the approach followed here is close to Chakrabarty’s (2000).



experience that are significant when aiming to grasp any contemporary specificity of European modernity will be singled out for this purpose. It was possible to arrange them basically chronologically, i.e. roughly and loosely in the order of their emergence and their rise to significance. But these observations are always also of a conceptual nature. Thus, ideally, the following should be an account of modernity that provides a linkage between history and philosophy, without though conflating the two dimensions. It is a historico-philosophical account broadly in the tradition of Jan Patočka's and, more recently, Massimo Cacciari's 'geo-philosophy'.

*Europe as a Colonial Power*

The reference-point in European history that is the usual starting-point for any sociological narrative of Europe as modernity, namely the post-revolutionary era from the late-eighteenth century to almost the end of the nineteenth century, will only play a minor role in the following account. This view was historicist (in Dipesh Chakrabarty's sense) and portrayed European history as the history of the realization of freedom and reason. It led from Hegel to Weber, but it keeps serving for self-description and self-understanding up to the present day. The doubts that can be found in Weber are then conveniently overlooked, and later re-elaborations, such as Husserl's attempt at reflection in crisis, entirely ignored. This narrative is too well known to be repeated here.

One aspect of nineteenth-century Europe that was a constitutive component of the identification of Europe with modernity was rarely given central place in accounts of this modernity: Europe as colonial power. The history of colonialism sees Europe certainly as its subject and as the master of the world; it thus emphasizes the modernity of Europe. European history as colonial history establishes precisely the relation between Europe and other parts of the world as relations between 'modernity' and 'tradition', of rupture in temporality and the 'denial of co-evalness'. At the same time, it invited the conceptual distinctions between the 'rational' and the 'cultural', and between the universal and the particular.

However, in terms of an account of modernity as interpretation and experience, one important qualification needs to be made: it was not

Europe, but it was the European nation-states that were colonial powers.<sup>5</sup> There is a remark in Edward Said's *Orientalism* about the figure of Mr. Casaubon in George Eliot's *Middlemarch*, which is more significant than the author may have thought: 'One reason Casaubon cannot finish his Key to All Mythologies is [...] that he is unacquainted with German scholarship' (Said 1978: 19). After this unnecessary remark – he did not need to excuse himself – Said embarked on a more complex and hardly sustainable reasoning. On the one hand, he claimed that German scholarship on the East was not in partnership with 'a protracted, sustained *national* interest in the Orient'; thus, it was secondary and not very significant. On the other hand, though, he saw it as sharing with 'Anglo-French and later American Orientalism [...] a kind of intellectual *authority* over the Orient within Western culture.' This statement suggests not only a somewhat off-the-cuff sociology of knowledge; it also compresses intellectual history over quite some space and time into a straight-jacket. It underestimates the variety of 'European' relations to other parts of the world during the nineteenth century and the variety of forms of knowledge that were produced about these other parts, and it suggests too smooth a move, in both respects, to US dominance in the twentieth century, which then just looks like 'more of the same'.

No comment on the contemporary relation between the 'West' and the 'Orient' shall be added here, tempting as it may be, and the nineteenth century will not be discussed further either. At this point, it should just be underlined that the history of the construction of Europe as a region of the world – under its proper name – is a process of, by and large, the last half century only. Possibly, one can say that there was an earlier European history, from at least the Renaissance onwards (some would say from the declining period of the Western Christian Roman Empire) up to the Enlightenment. But during the nineteenth and the first half of the twentieth century, Europe as a space of common experience hardly existed, if not as one of the experience of power rivalry between the nation-states, and as a space of common interpretation neither, given that the national, and often nationalist, view of the world dominated self-interpretation and collective

---

<sup>5</sup> For a more detailed and long-term analysis of the changing forms of European political modernity, see Wagner, 2005.

memory. The attempts at creating a space of common interpretation after Nazism and the Second World War were at least in part a response to, and a consequence of, the 'decentering of Europe' in the course of the disastrous first half of the twentieth century. Such decentering was prepared by what has been called a 'break with tradition' in Europe.

*The 'Break with Tradition' in Europe*

Studies of the 'colonial encounter' (to use Talal Asad's term) often stress the destruction or dissolution of forms of knowledge, of means of interpretation, of situating oneself in the world, as the result of an occurrence. In postcolonial studies, such an encounter is seen as a confrontation with something that comes from the outside. When modernity was thought of in terms of a break with tradition, as it mostly was, that break was seen as an accomplishment, not without frictions certainly, but achieved from within European society and leading to a superior way of engaging with others and the world. There is, thus, in theorizing modernity, at least a dual meaning of the idea of a 'break with tradition', an enabling one if the break comes from within, and a disabling one if the break is imposed, to speak loosely. In this light, I now want to suggest that Europe has undergone, in addition to that break that allegedly set it onto the route of modernity, a second 'break with tradition' that resembles more the breaks that result from a sudden, shock-like encounter with the unknown.

This latter break was in Europe most strongly marked by the experience of the First World War, but in a broader sense its experience stretched from the late nineteenth century to the end of the Second World War. This experience led first of all to the questioning of the concept of the 'rupture' itself as it was constitutive for thinking the advent of modernity. Rather than using such a notion as an explanatory tool to conceptualise the difference between 'modernity' and 'tradition', it will be taken now as opening the space for a variety of ways to conceive of that relation.

Arguably, this mode of thinking was inaugurated with Friedrich Nietzsche's (1990 [1874]) 'untimely meditation' on the 'use and disadvantage of history for life'. By distinguishing a multiplicity of ways of relating to the past, Nietzsche opened up this relation to indeterminacy.

This step was recognised as well as considerably sharpened and accentuated between the two world wars by thinkers such as Martin Heidegger, Walter Benjamin and later Hannah Arendt. In early writings, already during the First World War, both Heidegger and Benjamin radically questioned the accessibility of the past. Heidegger (1978 [1916]: 427) emphasised the 'qualitative otherness of past times', which entailed that the past was never available to the present as such, but only through a relation of present valuation. Drawing on Heidegger, Benjamin developed then the ideas about the course of history that he should last express in the theses 'on the concept of history'. In the essay on the work of art in the age of its technical reproducibility he spoke about 'the shattering of tradition' (1978 [1934]: 439). Reading Kafka and reflecting about the politico-philosophical choices during the inter-war period, Hannah Arendt later described the present as a 'gap between the past and the future'.

Those interpretations can be related, even though all-too-briefly here, to the experiences of the first half of the twentieth century, especially since the end of the First World War. Already as it was waging, the War meant to many observers the abandonment of any hope that 'modernity' was on an essentially peaceful and progressive path and, with this, it conveyed the undeniable insight that 'modernity' included the possibility of unprecedented horrors. The inter-war years – with hindsight nothing more than an extended cease-fire – witnessed the increasing confrontation between opposed proposals to organise a modernity that had proven more shaky and crisis-prone than its proponents had expected. Then, the Nazi government reopened the War and led it recklessly against the populations of Europe including a major part of its own and the entire European Jewry. When this war was over at mid-century, Continental Europe was emptied of any possibility to resort to tradition. The accumulated experiences of this whole period provide the historical background to the emergence of the philosophical debate about the shattering of tradition.

In the light of these observations, a step towards a reinterpretation of European societal developments during the second half of the twentieth century can be taken. The predominant view sees the social world gradually take its modern organised form during the second half of the nineteenth century up to the First World War in parallel processes of

industrialisation, urbanisation, rationalisation (through the modern sciences, but also through bureaucracy) and democratisation in the framework of the nation-state. While some of these processes advance faster than others and in some societies more than in others, everything accelerates after the end of the Second World War, and by the 1960s socio-political modernity is in full place in Northwest Europe and North America. Western modernity seemed to have re-embarked on its successful historical trajectory, if we are willing to believe the standard view. In contrast to this view, I propose to see the struggles over modernity during the first half of the twentieth century and, to speak again loosely, the damages it has inflicted as the major reason for the shaping of European societies after the Second World War. Thus, there was no continuation on a path of modernisation, but conclusions drawn collectively, although with their specific results not necessarily mirroring the intentions, from a historical experience.

This view underlines an overlooked feature of post-war European societies, namely the perceived loss of origins that has now moved far from the philosophical or religious-cosmological issue towards the general impossibility of making actual reference to any 'morality of custom' in everyday social life. The break with all established ways of judging the good, the true and the beautiful was imposed twice – first by the political and military mass mobilisations of the early century and then by the destruction through totalitarianism, war and genocide. And this break was imposed in such a way that large segments of society could not escape the reach of that destruction. The massive material need for reconstruction after the war as well as the re-education programmes in the defeated societies, and the silencing of the rift between resisters and collaborators in the liberated societies, assured the presence of that experience until far into the post-war period.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> In *A sociology of Modernity* (Wagner, 1994, chap. 4) I have discussed the tendency of modernity towards self-cancellation as inherent in certain societal implications of the liberal notion of self-regulation; thus, the focus was on self-cancellation of liberal varieties of modernity. Continuing on that train of thought, one might say that the accumulated experiences of the first half of the twentieth century bear witness to a related tendency towards self-cancellation in organised modernity (see for the above reasoning also Wagner, 2001, chap. 4).

*The Rise of 'Other Modernities'*

These observations lead directly to the third aspect of European modernity: During the same period, the early twentieth century, Europeans did not only witness the crisis of their own self-understanding, but at the same time the rise of the US, an occurrence that made it impossible for them to see themselves any longer as the vanguard of modernity, but rather, at best, as one among several modernities. In their relation to the US as a different socio-political configuration, Europeans saw their own modernity as in many respects inferior, especially with regard to technology, economy, organization, and social life, including importantly gender relations, and politics. In significant respects, however, they also saw themselves as still superior, with regard to morality and philosophy namely, thus giving a strong normative tone to many of the writings about America during the interwar period.

Overall, an image of America as 'the other' of Europe emerged (for more detail on the below see Wagner, 1999). In brief: 'America' in this view is what we may call *presentist*, that is, without history and tradition. As Ferdinand Toennies (1922: 356) wrote in 1922 about public opinion in America: 'Its knowledge of the old world, thus of the foundations of its own culture, is rather deficient; it thus lives much more in the present and in representations of the future which are exclusively determined by the present'. America is also *individualist*, that is, there are no ties between the human beings except for those that they themselves create. And it is *rationalist*, that is, it knows no common norms and values except the increase of instrumental mastery, the striving to efficiently use whatever is at hand to reach one's purposes. Again Toennies (1922: 357), here using Weber's concept of rationality, expresses succinctly his view on American public opinion as 'the essential expression of the spirit of a nation': it is "'rationalistic" [...] in the sense of a reason which prefers to be occupied with the means for external purposes'. And, finally, America is what we may call *immanentist*, that is, it rejects the notion of any common higher purpose, anything that transcends the individual lives and may give them orientation and direction.

Rather than an enumeration of distinct features, this is a cascade of characteristics where each single one refers to all the other ones.

Individualism is directly related to the absence of history, which namely could have been a source of commonalities; and instrumental rationalism may be seen to follow from the absence of any common higher orientation. Trying to condense the imagery even further, we can say that the 'America' the Europeans perceived was the uncontaminated realisation of the modernist principles of *autonomy* and *rationality*. America was *pure modernity*. The significance of this view does not lie in the degree of correspondence to any American reality, and no such claim is intended here, but in the possibility of thinking about modernity in terms of a variety of different socio-political instantiations.

The European experience of a different American modernity, thus, opens the space for an understanding of 'varieties of modernity'. But any such conceptualization advanced but little at this time, because this thinking takes place under the threat of losing all that is important. A highly asymmetrical relation between these two modernities is assumed; and European modernity is no longer the spearhead of progressive history, but becomes a 'tradition of modernity' (Derrida, 1989). If we consider the earlier observation of a 'break with tradition' in European modernity together with the one about the rise of 'other modernities', we see how Europe moves closer to the colonized world. A 'decentering of Europe' takes place in the self-awareness of Europeans. It opens a way for, within certain limits, pursuing European studies as subaltern studies.

### *The Rise of a Self-Critical Attitude to Collective Memory*

The final two observations about European specificities refer to the post-Second World War period, and these orientations are in many respects consequences from the insights into the former experiences, i.e. a re-interpretation of the experiences from the first half of the twentieth century. The first of these concern the 'internal' self-understanding of modernity in Europe, the second one its relation to the world, its position in it.

European history between 1800 and 1950, as briefly discussed above, and maybe even too much accepted in the historical and social sciences, is predominantly a history of nation-states. Collective memory during this period gains ever more the form of national memory – across a

historical trajectory that reaches from cultural-linguistic theories of the polity in romanticism to national-liberal movements to the so-called national unifications, e.g. of Italy and Germany, to the increasingly aggressive nationalism of the early twentieth century. In this light, the current process of European integration is a quite exceptional occurrence. If conflicts between West European nations are today utterly inconceivable, this is so because of an effective overcoming of the idea of an absolute tie to the national form in the wake of the preceding historical experience.

In terms of political theory, Jean-Marc Ferry (2000) has recently claimed that a 'self-critical attitude towards national historical memory' has become part of the 'ethical substance' of the European polity. There is likely to be too much of an evolutionary understanding in this view, leading straight from Hegel's 'ethical substance' to Habermas' hope for 'expanding normative-political horizons', but nevertheless Ferry captures an important aspect of recent European developments. There is one main addition that needs to be made to this observation; and this addition changes the picture entirely. It needs emphasizing, namely, that this evolution, if it is one, has occurred not in any process of societal rationalization, as modernists including Habermas would prefer, but through the experience of failure, and through the insight into such failure. It takes place against the background of the experience of a break with tradition and of the rise of other modernities. As far as I can see, and obviously without ruling out the possibility of similar developments elsewhere in the world, this pronounced self-critical attitude to collective memory is indeed a specificity of contemporary European modernity. It supports the repositioning of the nations within European history, in terms of what one may call an internal decentering of Europe. This leads me to the final aspect of European modernity that I want to discuss.

### *European Responsibility in the Current Global Context*

The question is whether there is a similar, or at least related, repositioning of Europe within the world, or in other words, whether the combined effect of de-colonization and the rise of a postcolonial



intellectual perspective has made a difference for the self-understanding of European modernity. A recent analysis of the transformations of the European development policy discourse towards the African, Caribbean and Pacific countries reveals significant shifts in the self-understanding of European development policy over the past three decades (for details on the below see Karagiannis, 2004). In particular, shifts in the use of the term 'responsibility' signal changes in the European attitude to the presence of the colonial past. Responsibility, which was once understood hierarchically, as a responsibility of the Europeans for their colonial past and its consequences, is increasingly understood in an egalitarian way, as a mutual responsibility of European and ACP countries for sustainable development. Parallel shifts in the use of 'efficiency', both in terms of a generally increased importance and in terms of a re-interpretation, appear to reflect experiences in the post-colonial interaction. Efficiency, which was once understood in an 'industrial' sense, that is as using scarce means rationally towards a pre-conceived purpose, namely development, is increasingly used rather in a 'market' sense, that is, in terms of removing obstacles to free exchange, which as such will guarantee a rational outcome.<sup>7</sup>

The analysis in question remains far from any mere denunciation of those shifts – e.g., in terms of an attempt at liberation from historical guilt or of full subordination to a 'pensée unique' of market efficiency – but insists instead on the plurality of possibilities of justification and their ambivalence in any complex constellation such as the one between the EU and the ACP countries. Conversely, such analysis is obviously also far from suggesting that European development policy stands on normatively sound foundations or that it is in any way to be considered adequate to the situation. But it does underline that there has been an ongoing debate about the meaning of European modernity in relation to Europe's former colonies, a debate with a certain degree of sophistication and, more importantly, one that explicitly employs repertoires of moral-political evaluation with a variety of possible outcomes and, indeed, undergoes change over time.

---

<sup>7</sup> The use of the terms 'industry' and 'market' in this sense is borrowed from Boltanski and Thévenot, 1991.

### **Beyond the Modernist Regression**

The above attempt at providing a short narrative on a spatio-temporally specific experience and interpretation of European modernity cannot be 'concluded' in a standard way. Suffice it to re-state that recent work on the conceptualization of modernity has demonstrated that modernity is not fruitfully understood as either the superior – more rational – solution to the problem of organizing social life or as an ideology in need of critique or deconstruction. Rather, it should be conceptualized as an interpretive relation to the world that lays bare, or maybe better: brings about, a range of problématiques to which a variety of responses are possible. These responses are then always determined in a situation, defined by its space and its time, that is interpreted as problematic and in which various cultural resources are available for the solution of that which is problematic. Such a view of modernity, even though certainly not uncontested, is philosophically more or less established. However, it still needs to face its 'épreuve de réalité', to use an expression employed by Luc Boltanski and Laurent Thévenot in their political and moral sociology. It yet needs to be shown that it can be translated into a comparative-historical sociology and anthropology, with politico-philosophical sensitivity, of Western and non-Western societies. The preceding reflections were meant to be a small theoretical and historical contribution towards such contextualization of modernity as always specific in space and in time.

## References

- ALEXANDER, Jeffrey C. (1978) 'Formal and Substantive Voluntarism in the work of Talcott Parsons: A Theoretical and Ideological Reinterpretation', *American Sociological Review*, 43, 177-198.
- ARNASON, Johann P. (1989) 'The Imaginary Constitution of Modernity', in *Autonomie et autotransformation de la société, La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, (Giovanni Busino et al.), Geneva: Droz, pp. 323-337.
- ASAD, Talal (1995) *Anthropology and the Colonial Encounter*, New York: Prometheus Books.
- BENJAMIN, Walter (1978 [1934]), 'Das Kunstwerk im Zeitalter Seiner Technischen Reproduzierbarkeit', in *Gesammelte Schriften*, vol. I, 2 (Eds. by Rolf Tiedemann and Hermann Schweppenhäuser), Frankfurt/M: Suhrkamp, pp. 431-69.
- BERMAN, Marshall (1982), *All that is Solid Melts into Air The Experience of Modernity*, New York: Simon and Schuster.
- BOLTANSKI, Luc, & Laurent Thévenot (1991), *De la Justification Les Economies de la Grandeur*, Paris: Gallimard.
- CASTORIADIS, Cornelius (1990), *Le Monde Morcelé Les Carrefours du Labyrinthe III*, Paris: Seuil.
- CHAKRABARTY, Dipesh (2000), *Provincializing Europe*, Princeton: Princeton University Press.
- *DAEDALUS* (1998), 'Early Modernities', Vol. 127, No. 3, Summer.
- *DAEDALUS* (2000), 'Multiple Modernities', Vol. 129, No. 1, Winter.

- DERRIDA, Jacques (1978), 'Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences', in *Writing and Difference*, London: Routledge, pp. 280-293.
- DERRIDA, Jacques (1989), *of Spirit, Heidegger and the Question*. Chicago: University of Chicago Press.
- EISENSTADT, Shmuel N., ed. (1986), *The Origins and Diversity of Axial-Age Civilizations*, Albany: SUNY Press.
- EISENSTADT, Shmuel N. (1998), *Antinomien der Moderne*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- EISENSTADT, Shmuel N. (1999), *Paradoxes of Democracy*, Washington and Baltimore: Woodrow Wilson Center and Johns Hopkins University Press.
- FABIAN, Johannes (1983), *Time and the Other*, New York: Columbia University Press.
- FERRY, Jean-Marc (2000), *La question de l'État Européen*, Paris : Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (1984), 'What is Enlightenment?', in *The Foucault Reader*, (Ed. by Paul Rabinow), London: Penguin, pp. 32-50.
- FRIESE, Heidrun & Peter Wagner (2000), 'When the Light of the Great Cultural Problems Moves on, on the Possibility of a Cultural Theory of Modernity', *Thesis Eleven*, No. 61, May, 25-40.
- GIDDENS, Anthony (1990), *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity
- GIDDENS, Anthony (1994), 'Living in a Post-Traditional Society', in *Reflexive Modernization*, (Eds. Ulrich Beck, Anthony Giddens & Scott Lash), Cambridge: Polity, 59-109.

- HEIDEGGER, Martin (1983b), *Einführung in die Metaphysik*. Frankfurt/M: Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin (1978 [1916]), 'Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft', in *Frühe Schriften*, Frankfurt/M: Klostermann, pp. 413-33.
- KARAGIANNIS, Nathalie (2004), *Avoiding Responsibility*, London: Pluto.
- KOSELLECK, Reinhart (1979), *Vergangene Zukunft, Zur Semantik Geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt/M: Suhrkamp.
- LATOUR, Bruno (2000), 'On the Partial Existence of Existing and non-existing Objects', in *Biographies of Scientific Objects*, (Eds. Lorraine Daston), Chicago: The University of Chicago Press, 247–69.
- LYOTARD, Jean-François (1979), *La Condition Postmoderne*. Paris: Minuit
- NIETZSCHE, Friedrich (1990), *Unmodern Observations Unzeitgemäße Betrachtungen*, New Haven: Yale University Press.
- PARSONS, Talcott (1964), 'Evolutionary Universals in Society' *American Sociological Review*, 29, June.
- SAID, Edward (1979), *Orientalism*. New York: Vintage.
- SKIRBEKK, Gunnar (1993), *Rationality and Modernity, Essays in Philosophical Pragmatics*, Oslo: Skandinavian University Press.
- SMELSER, Neil (1997), *Problematics of Sociology*, Berkeley: University of California Press.
- TAYLOR, Charles (1989), *Sources of the Self*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.

- TÖNNIES, Ferdinand (1922), *Kritik der öffentlichen Meinung*, Berlin: Springer.
- TOURAINE, Alain (1992), *Critique de la Modernité*, Paris: Fayard.
- WAGNER, Peter (1994), *A Sociology of Modernity, Liberty and Discipline*, London: Routledge.
- WAGNER, Peter (1999), 'The Resistance That Modernity Constantly Provokes. Europe, America and Social Theory', *Thesis Eleven*, No. 58, 1999, 35-58.
- WAGNER, Peter (2000), *Theorizing Modernity, Inescapability and Attainability in Social Theory*, London: Sage.
- WAGNER, Peter (2005), 'The Political Form of Europe – Europe as a Political Form', *Thesis Eleven*, No. 80, February 2005, 47-73
- WEBER, Max (1976), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, London: Allen and Unwin (German orig. 1904/1920).
- YACK, Bernard (1997), *The Fetishism of Modernities*, Notre Dame: The University of Notre Dame Press.

Peter Wagner

Trento, 8 February 2007

## **NEW PERSPECTIVE OF EXILE OF BULGARIAN-TURKS IN THE CASE OF 1989 MIGRATION WAVE\***

Preferences or Obligations: Loyal Citizens of a State: Bulgarian Born  
Turks on the Way to EU Membership?

## **BULGARİSTAN TÜRKLERİNİN 1989 GÖÇÜ ÜZERİNE YENİ BİR DEĞERLENDİRME**

Tercih ya da Zorunluluk: Bir Devletin Sadık Vatandaşları: Avrupa Birliği  
Üyeliği Yolunda Bulgaristan Doğumlu Türkler

*Savaş ÇAĞLAYAN\*\**

### **Özet**

Bu makalede, Bulgaristan Halk Cumhuriyeti'nin ilanından sonra Bulgaristan'dan Türkiye'ye doğru yaşanan 1989 göç dalgası ve 1989 göçmenlerinin Avrupa Birliği ile ilişkileri irdelenecektir. 1989 göç dalgası Bulgaristan'dan Türkiye'ye doğru yaşanan son göç olmasının yanında, sosyal etkilerinin çok boyutlu olması açısından da üzerinde durulması gereken önemli bir sosyal olgudur. Bu sosyal etkinin görüldüğü önemli alanlardan birisi de göçmenlerin vatandaşlık statüleridir. Göç döneminde Bulgaristan vatandaşlık haklarını kaybeden ve/veya bırakan göçmenlerin Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığına sahip olmaları, 1989 göçünün beklendik bir sonucudur. Tarihsel süreçte Bulgaristan'ın Avrupa Birliği ile tam üyelik müzakerelerine başlaması ve göçmenlere Bulgaristan Cumhuriyeti vatandaşlığını geri alma hakkının tanınması, Türkiye'de yaşayan Bulgaristan doğumlu Türk göçmenlerinin bazılarını Bulgaristan Cumhuriyeti vatandaşlığını geri alma konusunda teşvik etmiştir. Özellikle Bulgaristan'ın Avrupa Birliği ile müzakerelerin sonuna yaklaşması ve tam üyeliği, bu süreci hızlandıran önemli bir etken olmuştur. Bu çerçevede çifte vatandaşlığın ve özellikle de Avrupa Birliği

---

\* This article based on the paper that presented at Jean Monnet Action Conference "Dynamics of National Identity and Transnational Identities in the Process of European Integration", 7<sup>th</sup>-9<sup>th</sup> June 2007, Sofia, Bulgaria.

\*\* Dr., Muğla Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Kötekli-MUĞLA (savascaglayan@yahoo.com)

vatandaşlığının kullanımının, fiili bir geriye göç yaratmasa da bir vatandaşlık göçü yarattığını söylemek mümkündür.

**Anahtar Kelimeler:** Göç, 1989 göç dalgası, Vatandaşlık statüsü, Vatandaşlık kullanım tercihleri, Vatandaşlık göçü.

### **Abstract**

In this article, 1989 migration wave that occurred after the declaration of Republic of Bulgaria and relations between 1989 emigrants and EU will be analyzed. As 1989 migration wave have been multidimensional social effects and was the last migration wave, it's important to examine that social fact. One of those social effects is citizenship status. It's natural that the emigrants loose and/or prefer to loose Bulgarian citizenship and acquire the Turkish citizenship as a consequence of migration. As a result of full membership process of Bulgaria to EU, and possibility to return to Bulgarian citizenship for Bulgaria born Turkish emigrants, have encouraged some of the emigrants for taking back Bulgarian citizenship. Especially, the fact, that Bulgaria has come to an end at negotiations for European Union full membership, has become a significant factor accelerating that process. In that frame, it's possible to say that, dual citizenship and EU citizenship have not brought actual remigration but provoked citizenship migration.

**Keywords:** Migration, 1989 migration wave, Citizenship status, Citizenship preferences, Citizenship migration.

### **Introduction**

In historical base, it's possible to state that defeat of Ottoman Empire in the war of 1877-1878 Ottoman-Russia War as starting point of migrations from Bulgaria to Turkey. The migration can be taken as a starting point took place from Bulgaria to Turkey was spread in a long duration for that reason to categorize is necessary. Declaration of Republic of Bulgaria displays both an historical transformation point and transformation of superstructure. The reasons that forced Turks to



migrate and changes in context that identifies forms of percipience of these reasons by Turks made necessity to historical demarcation.

Since the declaration of Republic of Bulgaria, there have been three migration waves from Bulgaria to Turkey. The first migration wave was in 1950-51; second one was in 1969-78 named "family related migration"; and the last one was in 1989. This paper focuses on the 1989 migration wave. Theoretical framework and field results of this paper derive from PhD Thesis titled, "The Migration from Bulgaria to Turkey (After Declaration of The Republic of Bulgaria to Present Day)" which was accepted in 15<sup>th</sup> January 2007 by Institution of Social Sciences, Department of Sociology, Ege University.

### **1989 Migration Wave and Preparative Reasons**

The leading reason of 1989 migration wave is the forced and repressive practices; "revival process". These practices are executed on the Turkish minority which was more populated in respect to other minorities. The "revival process" policies were strictly based on the idea that "there is no Turk in Bulgaria; only there are Bulgarians who were Turkificated and Ottomanated under Ottoman Administration". In this context the revival process policies enable ideological and political base of assimilation of Muslim minorities. This assimilation practices involve replacing Turkish names with Bulgarian names, forbidding speaking Turkish, Islamic symbols and clothing which symbolize Turks and Turkish culture in public sphere.

The first practice of changing names started at the end of 1984 and carried on systematically in south of Bulgaria. The same year armed forces went to villages in Kırçali and Haskova, in November and December. Poulton defines that process as "the method resembling to methods that were used on Pomaks. The villages which had mostly Turkish population, have been surrounded generally early in the morning by police with dogs and tanks. Authorized persons, although they had new identity cards or officially valid name list, visited all houses one by one and pressed households to accept new identity cards or signing "willingness forms" which notifies to take new Bulgarian names as personal preference" (Poulton, 1993: 159). As it appears from above,

outlook was that Turkish people prefers to change their names on own account. On these grounds, to say that the process executed on Pomaks was a preparation for the process which was in 1984-85 is communicable. Changing of the names process glided through north of Bulgaria, Varna and from there reached to east, Dubruca in January and February in 1985. This process ended in March 1985 and according to some resources, over one million Turkish names were changed. This figure seems too exaggerated. Because, according to 1992 census of population there were 800.052 Turks in Bulgaria (Hodja & Milanov, 1998: 133). After the completion of changing names, The President of Bulgarian Assembly Stanko Todorov spoke out that “changing of Arabian and Turkish names of citizens have been rapidly, naturally and surely completed; there is no item except Bulgarian nation and Bulgaria is one nation” (Poulton, 1993: 160).

The changing of names process exercised have been retroactively. Names of immigrants who came to Turkey before this process and names of deaths have been changed on official documents. Even some of the names on gravestones have been changed (Zhelyazkova, 1998: 11). Turkish people who rejected to change their names, refused to take new identity card and who did not got Bulgarian names on official documents could not get salaries and some of them were discharged and could not get sanitary service (Dayıoğlu, 2005: 297). Some of them were arrested, tortured and imprisoned. Also during this period, administrative districts composed of Turks were made subject to the administrative districts which are composed of Bulgarians. Therefore, administrative assimilation was also pursued, too.

In the meantime annoyance of the Turkish minority turned into reaction and act of protests. These actions went on throughout January 1984-March 1985. These actions couldn't show itself at national level but rather remain at regional, even at village level (Dayıoğlu, 2005: 300). These reactions couldn't attach the attention of international opinion. These reactions and endeavors of disseminating the reactions to larger levels continued until early 1989.

In order to migrate to Turkey and to protest the events happened in 1989, hunger strikes are held by the Belene Camp prisoners. Hunger

strikes in 1989 attracted the attention not only within Bulgaria but also attention of foreign press and the world has been increased to the issue. Glasnost policy in Soviet Union and its reflections on Bulgaria was evaluated as cause of mass protests. That is to say, due to alleviation of the control over radios communication and contact with other countries have intensified, international opinion could get news about events in Bulgaria. Especially three radio channels' broadcasts were significant: BBC, Deutsche Welle ve Radio Free Europe (Dayıoğlu, 2005: 302; Poulton, 1993: 187). By mediate of these events and counter organizations in Bulgaria became organized and protests were disseminated throughout the country.

Because of these protests, Bulgarian government's tolerance on migration has increased and Bulgarian government made preparation for permission to migrate to Turkey. Amendment on passport law in 8<sup>th</sup>-9<sup>th</sup> May 1989 was the preliminary work for migration permission. Because, by means of this amendment travelling to foreign countries was freed and anyone who wanted could have passport. 28 May 1989 President of Bulgaria, Todor Jivkov, on his speech on television told that 'Bulgarians who forced to be Muslim allowed leaving country' and asked to Turkey 'open the borders for migration'. Response was from The President of Republic of Turkey, Turgut Özal declared that "the borders are open for the emigrants, for Bulgarian Turks (Dayıoğlu, 2005: 302-305).

In this process, diplomatic notes are given mutually between two countries. About 2500 Bulgarian Turks who organized and participated to demonstrations were exiled to different European Countries. After that, due to increased migration demands and forcing of Bulgarian government, migrations to Turkey started in 6-7 June 1989. Firstly, the residents of the villages and other regions close to the Turkish border, have been forced to migrate to Turkey by Bulgarian Government. In 21<sup>st</sup> August 1989 The Republic of Turkey closed the border gate and accepted the only emigrants who had visa. Until July 1990, 350.000 people immigrated to Turkey. This process has been defined positively by Bulgarian government as "great excursion" (Dimitrova, 1998: 54). Therefore Bulgarian government evaluated the migration just, as if an "excursion".

Starting from early 1990s, about half of emigrants migrated back to Bulgaria due to unemployment, livelihood, adaptation and housing problems. In 10<sup>th</sup> of November 1989, The President of Republic of Bulgaria, Todor Jivkov, resigned due to protests against the government and Mladenov succeeded at the Presidency Election (Soysal, 1993: 180). Jivkov's resignation can be considered as a sign of the fall of socialism and also as the major reason of migrations coming back to Bulgaria. Because Turkish emigrants regarded Todor Jivkov and the socialism represented by him as the major reason for migration. In this circumstance, Bulgarian-Turkish border became a place of mutual migration. In 1989 35.000 people from 9.300 family remigrated back to Bulgaria. Reasons of acceleration of remigration were, emancipation of imprisoned Turks including Ahmet Dogan in 22<sup>nd</sup> December, New Government of Bulgaria's declaration of the Jivkov's government's minority policy as a "mistake" and retrocession of rights of minorities in 29<sup>th</sup> December. Mutual migrations continued until mid of 1990s. Kumbetoglu claims that 310.000 emigrants came to Turkey in 1989 and 245.000 of them settled down in Turkey and acquired Turkish nationality; and number of remigrants was not more than 150.000 (Kümbetoglu, 1997: 229). Although the number of remigrants is not definite, a mass remigration occurred in early years of 1989 migration.

### **General Evaluation of 1989 Migration Wave**

According to Bulgarian researcher Maria Todorova, in order to understand the reasons of the concerned problems in Bulgaria, first of all, it's necessary to develop a revised view inside Balkans. That kind of view needs to take into consideration the Ottoman Empire's effect on Balkans. She argues that this view displays the permanent heritage of Ottoman Empire. "However, if we take, group consciousness in particular and different and competitor ways of formatting national consciousness in general, into account, the issue becomes more complicated" (Todorova, 2003: 351).

By using such a framework, Todorova discusses minority problem in Balkans: she argues that all the ways to solve the minority problems including Turks; forcing migration out of country and assimilation. She

gives examples of Greek migration from Istanbul in 1950s and Turkish migration from Bulgaria at the end of 1989 as forced migration and former Yugoslavian case as assimilation as an example for assimilation (Todorova, 1997: 133; Todorova, 2003: 351). For Todorova, Turks' migration from Bulgaria is nothing more than result of being the inhabitant of Balkans and historical process. So, her approach towards migration waves and migration process, do not contain emigrant's effect on migration. Also Todorova disclaims that whatever happened in Bulgaria can not be considered as 'assimilation'.

Gheorghieva uses the same framework with Todorova. Migrations, in her view, arise from the danger of assimilation and erosion of one's national identity. The minority problem in Bulgaria has tried to be solved with same policies implemented in Eastern Europe. The solution was, forcing to migrate; in other words manipulation/mobilization of international migration.

In contrast to Todorova, Gheorghieva argues that reason of migrations does not depend on being the inhabitant of Balkans; but socialist experience in East Europe. She displays socialist administration and rule of Todor Jivkov as reasons of 1989 migration wave. (Gheorghieva, 1998: 29-30).

Baest in his article, analyzes the relationship between The Republic of Bulgaria and minorities in Bulgaria and displays Soviet Union's endeavors of process of creating Soviet people as reasons of assimilation policy (Baest, 1990: 412). According to Baest; the reasons of assimilation policies are the socialist period and Soviet Union indoctrinations. Therefore; for Baest the reasons of migration waves lie outside of Bulgaria.

According to the opinions above, the reasons of 1989 migration wave are structural; in the Parsonsian terms, due to the system. However, it's possible to say that individualistic reasons and network between Bulgaria and Turkey were more effective rather than structural factors. Also, the fieldwork results denoted that the main reasons were individualistic.

Fieldwork data findings were in line with Weber's social action theory in sociological sense. Even though Weber's theory of social action

emphasizes individual, individual's preferences and actions rather than structure, Weber uses motives in its context to construct the theory of social action. Therefore it's necessary to take the orientation reasons and motives for migration decisions into consideration. According to the information gathered via survey and depth interviews, the motives that orient individuals to use their preference for migration are, hope to be together with friends, relatives and family who live in Turkey. More explicitly wish for living in Turkey. These wishes are composed of historical and cultural relations with Turkey and emigrant networks. The determinant cause of the meaning and content of the mass migration is the wish to be in Turkey and individual preference and time of the migration is determined by pressure policy on Turkish minority in Bulgaria. The politics of Bulgarian Government as the structural factor, prepared the political conditions between two countries for migration; and individuals who wish to migrate found a chance and they used their preference in favor of migration.

In this context, question of "Why some Turks migrated but some of them preferred to stay?" needs to be answered. The answer lies in individual decision. So, 1989 migration wave is formed of individual actions with wishes and preferences to migrate. If system forced to migrate, so all of Turks had to migrate. Yet this is not the case.

### **Methodology**

Survey research was applied in two stages; the first stage was pilot application<sup>1</sup> conducted in 14<sup>th</sup> May 2006; in the second stage, enhanced and changed questionnaire form was applied in 19<sup>th</sup> -20<sup>th</sup> - 21<sup>st</sup> and 26<sup>th</sup> May 2006. The survey research conducted in Hurriyet district of Sarnıç Town which is a typical Bulgarian emigrant neighborhood in Gaziemir, İzmir. By means of random sampling method, 220 valid questionnaires were applied and this figure represents the % 2.5 of total population of the district. Also, ten depth interviews were made with 1989 Bulgarian emigrants who belong to different social strata and jobs

---

<sup>1</sup> Thanks to Lulufer KORUKMEZ. Researcher in Ege University, Department of Sociology

(academician, teacher, worker, retired, and housewife, etc.) and live in different parts of İzmir in 13<sup>th</sup>, 14<sup>th</sup>, 15<sup>th</sup> and 26<sup>th</sup> June 2006.

In historical process, migrations between Bulgaria and Turkey, run mutually and consecutive. This historical evidence force us to evaluate migration process as wavy and triggering process rather than stable, experienced in one turn and which has a starting and ending point. So every migration wave is unique and original. In parallel migration and emigrant discussed as accompanying and supporting each other concepts in a social and historical context.

Neither macro perspective that deal with structure and structural reasons (Parsons) nor micro perspective that deal with individual and indivualistic preferences (Weberian) separate migration and emigrant. So the Parsonsian and Weberian analysis are not inadequate. In this account, while individual and family decisions determined mass movements, reasons, formations and dimensions of migration; structural factors determined the periods and the time formations.

In this study, emigrant is evaluated as a social actor who decides and designs migration but not as an actor who is exposed to migration. Thus, in Turkish Emigration case, emigrants and their close relations with Anatolia and Anatolian people were very effective for the decision of migration. And also previous migration waves from Bulgaria to Turkey have been appreciated positively for actuation for the waves which are subjects of this study (especially for 1989 wave). Especially migration network between these two countries is an encouraging factor for the migration decisions and a facilitator factor for adapting and softening the process in immigration period. So pushing and pulling factors are distinct for that migration case. But the effects of these factors s are not separate, moreover, these factors are interactive. Due to increasing and strengthening of pushing factors in pre-migration periods; pull factors are being more and attractive realization of pull factors by potential emigrants have increased. For a better saying, this situation can be defined more explicitly by factual backgrounds in Bulgaria. This situation increased the recognition of network and its meaning.

In this perspective 1989 migration wave, as a massive social action, will be analyzed by mediation of social action conception. These

conceptions are taken from theory of Parsons and Weber. Parsons' conception of social action emphasizes structure and system. This approach emphasizes individual's freedom of action and will. Therefore individual action is absolutely determined by the system (Parsons, 1968: 40-50). Whereas the Weberian social action conceptualization has an individual base and gives considerable space for the individual action. Explicitly, Weberian conceptualization of social action belongs to the actor who understands the action in a social context. In this sense social action has a meaning in the human motives, feelings and intended actions base. Although Parsons' individual who is invisible in the system and whose action is determined; Weber's individual is responsible from his/her action and acts in a context (Weber, 1995: 10-30).

This paper will discuss 1989 migration wave in within the perspective of Weberian and Parsonsian theories and methodological background.

### **Citizenship and Migration in a New Perspective**

In this part patterns of using citizenship by Bulgarian emigrants in Turkey and migration to the coming home process will be discussed via citizenship. This is because, possession of Bulgarian citizenship and accordingly European Community citizenship display essence of migration and a relationship between citizenship and migration.

Table 1 shows citizenship status and cause of preference of dual citizenship of emigrants attended in survey. According to the table 64.5% of the emigrants have both Turkish and Bulgarian citizenship. 67 people of emigrants, with a percentage of 30.5%, only have Turkish citizenship and 11 people, with a percentage of 5.0%, only have Bulgarian citizenship. People, who have only Bulgarian citizenship, are the people that come to Turkey, not as emigrants but by visa, in recent years and the legal proceedings for citizenship are continuing on. Also, it must be noted that, people who have only Turkish citizenship, belongs to older age group. Considering the table above, it can be said that people who are young and have opportunity to social mobility are maintaining the relations with The Republic of Bulgaria.



According to the table 1, the most important cause for the preference of dual citizenship is the relationship between Bulgaria and European Union with a percentage of 30.0%. Second cause is that they have a right by 23.2% and third cause is because Bulgarian citizenship is more advantageous than Turkish citizenship in other countries. As seen in figures, Bulgarian citizenship is more advantageous in other countries and using these advantages are the other reasons of the preference of Bulgarian citizenship. 5 people in another category declared that, it's easier to do official works with Bulgarian citizenship in Bulgaria. Within this respect, it can be said that the causes of preference of dual citizenship are European Union citizenship and easily transition to the other countries.

**Table 1 Citizenship**

<b>CITIZENSHIP INFORMATION</b>			
		<b>Freq.</b>	<b>Per.</b>
<b>Citizenship Status</b>	Dual citizenship	142	64,5
	Turkish citizenship	67	30,5
	Bulgarian citizenship	11	5,0
	<b>Total</b>	<b>220</b>	<b>100,0</b>
<b>Cause of Preference of Dual Citizenship</b>	I didn't Prefer/I don't want	65	29,5
	EU relations of Bulgaria and its advantages	66	30,0
	Just because it's a right	51	23,2
	It's more advantageous in third countries	22	10,0
	Other	5	2,3
	Unanswered	11	5,0
	<b>Total</b>	<b>220</b>	<b>100,0</b>

According to the figure below, people who vote in Bulgarian elections is %38.2 and who do not vote is %61.8. Most of emigrants do not prefer to vote in Bulgarian elections. In other words; advantages of Bulgarian citizenship are standing in forefront than responsibilities for emigrants and attachment to Bulgarian politics is not important for the emigrants. Yet voting in Bulgarian elections is encouraged by emigrant associations and Movement of Rights and Freedoms, the party of Turkish minority.

**Chart 1 Voting in Bulgarian Elections**

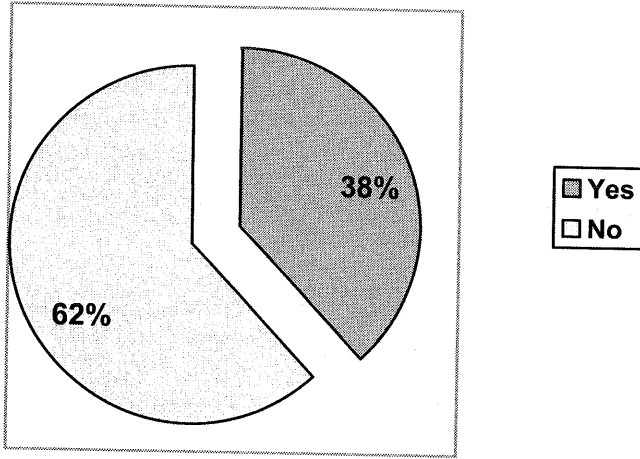


Table 2 displays the figures of interest in daily political and social events in Bulgaria. According to the results; 65% per cent is not interested in daily political events in Bulgaria, whereas 35% is interested. These figures support the claim that, emigrants are only interested in taking advantages of Bulgarian citizenship. In other words; emigrants concern only about Bulgarian passport and its utilities not about Bulgaria.

**Table 2 Interested in Bulgaria**

<b>Interested in Daily Political Events in Bulgaria</b>		
	<b>Frequency</b>	<b>Percent</b>
Yes	77	35,0
No	143	65,0
<b>Total</b>	220	100,0

In respect of the data above it can be said that the emigrants are trying to adapt to EU's multinational structure by establishing a new nation-state citizenship. Since emigrants prefer one citizenship over another, for the purpose of benefitting from it, but on the other hand, these emigrants does not reject any of them officially and use these two citizenship at necessary times. This picture can be interpreted as a way of the settling official matters. New view and utilization of the citizenship can be called as "instrumental citizenship".

Pattern of using the name is another supporting indicator of the thesis. Emigrants have two names like citizenship. Again, emigrants use one name over other for purpose of advantage in different time and location. Emigrants, who migrated in 1989 due to enforcement of Bulgarian government to change their names, now use the Bulgarian names as an advantage and an instrument. In 1989 meanings of Bulgarian names were assimilation, loosing national identity and depersonalization, today it means an instrument for transition to Europe.

At this point it's necessary to look into European Union citizenship and migration due to EU citizenship. Considering that the migration process began after Bulgarian full membership to European Union is a significant misconception, due to the fact that emigrants insisted on taking Bulgarian citizenship at the end of process of Bulgarian negotiation with European Union. At the end of the negotiation process, backward migration has gained momentum. It looks like a backward migration but in fact there is no physical migration. Therefore it's not possible to identify in political terms like "back to roots", "Great

Excursion”, “forced migration” or “resettlement”. At this point we may identify that migration as “citizenship migration”.

In this process although many of the emigrants prefer to migrate back to Bulgaria, most of them prefer to live in Turkey as having Bulgarian passport and right of free movement. People who is young and has opportunity to be mobile, he/she prefers to live in a triple structure: Turkey, Bulgaria and other European Union countries. On the other hand, these people who choose Turkey as permanent residence, according to the conditions and periodic conjuncture, they may live or work in Bulgaria and other European Union countries. In migrations to the EU countries and third countries that are namely “Periodic migrations”, the emigrants join in a network different from network of Bulgarian emigrants in Turkey. After that they usually join the two networks which are in Turkey and EU countries. After 1989 migration wave and during post-migration period, Turks who live in Bulgaria migrated to other European countries like Sweden, Switzerland and Germany. Bulgaria’s full-membership to the EU assembles emigrants who emigrated from Bulgaria to Turkey and Europe and their emigrant network. In this context it’s appropriate to identify migration as citizenship migration rather than physical and actual migration.

In the relation of negotiation of Bulgaria and EU, despite identified as disadvantage of being emigrant and being identified by Turkish emigrants in the same way, today turns into an advantage. This process and migration which was described as “citizenship migration”, can be assessed as a result of perception and utilization of instrumental citizenship.

### **Conclusion**

Due to structural factors’ determination of time and preference of migration by potential emigrants, 1989 migration wave occurred. Most of emigrants who migrated in 1989 and did not migrate back to Bulgaria have access to reach and use of the emigrant network Bulgaria and Turkey.

The major factors which increased emigrants’ interests in Bulgaria are that of the process of negotiation of full-membership of Bulgaria with

EU. This process encouraged emigrants to use benefits of dual citizenship status. The dual citizenship status is an instrument for finding job, university education and transition to third countries, in other words an opportunity for social mobility. The social mobility does not give rise to a mass migration but it is crucial to identify that movement. Migration for the purpose of EU citizenship gives rise to citizen migration. This kind of migration is a new form of migration that can be named as “citizenship migration”.

### References

- BAEST, Torsten, F, (1990), “‘Kaynaşmış Sosyalist Millet’ Halk Cumhuriyeti ve Türk Azınlık” (in), *Doğu Avrupa Dosyası*, İstanbul, Alan Yayıncılık.
- DAYIOĞLU, Ali, (2005), *Toplama Kampundan Meclis’e Bulgaristan’da Türk ve Müslüman Azınlığı*, İstanbul, İletişim Yayınları.
- DIMITROVA, Donka, (1998), “Bulgarian Turkish Immigrants of 1989 in The Rebutic of Turkey” (in), *Between Adaptation and Nostalgia: The Bulgarian Turks in Turkey*, (ed. Antonina Zhelyazkova), Sofia, IMIR.
- GHEORGHIEVA, Tsvetana (1998), “The Motivation of Bulgarian Turks to Migration” (in), *Between Adaptation and Nostalgia: The Bulgarian Turks in Turkey*, (ed. Antonina Zhelyazkova), Sofia, IMIR.
- HODJA, J. & MILANOV, E., (1998), “Relationship to Bulgaria, Bulgarians and Thing Bulgarian” (in), *Between Adaptation and Nostalgia: The Bulgarian Turks in Turkey*, (ed. Antonina Zhelyazkova), Sofia, IMIR.
- KÜMBETOĞLU, Belkıs, (1997), “Göçmen ve Sığınmacı Gruplardan Bir Kesit; Bulgaristan Göçmenleri ve Bosnalı Sığınmacılar” (in), *Yeni Balkanlar, Eski Sorunlar*, İstanbul, Bağlam.
- PARSONS, Talcoltt, (1968), *The Structure of Social Action*, New York, The Free Press.
- POULTON, Hugh, (1993), *Balkanlar: Çatışan Azınlıklar, Çatışan Devletler*, İstanbul. Sarmal Yayınevi.
- SOYSAL, İsmail. 1993. “Günümüzde Balkanlar ve Türkiye’nin Tutumu (1989–1992)” (in), *Balkanlar*, İstanbul, Eren Yayıncılık.
- TODOROVA, Maria, (1997), “Balkanlarda Osmanlı Mirası” (in), *Yeni Balkanlar, Eski Sorunlar*, İstanbul, Bağlam.
- TODOROVA, Maria, (2003), *Balkanlar’ı Tahayyül Etmek*, İstanbul, İletişim Yayınları.
- WEBER, Max, (1995), *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, Ankara, İmge.
- ZHELYAZKOVA, Antonina, (1998), “The Social and Cultural Adaptation of Bulgarian Immigrants in Turkey” (in), *Between Adaptation and Nostalgia: The Bulgarian Turks in Turkey*, (ed. Antonina Zhelyazkova), Sofia, IZMIR.

# TÜRKİYE'DE CUMHURİYET DÖNEMİ SİYASAL KÜLTÜRÜN MONİST İNŞASI VE SİYASAL SONUÇLARI

## Monist Construction and Consequences of Political Culture in Republic of Turkey

*Zafer DURDU\**

### Abstract

In Turkey, Republic period political culture was constructed on monist foundation. One nation, one state, one culture policies were adopted, different cultures and identities were ignored. The essence of the republic history is Turkish modernity and this process is based on monism; therefore this structure has strengthened anti-democratic, guardianship state organization.

Since 1980's, identity policies begun to criticise and to question the monist structures. Today, this process continues on basis of nation-culture and multiculturalism policies. Because of the anti-democratic forms of this two different policies, the monist structure had not been democratised in Turkey. The radical democracy approach would be an important alternative at constructing the democratic political structure in Turkey.

**Keywords:** Monism, Political culture, Nation-culture,  
Multiculturalism, Radical democracy

### Özet

Türkiye'de Cumhuriyet dönemi siyasal kültür monist temelli inşa edilmiştir. Tek ulus, tek devlet, tek kültür politikaları benimsenmiş ve farklı kültürler ve kimlikler yok sayılmıştır. Cumhuriyet tarihimizin özü Türk modernitesidir ve bu süreç monizm temellidir; bu yüzden bu yapı anti-demokratik, vesayetçi devlet örgütlenmesini güçlendirmiştir.

1980'lerden beri kimlik siyasetleri tek'çi yapıları sorgulamaya başlamıştır. Günümüzde, bu süreç ulusal-kültür, çokkültürcülük siyasetleri temelinde devam etmektedir. Türkiye'deki bu iki farklı siyasetin anti-demokratik biçimleri yüzünden monist yapı demokratikleşmemektedir. Radikal demokrasi yaklaşımı Türkiye'de demokratik siyasal yapının inşa edilmesinde önemli bir alternatif olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Monizm, Siyasal kültür, Ulusal-kültür,  
Çokkültürcülük, Radikal demokrasi

---

\* Dr., Muğla Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Kötekli, Muğla  
(zaferdurdu@hotmail.com)

## I. Monizm

Dünyayı algılama, yorumlama ve siyaset yapma açısından Monizm; tek doğru idealini benimsemez. Benimsenmiş olan doğrular baştan belirlenir ve gelenek bu tek çizgi üzerinde ilerlemeye başlar. Monist bakış açısının felsefi arka planında ahlaki itkiler önemli yer tutar. Ahlaki monizm yalnızca bir tek hayat tarzının tamamen insani, doğru ve iyi olduğunu, diğer hayat tarzlarının ise ondan ne kadar farklıysa o kadar yanlış olduklarını savunan görüştür\* (Parekh, 2002: 21). Dolayısıyla ahlaki monizm bir ön kabul olarak ideal ve doğru olanı tanımlayarak kendi benimsediği ilkeleri sorgulanmaz bir biçimde doğru kabul eder. Bu kabule paralel olarak da farklı yaşam biçimlerinin 'kötü', 'yanlış' olduğunu varsayar. Böylece monist bir perspektiften bakıldığında 'ben' olmayanlar 'öteki'dir ve 'öteki' olanlar 'ben' ile benim kabul ettiğim doğrular çerçevesinde birleşmedikçe 'kötü' ve 'yanlış'tır.

Ahlaki monizm, farklı yaşam biçimlerini yanlış anlama potansiyelini bünyesinde sürekli barındırır. Bu da yorumbilgisel anlamda bir felakettir. Monizmin yaklaşımı temelde yargılayıcı olduğu için 'öteki' olanları anlamakla pek ilgilenmez. Öteki olanı anlamaya çalışıldığında ise, o yaşam biçiminin ne bakımdan kendi tercih ettiği yaşam biçimine benzediğini veya neden ondan farklı olduğunu açıklamakla ilgilenir. Bu

---

\* Ahlaki monizm tek bir doğru ve en iyi yaşam biçimini kabul etmesi nedeni ile Etnosantrizm kavramı ile karıştırılabilir. İki kavram, bir takım paralellikler taşımakla birlikte, hareket noktaları birbirinden farklıdır. Etnosantrizm; "...başka toplumlara bir toplumun kendine özgü kültürel varsayımlarından ya da yanlılıktan yola çıkarak incelemeyi ve bu çerçevede yargılarda bulunmayı anlayan bir terimdir. Etnosantrizm genellikle, bir şeyin başka toplumlardaki yapıma biçiminin, aynı şeyin kendi toplumundaki yapıma biçiminden daha geri olduğunu savunur" (G. Marshall, Sosyoloji Sözlüğü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 1999, s.219. Monizmde de kendi konumunu tek doğru kabul etme anlayışı olmakla birlikte öteki olanı, ilericilik-gericilik bağlamında değerlendirme anlayışı yoktur, yani medeniyet seviyesinin durumu çerçevesinde bir bakış açısı söz konusu değildir. Monist; insan doğası açısından tek bir doğru yol olduğunu, bu yolun da kendi yolu olduğunu savunur. Ancak ahlaki monizmde tüm insanların doğru olduğu düşünülen yaşam biçimini benimsemesi hedeflenmez, dolayısıyla her toplum, birey ya da topluluk kendi seviyesine göre yaşamaya devam eder/edebilir. Etnosantrizm düşüncesi ise kendi kültürel ve medeniyet seviyesinin yüksekliğini kriter olarak ötekine bakması nedeni ile ötekini kendisine doğru dönüştürme, benzetme düşüncesine sahiptir. Nitekim Batı sisteminin etnosantrik yapısı sıkça gündeme getirilmiştir. Batı, bu düşünce yapısının bir sonucu olarak kendisi gibi olmayan toplumlara 'geri' ya da 'ilkel' olarak değerlendirmiş, bu amaçla 'modernleşme' adı altında Batı dışı toplumlara bu modeli empoze etmiştir.



şekilde taraflı bir dayanak ve bunun sonucunda ortaya çıkan çarpık görüş açısı ister istemez monistin Öteki olarak tanımladığı şeylerin özelliklerini ve karmaşık iç yapılarını görmesini engelleyecektir (Parekh, 2002: 63). Zaten monist bakış açısının farklı olanı tanımak gibi bir problemi de yoktur. Onun için önemli olan kendisidir; dünyaya, nesnelere, toplumlara kendi bakış açısının sorgulanmaz ve değiştirilemez bütüncülüğünden bakar. “Farklılıkları, sapkınlıklar ve ahlaki hastalıkların ifadesi olarak görür” (Parekh, 2002: 63). Bu bakış açısının politik yaşama yansımalarının çarpıtılmış ve uç hali tarihin derinliklerine gittiğimizde birçok katliamlara, şiddet uygulamalarına, yerinden edilmelere, asimilasyona veya günümüzdeki en hafif biçimiyle ifade edilebilecek olan depolitizasyona ve pasifize etmeye yol açma şeklinde olduğu görülmektedir.

Siyasal kültürün\* monist bir biçimde inşasının modern dönemlerdeki yansımaları milliyetçi ideoloji ve ulus-devlet ile ilişkilidir. Ulus-devlet, sınırları belirli bir coğrafya içerisinde, homojen bir topluma sahip olduğu kabulünden hareketle, sınırları içerisinde iktidarı kontrol eden, şiddet kullanma ve vergi toplama haklarına sahip bir örgütlenme biçimidir. “Siyasi terminolojide, “ulus” ile “devlet halkı” aynı kapsamda düşünülür. Fakat hukuksal tanımlamanın ötesinde “ulus”, ortak köken, en azından ortak dil, kültür ve tarih ile şekillenmiş siyasi bir topluluk anlamına da gelir. Devlet halkının, bu tarihsel anlamdaki “ulus”a dönüşmesi de ancak kendine özgü yaşam biçiminin somut bir yapısında gerçekleşir. “Ulus-devlet” ya da “devlet vatandaşlığı ulusu” kavramlarında birbiriyle kenetlenen bu bileşenler, tarihsel olarak gelişen, ama hiçbir koşulda koşutluk göstermeyen iki sürece, -bir yandan (1)

---

\* Siyasal kültür kavramını G. Almond ve S. Verba şu şekilde tanımlıyor: “Bir toplumun siyasal kültüründen konuştuğumuzda, o toplumun üyelerinin politik sisteme yönelik kavrayışları, kanaatleri ve değerlendirmelerinin içselleştirilmesinden söz ediyoruz” demektir. (Ayrıntılı bilgi için Bkz. ALMOND Gabriel A. and VERBA Sidney, *The Civic Culture*, Princeton, New Jersey University Press Fourth Printing, 1972, USA, ss. 14). Siyasal kültür, siyasal sisteme yönelik tüm inançlar, tutumlar ve davranışların toplamını ifade etmektedir. Siyasal kültür, siyasal süreç açısından iki temel işleve sahiptir. *Birincisi*, kültür, bazı inanç ve davranış kurallarının standartlaşması yoluyla, siyasal sürecin işleyişini kolaylaştırmaktadır. *İkinci olarak*, siyasal kültür mevcut siyasal sistemin benimsenmesini, yönetmekte haklı görülmesini ve dolayısıyla devamlılığını sağlayan bir araçtır (Bkz. İltar Turan, *Siyasal Sistem ve Siyasal Davranış*, Der Yay. Baskı, İstanbul, 1986, s.33).

devletlerin, diğ er ucunda (2) ulusların oluşumuna- dayanır” (Habermas, 2002: 16).

Ulus kavramının özelliğ i “...toplulukları bir yurttaşlar cemaati şeklinde bütünleştirmesinde ve bunun aracı olan devletin eylemini bu cemaatle meşru kılmasına dayanıyor; yani ulus, tüm yurttaşların oy hakkına sahip olma ilkesini –yöneticilerin seçimine ve gücün kullanım yöntemleri konusunda karar vermeye tüm yurttaşların katılımı- belirtiyor. Bu ikili katılım...siyasal meşruiyet ilkesini simgeliyor ve demokratik ulusun hem mantığ ını, hem de idealini oluşturuyor” (Schnapper, 1995: 55).

Ulus bilinci modern ulus-devlet için olmazsa olmaz bir gerekliliktir. Devlet yurttaşlarına ortak bir köken, ortak bir tarih, acıların ve mutlulukların benzerliğ i gibi vurguları benimseterek tek bir vücut olma idealini sağlamaya çalışır. Bunları sağlamak için devlet, ulusun kendisini temsil edecek somut uygulamalara gider. Meydanlara, sokaklara, havaalanlarına ya da anıtlara verilen adlar, ulusal marş, ulusal bayram, ya da bayrak kutsal birer öğ e şeklinde algılanır. Tüm bu somut uygulamaların amacı cemaatin yani ulusun anlamını korumak, ortak mensubiyet duygusunu güçlendirmek ve ulusal değerlerin özgünlüğüne ve önemine olan inancı sürdürmektir (Schnapper, 1995: 148-49). Ulus-devletin varlığ ının devamının sağlanabilmesinin temel koşulları olarak gerekli görülen tüm bu uygulamalar, devletin hem içeride kendi toplumunun uluslaşmasının hem de dışarıda diğ er devletlere karşı meşruiyetinin temelidir. Dolayısıyla ulus-devletin doğuş süreci ile belirli bir coğrafyada yaşayan halkın uluslaşması süreci birbirine paralel bir inş adır. Ulus-devletin iki temel öğ esi olan ulus da, devlet de inş a edilmiş, kurgulanmış yapılardır. Birbiriyle bir ve aynı olduğ u savının ulus-devlete sağladığı büyük bir meşruiyet vardır; devlet ve toplum özdeşliğ i. Bu özdeşlik sayesinde ki ulus-devlet monist bir siyasal yapıyı organize edebilmiştir.

Ulus-devletin temelinde yer alan felsefenin daha başlangıç noktasında somut ve olgusal gerçeklikle uzlaşmadığı görülmektedir. Bunun nedeni 18. yüzyıl Fransız ulusçu ideolojisinin, merkezîyetçilik kaygısı, Aydınlanma düşüncesi ve ilerleme ideali adına “azınlık” kültürlerini yok sayan anlayış bulunmaktadır (Üstel, 1999: 16). Bu nedenle ulus-devlet ötekiler üreten, ırksal farklılıklar yaratan modern

egemenlik öznesinin çerçevesini belirleyecek ve onu destekleyecek sınırlar koyan bir makinedir (Hardt & Negri, 2001: 135). Ulus-devlet için devletin bütünlüğü, bölünmezliği ne kadar önemliyse, devletin kurucu ögesi olan ulus’un da kimliği o kadar önemlidir. Elbette ki bu kimlik tek kültür temeline dayanmaktadır. Ulus-devlet için tekil kimlik, olmazsa olmaz bir noktadır ki; ortak duygu, ortak çıkar ve ideallerin gerçekleştirilebilmesi adına devlet örgütünün edimlerinin meşruiyeti de sağlanabilmiş olsun. Çoğulculuk, heterojenlik ve çokkültürcü perspektife dayanan her türlü hareket, siyaset ve düşünceler ulus-devlet ideolojisine ters düşmektedir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, Batı Avrupa başta olmak üzere ulus-devletin klasik kuruluş perspektifi de tarihsel süreçte birtakım dönüşümlere uğradı. 18. 19. yüzyıllarda ulus-devlet bugüne göre çok daha merkezi bir örgütlenme biçimi iken 20. yüzyılın demokrasi arayışları, modernleşme teorisi ve refah devleti olarak adlandırılan 1950-70 arası dönem ulus-devletlerin homojen kimliğe dayalı politik uygulamalarını daha esnek bir biçime dönüştürmüştür. 1980 sonrası dönemde küreselleşme olarak tanımlanmaya başlayan kapsayıcı süreçle birlikte ulus-devletin merkezi gücünün, meşruiyetinin daha da zayıfladığı görüşü entelektüel çevrelerde kabul edilen bir görüş haline geldi.

## **II. Türk Ulus-Devlet’inin Kuruluşu ve Monizm**

I. Dünya Savaşı’nın ardından tarih sahnesindeki yeri ortadan kalkan Osmanlı İmparatorluğu’nun ardından bugünkü sınırlarımız içinde yeni bir devlet; Türkiye Cumhuriyeti kuruldu. İmparatorluk ile tarihsel bir kopuşu benimseyen Cumhuriyet dönemi devlet inşası öncelikle kendi sınırları içerisinde bir ve bütün, egemen ve bağımsız olma mücadelesi vermiştir. Mustafa Kemal’in hem askeri hem de siyasi bir lider olarak yeni Türkiye Cumhuriyeti’nin ulus-devlet inşasında mutlak belirleyici rolü, Anadolu coğrafyasında yaşayan halklar için de yeni bir sistemle tanışma ile neticelenmiştir. Ulus-devlet, Batı Avrupa’daki modernite sürecinin bir uzantısı olarak kurulmuş olan; dil, kültür, coğrafya ve tarih birliğine sahip bir milletin çıkar birliğinin kurumsal şeklidir. Sanayileşmiş, toplumsal sınıfları (işçi, burjuvazi) oluşmuş olan, toplumsal yaşamda seküler bir hayat süren, anayasa çerçevesinde yurttaşlık hakkına sahip bireylerden oluşan ulus-devlet modeli için 1920’lerin Türkiye’si pek de uygun bir yapı’ya sahip değildi.

İmparatorluğun bıraktığı mirasa bakıldığında, çökmüş bir ekonomi, yoksulluk içerisinde, yurttaş olmanın ne demek olduğunu bilmeyen ve hatta hiç duymamış, tebaa olmaktan öteye bir rol üstlenmemiş, geleneksel bir halk profili görülmektedir. Böyle bir yapı üzerine ulus-devlet inşası daha başlangıçta birçok problemi de beraberinde getirmiştir. Öncelikle tarihsel deneyim itibarıyla burjuvazinin çıkarlarının modern bir toplumda almış olduğu siyasal format olan ulus-devlet için Türkiye'nin burjuvazisi, sınıfları ve modern bir toplumu yoktu. Halkın yaşamı sadece tarım ve gelenekle bütünleşmiş din ve kültürden ibaretti. Dolayısıyla M. Kemal ve Cumhuriyet'in seçkin kurucu kadrosu ulus-devlet modelini devlet-ulus biçiminde ters çevirerek kurgulamak durumunda kaldılar. Bu kurgu dolayısıyla da Türk ulus-devleti Batı'daki modernite ve ulus-devletin oluşma sürecinin tümünden farklı bir gelişim süreci yaşamak zorunda kaldı. Devlet, siyasetin nihai bir belirleyicisi, modernleşmenin, sanayileşmenin itici gücü olarak tüm yaşam alanlarını belirledi.

Osmanlıda devlet; toplumun üzerinde yer alan, toplumsal bir zeminden gelmeyen tanrısal bir kurumdu. Osmanlıdan devralınan patrimonyal devlet anlayışı,\* siyasal kültürün en saygın unsuru olarak Cumhuriyet Türkiye'sinde de devam eden bir özellik oldu. Bu devlet anlayışında toplum, devletin ideallerini, amaç ve programlarını taşıyan ve gerçekleştiren bir alan olarak kabul gördü. Cumhuriyet döneminin siyasal yapılanması ve bürokratik devlet anlayışı Osmanlı ile aynı olup, miras olarak alınan patrimonyal devlet geleneği daha da geliştirilmiştir (Çaha, 2000: 190-91). Cumhuriyet döneminde de devletin niteliğinin Osmanlıya benzer özellikler göstermesinin nedeni Heper'e göre Cumhuriyet devletinin hem iç hem de dış çatışmaların ortasında ve son derece heterojen bir sosyal ortamda doğmasıyla ilgilidir. Buna göre hem bir kurtuluş savaşının verilmiş olması, Ermeni milliyetçiliği, isyanlar, Kürt

\* Patrimonyalizm, M. Weber'in tanımladığı bir siyasal tahakküm biçimidir. Patrimonyalizmde otorite, hanedan ailesinin kullandığı kişisel ve bürokratik güce dayanır; bu güç resmi olarak keyfidir ve hükümdarın doğrudan denetimi altındadır (Bkz. Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev: O. Akinhay-D. Kömürcü, Bilim ve Sanat Yay. Ankara, 1999, s.581-82). Patrimonyalizmle ilgili A. İnşel'de şu tanımlamayı yapmaktadır; patrimonyalizm bir egemenlik biçimi olmaktan öte, toplumsal bir örgütlenme biçimidir. Bu örgütlenme içinde bulunan toprakların tümü ve insanlar, bir devletin patrimuanına aittir; devletin kimliğiyle padişahın kişiliği ise iç içe geçmiş, birbiriyle bütünleşmiştir (Bkz. Ahmet İnşel, *Düzen ve Kalkınma Kıskaçında Türkiye*, Ayrıntı Yay. İstanbul, 1996, s. 43, 5 nolu dipnot).

sorunu, ülkenin bölüneceği korkusu gibi birçok olgu devlet katında önemli etkiler bırakmıştır (Heper, 2006: 93). Devletin yönetim kadrosu bir taraftan toplumsal yapının homojen olmaması, diğer taraftan da varlığını sürdürme endişesinin de etkisiyle toplumdan kopuk, toplumsal zemini olmadığı gibi, toplumu sahip olduğu maddi-manevi değerlerle de benimsemeyi de reddeden bir düşünce yapısına sahipti. Devletin elitleri için halk; Cumhuriyetin temel prensipleri doğrultusunda geleneksel yaşam kalıplarından sıyrılarak çağdaş yaşama doğru değiştirilmesi gereken bir kitle idi. Ancak toplum, modernleştirilebildiği zaman kendisine güvenilebilir, devletin vesayetinden çıkabilirdi.

Türkiye’de ulus-devletin oluşumunun yukarıdan biçimlenmesi, halkın bir ulus olduğunun halka bildirilmesi ve öğretilmesini de zorunlu olarak devlete bırakmıştır. “Kemalist ulus tasavvurunun sınırları, Cumhuriyeti kuran en büyük etnik grup olan Türk kavmine atıfla oluşturulan etno-politik ya da daha açık olarak, etno-seküler bir niteliğe sahiptir. Kemalist dönemde (1924-1938), Türklüğün söz konusu edilen sınırlarının evrilmesi sürecinde ortaya çıkan nihai tanım, şu olmuştur: Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olup Cumhuriyet ülküsünü benimsemiş, Batılılaştırılmış Türk kültürüne bağlı, Türkçe konuşan ve köken itibarıyla Türk olan herkes, kamil, hakiki ya da öz Türk’tür” (Yıldız, 2004: 17-18). Devletin istediği vatandaş tipi etnik olarak Türk olmaya, bunun yanında çağdaşlaşma projesinin gereklerini de içselleştirmiş olmaya dayanmaktadır.

Cumhuriyet döneminin ideal vatandaş tipinin belirginleşmesi, tek kültürcü inşayı gözler önüne sermiştir. Kimlik anlayışındaki bu tekil kurgu doğal olarak öteki olanı da açıklar; “...dindar Türkler, anadili Türkçe olmayan Müslüman unsurlar ve gayrimüslim azınlıklar Kemalist ulusçuluğun ‘öteki’ tanımı içinde yer almışlardır. Kemalist ulus inşa pratiğinin asimilasyoncu eşitliği esas alan ulus tanımı, kamusal alanın özel alanı yutma eğilimi ve vazettiği siyasi idealin (Cumhuriyet ülküsü) yapısal zayıflığından dolayı, Kemalizm’in ‘öteki’ tanımı içinde yer alan unsurların siyasi sisteme yönelttiği soy, dil ve din gibi etnik göstergelere dayalı talepleri özümseyememiş ve bunları “tehdit değerlendirmesi” içine almıştır” (Yıldız, 2004: 18). Siyasal kültürün net bir şekilde çizildiği bir örgütlenme biçiminin birçok sıkıntıyı içinde barındırması oldukça olağandır; çünkü hiçbir toplum yoktur ki mutlak bir biçimde homojen

olsun. Durum böyleyken Türkiye’de, siyasal kültürün en olumsuz ögesi olarak mutlaklık karşımıza çıkmaktadır. Bu mutlaklık nedeniyle “doğru”lar ve “yanlış”lar çok kalın çizgilerle birbirinden ayrılır. Bizim “doğru”larımıza katılmayanlar acımasızca dışlanırlar (Kadıoğlu, 1995: 98). Dışlama aracılığıyla ötekileştirilen, böylece pasifize edilenler için rejimin meşruiyeti olmadığı gibi, ötekileştirilenlerin devletle ve toplumun geri kalan kısmıyla sağlıklı bir ilişki ağı içerisine girmeleri de oldukça zordur. Sürekli olarak içsel bir gerilimin yaşandığı Türkiye’de, Cumhuriyet tarihi de belki bu katı belirlenimcilik yüzünden devlet seçkinleri tarafından devletin bölünmez bütünlüğü tehdidi paranoyası düşüncesiyle geçmiştir. Ulusal güvenlik böylece bir mit olarak siyasette, kültürde, gündelik yaşamda karşılaşılan bir söylem haline de bu düşünce ile geldi.

Ulusal güvenlik, Soğuk Savaş’tan bu yana, Cumhuriyetçi perspektife göre 2945 sayılı MGK Genel Sekreterliği Kanunu’nda Cizre’nin aktardığına göre şöyle tanımlanmıştır: “Ulusal güvenlik, devletin anayasal düzeninin, milli varlığının, bütünlüğünün milletlerarası alanda siyasi, sosyal, kültürel ve ekonomik dahil bütün menfaatlerinin ve ahdi hukukunun her türlü iç ve dış tehditlere karşı korunmasını ve kollanmasını ifade eder”. 1922’den beri Milli Güvenlik Siyaseti Belgesi adıyla anılan resmi belgeye göre Soğuk Savaş döneminde Batı’da Yunanistan, Doğu’da Sovyetler Birliği olarak belirlenen tehditler, Soğuk Savaş sonrası yenilendi ve 1992’de tehdit odağı Kürt milliyetçiliği ilan edildi, 1997’den başlayarak da MGK tarafından tekrar değiştirilerek “irtica” ön plana çıkarıldı. Dolayısıyla Soğuk Savaş bitti ama ulusal güvenlik stratejisinin belirleyicileri tarafından bakıldığında Türkiye’ye yönelik iç ve dış tehditlerin azalmadığı görülmektedir (Cizre, 2001: 177-78). Cumhuriyetin kuruluşunda devletin varlığının kalıcılığı için hayati olan vatanın bölünmezliği, bütünlüğü siyasetinin ulusal güvenlik siyaseti aracılığıyla 2000’li yıllarda da devam ettirildiği görülmektedir. Tek’çi perspektifin farklı olanın yıkıcılığı ve bölücülüğü anlayışı nedeniyle toplumsal konsensüs bir türlü sağlanamamakta, siyaset sivilleşmemektedir. Sivil olmayan bir siyasetin demokratikleşmesi ise mümkün değildir. Öteki olarak konumlandırılanların talepleri ve yaşam haklarının kabulü onaylanmadıkça Türkiye hep çelişkileri, geriye gidişleri yaşayacaktır. Resmi ideolojinin pozitivist felsefesi bile bu

siyasetle geçersizleşmektedir. Bölünme ve ulusal güvenlik tehdidi paranoyası adı altında Cumhuriyet muhafazakar bir rejime dönüştürülmüştür. Bugün, 1923’te kurulan ve tarihsel şartları itibariyle ilerici ve çağdaşlık yolunda cesur adımlar atan Türkiye’nin yerinde yeller esmektedir.

### **III. 1950 Sonrası Gelişmeler**

1950’li yıllardan itibaren çok partili hayat ile tanışan Türkiye’de siyasal yaşamda ve dolaylı olarak da siyasal kültürde bir değişim gözlemlenmekteyse de aslında değişen pek fazla bir şey olmamıştır. Geçmişe dönük değerlendirmelerin, DP ve CHP arasında Kemalizm/anti-Kemalizm ekseninde bir karşıtlık kurgulamasına mukabil, DP üst yönetiminin Atatürkçülüğü “bitmemiş bir medeniyet projesi” olarak algıladığı görülmektedir. Bu doğrultuda yeniden bir tanımlamayla Atatürkçülük kalkınmacı bir içeriğe bürünmüştür ki bu da bir kopuşun değil sürekliliğin işaretidir. Bayar’ın temsil ettiği sağ siyaset sınıfının yanında, Mümtaz Turhan gibi akademisyenlerin temsil ettiği muhafazakar-modernist çizginin sağ düşüncedeki ağırlığı, bu sürekliliği gösterir (Bora-Taşkın, 2001: 544).

1950’lerde Atatürkçülüğün sağ bir yorumunun yaşanmaya başladığı bir dönemsellikten bahsedilebilir. Bu dönemi karakterize eden en önemli kişi Celal Bayar’dır. Bayar kendisini Atatürk’ün bir yakını ve “emaneti” olarak görür ve DP’ye ve şahsına Atatürk’ün yolunda yürüyerek eseri tamamlama misyonunu yükler. Eserde eksik olan yön demokrasiye geçiştir. Böylece kurtuluş ve milli mücadele süreci tamamlanmış olacaktır (Bora-Taşkın, 2001: 531). Demokrasiye geçişten anlaşılan şey, devletin ulusal hedeflerinin tamamlanması anlayışıdır. Türkiye’de demokrasinin anlaşılması oldukça problematiktir, halkına güvenmeyen ve halkın taleplerini iktidara getirmekten özenle sakınan seçkinci sistem demokratik olmaktan çok uzaktır. “Modern demokraside “sembolik bakımdan boş bir yer” olarak kurgulanan iktidar, devletçe tanımlanan milli çıkar tarafından işgal edilir ve böylece “milli güvenlik” ve “milli birlik ve beraberlik” meşru siyasetin mutlak çerçevesi addedilir. “Devletin milletiyle bölünmez bütünlüğü” demokratik mekanizmalara dahil olmanın olmazsa olmaz koşulu haline gelir. Böyle tanımlanmış bir

demokratik rejimin elbette kendini savunacağı mekanizmalara ihtiyacı olacaktır. Yani demokrasinin düşmanlarını alt edebilecek bir “militan demokrasi”<sup>\*</sup> olması gerekir. Böylece demokrasi, sonuçları önceden belirlenmiş ve garantiye alınmış olan, değişmez milli çıkarların gerçekleşmesini sağlayan işlemlere indirgenir” (Erdoğan, 2001: 589). Bu demokrasi anlayışının demokrasiyle uzaktan yakından alakası yoktur. Sadece günümüz siyasal sistemi için en güçlü meşruiyet silahı olan demokrasi kavramının çarpık bir uygulanmasıdır. Totalitarizmin bir maskesi olarak demokrasiyi kullanmak, tekil siyasal kültürün meşruiyetini sağlamlaştırmak amacıyla yeniden tanımlanan bu kavram demokrasi değildir. Demokrasi hiçbir zaman farklılıkları yok sayan, prosedürlerle ilerleyen mekanik bir sistem öngörmez. Demokrasi, bir ‘iyi’ anlayışını dayatan, hiyerarşik bir dizgeleştirme anlayışı ile bağdaşmaz. Touraine’in belirttiği gibi “çoğulcu ve en geniş anlamıyla laik olmayan bir demokrasi tasarlamıyoruz artık. Eğer bir toplum, kurumlarında bir iyi anlayışını kabul ediyorsa, çok çeşitlilik gösteren bir topluluğa birtakım inançları, değerleri benimsetme tehlikesine atılıyor demektir...bir hükümet, bir iyi anlayışını ya da kötü anlayışını benimsetemez, tersine her şeyden önce, herkesin istem ve görüşlerini, özgür olmasını ve korunmasını sağlamalıdır” (Touraine, 1997: 22). Bu bağlamda demokrasi Türk devlet sisteminin algıladığı biçimde; devletin çıkarlarının koruyucusu, kurtarıcısı olamaz. Demokrasi bir özne olarak bireyi ve özgür yurttaşlar olarak da toplumun bütün kesimlerinin ortak aklının siyasal aracıdır.

Türkiye’de 1980 öncesi kültürel kodlamalar Cumhuriyet’in öngörüsü doğrultusunda olmuştur. Cumhuriyet bu amaçla ikili bir kültürel yapıyı kurmaya çalışmıştır. Bu bir yanıyla Türklük merkezli siyasal bir kimliktir, bir yandan da Batılı ve laik bir şahsiyet yaratma çabasıdır. Kültür, modernizasyon projesinin bir alt katmanı olarak görülmüş ve ulusal kültür olarak kurulmuştur (Kahraman, 2000: 267). Diğer kültürel kodlamalar yok sayılmış ve yeni yolların açılmasının da önü kapatılmak istenmiştir. İzlenen politikalar tek kültürcü bir paradigmayı sorgulanamaz bir devlet geleneği haline getirmiştir. İnşa edilen tek kültürcü ulusal kültür kavrayışının koruyucuları da memur, elit

<sup>\*</sup> Bkz. Savaş, V. (2000), *İrtica ve Bölücülüğe Karşı Militan Demokrasi*, Bilgi Yayınevi: Ankara.



ve elbette ki asker sınıftan oluşur. Böylece Türkiye’de üst düzey memurlardan oluşan bir üst kültür geriye kalan geniş halk kitlesini bu tek kültürün halkası içerisine çekmeye çalıştı. Ancak bu tek kültürcü politikanın halk arasında benimsenmesi pek kolay olmadı. Anadolu coğrafyasının kültürel mirası tek kültür yapısına müsait köklere dayanmamaktadır. Osmanlı İmparatorluğu hatta daha da önceki dönemlerden beri farklı toplumların, medeniyetlerin, kültürlerin bir arada olduğu Anadolu’da sosyal süreçlere aksi yönde çevrilmeye çalışılan kültür çizgisinin başarılı olması çok zordur. Bu nedenle Cumhuriyet Türkiye’si hep halka rağmen siyaset yapmıştır ve hala da yapmaktadır. Yani ‘cumhur’ yönetime gelememiştir. Seçkinci-bürokrat gizli elin açık gücü devletçi geleneğin değişimine karşı durmaktadır. Siyasal kültürün 1920-1930’lar Türkiye’sinin idealleri ile sınırlandırılması nedeniyle 1990’lardan itibaren siyasetin tıkandığını, üzerinde hemfikir olunan çok az ortak noktanın olduğunu görmekteyiz. Tüm bu gelişmeler nedeniyle küreselleşme süreci ile ilgili eklemleme problemleri, AB tartışmaları, dış siyaset, Avrasya projeleri, azınlıklar, Kıbrıs gibi birçok siyasal konu üzerinde hararetli tartışmaların devam ettiği zor bir dönem yaşamaktayız.

#### **IV. Türkiye’de Siyasal Kutuplaşmanın İki Ucu: Ulusal Kültür-Çokkültürcülük Tartışması**

1980 sonrası 12 Eylül darbesi ile birlikte siyasal kültürümüzün yeni bir noktaya geldiği görülmektedir. 1960’larda ‘sosyal adaleti önemseyen; yurttaşları Refah Devleti’ne özgü ‘makul’ haklarla donatarak planlı kalkınmayı; sosyalist ve kapitalist çizgiye alternatif bir ‘üçüncü yol’ geleneğine yakın bir ‘karma ekonomi’ modelini savunan ve dinamik reformculuğa ilham vermesi açısından ‘Kemalizm’ kavramını öne çıkaran çizgi, zamanla Kemalizm’in sağ yorumunun ‘Atatürkçülük’ anlayışına hegemonize etmeye çalıştığı Soğuk Savaş muhafazakarlığının gölgesinde kaldı. 12 Mart sürecine bu çerçeveden bakıldığında, sol Kemalist kadroların devletten tasfiye edildiği bir süreç yaşanmıştır (Taşkın, 2001: 571). Bu süreç 12 Eylül sonrası oldukça hızlanmış ve cumhuriyetçi muhafazakarlık, yerini milliyetçi muhafazakarlığa kaptırmıştır. 12 Eylül’ün Atatürkçülük anlayışı, çağdaşlaşma öznesi olarak devleti kabul eden bir projenin, devletçi bir denetimle değişime

direnç gösteren kesimlere karşı, modernleştirici mirasını terk ederek muhafazakar bir içerikle yeniden tanımlanması, 'devletlileştirilmesi' arayışının adıdır (Taşkın, 2001: 570). Bu arayış devletin tek'liğini, gücünü geri getirmeye tekabül etmektedir.

1980'li yılların milliyetçi yeniden inşası ile birlikte Türk-İslam sentezi vurgusunun güçlendiği bir dönem oldu. Bu döneme genel olarak bakıldığında uluslar arası konjonktürde dışa açılımın, liberalleşmenin, Avrupa ve ABD ile daha yakın ilişkilerin geliştiği görülmektedir. Bu gelişmelerin bir etkisi olarak da siyasete giren yeni seçkinler ve zenginleştirilen burjuvazinin çoğulcu yönde beslenen talepleri ve dış dünyaya açılma istekleri Cumhuriyetçi muhafazakarlığın tepkisine neden oldu.1990'lı yıllarla birlikte Kemalizm'in neo versiyonu olarak tanımlanabilecek bir siyasal kültür de, klasik Kemalizm'in çerçevesini biraz daha genişleterek Türk siyasal kültürüne yön vermeye başladı. Neo-Kemalizm, tıpkı resmi Kemalizm gibi, devletin ülkesiyle bölünmez bütünlüğü savını benimser. Devrim kanunlarının yeniden uygulanmasını talep etmesi bakımından da resmi Kemalist anlayışla örtüşür. Farklı olan yönü ise neo-Kemalizm'in küreselleşme, yeni dünya düzeni, MAI, IMF vb. karşısındaki "üçüncü dünyacı" muhalefetidir. Liberalizme karşı devletçilik ve halkçılık temaları da, neo-Kemalist söylemin resmi Kemalizm'den ayrıldığı bir diğer noktadır. Neo-Kemalist söylem siyasal alanı laik/anti-laik, çağdaş/gerici, Kemalist/2. cumhuriyetçi, ulusalcı/bölücü şeklindeki iki antagonistik kampa böler. Kemalistlerin karşısında şeriatçılar, Kürtçüler ve İkinci Cumhuriyetçilerden oluşan bir karşı devrimci cephe yer almaktadır. Neo-Kemalistlere göre Türkiye 1950'lerden beri bir karşı devrim sürecine sokulmuştur ve laik ve demokratik Cumhuriyet 'yeni bir Sevr zorlaması' ile karşı karşıyadır. Bu süreç, Kemalist kadroların tasfiye edildiği "ihanet çemberi ile kuşatılmış" bir süreçtir. Çemberin bir ucunda "şeriat özlemi içinde bulunan siyasal İslamcı kadrolar", "yıkıcı ve bölücüler", öteki ucunda ise emperyalizmin ideolojisi olan küreselleşme, özelleştirme ve serbest piyasa ekonomisinin uygulayıcı ve savunucuları yer almaktadır (Erdoğan, 2001: 586-87).

Neo-Kemalist söylemin Türk siyasetine getirmiş olduğu şey tıkanmış olan sistemin önünün açılmasını daha da zorlaştırmak olmuştur. Siyasal sistemin krizinin aşılabilmesi için hakim devlet geleneğinin tek

kültürcü paradigmasının geriletilmesi, tartışmaya açılması ve sistemin demokratikleştirilmesi gerekmektedir. Öteki olarak tanımlanan, gayri resmi olarak da olsa dışlanan ve pasifize edilen kitlelerin kazanılması, toplumsal konsensüsün sağlanması açısından pozitif etki yaratacağı gibi, rejimin meşruiyetini de güçlendirecektir. Türkiye’de içerisinde bulunduğumuz süreçte daha da yükselmiş olan bir hegemonya bunalımının yaşandığı görülmektedir. Bu bunalımın bir sonucu olarak iki ayrı uçtaki siyasal söylemin cepheleştiği ve iki farklı çözüm formüle edildiğini söyleyebiliriz: Dışlayıcı ve bastırıcı bir hat izleyen Kemalizm ve kapsayıcı ve soğurucu bir özellik gösteren neo veya post liberal versiyonlarıyla “siyaset sonrası” söylem. Birincisi, milli birlik ve beraberlik öngöründen hareket ederken, siyaset sonrası söylem, barış içinde bir arada yaşamayı ve hoşgörüye dayalı, “sivil” bir birlik ve beraberlik öneriyor. Kemalizm’in neo versiyonu da, post liberal çokkültürcü söylem de siyaseti indirgeyici ve siyasal alanı depolitize edici bir itkiye sahip görünüyor. Kemalizm, siyaseti bastırmaya çalışırken çokkültürcü söylem de siyaseti alıkoymak ve önceden kapatmak istiyor. Her iki siyaset de iki farklı yoldan depolitizasyonu hedefliyor (Erdoğan, 2001: 591). Siyasal sistemdeki tıkanmaya çözüm önerilerine bakıldığında; örgütlü, çıkarlarının takipçisi ve tartışmaya açık sorgulayıcı bir yaklaşımı ülkemiz semalarında görememekteyiz. Uçlarda dolaşan tercihler birbirinin zıtlarını tetikleyerek yeni ötekilikler yaratmaktan başka bir şey yapmamakta, siyasal sistemin tıkanmışlığını daha da kronikleştirmektedir.

Küreselleşme sürecinin siyasal ve kültürel etkilerinin artmakta olduğu günümüzde ulus-devletlerin mutlak üniter niteliklerinin daha zor sürdürülür olduğu bir ara dönemi yaşamaktayız. Dünyaya giderek egemen olan insan hakları siyaseti, farklı kültürlerin, farklı etnik kimliklerin, farklı dini inanç ve törenlerin ve farklı siyasal-toplumsal tercihlerin aynı alanda yaşayabilmeleri ilkesini ön plana çıkarıyor (İnsel, 2001: 100). Dönemsel olarak farklılıkların bir aradalığı siyasetinin tek kültürcü politik yapılanmanın hegemonyasını geriletecek bir odak olması önemli bir noktadır. Ancak çokkültürcü politikanın bahçesi de dikensiz güllerle dolu değildir. Göreceliğin mutlaklığı ve ortak değerlerin ve siyasetin zorlukları, göz önünde bulundurulması gereken hususların başındadır. Çokkültürlü bir toplumun, vatandaşları arasında ortak bir

aidiyet hissi geliştirmeden istikrar sağlaması ve uzun süre ayakta kalması imkansızdır. Çünkü çokkültürlü bir toplum fazla çeşitliliğe sahip olduğundan dolayı, aidiyet hissi, etnik köken ya da kültürel, etnik vs. özellikler aracılığıyla kurulamaz (Parekh, 2002: 434).

Çokkültürcülük "...farklı kültürlerin eşit değerde olduğunu hepimizin kabul etmesidir; bu kültürlerin, yalnızca varlıklarını sürdürmelerine izin vermekle kalmayıp onların değerli olduklarını kabul etmemizdir" (Taylor, 2000: 72). Çokkültürcülüğün yaşama geçirildiği bir toplum, farklılığı bir aykırılık, bir sapma olarak görmez, aksine toplumsal yaşamın zenginleşmesine olumlu bir katkı olarak görür. Bu yüzden demokratik ve çoğulcudur. Demokratiktir: çünkü böyle bir toplum içinde tüm vatandaşlar aynı temel formal-yasal haklara sahip bireyler olarak düşünülür. Çoğulcudur: çünkü vatandaşlarının farklı kültürel kimliklere sahip olduğu ve bu bağlamda ayrıştıkları kabul edilerek, "kültürel farklılık erdemi" temelinden hareket eder. Bu anlamda çokkültürcü perspektif, tek kültürcü, milliyetçi projelere bir alternatiftir (Keyman, 1999: 158). Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi çokkültürcülüğün de oldukça önemli problemleri bulunmaktadır. Çokkültürcü siyasetin özellikle iki sakıncasından bahsetmek mümkündür: Birincisi, çokkültürcü yaklaşımda kullanılan "kültürel fark" nosyonudur. Bu toplum portresinin saklı tuttuğu, maskeleydiği iki gerçeklik var. Bir taraftan, bir arada yaşama anlayışı; kimliğin farkla ilişkili söylemsel ve tarihsel kurulmuşluğunu göz ardı ederek, kimlikler arası hiyerarşik ilişkiye bir çözüm getirmiyor. Diğer taraftan, çokkültürlülüğe dayalı bir arada yaşama, varolan egemenlik ilişkilerini dönüştürücü bir nitelik taşıyor. Dolayısıyla tarihsel olarak kurulmuş olan egemen kimlik konumu etrafındaki örgütlenmiş ilişkilerdeki egemenlik problemini aşacak yapısal bir dönüşüm sağlayamıyor. Statükonun durumu bu noktada devam ediyor (Keyman, 1999: 158-59).

Çokkültürcülüğün taşıdığı ikinci temel sorun "toplumsal eşitsizlik" sorusuyla ilişkilidir. Liberal kuramın felsefi düzeyde kurduğu eşitlik anlayışını sorgusuz kabul eden, eşitlik sorusuna "yasalar önünde eşitlik" ve "yasal haklara sahip olma eşitliği" olarak yaklaşan çokkültürcülük, konvansiyonel çoğulcu toplum anlayışını da meşulaştırmak tehlikesiyle karşı karşıyadır. Çoğulcu modern toplumun sınıf farklılıklarının yaşanmadığı, içinde adaletsizlik sorunu taşımayan

bir toplum varsayımı; içinde iktidar ve erkin asimetrik bir nitelik taşımadığı bir sistem anlayışı ve aktörlerin eşit ekonomik, siyasal ve kültürel örgütsel kaynaklara sahip olduğu düşüncesi üzerine kurgulanmış olan çokkültürlülük, kimlikler arası farklılıkları toplumsal eşitsizlik ilişkilerinden soyutlanmış bir “kültürel düzlemde” düşünmek yanılığını içermektedir. Sonuç olarak fark nosyonunun kültürel olduğunu varsaymak, asimetrik olarak sistematize olmuş iktidar-egemenlik ilişkileri ve gruplar arası güç ayrışmaları sorularından soyutlanmış bir “farklılık anlayışı” üzerine kurulmuş bir kimlik/fark siyasetidir (Keyman, 1999: 159).

Çokkültürcülük, cemaatçilik ve yurttaşçı cumhuriyetçilik gibi Janus yüzlüdür: Hem ileriye bakan ya da ilerici bir yönü bulunmaktadır, hem de geriye bakan muhafazakar yüzü. Çokkültürcülük, zaman zaman liberalizm ve bireysel özerkliğin, köklü kültürel cemaatlerin geleneksel değerleri ile pratiklerini silip götürdüğünden ve cemaatlerin kendi çıkarlarını baltalama riskinden korkan muhafazakarlar tarafından gündeme getirilmiştir. Bu yaklaşımda olan kültürel muhafazakarlar cemaatlerinin dış dünyaya açılımını engellemek, geleneklerinin aşınmasını önlemek istemektedirler. Ancak genel olarak çokkültürcülük Batı’da liberal değerleri destekleyen; azınlık gruplarının liberal haklarını kullanmaları, kaynaklardan adil pay almalarını engelleyen dışlanma ve damgalanma pratikleriyle savaştan ilerici güçlerce savunulmaktadır. Bu söylemdeki çokkültürcülük kültürel muhafazakarlığın düşmanıdır; çağdaşlaşmanın ve küreselleşmenin getirdiği açıklık, çoğulculuk ve özerkliği kucaklar, yansıtır (Kymlicka, 2006: 514-15).

Çokkültürcülük; liberaller, azınlık grupları ve etnik gruplar için olumlu bir siyaset olarak görülüyor olsa da muhafazakar politikacılar ve sosyal bilimcilerce sorun çözmek yerine yeni sorunlar yumağı yaratmaktadır. Çokkültürcülüğü eleştirenler çokkültürcülüğün toplumdaki eşitsizlikleri pekiştirme olasılığı taşıdığını, yok etmeye çalıştığı kültürel farkları, ayrımcılıkları yeniden ürettiğini iddia etmektedirler (Somersan, 2004: 137). Çokkültürcülük gerçekten de söylemi itibariyle toplum içerisindeki eşitsizlikleri gidermek iddiasındadır. Çokkültürcülüğün birey merkezli olmayıp topluluğu ve cemaati ön plana alması birçok yaklaşım tarafından eleştirilmiştir. Bu tür

toplular varlık biçimleri aracılığıyla hak talep edilebilmesi bireysel tercihleri yansıtmadığı ve bastırıldığı için totaliter kimliklere dönüşme riskiyle karşı karşıya gelebilir. Çünkü kolektif haklar, niteliği gereğince bireysel hakları kısıtlayıcı bir potansiyel taşırlar (Erdoğan, 1998: 193-94). Dolayısıyla bu çerçevede çokkültürcülük bireysel hakları kısıtladığı gibi; çeşitliliği, farklılığı azaltan ve aşındıran bir siyasete dönüşme riski taşımaktadır.

Çokkültürcülüğü küresel kapitalizmin bir ideolojisi olarak gören Zizek'e göre çokkültürcülük "her yerel kültüre, sömürgecinin sömürge halkına baktığı gibi—adetlerini dikkatle araştırıp bunlara saygı göstermek gereken "yerliler" olarak bakar. Yani, geleneksel emperyalist sömürgecilik ile küresel kapitalist kendi kendini sömürgeleştirme arasındaki ilişki, Batı kültürel emperyalizmi ile çokkültürcülük arasındaki ilişkinin aynısıdır: Küresel kapitalizm, nasıl ulus-devlet metropolünü sömürgeleştirmeden sömürgeleştirme paradoksunu içeriyorsa, çokkültürcülük de kendi tikel kültüründe kök salmadan yerel kültürlerle karşı tepeden bakan Avrupamerkezci mesafe ve/veya saygı tavrını içerir. Başka bir deyişle, çokkültürcülük tekzip edilmiş, tersine çevrilmiş, göndermesi kendinde bir ırkçılık biçimidir" (Zizek, 2001: 165-66). Bu haliyle çokkültürcülük Batı emperyalizminin günümüzde almış olduğu bir yeni form'dan başka bir şey değildir.

Türkiye'de siyasal kültürün kuruluş döneminden itibaren ulus-devletin katı tek'çi perspektifinden hareketle inşa edilmesi, toplumsal zeminde konsensüsün sağlanabilmesini zorlaştıran, ayrılıkları besleyen gelişmelere neden olmuştur. Böylece Türkiye'de 1980'li yıllarla birlikte başlayan 'iki farklı siyaset' biçiminin de temelleri atılarak günümüzdeki ulusalcı-çokkültürcü ayrımlaşması ortaya çıkmıştır. Bu farklı siyaset biçimlerinden birincisi olan Ulusalcı siyaset anlayışı; 1980 sonrası Türkiye'nin girdiği dışa açılma, liberalleşme, küreselleşme sürecine eleştirel yaklaşan, bu sürecin devletin bölünmesine yol açacağını düşünen, Kemalist, laik, devletçi bir yaklaşıma sahiptir. Çokkültürcü siyaset ise 1980'li yıllarla birlikte özellikle Batı dünyasında güçlenen kimlik siyasetlerini referans alan, çoğulculuk, liberalleşme, devletin küçültülmesi, farklılıklarla birlikte bir arada yaşama gibi konulara vurgu yapan bir yaklaşımdır.

1980 dönemi sonrası ortaya çıkan, 1990’ların sonundan beri de somutlaşan iki cepheli siyaset, Türkiye’de siyasal alanı her zamankinden daha da fazla daraltmış, krize sokmuştur. Ulusalcı siyaset; milliyetçi, devletçi özellikleri nedeniyle resmi ideoloji ile bütünleşirken, çokkültürcü söylem de rejim karşıtı hareketlerin, anti-devletçi, İslamcı odakların ilgi odağı olmuştur. Kuşkusuz ki iki kesim de homojen bir yapıya sahip değildir. Ancak, geline nokta da her iki yaklaşım da siyasal alanın krizine bir açılım olanağı sunamamakta, demokratik bir siyasal kültürü besleyememektedir.

Tek kültürcü perspektifin taşıdığı problemlili alanlar olduğu gibi, çokkültürcü siyasetin de birçok sorunu içerdiği görülmektedir. Dolayısıyla siyasal alandaki bu iki reçetenin de aşılması gereken noktaları aranmalıdır. Bu cevap arayışları içerisinde Radikal demokrasi önemli bir açılım sağlama hedefi olarak görülebilir. Radikal demokrasi ile ilgili bir düşünme biçimi, sorgulama ve arayış talepleri Türkiye’de siyasal krizin aşılabilmesi, daha fazla uzlaşma ve daha demokratik bir toplumsal yapı içerisinde yaşama olanağının yollarını göstermesi açısından bizce önemli bulunmaktadır.

#### **V. Radikal Demokrasi ve Siyasal Sistem Krizine Çözüm Önerisi**

“Radikal demokrasi tartışması” ciddi değişim ve dönüşümler geçiren modern toplumlarda “demokratik yönetim sorusu”na verilen yanıtları içeriyor. Radikal demokrasi kuramları iki temel soruya yanıt bulmaya çalışmaktadır:

1- Liberal demokrasi ve “meşruiyet krizi”;

2- Demokratik yönetimin normatif temelini belirleyen ilkelerin, normların ve değerlerin saptanması (Keyman, 1999: 136-37).

Habermas tarafından geliştirilmiş olan radikal demokrasi anlayışının özüne baktığımızda; liberal ve cumhuriyetçi anlayışın demokrasi anlayışlarının eleştirisinden hareketle her iki anlayışın demokrasi söylemlerinden hareket eden ancak farklı bir demokrasi anlayışı görülmektedir. Habermas’ın “tartışmacı kuram” olarak adlandırdığı bu politika yeni demokrasi tartışmalarının hareket noktasını oluşturmaktadır. Habermas “sorgulayıcı demokrasi” (tartışmacı kuram) olarak nitelediği radikal demokrasi kuramında şu düşünceden hareket

eder: demokratik yönetim bürokratik-modern devletin yalnızca “hukukun üstünlüğü” ilkesi yoluyla denetlenmesi anlamına gelmemelidir. Aynı zamanda alttan-denetimi sağlayan ve karar alma süreçlerine katılımı gerçekleştirecek bir “kamusal iletişim mekanının” varlığı da devlet-toplum arasında kurulacak demokratik bir yönetim için gerekli koşuldur (Habermas, 2002: 160).

Habermas’ın tartışımcı kuramı, müzakereci siyasetin başarısını toplu eylemde bulunan yurttaşlara bağlamaz, ama bu duruma tekabül eden iletişim usüllerinin kavramsallaştırılmasına dayandırır. Bu yaklaşım merkezsizleştirilmiş bir toplum imgesi ile paralellik taşır. Habermas’ın radikal demokrasi anlayışında devlet merkezli ve amaca dönük bir özne idaresine dayanmayan bir yaklaşım bulunmaktadır (Habermas, 1999: 46). Onun demokrasi modeli iletişim eylemi kuramı doğrultusunda geliştirilmiş gibidir. İletişim eylemi kuramında Habermas’ın vurguladığı temel nokta olan özneler arasılık, diyalog ve hiyerarşik olmayan iletişim durumu ile her bireyin aktif olarak katıldığı, müdahil olduğu bir iletişimsellik kurgulanmıştır. İşte radikal demokrasi bu idealden ve bu düşünceden hareketle biçimlendirilmiştir.

Radikal demokrasi kuramı Tocqueville’ci çoğulculuk anlayışını sorunsallaştırarak, geç/modern toplumun karmaşık yapısına yanıt verebilecek bir çoğulculuk anlayışını gündeme getirir. Radikal demokrasi çokkültürlülüğü “demokratik bir devlet içinde çoğunlukla-azınlıklar arası ilişkilerin bir örgütlenme biçimi” olarak düşünmenin ulusal çoğulculukla endeksli konumunu vurgulayarak, demokratik yönetimin çokkültürlü bir nitelik kazanmasının, ancak yeni bir “çoğulculuk ethosuyla” olası olduğunu vurgular. Connoly’nin “Tocqueville’ci çoğulculuğun çoğulculuğu” olarak tanımladığı çoğulculuk ethosu, “kimliklerin bir arada yaşaması” modelinden “farklılıkların beraber yaşaması” modeline geçişi önerir. (Keyman, 1999: 161). Böylece çokkültürcü perspektifin depolitize edici, edilgenleştirici ve varolan hegemonik ilişki kalıplarının ortadan kaldırılması yönünde bir adım atılmış olacaktır. Radikal demokrasi kuramıyla, öteki ile eleştirel bir diyalog kurularak karşılıklı etkileşim yolları da açık tutulmuş olup, yan yana ama ayrı yaşama modeli de aşılmış, etkileşimin yolu da açılmış olmaktadır.



Radikal demokratik kimlik/fark siyasetinin yaşama geçirmeye çalıştığı çoğulculuk ethosunun yaratacağı çokkültürlülük: birbirleri arasındaki hem rekabet hem ortaklık ilişkilerini kendi kimlik taleplerinin sınırlarını tanıyarak ve ötekine karşı eleştirel sorumluluk ilkesi temelinde yürüten farklı kimliklerin devletle ilişki biçimini tanımlayan bir kavram, ve bu bağlamda da demokratik yönetimin temel modus operandisidir\*. Radikal demokrasi, çoğulculuk ethosunu devlet-sivil toplum ilişkisinin düzenlenme pratiğine yansıtan demokratik yönetim biçimidir. (Keyman, 1999: 162).

Sosyal bilimci perspektifiyle konuya bakıldığında tekil ve tümel olana dair siyasal bir konuda birbirini dışlayan ve yok sayan bir çözümün anlamlılığı şüphelidir. Nasıl ki toplum, içerisinde farklılıkları, çelişkileri barındıran bir yapısal özelliğe sahipse, toplumsal olanın politikası da farklılığı, çelişkiyi içerisinde taşıyacaktır.

Radikal demokrasi düşüncesinin çoğulcu, demokrasiyi demokratikleştirici, farklılıkları ötekileştirmeden bir arada yaşamayı mümkün kılan, devlet formunu da koruyan yaklaşımı Türkiye için de siyasal alandaki kriz’i aşmada yol gösterici olabilir. Böylece, hem devletin birliği-bütünlüğü endişesinin aşılabilme yolu açılacak, hem de farklılıkların temsili ve yaşatılabilmesi kolaylaşacaktır.

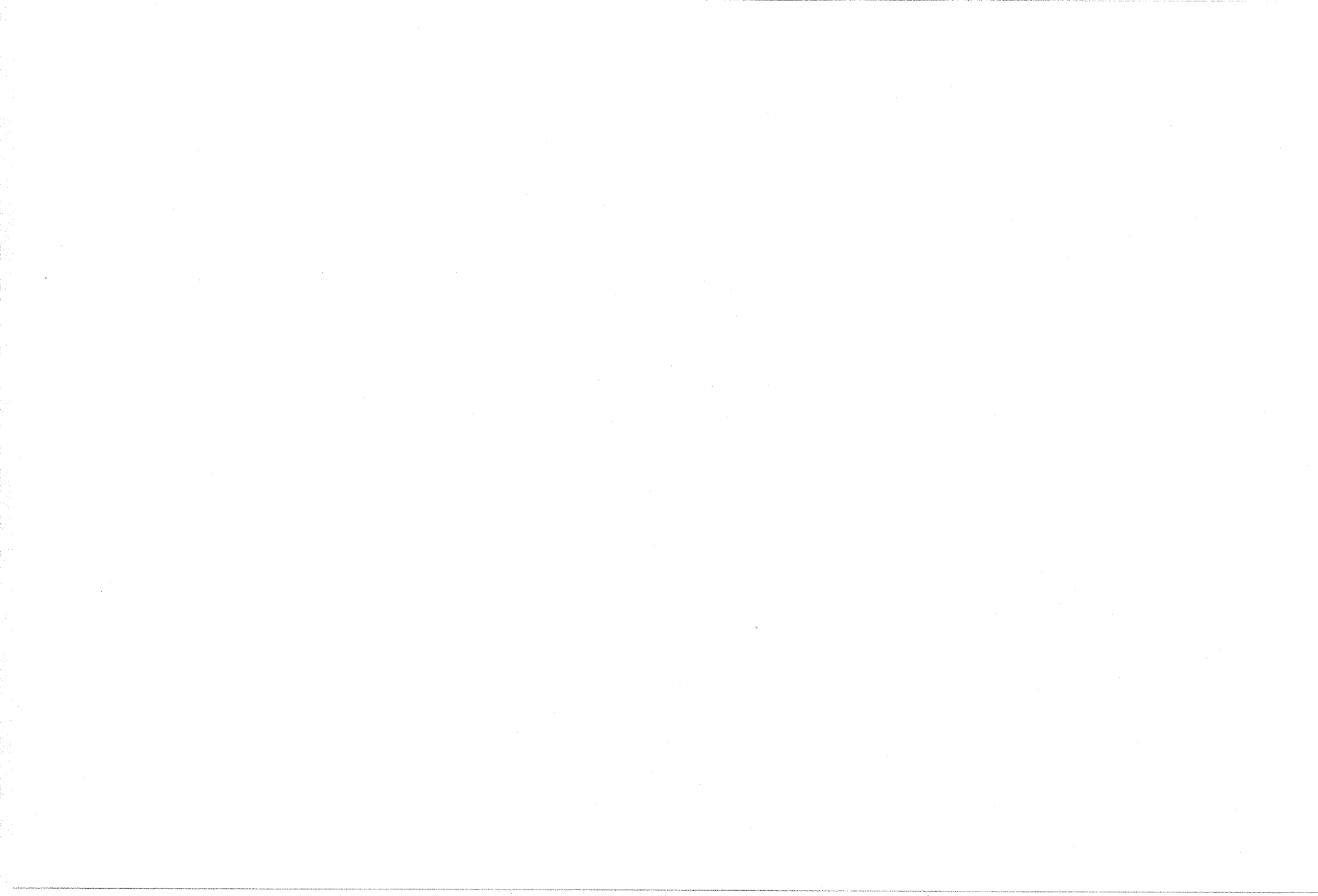
---

\* İşleyiş biçimi, hareket tarzı

### Kaynaklar

- BORA, T.& TAŞKIN, Y., (2001), “Sağ Kemalizm”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Cilt 2: Kemalizm* (içinde), Ed. A. İnel, İstanbul: İletişim Yay.
- CİZRE, Ümit, (2001), “Egemen İdeoloji ve Türk Silahlı Kuvvetleri: Kavramsal ve İlişkisel Bir Analiz”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Cilt 2: Kemalizm* (içinde), Ed: A. İnel, İstanbul: İletişim Yay.
- ÇAHA, Ömer, (2000), *Aşkın Devletten Sivil Topluma*, İstanbul: Gendaş Yayınları.
- ERDOĞAN, Necmi, (2001), “Neo Kemalizm, Organik Bunalım ve Hegemonya”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Cilt 2: Kemalizm* (içinde), Ed: A. İnel, İstanbul: İletişim Yay.
- HABERMAS, Jürgen, (1999), “Demokrasinin Üç Normatif Modeli”, *Demokrasi ve Farklılık* (içinde), Yay.Haz. S. Benhabib, İstanbul: Demokrasi Kitaplığı.
- HABERMAS, Jürgen, (2002), *Öteki Olmak, Öteki’yle Yaşamak*, (Çev: İ. Aka), İstanbul: YKY.
- HARDT, M.& NEGRI, A. (2001), *İmparatorluk*, (Çev: A. Yılmaz), İstanbul: Ayrıntı Yay.
- HEPER, Metin, (2006), *Türkiye’de Devlet Geleneği*, Doğu Batı Yayınları.
- İNSEL, Ahmet, (2001), “Çokkültürlülük, Çokkimliklilik, Çoğulculuk”, *Modernleşme ve Çokkültürlülük* (içinde), İstanbul: Helsinki Yurttaşlar Derneği,
- KADIOĞLU, Ayşe, (1995), “Milletini Arayan Devlet: Türk Milliyetçiliğinin Açmazları”, *Türkiye Günlüğü*, 33/Mart-Nisan.
- KAHRAMAN, H. Bülent, (2000), “Üçüncü Yol Politikaları, Küreselleşme ve Türk Sosyal Demokrasisi”, *Üçüncü Yol Arayışları ve Türkiye* (içinde), İstanbul: Büke Yay.

- KEYMAN, E. Fuat, (1999), *Türkiye ve Radikal Demokrasi*, İstanbul: Bağlam Yayınları.
- KYMLICKA, Will, (2006), *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, (Çev: E. Kılıç), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- PAREKH, Bhikhu, (2002), *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, (Çev: B. Tanrıseven), Ankara: Phoenix Yay.
- SCHNAPPER, Dominique, (1995), *Yurttaşlar Cemaati*, (Çev: Ö. Okur) İstanbul: Kesit Yayıncılık,.
- SOMERSAN, Semra, (2004), *Sosyal Bilimlerde Etnisite ve Irk*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- TAŞKIN, Yüksel, (2001), “12 Eylül Atatürkçülüğü ya da Bir Kemalist Restorasyon Teşebbüsü Olarak 12 Eylül”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Cilt 2: Kemalizm* (içinde), Ed: A. İnel, İstanbul: İletişim Yay.
- TAYLOR, Charles, (2000), “Tanınma Politikası”, *Çokkültürcülük (İç)*, Der: A. Gutman, İstanbul: YKY.
- TOURAINE A. (1997), *Demokrasi Nedir*, Çev: O. Kunal, YKY, İstanbul.
- ÜSTEL, Füsün, (1999), *Yurttaşlık ve Demokrasi*, Dost Kitabevi, Ankara.
- YILDIZ, Ahmet, (2004), *Ne Mutlu Türküm Diyebilene*, İletişim Yay. 2. Baskı, İstanbul.
- ZIZEK, Slavoj, (2001), “Çokkültürlülük Ya Da Çok Uluslu Kapitalizmin Kültürel Mantığı”, (Çev. T. Birkan), *Defer*, Yıl 14, Sayı 44.



## SERBEST ZAMAN SERBEST MİDİR?

### Is Leisure Free?

*Z. Levent YILDIR\**

#### **Abstract**

The meaning of leisure, which came about with the start of industrialization, together with without a true correspondence between decrease in work-time and increase in leisure, is determined by social and political responsibilities, besides work-time. In our Study, firstly, the trail is made for stating the content of leisure in traditional and nowadays societies in which society-individual relations are getting more complex. So in that sense, some related researchers' approaches on leisure is taken at hand and made some arguments on them for clarifying the degree of freedom of leisure and for interrogating the probability of a leisure society. Thinking leisure as an irrational evolution area, it is come to the conclusion that while humanbeing has an eventuality then such a society will be possible.

**Keywords:** Modern, Paid-employment, Free-choice, Leisure, Free-time

#### **Özet**

Endüstri toplumları ile birlikte ortaya çıkan serbest zamanın anlamı, giderek çalışma zamanındaki azalmanın serbest zamandaki bir artışa denk düşmemesi ile birlikte, çalışmanın yanısıra sosyal ve politik yükümlülükler tarafından belirlenir. Çalışmamızda, öncelikle, geleneksel ve toplum-birey ilişkisinin giderek karmaşıklaştığı günümüz toplumlarında serbest zamanın içerimlerinin neler olduğu saptanmaya çalışılmaktadır. Bu doğrultuda, serbest zaman üzerinde çalışmış ilgili araştırmacıların yaklaşımları tartışılarak serbest zamanın ne ölçüde bir serbestlik içerdiği ve buna bağlı olarak bir serbest zaman toplumunun olumsallığı sorgulanmaktadır. Serbest zamanların, irrasyonel hareket serbestisinin alanı olabileceği düşüncesinden hareketle, insanın olumsallığı var olduğu sürece böylesi bir toplumun da olanaklı olduğu sonucuna varılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Modern, Ücretli iş, Özgür seçim, Serbest zaman, Boş zaman

---

\* Dr.

## Giriş

Sanayi devrimi ve teknolojideki gelişmelerle birlikte, genel olarak çalışma zamanında azalmanın ya da bir diğer deyişle çalışma dışı zamanda artışın gündeme geldiği günümüzde, böylesi bir süreci anlamak / anlamlandırmak gittikçe daha da önem kazanmaktadır. Önem kazanmıştır çünkü salt yaşamsal gereksinimlerini elde edebilmek için kapitalist çalışma ortamında baskılanmış, sonrasında ise koşullandırılmış çalışanlar için boş zamanların artışı, özellikle gelişmekte olan ülkelerde, büyük oranda işsizlik, yokluk ve yoksunluk anlamına gelmektedir.

Ekonomik akılcılığın dünya kapitalist ekonomi sistemini ortaya çıkardığı günümüzde, çalışabilecek durumda olanların emek gücünün gittikçe artan oranlarda çalışma alanı dışına çıkarılması, çalışmanın eşitsiz dağılımına neden olmuştur. Bunun sonucu ise yaşamsal gereksinimlerini elde edebilme olanağını yitirmiş 'geriye yapacak hiç bir şeyi kalmamış' çalışanlardır. Yegâne yaklaşımı, her şeyi ekonomik olarak değerlendirilebilir duruma getirmek olan ekonomik akılcılık, boş zamanları ve özel olarak serbest zamanları d, piyasanın gereksinimlerine uyumlandırmaya çalışır. Gerek çalışma zamanı, gerek sosyal zaman ve gerekse de kurumların baskısı altında yaşanan serbest zamanların gerçekten de serbest olup olmadığı önemlidir. Çünkü bir serbest zaman toplumunun (ya da boş zaman) olanaklı olup olmadığını buradan hareketle söyleyebiliriz.

Çalışmanın erdem olduğuna ve bu erdem ile yetersiz bir oranda da olsa bu dünyada, ama tam anlamıyla, öteki dünyada değerinin bilineceğine inanarak var olmaya çalışmış olan insan<sup>1</sup>, bir yüzyıldan fazla

<sup>1</sup> Tembellik Hakkı'ndaki önsöze Bay Thiers'in, ilköğretim komisyonundaki konuşmasından (1849), "Papaz sınıfının etkisini alabildiğine güçlendirmek istiyorum. Çünkü, insana 'keyfine bak' diyen felsefeyi değil, ona bu dünyada acı çekmek için bulunduğunu öğreten iyi felsefeyi yayma bakımından güveniyorum papaz sınıfına.", yaptığı alıntıyla başlayan Paul Lafargue, kapitalist uygarlığın egemen olduğu ulusların işçi sınıflarının çalışma çılgınlığı ile sarılıp sarmalandığını, tüm bireysel ve toplumsal sefaletin bu çılgınlıktan doğduğunu söyler. Bu çılgınlığın ne tür bir çılgınlık olduğuna dair şu dipnotu aktarır: "1857'de Bruxelles'de toplanan Birinci İyilikseverler Kongresi'nde, Lille yakınlarındaki Marquette'in en zengin yapımcilerinden Bay Scrive, Kongre üyelerinin alkışları arasında, yerine getirilmiş bir ödevin soylu zevinci içinde şunları anlatıyordu: "Çocuklar için birtakım eğlence olanakları sağladık. Çalışırken şarkı söylemesini, yine çalışırken sayı saymasını öğretiyoruz onlara. Eğlendiriyor bu onları ve geçimlerini sağlamak için gerekli 12 saatlik çalışmayı cesaretle kabul ediyorlar" (Lafargue, 1991: 17).

bir zamandan beri tüm varlığının bu dünyadakinden ibaret olduğunun acımasız farkındalığı ile yaşamaktadır. Herkesin her zamankinden daha fazla önemsedığı bir dünyada yaşamak durumuyla karşı karşıyadır. Diğer taraftan, çalışma olmaksızın, serbest zamandan söz etmenin olanaksız olmasının yanı sıra, çalışmanın süresi ve içeriği serbest zaman etkinlikleri üzerinde bire bir etkiye sahiptir. Bu durumda, hem miktarı giderek artan ve hem de çok daha fazla önemsenmesi gerekli bir serbest zamandan söz etmemiz olanaklıdır.

Modern toplumun karmaşıklığının gömülmüş ve tabakalanmış zaman algılarının eşgüdümündeki artışla doğrudan ilintili olduğunu söyleyebiliriz. Böyle bir eşgüdüm (senkronizasyon) ile, insanlar, içinde buldukları tarihsel zamanla uyumlu, makul bir birlikteliği yaşayabilirler. Sosyal zamanların dışsal yapısı her kişi için doğal, garanti edilmiş ve var sayılan bir zaman algısı haline dönüşür ve herkes kendisini evinde hisseder, bu dünyada.

Söz konusu etkileşim içerisinde, karmaşıklaşan toplumsal ilişkilerin eşgüdümünün, gittikçe daha hassas zaman ölçümleri ve daha katı zaman çizelgeleri gereksinimi yaratmakta olduğu ve buna bağlı olarak zamanın, günümüzde kazandığı büyük hız nedeniyle, insan üzerinde çok etkin bir baskıya neden olduğudur. Serbest zamanları, döngüsel sosyal zamanlar açısından değerlendirdiğimizde, serbest zaman etkinlikleri günlük döngü, haftalık rutin ve yıllık mevsimlere bağlı olarak çeşitlenmektedirler. Örneğin günlük döngü içindeki serbest zamanda yaşanabilen etkinlikler (televizyon, spor, dinlenme, okuma vb.) haftalık rutin içindeki hafta sonu etkinliklerinden (avcılık, piknik, vb.) farklılık göstermektedir. Ancak ayrı sosyal zaman çevrimlerindeki serbest zamanlarda aynı etkinlikler de olabilmektedir. Tabii ki, serbest zaman etkinliklerini belirleyen tek ögenin sosyal zaman çevrimleri olduğu düşüncesinde değiliz. Çalışma zamanının da en az o kadar etkili olduğunu bilebiliyoruz.

Karl Mannheim “Her toplumsal süreç, pıhtılaşmış parçacıkları olan ‘rasyonelleştirilmiş alanlar’ ile onları çevreleyen ‘irrasyonel bir hareket serbestliği’ne bölünebilir”(Mannheim, 2002: 137) dedikten sonra, “Dünyamız, muhtemelen her şeyi rasyonelleştirme, idari açıdan şekillendirilebilir kılma ve irrasyonel hareket serbestliğinin ortadan

kaldırılması eğilimiyle nitelenebilir” (Mannheim, 2002: 137) saptamasını yapar. Faaliyette bulunmayı rasyonelleştirilmiş yapı ile irrasyonel hareket serbestliği arasındaki gerilime dayandıran Mannheim “Bu hareket serbestisi ile içinde barındırdığı, olası, faaliyette bulunmaya ilişkin bir bilgi mevcut mudur?” (Mannheim, 2002: 139) diye sorar. Söz konusu hareket serbestisi işlikte olabildiğince kısıtlıdır. İşlik dışındaki zamanlar ve özellikle serbest zaman böylesi ‘irrasyonel hareket serbestisi’ni ve ona özgü eylemlilikleri daha fazla barındırabilir. Rasyonelleştirilmiş olan yaşamımız, irrasyonel hareket serbestliği alanında ne tür potansiyeller barındırmaktadır? Bir serbest zaman toplumunun olanaklılığının düzeyi, söz konusu potansiyellerin araştırılması ile ortaya çıkacaktır düşüncesindeyiz.

Dolayısıyla, bu çalışmada öncelikle, serbest zaman etkinliklerinin bireyin özgür iradesi ile karar vererek yaşama geçirdiği türden etkinlikler olup olmadığını tartışmaya açmak istiyoruz. Bu doğrultuda, öncelikle, serbest zamanın modern öncesinde ve modernitede sahip olduğu niteliklerin saptamasını yapacak, özellikle endüstri toplumlarında serbest zaman kavramına getirilen farklı bakış açılarını ve ilgili eğilimler doğrultusunda yapılan değerlendirmeleri aktaracağız. Ardından serbest zaman etkinliklerini tipik ve atipik etkinlikler olarak ayımlandıracak ve son olarak da tüm bu saptamalarımız ışığında serbest zamanın, bu ekonomik ve toplumsal koşullarda, bireyin özgürce kendisini gerçekleştirdiği bir alan olup-olmadığını değerlendireceğiz.

### **A. Serbest Zaman**

Bilinebilen en eski insan topluluklarının yaşamları üzerine bugüne aktarılan belgeler ve diğer kanıtlar, bu topluluklarda çalışmanın ortak bir etkinlik olduğunu göstermektedir, bize. Bugünün serbest zaman etkinlikleri içinde sayılan dinlenme, spor, oyun, el sanatları, eğlence gibi etkinlikler günlük yaşamla ve çalışma ile iç içe yaşanırlardı. Çalışma zamanı ve toplumsal yükümlülükler dışında insanın kendisini gerçekleştirmesi anlamındaki bugünün serbest zaman anlayışından bu topluluklarda söz edilemez. Artık değer de olmadığı bu insan topluluklarında salt gereksinimlerin karşılanmasına yönelik bir çalışma etkinliği (örn. avcılık) ve bu etkinlikle iç içe olarak çeşitli ritüeller, büyü vb. etkinlikler söz konusuydu.



Tarım ve hayvancılıkla birlikte yerleşik yaşama geçilmesi ile salt gereksinim için yapılan üretimin de yavaş yavaş takas ekonomisine dönüştüğünü biliyoruz. Kentlerin oluşumu, ticaretin gelişimi ve ilkel iş bölümü birbirini izleyen ve teşvik eden süreçler olmuştur. İş bölümü çalışmayı, çalışma aletleri ve ürünlerini, sonrasında ise bireylerin aralarındaki ilişkiyi belirlemiştir. Tüm bu süreçte önemli olan, kölelerin kullanımının ortaya çıkışı ile birlikte bir serbest zaman kavramına ulaşılmasıdır<sup>2</sup>.

Veblen ve başka birçok düşünürün paylaştığı ortak nokta, serbest zamanlı sınıfın üretken çalışmadan uzak duran bir sınıf olduğudur. Örneğin Veblen, “Yunan filozoflarının günlerinden günümüze kadar, insan yaşamının ivedi gündelik amaçlarına hizmet eden çalışma süreçleriyle ilişkiden bağımsız olmak ve bir ölçüde serbest zamana sahip olabilmek, değerli, güzel, eksiksiz bir yaşamın önkoşulu olarak kabul edile gelmiştir. Kendi içinde ve kendi getirdiği sonuçlar açısından serbest zamanlı yaşam, uygarlaşmış bütün insanların gözünde güzeldir ve soyluluk kazandırıcıdır” (Veblen, 1997: 31) derken, Russel “...işte bunun için de zenginler binlerce yıldır çalışmanın nasıl da onurlu bir şey olduğunu övüp durdular, ama bir bu açıdan hiç de onur kazanmamaya iyiden iyiye özen gösterdiler” (Russel, 1997: 69) saptamasını yapar ve her ne kadar yetersiz olsa da bu serbest zamanlı sınıfın uygarlığa katkısının olduğunu da belirtir.

Ortaçağ olarak adlandırılan dönemi karakterize eden feodal toplum düzeni; serfleştirilmiş küçük köylüler, Lordun başında olduğu malikâneler arasında paylaştırılmış toprak mülkiyeti, kentlerde ise zanaatkarların feodal örgütlenmesi olarak loncalardan ve lonca mülkiyetinden oluşan bir yapıydı. Kentlerde loncalar; ustaları, kalfaları ve çırakları ve aralarındaki ataerkil ilişkileri içeren, ustaların üretim araçları ile sermaye sahipliğini ve dolayısıyla üretilecek miktarın ve fiyatının ne kadar olacağını saptama güçlerine dayanan, meslek örgütleriydi.

<sup>2</sup> Thorstein Veblen bu konuda şöyle demektedir: “Serbest zamanlı sınıf kurumsal olarak, avcılık kültürünün başından beri var olduysa da, bu kurum, kültürün avcılık evresinden bir sonraki paralı aşamasında, yeni ve daha bütünlüklü anlamlar kazanmaya başladı. Serbest zamanlı sınıf, aslında hem gerçekte, hem de kuramda bu aşamadan sonra ortaya çıkmıştır. Serbest zamanlı sınıf, bir kurum olarak eksiksiz biçimini bu tarihten itibaren almıştır” (Veblen, 1997: 31).

Serflerin (köle olmayan köylüler) bağımlılıkları, feodal soyluların (feodal senyörler) mülkiyetindeki toprak aracılığıyla sağlanmaktaydı. Serfler Lord tarafından kendilerine kiralanan toprakla birlikte alınıp satılabiliyorlardı. Toprağın ve toprağı işleyen emeğin Lord'un malı olması, hiç değişmeden kalırken; mülkiyetin sahiplerinin değişmesi söz konusu olabiliyordu. Bu dönemde Lord'u ve malikâneyi karakterize eden özellikler ihtişam ve muazzam bir gösterişi diyebiliriz. Lord'un ve ailesindekilerin boş zamanları vardı ve aylıklık edebiliyorlardı. Ancak serflerin boş zamanları yoktu.

15. yüzyıl sonu ile 16. yüzyılda yaşanan Rönesans sürecinin, konumuz açısından önemi, bu sürecin çalışmanın ve emeğin kutsanması, insanın yüceltilmesi süreci olmasıdır. Modern devletin oluşumunun da eşlik ettiği süreçte artık mümkün olduğu kadar çok sayıda insanın mutluluğu devletin en önemli ereği durumundadır. Kentleşmenin gelişimi, refah ve boş zamanın artışı, kişisel özerklik ve seçime daha fazla ağırlık veren bir kültürün gelişmesine, örneğin, seksin bir boş zaman eğlencesi olarak değerlendirilmesine olanak yaratmıştır.

Çalışmanın kutsanması, elde edilen paranın işveren tarafından lüks ve gösteriş amaçlı olarak değil de üretimin artırılmasına yönelik yeni tekniklerin geliştirilmesinde kullanılması, iş bölümünün daha da etkinleşmesi, makineleşme, çalışma etkinliğinin son ürün ile eski doğal bağıni yitirmesi, artı değer ve bu yolla sermaye birikiminin en önemli etkinlik haline dönüşmesi sanayi devrimine giden yolun karakteristik özellikleridir. Bu süreç aynı zamanda çalışanın kurum tarafından düzenlenen çalışma koşullarında bağımsızlığını, yetenek ve yaratıcılığını yitirdiği, makinelerle giriştiği yarışla birlikte çalışma zamanının gittikçe uzadığı süreçtir de aynı zamanda. Sanayi devriminin başlarında günlük çalışma zamanı ortalama 16 saate ulaşmıştı ve bu dönemde bir serbest zaman kavramından söz etmek olanaklı görünmemektir.

Emeğin ücretlendirildiği, çalışmanın ev dışında günün belirli saatlerinde gerçekleştirildiği, iş bölümünün gelişmesinin tamamen önünün açıldığı bir çalışma düzenini ön gerektiren ve sağlayan sanayi devrimi ile birlikte çalışma zamanı ve serbest zaman arasında bir ayırım yapılabilir duruma gelinmiştir.

### **a. Endüstri Topluları ve Serbest Zaman**

Sanayi devrimi ile birlikte söz konusu olabilen serbest zaman için Chris Nyland 'Kapitalizm ve Çalışma Zamanı Düşüncesinin Tarihi' (Nyland, 1990: 130-151)<sup>3</sup> isimli makalesinde endüstrileşmiş kapitalist dünyanın başta gelen ülkelerinde 1870 ile 1980 yılları arasında yıllık toplam çalışma zamanında yaklaşık % 40'lık bir azalma gözlemlendiğini belirtir. Nyland devamla; böylesi bir azalışın anlaşılabilmesi için öncelikle 1500-1700 yılları arasında yer aldığı varsayılan merkantilist döneme bakmak ve bugüne doğru gelişimini gözlemlemek yararlı olacaktır der. Bu dönemi karakterize eden düşünceler ticari denge kuramı ve çalışanın ülke için önemini vurgulayan düşüncelerdi. Ülkenin uluslararası pazarda rekabet gücünün artması üretim maliyetlerinin ki bunların içinde en önemlisi iş-gücüyü, minimize edilmesinin gerekli olduğu savunulmaktaydı. Kaldı ki geliri yükselen çalışan kesimin tavrının daha kısa çalışma zamanı olduğu saptaması da çalışanların gelirinin en düşük düzeyde tutulmasının bir başka gerekçesiydi. Aylaklık ve tembellik kesinlikle kötü toplumsal statü göstergeleriydi.

On sekizinci yüzyılın ilk yarısında insanın doğuştan tembel olmadığını, bunun insan doğasının bir özelliği olmadığını ve eğer böyle görünüyorsa, farklı davranmak için yeterli bir güdülenmeye sahip olmadığını savunan düşünürler; aynı yüzyılın ikinci yarısında Adam Smith'le birlikte büyük bir destek edinirler. Çalışanlar eğer daha fazla ücret alma şansına sahip olabilseler çok daha sıkı ve uzun süre çalışacaklardı, ona göre. Daha büyük bir refah ve kalan yaşam süresinin çok daha iyi koşullarda geçirilebileceği umudu çalışan için yeterli bir güdülenmedir. Gelirden daha çok serbest zaman talebinde bulunabilecek insanlar olabilir, ancak çoğunluk bu tür insanlardan oluşmaz.

Klasik ekonomistlere göre insan doğuştan hazzı ve aç gözlü idi ve yüksek ücretler onların daha sıkı ve uzun çalışmalarını sağlardı. Nyland'ın aktarımıyla, Ricardo asıl problemin dünyadaki üretimin toplumlar arasındaki dağılımını düzenleyen yasaların belirlenmesi olduğunu düşündü. Ricardo'nun bu doğrultuda dağılım üzerine yaptığı çalışmalar onu kapitalistler ile işçiler arasında dağıtımın nasıl yapılacağı

---

<sup>3</sup> Endüstri toplumlarında serbest zaman ile ilgili değerlendirmelerde C. Nyland'ın makalesi temel alınmıştır.

üzerine uzlaşmaz bir çelişkinin var olduğu noktasına ulaştırdı. Günün (1820–1850) ekonomistleri ve düşünürlerince böyle bir uzlaşmazlık ve değişken sınıfsal güçler düzeyi işçi sınıfına olan sempatiyi yükseltmekteydi. Yine bu süreçte endüstriyel devrimle birlikte mekanizasyonun artışı birçok alanda kitlesel işsizliklere neden oldu ki bu dönem, burjuvaların işçilere daha uzun işgünlerini dayatması ile karakterize edilebilir. Tabi ki buna karşı radikal hareketler de (1830'da) gelişmekteydi. Buradaki temel soru, özgür emek sahipleri istedikleri takdirde pazara girer ve yine özgür pazarlık koşullarında emeklerini satıp satmamaya karar verirken, devletin çalışma zamanı ile ilgili düzenlemeler yapması doğru mudur, şeklindeydi.

Çalışanların gelirlerini artırabilmek için çalışma zamanını maksimize edeceği düşüncesindeki marjinalist yaklaşım, zamandaki azalmanın üretim çıktısında doğrudan bir düşüşe neden olması ve ülke ekonomisinin bu yüzden uğrayacağı kayıpların da sonuçta yine çalışanlara yansıtacağı düşüncesinden hareketle, yüksek oranlı sabit sermayenin daha uzun çalışma zamanı istediği ve gereksindiği sonucuna ulaştı.

Marx piyasadan emek gücünü satın alan kapitalistin bu metadan en yüksek kullanım değerini elde etmek isteyeceğini, emek sahibinin ise gündelik yaşamını ertesi gün de tekrar edebilmesini (yeniden gereksinimlerini sağlayabilecek kadar çalışma gücü) sağlayacak oranda emeğini satmak ya da kullandırmak isteyeceğini ve bu durumun alıcı ve satıcı arasında çalışma zamanının süresi konusunda daima bir mücadeleye neden olacağını söyler. Hemen arkasından da kapitalistlerin standart bir çalışma zamanı konusunda aralarında anlaşmalarının mümkün olamayacağını, onların üzerindeki bir erkin (devletin) ancak böyle bir standardı oluşturup denetleyebileceğini belirtir. Yine Marx'a göre; çalışma zamanının azaltılmasının götürüleri, emek gücünün verimliliğinin arttırılmasıyla yeniden kazanılabilir. Ayrıca mevcut rekabet ortamı böyle bir verimliliğin (emek gücünün daha yoğun olarak kullanılması) sağlanmasını işverene dayatır.

İş zamanının yoğunluluğunun arttırılması üzerine odaklanan işveren; mekanizasyonun daha az olduğu işkollarında düzenlilik, yeknesaklık, emeğin enerji ve sürekliliğinin arttırılmasına,

mekanizasyonun daha yoğun olduğu iş kollarında da – ki mekanizasyon sınırlı bir çalışma zamanı içindeki verimliliğin artışı için gereklidir – gerek makinelerin hızını arttırarak gerekse de çalışanların makine donanımının arttırılmasına yönelik önlemlerle toplam verimliliğin artışına yönelik çabalar içinde olur. İş zamanı içindeki yoğunluk artışının da varabileceği bir üst nokta vardır. Eğer çalışma zamanını uzatırsanız yoğunluğunu düşürmek, yok eğer yoğunluğu arttırmak isterseniz bu seferde çalışma zamanı süresini azaltmak durumundasınızdır. Marx'a göre çalışma zamanının azalması süreci, bu azalmanın işverenin olanakları ve çabası ile telafi edilebileceği noktaya kadar sürebilecektir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, marjinalist kuram, artan gelirin çalışmanı daha fazla çalışmaya istekli duruma getireceği görüşüne sahipti. Ancak, genel olarak çalışanların tavrının çalışma zamanının azalması yönünde olması marjinalist yaklaşımın gözden geçirilmesini gerektirmiştir. Yarar kavramı burada devreye sokulmuş ve insanın hazzını maksimize etme güdüsünü merkezine alan hedonistik kuramın anahtar kavramı olabilmıştır. Ancak böylesine subjektif bir değer doğrudan ölçümü olanaklı olmadığından ona dışsal bir ölçü ile ölçülmesi yoluna gidilmiş; kişinin istediği ve arzu ettiği şeyi elde etmesi ile ulaşacağı tatmine ne kadar para ödeyeceği bu değer ölçüsü olarak kabul edilmiştir.

Marjinalist yaklaşımın sorununa çalışanların hazlarını maksimize etmek istemi içinde oldukları yanıtı veren Jevons'a göre çalışma, acı verici bir etkinliktir. Çalışan ya daha fazla acıdan kaçınır ya da böylesi acı verici bir sürece katlanmanın sonucunda bu acıyı dengeleyecek bir haz elde etmeyi düşünür. Artan işgücünün dengelenmesinin olanaklı olmadığı bir noktaya gelindiğinde çalışan çalışmayı durdurur. Eğer bu noktadan sonra da çalışacak olursa bu durum insan doğasına aykırı olur. Peki, Jevons'a göre, ücretlerdeki değişikliğe çalışanlar nasıl yanıt verirler? Saatlik ücretlerin artışı çalışanları işlerinde daha çabalı hale getirir ve sonuçta daha da uzun çalışmakta sakınca görmezler. Serbest zaman etkinlikleri yerine toplam yararı arttırıcı olduğunu düşündükleri gelirin artışını tercih ederler. Ancak bu durum ise, fazla çalışılan her saat için daha fazla ödüllendirilmeye ek olarak, elde edilen gelirin sağlayacağı faydanın azalmasına neden olur. Sabit çalışma zamanı için düşünüldüğünde, daha yüksek bir ücret işçinin arzusunu daha kolay

karşılıken, acı veren çalışma yüksek bir noktaya vardığında işçi sattığı emeğin miktarını azaltarak yararı hemen maksimize eder. Bu etkileri ikame ve gelir etkileri olarak adlandıran Jevons, gelirdeki bir değişikliğe çalışanın ne tür bir yanıt vereceğinin, o özel koşullar bilinemedikçe, ön görülemeyeceğini belirtir. Ancak genel olarak yükselen ücretlerin çalışma zamanının azalması istemiyle koşut olduğu söylenebilir. Özetle Jevons'a göre, gelir ile ölçülen bireyin yararını maksimize etme eğilimi, işçinin ne kadar çalışacağını belirler (Bkz. Nyland, 1990: 145).

1872 yılında günlük çalışma zamanının 9 saate indirilmesi istemlerini içeren İngiliz işçi hareketleri azalan bir ivme ile 2 yıl kadar sürdükten sonra, örgütlü çalışan sınıf haftalık çalışma saatini 54 ile 56,5 saat arasına çekmeyi başarabildi. Gerçi ekonomik krizlerin yaşandığı dönemlerde işverenlerin ilk tepkisi ücretleri düşürmek ve çalışma zamanını arttırmak şeklinde olduysa da, örgütlü çalışanların direnci ve çalışma zamanının artışından sağlanan sınırlı getiriler işverenlerin tekrar normal çalışma zamanlarının yoğunluğuna yönelik önlemler almalarına neden olmuştur.

19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başlarında artık 8 saatlik bir iş günü tartışılıyordu. Sendikalar gerek çalışma zamanındaki azalmayı işsizlik için bir çözüm olarak gördüklerinden, gerekse de azalan çalışma zamanı ve artan çalışma içi yoğunluğun / verimliliğin artışının, sonrasında üretim çıktısında bir eksikliğin yaşanmamasını sağladığı düşüncesiyle, 8 saatlik işgünü konusunda ısrarlı oldular. Bu noktada mekanizasyon ve teknolojinin rolünü de hatırlamak gerekir. Endüstrideki çalışma, kırsal çalışmaya göre daha fazla düzenlilik ve süreklilik gereksinir. Makineleşme eski çalışma zamanı içine serpiştirilmiş serbest zamanların ortadan kalkmasını getirerek, bir yandan çalışmalarda oluşabilecek fiziksel gerilimleri azaltırken diğer yandan monotonluğu arttırıcı ve bağlayıcılık etkileri ile çok daha tüketici bir etkiye sahiptir. Makineleşme ile birlikte ruhsal gerilimler ve ilgili sorunlar artmış çalışanların enerjilerini tüketici bir rol oynamıştır. Bu anlamda teknolojik gelişmenin de çalışma zamanının azaltılması görüşüne destek sağladığı söylenebilir (Bkz. Nyland, 1990: 148).

Marjinalist kuramcılar, maksimum verimliliğe ulaşılmış hipotetik bir işgünü varsaydılar. Artık bu durumda çalışma zamanındaki azalma

doğrudan doğruya çıktındaki bir düşüğe neden olmaktadır. Çıktındaki düşüşün doğal sonucu ise ücrette bir düşüştür. Çalışma zamanındaki azalma eğiliminde üretim sürecinin özelliklerinin dışlanması ile birlikte marjinalizm Jevons'un açıklamalarının daha yozlaşmış bir haline ulaştı. Jevons'un acı seçenekleri olan açlık ve çalışma yerine gelir ve serbest zaman etkinliklerini geçiren marjinalistlere göre çalışma zamanının uzunluğu tamamen çalışanın bir tercihi sorunudur. Onlara göre uzun dönemde çalışma zamanındaki değişiklik (yüzyılın başında 60 saatlik haftalık çalışma zamanından günümüze 40 saatlik haftalık çalışma zamanına varılması) çalışanların tercihini yansıtmaktadır ve eğer çalışanlar bu süreyi daha da azaltmak isterlerse (gelir ve serbest zaman arasında daha uygun bir denge anlamında) gelişimde o yönde olacaktır.

### **b. Serbest Zaman Tartışmaları**

Çalışma zamanı dışındaki zamanı boş zaman (free time) olarak adlandırmaktayız. Boş zaman, yaşamsal gereksinimlerin giderildiği, sosyo-kültürel ve sosyo-politik yükümlülüklerin yerine getirildiği ve serbest zamanı (leisure) da içeren zaman dilimidir. Ancak serbest zaman etkinliklerinin neler olduğu ya da neye göre belirlendiği araştırmacılar tarafından farklı şekillerde değerlendirilebilmektedir. Yaygın kabul gören anlayışa göre; çalışma zamanı, ücretli istihdamdır ve çalışmanın getirdiği zorunluluklar için belli bir zaman, ailevi yükümlülükler için belli bir zaman ve yaşamsal gereksinimler için de bir zaman ayrılması gerekir. Bunlardan geriye kalan zaman serbest zaman olarak adlandırılır.

Çalışmanın serbest zaman etkinliklerini belirlediği savını savunan Parker'a göre, çalışma ve serbest zaman arasındaki ilişkiler üç ayrı grupta toplanabilir. Birinci grup ilişkide merkezi öge çalışmadır. Bu grup serbest zaman etkinlikleri; kısa süreli olması, çalışma verimliliğinin artırılması için kişisel gelişimin sağlanmasına yönelik ve iş ile zevkin bir aradalığı ile karakterize edilirler. Yine bu grupta, işin sağladığı özerklik diğer gruplara göre daha fazladır. İkinci grupta çalışma ve serbest zaman etkinlikleri tamamen ayrılmış olup, daha çok aile yaşamı ve serbest zaman etkinlikleri merkezi konumdadır. Burada işin sağladığı özerklik birinci gruptan daha azdır. Serbest zaman birinci gruba göre daha uzun olup dinlenme ve aile merkezli etkinliklerle doldurulur. Üçüncü grupta

ise her iki etkinlik de tam olarak farklılaşmış ve serbest zaman etkinlikleri merkezi önemdedir. Bu grup diğer gruplara göre çok daha az özerklik sağlayan işlerde çalışmaktadır. İşteki beceri beklentisi düşüktür ve hatta çalışan zaman zaman işe karşı düşmanlık hisleriyle dolar. Bu grupta serbest zaman uzun olup büyük ölçüde çalışmadan kaynaklanan gerilimin giderilmesine yönelik olarak tüketilir (Haralambos & Holborn, 2000, 756).

Rhona ve Rapoport (1975) ailevi yaşam tarzını, serbest zaman etkinliklerini belirleyen en önemli etken olarak görmüşlerdir. Buna ek olarak, bu araştırmacılara göre, serbest zaman etkinliklerinin ulusal kültürlerdeki farklılıklara bağlı olarak değiştiği de söylenebilir. Bir diğer araştırmacı Ken Roberts, serbest zaman etkinliğini 'seçim' üzerine temellendirir. Kişi ne yapacağını kendisi belirlediği andan itibaren böylesi bir etkinlik içinde varsayılabilir. Roberts'a göre en yaygın serbest zaman etkinlikleri başta televizyon olmak üzere, alkol, tütün, kumar ve seks etkinlikleridir.

Bir diğer serbest zaman değerlendirmesi de Neo-Marksistlerden gelmektedir. Bu yaklaşıma göre serbest zamanlar hem devletin ve hem de özel girişimin tam olarak müdahale ettiği bir alandır. Devlet bu alana yönelik düzenlemeler yapma çabası ile özellikle şiddet ve politik ajitasyon içermeyen (ya da içermesine engel olduğu) orta sınıf kültür ve tadını içeren etkinlikleri teşvik eder. Özel girişim ise bu alanı ticarileştirir. Bununla da yetinmez ve yeni tüketim malları üretip onları pazarlarken yeni gereksinmelerin sözcülüğünü yapma çabasını güder. Neo-Marksist yaklaşıma göre, yine de devlet ve özel girişimin çabası serbest zaman alanını tümüyle yönlendirmekten uzaktır. Hegemonyalarını kurmak isterler, ancak yine de etkili direnişlerle karşılaşır (Bkz. Haralambos & Holborn, 2000: 759).

Görüldüğü gibi serbest zaman etkinlikleri konusunda Parker'ın vurgusu çalışmaya yönelikken, Roberts kişinin seçimini ön plana alır, Neo-Marksistler ise bu alanda sınıf belirlenimci bir içerik ararlar. Parker, serbest zamanı belirlerken zorunlu etkinliklerin zamanlarını işaretleyerek, bu yerlerin dışındaki zamanların serbest zamana ait olduğunu söyler. Böylece serbest zamana zorunluluğun dışlandığı bir alan yakıştırması yapar. Roberts, Parker'ın endişesini aynı şekilde paylaşır ve



zorunluluğun birey tarafından hissedildiği düşüncesi ile özgürce seçilen bir etkinlik durumunda, bu etkinliğin ve süresinin serbest zamana ait olduğunu belirtir.

Roberts'ın bu yaklaşımı serbest zamanı yaşamak durumundaki bireyin seçiminin ne ölçüde özgür bir seçim olduğu sorusunu sormak durumunda bırakır bizi: Özgür seçimin koşulları nedir? İlk yanıtımız varolan oluşmuşluk ve daha önce belirttiğimiz tüm etkenlerle karmaşık bir etkileşim içindeki bireyin sahip olduğunu düşündüğü seçeneklerden birini seçebilmesinin onun özgür seçimi olduğunu söylemek olabilir. İkinci yanıt, özgür bireyin koşullarının tanımlanmasıdır ki, bu tartışma yazımızın kapsamını aşmaktadır. Yalnızca özgürlük tanımının tekelimizde olamayacağını, kaldı ki bu tür bir çabanın bizi gündelik yaşamı görmezden gelmeye doğru sürüklenme olasılığının olduğunu söylemeliyiz. Gerçi, serbest zaman etkinliklerinin niteliğinden hareketle “eğer bu etkinlik varsa, o zaman seçim özgür bir seçimdir” gibi bir yanıtımız da vardır, ancak bu yanıt da ikinci yanıt gibi spekülâtif bir içeriğe sahiptir.

Marx'ta gerçek özgürlük alanının ki, insan gücünün kendi başına bir amaç olan gelişimi anlamındadır, temel ön gereği kısa iş günüdür, çalışma değil üretimdir; çünkü iş saatlerinde insan kendisini gerçekleştirmez. İş saatleri dışındaki zamana genel olarak ilgili literatürde boş zaman denilmektedir. Boş zaman biyolojik gereksinimleri ve toplumsal zorunluluk ve yükümlülükleri de içermektedir bu anlamda. Yine boş zaman tarafından içerilen serbest zaman, bu gereksinim ve yükümlülüklerin dışında kalan insanın kendi başına gelişimini sağlayabileceği zaman dilimidir. Platon ve özellikle Aristoteles'te kendini gerçekleştirmenin politika olduğu düşünüldüğünde, Marx'ın yaklaşımının Platon ya da Aristoteles'in serbest zaman anlayışından çok daha farklı olmadığını söyleyebiliriz (gerçi her ikisinde de ortak olan eylemin tanımlanma biçimleri kökten farklıdır).

Görüldüğü gibi aradan geçen süre iki bin beş yüz sene de olsa serbest zamanların eğitim ve gelişme içermesi düşüncesi ortaktır. Rasyonalitenin böylesine zorlandığı çalışma zamanlarından kısılarak elde edilen zamanlarda da, geçerli rasyonaliteye uyumlu öneriler kaçınılmaz olmaktadır. Sorun, iki bin beş yüz sene sonra, artık serbest zamanları tüm insanlar için elde etme sorunudur.

Serbest zamanları yaşayan insanlar bu zamanları, içine var oldukları doğal ve toplumsal çevre ile etkileşim halinde yaşarlar. Oluşmuşlukları, koşullanmışlıkları ile yaşarlar. Bu koşullanmışlıklardan birisi ve en önemlisi ise çalışma ile geçen zamanda ne yaptıkları, nasıl yaptıklarıdır. Dumazedier serbest zaman ve çalışma zamanı arasında söz konusu ilişkilerin neler olduğu üzerine yaptığı çalışmasında bu ilişkilerin serbest zaman etkinliklerini doğrudan etkilediğini saptar. Dumazedier, çalışmasında, öncelikle aylaklık ve serbest zaman (Leisure) arasında önemli bir farklılık olduğunu belirtir. Ona göre endüstri toplumları öncesinde serbest zaman kullanıcıları olarak nitelenen örneğin gerek antik Yunan'daki filozof ve gerekse orta çağın asilzadesi gerçek serbest zaman kullanıcıları değildirler. Onların durumu aylaklıktır. Çünkü aylaklık çalışmayı yok sayar kendini onun yerine ikame eder, hâlbuki serbest zaman çalışma ile birlikte onun bir tamamlayıcısı ya da telafisi olarak değerlendirilir. Dolayısıyla Dumazedier'e göre serbest zaman çalışmayı, çalışmanın varlığını vurgular (Dumazedier, 1974: 15).<sup>4</sup>

Toplumsal yaşamda bir serbest zamandan söz edebilmemiz için iki koşulun sağlanması gerekir:

1. Bireyler her ne kadar toplumsal bir belirlenim içindelerse de serbest zamanlarını nasıl kullanacakları konusundaki kararlarında özgür olmalıdırlar,

<sup>4</sup> Burada Thorstein Veblen'in aylaklık üzerine düşüncelerine bakmak, bu ikisi arasındaki farkın daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Serbest zamanlı Sınıfın Kuramı isimli eserinde Veblen "...bizim burada hemen ele alacağımız üst paralı sınıf açısından durum bunun tam tersidir. Çünkü bu sınıfta da insanları çalışkanlığa ve tutumluluğa götüren teşvikler yok değildir; ama bu teşviğin etkisi, parasal edinim yolundaki ikincil taleplerle öylesine büyük ölçüde belirlenmiştir ki, para edinme yolundaki her türlü eğilim tam anlamıyla ezilir ve çalışkanlık yönündeki teşvikinde hiçbir etkisi kalmaz. Öykünme yolundaki ikincil taleplerin en ağır basanı, ayrıca kapsam olarak en geniş olanı, üretken çalışmadan uzak durma gereksinmesidir" (Veblen, 1997: 30) diyerek gerçekte çalışma etkinliği ile birlikte değerlendirilebilen bir farklı zaman kavramından değil çalışmanın tamamen dışlanarak yaşanan bir zamanın – aylıklığın – etkinliklerinden söz edeceğini açık olarak belirtir. Buradan hareketle Veblen, çalışmamanın bir zenginlik ve güç göstergesi olageldiğini bugün bile bir tortu olarak bir kısım çalışmalara tiksinti ile bakıyor olduğumuzu söyler. Zenginliğin kanıtı iki tür sonuç yaratır; ilk olarak kişi kendisinin önemli olduğu düşüncesini diğerlerinde canlı tutar, ikinci olarak ise önemli olduğunu hisseden ve bununla mutlu olan insanın varolan konumunu korumasına ve sürdürebilmesine yardımcı olur (Veblen, 1997: 30).

2. Çalışma, boş zaman / serbest zamandan, sahip olduğu özel örgütlülük aracılığıyla, net bir şekilde ayrımlanabilir olmalıdır (Dumazedier, 1974: 15).

Bu saptamadan hareketle Dumazedier, bu koşulların sadece endüstri ve endüstri sonrası<sup>5</sup> toplumlarda görülebildiğini söyleyerek serbest zamanı sadece endüstri toplumlarına özgü bir kavram olarak değerlendirir. Endüstri sonrası toplumlar birbiriyle doğrudan ilintili iki ayrı sosyo-ekonomik değişken ile karakterize edilebilirler:

1. En yüksek düzeyde bir üretimin gerçekleşmesini sağlayacak makinelerin, örgütlülüklerin ve yetişmiş insan gücünün varlığı,

2. Ve ne endüstride ne de tarımda, endüstri sonrası sektör olarak adlandırılan hizmet sektöründe istihdam edilen etkin nüfusa bağlı olarak gerçekleşen böylesi yüksek düzeyde bir üretim (Dumazedier, 1974: 18).

Yapılan çalışmalar aktif nüfusun toplam çalışma zamanınının 1950'de 86 milyar saatten 1970'de 132 milyar saate yükseldiğini göstermektedir. 2000 yılında 206 milyar saate yükseleceği tahmin edilmektedir. Dumazedier bu artışı nüfusun artışına ve daha uzun ömür beklentisine bağlamaktadır. Ona göre 1950 ile 2000 yılları arasında toplam çalışma zamanı üç kat artarken, toplam boş zaman altı kat artmıştır. Kapitalist rejimlerde de sosyalist rejimlerde de çalışanların büyük çoğunluğu için genel eğilim, daha fazla boş zamana doğrudur sonucuna varan Dumazedier endüstri sonrası toplumlarda da çalışmanın insanın ilk gereksinimi olduğunu belirten sosyologların söylediklerine kulak vermemiz gerektiğini söyler.

Çalışanların daha az çalışma saatlerine ulaşmaları ile birlikte ek işler ve ikinci bir istihdam talebinde bulunmalarının altında yatan nedenler çok çeşitli olabilir. Bu nedenleri yeterince irdelemediğimiz taktirde insanların içgüdüsel olarak mazoist oldukları, yeni çalışma düzeninin ise bu verili insana hitap eden acıları sunan, gerçek anlamda insan gereksinmelerine yanıt veren bir uygulayım olduğu sonucuna varmamıza ramak kalır. Çalışmakta olan bu insan doğal ve toplumsal çevrenin içinde doğuşundan itibaren gerek doğa ve gerekse de toplum ile

---

<sup>5</sup> Bilimsel-teknik, sibernetik, programlanmış, yeni teknoloji ya da elektronik olarak adlandırılan bu toplumlar, kitlesel eğitim, cinsel devrim vb. özelliklerle karakterize edilirler.

sürekli bir etkileşim içinde olmuştur. Örneğin zaman bilincini ortak zaman bilinci ile uyumlu hale getirememiş bir insanın belirlenmiş saatler arasında gerçekleşen bir çalışma rutinine girebilmesi olanaklı değildir. TV, kredi kartı, otomobil, konut, turizm vb. gibi kendisi dışında oluşmuş bir dünyayı kavraması, onunla uyumlulaşması olmaksızın, dünyadaki görece yerine karar verebilmesi ve bu doğrultuda edindiği gereksinimlerin nasıl giderileceği hakkında ortak bir kanısı olmaksızın insanın çalışma rutinine neden katılması gerektiğini anlaması da olanaksız olurdu.

Bizce ek iş ve ikinci iş gereksinimi içindeki insan için öncelikli aciliyet ekonomik güveniktir. Kapitalist ekonomik sistem içerisinde deneyimleri doğrultusunda, sistem içindeki insan, gündelik güvenliğini ancak çalışma rutini içerisine girerek sağlayabileceği konusunda şartlandırılır. Diğer deneyimlediklerine ek olarak çalışma rutinini de deneyimleyen ve tümünü yeni bir sentezde birleştiren insan, basit yeniden üretimini sağladığında, gündelik güvencesinin sürekliliği garantisıyla, yeniden üretilir. Ancak sistemin genel olarak istikrarsız yapısı tüm şartlandırılmışlıklarına, tüm oluşmuşluklarına rağmen, insanın, gerek gündelik ve gerekse de gelecek güvencelerinin kaygan bir zemin üzerinde yükseldiğini görebilmesini engelleyemez. Böylece güvence biriktirmek ya da yedeklemek isteyen insan en önemli güvence aracı olarak gördüğü para başta olmak üzere tüm güvence araçlarına ulaşma çabası içine girer, ek işler ya da ikinci istihdam olanaklarını yaratmaya çalışır. Aslında bu çaba güvenceli boş zaman ve aylaklık olanaklarını yaratma çabasıdır. Gücü ve sağlığı yerinde iken, insan, pazara çıkarıp uygun alıcıya pazarlamak için uğraştığı yegâne metasının (emek gücünü) – ki bilinemez gelecekteki bu meta bozulmuş, çalışmaz ya da atıl bir halde de olabilecektir – gelecekteki kullanım hakkını bugünden uygun fiyatlarla satın almaya çalışmaktadır.

Eğer bugün, gelecekteki yegâne üretici ve yaratıcı edimini satın alabilirse, ancak o zaman, onun gerçek sahibi kendisi olabilecek ve üzerinde her türlü tasarruf hakkını hiçbir zorunluluk altında kalmadan kendi özgür istenci ile kullanabilecektir. Gelecekteki kendi emeğini satın almaya çalışan bu alıcı, görmediği, eliyle tutamadığı ama sadece varlığını hissettiği bir metayı hiç çekinmeden, duraksamadan her türlü defosu ve riski ile edinmeye çalışan pervasız bir alıcıdır. Bu pervasız alıcının mal

ile ilgili bir şikâyetini iletebileceği hiç bir yer de olmayacaktır. Kaldı ki, bu insanların büyük çoğunluğu, çok büyük çabalarla satın aldıkları ürünü göremeyebilecek, ya da gördüklerinde ürünün kullanımı ile ilgili bir tasarrufta bulunmaktan çok uzaklara düşmüş olabileceklerdir.

Dumazedier'e göre, gerek ek işler yapan ve gerekse de ikinci istihdam olanağı yaratanların oranı sadece % 25'tir. Kalan dörtte üçlük kesim serbest zaman kullanıcıları durumundadırlar (Dumazedier, 1974: 23). Daha fazla çalışma zamanının daha az serbest zaman etkinliği anlamına geldiği düşüncesi (ki birçok araştırma bunu kanıtlamaktadır) yönetici düzeyindeki çalışanlarda geçerli değildir. Yöneticiler haftada 50-60 saate varan bir süreyi çalışarak geçirirken serbest zaman aktiviteleri olarak adlandırılan etkinliklere de (örn. sinema, edebiyat, tiyatro, sergiler, izleyici sporları, spor ve TV gibi) yoğun olarak katılmaktadırlar. Ancak çalışanların büyük çoğunluğu kısmen serbest zaman etkinliği içinde bulunurken ağırlıklı olarak sonucunun ödüllü olduğu etkinliklerde bulunmaktadırlar (Dumazedier, 1974: 25).

Çalışmadan arta kalan zamanın oldukça büyük bir kısmı ailevi işlerle doldurulmaktadır. Dumazedier'in aktarımıyla Anderson'a göre ailevi işleri serbest zaman etkinlikleri olarak değil de ailenin yeniden üretim işlevi olarak adlandırmak daha doğrudur. Aile işlerine katılım erkek ve kadın için farklı düzeylerde gerçekleşmektedir. Genel olarak kadınların yüklendiği bu işler nedeniyle erkeklerin günlük ortalama boş zaman uzunlukları daima kadınlardan fazla olmaktadır. Bir karşılaştırma yapmak açısından Amerika'nın büyük kentlerinde, Fransa'da ve Sovyetler Birliğinde erkeklerin ve kadınların çalışma saatleri (ÇS), ailevi ve ev içi görevleri (AEG) – kişisel bakım dâhil – ve boş zamanları (BZ) hakkında 1963 yılında yapılan bir çalışmayı aktarır Dumazedier: (Dumazedier, 1974: 29).

	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın
ÇS	6.3	4.7	6.6	5.5	6.2	5.7
AEG	3.3	5.7	4.1	6.4	3.0	5.7
BZ	5.6	5.0	4.3	3.3	5.7	3.8

Ailevi ve ev içi işleri ile ilgili olarak bir noktayı özellikle belirtmemiz gerekir diyen Dumazedier; bilimsel gelişme, kadın özgürlük hareketleri ve gençliğin protestoları sonucu, aile işleri içinde nelerin yer aldığı, hangilerinin isteğe bağlı hangilerinin gereksinim olduğu konusunda bir belirsizlikten söz edilebileceğini ve serbest zaman ile yarı serbest zaman etkinlikleri gibi bir ayrıma gidilebileceğini belirtir. Örneğin annenin eğitim rolü; özel bir terbiyenin yanı sıra ve eskisinden çok daha fazla, çocuklarla paylaşılacak serbest zaman ve yarı serbest zaman etkinliklerini içermektedir bugün. Artık doğum kontrol yöntemlerindeki gelişmelerle birlikte cinsel ilişki, küçük bir azınlık dışında, türün devamı gereksiniminden soyutlanmış – ortalama 1000 ilişkinin sadece birinde doğum olmaktadır – cinsellik analıktan kendini kurtararak özgürleşmiş ve böylece gerçek bir serbest zaman etkinliğine dönüşmüş durumdadır. Geçmişte kadının çocuklarından, kocasından ve ailesinden çaldığı zaman olarak, yaşam isteminin bencillik olarak görüldüğü, serbest zaman istemi bugün bir değer olarak kabul görmüş durumdadır. Ancak ne yeni kültürel değerlerin serbest zamanla iç içe olduğu iddiası – kurumsal görevlerin yapılabilmesi için gerekli zamanı görmezden geldiğinden –, ne de boş zamanların artışının aile yaşamını güçlendirdiği iddiası – aile içindeki bireylerin aile dışı serbest zaman etkinliklerini görmezden geldiğinden – gerçekçi değildir (Dumazedier, 1974: 29).

Dinsel aktivitelerin / ritüellerin serbest zaman ilişkisini değerlendiren Dumazedier, tinsel aktivitelerin tefekkür anlamında bir serbest zaman etkinliği olarak düşünülmesine de, serbest zaman etkinlikleri ile tinsel aktivitelerin kesinlikle ayrımına da karşı çıkar ve daha önce kilise tarafından kontrol edilebilen serbest zamanın artık kontrol edilemediğini, iş zamanındaki azalmanın bugün sadece küçük bir azınlık için serbest zamanda tinsel etkinlik artışına neden olabildiğini, ancak yine de özellikle kriz ortamlarında daha yoğun olarak görülebilen yeni tinsel etkinliklerin serbest zamanda yer yer ve zaman zaman daha fazla önemsenebildiğini belirtmekle yetinir.

Sosyo-politik etkinliklerin de tinsel gelişim gibi boş zaman etkinliği olarak payının giderek azaldığını hatta sosyalist blokta bile halkın politik duyarlılığını arttırmak üzere düzenlenen seminer ve kursların yoğunluğunun üç misline çıktığı bir süreçte (1950–1968)

serbest zaman etkinliklerinin beş misline çıktığını belirten Dumazedier, kentli çalışanların politik etkinlikleri de içeren öğrenmeye aynı zamanı ayırdıkları süreçte (1924–1959), izleyici sporlarına ayrılan zamanın dört misline çıkmasını da bu tezin önemli bir göstergesi olarak sunar. Yine Dumazedier'e göre genel olarak serbest zamanın politik olarak denetimi başlangıçta başarılı gibi görünmekteyse de süreç içinde böylesi bir politik denetim gerek yerel gerekse de ulusal düzeyde birçok zorluklarla karşılaşmakta ve sosyo-kültürel organizasyonlar; sanatsal ve sosyal serbest zaman etkinlikleri, entelektüel eğitim, bilgilenme ve açıklama konularında kesin bir özgürlük istemiyle ortaya çıkmaktadırlar (Dumazedier, 1974: 35).

Gelinen noktada, gerçekte belli bir uyum içinde hareket etmeyen bu dinamiklerin toplam baskısı, çalışma zamanında azalma ile değil ama ev işlerinde ve ailevi yükümlülüklerde bir azalma ile elde edilebilecek boş zaman yönünde gerçekleşmektedir. Dumazedier, kendi yaklaşımını şu şekilde koyar; gerek bilimsel teknik gelişmeler gerekse de bununla at başı giden toplumsal baskılar sonuçta ev işlerinden ve çalışmadan belirli bir zaman dilimini serbestleştirir. Serbestleşen bu zaman toplumun temel kurumlarının denetiminin de azalmasıyla birlikte serbest zaman etkinliklerine ayrılır.

Ancak, dünya genelinde bakıldığında, gelişmiş endüstri toplumlarındaki boş zaman ile az gelişmiş, gelişmekte olan toplumlardaki boş zaman arasında önemli farklılıklar vardır. En başta gelişmiş endüstri toplumlarında boş zaman bir üründür. Bu toplumlarda hemen hemen çoğunluk çalışan nüfus istihdam edilmiştir. Bu toplumlarda boş zaman, artık ekonominin gereksinimi olmayan zaman anlamındadır. Az gelişmiş toplumlarda ise çalışabilecek durumdaki nüfusun önemli bir kısmı istihdam edilmemektedir. Bu toplumlardaki asıl sorun yeni istihdam olanakları yaratmak ve işsizlikten kaynaklanan aylak emek gücünü çalışır hale getirerek ekonomideki toplam aylak zamanı çalışma zamanına transfer edebilmektir. Böylece ülke kaynaklarının işletilmesi olanaklı olabilecektir.

Eğer bir toplum insanların yeme-içme, giyinme ve barınma gereksinimlerinin karşılanamadığı bir ekonomik yapıya sahipse, orada çalışanların serbest zaman yerine daha fazla ücret elde etmeyi istemeleri

doğaldır. Kaldı ki büyüleyici tüketim katedralleri, gereksinmelerinin ötesinde kazanma olanağına sahip katmanların da serbest zaman yerine daha fazla ücret istemelerini sağlayan en önemli etkenlerden biridir. Gelişmiş endüstri toplumlarında yapılan araştırmalarda zaman zaman daha fazla ücret tercihinin yüksek oranlara sahip olması da, çalışanların daha fazla tüketebilmek için daha çok para kazanmayı – belirli bir sınıra kadar – hedeflemiş olmalarından kaynaklanmaktadır diye düşünülebilir.

Endüstri sonrası toplumlarda bilimsel ve teknolojik gelişim ile en yüksek çıktılara ulaşıldığı ve buna bağlı olarak çalışma zamanının azaldığı bir gerçektir. Buna koşut olarak çalışma koşullarında da değişikliklerin yer aldığı görülmektedir. Örneğin part-time çalışma ve yine örneğin flexy-time uygulamalar. Bu tür uygulamalar çalışmayı insanları irrite eden, yıpratıcı bir süreç olmaktan çıkarmayı, bir gereksinim, bir zevk süreci haline getirmeyi amaçlar. Part-time ile flexy-time uygulamalarına yönelik talep yükselmektedir. Ancak burada gözden kaçırılmaması gereken durum, çalışma zamanındaki azalmanın sonuç olarak boş zamanlarda ve sonrasında da serbest zamanlarda bir artışa karşılık gelip gelmediği, eğer geliyorsa ne tür etkiler sonucu ve nasıl geldiği konusudur. Örneğin, işe gidiş-geliş zamanlarında, uzun yıllar boyunca ve farklı toplumlarda, çalışma zamanındaki azalmaya koşut bir azalma gündeme gelmemiş, tersine endüstrileşmenin yoğunlaşması ve kentleşmedeki artış oranları ile işe gidiş-geliş zamanları artmıştır.

Özellikle iki ayrı çalışma ile yükümlü kadınların durumu batı ve doğu toplumlarında farklıdır. Batı toplumlarında ev işleri için araç kullanım oranının daha yüksek olması bu toplum kadınlarının boş zamanlarının da daha yüksek olmasını sağlamaktadır. Danir'in 1946 yılındaki araştırmasına göre, ev işlerine ve ailevi yükümlülüklerle harcanan toplam zamanın çalışma zamanına eşit ya da daha fazla olduğunun görülmesi serbest zamanların artışının sadece çalışma zamanının azalmasına değil, ev işleri ve ailevi yükümlülüklerle harcanan zamanlarında kısalmasına bağlı olduğunu düşündürmektedir.

Ancak bu yükümlülüklerin neler olduğu konusunda oldukça büyük sıkıntılar vardır. Örneğin bir tür ailevi yükümlülük olarak görebileceğimiz alış-verişin, aile fertlerinden biri ya da birkaçı için yükümlülük olarak değerlendirilmemesi söz konusu olabilir. Roberts'ın



bu çalışmada daha önce aktarılmış olan yaklaşımına göre, özgür bir seçimin yapılmış olması, o etkinliğin serbest zaman etkinliği olarak düşünülmesini sağlar. Bu durumda yine de emin tarafta olmak için, ailevi yükümlülük olarak seçeceğimiz örneğin herkesin üzerinde hemfikir olabileceği türden olmasına özen göstermemiz gerekir. Ailevi yükümlülükler dediğimizde bu yükümlülüklerden biri de çocuklar ve onların bakımı, korunması ve eğitimidir.

Çalışma zamanında azalmanın boş zamanlara ve serbest zamanlara yansiyip yansımadığı sorgulanırken dikkat çeken bir diğer konuda zorunlu eğitim süresindeki büyük artıştır. Çocukların daha önceki süreçlerde uzun çalışma günlerine katılıyor oldukları düşünüldüğünde süreç içinde okullaşma oranının (ilk, orta, lise ve üniversite) artışı, yetişkinlerin boş zamanlarındaki bir azalmaya da neden olmuştur. Çünkü yetişkinler çocuklarının eğitimlerini sürdürebilmeleri için daha fazla ve daha uzun çalışmak zorunda kalmışlardır. Böylesi yaygın ve uzun bir eğitim sürecinin, içinde bulunulan ekonomik, toplumsal ve kültürel örüntünün giderek artan karmaşasına uyum sağlanabilmesi açısından da bir zorunluluk olduğu söylenebilir. Sonuç olarak yetişkinlerin serbest zamanlarındaki artışın belli bir kısmının gençlerin eğitimleri tarafından tüketildiğini söyleyebiliriz (Dumazedier, 1974: 132). Bunun yanı sıra toplumun gittikçe artan karmaşasının kavranıp yakalanabilmesi gereksinimi ve yapılan iş ile ilgili gelişmeler konusunda sürekli bir eğitimin gerekliliği de serbest zamanların bir kısmının gönüllü yetişkin eğitimine ayrılmasına neden olmaktadır.

Serbest zaman kullanımının kendi kendini gerçekleştirme özgürlüğünün alanı olmadığı ve olamayacağını belirten zamanımız düşünürlerinden biri olan Jean Baudrillard, geçmişte tüm insanların zaman ve dolayısıyla ölüm karşısında eşit olduğunu dile getiren toplumsal adalet isteminin, günümüzde tüm insanların serbest zaman (daha genel olarak boş zaman) önünde eşit olduklarını dillendiren söylemle sürekliliğini sağladığını saptar. “Eğer zaman emekte yabancılaştırılmış, köleleştirilmişse ‘zamanımız yoktur’. Eğer emek dışı ya da zorlama dışı bırakılmışsa, bu durumda ‘zamanımız vardır’. Hava, su ve benzeri gibi mutlak, başkasına devredilemez boyut olarak zaman, boş zaman (serbest zaman – LY) etkinliklerinde herkesin özel mülkiyeti anlamına gelir” (Baudrillard, 1997: 185). Baudrillard bu nedenle zamanın

bir kültürün ya da bir üretim biçiminin ürünü olduğunu savlar ve zamanın bir nesne statüsüne indirgenmesinin kaçınılmazlığını koyar. Bu durumda boş zaman isteniyorsa doğrudan ya da dolaylı olarak satın alınmak zorundadır. Baudrillard'ın bu yaklaşımı, gelecekteki emek-zamanını satın almak durumundaki çalışanları irdelediğimiz, önceki paragraflardaki düşüncelerimizle uyumluluk göstermektedir.

Zaman, Baudrillard'a göre, geçmişte bir çevrimin doğal anlarının birbirini izlemesi anlamında bir ritim iken, günümüzde işlevsel bir mekanizma haline dönüşmüştür. Baudrillard, serbest zaman etkinliklerinin bu işlevsellik içinde – emek gücünün yeniden üretimi için gerekli olması anlamında – yaşadığı yabancılaşmanın, insanın zamanını kaybetme olanaksızlığından dolayı, çok daha derin bir yabancılaşma olduğunu söyler. “Zamanın gerçek kullanım değeri boş zaman etkinliklerinin umutsuzca yeniden oluşturmaya çalıştığı şey, kaybedilmektir” (Baudrillard, 1997: 188). Baudrillard'ın bu vurgusu, boş zamanlarda bireyin sahip olabileceği yegane özgürlüğün boş zamanını kaybetme özgürlüğü olduğunu imler. Zamanın yokluğunun gerçek özgürlük anlamına geldiğini belirten düşünür, ezici çalışma zamanları sonucunda tüketilmek ve zevk almak üzere edinilen bir nesne olarak zamandan özgürlük adına vazgeçilemediğini söyler. Boş zaman etkinliklerinden olan tatilin gerçek bir serbest zaman etkinliğinin – tam anlamıyla bir sahihsizlenme, kendini ve zamanını kaybetme olarak – umutsuz bir taklidi olduğunu vurgular, Baudrillard. Kaçışın ve sorumsuzluğun büründüğü nesnel bir biçim olarak boş zaman etkinliklerinin çalışmadaki sorumsuzluğun türdeşi ve yapısal olarak tamamlayıcısı olduğu düşüncesiyle Dumazedier'i yeniden anımsatır bize.

Boş zamanın (serbest zamanın – LY) mantıksal olanaksızlığı söz konusudur diyen Baudrillard: “kendi haline ‘yaratıcı kullanılabilirlik’ durumunda bırakılan boş zaman insanı (serbest zamanlı insan – LY), umutsuzca çakılacak bir çivi, sökülecek bir motor arar. Rekabetçi alanın dışında, hiçbir özerk ihtiyaç, kendiliğinden hiçbir motivasyon yoktur. Yine de hiç bir şey yapmamayı reddetmez, tersine hiç bir şey yapmama ‘ihtiyaç’ını duyar, çünkü bunun ayırt edici toplumsal değeri vardır.” (Baudrillard, 1997: 193) diyerek devam eden yazar, zamanın birey tarafından öncelikli olarak gösterişçi sermaye olarak kullanıldığı saptamasıyla da Veblen'i çağırır. Temel belirmesi çalışma

zamanından farklı olma zorlaması olan boş zaman etkinlikleri (serbest zaman etkinlikleri – LY) özerk değildir, yabancılaşmış emeğin ideolojisine dönüşmüştür<sup>6</sup>.

### **c. Serbest Zaman Etkinlikleri**

Bu başlık altında tipik ve atipik olmak üzere iki ayrı sınıflandırma yapacağız. Ancak burada şunu özellikle belirtmeliyiz: Böylesi bir sınıflandırma ile birbirini dışlayan, hiç bir şekilde kesişmeyen iki ayrı grubu kastetmiyoruz. İçinde yaşadığımız akılcılaştırılmış toplumsal düzende, atipik başlığı altındaki etkinlikler hoş görülme, normal karşılanmayan, toplumsal düzenin kararlılığı açısından sakıncalı görülen etkinliklerdir. Burada, kendimizi kumar, seks, alkolizm ve uyuşturucu kullanımı üzerine konuşmak ile kısıtlayacağız. Gerçi bunlar dışında da birçok etkinlik atipik olarak adlandırılabilir. Örneğin para alışverişini içermeyen bir kâğıt oyunu, eğer makul kabul edilen süreleri aşacak olursa yine kolayca atipik olarak adlandırılabilir. Benzer bir örneği bir takım Avrupa toplumlarında yasallaştırılmaya çalışılan ‘makul’ miktarlarda uyuşturucu için de verebiliriz. Demek ki etkinliğin niteliğinin yanı sıra ne miktarda yapıldığı da o etkinliğin tipik mi yoksa atipik mi olduğunu belirlememize neden olabilmektedir. Yukarıda saydığımız atipik etkinliklerin ortak özelliği, tümünün aşırı bir şekilde yapılmasıdır.

Atipik ya da tipik etkinliklerde bizim aradığımız nitelik, ‘kendini gerçekleştirme’ özelliğidir. Yine belirtmeliyiz ki, kendini gerçekleştirme ile, salt çalışmaya angaje etkinliklerden öte, ‘daha iyi bir yaşam’ olanaklarının araştırılmasını anlamaktayız. Dolayısıyla buradaki sınıflandırmanın bizim için anlamı, etkinliklerin farklı özelliklerine dikkat etmemizi sağlayabileceği düşüncesidir.

### **i. Tipik Etkinlikler**

Dumazedier, yukarıda aktardığımız çalışmada, boşa çıkarılan bu zaman dilimi neden serbest zaman etkinliklerine ayrılmalı, diye sorar. Boş bir zamanın (tam anlamıyla bir boşluk – vakum) cazibe merkezi

<sup>6</sup> Çalışma, serbest zaman ve oyun hakkında bir tartışma için J. Baudrillard’ın ‘Üretimin Aynası’ isimli eserine (sf. 29–35) bakılabilir.

olabilmesini anlamak güç olduğundan, boş zaman elde etmeye yönelik eğilimi besleyen güçler neler olabilir? Bu çekimin görünürdeki şekillerini aklımıza geldiği kadarıyla sayarsak eğer; tatil, dinlenme, eğlence, hafta sonları, yürüyüşler, spor, gösteriler, kafeler, sohbetler, TV, tiyatro, müzik, dans, yetişkin eğitimi, kumar, kâğıt oyunları, aşk oyunu ve hatta hafif uyuşturucular ve benzeri diyebiliriz. Bu etkinliklere yönelim, Dumazedier'e göre, bireyin kendini gerçekleştirme istemi doğrultusunda açığa çıkan yeni bir toplumsal gereksinimdir. Richta'ya göre "bireyin özneliği kendi içinde bir toplumsal değer olmuştur" (Dumazedier, 1974: 40).

Bu kendini gerçekleştirme istemi kendinden menkul ya da kendinde bir şey değildir. Bu istem endüstri toplumları ile birlikte açığa çıkmış insan yapısının/doğasının gereksinimlerinin tarihsel gelişim ve etkileşimleri bağlamında yeni bir aşamadır. Bireylerin gereksinimleri öznel ve nesnel koşullar ile sürekli bir etkileşim içindedir. Örneğin endüstri toplumlarında piyasa ile etkileşim içerisindeki bu gereksinimler piyasa tarafından standartlaştırılır, geleneklerle etkileşim içinde sınırlandırılır, politika ile etkileşim içinde yönlendirilir, hatta kişinin kendisini ifade etmesi (gerçekleştirilmesi) amacından tamamen farklı noktalara varabilir. Böylesi bir yaklaşım doğaldır ki ne serbest zamanların ve onun etkinliklerinin tam bir özgürlük hali olduğunu, ne de toplumsal oluşmuşluğun ve koşullandırmanın tüm serbest zamanı ve etkinliklerini ele geçirdiğini/gasp ettiğini kabul edemez. Bizim yaklaşımımız da Dumazedier gibi; sınırlı ya da koşullu da olsa serbest zaman en azından bir seçme özgürlüğü barındırır, şeklindedir.

Dumazedier'e göre serbest zamanın içeriği, kişinin kendisini nihai bir amaca doğru gerçekleştirmesinden oluşur. Bu zaman, kişiye; geçerli toplumsal normlara göre, çalışma, aile, tinsel ve sosyo-politik engellemelere uygun yaşadığı sürece toplum tarafından garanti edilir. Bugünün toplumunda serbest zamanı karakterize eden iki negatif ve iki de pozitif özellik vardır. Bu özelliklerin ilki özgürleşimci olmasıdır. Serbest zaman belirli sayı ve çeşitteki engellemeden (çalışma, aile, tinsel ve sosyo-politik) özgür olma durumudur. Onların bittiği yerde başlar. İkinci özellik ilgisiz olma halidir. Birinci özelliğin doğal bir sonucu olarak serbest zamanın çalışma gibi kazancı, ev işleri gibi yararçı bir sonucu, politik ve tinsel kısıtlılıklar gibi ideolojik ve ayartma amacı

yoktur. Eğer bunlardan kısmi olarak varolan olursa bunu yarı-serbest zaman olarak adlandırmalıyız (örneğin; kar amacı, yararçı bir sonuç ya da vaat içirme). Böylesi bir durumda artık serbest zaman kurumsal bir yükümlülükle iç içe girmiştir (örneğin; amatör bir balıkçının balıklarının bir kaçını satması durumu). Üçüncü özellik, hazcı (hedonistik) olma durumudur. Kendi içinde sonlanan bir doyum hali de diyebiliriz buna. Mutlu olma hali ya da hoşnutluk yalnızca serbest zaman etkinlikleri ile sınırlı olmamakla birlikte, serbest zaman etkinliklerinin temel bir karakteristiğidir. Son olarak dördüncü özellik ise serbest zamanın ve etkinliklerinin kişiyi biyolojik ritmini etkileyen fiziksel ve sinirsel gerilimlerden kurtarması, günlük yaşamın rutininin yarattığı sıkıntılardan arındırmak için gerçek ya da hayali bir evrene sokması, bununla birlikte kişinin yaratıcı gücünü hâkim değerlerle uyumlu ya da çatışmacı olarak ortaya çıkarma olanağı tanınmasıdır (Dumazedier, 1974: 67-76).

Serbest zaman etkinliklerinin sınıflandırılmasında çeşitli kriterleri göz önünde bulunduran sosyologlar, buldukları konuma göre farklı değerlendirmeler yapmıştır. Örneğin Lynd, kültürel gelişme yaklaşımıyla, geleneksel serbest zaman etkinlikleri (dersler, okuma, müzik, sanat) ve modern serbest zaman etkinlikleri (otomobil, radyo, sinema vb.) ile örgütlü serbest zaman etkinlikleri (dersler, okuma, müzik, sanat) ve modern serbest zaman etkinlikleri (gruplar, kulüpler) şeklinde bir ayrıma gitmiştir. Benzeri bir tarihsel yaklaşımı benimseyen Ahtik, serbest zaman etkinliklerinin türedikleri yapılara atfen geleneksel kültür (aile yaşamı, yerel gezintiler, barlar), insancıl kültür (dersler, popüler eğitim merkezleri vb.) ve kitle kültürü (radyo, sinema, magazinler) şeklinde bir ayrım yapmıştır. Yukarıda sözü edilen süregelen bir yaklaşıma oranla serbest zaman etkinliklerinin sınıflandırılmasında daha kapsayıcı olduğunu ileri sürülen bir sınıflandırma, kültürel gelişmelerin tarihsel kaynaklarını göz ardı eden eş zamanlı bir yaklaşımdır. Buna göre;

1. Örgütlü gruplara katılım
2. Örgütsüz gruplara katılım
3. Zevkli geziler
4. Spora katılım
5. İzleyici Sporları (TV hariç)

- 6.TV ve radyo
- 7.Balık avlama ve avcılık
- 8.Bahçe işleri (çiçekler, sebzeler ve kır gezileri)
- 9.El işleri (dikiş, marangozluk, kendin – yap işleri)
- 10.Hayal gücüne dayalı aktiviteler (okuma, müzik, sanat)
- 11.Akraba ve arkadaş ziyaretleri geçerli ayrımlardır (Dumazedier, 1974: 78-79).

Bu sınıflandırmanın tam anlamıyla kapsayıcı ve uyumlu/ahenkli gerçek bir sınıflandırmadan daha çok üzerinde çalışılması gerekli geçici bir terminoloji olduğu saptamasını yapan Dumazedier, Foote ve Cottrell'in daha genel düzeyde ve oyun kavramı bağlamında yaptıkları sınıflandırmayı aktarır. Buna göre:

- 1.Bedenin yetenek ve duyarlılıklarını keşfetmeye ve sınamaya yönelik fiziksel oyun (biçim alabilme, işlevsellik, duyarlılık)
- 2.El işleri ki, fiziksel oyunun ardından gelir.
- 3.Hayal kurma
- 4.Entelektüel oyun – araştırma için bilgi
- 5.Sanatsal oyun

Bu aktarımlardan sonra kendi yaklaşımının eş zamanlı, serbest zaman etkinliklerini kültürel ilgiler, serbest zaman sosyolojisini kültür sosyolojisinin bir alt başlığı olarak düşünen bir yaklaşım olduğunu belirten Dumazedier, fiziksel, elişi, estetik, entelektüel ve toplumsal olarak serbest zaman etkinliklerini sınıflandırır. Aslında serbest zaman etkinliklerinin içerikleri ile üretilen ilginin çok boyutluluğuna; örneğin, bir entelektüelin bilgi edinme etkinliğini bir roman okuyarak, bir film seyrederek ya da bir sözlük karıştırarak gerçekleştirebileceğine de, dikkat çeker. Ayrıca Dumazedier bunun tersine, aynı içeriğin farklı ilgileri de güdüleyebileceğini, atletlerin yarışını ya da ormanda bir yürüyüşü örnek olarak verir. Sınıflandırmada yaşanan bu sorunu başat nitelik saptamasıyla aşmayı önerir (Dumazedier, 1974: 80).

## **ii. Atipik Etkinlikler**

Baudrillard'ın günümüzde zamanın nesnelleşerek işlevsel bir mekanizmaya dönüştüğü ve bu nedenle serbest zaman etkinliklerinin yaşadığı yabancılaşmanın tüm diğer yabancılaşmalardan daha derin bir yabancılaşma olduğunun en uçta yer alan örneklerini, atipik (ya da sapkın diyebiliriz) boş zaman davranışları olarak adlandırabiliriz. Bu alt başlıkta alkol, uyuşturucu, kumar ve cinsellik gibi edimlerin serbest zaman kullanımında, televizyon kadar olmasa da oldukça önemli bir yer tuttuğuna dikkat çekmekle yetineceğiz.

Aşırı şekilde yapılan bu etkinlikler neden olumlanmamaktadır? Öncelikle bu tür etkinlikler içinde olanların istikrarsız özneleri oluşturduklarını söyleyebiliriz. Her ne kadar bu etkinliklerin, serbest zamanlar dışındaki etkinliklerin yarattığı gerilimler sonucu ortaya çıktığı, aslında bir kaçış olduğu ve bu anlamda toplumsal düzenin emniyet sibopları oldukları, genel kabul gören bir açıklama ise de, yine de bu eğilimler içindeki insanların diğerlerine göre kontrolünün daha zor olduğu söylenebilir. Sonrasında ise kontrolunda güçlükler yaşanan bu öznelerin toplumsal düzenin normlarını ve değerlerini sarsıcı etkileri de söz konusu olabilir.

Bu tür etkinliklerin atipik olarak adlandırılması genel olarak toplumsal yaşam içinde olumsuz bir görünüme sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Yoksa yaygın olmaması ya da tek tük karşılaşılması anlamında değildir. Sapkınlıklar eğer toplumsal bir norma uygun ya da toplumsal bir beklentiyi karşılıyorsa (örneğin; yaşamını tehlikeye atarak savaşılan asker) olumlu/ödüllendirilebilir, yok eğer bunun aksi bir durum ise o zamanda olumsuz/cezalandırılabilir. Bir üçüncü grup ise, yine toplumsal normlardan ve beklentilerden uzak düşmüş olmakla birlikte, doğrudan toplumsal düzeni sarsmaya yönelik olmayan (örneğin; evinde onlarca kediyi beslemek) ve bu nedenle de toplum tarafından tolere edilebilir olan sapkınlıklardır. Kabaca belirtmek gerekirse, sapkınlığın görece, belirlenmiş bir takım standartlar dolayısıyla zaman ve mekâna göre değişken olarak tanımlanabilir ve kültürel belirlenimli olduğunu söyleyebiliriz.

Sapkınlık (deviance), suç (crime) kavramından farklı olarak (yasaya karşı çıkmış ve resmi olarak cezalandırılma durumunda olan

etkinlikler anlamında), kabahat / kusur / hata gibi değerlendirilebilecek anti-sosyal bir davranıştır. Örneğin alkol kullanımı – daha çok evlerde yapılmaktadır – hemen hemen her toplumda oldukça yaygındır. Ancak kullanımının düzeyleri vardır ve biz de değerlendirmemizi kullanmak / kullanmamak ya da yapmak / yapmamak ayırımı ile genellemekteyiz. Örneğin; “Casper Kanada’nın on ayrı eyaletinden 18 yaş ve daha üstündeki 1706 Kanadalıyla görüştü... Soruşturma sonuçlarına göre, Kanadalıların %22’si hiç içki içmemekte ...” (İbrahim, 1997: 182) olduğu gibi bir alıntı, bize Kanadalıların %78’inin az ya da çok alkol kullandığını gösterir. Böylesi yüksek bir oran toplumsal değerlendirmelerde normalin ölçütü olarak kullanılmaktadır. Normal ile aslında, kastedilen, yaygın/yerleşik/toplumsal olarak kabul görendir. Ancak sorun, normal olan ile sağlıklı olanın örtüşüp örtüşmediğidir ki birçok durumda örtüşmediğini söylemek olanaklıdır. Bu noktada henüz, sağlıklı olanın ne olduğu anlamında, sorunumuz devam etmektedir.

İşlevselci yaklaşımı savunan araştırmacılar, sapkınlığın her toplum için gerekli bir öge olduğu ve bu anlamda toplumsal sisteme olumlu etkilerini saptarlar. Ancak bu olumlu etkilerine rağmen, işlevselcilere göre, toplumsal düzenin üzerinde temellendiği paylaşılan normlar ve değerlere yönelik bir tehdit olan sapkın etkinlikler, güvenlik güçleri ve yargı ile kontrol altında tutulmalıdır. Durkheim’a göre ise, sapkınlık kaçınılmaz ve işlevseldir. Ona göre sapkınlığın çok düşük bir orana sahip olması durumu (ki toplumsal duyarlılığın çok yüksek olduğu duruma karşılık gelir) ya da çok yüksek bir orana sahip olma durumu, her iki hal de sapkınlığın işlevsizlik halidir. Dolayısıyla toplumsal duyarlılık ile sapkınlık arasında bir denge kurulmalıdır (örneğin, ceza ile), çünkü toplumsal duyarlılığın yüksek olması toplumun gelişmemesi, bu duyarlılığın çok az olması ise düzenin olmamasını getirir.

Robert K. Merton da işlevselciler gibi, toplumsal olarak kabullenilmiş değer uzlaşımları (İnsanlar, paylaşılan kültürel hedefler ve bu hedeflere ulaşmak için gerekli kurumsal araçlar üzerinde hemfikir olmalıdırlar.) olduğunu, ancak insanların toplum içinde yerleştirildikleri farklı pozisyonlara bağlı olarak, paylaşılan bu ortak değerlere (örneğin, başarı) ulaşmak için farklı olanaklara sahip olduklarını ve bu durumun ise sapkınlık ve anominin ortaya çıkış nedeni olduğunu saptar. Araçlardan yararlanmanın mümkün olmaması durumuna insanlar çeşitli



şekillerde tepki gösterirler (Haralambos & Holborn, 2000: 354). Bazı etkinliklerin neden sapkın olarak değerlendirildiklerini aktarma çabamız, serbest zaman etkinliklerinin de aslında böylesi bir baskı altında, içselleştirilmiş zaman algısı ve yine içselleştirilmiş söylem ya da söylemlerin etkisi altında gerçekleştirildiğine dikkat çekmeyi amaçlamaktadır.

Yine alkol gibi, uyuşturucu, kumar ve cinsellikle ilgili olarak benzer istatistikî değerler bulabilir, toplumların bu etkinliklere yönelik duyarlılıklarını belirleyebiliriz. Aslında, olumsuz değer içermeleri nedeniyle atipik olarak adlandırılan bu etkinlikler, belirli sınırlar içerisinde kesinlikle tipik olarak adlandırılabilir. Bu durumda ise olumluluk ve ciddi oranda bir yaygınlık gösterirler. Kaldı ki bu sınırların özellikle saptanması, benimsetilmesi ve uygulanarak sahiplendirilmesi, yöneten kesimin sistemin istikrarına, yönetilen kesimin ise iyi yaşam beklentilerine olan duyarlılığıyla örtüşmektedir. Uç noktalarda gerçekleştirilen (bize göre atipik düzlem) etkinliklerin gelecekte toplumsal yaşam içinde ne tür bir yer edinebilecekleri ayrı bir çalışma konusudur.

Söz konusu etkinlikler serbest zaman süreleri ile değil ama boş zaman süreleri ile sınırlandırılmaktadır denilebilir. Yine bu etkinlikler tek başlarına – ayrı ayrı olarak – ya da kombinasyonlar halinde serbest zamanları tam olarak kapsayabildikleri gibi, daha önce sözü geçen ve salt serbest zamanlarda gerçekleştirilebilecek etkinliklerle birlikte de bulunabilmektedirler. Yine belirli sınırlar içinde yapıldıklarında keyif ve eğlence araçları oldukları söylenebilir.

Görülebileceği gibi aşırı düzeylerde gerçekleştirilen alkol, uyuşturucu, kumar ve cinsellik etkinlikleri; bireyin kendini gerçekleştirmesini sağlayıcı olmaktan çok, serbest zamanlar dışındaki yaşam kesitlerinin unutulabilmesine ya da geçici bir süre için yok sayılmasına yol açacak bir sağaltım niteliğine sahip olmaktadır. İster içinde bulunduğumuz koşullardan hoşnut olmadığımız halde bu koşulları daha iyiye ulaştırma umudumuz nedeniyle, ister salt arzumuz bu olduğu için olsun, yaşam süremizin sağlıklı ve uzun olmasını isteriz. Gerçi sapkın etkinlikler yaşam süresini kısaltırlar, ancak buna rağmen yapılabilir olması, belki de insanların aradıklarını orada buldukları

düşüncesinden kaynaklanıyordu. Ama bunca değerlendirmeden sonra, en azından bugün, özellikle bu etkinliklere yönelişin temelinde yatanın, toplumsal gerçekliğin görmezden gelinemeyecek etkisi olduğunu söylemeliyiz. Bu etkinlikler, olsa olsa, belki de başka bir bakış açısından, kökenlerini işlikte bulmayan etkinliklerin ortaya çıkmasının koşullarını kolaylaştırıyor olarak düşünülebilirler.

## B. Sonuç ve Yorum

Çalışmamızda, öncelikle, bugün anladığımız anlamda bir serbest zamanın, ancak, endüstri toplumları ile birlikte olanaklı olabildiğini gösterdik. Ardından serbest zamanın ayrımlanmasına yönelik değerlendirmeleri aktardık. Ne tek başına bireyin özgür iradesi ile karar vermesi, ne tek başına çalışma zamanı dışında yer alması, ne de özgürleşimci olması herhangi bir etkinliğin serbest zaman etkinliği olarak değerlendirilebilmesi için yeterli olmadığı, bu ölçütlerin ancak hepsi bir araya geldiğinde serbest zamanın kendini gerçekleştirme anlamında ayrımlanabilmesinin olanaklı olduğu sonucuna vardık. Nihayet, Dumazedier, serbest zamanın varlık koşullarına vurguda bulunurken, Baudrillard, serbest zamanın olanaksızlığına vurguda bulunmaktadır.

Serbest zamanlı toplumsal katmanlar bir başat kültürün etkisi altında işlik dışındaki zaman ve mekânlarda alt kültürlerini yaşama çabası içinde olmaktadır. İşlikte ve diğer kamusal mekânlarda herkes başat kültürün gereklerini yaşar ve ona uyumlulaşırken, özel alanlarda kendi özgün kültürlerine sahip çıkarlar. Çünkü başat modern kültür; insanlar arası ilişkileri metalar arası ilişkiler olarak görerek insana duyarlılığını yitiren, yarar ve etkinlik değerlerine öncelikli bir yer veren, bu doğrultuda yaşamdan kopmuş bir bilginin ve uzmanlıkların tahakkümünde varolabilir. Burada, tükettiği oranda yaşadığını düşünen, çalışmak-tüketmek çevrimine gömüldüğü oranda kendinden uzak, varsaydığı, değiştirilemez bir dış gerçekliğin kabulü ile aynı anda bu dış gerçekliği estetize ederek kendisine sunulan sınırsız eğlencelerle ve hoşça vakit geçirmelerle, özgürleşim beklentilerinin gerçekleştiği kanısını edinen homojen / tektip kitleler vardır. Bu kitleler zaman zaman da olsa yaşamlarının gerçek sahipleri oldukları duygusunu özgün alt kültürlerini gerçekleştirdikleri anlarda daha fazla hissederler.

Örneğin homojen kitlelerin çok yaygın bir serbest zaman kullanımını televizyondur. Bunun yanı sıra birçok iletişim aracı da serbest zamanlarda yoğunlukla kullanılır. Gerçekte yaşamın anlamını onlardan edindiklerimiz ile algılar, kendi günlük deneyimlerimiz ya da algılamalarımıza göre onlara kesin bir öncelik tanırız. Görsel ve işitsel etkileşimi aynı anda kullanabilen televizyonun, çalışma zamanının ve diğer yükümlülüklerin yerine getirildiği boş zaman etkinliklerinin ardından insanların düşlerini / bilinç altlarını ele geçirmeyi, kısacası daha çok satmayı hedefleyen, düzeni olumlayan yayınları sonuçta belirlenmeye hazır edilgin tüketicileri varsayar.

Kitlelerin ve seçkinlerin bundan yaklaşık yüz elli sene önceki durumunu aktarıyordu, Lafargue. Bugünse bir ortalamanın mesaj olarak iletildiği (Mc Luhan, 1964, Cazeneuve, 1970; aktaran Dumazedier, 1974: 154), çalışma zamanındaki azalma ile ortaya çıkan serbest zamanların kitlesel tüketim gereksinmelerinin yaratılarak tüketildiği bir aşamada olduğumuz söylenebilir. Artık üretim ve tüketimin birlikteliğinin farkına varan işverenler boş zamanların hem çalışanların yeniden üretimlerini sağlamalarına yaptığı katkı hem de tüm ekonomi tarafından üretilenlerin tüketilmesini sağladığı gerçeğinin farkındadırlar. İşverenler için bu aşamada önemli olan, gerek boş zamanlarda ve gerekse, daha özel olarak, serbest zamanlarda, çalışanların etkinliklerinin ne olduğunun belirlenmesi ve bunların belirlenmesinden sonra ise bu etkinliklerin ne oranda bir üretim sektörüne dönüştürülebildiğidir. Kitle kültürüne koşut olarak varolan kitlesel serbest zaman etkinlikleri böyle ortaya çıkarlar. Turizm, dinlenme, spor, tatil, oyun, hobiler, el sanatları, eğlence ve zevkler için harcanan paralar birçok ülkenin tüketim modellerinde çok önemli bir yer tutar (Applebaum, 1997: 47) ve kitlesel olarak tüketilirler. Bay Thiers'in 'keyfine bak' diyen felsefeyi kınayışının üzerinden daha yüz elli sene geçmeden, 'keyfine bak' söyleminin egemenliğinde ayartıcı bir tüketim toplumu modelini deneyimlemekteyiz.

Dumazedier serbest zamanın henüz değilse bile gelecekteki öneminden emin gözükür. Gelecekte değişen dünyada yalnızca teknolojik keşifleri izleyen değil, toplumsal gelişmelerin ve kültürel örüntülerin evrimini de izleyen bir serbest zamanın var edilmesinin gerekliliğini vurgular. Hiç olmadığı kadar refah, daha eğitilmiş ve gittikçe daha da az çalışan kentli bir nüfusun insani dengesini sağlayabilecek bir

potansiyel içeren serbest zaman ve etkinlikleri, aslında insanoğlunun mitler ve ütopyalarla dile getirdiği bir rüyasını yansıtmaktadır. Çalışma standartlarına, politikaya, aile ve kiliseye karşı bir protesto hareketi olan serbest zaman ve etkinlikleri marjinal bir toplumun özelliklerini tümüyle içerir ve serbest zaman toplumu ise önceki toplumun norm ve değerlerine karşı örüntüleri oluşturur. Serbest zaman örüntülerinin içinde yaşadığı ütopyalarda, artık, çalışma serbest zamana daha yakındır; aile daha açık, daha esnek, bireyin özgürlükleriyle daha uygundur; dinsel, hazcılık ve erotizmle daha yakın bir ilişki içindedir; politika sevgi ve barışla yoğrulmuştur. Böylesi bir serbest zaman uygarlığında ortaya konulan örüntüler bugünkü üretim standartlarına ve tüketim toplumuna yönelik köktenci bir karşı çıkıştır der Dumazedier (Dumazedier, 1974: 148).

Gittikçe artan üretim çıktıları, sendikaların baskıları, işsizlik korkusu, satma gereksinimi, kurumsal denetimlerdeki azalma, bireylerin yeni istemleri çalışma zamanının kısılması yönünde etki ederken, üretim mekanizmaları, yükselen tüketim gereksinimleri, toplu olarak kullanılan olanakların yükselen maliyetleri ise çalışma zamanının kısılması yönündeki eğilimleri frenleyici etkiye sahiptir (Dumazedier, 1974: 137). Bu nedenle gelecekte çalışma zamanının azalıp azalmayacağı ile ilgili bir öngörü olumlu ya da olumsuz birçok etkenin birlikte etkileşimi ile oluşan sentezin öngörüsüdür aslında. Çalışanlar açısından ise, birçok düşünürün de ortak bir saptaması olan; hangi toplum için olursa olsun, temel seçim, bilinçli ya da bilinçsiz bir biçimde üretimi ya da malları ya da serbest ve boş zamanı arttırmak arasındadır (Dumazedier, 1974: 125).

Sanırım bu sorunun yanıtından önce bilmemiz gereken şey; çalışmadan arta kalan zaman olan boş zamanın gerçekten boş olup olmadığıdır. Şu andaki görünüm boş olmadığını, ailevi yükümlülükler, ev işleri, dinsel aktiviteler ve politik aktiviteler ile doldurulduğunu göstermiş bulunuyor. Boş zamanın içinde yer alan ve tüm toplumsal zorunluluk ve yükümlülüklerden azat olmuş serbest zaman, gerçekten serbest midir? Dumazedier'e göre gittikçe serbestleşmektedir, De Grazia'ya göre ise kuşkuludur. De Grazia'ya göre boş zaman serbest zaman değildir ve insanların daha az çalışmalarına karşın, yaşam hızı geçmişte daha telaşsız, günümüzde ise daha hızlı ve daha gerginlik yüklüdür. Ayrıca işe gidiş-geliş zamanının artışı, asıl işin yanı sıra ek işler yapma oranının artışı, yine iş olan kendin-yap tasarılarının artması

ve çalışmakta olan kadın sayısının artması ki, çalışan kadının ev işlerini de üstlendiği düşünülürken, boş zamanlarının daha da azaldığı söylenebilmektedir. Gerçektende serbest zamanlar, çalışma etkinliğinden daha çok, ailevi ve toplumsal yükümlülüklerin baskısı altındadır günümüzde. İnsan bu baskıdan kurtulsa bile koşullanmışlıklarının etkisi serbest zamanların en uç noktalarına kadar hissedilebilmektedir.

Tartışmalar, serbest zamanın gerçekten serbest olup olmadığını, bu zaman sürecini yaşayan, deneyimleyen insana bağlı olduğunu gösterir. Serbest zamanı deneyimleyen insan hangi toplumsal koşullanmışlıkla bu deneyimi yaşamaktadır? Serbest zaman öncesi bireysel ve toplumsal geçmiş nedir, sürece etkisi nasıldır? Serbest zaman sonrası varsayılan (gelecekte) koşullar nedir, sürece ve bireye etkisi nasıl olabilir? Kendini bu süreçte ifade edecek, gerçekleştirecek olan insan, Dumazedier'in "her ne kadar toplumsal koşullanmışlık içinde olsa da" deyip geçtiği, hangi koşullanmışlıklar içindedir? Ancak bu koşullanmışlıkların yetkin bir çözümlenmesi, serbest zaman kullanımlarının insan için anlamını, yarattığı etkileri ve ön görüde bulunmak gerektiğinde evrimselliğini görebilmemizi olanaklı kılacaktır.

İlgili araştırmacılar genellikle çalışma ile serbest zamanın tam bir bütünlük oluşturduğunu, serbest zamanların, belirlenmişlikler içinde geçen bir zaman dilimi olduğunu belirtmek konusunda özenlidirler. Gerçi, çalışanların birtakım özelliklerine bağlı olarak içinde buldukları etkinlikler değişmektedir ama çalışma zamanının ağırlığı her aşamada belirgindir. Yine de araştırmacıların bir kısmı, serbest zamanların, insanların daha özgür olduklarını duyumsayabilecekleri bir geleceğe yönelik, az da olsa, umutlarını gizlememektedirler. Örneğin Dumazedier, artık bundan sonraki aşamada, oyun oynayan insanın (homoludens) izlerini gördüğünü açık bir şekilde belirtir.

Sosyal zaman algısının insanlar üzerinde yarattığı zaman baskısının, ideolojik söylemin çeşitli araçlar yolu ile insanları koşullandırmasının, serbest zamanların (ki modern toplum insanının kendisini gerçekleştirebileceği zaman dilimidir) ağırlıklı olarak çalışma zamanına bağlı olmasının, toplumsal düzenin yeniden üretiminde kültür endüstrisinin insanları sarıp sarmalamasının, kitle iletişim araçlarının etkinliğinin sınır tanımazlığının ve benzeri saptamaların bize, ağırlıklı

olarak hegemonik bir toplumsal yapıyı çağrıştırdığını söyleyebiliriz. Böylesi kapsayıcı bir hegemonyanın koşullarında yaşanan serbest zamanlar da doğal olarak bu tahakkümden payını almaktadır.

İnsanların özgür istemleri dışında, çeşitli yollarla, bir robot durumuna sokulabildiğini, ancak kendilerinin gönüllü olarak robot haline gelmeyi istemelerinin anlaşılabilir olduğunu belirten Mills; “Böyle koşullar altında da insan mutlu olabilir mi? Bugün şunu sormak durumundayız: İnsan doğasında, günümüz insanının içinde bulunduğu sosyal yapıların her birinde ve koşullarında neler var ki ‘insan’dan bu mutlu robot çıkabiliyor. Ve insan doğasında bunu önleyebilecek olan şeyler nelerdir, neler olabilir?” (Mills, 1979: 264) diye sorar. İlk soruya yanıtımız, ‘mutlu olamaz’dır. Çünkü bugüne kadar olduğu gibi, bundan sonra da, bunun dışında insanca seçeneklerin varlığının farkında olabilme gücüne ve yetisine sahip olan insanlar olacaktır. İkinci soruya yanıt olarak ise; insan aklına ve özgürlüğüne hak ettiği önemin verilebileceği koşulların oluşturulması ile ancak, sosyal yapı ile insanın yaratıcı birlikteliği sağlanabilir, diyebiliriz.

Serbest zamanın serbest olup olmadığı onu deneyimleyen insana, onun koşullanmışlıklarına bağlıdır. Ancak, bundan hareketle, gerçekleştirilen etkinliğin niteliğinin önemsiz olduğu sonucuna varmak hatalıdır. Bireysel pişenin toplumsala indirgenemez olduğunu gösteren semptomlara sahip olan etkinlikler serbest zaman etkinlikleridir ve “aile benzerlikleri” (Wittgenstein) içerirler. Bunun anlamı ise etkinliğin bir serbest zaman etkinliği olduğunu belirleyen unsurun etkinliğin kendisinde olduğudur. Serbest zamanlar, tüm olumsuzluklarıyla birlikte olanakların sıfır noktasında duran insan etkinliklerini işaret etmezler, koşullanmışlıklar önemlidir. Koşullanmışlıklarla yaşanan serbest zamanların var olan toplumsal sistemi doğrulama olasılığı da doğal olarak yüksek olmak durumundadır. Bu durumda ise serbest zamanlar sistem tarafından tam olarak kapsamak durumunda olacak ve çevrim kapanacaktır.

Serbest zamanı deneyimleyen insanın yanı sıra sözünü etmemiz gereken nokta serbest zaman etkinliklerinin kendi içlerinde onları ‘farklı-ama-benzer’ kılan irrasyonel bir unsur barındırdıklarıdır. Bu irrasyonel unsur ise kendi içine kapanma eğilimi içindeki serbest zaman

### *Serbest Zaman Serbest Midir?*

kullanımının önündeki engel durumundadır. İşlikte ya da sosyal ve politik yükümlülükler alanında tam anlamıyla sakıncalı bulunabilecek olan bu unsur, serbest zaman kullanımında insanlar tarafından aranan şeydir. Örneğin oyun söz konusu olduğunda; gönüllü olması, her oyunun kendine özgü kurallarının olması, tekrarlanabilir olması, çıkar gütmeyerek kendinde amaçlı olması, istendiğinde vazgeçilebilir olması ve sayılabilecek birçok özelliğinin gündelik yaşamı değil de –mış gibi yapma alanını işaret etmesi ile tam anlamıyla bir serbest zaman etkinliğidir.

### Kaynaklar

- BAUDRILLARD, Jean (1998), *Üretimin Aynası*, (Çev. Oğuz Adanır), İzmir: Dokuz Eylül Yayınları.
- BAUDRILLARD, Jean (1997), *Tüketim Toplumu*, (Çev. Hazar Deliçaylı, Ferda Keskin), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- DUMAZEDIER, J. (1974), *Sociology of Leisure*, new York :Elsevier Scientific Publishing Company.
- HARALAMBOS & HOLBORN (2000), *Sociology*, London: Collins Publishers Ltd.
- İBRAHİM, Hilmi (1991) *Leisure and Society, A Comparative Approach*, Wm. C. Brown Publishers'dan *Atipik Boş Zaman Davranışları* adı altında Cogito, Sayı 12, Çalışmak Yorar, İstanbul: Yapı Kredi Kültür ve Sanat Yayıncılık, (Çev. Alp Tümertekin) s.243-250
- İBRAHİM, Hilmi (1997), *Atipik Boş Zaman Davranışları*, (Çev. Alp Tümertekin), aktaran Cogito, Sayı 12, Çalışmak Yorar, İstanbul: Yapı Kredi Kültür ve Sanat Yayıncılık.
- LAFARGUE, Paul (1991), *Tembellik Hakkı*, (Çev. Vedat Günyol), İstanbul: Telos Yayıncılık.
- MANNHEIM, Karl (2002), *İdeoloji ve Ütopya*, (Çev. Mehmet Okyayuz), Ankara: Epos Yayıncılık.
- MILLS, Wright (1979), *Toplumbilimsel Düşün*, (Çev. Ünsal Oskay), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- NYLAND, Chris & Hassard, John (1990), *Capitalism and the History of Work-Time Thought, The Sociology of Time*, Hong Kong: Mac Millan Press Ltd.
- RUSSEL, Bertrand, (2004), *Aylaklığa Övgü*, (Çev. Mete Ergin), İstanbul: Cem Yayınevi.
- VEBLEN, Thorstein (1997), *Açıkça Görülen Serbest Zaman*, (Çev. Yurdanur Salman, Filiz Aydoğan), aktaran Cogito, Sayı 12, Çalışmak Yorar, Yapı Kredi Kültür ve Sanat Yayıncılık, İstanbul.



# KÜRESELLEŞME, KİMLİK VE ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK

## Globalization, Identity and Multiculturalism

*M. Zeki DUMAN\**

### **Abstract**

In this article, cultural globalization is the different policies and them off before the separation of postmodernism encourages difference and diversity policies will be multiculturalism. Today, globalization and cultural identity by moving to widen the scope of the local motifs and values, showing excessive interest in the traditional, sect, a separate religious and linguistic of belonging sympathy feed does not escape attention. This globalization besides economic and political content as well as ideological is also a process to predominate. Indeed, tolerate differences, diversity rhetoric of connivance and respect other's globalization discourse is dominated. However, the basic argument of this article is, multiculturalism policy in the international arena to make legitimate the hegemony of capitalism works and cultural habitus, including those as long as possible to the sovereign power of the familiar fact that the starting point of this article will also occur.

**Keywords:** Globalization, Postmodernism, Multiculturalism policy.

### **Özet**

Bu makalede, küreselleşmenin kültürlerarası farklılaşmaları önce çıkaran ayrıştırıcı politikalarına ve postmodernizmin farklılığı ve çeşitliliği teşvik eden çokkültürcü politikalarına değinilecektir. Günümüzde küreselleşmenin kültürel kimliklerin hareket alanını genişletmek suretiyle, yerel motiflere ve değerlere aşırı ilgi göstermesi; geleneksel, mezhepsel, dinsel ve dilsel aidiyetlere ayrı bir sempati beslemesi dikkatlerden kaçmamaktadır. Bu durum, kürselleşmenin ekonomik ve politik içeriği yanında ideolojik yanı da ağır basan bir süreç olduğunu göstermektedir. Nitekim farklılığa tahammül, çeşitliliğe hoşgörü ve öteki'ye saygı retoriği küreselleşmenin egemen söylemi oluvermiştir. Ancak, bu makalenin de temel savı olan, çokkültürcü politikaların uluslararası arenada kapitalizmin hegemonyasını meşrulaştırmaya çalıştığı ve kültürel habitusları da bu sürece dâhil ederek egemen güçlere imkân tanıdığı gerçeği bu makalenin çıkış noktasını da oluşturacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Küreselleşme, Postmodernizm, Çokkültürcülük politikası.

---

\* Dr. Arş.Gör., Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

## Giriş

Hiç şüphesiz dünyamız, tarihin hiçbir döneminde bu kadar hızlı bir değişim ve dönüşüme sahne olmamıştı. Her ne kadar bu hızlı değişimin temel dinamikleri, dört yüzyıl öncesinde –modernlik projesinde- aransa da, günümüz bilim ve teknolojisinin iletişim alanında yarattığı devrimler, bu değişimi hızlandıran esas saikler olmuştur. Nitekim küreselleşme olgusunun *neliğine* ilişkin yapılan tanım ve açıklamalar, konunun daha çok politik, ekonomik ve askeri boyutunu öne çıkarsa da, küreselleşmenin en fazla kültürel yaşam üzerinde dönüştürücü bir etki yarattığı, toplumların günlük yaşam pratiklerini biçimlendiren temel değerleri, kolektif imgeleri ve sembolleri hedef aldığı tespitine yer veriliyor. Bu açıdan bakıldığında, dünyanın farklı coğrafyalarını, kültürlerini ve değerlerini birbirine bağlayan küreselleşmenin, aslında toplumlar arasında iletişim ve etkileşimi sağladığı, benzerlikleri, farklılıkları, tikellikleri ve yerellikleri görünür hale getirmek suretiyle insanlar arasında kültürel bir zeminde ve bir ortak paylaşım alanı yarattığı düşünülür.

Küreselleşme, bir yanda kültürel çoğulluğu ve bireysel kimliği merkeze alarak her türden kesimlerin kendilerini ifade etme olanağını sunmakta, diğer yandan bugüne kadar kıyıda köşede kalmış egzotik kültürel değerleri gün yüzüne çıkararak onları birer tüketim nesnesine dönüştürmekte. Sonuçta küresel kapitalizmin yayılmacı politikalarına kapı aralamaktadır. Ancak, küresel düzenin egemen güçleri, her ne kadar bu durumu karşı konulmaz bir süreç olarak ilan etseler de küreselleşme ideolojisinin gerçekte, –Batı'nın; politik ve ekonomik egemenliğini – liberal demokrasisini- geç-kapitalizmin tüketim kültürünü ve serbest piyasa ekonomisini- sosyal yaşamını– seküler ve rasyonalist felsefesini– egemen kılmaya çalıştığı söylenebilir. Bu sonuç, doğal olarak küreselleşme ideolojisinin gizli bir ajandası olduğunu ve bu ajandada belli bir toplumsal, siyasal ve ekonomik düzen tasavvuru bulunduğunu ve bu anlamda da ve çok boyutlu bir fenomen olduğu görülmektedir.

Batı'nın, kendi kültürel değerlerini dünyanın geri kalan kısmına yaymak suretiyle egemen olmaya çalıştığı savı, küreselleşme tartışmalarının en önemli boyutunu oluşturur. Dünyanın tek bir mekâna hapsedilmesi ve toplumların sıkı bir iletişime geçmesini simgeleyen

küreselleşmenin; Batı'nın lehinde bir gelişme olduğu, Batı dışında gelişmemiş ülkeler açısından ise dezavantajları bulunduğu ve ulusal hükümetlerin bu duruma karşı yeterince önlem/direnç göstermedikleri düşünülmekte. Nitekim dünyamız, her ne kadar gittikçe küreselleşmenin etki alanına, ideolojik ve ekonomik hegemonyasına mahkûm oluyorsa da, aynı oranda küreselleşme karşıtlarının tepkisine ve bu yönde uluslararası arenada oluşan kamuoyu baskısına da maruz kalıyor. Bu tepkiler, en çok küreselleşmenin yerel kültür ve ulusal kimlik üzerinde yarattığı olumsuz etkilere yönelik oluyor. Küresel aktörlerin, ulusal devletlerin egemenlik ve meşruiyetini tartışmalı hale getiren kimi uygulamalarına ve bu yönde kurulmaya çalışılan uluslararası düzene karşı eleştiriler de aynı oranda artıyor. Bu açıdan küreselleşme, deyim yerindeyse kazananların ve kaybedenlerin olduğu eşitsiz bir duruma işaret ediyor denilebilir.

### **1.Küreselleşmenin Kültürel Kimlikleri Farklılaştırma Politikası**

İçinde bulunduğumuz çağı betimleyen en iyi sözcük hangisidir denilseydi herhalde herkesin üzerinde ittifak edeceği kavram küreselleşme olurdu. Birçok sorunun nedeni olarak gördüğümüz bu kavram, siyasetten ekonomiye, ticaretten iletişime, bilgi teknolojisinden internete kadar ki hayatımızın her alanında sihirli bir sözcük gibi durur. Ancak, akademik çevreler tarafından farklı yorumlansa da bu kavrama ilişkin herkesin üzerinde uzlaştığı husus, küreselleşmeyle birlikte artık kadim dünyamızın hızlı bir değişim sürecinden geçtiği, Weber'in moderniteye ilişkin kullandığı bir kavramı ödünç alarak söylersek, dünyanın artık büyüünün bozulmasıdır.

Küreselleşme kavramı ile kastedilen şey, tam da bu gerçeğe vurgu yapar ve artık ayaklarımızın altındaki zeminin sağlam ve sabit olmadığını, her an her şeyin değişebileceğini, Bauman'ın (1997: 69) veciz deyişle "şeylerin elimizden kaçmasıdır". Ona göre "küreselleşme fikrinden çıkan en derin anlam, dünya meselelerinin belirsiz, kuralsız ve kendi başına buyruk doğasıdır; bir merkezin, bir kontrol masasının, bir yönetim kurulunun, bir idari büronun yokluğudur." Bu kaotik durum bir yanda ontolojik güvensizliği ve risk ortamını beraberinde getirirken diğer yandan toplumları karşılıklı olarak birbirine bağlı ve bağımlı hale

getiriyor (Tomlinson, 1999: 254). Robertson (1995) buna, “dünyanın ‘tek bir yer’e sıkışması”, Harvey (1999: 137) ise, “zamansal ve mekânsal düzlemin sıkışması” adını veriyor.

Bugün tanık olduğumuz şey, dünya çapında her şeyin aniden değişmeye başladığı, ancak bu değişimin bütün yerküreyi etkileyerek, toplumlar arasında başta ekonomik ve teknolojik bağımlılık olmak üzere kimlik ve kültür gibi ulusal ve bölgesel sorunları da içermesidir (Robertson, 1999: 295). Bu sorunların başında küresel ideolojinin; evrensel karşı yereli, tümele karşı tikeli, ben’e karşı öteki’yi, liberal demokrasiye karşı milliyetçiliği, sekülerizme karşı geleneği öne çıkarması ve bu karşıt kategorik düşünme biçimlerini karşı karşıya getirmesidir. Nitekim Appadurai (2008), bu bağlamda küreselleşmeyi kültürel homojenlikle kültürel heterojenlik arasındaki çarpışmayı simgeleyen bir dönem olarak tanımlıyor.

Küreselleşme, kuramsal ve ideolojik dayanaklarını; çeşitliliği, farklılığı, yöreselliği ve çoğulculuğu öne çıkaran postmodern teoriden ve “kimlikleri benzerliklerden ziyade, farklılıklar üstüne inşa etmeye kalkışan çokkültürcü politikâlardan almaktadır. Bu durum, dört yüz yıllık geçmişi olan modernite projesinin inşa ettiği ulus-devlet modelinin çöküşüne de işaret etmektedir. Gerçekten de küreselleşme ideolojisi ve bu ideolojiyle yaratılmak istenen yenedünya düzeni fikri, kendi içinde birçok paradoks içeriyor. Örneğin bu süreçle birlikte bir yanda modernitenin kurumsallaşmış ulus-devlet modeli aşınarak meşruluğu tartışmalı hale gelmekte diğer yandan ulusal ideolojiler ve etnik/dinsel temelli milliyetçi değerler yükselmektedir. Modernitenin türdeş ve homojen bir toplum yaratma tasavvuru ve bu tasavvurun farklı kimlikleri bir arada/potada eritme politikası başarısızlığa uğramış bulunmaktadır. Artık günümüzde kültürel farklılıklara dayalı siyaset tarzı prim yapmakta, ulusal veya milli değerleri temsil eden siyasal oluşumlar rağbet görmemektedir.

Hatta küreselleşme, milliyetçilerin dahi artık ulus-devletin arzu edilebilir bir yönetim biçimi olmadığını haykırmasına yol açmıştır (Eagleton, 2004: 22). Hiç şüphesiz bu durum, ekonomik önceliklerin özellikle de iktisadi liberalizmin derinleşmesi (İnsel, 2004: 156) ve politik tercihlere baskın gelmesi, siyasetin iktidardan, sermayenin ulusal

sınırlardan ayrılmış olmasından kaynaklanıyor. Çünkü küreselleşme başka şeylerle birlikte iktidarın siyasetten ayrılmasını da doğurmuştur. Artık siyaset, yerel ve bölgesel kalırken, mekân ve mesafe sınırına bağlı kalmayan sermaye ise akışkan bir hâl alıyor. Diğer bir deyişle siyasal otoritenin yetki alanının dışına çıkan sermaye artık sınır tanımaz olmuş, siyaset fiziksel ve coğrafi mekâna hapsolürken, sermaye çoktan fiziksel mekânı nötralize etmiş ve sibermekanda yerini almıştır (Bauman, 2000: 129). Dolayısıyla küreselleşme ile beraber dünyamızda artık sınırların rahatlıkla yer değiştirdiği, hudutların keştiği yeni alt-milliyetçiliklerin ve ulus aşırılıkların sarmaş dolaş olduğu bir dünya düzeni kuruluyor denilebilir (McRobbie, 1999: 100).

Günümüzde bu gelişmelere paralel olarak kültürel kimliklerin özerklik talebi de ciddi bir sorun olarak karşımıza çıkıyor. Belki de ilerde küreselleşmenin neden olabileceği en büyük problem, bir tarafta farklılık ve heterojenliği meşrulaştırmaya çalışırken diğer taraftan farklılığı ayrıcalık düzeyine çıkartması ve sahip olunan kimlik ve değerleri, öteki toplumsal kesimler üzerinde bir baskı aracı olarak kullanması ve bunun da despotizme kayma riskinin ortaya çıkmasıdır (Sarıbay, 1998: 29-30). Gerçekten de yaşanan bazı gelişmeler bu riskin her zaman ortaya çıkabileceğini gösteriyor. Başından beri küreselleşmenin başta azınlıklar olmak üzere, göçmenlerin, dini cemaatlerin, farklı cinsel tercihleri olan kesimlerin ve toplumdan dışlanmış, soyutlanmış marjinal kimselerin kendi kültürlerini, kimliklerini ve yaşam biçimlerini özgür bir biçimde yaşamaları için demokratik bir zemin sağlamaya çalıştığından söz ettik. Ancak olumlu olarak nitelendirilebilecek bütün bu gelişmeler, modernitenin ulus-devlet formunu ve homojen toplum mitini gerçeklikten de uzaklaştırmıştır.

Günümüz küresel toplumlarda yaşanan hızlı değişme, var olan bütün sabit noktaların, ortodoks inançların ve büyük anlatıların altını oyup, risk, belirsizlik ve istikrarsızlık yaratıyor. Ama aynı zamanda kendilerini yağmur altında şemsiyesiz bulan, güvenli bir limana sığınmayı hayal eden ve her geçen gün ayakları altındaki toprakların kaydığını gören bu yersiz yurtsuz insanlar, eski bağlılık ve kimliklerine yeniden yöneliyorlar. Onlar açısından kültürel kimlik, yaşanan bu belirsizliğe karşı belirli bir tavır alıştır (Aytekin, 2007: 22).

Bu *belirsizlik, güvensizlik ve emniyetsizliğin* (Bauman, 2000: 14) hüküm sürdüğü kaotik ortamda, etnik ve dini çatışmalar körüklenmiş ve devletler bir yerde parçalanma riskiyle karşı karşıya gelmiştir. Dolayısıyla küreselleşmenin, her bir devletin içindeki farklı etnik kimliklere, kültürel ve politik bazı ayrıcalıklar tanıması, çoğunluğa, çoğulculuğa ve çeşitliliğe kapı aralaması, beraberinde kutuplaşma potansiyeli içeren farklılaşmayı ve dolayısıyla bölünmeyi de getirmiştir. Kısacası küreselleşme ideolojisi, uluslar arası sermayenin yerkürenin her tarafına yayılmak ve bunun akabinde siyasal bir güç haline gelebilmek için bir engel olarak gördüğü ulusal sınırları aşmayı ve milli değerleri yapıbozumuna uğratmayı öncelikli bir hedef saymıştır.

## **2.Postmodernizmin Kültürel Kimlikleri Ayrıştırma Politikası**

Postmodernizm, modernliğin yükselttiği değerleri tersyüz eden bir akım, düşünce, ideoloji veya yeni bir durum olarak tanımlanabilir. Kimi çevreler postmoderniteyi, modernliğin eleştirisi olarak değil bizzat modernliğin aydınlanmış hali olarak görmekte, kimi çevreler de moderniteden bir farklılaşma ve ona karşı bir başkaldırı olduğu kadar ondan kaynaklanan probleme de cevabı olan ve alternatif paradigmalara sunan bir anlatı olarak değerlendirmekte. Nitekim süreci tanımak/tanımlamak için birçok farklı kavram kullanılmaktadır. Örneğin Giddens bu duruma, geç modernlik, Beck, düşünsel modernlik, Balandier, modernötesi, Bauman, Postmodern, Jamerson, geç kapitalizmin mantığı, Huyssen, neo-modernizm, Argue, üstmodernizm, Gellner, görecelik çağı gibi kavramlar kullanmışlardır. Bu farklı tanımlar bize, söz konusu yaşanan sürecin modernlikten hem farklı olduğu hem de onun ötesinde bir durum olduğu bilgisini veriyor.

Postmodernizm, benliği merkezsizleştirme, öncelikleri reddetme ve yaşanmış hikâyeleri ters yüz etme gayreti içindedir ve bütün amacı büyük anlatı olarak gördüğü modernlik projesini yıkmaktır. Başta Hakikat, gerçeklik ve objektiflik olmak üzere nesnellik, bilimsellik, kesinlik ve evrensellik gibi modernliğin epistemik dayanaklarını yapıbozumuna uğratır ve bu tür kavramlara duyduğu öfke, onu derin bir kuşkuçuluğa ve indirgemeciliğe sürükler. İşe, modernliğin öne çıkardığı ve üzerinde beslendiği temel değerleri yıkmakla başlar. Örneğin,

Foucault, insan'ın, Derrida, özne'nin, Bartes, Yazar'ın ve Nietzsche de, Tanrı'nın ölümünü ilan eder. Lyotard, Baudrillard, Bell, Habermas, Vattimo ve Jameson gibi diğer önde gelen postmodern yazarlar da benzer bir tavır sergilemişlerdir.

Postmodern yazın; kesinliğe karşı belirsizliği, düzene karşı düzensizliği, disipline karşı esnekliği, benzerliğe karşı farklılığı, tikelliğe karşı çoğulluğu öne çıkararak merkezlessiz, temelsiz, türevsel ve eklektik bir yapı sunar. Belirlenimciliği, eşitlikçiliği, hümanizmi, liberal demokrasiyi, zorunluluğu, akılcılığı ve sorumluluğu sorgular (Rosenau, 2004). Bir tarafta modernliğin araçsal rasyonalizmine ve toplumsal mühendislik projelerine karşı çıkar, diğer taraftan heterojenlik, farklılık, paradoks ve çelişkiyi öne çıkarır. Bundan dolayı postmodernizm, aslında kültürel ve politik boyutlarıyla bir epistemolojiyi, metodolojiyi ve bir toplumsal teoriyi içinde barındırır (Murphy, 2000: 9). Bu teoriye öncülük edenler; benliği, toplumu, cemaati, tarihi ve politikayı, bütün bu problemleri ve ihtilafları, bir tarafa bırakıp, ötekiliğe, çoğulluğa, yerel olana, özgül olana, farklılığa, perspektife ve olumsal olana vurgu yapmaya çalışırlar ve bir yerde bunları bir çerçeve içinde yeniden bağlamsallaştırmak isterler (Hollinger, 2005: 257). Nitekim postmodern epistemolojinin kuramcısı Lyotard (1984), postmodernizmi, farklılıkları etkin kılmaya çalışan modern ötesi hatta modern karşıtı bir akım, düşünce ve yeni bir durum olarak tanımlar. Bauman'a (2003: 131) göre, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik modernliğin sloganlarıken, özgürlük, farklılık ve hoşgörü post modernliğin ateşkes formülü oluvermiştir. Dolayısıyla Postmodernizm, dünyayı yeniden büyüme hale getirme uğraşı (Bauman, 1998: 46) olarak da görülebilir.

Postmodernitenin bu kadar geniş bir alana yayılması ve gerek akademik gerekse politik mecrada hızlı bir biçimde kabul görmesinin en önemli nedeni, modern çağ felsefesi ve akıl merkezli epistemolojisinin ve bu epistemoloji temelinde neş'ü neva bulan bilim, ahlâk, estetik ve kültürel yapının insanlığı tatmin etmemiş olmasıdır. Aynı şekilde postmodernistlerin modernlik tasarımına karşı bu kadar derin bir öfke duymalarının nedeni de, bu düzenin insanlığa mutluluk ve refah getirmemesi, totaliter rejimlere yol açarak birçok alanda eşitsizliğe ve adaletsizliğe yol açmış olduğuna inanılmasıdır. Oysa modernlik, kesinlik çağıydı (Bauman, 1996: 152) ve insanlığa nesnel bir bilim, evrensel bir

ahlâk ve hümanist bir yönetim vaat ediyordu (Sarup, 1997: 207). Akıl, imana galip gelecek; insanoğlu bütün nesnelere ölçüsü olacak; doğa mağlup edilecek ve insanoğlunun hizmetine sunulacaktı ve zaman karanlıktan aydınlığa bir geçiş, yani, *ilerleme* olarak bilinen örtük bir ahlâki evrim kuramı ve bir geçişle ölçülecekti (Jenks, 2007: 183).

Lyotard (1984), modernliğin en büyük çıkmazını evrensellik ilkesinde bulur. Ona göre, modernitenin hakikat diye benimsetmeye ve evrenselleştirmeye çalıştığı her tür bilgi, insanları kendi öz benlikleri ve varoluşsal kimlikleri ile değil, onları sürekli değişebilen, itaat altına alınabilen ve üzerinde tahakküm kurulabilen nesnelere haline getiriyor. Bu durum, bir tarafta gerçekliğin çarpıtılmasına ve sunulmuş olan bilginin mutlaklaştırılmasına yol açmakta diğer taraftan üretilen bu tür bir bilgi ile birey ve toplum üzerinde baskı ve tahakkümün kurulmasına yol açıyor. Onun için modernitenin bilimsel, nesnel ve objektif diyerek insanlığın önüne koyduğu pozitivist epistemoloji ve bu epistemolojiden beslenerek otoriter bir niteliğe dönüşen her tür evrenselci kuram –ki bunların başında marksizm, feminizm, liberalizm gelir), sadece büyük anlatılar olarak tarihte yer alacaklardır. Oysa bireyler küçük anlatılarla da özgürlüklerini bulabilirler.

Aslında modernlik efsanesine, sadece Batılı insanın güç atılımını gösteren bir dönem olarak değil, onun misyon ve ahlâki doğruluğunu da ispatlayan bir dönem olarak bakılabilir (Bauman, 1992: 16). Ama maalesef bu dönem, “bir yaratıcı yıkım, sürekli bir sökme ve yıkma çağı” olmaktan kurtulamadı (Bauman, 2005: 85). Nitekim modern zamanlarda dominant kimlikler, azınlık durumundaki kimlikleri “öteki ve yabancı” kesimler/kimseler olarak gördü ve onların nazarında bu öteki ve yabancılar, kendilerine benzemeleri için düzeltilmeleri gerekiyordu. Bunların varlığı sadece rahatsız edici ve kaygı verici bir durum değildi, aynı zamanda asimile edilmesi gereken varlıklar, bahçe içinde ayıklanması gereken otlar gibiydiler (Bauman, 2000: 32). Modernite işte tam da bu önkabulden hareketle bir temizlik hareketine girişti. Mevcut nüfusunda yabancı ve terbiye edilmemiş otlar bulunuyordu. Böylece nüfusu ikiye böldü. Beslenecek ve özenle çoğaltılacak faydalı otlar, ayıklanacak ve kökünden yok edilecek yabancı otlarlardı. Yabancılar, tam da kökten temizlenecek gruba giriyordu (Bauman, 2003: 34). Çünkü



yabancılar, mevcut düzenlerine sürekli bir tehdit unsurunu teşkil ediyordu.

Bundan dolayı postmodernizm, en fazla modernliğin kimlik siyasetini eleştirmektedir. Ulus-devletin homojenleştirici kimlik politikasına karşı gelmekte, kültürler arası eşitliği, etnik, dilsel, dinsel ve mezhepsel özgüllükleri ve toplumdan dışlanmış ve dezavantajlı durumda bulunan marjinal grupların -homoseksüeller, geyler, lezbiyenler, hippiler, rockler- haklarını savunmaktadır. Diğer bir deyişle postmodernizmin kimlik politikası, “çoğulculuğu ve farklılığı temel alan, muhalif hareketlere izin veren grupların, aktörlerin, sosyal hareketlerin ve her tür düşüncenin kendisini rahatça ifade edebilmesini sağlayan, sosyal ve kültürel değişime kapı aralayan, modernitenin varolan sistemini, totaliter modellerini, ideal formlarını ve ütopyik mitlerini reddediyor.” (Best&Kellner, 1991: 282-89). Hem bir düşünce tarzı hem de sosyal hayatı düzenleme aracı olarak ideolojinin sonunu ifade etmekte, geniş çaplı teorileri, meta-anlatıları, siyasi inanç ve doktrinleri, ideolojik gelenekleri, mutlak ve evrensel değerleri, kısacası modern toplumun yerleşik özelliklerini reddediyor (Heywood, 2007: 384-86). Ama aynı zamanda, yerel ve özel değerlere, etnik ve dini kimliklere, yeni sosyal hareketlere, çoğulculuk ve farklılıklara, bütünleşik toplumdan kopmuş kesimlere, cinsel tercihleri farklı olanlara da kapı aralıyor.

Postmodern fikri, her ne kadar farklılık ve tikelliği öne çıkarıp madun ve mağdur edilmiş kesimlerin sözcülüğünü yapıyor görüntüsünü verse de, postmodern ideolojinin her şeyi mübah kılmasını fırsat bilen küresel sermaye, kültürel değerleri tüketim nesnesi haline getirmekten geri durmuyor ve postmodernizm yeni bir toplumsal totalitenin ortaya çıkmasına da (Featherstone, 2005: 22) aracılık etmiş oluyor. Nitekim postmodern retoriği çok masum bulmayanlar bu kaygılarını dile getirmekten çekinmiyorlar. Örneğin Connor, postmodernist söylemde, artık hiçbir konsensüs olanağının kalmadığı konusunda büyük ölçüde konsensüsün bulunmasını, nihai otoritenin ortadan kalktığının otoriter bir tavırla ilan edilmesinin ve bütünlüğün artık düşünülemez olduğu bir kültür durumunun bütünsel ve kapsamlı bir anlatısının dolaşıma sokulup desteklenmesini çarpıcı buluyor (Connor, 2001: 23).

Postmodern kültür üzerine yazdıklarıyla dikkat çeken diğer bir isim, Ziyaüddin Serdar da (2001: 27) benzer bir görüşü savunur. Ona göre postmodernizmin en büyük iddiası modernite tarafından ötekileştirilen ve sistem dışına itilen kültür ve kimlikleri yeniden sahneye çıkarmak ve merkeze almaktır. Ancak, herkese eşit mesafede durduğunu ve tarafsız olduğunu iddia etse de, gerçekte bu böyle değildir. Postmodernizm, tüm kültür ve gelenekleri tek bir alana indirgeyerek, çokkültürlülük aldanması ve yanılması yaratıyor. Eagleton'a göre (1999: 41), postmodernizm, "ötekine açık olmakla o denli övünmesine rağmen, karşı çıktığı ortodoksler kadar dışlayıcı ve sansürcü olabilir pekâlâ. Sözelimi, genelde insan kültüründen söz edilir ama sınıf konuşulmaz, beden ele alınır ama biyoloji alınmaz, *jouissance*'aya (haz, keyif) değinilir ama adaletle değinilmez, post-kolonyalizm konu edilir ama küçük burjuvazi edilmez. Bu, tıpkı herhangi bir muhayyel kimlik biçimi gibi, işini görmek için gulyabanilere ve yalancılardan hedeflere ihtiyaç duyan tamamen ortodoks bir heterodoksüdür." Turner ise (2002: 27), postmodernliğin en büyük tuzağını üst kimlikle alt kimlikler arasındaki ayrımı bulanık hale getirmesinde buluyor.

Gerçekten de postmodernistler, her ne kadar farklılık ve çeşitlilik gibi çekici çağrışımlar yapan kavramlarla bir kimlik politikası olanağından söz etseler de, söz konusu bu kavramların politik yaşamda nasıl kullanılacağı konusunda doyurucu bir bilgi vermemektedirler. Postmodernistlerin temel felsefesi her şeyi eleştirmek ve reddetmektir. Bu açıdan Postmodernizm, *jouissance*'in (*keyfin*) anlık niteliği konusundaki vurgusuyla, ötekinin anlaşılacağı yolundaki ısrarıyla, çalışma üzerinde yoğunlaşmasıyla, yapıbozumu yönünde nihilizm derecesine varan eğilimiyle, estetiği etiğe tercih etmesiyle çok fazla ileri gitmektedir. Bu durum her tür tutarlı politikayı olanaksız hale getiriyor (Harvey, 1999: 137). Tüm pratikleri ve inançları öznel yönelimlere indirgemesi ise, postmodernizmi bir tür hiper-gerçeklik (Turner, 1996: 51), yanıp sönen bir ideoloji (Mercer, 1998: 56) veya kültürel bir moda (Gellner, 1994: 43) olarak tanımlanmasına yol açıyor.

### **3.Çokkültürcü Politikanın Kimlik Siyaseti**

1980'lerden sonra özellikle akademik camiada kimlik ve çok kültürlülük konuları çok sıkça tartışılmaya başlandı ve günümüzde dahi bu tartışma sürüp gitmektedir. Küreselleşen dünyamızda kimlik üzerine yeni bir siyaset tarzı doğmakta ve bu anlamda yeni bir dönem başlamaktadır denilebilir. Bauman'ın (2005: 187) deyiimiyle bu siyaset tarzı, gürültü ve öfkeyle doludur. Geçmişten öç alma, yapılan yanlışlara dur deme ve sahici kimliklerin başkaldırdığı bir dönemdir. Bu dönem aynı zamanda farklı etnik ve dini kimliklerin deşildiği, milliyetçi değerlerin yükseldiği ve bölgesel otoritelerin özerkleştiği bir dönemi de resmeder. Bu dönemin en karakteristik özelliği küreselleşme ideolojisinin gittikçe kendisini dünyanın her bir köşesinde hissettirmesi ve sonu kestirilemeyen bazı belirsizliklere yol açmasıdır. Bu belirsizliklerden biri de farklılıkların tanınmasına dayalı kimlik siyasetinin politik bir boyuta ulaşmış olmasıdır.

Siyasetin yeni bağlamında farklı etnik kümeler, postmodern felsefeden de cesaret alarak mevcut düzende daha fazla hak talep etme ve kendilerini temsil etme uğraşını vermektedirler. Bu süreçte özellikle cinsiyet, din, etniklik ve kültür sorunları giderek daha dikkat çekici ve daha akışkan bir hale gelmektedir. Hindistan'dan, Balkanlara, Kafkaslardan Orta doğuya kadar dünyanın birçok yerinde etnik kimlikler, azınlık gruplar ve neo-milliyetçi politikalarından kaynaklanan gerginlikler ve çatışmalar yaşanıyor. Bu çatışmaların temelinde küreselleşmenin; ulus-devletin egemenliğini ve meşruiyetini tartışır hale getirmesinden, ulusal ve bölgesel sınırları kaldırarak küresel kapitalizmin dünyanın her yerine yayılmasını sağlamasından ve en önemlisi yerel otoritelere özerklik tanımak suretiyle milliyetçi ideolojileri cesaretlendirmesinden kaynaklanıyor. Postmodernizmin de benzer biçimde modern değerler ve kurumlara savaş açarak her şeyi mubah hâle getirmesi, kolektif aidiyetleri ve toplumsal kimlikleri ayırması ve tikel kimliği aşkınlaştırması söz konusu dünyadaki çatışmaları tetiklemiştir.

Gerçekten de günümüzde artık mevcut egemen düzenden ayrılmaya çalışmak, bütüncül kimliği reddetmek, yerel ve geleneksel yaşam biçimlerini yaşamakta ısrar etmek, hâkim kültürden uzaklaşmaya çalışmak ve farklılığı siyasal bir talebe dönüştürmek isteği gittikçe daha

fazla görülmektedir. Farklılık ve farklı olma uğraşı siyasi ve kültürel bir değere dönüşmektedir. Günümüz siyaset biçimi de modernlikte olduğu gibi farklılıkları tek ulus, tek kültür ve tek ideoloji biçiminde homojenleştirmeyi değil, homojenliği reddetmek suretiyle yeni farklılıklar yaratmak düşüncesi üzerine kuruluyor. Eriksen'in (2000: 89) çok güzel betimlediği gibi, "kimlikleri benzerlikler üstüne değil, farklılıklar üstüne inşa etmek, hiçbir zaman bugünkü kadar önem kazanmamıştı." Bu politik anlayış sayesinde birçok ülke ulusçu romantikler ve ırkçı politikalarla mücadele etmek zorunda kalıyor. Aşırı sağcı ve muhafazakâr milliyetçi partiler daha çok kimlik siyaseti yapmaya çalışıyorlar.

Bu gelişmelere koşturuk olarak ne ulusal devletlerin parçalanmasını ne de ulusal devletlerin asimilasyonda bulunmasını isteyen ama aynı zamanda herkesin/herkesimin kendi yerel kimlikleriyle; ana dillerini konuşabildiği, anadilleriyle eğitim alabildiği, geleneksel yaşam biçimlerini ve dini inançlarını yaşayabildiği çokhukuklu ve çokkültürlü bir devlet modeli fikri gelişti. Çokkültürlü bir dünya ilkesinden hareket edilerek gündeme gelen bu fikir, özellikle akademik çevrelerde ilgi gördü. Özsel farklılıklara ve kimliksel aidiyetlere yapılan aşırı vurgu ve her toplum ya da kültüre saygı duyulması gerektiği fikri bu tartışmaların özünü oluşturdurdu.

Peki, özellikle siyaset biliminde yoğun tartışmalara konu olan bu fikir ne zaman ortaya çıktı ve hangi temel öncüllerden hareket etmekte. Farklılık veya tanınma adı verilen ve her geçen gün daha fazla ilgiye mazhar olan çokkültürlülük politikası fikri, her ne kadar 1970'lerde ulusal azınlıkların etnik kökenden kaynaklanan sorun ve talepleri gidermek amacıyla Kanada hükümeti tarafından uygulanan bir politika ise de, bu politik anlayışın kökleri 18.ve 19. yıllara kadar gider. Bu yüzyıllar arasında Avrupa'da akıl ve ilerleme adına yürütülen evrensellik ve toplumsal mühendislik projelerinin çöküşü, çok kültürlü bir tasavvura yol açtı (Touraine, 1994: 208).

Özellikle 1960'lı yıllardan sonra küresel eleştiri kuramları, modernitenin kimlik siyasetini, politik otoriterliğini ve ideolojik baskınlığını kıyasıya eleştirmeye başladılar. 1980'lere gelindiğinde post modernitenin de epistemolojik alt yapısını hazırladığı küreselleşme,

kendisini iyiden iyiye hissettirmeye başladı. Bütün bu gelişmeler mikro-milliyetçiliğin yeniden sahneye çıkmasına yol açacak bir diz siyasal gelişmeyi de beraberinde getirdi. Yukarıda da vurguladığımız gibi dünyanın birçok ülkesinde etnik çatışmalar meydana geldi. Bu durumdan vazife çıkaran bazı stratejistler, gelecekte gerçek savaşın ekonomik veya ideolojik nedenlerden değil, bizzat kültürel, dinsel ve geleneksel farklılıklardan ortaya çıkacağını iddia ederek (Huntington, 2005), yaşanacak gelişmelerden duydukları kaygıları dile getirdiler. Bu kaygıları ciddiye alan kimi devletler (örneğin ABD, Kanada Avustralya vb.) yaşanması muhtemel gelişmeleri ve günden güne dozu artan etnik ve din temelli savaşları önlemek ve en önemlisi ulus-devlet yapısını muhafaza etmek için yine ideolojik temelini postmodern felsefeden alan çokkültürcü siyaset tarzını benimsemeye başladılar.

Çokkültürlülük, hâlen birçok ülkede devletin resmi politikası olarak uygulanmaktadır. Kanada’da farklı etnik ve dini kimlik taşıyan toplumsal grupların taleplerini politik düzlemde çözümlmek için “çokkültürlülük bakanlığı” bile kuruldu. Yine Kanada’da Quebec’liler ve ABD’de Porto Rikolular, başta anadilde eğitim hakkı olmak üzere bölgesel özerklik ve eyalet sistemi hakkını elde ettiler. Avrupa’da da başta İskandinav ülkeleri olmak üzere, Belçika, İspanya ve Britanya’da ulusal azınlıklara bölgesel özerklik tanıdılar (Kymlicka, 1998: 17). Halen birçok ülkede resmi devlet politikası olarak uygulanan çokkültürlülük politikasının, iki farklı biçiminden söz edilebilir. Bunlardan biri, merkeze bireyi alan ve daha çok bireyin temel hak ve özgürlüklerini öne çıkaran ve herkesi yurttaş olarak addeden liberal çoğulculuk anlayışıdır. Diğeri ise liberal teoriye bir tepki olarak doğan toplumsal zeminde dezavantajlı grupların kendi kültürel kültürlerini korumasına öncelik veren ve liberal felsefenin öne sürdüğü gibi bireyi toplumdan soyutlayarak ve ona bireysel düzlemde her tür hakkı tanıyarak değil bireyin içinde bulunduğu sosyal ve kültürel dünyayı esas alan cemaatçi çokkültürcülük anlayışıdır. Bu yüzden komüniteryenler, “siyasi hayatın bireyi değil, topluluğu esas alarak inşa edilmesi gerektiğini, çünkü bireylik vasfının, ancak topluluklar tarafından şekillendirildiğini savunurlar.” (Balı, 2001: 170). Nitekim cemaatçi çokkültürlülüğün önemli isimlerinden biri sayılan ve çok kültürlüğü bir tanınma politikası olarak ele alan Taylor,

çokkültürlülüğü, bireysel düzlemde değil, daha çok kültürel ekseninde tanımlanmaktadır (Taylor, 2005: 71).

Habermas ise (2002: 131-32), cemaatçi çokkültürcülükten çok bireysel hakları öne çıkaran liberal çoğulculuğun önemine değinir. Ona göre çokkültürlü bir politika, "kendi vatandaşlarına kendi kültürlerini sorgulama, geleneklerine göre kültürlerini sürdürme ya da değiştirme fırsatını vermeli, hatta bundan da ileriye giderek önceden kasıtlı olarak tahrif edilmiş veya parçalanmış bir kimlikle yaşamamak için buyruklarından kayıtsızca uzaklaşma ya da eleştirel yaklaşarak ilişkilerini tümüyle kesme olanağını tanımalıdır." Dolayısıyla çokkültürcü bir siyaset anlayışında, "toplumun heterojen olduğunu ve çokkültürlü bir dokusu bulunduğunu kabul etmek yeterli değildir. Bu çeşitliliğin toplumsal alandan siyasi alana nasıl aktarılacağı, çokkültürlülüğü dikkate alan bir siyasi tasavvurun niteliği de bir o kadar önemlidir. Çünkü etnik, dini, kültürel ve benzeri kimliklerin yükseldiği bir tarih döneminde yaşıyoruz ve bu kimlikler veya kültürler üzerindeki vurgu, kimi zaman insan hakları ve barış gibi değerlerin önüne geçebiliyor." (Ensaroğlu, 2000: 86). Çünkü çokkültürlülük, sadece farklılık ve kimlikle ilgili bir durum değildir. Parekh'in (2002: 3) deyişiyle, "kültürle kaynaşmış ve ondan beslenen farklılık ve kimliklerle, yani bir grup insanın kendilerini ve dünyayı anlamakta, bireysel ve toplumsal yaşamlarını düzenlemekte kullandıkları inançlar ve uygulamalar bütünüyle alakalıdır." Bundan dolayı çokkültürlülük kavramının kendisinden çok içeriği ve uygulanış biçimi daha önemlidir.

Aslında çokkültürcü bir politika, farklılıklardan oluşan bir dünyanın fırsat ve tehlikelerine de gönderme yapıyor (Fay, 2001: 11). Çünkü, 1980'lerle birlikte dünya düzeninde yaşanan köklü değişimler, etnik milliyetçilik, dinsel fundamentalizm ve uzun bir süredir yerin altında gömülü oldukları düşünülen grup antagonizmaları yeniden gün yüzüne çıktı (Smith, 2002: 16). Ve her geçen gün milliyetçiliğin makro düzeyde kendisini daha fazla hissettirdiği, birçok bölgede etnik temelli savaşların meydana geldiği ve ulus-devletlerin bir iç çatışmaya doğru sürüklendiği görüldü. Nitekim 1991'de Sri Lanka'dan Kuzey İrlanda'ya kadar uzanan bölgede meydana gelen 37 ana silahlı çatışmanın 35'inde etnik kimlik neden gösteriliyordu (Eriksen, 2004: 12).

Farklılığı vurgulamak ve önemsemek adına tikel kimliklerin yüceltilmesi, çokkültürlü politikanın en büyük zaafı olarak değerlendirilmekte. Zizek (2002: 282), bu düşünceden hareketle çok kültürcü politikayı, geç kapitalizmin içinde bulunduğu krizi aşmanın bir yolu olarak görmekte. Ona göre çokkültürcülük, “tekzip edilmiş tersine çevrilmiş, göndermesi kendinde bir ırkçılık biçimi, “mesafeli bir ırkçılıktır. Ötekinin kimliğine “saygı gösterir”, Öteki’ni, karşısında kendisinin, çok kültürcünün, ayrıcalıklı evrensel konumunun mümkün kıldığı bir mesafe takındığı, kendi içine kapalı, “sahici bir cemaat” olarak görür. Çokkültürcülük, kendi konumunu her türlü pozitif içerikten arındıran bir ırkçılıktır... Çokkültürcünün öteki’nin özgüllüğüne duyduğu saygı, tam de kendi üstünlüğünü beyan etme biçimidir.” Bu nedenle birçok ülke bu tür politikalara rağbet etmiyor.

Çokkültürcülük her ne kadar kulağa hoş gelse de özünde farklılıklara imtiyaz tanımayı içeren ideolojik bir kavram olarak tanımlamak mümkündür. Ayrıca bu tür politikaları uygulayan ülkeler, yeniden ulusal bir çizgiye dönmeye, çokkültürlülük adı altında azınlık gruplara verdiği birçok yetki ve ayrıcalığı geri almaya başlamıştır. Etnik kimliklerin anadilleriyle yaptıkları eğitim, ulusal kültüre uyumu geciktiriyor gerekçesiyle vazgeçilmekte. Birçok Avrupa ülkesinde ana dilleriyle yayın yapan TV ve radyoların yayın saatleri azaltılmaya başlandı. Örneğin Hollanda’da farklı lehçelerle yayın yapan dört televizyon Hollandaca yayına dönüştürüldü (Tekinalp, 2005: 75-87).

Özü itibariyle toplumsal barışı, temel insan haklarını, hoşgörü ve demokratik bir açılımı içermediği için bu tür politikaların uygulandığı birçok ülke, hayal kırıklığına uğramış ve birçok açıdan olumsuz sonuçlarla karşılaşmıştır. Bu açıdan çokkültürlülük iddia edildiği gibi toplumsal uzlaşmayı ve kolektif toplumsal kimlikleri- dini, cinsiyeti, etnik kimliği ve ırkı- bir arada ve bir bütünlük içinde koruyamamıştır. Çünkü çokkültürlülük politikası, kültürel göreliliğe yol açarak herkesin aklına ne gelirse yapabileceği şeklinde yorumlanmaktadır. Bu mantıktan hareket edersek, azınlıkların yasaları çiğnediği kimi durumlar bağışlanmalı ve hatta savunulmalıdır. Çünkü merkezi hükümetin koyduğu yasalar, artık herkesi bağlamayacak ve insanlar kendi kültürel normlarını gerekçe göstererek istedikleri şekilde hareket edebileceklerdir. Örneğin, Hindistanlı biri, kendi karısını öldürdüğünde hükümet buna

karışamayacaktır. Çünkü Hindistan kültüründe, kadınlar kocalarının malı olarak görülür ve kocanın, karısı üzerinde öldürme dâhil her tür hakkı saklıdır (Eriksen, 2001: 39).

Aynı şekilde etnik gruplar, çocuklarını hiçbir gerekçe göstermeden okula göndermeyebilir, kadınlar dini gerekçeler gösterilerek sünnet ettirilebilir veya onlara zoraki evlilikler yaptırılabilir, müslüman inancında miras paylaşımı eşit yapılmadığını ileri süren bir Müslüman mevcut yasaları tanımayabilir. Nitekim ABD’de Hıristiyan bir mezhep olan Amish’i, çocukların zorunlu eğitimiyle ilgili yasadan muaf tutulmuş, Kanada’da da benzer birçok mezhebe muafiyet tanınmıştır (Kymlicka, 1998: 80-81). Yasalar ve hükümet ise bütün bu uygulamalar karşısında hiçbir yaptırımında bulunamıyor. Dolayısıyla Çokkültürcülük ideolojisi, “aynı zamanda bir madalyonun iki yüzü gibidir. Bir yüzünde insanların farklı olabilmelerine elverir. Diğer yüzünde ise onlara eşdeğerli bireyler olarak davranılmasına engel olur.” (Eriksen, 2001: 39). Kısacası Çokkültürcülük; postmodern teoriden esinlenen, küreselleşmenin ideolojisinden de beslenen ve geç-kapitalizmin amaçlarına hizmet eden yeni bir ideoloji olarak tanımlanabilir.

## Sonuç

Doğrudan sömürgeciliğin sona erdiği II. Dünya Savaşı sonrasında ulusal bağımsızlıklarını ilan eden az gelişmiş ülkeler, milliyetçilik ideolojinin de etkisiyle yenedünya düzeninde yer almaya başladılar. Dönemin soğuk savaş koşullarında kendi iç dinamikleriyle gelişebilmenin çabasına giren bu ülkeler belli bir süre sonra Batılı devletlerle gerek politik ve ekonomik gerekse ideolojik ve teknolojik düzeyde yakın ilişkiler kurma ihtiyacını hissettiler. Ayrıca Avrupa’da savaş sonrasında milyonlarca insanın ölmesi ve bir o kadar da maddi kaybın yaşanmış olması emek gücüne de ihtiyaç doğurmuştu. Bu durum, iş bulmak ve çalışmak amacıyla binlerce insanın gelişmiş Batılı devletlere göç etmesine yol açtı. İlk dönemlerde, refah devletinin uyguladığı politikalar ve Avrupa’nın yeniden restorasyonu faaliyetleri sürerken farklı etnik ve dini kimliklere sahip insanlar, bir tehdit veya düzen bozan “öteki”ler olarak algılanmadılar.

Ancak, Kıta Avrupa’sının inşasının tamamlanması, küresel



kapitalizmin yapısal düzeyde yaşadığı kriz, ekonomik resesyon ve göçmen niyetiyle gelen, ancak zaman içinde ekonomik ve politik bir güce ulaşan yabancılar, söz konusu ülkeler açısından bir tehdit unsuru olarak görülmeye başlandı. Batı'da yaşanan ekonomik sorunlar, muhafazakâr, milliyetçi ve neo-faşist ideolojilerin iktidara gelmesine de yol açtı. Bir zamanlar ülkelere hizmet etmek amacıyla gelenler, artık yabancı muamelesi görmeye yer yer öteki olarak algılanmaya ve hatta dışlanmaya başladılar. Postmodern ideolojinin kültürel kimlikleri bir tüketim nesnesine dönüştürmek suretiyle kapitalizme yeni imkânlar sağlaması, insanların sadece kimliklerinden dolayı yaşadıkları/karşılaştıkları sorunları gün yüzüne çıkardı. Ve yabancılar olarak tanımlanan göçmen gruplar kendi tarihsel geçmişlerine nostaljik bir bağlanmanın ötesinde ilgi duymaya başladılar. Artık onlar için kimlik, sadece kültürel dünyalarına anlam atfeden sembolik bir değer olmaktan çıkmıştı.

Kimlik, onlar açısından dışlanmaya, hor görülmeye, öteki olarak algılanmaya ve yabancı gözüyle bakılmaya karşı bir direnç ve direnme noktası işlevini görmeye başladı. Nitekim başta gelişmiş Batılı toplumlarda olmak üzere dünyanın birçok ülkesinde insanlar kendi tikel benliklerini ve köklerini bulmanın arayışı içine girdiler. Yeni yeni kabileler, aşiretler ve kimlikler ortaya çıktı. İşte Çokkültürcülük politikası tam da bu konjonktürden hareketle küresel güçler ve akademik kesimlerce ortaya atıldı. Bu süreçte ötekiye saygı ve hoşgörü, farklılığa ve çeşitliliğe tolerans adı verdikleri ama esasen küresel kapitalizmin her şeyde olduğu gibi bu tür değerleri de tüketime dönüştüren materyalist ve pragmatist felsefesi ön plana çıktı. Çokkültürcülük politikası söz konusu bu kaygılar temelinde ortaya atılmış ideolojik bir söylem olarak okunmalıdır.

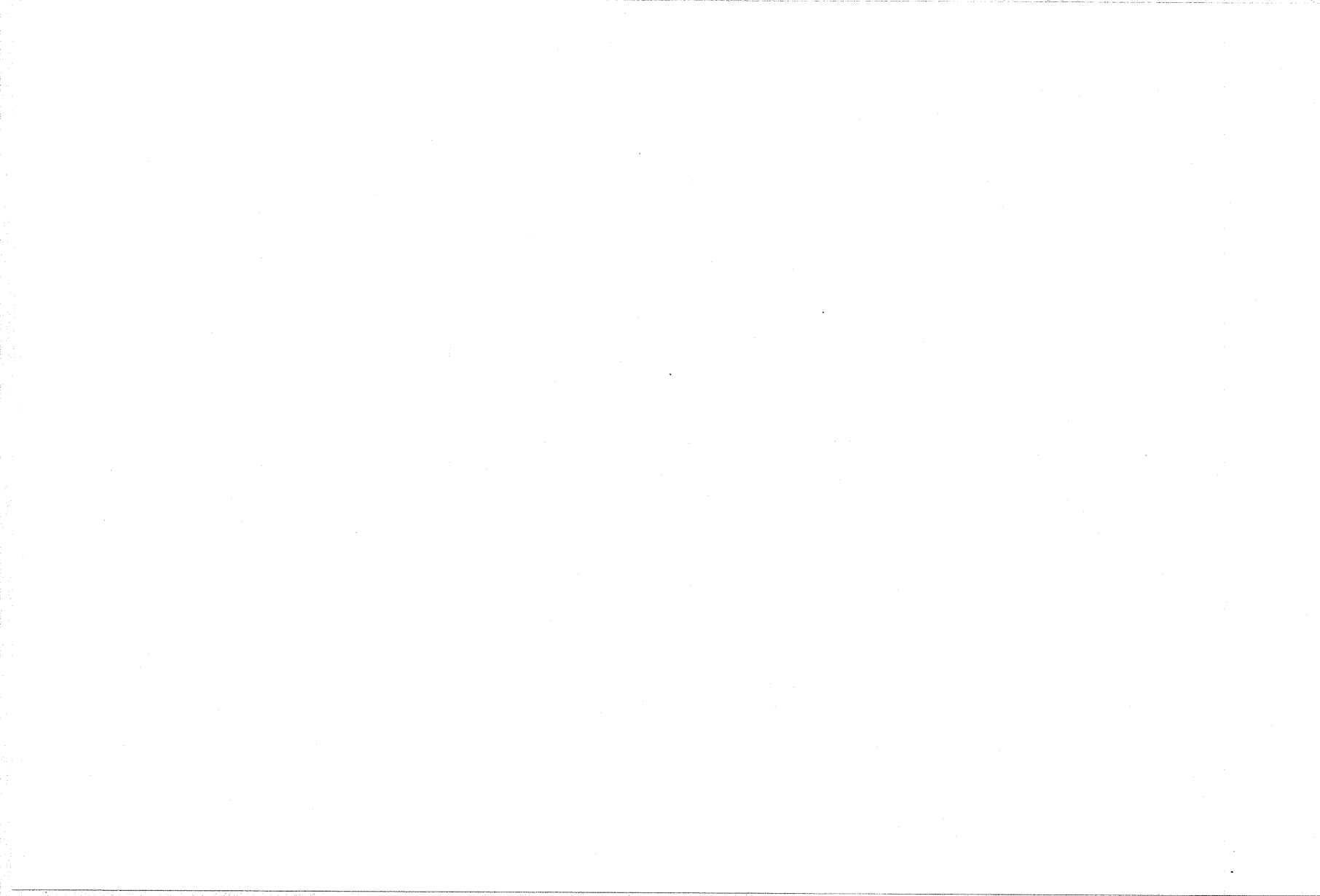
### Kaynaklar

- APPADURAI, Arjun (2008), *Küçük Sayılardan Korkmak*, (Çev. F.B.Aydar), İstanbul: Timsah Kitap.
- BALI, Ali Şafak (2001), *Çokkültürlülük ve Sosyal Adalet*, Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.
- BAUMAN, Zygmunt (1992), *Imitations of Postmodernity*, London: Routledge Press.
- BAUMAN, Zygmunt (1996), *Yasakoyucular ve Yorumcular*, (Çev. K.Atakan), İstanbul: Metis Yayınları.
- BAUMAN, Zygmunt (1997), *Küreselleşme*, (Çev.A.Yılmaz), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- BAUMAN, Zygmunt (1998), *Postmodern Etik*, (Çev. A.Türker), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- BAUMAN, Zygmunt (2000), *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, (Çev. İ.Türkmen), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- BAUMAN, Zygmunt (2000), *Siyaset Arayışı*, (Çev. T. Birkan), İstanbul: Metis Yayınları.
- BAUMAN, Zygmunt (2003), *Modernlik ve Müphemlik*, (Çev.İ.Türkmen), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- BAUMAN, Zygmunt (2005), *Bireyselleşmiş Toplum*, (Çev. Y.Alagon), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- BEST Steven & KELLNER, Douglas (1991), *Postmodern Theory*, New York: The Guilford Press.
- CONNOR, Steven (2001), *Postmodernist Kültür*, (D.Şahiner), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- EAGLETON, Terry (1999), *Postmodernizmin Yanılsamaları*, (Çev. M. Küçük), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- EAGLETON, Terry (2004), *Kuramdan Sonra*, (Çev.U.Abacı), İstanbul: Literatür yayıncılık.

- ENSAROĞLU, Yılmaz (2000), “Modernleşme Sürecinde Çokkültürlülük”, *Modernleşme ve Çokkültürlülük*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- ERIKSEN, Thomas Hylland (2004), *Etnisite ve Milliyetçilik*, (Çev.E.Uşaklı), İstanbul: Avesta Yayınları.
- FAY, Brain (2001), *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*, (Çev. İ.Türkmen), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- FEATHERSTONE, Mike (2005), *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, (Çev. M. Küçük), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- FRIEDMAN, Jonathan (1997), “Being in the World: Globalization and Localization”, Mike Featherstone (Edt.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, London: Sage Publications.
- GELLNER, Ernest (1994), *Postmodernizm İslam ve Us*, (Çev. B.Peker), Ankara: Ümit Yayıncılık.
- HABERMAS, Jürgen (2002), “Öteki” Olmak, “Öteki”yle Yaşamak, (Çev.İ.Aka), İstanbul:Yapı Kredi Yayınları.
- HARVEY, David (1999), *Postmodernliğin Durumu*, (Çev. S.Savran), İstanbul: Metis Yayınları.
- HEYWOOD, Andrew (2007), *Siyasi İdeolojiler*, (Çev. A.K.Bayram v.d) Ankara: Adres Yayınları.
- HOLLINGER, Robert (2005), *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler*, (Çev. A.Cevizci) İstanbul: Paradigma Yayınları.
- HUNTINGTON, Samuel (2005), *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması*, (Çev. C.Soydemir-M.Turhan), İstanbul: Okuyan Us Yayınları.
- İNSEL, Ahmet (2004), *Neo-Liberalizm: Hegemonyanın Yeni Dili*, İstanbul: Birikim Yayınları.
- JENKS, Chris (2007), *Alt kültür: Toplumsalın Parçalanışı*, (Çev. N.Demirkol), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- KYMLICKA, Will (1998), *Çokkültürlü Yurttaşlık*, (Çev. A.Yılmaz), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- LYOTARD, Francois (1984), *The Postmodern Condition*, Minnesota: University of Minnesota Press,
- MCROBBIE, Angela (1999), *Postmodernizm ve Popüler Kültür*, (Çev. A.Özdek), İstanbul: Sarmal Yayınları.
- MERCER, Kobena (1998), “Cangıla Hoşgeldiniz: Postmodern Politikada Kimlik ve Çeşitlilik”, *Kimlik, Topluluk, Kültür, Farklılık*, (Çev.İ.Sağlamer), İstanbul: Sarmal Yayınları.
- MURPHY, John W. (2000), *Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri*, (Çev.H.Arslan), İstanbul: Paradigma Yayınları.
- PAREKH, Bhikhu (2002), *Çokkültürlülüğü Yeninden Düşünmek*, (Çev. B. Tanrıseven), Ankara: Phoenix Yayınları.
- ROBERTSON, Roland (1995), *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London: Sage Publication.
- ROBERTSON, Roland (1999), *Küreselleşme*, (Çev.Ü.H.Yolsal), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- ROSENAU, Pauline Marie (2004), *Post-modernizm ve Toplum Bilimleri*, (Çev. T.Birkan), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- SARIBAY, Ali Yaşar (1998), “Küreselleşme, Postmodern Uluslaşma ve İslam”, *Küreselleşme Sivil Toplum ve İslam*, (Der. F.Keyman-A.Yaşar Sribay), Ankara: Vadi Yayınları.
- SARIBAY, Ali Yaşar (2004), *Modernitenin İronisi Olarak Globalleşme*, İstanbul: Everest Yayınları.
- SARUP, Madan (1997), *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, (Çev. A.Baki Güçlü), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- SERDAR, Ziyaüddin (2001), *Postmodernizm ve Öteki*, (Çev. G.Kaçmaz), İstanbul: Söylem Yayınları.
- SMITH, Anthony D.(2002), *Küreselleşme Çağında Milliyetçilik*, (Çev. D.Kömürcü), İstanbul: Everest Yayınları.

- TAYLOR, Charles (2005), *Çokkültürcülük*, (Haz.A.Gutmann), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- TEKİNALP, Şermin (2005), *Küreselleşen Dünyanın Bunalımı: Çokkültürlülük*, İstanbul: Journal of İstanbul Kültür University, s.1.
- TOMLINSON, John (1999), *Kültürel Emperyalizm*, (Çev. E.Zeybekoğlu), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- TOURAINE, Alain (1994), *Modernliğin Eleştirisi*, (Çev.H.Tufan), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- TURNER, Bryan (1996), “Oryantalizm, Postmodernizm ve Din”, *Postmodernizm ve İslam Küreselleşme ve Oryantalizm* (Der.Y.Aktay-A.Topçuoğlu), Ankara: Vadi Yayınları.
- TURNER, Bryan S. (2002), *Oryantalizm Postmodernizm ve Globalizm*, (Çev. İ. Kapaklıkaya), İstanbul: Anka Yayınları.
- YILMAZ, Aytekin (2007), *Romantizmden Gerçeğe Küreselleşme*, Ankara: Minima Yayıncılık.
- ZIZEK, Slovaj (2002), *Kırılğan Temas*, (Çev. T. Birkan), İstanbul: Metis Yayınları.



## TELEVİZYONDA KADININ VE KADIN SORUNLARININ TEMSİLİ: SABAH KUŞAĞI KADIN PROGRAMLARI

### The Representation of Woman and Woman Question on Television: Morning Women's Programs

*Şehriban Şahin KAYA\**

#### **Abstract**

This article aims to analyze the problematic position of the woman television programs in Turkey. In an age of telecommunications, we are all forced to look at the human questions by relating them with television programs. Based on this understanding, I want to analyze the relation of woman question to the specific television programs. First, I consider the woman question in terms of economic, political and social spheres in the light of statistical data. Second, the relation of women to mass media is analyzed both in theoretical and practical terms. Finally, I focus on the themes of the welfare state and neo-liberalism with regard to the woman question.

**Keywords:** Woman, Woman question, Mass media, Television programs, Daily life

#### **Özet**

Bu makale, kadın televizyon programlarının sorunsal pozisyonunu analiz etmeyi hedeflemektedir. Telekomünikasyon çağında, insan sorunlarını televizyon programlarıyla ilişkilendirerek ele almaya zorlanmaktayız. Bu anlayış temelinde, kadın sorununun spesifik televizyon programlarıyla olan ilişkisini analiz etmek istiyorum. Öncelikle, kadın sorununu ekonomik, politik ve toplumsal sahalardan istatistiksel veriler ışığında değerlendiriyorum. İkinci olarak, kadınların kitle iletişimle olan ilişkileri hem teorik hem de pratik yönleriyle analiz edilmektedir. Sonuç itibarıyla de sosyal devlet ve neo-liberalizm temalarını kadın sorunuyla ilişkilendirerek ele alıyorum.

**Anahtar Sözcükler:** Kadın, Kadın Sorunu, Kitle İletişim,  
Televizyon Programları, Gündelik Hayat

---

\*Yrd.Doç. Dr., Dumlupınar Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

## **Giriş**

Son araştırmaların dünyanın en çok televizyon izleyen toplumlarından biri haline geldiğini gösterdiği Türk toplumunda, kadınların en çok izlediği programların başında sabah kadın kuşağı programları gelmektedir (RTÜK, 2007). Türk medyası, gündemi her zaman son derecede yoğun olan Türkiye gibi bir ülkede sansasyonelliğin, bayağı magazin, kamu yararını gözeten hiçbir bilgi içermeyen ya da ‘az sonra’ spotlarının peşinden koşan kadın programlarını yayınlamayı tercih etmektedir.

Kadın sorunu olarak ifade edilen “kadınların toplumdaki konumu” her geçen gün çok daha ciddi boyutlara ulaşarak devam etmektedir. Kuşkusuz ki tarihsel sürece iyi baktığımızda kadınlar açısından bir gelişme olduğunu da görmemiz gerekir. Örneğin, yirminci yüzyıl on dokuzuncu yüzyıla oranla kadınların ekonomik, politik ve toplumsal sahalara katılımı bağlamında önemli gelişmeler sağlandığı bir yüzyıl oldu. Kadınlara eşit yurttaşlık haklarının ilk defa yirminci yüzyılda tanınması, kuşkusuz ki büyük bir kadın mücadele hareketinin ürünüdür. Kadın kendi tarihini keşfetmeye, kendisini erkekle eşit insan olarak anlamaya yirminci yüzyılda başladı. Yirminci yüzyıl modernlik olarak tanımlanan insanlık durumunun özellikle toplumsal ve politik sahalardan kendisini geçerli kılmaya başladığı bir yüzyıl olduğu içindir ki kadınlar için de gelişmelerin gerçekleştiği yüzyıldır. Dolayısıyla, kadın sorununun gerçek bir sorun olarak ele alınmaya başlaması ile modern dünya anlayışının pratiğe geçmesi arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur.

Ülkemizde de aynı yüzyıl içinde kadınların toplumun önemli sahalarına katılan sosyal aktörler olmasına yönelik son derece önemli adımlar atıldı. Kemalist modernlik projesinin kadınlara atfettiği önem onların cumhuriyetin eşit yurttaşları olmasını getirdi ve üstelik bu gelişme Fransa gibi modernliğin öncü ülkesi olarak gösterilen ülkeden bile on yıl önce gerçekleşti. Kadının kendi yaşamının efendisi olan özne olarak toplumsal yaşama katılması sorunu tüm gelişmelere karşın çarpıcı düzeyde kendini göstermektedir. Ülkemizde kadın sorunu her yönüyle dikkatleri çekmesi gereken bir sorun olduğu halde, adeta ciddi bir manipülasyon aracılığıyla böyle bir sorunun olmadığı kamuoyuna özellikle televizyon tarafından iletilmektedir.



Sözünü ettiğim sorunsal durum sabah kadın kuşağı televizyon programları üstünden rahatlıkla okunabilir. Bu programları Türkiye'ye yeni giriş yapmış bir turistin izlediğini düşünelim: Turist Türkiye'de kesinlikle her şeyin sorunsuz olduğu ve özellikle de kadınların son derece mutlu bir hayat sürdükleri hissine kolayca kapılabilir. Bu programlarda kadınlar mutluluklarından göbek atan, keyif çıgıklarıyla yeri göğü inleyen kadınlar olarak dikkat çekmektedirler. Dolayısıyla, "gerçek" ile "imaj" birbirinin yerini almakta ve ciddi bir manipülasyon yaşanmaktadır. Bu makalede kadının gerçek durumu ile medyadaki temsili arasındaki "bağlantısızlığı" ortaya koymayı hedefliyorum.

Bu makalede, öncelikle, objektif olarak ülkemizde kadının toplumsal konumu, son dönemlerde yapılmış olan istatistiksel araştırmaların verileri ışığında ele alınacaktır. Bu irdeleme bize medyadaki kadın programlarını nasıl okumamız gerektiğine ilişkin çok temel bir arka plan sağlayacaktır. Daha sonraki bölümde, kadının medyayla olan ilişkisi, önce teorik sonra da pratik yönleriyle değerlendirilecektir. Sabah kadın programlarından örneklerle son dönemin temel tartışma konularından olan sosyal devlet, neo-liberalizm gibi konular kadın sorunu bağlamında tartışılacaktır. Sonuç olarak da televizyon programları ve toplumsal sorumluluk ilişkisini irdelenecektir.

### **2000'li Yıllarda Kadın İstatistikleri**

Öncelikle modern olan ya da olmayan tüm toplumların yapılarını şekillendiren ekonomik sahayı ele alalım Türkiye'de her 4 yetişkin kadından yalnızca biri iş gücüne katılabiliyor. Dünya Ekonomik Forumu'nun hazırladığı 'Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği Endeksi'ne göre Türkiye 2007 itibariyle kadın istihdamında 128 ülke arasında 123'üncü sırada. TÜSİAD'ın KAGİDER ile ortak hazırladığı ve 2008 yılında kamuoyuna sunulan Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği- Sorunlar, Öncelikler ve Çözüm Önerileri rakamları kadının içler acısı durumunu gözler önüne sermiştir. Bu rapora göre 1988'de % 34.3 olan kadınların işgücü piyasasına katılma oranı, 2006'da % 24.9'a düştü. Kentlerde kadın istihdamı % 19'a geriledi. Kadınların iş gücüne katılımındaki bu düşüklüğün, Türkiye'de fiili kadın-erkek eşitliğinin sağlanması ve sosyoekonomik kalkınma yolunda en büyük engellerden biri olduğu açıktır. Türkiye'de kadınların iş gücüne katılımının önündeki en büyük ve

en önemli engellerden biri olan çocuk ve yaşlı bakımı yükümlülüğünün kadın, erkek, aile, devlet ve işveren arasında paylaştırılması için yasal ve kurumsal mekanizmalar ve politikalar geliştirmek acil sorunlardan biri olarak çözümlenmeyi beklemektedir. 23-24 Temmuz 2008'de düzenlenen "Uluslararası Toplumsal Cinsiyet Eşitliği İçin İş ve Aile Yaşamını Uyumlulaştırma Politikaları" başlıklı toplantıda, Türkiye'de bir kadının günde ortalama 5 saatten uzun bir süreyi hane halkı ve çocuk bakımına ayırırken, bu sürenin erkekler için bir saatin altında kaldığı belirtilmiştir. Türkiye'de çocuk ve yaşlıların bakım hizmeti, aile içinde kadınların ücretsiz emeği üzerinden çözümlendiği için, kadınların üzerindeki bu yük onların ücretli çalışanlar olarak iş gücüne katılmalarını engellemektedir. Kadınların istihdama katılımının artırılması ve geliştirilmesi için öncelikle bakım hizmetlerini kadınların görevi sayan ataerkil çağdışı zihniyetin terk edilmeli, başta çocuk bakımı olmak üzere bakım hizmetlerinin kadın, erkek, aile, devlet ve işveren arasında paylaştırılması için gerekli yasal ve kurumsal mekanizmalar ve politikalar oluşturulmalıdır.

İşgücüne katılımın az olmasının yanı sıra sendikal faaliyetlerde kadın yok denecek kadar az. Türkiye'de 5 milyon sigortalının sadece %12'si kadın (Demirer, 2007). Kadının çalışma hayatındaki bu zavallı konumu kadının görünmez emeğini de düşündüğümüzde çok daha vahim boyutlara ulaşıyor. Kadınlar kayıt dışı ekonominin acımasız koşullarında boğaz tokluğuna çalıştırılmakta ancak istatistiklere çalışıyor olarak bile yansımamaktadır. Büyük kentlerin varoşlarında evde parça başı iş yapan kadın sayısı yadsınamayacak derecede çok olmasına rağmen bu kadınlar çalışmayan ev kadınları olarak görülmektedirler.

İkinci olarak kadınların eğitim düzeyine bakmamız gerekir. Okuryazar olmayan yaklaşık 7.5 milyon kişinin 6 milyonunu kadın oluşturmaktadır. 2006 yılı verilerine göre, Türkiye'de 25-64 yaş arası kadınların yüzde 77'sinin eğitim seviyesi ilköğretim ve altında. Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği- Sorunlar, Öncelikler ve Çözüm Önerileri- 2008 TÜSİAD-KAGİDER Ortak Raporu'na göre 1988'de 15-49 yaş arası herhangi bir eğitim almamış kadın oranı, % 16.7 iken bu oran 2006'da % 21.8'e yükselmiştir (TÜSİAD-KAGİDER, 2008). Türkiye'de söz konusu yaş grubunda kadınların yüzde 15'inin eğitim seviyesi ortaöğretim, yüzde 8'inin eğitim seviyesi yükseköğretim düzeyinde. "Dünya Kalkınma Göstergeleri" raporuna göre Türkiye, kız

çocuklarını okula göndermeyen ülkeler sıralamasında dünyanın en geri ülkeleri arasında bulunuyor. Dünya Bankası'nın IMF'yle bahar toplantıları öncesinde yayınladığı "Dünya Kalkınma Göstergeleri" raporunda, Türkiye'nin 439 bin kız çocuğunu ilköğretim okullarına göndermediği belirtildi. Türkiye bu rakamla dünyanın en geri ülkeleri arasında yer almaktadır (Akşam, 23 Nisan 2009).

Politik sahadaki kadının konumuna bakıldığında, manzara hiç de parlak değildir. Cumhuriyet tarihi boyunca toplam 9134 milletvekilinin sadece 236'sı kadındı (oran % 2,6). KA-DER'in 2007 yılı araştırmasında partilerin karşılaştırmalı tablosu yapılmış ve partilerin İl Başkanları bazında mecliste çoğunluğu olan partide bile oranın % 0 olduğu tespit edilmiştir Buna göre siyasal partilerin karar mekanizmalarında kadının etkin olmadığı açıktır. 22 Temmuz 2008'de yapılan genel seçimlerde de siyasette kadın profilinin değişmediği açıkça görülmektedir. Tüm partilerin toplam 2293 erkek adayına karşın sadece 742 kadın aday gösterildi. 29 Mart 2009'da yapılan yerel seçimlerde de büyük şehir belediye başkan adaylarının tümünün erkek olduğu ve tüm tartışmaların erkekler tarafından yapıldığı gözlemlenmiştir. Türkiye özellikle yerel yönetimlerde kadın katılım yüzdesi açısından Avrupa, Orta ve Latin Amerika ve hatta Afrika'nın çok gerisinde kalmaktadır.

Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü'nün verilerine göre, Türkiye'de her üç kadından biri şiddete uğramaktadır. 15-19 yaş arası kadınların yüzde 63'ünün ise kendilerine uygulanan bu şiddeti "haklı" bulduğu ifade edilmektedir (Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü, 2009) Kadınlara yönelik toplumsal cinsiyete dayalı şiddet, "bir kadına sırf kadın olduğu için yöneltilen ya da oransız bir şekilde kadınları etkileyen" şiddettir. Türkiye'de her 100 kadından 97'si en az bir kere eşinden, babasından ya da yakınlarından şiddet görüyor; üniversite mezunu kadınların %23'ü fiziksel ve sözel şiddete, % 71'i ekonomik ve cinsel şiddete maruz kalıyor; erkeklerin % 35'i eşlerine şiddet uyguladıklarını kabul ediyor (Özbudun, 2007); ailelerin %34'ünde fiziksel şiddet, %53'ünde de sözlü şiddet uygulanıyor (Demirer, 2007).

Kadınlara ait bu istatistiksel veriler, kadınların işsizlikle mücadele ettiğini, eğitimde erkekle hala eşit seviyeye gelemediğini, politikadan uzaklaştırıldığını ve şiddete maruz kaldığını gözler önüne seriyor. Ancak kadınlara yönelik hazırlandığı iddiasıyla öne çıkan sabah kuşağı kadın

programlarına bakıldığında manzaranın çok farklı olduğu görülecektir. Sabah saatlerinde düğün salonu atmosferinde geçen bu programlarda kadınlar göbek atıyor, mendil sallıyor ve alabildiğine frapan giysilerle kameralara karşı şen kahkahalar atıyor. Kadınlara "özel" düşünülmüş bu programlar izleyici rekorları kırmaktadır. Burada yanıt aramamız gereken soru şudur: Kadınların ekonomik ve politik sahalardaki içler acısı durumunun üstü bu sözünü ettiğim kadın programlarında göbek atan, çılgık atan kadınlar sayesinde mi örtülüyor? Kitle iletişim araçları kadının ikincil konumu perçinlemekle yetinmeyip, üstüne üstlük sorunları görünmez hale getiren konuma mı geçmiştir?

### **Kadın ve Televizyon**

2007 yılında yapılan RTÜK'ün Kadınların Televizyon İzleme Eğilimleri Araştırması'na göre, kadın izleyicilerde TV izleme süresi demografik yapıya göre 4.5 ile 5.5 saat arasında değişiklik gösteriyor. Kadınlar en çok yerli dizileri ve kadın programlarını izliyorlar. Eğitim durumuna göre bakıldığında ise en çok ilkökul mezunu kadınların bu yerli dizileri ve kadın programlarını izlediği görülüyor. Kadınlar tarafından en beğenilen televizyon programlarına bakıldığında Sabahların Sultanı ilk sıralarda yer alıyor. İlginç bir şekilde kadınların yarısından fazlasının izlediği ama beğenmediği programların arasında da ilk sırayı Sabahların Sultanı'na veriyor Sabahların Sultanı, Arım Balım Peteğim, Her Şey Dahil gibi sabah kuşağı kadın programları, izler kitle hedefinin neredeyse her yaş, eğitim ve gelir grubunu kapsayan geniş alan yayıncılığı olduğu için, kodları zorunlu olarak gelişkin değil kısıtlı kodlardır.<sup>1</sup> Herkes tarafından izlenmek istenildiğinde tabii ki zorunlu olarak son derece küçük bir sözcük dağarcığına ve basit bir sözdizimine sahip olan ve böylelikle anlaşılacak için eğitime gerek duyurmayan kısıtlı kodlar kullanılır. Sabah kuşağı kadın programları geniş alan yayıncılığı olduğu için mesajları kısıtlı kodlarla hazırlanır ve herkes tarafından da rahatlıkla anlaşılabilir, bu yüzden izlenme oranları yüksektir; daha doğrusu, mesajları kısıtlı kodlardan oluştuğu için büyük kitle tarafından izlenmeye devam edilir.

<sup>1</sup> Gelişkin ve kısıtlı kodlar için bkz. Bernstein, 1964; 1973.

Postman (1994) televizyonun en saçma ve dolayısıyla en tehlikeli haline, büyük emeller peşinde koştuğu zaman, kendisini önemli kültürel konuşmaların taşıyıcısı olarak sunduğu zaman kavuştuğunu öne sürer. Bu Türkiye’de son yıllarda kadına yönelik olarak hazırlanan ve kadının sorunlarını tartışmaya açtığı ve kamusalılaştırdığı iddiasıyla ortaya çıkan, sabah kuşağı kadın programları için doğrudur.

Televizyonun hayatımıza ilk kez girdiği tek kanallı TRT döneminde kadın programlarında, örgü ve nakış öğretilir, ev kadınları yiyeceklerin besin değerleri hakkında bilgilendirilir, çocuk ve kadın sağlığı ile ilgili yararlı bilgiler aktarılırdı. Özel kanalların sayısı arttıkça, bu programların yerine, ezilen kadın portreleriyle dolu, bolca gözyaşı akıtılan programlar hazırlanmaya başlandı. Kadınlar ekran önüne geçip özel hayatlarını yürek burkan öykülerle deşifre etmeye başladılar. Daha önce mahrem sayılan, bu yüzden de kamuoyunda açığa çıkartıldığında sansasyon yaratan ya da skandal konusu olmaktan kurtulamayan özel hayat, Türkiye’de ilk defa 1980’lerde kamuoyunda açıkça konuşulabilir bir alana, bir itiraf ya da iç dökme nesnesine dönüştü (Gürbilek, 2001). Bu programlarda görülen kadın portreleri, ekonomik özgürlüğünü kazanamamış, çoğu okuma yazma bilmeyen ve birçok sorunla baş etmeye çalışan kadınları kocasından "sadece" dayak yediği için "haline şükreder" duruma getirmektedir.

Oysa kadının şiddet eyleminin hedefi olarak sunulması başlı başına problematiktir. Şiddete maruz kalma nedenleri ön plana çıkarılarak neredeyse şiddet haklılaştırılırken, şiddet eyleminin aktörü erkek ve erkeğin içinde yetiştiği toplumun ataerkil düzeni daha doğrusu dayatmaları sorgulanmaz. Mükemmel bir ev kadını ve anne ne yapmalı uzun uzadıya anlatılır bu görevlerini yerine getirmeyen kadınların cezayı hak ettikleri, ya da dik başlı küstah davranışlarıyla erkekleri kışkırttıkları iddia edilir. Acılarını paylaşan kadınlar stüdyodaki kadın izleyiciler tarafından acımasızca sorguya çekilir, her davranışının hesabı sorulur. Bu programlarda ekranları dolduran ağlayan, acı çeken, dövülen ve öldürülen kadınlardır. Kadın programlarına acılarını anlatmak üzere gelen kadın katılımcılar aile ve evlilik içinde uğradıkları fiziksel ve söylemsel şiddetten, kamusal alanda taciz ve tecavüz vb. şiddetin her düzeyini canlı olarak paylaşırlar. Ekran başında bu “gösteri”leri izleyen kadınlara ‘beterin beteri varmış’ dedirtilerek, kendi kaderlerine razı olmaları sağlanır ve gündelik yaşam döngülerine geri dönmeleri

hızlandırılır. Bu tür programlarda, kadınlara yönelik şiddet sorunu ile nasıl ve hangi toplumsal siyasal ve hukuki kurumlar aracılığıyla mücadele edileceğinin bilgisi verilmemekte, yolu gösterilmemektedir. Kadının acılarını meta haline getiren kapitalist sistemde kadın programları her geçen gün artan izleyici sayısı, reyting ve reklam gelirleri ile televizyonların en çok kar getiren programları haline gelmiştir.

Kadınların haklarını kamusal alanda "savunmak" iddiasıyla ortaya çıkan kadın programlarının işleyişi şu şekilde gerçekleşir: bu programlar Seda Sayan, Petek Dinçöz gibi popüler isimler tarafından sunulur, bol müziklidir, aralarda başına türlü sıkıntı ve bela gelmiş konuklar acılarını anlatır. Program sunucuları yayın sırasında ayrıca mağdurlara, işsive ve hastalara yardım eli uzatmayı da kendilerine misyon edinirler. Biri Bizi Gözetliyor veya Gelinim Olur musun? türünde programların 'günü birlik şöhretlerini' de çokça ağırlayan bu programlar, dedikodu malzemesi sağlama misyonunu da fazlasıyla yerine getirirler.

Özel hayatın kamusallaşması ile artık bir "özel hayat endüstrisi"nden söz etmek mümkündür (Gürbilek, 2001). Bütün diğer alanlar gibi öznelliğin alanı da bir kez kitle iletişim araçlarınınca kuşatılınca, bundan bazı mesleklerin çıkması kaçınılmaz olmuştur. Artık özel hayat gazetecileri, özel hayat dergileri, özel hayat sineması, özel hayat romanları özel hayat programları ve özel hayat şarkıları var. Kuşkusuz, sabah kuşağı kadın programları da bu endüstrinin en önemli parçasıdır Gelen ünlü ünsüz tüm konuklar özel hayatlarını en ince gizli ayrıntılarına kadar anlatmakta sakınca görmemektedirler. Bu teklifsizce özel hayatı anlatmaya, izleyenlerin röntgencilik seviyesindeki başkalarının hayatını merak etmeleri eşlik eder. Toplumun televizyon ekranından izleyen ve yorumlayan insanların, özellikle ünlülerin parlak ve gösterişli yaşantısına olan merakı aynı zamanda onlar gibi yaşama isteğini de içerir.

Çelenk, (2005) televizyonun toplumsalla en belirgin eğiliminin, toplumsal yaşamın yoksunluklarını ikame etmek yönünde bir eğilim olduğu tezini savunur. Ona göre bu ikameciliğin en göze çarpan biçimi, ünlülerin yaşantısını takip etmek aracılığıyla 'vekaleten yaşama' yönünde bir arzuyu kışkırtmak biçimindedir. Vekaleten yaşananlar, kimi zaman cinsellik ve erotizm kimi zaman renkli gece hayatı veya refah duygusudur. İzleyici ne kadar çok seyrederse o kadar az yaşar; kendisini

egemen ihtiyaç imajlarında bulmayı ne kadar kabul ederse kendi var oluşunu ve kendi arzularını o kadar az anlar (Debord, 2001).

Aldığı reytinglerle hem programcıları, hem TV kanallarını, hem de reklam verenleri fazlasıyla tatmin eden Türk kadını, eğitimde, istihdamda ve politikada çok ama çok gerilerdedir. Televizyonun sunduğu sabah eğlenceleri Marx'ın deyimiyle bu gerilere itilmiş kadının afyonuna dönüşmüş durumda. Afyon etkisi kadınların sorunlarını düşünmelerine, bu sorunlara çözüm üretmelerine fırsat vermiyor. Her sabah programda çılgınlar gibi dans ediliyor, halaylar çekiliyor, mendiller sallanıyor. Bu mendiller az sonra nasıl dayak yediğini, tacize uğradığını ya da çocuklarından ayrı tutulduğunu anlatacak konukların dertlerini paylaşımları sırasında gözyaşlarını silmek üzere kullanılacak. Kadın programlarında, kadının başına gelen acılı olaylar, onun ilahi bir güç tarafından sınanması biçiminde yorumlandığında ortaya çıkan sonuç, tümüyle kadının acı çekme ve bu acılara katlanma, sabretme, dayanma gibi kodlarla tanımlanmasıdır (Akça & Akbulut, 2005).

Olayların hikayesinin canlı izlenmesiyle ve ivedi biçimde televizyonda “acting” yapılmasıyla, hayatın ve hayatın suretinin iç içe girişine tanık oluyoruz (Baudrillard, 1997). Artık hayatla hayatın sureti arasında ne bir ayrılık, ne bir boşluk, ne de bir uzaklaşma söz konusudur, hiçbir engelle karşılaşmadan, ekranın, sanal görüntünün içine girilir, neredeyse birinin hayatına girilir gibi bir ekranın içine girilir. Kadına yönelik hazırlanan sabah programlarında kadınlar diğer kadınların acılarını izlerken gerçekleşen tam da budur.

Özellikle Gelinim Olur musun? tarzı programların katılımcılarının ya da aynı kanalda yayınlanan dizi kahramanlarının sıklıkla sabah kadın programlarına konuk alınması televizyonun sadece kendisiyle konuşmaktan başka bir işlevinin kalmadığı görüşünü destekliyor. Bu aynı zamanda kitlelerin ne anlama ne de enformasyona ihtiyaç ve arzu duymadıklarını, aslında istedikleri tek şeyin göstergeler ve görüntüler olduğunu doğrular niteliktedir. Televizyonun da onlara bolca verdiği şeylerdir bunlar, televizyon bunu, her ne kadar kamufle edilmiş olsa da egemen bir küçümsemeyle, gerçek dünyayı sadece “reality shows” biçimine sokarak, yani herkes için hazır yorumlar ve

hileli senaryolar biçiminde, soru ve cevaplara el koyarak verir (Baudrillard, 2007).

Kadının sorunlarını dile getirmek ve açıkça tartışmak amacıyla ortaya çıkan sabah kuşağı kadın programlarında toplumun kadın sorununa olan yaklaşımına dair eleştiri, edebiyat sanat ya da politika tartışılmaz. 29 Mart yerel seçimleri ki hayatın neredeyse en temel sorunlarına ilişkin projelerin ele alındığı, tartışıldığı politik bir atmosfer sunmuştur ama hiç bir şekilde bu kadın programlarında kendine yer bulamamıştır. Politikadan, sanattan daha doğrusu hayatın merkezinden sürgün edilmiş bir kadın portresi çıkarır karşımıza bu kadın programları. Kadınlar bol müzik dinler, dans eder, dertlerini anlatanla ağlar, programa çağrılan ya da çağrılmayan ünlülerin ve Gelinim Olur musun türünden televizyon yarışmalarının ünlü kıldığı kişilerin dedikodularını yapar, yayında reklamı yapılan deterjan, krem peynir, selüit kremi, çeyizlik eşyaları almak ister. Bir kadının günlük yaşamında yaptığı varsayılan her şey vardır bu programlarda.

### **Gündelikliğin Üretimi**

Çelenk, (2005) özgül bir kültürel coğrafyada üretilen ve yayınlanan televizyon içeriklerinin roman, müzik, yazılı basın ve sinemada olduğundan daha etkili ve daha açık seçik bir biçimde o toplumun kendi üzerine düşünmesi, yani kendi imgeleminde gündelik olarak kendini kurmasının araçları olduğunu söyler. Etkililiği televizyon programlarının diğer kültür ürünlerine ve kitle iletişim araçlarına oranla daha geniş bir halk kitlesi tarafından tüketilmesinden kaynaklanır. Açık seçikliği ise televizyonun kültürel ürünlerin her birini sözel, grafik ve görsel gösterge akışı içinde hep birlikte içirme kapasitesinden ve görece özgün biçimler altında yeniden sunma gücünden gelmektedir.

Kadın programları aracılığıyla yapılan da aslında kadını gündelik olarak yeniden inşa etmektir. Kadını politikadan sanattan kopararak vur patlasın çal oynasın eğlence ortamına ve tanımadığı ancak medya aracılığıyla özdeşlik kurduğu insanların acılarını dinleme ve dedikodu yapmaya mahkum etmek aslında kadının geleneksel algısının yeniden inşasını sağlamakla birlikte, kadını aynı zamanda gündelikliğin üretimine de mahkum etmektedir.



Gündeliklik söz konusu ise tarih yoktur, eleştiri, sanat ve edebiyat yoktur. Kadın programlarında bu açıkça görülür. Lefebvre'ye (1998) göre gündelik hayatın ağırlığı kadınların üzerindedir ve kadınlar her durumda bu yükü taşımaya devam ederler. Bu aynı zamanda kadınların çoğunluğunun bu ağırlığın içinde tutsak kalması demektir. Kadınlar gündeliklik içinde hem öznedirler, hem de gündelik hayatın kurbanlarıdır. Gündelikliğin hem öznesi hem de nesnesidirler. Kadınların bu gündelikliğin nesnesi olma durumu onları aynı zamanda güzellik, dişilik ve moda indirger. Örneğin sabah kuşağı kadın programlarının en çok izlenileni olan Sabahların Sultanı'nın sunucusu Seda Sayan son derece şık giyinir hatta gelen konuklara bile doğru düzgün giyinip gelmeleri konusunda uyarıda bulunur. Sabahın erken saatinde ışıltılı giysiler ve ağır makyajla programı sunan Seda Sayan'a gelen ünlü konuklar da aynı şekilde giyinerek eşlik eder. Burada kadın artık metalaşmış bir bedendir. Yani kadın hem metadır hem de metanın simgesidir. Bu noktada Seda Sayan'ı hem meta hem de metanın simgesi olarak düşünmek mümkündür. Onun üzerindeki her şey satar, önerdiği tüm ürünler alıcı bulur. Seda Sayan aslında şık bir şekilde paketlenmiş bir metadır, daha doğrusu kadının metalaşmış bedene indirgenişidir. Tüm kadınlar onun gibi olmalıdır ve bunun için onun önerdiği diyet ürününü kullanmalıdır. Seday Sayan diğer kadınları da kendisi gibi yapmak üzere bir diyet ürünü ile ilgili konuşurken "Türkiye'de bir tek şişman kadın bırakırsam bana da Kadırgalı demesinler" diyerek meydan okur. Artık farklı dünyaların ve yaşların kadınlarını ortak değerlendirme ölçütlerinde buluşturanın medya şahsiyetleri ve medyanın ürettiği imgeler olmasından ötürü (İlyasoğlu, 2001), kadınlar kendilerini iyi hissetmek için Seda Sayan gibi incelmeye ve onun gibi giyinmeye çalışır. Kadının temel sorunu inceltmek zorunda olduğu bedenidir artık. Bu da onu erkekle aynı anda tarih yapmaktan alıkoyar ve gündeliğe mahkum eder.

Kadının gündelikliğin tüm yükünü taşımasının iki temel dayanağı vardır: kadının tarih dışı bırakılmışlığı ve kadının kendine ait bir dil geliştirememesi. Uzun bir dönem tarih bilimi kadını tarih yazımının dışında tutmuştur. Tarih onu kayda geçirenlerin eseridir ve kuşkusuz bu kayda geçirenler erkekler olduğu için kadın tarih yazımının dışında bırakılmıştır. Bertay (2003) Cicero'dan alıntılıdığı, "kendi doğumundan önce olanları bilmeyenler sürekli çocuk kalmaya mahkumdur," sözünden hareketle kadının tarihinin yazılmasının "kadınların belleği"ni inşa

etmede merkezi bir öneme sahip olduğunu vurgular. Kadının belleğinin oluşması onun gündelikliğe hapsolmesinin sonu olacaktır. Burada dikkat çekilmesi gereken bir diğer noktada şudur. Ataerkil düzende eril soyağacının varlığı, anne-kız çocuk soyağacının izlerini silmiştir (İrigaray, 2006). Kadının annesiyle ilişkisi simgeleştirilmeksizin eril soyağacına göre örgütlenme kadının tarihinin oluşmamasına ve bir kadın belleğinin inşa edilememesine neden olmuştur. Sabah kuşağı kadın programlarında sıklıkla konuk edilen Gelinim Olur musun? programının katılımcıları anneler ve oğullarıdır ve konu her zaman oğlun refahı için gelinin yapması ya da yapmaması gerekenlerdir.

Gündelikliğe mahkum olmanın diğer dayanağı kadının kendine ait bir dil geliştirememesi oluşturur. Kadınlara ilişkin sözcük dağarcığı, kadını eril özneye bağlı bir nesne olarak tanımlayan değersizleştirici ve küçümseyici sözcüklerden oluşturulmuştur (İrigaray, 2006). Ataerkil dilsel düzen tarafından dışlanan ve yok sayılan kadın konuşma ve işitilmede zorluk çekmektedir. Örneğin kendi ayakları üzerinde duran güçlü kadına “erkek gibi kadın” denir. Güçlü olma erkeğe özgü olduğu için güçlü kadın ancak “erkek gibi kadın” olabilir. Güçlü kadını tanımlayacak sözcüğümüz yoktur çünkü. Kadın kendini kadınca tanımlayacak bir dile sahip olamamıştır ataerkil düzen içinde.

Sabah kuşağı kadın programları, Bourdieu'nün (2006) televizyonun gittikçe daha fazla dünyanın depolitize, mikroptan arındırılmış, renksiz bir görünüşünü önerdiği tespitini doğrular. Televizyon insanları politikadan uzaklaştırmak ya da politikada düş kırıklığına uğratma amacının gerçekleşmesi için inanılmaz derecede elverişli bir saha sunar. Parayla tutulmuş, birbirinin yerini alabilen konukların anlamsız gevezelikleriyle geçen sabah kadın kuşağı programları, bu programlara her zaman gelip katılmaya hazır olan, kendisine sorulan en tuhaf ve en kaba sorulara bile yanıt vermeyi kabul eden, tüm ödünlere, uzlaşmalara ve anlaşmalara hazır ve uygun olan “medyatik” ünlülerin varlığı sayesinde konu sıkıntısı çekmez. Zaten onlardaki malzeme tükendiğinde, Gelinim Olur musun gibi programların kamuoyuna tanıttığı “şöhretimsi”ler devreye girer. Bu düzenekler genel bir politikadan uzaklaştırma ya da daha doğrusu politikada düş kırıklığına uğratma sonucunu üretmekte elbirliği eder (Bourdieu, 2006).

Televizyon ışık hızıyla yayılan bir araç, şimdiki zamanı merkezine alan bir araçtır yani televizyonun grameri geçmişe hiçbir alan bırakmaz (Postman, 1994). Televizyon izleyicisinin ilgi ve bilgi yokluğu, izleyicinin olayları içinde buldukları ilişkiler dizgesine yerleştirememelerine neden olur. Burada tarihsizleştirilmiş ve tarihsizleştirici, indirgenmiş ve indirgemeci bir bakış açısı söz konusudur. Bu bakış açısının kendisini bulduğu yer televizyon aktüalitetlerinin sonunda hepsi birbirine benzeyen, birbirini izleyen görünüşteki anlamsız sorunların, yoksul halkların kesintisiz geçidi, açıklamasız beliren, çözümsüz kaybolacak en fazla belli belirsiz bir insani ilgi uyandırabilen art arda gelen olayların verdiği dünya imgesindedir (Bourdieu, 2006: 62).

Kadının gündelikliğe hapsedilişindeki en temel boyutlardan birisi de onun anne ve eş olarak konumlandırılışında gizlidir. Kadınlar en çok anne ve eş olarak çıkar ekrana, çünkü medya var olan değerleri olduğu gibi kabul ederek sorgulamadan dolaşıma sokar ve yeniden üretir. Erkek egemen ideolojinin kadına biçtiği roller annelik ve eşliktir. İrigaray (2006) kadın olabilmek için acı çekmek gerekir der. O bu noktada yetişkin kadını tanımlamakta kullanılan anneliğin kuşatıcı boyutunun önemine vurgu yapar. Toplum ancak doğum sancısı çektikten ve çocuk sahibi olduktan sonra bir kadına var olma hakkı tanıyor. Kadın programlarında son birkaç yıldır hediye olarak tüp bebek tedavisi verilmektedir. Tüp bebek verme tam da kadını tamamlamak, eksikliğini gidermek amaçlıdır. Kadın olmak zorunlu olarak eş ve anne olmak demektir. Anne olmayan kadın tam kadın değildir. Kadına bir biçimde evli ve çocuk sahibi olmayı dayatan zımnî norma uymak, düzene girmek düşüyor. Evli ve anne olmayan kadına tamamlanmamış sanki biraz özürlü bir toplumsal varlık olarak bakılıyor ve tam anlamıyla ciddiye alınmıyor.

Dinin gündelik hayatın yeniden üretilmesi sürecindeki potansiyeli sabah kadın programlarınca fark edilmiş gibidir. Televizyonda gösterilen şeyler, özleri korunmuş olsun olmasın, oldukları halden başka bir şeye çevrilmiştir. Kadın programlarına neredeyse her gün ilahiyatçı profesör ya da emekli din görevlileri çağrılıyor ve kadınlara dini bilgiler sunuluyor. Uzman görüşleri durumların birincil tanımlayıcılarıdır. Neredeyse her konu “bunun dinimizdeki yeri nedir?” sorusu eşliğinde tartışılıyor. “Dinimizde evlatlık almanın yeri nedir? “ojeli tırnakla abdest

alınır mı?”, “şans oyunlarında çıkan para helal mi?” gibi bir çok konu uzun uzun tartışılır. Televizyonda din, başka her şey gibi, oldukça basit biçimde ve hiçbir utanıp sıkılma belirtisi gösterilmeden, bir eğlence olarak sunulur. Dini tarihsel, derinlikli ve kutsal bir insani etkinlik durumuna sokan bütün özellikler silinmiştir, ne bir ritüel, ne bir dogma, ne bir gelenek, ne bir teoloji ne de bir ruhsal aşkınlık duygusu söz konusudur. Örneğin, 22 Ekim 2008 Arım Balım Peteğim programında tartışılan şu: kızına ilk reglini görmesi nedeniyle parti düzenleyen görme engelli bir anne programa konuk oluyor. Konu gelen diğer konuklarla izleyicilerle tartışılıyor. Programa çağrılan ilahiyatçı bir konuğa bunun dine uygun olup olmadığı soruluyor. Kadın programlarının neredeyse kadrolu din uzmanı konukları var. Bu din uzmanı konuklar zaman zaman stüdyodaki konuklarla karşılıklı tartışmalara girmek durumunda kalıyorlar. Örneğin, “İslam’da imam nikahı diye bir şey yoktur” diyen bir ilahiyat profesörüne stüdyodaki kadın konuklar tepki gösteriyor ve ‘imam nikahı olmazsa olmaz’ diye diretiyorlar.

### **Kadın Programları ve Sosyal Devlet**

Kadın programlarının en temel parçası gözyaşları içersinde bir takım isteklerde bulunan konuklardır. İş isteyenler, tüp bebek tedavisi isteyenler, gözünden, dişinden, böbreğinden rahatsız olanlar programda dertlerini dile getiriyor. Gözünden rahatsız olanlar, bebek isteyenler “tek ümidim sizsiniz Seda hanım,” “Allah sizi başımızdan eksik etmesin” gibi dilenci nidalarını andıran feryatlarla mikrofonu alıyor ve yardım için yalvarıyor. Çaresizce yakaranlara yardım elini uzatan ise sunucudur. Örneğin Seda Sayan, programda neredeyse yurdun dört tarafından gelmiş yardım isteyenlerin dertlerini dinler ve sorunların çözülmesi için gerekli yerlere gönderir Çocuksuz tüp bebek, dişsize diş, hastalara ameliyat ve eşyası olmayana eşya sağlayan sunucu ön plana çıkmaktadır. Dolayısıyla kadın programlarında sunucular örgütlenme, kolektif hak arama ve kurtuluş çabalarının yok olduğu postmodern çağda, televizyon aracılığıyla süper kahramanlar yaratılmasının yeni örneğini oluştururlar (Akça & Akbulut, 2005).

Örneğin “10 yıllık evliyim çocuğum olmuyor”, ya da “gözümden ameliyat olmam gerek param, sosyal güvencem yok” diyerek gelenleri, programın sunucusu programının sponsorluğunu yapan tüp bebek merkezine ya da göz hastanesine gönderir. Kadın programları bir nevi

“sorun çözüyormüş” havasına girmekte ancak, kadınların sorunlarını siyasal alanla ilişkilendirememektedir. Sosyal devletin tüm kurumları ile yerleştiği ve aksamadan işlediği bir ülkede görülmeyecek olaylardır bunlar. Sadaka dağıtılır gibi yapılan bu yardımlar modern toplumla bağdaşmayan bir görünüm sunar. Sosyal devletin yapamadığını kadın programları yapıyor havası hakimdir bu kadın programlarında. Bu tür kadın programları devletin kapatamadığı boşlukları doldurmaya çalışmakta, bir anlamda sosyal devleti ikame etmeye çalışmaktadır (Akça & Akbulut, 2005). Burada anlaşılması gereken nokta şudur; birkaç kişinin sorununa geçici çözüm bulmakla toplumdaki herkesin sorununa çözüm bulunmuyor aslında. Kişiselleştirme, sorunun yalnızca özel alan içinde yaşanmasına, kamusal alanla ilişkilendirilmemesine yol açıyor. Bu durum, sosyal devlet anlayışının yıkıldığı bir süreci sorgulatmaksızın, izleyicileri kaderciliğe sürüklemektedir. Kadercilik var ise sorgulama ve sorunlara kalıcı ve köklü çözüm arayışları söz konusu değildir. Hali hazırda var olan yapının sorgulanmasının önü kadercilikle tıkanır. Birkaç kişinin beklentileri kişisel ve anlık çözümlerle sınırlandırılır.

Modern demokratik toplumlar, özerk bireylerle onlara karşı sosyal sorumlulukları olan devlet otoritesi arasındaki ilişkilerin yönlendirdikleri toplumlardır. Ancak sabah kuşağı kadın programları neredeyse kendi hayatlarıyla ilgili kararları kendi bağımsız iradeleriyle alamayacakları düşünülen, çalışmadıkları zaman sosyal haklara değil yakınlarının ve hayır sahiplerinin iyi niyetine yaslanan insanların başvuracakları yeni bir hayır kurumuna dönüşmüştür. Burada sorgulanması gerekenin aslında sosyal devlet ve bu sosyal devletin vatandaşa karşı yükümlülükleridir. Ama bunlar asla tartışılmamaktadır. Kadınların kocalarına, yaşlıların evlatlarına, kimsesiz yoksulların konu komşuya veya yabancı hayır sahiplerine bağımlı olmalarında bir sakınca görülmezken, şimdi de sabah yayınlanan kadın programlarından tüp bebek, iş, diş veya göz tedavisi istemek son derece normal görülüyor.

Aslında yapılması gereken karşı karşıya kalınan yoksulluk ve yoksullukla mücadelede yeni formüller üretmek ve bir an evvel uygulamaya koymaktır. Örneğin, Buğra ve Sınmazdemir ‘in (2007) yoksulluklarla ve yoksullukla mücadelede “nakit gelir desteği politikası” sosyal devletin yoksulluk ve yoksullukla nasıl mücadele etmesi gerektiği konusunda önemli bir açılamdır. Tüm yoksullukların ve yoksullukların ilk önce kadına yansması onun omuzlarına binmesi bir gerçeklik ise

kadın programları da aslında nakit gelir desteği politikasını tartışmaya açmalıdır. Ne yazık ki sosyal devletin ne yapması gerektiği kadın programlarında hiçbir şekilde ele alınmaz, sorunlara anlık çözümler bulunur ve sisteme eleştiri yöneltmek söz konusu değildir.

Oysa bu programları gerek stüdyoda gerekse ekran başında izleyen kadınların önemli bir bölümü kent yoksullarından oluşmaktadır. Hele hele son yıllarda kentlere göç edenler eski göçmenlerden daha şanssız. Kente son yıllarda göç edenler eski göçmenler gibi geniş ailenin fertlerinden ve hemşerilerden oluşan dayanışma ağlarının sağladığı iş bulma ve geçekundu edinme olanaklarına sahip değiller. Küreselleşme süreci içinde kentlerin eski yapısı da, yoksulların mekanda tutunmalarını zorlaştıracak şekilde değişiyor. Son yıllarda ortaya çıkan yeni yoksullukla ne eski usul patronaj ilişkileri, KİT'lerde istihdam sağlama veya geçekundu edindirme politikaları, ne de artık yerini giderek çekirdek aileye bırakmış olan geniş aile dayanışması baş edebilecek durumda. Bu yüzden nakit gelir desteği politikası önemli bir tartışma. Her ay eve küçük ama düzenli bir miktar paranın girmesi asgari geçimi sağlayacak miktarda olmasa dahi, yoksulluğun yaşanış biçiminde hiç de küçümsenmeyecek bir değişiklik yaratacaktır. Nakit gelir desteğinin miktarının, yardım alan kimsenin asgari ücretle, normal bir işte yani sosyal güvencesi olan bir işte çalışmayı reddetmesini teşvik edebilecek kadar yüksek olmaması lazım. Nakit gelir desteği politikası uygulamasında bir endişe toplumsal cinsiyet konularıyla yakından ilgilidir. Uygulamaya sıcak bakan herkesin ortak görüşü yardımın kadınlara verildiği takdirde daha iyi kullanılacağı ve daha anlamlı sonuç vereceği yönündedir. Yardımın kadınlar adına bankaya yatırılması bir çözüm olabilir. İşte tüm bu konular kadın programlarının temel konuları olmalı aslında. Kadın programlarında bunların tartışılmaması bir tesadüf değil aslında bilinçli bir tercihtir.

Kadın programlarında siyaset, girilmemesi gereken bir alan olduğu için sosyal devlet ve onun politikaları konuşulmaz. Aslında yoksulluk ve yoksunluklarla savaşılan kadının sosyal devletle diyalogunun inşası gereklidir. Bu bağlamda önemli sosyal teorisyenlerden Fraser'in (1989) "ihtiyaçların yorumlanması siyaseti" önemli bir kavram. İhtiyaçlar üzerine konuşmanın bazı biçimleri parlamento, akademi, mahkeme ve yaygın medya gibi geç kapitalist toplumların merkezi

söylemsel arenalarında kurumsal bir hale getirilmiştir. Ancak egemen gruplar ihtiyaçlara ilişkin yorumları, karşı yorumları dışlamak, yok etmek ve/veya soğurmak adına kullanırlar. Öte yandan tahakküm gören ya da muhalif olan gruplar da bu yorumlara meydan okumak ve onları değiştirmek için bir takım yorumlar formüle ederler. Tüm bu egemenlerin ve muhaliflerin ihtiyaçları ve yorumlamaları kamusal sahada birbirleriyle çarpışır. Tahakküm gören ya da muhalif olan grupların başında yer alan kadınların, kadınlara yönelik olduğu iddiasıyla ortaya çıkan kadın programlarında ihtiyaçların yorumlanması siyasetine girişmemesi başlı başına incelenmeğe değer bir olaydır.

### **Kadın, Medya Endüstrisi ve Neoliberalizm**

Türkiye’de on yılı aşkın bir süredir medya, devlet ve sermayeden görece bağımsızlığını yitirmiş, büyük holdinglerin yatırım yaptığı bir alan haline gelerek devasa bir endüstriyel yatırıma dönüşmüştür<sup>2</sup>. Bugün piyasayı paylaşan birkaç medya grubu, bağlı oldukları sermaye gruplarının kısa ve uzun vadeli çıkarları doğrultusunda ‘içerik’ üreten, yatay ve dikey olarak bütünleşmiş kuruluşlardır. Türk medyası son yıllarda mülkiyet ve kontrol yapılarına paralel olarak içerik düzleminde de önemli dönüşüm geçirmiştir. İçerisinde ağlayan, bağırın, acılarını haykıran kadınların gözyaşları ve müzik eşliğinde isterik bir şekilde dans etmenin dışında başka bir şey bulunmayan kadın programları bu değişimin en açıklayıcı olanlarıdır. Medya endüstrisinde kadınlara yönelik hazırlanan sabah kuşağı kadın programlarının aldığı yüksek reytinglerin, kadınların bu programları talep ettikleri iddiasını doğrular gözüktü de açıklayıcı değildir. Sabah kuşağı kadın programları “kültür endüstrisi<sup>3</sup>” çerçevesinde ele alınmak durumundadır. Horkheimer ve Adorno’ya (1989) göre kültür endüstrisi kültürün aşağıdan gelmediğini, tekeli bir yapılanma içinde kültürel malların insanlara sunulduğunu anlatır. Dolayısıyla, sabah kuşağı kadın programları aslında bu programların izleyicisi konumundaki kadınlar tarafından aşağıdan bir hareketle ortaya çıkmış programlar değildir. Bu programlar bizzat yukarıdan yani medya endüstrisinde hazırlanmış ve kadınların tüketimine sunulmuştur. RTÜK’ün kadınların televizyon izleme eğilimlerini tespit

<sup>2</sup> Türkiye’de medyanın dönüşümü için bkz. Adaklı, 2006; Kejanlıoğlu, 2004

<sup>3</sup> Bu kavram için bkz. Horkheimer, Max ve Adorno, Teodor 1989

etmek için yapmış olduğu araştırmada ortaya çıkan kadınların izledikleri ama beğenmediğini söylediği programların ilk sırasında Sabahların Sultanı isimli sabah kuşağı kadın programını göstermesi bir nevi bunu doğrular durumdadır.

Neo-liberalizmin kapitalist sermaye birikimi önündeki tıkanıklığı aşmak üzere icat ettiği, “daha önce meta haline dönüşmemiş ne kaldıysa her şeyin metalaştırılması,” stratejisinden hareketle artık insanların acıları da alınır satılır bir metaa dönüştürülmüştür ki bu noktada kadınların acıları son derece verimli bir saha sunar. Kapitalist pazar ekonomisi içinde toplumda kadının uğradığı şiddet kolaylıkla meta değerine dönüştürülmüştür “Tüketici psikodramalarla yatıştırılan bir hastadır” (Postman, 1994: 145) anlayışı çerçevesinde hazırlanan sabah kuşağı kadın programları, potansiyel tüketici kadınlar tarafından izlenir ve gerçek hayattan alındığı iddia edilen psikodramalar ile yatıştırılır. Kadınların canlı yayında ağlamalar, bağırımlar ve kendini kaybetmeler eşliğinde acılarını pazarlamaları, Debord’un (2006) gösteri toplumu üzerine yazdıklarını doğrular niteliktedir. Ona göre, modern üretim koşullarının hakim olduğu toplumların tüm yaşamı gösterilerin uçsuz bucaksız birikimi olarak görünür. Dolaysızca yaşanmış olan her şey, yerini bir temsile bırakarak uzaklaşmıştır. Gösteri, günümüzde üretilen nesnelere kaçınılmaz süsü, sistemin rasyonelliğinin genel açıklaması olarak ve sayıları giderek artan imaj nesnelere doğrudan doğruya biçimlendiren ileri iktisadi sektör olarak güncel toplumun esas üretimidir.

Gösteri toplumunda kadınlar metalaşmış bedenleri ile boy gösterirler. Kadınların bedenleri ve yaşamları sorun alanı olarak inşa edilir ve bu sorunlara çözüm sağlayacak metalar pazarlanır. Kadının bedeninin şişmanlığı ve bacaklarındaki selüitler, kadının gündelik hayatını kabusa çeviren iki temel sorun olarak tanımlanır. Daha sonra bu sorunlara bir takım çözümler sunulur: selüit kremleri ve zayıflama hapları. Kadın bedeninin zayıf olması gerektiği, sabah kuşağı kadın programlarında neredeyse çılgınlık boyutunda vurgulanır, kadınlara nasıl zayıflayacakları ve zayıf kalacakları konusunda neredeyse her gün programın kadrolu diyetisyeni tarafından bilgi pompalanır. Kadının kendisine güvenmesi için bedeninin zayıf ve bacaklarının selüitsiz olması gerekir. Her iletişim eylemi birisine seslenir ve seslendiği kişiyi toplumsal bir ilişki içine yerleştirir. Sabah kuşağı kadın programları, kadını ağlayan, bağırان, ve yardım dileyen olarak sunuyor bu bir



seslenmedir. Ya da kadınlara zayıf olun ve selüitten arının diyerek sesleniyor. Bu seslenmelere yanıt veren kadınlar, Althusser'in (1971) deyimiyle, kendi toplumsal, dolayısıyla ideolojik inşalarına katılır. Ağlayan bağırarak yardım dilenen muhtaç zavallı kadın, dişillığı daha zayıf ve daha edilgin gören ataerkil toplumsal cinsiyet anlamlarını etkin biçimde yeniden üretmekte ve yeniden yaymaktadır. Kadınlar zayıf olmak ve selüitten arınmak için uğraşırken, kendisini erkek bakışı için çekici bir nesne olarak inşa etme eylemine katılır ve erkek iktidarına yani ataerkil ideolojiye teslim eder.

Kadınlar kendilerine seslenen kadın programlarına yanıt vererek, kendilerini ikincil konuma iten ataerkil ideolojinin inşasına katılırken, son dönem dünyasını şekillendiren neoliberalizm<sup>4</sup>--ki politikaları, özelleştirmeler, istihdamın düzensizleştirilmesi ve temel kamu hizmetlerinin tasfiyesi gibi süreçleri öngörmektedir--, genel olarak alt sınıfları, özellikle de kadınları gittikçe daha çok yoksullaştırmaktadır. Kadının yoksulluğu ve yoksunluğunu gidermek amacıyla, kadınların eğitimi, istihdam alanları yaratılması, ayrımcılığı önleyecek toplumsallaşma süreçleri, ev içi yüklerinin toplumca paylaşılmasını sağlayacak kurumların yaratılması için kullanılabilir kaynaklar, neoliberal politikalar çerçevesinde çok uluslu şirketlere aktarılır. Bu yüzden kadın yoksulluğu sürekli artarken, kadınların bu yoksulluk hali, kadınlara yönelik şiddeti, cinsel istismarı yoğunlaştırır. Özbudun (2007) neoliberalizmin, ataerkilliğin belki de ekonomik şiddete dayalı en çıplak hali olduğunu iddia eder.

Neoliberalizmin üç temel ayağını, sermayenin dolaşımında serbestlik, sosyal devletin kazanımlarının aşındırılması ve üretim sürecinin esnekleştirilmesi oluşturur (Doğan, 2002). Neoliberalizmin bu üçayağı da, ataerkil toplumsal düzende hali hazırda eğitimde, politikada ve istihdamda gerilerde bırakılmış kadını daha da yoksullaştırıyor, dışlıyor ve marjinalleştiriyor. Devletlerin yoksulluğu azaltmaya ya da yoksulları desteklemeye yönelik geliştirebileceği her türlü sosyal politika, örneğin işsizlik sigortası, sosyal ödentiler, sosyal konutlar, ücretsiz ya da düşük ücretli sağlık hizmetler, sübvansiyonlar vb. ise neoliberalizmle zaten bağdaşmıyor. Burada beliren ve görmezden gelinen tehlike şudur: yoksullaşmayla birlikte ortaya çıkan ya da çıkması

<sup>4</sup> Neoliberalizm için bkz. Doğan, 2002; Özbudun, Sarı ve Demirel, 2007; Sallan Gül, 2007

muhtemel sorunlara karşı 'birincil dayanışma grupları' (aile, mahalle, soy grubu, kabile/aşiret, hemşeriler grubu, cemaat, tarikat vb.), kimlikler tek sığınak olarak biçimlenmektedir (bkz. Özbudun, 2007; White, 1999). Neoliberalizmin ayaklarından biri olan üretim sürecinin esnekleştirilmesi aslında işçileri fabrikalardan çıkarıp 15-16 saat parça başı çalışılan varoşlardaki izbe ter atölyelerine ve eve parça başı iş alan hanelere sürülüyor. Kuskusuz bu durum, kadınların yüklerini daha da ağırlaştırırken, onları şirketlere taşeronluk yapan ve hemen tümü erkeklerden oluşan cemaat/yerel önderlerin, hane reislerinin, simsarların, hemşeri ağalarının tarikat şeyhlerinin insafına terk etmektedir (Özbudun, 2007; White, 1999). 1980'li yıllardan itibaren gecekondu mahallelerinde yapılan alan araştırmalarında kendini ev kadını olarak tanımlayan ancak evde parça başı iş yapan kadınların sayısında bir artış olduğu saptanmıştır (Kümbetoğlu, 1995). Neoliberalizmin üretim sürecini esneklaştırması, kadın için esnetilmiş iş mekanı ve iş zamanı olarak avantajlı görülse de, aslında işveren sayısız avantaj sağlamaktadır. Kadınlar çalıştığı halde çalışmıyor görüldükleri için bunlara bir işçinin yararlanması gereken sosyal güvenlik haklarından yararlanamıyor, örneğin sağlık harcamaları ve işsizlik sigortası ya da tazminat talepleri olamıyor. Bu kadınlar göz önünde olmadıkları, sorunlarını gündeme taşımadıkları, talepkar olmadıkları, örgütlenip haklarını aramaya kalkışmadıkları, hane geçimini sessiz sedasız üstlenip işgücü maliyetlerini düşürdükleri sürece herhangi bir sorun yokmuş gibi hayat akıp gidecektir. Kadının görünmez emeği, ev eksenli çalışma stratejileri ile neoliberal politikalarla son derece uyumlu işlemeye devam etmektedir. Tüm bu "ciddi" konular kadınlara yönelik hazırlandığı öne sürülen sabah kuşağı kadın programlarında kendilerine yer bulamamaktadır.

### **Sonuç Yerine: Televizyon ve Toplumsal Sorumluluk**

Dünyanın hemen her ülkesinde, kadınların medyada yer bulamaması, olumsuz temsili, aşağılanması ve ikincilleştirilmesi, bir sorun alanı olarak görülmektedir. Oysa izleyebilmek için kadınların da erkekler kadar vergi ödediği, televizyon başta olmak üzere tüm kitle iletişim araçları zamanlarının yarısını kadınlara yönelik programlara ayırmak ve kadının olumsuz temsiline karşı tavır almak zorundadır. Tamamen ticari yapıdaki televizyonlarda kadına fazla katkısı olmayan,

zaman geçirtici programların yoğunluğu göze çarpmaktadır. Modern dünyanın insanı, medyada bir özgürlük, bir açık yüreklilik, yeni bir kamu alanı bulabileceğini hayal etmiştir, ancak medyanın, öngörüldüğünden daha fazla uyguncu, daha boyun eğici olduğu ortaya çıkmıştır (Baudrillard, 1997). Bu sorunsala bir çözüm bulmak gerekir.

Toplumsal sorumluluk çerçevesinde, kitle iletişim araçlarından en yaygın olan televizyonu araç olarak kullanarak kadınlara sahip çıkmaları gereken hak ve özgürlükleri konusunda farkındalık sağlanabilir savıyla yola çıkan Taşkıran (2007), bunu yapmanın en basit ve kesin şeklinin popüler kültür ürünü olan televizyon dizilerinden geçebileceğini, Aliye dizisinden hareketle gösterir. Ona göre bu dizinin kurgulanımı, toplum içerisinde onurlu ve özgürce yaşamının istenç dahilinde olduğunu, yeter ki farkındalığın gelişimini düzenleyen ortamın yerinde ve zamanında akıllıca kullanılabilmesi göstergelerini taşımaktadır. Bu sayede televizyonun eğitici işlevselliğini aktif hale getirilebilir, ticarilikten ve art plana atılmış olmaktan arındırılabilir.

Bir diğer nokta, medya takibi veya medya izlemedir. Bu yöntem ile düzenli olarak izlenen medyada cinsiyetçi içeriğin kaydı tutularak medya grupları gözetlenir, eleştiriler temellendirilir ve medyadan cinsiyetçi içeriğin hesabı sorulabilir (bkz. Binark & Bek, 2007). Sürekli takip ve sonuçları paylaşma herkesi daha haberdar kılıp nihai olarak değişime katkıda bulunabilir.

## REFERANSLAR

- ADAKLI, Gülseren (2006), Türkiye’de Medya Endüstrisi: Neoliberalizm Çağında Mülkiyet ve Kontrol İlişkileri, Ankara: Ütopya Yayınevi.
- AKÇA, Emel Baştürk & AKBULUT, Hasan (2005), “Kadın Programlarına Bir Bakış: “Kadının Sesi” ve “Sizin Sesiniz” de Tür, Anlatı ve Format”, *İletişim: Araştırmaları*, 3 (1-2), 41-74.
- ALTHUSSER, Louis (1971), “Ideology and Ideological State Apparatuses,” *Lenin and Philosophy and Other Essays* (içinde), Monthly Review Pres, 121-173.
- BAUDRILLARD, Jean (1997), Tam Ekran, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- BERKTAY, Fatmagül (2003), Tarihin Cinsiyeti, İstanbul: Metis Yayınları.
- BERNSTEIN, Basil (1964), “Elaborated and restricted codes: their social origins and some consequences”, *American Anthropologist*, 66: 6, 55-69
- BERNSTEIN, (1973). Class, Codes, and Control, London: Paladin.
- BİNARK, Mutlu & BEK, Mine Gencil (2007), Eleştirel Medya Okuryazarlığı, İstanbul: Kalkedon.
- BOURDIEU, Pierre (2002), Karşı Ateşler, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- BUĞRA, Ayşe ve SINMAZDEMİR Tolga N. (2007), “Yoksullukla Mücadelede İnsani ve Etkin Bir Yöntem: Nakit Gelir Desteği”, *Bir Temel Hak Olarak Vatandaşlık Gelirine Doğru* (içinde), Der. BUĞRA, Ayşe & KEYDER, Çağlar, İstanbul: İletişim Yayınları .85-114.
- CELENK, Sevilay (2005), Televizyon, Temsil, Kültür: 90’lı Yıllarda Sosyokültürel İklim ve Televizyon İçerikleri, İstanbul: Ütopya Yayınları

- DEBORD, Guy, (2001), Gösteri Toplumu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- DEMİRER, Temel (2007), 'Jan, Jın, Jıyan,/Acı, Kadın, Yaşam', Küreselleşme, Kadın ve 'Yeni-Ataerki (içinde), Der. ÖZBUDUN, Sibel & SARI, Cahide & DEMİRER, Temel, Ankara: Ütopya Yayınevi 54-77
- DOĞAN, Ali Ekber (2002), Birikimin Hamalları: Kriz, Neoliberalizm ve Kent, İstanbul: Don Kişot Yayınları
- FRASER, Nancy (1989), Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory, Minneapolis: University of Minnesota Pres.
- İLYASOĞLU, Aynur (2001), "Kadınların Yaşam Tarihi Anlatılarına Kadın Çalışmaları Alanından Bir Bakış", Yerli Bir Feminizme Doğru (İçinde), Der. İLYASOĞLU Aynur & AKGÖKÇE Necla, İstanbul: Sel Yayıncılık, 15-38.
- GÜRBİLEK, Nurdan (2001), Vitrinde Yaşamak: 1980'lerin Kültürel İklimi, İstanbul: Metis Yayınları.
- HORKHEİMER, Max & ADORNO, Theodor W. (1989), Aydınlanmanın Diyalektiği. Felsefi Fragmanlar I - II, İstanbul: Kabalcı.
- IRIGARAY, Luce, (2006), Ben Sen Biz: Farklılık Kültürüne Doğru, Ankara: İmge.
- Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü, (2009), Kadının Durumu, Ankara
- KEJANLIOĞLU, Beybin (2004), Türkiye'de Medyanın Dönüşümü, Ankara: İmge Yayınevi.
- KÜMBETOĞLU, Belkıs (1995), "Gizli İşçiler: Kadınlar ve bir alan Araştırması", Kadın Araştırmalarında Yöntem (İçinde), Der. ÇAKIR, Serpil & AKGÖKÇE, Necla, İstanbul: Sel Yayıncılık, 230-238
- LEFEBVRE, Henry (1998), Modern Dünyada Gündelik Hayat, İstanbul: Metis Yayınları.

- ÖZBUDUN, Sibel (2007), “Yeni Dünya düzeni’nde ‘yeni ataerki’”, Küreselleşme, Kadın ve ‘Yeni-Ataerki (içinde), Der. ÖZBUDUN, Sibel & SARI Cahide & DEMİRER, Temel, Ankara: Ütopya Yayınevi 29-46
- POSTMAN, Neil (1994), Televizyon Öldüren Eğlence: Gösteri Çağında Kamusal Söylem., İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- RTÜK (2007), Kadınların Televizyon İzleme Eğilimleri, Ankara: Yayın Araştırmaları ve Ölçme Dairesi Başkanlığı.
- SALLAN GÜL, Songül (2006), Sosyal Devlet Bitti Yaşamın Piyasa, Ankara: Ebabil Yayınları.
- TAŞKIRAN, Nurdan Öncel (2008), Zihinlerin Yeni Kadın İmgesi Aliye, İstanbul: Beta Yayınları
- TÜSİAD-KAGİDER (2008), Türkiye’de Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği-Sorunlar, Öncelikler ve Çözüm Önerileri 2008, TÜSİAD-KAGİDER Ortak Raporu (Yayın No: KAGİDER 001).
- WHITE, Jenny B. (1999), Para ile Akriba: Kentsel Türkiye’de Kadın Emegi, İstanbul: İletişim Yayınları

# CUMHURİYETİN MODERNLEŞME İDEOLOJİSİ VE BİR MUHALEFET SÖYLEMİ OLARAK İSLÂMÎ GELENEK (1923-1960 DÖNEMİ)\*

## The Modernization Ideology of the Turkish Republic and the Islamic Tradition as the Opposition Discourse

*Hasan ŞEN\*\**

Cumhuriyetin Modernleşme İdeolojisi ve Bir Muhalefet Söylemi Olarak İslâmî Gelenek (1923-1960 Dönemi) adlı doktora tezi, Türk modernleşmesinin tarihsel seyrini ve ona karşı İslâmî gelenekten gelen eleştirileri konu edinmektedir. Türk modernleşmesine İslâmcı muhalefetin gözüyle bakmak, Türk modernleşmesinin gelenek tarafından beslenen İslâmcılar üzerinde yarattığı etkiyi anlamak, bu çevrelerin Türk modernleşmesine yönelik geliştirdikleri entelektüel yaklaşımları ve eleştirileri serimlemek, tezin esas amaçlarını oluşturmaktadır†

Çalışma genel olarak Türk modernleşme ideolojisinin doğası ile İslâmcılığın şekillenmesi arasında içsel ve önemli bağ olduğu iddiasına dayanmaktadır. Bu bağlamda çalışmanın temel varsayımı şudur: Muhalif bir hareket olarak Türk İslâmcılığı, Türk modernleşme ideolojisinin antitezidir ve Cumhuriyet modernleşmesi esas olarak farklı dünya tasarımına dayanan iki geleneğin mücadelesi şeklinde sürmektedir. Şöyle ki, önce askeri alanda başlayan, ardından kurumsal ve nihayet sosyal alanlara sirayet eden modernleşme hareketleri, başta içeriği büyük oranda İslâm tarafından belirlenen gelenek üzerinde birçok tahribat yaratmış, İslâmcılık sözü edilen modernleşme hareketlerine karşı geleneğin müdafaası olarak vücut bulmuştur. Çünkü, temelinde seküler akla,

---

\* Muğla Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü Araştırma Görevlisi Hasan Şen'in Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü tarafından 28.10.2008 tarihinde kabul edilen doktora tezinin özetidir.

\*\* Dr., Araştırma Görevlisi, Muğla Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Muğla.

† Şunu hemen belirtmek gerekir ki, İslâmcıların bir bölümü entelektüel muhalefeti, küçük bir bölümü ise aktüel-siyasal muhalefeti benimsemiştir. Çalışmada ilgilenilen İslâmcı muhalefet, aktüel-siyasal değil, entelektüel-siyasal muhalefettir.

hukuka, dünya görüşüne, otonom özneye referans eden ve dünyevi ilkeler temelinde sözleşme ile kurulan modern yaşam ile; ahlâkı, siyasi örgütlenmesi, hukuk ve sosyal düzeni dinî ilkelere referansla kurulan geleneğin karşılaşması şeklinde cereyan eden Türk modernleşmesinde, sözü edilen karşılaşmada genel olarak hemen her alanda geleneğin geriletilmesi ve modern değerlerin hâkim kılınması amaçlanmıştır. Bu durum da büyük ölçüde İslâm tarafından damgalanan geleneğin temsilciliğini üstlenen İslâmcılığın, öncelikle muhafazakârlığa eklenmesine neden olmuştur. Modernleşme ideolojisinin zamanla Batılılaşma yönünde ağırlık kazanması ve Cumhuriyet döneminde topyekün Batılılaşmaya dönüşmesi, İslâmcılığın ona karşı verdiği tepkilerin biçimini ve içeriğini belirlemiştir.

İslâmcıların modernite eleştirisinin, Türk modernleşmesi üzerinden anlaşılmasına gayret edildiği söz konusu çalışmada, Türk modernleşmesinin genel portresini çıkarmak ihtiyacı kendisini öncelikli olarak hissettirmiştir. Yani modernleşme karşısında muhalif bir dil oluşturan İslâmcılığın, modernleşme çabalarına karşı geliştirdiği muhalif tavrını anlamak açısından, yine söz konusu çabaların dayandığı kavramsal zemininin irdelenmesi son derece önemli olmuştur.

Bu nokta, birinci bölümün konusunu teşkil etmektedir. Yani Türk modernleşmesine yön veren kavramların analizini yapmak, bir yandan çalışmanın teorik çatısını oluşturmak, öbür yandan bir muhalif gelenek ve söylem olan İslâmcılığın, muhalefet ettiği konuları ve temaları tahlil etmek bakımından önemli bir rol oynamıştır<sup>†</sup>.

Bu amaçla sözü edilen bölümde önce modernite ve modernleşmenin ne olduklarına ve Türk modernleşmesinin çeşitli modernleşme teorileri içinde nerede yer aldığına bakılmıştır. Modernite genel olarak irade sahibi kurucu özne tarafından tesis edilen, akıllı ve bilimin kılavuzluğunu benimseyen seküler bir dünya tasarımıdır. Modernitenin temel ve kurucu aktörü öznedir. En önemlisi, modern

† Çalışmanın yöntemi eleştirel söylem analizine dayanmaktadır. Bu demektir ki çalışma, devlet-toplum ve akıl-gelenek karşılaşması çerçevesinde söz konusu döneme ilişkin metinlerin eleştirel analizini içermektedir. Bu nedenle bu çalışma, genel olarak İslâmcıların ama özelde ise Mehmet Âkif Ersoy, Said Halim Paşa, Eşref Edip, Necip Fazıl Kısakürek ve Nurettin Topçu gibi İslâmcı muhalefetin sesi olmuş olan düşünce adamlarının, konuya ilişkin metinlerinin analizi üzerinden yapılmıştır.



dünya, öznelerin kendi aralarında yaptıkları sözleşme esasına dayanmaktadır. Bu nokta çalışma açısından son derece önemlidir. Çünkü konu edinilen geleneğin ve onun temsilcileri olan İslâmcıların karşı çıktığı bu nokta çalışmanın temel savlarından birini teşkil etmektedir. Buna göre gelenek ve onun savunusunu üstlenen İslâmcılar, modern dünyanın seküler ve sözleşmecî içeriğine karşı çıkmaktadırlar.

Modernleşme ise esas olarak on beşinci ve on altıncı yüzyıllarda yaşanan ve modernitenin yukarıda sözü edilen temel ilkelerini hayata geçirme sürecidir. Tabii ki her toplumun modernleşme deneyimi aynı biçimde ve içerikte olmamıştır. Bunda da söz konusu toplumların sahip oldukları sınıfsal ve kültürel yapı önemli bir rol oynamıştır. Buradan hareketle bu çalışmada modernleşmenin temelde iki türü olduğu ifade edilmiştir. Buna göre ilk olarak, burjuva sınıfının öncülüğünde toplumsal yapının dönüşümünün yaşandığı *doğal modernleşme*: İkinci olarak burjuvazinin rol oynamadığı ve askeri-sivil bürokrasi öncülüğünde gelişen bir modernleşme modeli olarak *politik modernleşme*.

Bu sınıflamadan hareketle, tıpkı Japonya ve Rusya'da olduğu gibi Türk modernleşmesinin ikinci türe yani politik modernleşmeye dahil olduğunu ileri sürülmüştür. Çünkü Osmanlı'da modernleşme sınıfsal bir dönüşümün ve toplumsal ihtiyaçların sonucunda değil, hızla güç kaybeden imparatorluğu eski görkemli günlerine ulaştırma isteğinin bir sonucu olarak, önce askeri alanda ardından kurumsal ve toplumsal alandaki değişiklikler şeklinde gelişmiştir. Bunun bir sonucu olarak modernleşme, ileri bir seviye olarak görülen Batının gelişmişlik seviyesine ulaşmak için atılan adımlardan ibaret olmuştur. Şunu hemen ifade edelim ki politik modernleşmeye *ilerleme* kavramı eşlik etmekte ve ilerleme düşüncesi geleneğin dönüştürülmesini hedeflemektedir. Daha doğrusu gelenek ilerleme önündeki en ciddi engel olarak görülmektedir. Bu doğrultuda geleneğin modernleştirilmesi çabası onun sert tepkisine neden olmaktadır. Kısacası politik modernleşme, geleneği muhalefete dönüştürmektedir. Çünkü Osmanlı örneğinde olduğu gibi, politik modernleşmenin yaşandığı ülkelerde modernistler toplumsal yapının, geleneğin süreç içinde evrimci bir tarzda değişmesini beklemek yerine, onu hızlı ve gerektiğinde ani bir müdahale ile dönüştürmeyi hedeflemişlerdir.

Nitekim III.Selim ve II.Mahmut zamanında yapılan birçok değişim geleneğin aleyhine sonuçlanmıştır. Bu da geleneğin şiddetli tepkisine neden olmuştur. Örneğin sekülerleşme yönünde atılan adımlar doğrultusunda, İslâmî kültürün her geçen gün kurumsal ve toplumsal alanda güç kaybetmesi, bu bağlamda şeyhülislamlık kurumunun adalet, eğitim ve mahalli idarelerdeki yetkilerinin azaltılması, ulemanın yeniçeriler aracılığıyla ayaklanmalar çıkartmasına neden olmuştur.

Fakat Türk modernleşme sürecindeki asıl kırılma Tanzimat döneminde yaşanmıştır. Tanzimat dönemi, İslâmcılığın şekillenmesinde ve muhalif bir kimlik kazanmasında çok önemli rol oynamıştır.

Tanzimat'la birlikte özellikle Müslümanların gayri-müslimlere göre avantajlı olan konumları kaybedilmiştir. Dini bir çerçevede tanımlanan ilişki ile *milleti hakime* yani *hakim millet* konumunda olan Müslümanlar, gayri Müslimlerle dünyevi ilkeler ve sözleşmecî bir hukuk temelinde eşit seviyeye çekilmişlerdir. Bu durum Müslümanlarda tam anlamıyla bir travma yaratmıştır. İşte daha önce ulema tarafından modernleşmeye verilen tepkiler bu defa ortaya çıkan İslâmcılar tarafından verilmeye başlanmıştır. Yani çalışmanın temel savlarından biri olan, İslâmcıların modernitenin dünyevi ve sözleşmecî teorisine karşı çıkmalarının ilk somut örneğini Tanzimat'a verdikleri tepkilerde görüyoruz.

Bir muhalefet söylemi olarak İslâmî gelenek ve İslâmcıları konu eden bölüm ikinci bölümdür. Söz konusu bölümde Türkiye'deki İslâmcılığın ortaya çıktığı andan başlayarak özellikle Cumhuriyetin ilk dönemlerine kadar sergilediği düşünsel ve politik panoramayı çıkarılmaya çalışılmıştır. Türkiye'deki İslâmcılığın tarihsel seyrine yine İslâmcıların metinlerinden hareketle bakılan bu bölümde, İslâmcılığın modern bir ideoloji olarak ortaya çıkmasında etkili olan faktörlerin ve İslâmcıları meşgul eden konuların neler oldukları gösterilmeye çalışılmıştır. Çünkü sözü edilen konular, İslâmcıların, modernite-gelenek karşılaşmasında, geleneğin savunusunu hangi araçlarla yaptıklarını, önlerine çıkan modern kavramları hangi teorik argümanlarla tartıştıklarını, bahsedilen tartışmaları yaparlarken içine düştükleri, teorik ve yöntemsel açmazların neler olduklarını göstermek bakımından önemli ipuçları vermektedir.

Nitekim Türk modernleşmesinin başlamasından itibaren ama özellikle Tanzimat ve Islahat Fermanları ile birlikte, kapitalizm, modern akıl, özne birey, materyalizm, Darwinizm, demokrasi, ilerleme ve sekülerizm gibi Batılı kavramlar, ülkenin, dolayısıyla İslâmcıların gündemine girmişti. Sözü edilen kavramların istilasına uğrayan İslâmcılar, bunlarla çeşitli düzeylerde hesaplaşmanın yollarını aramışlardır. İslâmcılar tam bu noktada söz konusu kavramların ve dünya görüşlerinin İslâm için oluşturduğu tehditleri bertaraf etmeye çalışmışlar, özellikle modernleşmenin seküler içeriğine itiraz etmişlerdir.

İslâmcılar sekülerleşmeye karşı çıkarılarken aynı zamanda İslâm'ı ihya etmeye, İslâm'ı reforma tabi tutmaya çalışmışlar ve padişahın seküler içerikli uygulamalarına *şer*'i açıdan destek vermişlerdir.

İslâmcıları, öncüsü olan ulemadan ayıran temel noktalar, modern kavramları kullanmaları, geleneksel metodlarla değil basın-yayın gibi modern iletişim kanallarından faydalanmaları ve en önemlisi kendi üzerine düşünen refleksif bir yapıya sahip olmalarıdır. Bu bağlamda İslâmcılar hem modernite ile hem de gelenekle hesaplaşma içine girmişlerdir. Yani İslâmcılar moderniteye karşı çıkarılarken karşı çıktıkları şeyden etkilenmişlerdir. Örneğin *demokrasi* kavramını *şura (danışma)*, *meşrutiyeti meşveret (danışma yoluyla yönetme)* gibi İslâmî terminoloji telif etmeye çalışmışlardır. Kısacası İslâm'la telif edebildikleri ölçüde Batılı kavramları benimsemişlerdir. Tekrar edelim buna karşın hızla artan sekülerleşme hareketlerine itiraz etmişlerdir.

Burada hemen belirtelim ki Osmanlıdaki ve diğer Müslüman ülkelerdeki İslâmcılık hareketi yekpare olmamıştır. Aynı şekilde Osmanlıdaki İslâmcılar da çeşitli fraksiyonlara ayrılmışlar, İslâm'ı, politikayı ve felsefeyi ele alma biçimleri bakımından kendi aralarında belirgin farklılıklar oluşmuştur. Nitekim İslâmcıların metinleri analiz edilmeye başlandığında, İslâmcılar arasında üslup, dil ve bakış açısı farklılıkları olduğu gözlemlenmiştir. Bu bağlamda ortaya çıkan farklılıkların nedenlerini araştırıldığında, söz konusu farklılıkların tarihsel köklerinin olduğundan hareketle, tarihsel olarak İslâm ve iktidar, İslâm ve felsefe ilişkilerine, Ortaçağ İslâm siyasi düşüncesine yönelinmiştir. Özellikle İslâm'ın siyasal teolojisinin söz konusu farklılığın oluşmasında çok etkili olduğunu tespit edilmiştir. Buradan

hareketle çalışmanın diğer bir savı oluşturulmuştur. Buna göre, Türkiye’de İslâmcılık düşüncesi ve ideolojisi, ilk ortaya çıktığı andan günümüze kadar olan seyrinde, iki ana damar üretmekte, bu damarlarda iki farklı modernleşme tahayyülü ve pratiği oluşmaktadır. Bunlardan biri selefi okumaya dayanan, İslâm’ın siyasal teolojisinden beslenen Siyasal İslâm geleneği, diğeri ise tarihselci İslâm geleneğidir. Siyasal İslâm geleneğinde din özünde siyaset olarak kavranılır. Sözü edilen geleneğe ait olanlar, din tarafından biçimlendirilen bir siyasal proje peşindedirler.

Bu geleneği benimseyenler din-ahlâk-siyaset özdeşliğini kabul ederler,

Söz konusu geleneğin temsilcileri aynı zamanda siyasal aktivisttirler,

Dini siyasete değil, siyaseti dine bağlarlar,

İnsansal etkinlik olan politikaya ve felsefeye şüphe ile bakarlar.

*Tarihselci gelenekte ise:*

İslâm’a tarihsel ve evrensel bir gözle bakılır,

İslâm’ın ilk metinlerine referans yapılmakla birlikte, İslâm’ın tarihsel birikimi değerli bir bilgi hazinesi olarak görülür.

Felsefe, İslâm’ı daha da güçlendirecek ve derinleştirecek bir etkinlik olarak görülür ve önemsenir (dolayısıyla akıl da önemsenir).

İslâm’ı daha çok ahlâk zemininde ele alır, onu politikadan uzak tutar.

Bir yandan tarihsel ve kültürel anlam taşıyan, özünde dinsel bir dünyayı temsil eden İslâmi gelenek ile, diğer yandan kendisini büyük ölçüde Batılı değerlerle donatmış olan seküler yaşamın temsil ettiği modernite geleneğinin somut olarak karşılaşmasının, mücadelesinin ve hatta çatışmasının konu edinildiği bölüm üçüncü bölümdür.

İslâmcılar öncelikle Osmanlı’da modernleşmenin taklit yoluyla tesis edilmesine karşı şiddetli itirazlarda bulunmuşlardır. İslâmcılar bu tarz bir modernleşmeye karşı yönelttikleri itirazlarını, *Tecrübe Tercüme Edilemez* şeklinde kavramsallaştırılabilir. İslâmcılar Batı hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. İslâmcılara göre iki Batı vardır. Birincisi teknik ve bilimsel yönden güçlü Batı, diğeri sekülerleşme batağında

kıvranan, maddi dünya görüşünün yol açtığı ahlâkî zaaf içinde olan Batı. İslâmcılar Batıyı Batıdan ayırmaya çalışmışlar, sadece teknik ve bilimsel olarak gelişmiş Batıdan yararlanılması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Bu noktadan hareketle çalışmanın diğer bir savı oluşturulmuştur. Buna göre İslâmcılar modernleşmeyi Batılılaşmadan ayırıp otantik bir modernleşme tesis etmeye çalışmışlardır. Bununla kastımız, İslâmcıların gelenek üzerine inşa edilen bir modernleşme projesinin peşine düşmeleridir.

İslâmcılar Osmanlıda entelijensiyanın, oryantalist tezler uyarınca ileri sürdüğü İslâm'ın modernleşmeye engel olduğu şeklindeki düşüncelerine itiraz etmişler ve İslâm'ın akıl dini olduğunu iddia etmişlerdir. Bu noktada felsefe hareketlerini başlatmışlardır.

İslâmcılar seküler bir temelde inşa edilen her türlü projeye ve kavrama karşı çıkmışlardır. Bu kavramlardan birisi de milliyetçilik olmuştur. İslâmcılar seküler içerikteki milliyetçiliğe, yani siyasal birliğin dünyevi bir ilkeden hareketle tesis edilmesine karşı çıkmışlardır. Bu nokta diğer bir alt savımızı teşkil etmektedir. Buna göre İslâmcılar ilk etapta milliyetçiliği ayırım ilkesi olarak görmüşler ve reddetmişlerdir. Fakat daha sonra onu dinselleştirerek benimsemişlerdir.

İslâmcılar Osmanlı modernleşmesine karşı çeşitli eleştiriler yöneltmekle birlikte Osmanlı ethosunu benimsemişlerdir. İslâmcıların esas muhalefeleri Cumhuriyete karşı olmuştur. Aslına bakılırsa Cumhuriyet muhalefeti ile kurulmuştur. Çünkü Cumhuriyet Osmanlı ethosunu ve mirasını reddetmiş, topyekün Batılılaşmayı benimsemiş ve laikliği kurucu bir ilke olarak görmüştür.

Bu bağlamda İslâmcıların Cumhuriyete karşı tesis ettikleri muhalefeti dördüncü ve son bölümde ele alınmıştır. Sözü edilen bölüm, İslâmcıların Cumhuriyet'e karşı açıktan meydan okumalarını ve Cumhuriyete karşı cepheden saldırılarını konu edinmektedir.

Cumhuriyet döneminde ard arda yapılan devrimlerin geleneği hedef alması nedeniyle, İslâmcılar İslâm'ı ihya hareketini ve entelektüel faaliyetlerini bırakıp varlık nedenleri olan geleneği korumaya çalışmışlar. Cumhuriyete karşı genel olarak entelektüel-politik bir muhalefet tesis etmişlerdir.

İslâmcılar en genel olarak Cumhuriyetin laiklik anlayışına, yeni yurttaş tasarımına, pozitivist milliyetçiliğine, kadına kamusal alanda

verilen haklara, seküler ahlâk anlayışına ve eğitimle ilgili uygulamalarına şiddetli itirazda bulunmuşlardır.

İslâmcılar laikliği ilk olarak Cumhuriyetin uygulamaları bağlamında ele almışlardır. Laiklik başlığı altında İslâm'da reform girişimlerine, Diyanet İşleri Başkanlığı'na, alfabe devrimine, ibadet dilinin Türkçeleştirilmesine itiraz etmişlerdir.

Alfabe devrimini *uydurma dil cinneti* olarak görüp, bu devrimi Müslümanların geçmişle kurdukları iletişimi ve geçmişle konuştukları dilini koparma hamlesi olarak görmüşlerdir. Cumhuriyetin, laiklik ile sadece İslâm dinini ve Müslümanları hedef aldığını ve diğer dinlere karışmadığını iddia etmişler. Yine Diyanet İşleri Başkanlığı gibi bir kurumun varlığının, Cumhuriyetin laik olmadığını en büyük ispatı olduğunu ifade etmişlerdir.

İslâmcılar laikliği ikinci olarak teolojik açıdan, yani İslâm'ın laikliğe uygun bir din olup olmadığı sorusu bağlamında tartışmışlardır. Bu noktada Siyasal İslâmcılar İslâm'ın laikliğe uygun olmadığını ileri sürmüşlerdir. Çünkü İslâm'ın din ve devleti ayrılmaz bir bütün olarak birleştirdiğini iddia etmişlerdir.

Cumhuriyetin dil ve tarih tezlerine şiddetle saldırmışlardır. Cumhuriyetin pozitivist bir perspektifle inşa ettiği yeni bir tarih inşasına ve söz konusu inşada Osmanlı ve İslâm geçmişini reddetmesine, tarihi Orta Asya ve Anadolu'ya dayandırmasına itiraz etmişlerdir. Onlara göre söz konusu girişim hafızayı sıfırlamakta, tarihin yön verdiği benliği yok etmektedir. Çünkü İslâmcılara göre tarih, toplumsal benliğin ve hafızanın özüdür. Sözü edilen özün Cumhuriyetle birlikte kesintiye uğratılması, bilincin parçalanması anlamına gelmektedir. Onlara göre bu durum hastalıklı ve şizofren kişiliklerin, toplumsal yabancılaşmanın temel nedenidir.

Bu noktada İslâmcılar Cumhuriyetin milliyetçiliğini ruhu olmayan maddiyat ve sahte bir psikoloji olarak görüp, İslâm tarafından takviye edilmiş bir milliyetçiliği benimsemişlerdir. Aslında dinin ve milliyetçiliğin izdivacı ilk olarak Mehmet Akif Ersoy tarafından yapılmıştır. İlk zamanlarda milliyetçiliğe ateş püsküren Akif, zamanın ruhunun milliyetçilik olduğuna ikna olduktan sonra milli temalarla dinî temaları bir araya getirmiştir. Nitekim iki şiiri olan Çanakkale Şehitlerine

ve İstiklal Marşı'nda vatan, millet, bayrak gibi unsurları hak, imân gibi unsurlarla kaynaştırmıştır.

İslâmcılar Cumhuriyetin tesis etmeye çalıştığı seküler ahlâk tasarımına, buna bağlı olarak dinin bireysel vicdan meselesi olarak görülmesine şiddetli itiraz etmişlerdir. Bu anlayışa içeriği din tarafından doldurulmuş olan cemaatçi ve kollektif bir ahlâkla karşılık vermişlerdir. İçinde dinin olmadığı bir ahlak tasarımını tahayyül bile etmek istememişlerdir. Bu da İslâmcıların modernitenin seküler ve sözleşmeci teorisine karşı cemaatçi ve kolektif bir tasarımla yanıt verdikleri şeklindeki savı teyit etmiştir.

Şunu hemen ifade edelim ki İslâmcıların Cumhuriyet'e karşı muhalefetleri aynı çizgide ve içerikte olmamıştır. Biraz önce Türkiye'deki İslâmcılığın iki damar ürettiği ifade edilmişti. Bu sav doğrultusunda, Necip Fazıl Kısakürek'in İslâm'ın siyasal teolojisinden beslenerek Siyasal İslâm geleneğine, Nurettin Topçu'nun ise tarihselci İslâm geleneğine ait olduğu ileri sürülmüştür. Tam bu noktada sözü edilen iki akımın farklı teorik yönelimlere ve hâkikat kavrayışlarına sahip olduğundan hareket ederek şu savı oluşturulmuştur: Siyasal İslâm geleneğinin temsilcisi olan Necip Fazıl Kısakürek İslâm'ı felsefeden korumaya, tarihselci İslâm geleneğinin temsilcisi olan Nurettin Topçu ise İslâm'la felsefeyi uzlaştırmaya çalışmaktadır. Yine Türkiye'deki İslâmcılık ideolojisinde, tarihselci akım kadim Sünni iktidar geleneğini ve onun beslediği teolojik zemini aşmaya çalışmakta, siyasal İslâm ise buna karşı çıkmaktadır. Nitekim metinlerinden hareketle şunlar rahatlıkla söylenebilir:

Kısakürek İslâmî bir dille politikaya, Topçu ise felsefî bir dille İslâm'ın reformuna yönelmiştir. Siyasal İslâm geleneği ve onun temsilcilerinden olan Kısakürek, İslâm'da reforma şiddetle itiraz ederken Nurettin Topçu İslâm'da reformun şart olduğunu dillendirmiştir.

Necip Fazıl Kısakürek felsefeyi İslâm için ciddi bir tehlike olarak görmüştür. Kısakürek'in aksine Nurettin Topçu felsefenin İslâm'ı derinleştiren bir etkinlik olduğunu savunmuş ve benimsemiştir.

Kısakürek *Büyük Doğu* gibi siyasal bir projeye, Nurettin Topçu ise Hareket Felsefesi gibi felsefî bir projeye yönelmiş ve İslâm

aydınlanmasının peşine düşmüştür. Topçu İslâm'ın siyasallaşmasına ve ticarileşmesine, ayrıca tarikatlara şiddetle karşı çıkmıştır.

Kısakürek Cumhuriyet'i politik bir dille Topçu ise felsefi ve sosyolojik bir dille eleştirmiştir. Örneğin Kısakürek Cumhuriyet modernleşmesini olduğu gibi moderniteyi ve Batıyı reddetmiştir. Buna karşın Topçu, Cumhuriyeti, modernite eleştirisi bağlamında ele almıştır. Örneğin Cumhuriyetin yarattığı ve başarısız olduğunu iddia ettiği ahlâk tasarımı ve diğer birçok sorunu sadece Cumhuriyetin uygulamalarına mal etmemiş, bunların modern dünyanın temel açmazları olduğunu iddia etmiştir. Yine bireysel ve toplumsal yabancılaşmanın modern dünya tasarımının kaçınılmaz bir sonucu olduğunu ileri sürmüştür. Benzer bir biçimde makineleşmenin ve tekniğin bilimi önelemeye başlamasının yarattığı sıkıntıları, Frankfurt Okulu'nun tezlerine ve kavramlarına benzer bir biçimde ele almıştır. Aklın araçsallaşmasını, teknolojinin yarattığı tahribatları geniş bir kavramsal çerçevede, yönemsel araçlarla tartışmıştır.



## SERBEST ZAMAN SINIFINDAN SERBEST ZAMAN TOPLUMUNA \*

*Jeremy SEABROOK*

*Çev. Zafer Levent YILDIR \*\**

Hizmet sektörlerinin, bankacılığın öneminin, ticaretin, kredinin, sigortacılığın, perakendeciliğın, turizmin, seyahatin, gıda temininin yükselişi ile, madenciliğın, imalatın ve mühendisliğın katı maddeciliğının bir konu olduğu zamanlardan daha karışık etkinliklerle ilgileniyoruz. Günümüz ekonomik çabalarının çoğu, kolayca kavranılamazlıklar ile ilgilidir – danışmanlıklar ve halkla ilişkiler, imajların yapımı ve değıştirilmesi, görünüşlerin oyunu, katma değer, düşüncelerin satışı, soyutlukların piyasası, ‘görünemezliklerin’ önemi – yani emeğın, tam anlamıyla çetin çalışmanın, ayrıcalıklılar tarafından küçümsenmeyen, aksine kendilerine mal edilen bir şey olması. Ve durumun böyle olduğunu gösteren hatırı sayılır kanıtlar vardır. İş etiği, yok edilmek bir yana, sadece, zenginlerin kendi amaçları doğrultusunda yeniden şekillendirilmiştir; bu defalık olmayan, endüstrideki çalışanlara bir demir disiplin modeli olarak hizmet vermek için, ancak meşgalelerinin yararsızlığını ya da hatta kesinlikle zararlı doğasını örtecek şekilde, kendileri için bir çeşit dekorasyon, bir etkileyici ve makul görünüş olarak. Kendilerini, günümüz dünyasının emek dağılımında, en sıkıntılısının kendi üzerlerine düştüğü kurgusunu sürdürecektir bir şekilde, ‘iş’e adanmış olarak ilan ederler.

Yapılan ‘iş’in – anlamlı iş ya da en azından bu şekilde temsil edilebilen – hem çok önemli ve olasılıkla çalışan sınıfa bırakılmak için nadir olmuş olması iyi olabilir. Hiç şüphe yok ki, bu çağda, zenginler, geçmiş zamanlardaki aylaklık ve boşluklarını değıl ama, kendilerinin toplumdaki işlevsel ve zorunlu rollerini, ‘iş’e tükenmez adanmışlıklarını,

---

\* C. Critcher, P. Bramham ve A. Tomlinson tarafından derlenmiş ve E & FN Spon tarafından 1995 yılında Londra’da ilk kez basımı yapılmış olan “Sociology of Leisure”ın 97 ile 104’üncü sayfaları arasında 9. bölüm olarak yer alan Jeremy Seabrook’un makalesi. Makale, J. Seabrook’un 1988 Blackwell basımı *The Leisure Society* isimli eserinden alınmıştır. İzinli olarak yeniden basıldı.

\*\* Dr.

amaçlarının ciddiyetini, ulusa sundukları hizmeti içeren mükemmel kamusal görünümü oluşturmak için şimdiye kadar iyi-örtülmüş bir yetenek geliştirmişlerdir. Prensler artık 'playboy'lar değil, aksine, insanların, çok-çalışan ve enerjik hizmetçileridirler. Örneğin Prens Andrew, sadece bir savaş kahramanı değil, ayrıca meşgul olması için önemli bir denizcilik kariyerine sahip biridir; ve müstakbel eşi York Düşesi konumuna yükselecek olmasına rağmen yayıncılıktaki işine devam etme arzusunu açıkladı. Prenses Anne, Çocukları Koruma Vakfı için gerçekleştirdiği çalışmalar ile Afrika'nın yoksulluğunun giderilmesine adanmışlığını düzenli olarak gösterir; Galler Prensi'nin, yoksunluk ve olumsuzluğun derinlemesine duyumsandığı, kent merkezinde yaşayan yoksulların kaderine ilgisi, dirayetli kamu ilişkilerinin bir parçası olmaktan daha fazla bir şeydir ve bu, zamanlarının ve enerjilerinin çoğunu alacağı söylenen resmi görevlerin herhangi bir yükümlülüğünden öncedir.

Bu ünlü kamusal etkinlikler, yalnızca, temel özelliği özelliksizlik/ayırimsızlık olan modern binaların – yeni uygarlık merkezleri ve alış-veriş bölgeleri, otoyol uzamları ve yaşlılık için sığınaklı lütufkarlık – törensel açılışlarını yad eden tüm bu levhaların üzerlerine isimlerini bırakan, küçük saltanatlılar ve büyük meşhurların emeğinin bir yükümlülüğünün oldukça yaygın ve derinlerde kökleşmiş varsayımına ait en etkileyici çiçeklenmesidir. Benzer çalışma yükümlülüğü; bütçesel sorumluluklarının bir çok hatırı sayılır büyüklükteki ulus devletinkini aştığı söylenen uluslararası şirketlerin yorulmak bilmez memurları olarak, İngiltere'ye has olanları satmak, bayrağı sergilemek, dış-satımları desteklemek, siparişlerin peşine düşmek, pazarlar açmak, satışlara saat tutmak gibi işlerin bir parçasını oluşturan bir dizi benzer lüks otel, jet-lag ve misafirperverliğin kaçınılmaz yoğunluğundan kaynaklanan baş ağrılarının sebep olduğu zihinsel karışıklıklara mahkum hastalıklar içinde olan, iş adamları ve yöneticilerin açıkça 'çileci programlar'ında da görülebilir. Çoğu hayati işin yapılıyor olduğu pahalı restoranlardaki bıkkınlık veren hazır bulunuşları; şirketlerinin sezonluk olarak ayırttığı opera localarındaki zorunlu geceler; milyonlarca pound paranın son 'peni'sine kadar sorumlu

tutuluyor olmaları; Thames Vadisi'nde rhododendron (†) ve kozalaklı ağaçların görüntüsünün ardındaki yatlarında ve kaşanelerinde sıkıcı ve görgüsüz yabancı alıcıların ağırlanması; yağmurun silip süpürdüğü golf derslerinde ya da tedbirli ve pahalı seks salonlarında olası müşterilerin saçma arzularının hoş görülmesi; 35 yaşına varmadan insanları yaşlandıran, vadeli işlemler ile meta piyasalarında ve borsada çok büyük miktarlarda enerji sarfı; sadece altı-rakamlı maaşlar anlamlıdır çünkü hiç kimse bu inişli çıkışlı süreçte bir kaç yıldan daha fazla çalışamaz, ki sonradan uzun yıllar boyunca kalp sağlığı için hemşire sarfı ile ya da bozulmuş olan sindirim sisteminin sorunlarından kurtulmak için boş yere çabalama ile telafisi sağlanmalıdır – tüm bunlar ezici bir aşırı emek sonucudur, dünyada bir benzeri olmayan böylesi yüce bir görevi yerine getirmek anlamında huşu ve şefkati yönetmek için bir kurban. Olasılıkla hepsinden en fazla göze çarpanı, emeğin yeni adanmışları pop, TV ve sinema yıldızlarıdır; nefes nefese medya röportajlarında 'iş'lerini tartışarak, yüksek hızları, bir sahilden diğer sahile görünümlemler ile, ellerinde olandan daha uzun olmayan bir yaşam ile kamunun sempatisini gasp ederek, gerek sempatanları ve gerekse de gazeteciler ile kapı kapı dolaşırken; sadece sinirli bir tükenme ve çöküşe yol açabilen, doymak bilmez izleyicilere esirgemeyen bir veriş içinde izlenenler. Olasılıkla sadece politikacıların da, emeğin aynı yorucu tüketimine kendilerini teslim etmeleri beklenir. Zirve toplantılarında meşguliyet içindeki var oluşları, bunun en görünür tek unsurudur – sabahın erken saatlerine kadar uzayan oturumlar, gerilimlerin ve uzlaşmaz farklılıkların söylentisi, onbirinci saatteki hamle, üzerinde uzlaşılan bir bildiriye çalışan memurlar, şafak sökerken, bir gecede dört saatlik uykudan fazlasına gereksinim duymayan şöhretlerin uykusu zor gelen görünümünde verilen basın toplantısı; nasıl yorgun, nasıl hala sonuna kadar öz-verilidirler.

Ne ki bu, geleneksel olarak dikkate değer bir yokluk derecesi içinde olmuşlara yönelik sınırlanmış işlevin dikkate değer ağırlığı değildir. Gürültülü ve saldırgan bir kendini temize çıkarma, istihdam yapısının içine oldukça derinlemesine girer. Emeğin tarihinde asla – yaşamın ve eklemlerin çok daha fazla yorulduğu ve tahrip olduğu, kaslardan ve kirişlerden son gramına kadar enerjinin bu kadar çekilip

---

† Rododendron, açelyaya benzer bir bitki

alındığı – günümüzde olduğu kadar bir kabul ve böylesi zahmetli başarılarla bağlı olarak elde edilen övgü için böylesi yarışmacı bir iddia olmamıştır. Yanlızca, toplumumuzdaki, çalışmıyor olduklarında kendileri ile ne yapacaklarını bilmeyen, kırılıncaya kadar çalışan ya da en umutsuz koşullardan bir amaçlılık duygusu edinen, tüm gönüllü ‘işkolikler’in üzerine düşünmeliyiz: ‘insanlarla çalışmaya’ kendini adayanlar ve işleri sonuç olarak asla bitmeyenler, toplum ve cemaat çalışanları, mimarlar ve plancılar, diğer insanların yaşamlarının sürdürülmesine yönelik yapmış-eylemiş tüm uzmanlar ve profesyoneller, öğretmenler ve akademisyenler kadar medya insanların, artistlerin ve basın mensuplarının kendilerini önemli bulmaları ve şişirilmiş değerleri, görevleri uyuyan saçma arzuyu uyandırmak ve onu bir takım metalar için doymak bilmez bir isteme yükseltmek olan satıcıları ve reklamcıları ima etmek için değil; en mükemmel bir şekilde kıyıda ve üstesinden gelinebilir bazı ürünleri ortaya koymak için cihazlar ve maceralar içindekiler; kelime işleyicileri, düşünce üreticileri, haber üstadları ve bilgi işleyicileri, geçilemez ancak hayati bürokrasilerin labirentlerinin muhafızları – kendini emeğin araçlarına kurban eden yalnız ve doğrulanmamışların tümü, öyle ki, günün sonunda emeği kesmeyi, yavaşlamayı, dinlenmeyi, oturmayı ve stok sayımını olanaksız gören ve serbest zamanlarını birbirleri ile, ki onlarınki toplumsal çalışmaya dair en fazla acil ve gerekli katkıdır, hileli işlere ortak olarak harcayanlar. Şüphesiz tüm çabalarının bir sonucu, gerçek acı çekiştir. Bunlar, dayanılmaz tüp seyahatlerine ve M25 üzerindeki sonsuz trafik kuyruklarına; hiç bir şeysiz, ama şirket için Nina Simone ya da *Carmina Burana* kasetiyle ve kendilerine içine girecekleri tıkanıklıktan kaçınmalarını sonsuz kere söyleyen haberlerle, kahramanca göğüs gerenler olarak, gerginliğe, endişeye ve gerilime, kalp rahatsızlığına, ülser ve sinirlerin bozulmasına maruz insanlardır. 103 derece ateşleri olsa bile ve doktorları tarafından bir kaç haftalığına tam anlamıyla dinlenmezlerse işin nereye varacağını bilinemeyeceği söylense de çalışmak için mücadele ederler. Müşterilere, iş sahiplerine, çalışanlara ve arkadaşlarına kahramanca adanmışlıklarını; olasılıkla, bir günlük yokluklarının bile firmanın, şirketin ya da bölümün göçüp gitmesi ile sonuçlanmayabilecek olması hatta aksine farkına bile varılmayabileceği endişesinin; aslında, daha da büyük bir endişe olarak, girişimin tümüyle onlar olmaksızın çok daha düzgün bir şekilde

işleyebileceği düşüncesi nedeniyle, ne pahasına olursa olsun ortalıklarda görünme zorunluluğu gibi bir savunma ısrarının altını çizen, anlaşılmaz bir duygu teşvik etmektedir. Kimi zaman alaycı arkadaşlar, yarın bir otobüsün altında kaldıklarında bile (daima bir otobüs, asla yok oluşlarının çok daha olası bir aracı olarak, bir otomobil değil) bunun kendilerini istihdam edenler için dünyanın sonu olmadığını belirterek, içimizde acı verici bir his yaratırlar.

Bu insanların çoğu, Galbraith'ın Yeni Sınıf üyeleri, sıklıkla kökende bir serbest zaman sınıfına benzerlikleri olmayan, olarak saptadığı grubun bir parçasını oluştururlar. 'Kesinlikle işlerinin zevkli olduğu düşüncesindedirler. Aksi durumda, bu meşru bir doyumsuzluk, hatta sinirlilik kaynağıdır. Hiç kimse, bir reklamcı, zengin iş adamı, şair ya da profesör için – ki birdenbire işinin kendisi için ödüllendirici olmadığını anladığında bir psikiyatriste danışmalıdır – bunun ne kadar önemli olduğunu düşünemez'. Galbraith, 'Yeni Sınıf dışlayıcı değildir. Gerçekte kimse onu terk edemezken, heryıl binlercesi katılır' saptamasını yapar. Ancak Galbraith'in sözünü etmediği şey – ya da olasılıkla 1950'li yıllarda ayırt edici özelliklerini algılamak için çok erkendi – bu durumun kendine önem verme ve kendine kahramansılık yakıştırma şeklindeki savunmacı yanıydı: 'Salı günü Brüksel'de olmalıyım, sonrasında Manchester'da bir toplantım var ve gelecek hafta Stockholm'de konferans var'; günlük ajandanın sayfalarını karıştırma, çatılan kaşlar ve dişlenmiş Faber-Castell kalem ve sert bir ifadeyle Kasım ayının sonundan önce her hangi bir şeyin yetiştirilmesinin olanaksızlığının belirtilmesi. 'Yapamam, yoğunum, hiç boş zamanım yok, toplantılarım, randevularım, yükümlülüklerim var'. İnsanlar birbirleriyle aylar sonrası için randevulaşırlar, kentin içinde – ya da hatta kıtalar arası – kağıt destelerinin hareketini gerçekleştirirler, yerlerine dün ulaştırılması gereken el yazısı notlarını, özetleri, planları, ozalitleri, kısa özetleri, evrak çantalarını, öz-geçmişleri, taslakları, gündemleri Hermes ya da Mercury markalı motosikletlerin üstündeki taşıyıcılarla dağıtarak. Büyük bir askeri manevranın çekiciliği içinde büyük saçmalıkların projelerinin ele alındığı, ciddi, hatta harika toplantılarda piyasa araştırmasını tartışmak için kampanyalara ve stratejilere angajedirler: 'Uzun geçmişi olan bir çok reklamcı için televizyon reklamcılığı, bir yoğunluk bobardımanı meselesinden gerilla savaşı gibi bir şeye

dönüştürülmüştür' (*Campaign* dergisi). Yoğun olunmayan zamanlarda, yaşlı, işe yaramaz ve duygusuz kamudan dikkatin uzaklaştırıldığı bir kaç anın cazibesini yaratmak için böylesine büyük bir enerji ve para sarfını içeren yarım saatlik program formatında, promosyonlu ticaret ve yeni bir derginin tasarımı hakkındaki tartışmaların yapıldığı, tümüyle hiper-aktif yoğunlukta, 'Evet, tüm bunlar ne için?' sorusunun asla sorulmaması gereken kurul toplantısında, planlama grubunda ya da önerilerin alındığı açık oturumlarda dökülen duyguların derin bir yer değişimi vardır. Fantezinin gittikçe artan tuhaf inşasının dünyasında yaşamın kederli gerekliliğine duacıdırlar. Bir çok kadının, kişisel yardımcı görünümü altında hizmet ettikleri ya da büyük beyaz şefin, idari işler direktörünün, başkanın, king pin'in (†), itaat edilmesi gereken birisinin Cuma'sı olmakla ödünç alınan ihtişamda doyum sağlaması beklenir. Bütün günlerini bir şeyler üzerine konuşarak, bir projeye tüm açılardan bakarak, vurgu farklılıkları ve temsil sorunları ile güreşerek, yeniden yama yapmak mı yoksa yeniden düzenlemek mi gerekir sorusuna yanıt arayarak, yıldırım ataklar yaparak, birleşme ve ele geçirme planları yaparak, mali kaynaklar yaratarak, görünümleri değiştirerek, bir sounding-board (§) gibi davranarak, bir fikre kapılarak, konuları tartışıp hallederek, bir sınıra erişmek, bir anlaşma yapmak, zamanında teslim etmek, bir vurgun yapmak, meteliksiz kalmak hakkında uyararak harcarlar. İnsanların çoğu, en savunmasız oldukları anlarda, işlerini değerli kılanın çalıştıkları insanlar olduğunu teslim ediyorlarsa eğer, bunun nedeni, sıklıkla, bu insanların ana hedefleri ve emeklerinin ne için olduğunun görülmesinin görünürdeki nedeni olması olabilir – inançsızlığın incelikle işlenmiş ve hileli bir askıya alınışı.

Kahramanca rollerinin kuvvetlenmesinde, emeğe yeni şehitler, yalnızca hafta sonundaki maaş paketi için çalışanlara gıpta ettiğini açıklayarak, sıkıcı bir dokuza beş kala 'iş'i isteyenlerden beklenebilir ve öncüllerden aniden vazgeçtikleri dakikada tüm endişelerini unutabilirler. Böylesi kaygısız çalışanların, büro yönetiminin bazı özel inatçı sorunları yüzünden üzülmek, o kadının üç çocuklu yalnız bir ebeveyn olduğu bilindiğinde anlaşmasının yenilenemeyeceğini en yeni çalışanına

† Bowling oyununda en önde bulunan lobut

§ Tasarlanan şeyin etkisini ölçmek için denenen kimse

söyleyecek oldukları bir dünya hakkında endişelenerek, uykuları kaçmaz; sabahın erken saatlerinde, tüm şu insanlarla yüz yüze gelme yükümlülüğü ile titreyerek, kavrulup kurumuş bir boğazla uyanmazlar; gün ağarıken bir kaç notu, bir dersin özetini, bazı satışla ilgili noktaları, yeni bir yaratıcı itki üzerine, ki bir takım markaların yeni, uygun ve canlandırıcı kalmasını sağlayacak bazı düşünceleri yazarak uykudan kalkmazlar; yeryüzünde değilmişçesine ama en parıldayan anlarının saat 10:30'daki toplantı olması gerektiğini bilerek ve yetersiz bir gardrobu kendilerine fazladan bir yükseklik, azıcık farklılık hissi verecek bir şey için iyice araştırarak yataktan kalkmazlar.

Bazen bu insanlar, her ne kadar 'iş'in getirdiği gerilimler ve gerginliklerin telafisinde, genellikle az olmayan ama asla yeterli olmayan ücretlere fazladan bir teselli olarak, kendini-yönetme ödülleri ve zevklerine yönelik iddiayı ortaya koymak için sömüren ve önemsiz özlerini kullanarak, biraz daha ileri giderler. Tuscan dağ-kasabalarında güvenli özel villaların reklamını veren broşürlerin yapraklarını karıştırarak 'Biraz güneşte kalmalıyım' der tutkuyla; ya da daha usule uygun olarak, 'İçmem gerek'. 'Bazı zamanlarda düşünmek için bir yer, bir mekan edinmeliyim', 'Dinlenmem gerek', 'Buralardan uzaklaşmalıyım', 'Baskıdan kurtulmalıyım', 'Basınç'a direnemem'. Ve kesinlikle yüzeyden uzak olmayan kendine-acıma, buna koşut olarak büyük bir ayrıcalığın farkındalığına rağmen, kemiren ve öznel bir yoksunluk duygusuna akraba gibi görünür. Her daim elleri dardadır, elde edemedikleri şeylere hayıflanarak, ay sonunu nasıl edeceklerine yönelik endişe duyarak, faturalar ve istemlerin kar gibi yağışı altında kalmış, banka müdürü ile yüz yüze gelmekten korkmuş, telefon hizmetinin ve 'ev' desteğinin olmadığı bir dünyada nasıl yaşamda kalabileceğinden endişe duyarak; ve her anlamda yeterince iyi ödüllendirildikleri için, yoksunlaşma duyguları bir metafor ve yetersiz para dışında başka bir takım nedenlerden kaynaklanan şey, olarak düşünölmelidir. Eğer kendi eşsiz önemlerini, hayati rollerini böylesine uzun bir zaman yaşarlarsa, olasılıkla, bu, uzmanlaşmış ve sonsuzca alt bölümlere ayrılmış emeklerinin olmazsa olmaz doğasının sonucundan çok, kıyıda olmasından, harcanabilirliğinden duydukları kuşku ve tümünün ötesinde, her hangi bir, keşfi olanaklı insani amaçtan gittikçe artan uzaklığı nedeniyledir. Veblen'in 1899'da gözlemediği gibi;

*Endüstriyel verimliliğin artışı ve daha hafif bir gerginliği olanaklı kılması, gerginliği azaltmaz, ancak, çıktıdaki ufak artış; yaygın olarak durum, ekonomi kuramında daha yüksek ve tinsel istemlere atfedildikten sonra, sonsuzca yayılması olanaklı olan bu istemi karşılamaya yönlendirilir (gösterişçi tüketim anlamında). Söz konusu durum, J.S. Mill'in 'bugün elde bulunan tüm mekanik icatların her hangi bir insanın günlük meşgalesini azalttığı düşüncesi, şimdiye kadar sorgulanabilir' diyebildiği gibi, asıl olarak yaşam standartlarındaki bu unsurun varlığı nedeniyledir.*

Geç yirminci yüzyılın refah toplumlarını ortaya çıkaran bu sürecin daha sonraki gelişmeleri, olasılıkla, bazen, insan gereksinimlerine yönelik daha doğrudan hizmetten çok, meşguliyetle terapi alanının (söz konusu terapi, şüphesiz, ilgilerimizin gittikçe artan oranlarda tabi kıldığı özerk ekonomik süreçlerin hizmetinde olma anlamındadır) yapma-iş tasarımlarına, daha benzer olan yapay bir meşguliyet yaratır (en ayrıcalıklılar tarafından iddia edilen). Olasılıkla, bu durum, bir işlevin tahrip olmuş duyumunun çevresindeki ağ şeklinde örülen fantezilerden kaynaklanan yorgunluktur, günümüz emeğinin çok çeşitli biçimlerinin, kendilerinde çok hafifletilmiş, böylesi gerçek bir yükümlülüğünü oluşturan. Murray Bookchin, bu gelişmeyi yaklaşık 20 yıl önce tanımladı:

*Zamanımızın toplumsal 'karmaşıklığı'nın çoğu, kırtasiyecilik yönetimi, idarecilik ve kapitalist girişimin hiç değişmeyen israfından kaynaklanır. İkincil burjuvazi, burjuvazinin dosyalama sistemine korku ile karışık bir saygı duyar – faturalar, muhasebe defterleri, sigorta belgeleri, vergi beyannameleri ve evrak dosyaları ile dolu dolap sıraları. Sanayi müdürleri, mühendisler, modacılar, mali idareciler ve piyasa onaylı mimarların hünerleri ile büyümüştür. Devlet tarafından tamamen şaşkınlığa düşürülür – polis, mahkemeler, hapishaneler, federal bürolar, müdürlükler, zorlamanın, denetimin ve tahakkümün kokmuş hasta bedeninin tümü ile. Eğer öncüllerini göz önüne alırsak –*



*'üretim uğruna üretim' özelliği, rekabet, sermaye birikimi, sömürü, mali işler, merkezileşme, zorlama, bürokrasi ve insana insan tarafından tahakküm edilmesi – ,modern toplum inanılmaz derecede karmaşıktır, hatta insanın kavrama becerisinin ötesinde karmaşıktır. Bu öncüllerin her insanla bağı kurumlar sağlar ve gerçekler – bürolar, milyonlarca personel formu, tonlarca kağıt, masalar, daktilolar, telefonlar ve tabii ki dizi dizi dosya dolapları. Kafka'nın romanlarındaki gibi, bu şeyler gerçek olmakla birlikte garip bir şekilde hayalimsidirler, toplumsal manzaradaki tanımsız gölgeler gibi. Ekonomi daha büyük bir gerçekliğe sahiptir ve akıl ve duyularla kolaylıkla üstesinden gelinir, ancak, oda oldukça karmaşıktır – düğmelerin bin farklı biçimde tasarlanmak zorunda olduğunu, dokumaların yenilenme ve yenilik yanılması yaratmak için sonsuz çeşitlilikte ve modeldeki farklılığını, banyoların dolup taşacak kadar insanı hayrete düşürecek sayıda ilaç ve losyonla dolu olduğunu ve mutfaklara sonsuz sayıda işe yaramaz aletin yığıldığını düşünürsek. Eğer bu tiksindirici çöplüğü, daha yararlı bir ya da iki yüksek kaliteli sınıflandırmaya indirirsek ve eğer para ekonomisini, devletin gücünü, kredi sistemini, kırtasiyeciliği ve istemin, güvenliksizliğin ve tahakkümün zorlayıcı bir devletinde toplumu bir arada tutmak için gerekli polislik 'iş'ini ortadan kaldırırsak, toplum, sadece makul derecede insancıl olmakla kalmaz, bunun yanı sıra oldukça basit ve yalın da olurdu.*

Hala bir darlık toplumunda yaşıyor olduğumuz ve bu nedenle para edecek herşeyi daha fazla üretmeye devam etmemiz gerektiği şeklindeki kurgunun beslenmesini sağlama ilgisi ile zenginler, gizleme amaçlarına hizmet edecek bir iş etiğine yeniden yaşam vermişlerdir. Ancak, yürürlükten kalkmış bir iş ideolojisini canlandırmalarında başka bir unsur daha vardır. Bunun için emeğin kahramanlık 'mit'ini de, bir mit ki geleneksel olarak çalışan sınıfa ait olan, son zamanlarda, oldukça büyük bir oranda, sürdürülen amaca destek olacak şekilde, kendilerine mal etmişlerdir. Bu kolektif 'mit'in, beklendiği gibi zenginlere mal

edilecek şekliyle yeni kisvesi altında yenilenmesi, bireysellik, kişisel başarı ve girişim biçimindedir. ‘Herkül’vari iş yüklerinin yeni taşıyıcılarını dinlerseniz, değirmen ya da maden ocağının insafsızlığı; sürekli seyahatin aralıksız hareketliliğinin, yönetim maratonlarının, yeni pazarların ele geçirilmesinin, ‘adrenalin ve yüksek-oktanlı enerjinin güçlü bir karışımı’nca (Campaign dergisi) beslenen dinlencesiz bir yaşamın, Holliday Inn’lerin, ki tam olarak nerede olduğunuzu, sadece, perdelenmiş ve ayrılmış restoran uzamlarındaki püsküllü menülerin üzerinde yer alan kabartma motiflerden keşfedebilirsiniz, tümünün aynı olmasının can sıkıcılığı içinde tüm dünyayı acele ile dolaşmanın baskısından, daha ezici değildi gibi görünür. Günümüz zenginlerini çevreleyen, büyük ve kendini-korumacı etkinlik, Batılı sanayi toplumlarının kalbinden gelen daha verimli ve gerekli emeğin dönüşümünü – ki bu emek, zenginlerin, 200 yıldır ana hedefleri olmuştur – izleyerek ortaya çıkar. Zengin ülkelerde sindirilmiş olan çalışma, dünya yüzeyinde görünmez olmamıştı. Yalnızca, imalatın büyük bir kısmının daha ucuz ve daha verimli bir şekilde yapılabildiği Asya ve Güney Amerika kentlerinin varoşları ya da Pasifik’in kıyısındaki sanayileşmiş ülkeler aracılığıyla yeni bir uluslararası emek dağılımını takiben, çoğu başka yerlere aktarılmıştı. İçinde ‘serbest zaman toplumları’ hakkındaki tüm konuşmaların Batı için olanaklı olduğu boşluk, gerçek ‘iş’in büyük bir kısmından geriye kalanla kaimdir; bu kalanın kapsamı, yeryüzünün yoksulunun, özellikle Batılı çalışan sınıf olacak şekilde, Batı’daki insanların görev duygusundaki azalmayı kabullenmeye istekli olmasına – ya da zorlanabilmelerine – bağlıdır. Fantezinin politikası, boşaltılmış uzamları zaptetmek için saldırmaya hazırdır; ve bu, ayrıcalıklıların kendilerini, bir yandan insanlara serbest zaman toplumunun bin yılının gelişini vaat ederken, bununla çelişkili olarak, aynı zamanda nasıl olupta, makul bir şekilde gerekli emek olarak yansıtabildiklerini gösterir. Bu arada serbest zaman – kolay zenginlik değil, ki geçmiş aristokratik kastlara atfedilir ya da belirsiz bir gelecekte başarılabacaktır, ancak gerçekten var olan serbest zaman, bir tam-gün etkinlik olarak serbest zaman (eğer metinde uygunsuz bir sözcük değilse) – en çok, toplumdaki en yoksun durumda olanlara geçer, hiç bir ‘iş’i olmayan ‘iş’siz, emekli ve genç erişkinlere.

## YAZARLARA DUYURU

- Ege Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, **SOSYOLOJİ DERGİSİ**, 1999 yılı, 7. sayısından itibaren, ASA kuralları gereğince “Hakemli Dergi” statüsüne uygun olarak yılda iki defa yayınlanmakta ve TUBİTAK-ULAKBİM tarafından taranmaktadır.
- Dergiye gönderilecek yazıların içeriğinin Yayın Kurulu kararı doğrultusunda Sosyolojik bakış, kavram ve analizleri kullanması gereklidir. Yazılar araştırma makalesi, tartışma makalesi, çeviri, kitap tanıtımı-eleştirisini ve anma yazıları olabilir. Dergide sadece araştırma ve tartışma makaleleri hakemli statüsüne tabidir.
- Hakemli statüsüne tabi makaleler, Türkçe, İngilizce, Fransızca veya Almanca olabilir.
- Her makalede Türkçe Başlık, İngilizce (Fransızca, Almanca) başlık, 100 kelimeyi geçmeyen Abstract, Keywords, Özet ve 6 kelimeyi geçmeyen Anahtar Kelimeler, bu sırayı takip ederek yer almalıdır. (Sıralama Türkçe Başlık, İngilizce (Fransızca, Almanca) Başlık, Abstract, Keywords, Özet, Anahtar Sözcükler, Metin, Kaynakça şeklinde olacaktır.)
- Ana metnin büyüklüğü 6000 ile 10000 kelime arasında olacaktır. Tablo ve grafiklerin ayrı sayfalarda gösterilmesi gereklidir. Metin, Words for Windows Times New Roman ile 12 punto olarak yazılacaktır.
- Yayınlanma talebi ile yayın kuruluna gönderilen makaleler, biri yazar adı ile diğer üç adet yazar adı gösterilmemiş toplam 4 kopya ve cd’si ile birlikte yazara ait kimlik bilgileri, yazışma ve e-mail adresi belirtilerek, derginin yazışma adresine gönderilmelidir.
- Yazarların yayın masrafları için açılmış bir hesap olan Garanti Bankası’nın Ege Üniversitesi şubesinin Aylin Nazlı (Sosyoloji Dergisi) Hesap no: 524/6689361’e 20 TL yatırarak, dekontu makale zarfının içine koymaları gerekmektedir.
- Dergi yayın kurulu, biçim ve içerik açısından uygun gördüğü yazıları, hakemlere gönderdikten sonra, gelen hakem raporları doğrultusunda değerlendirir. Değerlendirme sonrası ortaya çıkan sonuca göre (değişiklik ile, düzeltme ile) yayınlanma kararını (kabul ya da ret olarak) yazara bildirir.
- Makalelerin hakem raporları ile ilgili bilgi akışı yazarlarla e-mail adresleri üzerinden yapılacaktır. Yayınlanması için düzeltilmesine karar verilen yazıların, yazarları tarafından düzeltilerek en geç 10 gün içinde yollanması gerekmektedir. Bu süreyi aşan yazılar, daha sonraki sayılarda değerlendirilir.

- Yayınlanması kabul edilmeyen yazılar, yazarlara iade edilmez.
- Yayınlanan yazıların telif hakları dergiye aittir. Dergide yayınlanan yazılardan yazarların kendileri sorumludur. Editör ve yayın kurulu bu konuda sorumluluk kabul etmez.
- Fotoğraflar bilgisayar ortamına aktarılmış olmalıdır.
- Dergide Harvard tekniği kullanılacaktır;
- Metin içi atıflar, “..... kanıtlanmıştır” (Kösemihal, 1971: 265) veya Yasa'nın (1960: 56) da belirtildiği gibi veya Tütengil (1975a; 1975b; 1975c) veya (Gökçe vd., 1994: 33–35) veya (Kösemihal, 1971; Yasa, 1960) şeklinde yapılmalıdır.

**Kaynakçada doğrudan atıf yapılan yayınlar yer alacaktır. Atıflar için yönerge:**

- SOYADI, Adı (der), (Yıl), *Kitap Adı*, Basım Yeri, Basımevi.
- SOYADI, A. & SOYADI, A., (Yıl), *Kitap Adı*, Basım Yeri, Basımevi.
- SOYADI, Adı (Yıl), “Makale Adı” (içinde), *Yayınlandığı Eser*, (der.) SOYADI, Adı, Basım Yeri, Basımevi.

**İnternet kaynakları için:**

- YAZAR veya EDİTOR, (yıl), Başlık (Online), Basım Yeri, Basımevi, <URL> (Giriş Tarihi)

**Kütüphane ve Bilgi Sistemleri için:**

- “Makale Adı”, (online), Yayın Yeri, Temini İçin: <URL:http://www.ntu.ac.uk/lis/erl.html, (Giriş tarihi) veya
- “Makale Adı”, (online), Yayın Yeri:, Temini İçin: <URL:ftp:// archive.org/pub/gutenberg/etext95/mollfilio.txt> (Giriş tarihi)
- Süreli yayınlarda:
- YAZAR soyadı, Adı, (yıl), Başlık, Süreli Yayın Adı, (Online), Vol: Sayı, <URL>(Giriş Tarihi).

**CD –ROM için:**

- ECONLIT (CD-ROM), (Yayın Yılı- açık tarih), Yayın Yeri. veya,
- YAZAR SOYADI, Adı, (yıl), Başlık, Vol: Sayı, sayfa, bkz: (Giriş Yeri ve Tarihi) veya,
- YAZAR SOYADI, Adı, (yıl), Başlık, Vol: Sayı, sayfa, bkz: CD-ROM, (Giriş Tarihi) örnekleriyle yapılacaktır.



Sayı: 20-21

**SOSYOLOJİ DERGİSİ**

2009

Ege Üniversitesi Basımevi  
Bornova – İZMİR, 2009

