

K Ü L T Ü R V E İ L E T İ Ő İ M

culture&communication

Yıl: 18 • Sayı: 36

Eylül 2015 / Şubat 2016

Year: 18 • Issue: 36

September 2015 / February 2016



kültür ve iletişim

culture&communication

Eylül 2015 / Şubat 2016
Yıl: 18 • Sayı: 36
September 2015 / February 2016
Year: 18 • Issue: 36

Yaygın Süreli Yayın
ISSN 1301-7241

© 2015 **kültür ve iletişim**. Tüm hakları saklıdır.
Yayıncı izni olmadan, kısmen de olsa fotokopi, film vb. elektronik ve mekanik yöntemlerle çoğaltılamaz.

Sahibi/Owner: Refik Tabakçı
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü/Executive Editor: Burcu Arıkan
Editör/Editor: Ülkü Doganay

Yayın Kurulu/Editorial Board:
Ayşe Inal, Ankara • Bülent Çaplı, Bilkent Üniversitesi • Funda Başaran Özdemir, Ankara Üniversitesi
Halil Nalçaoğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi • İnan Özdemir Taştan, Ankara Üniversitesi
Meral Özbek, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi • Mutlu Binark, Hacettepe Üniversitesi
Nejat Ulusay, Ankara Üniversitesi • Nur Betül Çelik, Ankara Üniversitesi
Sevilay Çelenk, Ankara Üniversitesi • Tuğba Kanlı Taş, Ankara Üniversitesi • Ülkü Doganay, Ankara Üniversitesi

Editör Yardımcıları/Assistant Editors: Nilüfer Pınar Kılıç • Ceren Salmanoğlu Erol • Merve Dilemiz Sol

Grafiker/Design: Ash Sezer

Dizgi/Typeset: Yalçın Ateş

Uluslararası Danışma Kurulu/International Advisory Board:
Ackar Abbas, University of California • Armand Mattelart (Emeritus)
Brianke G. Chang, University of Massachusetts • Kuan-Hsing Chen, Chiao Tung University
Lawrence Grossberg, University of North Carolina
Michael Morgan, University of Massachusetts • Mehmet Sobacı, Ankara Üniversitesi
Rajagopalan Radhakrishnan, University of California

Kapak Resmi/Cover Photo: Francesco Albani. *Caricatures of Cobblers and Other Characters*.
Tarihi bilinmiyor. 20.1x27.2 cm. Karakalem ve mürekkep. British Museum.

Baskı ve Cilt/Printing: Yorum Basın Yayın Sanayi Ltd. Şti.
İvedik Organize San. Bölgesi Matbaacılar Sitesi 1341. Cad. (Eski 35. Cad.) No: 36
Yenimahalle 06370 Ankara
Tel: 0312 395 21 12 - 394 11 06 (pbx) • Fax: 0312 394 11 09
info@yorummatbaa.com - www.yorummatbaa.com • Sertifika No: 13651

Baskı Tarihi/Date of Publication: 15.09.2015

Yönetim Yeri/Executive Office:
Konur Sokak No: 17/12 Kızılay • Ankara • Turkey
e-posta: kidergisi@imgekitavevi.com



ki, iletişim, kültür eleştirisi ve toplumsal düşünce alanlarında üretilen en iyi eleştirel yazıları yayımlamaya adanmış disiplinlerarası akademik bir dergidir. **ki**, eleştirelliği, aklın sınır ve imkânlarının araştırılması yolunda her türlü dogma karşıtlığı olarak tanımlar. **ki**'nin kapıları iletişim çalışmalarına olduğu kadar insan varoluşunun ve kültürünün temel bileşeni olan iletişimin içerildiği tüm düşünce boyutlarına -tüm sosyal bilim disiplinlerine, insan bilimlerine, tüm yöntemlere ve bunların keşif noktalarından doğacak arayışlara- açıktır. **ki**, "hakemli" bir dergidir; dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, yazarın kimliğini bilmeyen uzman hakemler tarafından değerlendirilmeye alınır. **ki** yılda iki kez, Mart ve Eylül aylarında yayımlanır. **ki** hem basılı, hem de e-dergi formatında yayımlanmaktadır.

ki'nin yayın dilleri Türkçe ve İngilizce'dir. **ki** EBSCOhost ve ULAKBİM veri tabanlarında taranmaktadır.

c&rc is a leading interdisciplinary journal devoted to publishing the best critical work in the fields of communication, cultural criticism and social thought. The doors of **c&rc** are open to the works in communication studies as much as other social science disciplines and humanities to the extent that they consist of communication as a major component of human existence. **c&rc** is a peer-reviewed journal with high ethical standards relating to submittal, review, and publication of manuscripts.

c&rc is published twice a year in March and September. **c&rc** is published both in print & online. Publication languages are Turkish and English. **c&rc** is covered by EBSCOhost and ULAKBİM.

İçindekiler

7

Editör'den
Ülkü Doğanay

11

Tek Parti Döneminde Politik Söz ya da
Retoriğin Yeri
Halise Karaaslan Şanlı

38

Papa XVI. Benedict'in Ziyareti Ekseninde
Ulusal Basında Kendimize
Bakmak: Hoşgörölü ve Medeni
Müslümanlar, Hayran Olunası Türkler
Inan Özdemir Taştan, Hatice Çoban Kenes

62

Hilelik: Nuri Bilge Ceylan'ın *Üç Maymun*
Filminde Suç ve Suçun Yeniden Üretimi
Gül Yaşartürk

83

Medya Aktivizminin bir Biçimi Olarak
Taktiksel Medya: icmihrak.blogspot.com
Üzerine bir Analiz
Oya Morva

105

Picnoleptic Horizons of the Knowledge
Decade: Techno-Creative Communities in Turkey
Ash Telli Aydemir

127

İşgal, Görkem, Tehlike: Kadifekale Gençlik
Altkültürünün Deneyimlerinde Kentsel
Dönüşüm Anlatıları
Ezgi Burgan

155

Erdem Koruyucuların Mücadele Alanı:
Politik Doğruculuk Üzerine Düşünceler

Fatih Keskin

180

Medya Sorumluluğu Düşüncesinin
Yeniden İcadı: Yönetimsellik Ekseninde
Bir Kavrayışa Doğru

Oğuzhan Taş

196

Değini

Habeas Data Kavramı ve Kavramın
Kişisel Verilerin Korunması
Tartışmalarına Katkısı

Mutlu Binark

208

Etkinlik Değerlendirmesi

Dün ve Bugün: Gramsci'nin Düşüncesinde
Felsefe, Politika ve Tarih

Can Irmak Özınanır

216

Kitap Eleştirisi

Kamusal Alan

İlkay Kara, N. Ceren Salmanoğlu Erol

Contents

7

From the editor
Ülkü Doğanay

11

The Role of the Political Speech or
Rhetoric During the Single Party Period
Halise Karaaslan Şanlı

38

Reflecting upon Ourselves through
National Press Within the Framework of the Visit of Pope
Benedict XVI: Tolerant and Civilised Muslims, Admirable Turks
Inan Özdemir Taştan, Hatice Çoban Kenes

62

Fraud: Crime and the Reproduction of
Crime in Nuri Bilge Ceylan's
Three Monkeys
Gül Yaşartürk

83

The Tactical Use of Media as a Form of
Media Activism: an Analysis of
icmihrak.blogspot.com
Oya Morva

105

Picnoleptic Horizons of the Knowledge
Decade: Techno-Creative Communities in Turkey
Ash Telli Aydemir

127

Occupation, Magnificence, Danger:
Narratives of Urban Transformation in
the Experiences of Kadifekale Youth Subculture
Ezgi Burgan

155

A Site of Struggle of the Guardians of
Virtue: Thoughts on Political Correctness

Fatih Keskin

180

The Reinvention of the Idea of Media
Responsibility: Towards a
Governmentality-Based Perspective

Oğuzhan Taş

196

Commentary

The Concept of *Habeas Data* and the
Contribution of the Concept to the
Discussions on the Protection of Personal Data

Mutlu Binark

208

Conference Review

Past and Present: Philosophy, Politics, and
History in the Thought of Gramsci

Can Irmak Özinanır

216

Book Review

Kamusal Alan [Public Sphere]

Ilkay Kara, N. Ceren Salmanoğlu Erol

Editör'den...

Ülkü Doğanay
Ankara Üniversitesi

Kültür ve İletişim, 36. sayısından itibaren yayın hayatına hem basılı hem de elektronik ortamda devam ediyor. Böylelikle, iletişim ve kültür alanında çalışmalarını sürdüren akademik çevreler kadar, Türkiye'nin her yerinde iletişim ve kültür konularıyla ilgilenen, insan varoluşunun ve kültürünün temel bileşimi olarak iletişimi sorunlaştıran, bu alandaki güncel akademik eğilimleri ve tartışmaları takip etmek isteyen okura da ulaşmayı hedefliyor. *e-ki*'ye ki.imge.com.tr adresinden erişebilirsiniz.

ki'nin bu sayısında, kör hakem değerlendirmesinden geçen sekiz özgün yazı; bir değini, bir etkinlik değerlendirmesi ve bir kitap eleştirisi yer alıyor. 36. sayının ilk yazısı, Kemalist Tek Parti döneminde ulusal kimliğin inşası ve dönüştürülmesinde politik hitabete yüklenen role odaklanıyor. Halise Karaaslan Şanlı'nın kaleme aldığı "Tek Parti Döneminde Politik Söz ya da Retoriğin Yeri" başlıklı yazı, 1930'lardan itibaren rejimin inşasında ve meşrulaştırılmasında politik söze

yüklenen rolü, bu dönemde politik söz üzerine yazılmış metinleri irdeleyerek ve Halk Hatipler Teşkilatı, Halkevleri, Halk Kürsüleri, radyo ve kamusal törenler gibi politik konuşmanın üretilme ve yayılma araçlarını ele alarak ortaya koyuyor.

İkinci yazı, 2000'li yılların Türkiye'sine odaklanıyor ve bu sefer yazılı basının ulusal kimlik inşasındaki rolünü sorunlaştırıyor. İnan Özdemir Taştan ve Hatice Çoban Keneş'in, "Papa XVI. Benedict'in Ziyareti Ekseninde Ulusal Basında Kendimize Bakmak: Hoşgörülü ve Medeni Müslümanlar, Hayran Olunması Türkler" başlıklı yazısı, Papa'nın 2006 yılındaki Türkiye ziyareti sırasında en çok satan üç gazetede yer alan haberleri, milliyetçi ve ırkçı-ayrımçı ideolojilerin ortak keseni olan "biz" ve "onlar" karşıtlığının kurulmasına aracılık eden söylemsel stratejiler açısından irdeliyor. Yazarlar, Türklüğün ve Müslümanlığın yüceltilmesi ve bununla karşıtlık içinde "Hristiyan öteki"nin haber söyleminde kurulma biçimlerini örnekleriyle ele alıyorlar.

Hakem değerlendirmesinden geçerek yayımlanmaya hak kazanan üçüncü yazı, Gül Yaşartürk'e ait. "Hilelik: Nuri Bilge Ceylan'ın Üç Maymun Filminde Suç ve Suçun Yeniden Üretimi" başlıklı yazıda, Yaşartürk, Nuri Bilge Ceylan'ın sinemasında suçluluk ve utanç duygusunun temel olduğu saptamasından yola çıkıyor. Yazar, sırasıyla Hannah Arendt'in *Kötülüğün Sıradanlığı*, David Greaber'in *Borç* ve Walter Benjamin'in *Din Olarak Kapitalizm* eserlerinde ortaya koydukları savları takip ederek, *Üç Maymun* filminde suç ve suça ortak olma, para ve paranın temsil ettiği değerler gibi temaların ele alınışını ve son olarak Slavoj Zizek'in *Yamuk Bakmak* adlı eserinden yola çıkarak filmin karakterleri arasındaki güç hiyerarşisini ortaya koyan bakış ve gözetleme düzeneklerini irdeliyor.

"Medya Aktivizminin bir Biçimi Olarak Taktiksel Medya: icmihrak.blogspot.com Üzerine bir Analiz" başlıklı dördüncü yazı, Oya Morva'ya ait. Kör hakem değerlendirmesini geçen bu yazıda, Morva, dijital iletişim teknolojilerinin gelişimine koşut olarak, geleneksel aktivizm biçimlerinin de yeni mücadele alanlarına ve bu alanlarda "taktiksel medya" başlığı altında ele alınabilecek alternatif eylem pratiklerine kavuştuğunu tespit ediyor. Yazar, dijital oturma eylemleri, kırıcılık, kültür bozumu gibi yeni aktivizm formları ile anaakım kültürden dışlanmış ve anaakım medyaya erişimleri sınırlanmış olanların, güncel politik ve sosyal meselelere dair eleştirilerini dile getirebilmelerini ve muhalefet edebilmelerini müm-

kün kılan taktiksel medyanın önemini vurguluyor. Makalede, *iç mihrak kolektifi*'nin kültürbozumu (*culture jamming*) uygulamaları, medyanın taktiksel kullanımının, anaakım medyanın sözcülüğünü yaptığı hâkim ideolojileri eleştirme ve bozuma uğratma potansiyelini örneklemek üzere irdeleniyor.

kı'de yer alan ve siber uzamın kamusal alanı dönüştürme potansiyeline odaklanan bir diğer yazı, Aslı Telli'nin "Picnoleptic Horizons of the Knowledge Decade: Techno-Creative Communities in Turkey" başlıklı makalesi. Yazar, Paul Virilio'nun *Kaybolmanın Estetiği* başlıklı eserinde kullandığı ve zamanda kısa/belirgin sekmelere, anlık bilinç kaybına, "kaçırılan yaşamsal anlar"a karşılık gelen "piknolepsi" kavramından yola çıkarak kamusal meselelerin piknoleptik multi-medya sanat çalışmaları aracılığıyla sanal uzama taşınabileceğini ileri sürüyor. Web 2.0 yaratıcı paylaşım platformlarında ve tekno-kreatif web 3.0 devrinde piknoleptik yurttaşlığın kent hakkına ilişkin getirdiği yeni bakışla kamusal alanı dönüştürme gücüne değinen yazar, örnek olarak seçtiği sanat eserleri üzerinden siber uzamın tekno-kültürel yurttaşlık kalıplarını dönüştürme potansiyelini sorunlaştırıyor.

Hakem değerlendirmelerini geçen altıncı yazı ise, Ezgi Burgan'a ait ve "İşgal, Görkem, Tehlike: Kadifekale Gençlik Altkültürünün Deneyimlerinde Kentsel Dönüşüm Anlatıları" başlığını taşıyor. Burgan, İzmir Kadifekale'de yürütmüş olduğu bir alan araştırmasının sonuçlarından yola çıkarak, neoliberal

kentsel dönüşüm söyleminin temel savlarını oluşturan “işgal”, “görkem” ve “tehlike” anlatılarının burada yaşayan gençler tarafından yeniden anlamlandırılma, sorgulanma ve deneyimlenme biçimlerini tartışmaya açıyor.

kî'nin 36. sayısında yer alan yedinci akademik makale Fatih Keskin'e ait. “Erdem Koruyucuların Mücadele Alanı: Politik Doğruculuk Üzerine Düşünceler” başlıklı makale, Türkiye’de medya tarafından kısmen ele alınmakla birlikte akademik çevrelerde görece sınırlı ilgi bulmuş bir kavram olan “politik doğruculuk”un Amerika’da üniversiteler ve akademik çevrelerdeki gelişimini çokkültürlülük ideolojisi ile ilişkisi bağlamında irdelemekte; ayrıca kavramın Avrupa’da akademik ve popüler tartışmaların gündemine hangi konular bağlamında girdiğini tartışmakta. Keskin, sağ ve sol çevrelerden kavrama getirilen eleştiriler ve kavramın sınırlılıklarına ve olumlu yanlarına ilişkin değerlendirmeler çerçevesinde yürüttüğü tartışmayı, politik doğruculuğun olanaklılığını ve yetkinliğini sağlayabilecek alanları yaratacak, baskı söylemlerini çökerterek özgürleştirici eylemleri hızlandırabilecek yeni anlatıların gerekliliğine yaptığı vurgu ile sonlandırıyor.

kî'nin yeni sayısında yer alan ve kör hakem değerlendirmelerinden geçen son yazı ise “Medya Sorumluluğu Düşüncesinin Yeniden İncelenebilirliği: Yönetimsellik Ekseninde Bir Kavrayışa Doğru” başlığını taşımakta. Oğuzhan Taş’ın kaleme aldığı ve medyanın etik sorumluluğu

konusuna neoliberal rasyonalite mantığının ve yönetsellik anlayışının dışında bir perspektiften bakmanın önemini altını çizdiği bu makale, iletişim çalışmalarında ve eğitiminde merkezi bir önem atfedilen “etik” meselesinin ele alınışındaki temel yaklaşım sorununu ortaya koymakta. Yazar, hâkim sorumluluk retorığının ardında yatan “iktisadi fayda” itkisinin iletişim etiği tartışmaları açısından merkezi bir yer taşıması gereken kamusal iletişimin zeminini nasıl kazdığını açıkladığı yazıda, mevcut medya etiği yazınının sorumluluk ve hesapverebilirlik arasındaki bağlantıyı kurmada zayıf kaldığını ve hesapverebilirliği durağan bir süreç olarak tarif ederek hataların düzeltilmesi, geri besleme yollarının açık tutulmasının ve ombudsmanlık mekanizmaları ile sınırladığını belirtmekte. Taş’a göre, temel sorun, iletişim etiği üzerine yürütülen akademik tartışmaların liberal basın özgürlüğü kavrayışının sınırlarının ötesine gidememesinde yatar. Taş’ın bu saptaması, özellikle ulusal medyanın, 7 Haziran Milletvekili Genel Seçimleri’nin ardından rejimin aksaklıklarının giderilmesi ve daha fazla özgürlük ve demokrasi taleplerinin yanıtlanabilmesine dair yolların açılacağı yönünde oluşan olumlu atmosferi kısa sürede terk ederek adeta savaş çıkırtkanlığı yapan, 1990’lı yıllarda aşına olduğumuz ama yine de bir daha eskisi gibi olmayacağını ümit ettiğimiz savaş diline bir anda nasıl geri döndüğünü gözlemlediğimiz bu günlerde, özel bir önem taşımakta. Bu

dönemde, içinde bulunduğumuz savaş atmosferinin meşrulaştırılmasında medyanın oynadığı rol düşünüldüğünde, medyanın kamusal sorumluluğu düşüncesinin ve medya etiği anlayışının yeni bir bakışla ele alınmasının gerekliliği de daha iyi anlaşılabilir.

36. sayıda, hakem değerlendirmesinden geçen yazıların dışında, bir *değini* yazısı da yer almakta. Mutlu Binark, “‘Habeas data’ Kavramı ve Kavramın Kişisel Verilerin Korunması Tartışmalarına Katkısı” başlıklı yazısında, kişisel verilerin korunması gerekliliğinin kuramsal zeminini oluşturan “habeas-data” kavramı ve Latin Amerika ülkeleri örneğinde anayasal bir hak ya da temel bir ilke olarak habeas-data uygulamalarına dair bir tartışma yürütmekte.

Can Irmak Özınanır ise, etkinlik değerlendirmesi başlığı altında, 18-19 Haziran 2015’te Londra’da dört genç akademisyen tarafından düzenlenen ve Gramsci’nin düşüncesi üzerine tarih, siyaset bilimi, uluslararası ilişkiler, dilbilim, kültür, edebiyat gibi farklı disiplinlerden genç akademisyenlerle alanın önde gelen akademisyenlerini bir araya getiren “Dün ve Bugün: Gramsci’nin Düşüncesinde Felsefe, Politika ve Tarih” başlıklı konferansı değerlendiriyor.

k7’nin 36. sayısının son yazısı, İlkay Kara ve N. Ceren Salmanoğlu Erol’a ait. Meral Özbek’in derlediği ve Mayıs ayında genişletilmiş üçüncü baskısını yapan *Kamusal Alan* kitabını, siyasal iletişim ve kamusal alan üzerine çalışmalarını sürdüren

iki genç akademisyenin gözüyle değerlendiriyorlar. Kitaba eklenen yeni yazıları merkeze alarak kamusal ve alternatif kamuların mükünlüğü sorununu tartıştıkları yazıyı “alternatif kamusal alanlar yaratan deneyimlerin ışığında ‘konuşabilmek’, dayanışmak ve toplulukların demokrasisi için kamusal alan tartışmaları”nın hâlâ önemini koruduğu saptamasıyla barışa yaptıkları çağrı ile sonlandırıyorlar.

Bu sayıda yer alan ve almayan yazıları titizlikle okuyan, değerlendiren hakemlere, değerli birikimlerini *k7*’nin okurlarıyla paylaşan yazarlara ve yazıların yayına hazırlanması aşamasında büyük emek harcayan editör yardımcılarını N. Ceren Salmanoğlu Erol ve Merve Diltemiz Mol’a teşekkür etmek istiyorum. Önceki sayılarda olduğu gibi bu sayıda da Melih Mol İngilizce metinlerin düzeltisi ve tercümesini üstlendi. Bu arada *ki*, sosyal medya hesaplarını da aktif biçimde kullanmaya başladı. *k7*’nin facebook <https://www.facebook.com/kidergisi> ve twitter <https://twitter.com/kidergisi> hesaplarını takip ederek iletişim ve kültür alanındaki güncel gelişmeler, toplantılar ve tartışmalar hakkında bilgi edinebilirsiniz. Derginin sosyal medya editörlüğünü üstlenen Can Irmak Özınanır’a teşekkürler... Ayrıca, *k7*’nin web sayfasını www.kimge.com.tr ziyaret ederek güncel ve eski sayılar hakkında bilgi edinebilirsiniz.

Editör yardımcımız Nilüfer Pınar Kılıç’ın güzel bebeği Bahar’a hoş geldin diyerek bitirelim...

*Tek Parti Döneminde Politik Söz ya da Retoriğin Yeri**

Halise Karaaslan Şanlı**

Öz

Politik söz ya da retorik Plato ve Aristoteles'ten beri var olan 2500 yıllık bir çalışma alanıdır. Retorik tarihi gelişim süreci boyunca pek çok farklı anlama sahip olmuştur. Güzel söz söyleme sanatı, ikna amaçlı konuşma, abartılı ve yalana dayalı propaganda, özdeşlikler yaratma, kolektif kimlikler inşa etme bunlardan bazılarıdır.

On dokuzuncu yüzyılın sonuna kadar yapılan genel retorik çalışmaları, klasik retorik geleneğinin ışığında çalışmalarını sürdürmüştür. Ancak, yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren yeniden canlılık kazanan retorik çalışmaları Amerika'da ve Kıta Avrupası ülkelerinde "iletişim çalışmaları" olarak tanımlanan disiplinler arası akademik alanda kendisine yeni bir yer edinmiştir. Son yıllarda Türkiye'de de iletişim fakülteleri çatısı altında retorije ilişkin araştırmalar filizlenmeye başlamıştır.

Bu makalenin amacı, Tek Parti dönemi içinde açığa çıkan politik konuşma ya da retorik üzerine düşünme biçimleri hakkında genel bir değerlendirme yaparak Türkiye'deki retorik araştırmalarına katkı sağlamaktır.

Ulusal kimliğin standartlaştırılması, rejimin kendisini meşrulaştırması, ideolojisini yaygınlaştırması ve toplum katmanlarında benimsenme çabalarıyla koşut bir gelişim gösteren politik konuşma ya da politik retorik üzerine düşünme biçimlerinin değerlendirilebilmesi için ilk olarak, dönem içinde ideolojiyi yaygınlaştırma faaliyetleri ve bu faaliyetler arasında yer alan "konuşma"nın önem kazanmasına ilişkin tarihsel bir çerçeveye yer verilmiştir. Daha sonra ise dönem içindeki politik konuşmanın anlamı, kullanılma gerekçeleri açığa çıkaran, özellikle 1930'larda yazılmış, konuyla ilgili metinlere değinilmiştir. Üçüncü ve son olarak ise politik konuşmanın üretilme ve yayılma araçları arasında yer alan Halk Hatipleri Teşkilatı, Halkevleri, Halk Kürsüleri, radyo ve milli gün ve bayramlarda düzenlenen kamusal törenler hakkında bir değerlendirme sunulmuştur.

Anahtar Sözcükler: Politik konuşma, retorik, Tek Parti Dönemi.

* Geliş Tarihi: 22/12/2014 • Kabul Tarihi: 05/01/2015

** Ankara Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Halkla İlişkiler ve Tanıtım Bölümü.
halisekaraaslan@gmail.com

*The Role of the Political Speech or Rhetoric During the Single Party Period**

Halise Karaaslan Şanlı**

Abstract

The study of political speech or rhetoric began with Platon and Aristotle and dates back to 2500 years ago. The history of rhetoric had different meanings during its development among which are eloquence, persuasive speech, propaganda based on exaggeration, creating analogies and constructing shared identities.

Works on general rhetoric conducted until the nineteenth century were based on the classical rhetoric tradition. However, from the second half of the twentieth century on, interest in works on rhetoric experienced a revival and occupied a place in the interdisciplinary field of "communication" in the USA and Continental Europe. The last few years saw the emergence of works on rhetoric in Turkey in faculties of communication.

The objective of this article is offer a general evaluation with regard to the ways of thinking on political speech or rhetoric during the single party period and contribute to the studies on rhetoric in Turkey.

Firstly, historical framework on activities to spread the ideology during the single party period and increasing importance of "speech" among these activities have been explained in order to evaluate the ways of thinking on political speech and political rhetoric which developed in parallel with the standardization of the national identity, legitimization of the regime as well as spread and adoption of the ideology within the society. Then, especially the texts written during 1930s, which disclosed the meaning of the political speech and the reasons of the use of political speech, have been touched upon. Lastly, an evaluation on The Organization of People's Orators, The People's House, People Chair, radio and ceremonies which were organized in national days and festivals, all of which are among the tools used for the production and dissemination of political speech, has been presented.

Keywords: Political speech, rhetoric, Single Party Period.

* Received: 22/12/2014 • Accepted: 05/01/2015

** Ankara University, Faculty of Communication, Department of Public Relations and Advertising.
halisekaraaslan@gmail.com

Tek Parti Döneminde Politik Söz ya da Retoriğin Yeri¹

Kamuya/yurttaşlara yönelik seslenişlerin yani hitabetin bir formu olan politik konuşmalar ya da politik retorik; siyasi iktidarı elinde bulduranların idealleri doğrultusunda ulusu/yurttaşlar topluluğunu yönlendirmek, ideolojilerini pekiştirmek, kitleleri seferber etmek, rejimin meşruluğunu sağlamak ve sürdürmek amacıyla kullandıkları araçlar arasındadır. “Ulusların ortaya çıkması ve kolektifleşmesi” (Charland, 2001: 616) için esas unsurlardan biri olan politik retorik pek çok ülke ve dönemde olduğu gibi, Cumhuriyetin ilanını izleyen dönemde de ulus devletin, ulusun, ulusa ait yeni bir kültürel alanın inşası sürecinde etkin bir araç olarak kullanılmıştır.

Özellikle, Tek Parti yönetiminin kurumsallaşma ve yerleşme sürecine denk gelen 1930’lu yıllardan sonra² politik söz/retorik giderek önem

kazanmaya başlamış; politikacılara konuşmaları öğütlenmiş, hitabet (retorik) eğitimini konu edinen kitaplar yazdırılmış, parti üyelerini “hitabet konusunda” eğitmek için Halkevleri devreye sokulmuş, Halk Kürsüleri kurulmuş, Halk Hatipleri Teşkilatı adında politik konuşma yapacak kişileri organize etmek için kuruluşlar açılmıştır. Ulusal kimliğin sürekli yeniden üretilmesini mümkün kılan ortak bir bellek, kimlik, tarih yaratımının ve yayılımının başlıca araçlarından biri olan politik sözün yaygınlaşması için; eğitim kurumlarından, kamusal toplantılardan, radyodan, milli/resmi bayramların açılış törenlerinden yararlanılmıştır.

Bu makale konusu Tek Parti dönemi içinde açığa çıkan politik söz ya da retorik üzerine düşünme biçimleri hakkında genel bir değerlendirme yapmaktadır. Ancak, belirtmek gerekir ki ulusal/milli kim-

1 Bu makale, yazarın 2010 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Halkla İlişkiler ve Tanıtım Anabilim Dalı’nda tamamladığı “Milli Şef Dönemi Maarif Vekili Hasan-Âli Yücel’in Politik Konuşmalarında Ulusal Kimliğin İnşası ve Yurttaş Terbiyesi” başlıklı doktora tezinde yer alan bir bölümün gözden geçirilerek yeniden yazımından oluşmaktadır.

2 Politik söz ya da retorik 1930’lı yıllardan önce de politik seçkinlerce bir “inşa” aracı olarak kullanıldığı şüphe götürmez. 1930’lu

yılların bir milat olarak belirlenmesinin sebebi, pek çok akademik çalışmada da vurgulandığı gibi 1930’ların sistemin “ideolojiyi yaygınlaştırma ve halk katmanlarında benimsetme çabalarının sistematik bir hal aldığı”, “Cumhuriyet ideallerinin millete/halka maledilmesinin kurumsallaştırmak için ağırlık bir çabaya yöneldiği” yılların başlangıcına denk düşmesidir (Tunçay, 2005; Ahıska, 2005; Öz, 1992; Canefe ve Bora, 2007).

liğin ifadesi, standartlaştırılması, homojenleştirilmesi ve dönüştürülmesinde kritik işlevlere haiz olan, ideolojiyi yaygınlaştırma faaliyetleri arasında önemli bir yer tutan; Atatürk başta olmak üzere rejimin önder kadrolarından parti üyelerinin konuşmalarına, eğitim kurumlarından tiyatro ve sinemaya, konferans ve toplantılardan kahvehane konuşmalarına hatta “sünnet düğünleri”ne³ değin pek çok ortam ve alan dahilinde bir araç olarak yararlanılan politik hitabetin/retoriğin yerinin açıklanması bir makede tüketilemeyecek denli kapsamlı bir uğraştır.⁴ Konuya ilişkin

bir giriş niteliği taşıyan bu çalışma genel olarak dönem içindeki politik söz/konuşmanın kullanım amaçları ve yayılma araçlarını kapsayacaktır. Rejimin kendisini meşrulaştırma, ideolojisini yaygınlaştırma ve toplum katmanlarında benimsenme çabalarıyla koşut bir gelişim gösteren politik söz ya da politik retorik üzerine düşünme biçimlerinin değerlendirilebilmesi için ilk olarak, dönem içinde ideolojiyi yaygınlaştırma faaliyetleri ve bu faaliyetler arasında yer alan “konuşma/söz”ün önem kazanmasına ilişkin tarihsel bir anlatıya yer verilmiştir. Daha sonra dönem içindeki politik sözün anlamı, kullanıma gerekçeleri ve başvurulduğu alanları açığa çıkaran, özellikle 1930’larda yazılmış, konuyla ilgili metinlere değinilmiştir. Üçüncü ve son olarak ise politik sözün üretilme ve yayılma araçları arasında yer alan Halk Hatıpları Teşkilatı, Halkevleri, Halk Kürsüleri, radyo ve milli gün ve bayramlarda düzenlenen kamusal törenler hakkında kısa bir değerlendirme yapılmıştır.

Politik Sözün Önem Kazanmaya Başlaması

Tek Parti döneminde politik sözün önem kazanmaya başlaması, dönemin ideolojik/politik ihtiyaçları ve bu ihtiyaçlar doğrultusunda yönelinen genel siyasetlerle doğrudan bağlantılıdır. Bu bağlantıyı sergileyebilmek için dönem amaçlar, ideolojik/politik ihtiyaçlar ve uygulamalar açısından iki evre halinde incelenebilir. İlk evre, kısa dönemli

3 Daha sonra ayrıntılı bir şekilde ele alınacak Halk Hatıpları Teşkilatı Talimatnamesi’nin V. Kısmı’nda “Hatıpları vazifelerini nasıl görürler” başlığı altında, CHF hatıplarının politik söz söyleyecekleri mekânlar arasında sünnet düğünleri de sayılmıştır (Talimatnamenin tam metni için bkz. Tuncay, 2005).

4 Oldukça kapsamlı ve bakir bir konu olan Tek Parti Dönemi ve politik söz konusunda bugüne kadar yapılmış ve bu çalışmaya ilham olmuş eserlerin adlarının anılması, konuyla ilgilenecekler için yol gösterici olacaktır. Sıralanması gereken kitaplardan ilki, Işıl Çakan’ın telkin ve sözlü propaganda bağlamında, Tek Parti dönemindeki “söz”ün kullanım alanları ve mekânları üzerine odaklandığı “*Konuşunuz Konuşturunuz: Tek Parti Döneminde Propagandanın Etkin Silahı: Söz*” (2004) başlıklı çalışmasıdır. İkincisi, Eser Köker’in sözlü kültürü besleyen önemli bir kaynak olarak politik konuşmaya duyulan ilgi bağlamında Cumhuriyet dönemine de değindiği *Kitapta Kurutulmuş Çiçekler ya da Sözlü Kültür Üzerine Düşünceler* (2005) başlıklı kitabıdır. Üçüncüsü, Meltem Ahıska’nın, 1927’den 1940’ların sonuna kadar radyo yayıncılığını sosyolojik bir bakış açısıyla incelediği, “milli söylemin radyo teknolojisi dolayısıyla ‘Batı’ ile nasıl ilişkilendiğini ve nasıl bir politik öznellik yarattığını” (17) radyo konuşmaları aracılığıyla analiz ettiği *Radyonun Sihirli Kapısı: Garbiyatçılık ve Politik Öznellik* (2005) kitabıdır.

amaçlar ya da acil politik ihtiyaçlar olarak adlandırılabilir olan, rejimi kurma çabalarının yoğunlaştığı 1923-1931 yılları arası yani “kuruluş” sürecidir. İkinci evre ise 1931-1946 yılları arası yani yeni rejimin uzun dönemli ideolojik amaçlarını gerçekleştirilmeye yöneldiği “kurumsallaşma ve yerleşme” sürecidir.⁵

5 Makalede, Tek Parti yönetimine ilişkin böyle bir dönemlemenin esas alınmasında özellikle iki çalışma etkili olmuştur. Bunlardan ilki, ideoloji ve retorik ilişkisini temel alan Carol S.Lilly’in *Power and Persuasion Ideology and Rhetoric in Communist Yugoslavia* (2001) adlı çalışmasıdır. Bu çalışma, Komünist Yugoslavya Partisi’nin İkinci Dünya Savaşı sonrasında, toplumu ve kültürü, komünist ideoloji doğrultusunda yeniden inşa etme çabasını konu edinmektedir. Komünist Parti’nin yeni ve daha iyi bir toplum yaratma projesi kapsamında ele aldığı yeniden inşa faaliyetlerinin yalnızca ekonomik ve sosyo-politik bir değişimle sınırlı olmadığını vurgulayan Lilly, partinin aynı zamanda halka yeni değerler, inançlar ve davranış kalıpları kazandırmak amacıyla “yeni insanı” yaratma çabasına da girdiğini vurgular. Lilly’in çalışması, Komünist Parti’nin yeni toplum ve yeni insan yaratma politikalarında kullanılan sözlü, yazılı ve görsel ikna araçları çerçevesinde ele aldığı ikna retorisi üzerine odaklanmaktadır. Lilly, çalışmasında Komünist Parti’nin politika ve amaçlarını acil politik- ideolojik amaçlar ve uzun dönemli politik-ideolojik amaçlar olarak iki evre halinde değerlendirmiştir. Acil politik amaçlar, politik programın ve parti-nin gücünü sağlama almaya çalıştığı ilk yıllarda görünür olan çabalardır ve bu dönemde parti “zor”a başvurmuştur. Uzun dönemli ideolojik amaçlar ise politik programların halk tarafından benimsenmesi ve desteklenmesi için ikna retorikine başvuru olan dönemdir. Türkiye’deki Tek Parti iktidarının amaçları ve uygulamaları ile biçimsel anlamda oldukça benzer özellikler taşıyan Komünist Yugoslavya Partisi’ne yönelik bu inceleme, çalışmaya önemli ölçüde katkı sağlamıştır. Tek Parti yönetiminin dönemlenmesinde yararlanılan ikinci kaynak Mete

1923-1931 yılları arasında, Kemalist rejimin önceliği, rejimin kurulması ve sağlamlaştırılmasına yönelik faaliyetlerdir. Kuruluş sürecinde, eski toplumsal yapının devamı olan sosyo-kültürel gelenek ve kurumların tasfiyesine yönelik hareket, Cumhuriyet’in ilanının ardından sırasıyla hilafetin, Şeriye ve Evkaf Vekâleti’nin kaldırılması, eğitim alanında dini etkinin tasfiyesi için Tevhid-i Tedrisat Kanunu’nun ilanı gibi düzenlemelerle Osmanlı geçmişi ile ideolojik-kültürel bağların koparılmasını hedeflemiştir. Üst yapı kurumlarında gerçekleşen bu reformları, toplumsal ve kültürel alanı Batılılaştırma projesi doğrultusunda yeniden düzenlemeye yönelik reformlar izlemiştir: Hafta sonu tatilinin cuma gününden pazar gününe alınması, aşarın kaldırılması, şapka kanunu, soyadı kanunu,

Tunçay’ın *Türkiye Cumhuriyeti’nde Tek Parti Yönetimi’nin Kurulması 1923-1931* (ilk basım 1981) adlı çalışmasıdır. Tunçay, 1923-1931 yıllarının Tek Parti’nin kuruluş yılları olduğunu, 1931’de yapılan CHP’nin Üçüncü Kongresi’nin Türkiye’nin kamusal yaşamında bir dönüm noktası olduğunu söylemektedir. Tunçay “1931-1945 yılları arası büyük olaylara tanıklık etmiştir. Fakat, özü itibarıyla, 1931-45 dönemi 1923-31 dönemine oranla önemli bir takım nitelik farkları gösterir. Türkiye’ye başka bir biçim egemen olacaktır. Bu bakımdan Üçüncü Kongre’yi bir dönemin sonu olduğu kadar, yeni bir dönemin başlangıcı olarak ele almak gerekmektedir” der (2005: 317-318). Tunçay’ın “başka bir biçim” olarak vurguladığı yeniden inşa faaliyetlerindeki dönüşüm, dönem üzerine çalışan pek çok kişi tarafından benimsenmiş ve 1930’lar bir dönemin yani “kuruluş”un sonu ve “yerleşme ve kurumsallaşma” sürecinin başlangıcı olarak ele alınmıştır (Öz 1992; Tanör 2002; Ahıska, 2005).

uluslararası saat, takvim, rakam, ölçek ve Latin harflerinin kabulü bunlardan en önemlileridir. Osmanlı ve İslam geleneklerini kamusal hafızadan silmeye yönelik yuktardan aşağıya doğru yapılan reformlar arasında özellikle dinsel sembol ve geleneklerle ilgili olanlar halk tarafından çeşitli tepkilerle karşılanmıştır. Bu tepkilere karşı Tek Parti yönetiminin tavrı, zor yolla bunları bastırmak olmuştur.⁶ Siyaset alanında tek egemen güç olan CHP'nin zor kullanarak tepkileri bastırması yalnızca reformların uygulanması sırasında halka yönelik olmamıştır. Tek Parti iktidarı, dönem boyunca karşısında yer alan her türlü muhalif ve alternatif harekete karşı aynı yöntemi uygulamıştır. Meclis içindeki muhalefet hareketinin sözcüsü olan, ilk çok partili yaşama geçiş denemesi sayılabilecek Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (TpCF)'nin kapatılması, ardından Takrir-i Sükûn Kanunu'nun çıkarılması, yine 1930'lu yıllarda güdümlü bir muhalefet partisi olan Serbest Cumhuriyet Fırkası (SCF)'nin kapatılması gibi gelişmelerle meclis içindeki muhalif hareketlerin ve partilerin ilgası, Kemalist Tek Parti döneminin kuruluş sürecinde alternatifsiz tek güç olarak siyasal ve toplumsal hayatta ye-

rini sağlama alma çabasının önemli unsurlarındandır.

1930 sonrası ise kuruluş sürecini tamamlayan, siyasal ve kamusal alanda tek hâkim güç haline gelen CHP'nin politik programına açıklık getirdiği ve uzun dönemli amaçlara yani rejimin halk arasında yaygınlaştırılması ve tutunumuna yönelik yeni siyasalara ağırlık verdiği dönemin başlangıcıdır. 1930'dan sonraki yıllarda politik seçkinler "yeni bir ideoloji yaratma çabalarına 'daha sistematik olarak' yönelmiş durumdadır. 1930'larda, daha önce başlatılan inkılapların yeterince kök salmadığı saptamasıyla, daha merkezîyetçi olarak tasarlanan yeni değişimleri tanımlama ve kurumsallaştırma çabasına girişilmiştir" (Ahıska, 2005: 121). Halkın, rejimin ilke ve idealleri doğrultusunda "eğitilmesi/terbiye edilmesi" ve biçimlendirilmesinin de sistemli bir hal aldığı bu sürecin başlangıcı 1931 tarihli CHF Üçüncü Büyük Kongresi'dir. Mete Tunçay'ın, "Türkiye'nin kamusal yaşamında bir dönüm noktası" (2005: 317-318) olarak değerlendirdiği Üçüncü Büyük Kongre'de kabul edilen parti programının ardından yayımlanan Parti Nizamnamesi'ndeki "Esaslar" kısmında, parti politikalarındaki yeniliklere yer verilmiştir. Konumuz açısından önem taşıyan, programa yeni eklenen "esas", parti üyelerine verilen "mühim bir vazife"dir: "(Parti) Prensiplerimizi, usanmaksızın, bütün vatandaşlara her vesile ile söylemek ve anlatmak fırka teşkilât ve mensuplarının mühim vazifesidir" (CHF, 1933) sözleriyle

6 Mete Tunçay, Tek Parti döneminde reformların özellikle de laiklikle ilgili olanların uygulanışına yönelik değerlendirmelerini de içeren yazısında, dönem içinde "ikna (inandırma) yerine tecebbürün (zorlamanın)" baskın olduğunu vurgulayarak, Türkiye Cumhuriyeti'nin Osmanlı İmparatorluğu'na oranla daha sert bir yönetim anlayışına sahip olduğunun altını çizmiştir (2004: 92-96).

ifade edilen “partinin sesi” olma vazifesi, bu yıllarda parti program ve ilkelerinin halk arasında yaygınlaştırılması için politik konuşmaya verilen önemi göstermektedir. Bu vazife aynı zamanda, Tek Parti kadrolarının, rejimin ilkelerinin ve politikalarının halk arasında yeterince anlaşılmadığı, diğer bir deyişle halkın “zihnine yerleştirilemediğine” dair bir bilince sahip olduklarının da somut bir göstergesidir. Bundan sonraki süreçte, parti mensuplarının başlıca ödevi, ilkeleri ve politikaları her vesile ile “söylemek ve anlatmaktır.”

Söyleme ve anlatma vazifesini sistemli bir şekilde yerine getirmek için, III. Kongre sonrasında parti merkez örgütü yeniden yapılandırılmış, parti teşkilatının temel yürütücü gücü olan “Umumi Idare Heyeti” yeni bir örgütlenme şeması ile biçimlendirilmiştir. Bu yeni örgüt şemasına göre, partinin siyasi ve toplumsal alandaki etkinlikleri teşkilatlara bağlı çeşitli bürolar aracılığıyla yürütülecektir. Kongrede alınan kararlar parti teşkilatına bağlı dört grup ve on üç büro kurulmuştur. Bunlardan B Grubu’nu oluşturan 5., 6., 7. ve 8. Bürolar partinin kültür ve eğitim alanı başta olmak üzere halka yönelik ilke, değer ve ideolojiyi yaygınlaştırma faaliyetlerinin alanları ve araçlarına işaret etmektedir. B Grubu, gruba bağlı bürolar ve faaliyet sahaları şöyledir:

B Grubu

Beşinci büro: Milli kültür, ilmi hareketler ve bu mevzuda neşriyat

Altıncı büro: Spor ve gençlik

Yedinci büro: Halk dersaneleri, okuma yazma ve halk hatipleri

Sekizinci büro: Matbuat, fırka neşriyatı, fırka programının teşrihi, propaganda (CHF, 1933: 17-20).

1931 Kongresi’nde kurulan Sekizinci Büro, 1938 yılında “Cumhuriyet Halk Partisi Genel Sekreterliği’nin Parti Örgütüne Genelgesi” ile yeniden düzenlenmiş, yeni işlevi “milli bayram ve ulusal günlerde yazılı ve görsel yayın araçlarının tümünü kullanmak yoluyla *bellek oluşturmak*”⁷ olarak tanımlanmıştır. Büronun yönetim yetkisi ise Hasan-Âli Yücel ve Salah Cimcoz’a bırakılmıştır (Akt. Çakan, 2004: 66).

Dönem içinde, kimlik inşa sürecinin önemli bir parçası olan kolektif belleğin ya da kamusal hafızanın oluşturulması ve aktarılması için sözlü, yazılı ve görsel her türlü araç etkin bir şekilde kullanılmıştır. Ni-

7 Kimlik inşa sürecinde dil, din, kültür, tarih gibi objektif unsurların yanı sıra, topluluğun “kendi”ne ilişkin olduğu kadar “öteki”ne ilişkin sosyal temsilleri anlama ve anlamlandırması açısından önem taşıyan subjektif unsurlar arasında yer alan kolektif belleğin oluşturulma ve aktarılmasının özel bir yeri vardır. Bellek oluşturma siyaseti bir taraftan tekrarlar, hatırlatmalar yoluyla grubun ortak özelliklerini vurgulayarak (dolayısıyla da farklılıkları gizleyerek) “bizlik” kategorinin inşasına denk düşerken; öte taraftan ulusların tarihinin önemli bir parçasını oluşturan “unutturmaya”, Ernest Gellner’in “amnesia” olarak adlandırdığı bir belleksizleştirme siyasetine denk düşmektedir (1997: 6). Çünkü ulusal ya da kolektif bellek her zaman için bugün yazılan ve bugünü yansıtan bir kurgudur. Geçmişte yaşanmış olaylara, imgelerden kurgulanan ortak anılara dayanarak ya da yaşanmışları yok sayarak “o sırada var olan toplumsal düzeni meşru göstermeye yarar” (Connerton, 1999: 10).

yazı Berkes'in ifadesiyle, bu araçlar "dil, edebiyat, san'at, matbuat ve merasimler" gibi birçok sembollerdir (1942: 89-91). Bu semboller arasında ise söze yani konuşmaya yeni anlamlar atfedilmiştir. Söz/konuşma "yeni rejimin kendi prensiplerini yayma ve yerleştirme", "kendi halkında kendi rejimi ile uyulaabilecek bir bağlılık kurma ve bu bağlılığı devam ettirme", "bir taraftan eski kıymetleri ve alışkanlıkları ortadan kaldırma, diğer taraftan yeni kıymetler, görüşler, alışkanlıklar ve ülküler yerleştirme", "getirdiği siyasî ve sosyal nizamdan başka bir nizam olamayacağına ve düşünülmeceğine halkını inandırma" gibi amaçlar dâhilinde önem kazanmaya başlamıştır (1942: 89).

"Söz" ya da politik hitabetin öneminin, rejimin kuruluşu ve hatta daha öncesinde yönetici kadrolar tarafından bilindiğine şüphe yoktur. Özellikle, Atatürk'ün politik konuşmaları bunun kanıtıdır.⁸ An-

cak, sözün/konuşmanın politik bir araç olarak sistemli ve yaygın biçimde kullanımının, 1930'lu yıllardan itibaren gerçekleştiği görülmektedir. Halkevleri'nin, Halk Hattipleri Teşkilatı'nın, Halk Kürsüleri'nin açılması ve hitabet⁹ konulu kitapların basım tarihleri politik söz üzerine düşünmenin bu yıllardan sonra ağırlık kazandığının bir göstergesidir. Tek Parti döneminde "söz/hitabet" in önemini vurgulayan sözlü ve yazılı metinlerin hemen hepsi 1930'lardan sonra üretilmiştir. (Bkz. Akverdi, 1937, Göğüş, 1938, Tarcan, 1939 vd.). Politik sözün 1930'lardan sonra önem kazandığı iddiasını destekleyecek bir veri de radyodaki söz yayınlarının yıllara göre istatistiğini çıkaran Uygur Kocabaşoğlu'nun *TRT Öncesi Dönemde Radyonun Tarihsel Gelişim ve Türk Siyasal Hayatı İçindeki Yeri* (1978) başlıklı çalışmasında yer almaktadır. Kocabaşoğlu, özellikle 1930 sonrası radyodaki söz yayınlarının artışına dikkat çekerek, tüm radyo yayınları içinde şirket döneminde ortalama %15 dolaylarında bir yer tutan söz yayınlarının, geçiş döneminde (1936-1940

8 Atatürk'ün politik söylemleri deyince akla ilk olarak *Nutuk* gelmektedir. Dönem içinde *Nutuk* üzerine yapılan değerlendirmeler, politik retoriğin önemine dair bir farkındalığa işaret eder. Örneğin: Hamdi Akverdi, Atatürk'ün "hitabet sanatındaki dehası" ve Nutuk için şunları söyler: "Atatürk her yeni hareketin ve inkılabın önderi olduğu gibi hitabetin de üstadı ve yapıcısı oldu. Büyük Nutuk, milli mücadele yıllarının emsalsiz bir destanı olduğu kadar hitabetin de ölmez bir abidesidir" (1937: 26). Şevket Süreyya Aydemir, "Tek Adam Konuşuyor! ... bütünü ile bu söylev, onun yaşadığı dönemde dünya tarihine müdahalesi olan liderlerin söylev ve anıları arasında, kendi namına değil, kendi mücadelesini yaşatmak amacı bakımından, en asil yeri işgal etmektedir" (Aydemir, -ilk basım 1965- 2001: 288). Nutuk'la doğrudan ilgili olmamakla beraber, Atatürk'ün konuşmalarını retorik gücü açısından değer-

lendiren Selim Sırrı Tarcan, "O müstesna şahsiyetinin talakat ve belâgatını bilmem ki bu acizimle muktedir miyim?... O insanların doğrudan doğruya vicdanlarına hitap eder, en duygusuzu bile imana getirirdi. Söz Onun elinde kuvvetli bir silahtı..." (1939: 16) sözleriyle Atatürk'ün konuşmalarına hayranlığını dile getirmiştir.

9 Retorik kavramının eski dilde kullanım karşılığı olan "hitabet" sözcüğü bu dönemin metinlerinden söz edilirken, metnin orijinalliği ve anlam bütünlüğünü korumak için kimi yerlerde retorik sözcüğüyle karşılanmadan aynen aktarılacaktır.

yılları arası) %25, 40-46 yıllarında ise ortalama %32'yi bulduğunu belirtir (40-117). Meltem Ahıska da 1930'lardan sonra "sözel programlara" özellikle önem verilmeye başlandığından söz eder. Ahıska'nın ifadeleriyle, 1930'lu yıllarda radyonun yeni işlevi konuşma üzerinden tanımlanmaya başlamış, 1936 yılında radyonun devlet kontrolü altına alınmasından sonra, sözel programlarının oran ve çeşitliliği önemli ölçüde artırılarak radyo, bir "müzik kutusundan konuşan bir kutuya" dönüştürülmüştür (2005: 210).

Makalenin bu kısmında, dönem içinde "politik söz"ün nasıl kavrandığını, nasıl işlevlendirildiğini açığa çıkarmak için 1930'lu yıllardan sonra konuyla ilgili yazılmış metinlere göz atılacaktır.

1930'lardan Sonra Politik Söz/Retorik Üzerine Yazılmış Metinler

Tek Parti döneminde yazılmış, politik söz ya da retorik üzerine odaklanan metinler arasında ilk olarak, 1930'lu yılların başında CHP Genel Sekreteri olan Recep Peker'in Halkevlerinin merkezi yayın organı olan *Ülkü* dergisinde yayımlanan "Konuşunuz, Konuşturunuz" (1933) başlıklı makalesine yer verilecektir. 1931 tarihli kurultayda parti üyelerine verilen "söyleme ve anlatma" vazifesinin, "konuşunuz, konuşturunuz" sloganiyla tekrarlanmasına dayanan makale, "Söz yazıdan, resimden, musikiden ve her şeyden daha kuvvetli, en kuvvetli bir telkin vasıtasıdır" (1933: 20) cümle-

siyle başlar. Peker, konuşmanın ve konuşturmanın önemini açıklarken, "Fikir birliği, his birliği ve hatta zevk birliği cemiyetin temelidir. Bu yolda cemiyetleşmenin en kolay vasıtası konuşmaktır" (1933: 20) diyerek yeni toplumsal birliğin, "bizlik" halinin kurulmasında politik sözün önemine işaret eder. Politik söz, İmparatorluk devrinden kalan geleneksel kültürün (fikir, his ve zevklerin) izlerinin silinmesi ve modernleştirme projesi çerçevesinde yeniden inşa edilmek istenilen toplumun Batılı "fikir, his ve zevkler" yönünden ortaklaştırılması, diğer bir deyişle yeni düşünsel, duygusal ve estetik değerlerin topluma aktarılması için başvurulacak bir araç hatta "en kolay" (1933: 20) araçtır.

Türklerin konuşma kabiliyeti bakımından en yüksek milletler arasında yer aldığı ancak geçmişten gelen toplumsal terbiyenin bu kabiliyetin açığa çıkmasını engellediğini iddia eden Peker, konuşmanın yeni rejim açısından önemini şu sözlerle ifade eder: "Büyük ve temiz maksatlar güden bir insan sesi, insan kütlelerini tek maksat etrafında birleştirir, fedakârlıklara sevk eder" (1933: 20). Peker açıklamalarıyla, kitlelerin yönlendirilmesi ve seferber edilmesi kadar ulus devletin dayanakları arasında yer alan "fedakârlık talebi" açısından politik konuşmaların/retoriğin işlevine gönderme yapar.

Peker, "konuşmanın yazmaktan daha çabuk, daha kolay ve daha sıcağın bir anlaşma ve sevişme vasıtası" olduğunu belirterek, konuşma-

nın dönemin koşulları açısından önemine şu sözleriyle değinir: “Bugünkü halimizde, memleketimizde dinleme rağbeti okuma rağbetinden ileridir. Bu vaziyetten istifade etmeli, fikirlerimizi yaymak için konuşma vasıtasını çok kullanmalıyız” (1933: 21). Okuma yazma oranının son derece düşük olduğu bu yıllarda¹⁰, yeni fikir ve değerlerin yerleşmesinde konuşmayı öne çıkaran Peker, yazısında parti üyelerinin sözü/konuşmayı yaygınlaştırmak için alması gereken tedbirlere de yer verir:

Konuşmayı günlük hayatımızda revaçlandırmak için arkadaşlarımızı konuşturmalıyız, onlara sık sık konuşma fırsatları ve vazifeleri vermiyiz. Konuşmayı memleketin birkaç yüz evladına münhasır bir cambazlık gibi hususi bir hüner telâkki etmek itiyadı ile mücadele etmeliyiz. ...Maksatlı ve fikirli konuşma süslü ve tasannulu (aşırı süslü) konuşmadan hem daha kıymetli hem daha faydalı hem daha tesirlidir... Bilhassa yeni yetişen taze unsurları her gün her vesileyle kürsüye, konuşma cephelerine sürmemiz lazımdır (1933: 21-22).

Peker yukarıdaki açıklamalarıyla, retoriğin “güzel konuşma sanatı” olarak algılanmasının ötesine geçerek “fikirlerimiz” dediği parti poli-

tikalarının yayılması için politik bir araç olarak değerlendirilmesi yönünde çağrı yapar. Peker, parti üyelerine nasıl, nerelerde ve niye konuşmaları gerektiği hakkında da açıklamalarda bulunur:

İnanarak Konuşunuz!

... Her mefkûreci arkadaş nerede ve hangi şartlar altında olursa olsun cemiyetin ve inkılâbın hakkını müdafaa için konuşma vasıtasını kullanmalıdır.

... Bir aile sofrasından bir resmi meclise kadar birden fazla Türk vatandaşın toplandığı her yerde seslerimizin akisleri duyulmalıdır. Bir salon sohbetinin neşesinden bir millî zaferin tesidinde (kutlamasında) duyduğumuz heyecana kadar her canlılık sestene gelir.

... Sessizlik karanlıktır. İnsan sesi duyulmayan yerleri baykuş sesleri kaplar, yüksek insanların sesi işitilmeyen yerlerde şüphe ve korku mikropları, fesat tohumları canlandırır, büyür, harekete geçer (1933: 20-21).

Peker’in “baykuş sesleri, korku mikropları, fesat tohumları” gibi benzetmelerle rejime karşı geliştirilecek muhalefete gönderme yaptığı, “yüksek insan sesleri”yle ise rejimin övgüsünü içeren parti üyelerinin konuşmalarını kastettiği, metnin geneline bakarak söylenilebilir. Peker “aile sofrasından, resmi bir meclise” yani özel alandan kamusal alana, parti prensiplerinin yayılmasının bir aracı olarak gördüğü “söz”ün gücünü savaş metaforlarıyla dile getirir. Dönem içinde yazıl-

10 Türkiye Cumhuriyeti Başbakanlık Planlama Dairesi İstatistikleri’nde yer alan bilgilere göre, 1935 yılında okur yazar oranı %15,6; 1940 yılında ise toplam nüfusa oranla okuma yazma oranı %29, 2’dir. Bu oranın ise yalnızca %9,9’u kadınlardan oluşmaktadır.

miş diğer metinlerde de politik sözün önemi vurgulanırken sık sık “silah”, “silah kadar güçlü bir araç”, “cephe” gibi benzetmelerden yararlanılmış, politik söz silahın yerini alan, silah kadar güçlü ama “medenî” bir araç olarak tanımlanmıştır.

Nusret Köymen’in, *Ülkü* dergisinde yayımlanan “Canlı Söz” başlıklı makalesi dönem içinde sözün önemine odaklanan bir diğer metindir. “Canlı sözün insan ruhu üzerinde tesir yapmakta hiçbir şeyle ölçülemez kudreti”nden bahseden Köymen’e göre canlı söz “söylenen sözdür; yazılı söz canlı değildir” (1936: 85). “Canlı söz”ün toplum hayatındaki önemine ve yönlendirme kabiliyetine değinen Köymen açıklamalarını örneklerle güçlendirir: “Hıristiyanlığın Müslümanlığa göre daha yaygın bir din” olmasının sebebi misyonerliğin canlı söze dayanmasıdır, “Lenin’in başarısının sırrı canlı sözün sırrını” kavramış olmasıdır, “faşizmin ve rasizmin halkı peşinden sürükleyen bir din” haline gelmesinin en önemli etkeni yine canlı sözdür (1936: 85). “Canlı söz”ün etkisinin Türkiye’deki örneklerine de değinen Köymen, CHP’nin “canlı söze” verdiği önemi şu örneklerle açıklar: Atatürk’ün Nutuk başta olmak üzere her vesileyle söylediği sözler, “İnönü ve Peker’in nutukları, Halkevleri, Halk Kürsüleri, Partinin köylere kadar götüreceği konferanslar, profesörlerin sözleri, radyo ve sesli sinema” (1936: 87). Köymen’in aynı zamanda “terbiye vasıtaları” olarak işaret ettiği kurumlar dönem içinde

politik retorik kullanım alanları hakkında bilgi vermektedir. Bir yenden yaratma, inşa aracı olarak görülen söz, aynı zamanda bir başka inşa aracı olarak görülen eğitimin ya da “terbiye”nin tamamlayıcı bir unsuru olarak ele alınmıştır.

1930’lu yıllarda politik retorik konusuna eğilen bir başka kişi Gazi Lisesi felsefe öğretmeni ve aynı zamanda Parti Hatibi Hamdi Akverdi’dir. Akverdi’nin 1937 yılında yazdığı *Hitabet San’atı Teknik ve Psikolojisi* adlı kitap, dönemin politik söz ve retorik üzerine düşünme biçimlerini anlamak açısından temel metinlerden birisidir. Akverdi’nin Halkevinde verdiği beş konferansın Ankara Halkevince yayımlanması sonucu oluşan eserin önsözünde, bu çalışmanın “hitabet üzerine yeni Türkiye’de neşredilmiş ilk kitap sayılabileceği” söylenmektedir (1937: 7). Kitabın birinci kısmı “Hitabet”in tanımı ve tarihçesine ayrılmıştır. Eski Yunan ve Eski Roma’dan başlamak üzere hitabetin “Garpta” geçirdiği dönüşümler ve “Bizde Hitabet” alt başlığı altında yer alan Türkiye’de hitabetin tarihi, kitabın ilk kısmının içeriğini oluşturmaktadır. İkinci kısmın konusu “Hatip”tir. Hatibin sahip olması gereken vasıflar, maddi bünyesi, psikolojisi, sağlığı ayrıntılı bir biçimde bu bölümde işlenmiştir. Üçüncü kısım “Hitabe”ye ayrılmıştır. Kitleye söylenecek sözün hazırlanması, hitabet üslubu, hitabetin kullanıldığı yerler bölümün alt başlıklarıdır. Dördüncü kısım, “Muhit ve Dinleyici”dir. Dinleyici kitesinin psikolojisi, bu kitle üze-

rindeki tesir imkanları bu bölümün konusudur. Beşinci ve son kısım ise “Söz Söylerken” takınılması gereken tutumlara ilişkin ayrıntılarla doludur. Hatibin nutuk söylemeden önce ne yapıp yapmaması gerektiği (yiyip içmeden, rahatlatıcı bir duş almaya kadar) kitapta ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Kitap, bir bütün olarak Aristoteles’in *Retorik*¹¹ adlı eserinin etkilerini taşımaktadır. Kitapta, Aristoteles’in retorik tanımı, retorik türleri, konuşmacının kişisel niteliklerine yaptığı vurguları çağrıştıran çok sayıda

açıklama vardır. Örneğin hitabetin belli başlı türlerine “siyasi (parleman hitabeti), hukuki ve adli” konuşmalar örnek gösterilmiş, konuşmanın tesirli olması imkânlarına hatibin “iyi yapılı, uzun boylu ve otoriter duruşlu... maddi hakimiyetini hissettiren” bir kişilikte olması gibi örnekler verilmiştir (1937: 5, 43).

Akverdi, kitabında özellikle “siyasi hitabet” (1937: 13) yani “politik retorik” üzerine odaklanmıştır. “Siyasi hitabet daima, siyasi meselelerin halk ve mümessilleri önünde münakaşa edilebildiği zamanlarda mevcut olmuştur” sözlerinin ardından, 20. yüzyılı “Hitabet hükümdarlığı asrı” (1937: 10) olarak tanımlar. Bunu, yaşanan devrin “demokrasi ve halk rejiminin hükümler olduğu bir devir” olmasına bağlar. Bu paralelde hitabetin Türkiye’de “hakiki ve geniş şekli ile ancak Cumhuriyetle birlikte” açığa çıkabildiğini söyler (1937: 26). Akverdi’ye göre, “Hitabet, halkçılığı tamamlayıcı vasıflardan biridir”. Bu açıklama, Tek Parti döneminde retoriğin nasıl ele alındığına dair önemli ipuçları barındırır. Halkçılık anlayışının bir uzantısı olarak ele alınan retorik seçkinler tarafından halkı eğitme, dönem içindeki söyleyişle “terbiye etme” ya da “forme etme”nin bir aracıdır.

Akverdi, Cumhuriyet öncesinde hitabet meselesinin üzerinde esaslı bir şekilde durulmadığını ve hiç tetkik edilmediğini, “bakır” kaldığını vurgulayarak, bunun nedenini o güne kadar demokrasi ve söz hürriyetinin eksikliğine bağlar. “Ya-

11 Aristoteles’in *Retorik*i genel olarak aşağıdaki önermelere ve bu önermelerin geniş açıklama ve uygulama tarzlarına sahiptir: Retorik diyalektiğin eşdeşidir. Kanıtlarla inandırma tarzları retorik sanatının özüdür (2008: 19). Konuşmacı, konuşmasını inandırıcı kılacak kişisel bir karakteri açığa vurma gücüne, dinleyenlerin coşkularını uyandırma gücüne, bir hakikati ya da sözde bir hakikati inandırıcı kanıtlar yoluyla tanıtlama gücüne sahip olmalıdır (20). Bir konuşmacının sahip olabileceği en büyük ikna gücü, ikna aracı bizzat kişiliğidir. İyi bir konuşmacının konuşmasını etkili ve ikna edici kılmak için yapması gereken şeylerden birincisi kendisini dinleyen insanlarda kişiliğine ilişkin olumlu ve güven duyurucu bir ruh hali yaratmasıdır. Retorik konuşmacıya, konuya ve dinleyiciye göre de üç türe ayrılır: -Politik/sakıntılı söylev (Bir şeyi yapmaya ya da yapmamaya iten konuşma türüdür. Konuşmanın içeriği ne olursa olsun mutlaka gelecekle ilgilidir. Geçmiş ya da şimdi neredeyse hiçbir zaman söz konusu edilmez). - Adli/yasal söylev (Bu tür söylev genellikle bir kişiye ya da kuruma saldıran ya da bir kişiyi ya da kurumu savunan söylemsel ikna yöntemlerini kullanır. Politik söylevin aksine geçmişle ilgilidir). -Epideiktik/törenselleştirici söylev (Bu tür söylev ise birini öven ya da kötüleyen ifadelerin yetkinleştirildiği söylevdir. Konunun özelliği ve bireylere direkt yönelişin bir sonucu olarak duygulara, coşkulara ve kişiye özel ifadelere yer verdiği için tamamen şimdi ile ilgilidir) (2008: 43-45).

kın zamana kadar hitabet namına camilerde okunan hutbelerden başka bir şey tanınmadığına” değinen Akverdi, rejimin konferanslarının, çeşitli vesilelerle söylenen nutuklarının hitabet üzerine düşünmeyi her gün biraz daha genişletmekte olduğunu aktarır (1937: 11). “Halkı idare edebilmek için ikna etmek lazımdı. İşte bu sebeptendir ki, Atina’nın büyük siyasileri aynı zamanda büyük bir hatip idiler” (1937: 13) diyen Akverdi, Cumhuriyet rejiminin önderlerinin de “büyük birer hatip” dolayısıyla ikna amaçlı konuşmalar yapan siyasetçiler olduklarını vurgular. Mustafa Kemal Atatürk, İsmet İnönü, Şükrü Kaya, Hamdullah Suphi Tanrıöver’in “siyasi ve içtimai vesileler dolayısıyla memleketin her köşesinde verdikleri nutuklarda hitabet sanatını” nasıl kullandıklarına ilişkin örneklerle de kitabında yer veren Akverdi, “genç istidatlara” hitabet konusunda önerilerde bulunur.

Akverdi’nin kitabının önsözü de içindekiler kadar önemlidir. Kitabın önsözünü İçel Milletvekili ve Ankara Halkevi Başkanı Ferid C. Güven yazmıştır. Hitabet konusunda önemli bir bilgi birikimi sahibi olduğu yazdıklarından anlaşılın Güven, yazısına hitabeti tanımlayarak başlar. Güven’e göre, hitabet “muayyen sarıh bir maksada yetişmek için ikna san’atı”, konuşmak ise “ikna etmek için bir mücadele”dir (1937: 5-6). Hitabetin, özellikle Türkiye gibi yeni kurulan ülkelerde ilke ve esasları yerleştirme çabaları açısından önemine de değinen Güven şunları söyler:

Hitabetin yeni Türkiye’deki mevki çok mühimdir. İyi söz söylemek, fikirleri müdafaa edebilmek ancak hitabet san’atına vukufulla olur. Bahusus bizim gibi; yeni ve esaslı umdelerin memleketimizde kökleşmesine çalışanların elinde, söz bir silah kadar ehemmiyetlidir. İdeal, fikir ne kadar kuvvetli olursa olsun eğer onu karşımızdakilere telkin için söz san’atına, söz söylemek iktidarına malik olamazsak sarf edeceğimiz emekler istediğimiz neticeye bizi götüremez.

Yeni kurulan rejimin ilkelerinin, ideoloji ve politikalarının halka benimsetilmesinde sözün önemine değinen Güven, “söz söylemek iktidarı”na sahip olabilmek için hitabet eğitiminin altını çizer. Yeni rejimin seçkinleri ideallerini halka benimsetmek için güzel ve etkili konuşma sanatı yani retorik bilgisine sahip olmalı, bu yönde kendilerini geliştirmelidirler. Yazının devamında, Avrupa ülkeleri kastedilerek “başka memleketlerde, mektep programlarına girmesi çok arzu edilen bir şekil altında olduğu gibi, içtimai, felsefi, sıhhi ve psikolojik bakımlardan tedkiklere tabi tutulan” hitabetin öneminin kavranması ve hitabet eğitimi üzerine yeni kitapların yayımlanması konusundaki dileklere de yer verilir. Tek Parti döneminde, Güven’in dile getirdiği bu ihtiyacı karşılamaya yönelik kitaplar da yazılmıştır.

Selim Sırrı Tarcan’ın *Nasıl Konuşmalı?* (1939) başlıklı kitabı doğrudan hitabet eğitimi üzerinedir. Tarcan, kitabını dönemin ünlü ha-

tiplerinden Hamdullah Suphi Tanrıöver'e "Güzel Konuşan Üstat" sözleriyle ithaf etmiştir. 39 sayfalık kitap: "Nasıl Konuşuruz?, İnsan Hatip mi Doğar?, Hafızamızın Hitabette Rolü?, Ahlaki Vasıflar, Atatürk Nasıl Konuşurdu?, Avrupa'da Büyük Hatipler Nasıl Konuşuyorlar?, Yunanistan'da Üç Büyük Hatip, Radyoda Nasıl Konuşulur?, Genç Hatiplere 20 Tavsiyem" başlıkları altında bir iki sayfalık deneme yazılarından oluşur. Tarcan, hitabeti güzel söz söyleme sanatı, amacını ise "bir fikri, kanaati yaymak ve onu dinleyenlere aşılacak" olarak tanımlar. Konuşmanın önemini belirtirken, "Sözün saltanat sürdüğü bir devirde yaşıyoruz. Büyük halk kütlelerini peşi sıra sürükleyen liderlerin topu, tüfeği, keskin kılıcı hep natıkaldır (söyleme gücü, konuşma kabiliyetidir)" (1939: 7) der. Tarcan, bu ifadeleriyle, hitabetin/retoriğin kitlelerin seferber edilmesi ve kolektif eyleme yöneltilmesindeki işlevlerine vurgu yapar.

Tarcan, *Nasıl Konuşmalı* başlıklı kitabında radyodan konuşma yapacak kişilere yönelik öneri ve uyarılara da yer vermiştir:

Açık konuşunuz, kelimeleri güzel telaffuz ediniz! Kısa cümleler kullanınız! Dinleyenlerin seviyelerine göre hitap ediniz! Lakırdıyı uzatmayınız! ...Radyoda mevzu meselesi çok ehemmiyetlidir. Dinleyenler bilfarz ilim formüllerini sulfato hapı gibi yutmak istemezler, en çetin içtimaî, felsefî davaları çok cazip ve çok eğlenceli bir hale sok-

mak bir zarurettir. Konferansçı bir meydanda doğrudan doğruya halka hitap ederken onun sempatik bir adam oluşu, tanınmış oluşu, dinleyenlerin sabır ve tahammülü üzerine bir tesir yapar. Bazan biraz sıkılsa da hatibin ilmine, fazlına, şahsiyetine hürmeten sonuna kadar dişini sıkıp sabreder. Halbuki radyo hiç öyle değildir. Biraz dinler söyleyenin sesi ve ifade tarzı hoşuna gitmedi mi düğmeği çevirir (1939: 30).

Tarcan'ın kitabında yer alan "Avrupa'da Büyük Hatipler Nasıl Konuşurlar?" başlıklı denemesi, retorik kadar retorik teorisindeki gelişmelerin dönem içinde seçkinlerce izlendiğine dair bir kanıt sunar. Dr. A.Wicart'ın ünlü Fransız hatipleriyle yaptığı bir anketi çevirerek aktaran Tarcan'ın metninde Wicart dolayısıyla şu bilgiler yer alır:

Millî cümhuriyet partisinin hitabet mektebi müdürü profesör (E. Bergeron)un mütalâası: Son yirmi yıldan beri hitabet büyük bir inkılâp geçirmiştir. Güzel konuşmak, ahenkli bir sesle konuşmak, parlak cümleler sarfetmek şimdi artık halkı tatmin etmiyor, söylenen sözlerde bir kıymet aranıyor (1939: 20).

Tek Parti döneminde politik söz/retorik üzerine düşünme biçimlerinin yoğunlaştığı çalışma alanlarından biri propagandadır. Sadri Ertem'in *Propaganda* (1941-1942) başlıklı iki ciltlik kitabı, tek partili yıllarda yazılmış, incelenen metinler içinde, doğrudan "retorik" te-

riminin kullanıldığı ilk kaynaktır. “Platon’un Gorgias adlı eserinde ‘Retorik’in faydası şöyle anlatılır” (1941: 3) sözleriyle propaganda ve retorik arasındaki ilişkiye değinen Ertem, Gorgias’ı bir propaganda teknikçisi, retorigi de bir propaganda tekniği olarak değerlendirir (1941: 3-5). Propagandanın tanımını, tarihini, kullanım alanlarını ve çeşitli ülkelerdeki yaygın propaganda tekniklerini konu edinen kitap içinde retorik, Ertem’in sözleriyle “ikna realitesi” modern propagandanın dayanağı olarak ele alınır.

Dönem içinde parlamento konuşmalarına yer veren tek yazar yine Ertem’dir. “Telkinin en kuvvetli organı” olarak tanımladığı parlamentolarda nasıl konuşulması gerektiğine ve parlamento hatipliğine yönelik açıklamaları şöyledir:

Parlamento kürsüsü bir Olimp değıldir. Çünkü onun üstünde ilahların yerine insanların sesi yükselir. ...Parlamentoların hitabet tarihi, devletlerin mukadderatının tarihidir. Parlamento hatipliği ne konferans, ne mahkeme, ne ders hatipliğine benzer. ... Parlamento ne bir konferans, ne bir ders, ne bir mahkeme, ne de bir sahnedir. Parlamento hatipliği bütün bunların dışında bir şeydir. Parlamentoda söz, söz için değıldir. Söz bir politik aksiyon içindir. Ya bir kanun yapılıcaktır, bütün vatandaşların mukadderatı üzerinde hakim olacaktır. Yahut icra işlerine dair bir karar alınacaktır. Kürsüden söze başlayan parlamento hatibi sözü ile birlikte

politik faaliyete girişmiştir. ... Parlamentolar hatiplerde üç şey gördüğü zaman kendini başka şeylere terk eder. 1- uzun söz. 2- sözlerini yazılmış kağıttan bir kitaptan parça okur gibi okuyanlar. 3- çok sayıda rakam ve teknik malumatını yaymak isteyen hatip alakasızlığa mahkum olur (1942: 80-83).

Kamusal konuşma alanı olarak parlamentoyu yücelten bu ifadeler aracılığıyla Ertem retorigi politik işlevleriyle tanımlayarak, parlamento retorigini politik eylem ve eyleme hazırlıkla ilişkilendirmiştir.

Tek Parti döneminde propandada kavramı bağlamında retorik konusuna eğilen bir başka kişi Niyazi Berkes’tir. Berkes, *Propaganda Nedir?* (1942) başlıklı kitabında retorige ilişkin önemli değinmelerde bulunur. Eski Yunan’da hitabet ve belagatın önemini aktaran Berkes, İngiliz devlet adamı Disraeli’nin “Biz insanları sözlerle idare ederiz” (1942: 151) deyişinden hareketle politikada sözün önemini vurgular. “Tesir vasıtası olarak söz en başta gelir” diyen Berkes, etkili sözün unsurlarını şöyle sıralar: Ahenk, tekrar, kısa ve akılda kalır ifadeler, klişe ve veciz sözler ... (1942: 151-152). Klasik retorik teorisinde konuşmacıya önerilen biçim ve anlatım özellikleriyle paralellik taşıyan bu anlatılar da Tek Parti döneminde retorik teorisine ilişkin önemli bir bilgi birikiminin varlığına işaret eder.

1950 yılında yazılmış olmakla birlikte, tek partili yıllarda hitabet/retorik üzerine düşünme biçim-

leriyle paralellik arz eden bu nedenle çalışma kapsamına alınan son metin İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun sahibi ve başyazarı olduğu *Yeni Adam* dergisinde yazdığı "Hitabet Davası" başlıklı makalesidir. Makale hitabetin ne olduğu ve ne olmadığı konusu üzerine odaklanır. Baltacıoğlu, öncelikle hitabetin ne olmadığını tanımlar: "Hitabet talâkat (dil açıklığı, dili pürüzsüz, düzgün, sekteye uğramadan, takılmadan, kekeleymeden kullanma), fesahat (dili doğru yani gramerine, sentaksına uygun olarak kullanma), belâgat (süslü, hünerli güzel konuşma) değildir" diyen Baltacıoğlu hitabetin "şekil, dış, sūs"le hiçbir alakası olmadığını belirtir. Hitabeti tasvir yapma sanatı olarak edebiyattan, ses güzelliği ve ses oyunları bakımında müzikten, tiyatral jestler kullanılan tiyatrodan ayıran Baltacıoğlu, yazısında hitabetin güzel söz söylemek sanatı olmadığını altını çizer. Hitabetin "bir gerçeğe inanan bir kimsenin kamuyu bu gerçeğe inandırmak için özünün bütünü ile yaptığı bir telkin süresi", "bir söylev verme sanatı" olduğunu belirten Baltacıoğlu, hatibi ise şöyle tanımlar: "1- Hatip bir gerçeğe inanan kimsedir. 2- Hatip inandığı gerçeği kamuya inandıran kimsedir. 3- Hatip inandığı gerçeği kamuya inandırmak için yalnızca sözünü değil içini, dışını ses, söz, poz, jest, mimik, kımlıdanma ve durma gibi bütün benliğini ve kişiliğini kullanan adamdır" (1950: 1-2).

Politik Sözün Üretilme ve Yayılma Araçları

Halk Hatipleri Teşkilatı

Halk Hatipleri Teşkilatı, "Cumhuriyet Halk Fırkası'nın prensiplerini ve büyük ideallerini ve günlük politika vaziyetine göre fikir ve makساتlarını en müessir telkin vasıtalarından olan söz ile de halka anlatmak için" 1931 yılındaki parti kongresinde kurulması kararlaştırılan "konuşma esasına dayalı" merkezlerdir. Mete Tunçay'ın CHP'nin "ses büyüteçleri" (2005: 329) olarak tanımladığı teşkilatın amaç ve işlevlerini, 1932 tarihli CHF Halk Hatipleri Teşkilatı Talimatnâmesi'nde yazılanlardan yola çıkarak değerlendirmek mümkündür.¹² Söz konusu talimatnâmede teşkilatın amacı şöyle açıklanmıştır:

Teşkilâtın maksat esaslı telkinlerimizin, gelişi güzel ve hazırlıksız olarak herhangi bir zevat tarafından yapılmasına meydan bırakılmayarak bu mühim işi itinalı bir surette yetiştirilecek, müessir söz söylemeye liyakatli arkadaşlarımıza yaptırmak ve bu arkadaşları her zaman söz söyleyecek esaslar ve malûmat ile her hale karşı evvelden hazır bulundurmaktır.

12 *C.H.F. Halk Hatipleri Teşkilâtı Talimatı* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1931)'nin metni, Mete Tunçay'ın XV. No'lu Ek Belge olarak tamamına yer verdiği *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması 1923-1931* (2005. 4. basım) başlıklı kitabından alınmıştır.

Talimatnâmenin giriş kısmında, “Parti liderlerinin her yerde, Fırka meb’uslarının mecliste söz söylemeleri ve Fırka merkezinden ayrı vazifelerle gönderilecek olanların lüzumuna göre verecekleri nutuklar”ın talimattaki esaslara tabi olmadığı açıklanmıştır. Bu açıklamadan, parti merkez kadrolarının, vekillerin ve parti merkezinin doğrudan belirlediği kişilerin halka yönelik konuşmalarının bu talimatnâmeyle sınırlandırılmadığı anlaşılmaktadır. Merkezi bir disiplinle çalışacak olan bu teşkilatın vazifesi “Her yerde ve her toplanışta fırkanın sesinin işitilmesi” için geniş hatipler kadrosunun örgütlenmesidir. Bu kadro talimatnâmede “arkadaşlar” ya da “fırkacı arkadaşlar” olarak tanımlanmıştır.

Talimatnâmenin ikinci kısmı hatiplerin konuşmalarında değinecekleri konuların (Hatiplerin Esas Mevzuları) belirtilmesine ayrılmıştır. Hatiplerin “telkinatı” üç esas dâhilinde olacaktır: Birinci esas: “Hatiplerimiz inkilâbın esaslarını Fırkamızın program ve prensiplerini, Cümhuriyetin faziletlerini ve verdiği, vereceği feyizli neticeleri, milletperverliği, esas meseleler olarak her söz vesilesiyle münasebet getirerek” söylemektir. İkinci esas: “Türk medeniyeti, Türk tarihi, Türk kahramanlıkları ve kısa tarifiyle Türk kültürünün mekteplerdeki teferruatlı tedris şekline benzemeyen ve her zaman arzu ve hevesle dinlenebilecek olan bir mahiyette telkinine ehemmiyet vermektir”. Üçüncü esas ise: “Fırkanın herhangi bir günde memleket dâhilindeki

vaziyete göre halkı tenvir etmesi lazım gelen ve günün icabına göre değişen mevzulardır. Meselâ, Zafer bayramı, Cümhuriyet bayramı gibi muayyen günlerde birinci ve ikinci esaslara dair söz söyleyip, nutuk maksadın icabına uyan bir netice ve temenni ifadesi ile bitirilebilir”. Görüleceği üzere, hatiplerin üzerinde konuşacakları başlıca mevzular rejimin olumlulukları, partinin esasları, ulusal kimliğin yüceltilmesi, Türk kültürünün gündelik bir dille telkini gibi konulardır. Ayrıca, halk hatiplerinin görevlerinden bir diğeri de vaziyetlerde, seyahatlerde, toplanma ve konuşmalarda, sohbetlerde ya da “mesela bir tren yolculuğunda” fırkanın ve ideallerinin aleyhinde ve “hatta aleyhte ve aksi telkinlerde bulunan olmasa bile her yerde fırkanın o zemin ve zamana uyan bir prensibini, bir kaidesini, icraatını ileri sürmek” ve ikna edici bir tarzda konuşmaya çalışmaktır.

Hatiplere önerilen, fırkayı yakından ya da uzaktan alakadar eden her türlü gün, olay ve toplanmadan istifade edilerek fırkanın temel amaçlarını toplananların anlayacağı bir dil ile tekrar etmektir. Kısım beşte “Hatipler vazifelerini nasıl görürler” başlığı altında hatiplerin “sesinin ne zaman işitilmesi gerektiği” ayrıntularla belirtilir. Milli günler, mahalli sevinç veya keder sebepleri (ör. köy ve kasabaların düşman işgalinden kurtulduğu günler), muhtarlık seçimleri, belediye ve mebus seçimleri, panayırlar hatta sünnet düğünleri bu günler arasında sayılmaktadır.

Talimatnâmenin üçüncü kısmı

“İntihap Olunacak (seçilecek) ve Yetiştirilecek Hatiplerin Evsafı (niteliği)” konusundadır. Hatiplerde aranan temel nitelikler: “hatiplerin sevilen şahıslar olmaları”, “söz söylemeye tabiaten istidatlı bulunmaları”, “ideallere candan inanmış olmaları”, “fikirlerini zemin ve zamana, günün ihtiyacına göre sakin ya da hararetle söyleyebilmeleri” ve “hevesli olmaları”dır. Talimatnâmede, teşkilatta görev alacak hatiplerin özelliklerine ilişkin ayrıntılı açıklamalara da yer verilmektedir. Örneğin, şehirlerde “münevverlere nutuk söyleyecek arkadaşlarda başka kabiliyet aranırken, köylerde maksatlarını izah edecek bir arkadaştan muhataplarını ikna noktasında başka bir konuşma liyakati aranır” denmektedir. Halk Hatipleri Teşkilatı, seçilen hatipleri yetiştirme işini, yani güzel ve ikna edici konuşma sanatı anlamında retorik eğitimi vermeyi üzerine almıştır. Parti teşkilatı tarafından hazırlanan broşürler, parti merkezi tarafından organize edilen konferanslar ve “merkez hatipler teşkilatının tedrisi ve nezareti altında” merkezde açılacak kurslar ile halk hatibi yetiştirmek için merkez tarafından “vilayetlere gönderilecek liyakatli” hatiplerin kursları bu eğitimin parçaları olarak sunulmuştur. Talimatnâmede ifade edildiği şekliyle, eğitimin niteliği şehir ve köy hayatının gereklerine göre farklılaşacak, “her iki sınıf kendi vazifelerini hususiyetleri icabına uyacak bir tarza yetiştirilecektir”. Talimatnâmenin kendisi, hatiplere verilecek eğitimin temel kitabıdır. On sayfalık

metinde, hatiplerin sahip olması gereken niteliklerden konuşma üsluplarına, nutukların verilmiş biçimine kadar pek çok ayrıntıya yer verilmiştir. Örneğin:

Fırkanın halk hatiplerinin, esaslarını kaydeden not defterleri bulunmalıdır. Nutuk ve hitabeler ya yazılı bir kâğıttan okunur ve yahut ağzdan söylenir. Fakat halkın hisleri üzerinde tesir yapılmak istenen mevzuların okunmaktan ziyade söylenmek tarzında telkini muvafıktır. Hatip bu tarzda söylerken madde başları yazılı bir nota bakabilir. ...söylenilecek mühim esaslar ehemmiyetine göre ezberlenmelidir. ...devamlı ve sebatlı bir tarzda ve her vesilede tekrarlanması halka kuvvetli bir inanış ve uyanış tesiri yapar.

Parti, Halk Hatipleri'ne her mekân ve fırsatta parti ve idealleri lehine konuşma ödevi verirken bir de uyarıda bulunulur:

Halk hatipliği sadece Fırkaca Fırka arkadaşlarımıza ve kendi aramızda verilmiş bir vazife demektir. Fırka hatipleri sözlerine ‘Ben Fırka hatibiyim veya Cumhuriyet Halk Fırkası namına söylüyorum’ tarzında ima ile dahi olsa bir söz ve fikir ilave edemezler. Vazifelerini o günün icabı olarak ve kendi teşebbüsleriyle yapıyor görünürler.

Bu uyarıların nedeni talimatnâmede, hatipliğin bir sıfat ya da unvan şeklinde kötüye kullanılmasına karşı alınmış bir tedbir olarak açık-

lanmıştır. Ancak, bu önlemlerle parti yöneticilerinin sanki halktan birileri konuşuyormuş gibi bir izlenim yaratarak politik konuşmaların etkinliğini arttırmayı amaçladığı söylenilebilir. “Retoriğin etkili olabilmesi için doğal, olağan, normal görünmesi gerekir. Bu doğallığın, yani retoriğin sanki ‘bizim’ (yani retoriğe muhatap olan biz’im) tarafımızdan dillendirilmiş görülmesi” (Mutlu, 1995: 57) önemlidir.

Halkevleri ve Halk Kürsüleri

1931’de CHP’nin Üçüncü Kongresi’nde kurulması kararlaştırılan ve 1932 yılında açılan Halkevleri, CHP tarafından tayin edilmiş politikalar çerçevesinde Kemalist ideolojinin yayılması ve halk tarafından benimsenmesi için toplumsal ve kültürel alanda faaliyetlerde bulunmak üzere kurulmuş organizasyonlardır. Birden çok amacı ve işlevi içinde barındıran Halkevlerinin kuruluş amaçlarını şu tanımlar aracılığıyla bir araya getirmek mümkündür: “İdeolojiyi aşılama işlevi” ve bunun bir aracı olarak “eğitim örgütü” olarak örgütlenmesi, ülkede resmi ideoloji doğrultusunda “yeni insanı ve kültürü” yaratmak, “aydın ve halk kitleleri arasındaki kopukluğu” gidermek ve “toplumu seferber etmek”. Halkevleri bu amaçları gerçekleştirmek için Tek Parti’nin bir yan kuruluşu olarak çalışmış ve rejimin “kamusal ve iletişimsel aygıtları” (Aydın, 1996: 127) olarak işlev görmüştür. Tek Parti yönetiminin Halkevleri gibi “iletişimsel bir aygıt” ihtiyaç duymasının te-

mel nedenlerinden biri ülkenin kültürel ve toplumsal koşullarının niteliğinde yatmaktadır. Radyo-TV ve yazılı basın araçlarının ya hiç bulunmayışı ya da minimum düzeyde olması, kentsel ve kırsal alanlar arasındaki kopukluk ve okuma-yazma oranının düşüklüğü yönetim ve halk arasındaki yeni iletişim kanalları geliştirmeyi zorunlu hale getirmiştir. Diğer bir deyişle Halkevleri, zamanın özgül koşulları içinde devletin “siyasal iletişim” aracı olarak kullanılmıştır. Halkevleri faaliyetleri dokuz şube aracılığıyla sürdürülmüştür. Bu şubeler: Dil ve Edebiyat, Güzel Sanatlar, Temsil, Spor, Sosyal Yardım, Halk Dershaneleri ve Kurslar, Kütüphane ve Yayın, Köycülük, Tarih ve Müze Kolu’dur.

Halkevlerinin faaliyetleri arasında öncelik “söze dayalı çalışma esası”dır. Söz yani “konuşma” Halkevlerinin ve taşıdıkları ideolojinin yayılması ve kökleşmesi için “kuvvetli bir telkin vasıtası” (Köymen, 1936) olarak görülmüş ve bu konudaki çalışmalar Dil ve Edebiyat Şubesi aracılığıyla sürdürülmüştür. Şubenin amaçlarının tanımlandığı Halkevi Talimatnâmesi’nde, şubenin ilk görevinin “çevrenin genel bilgisini yükseltmeye yarayacak konularda konuşmalar ve konferanslar yapmak” olduğu yazılmıştır. Talimatnâmede de belirtildiği gibi şube, konuşma temelli faaliyetlerle “parti prensiplerinin kökleşmesi” yani resmi ideolojinin benimsetilmesi, yeni toplumun yeni bireyine yurt sevgisi duygusu ve yurttaşlık ödevleri bilincinin aşılmasını he-

deflemiştir (CHP Halkevleri Öğre-
neği, 1938, Madde 35). Bu hedefin
uygulamaya konmasında en etkili
araçlarından biri olan “konuşma”
Halkevlerince teşvik edilmeye çalı-
şılmıştır. “Konuşmaya” ilişkin dü-
şünceler Halkevlerinin 1935 Yılı
Faaliyet Hulasası’nda şöyle anlatıl-
maktadır:

Halkevi söz söyleme kabiliyetimi-
zin işlenmesine ve söz söylemenin
bir ayıp sayılmasından bir meziyet
olup kalmasına kadar geçilecek mer-
haleleri bir hamlede aşmaya, yalnız
telkinlerine bir vasıta ve maksatla-
rına bir silah bulmak bakımından
değil, milli terbiye ve telakki baki-
mından da teşvik etmeye çalışmak-
tadır. Geçirdiğimiz içtimai terbiye
devrinin yanlışlığı birçok üstün
milli vasıflarımız gibi konuşma ist-
tidadımızın da inkişafına engel ol-
muştur. Bu memlekette birçok za-
manlar susmak yüksek terbiyenin
alameti sayılmış, söylemek ve ko-
nuşmak çok kerre ayıp ve bazı
kerre tehlikeli gösterilmiştir. Bunu
ifade eden sözler bile haksız yere
darbı mesel ehemmiyeti kazanmış-
tır. Uzun Osmanlı despotizmi Türk-
leri az konuşmaya, birbirleriyle an-
laşmaya çekinip dertlerini ruhları
içinde boğmaya alıştırmıştır (CHP,
1935: 26).

Asırlardır ‘Söz Gümüş ise, Sükut
Altındır’ diyen sakat Osmanlı terbi-
yesinin tesiri altında şehir ve kasa-
balarımızda Halkevlerinin açılışın-
dan beri ‘söz’e haysiyet ve itibarı
iade edilmiş bulunmaktadır. Şimdi
Halkevine hiç mübalağasız, her bil-
gili ve imanlı vatandaşın konuştuğu

Kürsü’dür denebilir... Arkadaşlar;
konuşunuz ve konuşurunuz!

Dil ve Edebiyat Şubesi bünyesinde
gerçekleştirilen “söze” dayalı çalış-
malar şunlardır: konferanslar¹³, tö-
renler, ulusal bayramları ve Türk
büyüklerini anma günleri. Bunların
yanı sıra, Halkevlerinde her “bilgili
ve imanlı” vatandaşa açık serbest
konuşma saatleri, özellikle lise öğ-
rencileri arasında düzenlenen bir
fikri müdafaa etmek ve söz söyleme
yeteneklerini geliştirmek için dü-
zenlenen münazaralar, güzel ko-
nuşma yarışmaları ve “halk kürsü-
leri”nin kurulması gibi konuş-
ma/konuşurma ağırlıklı çalışmalar
da yapılmıştır.

Halk Kürsüleri, milli bayram-
larda ve belirlenen özel günlerde,
Halkevlerinde ve halkın toplanabi-
leceği meydanlarda kurulan parti
stand ve kürsülerine verilen addır.

13 CHP her Halkevinden, asgari çalışma planı-
na göre tatil günleri hariç en az ayda iki
konferans vermesini istemiştir. Konferanslar
“konularını halkın ilgilendiği alanlardan
alan, açık ve yararlı bilgiler sunan, dili anla-
şılır bir biçimde düzenlenmelidir” (Halkev-
leri Öğreği, 1940: 10). Halkevlerinde veri-
len konferansların konu başlıkları serbest
bırakılmakla birlikte alanları sınırlanmıştır.
Halkevlerinde şu konularda konferans dü-
zenlenebilmektedir: Sıhhat, terbiye, edebi-
yat, hukuk, ziraat, teknik, ekonomi, güzel
sanatlar, tarih, inkılap. Bu başlıklarda dü-
zenlenen bazı konferans örnekleri ise şun-
lardır: toprak mülkiyeti, sıtma ile savaş, sinir
ve içki, yaz ishalleri, kadınlarda kısırlık, mil-
letvekili seçimi, demokrasi, atom, Türki-
ye’nin sanayileşmesi, okulda ahlak, Türk ah-
lakının kökenleri... Konferansları veren ki-
şiler genellikle alanlarının yetkin, tamınmış
isimleridir. Bu isimlere örnek olarak Hasan
Âli, Reşat Nuri, Faruk Nafiz, Hıfzı Veldet,
Ağah Sırrı, Ressam İlhami verilebilir.

Cumhuriyet'in onuncu yıl kutlamalarından başlayarak, ulusal bayramlarda ve anma günlerinde kurulan bu kürsülerde seçilmiş halk hatipleri başta olmak üzere öğretmenler, öğrenciler ve "devrime ilişkin duygularını aktarmak isteyen halka" söz söyleme "olanağı" tanınmıştır (Çakan, 2004: 75-76). İçel Saylavı ve Ankara Halkevi Başkanı Ferid Güven Halk Kürsüleri'nin rejim açısından anlam, önem ve işlevini şu sözlerle tanımlamıştır:

La Bruyere diyor ki: 'Söz söylemek san'atı harb sanatına benzer, ondan da çok tehlikelidir. Buna mukabil istifadesi ondan çabuk olur'. Bu mühim noktayı göz önünde tutan C.H.P. büyük günlerde Halk Kürsüleri gibi mühim bir mektep vücudunda getirmiştir. Bundan maksat da, demokrasi usullerini büyük bir gaye ve idare şekli olarak kabul etmiş olan Türk milletinin bu uğurda geniş inkişafını temin ve bu fikirleri her yerde müdafaaya hazır bulunmasıdır. Fikirleri kolayca ve müessir bir şekilde müdafa ve telkin etmesini bilen insanların karşısında zıd fikirler yaşayamaz. Bir insan inandığı şeyi, mükemmel bir hitabet san'atı ile ortaya koyduğu zaman, bunun karşısında başka bir fikir zor tutunabilir (Akverdi, 1937: 6).

Güven'in demokrasi usullerini geliştirecek "mühim bir mektep" olarak değerlendirdiği halk kürsüleri, hitabet sanatı vasıtasıyla rejimin ideoloji ve değerlerinin halktan kişilerce yine halka anlatılmasının bir aracı olarak değerlendirilmiştir. Ya-

pılacak konuşmaların konu ve amaçları ise talimatnâmelerle kontrol altına alınmıştır. Örneğin, 1934'teki "Cumhuriyetin İlânı Yıl Dönümünde İstifade edilecek Halk Kürsüleri Talimatı"nın 6. Maddesine göre kürsüde söylenecek nutukların kapsamı "... İnkılâbın, cumhuriyetin ve istiklâlin kıymetini üstünlüğünü ve ehemmiyetini anlatan mefhumlarla ve misallerle" sınırlandırılmıştır. 1935 yılı "Cumhuriyet'in İlânı Yıl Döneminde Kurulacak Halk Kürsüleri Öğreneği"nde ise kürsülerin kuruluş amacı, çocukların ve yetişkinlerin Cumhuriyet yönetimine ilişkin güzel duygularının ortaklaştırılması ve devrimin geniş kitlelerce yine onların içinden gelenlerce benimsetilmesi olarak tanımlanmıştır (akt. Çakan, 2004: 77). CHP'nin doğrudan kontrolü altındaki bu kürsülerin idare edilme yetkisi yerel parti örgütüne belirlenen üç kişilik bir heyete bırakılmıştır. Bu heyet, kürsüde belirlenen amaç ve ilkeler dışında söz söyleyecek olanların engellenmesiyle sorumlu tutulmuş, başka bir deyişle halkın rejime ya da partiye ilişkin muhalif görüşlerinin konuşmalar aracılığıyla bu kürsülerden yayılmasını engellemekle görevlendirilmiştir.

Radyo

Tek Parti dönemi içinde politik sözün üretilme ve yayılma araçlarından birisi de radyodur.¹⁴ Niyazi

¹⁴ Türkiye'de radyonun gelişim tarihi Uygur Kocabaşoğlu'nun çalışmasından notlarla şöyle

Berkes, 1940'lı yıllarda radyonun işlevini “Kitlelerin üzerinde sesin ve sözün, belagatin eski tesir ve kudretini tekrar diriltten, birkaç bin kişiye değil, milyonlarca insana sözü ulaştırın bir vasıta” (1942: 178) olarak değerlendirmiştir. Berkes'in de vurguladığı gibi radyo samimi bir retorik ve yumuşak bir ses tonu ile milyonlara hitap etme özelliğine

özetlenebilir: Türkiye'de radyo, Tek Parti döneminde 1925 tarihli “Telsiz Tesisi Hakkında Kanun” uyarınca çalışmalarına başlanan ve 1 Mart 1926 tarihinde temelleri atılan Ankara Telsiz Telgraf ve Telefon İstasyonu'nun işlevli hale gelmesinin ardından yayın hayatına başlamıştır (1978: 4). Radyonun yayılmaya başladığı yıllarda tüm ülkelerdeki genel eğilime uygun olarak, Türkiye'de de radyo yayıncılığı sıkı devlet gözetimi altında özel bir şirkete yapurılır (23). 1926 yılında devlet yayın tekelini özel bir şirket olan Telsiz Telefon Türk Anonim Şirketi'ne (TTTAŞ) devreder (13). 1926-1936 yılları arasında devlet güdümündeki bir özel şirketin elinde on yıl süren bu radyoculuk uygulaması, Türk radyo tarihinin en az bilinen dönemini oluşturur (4). Kocabaşoğlu çalışmasında 1930'lı yıllardan başlayarak devletin radyoyla daha çok ilgilendiğini, 1933 yılında güçlü bir verici ve modern bir radyo evi kurulmasıyla bu ilgiyi “radyoyu devletleştirme” (140) yolunda sürdürdüğünü 1936 yılında çıkardığı bir kararname ile radyonun yönetimine doğrudan el koyduğunu belirtir (158). Radyo TTTAŞ yönetiminden devlet yönetime geçtikten sonra, önce PTT Genel Müdürlüğü'ne dolayısıyla Nafia Vekaleti'ne (1936-1943), sonra Başvekalet Matbuat Umum Müdürlüğü'ne (1940-1943), 1943 yılında da Başbakanlık Basın ve Yayın Genel Müdürlüğü'ne bağlanmıştır. Kocabaşoğlu, 1936'dan 1964 yılına, TRT'nin kuruluşuna kadar geçen sürenin “Devlet Radyosu” kavramıyla simgelendiğini belirterek radyo yayıncılığına yönelik dönemlemesini 1936'dan 1940'ya kadar PTT'nin üstlendiği radyo yayıncılığını “Geçiş Yılları”, 1940-1946'ya kadar Milli Şef döneminin etkisindeki yılları ise, “Milletin Kulağı, Hükümetin Ağzı Olarak Radyo” başlığıyla ele almıştır.

sahip bir araç olarak siyasi hitabette yeni bir çıkış açmıştır.

Tek Parti dönemi içinde radyoya yüklenen işlevler “politik söz”ün kullanım amaçları hakkında bilgi verici niteliktedir. Benimsenilmek istenen değerlerin halka aktarılmasında özel bir rol atfedilen radyodan “Milli istiklal ve hürriyeti koruma, milli varlığı kurma ve pekleştirme, milli birliği kurma ve yükseltme, milli kültürü yayma ve derinleştirme vasıtası” (Tör'den akt. Kocabaşoğlu, 1978: 219) olarak yararlanılmıştır. Ahıska'nın (2005) “milletin inşası” ve “kurgulanmasının” bir aracı olarak değerlendirdiği radyo aynı zamanda, toplumsal yapının değiştirilmesi, toplumun homojenleştirilmesi, milli/ulusal kimliğin yaratılmasının bir aracı olarak kullanılmıştır.¹⁵

Özellikle 1930'lu yıllardan sonra işlevi konuşma üzerinden tanımlanan radyo, resmi gün ve bayramlarda, yerli malı ve tutum haftası gibi “icat edilmiş” günlerde cum-

15 Hobsbawm, modern kitlesel medyanın yükselişinin milli kimliğin inşasında oynadığı rolü tartışırken, 1930'lu yıllarda Almanya'da milli kimliğin inşasında kullanılan radyo ve propaganda etkinliklerini kıyaslamıştır: “Maksatlı propaganda, kitlesel medyanın milli sembollerini her bireyin yaşamının bir parçasına dönüştürme ve böylece, çoğu yurttaşın yaşamının olağan bir boyutunu oluşturan özel ve yerel alanlar ile kamusal ve milli alanlar arasındaki ayrımları yıkmaya becerisine kıyasla, kesinlikle daha az etkiliydi” (2006: 170) tespitine yer veren Hobsbawm, iddialarını güçlendirmek için, Britanya'dan örnek vererek, radyo olmasıydı “Britanya kraliyet ailesinin milli kimliğin hem ev içindeki, hem de kamusal alandaki bir ikonuna dönüşmesi imkânsız olurdu” diyerek, radyonun gücüne dikkat çekmiştir.

hurbaşkanı, başbakan, bakanlar ve rejimin önde gelen kişilerinin halkı “eğitmek/bilinçlendirmek”, halka sorumluluklarını ve görevlerini anlatmak, rejimi övmek, ideolojiyi toplumsal bilince yerleştirmek amacıyla konuşmalar yaptığı bir platform niteliği kazanmıştır. Okumayazma oranının son derece düşük olduğu bu dönemlerde, politik seçkinler ve aydınlar tarafından “halkı yetiştirme”nin, ulusal kimliği bilinçlere yerleştirmenin bir aracı olarak görülen konuşmalar, Halk evlerinin bulunduğu yerlerde Halk evi binalarına, yoksa büyük meydanlara hoparlörler konulmak suretiyle yaygınlaştırılmaya çalışılmıştır.

Kamusal Törenler

Kamusal törenler, özellikle de milli gün ve bayramlar, politik retorikğin “toplumsal, duygusal ve partizan”¹⁶ bir şekilde kullanıldığı özel günlerdir. “Hayali cemaate elle tutulur bir gerçeklik sunan sembollerin, ritüellerin ya da ortak kolektif pratiklerin temsil edildikleri” (Hobsbawm, 2006: 93), “ulusun üyelerinin ulusluklarını ve uluslarının tarihini topluca anımsadıkları ve andıkları, kolektif olarak hazırlandıkları anlar” (Billig, 2002: 57) arasında yer alan kamusal törenlerin politik işlevleri çeşitli unsurlarla değerlendirilebilir. Durkheim’ın bireyler “aynı

çılgılığı atarak, aynı kelimeyi telaffuz ederek veya bir nesneye karşı aynı hareketleri yaparak kendilerini birlik halinde hissetmeye başlarlar” (akt. Vatandaş, 2004: 54) tespiti, törenlerin işlevlerinin ifadesi açısından önemlidir. Sözün, müziğin, sembol ve simgelerin ve ortak bedensel hareketlerin (saygı duruşları, jimnastik hareketleri gibi) Smith’in ifadesiyle “Kütle, ses ve ritmin ustaca düzenlenmesinden” (2009: 250) oluşan törenler, bireylerin ulus ile özdeşleştikleri, kendilerini “hayali cemaatin” bir parçası olarak hissettikleri kurgulanmış anlardır. Her ulusun kendine özgü gelenekleriyle bezediği “ortak ataların, tarihin, millet olmanın yüceliğinin yâd edildiği” törenlerde sergilenen “ulusal birlik” duygusudur. Siyasal katılımın dışında bırakılan kitlelerin “yeni toplum ve insan projesi” çerçevesinde seferber edilmesi, yurttaşların morallerini, motivasyonlarını güçlendirmek ve rejime iman tazelemek (Üstel, 2003: 168), “kolektif öz beğeni yaratmak” (Açıkel, 2003: 134), “disiplin ve itaati öğretmek” (Açıkel, 2003: 135) gibi işlevleri olan kamusal törenlerin öncelikli işlevi yurttaşlara bir kimlik ve hafıza sağlamaktır. Hitap edilen üyeler arasındaki benzerliklerin öne çıkarılması ve dışarıdakilerin/ötekilerin farklılıklarına vurgu yapılması aracılığıyla “biz ve onlar” bilincinin pekiştirildiği törenler, ulusu onlar/ötekilerden ayırmakla kalmaz, aynı zamanda ulus içindeki farklılıkları gizleyip birlik-teliği öne çıkarır.

“Tüm törenler yinelenir ve yine-

16 Tek Parti döneminde, kamusal törenlerde yapılan politik konuşmaların niteliğini tanımlamak için seçilen bu kavramlar, Franco Moretti’nin (2005) retorik tanımlarken öne çıkardığı niteliklerden alınmıştır.

leme, kendiliğinden geçmişin ke-sintisiz sürdürdüğünü düşündürür” (Connerton, 1999: 72); böylece icat edilmiş tarih bilincinin pekiştirilmesine yardımcı olan törenler, toplumsal bağları inşa eder ve güçlendirir. Her törenin merkezinde katılımcıların özdeşlik kurmaları beklenen “en ünlü”, “en büyük” ve “en başarılı” bir kült vardır. Törenin katılımcıları ya da yurttaşlar sunulan ortak “kült”e duydukları sevgi ve bağlılıkları aracılığıyla birbirine bağlanarak kendilerini ulusun kaderine vakfederler. Topluluk halinde bir arada olmanın verdiği güçle hayal edilen, bir kurgu ürünü olan ulusal varlığa iman ederek, onun devam etmesinin aracı olurlar.

Törenlerin ulusal kimlik inşası açısından bir diğer işlevi de yurttaşlara vazifelerini, “izlemeleri ve izlememeleri gereken hedefleri” anımsatmak ve geçmişin geleceğin tehlikelerine karşı alarm durumuna geçmelerini sağlamaktır (Açıkel, 2003: 133, 135). Disiplin ve itaatin araçları arasında yer alan ulusal törenler “kolektif hafızayı yönlendirme, ulus devletin değerler sistemini ve hafızasını topluma benimsetme” (2003: 133) gibi işlevlerle “itaatkâr, fedakâr, uysal” ya da “makbul”, “ideal yurttaş”ların yaratılmasına olanak tanır.

Kamusal törenler özellikle de milli bayram kutlamaları inşa edilen her ulus devlette olduğu gibi Türkiye Cumhuriyeti devleti kurucuları tarafından da son derece önemsenmiştir. Osmanlı-İslam kimlik ve geleneğinden gelen dini bay-

ramların karşısında, anılması gereken milli/ulusal günler icat edilmiştir. Yeni rejimin kuruluşunu hazırlayan anlar olarak tespit edilen savaş tarihleri, rejimin fiilen kuruluşu olarak belirlenen gün, rejimin resmen ilan edildiği gün gibi pek çok an ulusun topluca anması, kutlaması gereken tarihi günler olarak resmi bayram ilan edilmiştir.¹⁷

Cumhurbaşkanlarının, başbakanların, bakanların ayrıca Halk Hatipleri Teşkilatı'na bağlı parti hatipleri ve seçilmiş vatandaşların kürsülerde nutuklar attığı, katılımcıların yeni oluşturulmuş marşları hep bir ağızdan söylediği, öğrencilerin topluca jimnastik hareketleri yaptığı

17 Tek Parti döneminde özel bir önem atfedilen milli gün ve bayramların inşası sürecinde öne çıkan günler şunlardır: İlk olarak, TBMM'nin açılışının birinci yıldönümünde 23 Nisan milli bayram ilan edilmiştir. Bunu 1925 yılında, Cumhuriyet'in ilanı yani 29 Ekim tarihi izler. Büyük Taarruz'un kazanıldığı 30 Ağustos (1922) günü, 1 Nisan 1926'da kabul edilen bir kanun ile “Zafer Bayramı” olarak ilan edilir ve 1926 yılından itibaren törenlerle kutlanır. Cumhuriyet yönetimi, milli bayramlar ve resmi tatiller meselesini 27 Mayıs 1935 tarihinde kabul edilen “Ulusal Bayramlar ve Genel Tatiller Hakkında Kanun” ile karara bağlar. Bu kanunla, Cumhuriyet'in ilan edildiği 29 Ekim gününün ulusal bayram olması ve devlet adına yalnızca o gün tören yapılması kararlaştırılır. 23 Nisan “Ulusal Egemenlik Bayramı” ve 30 Ağustos “Zafer Bayramı” genel tatil günü olarak belirlenir. Ayrıca, 1 Mayıs “Bahar bayramı” ve 1 Ocak Yılbaşı günü ile iki dini bayram da genel tatil günleri olarak ilan edilir. Atatürk döneminde milli bayramlar hakkında kabul edilen son kanun ise, 20 Haziran 1938 tarihli “Ulusal Bayram ve Genel Tatil Günleri Hakkında 2739 Sayılı Kanunla Ek Kanun”dur. Bu kanun ile, Atatürk'ün Samsun'a çıktığı 19 Mayıs (1919) günü “Gençlik ve Spor Bayramı” olarak ilan edilir (Özbay, 1999).

gösteriler ve Türk bayrakları gibi sembollerle resmi bayramlar yeni yurttaş ve kimlik yaratmanın belli başlı araçları arasında yer almıştır.

Sonuç

2500 yılı aşkın bir tarihe sahip olan ve artan bir önemle günümüze taşınan retorikğin öncelikli amacı geniş anlamıyla politik içeriğin aktarımıdır. Politik retorikğinin muhatap belirlenene aktarım süreci her toplumun sosyal, kültürel ve tarihsel bağlamına göre değişiklik göstermekte; kimi zaman tek taraflı kimi zaman ise karşılıklı bir biçime dönüşebilmektedir.

Türkiye’de tek partili yıllarda “telkin, etkileme, aşılama, ikna, inandırma” gibi kavramların da gösterdiği gibi tek taraflı bir işleyişe

sahip olan politik retorikğın dönemi içindeki başlıca kullanım alanı ideolojinin, ilke ve programların yaygınlaştırılması, yeni değerlerin benimsetilmesi, halkın terbiye edilmesi, kitlelerin seferber edilmesidir. Dönem içinde “politik söz”, “hitabet” gibi kavramlarla karşılanan retorikğe ulusal kimliğin (yeni-den) inşası açısından da işlevler yüklenmiş, retorik ya da politik söz ideoloji ve politikaların bir tamamlayıcısı olmuştur. Dolayısıyla siyasal iletişim çalışmalarının başlıca konularından biri olan politik retorik örnekleri üzerine çalışmak, gerek iletişim araştırmalarının zenginleşmesi, gerekse yakın geçmişe ilişkin iletişim tarihi çalışmaları açısından önem arz eden bir konu olarak karşımızda durmaktadır.

Kaynakça

- Açıkel, Fethi (2003). “Devletin Manevi Şahsiyeti ve Ulusun Pedagojisi”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 4: Milliyetçilik*. Taml Bora (der.) içinde. İstanbul: İletişim. 117-139.
- Ahıska, Meltem (2005). *Radyonun Sihirli Kapısı: Garbiyatçılık ve Politik Öznellik*. İstanbul: Metis.
- Akverdi, Hamdi (1937). *Hitabet San’atı Teknik ve Psikolojisi*. Ankara: CHP Ankara Halkevi Neşriyatı.
- Aristoteles (2008). *Retorik*. Çev., Mehmet H. Doğan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aydemir, Şevket Süreyya (2001). *Tek Adam Mustafa Kemal Cilt 3: 1922-1938*. İstanbul: Remzi.
- Aydın, Suavi (1996). “Türk Tarih Tezi ve Halkevleri”. *Kebikeç*: 3: 107-131.
- Baltacıoğlu, İsmail Hakkı (1950). “Hitabet Davası”. *Yeni Adam*: 644: 2.
- Berkes, Niyazi (1942). *Propaganda Nedir?* Ankara: Recep Ulusoglu Basımevi.
- Billig, Michael (2002). *Banal Milliyetçilik*. Çev., Cem Şişkolar. İstanbul: Gelenek Yayıncılık.
- Canefe, Nergis ve Bora, Tanıl (2007). “Türkiye’de Popülist Milliyetçilik”, *Anavatandan Yavruvatana Milliyetçilik, Bellek ve Aidiyet*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Charland, Maurice (2001). “Constitutive Rhetoric”. *Encyclopedia of Rhetoric*. Sloane Thomas O. (der.) içinde. Oxford: University Press.
- CHP (1935). *103 Halkevi Geçen Yıllarda Nasıl Çalıştı*. CHP Katibi Umumiliği, Ankara: Ulus Matbaası.
- CHP (1938). *Halkevleri Öğreneği*. Ankara: Ulus Basımevi.
- CHP (1940). *Halkevleri*. Ankara: Ulusal Matbaa.
- Connerton, Paul (1999). *Toplumlar Nasıl Anımsar*. Çev. Alâeddin Şenel. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Çakan, Işıl (2004). *Konuşunuz Konuşturunuz. Tek Parti Döneminde Propagandanın Etkin Silahı: Söz*. İstanbul: Otopsi.
- Ertem, Sadri (1941). *Propaganda I*. Ankara: Ulusal Matbaa.
- Ertem, Sadri (1942). *Propaganda II*. Ankara: Ulusal Matbaa.
- Gellner, Ernest (1997). *Culture, Identity and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Göğüş, A.M. (1938). *Herkes Karşısında Söz Söyleyebilmek ve Açıkça Düzgün Meram Anlatmak Aracı*. Gaziantep: CHP Basımevi.
- Hobsbawm, Eric J. (2006). *Milletler ve Milliyetçilik*. Çev., Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kocabaşoğlu, Uygur (1978). “TRT Öncesi Dönemde Radyonun Tarihsel Gelişimi ve Türk Siyasal Hayatı İçindeki Yeri”. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Köker, Eser (2005). *Kitapta Kurutulmuş Çiçekler ya da Sözlü Kültür Üzerine Düşünmek*. Ankara: Dipnot Yayınları.

- Köymen, Nusret (1936). “Canlı Söz”. *Ülkü*: 38: 85-87.
- Lilly, Carol S. (2001). *Power and Persuasion, Ideology and Rhetoric in Communist Yugoslavia 1944-1953*. United States of America: Westview Press.
- Mutlu, Erol (1995). “Özal ve Özalılık”. *Mürekkep*: Kış Bahar 1995: 49-62.
- Öz, Esat (1992). *Tek Parti Yönetimi ve Siyasal Katılma*. Ankara: Gündoğan.
- Özbay, Güven (1999). “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Spor ve Gençlik Bayramları”. *Toplumsal Tarih* 65: 33-38.
- Peker, Recep (1933). “Konuşunuz Konuşturunuz”. *Ülkü* 1: 20-22.
- Smith, Anthony D. (2009). *Millî Kimlik*. Çev., Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tanör, Bülent (2002). *Kurtuluş Kuruluş*. İstanbul: Cumhuriyet Kitaplığı.
- Tarcan, Sırrı Selim (1939). *Nasıl Konuşmalı*. İstanbul: Ülkü Basımevi .
- Tunçay Mete (2004). “İkna (Inandırma) Yerine Tecebbür (Zorlama)”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 2: Kemalizm*. Ahmet İnsel (der.) içinde. İstanbul: İletişim. 92-96.
- Tunçay Mete (2005). *TC’inde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*. İstanbul: Tarih Vakfı.
- Üstel, Füsun (2003). “Türkiye Cumhuriyeti’nde Resmi Yurttaş Profiline Evrimi”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 4: Milliyetçilik*. Tanıl Bora (der.) içinde. İstanbul: İletişim. 275-292.
- Vatandaş, Celalettin (2004). *Ulusal Kimlik: Türk Ulusçuluğunun Doğuşu*. İstanbul: Açılım Kitap.

*Papa XVI. Benedict'in Ziyareti Ekseninde Ulusal Basında Kendimize Bakmak: Hoşgörölü ve Medeni Müslümanlar, Hayran Olunası Türkler**

Inan Özdemir Taştan**

Hatice Çoban Keneş***

Öz

Bu çalışmada Papa XVI. Benedict'in 2006 yılındaki Türkiye ziyaretinin dönemin en çok satan üç ulusal gazetesinde (*Zaman, Hürriyet, Posta*) ele alınma biçimi incelenmiştir. Papa'nın Müslümanlık ve Türkiye'nin AB üyeliği hakkında ziyaret öncesinde yaptığı olumsuz açıklamalar, bu ziyareti biz-onlar karşıtlığının merkezde durduğu bir mücadeleye dönüştürmüştür. Ulusal basın-milliyetçilik ilişkisini ele alan literatürden hareket eden bu çalışma, basının bu mücadele içerisinde biz ve öteki imgesini hangi söylemsel stratejilerle nasıl inşa ettiğine odaklanmıştır. Çalışmada, farklı yayıncılık anlayışlarına rağmen bu üç gazetenin, Papa ziyaretini Müslüman-Türkler olarak "biz imgesi"ni yeniden inşa ederek pekiştirme aracına dönüştürdüğü saptanmıştır. Basın bu imgeyi kurarken kendi olumsuzluklarını yumuşatarak inkâr etme ve ötekini değersizleştirme temel stratejilerini kullanmıştır. Örneğin haberlerde Türk siyasetçi ve bürokratlarının Papa'ya siyasi ve dini unvanlarını yok sayarak sadece "Sayın Papa" olarak hitap etmesi olunılırken, Türkiye'de dini azınlıklara yönelen şiddet eylemlerinin "münferitliği" ve bu eylemlerin onları gerçekleştirenlerin kişisel eylemleri olduğu vurgulanmıştır. Ziyarete ilişkin haberlerde İslam'ın "barış ve akıl dini" ve Müslümanların da hoşgörölü olduğu sıklıkla tekrarlanır, Hıristiyanlık Katoliklik, Protestanlık ve Ortodoksluk arasındaki iç çekişmeler içinde gösterilmiştir. Haberlerde ayrıca Papa'nın ziyaret sonucunda "değişen görüşleri" aracılığıyla hayran olunası ve sevilesi bir Türklük imgesi de inşa edilmiştir. Çalışmanın çarpıcı bulgularından biri de basının Papa'ya ilişkin haber dilindeki dramatik değişimdir. Özellikle ziyaret öncesindeki haberlerde, Türklük ve Müslümanlığa ilişkin olumsuz görüşleri nedeniyle değersizleştirilen Papa, ziyaret sürecinde "biz imgesi"ni yücelten ifade ve davranışlarına bağlı olarak ılımlı ve pozitif bir söylem içine yerleştirilmiştir.

Anahtar Sözcükler: Papa, ulusal basın, biz inşası, ötekinin inşası, inkâr stratejileri.

* Geliş Tarihi: 04/06/2015 • Kabul Tarihi: 21/06/2015

** Ankara Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Halkla İlişkiler ve Tanıtım Bölümü.
inanki@gmail.com

*** Tunceli Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Radyo Televizyon ve Sinema Bölümü.
hcoban06@hotmail.com

*Reflecting upon Ourselves through National Press Within the Framework of the visit of Pope Benedict XVI: Tolerant and Civilised Muslims, Admirable Turks**

Inan Özdemir Taştan**

Hatice Çoban Keneş***

Abstract

This study focuses on the handling of the visit of Pope Benedict XVI to Turkey in 2006 in the three best-selling newspapers of the period (*Zaman*, *Hürriyet*, *Posta*). Negative remarks of the Pope with regard to Islam and Turkey's membership to EU prior to his visit turned this visit into a struggle with a particular emphasis on the atrocity between us and them. Based upon the literature on the relationship between national press and nationalism, this study focuses on how the press constructs the image of us and them through certain discursive strategies. One of the findings of the study is that despite their different understandings with regard to publishing, the three newspapers handled Pope's visit as a tool of consolidation by reconstructing the "image of us" as Muslim Turks. The press employed the main strategies of denying one's own negative aspects and defamation of the other. For instance, the fact that Turkish politicians and bureaucrats addressed the Pope as "Mr. Pope" by ignoring his political and religious titles was regarded positively, whereas a particular emphasis was put on the "individuality" of the violence against religious minorities in Turkey stating that such acts were personal actions of the perpetrators. That Islam is a religion of "peace and reason" and that Muslims are tolerant people were frequently repeated in the news stories dealing with the visit, while Christianity was portrayed within the framework of the conflicts between Catholicism, Protestantism and Orthodoxy. In addition to that, an admirable and lovable image of Turks was constructed in the news stories through the "changing views" of the Pope. One of the striking findings of the study is the dramatic change in the language used in the news stories about the Pope. While the Pope was defamed in the news stories prior to his visit because of his negative remarks about Turkishness and Islam, he was portrayed moderately and positively due to his statements and behaviours praising the "image of us" during his visit.

Keywords: Pope, national press, construction of us, construction of the other, strategies of denial.

* Received: 04/06/2015 • Accepted: 21/06/2015

** Ankara University, Faculty of Communication, Department of Public Relations and Advertising. inanki@gmail.com

*** Tunceli University, Faculty of Communication, Radio Television and Film. hcoban06@hotmail.com

Papa XVI. Benedict'in Ziyareti Ekseninde Ulusal Basında Kendimize Bakmak: Hoşgörölü ve Medeni Müslümanlar, Hayran Olunası Türkler¹

Papa XVI. Benedict'in 2006 yılındaki Türkiye ziyareti, öncesi ve sonrası ile çok tartışılan ve ulusal basının gündeminde genişçe yer bulan önemli bir olaydı. Papa, Katolik ve Ortodoks Kiliseleri arasındaki ayrılığın bininci yıldönümünde, iki kilise arasındaki ilişkileri güçlendirmek üzere, Ortodoks Kilisesi Patriği I. Bartholomeos tarafından Türkiye'ye davet edilmişti. Ancak Patriğin ekümenikliğini tanımayan Türkiye için bu davet öncelikle diplomatik bir krize neden olmuş, Papa'nın dönemin Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer tarafından resmen davet edilmesi ile de kriz çözülmüştü. Böylelikle Papa'nın Türkiye ziyareti bir yandan resmi protokol görüşmeleri, diğer yandan da Papa'nın Türkiye'deki Hıristiyan cemaat ile gerçekleştireceği etkinlikler olmak üzere iki ana eksende gerçekleşti. Ancak Papa XVI. Benedict'in Türkiye ziyaretini tartışmalı kılan ve medya tarafından da önemli bir gündem maddesi haline getiren esas mesele Papa'nın, Papa seçilmeden önce Türkiye'nin Avrupa Birliği üyeliğine karşı olduğunu beyan etmesi (Sabah, 2005) ve ziyare-

tinden kısa bir süre önce, 12 Eylül 2006 tarihinde Almanya'da katıldığı bir konferansta yaptığı konuşmanın "Müslümanlık karşıtı" olarak yorumlanmasıydı.

Papa, inanç ile şiddet arasındaki ilişkiyi tartıştığı konuşmasında, "İslam'da Tanrı ile akıl arasında ayrılmaz bir bağ yok. İslami cihad akla ve Tanrı'ya karşı" demiş ve on dördüncü yüzyıl Bizans İmparatoru II. Manuel Palaiologos'un İslam Peygamberi Muhammed'i kötülük dışında yeni bir şey getirmemekle eleştiren sözlerine atıf yapmıştı². İslam Dini ve Peygamberi için söylediği sözlerin hakaret olduğu iddiası Müslüman ülkelerde Danimarka'daki "Karikatür Krizi"³ sürecinde ya-

- 1 Bize bu konuda yazma fikri verdiği için Nilüfer Hamid Türksoy'a, haberlerin taranması ve fotoğraflanmasındaki yardımlarından dolayı Tuğçe Aldan'a teşekkür ederiz.
- 2 Papa'nın konuşmasının tamamı için bkz: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html (Erişim tarihi: 03.06.2015)
- 3 Danimarka'da Jyllands-Posten isimli bir gazetede 2005 yılında Hz. Muhammed'i terörist olarak gösteren 12 farklı karikatürün yayınlanmasıyla başlayan kriz, başta Türkiye olmak üzere bütün Müslüman ülkelerde şiddetli protesto gösterilerine dönüşerek büyümüş ve dünya çapında bir infiale dönüş-

şananlara benzer tepkilere yol açtı. Papa'nın Türkiye ziyareti, öncesi ve sonrasında bu sözler etrafında yürütülen tartışmalar eşliğinde haberleştirildi. Bu haberleştirme Türkiye'de ulusal basında İslam dışında bir din ve onun temsilcisinin ziyareti vesilesiyle Müslüman Türkler olarak "biz" in inşasına dönüştürüldü.

Bu çalışmada Türkiye'de ulusal basının Papa XVI. Benedict'in ziyaretine ilişkin haberleri aracılığıyla biz ve öteki imgesini hangi söylemsel stratejilerle nasıl inşa ettiği incelenmiştir. Bu bağlamda 1 Kasım-8 Aralık 2006 arasındaki dönemde yani Papa XVI. Benedict'in Türkiye'yi ziyaretinden önceki bir aylık ve ziyaretinden sonraki bir haftalık zaman diliminde ülkenin en çok satan üç ulusal gazetesinde (*Zaman*, *Hürriyet* ve *Posta*) yer alan Papa ile ilgili haberler analiz edilmiştir.⁴ Analiz, van Dijk'in Hollanda, İspanya ve Latin Amerika ülkelerinde basında yer alan haberlerde, ders kitaplarında, akademik metinlerde ve parlamentoda yapılan tartışmalarda ötekine bakışı tesis eden söylemsel stratejileri ele aldığı çalışmalarında tespit ettiği inkâr stra-

tejilerine dayandırılmıştır.⁵ van Dijk'e göre inkâr stratejileri azınlıklara ve göçmenlere karşı dilsel ve söylemsel pratiklerle üstü örtük, gizli bir şekilde ayrımcılık yapılmasına olanak tanımaktadır. Bu stratejiler elit söyleminin önemli bir karakteristiği olarak karşımıza çıkmaktadır (1991, 1992a, 1992b, 1997, 2005). van Dijk üç temel inkâr stratejisi tespit etmiştir: İlk strateji *tersine çevirmedir* (van Dijk, 1992a: 9; 1992b: 89, 94; 2008: 110). Bu stratejinin en önemli işlevi, aktörlerin kendi suçluluğunu ötekini suçlama yoluyla bastırması ve görünmez kılmasıdır. Bu strateji ötekini olumsuzlayarak, ötekinin provokatif olduğunu ileri sürerek veya değersizleştirerek işler (van Dijk, 1992b: 94). İkinci inkâr stratejisi *yumuşatmadır* (van Dijk, 1992b: 92; 2005: 26). Yumuşatma, "olumlu biz" e zarar verecek tutum ve davranışları geçiştirmeye, görmezden gelmeye ve kapatmaya yarar. Üçüncü temel strateji genellikle yumuşatma stratejisiyle birlikte işleyen *transfer etme*'dir (van Dijk, 1992b: 91; 2008: 110) ve olumsuzluğun sebebinin başkalarına isnat edilmesini beraberinde getirir. Bu stratejiler aracılığıyla Türkiye'de ulusal basının Papa ziyareti ekseninde biz-öteki ikiliğini nasıl kurduğunu ve bu yolla ulusal kimliği

müştür. Bkz: <http://arsiv.ntv.com.tr/news/361228.asp> (Erişim tarihi: 10.05.2015), <http://www.hurriyet.com.tr/dunya/3850691.asp> (Erişim tarihi: 10.05.2015), <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=177449> (Erişim tarihi: 10.05.2015), http://www.zaman.com.tr/yorum_karikatur-krizi-danimarka-yi-ikiye-boldu_257350.html (Erişim tarihi: 10.05.2015)

4 Bu veri Türkiye'de 1965 yılından bu yana gazete tirajlarını ölçen Basın İlan Kurumu'nun 2006 yılı verilerine dayanmaktadır. Bkz: www.bik.gov.tr.

5 van Dijk'in inkâr stratejilerinin Türkiye basınında ırkçı-ayırıcı söylemlerin kurucu bir ögesi olarak nasıl işlediğine ilişkin bir çalışma için bkz: Hatice Çoban-Keneş, "İrkçı-Ayrımcı Söylemlerin Kurucu Ögeleri Olarak İnkâr Stratejileri". *Kültür ve İletişim/Culture and Communication* 2011.14.2, s.71-98

yeniden nasıl inşa ettiğini anlamak üzere, öncelikle Türkiye’de medya, ulus inşası ve ötekinin inşası üzerine bir tartışma yürütülecek, daha sonra çalışmanın bulgularına geçilecektir.

Türkiye’de Medya’da “Ulus İnşası” ve “Hıristiyan Öteki”

Türkiye’de Türklük ve Müslümanlık “Öteki”ne bakışın belirleyicisi olan iki temel eksen olmuştur. Her iki eksen de çoğunluğu Türk ve Müslüman olan bir toplum tasavvurunu somutlaştırmak için Türk ve Müslüman olmayanlara yönelik dışlayıcı uygulamaların nasıl olması gerektiğinin şifresi olarak hep akılda tutulmuştur. Dört kıtaya yayılmış Osmanlı İmparatorluğu’ndan, Kurtuluş Savaşı sonrasında kurulan ulus devlete geçerken çok etnili, çok dinli bir toplumun merkezleşmesi ve homojenleşmesi Türklerin değerleri etrafında yaratılacak bir kültürel kimlik ile birleştirmek suretiyle yapılmıştır (Akçam, 1995: 20). Tanıl Bora’nın vurguladığı gibi “az zamanda yeni bir millet yaratarak milli devleti pekiştirme gairesine eşlik eden etnisist-özcü milliyetçilik anlayışı”, azınlıkların dışlanmasında ve ötekileştirilerek yok edilmek istenmelerinde etkili olmuştur (1995: 34). Bu kapsamda Türkiye’de etno-politik meselelerin çözülmesinde “arındırma, mübadele, tehcir, ayrımcılık, tenkil, asimilasyon, grup haklarının tanınması ya da ayrılma” gibi enstrümanların hepsi kullanılmıştır (Yeğen, 2009: 2). Türkiye’nin bü-

tünlüğüne kastettiğine hükmedilen durumlarda ilk olarak “köktenci etnik homojenleştirme enstrümanları” devreye girmiş, Ermeni Meselesi’nde tehcir, Rum Meselesi’nde mübadele “öncelikli enstrüman” olarak kullanılmıştır. Cumhuriyet’in kuruluşunun ardından Türkiye sınırları içinde kalabilen Ermeni, Rum ve Yahudi kökenli vatandaşlar ise Lozan’da kazanılan; anadilinde eğitim görme, yayın yapma ve serbest ibadet gibi grup haklarını elde etmenin diyetini ayrımcı uygulamalara maruz kalarak ödemektedirler (Yeğen, 2009: 2). MAZLUMDER tarafından yayınlanan “Türkiye’de Dini Ayrımcılık Raporu” (2010) isimli çalışma bu durumu not eden belgelerden biridir. Rapora göre gayrimüslimlere yönelik ihlaller devletin kendi tanımladığı din kategorisine uygun olmayan dinî var oluş biçimlerini meşru kabul etmeme şeklindeki alışılmış tutumundan kaynaklanmaktadır (MAZLUMDER, 2010: 380). Bu ihlaller “resmî din anlayışının yanında belirgin bir milliyetçi tutumdan” da etkilenmektedir. Özellikle Türkiye’de yaşayan Ermeni ve Rum vatandaşların din özgürlüğüne ilişkin talepleri, Türkiye’nin Yunanistan ve Kıbrıs Rum Kesimi ile yaşadığı politik ilişkilerin geriliminden etkilenmekte ve siyasi otorite tarafından kuşkuyla karşılanmaktadır (MAZLUMDER, 2010: 380).

Hemen belirtmek gerekir ki ana akım ulusal medya da Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşundan itibaren Türklük ve Müslümanlık değerleri etrafında örülen ulus inşa-

sında üzerine düşeni yapmıştır. Milli/ulusal kimliklerin oluşumunu inceleyen çalışmalar, ulusal medyanın ortak bir dil, düşünme ve duygulanma biçiminin gelişmesine katkı sunarak “hayali bir cemaat olarak ulus”un (Anderson, 2006) kendi imgesini göreceği ve bunu sürekli yeniden üreteceği bir ortam oluşturduğunu söylemektedir (Anderson, 2006; Billig, 1995; Calhoun, 1997, Gellner, 1983; Smith, 1991). Ulusal medya durmaksızın işleyen, tekrar eden ve izleyicilerinin gündelik yaşamının bir parçası haline gelen yapısıyla, “sıradan/popüler” milliyetçilik için daha da elverişli bir ortam oluşturmaktadır.

Kendi bekası için bir ulus inşa etmek zorunda olan modern devletin resmi söyleminin (resmi açıklamalar, tarih yazımı, ders kitapları, milli bayramlar, marşlar vs.) ötesine taşarak, popüler kültüre sızan, popülerleşen (Özkırmılı, 2003) ya da sıradanlaşan (Billig, 1995) milliyetçilik, yurttaşların gündelik hayatını kaplar. Böylece “ulusal kimlik” başta medya kullanma alışkanlıkları olmak üzere her gün tekrarlanan sıradan pratiklerle (yeme-içme alışkanlıkları, giyinme biçimleri, iş yapma kültürü, spor müsabakaları, alışveriş yapma tarzı, kadın-erkek ilişkileri) ve bu pratiklere sızan sembollerle (isimler, bayrak, formlar, renkler, şarkı sözleri ve müzik akımları, dans etme biçimleri, düğün gibi özel kutlamalar, dergi kapakları, gazete logoları, haber manşetleri, milli figürler vs.) yeniden üretilir ve hatırlanır (Billig, 1995). Umut Özkırmılı bu yeniden

üretim sürecinin üç temel işlevi olduğunu söylemiştir: (1) Ayırtetme işlevi ile milli kültürün sınırları belirlenerek “biz” “öteki”nden ayrıştırılır. (2) Süreklilik işlevi ile milli tarih ve kültürün sonsuzluğu vurgulanarak, “bireylerde üyesi oldukları milletin sürekli, devamlı olduğu yönünde bir inanış uyandırılır.” (3) Meşruiyet işlevi ile millete olan inanç pekiştirilir. Bu işlev özellikle kriz dönemlerinde ulusun kenetlenmesi ve “beklenen tepkileri vermesini kolaylaştırır” (2003: 711). Türkiye’de yapılan az sayıdaki çalışma da göstermektedir ki, medya hem devletin resmi milliyetçi söylemlerini yaygınlaştırarak hem de popüler/sıradan milliyetçiliğin yeniden üretilmesine aracılık ederek ve her daim var olacak güçlü “biz Türkler” imgesini inşa ederek bu işlevlerin gerçekleştirilmesine müdahil olmaktadır.

Cumhuriyetin kuruluş yıllarında ulusal basının yanı sıra radyo, okuma yazma oranı düşük bir ülkede geniş kitlelere anında seslenebilme potansiyeli ile yeni ulusun inşa edilmesine önemli katkılar sağlamıştır (Ahıska, 2005). Genç cumhuriyetin ilk yıllarında, yeni cumhuriyeti halka anlatma ve “ulusal/milli biz” inşa etmeye yönelik retoriklerini halka ulaştırma çabasındaki devlet yöneticileri için radyo politik sözün üretilme ve yayılmasındaki temel araçlardan biri olmuştur (Karaaslan-Şanlı, 2012: 127-128). Türkiye’de ilk televizyon yayını gerçekleştirilen ve bu tekeli 1990 yılına kadar elinde bulunduran kamu hizmeti yayın kuruluşu,

Türkiye Radyo ve Televizyonları (TRT) da kuruluşundan itibaren özerk olduğu kısa bir süre dışında iktidarın doğrudan kontrolünde olmuş, siyasi iktidar değişse bile her dönemde devletin resmi milliyetçi söyleminin taşıyıcılığını ve bu doğrultudaki ulus kimliğinin kuruculuğunu yapmıştır. Örneğin halka yönelik yayın yapmaya başladığı 1967 yılından itibaren TRT'nin televizyon yayınları da, radyo yayınlarında olduğu gibi, Türkiye'nin milli marşıyla açılıp kapanmış, haber bültenleri devlet protokolü hiyerarşisini takip etmiştir (Elmas ve Kurban, 2011: 21).

Türkiye'de medya ve milliyetçilik ilişkisini ele alan çalışmalar özel yayıncılığın başladığı, basın alanında da tekelleşmenin hızla yükseldiği 1990'lı yıllarda, medyanın resmi milliyetçi söylemdense popüler/sıradan milliyetçi söylemlerle eklenmeye daha meyilli olduğunu ortaya koymuştur (Özkırmılı, 2003; Köker vd. 2009): Ulusal basın Türk bayraklı ve Türkiye haritalı logolar kullanarak, isimlerinde anavatana (*Türkiye*), bağımsızlığa (*Hürriyet*) ya da milliyetçiliğin kendisine (*Milliyet*, *Milli Gazete*) atıflar yaparak, bunları sloganlarında tekrarlayarak (*Türkiye Türklerindir-Hürriyet*, *Türkiye'nin Gazetesi-Akşam*), politikacıların milliyetçi demeçlerini başlıklara taşıyarak, haber dillerinde “biz” ve “Türkler” ifadelerini sıklıkla kullanarak, haber akışlarını “biz”-“onlar” ayrımını pekiştirecek şekilde yaparak (yerel haber-yabancı haber ayrımları) sıradan milliyetçiliği yeniden üretmektedir

(Yumul ve Özkırmılı, 2000). Ulusal basın ayrıca başlıkları, tematik kurguları, sundukları arka plan bilgileri, kullandıkları fotoğraf ve karikatürlerle “olumlu biz”-“olumsuz öteki” karşıtlığını tekrarlamakta, ırkçı-ayırıcı kanı ve yargıları olağanlaştırmaktadır (Doğanay ve Karaaslan-Şanlı, 2011; Çoban-Keneş, 2011).

Çalışmalar göstermektedir ki, Türkiye'de medyanın söylemindeki “olumsuz öteki” iç ve dış düşman/tehdit söylemiyle paralel olarak kurulmaktadır. Haberlerde Kürtler, Aleviler, gayri Müslim azınlık olarak isimlendirilen Ermeni, Rum, Yahudi ve Süryaniler içimizdeki ötekiler olarak karşımıza çıkarken; yabancılar, turistler, diğer uluslar (özellikle Ermeniler, Rumlar, Yunanlılar, Fransızlar, Amerikalılar, Yahudiler) ve din mensupları konjonktüre göre değişen oranlarda dışımızdaki “olumsuz öteki” olarak işaretlenmektedir (Çoban-Keneş, 2011; Doğan, 2009; Doğanay ve Karaaslan-Şanlı, 2011; Köker ve Doğanay, 2010; Sünbülüoğlu, 2009; Tuncel, 2009).

Bu yazının konusu olduğu için Türkiye'de Hristiyanların medyada “öteki” olarak nasıl olumsuzlandırıldığına da kısaca bakmak faydalı olacaktır. Köker ve Doğanay ulusal ve yerel basında ayrımcı söylemleri analiz ettikleri *İrkçi değilim ama...* (2010) isimli çalışmalarında hem yerel hem de ulusal basının söz konusu Müslümanlık dışındaki dinler olduğunda ayrımcı bir söylem geliştirdiklerini ortaya koymuştur. Buna göre Türkiye'de basın Hristiyanlığı bir tehlike olarak görmekte,

“misyonerliği cezalandırılması gereken bir suç” misyonerleri de “aramızdaki hainler” olarak çerçevelemektedir. Basın örneğin 2006 yılı başında Trabzon’da Rahip Santoro’nun öldürülmesini de misyonerlik faaliyetinin bir sonucu olarak işaretlemiştir. Müslüman olmayana yönelen ayrımcı söylemin yalnızca Türkiye’deki Hıristiyanları hedef almadığının altını çizen Köker ve Doğanay, Türkiye dışındaki Hıristiyan din adamlarının ya da “dinci” olarak nitelenen liderlerin haberlere konu olduğunda “sübyancı”, “tacizci”, “eşcinsel”, “tecavüzcü” gibi sıfatlarla birlikte anıldıklarını ortaya koymuşlardır (Köker ve Doğanay, 2010: 57). Bu tespite konu olan bazı haber başlıkları oldukça dikkat çekicidir: “Gay vekili taciz eden papaz da konuştu” (*Hürriyet*, 21.10.2006), “Dinci lider gay çıktı” (*Hürriyet*, 04.11.2006); “Aşırı dinci, okulu taciz için bastı” (*Posta*, 04.10.2006), “Gay Papaz İtiraf Etti, Cemaati Perişan: Ahlaksızın tekiyim” (*Hürriyet*, 07.11.2006), “Papa sübyancıları kollamış” (*Hürriyet*, 02.10.2006), “Ekselansları Tecavüzcü” (*Hürriyet*, 17.10.2006), “Azgın teke sendromu kiliseyi feci kızdırdı” (*Hürriyet*, 17.01.2007) (Köker ve Doğanay, 2010: 57).

Medyada azınlık aktörlerine yönelik ayrımcı söylemlerin nasıl kurulduğunu ele alan bir başka çalışmada Hatice Çoban-Keneş, ulusal ve yerel gazetelerden örnek olarak seçilen haberlerin söylemlerini incelemiştir. Çoban-Keneş’e göre bu haberler inkâr stratejilerinin kullanılması yoluyla “azınlık” aktörleri-

ni dolaylı bir şekilde ötekileştirmektedir. Basın hâkim grupları her durumda azınlıklara karşı hoşgörülü, yardımsever, ırkçılık karşıtı olarak tanımlarken, azınlıkları ise bu hoşgörüden yoksun ve olumsuz olarak nitelemiştir. Haberlere göre, azınlıklar kendilerine gösterilen hoşgörüyü ve iyi niyeti nankörlük yaparak, sorun çıkararak ve kültürel yapıyı bozarak kötüye kullanmaktadır (Çoban Keneş, 2011: 82-83). Bu sonuçlar özel olarak basının genel olarak da medyanın Türkiye’de azınlık olarak yaşayan ya da hâkim etnik ve dini gruptan olmayanlara karşı tavrının ne olduğunun anlaşılması açısından yol göstericidir.

Ulusal Basında Papa XVI. Benedict'in Ziyareti

Bu çalışmada 1 Kasım-8 Aralık 2006 arasındaki dönemde⁶ *Zaman*, *Hürriyet* ve *Posta* gazeteleri taranmış ve

6 Türkiye’ye bugüne kadar dört ayrı Papa ziyareti gerçekleştirilmiştir: Papa VI. Paul 25-26 Temmuz 1967 tarihlerinde, Papa II. Ioannes Paulus 28 Kasım 1979’da, Papa XVI. Benedict 27 Kasım-1 Aralık 2006’da ve son olarak Papa Francesco 28-30 Kasım 2014 tarihlerinde Türkiye’yi ziyaret etmiştir. Diğer ziyaretler arasından Papa XVI. Benedict’in 2006 yılındaki ziyaretinin Türkiye basını tarafından nasıl çerçvelendiğine bakılmasının temel nedeni bu ziyaretin Papa’nın, Papa seçilmeden önce Türkiye’nin Avrupa Birliği üyeliğine karşı olduğunu beyan etmesi ve ziyaretinden kısa bir süre önce, 12 Eylül 2006 tarihinde Almanya’da katıldığı bir konferansta yaptığı konuşmanın “Müslümanlık karşıtı” olarak yorumlanmasının yarattığı infialin Türkiye ulusal basınında önemli bir gündem maddesi olarak genişçe yer bulmuş olmasıdır.

Papa XVI. Benedict ve onun Türkiye ziyaretini konu edinen 212 haber tespit edilmiştir (Bkz. Şekil 1). Bu haberlerin tematik izleğine bakıldığında Papa'nın ziyareti öncesine denk gelen dönemdeki haberlerin ağırlıklı olarak Papa'ya duyulan tepkiler, örneğin Saadet Partisi tarafından düzenlenen "Papa Gelmesin" mitingi, Başbakan'ın Papa ile görüşüp görüşmeyeceği, Papa'nın Türkiye ve Müslümanlar ile ilgili açıklamaları gibi konulara odaklanırken, sonrasındaki haberlerin Papa'nın ziyareti kapsamında gerçekleştirildiği etkinliklere odaklandığı görülmektedir. Papa 27 Kasım - 1 Aralık 2006 tarihlerinde gerçekleştirdiği ziyareti boyunca önce Ankara Esenboğa Havaalanında Başbakan Recep Tayyip Erdoğan ile kısa bir görüşme gerçekleştirmiş; ardından Ankara'da Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu Atatürk'ün naşının bulunduğu Anıtkabir'i ziyaret etmiştir. Daha sonra Cumhurbaşkanlığı Köşkü'nde Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer tarafından resmi törenle karşılanmış ve yine Ankara'da Diyanet İşleri Başkanlığı'nda Diyanet İşleri Başkanı Ali Bardakoğlu ile görüşmüştür. Papa ziyareti boyunca önce İzmir'in Selçuk İlçesindeki Meryemana Evi'nde

daha sonra da İstanbul'da birer aynene başkanlık etmiş ve İstanbul'da Ortodoks Kilisesi'nin kurucusu Aya Andrea'nın isim günü yortusunda Fener Rum Patrikhanesi'nin konduğu olmuştur. Papa ayrıca, Hıristiyanlığın en eski katedrallerinden biri olan ancak İstanbul'un 1453 yılında Osmanlılar tarafından fethe edilmesinden sonra camiye çevrilen, 1935 yılından bu yana ise müze olarak hizmet veren Ayasofya'yı da gezmiştir. Bu süreçte Ayasofya'yı müze olarak mı, camii olarak mı gezeceği, burada dua edip etmeyeceği medyada tartışılmıştır. Sonuç olarak Papa, Ayasofya'yı "müze olarak" ziyaret etmiş ve sonrasında da İstanbul Müftüsü eşliğinde Sultanahmet Camii'ne bir ziyaret gerçekleştirmiştir (bkz: *Zaman*, *Posta*, *Hürriyet*, 27 Kasım-02 Aralık 2006).

İncelenen gazeteler içerisinde Papa ziyaretine en geniş yer veren gazete 110 haber ile *Hürriyet* olmuştur. Bunu 59 haber ile *Posta* ve 43 haber ile *Zaman* izlemiştir (Bkz. Şekil 1). Bu haberlerin zamansal dağılımına bakıldığında, Papa'nın ziyaretinin öncesine denk gelen dönemde 62, ziyaret sırasındaki ve sonrasındaki dönemde ise 150 haberin yayınlandığı görülmektedir. Üç gazetede yayınlanan haberlere

Şekil 1: Papa'nın ziyareti ile ilgili haberlerin gazetelere dağılımı

Gazete	Ziyaret Öncesi Çıkan Haber Sayısı	Ziyaret Sırasında Çıkan Haber Sayısı	Toplam Haber Sayısı
Hürriyet	27	83	110
Posta	14	45	59
Zaman	21	22	43
Toplam	62	150	212

bakıldığında, Papa'nın ziyareti öncesindeki döneme, Papa'nın İslam ve İslam Peygamberi Muhammed hakkındaki sözlerine verilen tepkilerin damga vurduğu, bu olumsuz havanın Papa'nın ziyareti sırasında yaptığı ılımlı açıklamalarla ve "jest" kabul edilen davranışlarıyla yumuşadığı görülmektedir. *Hürriyet* ve *Posta* Papa'nın ziyareti sırasındaki ve sonrasındaki gelişmelere ziyaret öncesine oranla çok daha fazla yer ayırırken, *Zaman* gazetesinde bu sayılar birbirine çok yakındır. Bu durum, gazetelerin siyasi yönelimleri ve yayıncılık anlayışları ile ilişkilendirilebilir. Liberal, milliyetçi ve seküler bir yayın çizgisi benimseyen ve Türkiye'deki siyasi yelpazenin merkezinde duran *Hürriyet* ile seküler bir tabloid gazetecilik örneği sergileyen *Posta*'nın Papa'nın ziyareti öncesindeki olumsuz havayı haberleştirdiği kadar, Papa'nın gelişi ile oluşan olumlu havayı da fazlasıyla haberlerine taşıdığı görülmektedir. *Posta* gazetesinde ziyaret öncesi ve sonrasına ilişkin haber sayısındaki büyük farklılık gazetenin tabloid olmasıyla ve bu anlamda Papa ziyaretinin öncesindeki tartışmalar yerine, ziyaret sırasındaki magazin ve sansasyonel bulunduğu gelişmeleri tercih etmesiyle açıklanabilir. Yenilikçi ve liberal İslam'ın temsilcisi sayılabilecek *Zaman* ise, Papa'nın İslam konusundaki görüşleri nedeniyle bu ziyarette diğer iki gazeteden daha mesafeli durmuş ve ziyaret öncesindeki tartışmalara neredeyse ziyaret sırasında yaşananlar kadar yer ayırmıştır.

Yukarıda belirtilen farklılığa rağmen,

politik yönelimleri ve yayıncılık anlayışları farklı *Zaman*, *Hürriyet* ve *Posta* gazeteleri bu ziyareti, Papa'nın İslam hakkındaki sözlerinin eleştirilmesi, bu sözlerini geri alması, Müslümanlardan özür dilemesi ve böylece bir "nefret figüründen hoşgörü modeline dönüşmesinin" (*Hürriyet*, 3 Aralık, s. 24; *Posta* 3 Aralık, s. 14; *Zaman*, 3 Aralık, s. 16) hikâyesi olarak kurmakta ortaklaşmıştır. Ziyaret öncesinde İslam ve Müslümanlar hakkındaki görüşleri nedeniyle eleştirilen, Türkiye ziyaretinde Müslümanlardan açıkça özür dilemesi beklenen, Türkiye ziyaretinin ardında Türkiye'nin önünde set oluşturacak bir Hıristiyan birliğini oluşturma gizli gündeminin yattığı ima edilen, Türkiye'ye gelmemesini açıkça talep eden protestolarla haberleştirilen Papa, Türkiye'de geçirdiği beş gün boyunca, yukarıda kısaca özetlenen ziyaret etkinlikleri merkeze alınarak ancak; Türk yöneticileri karşısında haçını saklaması, İslam'ın barış ve akıl dini olduğu yönündeki "özür" olarak yorumlanan açıklamaları, Sultan Ahmet Camii'ne olan hayranlığı, camide kıyama durması, istavroz çıkarmaması, Türkiye'nin AB üyeliğine desteği, hacı olmak üzere gittiği Meryem Ana evinde yönettiği ayini Türkçe başlatıp Türkçe bitirmesi ön plana çıkarılarak haberleştirilmiştir. Bu haberlerin, Papa'nın ziyaret boyunca yapıp ettiklerini ve sözlerini hep kendisine yontan ve ziyareti baştan sona "Hıristiyan öteki" karşısında "Müslüman Türkler olarak biz" in inşasına çeviren popüler milliyetçi bir

medya dili ile örüldüğü görülmektedir. Çalışmanın bundan sonraki bölümlerinde bu insanın hangi söylemsel stratejilerle nasıl gerçekleştirildiği ele alınacaktır.

“Müslüman Biz”in İnşası: Kırgın ama Dik Duruşlu, Barışçıl ve Misafirperver

Papa XVI. Benedict’in ziyareti aracılığıyla haberlerde bir kere daha inşa edilen “Müslüman biz” kırgın ama dik duruşlu, tepkisini gösterirken medeni ve nihayetinde “haklı” olarak tanımlanmıştır. Saldıran, kışkırtan, kırıcı olan, medeniyetler ittifakı için gerekli diyaloga zarar veren “Hıristiyan/Batılı/öteki” karşısında, haksızlığa uğramış ve kırgın/üzgün Müslüman konumu haber başlıklarına şöyle yansımıştır: “Papa’nın ziyareti yaraları sarmayacak” (*Zaman*, 16 Kasım 2006, s. 2), “Sıkılı yumrukla el sıkışılmaz” (*Hürriyet*, 21 Kasım 2006, s. 20), “Papa’nın ziyareti kırgınlığı gidermez” (*Hürriyet*, 1 Kasım 2006, s. 20), “Bu ziyareti kırgınlıkları unutturmaz” (*Posta*, 27 Kasım 2006, s. 12). Ağırlıkla Papa’nın ziyaretinden önceki döneme denk düşen bu haberlere paralel olarak, *Zaman* gazetesi Papa’dan açıkça bir “özür” talep etmiştir: “Papa İslam’ın barış dini olduğunu açıkça söylemeli” (*Zaman*, 24 Kasım 2006, s. 1), “Papa İslam’ın barışçıl bir din olduğunu söylesin” (*Zaman*, 24 Kasım 2006, s. 17), ya da “Miting’den Papa’ya mesaj: Özür dileyip öyle gelsin” (*Zaman*, 27 Kasım 2006, s. 1).

Haberlerde ortaya çıkan “Müs-

lüman Biz”in bir diğer özelliği, Papa’nın sözleri karşısında kırılma da, tepkisini “dik duruşlu” ama “medeni” bir şekilde göstermesidir: “Papa’ya İslam’la ilgili sözlerini sormayacağız” (*Zaman*, 19 Kasım 2006, s. 2), “Duruşumuzdan ödün veremeyiz” (*Hürriyet*, 25 Kasım 2006, s. 24), “Bardakoğlu Papa’ya cevap verdi: İslam’da en temel kıstas akıldır” (*Zaman*, 29 Kasım 2006, s. 16), “Dik duruşumuzdan taviz veremeyiz” (*Posta*, 3 Aralık 2006, s. 14). Diyanet İşleri Başkanı Bardakoğlu’nun sözleri aracılığıyla ilan edilen boyun eğmeyen ama tepkisini de medeni bir şekilde ifade eden Müslüman imgesinin, Papa’ya Regensburg konuşmasındaki sözleri nedeniyle İslam dünyasında ve Türkiye’de duyulan tepkilerin şiddet dışı yollara kanalizasyonu çabasının ifadesi olarak görülebilir. Bu çabanın haklı bir çaba olduğu söylenebilir; zira sadece 2006 yılı içerisinde 5 Şubat’ta Trabzon’daki Santa Maria Katolik Kilisesi Papazı Andrea Santoro Danimarka’da bir dergide yayımlanan Hazreti Muhammed karikatürlerine tepki olarak liseli bir saldırgan tarafından silahla vurularak öldürülmüş, Malatya’da İncil bastığı ve misyonerlik faaliyetlerine aracılık ettiği gerekçesiyle Kayra Yayınevi ve çalışanları tehdit ve baskılara maruz kalmış, bu baskılar sonucu adını Zirve Yayınevi olarak değiştirse de 18 Nisan 2007’de yayınevine yapılan bir basında üç Hıristiyan kafası kesilerek öldürülmüştür. 2006’da ayrıca Türk- lüğe hakaret ettiği gerekçesiyle hakkında dava açılan Ermeni gazeteci

Hrant Dink, dava duruşmaları sonrasında tehdit edilmiş ve bu tehditler 19 Ocak 2007'de Dink'in genel yayın yönetmeni olduğu *Agos* gazetesi önünde vurularak öldürülmesi ile sonuçlanmıştır. Dolayısıyla "dik duruşlu ama medeni" Müslüman portresi aynı zamanda Türkiye'de Müslüman olmayan ötekine yönelen şiddetin inkârına da aracılık etmektedir. Gazete haberlerinde karşımıza çıkan bu inkâr stratejisi Hıristiyan ötekine yönelen şiddetin yumuşatılması ya da geçiştirilmesi aracılığıyla da kendini göstermektedir. Örneğin *Hürriyet* gazetesinin Papa ile Türkiye Başbakanı Recep Tayyip Erdoğan'ın havaalanındaki görüşmesine ilişkin "İslam barış ve akıl dini" başlıklı haberinde (29 Kasım 2006, s. 22) Erdoğan'ın Rhip Santoro cinayeti vesilesiyle dilettiği başsağlığı karşısında Papa'nın "Münferit bir olay. Fanatizmin bir dine mal edilmesi doğru değil" sözleri haber özetine taşınarak vurgulanmış, *Zaman* gazetesinde ise birinci sayfadaki haberde yerini almıştır ("Papa Önce AB desteği sonra barış mesajı verdi", 29 Kasım 2006). Böylelikle "Müslüman biz" in olumsuz eylemlerinin "münferitliği" Papa'nın sözleriyle kanıtlanmaya çalışılmış ve Müslüman biz'e ait olumsuz eylemler de geçiştirilmiştir.

Haberlerde tepkisini "medeni" bir şekilde dile getiren Müslüman imgesi, İslam'ın akıl ve barış dini olması ve misafirperverlik ilkesiyle desteklenmiştir. Öyle ki haberlere göre, Papa'ya duyulan tepki misafirperverliğimizi engellememe-

li, aksine bu ziyaret Müslümanların hoşgörüsü ve misafirperverliğinin bir göstergesi olmalıdır. Bu misafirperverlik öyle bir noktadadır ki, "Papa'nın niyetinin kötü olduğu" bilirse bile Papa "iyi" karşılanmalı ("Papa'nın niyeti iyi değil ama iyi karşılayalım", *Hürriyet*, 23 Kasım, s. 26), İslam'ı şiddet ile ilişkilendiren Hıristiyan dünyaya, Müslümanların hoşgörüsü ve misafirperverliği gösterilmeli ("Papa ziyareti hoşgörümüzü göstermek için bir fırsat" *Zaman*, 28 Kasım 2006, s. 4; "Türkiye'nin hoşgörüsünü dünya gördü" *Zaman*, 6 Aralık 2006, s. 2), "Türkiye bu ziyaretten alınımın akıyla çıkmalıdır" ("Büyük Sınav", *Posta*, 27 Kasım, s. 1). İslam'ın akıl ve barış dini olduğu iddiası ise baştan beri Diyanet İşleri Başkanının sözleri aracılığıyla dile getirilse de (Örneğin, "Bardakoğlu Papa'ya cevap verdi: İslam'da en temel kıstas akıldır" *Zaman*, 29 Kasım 2006, s. 16; "İslam barış dinidir, şiddet ithamı bizi üzüyor" *Zaman*, 29 Kasım, s. 1; "Papa'nın İslam ile ilgili değerlendirmelerine, yanlış açıklamalarına gereken cevap kısmen duyguyla, ancak daha çok akıl ve bilimle verilmelidir. Ve biz bunun hazırlığı içerisindeyiz", *Hürriyet*, 25 Kasım, s. 24) bu durumun asıl kanıtının Papa'nın "özür gibi" kabul edilen sözleri olduğu ima edilmiştir. Papa'nın Diyanet İşleri Başkanı ile yaptığı görüşmede dile getirdiği "İslam barış dinidir. Özü akıl ve bilimle doğrulmuştur" açıklaması *Hürriyet* te iki sayfalık bir başlık olarak yerini alırken ("İslam barış ve akıl dini", 29 Kasım 2006,

s. 22-23), *Posta*'da haber alt başlıklarında vurgulanmıştır ("Papa'ya kılıç cevabı", 29 Kasım, s. 1).

Ancak gazetelerde çizilen İslam hoşgörüsü ve misafirperverliğinin çelişkili bir yapıda olduğu ve kendi sınırlarını ifşa eden inkâr stratejileri aracılığıyla örüldüğü görülmektedir. Öncelikle bu misafirperverlik temel bir sınırla maluldür: Ötekinin kendisini inkârı! Diğer bir deyişle barış ve misafirperverlik "Hıristiyan ötekinin", Hıristiyanlığın dan en azından görünürde vazgeçmesi, bunu gizlemesi ya da "Müslüman gibi davranması" şartına bağlıdır. Örneğin, *Hürriyet*'in Papa ile Başbakan Erdoğan'ın havaalanındaki buluşmasını ele aldığı "İslam barış ve akıl dini" başlıklı haberinde, Erdoğan'ın "diplomatik bir jest yaparak, Papa'yı uçağın merdivenlerinde karşılaması" büyük bir fotoğrafla haberleştirilmiş, fotoğraf açıklaması "Haçını sakladı, merdivenlerde karşılandı" ifadesiyle yapılmıştır ("İslam barış ve akıl dini", 29 Kasım 2006, s. 22-23). Habere göre "Papa her zaman boynunda taşıdığı haçı paltosunun içinde tuttu. Oysa uçakta haç görünür şekilde peleriniyle oturdu. Erdoğan da Papa'ya önemli bir jestte bulunarak, kendisini uçağın merdivenlerinde karşıladı" (29 Kasım 2006, s. 22-23). Benzer şekilde Papa'nın Sultanahmet Camii'nde ettiği ve büyük bir jest olarak kabul edilen dua, *Hürriyet*'te "Ayasofya'da değil Sultanahmet'te dua" (*Hürriyet*, 1 Aralık 2006, s. 22), *Zaman*'da "Ayasofya'yı gezdi, Sultanahmet Camii'nde dua etti" (*Zaman*, 1 Aralık

2006, s. 1) başlıklarıyla haberleştirilirken, *Posta* gazetesi "Tarihi Dua" manşetiyle çıkmış ve haberde Papa'nın "Müslüman gibi davrandığı" belirtilmiştir. Bu haberin özetinde durum şöyle aktarılmıştır:

Bir zamanlar Hıristiyanların en kutsal mabedi olan Ayasofya'da Papa ne dua etti, ne istavroz çıkardı. Müslümanların en önemli camilerinden Sultanahmet'te ise İstanbul Müftüsü ile birlikte kibleye dönüp "huzur duruşu"nda bulundu ve dua etti. Papa bu sırada Müslümanlar'ın namaz kılarken yaptığı gibi ellerini önünde bağladı. Bu, medeniyetlerin aynı Allah'ın huzurunda buluşması olarak tarihe geçti (*Posta*, 1 Aralık 2006, s. 1).

Ötekinin kendisini inkârını "biz" in inşası için gerekli gören basın, söz konusu "Müslümanlık" olduğunda böyle bir inkârın imasına bile karşı çıktığını haberleriyle ortaya koymuştur. Hıristiyanlığın temsilcisi Papa'nın bir camide dua etmesini alkışlayan gazeteler, bir imamın kilise ile olması gereken ilişkisini ise Diyanet İşleri Başkanı Bardakoğlu'nun açıklamaları aracılığıyla ifade etmiştir: "İmam haç çıkarmaz, kilisede dua etmez." (*Hürriyet*, 6 Aralık 2006, s.25), "İmam haç çıkarmaz". (*Posta*, 6 Aralık 2006, s. 14), "Herkesin ibadeti kendi mekânında güzel" (*Zaman*, 6 Aralık 2006, s. 2).

"Misafirperver ve barışçıl biz" in çelişkili yapısını ortaya koyan bir strateji yukarıda ele alınan "ötekinin kendini inkâr" ettiğinin ima

edilmesi ise, diğeri de ötekini *değersizleştirmek* olmuştur. Bu strateji yoluyla Papa'nın konumu çeşitli veçhelerle olduğundan daha düşükmüş gibi kabul edilmiş ya da Papa'ya öyle davranıldığı ima edilmiştir. *Hürriyet*'in Türkiye'nin daha önce de 1967'de Papa VI. Paul ve 1979'da Papa II. Jean Paul'u ağırladığını anlatan "2 Kez Ağırladık" (24 Kasım 2006, s. 24) başlıklı haberi içeriğinden fotoğrafına ve sayfa mizanpajına kadar bunun oldukça çarpıcı bir örneğini oluşturmaktadır (Bkz. Fotoğraf 1): Haberde bir yandan Türkiye'yi daha önce ziyaret eden her iki Papa'nın da havaalanında dönemin Cumhurbaşkanı ve Başbakanı tarafından karşılandığı vurgulanırken (bir misafirperverlik örneği), haber fotoğrafı Papa II. Jean Paul'un havaalanında dönemin Cumhurbaşkanı Fahri Korumak ve Başbakanı Süleyman Demirel'in önünde ve ayaklarının dibinde eğilmiş toprağı öpen halini göstermektedir. Aynı haberin üstünde, Türkiye Dışişleri Bakanlığının önerisi üzerine Papa XVI. Benedict'in tepki çekmemek için sadece Ayasofya'yı değil Sultanahmet Camii'ni de gezmeyi kabul ettiğinin haberi, altında ise "Papa'nın Asıl Amacı Hıristiyan Birliği" başlıklı bir haber yer almıştır. *Hürriyet*'in bu haberine çok benzeyen "3. Hacı Papa" başlıklı bir haber yine aynı fotoğrafla *Posta*'da da karşımıza çıkmaktadır (28 Kasım 2006, s. 14).

Ötekini değersizleştirmenin bir diğeri örneği Başbakan Recep Tayyip Erdoğan'ın Papa'ya "Papa Haz-



Fotoğraf 1: "İki kez ağırladık" *Hürriyet*, 24 Kasım 2006, s. 24.

retleri" değil de "Sayın Papa" demesinin haberleştirilmesinde karşımıza çıkmaktadır. Haberlerde bir yandan Erdoğan'ın NATO zirvesine katılmak üzere yola çıkacağı halde havaalanında Papa ile görüşmeyi kabul etmesinin Papa'yı mutlu ettiği vurgulanırken ("20 dakika mutlu etti" *Posta*, 28 Kasım 2006, s. 14), diğeri yandan Erdoğan'ın Papa'ya "Papa Hazretleri" yerine "Sayın Papa" diye hitap ettiği başlığa taşınmıştır ("Papa Hazretleri yerine Sayın Papa" *Posta*, 29 Kasım, s. 12). Benzer şekilde bir yandan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Papa'nın ziyareti için tadilatın geçirilerek yenilediği haberleştirilirken öte yandan Diyanet İşleri Başkanı'nın da Papa'ya "Hıristiyan teolojisinde taşıdığı kutsallığa gönderme yapacak bir hitap tarzı yerine sadece "Sayın Misafirimiz" şeklinde hitap" edeceği vurgulanmıştır ("Diyanetin 'Sayın Misafiri'" *Hürriyet*, 28 Kasım

2006, s. 22). Bütün bu haberlerin anlatısında da görüldüğü gibi, ulusal basın Papa'nın ziyaretini, ötekini yok sayılıp değersizleştirilmesi yoluyla Müslümanlığı yüceltmenin ve Müslüman "biz"i pekiştirmenin bir aracına dönüştürmüştür.

Türklüğün Yüceltilmesi: Ötekini Hayran Bırakan Biz

İncelenen her üç gazetede de haberlerin başlıklarına bakıldığında Papa'nın Türkiye'ye gelişiyle öne çıkan ikinci ana temanın "Türklüğün yüceltilmesi" olduğu söylenebilir. "Türklük" de tıpkı Müslümanlık gibi "Biz" inşasının temel araçlarından biri olarak Papa ekseninde sıklıkla öne çıkartılmıştır. Bu anlamda Papa'nın, Türkiye basını tarafından Türklüğü ve Türkleri yüceltmeye aracılık eden bir figür olarak çerçeveslendiğini söylemek mümkün. Öte yandan "Türklük" kavramının doğrudan doğruya bir etnik kimliğe işaret etmediğini hemen hatırlamak gerekir (Yeğen, 2009: 109). "Türklük", başta Kürtler olmak üzere Türkiye toplumu içinde bulunan diğer etnik ve dini kimliklerin içinde eritildiği bir kuruluş tarihine, düşmana karşı birlikte savaşmaya, ortak dile, ortak dine ve en nihayetinde bölünmez bir bütün olarak Türkiye Cumhuriyeti'ne gönderme yaparken bu anlatıyı tehdit eden her türden farklılığı yok saymanın ve/ya ötekileştirmenin de gösterenidir (Çoban-Keneş, 2013). Bu açıdan bakıldığında Papa'nın sözleri ve eylemleri Türklüğe yaptığı olumlu gönder-

meler ile manşete taşınmış, memnunlukla karşılanmış ve nihayetinde Papa "Nefret figürüydü hoşgörü modeli haline geldi" (*Hürriyet*, 3 Aralık 2006, s. 24) başlıklı haberde de görüldüğü gibi "nefret figürü" olmaktan çıkarılarak "hoşgörü figürü" haline getirilmiştir.

Aşağıda yer verilen haber başlıklarından da anlaşılacağı üzere Papa'nın "hoşgörü figürü" haline gelebilmesi basının Papa'yı haberleştirme biçimi ile yakından ilişkilidir. Bu anlamda her üç gazetede de Papa'nın Türklüğe ve İslam'a yönelik olumlu duygularına işaret eden ifadelerine sıklıkla yer verilmesi ile onun "hoşgörü figürü" haline getirilmesi arasındaki bağlantının altı çizilmelidir. Tıpkı Papa'nın "nefret figürü" olarak işaretlenmesine aracılık eden haberlerin dilinin Papa'yı olumsuzluklar içinde yansıtmada olduğu gibi. Basın elitleri kendi söylemini meşrulaştıracak araçları bulmak istediğinde zorlanmamakta, Papa'yı olumsuz ve/ya olumlu göstermek istediğinde de neyi, ne zaman, hangi sözcüklerle manşete taşıyacağını ayarlayabilmektedir. Bu bağlamda Papa'nın duygularına işaret eden sevmek ("Türkleri Seviyorum", *Hürriyet*, 30 Kasım 2006, Manşet), hayranlık ve memnuniyet ("Papa 16'ncı Benediktus Türkiye'ye endişelerle gelmişti ama ilgiden memnun kaldı ve hayranlıkla döndü", *Posta*, 2 Aralık 2006, s. 14), zevk ("Türk yemeğiyle dünyevi zevk", *Posta*, 28 Kasım 2006, s. 1), coşku ("Papa Coştu", *Posta*, 30 Kasım 2006, s. 1) ve mutluluk ("20 dakika mutlu etti", *Posta*, 28 Kasım

2006, s. 14) gibi kelimelere sıklıkla vurgu yapılmasının nedeni aslında medyanın Papa'yı böyle yansıtmaya arzusuyla bağlantılıdır. Bu arzuyu oluşturan kaynak ise elbette Türklüktür. Bu arzunun bir sonucu olarak Papa'nın Türklüğü sevdiğine kanıtlar bulunmuş, bu kanıtlar yoluyla Papa'nın Türkiye'ye, İstanbul'a hatta İslam dinine olan hayranlığı ve sevgisi somutlaştırılmıştır (Bkz. Fotoğraf 2 ve Fotoğraf 4).



Fotoğraf 2: "Papa coştı", *Posta*, 30 Kasım 2006, s. 1.

Böylece, Papa Türklüğü ve Müslümanlığı eleştirdiği iddiasıyla gelmesi istenmeyen bir figür olmaktan çıkarılarak tam tersi bir kutba yerleştirilmiştir. Bu açıdan medyanın etnik, dini, kültürel farklara sahip kesimlere ve onların temsilcilerine yönelik dili ve söylemi kurma biçiminin onlara yönelik algının ve davranışların oluşmasında etkisi göz ardı edilmemelidir. Nitekim bir önceki başlık altında yer alan haber-

lerden de hatırlanacağı üzere olumsuz ve niyetinden bile kuşku duyulan bir figür olarak yansıtılan Papa aşağıdaki haber başlıklarından hemen tespit edilebileceği gibi tam tersine Türklerin değerlerini öven ve ona saygı duyan bir figür olarak yeniden kurgulanmaktadır. Bu anlamda Türkiye basınında Papa için birbirine çok yakın zaman dilimleri içinde iki farklı söylem üretildiği açıkça anlaşılmaktadır. Dolayısıyla nefretten hoşgörüyü evrilen Papa öyküsünde bu öyküyü yazan anaakım Türkiye basınının bütün arzusunun Papa'nın Türklüğü, Türkleri ve elbette İslam dinini yüceltmesi ve sevmesi olduğu açıkça görülmektedir (Örneğin bkz. Fotoğraf 3 ve Fotoğraf 4). Özellikle Papa'nın ziyareti gerçekleştirdiği günlerde Türkleri sevdiğinin ve Türklüğü övdüğünün işaretleri olarak her üç gazetede de sıklıkla vurgulanan ve başlıklara taşınan Türkler, Türkçe, Türk ve Türkiye sözcüklerinin varlığı beğenilme ve sevilme arzusunun işareti olarak okunabilir: "Türkleri seviyorum" (*Hürriyet*, 30 Kasım 2006 s. 1), "Türkleri çok seviyorum" (*Posta*, 30 Kasım 2006 s. 1), "Papa Türkçe başladığı ayini Türk bayrağı jesti" (*Zaman* 30 Kasım 2006, s. 1), "Türk bayrağı salladı" (*Hürriyet*, 30 Kasım 2006, s. 1), "Papa'nın elinde Türk bayrağı" (*Hürriyet* 30 Kasım 2006", s. 1) ya da "Uçak kondu Papa Türk gibi alkışladı" (*Posta*, 3 Aralık 2006, s. 1), "Kalbini çaldık" (*Posta*, 2 Aralık 2006, s. 1), "Türk yemeğiyle dün-

yevi zevk” (*Posta*, 28 Kasım 2006, s. 1), “Papa, Türkiye’ye teşekkür etti” (*Zaman*, 4 Aralık, s. 16), “Türkiye’nin hoşgörüsünü dünya gördü” (*Zaman*, 6 Aralık, s. 2).



Papa, Efes’teki ayinden sonra Türk bayrağı salladı.

Papa’dan Türkçe ve Türk bayrağı jesti

Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer’in davetlisi olarak Türkiye’ye gelen Papa 16. edict, Ankara’daki temasları ardından dün İzmir’e geçti. İstisnaî Hıristiyanlar için kutsal sığınak Meremana Evi’ni ziyaret eden Papa, daha sonra düzenlenen ayine katıldı. Ankara’ya gelişinde Türkiye’nin AB üyeliğine destek veren Papa 16. Benedict, ayin sırasında da jestlerini sürdürdü. Konuşmasının açılışını ve kapanışını Türkçe cümlelerle yaparken, “Sevgili kardeşlerim, Rab sizimle olsun.” ifadesini kullandı ve Türkçeye olan sevgisini dile getirdi. Konuşmasında ayrıca “Kıtalar

arası bir köprü olan bu topraklarda bams ve esenlik için bir arada yaşamak önemlidir.” diyen Papa, Hıristiyanlara birlik çağrısı yaptı. Ayinin tamamlanmasının ardından alandan ayrılarak, sevgi gösterisinde bulunanları uzun süre selamlayan Papa, kendisine verilen Türk bayrağını da salladı. Meremana Evi’nde yaklaşık 1,5 saat süren dini tören 67 ülkede canlı olarak yayımlandı. Selçuk ilçesindeki programı olayışız bitiren, Arnavutluk’ta uçak kaçırma olayına karsın hava korsanı Hakan Ekinçi’nin kardeşi Zeynep Aykut, Papa’ya mektup vermeye çalışınca gözaltına alındı. Devamı sayfa 15’te

Dünya basını, Papa’nın Türkiye’ye AB desteğini mansetlerine taşıdı 15’te

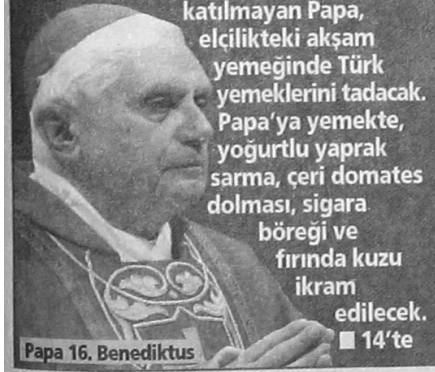
Fotoğraf 3: “Papa’dan Türkçe ve Türk bayrağı jesti”, *Zaman*, 30 Kasım 2006, s. 1.

Öte yandan medya tarafından Türklüğün yüceltilmesine aracılık eden “hoşgörü söylemi” içinde yazılan bütün bu hikâyeye daha yakından bakıldığında, tıpkı “Müslüman biz’in inşasında olduğu gibi, satır aralarına gizlenen ve aslında “biz’in hoşgörüsüzlüğünü kapatarak-“olumlu kendi”ye dönüştüren bir inkâr stratejisinin burada da kullanıldığı görülebilir. Dolayısıyla “Türklüğün yüceltilmesi”ne aracılık eden temel inkâr stratejisinin bu

Türk yemeğiyle ‘dünyevi zevk’

Papa 16. Benediktus bugün saat 13.00’te Ankara Esenboğa Havaalanı’nda olacak. Başbakan Erdoğan havaalanı şeref salonunda Papa ile 20 dakika görüşecek. Erdoğan’ın tüm dünyaya canlı yayınlanacak karşılama töreninde yer alıp almayacağı ise merak konusu.

Papa, Ankara’da geceyi Vatikan Büyükelçiliği’nde geçirecek. Gittiği ülkelerde ‘dünyevi zevk’ gerekçesiyle yemek davetlerine katılmayan Papa, elçilikteki akşam yemeğinde Türk yemeklerini tadacak. Papa’ya yemekte, yoğunluğa yaprak sarma, çeri domates dolması, sigara böreği ve fırında kuzu ikram



Papa 16. Benediktus

edilecek. ■ 14’te

Fotoğraf 4: “Türk yemeğiyle dünyevi zevk”, *Posta*, 28 Kasım 2006, s. 1.

açından tersine çevirme olduğu hemen tespit edilebilir. Bu tespitin yapılabilmesine imkân veren şey Türkiye basınının öne çıkardığı hoşgörünün Papa’ya koşulan bir takım şartlara bağlı olmasının anlaşılmasıyla ilişkilidir. Bu anlamda Türkiye’nin Papa’ya gösterdiği hoşgörünün sınırları olduğu açıktır. Örneğin, Papa’nın kimlerle görüşeceği, hangi protokole uyması gerektiği ayrıntılarla haberlere konu olmakta, tersi bir durumda yaptırımların ne olacağı bile açıkça dile getirilmemektedir (Bkz. Fotoğraf 5).



Fotoğraf 5: “O arabaya binersen top atışı yok”, *Hürriyet*, 18 Kasım 2006, s. 1.

Fotoğraf 5'te yer verilen, “O arabaya binersen top atışı yok” (*Hürriyet*, 18 Kasım 2006, s. 1) başlıklı haber ve haberin metninde yer alan “Ankara'nın tüm uyarılarına rağmen Patrik Bartholomeos'un makam aracıyla Patrikhane'ye gitmekten vazgeçmeyen Papa'ya 'ikinci sınıf' protokol uygulanacak”, “21 Pare top atışı yok”, “Yemek de verilmeyecek” (*Hürriyet*, 18 Kasım 2006, s. 1 ve 22) ifadelerinde de görüldüğü gibi “biz”in hoşgörüsü belli koşullara bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Görülen o ki, Papa Türklüğü ve Müslümanlığı öne çıkaran tavır ve davranışları gösterdiği sürece hoşgörü ile karşılanmış, “Türkiye'nin hoşgörüsünü dünya gördü” (*Zaman*, 6 Aralık, s. 2) haberinde olduğu gibi Papa'ya bütün dünyanın inkâr edemeyeceği sözde sınırsız bir hoşgörü gösterilmiştir. Dolayısıyla öteki olarak işaretlenenlere yönelik ayrımcı söylemleri kuran bir inkâr stratejisi olarak “hoşgörü söylemi” aslında hoşgörüsüzlüğü kapatan bir tersine çevirmedir ve bu strateji Papa'nın haberleştirilmesi sürecinde de sıklıkla kullanılmıştır.

Ve Öteki...: İç Çekişmeler İçindeki Hıristiyanlık

Papa XVI. Benedict'in ziyareti vesilesiyle “Müslüman Türkler olarak biz” imgesini tazeleyen ulusal basın, bu imgenin ötekisini oluştururken iç çekişmeler içerisinde bölünmüş bir Hıristiyanlık anlatısı kurmuştur. Haberlerde Hıristiyan âleminin iç karışıklıklarına ayrıntılı olarak yer verilmiştir. Örneğin *Posta* gazetesinde Papa ile Patrik'in görüşmesi Hıristiyan dünyası içindeki “bölünme”yi ön plana çıkaracak şekilde haberleştirilmiş, bu bölünmenin “bir skandal” olduğuna ilişkin Papa'nın açıklamaları haberlerde vurgulanmıştır. “Papa Görevini Böyle Açıkladı: Tüm dünyayı Hıristiyan yapmak” başlıklı haberin hemen altındaki “Bölünmemiz skandal” alt başlığı altında yazılanlar bunun bir örneğini oluşturmaktadır: “Hıristiyanlar arasında var olan bölünmeler dünya için bir skandal olup İncil'i müjdelemek için bir engeldir. Rumca konuşan Patrik Bartholomeos ise Ortodokslarla Katoliklerin birlikte ayin yapmamasından üzgün olduğunu ve bunun yakında değişmesini umduğunu söyledi” (*Posta*, 1 Aralık 2006, s. 14). Papa ve Patrik buluşması *Zaman* gazetesinde “16. Benedict ile Bartholomeos'tan dinlerarası diyalog ve barış çağrısı”, *Hürriyet* gazetesinde ise “Birleşme değil ama birliktelik” başlığı ile verilmiş; bu açıdan her üç gazetede de aslında Katolik ve Ortodoks Hıristiyanlar arasında bir “sorun” olduğu ve bu sorunu aşmak üzere Papa ve Patrik'in

bir araya geldikleri iddia edilmiştir. Bu iddia “barış”, “diyalog”, “çağrı”, “ekümenlik”, “birlik” kelimelerinin haber başlıklarında sıklıkla öne çıkartılması ile desteklenmiştir.

Haberlerde Hıristiyan âleminin “iç çekişmeleri”nin üç ayak üzerine oturtulduğu tespit edilebilir. İç çekişmelerin ilk ayağını Vatikan ile Rus Ortodoks kilisesi arasındaki gerilimler, ikinci ayağını Vatikan ile Rum Fener Patrikhanesi arasındaki gerilimler, son ayağını ise Rus Ortodoks Kilisesi ile Rum Fener Patrikhanesi arasındaki gerilimler oluşturmaktadır. Her üç gerilime de ayrıntılı olarak yer veren haberlerde parçalanmış ve çatışmalar üzerine kendini var eden bir Hıristiyanlık resmi çizilmektedir. *Hürriyet* gazetesinin “Moskova’dan ba-

kış” başlığı notuyla verilen “Papa’nın Fener şifreleri” başlıklı haberi bu açıdan dikkat çekicidir (Bkz. Fotoğraf 6):

Papa 16. Benedikt’in Türkiye ziyareti İslam alemine yönelik jestlerin yanı sıra, Rus Ortodoks Kilisesi’ne de bir mesaj verdi. Papa ile Patrik’in Fener’de el ele tutuşarak doğu-batı kiliselerinin güç birliği mesajını vermesi Rus Kilisesi’ne çok dokundu. 115 milyon Ortodoksu temsil eden Rus Kilisesi, Fener’i Ortodoksluğunun merkezini değil, eşiti olarak tanıyor... Papa-Patrik buluşması, yani birinci ve ikinci Roma’nın buluşması, üçüncü Roma fikrine darbe indirdi... Vatikan ile Rus Ortodoks Kilisesi arasındaki problemlerin ışığında Rus Patrik-



Fotoğraf 6: “Papa’nın Fener Şifreleri”, *Hürriyet*, 2 Aralık 2006, s. 18.

hanesine en çok dokunan an Papa'nın Rum Fener Patriği I. Bartholomeos ile el ele tutuşarak birinci ve ikinci Roma olarak tanımlanan Vatikan ile İstanbul arasındaki kardeşlik ilişkisine yeniden tam güç başlanması oldu ("Moskova'dan Bakış", *Hürriyet*, 2 Aralık 2006, s. 18).

"Rusya'ya Mesaj", "Üçüncü Roma'ya darbe", "Fener-Moskova eşitir" "Vatikan ile Moskova'nın iktidar mücadelesi" alt başlıkları ile devam eden haberde Hıristiyanların kendi aralarındaki "çatışma"nın nedenlerine bu kadar ayrıntılı yer verilmesinin ardında Türkiye topraklarında yer alan Fener Rum Patrikhanesi ile Vatikan'ın birleşme talebine Rusya gibi Türkiye'nin de sıcak bakmamasının etkili olduğu söylenebilir. Dolayısıyla ulusal basın Papa'nın ve Patrik'in bir araya gelme, diyalog kurma çabasını sorunları öne çıkarmak yoluyla anlatmayı tercih etmiştir. Örneğin, Papa varken "bayrak açarak kendisini resmen ekümenik-evrensel" ilan eden Fener Rum Patrikhanesi Patriği I. Bartholomeos'un bu sıfatlarının Türkiye basını tarafından tanınmadığı-tanınmak istenmediğini görmekteyiz: "Ankara Tekrarladı: Patrik Ekümenik Değil" (*Zaman*, 1 Aralık 2006, s. 14) "Ekümenik Bayrağı açtı", "Patrikhane Türk Kurumu", "Ziyarete Patrik Gölgesi" (*Posta*, 1 Aralık 2006, s. 14). Hatta Patrik I. Bartholomeos bu haberlerde Papa'nın olumlu geçen ziyaretine gölge düşüren bir figür olarak işaretlenmektedir. Pos-

ta'nın "Ziyarete Patrik Gölgesi" başlıklı haberinde belirtildiği gibi "Yasalara göre Patrikhane bir Türk Kurumudur ve Ekümenliği Türkiye'yi bağlamıyor". Patrik "sıradan bir Türk vatandaşından farksızdır. Posta'ya göre kendini ekümenik ilan eden ve ekümeniklik bayrağı açan Patrik "bu hareketiyle Türkiye için olumlu geçen Papa ziyaretini" gölgelemektedir. Dahası hak etmediği sıfatlara sahipmiş gibi hareket eden Fener Rum Patrikhanesi Patriği I. Bartholomeos özerklik isteğine işaret eden tavrı ve davranışlarıyla Türkiye'nin egemenlik sahasına göz dikmektedir ("Ziyarete Patrik Gölgesi", *Posta*, 1 Aralık 2006, s. 14).

Haberlerdeki bu anlatı "Hıristiyan öteki" imgesinin bir diğer boyutunu ortaya koymaktadır: Ötekinin de ötekisi olarak Türkiye'deki Ortodoks Rumlar ve Fener Rum Patrikhanesi. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş anlaşması sayılabilecek Lozan Anlaşması ile İstanbul'da bulunan Rum Ortodoks Kilisesi'nin (Fener Rum Patrikhanesi de denilmektedir) hukuki ve siyasi konumu, Kilise'nin on dokuzuncu yüzyıldan bu yana devam eden ekümenikliğini (dünyadaki tüm Ortodoksların ruhani liderliği) de içine alacak şekilde feshedilmiş, kilise İstanbul'daki Rum cemaatinin dini etkinlikleri ile sınırlanmıştır. Patrikhane'nin çeşitli dönemlerde dile getirdiği ekümeniklik talebi Türkiye Cumhuriyeti Devleti tarafından tanınmamakta ve bu durum kilise ile devlet arasında gerilimli bir ilişkiye neden olmaktadır (Özel, 2006:

39-65). Bu gerilimli ilişki Papa ziyaretine ilişkin haberlerde de kendisini göstermiştir: “Türkleri seven”, “kalbinin yarısı İstanbul’da kalan”, “Türk bayrağı sallayan”, “Türkçe konuşan” ve bir “Müslüman gibi dua eden” Papa, ulusal basın tarafından nefret figüründen hoşgörü modeline dönüştürülürken, dokuz dilde hazırladığı bildiriye Türkçe’ye yer vermeyen (“9 dildeki metinde Türkçe yoktu” *Hürriyet*, 1 Aralık 2006, s. 22), üzerinde ekümenik ifadesi bulunan basın akreditasyon kartları dağıtarak “kriz yaratan” (“Ekümenik Kartlar İptal”, *Posta*, 1 Aralık 2006, s. 14) Fener Rum Patrikhanesi, haberlerde içimizdeki tehdit olarak ötekinin de ötekisi konumundadır.

Sonuç

Bu çalışmada Katolik Hıristiyanların ve Vatikan’ın lideri Papa XVI. Benedict’in 2006 yılındaki Türkiye ziyaretinin ulusal basında ele alınma biçimi incelenmiştir. Papa’nın Müslümanlık ve Türkiye’nin AB üyeliği hakkında ziyaret öncesinde yaptığı olumsuz açıklamalar, bu ziyareti biz-onlar karşıtlığının merkezde durduğu bir mücadeleye dönüştürmüştür. Türkiye’de dönemin en çok satan üç ulusal gazetesindeki Papa ile ilgili haberleri inceleyen bu çalışma, basının bu gündemle baş etme biçimine odaklanmıştır. Tespit edilen 212 haber incelendiğinde, basının “biz”e bir saldırı olarak gördüğü açıklamalara yanıtının tahrip olan “biz” imgesini tamir etmek ve pekiştirmek olduğu görül-

müştür. Ulusal basın bunu, “biz”i, öncelikle “Müslüman ve Türk” olarak işaretleyerek yapmıştır. Ulusal basın ilk olarak Papa’nın eleştirilmesinin aksine İslam’ı “şiddetten uzak, barışçıl ve akılcı” bir din, İslam dininin mensuplarını ise dik duruşlu ve medeni Müslümanlar imgesi ile kurmuştur. Basın ayrıca “hayran” olunması Türkleri ve Türklüğü övüp yüceltmek yoluyla “bildiğimiz biz”i yeniden tesis ederken, yüceltilen biz imgesinin karşısına olumsuz öteki olarak Batıyı ve Hıristiyanlığı koymuştur. Batıyı barışa asıl sekteyi vuran taraf olarak işaretleyen basın, Hıristiyanlığı da bütünlükten yoksun iç çekişmeler ve bölünmeler içindeki bir din olarak betimlemiştir. Böylece ulusal basın Papanın gelişini “biz”e yöneltilen eleştirilerin yanıtlanmasının, biz imgesinin tamir edilmesinin ve canlı tutulmasının aracına dönüştürmüştür.

Türkiye basınında “Müslümanlığın övgüsü” ve “Türklüğün yüceltilmesi” yoluyla “Biz”i yeniden inşa etmenin bir aracı olarak görülen Papa, “biz” imgesini zedelediği durumlarda değersizleştirilirken, bu imgeyi desteklediği durumlarda “hoşgörüle” ve “misafirperverlik”le karşılanmıştır. Bu tespitin yapılabilmesine olanak veren şey, kısa bir zaman dilimi içinde Türkiye basınında iki farklı Papa anlatısına yer verilmiş olmasıdır. Papa, basın tarafından önce gelmesi istenmeyen bir “nefret figürü” olarak çerçevelenmişken, Türklüğü yüceltmeye, İslam dinini övmeye başladığı andan itibaren de “hoşgörü modeli”ne dönüştürülmüştür. Ba-

sın tüm bu süreci inkâr ve ötekini değersizleştirme söylemsel stratejileriyle yönetmiştir. Kendi olumsuzluklarını inkâr edip geçiştiren, ötekini ise kendisini eleştirdiği her durumda değersizleştiren bu haber dili Papa'ya ilişkin anlatının dramatik dönüşümüne eşlik etmiştir. Bu nedenle çalışmanın çarpıcı sonuçlarından bir diğeri de “biz”i kuran unsurlar, sözde değersizleştirilen öteki/Papa tarafından yüceltildikçe, olumlu bir şekilde dile getirildikçe, ötekine yönelen haber dilinin de çabucak değişmiş olmasıdır. Değişen haber dili, ötekinin olumlu bakışına duyulan arzuyu da görünür kılmıştır. Papa'nın/ötekinin bize yönelik hayranlık dolu bakışı “biz” inşasına katkı yaptıkça öteki tarafından sevilme ve arzu edilme arzusu da haberlerde “Papa coştı”, “Türk yemeğiyle zevk”, “Kalbini çaldık”, gibi duygu ifadeleriyle açığa çıkmıştır.

Çalışmadan çıkan bir diğer sonuç, “biz” vurgusunun ve övgüsünün üç gazetede de yer bulmakla birlikte en çarpıcı ve yalın örnekleriyle *Hürriyet* tarafından tekrarlanmış olmasıdır. Bu sonuç, “Türkiye Türklerindir” şiarını benimseyen ve bunu Türk bayraklı logosuna taşıyan *Hürriyet'in* milliyetçi, seküler ve ulusal siyasal yelpazenin merkezinde duran politik duruşu ile uyumludur.

İdeolojik farklılıklarına ve farklı yayıncılık anlayışlarına rağmen her üç gazetenin de “Biz” imgesini canlı tutmak konusunda ortaklaşabildiğini gösteren bu sonuçlar ulusal medyanın ortak bir dil, düşünme

ve duygulanma biçiminin gelişmesine katkı sunarak “hayali bir cemaat olarak ulus”un (Anderson, 2006) kendi imgesini göreceği ve bunu sürekli yeniden üreteceği bir ortam oluşturduğunu söyleyen literatürü⁷ destekler niteliktedir.

7 Bu literatür için bkz. Anderson, 2006; Billig, 1995; Calhoun, 1997; Gellner, 1983; Smith, 1991.

Kaynakça

- Ahıska, Meltem (2005). *Radyonun Sihirli Kapısı Garbiyatçılık ve Politik Öznellik*. İstanbul: Metis.
- Akçam, Taner (1995). "Hızla Türkleşiyoruz." *Birikim*. 71-72. (Etnik Kimlik ve Azınlıklar Özel Sayısı): 17-33.
- Anderson, Benedict (2006). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. (Revised Edition). London: Verso.
- Billig, Michael (1995). *Banal Nationalism*. London: Sage Publications.
- Bora, Tanıl (1995). "Türkiye'de Milliyetçilik ve Azınlıklar." *Birikim*. 71-72: 34-49.
- Calhoun, Craig (1997). *Nationalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Çoban-Keneş, Hatice (2011). "İrkçi-Ayrımcı Söylemlerin Kurucu Ögeleri Olarak İnkâr Stratejileri." *Kültür ve İletişim*. 2(14): 71-98.
- Çoban-Keneş, Hatice (2013). *Yeni İrkçi Söylemin Muğlak Karakteri ve Medyanın İşlevi*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Doğan, Hülya (2009). "Maskeli Beşler Irak ve Kurtlar Vadisi Filmlerinde Görülen Milliyetçi Tarih Yazımı." *Medya, Milliyetçilik, Şiddet*. Barış Çoban (der.) içinde. İstanbul: Su. 131-159.
- Doğanay, Ülkü ve Halise Karaaslan-Şanlı (2011). "Yazılı Basında İrkçi ve Ayrımcı Söylemlerin Olağanlaştırılması: *Habertürk Gazetesinin* 'Sıradan Bir Gün'deki Haberleri Üzerine Bir İnceleme." *Kültür ve İletişim Dergisi*. 14(2). 41-70.
- Elmas, Esra ve Dilek Kurban (2011). *İletişimsel Demokrasi-Demokratik İletişim. Türkiye'de Medya: Mevzuat, Politikalar, Aktörler*. İstanbul: TESEV Yay.
- Gellner, Ernest (1983). *Nations and Nationalism*. Oxford: Basil Blackwell.
- Karaaslan-Şanlı, Halise (2012). *Hasan Ali Yücel Konuşmaları: Ulusal Kimlik İnşası ve Politik Retorik*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi.
- Köker, Eser ve Ülkü Doğanay (2010). *İrkçi değılim ama... Yazılı Basında İrkçi-Ayrımcı Söylemler*. Ankara: IHOP yay.
- Köker, Eser, Ülkü Doğanay, Fatih Keskin ve Inan Özdemir (2009). "2007 Milletvekili Genel Seçimleri'nde Medyada Milliyetçilik Rekabeti." *Medya, Milliyetçilik, Şiddet*. Barış Çoban (der.) içinde. İstanbul: Su. 73-101.
- MAZLUMDER (2010). "Türkiye'de Dini Ayrımcılık Raporu." Ankara.
- Özel, Sibel (2006). "Lozan Antlaşması ve Azınlık Hukuku Çerçevesinde Fener-Rum Patrikhanesinin Hukuki Konumu." *Avrupa Araştırmaları Dergisi*. Cilt 14: 39-65.
- Özkırımlı, Umut (2003). "Türkiye'de Gayriresmi ve Popüler Milliyetçilik." *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 4 Milliyetçilik*. Tanıl Bora (der.) içinde. İstanbul: İletişim. 706-717.
- Smith, Anthony D. (1991). *National Identity*. London: Penguin Books.
- Sünbuloğlu, Nurseli Yeşim (2009). "Beyaz Bereler, 'Karadeniz Güzellemesi', 'Av Hatırası': Hrant Dink Cinayeti Sonrasında Ortaya Çıkan Milliyetçi Tepkiler,

- Hegemonik Erkeklik ve Medya.” *Medya, Milliyetçilik, Şiddet*. Barış Çoban (der.) içinde. İstanbul: Su. 103-117.
- Tuncel, Turgut Kerem (2009). “Türkiye’de Yükselen Yahudi Karşıtlığı.” *Medya, Milliyetçilik, Şiddet*. Barış Çoban (der.) içinde. İstanbul: Su. 200-220.
- van Dijk, Teun A. (1991). *Racism and the Press*. Newyork: Routledge.
- van Dijk, Teun A. (1992a). “Elite Discorse and the Reproduction of Racism”, in J. Stanfield and R.M. Dennis (edts). *Methods in Race and Ethnic Relations Research*, Newbury Park, CA: Sage
- van Dijk, Teun A. (1992b). “Discourse and the Denial of Racism”. *Discourse & Society*. 87-118.
- van Dijk, Teun A. (1997). “Political Discourse and Racism: Describing Others in Western Parliaments” içinde S. H. Riggins (Ed.). *The Language and Politics of Exclusion. Others in Discourse*. Thousand Oaks, CA: Sage, 31-64.
- van Dijk, Teun A. (2005). *Racism and Discourse in Spain and Latin America*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Co.
- van Dijk, Teun A. (2008). *Discourse and Power*. New York: Palgrave Macmillan.
- Yeğen, Mesut (2009). “Kemalizm ve Hegemonya.” *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 2 Kemalizm*. Ahmet Insel (der.) içinde. İstanbul: İletişim. 56-74.
- Yumul, Arus ve Umut Özkırımlı (2000). “Reproducing the Nation: ‘Banal nationalism’ in the Turkish Press.” *Media Culture Society November 22(6)*: 787-804.

İnternet Sayfaları

- <http://arsiv.ntv.com.tr/news/361228.asp> (Erişim tarihi: 10.05.2015).
- <http://arsiv.sabah.com.tr/2005/04/19/dun94.html> (Erişim tarihi: 10.05.2015).
- www.bik.gov.tr
- <http://www.gazeteciler.com/gazete-tirajlari.html> (Erişim tarihi: 25.12.2014).
- <http://www.hurriyet.com.tr/dunya/3850691.asp> (Erişim tarihi: 10.05.2015).
- <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=177449> (Erişim tarihi: 10.05.2015).
- http://www.zaman.com.tr/yorum_karikatur-krizi-danimarka-yi-ikiye-boldu_257350.html. (Erişim tarihi: 10.05.2015).
- http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html (Erişim tarihi: 03.06.2015).

*Hilelik: Nuri Bilge Ceylan'ın Üç Maymun Filminde Suç ve Suçun Yeniden Üretimi**

Gül Yaşartürk**

Öz

Hasan Akbulut'un isabetle altını çizdiği gibi Nuri Bilge Ceylan'ın sinemasında temel olan duygular suçluluk ve utançtır. Yönetmen, evli bir çiftin ilişkisini anlattığı *İklimler* (2006) filmi hariç, *Kasaba* (1997), *Mayıs Sıkıntısı* (1999), *Uzak* (2002), *Üç Maymun* (2008), *Bir Zamanlar Anadolu'da* (2011) ve *Kış Uykusu* (2014) filmlerinde suç ve suç işleyen karakterlerde suçla ilgili vicdani hesaplaşmayı işlemiştir. Yönetmenin filmografisinde; güçlü-güçsüz karşıtlığı temelinde başta bireylerden hayvanlara, kişisel ilişkiler çerçevesinde de bireylerden birbirlerine yönelik eylemlerde karşımıza çıkan suç, giderek toplumsal çerçeveye kazanmaya başlar. Bu bağlamda *Üç Maymun* ve *Bir Zamanlar Anadolu'da* yasal anlamda suç anlatımının merkezine alırken, *Kış Uykusu* toplumsal düzenin adaletsizliğine vurgu yapmaktadır.

Ceylan'ın yasal anlamda suç olgusunu işlediği iki filminden *Üç Maymun*, *Bir Zamanlar Anadolu'da* filminden farklı olarak, öyküsünü suç ve suçu örtbas etmek adına teklif edilen para etrafında kurmakta ve suçu örtbas etmesi adına teklif edilen paranın zincirleme biçimde suç ürettiğini söylemektedir. Filmdeki suçun faili tarafından, yanında çalışan şoförü Eyüp'e suçu üstlenmesi karşılığında teklif edilen para Eyüp'ün çekirdek ailesinin temel değer ve ilişki yapısını kökten sarsacak, en önemlisi söz konusu suçu sonlandırmadığı gibi para suç üretmeye devam edecektir. Bu bağlamda, *Üç Maymun* filminde suç ve suça ortak olmak Hannah Arendt'in *Kötülüğün Sıradanlığı* metni, Eyüp, eşi ve oğlunu suçun üzerine örtmeye teşvik eden yegâne etken olarak para ve paranın temsil ettiği değerler David Greaber'in *Borç* ve Walter Benjamin'in *Din Olarak Kapitalizm* metinlerinden hareket edilerek analiz edilecektir. Filmin, karakterler arasındaki güç hiyerarşisini ortaya koyan bakış ve gözetleme düzeneğiyle Slavoj Žižek'in *Yamuk Bakmak* metninde sunduğu perspektif temel alınarak incelenecektir.

Anahtar Sözcükler: *Üç Maymun*, suç, borç, bakış, Nuri Bilge Ceylan Sineması.

* Geliş Tarihi: 27/06/2015 • Kabul Tarihi: 17/07/2015

** Akdeniz Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Radyo Televizyon ve Sinema Bölümü.
gulyasarturk@yahoo.com

*Fraud: Crime and the Reproduction of Crime in Nuri Bilge Ceylan's Three Monkeys**

Gül Yaşartürk**

Abstract

As Hasan Akbulut rightly emphasizes, the fundamental affects in Nuri Bilge Ceylan's movies are guilt and disgrace. With the exception of *Climates* (2006), where Ceylan depicts the relationship of a married couple, the director has focused on crime and the conscientious reckoning of his guilty characters in *The Small Town* (1997), *Clouds of May* (1999), *Distant* (2002), *Three Monkeys* (2008), *Once Upon A Time in Anatolia* (2011) and *Winter Sleep* (2014). Crime, which is portrayed in the filmography of the director as directed mainly from individuals to animals and from one individual to another in personal relations within the framework of the atrocity between the powerful and the weak, gradually acquires a social dimension. In this regard, while *Three Monkeys* and *Once Upon A Time in Anatolia* center upon crime in the legal sense, *Winter Sleep* emphasizes the injustice of social order.

As distinct from *Once Upon A Time in Anatolia*, the plot of *Three Monkeys*, one of the two films where Ceylan focuses on crime in the legal sense, is built around a crime and money offered to cover up a crime, which in turn results in subsequent crimes. The money offered by the real perpetrator to his *chauffeur*, Eyüp, to take the blame upon himself will shake the fundamental structure and values of Eyüp's nuclear family and perhaps most importantly, the money will lead to further crimes, rather than covering up the crime in question. In this regard, crime and complicity in *Three Monkeys* will be analysed on the basis of Hannah Arendt's *Banality of Evil*. Money, which is the only motivation for Eyüp, his wife and his son to cover up the crime as well as the values represented by money will be investigated within the framework of *Debt* by David Greaber and *Capitalism as Religion* by Walter Benjamin. The mechanism of gaze and surveillance which manifests the hierarchy of power among the characters will be analysed on the basis of the perspective offered by Slavoj Žižek in *Looking Awry*.

Keywords: *Three Monkeys*, crime, debt, gaze, Nuri Bilge Ceylan Movies.

* Received: 27/06/2015 • Accepted: 17/07/2015

** Akdeniz University, Faculty of Communication, Radio Television and Film.
gulyasarturk@yahoo.com

Hilelik: Nuri Bilge Ceylan'ın Üç Maymun Filmi'nde Suç ve Suçun Yeniden Üretimi¹

Bu makalede, Nuri Bilge Ceylan filmografisinde yer alan filmler arasından *Üç Maymun* filmi, odak noktasına aldığı suç ve suçun giderek yayılmasına neden olan para mevhumu üzerinden analiz etmek amacıyla seçilmiştir. *Üç Maymun* servete “sahip olanlar” ve “servete sahip olmayanlar”dan oluşan, değerler mânâsında birbirinden çok farklı iki dünya sunmaktadır. Çalışma; *Üç Maymun* filminin bireyden toplumsala yayılan bir suç ortaklığı atmosferi çizdiği fikrinden hareketle, servete sahip olan karakterde vücut bulan kapitalist değerler ve paranın getirdiği değişimin, yoksulların değer dünyasını sarsarak, aile birliğinin bozulması ve her bir ferdin yoldan çıkmasına sebep oluşunu incelemeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda, çalışmada, *Üç Maymun* filmi ilk olarak Hannah Arendt'in *Kötülüğün Sıradanlığın-*

da (2012) sunduğu çerçeve temel alınarak suç ve suça ortak olma bağlamında ele alınacaktır. Arendt'in metni, Nazi suçlusu Karl Adolf Eichmann örneğinde kişisel hayatında yükselmek isteyen sıradan insanın, suça nasıl dâhil olduğunu ele aldığı için seçilmiştir. *Üç Maymun*'un karakterleri de suçla aynı şekilde ilişki kurmaktadır. İkinci olarak yönetmenin karakterler arasındaki güç ilişkilerini destekler biçimde kurduğu bakış ve gözetleme mekanizması, Slavoj Žižek'in *Yamuk Bakmak* (2005) metninde sunduğu çerçeve temelinde ele alınacaktır. Film, içeriğini tamamlayan bir görsel biçimle, karakterlerin hiyerarşi ilişkisine uygun bir *bakış* mekanizması kurmaktadır. Buna göre üç karakter, Servet'in işlediği cinayeti ört bas ettikleri, ortada ölü bir insan olduğu gerçeği ile yüzleşmektense bakışları aracılığıyla birbirlerini, özellikle Hacer'i denetler ve Žižek'in tarif ettiği şekliyle *yamuk bakış* çerçevesinde Hacer'i suçlu konumuna oturturlar. *Üç Maymun* filmi son olarak Walter Benjamin'in kapitalist inanç tarifi (2011) ve David Greaber'in antropolojik metni *Borç'a* (2015) atıfla analiz edilecektir. Benjamin'in ka-

1 2014 yılının Ağustos ayında, Lancaster Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde üzerinde çalışmaya başladığım makalemin, kuramsal temelini oluştururken danışmanlığımı üstlenen Bülent Diken'in katkısı benim için çok değerlidir. Türkiye'ye döndükten sonra aradığım kaynaklara hızlı biçimde ulaşmamı sağlayan oda arkadaşım Burak Özçetin ve en çok da makaleyi tamamlama sürecinde önerileriyle desteğini esirgemeyen sevgili hocam Emine Uçar Ilbuğa'ya teşekkür ediyorum.

pitalist inanç tarifi, kapitalizmle birlikte hâkim değerlerde nasıl bir dönüşüm yaşandığını ortaya koyduğu için seçilmiştir. Benjamin'in analizinde kapitalizmin ortaya çıkışıyla birlikte varlığın yerini mülk, niteliklerin yerini metaların yani niceliklerin, insani ilişkilerin yerini parasal ilişkilerin, ahlâki değerlerin yerini ise paranın aldığına dair vurgusunun *Üç Maymun*'un servetle tanışan çekirdek ailesindeki değer değişimini tarif etmek için uygun olduğu düşünülmüştür. Greaber ise, ilk çağlardan günümüze dek insanlar arasındaki ekonomik ilişkilere temel olarak üç ahlâki kural öne sürmektedir. Bu kuralardan hiyerarşi ve değiş tokuştan, filmin karakterleri arasındaki ilişkileri analiz etmek için yararlanılmıştır.

Nuri Bilge Ceylan Filmlerinde Suç ve Vicdani Hesaplaşma Teması

1997 yılında ilk uzun metraj filmi *Kasaba*'yı yöneten Nuri Bilge Ceylan'ın filmografisinde; git gide ön plana çıkan tema suç ve vicdani hesaplaşmadır. Yönetmenin, evli bir çiftin ilişkisini anlattığı *İklimler* (2006) hariç her filmi, suç ve vicdani hesaplaşma temalarını, farklı öyküler çerçevesinde ele almaktadır. Örneğin *Bir Zamanlar Anadolu'da* (2011) filminde bürokrasi ve bürokrasiyle ilişkili iktidar ilişkileri, *Kış Uykusu*'nda (2014) aydın olarak konumlanan bireyin halkın gerçekliğinden kopuk oluşu çerçevesinde suç ve vicdani hesaplaşma

ele alınırken, *Üç Maymun*² (2008)

- Üç Maymun* konusu itibarıyla Yılmaz Güney'in 1971 tarihli *Baba* filmi hatırlatmaktadır. Yılmaz Güney'in filmi, dünyasını iyi ve kötü karşılığı üzerine kuran Yeşilçam geleneginin izini sürmektedir. Yılmaz Güney tarafından canlandırılan Cemal altı kişilik ailesini tek başına geçindirmeye çalışır. Cemal, Refik Kemal adlı bir zengin, oğlu Koray'a tahsis ettiği yalıda bekçilik yapar ve ailesiyle birlikte tek göz bir odada yaşar. Yılmaz Güney'in filminde yoksulluk vurgusu oldukça belirgindir. Cemal ailesini alt sınıf hayatından kurtarabilmek adına Almanya'ya işçi olarak gitmek için başvurur ve dişleri eksik olduğu için başvurusu geri çevrilir. Aynı gece Koray barda cinayet işler ve Cemal cinayeti üstlenerek hapse girer. Cemal'in hapse girmesinin ardından Cemal'in eşi Koray'ın tecavüzüne uğrar ve evi terk ederek kaybolur. *Üç Maymun* ve *Baba* arasında en önemli fark *Üç Maymun*'un üç kişilik çekirdek ailesinin kentlin çeperinde kirasını ödeyebildikleri bir evde yaşamaları ve Eyüp'le Hacer'in işçi oluşudur. Ailenin çalışmayan tek ferdi İsmail'dir. Dolayısıyla *Baba* filminde ailenin derdi hayatta kalabilmekken *Üç Maymun*'da ailenin derdi sınıf atlamaktır. Cemal'in suçu kabul etme sebebi altı kişilik ailesini geçindirebilmekken, Eyüp'ün suçu kabul etme sebebi kısa sürede toplu paraya sahip olabilmektir. İki film arasındaki ikinci farksa *Baba* filminin zengin karakteri Refik Kemal'in vicdan sahibi iyi bir insan olmasıdır. Kötü olansa oğlu Koray'dır. Dolayısıyla *Baba* sınıfsal bir hikâye anlatmaktan ziyade, sınıfsal aidiyetlerin geri planda kaldığı, iyi ve kötülerin karşı karşıya geldiği bir melodramdır. *Üç Maymun*'un varsıl karakteri Servet filmin kötüsüdür. Servet sadece kişilik olarak değil kendisinde vücut bulan değerler anlamında da kötüdür. *Baba* filminde kötü karakter Koray, Cemal tarafından öldürüldüğünde kötülük de bitecektir ancak *Üç Maymun*'da Servet, İsmail tarafından öldürüldüğünde kötülük bitmeyecektir. Servet'te vücut bulan değerler yani servetin, paranın ta kendisi suç üretmeye devam etmektedir. İki film arasındaki üçüncü fark: Cemal'in eşi, Koray'ın tecavüzüne uğrar, *Baba*'da, oğlu Koray'ın fedaisi olurken, kız "kötü yola" düşer. Kısaca olan biten her şey karakterlerin iradeleri dışında gerçekleşir. *Üç Maymun*'da ise tersine karakterler daha iyi bir hayata sahip olmak adına her

ise suç temasını, para ve paraya sahip olma bağlamında güç ilişkileri hakkındaki hikâyesiyle odak noktasına almaktadır. Ceylan'ın sinemasında sözü edilen temanın ilk izleriyle *Kasaba*'nın (1997) çocuk karakterleri Asiye ve kardeşi Ali'de karşılaşırız. Asiye ve Ali, okuldan dönerken tarlalardan geçerler ve karşılarına çıkan her şey onlar için oyun aracı halini alır (Suner, 2006: 143). Yolda kaplumbağa bulurlar ve onunla da oynamaya başlarlar; Asiye kardeşine, kaplumbağanın ters çevrilmesi durumunda kendi kendisine doğrulamayacağı için öleceği bilgisini verir. İki kardeş yollarına devam ederken Ali geriye dönerek, kaplumbağayı tersine çevirir ve arkasını dönerek uzaklaşır. Takip eden sahnede çocuklar başka bir tarlada oynarken Ali'nin mutsuzluğunu ve kaplumbağanın can çekişerek ölmesini izleriz. Ali'nin, kaplumbağayı öldürdüğü için vicdanı rahat etmez ve çırpınan kaplumbağayı rüyasında görür. *Mayıs*

Sıkıntısı'nda (1999), dokuz yaşındaki Ali müzikli saat istemektedir. Bunun üzerine Fatma Halası Ali'ye bir yumurta verir ve kırk gün bu yumurtayı kırmadan cebinde taşırsa müzikli saati alması için Ali'nin babasıyla konuşacağı sözünü verir. Fatma karakterinin Ali'nin sorumluluk sahibi olmasını istediği açıktır. Fatma'nın kentli oğlu Muzaffer ise Ali'ye yumurtayı kırmadan taşımasının mümkün olmadığını söyler ve yumurtayı sabah bir yere gömüp akşam eve giderken yanına almasını önerir. Ali başta bu öneriyi "hilelik olur" sözleriyle reddeder ancak yumurtayı kırdığı için kümeden yumurta çalmak zorunda kalır; "halasının sorumluluk öğretmek için başlattığı oyun, başka şeyler öğretmiştir Ali'ye. Hayatta bazen, biraz 'hilelik' gereklidir" (Suner, 2006: 149).

Nuri Bilge Ceylan *Mayıs Sıkıntısı*'nda "hile hangi durumda geçerlidir ve nereye kadar kabul edilebilir" (Akbulut, 2005: 96) sorusunu sormaktadır. Hasan Akbulut'un belirttiği gibi, Ali amacına ulaşmak için hile yapmayı düşünmese de koşullar onu zorladığında hileye başvurur; benzer biçimde Muzaffer de akrabası Saffet'e ona filminde rol vereceği yalanını söyleyerek hile yapar (Akbulut, 2005: 96). *Uzak*'ta (2002) Muzaffer karakterinin devamı olarak karşımıza çıkan kentli yönetmen Mahmut, misafiri olan akrabası Yusuf'u üstü kapalı biçimde hırsızlıkla suçlar, ancak yönetmen gümüş köstekli saatin kaybolmadığını izleyiciye ve Mahmut'a gösterir. İzleyici, Mahmut karakteri-

şeyi bile isteye (ortada bir cinayet olduğunu görmezden gelerek) yaparlar. Hacer "sizin için her şeyi yaparım" ifadesinin büyüüne kapılarak Servet'le ilişki yaşar. İsmail, Servet'ten alınan borçla kendisine iş kurar ve annesinin ilişkisine göz yumar. *Baba* filmi baba figürünün kötülerle mücadele ettiği intikam öyküsü çerçevesinde, iyilerin kötülere alt edebileceği bir dünya tasavvuru çizerken *Üç Maymun*'da para için üstü örtülen bir suç, başka bir suça sebep olur. Dolayısıyla içinde yaşadığımız sistemin suç üretmeye devam ettiği yorumunu yapmak olanaklıdır. İki film arasında kurulabilecek değişmeyen tek ortaklık ise kadınların erkekler tarafından cinsel mülkiyet olarak görülmesidir. Cemal, eşine tecavüz eden Koray'ı öldürürken, İsmail de annesiyle ilişki yaşayan Servet'i öldürür.

riyle birlikte Yusuf'tan şüphelenir ve ardından Yusuf'un suçsuzluğu ortaya çıkınca "bu duygu izleyiciyi utandırır, yüreğini daraltır"; dolayısı ile Ceylan "sinema yapmasında temel olan suçluluk ve utanç duygularının" bir kez daha altını çizmiş olur (Akbulut, 2005: 155). Mahmut, Yusuf'u hırsızlıkla suçladıktan sonra mutfağındaki fareyi öldürmek için de ona ihtiyaç duyar; "kent, kentliliğin, pis işlerini hallettirmek üzere *taşra*'ya ihtiyacı vardır. Sadece ellerini kirleterek üstesinden gelinecek işler değildir bunlar üstelik. Küçük bir fareden kurtulmak bile, vicdan muhasebesini, ahlâki kararları gerektirir" (Sunner, 2006: 154).

Uzak filmindeki Mahmut ve Yusuf ilişkisi, *Üç Maymun*'da (2008) Servet ve Eyüp karakterleriyle devam eder. Ancak kent taşra karşıtlığının yerini bu kez zenginlik ve yoksulluk almıştır. Sermayedar Servet'in *pis işlerini halletmek için* yanında çalışan yoksul Eyüp'e ihtiyacı vardır. *Üç Maymun* konusu itibarıyla suça tanıklık etmenin ve suçun üstünün örtülmesinin bireysel dinamiklerini, para mevhumunu merkezine alarak somut biçimde işlerken; suçun nasıl tüm toplumun içinde bulunduğu bir resmi çerçevelendiğini ortaya koymaktadır. Nuri Bilge Ceylan'ın suça dair bir sonraki filmi *Bir Zamanlar Anadolu'da* (2011) da *Üç Maymun*'da olduğu gibi suçlunun kim olduğu hali hazırda ortadadır; filmin sonu bellidir, bir ceset vardır ancak katil cesedi nereye gömdüğünü hatırlamaz. Doktor, savcı, komiser, muh-

tar ve zanlı karakterlerinin yön verdiği filmin merkezi teması hatırlamadır (Özgül ve Tahan, 2013: 256). Karakterler cesedi ararken geçmişlerini ve işledikleri suçları hatırlayarak bir nevi yüzleşme yaşarlar. Bu bağlamda filmin amacı, "arayış sonunda neyin bulunduğundan ziyade arayışın kendisidir, arayış sürecinde yaşananlar, gözler önüne serilen farklı hayatlardır (...) fiile ilişkin sorular sormak, bu fiilin altında yatan iktidar mekanizmalarını gözler önüne sermektir" (Özgül ve Tahan, 2013: 246-247).

Bir Zamanlar Anadolu'da bugün üzerinden geçmişe bakarken, otopsi sahnesinde örneğini gördüğümüz, modern ve rasyonel açıklama çabalarının gerçekliği anlama konusunda yetersizliğinin altını çizmektedir. Yönetmenin 2014 tarihli *Kış Uykusu* filmi; *Uzak*'taki Mahmut ve Yusuf, *Üç Maymun*'daki Servet ve Eyüp ilişkisini, Aydın ve kâhyası Hidayet'te sürdürür. Aydın kentli olandır, kâhyası Hidayet taşralıdır ve formül değişmez: Hidayet Aydın'ın *pis işlerini* halleder. Filmin açılışında Aydın'ın kâhyası Hidayet'le birlikte, kiracısı Hamdi ve İsmail kardeşlerin evine gider. Sözü edilen sahnede somut biçimde gördüğümüz üzere, Hidayet Aydın'ın mal varlığı için kavga ederken, Aydın önce bahçe duvarının arkasında daha sonra arabada saklanır. Olan biteni uzaktan izler. *Kış Uykusu*'nun İsmail karakteri ise *Bir Zamanlar Anadolu'da* filminde zanlı Kenan ve *Üç Maymun* filminde hiyerarşinin, güç sırlamasının en

altında bulunan kahveci çırağı Bayram'la akrabadır. *Kış Uykusu* kentli Aydın karakterinin para merkezli değerler dünyası ile taşranın *haysiyet*³ merkezli değerler dünyası arasındaki çatışma üzerine kuruludur. Filmin tetikleyici olayı, oteldeki Timur adlı müşterinin yılki atına dair sorusudur. Timur, otelin internet sayfasında yılki atlarının fotoğraflarının olmasına rağmen otelde at olmayışını yadırgar. Bu basit gibi görünebilecek yorum, hayatını Walter Benjamin'in tarif ettiği şekliyle (Benjamin, 2011) kapitalist değerler merkezinde yaşayan Aydın'ı çok etkiler ve bir yılki atı almak için plan yapmaya başlar. Yılki atıyla, İsmail ve oğlu İdris'in hikâyesinin arka arkaya kurgulanması, yılki atının İsmail ve oğlu İdris'in metaforu olarak okunmasına olanak sağlar. Yılki atı da İdris de Aydın'ın iktidar alanına girmemek için fiziksel anlamda mücadele eder, direnir. Öyle ki, İdris bu mücadele sebebiyle hastalanır. Aydın'ın eşi Nihal, tıpkı *Üç Maymun* filmindeki Hacer karakteri gibi erkekler arasında düzenlenmiş olan ilişkinin kuralları dışında hareket eder. Dolayısıyla “erkekler arası bütün ilişkileri tehdit eder, erkekler arası sayı, antlaşmayı bozar” (Öğütçen,

2015: 113). Nihal, Hamdi ve ailesine kapalı bir zarf içerisinde sunduğu, yüklü bir miktar *para* ile yardımda bulunmak ister. Oysaki armağan ya da diğer bir ifadeyle bağış, aşağıdan yukarıya doğru gider, karşılıklı ilişkisinden ziyade hiyerarşi mantığı üzerine kuruludur (Greaber, 2015: 146). Armağan alanlar hiçbir zaman karşılık vermek zorunda değildir. İsmail, Nihal'in kendilerine dostane bir yardım olarak sunduğu parayı şöminde yakarak, Nihal'in kendisini ve ailesini mahcup etmesine, kendileri üzerinde hak sahibi olmasına engel olmuş, en önemlisi *haysiyetlerini* korumuştur. İsmail'in konuşması⁴, söz konusu parayı teklif ederken Nihal'in asıl amacını ortaya koyar niteliktedir. Nihal'in ağlaması da filmin başından itibaren bağış etkinlikleri ile ilişkili sunulan karakterin, armağan sayesinde sahip olacağını düşündüğü hiyerarşi ilişkisini/statüyü kaybetmesinden kaynaklanır.

Suç: Görmedim Duymadım Bilmiyorum

Üç Maymun, karanlıkta araba sü-

3 Hamdi, birikmiş kira borcuna karşılık evlerine icra gelmesini kast ederek “kaç senelik şeyimiz var o şeyi yapmanıza hiç gerek yoktu doğrusu ne bileyim yani ele güne karşı böyle yapılmaya daha iyi olurdu dimi yani Hidayet? Bizim de bir haysiyetimiz şeyimiz var çünkü” ifadelerini kullanır. Hamdi'nin Hidayet'e yaptığı haysiyet vurgusu taşıyan konuşmanın bir benzerini, filmin sonlarında İsmail Nihal'e karşı yapacaktır.

4 “Şu kadarı babasının kırılan onurunu kurtarmak için canını ortaya koyan küçük İlyas için olsa, şu kadarı tek başına beş cana bakabilmek için el öpmeye gitmek zorunda kalan fedakâr kardeş Hamdi için olsa, şu kadarı oğlunun gözü önünde dayak yiyip kendini ve ailesini rezil eden sarhoş baba İsmail için olsa, geriye biraz daha kalır. Bu da kendinden düşkün insanlara sadaka dağıtarak vicdanını rahatlatmaya çalışan kahraman hanfendi Nihal Hanım için olsa bu para tam yeter. Doğru hesap yapmışımız, gerçekten de ince bir düşünce...”

ren Servet ile açılır, uzun uzun yüzüne bakarız, uykusuz olduğu bellidir. Gözlerini zor açar ve üstelik gece vakti araba kullanmaktadır. Beklenen olur ve birine çarparak onu öldürür. Kaza sahnesi izleyiciye gösterilmez, bunun yerine arabanın karanlığın içinde küçülecek kaybolmasını izleriz. Araba karanlığın içinde küçük bir nokta haline geldiğinde fren sesi duyarız. Servet, metaforik anlamda ölen, karanlık tarafından yutulandır. Servet, kazanın ardından, başka bir arabanın geldiğini görür ve hızla saklanır; araba durur. Karanlıkta sadece sesteki ibaret olan, arabadan inen kadın ve adam, kadının “saçmalama gece gece başımıza bela mı alacağız” demesiyle arabaya biner ve uzaklaşırlar. Sahip olduğu emniyetli hayatı kaybetmemek adına özerk düşünmeyen, kendi kararını alıp uygulayamayan, cesedi sokak ortasında terk eden, suçu görmemiş/duymamış gibi davranan yoldan geçen karı koca da, izleyici de *Üç Maymun*'un çekirdek ailesi gibi suçun ortağıdır, suç işleyene yardım etmektedir. Hilenin ve kötülüğün başladığı yer burasıdır. Servet de arabasına binerek uzaklaşır. Failin ve tanıkların olay mekânında terk ettikleri, külçe gibi ağır, varlığı reddedilemez olan cesetle karanlıkta, yağmurun altında baş başa kalırız. Görüntü kararır, filmin adı belirlir: *Üç Maymun*. *Üç Maymun*, tam da yolun ortasında yatan bu ağır cesetle; daha açık bir ifadeyle suç ve suça ortak olmakla ilgilidir. Suça tanıklık ederek ve göz yumarak suçun ortağı olmak, Hannah

Arendt'in hatırlattığı gibi kötülüğün sadece suçun failiyle, *Üç Maymun* örneğinde Servet karakteriyle sınırlı olmadığını, suça göz yummanların da söz konusu kötülüğü paylaştığının altını çizmektedir.

Hannah Arendt, beş milyondan fazla Yahudi'nin öldürülmesi ve tehcir edilmesinde rol alan Nazi suçlusu Karl Adolf Eichmann'ın İsrail'de yargılanmasını izlemiş ve Eichmann'ın karakterini analiz etmiştir (Arendt, 2012). Arendt'e göre, psikiyatrist ve savcının ısrarlı biçimde Yahudilerden nefret eden, beyni yıkanmış bir antisemit canavar portresi oluşturmaya çalışmasına rağmen, Eichmann'ın Nazi olma sebebi kendisini ispat etme, statü kazanma ve yükselme isteğidir. Özgüvensiz bir çocukluk geçirmiş olan Eichmann, bir SS subayı olarak örgütlemek ve müzakerede bulunmak gibi özel yeteneklerini fark etmeye ve kendisine güvenmeye başlamıştır (Arendt, 2012: 36-55). Avusturya Yahudileri Göç Merkezi yöneticisi göreviyle Viyana'da geçirdiği bir seneyi hayatının en mutlu yılı olarak tanımlamaktadır (Arendt, 2012: 54). Dolayısıyla Eichmann örneğinde lidere itaat edenler canavar değildirler, ne yaptıklarına dair bir farkındalıkları/fikirleri yoktur. Arendt, bu fikirsizlik durumunu “kötülüğün sıradanlığı” olarak adlandırmaktadır; “gerçeklikten bu kadar uzak ve bu kadar fikirsiz olmak belki de insanın bünyesinde bulunan bütün şeytani içgüdülerin vereceği zarardan daha büyük bir yıkıma yol açabilir” (Arendt, 2012: 292). Sadece üstle-

rine itaat ettiklerini ancak işlenen suçta sorumluluk sahibi olmadıklarını ileri sürenler aslında suçun ortağıdır; totaliter düzeni desteklemektedir ve tüm kötü sonuçlardan sorumludur; “ona itaat eder gibi gözükendenlerin yaptıkları şey, lideri ve liderin girişimini desteklemektir. Bu tür bir ‘itaat’ olmadan lider çaresiz kalırdı” (akt. Erdem, 2010: 11-12). Erdem’in belirttiği üzere, gerçekte ne olup bittiğini kavramamakla kötülük arasında apaçık bir ilişki bulunmaktadır; “Arendt düşüncesinde itaat etmenin, emirleri yerine getirmenin masumiyetle bir ilgisi yoktur” (Erdem, 2010: 9-13). Arendt’in sunduğu bakış açısından *Üç Maymun*’un karakterlerine bakacak olursak; Servet, genel seçimlere hazırlanan ‘Demokratik Türkiye’ sloganlı DMP adlı bir partiden milletvekili adaydır; hapse girmemek için şoförlüğünü yapan Eyüp’ü hemen kazadan sonra telefonla arayarak çağırır, arabasının anahtarını ona vererek belli bir miktar para karşılığında kazayı üstlenmesini ister. Eyüp hiçbir şey söylemeden kabul eder. Eyüp’ün karısı ve oğluna durumu açıklaması izleyiciye gösterilmez. Eyüp’ün hapse girmesinden kısa bir süre sonra İsmail, annesine Servet’ten babasına yapılacak ödemedeki kesilmek üzere borç istemesini, bu parayla araba alarak kendi işini kurmak istediğini söyler ve annesini bunu yapmaya mecbur bırakır. Hacer borç istemek için Servet’le görüşmeye gittikten sonra aralarında bir ilişki başlayacaktır. Eyüp, İsmail ve Hacer; Servet’e *itaat* eder

gibi görünüp aslında onu desteklemekte, aynı zamanda “antidemokratik olan düzenin de devamına destek olmakta ve suçların işleniş bakımından ortaklığa girmektedir” (Erdem, 2010: 12). Nasıl ki Eichmann kendisini ispat etmek, statü kazanma ve yükselmek; özgüvensizlik duygusuyla geçen hayatını telafi etmek amacıyla Nazilere katıldıysa ve bunu yaparken Nazilerin işledikleri suçları görmezden geldiyse, *Üç Maymun*’un aile fertleri de daha iyi bir hayata sahip olmak adına aslında bir cinayete ortak olduklarını, bir insanın ölümünde sorumluluk sahibi olduklarını göz ardı etmektedirler. Eyüp, Servet’in cinayet işlediği gerçeğini göz ardı ederek işini kaybetmemek ve toplu paraya sahip olmak uğruna suçu üstlenirken; İsmail babasının onay vermeyeceğini, bir kadının borç istemek için bir adamın karşısına çıkmasının toplumsal tasavvurdaki anlamlarını bilmesine rağmen kendi rahatı için, annesine Servet’ten borç istemesi için baskı uygular. İlk günden itibaren annesindeki değişimi görür, Hacer yüzü gülmeyen mutsuz bir kadındır. Servet’le ilk görüşmesinin ardından⁵ eve döndüğünde kahrata atar. İsmail ve Hacer’in birlikte gittikleri düğün sekansında, evde hazırlanırken oda kapısını kapatarak telefonda konuşur; İsmail’e yanıt ver-

5 Bu sekansta Servet’in Hacer’e “sizin için her şeyi yaparım” demesi, Hacer’in mutsuz bir karakter olarak çizilmesiyle birlikte düşünüldüğünde, karakterin filmin devamındaki eylemlerini anlamak açısından önem arz etmektedir.

mez, düğün salonunda telefonda konuşmayı sürdürür. Takip eden sekansta, İsmail evde ilişkiye tanık olur, gözü mutfak tezgâhında duran ekmek bıçağına takılmasına rağmen sessizce evi terk eder. Çünkü henüz vaat edilen *borç* kendisine ulaşmamıştır, bu uğurda görmeye gittiği babasına da yalan söyler. Gücü ancak annesine yeter İsmail'in ve sus payı hemen ertesi sabah masasındadır. İsmail suçluluk duygusu yaşamasına rağmen yapılan pazarlığı bozamaz. Alınan borç karşılığında bir değiş tokuş nesnesi olan Hacer, öykünün en zayıf halkasıdır; fillerin tepişmesinde ezilen çimene benzer. Servet'in, Eyüp'ün ve nihayet İsmail'in edimlerinin iradesiz, zayıf kurbanı olarak sunulur. Filmin sonunda Eyüp'ün mahalle kahvesinde yaşayan çırak Bayram'a aynı teklifle gitmesi antidemokratik olan düzenin işleyişinde, sürmesinde bizzat rol aldığını gösterir niteliktedir. Eyüp, İsmail ve Hacer bir hiyerarşi zinciri içerisinde Servet'e itaat ederken canavar oldukları söylenemez. Arendt'in çizdiği çerçeveden baktığımızda, ne yaptıklarının, bir insanın trafik kazası sonucunda ölmüş olduğunun ve cinayeti örtbas ettiklerinin farkında değildirler; bu duruma dair bir fikirleri yoktur. Gerçeklikten uzak ve fikirsiz olmaları, Servet'in ölümü ve ardından Bayram'ın hapse girmesiyle sonuçlanan büyük bir yıkıma yol açacaktır.

Maymunların Suç Ortaklığı: Gözüm Üstünde

Üç Maymun'ün ana mekânı Eyüp, İsmail ve Hacer'in yaşadığı evdir. Filmin giriş bölümü karakterlerini izleyiciye güç ve önem sırasına göre, bir hiyerarşi çerçevesinde sunar; ilk sırada Servet, ardından gecenin bir vakti telefon edip çağırdığı şoförü Eyüp, üçüncü sırada ise Eyüp Servet'le telefonda konuşurken hemen arkasında tedirgin bakışlarla uykusundan uyanan İsmail vardır. Eyüp, Servet'le görüşmesini bitirip suçu üstlenmeyi kabul ederek eve döner; yatağa oturup düşünmeye başlar. Söz konusu sahnede filmin son karakteriyle, yatakta uyumakta olan Hacer'le tanışırız. Hacer'le tanıştığımız mekânın yatak odası olması, Hacer'in uyuyor olması onun aynı zamanda filmin en zayıf ve korunmasız karakteri olduğu yorumunu yapmamıza olanak sağlar. Sahne Eyüp'ün en mahremine ve dolayısı ile onun için en önemli olana işaret etmektedir. İzleyici olarak Servet'in dünyasına, bürosu hariç, girmemiz mümkün değildir. Yönetmen filmin sermaye/paraya sahip olma bağlamında ilerleyen hiyerarşik güç ve suç ilişkisini temel alan öyküsünü destekleyen bir görsel üslup kurar ve muktedir olan karakterin, yani Servet'in özel/mahrem alanını bize sadece bir kez gösterir. Hacer'in görüş açısıyla sınırlı olan bu bakış, Servet'e dair korunaklılık, dokunulmazlık ve mesafe duygularını izleyiciye iletir. Servet suçun kaynağı olarak tüm karakterler üzerinde, Eyüp, oğlu İsmail ve eşi üzerin-

de, İsmail ise annesi üzerinde bakışında somutlanan güç uygulama ve karar alma hakkına sahiptir. Dolayısı ile Hacer, filmin üç erkek karakteri tarafından denetim altında tutulmaktadır ve onların kararlarının, yargılarının nesnesi konumundadır. Servet'in, Eyüp'ün ve İsmail'in Hacer üzerinde konumlanan bakışları onu suçlu konumuna oturtur. Hacer'in bakışıysa sadece Servet'e yöneliktir. *Üç Maymun*'un aile fertleri hep birlikte bir suçu üstlenmelerine rağmen; Eyüp ve İsmail, Hacer'in gözetmeni haline gelecek bakışlarıyla Hacer'i kontrol etmeye çalışır. Böylece kendi suçluluklarıyla yüzleşmekten ziyade, Hacer'i toplumun/izleyicinin yargılayan bakışı çerçevesinde suçlu konumuna yerleştirir.

Ceylan, *Üç Maymun*'da bakışa toplumun yerleşik değer yargılarını taşıyan bir anlam yüklemektedir. Ailenin yaşadığı evin salonu; panopticonda herkesin birbirinin gözetmeni olmasını hatırlatır biçimde (Foucault, 1980: 157-158) tüm odalara açılan ortak mekândır ve bu mekânda bulunan bireyler birbirlerini gözler ve gözlendiğini fark eden kişi de kendisine çeki düzen verir. *Üç Maymun*'un karakterlerinin bakışı (*gaze*) Freudyen mânâda haz veren bir skopofiliden çok Michel Foucault'nun belirttiği mânâda, iktidarın her yerde hazır ve nâzır bulunan gözünü, gözetleme toplumlarının mikro iktidar yapılarındaki gömülü bakışı anımsatmaktadır. Norman Denzin'in Foucault'ya atıfla ifade ettiği gibi daima diğerinin bakışının kontrolü altın-

dayız (1995: 46). Foucault'da bakış diğerinin bana ne yapabileceğine dair bir metafordur; cezalandırabilir, ruhsal olarak hasta ilan edebilir, suçlu olarak yaftalayabilir. *Bakış* teorisi, queer teoriden kültürel çalışmalara, postkolonyal çalışmalara kadar pek çok çalışma alanına yol açmış, çoğu durumda iki ya da daha fazla grup arasındaki (ya da alternatif olarak bir grup ve bir 'nesne' arasındaki) güç ilişkilerini açıklamaya yardım etmiştir (Manlowe, 2007: 84). Hacer'in, Servet'ten borç istediği bölüm *bakış* teorisinin güç ilişkilerini açıklamaya nasıl yardım edebileceğine dair iyi bir örnektir. Söz konusu sahnede, Servet'in Hacer'e sorduğu ilk soru "Eyüp'ün haberi var değil mi bu işten?" olur. Hacer, bürodan ayrıldıktan sonra, Servet penceresinden otobüs durağına yürüyen kadını izler. Servet ve Hacer arasındaki hiyerarşi, güç farkı ortadadır. Servet sahip olduğu parasal güç sebebiyle, hiyerarşi sıralamasında Eyüp'ün de üzerinde yer almaktadır. Servet bu bağlamda üstün konumda olmasının yanında, kocasından izinsiz, kocasının erki dışında hareket eden kadına *bakan* toplumun, diğer bir deyişle izleyicinin gözüdür. Servet'in bakışı Hacer'i *müsait* bir kadın olarak yaftalar ve onun evlilik dışı ilişki yaşayabilecek bir kadın olduğunu ilan eder. Bu bakışın arkasından otobüs durağına giderek onu arabasına alır ve ona "sizin için her şeyi yaparım" demekte beis görmez. Nasıl olsa iktidar alanı dışında hareket ettiğini bilmektedir. Hacer'in ev ve iş dönüsünden ibaret olan mutsuz haya-

tında Servet'in gösterdiği ilgi bir umut ışığı, yeni bir hayat vaadidir adeta⁶. Eve döndüğünde kararsız, huzursuz biçimde dolaşır. Koltuğa oturup biraz kaykılır, ardından izleyicinin ondan beklemediği biçimde bir bacağını uzatarak kaldırır ve ayakkabısını ayağının ucunda sallar. Mutludur. Aynı anda yine izleyicinin/toplumun gözünü temsil eden oğlunun garipseyen bakışlarıyla karşılaşacaktır. İsmail annesine baktığında, annesinin değişen tavırlarında kendi suçluluğu ile yüz yüze gelir ve bu nedenle annesini her seferinde daha sert ve şiddet içeren biçimde kontrol etmeye çalışır.

Slavoj Zizek, *Yamuk Bakmak* (2005) adlı kitabında, bir şeye dosdoğru, yani gayri şahsi, nesnel bir biçimde bakarsak, şekilsiz bir noktadan başka bir şey göremeyeceğimizi, nesnenin, ona ancak *belli bir açıdan*, yani *arzu'nun* desteklediği, nüfuz ettiği ve *çarpıttığı*, *şahsi* bir bakışla baktığımız takdirde açık seçik özellikler kazanacağını söyler (2005: 27). Bu bağlamda;

a nesnesi, sadece arzu tarafından “çarpıtılmış” bir bakışla algılanabilen bir nesne, “nesnel” bir bakış için var olmayan bir nesnedir. Başka bir deyişle, a nesnesi her zaman, tanım gereği, çarpıtılmış bir biçimde algılanır, çünkü bu çarpıt-

manın dışında, ‘kendi içinde’ varlığı yoktur, zira tam da bu çarpıtmanın, arzusunun “nesnel gerçeklik” denen şeye soktuğu bu kargaşa ve karışıklık fazlasının cisimleşmesinden, maddileşmesinden başka bir şey değildir (2005: 27).

Zizek, Edgar Allan Poe'nun *Çalınmış Mektup* öyküsündeki iktidar ve iktidarsızlıkla ilişkili bakış diyalektğine dair analizinde tam da *Üç Maymun*'daki karakterleri tarif eder (2005: 103). Kraliçenin eşini aldatığına dair bir mektup bakanı tarafından çalınır, Kraliçe olup bitenleri görse de iktidarsız biçimde bakanının eylemlerini izlemekten başka bir şey yapamaz. Çünkü yapacağı herhangi bir eylem,

mektupla ilgili hiçbir şey bilmeyen ve bilmemesi gereken Kral'a yakalanmasına neden olacaktır. Dikkat edilmesi gereken can alıcı nokta, “iktidarsız bakış” durumunun hiçbir zaman ikili olmaması, hiçbir zaman bir özne ile hasmı arasındaki basit bir hesaplaşmadan ibaret olmamasıdır. İşte her zaman, gerçek tasarılarımızı kendisinden saklamamız gereken büyük Öteki'nin (cemaat oyununun kurallarının) masum bilgisizliğini kişileştiren üçüncü bir unsur karışır (...) Demek ki elimizde üç unsur var: Her şeyi gören ama gördüklerinin gerçek anlamını kavrayamayan bir masum üçüncü; sadece cereyan eden cemaat oyununun kurallarını izliyormuş kılığına bürünerek hasmına ağır bir darbe indiren fail ve son olarak, eylemin gerçek içerimini

6 Bu konuda Serazer Pakerman'ın *Film Dilinde Mahrem* adlı kitabına bakılabilir. Pakerman, “Üç Maymun'un Gilles Deleuze üzerinden bir okumasını yaparak Servet'le ilişkisinin Hacer'i özgürleştirdiğini ifade etmektedir.

tamamen kavrayan, ama yine de yapacağı karşı-eylem masum, bilgisiz büyük Öteki'nin şüphesini uyardıracağı için pasif bir tanık rolüne mahkûm kalan hasmın kendisi, iktidarsız gözlemci. Nitekim cemaat oyununun aktörlerini birleştiren temel akit, Öteki'nin her şeyi bilmemesi gerektiridir (Zizek, 2005: 103).

Zizek'in analizinde, her şeyi gören ama gördüklerinin gerçek anlamını kavrayamayan ya da kavramak istemeyen masum üçüncü *Üç Maymun*'da Eyüp'e tekabül ederken, cemaat oyununun kurallarını izliyormuş kılığına bürünen fail Servet'e, pasif tanık rolündeki iktidarsız gözlemci de kuşkusuz İsmail'e tekabül etmektedir. İsmail *yasak ilişki*'nin adım adım ortaya çıkışını görür ve izler; Hacer'in, Servet'in bürosundan döndüğü gün, borcu kast ederek "verdi mi?" diye sorar. Hacer'in büyük bir mutlulukla olumlu yanıt vermesine rağmen İsmail gülümsememektedir. İsmail'in donuk gözlerle bakması annesinin abartılı neşesiyle bariz biçimde tezat oluşturacaktır. Bu sahneyi İsmail'in çelişkisinin ve göz yumacağı *suç*'un başlama anı olarak kabul edebiliriz. İsmail, annesindeki değişimi görür ancak parayı istediği için ses etmez. Bu tavrı babası hapisten çıkana dek devam edecektir. İsmail, Eyüp'ün geride bıraktığı vekili/temsilcisi/gölgesi olarak annesinden bir an olsun ayrılmaz. Annesiyle birlikte gittiği düğünde ter içinde halay çekerken annesinin telefonda konuştuğunu görür, ko-

nuşması biten annesini izlemeye devam eder. Sahnenin biçimsel düzenlemesi İsmail'in bölünmüşlüğüne, ne yapacağını bilmez ruh halini, aynalardaki parçalanmış görüntüsüyle yansıtır. İsmail'in tanığı olduğu ancak kabul etmek/sindirmek istemediği *yasak* ilişki, tren beklerken kusmasına neden olur.

İsmail'in bakışı, güç ilişkileri bağlamında hem iktidarın gözüdür hem de babanın vekili olduğu için Hacer'in üstünde konumlanır. Evde Hacer ve Servet'in ilişkisine şahit olduğu sahnede, anahtar deliğinden baktığında izleyici olarak görmeyi beklediğimiz şey, birlikte olan kadın ve erkeğin imgesiyken; Ceylan izleyiciye İsmail'in izleyen gözünü gösterir. Göz izleyiciye bakmaktadır, bu düzenlemeye göre izleyici filmin açılış sahnesini tamamlar biçimde yine suç mahallinde yer almaktadır; tanık olmaktadır ve suçun ortağıdır. Karl Marx'a atıfla, anlatılan bizim hikâyemizdir⁷. Filmin kurduğu güç ve karar mekanizması çerçevesinde Servet en üstte konumlanır ve buna bağlı olarak İsmail için Servet'le yüzleşmek demek annesi ve Servet arasındaki *yasak* ilişkiye yani suçta dair payını kabul etmek demektir. İsmail bu nedenle sadece, hiyerarşinin en altında yer alan annesi üzerinde kontrol kurabilir ve onu suçlu ilan

7 "Ancak eğer Alman okur, İngiliz sanayi ve tarım işçilerinin durumuna omuz silker ya da iyimser biçimde Almanya'da işlerin bu kadar kötü olmadığı düşüncesiyle kendini avutursa ona açıkça şunu söylemeliyim: de te fabula narratur! (bu öyküde senin sözün ediliyor Horace)" (Marx, 2011: 18).

edebilir. İsmail, sokakta pusuya yatar ve Servet'in evden çıkışını bekler. Servet'in evden çıkışını gözledikten sonra eve döner. Hacer'in üzerinde derin göğüs dekoltesi dar bir elbise vardır. Hacer telaşla yatak odasını toparlamaya çalışırken, başını çevirdiğinde oğlunun kendisini izlediğini fark eder. Kendisini oğlunun gözünden, yamuk bakışından görür; üzerindeki elbiseye yabancılaşır ve dekoltesini nafile bir çabayla kapatmaya çalışır. İsmail'in yamuk bakışıyla Hacer'e baktığımızda, dekoltesini kapatmaya çalışan *suçlu* bir kadın görürüz.

Eyüp'ün hapisten çıkıp eve geldiği gün, Hacer telefonda Servet'e ulaşmaya çalışmaktadır. Servet aramalarına yanıt vermeyince Hacer Eminönü ve Karaköy civarında amaçsız biçimde dolaşır. Ardından kesmeyle geçilen sahnede Servet'e dair filmde o ana dek izleyiciye söylenmeyen bir gerçekle yüz yüze geliriz: Hacer, Servet'in evini uzaktan sabit ve dar bir açıdan izlemektedir. Servet bir sitenin içinde yer alan bir apartmandan elinde bebek koltuğu ile çıkar, ferah ve yeşil bir bahçede park edilmiş arabasına doğru ilerler. Arabanın hemen yanında kucagında yeni doğmuş bebeğiyle karısı onu beklemektedir. İzleyiciye, bürosunda gördüğümüz Servet'ten farklı, aile babası Servet'i gösteren, yamuk bakış Hacer'e aittir. Hacer, filmin başında Servet'le tanıştığı ve borç istediği sahnede Zizek'in tarifiyle ona dosdoğru, gayri şahsi, kısaca nesnel bakmıştır. Gördüğü şekilsiz bir nesneden başka bir şey olmadığı için de, otobüs

durağının önünde ona seslenen Servet'i uzun süre fark etmemiş, fark ettiğinde de arabaya binme teklifini ısrarla geri çevirmiştir. Servet'in, Hacer'in suça ortak olmasına sebep olan duygusal vaatlerinin gerçek dışılığını Hacer'le birlikte *belli bir açıdan*, diğer bir deyişle *arzu'nun* desteklediği, nüfuz ettiği ve *çarpıtıldığı*, *şahsi* bakış açısından baktığımızda görmemiz mümkün olur. Bu bakış sayesinde o ana dek sahip olmadığımız bir bilgiye ulaşırız. Servet evlidir. Hacer'in yamuk bakışı aynı zamanda, meseleyi açık seçik göstermesinin yanı sıra toplumun/izleyicinin yargılayan bakışsıdır. Bu bakış çerçevesinde karşımızdaki insan, karısına yalan söyleyen ve onu aldatan bir kocadır. Hacer ve Servet surlarda buluştuklarında Servet, Hacer'in bakış açısından uçurumun kenarındaki tehlikeli ve ulaşılmaz adamdır. Ardından ikisini gözleyen İsmail'in (ya da Eyüp, kim olduğu gösterilmez) yani toplumun/izleyicinin bakış açısından baktığımızda bu kez karşımızda *yasak ilişki* yaşayan bir çift vardır.

Para, Sözleşme ve Borç

Üç Maymun'un giriş bölümünde yatak odasında, dünyanın tehlikelerinden ve kötülüğünden bihaber, korunmasız/savunmasız biçimde uyuyan, eş/anne olarak karşımıza çıkan Hacer, Eyüp'ün hapse girmesinden sonra keyifle çiçeklerini sular ve Servet'i görmeye gittiğinde net biçimde duyacağımız cep tele-

fonunda çalan şarkıyı mırıldanır⁸. Şarkının sözlerinde en az yirmi yıldır evli olmasına rağmen hiç âşık olmamış ya da âşık olduğu insanla evlenememiş bir kadının mutsuzluğuna ortak oluruz. Hacer'in mutsuzluğu bir bakıma, onu ailenin en iradesiz bireyi haline getirir. Eyüp'ün yokluğunda oğulları İsmail'i zapt edemeyen güçsüz bir karakter olarak temsil edilir. Servet, Hacer'in ev ve işten ibaret mutsuz kısır döngüsünde, ona kendisini önemli hissettiren bir unsur olarak hayatına girer ve ailenin tüm dengesini değiştirir.

Servet kelimesi, Türk Dil Kurumu Sözlüğü'nde zenginlik, mal ve mülk kelimeleri ile eş anlamlıdır⁹. Sermayenin önemli görünüşlerinden biri de paradır (akt. Löwy, 2011: 190). Dolayısı ile Servet, karakterler arasında dolaşımda olan paranın sahibidir ve Servet'in görünüşleri diğer karakterlerden bir hayli farklıdır. Servet, filmde büroya, lüks ve korunaklı bir sitede eve ve arabaya sahip tek karakterdir. Buna karşılık Hacer büyük bir mutfakta işçi, Eyüp ise şofördür; kısaca ikisi de hizmet sektöründe çalış-

maktadır. İsmail, annesi ve babası gibi işçi olmayı ısrarla reddedip bunun yerine araba isteyerek hızlı para kazanmayı ve sınıf atlamayı amaçlar. Hacer, tüm dünyası oğlu ve eşinden ibaret olan, "ben babandan habersiz iş yapmam sonra benim başıma ekşiyo" cümlesinde karışımıza çıktığı üzere eşinden habersiz hiçbir şey yapmayan, dolayısıyla kendisine ait hayatı olmayan bir kadındır. Görüntüsü son derece cinsiyetsizdir. Hacer, Servet'le birlikte olmaya başladıktan sonra ev-iş döngüsünü kırmasının yanı sıra cinsiyetsiz görünümünü terk eder. Ev, Hacer için mutsuzluğun mekânıdır; eve döndüğünde adeta kişilik bölünmesi yaşayarak tekrar cinsiyetsiz görünümüne bürünür. Hacer'in değişen davranışlarında, oğlunun işçi olmayı reddederek araba istemesinde olduğu gibi yeni bir hayata, sınıf atlamaya duyulan özlemi gözlemek mümkündür. Walter Benjamin, yirminci yüzyıl başlarında yaptığı "kapitalist inanç" tarifinde, kapitalizmi bir çeşit din olarak yorumlayarak kapitalizmin ve kapitalizmin değerlerinin tüm bireylerin yaşam tarzını karşı konulmaz bir güçle belirlediğini söylemektedir (akt. Löwy, 2011: 192-193). Benjamin'e göre kapitalizm şimdiye kadarki en katışıksız dinsel tapınmadır; kapitalizm içerisinde her şey doğrudan tapınma ilişkisi içerisinde anlam kazanmaktadır (Benjamin, 2011: 183-185). Kapitalist inanç, tapınmanın objesi olan birtakım ilahilikleri içermektedir; para, servet ve metalar kapitalist dinin ilahiliklerinden birkaçıdır

8 "Sen de sev ama sevilme, aşk acısı çek ben gibi, çok özle ama kavuşma, kavuşmadığım gibi. Senin de yüreğin yansın, başka ellerde mum gibi, çaresizlik ayrılmasın, kapından köle gibi. Senin de kalbini çalsın, başkaları mal gibi, sevdam yüreğinde kalsın, gizli bir günah gibi. Geri dönme istemem ki, ben eski ben değilim ki, hayat öyle bir oyun ki, ne rolü var ne sahnesi" (Emi. Söz-müzik: Yıldız Tilbe. "Yürü Anca Gidersin" 2003 içinde).

9 "Servet denen şey çok defa paradan ibaret" Falih Rıfkı Atay. http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&kelime=SERVE T. Erişim Tarihi: 17.06.2015.

(akt. Löwy, 2011: 189). Tapınmanın somutlaşması, kapitalizmin ikinci niteliği ile yani sonsuz tapınma süresiyle bağlantılıyken, dini bir tapınma olarak kapitalizmin üçüncü niteliği bu tapınmanın, kefarettten ziyade suç yaratmasıdır. Benjamin, sonsuz tapınma süresinden kapitalist pratiklerin geçgündüz, tatil ayrımı olmaksızın doğduğumuz günden ölene değin yaşamımıza hükmetmesini kastetmektedir (Löwy, 2011: 190). Kapitalist tapınmanın suç yaratması husundaysa Almanca'da suçluluk, günahkarlık ya da borç anlamlarına gelen “*schuld*” kelimesinden hareket etmektedir (Benjamin, 2011: 185). Kapitalizm insanların yaşam tarzını belirlerken, sermayenin dine göre yegâne kurtuluş, giderek daha fazla meta birikimine bağlıdır; fakat bu çare, çaresizliğin ağırlaşmasıyla sonuçlanır (akt. Löwy, 2011: 192-193). *Üç Maymun*'da Servet'in temsil ettiği kapitalist inanç ve yaşam biçimi; Eyüp, İsmail ve Hacer üzerinde son derece belirleyici etkiye sahiptir. Üç karakterin de ait olduğu değer ve ilişki dünyasının kökünden sarsılması, “kapitalizmin, varlığın yerine mülkü, nitelikler yerine metalaşmış nicelikleri, insan ilişkileri yerine parasal ilişkileri, ahlâki ya da kültürel değerler yerine tek geçerli değer olan parayı koyduğunun” (Löwy, 2011: 193) resmini çizmektedir.

Üç Maymun'un ailesinin kapitalist değerlerle tanışması, Eyüp ve Servet arasındaki anlaşma sayesinde gerçekleşir. Söz konusu anlaşma çerçevesinde Eyüp, Servet'in suçunu

üstlenmesi karşılığında hapis yatacak, hapisten çıktıktan sonra da kendisine söz verilen parayı alacaktır. Bu nedenle hapis borcu vardır; alacaklı olan Servet'tir. İki karakter arasındaki borçlu-alacaklı denklemi, Eyüp hapisten çıktıktan sonra değişecektir. Eyüp hapis yatıp çıktıktan sonra alacaklı konumuna, Servet de borçlu konumuna geçer. Ancak Servet, Eyüp'ün hayatının dokuz ayına el koymasının yanında, Eyüp'ün karısıyla ilişki yaşamıştır. Sorun tam da burada başlar. On dokuzuncu yüzyıl İnyon-yası'nda bıçaklı kavgalara ilişkin 50 yıllık bir polis raporu, kavgaların hemen hepsinin “cinsel mülkiyet takıntısı” ile ilgili olduğunu ortaya koymuştur (akt. Greaber, 2015: 187). Antik Ortadoğu ve Akdeniz tarihindeki kritik anların analiz edilmesinde şeref kavramı oldukça önemlidir. “En basit haliyle, bıçak veya kılıçla savunulması gereken aşırı saygınlık” (Greaber, 2015: 181) mânâsına gelen şeref, her şeyin yanıtını içinde barındırmaktadır: “Namus borcu deriz, birinin borcunu ödemesine namusunu kurtarma deriz aslında birinden diğerine geçiş borçların yükümlülüklerden doğduğunu gösteren en iyi ipucudur (...) namus borcu kavramının kökleri piyasanın doğuşu kadar geriye uzanır” (Greaber, 2015: 176). Şeref, Pierre Bourdieu tarafından da, bir sembolik sermaye biçimi olarak adlandırılmaktadır; buna göre akrabalık ve evlilik ilişkilerinin toplumsal inşası kadınların toplumsal statüsünü erkeklerin çıkarlarına uygun biçimde, er-

keklerin sembolik sermayelerini (şerhlerini) yeniden üretmeye adanmış birer mübadele nesnesi olarak konumlar (Bourdieu, 2014: 60-61). Kadınlar, kendileri aracılığıyla düzenlenen mübadele ve ittifaklarda özne olmaktan ziyade, erkekler arasındaki ilişkileri kurmak zorunda bırakılarak, sembolik ve sosyal sermayenin üretim ve yeniden üretiminin araçları konumuna indirgenmiş olurlar (Bourdieu, 2014: 60). Kadınları bir mübadele nesnesi olarak konumlayan bu bakış açısı çerçevesinde Servet, Hacer'le birlikte olduğu için yaptığı sözleşmeden ve kabul ettiği sorumluluktan sapan taraftır. Bu noktada paranın ilkel halinin insanlar arasındaki evlilikleri ayarlama, cinayet ya da yaralama olaylarından kaynaklanan anlaşmazlıkları çözmek örneklerinde olduğu gibi, ilişkileri yeniden düzenlemek için kullanıldığını hatırlamak faydalı olacaktır (Greaber, 2015: 65-66). İngilizce ödemek anlamına gelen *to pay*¹⁰ kelimesi yatıştırma mânâsına gelen *to pacify* ve uzlaştırmak mânâsına gelen *appease* kelimesinden türemiştir: “Diyelim ki birinin sarhoş kavgası sırasında kardeşini öldürdüğü bir kişiye (...) bunun bir kan davasının sürüp gitmesine sebep olmasını hiç istemediğini anlatmak için kıymetli bir şey vermesi gibi” (Greaber, 2015: 67). Eyüp, hapisten çıktıktan sonra kendisine sözü verilen parasını almak için Servet'in büro-

sunu gider ve İsmail'in araba aldığı parayı kast ederek Servet'e, “bizimkilerin borcunu kestini mi?” diye sorar. Servet, “sizinkilerin borcu morcu yok Eyüp” yanıtını verir. Eyüp'ün hapis yattığı aylar için aldığı paranın tam da Greaber'in belirttiği türde fazlalığı vardır. Borç bu paranın içinden kesilmemiş, Servet ve Hacer arasında yaşanan ilişki karşılığında hatta olası bir kan davasını engellemek için *yatıştırma*, *uzlaştırma* amaçlı verilmiştir.

David Greaber, armağan ekonomisi hakkında başta Marcel Mauss'un 1925 yılında yayınlanan *Hediye (The Gift)* adlı çalışması olmak üzere, kapsamlı antropoloji literatürünün eninde sonunda gelip armağan vermek ve almak üzerine yoğunlaştığını söylemektedir; “biri ne zaman bir armağan verse bunun bir borç oluşturduğu, alan tarafın eninde sonunda benzer biçimde karşılık vermek zorunda olduğu varsayılır” (akt. Greaber, 2015: 96). 1970'li yıllarda da Levi Strauss'un çalışmaları, sosyal hayatın üç temel katmanının dilin, akrabalığın ve ekonominin değiş tokuş ve karşılıklılık yasası üzerine kurulu olduğunda ısrar etmiştir (akt. Greaber, 2015: 97). Bu noktada Greaber, “adalet tamamen karşılıklılığa indirgenebilir mi?” tartışmasını açmaktadır; anne babamıza ödemeniz gereken bir borcumuz olduğunu ve bunun ödenmesi mümkün olmayan bir borç olduğunu söylerken aslında ne kastederiz? Eğer ödenmesi mümkün değilse ne anlamda bir borçtur, borç değilse nedir?” (Greaber, 2015: 97-98). Grea-

10 Fransızca *payer*'den gelirken, o da latince yatıştırma ve barış yapma mânâsına gelen *pacare* ile ilişkilidir (Greaber, 2015: 417, 43 no'lu not).

ber sıraladığı sorulara, insanlar arasındaki ekonomik ilişkilere temel teşkil edebilecek, herhangi bir insan topluluğunda görmenin mümkün olduğu komünizm, hiyerarşi ve değiş-tokuş olmak üzere belli başlı üç ahlâki prensip olduğunu belirterek yanıt vermektedir (Greaber, 2015: 100). Bunlardan ilki, yani komünizm karşılıklılık ve değiş-tokuş içermezken, hiyerarşide armağanı alan kişi hiçbir zaman karşılık vermek zorunda değildir (Greaber, 2015: 146). Değiş-tokuş ise, hem eşitlik hem de ayrılma mânâsına gelmektedir. Para el değiştirir, borç iptal olur, eşitlik yeniden sağlanır ve taraflar kendi yoluna gider. Kısaca borç tamamlanmamış değiş-tokuştur; “iki tarafın birbirinden kopamayacağı çünkü henüz eşit olmadıkları zamana aittir” (Greaber, 2015: 129). Servet’in, Hacer’le birlikte olması Eyüp’le arasındaki borç ilişkisinin sürmesine neden olur. Servet’in adıyla çelişir biçimde bu borcu parayla ödemesi mümkün değildir; sembolik sermaye biçimi olarak şeref, kadınları bir cinsel mülkiyet nesnesi konumuna oturtmaktadır. Nitekim İsmail’in, babasını ziyarete gideceken kustuğu için eve geri döndüğü gün, evde Servet’in sesini duyar. İsmail’in bakış açısından izleyiciye gösterilen mutfak tezgâhında tekinsiz biçimde sallanan ekmek bıçağı, bir bakıma filmin sonunda olacakların habercisidir. Bıçak, babanın/yasanın/iktidarın eve dönmesinin ardından hedefine ulaşır. İsmail’in Servet’i öldürmesi borç durumunun eşitlenmesini ve Greaber’in belirttiği gibi herkesin kendi yolunda yürümesini sağlarken; filmin açılış sahnesinde gördüğümüz, tetikleyici olayı olan suçun sürekliliği mânâsına da gelmektedir. Sermayenin en önemli görünülerinden biri olan para, Benjamin’e göre suç yaratmaktadır. Benjamin’in kapitalist inanç analizi çerçevesinde, “kâğıt banknotlar biçimindeki para, sıradan dinlerdeki mukaddes objelere benzer bir tapınma nesnesidir ve bu tapınma kefarettten ziyade suç yaratır” (Löwy, 2011: 189). Aile fertleri kendilerini, her adımda büyüyen kartopu misali durdurulamaz biçimde, daha büyük bir suçun içerisinde bulmaktadır. Eyüp toplu para uğruna bir cinayeti üstlenir; İsmail sınıf atlamak için aslında onaylamadığı bir duruma göz yumarken, Hacer de sınıf atlamak için ilişkisine tutunur. İsmail, Servet’i öldürür. Suç zincirinin son halkasıysa İsmail’in suçunu Bayram’ın üstlenmesidir. Eyüp, İsmail’in hapse girmesini önlemek için mahalle kahvesinin evsiz çırağına Servet tarafından kendisine sunulan teklifi, Servet’in kendisine kurduğu cümlelerin neredeyse birebir aynısını kurarak sunar. Servet’in Eyüp’ten kendisinin yerine hapse girmesini istediği sahne, sabaha karşı deniz kıyısında geçmektedir. Servet’in konuşmasını duyarken, ikiliyi önce arkalarından, silüet olarak genel planda izleriz. Yakın plana geçildiğinde kadrajın sol tarafındaki Servet konuşmayı sürdürür, kadrajın merkezinde ve net görünen Eyüp ise susarak önüne bakmaktadır;

çıktığında hiç olmazsa elinde toplu bir paran olur (...) Maaşın da devam eder senin oğlan bana her ay gelir alır, parayı da çıktığında elden nakit veririm sana olur mu?

Servet sustuğunda, Eyüp'ün belli belirsiz biçimde "tamam sorun değil" dediğini duyarız. Filmin sonunda, filmin başındaki sahneyi tamamlayan sahneye Servet'in yerini Eyüp, Eyüp'ün yerini de kahveci çırağı Bayram almıştır. Bayram kahvede uyumaktadır. Eyüp camı tıklatınca Bayram uyanır. Servet'le olan konuşmasının aksine, bu kez hem konuşan hem kadrajın merkezinde olan Eyüp'tür;

Ha burda kahvede yatmışsın ha orda yatmışsın ne fark eder ki? Önümüz kış Bayram. Kahve geceleri buz gibi olur, orda kalorifer var, sıcacık üç öğün yemek var. Daha gençsin Bayram, çıktığında hiç olmazsa elinde toplu bir paran olur, kendi işini kurarsın kahve açarsın bi tane? Hı? Bayram? Ne diyorsun?

Son kelimelerle birlikte ilk kez ikisi aynı çekimde yer alır; Bayram, Eyüp'le doksan derecelik bir açı oluşturacak şekilde, yüzünü izleyiciden yana çevirir ve susar. Eyüp'ün kurduğu cümlelerin, Servet tarafından kendisine söylenenlerle birebir aynı olduğunu, Bayram'a üstten bakan küçümseyici bir üslup içerdiğini görmek mümkündür. Eyüp'ün, kahveci çırağı Bayram'dan kendisinin yerine hapse girmesini istemesi, tam da Benjamin'in ifade ettiği bağlamda katışıksız dinsel bir

tapınma olarak kapitalizmin sonsuza dek suç üreteceğinin resmidir.

Sonuç

Nuri Bilge Ceylan 1997 yılında yönettiği *Kasaba*'da filmografisine yön verecek olan hile/suç ve vicdan temalarıyla izleyicisini tanıştırmıştır. Yönetmen, *Kasaba*'yı takip eden, *Mayıs Sıkıntısı*, *Uzak*, *Üç Maymun*, *Bir Zamanlar Anadolu'da* ve *Kış Uykusu* filmlerinde suç ve vicdan temalarıyla ilgilenmeyi sürdürürken, karakterlerinin arasında bir devamlılık da söz konusudur. Ceylan'ın kentli ve taşralı olma halinden kaynaklanan karşıtlıklar üzerine temellendirdiği karakterler, *Uzak*'ta akrabalık düzeyinde kentli yönetmen-taşradan gelen işsiz yengen, *Üç Maymun* ve *Kış Uykusu*'nda kentli işveren ve taşralı yanında çalışan şeklinde karşımıza çıkarken, *Bir Zamanlar Anadolu'da* filmindeyse savcı ve doktorun karşısında konumlanan memurlar olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Adı geçen filmlerde kent ve kentli karakterler suçla ilişkilidirler ve taşralı karakterlerin hayatları üzerinde belirleyici rol oynamaktadırlar. Ceylan'ın, *Üç Maymun* ve *Bir Zamanlar Anadolu'da* filmleri suç odaklanmaktadır; *Üç Maymun* suçu, suçta tanık olmayı, suçun üzerini örtme mekanizmasını para ve güç, zenginlik ve yoksulluk ilişkisini temel alan bir hiyerarşi çerçevesinde işlerken, *Bir Zamanlar Anadolu'da* suç hikâyesi fonunda, karakterlerin bireysel hatırlama ve yüzleşme süreçleri üzerinden ilerlemektedir.

Üç Maymun'da suçun faili Servet karakterinde vücut bulan zenginliğin, kapitalizmin değerleri yoksul çekirdek aileyi dağılmanın eşğine getirir. Eyüp'ün suçu üstlenmesindeki temel motivasyonu, çalışmadan yüklü bir miktar paraya sahip olarak yaşam standartlarını arttırmak ve sınıf atlamaktır. Servet ve onda temsil edilen değerler Eyüp aracılığı ile bir kez aileye nüfuz ettikten sonra çalışmadan sınıf atlama isteği ailenin diğer fertlerinde de kendisini gösterir. Yönetmen içi para dolu kabarik zarfın Hacer'den İsmail'e, ardından Servet'ten Eyüp'e aktarılmasını göstererek servetin, paranın ve parada temsil edilen değerlerin altını çizer.

Film, Servet'in Eyüp, İsmail ve Hacer üzerinde; Eyüp'ün İsmail ve Hacer üzerinde; İsmail'inse sadece annesi Hacer üzerinde işleyen güç ve kontrol mekanizmasını, karakterlerin birbirlerine olan bakışları ve birbirlerini gözetlemeleri üzerinden de yansıtır. Yönetmenin kurduğu bakan ve bakılan düzeneği çerçevesinde bakılan karakter

suçlu konumuna yerleşir.

Üç Maymun, açılış sahnesinde Servet'in yolda terk ettiği cesetle, suçla izleyicisini baş başa bırakarak izleyicinin de suça tanıklık etmesi ve hiçbir şey yapmaması anlamında suçun ortağı olduğunu söylemektedir. Aynı bağlamda İsmail, kapı deliğinden annesi ve Servet'in ilişkisini izlerken izleyici, bakan gözle karşı karşıya gelir. Ceylan'a göre metaforik düzeyde anlatılan hepimizin hikâyesidir; izleyici suç mahallinde bizzat yer almaktadır. Hile/suç tüm topluma yayılmıştır ve herkes kendi adaletini sağlamaya çalışmaktadır. Benjamin'in tarifi çerçevesinden baktığımızda kapitalist inanç, geleneksellik ve modernite arasında sıkışmış alt sınıf üyesi işçi çekirdek ailenin geleneksel değerlerinde sarsılma yaratarak suça buluşmasına ve parçalanmasına neden olan en önemli etkidir. Kapalı ve oldukça hacimli bir zarfta elden ele dolaşan para ve söz konusu parada vücut bulan değerler, ailenin üç ferdi için de suç yaratmakta, onları suçla ilişkili hale getirmektedir.

Kaynakça

- Akbulut, Hasan (2005). *Nuri Bilge Ceylan Sinemasını Okumak*. İstanbul: Bağlam.
- Arendt, Hannah (2012). *Kötülüğün Sıradanlığı*. Çev., Özge Çelik. İstanbul: Metis.
- Benjamin, Walter (2011). "Din Olarak Kapitalizm." *Praksis*. Çev., Akın Sarı. Sayı 26: 183-185.
- Bourdieu, Pierre (2014). *Eril Tahakküm*. Çev., Bediz Yılmaz. İstanbul: Bağlam.
- Canetti, Elias (2012). *Kitle ve İktidar*. Çev., Gülşat Aygen. İstanbul: Ayrıntı.
- Denzin, Norman (1995). *Cinematic Society*. London: Sage.
- Erdem, Haluk (2010). "Hannah Arendt'in Eichmann Davası Üzerine Düşünceleri." *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 9: 1-16.
- Foucault, Michel (1980). "The Eye of Power." *Power Knowledge*. Colin Gordon (der.) içinde. London: The Harvester.
- Graeber, David (2015). *Borç*. Çev., Muammer Pehlivan. İstanbul: Everest.
- Löwy, Michael (2011). "Din Olarak Kapitalizm: Walter Benjamin ve Max Weber." *Praksis*. Çev., Akın Sarı. Sayı 26: 187-198.
- Manlove, Clifford T. (2007). "Visual Drive and Cinematic Narrative: Reading Gaze Theory in Lacan, Hitchcock and Mulvey." *Cinema Journal*, 3 (46): 83-108.
- Marx, Karl (2011). *Kapital 1*. Çev., Mehmet Selik ve Nail Sathgan. İstanbul: Yordam.
- Özgül, Gönül Eda ve Kağan Tahan (2014). "Bir Ceset Arayışı Olarak Hatırlamanın Eleştirisi: Bir Zamanlar Anadolu'da Zaman Mekân ve Gerçeklik." *Global Media Journal: TR Edition* 4 (8): 241-259.
- Ögütçen, Özgür (2015). "Nuri Bilge Ceylan Sineması Üzerine." *Suret Psikokültürel Analiz* 6: 109-119.
- Suner, Asuman (2006). *Hayalet Ev*. İstanbul: Metis.
- Zizek, Slavoj (2005). *Yamuk Bakmak*. Çev., Tuncay Birkan. İstanbul: Metis.

*Medya Aktivizminin bir Biçimi Olarak Taktiksel Medya: icmihrak.blogspot.com Üzerine bir Analiz**

Oya Morva**

Öz

Aktivizm kavramı, sosyal ve politik değişimi hedefleyen mücadele pratiklerine karşılık gelir, dolayısıyla var olan iktidar ilişkilerine yönelmiş bir karşıt hareketliliğe işaret eder. Aktivizm, dijital iletişim teknolojilerinin 1990'lı yıllardaki gelişimine koşut olarak, içinde - ve aracılığıyla- iletişim kurup etkileşimde bulunabileceği yeni bir mücadele alanına, sembolik bir arenaya daha sahip olmuştur. Bu yeni sembolik arena, aktivizmin, protestolar ve gösteriler, grevler, oturma eylemleri, sivil itaatsizlik vb. gibi geleneksel formlarına alternatif olarak, taktiksel medya genel başlığı altında toplanabilecek olan dijital oturma eylemleri (virtual sit-ins), kırıcılık (hacktivism), kültür bozumu (culture jamming) vb. gibi yeni aktivizm formlarının ortaya çıkışına da zemin hazırlamıştır. Çünkü dijital medyanın mikro-düzeyde kullanıma ve etkileşime olanak tanıyan ortamları (kişisel bloglar, Facebook, Twitter, MySpace gibi sosyal ağ siteleri vb.) iktidar ve direniş pratiklerinin doğrudan gözlemlenebildiği, medya aktivizminin örgütlendiği mekânlardır.

Bu çalışmanın odağını oluşturan taktiksel medya da, medya aktivizminin bir biçimi olarak 1990'lı yıllarda ortaya çıkmıştır; ancak dijital medya teknolojilerinin kullanım yaygınlığı ve içerik çeşitliliği açısından ulaştığı nokta düşünüldüğünde hâlâ güncelliğini korumaktadır. Taktiksel medya, iktidarla olan ilişkisini belirlerken, Braman'ın (2015) tespitiyle, katı ideolojik pozisyonlardan ideolojilerin terkine; tüketimin ve estetiğin reddinden politik amaçlı kullanımına ve medyanın içeriğine odaklanmaktan medyanın kendisini içerik olarak kullanmaya yönelir. Böylelikle anaakım medyadan kendini ayırır, medyanın direniş pratiklerine işaret eder. Bu çerçeveden hareketle, bu çalışma medyanın direniş pratiklerini açıklamada işlevsel bir kavram olarak *taktiksel medyanın* ne olduğu ve nasıl uygulandığı sorularını yanıtlamayı amaçlar. Bu doğrultuda, kültür bozumu (culture jamming) uygulamaları ile medyanın taktiksel kullanımına örnek teşkil eden *icmihrak.blogspot.com* üzerinden bir analiz gerçekleştirilmiştir.

Anahtar Sözcükler: Medya aktivizmi, taktiksel medya, kültür bozumu, direniş pratikleri, *icmihrak.blogspot.com*.

* Geliş Tarihi: 15/06/2015 • Kabul Tarihi: 01/07/2015

** İstanbul Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Gazetecilik Bölümü.
oyamorva@hotmail.com

*The Tactical Use of Media as a Form of Media Activism: an Analysis of icmihrak.blogspot.com**

Oya Morva**

Abstract

The term activism refers to practices of struggle which aim to effect social and political change; thus it can be defined as a contra-movement against the existing power relations of society. As a result of the development of digital media technologies during the 1990s, activism has found another space in which to enact this struggle, a symbolic arena by which it can shape new forms of activism. Such forms include electronic advocacy, virtual sit-ins and other types of activity known as “hacktivism” and “culture jamming”. This symbolic arena of the digital media environment, with its personal blogs and social networking sites such as Facebook, Twitter and MySpace, is a very useful platform for observing power and resistance practices and organizing digital activism at the micro level.

One form of digital media activism is that of tactical media, born in the 1990s and still a key research topic. The term tactical media refers to shifts from adherence to strict ideological positions to the abandonment of ideology; from rejection of consumption to the use of consumption for political ends; from rejection of aesthetics to the use of aesthetics for political ends; and lastly, from a focus on the content of media to the use of media as content (Braman, 2015). In this manner, tactical media engages with media resistance practices and separates itself from the mainstream media. The main questions this study aims to answer are: considering its relation with power and resistance, what does the use of tactical media mean and how can it be applied? For this purpose, the culture jamming work of icmihrak.blogspot.com has been chosen for analysis as an example of tactical media practices.

Keywords: Media activism, tactical media, culture jamming, resistance practices, icmihrak.blogspot.com.

* Received: 15/06/2015 • Accepted: 01/07/2015

** Istanbul University, Faculty of Communication, Department of Journalism.
oyamorva@hotmail.com

Medya Aktivizminin bir Biçimi Olarak Taktiksel Medya: icmihrak.blogspot.com Üzerine bir Analiz

Giriş

1990'lı yıllar, adına postmodernite denen yeni bir dönemin başlangıcına işaret eder ve sosyo-politik konjonktür açısından olduğu kadar medya ortamı açısından da önemli değişimlere sahne olmuştur. Taktiksel medya hareketi de¹, Braman'ın (2015) tespiti ile dönemin dijital teknolojilerinin olanaklı kıldığı yeni medya ortamını, postmo-

dern tecrübenin ve teorinin ortaya çıkışı ve çift kutuplu dünyanın ortadan kalkmasından kaynaklı ideolojik boşluğun sağladığı tüm avantajları kullanarak aynı zaman aralığında doğmuştur. Braman'ın tespitlerini -özellikle bu çalışma açısından- değerlendirmek gerekirse, postmodern ya da geç modern dönemin, modern dönemin tüm kabullerini, kurumlarını ve söylemlerini tartışmaya açtığını belirterek söze başlamak gerekir. Postmodern dönem, modern dönemden, kendine özgü felsefi (postyapısalcı felsefe) ve siyasal yönelimi (kimlik-birey-kültür alanındaki radikal talepler, ulus devletin sonunun gelişi vb.) ile ayrışır. Düşünsel alandaki bu yeni yönelimler ve onlara eşlik eden dijital iletişim teknolojileri alanındaki gelişmeler bu dönemin belirleyicileridir. 1990'lı yıllar, aynı zamanda dönemin bu iki belirleyeni -aracın olanakları ve ondan dağılan mesajların sözü edilen yönelimleri yansıtabilme kabiliyetleri nedeniyle- kendinde birleştiren alternatif medyanın da yıldızının parladığı zaman aralığıdır. Çünkü dönemin, "neoliberalizm, küresel ısınma politikaları, emek istismarı ve birçok benzeri mesele hakkındaki

1 Kluitenberg, Taktiksel medyanın hiçbir zaman bir hareket olmadığını iddia eder -hatta ona göre kesin bir tanımının yapılmasından da kaçınılmalıdır-. Bunu, taktiksel medya için gerçek kurucu bir manifestonun olmayışı ve ortaya çıkışı ile ilgili olarak gerçek bir mekân olmamasına dayandırır; bunun yerine taktiksel medya, birbirinden tamamen farklı pratiklerin yöndeşmesine dayanır ki bunlar da bir süre sonra tekrar birbirinden tamamen uzaklaşabilir (Kluitenberg, 2011: 17). Gerçekten de, taktiksel medyanın kavramsallaştırılmasında, ilki 1993 yılında yapılan *The Next Five Minutes* Konferansları önemli rol oynamıştır. Fakat aynı zamanda taktiksel medya uygulamalarının kökenleri, Birleşik Devletler'de 1969-1971 yılları arasında tasarlanıp kurulan, sıradan insanlar tarafından tasarlanan, üretilen içeriğin yayımlanmasını temel alan *Public Access Television* uygulamasına kadar götürülebilir. (bkz. Yançatarol, 2012). Kavramın ortaya çıkışı ve uygulamasında farklı başlangıç noktaları, referanslar ve tarihlerin varolduğu gerçeği, onun bir hareket olup olmadığı konusunu tartışmaya açar.

örgütlü hoşnutsuzluğunun birbirine yaklaşarak bir noktada birleşmesi ile ivme kazanan, iletişim ağları donanımına sahip ve anaakım medya tarafından globalizasyon karşıtı olarak etiketlenen melez hareket” (Lovink ve Schneider, 2003: 2) için alternatif medya tıpkı alternatif sanat alanlarının da olduğu gibi oldukça kullanışlı bir eylem zemini oluşturmuştur. Modernitenin bütüncül anlatıları, düşünce sistematiği ve yapıları tarafından kaplanmayan, çoğunlukla bireysel ya da küçük gruplar temelli, parçalı, merkeziyetçi olmayan bu hareketler için, yeni medya teknolojilerinin bireysel içerik üretimini destekleyen demokratik yapısı bu hareketleri görünür kılma kapasitesine sahipti. Böylelikle, özellikle kimlik ve kültür alanlarında dile getirilen hak talepleri kamusal alana taşınmaya ve daha da önemlisi karşılık bulmaya başladı; anaakımdan farklı olarak alternatif medya ortamının, bağımsız, eleştirel ve kullanım biçimine bağlı olarak aktivist olabilen içerikleri ile bir tür kontrol/fren mekanizması olarak iş görebildiği keşfedilmiş oldu. Bu yeni medya ortamı, aynı zamanda geleneksel içerik formlarından azade olarak çeşitliliği ve yeniliği destekliyordu, deneysel olana her zaman açıktı; dolayısıyla kullanıcılara hareket kabiliyeti sağlıyordu.

İşte bu çalışmanın odağını oluşturan taktiksel medya kavramı, yukarıda özetlenen dönemin bir ürünüdür. Öyle ki, 1990’lı yıllar taktiksel medya için “estetik meselelere açık ve öykü anlatıcılığının al-

ternatif formlarının deneyimlendiği altın çağa da işaret eder” (Lovink ve Schneider, 2003: 1). Çalışmanın devam eden bölümünde, öncelikle taktiksel medyanın ne olduğu sorusunun yanıtı verilmeye çalışılacak, ardından taktiksel medya kullanımının güncel bir örneği olarak, “iç-mihrak kolektifi”nin kültür bozumu uygulamaları üzerinden göstergebilimsel bir analiz gerçekleştirilecektir.

Taktiksel Medya Kavramı Üzerine

Varlığının yarısını yukarıda sözü edilen sosyo-politik konjonktüre, diğer yarısını da yeni medya teknolojileri ve uygulamalarına borçlu olan taktiksel medya, temel olarak, “güncel politik ve sosyal meseleleri eleştirmek, onlara müdahale etmek ve bozuma uğratmak için “medyanın taktiksel olarak nasıl kullanılabileceği” sorusundan türemiştir” (Yancatarol, 2012: 6). Kavram olarak ilk kez, David Garcia ve Geert Lovink tarafından hazırlanan 1997 tarihli *The ABC of Tactical Media* (*Taktiksel Medyanın ABC’si*) isimli manifestoda karşımıza çıkar. Manifestoya göre,

Taktiksel medya, kullanıcıya yönelik teknolojilerce ve dağıtımın genişletilmiş biçimlerinde olanaklı kılınmış ucuz *kendin yap* (do it yourself) medyası, anaakım kültürden dışlanmış ya da onun tarafından mağdur edilmiş birey ya da gruplar tarafından yaygın olarak kullanıldığında olan şeydir (Garcia ve Lovink, 1997).

Bu tanımdan ortaya çıkan, taktiksel medyanın, sınırları belirlenmiş bir medya pratiğinden çok, aracın (medium) kullanımının bir yöneliş, bir tavır ile birleştiğinde ortaya çıkan şey olduğudur. Bu şey sadece bir medya içeriği olarak tanımlanamaz; belirli bir biçime, bir formata sahip değildir. Çok çeşitli medya teknolojilerinin, anaakım kültürün ötekileştirdiklerinin biçim ve içerik üretmesine olanak sağladığında ortaya çıkan üründür, eleştiridir. Taktiksel medyanın vurguladığı şey, aracın kendisinden ya da içeriğin formatından ziyade, sıradan *öteki* tarafından nasıl kullanıldığıdır.

Taktiksel medya pratikleri, çoğunlukla vur ve kaç gerilla tekniklerini kullanan sanat ve aktivizm karması medya projeleridir. Bu nedenle, aktivist gruplar tarafından gerçekleştirilen kırıncılık (hactivism) eylemleri de, kültür bozumu çalışmaları da taktiksel medya başlığı altında sınıflandırılabilir (Meikle, 2002: 120; Juris, 2008:274). Örneğin, internet ve medyayı bir mücadele alanı olarak kabul eden Meksika orjinli Zapatista hareketi sempaticizmi bir grup olan Electronic Disturbance Theatre'ın, kırıncılığın bir biçimi olarak gerçekleştirdiği sanal oturma eylemleri (virtual sit-ins), medyanın taktiksel kullanımıdır. Çok sayıda servis sağlayıcı ve web-sitesinin -Meksika devlet başkanının de dahil- ele geçirildiği eylem, anaakım medyanın dikkatini çekmenin bir yolu olarak/bir taktik olarak kullanılmıştır. Yine, özellikle kültür bozumu uygulamaları ile bilinen *The Yes Men*

aktivistlerinin, problematik sosyal meseleler olarak tanımladıkları konularda kamuoyunda farkındalık oluşturma amacı ile kurguladıkları projelerini taktiksel medyaya örnek olarak ele alabiliriz. Aktivist grup, ABD'de 2000 yılındaki başkanlık seçimleri sırasında, Bush'un web sitesindeki mesajların gerçekleri yansıtmadığı iddiasıyla, onları satirik bir dille eleştirerek kültür bozumuna uğratan www.gwbush.com sitesini kurmuştur. Grup, Dünya Ticaret Örgütü'nün web sitesini kopyalayarak, buradan DTÖ'nün hatalarını düzelttiklerini iddia eden mesajlar yaydıkları performansları, ya da Bush ve ekibinin küresel ısınma sorununu ele alış biçimlerini ironik bir biçimde eleştirdikleri elektronik imza kampanyası -ki Pentagon'un 2003 tarihi raporuna dayanarak, zararlı gazların atmosfere salınımını azaltmak yerine, küresel ısınmanın ABD için bir avantaja dönüştürülebileceğini ve bu nedenle global ısınmanın desteklenmesi talebini içerir- gibi pratikleri ile de taktiksel medyanın uygulayıcısı olmuştur.

Örnekleri çoğaltmak mümkün olmakla birlikte, çalışmanın sınırlılıkları düşünüldüğünde, hepsi için söylenebilecek olan şey taktiksel medyanın genel olarak bir eleştiriyi kapsadığıdır. Zaten kavramın mucitleri Garcia ve Lovink'e (1997) göre de, taktiksel medya krizlerin, eleştirinin ve muhalefetin medyasıdır. Onlara göre, "taktiksel medya, hümanizmin nitelikli bir biçimidir. Paranın insanoğlu üzerindeki rakipsiz hükmünün ve teknokratik bilimciliğin yeni beliren formları-

nın panzehiridir” (Garcia ve Lovink, 1997). Bu nitelikleri ile taktiksel medya, sadece olayları bildirmekle kalmaz, her zaman taraftır, olaya katılımcıdır; bu onu anaakım medyadan ayıran en önemli özelliktir.

Taktiksel medyayı, alternatif medyanın diğer formlarından da ayırmak gerekir. Çünkü Meikle'nin (2001:120) özetlediği gibi, taktiksel medya uygulayıcıları kendilerini bir alternatif olarak pekiştirme taraftarı değildir; daha iyi bir radyo istasyonu ya da gazete yaratmak amacıyla da değildir. Bunun yerine, taktiksel medya hareketlilik ve esneklik üzerinedir, değişen bağlamlara farklı yanıtlar verebilmenin peşindedir. Bu tespiti, alternatif medyaya örnek teşkil eden *Indymedia* oluşumu (Independent Media Center/IMC) ile *The Yes Men*'in, Dünya Ticaret Örgütü karşıtı performansları üzerinden somutlamak mümkün. *Indymedia* 1999 yılında bizzat DTÖ karşıtı protestolardan türemiştir; hükümet ve bütünleşik medyaya karşı, isteyen herkesin kendi içeriğini yayımlayabileceği bir platform olma amacını güder. Görüleceği üzere, varolan medya sistemine kendi ilkeleri doğrultusunda bir alternatif oluşturur; yani verili koşullarda daha iyisinin olanaklı olabileceği iddiasındadır. Ancak bu iddia, ilerleyen bölümde daha detaylı açıklanacağı üzere ancak Garcia ve Lovink'in (1997) taktiksel medyanın niteliklerini sıralarken sözünü ettiği “zekice hileler, avcı becerileri, manevralar, polimorfik/çokbiçimli durumlar, eğlen-

celi keşifler barındıran” bir yapıdır. Oysa bu sıralananların hepsi *The Yes Men*'in DTÖ protesto performanslarında bulunur. Kurdukları *düzeltilmiş* DTÖ web sitesi üzerinden, siteye yanlışlıkla giren ziyaretçilerle yazışmış, kişi ve kurumlardan gelen davetlere gerçek temsilciler gibi yanıtlar vermişlerdir. Görüleceği üzere her iki örnek de DTÖ eleştirisi barındırsa da, ilki daha dengeli, demokratik ve sansürsüz, dolayısıyla daha doğru olduğunu kabul ettiği bir yayıncılığı hedeflerken; ikinci örnek gülünç duruma düşürerek bir tersine çevirme, dolayısıyla sistemi yani stratejiyi taktikle alt etme peşindedir.

Taktiksel medyanın, anaakım kültüre/sisteme karşı bir tavır olarak bu şekilde tanımlanmasında, de Certeau düşüncesindeki, *strateji versus taktik* tespiti temel alınır. Kısaca özetlemek gerekirse, de Certeau'nun *Gündelik Hayatın Keşfi* (*The Practice of Everyday Life*) isimli ünlü çalışması, “kişilerin gündelik hayata nasıl etki ettiği ile ilgilenir” (Morritz, 2012). De Certeau'nun yaptığı, gündelik hayattaki iktidar pratiklerini içten içe kemiren ve onun işleyişini belli etmeden, kendine göre tekrar düzenleyen düzeneklerin bir analizidir. “Halkın kullandığı hangi işlem ve yöntemlerin disiplin mekanizmasıyla oynamakta ve bu mekanizmayla, ancak bu mekanizmayı kendine uyarlamak için uyuşmakta” (de Certeau, 2008: 48) olduğu konusunu mesele edinir. Yani, de Certeau, sıradan bireylerin, gündelik hayat pratiklerinde iktidar ile

nasıl başa çıktıklarını araştırır. Foucaultcu bir tutumla, iktidarın her yerde hazır ve nazır olduğunu, her bağtımda ürediğini (Foucault, 2013: 69), toplumda binlerce iktidar ilişkisi ve sonuç olarak güç ilişkileri dolayısıyla küçük çatışmalar, yani mikro mücadeleler olduğunu (Foucault, 2012a: 176) kabul edersek eğer², de Certeau'nun yaptığı, söz konusu güç ilişkilerindeki direniş pratiklerinin olumlanmasıdır -ki taktiksel medya da bu direniş pratiklerinden biri olarak okunabilir-.

2 Her iki düşünür de (Foucault ve de Certeau) aynı dönemde benzeri bir ilgi ile gündelik hayata odaklanırlar. Ancak aralarındaki temel fark, Foucault'nun gündelik yaşam pratiklerinde iktidarın işleyişini kendine mesele edinmesi, de Certeau'nun ise direniş pratiklerini çalışmasının merkezine almasıdır. Bu çalışmada Foucault'nun eserine atf yapılmasının sebebi, de Certeau (2008: 47)'nin kendisinin de, Foucault'un eserine atıfla kendi çalışmasının çerçevesini çizmesidir: De Certeau, iktidarın gözetim mekanizmalarının her yere yayıldığı ve belirginleştiği doğrusu, nasıl olur da tüm toplumun bu mekanizmaların boyunduruğu altına girmedigi konusunun da en az iktidar düzeneklerinin analizi kadar önemli olduğunu vurgular. Bu nedenle, tüketiciler dediği egemenlik altında bulunduruluların, gündelik hayat-taki eylem, uygulama ve üretme tarzlarını sorgular. Bu sorgulama, Foucault'nun ele almış olduğu sorulara benzer ve karşıt soruları içerir: Benzer sorular, çünkü tektokratik yapılar içinde kaynaşan ve günlük yaşamın ayrıntılarına eklenen çok sayıda *taktik* sayesinde, işleyiş yönünü saptıran en önemsiz, en sıradan işlemlerin ayrıntısına varmak söz konusudur; karşıt sorular, çünkü artık önemli olan düzenin uyguladığı şiddetin nasıl bir disiplin tektolojisine dönüştüğünü belirlemek değil, gözetimin filesine giren bireylerin ya da grupların, *taktiklere dayalı*, dümenci, hileci ve dağımık yaratıcılıklarının şu kaçamak gizli biçimlerini toprağın altından çekip çıkarmaktır (de Certeau, 2008: 48, vurgular bana ait).

Zaten de Certeau, direniş pratiklerini *taktikler* etiketi altında sınıflar. Taktikler, de Certeau tarafından, “zayıf olanın sanatı” olarak tanımlanır ve gündelik yaşamda dikotomik ötekisi olan *stratejiler* içinde işleve sahiptirler (2008: 114).³ Kökeni askeri terminolojiye dayanan iki terimden *strateji*, hedeflenen amacı -ki bu çoğunlukla savaşı kazanmaktır- başarmak için yürütülen temel mücadele olarak tanımlanabilir. *Taktikler* ise savaşları kazanmak için ihtiyaç duyulan tekniklerdir. Yani, askeri terminolojide taktikler mücadelelere, onlar da stratejilere tâbidir (Goff, 2010). Ancak, de Certeau'nun kavramsallaştırmasında, strateji ve taktik bu şekilde ilişkilenebilir, birbirine içkin olmakla birlikte aynı yönde hareket etmezler; iki zıt kutbu temsil ederler. De Certeau'nun strateji derken kastettiği, “güçler arasındaki ilişkilerin ancak bir istek ya da erk öznesinin (işletme, ordu, kent, bilim-

3 Yine burada da Foucault düşüncesinin belirleyenlerinden olan iktidara içkin direniş görüşü ile bir paralellikten söz edebiliriz. Foucault'ya göre, “iktidarın olduğu yerde direnme vardır; ancak -ya da daha doğrusu bu yüzden- direnme hiçbir zaman iktidara göre dışsal bir konumda değildir. İktidar ilişkileri, bir direnme noktaları çokluğu uyarınca varolabilir; bu noktalar, iktidar ilişkilerindeki rakip, hedef, destek ya da bir kavga için atılım rolünü oynar. Bu direnme noktaları iktidar şebekesinin her yanında mevcuttur. Dolayısıyla, iktidara karşı, ulu bir Red'din tek bir mekânı- başkaldırmanın ruhu, tüm ayaklanmaların yuvası, devrimcinin katıksız yasası- yoktur.” (2013:71). De Certeau'da da, direniş temsil eden taktikler, iktidarı temsil eden stratejilerin mekânından türer; iktidarın dilini konuşarak, onu eğip bükme-yi başarır.

sel kurum) yalıtılabilir olduğu anda gerçekleştirilebileceği oyun ya da hesaplaşmadır (ya da manüpülasyonudur)” (2008: 112). Strateji, iktidarın görüşünü yansıtır, kontrolü varsayar, bunu yapabilmek için de, bir mülkiyet olarak çerçevesi çizilebilecek bir *mekânın* varlığını ön kabul olarak benimser. De Certeau bu mekânın, “strateji (ya da iktidar) açısından, hedeflerden ya da tehditlerden (müşteriler ya da rakipler, düşmanlar, kent etrafındaki taşra bölgesi, araştırmanın amaçları ve konuları vb.) oluşan *dışardakiler* kümesiyle kurmuş olduğu ilişkileri yönlendirebileceği bir üs olarak” ele alındığını söyler (2008: 12). Yani gündelik hayatta iktidar, sınırlarını çizdiği mekân içerisinde, dışardakiler/ötekiler olarak belirlediği grubu stratejileri ile domine etmeye çalışır.

Domine edilen grup, stratejiler karşısında çaresiz değildir; kendi silahı olan taktikleri kullanır. De Certeau, “stratejilere kıyasla bir mülkiyetin varolmamasıyla nitelenen hesaplı eyleme” taktik adını verir (2001: 113). Taktikler, güçlü olmayanın alanına ait olsa da, pratikte sınırları strateji / iktidar tarafından belirlenmiş bir çevrenin adaptasyonuna ihtiyaç duyarlar. Çünkü,

taktik mekân olarak sadece ötekinin mekânını kullanır. Bu nedenle yabancı bir gücün yasalarıyla düzenlenmiş haliyle kendisine dayatılan alanda oyununu kurmak zorundadır. Geri çekilme, öngörme ve kendini toplarlama konumunda,

kendisine mesafeli durmak için kullanabileceği bir yöntem yoktur (...) düşmanın görüş açısı içinde ve düşman tarafından denetlenen uzam içinde gerçekleşebilen bir harekettir (de Certeau, 2008: 113).

De Certeau düşüncesi hakkında buraya kadar söylenenleri taktiksel medya açısından değerlendirmek gerekirse, daha önce de belirtildiği gibi taktiksel medya anaakım kültürden dışlanmış ya da onun tarafından ötekileştirilmiş grupların medya pratiklerini içerir. Yani taktiksel medya, *domine edilen grupların* ya da *zayıf olanın*, iktidarın kendi egemenlik alanı/*mekânı* içerisinde kendi kurduğu oyunu, bizzat onun kuralları ile -yani iktidarın egemenliğindeki çevreye tamamiyle adapte olarak- bozmasına aracılık eder. Bu, sanal oturma eylemlerinde olduğu gibi, iktidarın mekânlarından birini işlevsiz hale getirmekle gerçekleşebileceği gibi, kültür bozumu pratiklerinde olduğu gibi, iktidarın söylemini eğip bükererek ifade ettiğinin tersine çevirmekle ve daha pek çok biçimde olanaklıdır. Zaten, taktiklerin kendilerine ait bir yeri/*mekânı*, belirlenmiş bütünlüklü bir projesi olmadığından, zamanın rastlantısallığı üzerinden fırsat haline gelen koşullara uyum sağlayarak işlerler. Bu özelliği taktiklere manevra kabiliyeti ve biçimsel çeşitlilik sağlar.

De Certeau (2008), strateji ve taktik kavramsallaştırmalarını kent ve gündelik yaşam pratikleri üzerinden ele alır. Kent, hükümetlerin (iktidarın) stratejileri ile ortaya çı-

karılmış bir bütünlüktür. İktidar bu bütünlüğü, bulvarlar yaparak, yollar, köprüler inşa ederek vs. planlar ve onun okunabilmesi için haritalar tasarlar. Ancak, kentin günlük uygulayıcıları onu iktidarın tanımladığı bütünlükten farklı biçimde deneyimler. Onlar için yaşanılan kent, planlanan kentin önüne geçer. Kent sakini, iktidarın haritasında tanımlı olan anayol yerine, haritanın bilemediği kestirme yolları kullanır. Yani iktidarın mekânında, kullandığı taktikle onun kendisine nüfuzunun önüne geçer (de Certeau, 2008). Taktiksel medya da, stratejinin/anaakım medyanın teknolojik donanım, ulaşım kapasitesi, kapsam vb.gibi üstünlüklü olduğu ortamda, tüm bu sıralanan kalemleri kendi lehine kullanmayı başararak, stratejinin silahı ile stratejiyi vurur: Sanal oturma eylemi ile stratejinin teknolojisini kullanılamaz hale getirdiği gibi, bir reklam sloganını bozuma uğratarak kentin sokaklarını, reklam panolarını ya da dijital duvarları istila edebilir, böylelikle anaakımın ya da sistemin ezberini bozar. De Certeau bunun, yani dayatılan sistemleri kullanma tarzının, “iktidarın oldu bitti ile ilgili tarihsel kanununa ve bunun meşrulaştırılmış dogmalarına karşı bir direniş” olarak ele alınabileceğini söyler (2008: 88). Aslında gerçek düzen, iktidarın kurguladığı değil, “çabucak değişeceği yanılması kapılmadan halkın kendi özel amaçlarına uygun olarak manipüle ettiği taktiklerin düzenidir” (de Certeau, 2008: 100). De Certeau'nun böylelikle, iktidarın belirlediği mekânla-

rın asıl kullanıcılarının taktikleri üzerinden ispatına çalıştığı şey, gündelik hayattaki eylem, uygulama ve üretim sanatlarının, iktardan etkilense de hiçbir zaman tamamıyla onun tarafından belirlenemeyeceğidir. Bu anlamda, iktidar tarafından domine edilen tek tek bireyler, de Certeau'nun sözünü ettiği *gerçek düzen'in* kurucu aktörleriye eğer, taktiksel medya pratikleri de bu aktörlerce sözkonusu düzeni olanaklı kılan eylem, uygulama ve üretim sanatlarındandır.

De Certeau düşüncesindeki bu strateji/taktik dikotomisi, Garcia ve Lovink'e göre (1997), onun varoluşsal bir estetik geliştirmesine olanak sağlamıştır. “Bir avlanma, aldatma, okuma, konuşma, gezinme, alışveriş yapma, arzulama estetiğidir bu. Zekice hileler, avcı becerileri, manevralar, polimorfik/çok-biçimli durumlar, eğlenceli keşifler barındırır, savaşıcı olduğu kadar şi-irseldir” (Garcia ve Lovink, 1997). Sözkonusu dikotominin farkına varmak, yazarlar için iktidarın akışı içinde bu geçici tersine çevirmelerin ayırıcılığında olduğu görülen bir üreticiler sınıfını adlandırmada yardımcı olmuştur. Bu başkaldırı, direnmekten ziyade, kendi güçleri içinde kendilerini genişletmek için her şeyi yaparlar, kendi pratiklerine merkez olan bu geri çevirmeler için gerekli alanları, kanalları ve platformları yaratırlar. Garcia ve Lovink (1997), sözü edilen başkaldırıların üretici sınıfının bu yaratıcı çalışmalarını taktiksel medya olarak adlandırır.

Taktiksel medyanın bu üretici

sınıfı ya da kahramanları, her zaman bir düşmanın peşinde olan aktivistler, Nomadik medya savaşçıları, Internet trolleri, bilgisayar korsanları vs.dir (Garcia ve Lovink, 1997). Görüleceği gibi, uygulayıcıları medya profesyonelleri değildir -sanatçıları da bu gruba dâhil etmek gerekir- ve taktiksel medya bu uygulayıcılara farklı medyaların kullanımını konusunda ileri düzeyde bir esneklik önerir. Bu tespitler, uygulayıcıların farklı uzmanlık alanları ile meşgul olarak, Yancatarol'un *gayriresmi uzmanlık* dediği bir pozisyonda, çeşitli taktikleri uygulayabilecekleri anlamına gelir (2013: 10). Yani, taktiksel medyanın uygulayıcısı, medya teknolojilerini kullanarak çeşitli biçimlerde eleştirel içerik üretebilen herkes olabilir. Taktiksel medya içeriği, konumlanışı gereği, profesyonel çalışanların değil, gayriresmi uzmanların elinden çıkar.

Garcia, vd. (2001), taktiksel medyanın herhangi bir aracın kullanımından ziyade, etkili bir kullanıcı dili (sanal ya da başka bir biçimde) yaratmakla ilgili olduğu görüşündedir. Yazarlara göre, medya aktivizmi ve sanat arasında her zaman güçlü bir ilişki savunulmalıdır. "Çünkü" der, yazarlar (Garcia, vd., 2001), "posterler, videolar, yerleştirmeler (installations), duvar resimleri, grafikler, televizyon kanalları sadece sanat ya da aktivizm oldukları için değil, aktivizm barındırdıkları için sanatsal olarak başarılıdır". Yani yazarlara göre, taktiksel medyanın aktivizmi sanatın bir koşulu olarak görülür. Daha önce

de değinildiği gibi, taktiksel medya, aracın, formatın, tanımlamaların dışında, bir sorgulamaya, bilinç değişikliğine sebep olduğu oranda taktikselidir. Böylelikle sanat, medya aktivizmi ile birleştiğinde bir bilinç değişikliğine, sorgulamaya olanak sağlayabilen bir taktiksel medya formudur denebilir.

Buraya kadar anlatılanlara dayanarak taktiksel medya kavramsallaştırmasının genel niteliklerini sıralarsak, karşımıza beş temel unsur çıkar: 1) Anaakım kültürden dışlanmış ya da onun tarafından ötekileştirilmiş olanların medyasıdır; 2) Kullandığı medya teknolojileri aynı olsa da, aracın kullanımının yöneldiği amaçla kendini anaakım medyadan ayırır; 3) Taktiksel medya güncel politik ve sosyal meselelere yöneltilmiş bir eleştiri, muhalefet pratiğidir; 4) Taktiksel medyanın uygulayıcıları medya profesyonelleri değil, gayriresmi medya uzmanlarıdır; 5) Taktiksel medyanın biçimsel bir belirleyeni, formatı, yazılı kuralı yoktur; bir sanat yerleştirmesi de, bir televizyon programı da olabilir.

Bu çıkarımlara dayanarak çalışmanın takip eden bölümünde, Türkiye orijinli *iç-mihrak* (her zaman küçük harflerle yazılır) kolektifinin çalışmalarının yukarıda sıralanan nitelikleri içerip içermediğine bakılarak Kolektifin medya pratiklerinin neden medyanın taktiksel kullanımını olarak değerlendirilebileceği açıklanacaktır.

Medyanın Taktiksel Kullanımına Bir Örnek: *icmihrak.blogspot.com*

Analize temel alınan *iç-mihrak* oluşumu, Furman'a verdikleri röportajda belirttikleri şekliyle, ilk kez 2006 yılında, bir anarşist aktivist / tartışma grubuna katılan bağımsız bireyler tarafından başlatılmıştır. Yaratıcı bir aktivizm geliştirmenin olasılıkları üzerine tartışılırken, popüler, resmi ve geleneksel kültürel formları skandalvari bir tutumla bozuma uğratabilecek bir tasarım ekibi oluşturma kararından doğmuştur. Zaman içinde *iç-mihrak* kendi propagandalarını yapmak için erisimi ve uygun koşulları olmayan bireylerle ve gruplarla birlikte çalışmaya karar verip, onlara ücretsiz, hızlı ve iyi kalitede tasarımlar sunmuştur (Furman, 2014: 1). Takip eden süreçte, genellikle tabana ait anarşist organizasyonlarda olduğu gibi, heterojen öğelerden oluşan kolektif dağılmış; *iç-mihrak* arda kalan birkaç istekli ile yoluna devam etmiştir. Kolektif, başlangıç aşamasında, üyelerinin hiçbiri profesyonel sanatçı ya da grafik tasarımcısı olmadığından, öncelikle tasarım yazılım kullanımı konusunda kendilerini eğittiklerini dile getirir (Furman, 2014: 1-2). Bu haliyle, bir önceki bölümde, taktiksel medyayı tanımlayan unsurlardan biri olduğunu vurguladığımız, medya profesyonelleri yerine, medya teknolojisini kullanan *gayriresmi uzmanlardan* oluşan bir grup olarak yorumlanabilirler. Bu görüşü destekler biçimde, *iç-mihrak* bu çalışma için veri toplama amaçlı olarak, ya-

zılı olarak gerçekleştirilen görüşmede (24.07.2015), içerik ve biçimle ilgili bir eleme sürecinden geçirseler de, kendilerine herkesin iş gönderebileceğini dile getirmişti. Yani, kültür bozumu çalışmalarını gönderenlerin profesyonellikleri sorgulanmamakla beraber yapılan işin özensizliği bir eleme nedeni olabilmektedir.

Bloglarında, kendilerini “kimin girip çıktığı belli olmadığı için komşuları rahatsız eden bir proje-konut” olarak tanımlarlar:

Üyelerinin sayısı, kompozisyonu ve iç dünyaları sıklıkla değişir ama kolektif kültür bozumu atölyesinden yükselen kahkaha gürültüsü değişmeden kalır. *iç-mihrak* çoğunlukla çıkartmalarla çalışsa da, sokakta dirlik ve düzeni bozacak her yönetime açıktır (*iç-mihrak.blogspot.com*. Ana sayfa).

Başka sözcüklerle söylersek, kolektifin anonim üyeleri, önceden belirlenmiş ve bu nedenle de bir tür iktidara işaret eden biçimsel kodlardan azade olarak, sadece belirli bir amaçla içerik üretir. Bu amaç, tüm taktiksel medya pratiklerinde olduğu gibi, kültürün eleştiriye kapalı tüm geleneksel kodlarına ve dolaşısıyla iktidara⁴ muhaliftir. Bunu,

4 Bu iktidara karşı olma halini açıklamak gerekir zira Kolektif iktidarı ortadan kaldırmayacağının ayırındadır. Foucaultvari bir iktidar anlayışını kabul eden Kolektifin yapmaya çalıştığı, iktidar ile iktidara maruz kalan bir tür dengeye taşımaktır: “Her tür ikili ilişkinin (insan-insan, insan-hayvan, hayvan-hayvan, insan-bitki vb) bir tür iktidar barındırdığını düşünürüz. Mesele iktida-

“resmi ve popüler tüm kültür fragmanlarını (ikonlar, ikonik kişiler, sloganlar, özlü sözler, içli sözler, çağdaş ve geleneksel değerler, inanç evrenleri vs.) *yakıt* olarak kullanarak yapar” (icmihrak.blogspot.com, Ana Sayfa). Böylelikle, yani anaakım kültür ürünlerinin tamamını bozuma uğratarak, kendini onun dışında konumlanmış olur.

Anaakım kültürü eleştirirken, üyelerinin ürettiği içeriğin neyi amaçladığına, - ki “sıklıkla mide kramplarının eşlik ettiği ve suçluluk duygusu tonu yüksek kontrolsüz gülmeye öfori hali” olarak tarif edilir (icmihrak.blogspot.com, Ana Sayfa) - işaret etmekle birlikte, tıpkı taktiksel medyanın yaptığı gibi, biçim ya da format konusunda bir kısıtlamadan söz etmez: *iç-mihrak*’ın, bir Bali atasözünü (sanatımız yok, her şeyi iyi yapmaya çalışıyoruz) motto olarak kullanması, onun ürettiği içeriğin biçimselliği konusundaki bu tavrını da ortaya koyar.

Kolektif, kendini Türkiye’deki Marksist komünist organizasyonların reel politik anlayışından (ve onların neredeyse paranoyak ilgiye varan komplo teorilerinden) ayırttığı gibi, Türkiye’de gerek parlamento içinde gerekse dışında yürütülmekte olan temsili politikaları da göz ardı ettiğini söyler. *iç-mihrak*, “tüm bunlara karşı, anarşizmin politik temsil -ki Kolektif’e göre her tür temsil zulümdür, ister yönetsel, ister ekonomik, ister dinsel

(içmihrak ile 24.07. 2015 tarihinde yapılan görüşme)- problemleri karşısındaki realistik duruşu ve politikayı, en bireysel düzeyde bile bir tür bilinç eylemi olarak ele alma anlayışını her zaman arzu edililir bulmaktadır” (Furman, 2014: 3). Bu duruş, genel olarak taktiksel medyanın yaptığı gibi politik ve sosyal meselelerle ilgili, varolan ya da hakim olduğunu söyleyebileceğimiz politik iktidarın her türüne karşı eleştirel bir tavra işaret etmektedir. *iç-mihrak*’ın politik ya da politika-ya karşı tavrı nettir:

Bizim için politik biçimler ikiye ayrılır: devletçi ve devletçi olmayan. Parlamenter demokrasi, faşizm, sosyalizm, monarşi ve anayasal monarşi devletçi politik biçimlere örnek olarak verilebilir. Hepsinin ortak özelliği kitleleri oldukça dar temellerde temsil ediyor oluşlarıdır. Neredeyse tamamı, devletin şiddet tekeli tarafından düzenlenen bir popülasyon ve bir sosyal öteki yaratan homojenlik ilkesine dayanır. Devletçi olmayan biçimler, bu sıraladığımız özelliklerin hiçbirini taşımaz.(...) Anarşist bir kolektif olarak, devletin çöküşü amacını gütmüyoruz. Bunun yerine, devletsiz bir sisteme giden yolda küçük basamak taşları döşediğimize düşünüyoruz (Furman, 2014: 6).

Kolektifin, *yollara küçük basamak taşları döşeyerek* giriştiği şeyin de, basitçe, iktidar şiddetinden kaçışın taktiksel pratiklerine denk geldiğini iddia edebiliriz. Kolektif, kendi içinde de iktidarı alt eder, barn-

rı ortadan kaldırmak değil, ilişkilerin her iki tarafını da uygun biçimde erkledir” (icmihrak ile 24.07.2015 tarihinde yazılı olarak yapılan görüşme).

dırmaz: “iç-mihrak’ın yöneticisi, moderatörü, küratörü yoktur; öz-gür çağrışımla işler; kendi dışındaki yöneticileri hiç sevmez, sevene de iyi gözle bakmaz. Padişahların salt/sanatlarına son verip onları hal etmez, padişahları madara etmeyi tercih eder” (icmihrak.blogspot.com, Ana Sayfa). İktidarı bu şekilde dışlayan Kolektif, aynı zamanda yürünecek yolların çokluğuna yaptığı vurguyla anarşizm ideolojisine taraftarlık yapar: “iç-mihrak içinizi rahatlatmaz, sizi sürekli bir gerginlik ve uyarılmışlık halinde tutmayı arzular. iç-mihrak size doğru yolu göstermez, size sadece yürümekten bıktırarak kadar çok alternatif rotanın var olduğunu ispatlar” (icmihrak.blogspot.com, Ana Sayfa). Bu alıntı, de Certeau’nun strateji/taktik kavramsallaştırmalarıyla açıklanmaya oldukça elverişlidir. İktidar stratejisi doğrultusunda çizilen ve doğru olduğunu iddia ettiği yola alternatif rotalar önermek, bu strateji içindeki direnişlere/taktiklere dikkati çekmektir. *iç-mihrak*, taktikselliğinin altını bir kez daha bu şekilde çizmiş olur.

Kolektif, de Certeau’nun belirttiği gibi, kendine ait olmayan mekânda, yani stratejinin, iktidarın mekânında uyguladığı taktiklerle onu alt etmeye çalışır. Futuristika için verdikleri röportajda, *iç-mihrak*’ın kendisi için seçtiği ismin ne anlama geldiğini anlatırken söyledikleri bunu doğrular:

iç-mihrak ismi, kolektif için, çoğunlukla muğlak biçimde “sistem” olarak adlandırılan heyûlanın kav-

ram için yaptığı tanımla tıpatıp aynıdır: kendisini izi kalmamacasına yıkmak, kendisinin yerleştiği inceselikli ayırt etme mekanizmalarından kurtulmak, dayattığı temsil biçimlerini ortadan kaldırmak, “cahilin” demokrasisini, yani doğrudan demokrasiyi hâkim kılarak insanların kendi işlerini çekip çevirmesine yardımcı olmak isteyen iç düşman (Ilkiz, 2009).

Kolektif, ulus devlet oluşumunu tamamlayamamış, barındırdığı heterojen unsurlar arasında çatışma-barış dengesini sağlayamamış ace mi devletin bekasının devamlılığı için, hâkimi olduğu kitlelere, hedef olarak işaret ettiği *iç mihrak*’ın kendisi olduğunu itiraf eder (Ilkiz, 2009). Bu tüm olumsuzlukların kaynağı, aranıp da bir türlü bulunamayan, ortadan kaldırılamayan düşman, apaçık biçimde ve üstelik kendi mekânında sistemin/iktidarın karşısına dikilmiştir. İktidarın devamlılığı için kullandığı stratejilerden biri, zekice bir manevra, bir taktik ile tersine çevrilmiştir.

Yine ilk bölümde, taktiksel medyayı açıklarken onun estetik meselelere açık, öykü anlatmanın yeni biçimlerini arayan bir eleştiri biçimi olduğu belirtilmişti. *iç-mihrak* açısından da aynı tutumun geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Kolektif, iç-mihrak projesine başlama nedenlerini “sosyalist gerçekçi afiş estetiği ile kitsch reklâm estetiğinin şehir sokaklarında yaşadığı aşk-ı memnû’dan duyduğumuz iç sıkıntısı” (Ilkiz, 2009) olarak tarif eder. Kendilerine ait bir eleştiri ve dire-

niş estetiği geliştirme amacındadır- lar:

Asıl amacımız, anarşizan kendin yap estetiğini hem metinsel hem de görsel olarak daha kaliteli kılmak, aynı zamanda da solun işe koştuğu, sosyalist gerçekçi estetiğin yozlaşmış halinden ibaret olan karamsar ve atalar kültürüne dayalı estetiğe zeki ve neşeli bir alternatif oluşturmaktır. Bunu elbette bir hınç (resentiment) pathos'una dayanan Türkiye sol eylemlilik tarzına bir alternatif oluşturan, oyuncu, neşeli ve kendiliğindenci bir eylem kültürü oluşturma işinin bir parçası olarak düşündük. İnternet sitesi fikri de aslında bu estetiği diğer antiotoriter gruplarla paylaşma ve onları kendi işlerini yapmaları için provoke etme isteğimizden doğdu (İlkiz, 2009).

De Certeau'nun taktik/strateji dikotomisinin, onun varoluşsal bir estetik geliştirmesine olanak sağladığından söz etmiştik. Bu tıpkı iç-mihrak'ın yapmayı amaçladığı gibi -ki amaçlarını oldukça benzer sözcüklerle tanımlamışlardır - içinde zekice hileler, avcı becerileri, manevralar, polimorfik/çokbiçimli durumlar, eğlenceli keşifler barındıran bir estetik ve elbette taktiksel olarak kullanılmak üzere üretilir.

Son olarak, *iç-mihrak* anaakım medyaya ve çalışanlarına, blogdan gönderdiği selamla kendini onlardan da açıkça ayırdığının altını çizer. Anaakım medyaya, röportaj ve tanıtımlar aracılığıyla bir içerik olmayı reddettiği gibi, kendi ürettiği

taktiksel içeriğin de onlar tarafından kullanılmasına karşı çıkar. Anaakım medya ürettiği içerik ile iktidarın stratejisinin ta kendisi iken, *iç-mihrak* tam da orada, sistemin kendi mekânında ürettiği içerik ile onu eleştirmekte ve kendi muhalifliğinin, taktikselliğinin altını bir kez daha çizmektedir.

Tüm bunlardan hareketle, *iç-mihrak* kolektifinin, bir önceki başlık altında sıralanan taktiksel medya niteliklerinin her birini taşıdığını söylemek ve onun medya pratiklerini Türkiye orijinli bir taktiksel medya girişimi olarak okumak olanaklıdır. Devam eden bölümde, Kolektifin kültür bozumu pratikleri üzerinden göstergebilimsel bir analiz gerçekleştirilecektir.

iç-mihrak Kolektifi'nin Kültür Bozumu Çalışmalarının Göstergebilimsel Analizi

iç-mihrak'ın, kültür bozumu pratiklerinde çoğunlukla metinlerle desteklenen grafik temelli tasarımlar kullanmalarından hareketle, çalışma için seçilen analiz yöntemi göstergebilim olmuştur. Zira, göstergebilim hem linguistik hem de görsel göstergelerin açıklanıp, yorumlanmasına elverişli bir analiz yöntemidir.

Genel olarak söylersek, göstergebilimsel analizin yanıtlamayı amaçladığı temel soru, Chandler'ın dillendirdiği gibi anlamın nasıl oluştuğu ve gerçekliğin nasıl kurgulandığı sorusudur ve güncel analizlerde göstergeler bağlamdan kopuk bir biçimde değil, gösterge sis-

temlerinin bir parçası olarak ele alınır (2005: 2). Chandler'in bu tespitlerinden hareketle, çalışmanın bu bölümünde, iç-mihrak Kolektifi'nin kültür bozumu pratiklerinden 3 tanesi seçilerek, Barthes'in göstergebilim formülasyonlarına dayanarak analiz edilmiştir. Bu sayede, çalışma kapsamında medyanın taktiksel kullanımının bir biçimi olarak ele aldığımız sözkonusu pratiklerin nasıl işlediği açıklanmaya çalışılmıştır.

Şekil 1'de, Kolektifin yeryüzünde en çok bilinen logo ve ambalajlardan birine sahip olan Coca-Cola markası üzerinden gerçekleştirdiği kültür bozumu pratiği görülmektedir.

Promoted by Coca-Cola, the creator of Santa



Şekil 1: Coca-Cola Reklamı Kültür Bozumu

Markadan kısaca söz etmek gerekirse, Coca Cola'nın dünya çapındaki bilinirliği, agresif girişimcilik anlayışı ve ticari başarısı, onun sıklıkla kapitalizmin bizzat kendisi ile ilişkilendirilmesine neden olmaktadır. Hatta, başlangıçta Hıristiyanlık inancının sembollerinden biri olan Noel Baba'yı (Saint Nicholas) bile, 1930'lardaki reklam kampanyası ile bugünkü renklerine

-ki markanın orjinal renkleri ile aynı olan kırmızı ve beyazdır bu renkler- sahip ticari bir figür haline getirdiği iddia edilir. Gerçekten de, 1800'lerin sonlarında Amerika'ya ayak basan Noel Baba'nın, bu kıtada giderek sekülerleştiği bilinir. 1929 Büyük Buhranı'nı takip eden süreçte, Coca-Cola, Noel Baba'yı bir reklam kahramanı olarak tekrar üretmiş, ona bilindik üniformasını giydirmiştir. Böylelikle, Noel Baba'nın önce Amerikan kültüründe popülerleşmesi, ardından Coca-Cola'nın globalleşmesi ile bu seküler Noel Baba'nın da Amerika sınırları dışında popülerleşip yeryüzünün belki de en başarılı ticari ikonlarından birine dönüşmesine olanak sağlamıştır -ki bu kapitalizm açısından çok başarılı bir pazarlama hamlesidir.

Coca-Cola markası, yaklaşık iki yıldır, bilindik ambalajının üzerine yaygın isimlerin yazıldığı yeni bir reklam kampanyası yürütmektedir. Şekil 1'deki kültür bozumu çalışması da, markanın Noel Baba ile olan ticari kesişmesinin yanı sıra, bu yakın tarihli reklam kampanyasına gönderme yapmaktadır. Kolektifin bu çalışmasında, mesaj retorik yoluyla verilir: "Noel Baba'nın yaratıcısı Coca-Cola Sunar - Bu Coca Cola Senin İçin Allah".

Her reklamın bir bildiri olduğu ve her bildirin de bir anlatım/gösteren düzlemi ile bir içerik/gösterilen düzleminin bileşeninden oluştuğu tespitinden yola çıkarak⁵,

5 Karşılıklı ilişki içerisinde olan gösteren (Signified) ve gösterilen (signifier), bir gös-

bir reklam cümlesini incelersek, böyle bir cümlenin iki bildiri içerdiğini söylemek gerekir. Bunlardan birincisi, cümlenin taşıdığı reklam amacından tam olarak soyutlanıp sözcüklere sıkı sıkı bağlı kalınarak kavranmasıyla oluşur (düzanlam bildirisi). İkinci bildiri ise, bütün reklam bildirilerinde aynı olan, ilan edilen ürünün mükemmelliğidir (yananlam bildirisi). Bu tek gösterilen neredeyse bildirinin temelini oluşturur; algılandığında reklamın yapılmasındaki amaca ulaşılmış olur. Gösterileni ürünün mükemmelliği olan bildirinin göstereni de bütünyle birinci bildiridir. Yani ikinci bildiri, birinci bildirinin yan anlamıdır; birinci bildiri de ikinci bildiriye daha ustaca ve daha ince bir biçimde doğal kılmaya yarar. Sıradan bir *satın alın* çağrısı yerine, o ürünün alınmasının doğal olduğu bir dünyanın görünümünü ortaya koyar (Barthes, 2014a). Bu ikincil göstergesel dizgeyi Barthes mit ola-

rak tanımlar.

Gerçek reklam kampanyasını göz önünde bulundurduğumuzda, üzerinde ismi yazılan kişiye ulaştığı düşünülen Coca-Cola, düzanlamsal olarak, alıcısına onun için özel olarak tasarlandığını düşündürür -hatta Coca-Cola her isme özel üretim yapamayacağından, ismini kutularda bulmayanlar için, bunu sanal olarak tasarlayabileceği sosyal medya uygulaması da geliştirmiştir-. Bu kişiye özel üretilmiş olma hali, post-modern dönemin üretim ve tüketim kalıbınca körüklenen (seri üretimin ve sözüm ona sıradanlığın yerini giderek spesifikleşen ürünlerin ve seçimlerin aldığı) bir tür yaşam biçiminin propagandasını da yapar. Yananlam, tüm reklamlar için geçerli olan ürünün mükemmel olduğu ve dolayısıyla satın alınmasının doğal olduğu yönündeki bildiridir.⁶ Barthes'ın yan anlamları mitler olarak adlandırır, bunun nedeni mitlerin iletilmek istenen ideolojik anlamı doğallaştır-

tergeyi (sign) oluşturan unsurlardır. Bir göstergeyi sadece gösteren ve gösterilen ilişkisi açısından ele almak büyük ölçüde keyfi bir soyutlama olacağından, onun *bileşimi* bakımından değil ama *çevresi* açısından ele alınması gerekir -ki bu da *değer* sorunudur (Barthes, 2014a: 58). Yani, göstergeler öncelikli olarak birbirlerine işaret eder; dil sistemi içerisinde her şey ilişkiseldir. Hiçbir gösterge, kendi başına bir anlam taşımaz, diğer göstergelerle ilişkilendiklerinde bir anlama sahip olur (Chandler, 2005: 18-9). Bu açıklamaları bir reklam bildirisi açısından düşündüğümüzde, reklamlar kendisi biçim ve içerik unsurlarını kapsayan bir göstergeci. Bu göstergenin anlamlı kılınabilmesi, onun çevresiyle/diğer göstergelerle ilişkilendirilmesi halinde olanaklı olur. Göstergebilimsel analiz de, bu anlam ilişkilerini ortaya çıkarmayı amaçlar.

6 *Düz anlam ve yan anlam kavramları ile çağdaş mitler analizi* Barthes'ın formülasyonunun yapı taşlarıdır. Düz anlam, göstergenin yalın, açık anlamına işaret ederken, yan anlam gösterge ile alımlayımın kültürel değerleri arasındaki etkileşimi betimler (Fiske, 1990:90). Yan anlam Barthes'da ideolojiye ve mitsel olana eşittir. "Barthes'a göre, mitlerde iki gösterge dizgesi vardır, biri nesne-dil diğeri ise üst dildir. Nesne-dil doğallaşmış, uzlaşımsal anlamların düzlemidir, üst dil ise ideolojinin kurulduğu ve işlediği düzlemidir -ilk dizge düzanlama, ikincisi ise yan anlama ilişkindir- Böylelikle yan anlamlar, mitle iletilmesi istenen ideolojik anlamı doğallaştırır" (Inal, 2003: 18). Barthes'a (2014b: 179) göre, mitin görevi tarihi doğallaştırmaktır, bu sayede statükoyu sağlamlaştırır.

ması ve masumlaştırıcı rol oynamasıdır (Dağtaş, 2015). Coca-Cola örneğinde bu yananlam, var olan tüketim biçiminin devamlılığını sağlayıp, onu tekrar tekrar üretme mitini/ideolojisini sürdürme görevini üstlenmiştir.

iç-mihrak kolektifinin kültür bozumu pratiğiyle, yine bu mitsel anlam sistemi vurgulanarak, Coca-Cola markasının kapitalizmle ilişkili ticari ve tüketim odaklı yanının altı çizilmektedir. Böylelikle, gerçek reklam kampanyası ile aynı renkleri ve yazı karakterini kullanan çalışma, sentagmatik -yani bir metnin yüzey yapısında olan- ile paradigmatik -metnin görünen yüzeyinin derininde olan- yapılar arasında bir değiş tokuşa işaret eder: Noel Baba gibi dinsel bir figürü bile bir tüketim nesnesi haline dönüştürebilen firma, Tanrı'ya özel içeceği de üretip, ona bile ürününü pazarlayacak kadar ileri gitmiştir. Böylelikle iç-mihrak, kültür bozumu çalışması ile markanın reklam kampanyasındaki düzenleme radikal bir biçimde müdahale ederek, yananlamın abartılı bir biçimde ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Kolektifin kültür bozumu çalışmalarına ikinci örnek, özellikle sol jargonda oldukça yaygın kabul gören "Devrim Şehitleri Ölümsüzdür" sloganına atıfla tasarlanmış olduğu afiş çalışmasıdır. Tasarımda, sol kanadı temsil eden politik düşüncenin kendi amblemlerinde yaygın olarak kullanılan iki renk, kırmızı ile sarı ve yıldız simgesiyle (çağrışımsal anlamları üzerinden) sol jargona yapılan atfın altı çizilmiştir.



Şekil 2: Devrim Şehitleri Ölümsüzdür Sloganının Kültür Bozumu Çalışması.

Barthes, solun söyleminin, gerçekten devrimci bir dilin, mitsel olamayacağı kanaatindedir. Çünkü insanın gerçeği imge olarak saklamak için değil de her yerde dönüştürmek için konuştuğu, dilini nesnelerin yapımına bağladığı her yerde üst dil (mit/ideoloji), bir nesne dile gönderilmiştir, mit olanaksızdır. Barthes, bunu oduncu örneği üzerinden açıklar:

Oduncuysam ve kestğim ağacı adlandırıyorsam, ağacı konuşurum, ağaç *üzerine* konuşmam. Bu da dilimin işlevsel olduğunu, nesnesine geçişli bir biçimde bağlandığını gösterir. Ağaç ile benim aramda çalışmamdan yani bir edimden başka birşey yoktur, siyasal bir dildir bu, bana doğayı yalnız onu dönüştürdüğüm ölçüde yansıtır, ağaç benim için bir imge değildir, ediminin anlamıdır. Ama oduncu değilsem, ağa-

cı konuşmam artık, ağaçtan, ağaç üzerine konuşurum; ağaçla geçişsiz bir bağıntım vardır artık, ağaç bir hazır imgedir (2014b: 210).

Dolayısıyla, “solun tek bir dili vardır” der Barthes, “edimlerinin dili”. Bu nedenle bir üst dil ya da mit onun için lükstür (2014b: 212). Buradan hareketle, tekrar “Devrim Şehitleri Ölümsüzdür” sloganına dönersek, bu söz dizinini düz anlamıyla ele almak gerekir. Devrim, sol jargondaki edimdir ve onun hakkında söz söyler, söylem üretirken herhangi bir üst dile ihtiyaç duyulmaz. Sloganın mesajı nettir: Devrim uğruna ölenler şehit olmuşlardır ve bu nedenle ölümsüzdür.

iç-mihrak Kolektifi, sözkonusu sloganı “Devrim Şehitleri Ölümlüdür. Lütfen Kendinizi Öldürtmeye Çalışın” şeklinde bir yapı bozumuna uğrattırken tam da bu ilk anlamı eleştirmektedir. Ölmenin bir değer olarak kabullenilip yüceltilmesi, bir dava uğruna ölümün normalleştirilmesine, dolayısıyla bu söylem alanındaki sorgulamanın kapatılmasına neden olur. Nitekim, *iç-mihrak*, kendileri ile Internet üzerinden yapılan görüşmede (24.07.2015), sol jargonda eleştirdiği şeylerden bir tanesini şehitlik kültürü olarak tanımlamıştır. Kolektife göre,

şehitlik kültürü yasa izin vermez. Oysa insanları yeniden erklendiren şey yası yaşamak ve aşmaktır. Şehitlik kültürü giderek atalar kültürüne dönüşür ve eleştirmekten kaçınmak zorunda kalacağımız atalarımız olur.

Oysa, tıpkı Kemalizm’de olduğu gibi, bir siyasal alanda eleştirilemeyecek tek bir terim bile olsa, o siyasal alan kapanmış demektir. Emek terimini tembellik hakkıyla, özgürlük kavramını eşitlik kavramıyla eleştirebilmeniz gerekir. Bunu yapamadığımızda eklemeleriniz kireçlenir, kendinizi sadece siyah-beyaz-sarı-kırmızı afişler tasarlarırken, hep aynı melodi ile sloganlar atarken bulursunuz. Atalarınız mizahı veya eleştiriyi kaldıramıyorsa, Tanrılaşmışlar demektir. Ve elbette, belki söylemeye bile gerek yoktur, ‘proletarya diktatörlüğü’ dâhil her türlü devletçilikten özenle kaçınılması gerekir (iç-mihrak ile 24.07.2015 tarihinde yapılan yazılı görüşme).

Daha önce ele alındığı gibi *iç-mihrak* kolektifi, politik ve sosyal meselelerle ilgili olarak, politik iktidarın devletçi her türüne karşı eleştirel bir tavra sahiptir. Kolektif için, kitleleri temsil etme anlamında sosyalizm de en az diğer devletçi sistemler kadar dar temellere sahiptir, yetersizdir. Günümüzde, sistem eleştirisini, sol politik eğilimle özdeşleştirmeye yönelik genel bir kanaatten söz edilebilir. *iç-mihrak*, örneklediğimiz kültür bozumu çalışmasında bu kanaati de kırarak sol söylemi tartışmaya açmaktadır.

Kolektif, Şekil 3’teki uygulamasında, Ören Bayan isimli ünlü iplik markasının çok bilindik logosunu (gösteren) kültür bozumuna uğratmıştır. Logonun özgün hali, aynı görselin siyah-beyaz kullanımından -ön plandaki maske grafiği hariç- ve aynı yazı karakteri ile yazılmış

Sensin Bayan sloganı yerine Ören Bayan sözcüklerinden oluşur. Reklamın ve markanın hedef kitlesi kadınlardır, zira örgü örme eylemi toplumsal cinsiyet kodlarına göre kadın cinsiyeti ile özdeşleştirilmiştir. Bu durumda üretici firmanın kendi marka kimliğini bu koda dayandırarak, onu olduğu gibi kabul ederek işleyip, devamlılığına aracılık ettiği -Barthesçi biçimiyle, mitin statükonun devamlılığını sağlaması ve onu güçlendirmesi dediği şeydir bu- söylenebilir. Logo tasarımında görülen *bayan*, dudaklarındaki gülümseme ile halinden memnun, sürekli örüp durmaktadır.



Şekil 3: Ören Bayan Logosu Kültür Bozumu Çalışması.

Toplumsal cinsiyet kodları üzerinden bu memnuniyeti okumaya kalktığımızda bambaşka bir manzara ile karşılaşırız. *Kadın* sözcüğü, tıpkı *erkek* gibi, bir cinsiyete işaret ederken, bayanın aslında bir hitabet sözcüğü olduğu bilinir. Buna karşın, toplumsal hayatta sıklıkla -incelik gösterildiği düşünülerek- kadın sözcüğü yerine kullanılır. Ka-

dın cinsine hitap ederken ince davranma tavrı aslında toplumsal bilinçdışının bir dışavurumudur: Kadın, erkek egemen ideoloji tarafından üretilmiş ve savunulmaya ihtiyaç duyan bir varlıktır.

Kadın sözcüğü, bu toplumsal bilinçaltında -ki dil düzleminde işlercinsiyeti değil cinselliği çağrıştırır. İpşiroğlu, erkek sözcüğü erkek cinselliğini çağrıştırmadığı halde kadın sözcüğünün bunu çağrıştırmasının ardında, “kadını kendi kişiliği olan bir birey olarak değil de erkeğe bağımlı bir cinsel varlık olarak gören bir bakış” (İpşiroğlu, 2010) olduğunu söyler, “eğer bu bakışa karşı bir duruşumuz varsa, kavramları da sorgulamamız gerekir” (İpşiroğlu, 2010).

iç-mihrak kolektifinin, Şekil 3’te gösterilen kültür bozumu çalışması ile yaptığı şey tam da budur. Bayan kavramı üzerinden, yaygın toplumsal cinsiyet anlayışını tartışmaya açılır. Logo yani gösteren olduğu gibi korunduğu halde, sloganda yapılan değişiklik gösterileni yani içeriği tamamen değiştirmiştir. Kültür bozumu uygulamasındaki *Sensin Bayan* ithamı iki şekilde okunabilir. İlk olarak, logonun üzerinde halinden memnun ve uslu uslu örgüsünü örmekte olan kadına ve bu temsili haklı çıkararak kitleye doğrudan sesleniştir. Fakat aynı zamanda, tam da bu temsili reddin ifadesidir. Her iki anlamda da, çalışma toplumsal cinsiyetlerin temsilleri konusunda, kadınlar lehine bir eleştiri içerir.

Sonuç

iç-mihrak kolektifinin kültür bozumu pratiklerini medyanın taktiksel kullanımı olarak sınıflandıran bu çalışmada, Kolektife ait üç uygulama üzerinden, onun bu taktikseliği ne şekilde işlettiği değerlendirilmiştir. Çalışmanın başlangıcında, taktiksel medyanın anaakım medyadan dışlanmış, ötekileştirilmiş ya da zarar görmüş olanların medyası olduğundan ve güncel sosyo-politik meselelere yöneltilmiş bir eleştiri olarak ele alınabileceğinden söz edilmişti. Yani medyanın taktiksel kullanımı, anaakım medyanın sözcülüğünü yaptığı hâkim ideolojilere karşı bir tavır olarak, bu ideolojilerin bir eleştirisini, yapısökümünü, bozuma uğratılmasını içerir. Kolektifin, yukarıda analiz edilen her üç kültür bozumu çalışması da, bu şartları sağlamaktadır. İlk örnekte eleştirilen, kapitalist sistemin üretim-tüketim dön-

güsü ve onu körükleyen reklam anlayışı iken, ikinci örnekte bu eleştiri şehitlik kültürü üzerinden kendini sorguya kapatan ve dolayısıyla özgürleştirici olmaktan uzaklaşan sol söyleme yönelmiştir. Son örnekte, erkek egemen toplumun ötekisi olarak kadın kimliği ve dolayısıyla toplumsal cinsiyet kodları sorgulanmaktadır. *iç-mihrak*'ın çalışmaları, böylelikle, stratejik anaakım medyasını, kendi yöntemi ile alt ederek, sistemin genel kabullerini, toplumsal kodları, sorgulanamayana ve tabu olanı tartışmaya açmaktadır.

Sistemin ötekileştirdiklerinin, dışladıklarının ya da mağdur ettiklerinin bu şekilde görünür kılınmasını sağlamak, şüphesiz ki varolan medya ortamının içeriğinin demokratikleşmesine olanak sağlar, karşı kamusalılıklar, yeni politik bakış açıları ve yeni kültürel gramerler önerir ve dolayısıyla iktidar karşısında özgürleştiricidir.

Kaynakça

- Barthes, Roland (2014a). *Göstergebilimsel Serüven*. Çev., Mehmet Rifat ve Sema Rifat. İstanbul: YKY.
- Barthes, Roland (2014b). *Çağdaş Söylenler*. Çev., Tahsin Yücel. İstanbul: Metis.
- Braman, Sandra (2015). *Defining Tactical Media*.
https://www.nyu.edu/fas/projects/vcb/case_911/reverberations/braman2.html.
Erişim tarihi: 26.07.2015.
- Chandler, Daniel (2005). *Semiotics: The Basics*. NY: Routledge.
- Dağtaş, Banu (2015). *Göstergebilimsel Çözümleme*.
<http://slideplayer.biz.tr/slide/2616866/>. Erişim tarihi: 15.07.2015.
- de Certeau, Michel (2009). *Gündelik Hayatın Keşfi*. Çev., Lale Arslan Özcan. Ankara: Dost.
- Eco, Umberto (1976). *A Theory of Semiotics*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Fiske, John (1990). *İletişim Çalışmalarına Giriş*. Çev., Süleyman İrvan. Ankara: Ark.
- Foucault, Michel (2012a). “İktidar ve Bilgi.” *İktidarın Gözü* içinde. Çev., Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı. 167-185.
- Foucault, Michel (2013). *Cinselliğin Tarihi*. Çev., Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı.
- Furman, Ivo (2014). “Interview with iç-mihrak.” *Anarchist Developments in Cultural Studies*. 5(10). 1-14.
- Garcia, David ve Geert Lovink (1997). *The ABC of Tactical Media*.
<http://www.nettime.org/Lists-Archives/nettime-l-9705/msg00096.html>. Erişim tarihi: 11.06.2015.
- Garcia, David vd. (2001). *The GHI of Tactical Media*.
<http://www.uoc.edu/artnodes/espai/eng/art/broeckmann0902/broeckmann0902.html>. Erişim tarihi: 12.06.2015.
- Goff, Stan (2010). “Strategy and Tactics.”
<http://ww43.feralscholar.org/blog/index.php/2010/09/29/strategy-and-tactics/>.
Erişim tarihi: 08.05.2015.
- iç-mihrak. www.icmihrak.blogspot.com. Erişim tarihi: 10.06.2015.
- iç-mihrak ile 24.07.2015 tarihinde yazılı olarak yapılan yayımlanmamış görüşme.
- İlkiz, Pınar (2009). “Röportaj: İç Mihrak.” <http://www.futuristika.org/roportaj-ic-mihrak/>. Erişim: 14.06.2015.
- Inal, Ayşe (2003). “Roland Barthes: Bir Avant-Garde Yazarı.” *İletişim Araştırmaları* 1(1): 9-38.
- İpşiroğlu, Zehra (2010). *Pandoranın Kutusu: Kendi Hayatınız, Kendi Haklarınız ve Kendi Doğrularınız*.
<http://www.radikal.com.tr/radikal.aspx?atype=haberyazdir&articleid=998831>.
Erişim: 26.07.2015.
- Juris, Jeffrey, S. (2008). *Networking Futures: The Movements Against Corporate Globalization*. NC: Duke University Press.

- Kluitenberg, Eric (2011). *Legacies of Tactical Media: The Tactics of Occupation: From Tompkins Square to Tahrir*. Amsterdam: Institute of Networks Culture.
- Lovink, Geert ve Florian Schneider (2003). "A Virtual World is Possible: From Tactical Media to Digital Multitudes."
http://www.uoc.edu/artnodes/espai/eng/art/lovink_schneider0603/lovink_schneider0603.html. Erişim tarihi: 12.06.2015.
- Meikle, Graham (2002). *Future Active: Media Activism and the Internet*. NY:Routledge.
- Morritz, Sommer (2012). "Is Everyday Life Best Understood as a Site of Agency or Structural Determination? Assessing De Certeau's Reaction to Foucault."
http://www.academia.edu/3400838/Assessing_de_Certeaus_reaction_to_Foucault. Erişim tarihi: 13.05.2015.
- Yancatarol, Ceren (2012). "Tactical Media Practices in Contemporary Art in Turkey." http://sites.khas.edu.tr/tez/Ceren_Yancatarol_izinli.pdf. Erişim tarihi: 13.06.2015.

*Picnoleptic Horizons of the Knowledge Decade: Techno-Creative Communities in Turkey**

Ash Telli Aydemir**

Abstract

The key concept introduced in *The Aesthetics of Disappearance* (2009) by Paul Virilio is picnolepsy - the condition of brief lapses in time, momentary absences of consciousness, in Virilio's words, fleeting instances of life escaping. Picnolepsy is produced by speed, and is a characteristic of the pace at which we live our lives.

Once inspired by Wood and Landry's *Intercultural City* (2008), these spaceless time-lags/timeless space lags may well be turned into creative instances/zones acting as alternative public spaces in the urban. The author, thus, imagines that communal issues are best translated into the virtual realm through picnoleptic art works of multimedia and attempts at analyzing web 2 creative sharing platforms focusing primarily on, but not limited to communal video and photography. She, further, renders a theoretical crusade of the transformation of the public sphere via emerging picnoleptic citizens of the techno-creative web 3 era during which she questions the new understanding of the right to the city (Marcuse, 2009). During this theoretical crusade, she runs into artistic projects and interventions that question the impact of hyper-mediation on the individual city dweller and the citizen as the global occupier of time and space.

Cyber-ethnographical research does not have a long history in the field of digital/visual communication studies. The author, in previous studies, signed up "anonymous accounts" in web platforms focusing on social issues as a passive observer and has reflected this experience by performing content, visual and at times discourse analysis. This sort of research attempt can be categorized under narrative readings and analysis upon networks of sharing. In this specific study, she reflects her active visits to the exhibition spaces, spectator comments as well as various positioning techniques for works of art and participatory ecologies.

Keywords: Picnolepsy, techno-political, speed, time, space, creative digital communities.

* Received: 29/06/2015 • Accepted: 04/08/2015

** Istanbul Sehir University, College of Communication, Cultural Studies Program.
aslitelli@sehir.edu.tr

*Birikim Çağında Anlık Hızlandırılmış Ufuklar: Türkiye'nin Yaratıcı Cemaatleri**

Aslı Telli Aydemir**

Öz

Paul Virilio'nun *Kaybolmanın Estetiği* başlıklı eserindeki ana kavramdır piknolepsi... Zamanda kısa/belirgin sekme, anlık bilinç kayıplarına, Virilio'nun deyiimiyle, kaçırılan yaşamsal anlara neden olur. Piknolepsi, zamansızlık nedeniyle ortaya çıkan yaşantı hızına bağlı olarak değişen bir karakteristik özelliktir.

Wood ve Landry tarafından yazılan *Kültürelilikler Arası Kent*'ten (2008) esinlenilerek bu mekânsız zaman sekmeleri / hatta zamansız mekân sekmeleri kentin yaratıcılarına tanık olan alternatif kamusal mekânlara dönüşebilir. Bu yazı, kamusal meselelerin çağın hızına uyan çoklu medya çalışmalarıyla en iyi şekilde temsil edildiğini tasavvur etmekte; bunu yaparken de kamuya mal edilmiş, web 2.0 paylaşım platformlarında sergilenen video ve fotoğraf çalışmalarına odaklanmaktadır. Bunun yanında, tekno-yaratıcı web çağı olarak nitelendirilen web 3.0 kapsamında kuramsal seferini sürdürürken "kent/li hakkımı" (Marcuse, 2009) yeni bir anlayışla sorgulamaktadır. Bu sorgulama, çalışmada ele alınan sanatsal işlerde, sürekli aracılıklar yoluyla başıboş dolaşan birey ve küresel zaman-mekân işgalcisi yurttaşların öyküsünü betimlemeye yönelmektedir. Burak Arıkan'ın *Network Map of Artists and Political Inclinations*, Ali Miharbi'nin *Seance* ve Meriç Akay'ın *Pop up Park* başlıklı çalışmaları siber-etnografik incelemeyle ele alınmaktadır.

Siber-etnografik çalışmalar güncel ve görece yeni gelişen bir araştırma alanı olarak değerlendirilmelidir. Yazar, bu çalışmanın öncesinde sosyal meselelere odaklanan web platformlarında gölge hesap açarak pasif gözlemci konumunda içerik, görsel ve söylem analizi gibi anlatı ve paylaşım sürecine yönelik çözümler yapmıştır. Bu çalışma kendisi için de yepyeni bir kapı aralamaktadır. Sözü geçen vakaları sergi alanında incelemenin yanında, web platformlarında yerleşim, ziyaretçi yorumları, sanatsal üretimleri farklı konumlandırma teknikleri ve katılımcı yaşam alanları gibi ayrıntıları da çalışmasına yansıtılmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Piknolepsi, teknopolitik, hız, zaman, mekan, yaratıcı dijital cemaatler.

* Geliş Tarihi: 29/06/2015 • Kabul Tarihi: 04/08/2015

** İstanbul Şehir Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Kültürel İncelemeler Programı.
aslitelli@sehir.edu.tr

Picnoleptic Horizons of the Knowledge Decade: Techno-Creative Communities in Turkey

I have long been inspired by Virilio, a theorist of accelerated speed. Subjects that take time out of time have been portrayed as “picnoleptic” by the same theorist. Few new media projects that resonate around time-space dichotomy might lay the foundation for fleeting instances of life escaping. Instead of writing explanations, Virilio favours successive perspectives that do not construct a system. His text jumps regularly between the static and the moving, resulting in a narrative that continually accelerates and then halts. This fitful way of writing is an example of the picnoleptic; his book does not simply show us how we live at high speed, but immerses us in this rate of existence.

Virilio relates to “picnolepsy” organizing a variety of phenomena. Picnolepsy may be called epileptic state of consciousness, or something like it, discontinuous with fugues of disappearance. This is the experience of a child...or perhaps the world of interiors at rest that the Cubists in Paris about 1910-1915, were trying to depict. Or of the city in motion, as painted by Futurists in Milan about 1915-20.

Virilio ponders photography and fragmentation that portray the seen and unseen in the manufacture of appearances, and cites the childhood recollections of photographers Lartique and Marey. One may say that there is something left out between fragments of time, and it may be analogous to children’s games. One must also add that picnolepsy ends for most with the end of childhood, and the dawning sensations of adulthood.

Virilio’s picnoleptic analysis also refers to mechanized and digitized erasure of experience which is emblematic of our epoch. Erasure of experience is a normalized condition in that experience is mediated by each and every form of contemporary art works in order to inquire the Virilio way: “Contemporary with what?”

If the erasure of experience introduces time lags and neglected time zones, Homi Bhabha (1994) with his third-spaces and Marc Augé (2009) with his non-places may very well be intertwined with our exploration. Their critical stance embarks upon cultural, hybrid and alternative zones of creativity in cosmopolitan regions occupied

by urban transformation projects. Drawing on Homi Bhabha, Paul Virilio and Augé, Boyer develops an argument about the lag-times, temporal disjunctions, and colonial non-places that now form the disappearing centres of the post-metropolis and shape the emerging urban imaginary.

In the late twentieth century, unknown and threatening territories are inside the boundaries of the metropolis, where there are many lag-times, temporal breaks in the imaginary matrix, and areas of forced delay in the process of post-modernization. These partitions, cuts, and interruptions in the urban imaginary allow us to deny our complicity in the making of distinctions between the well designed nodes of the matrix and the blank in-between places of nobody's conception. Disavowed, overlooked, marginalized, left out of our accounts, these are the centre's truly invisible places - the inexpressible, the incomplete, the unattended - that have been rendered absent and forgotten...

This picture moves us away from technological utopia aimed by corporatist giants and brings forth an alternative understanding of the future that arises from a rejection of any form of social apartheid - both inside and outside cyberspace. Any programme for developing hypermedia must ensure that the whole population can have access to the new online services. In place of New Left or Right anarchism, a universal strategy for developing

the new information technologies must openly acknowledge the inevitability of some form of mixed economy - the creative and antagonistic mix of state, corporate and DIY (do-it-yourself) initiatives.

A universal strategy for the information age must also celebrate the creative powers of the digital artisans. Because their labour cannot be deskilled or mechanised, members of the "virtual class" exercise great control over their own work. The development of hypermedia means innovation, creativity and invention. There are no precedents for all aspects of the digital future.

As pioneers of the new, the digital artisans need to reconnect themselves with the theory and practice of productive art. They are not just employees of others - or even would be entrepreneurs. They are also artist-engineers / designers of the next stage of hyper-modernity. In each instance, artist engineers are trying to push beyond the limitations of both technological functionality and their own creativity. Above all, these new forms of expression and communications are connected with the wider culture. The developers of hypermedia must reassert the possibility of rational and conscious control over the shape of the digital future. The universal artist-engineers that work in groups of collective intelligence, reinstated as *techno-creative communities*¹ in this text, must con-

1 Techno-creative communities refer to com-

struct an inclusive, open-source and free hyperspace that has an overarching built in structure for all cyberspaces that make interaction and engagement possible.

Related Case Studies

A few of the art works that are included in case studies, supplemented by cyber-ethnographical work are *Network Map of Artists and Political Inclinations* by Burak Arikan², *Séance* by Ali Miharbi³ and *Pop up Park* by Meriç Akay⁴.

“Pop-up Park”

Techno-creative communities are generally maker communities who attribute their way of thinking and producing to do-ocracy. As they do, there is always something else to do. This “design support unit” as Akay calls his own art work, facilitates viewers and dwellers of the city as simulated distance melting away in time. Thus, they become participants of a picnoleptic scenario unknown to them in the shrinking world where time-space compression is at its maximum.

On a different note, via this

work the *open-source city* concept is coined for urban design to link sustained collaboration that gives coherent, and meaningful form to diverse, complex places to a capacity for democratic self-government and the inclusive, vital, and open-ended quality of democratic culture. Design can matter as a medium in which to recognize, articulate and realize civic aspirations (Frenchman & Rojas, 2006: 18). Designers in collective and open design studios as well as maker/hacker communities in maker and hacker spaces have started clustering in metropolitan areas of Turkey, their collaborative efforts facilitated by open-source environments.

Thus, what is experimental and picnoleptic in Meriç Akay’s works? With the contribution of Sancaktepe Municipality, this participatory experiment has amazed Istanbulites as well as passers-by during the Istanbul Design Biennial of 2012. Let’s try to focus on the “Pop-up Park” narrative.

Here is the explanation provided in the website of Istanbul Design Biennial:

It is 8 p.m.; Ahmet leaves his residence, gets his latest model car from the garage, goes to the latest “hip” restaurant, leaves his car to the valet at the entrance, ends the night in the same spirits... It is 8 p.m.; Mehmet also lives in Istanbul and goes out to have something to eat... He goes out, a paving stone is loose and his trousers get dirty, the

munal production and alternative creative culture in the described online spaces within the context of the individualized and flexible contemporary design practice by using state-of-the-art, often open-source technological means and tools.

- 2 <http://burak-arikan.com/network-map-of-artists-and-political-inclinations-bb7>
- 3 <http://www.alimiharbi.com/blog/solo-exhibition-seance/>
- 4 <http://www.bugunbugece.com/git-gor/pop-up-park>, also included in the parallel participants section of the latest Istanbul Design Biennial.

minibus is very crowded, too, and he is almost at the square, so he gets off the minibus and walks, he buys chickpeas&rice from the street vendor, the vendor hands him a crooked plastic plate and a drink, but where is Mehmet going to eat his chickpea-rice?!

We are faced with two different Istanbul in the year 2012: One is almost perfect, globally competitive in terms of design. The designers, who got hold of today's Zeitgeist in terms of functionality and aesthetics, sometimes do not see "the other Istanbulite" as if s/he is living in a parallel cosmos.

The other Istanbulite, struggling with the urban problems, expects solutions for the basic design problems rather than the latest trends in the design world. One of the most important problems in the scales of the city is the lack of green areas and the loss of public square culture. Against these problems, POP UP PARK!, will provide service as a "design support unit" to the street vendors as a solution to this shortage, selling chickpeas &rice or corn. Capsular and mobile design ironically underlines the importance of the needs. With an effective park simulation during the Biennial, the target of the design is not only to attract attention to the shortages and possible solutions but also to encourage the participation of the masses unfamiliar with the Design Biennial by solving one of their problems...

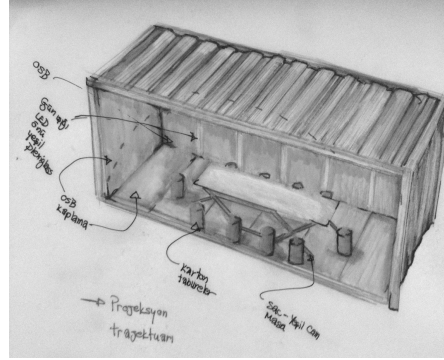


Fig. 1: The actual plan of Pop-Up Park. Taken from <http://www.bugunbugece.com/git-gor/pop-up-park>

Urban Picnolepsy Past and Present

Virilio (2009) often evokes the condition of picnolepsy, where a subject undergoes momentary lapses of memory and must continually reconstruct a narrative based on the fragmentary evidence that remains. According to Virilio as speed increases, freedom decreases. The illusion of real-time presence created by cinema or television masks a real, nearly constant disappearance of perception. Just as media technology produced an "aesthetics of disappearance" and a world full of picnolepts, the visual arts make objects disappear now that presentation obscures representation.

In *Art and Fear* (2003: 38), Virilio asserts that when silence loses its voice, representational images fade away to be replaced by the virtual images of representation. Virilio's blanket critique of all of contemporary art, cinema, and media in this work often overstates his argument, since countless artists

and musicians have sought to explore the possibilities of silence in art, but no theorist has worked on the impact of sound on art. Cinema, for instance, for Deleuze, is capable of showing the true nature of time as duration. Virilio is, expectantly, "...in anticipation of the imminent arrival of virtual democracy, some kind of "direct democracy" or, more precisely a representative multi-media democracy based on automatic polling" (Virilio, 2003: 35).

Above all, Virilio seems to hope his *Museum of Accidents* project would lead to a questioning of all technologies and a public awareness of the future as well as of the past.

The abstract city, meaning media representations of city panoramas and the factual physical silhouette standing in for the city itself in the distance- is constituted as an emotive geography. It would be worthwhile to question how the production of such vistas is a political project, whose aim is to activate a future gaze. In producing these spectacular city landscapes, Jansson and Lagerkvist (2009: 49) propose a way of deepening the understanding of the symbolic and emotional negotiations involved by introducing the conceptual framework of *encapsulation / decapsulation*.

As the city turns into visual sign, the production of a political project by activating a future gaze becomes emblematic for city dwellers and thrilling for travellers.

What would become of the city for techno-creative citizens? What could be the possibilities for a future gaze in the urban? Furthermore, does future gaze mean techno-creative participation of citizens when the agency is watching closely? These inquiries are to be tackled in the parts to follow.

Networking and Politics

Network map of artists and their political inclinations by Burak Arikan is based on artists' statements in their application to the 7th Berlin Biennale. The map includes 4592 artists and 395 unique political inclinations. Artists without connections on the map are the ones who didn't state their political inclinations in the Biennale application. The network map organizes itself by running as a software simulation, where the names naturally find their position on the canvas through connecting forces, revealing the central actors, indirect links, tight clusters, structural holes, and outliers. The open call and art wiki of the Biennial have been the basis of the social network graph by Arikan. The political opinion of the artist might not only have an effect on the work itself, it also facilitates the artists to form strategies for civic actions in clustered groups and overcome the challenge of visualization. Another perspective offered here is the privilege of the curator in the process of sharing data, experiment of shar-

ing data and digital culture⁵. The individual gaze at visualized data may also be another sign of picnoleptic instances at work in civic digital culture. The interpretation of that future gaze forcibly offers a transnational perspective.

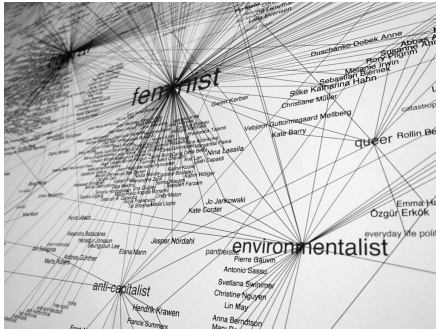


Fig. 2: Taken from <http://burak-arikan.com/network-map-of-artists-and-political-inclinations-bb7>. The graph features political inclinations of artists in a network map.⁶

The Spaces of Futurity and Techno-creative Citizens

A space of futurity is called for attention in this respect: Neither the mediation of urban spaces nor the urban spectacle can be fully grasped without paying close attention to the role of affect and fantasies (Thrift, 2004: 67-8). Are we still far from grasping the politics of encountering city spaces, as Nigel Thrift argues?

5 Summarized from curator Artur Żmijewski's open call to artists at: <http://www.berlin-biennale.de/blog/en/projects/open-call-artwork-digital-venue-of-the-7th-berlin-biennale-for-contemporary-art-18348>

6 This figure features the snapshot of "feminist, environmentalist and anti-capitalist" network map of artists included in the study by Burak Arkan.



Fig. 3: Taken from <http://burak-arikan.com/network-map-of-artists-and-political-inclinations-bb7>.⁷

The creation of the city as a coherent realm of experience involves a blending of politicized spaces of representation and spatial attachment, articulating what we will call politico-emotive geographies that invoke a range of feelings. In modern society, the gazes of people admiring a city skyline are *mediatized*, that is, scripted through public discourse (e.g. TV programs) as well as more private media channels (e.g. holiday photos). So do we reach the conclusion that the symbolic abstraction and visual exploitation of cities turn them into spectacles? According to Debord's view (1995), capitalist consumer society involves a destruction of cities - they are less and less to be understood as organic entities, but as objects of calculation and circulation, which eventually implies that they consume themselves.

Ali Miharbi's *Séance* (2011)⁸ is a

7 This is a larger snapshot of the network map of artists and their political inclinations as they are exhibited in the Biennial.

8 Explained as part of Miharbi's solo exhibition at Interstate Projects, New York in the

mechanical sound installation that reflects basic human actions such as working, sleeping, eating and walking. Séance is activated by using Twitter feeds that have basic words such as “walk,” “eat,” and “work” in them. These feeds are limited through a programmed filter that only uses feeds from the Eastern Time Zone and only up to thirty-two words. Throughout the gallery’s floor, ceiling and walls, there are pieces of paper with these basic functions written on them. These fixed points are linked to a solenoid motor and every time the corresponding word on the paper is tweeted, the motors hit the structure they are fixed to. The frequency of a given word changes based on the time of day and also which day of the week it is, reflecting the cycle of action or inaction.



Fig. 4: Ali Miharbi’s piece, called “Séance” deserves close scrutiny. Taken from <http://www.alimiharbi.com/blog/solo-exhibition-seance/>⁹

The twitter daily rhythm simulates individuals as well as com-

gallery website <http://www.interstateprojects.com/index.php?/projects/ali-miharbi-seance/>

⁹ The mechanical sound installation reflecting “walk” as a basic human action.

munities’ do-ocracy in contemporary Turkey. Soja (1989), Sorkin (1992) and De Cauter (2004) have similar perspectives in their discussions of simulated cities. De Cauter provides an explicit elaboration of Debord’s theory, in that he argues while cities have always operated as scenes, stages or theatres, the neo-theatrical city is peculiar since the dividing line between spectacle and everyday life is sharpened. He goes on to state that the logical counterpart of the Disneyfication process, the ecology of fantasy in cities is the ecology of fear, nurtured by surveillance technologies. The simulation of the public sphere is the increasingly segregated city image both vertically and horizontally. The paradigm of entertainment and control, openness and isolation might create an overlapping paradigm of techno-creativity and possibly *bohemian transcendence*.

What is meant by the future gaze is “phantasmagorical projections of space in time”, following Lefebvre’s triadic view of space (1991: 45), an attitude towards perceived and conceived spaces, associating them with a *lived space of the future*. Futurity is thus to be understood as the particular form of liminality through which the future gaze operates. It cannot be completely sealed or determined, but is always shaped through the interplay between spatial structures and practices. According to professionals in the field of urban management, the coherent realm of fu-

turity that they try to produce, mutually bring forth the “supernatural as a future natural” tied to the local context. In that sense, I would like to add an academic stitch to this realm and ask whether the technopolitical could be put as future political.

How to orient inhabitants and visitors into spaces of futurity is another sense of encapsulation, which requires a scripting of the city, its sites/sights and circulation zones. This would both mean an ideological take as well as improvisation while scripting. Would also a certain gaze be normalized and encouraged in that sense? W.J.T. Mitchell’s *Picture Theory* (1994: 83) asks for an empirical stance rather than a purely hypothetical one. The future gaze is always tied to different viewing possibilities and different realms of experience.

When mega structures are in question, we tend to imagine them as single buildings made up of standardized tubes and capsules related to each other as symbolic markers. Also reflected in Virilio’s work and exhibition, entitled *Unknown Quantity*, conglomeration of development programmes resulted in an explosion of images (Banham, 1976: 86) which produced an image of a future metropolis. The juxtaposition of contemporary work would ease imagination: *Ecumenopolis*, a contemporary documentary by Imre Azem, features Istanbul, with her resurrection into a metropolis in the late 1990s and the restructuring of her infrastructure

and urban fabric in the late 2000s. The city’s new look is an emblematic example of sign and abstraction in the megalopolis.

However, scenarios in which the virtual and real meet are rarely that techno-utopian. Virilio discusses the “instantaneous subjugating potential” of digital technology / VR in “Speed and Information: Cyberspace Alarm”. Reframing this from the perspective of globality, one may find the presentation of information on the web stylized and paradigmatic. Politically disoperative concepts such as “nation”, “history” and tradition” serve as over-simplifying encodings of “complex data”. Within this context, functioning productively would only be possible once re-combined post-human, biologically hybrid, electronic, hypertext body merging hardware, software and wetware displaces the fully fleshed body. Boskovic (1997: 27) in his earlier work mentions the recumbent physical body being reenergized by “no-subjectivity” and “alt-subjectivity”. By then, the body and self disappear into relational networks, recombined subject positionalities (nomadic, multiple, positionless positionalities). The self becomes free, hyper, flexible and ends up flowing in limitless time.

Here we are confronted with new kind of political subjects under the hypertext organization that makes possible imaging of all possible narratives. The creative city can not be limited to the soft architecture knowledge, the dual entity

(Cohendet & Simon 2006), to have the feeling to belong simultaneously to a project and to a community that favours direct interactions between communities, but should be extended to the ethnically diverse, invisible, penetrating, micro-creative localities.

Threats to urban creativity and local distinctiveness

Bianchini (2007: 18) notes that five main trends are potentially undermining the conditions for urban creativity. These are listed here (in no particular order) with minimum commentary, but clearly they would deserve deeper and more detailed consideration.

The first of these trends has been characterized by Charles Landry (2000: 84) as “the contradiction between the creativity and the risk management agenda”, with the increasing currency in city management of insurance arrangements and risk policies which ignore opportunities, and tend to paralyze innovation.

Secondly, there appears to be a contraction of leisure time for people at work. It can be argued that availability of leisure time and freedom from pressure are not necessary conditions for creativity. Indeed Landry and Bianchini observe that there is an

optimum threshold of resistance’ in the relationship between the creative subject and the external environment. The appropriate thresh-

old stands at a fine balance - if it is too intense it may overwhelm you, yet if it is absent it may not initiate a sufficient response (cf Melucci *et al.*, 1994; Landry and Bianchini, 1995: 21)

However, research suggests that the pendulum may have swung in a direction which is not favorable to creativity. The issue of work-life balance, in short, raises serious questions about whether there will be a viable market for the ever widening range of cultural, eating and entertainment attractions being offered by European cities. It will be important for those planning the future cultural offer of cities to give careful consideration to research on people’s changing time budgets.

Thirdly, a pamphlet by Italian sociologist Giuliano da Empoli (2002: 28) convincingly argues that more and more of our time is spent handling an exponentially growing quantity of information, originating from an increasing number of sources (including post, e-mail, fax, internet, land line and mobile telephones, TV and radio channels, newspapers and magazines). We have less and less time to reflect on this mass of messages, understand what is central and what is peripheral, and use information creatively.

The fourth trend is the frequent degeneration of the ‘night-time economies’ of city centres into ‘alcoholic agoras’, dominated by heavy drinking, especially in the UK and other Northern European

countries, certainly not a risk factor in Turkey where serving and selling of alcoholic drinks have recently been prohibited in public spaces after 10 pm.

Lastly, Michael Power's work on Britain (1997: 56; see also Belfiore, 2004: 43) identifies an 'audit explosion', and the emergence of an 'audit society', with the growing popularity of procedures of evaluation and quality assurance (described by Power as 'rituals of verification'), especially in public sector organizations. Eleonora Belfiore comments that "Power inscribes the phenomenon into the context of the changes that have taken place in society at large, and in public administration in particular" (Belfiore, 2004: 13) since the 1980s. She adds that "such dramatic changes in public management can be associated with the necessity for much higher financial discipline brought about by the fiscal crisis faced by many Western governments in the 1980s" (Belfiore, 2004: 14). There is not necessarily a conflict between creativity and evaluation/verification, but there are, once again, signs that more and more time, energies and resources previously devoted to creative activities are now absorbed by quality assurance procedures.

If one stipulates on the audit explosion and what it takes away, the significant shift of power away from creative workers would be the central issue. Thus they are presented with new time consuming tasks to be completed. Consequ-

ently, the so-called "urban creativity" is threatened by the emergence of the audit society with its profound effect on management and policy-making at city level.

Post-it City

Giovanni La Varra introduces a new phenomenon called *post-it city* as a part of a contemporary city that includes a do-it-yourself culture, but is obviously not an anarchic phenomenon. Further, this phenomenon is one of the case studies of the USE Project (Uncertain States of Europe) by Stefano Boeri. On the contrary, it is progressive and exploratory in its adaptation to a new framework. It is an innovative form of sociality that takes place in specific places and develops partial, temporary, fleeting emotions. There is only the slightest of links between its places of aggregation and their appearances and these links cannot be interpreted in a single way. Sometimes a tie is made between totally marginal places, constructed by superimposition, intermittence, and gradual accumulations of objects without reciprocal relations, these places can be used for encounters and exchanges of a particular "population." A vacant lot, a strip along the edges of transportation infrastructures, a void that opens up temporarily in a zone of dense construction: chance will define it, by the sum total of stratifications (or subtractions) which, in the course of time, have produced an

uncertain, indefinable result, at least in the technical terminology that habitually characterizes the city.

Post-It City seems to stress the extremes of what formally characterizes the city today and becoming inevitably a visible perspective in large cities of Turkey. It is above all under the conditions of maximum uncertainty and ultimate reduction that it is easiest to reveal the depth of the phenomenon. In this constellation of spaces, which continually “light up” and “go dark,” the public life of the European city seems to find the energy of regeneration and co-creation by increasing technological means.

Hypertrophy revisited

Urban sprawl makes walking or cycling in the city often impractical, unpleasant and in some cases dangerous, and public transport often not viable, especially for many suburban and outer urban residential areas. The number of pedestrians and cyclists in city streets and public spaces massively reduce, and this contributes to fear of crime. As fewer people use the public realm, there is less public demand for it to be properly maintained and upgraded. Existing parks, squares, cycleways and walkways may be pleasant, but linking them would require too much energy and capital since there is also less demand for them. Forming legible and well-functioning public space networks is almost a fantasy. Obesity is the key problem of the

Europeans because of dependence on the car, and the related lack of exercise.

“The pace and extent of the automatic production of the classified space requires a fateful synergy on the supply side of coders and narrators of habitus; and on the demand side a sufficiency of ontologically recursive, resourceful and geographically mobile knowledge-bearing agents in order to achieve the co-creation of commodified or commodifiable locales” (Thrift, 2006: 282). Parker, Uprichard and Burrows (2007: 23) research project in Hoxton, London funded by the ESRC found ample evidence that all conditions for the successful technical-artistic transformation of neighbourhood classifications are already well established and in place. However, this research project is not concerned with large-scale urban transformation projects that aim at including those left outside the gates (Atkinson, 2006: 32) since they have recently found their spatial ontologies ever more segregated and circumscribed by a splintering urbanism (Graham & Marvin, 2001: 6). In these conditions, they are not so much ‘co-creative’ subjects, but rather ‘remediated’ objects of classification, surveillance and control (Ellison & Burrows, 2005: 52).

Web 2.0 from an artistic/photographic perspective

Ayiter & Germen (2007: 13) have come to terms with the fact that

the single photograph is no longer an independent visual entity. They further stipulate that it becomes part of a self organizing system. This system is not only capable of manifesting expressive, narrative and interpretive abilities, but it also represents the materialization of a non-sequential/non-linear collective intelligence. Another concept coined by Ayiter & Germen (2007) is Lewis Mumford's "aesthetics of the ordinary". This concept highlights the usage of photography as a tool of personal expression which can be considered as "the elimination of the non-essential". Therefore, "the naked quality of the material itself" (2007: 13) is displayed. Further, one may contest whether the fact that web 2.0 domains allow room for idiosyncratic, non-customized photography genre necessitates the discourse of an "aesthetics of the ordinary". The critique of web 2 photography sites should be revised since consumption is fast and development of technological tools is rapid. The elimination of intermediary parties require connective action between user-creators. There is still a high degree of "representation" and "recreation". Recreation might cause "misuse" issue unless it is exercised on safe grounds in terms of curatorial ethics. Web-based curatorial ethics are generally covered by creative commons licenses. Many contemporary art scholars like Ayiter & Germen as well as practitioners full-heartedly desire a type of ethics that is based on a more

flexible, open-ended and polysemic knowledge base.

John Berger (2003: 18) argues that photography is more concerned with time than space in that it primarily represents an instant, abstracted from a narrative event the spectator constructs. Let's consider Web 2 collages as possible sources of this temporality with a specific example at hand. Bumgardner¹⁰ collected 100 photographs each day, positioned each photograph horizontally according to the day it was taken and vertically according to the hour it was taken. As a final result, he attained his huge graph which shows the approximate time of sunset for each day. He claims to have generated a visual entity which captures the duration of one entire year. His ground material is photographs that were taken by individuals that wish to capture one particular moment on one particular day. One could contest whether this project has any communal entity or whether the individual shots are used only to create a sequence that represents nature.

Murray refers to social use of digital photography represented by Flickr. Instagram has become more popularized and frequented than Flickr since its establishment; thus it would be worth questioning whether Instagram, having appeared on the scene after Flickr signals a shift in the engagement of the everyday image. This is related

¹⁰ <http://www.krazydad.com/blog/2006/11/a-year-of-sunsets/>. Accessed 12 April 2014.

to the move towards transience and the development of a communal aesthetic that does not respect traditional amateur/professional hierarchies. Instagram has also produced social media celebrities that speak to diverse circles of interest. Photography is no longer just the embalmer of time (Bazin, 1971: 14), but rather a more alive, immediate, and often transitory, practice/form. These new practices often cause certain doubts in the minds of scholars in terms of their emancipatory, progressive or participatory trajectories. However, they do signal a definitive shift in our temporal relationship with the everyday image and have helped alter the way we construct narratives about ourselves and the world around us (Murray, 2008). The temporal has realigned itself with alternative virtual spheres of influence, interaction and sharing.

Murray points out that the complicated relationship of photography with reality dates back to the 1960's when snapshot entered the world of art photography; it was back then that the construction of family and private life also became issues to be debated. William J. Mitchell (2005: 63) characterizes the early 1990s as the post-photographic era since digital imaging became more prevalent than traditional photography. As the dissemination of these technologies has obviously led scholars to rethink the meanings and practices of photography, some of which supported Philip Rosen (2001: 102) in

what he deemed as the digital utopia.

According to Murray, Flickr and similar websites have created an additional function to photography: transience rather than loss. I would replace *Flickr* with *Instagram* since the editing tools and filters are more advanced in Instagram and that it has built a more established and engaged community. The new aesthetic dating back to times of *Flickr* is toppled with functionality as well as new modes of sociability and engagement. We're reminded of its dedication to the exploration of the urban eye and its relation to decay, alienation, kitsch, and its ability to locate beauty in the mundane. What is more appealing in *Instagram*? Its ephemeral stance, adaptability to different conditions of everyday life, decentralization into interest and hobby networks and diffusion into sub-communities might probably present alteration of a new and larger aesthetics as well as perception.

Cooley (2004: 35) in describing the 'Identity Game' and similar sites, foregrounds a modern perspectival seeing that disregards, and consequently, relegates certain attributes to the status of the invisible: that which is minute, peripheral and/or coincidental. There is a certain rationality behind this: These sites might be countering the systematic organization of space that informs and corresponds to the above-mentioned modern perspectival seeing. This brings to

mind that in these sites, we find an altered temporal relationship to the everyday image and a levelling of the hierarchy between professional and amateur. Once the agency is removed, a unique sense of community of viewers/producers, as well as differing relationship to the collection, display, categorization and distribution of the digital image may be the case.

This brings to mind the concept of distributed work: ‘Distributed work’ can be examined in three different dimensions. This is also represented by Dugumkume and depicted by the following statement in its website: <http://dugumkume.org/dk01/>

Firstly, it proposes a way to work in composition, in order to create a unique product composed of others’ ideas that were formed at different times. Second, it offers a platform to work collaboratively via ad-hoc and long distance relationships to create a unique product together without working at the same institution or in the same place. Third, it allows the unfinished / open condition of the product to transform through the work of participants, users, or viewers.

Dugumkume representing “the node of networks” further depicts that as communication technologies become more widespread, the condition of work must be questioned in its complexity. How these new work conditions affect work-life balance, time flexibility, crea-

tivity, motivation, quality, and mobility is also a primary concern. A similar paradigm can be found in Dugumkume Meetings; recently completed discussion series that aims to confront contemporary art by considering its relationship to rapidly developing technologies in the context of civil society issues¹¹.

There are also practitioners like Paul DeMarinis, Bernie Lubell, David Link and Zoe Beloff and more recent artists who work on the technical specificity of “new” media and tackle media-archaeological art methods. Parikka asserts that they are crucial in terms of experimental tinkering, or ‘thinkering’ through curatorial concepts such as reuse, reappropriation and remediation of the old (Parikka, 2012: 157).

I believe, here would be the right time and place to stress the fact that the 3-D web that is about to emerge within the context of web 3.0¹² as well as non-browser

11 <http://dugumkume.org/dk01/>. Accessed 13 April 2011.

12 The smart tools and interfaces generated by digi-literate citizens with aesthetic vision during web 2 era may hypothetically transform the public sphere as we approach the phase of the semantic web (web 3 era). This transformation would apparently be noticed in priority by the emerging picnoleptic citizens, who enjoy certain instances of alternative freedom and innovation as they redefine their right to the city as well as other living spaces: “The pop-up park” by Meriç Akay is a great example in this sense since it provides experimental architecture which targets not only to attract attention to the shortages and possible solutions, but also to encourage the participation of the masses unfamiliar with the Design Biennial by solving one of their problems...

applications that work in conjunction with the internet is to my great interest as it will mean much more than the augmented perception of 500 photography groups in the field of creative endeavor within Second Life.

Community Networking

When you start community-building, what you need to be able to present is a plausible promise. Your program doesn't have to work particularly well... What it must not fail to do is convince potential co-developers that it can be evolved into something really neat in the foreseeable future. - Eric Raymond, The Cathedral and The Bazaar

Now listen to this:

The question of a cohesive factor then becomes increasingly associated with the stories that hold together, or at least define, a network as a structure distinct from other, more hierarchical forms of organization. The ability to tell stories in turn involves the capacity to disseminate those stories - that is, to be heard, read, understood, and to convince those who are the 'targets' of the stories, and thus the potential nodes or components of the network. - Samuel Weber, Targets of Opportunity

Raymond's and Weber's reflections¹³ emphasize an aspect of net-

work culture frequently overlooked by new media theory: the relation between networks and narratives. Both theorists assume that when it lacks a single centre or leader, a network can grow or expand, endure or collapse, depending on the appeal of the stories it produces.

Among such digital story telling projects that have proven successful is Burcu Şimşek of Hacettepe University's collaborative work with the Queensland University of Technology through which she gets in touch with various civil society organizations in Turkey and facilitates personal story telling of volunteers in order to focus on social issues. This participatory narrative in digital form can easily be adapted to take public attention on urban political issues¹⁴.

Commentary

As a non-exhaustive note close to the final one, the creative destruction enforced by social capital not only questions urban transformation, but also sets humane boundaries before gentrification projects. This creative destruction can be embarked upon as *the right to the city* (Harvey, 2009: 27) and introduces the notion of the *right to define the future of cities*.

The invention of new civic events can build on needs, desires

form-of-storytelling/. Accessed 13 April 2014.

14 [http://www.dijitalhikayeler.org/en/#/digital_stories_from_amargi_women/istanbul_february_2010/beach
cadibaci](http://www.dijitalhikayeler.org/en/#/digital_stories_from_amargi_women/istanbul_february_2010/beach
cadibaci). Accessed 11 April 2014.

13 <http://deseriis.networkedbook.org/no-end-in-sight-networked-art-as-a-participatory->

and dreams, not to create a false sense of jollity or togetherness, (in some cases manufactured by tourist or place marketing agencies) but memorable festive occasions in which many citizens participate in person, express their own ways of celebrating or commemorating, and share moments of conviviality. Such occasions express the French urban theorist, Henri Lefebvre's idea of the *fête* (Lefebvre, 1996: 82) as a disruption of established routines that prefigures a possible alternative future.

To that festive urge, I would conjoin the approach of Appadurai with Raymond's trajectories on community building in that co-developers belonging to a certain community also belong to a certain locality that represents *in-betweenness* of a contemporary city. In the case of mega-cities, these localities are in the form of fragmented multi-polar threads which converge when certain public interests are at stake. Certainly, this argument somehow stimulates the 'Hospitality' principle of Deleuze (Tan, 2010: 23); a wall is not only fortified by citizens in order to represent status, class and create security zones as in gated communities, but, be it virtual, ephemeral or cement, a wall may also, at times, house graffiti of resistant youth in the neighbourhood and act as a retraceable palimpsest of subcultures in the socio-political richness of the urban realm.

The collaboration and organization at the neighbourhood level is

possible, especially in the temporal organization of events and the use of local networks, which promotes the participation not only of settlements, but also of actors from different fields. The presence of these picnoleptic¹⁵ platforms that are created by individuals (rather than institutions) may rethink the relationship between ideology and space. Sustainability of start-ups depend on applicable know-how as well as the transformative power of techno-creative communities upon networked knowledge capital and mindsets of individuals. Exploring networked systems that address the transition from connectivity to collectivity and collaboration in the context of creative expression must be our academic as well as civic task in this decade.

The digital transformation of the public sphere may arise unexpected social debates in Turkey and elsewhere. These debates include certain social rights of subcultures as well as new relationships of ideology and space from which collective resistance of communities with niche interests are formed. Reading groups, post-Gezi forums, DIY communities/hacker-spaces/maker-spaces posing an alternative to the system with their innovative ideas, codes, open source narrative/discourse that turn into realistic projects are today's picnoleptic leaks. These leaks are ge-

15 Here "picnoleptic" refers to time-lags anticipated in advance and manipulated / turned in time into civic actions and/or discourses.

nuinely represented by the artistic cases described in this article. Techno-cultural citizenship patterns may require extra skills and know-how such as ubiquitous computing, data mining, network mapping, big data procedures and the like. Some call it the realization of extraordinary hobbies as a way of life. The 21st century active netizen in Turkey, not only volunteers for civic action through digital means, but s/he also manipulates time and space in order to reframe and high-

light the artistic realm with a techno-cultural perspective. This attempt is especially noteworthy in a nation like Turkey, with such a devastating track record for freedom of speech in the media and all other quasi-public channels. Last, but not least, the interdisciplinary context of this article also touches upon creative expression as a scholarly as well as a civic task in the digitally facilitated environments and transformed public spheres.

Kaynakça

- Augé, Michel (2009). *Non-places: An introduction to supermodernity*. New York: Verso Books.
- Appadurai, Arjun (1996). *Modernity at Large: Globalization and Cultural Dimension*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Atkinson, Rowland (2006). Padding the bunker: strategies of middle class disaffiliation and colonisation in the city. *Urban Studies*, vol. 43. no. 4. 819-832.
- Ayiter, Elif & Germen, Murat. (2007). "Looking aside: collective constructs, autarchic assemblage". *MutaMorphosis: Challenging Arts and Sciences*, Prague Municipal Library, Czech Republic.
<http://research.sabanciuniv.edu/9197/>
- Banham, Reyner. (1976). *Megastructure: Urban futures of the recent past*. London: Thames and Hudson.
- Bazin, Andre (1967-71). *What is cinema?* in Gray, H. (trans., ed.). Berkeley: University of California Press. *Vol. 1 & 2*.
- Belfiore, Eleonora. (2004). "Auditing culture". *International Journal of Cultural Policy*, vol. 10. no. 2, 183-202.
- Berger, John (2003). *Selected Essays*. Dyer, G. (ed.) Vintage Press.
- Bhabha, Homi K. (1994) *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Bianchini, Francesco (2007). "A crisis in urban creativity and local distinctiveness? Reflections on some of the cultural consequences of globalisation for European cities, and on the potential of urban cultural policies", *The Nordic Journal of Cultural Policy*, issue 2, 18-39.
- Boskovic, Alexander (1997). "Virtual Places: Imagined Boundaries and Hyperreality in Southeastern Europe", C-theory online.
www.ctheory.net/articles.aspx?id=97
- Cohendet, Patrick and Simon Lewis (2006). "Knowledge intensive firms, communities and creative cities", Draft paper for the *DIME Conference on Communities of Practice*, Durham. Retrieved from
https://www.researchgate.net/publication/265273445_Knowledge_intensive_firms_communities_and_creative_cities. 27.05.2015
- Cooley, Heidi Ray (2004). "Identify"-ing a New Way of Seeing: Amateurs, Moblogs and Practices in Mobile Imaging", *Spectator* 21(1), Spring, 65-79.
- DeCauter, Lieven (2004). *The Capsular Civilization : On the City in the Age of Fear (Reflect #3)*. Rotterdam, NL: NAI Uitgevers / Publishers Stichting.
- DaEmpoli, Guiliano (2002). *Overdose. La società dell'informazione eccessiva*. Venice: Marsilio.
- Debord, Guy (1995). *The Society of the Spectacle*. MIT Press: Zone Books.
- Ellison, Roger and Burrows, Nick (2005). *Neighborhoods on the Net: The Nature and Impact of Internet-based Neighborhood Information Systems*. Australia: Policy Press.

- Ellison, Roger. and Burrows, Nick (2007). "New spaces of disengagement? Social politics, urban technologies and the reasoning of the city", *Housing Studies*, vol. 22. no. 4, 295-312.
- Ewing, Reid et al. (2003) "Relationship between urban sprawl, physical activity, obesity and morbidity". *Am J Health Promotion*. 18, 47-57.
- Frenchman, Dennis. & Francisco Rojas (2006). Zaragoza's Digital Mile: Place-Making in a New Public Realm [Media and the City], *Places*. 18(2), 16. Retrieved from: <http://escholarship.org/uc/item/5dm2932p>
- Graham, Stephen and Marvin, Simon (2001). *Splintering Urbanism: Networked Infrastructures, Technological Mobilities, and the Urban Condition*. New York: Routledge.
- Harvey, David (2009). *Social Justice and the City (Geographies of Justice and Social Transformation)* Athens, GA: Georgia University Press.
- Jansson, Andre and Lagerkvist, Amanda (2009). "The Future Gaze: City Panoramas as Politico-Emotive Geographies". *Journal of Visual Culture*. vol. 8 no. 1, 25-53
- Landry, Charles (2000). *The Creative City. A Toolkit for Urban Innovators*. London, Earthscan.
- Landry, Charles and Bianchini, Franco (1995). *The Creative City*. London: Demos.
- Lavazzi, Tom (2001). "The Global Subject in an electronic age: Re(X) Locating the Critical Self", *sympløke*, Vol. 9. no: 1 / 2, 83-101.
- Lefebvre, Henri (1991). *The production of space*. Nicholson-Smith, D. (Trans.) Oxford: Blackwell.
- Lefebvre, Henri (1996). *Writings on Cities*. Kofman, E & Lebas, E. (trans. & eds.) Wiley-Blackwell.
- Mitchell, J. William (2005). *Placing Words: Symbols, Space, and the City*. Cambridge: MIT Press.
- Murray, Susan (2008). "Digital Images, Photo-sharing and our shifting notions of everyday aesthetics", *Journal of Visual Culture*, 7: 147. London: Sage
- Parikka, Jussi (2012). *What is Media Archeology?* Cambridge & Oxford: Polity Press.
- Parker, Simon, Uprichard, Emma and Burrows, Roger (2007). "Class Places and Place Classes: Geodemographics and the spatialization of class", *Information, Communication and Society*, vol. 10. No. 6, 902-921.
- Power, Michael (1997). *The Audit Society: Rituals of Verification*. Oxford: Oxford University Press.
- Rosen, Philip (2001). *Change Mummified: Cinema, Historicity, Theory*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Soja, Edward (1989). *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. London: Verso Press.
- Sorkin, Michael (1992). "See you in Disneyland". *Design quarterly*. n. 154, New York: MIT Press.

- Tan, Pelin (2010). Conflict and Hospitality. In Dider Fiuza Faustino (ed.) *Intime Collectif / Collective Intimacy* (pp. 214-218) France: Monografik editions.
- Thrift, Nigel (2004). "Intensities of Feeling: Towards a Spatial Politics of Affect". *Geografiska Annaler: Series B, Human Geography*. Volume 86, Issue 1, 57-78.
- Thrift, Nigel (2006). "Re-inventing invention", *Economy & Society*, vol. 35, no. 2, 279-300.
- Virilio, Paul (2006). *Art and Fear*. London: Continuum
- Virilio, Paul (2009). *The Aesthetics of Disappearance*. MIT Press, Cambridge: Semiotexte.
- Wood, Phil and Landry, Charles (2008). *The Intercultural City*. London, Sterling, VA: Earthscan.
- <http://domenicoquaranta.com/2010/02/arco-2010-expanding-the-field/#>. Accessed 13 April 2014.
- <http://dugumkume.org/dk01>. Accessed 13 April 2014.
- http://www.acturban.org/biennial/doc_planners/boeri_europe.htm. Accessed 13 April 2014.
- http://www.dijitalhikayeler.org/en/#/digital_stories_from_amargi_women/istanbul_february_2010/beach. Accessed 11 April 2014.

*İşgal, Görkem, Tehlike: Kadifekale Gençlik Altkültürünün Deneyimlerinde Kentsel Dönüşüm Anlatıları**

Ezgi Burgan**

Öz

Gençlik çalışmaları ve kent çalışmaları çeşitli alanlarda birbirleriyle kesişen iki farklı disiplin olarak düşünülebilir. Bunun yanı sıra, 1950'li yıllarda ortaya çıkan kültürel çalışmalar yaklaşımı, gençlik, kent ve kültür konularını birbirleriyle ilişkili bir şekilde çalışmak için yeni bir imkân sağlamıştır. Bu çalışma, kültürel çalışmalar perspektifinden, kentsel dönüşüm sürecine ilişkin egemen anlatılara ve bu anlatıların İzmir Kadifekale gençlik altkültürünün deneyimlerindeki yerine odaklanmaktadır. Çalışmada, egemen kültürün “gecekondu” ve “gecekondu” imgeleri üzerinden ürettiği birbiriyle bağlantılı kentsel dönüşüm anlatılarından üçü; işgal anlatısı, görkem anlatısı ve tehlike anlatısı olarak tanımlanarak ele alınmıştır. Bu anlatılara karşılık gençlerin kenti ve mekânı nasıl deneyimledikleri ve kendilerine yönelik egemen temsillerle nasıl ilişkilendikleri ise, Kadifekale gençlik altkültürü üzerine yapılan bir araştırmanın¹ ampirik verilerine dayandırılmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Kentsel dönüşüm anlatıları, gençlik altkültürü, Kadifekale, kültürel çalışmalar.

* Geliş Tarihi: 24/07/2015 • Kabul Tarihi: 29/07/2015

** Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Bölümü.
ezgiburgan@gmail.com

1 Bu araştırma, “Dönüşen Kentte Bir Alt kültür: İzmir Kadifekale Gençliği Örneği” başlıklı yüksek lisans tez çalışmamdır (Burgan, 2012).

*Occupation, Magnificence, Danger: Narratives of Urban Transformation in the Experiences of Kadifekale Youth Subculture**

Ezgi Burgan**

Abstract

Youth studies and urban studies can be considered as two distinct disciplines, which nonetheless intersect with each other on various subjects. In addition to that, the cultural studies school, which emerged in 1950s, provided a new possibility for the study of youth, city and culture in relation with each other. This study focuses on the dominant narratives on the process of urban transformation and the position of these narratives in the experience of İzmir Kadifekale youth subculture from the point of view of cultural studies school. In this paper, three of the interrelated narratives of urban transformation, which hegemonic culture produces on the basis of the images of “*gecekondu*” [slums] and “*gecekondu* people”, are identified and examined as narratives of occupation, magnificence and danger. The way the young people experience the city and the space and how they relate to the dominant representations of themselves in the face of such narratives are based on empirical data of a research on Kadifekale youth subculture.

Keywords: Narratives of urban transformation, youth subculture, Kadifekale, cultural studies.

* Received: 24/07/2015 • Accepted: 29/07/2015

** Muğla Sıtkı Koçman University, Institute of Social Sciences, Department of Sociology.
ezgiburgan@gmail.com

İşgal, Görkem, Tehlike: Kadifekale Gençlik Altkültürünün Deneyimlerinde Kentsel Dönüşüm Anlatıları

Türkiye’de 1930’lu yıllardan itibaren deneyimlenmeye başlanan iç göç süreçleri ile birlikte, kent içinde mekânlar, sınıflar ve kültürler daima değişim halinde olan kentsel ilişkiler oluştururlar. Bu ilişkiler ekonomi ve siyaset gibi alanlarla (Bourdieu, 2003) bağlantılı olmanın yanı sıra yine bu alanlarla ilişkili olan bir söylem alanı olarak da kurulurlar ve böylece bu alanda “gecekondu”yu ve “gecekondu-lar”ı nesne alan çeşitli anlatılar oluşur. Bu anlatıların oluştuğu söylem alanı, diğer alanlarla ilişkisi içerisinde ve tarihsel dönüşümlerle açıklanmaya çalışıldığında anlaşılabilir. Barthes, söylenlerin “tarihin seçtiği bir söz” olduğunu ve “nesnelerin doğasından fıskırmadığını” belirtir (2003: 180-207). Bu nedenle söylenler, üzerine konuştuklarını tarihsizleştirir ve “*karşı-doğayı yalancı-doğaya dönüştürür*”¹ (2003: 207). Başka bir deyişle egemen olan, üzerine konuştuklarının tari-

hini silerek, kendi eylemlerini doğalmış gibi sunar.

“Gecekondu” ve “gecekondu-lu” imgeleri üzerinden kurulan söylem alanı da, Türkiye’nin kentleşme ve kentsel dönüşüm sürecinde dönüşüm göstermiştir. Kentleşmenin ilk dönemlerindeki gecekondulaşma deneyimine ilişkin söylemler bu olguyu, “korkulmaması gereken bir gelişme” olarak değerlendirirken²; 1970’li yıllar, gecekondu-ların “politik birer aktör” olarak ön plana çıktığı ve egemen söylemin de buna yönelik oluşturulduğu bir dönemi ifade etmiştir (Aslan, 2009). Neoliberal politikaların egemen olmaya başladığı 1980’li yıllar ise, gecekonduya ilişkin söylemlerin ve çağdaş kentsel anlatıların oluşturulmasında önemli bir kırılma noktasıdır. Bu dönemden itibaren 24 Ocak kararları ile devletin tarım sektörüne desteği ve sosyal yardımları azalmış, bu durum kâr getirecek yatı-

1 Barthes, yalancı-doğanın genel görünüşünü, tarihsizleştirmenin yanı sıra başka birçok beti kullanarak da çözümler; fakat aynı zamanda bu betilerin eskiyebileceğini ve birçok başka betilerin de var olabileceğini belirtir (2003: 217).

2 Bu dönemde gecekonduya yönelik bilimsel açıklamalar da onu kente eklemenecek geçici yapılar (Gökçe, 1971) olarak değerlendirmiş, bu geçici yapıların gelenekselden moderne hızlı geçiş sürecinde kente uyumu sağlayacak “tampon mekanizma”lar olduğu ileri sürülmüştür (Kıray, 2000: 20).

rım alanı arayan özel sektörü konut sektörüne yöneltmiş ve bu dönemde gecekondulara yönelik af yasasının çıkmasıyla gecekondulaşmayı da kapsayan bir piyasa düzeni ortaya çıkmıştır (Şenyapılı, 2006: 111-112). Bunun yanı sıra 1980 sonrasında kentlere göçün artmasının bir diğer nedeni ise siyasal çatışmalar ve zorunlu göçlerdir (Şenyapılı, 2006: 112). Bu dönemde yaşanan zorunlu göçlerin çoğu, olağanüstü hal uygulaması kapsamında köylerin boşaltılmasıyla yaşanan yerinden edilmeler³ şeklinde gerçekleşirken, bir kısmı da bölgede yaşanan savaş koşullarının çalışmayı, barınmayı ve yaşamayı elverişsiz kılması nedeniyle bir başka bölgeye göç etmek şeklinde gerçekleşmiştir (TESEV, 2005). Böylece gittikçe artan biçimde bir yandan “küresel kent” ve “kentten yeni bir görünüme kavuşturulması” söylemleri yükselmeye başlarken, diğer yandan da gecekondulara yönelik, “çarpık yapılaşmaya” ve “kent estetiğinin bozulmasına” gönderme yapan daha dışlayıcı söylemler oluşturulmaya başlanmıştır (Aslan, 2009: 961).

2000’li yıllara gelindiğinde bu

3 Kurban vd. (2008) araştırmalarında Türkiye’de 1980’li yıllardan başlayarak 1990’lı yılların sonuna dek ülke içinde süren bu süreci yalnızca “zorunlu göç” kavramıyla açıklamının yetersiz olduğunu; bunun yanı sıra “ülke içinde yerinden olma/edilme” kavramına ihtiyaç duyulduğunu belirtirler. Çağlayan vd. (2011: 27) ise “yerinden olma” kavramını, “insanların yaşam alanlarından göç etmelerine neden olan faili gizlediği” yönünde eleştirerek “yerinden edilme” kavramını tercih ettiklerini ifade ederler. Bu çalışmada da zorunlu göç kavramının yanı sıra yerinden edilme kavramı kullanılmıştır.

sürecin uzantısı, gecekonduların dönüşümünde kentsel dönüşüm projelerinin egemen olmasında görülür. Kentlerin göç ve kentleşme süreçleri ve bu süreçteki sosyo-mekânsal ilişkilerle dıştan bir müdahale olmaksızın dönüşümü, kriz sonrası patlak veren ekonomik ve sosyal sorunlar sonucunda sermayenin üretime dayanmadan elde ettiği parayı harcayacak yer bulamaması nedeniyle bazı bölgelerde tıkanmış; kapitalizmin bu tıkanıklığı aşmak için yöneldiği planlama stratejisi ise kentsel dönüşüm projeleri olmuştur (Şengül, 2009: 62). Bir başka deyişle, kentsel süreçler üzerindeki denetimin değişmesi ve sermayenin kentsel ranttan pay almaya yönelik olarak kentlere yönelmesiyle, planlama anlayışı da projeciliğe eğilimli uygulamalara yönelmiştir (Şen, 2009: 36). Bu süreçte, devlet, sermaye ve kentli toplumsal sınıflar arasındaki, mekânsal ayrışma ve sosyo-mekânsal ölçeklendirmelere dayanan kentsel arazi bağları oluşturulmuş ve bu bağlar kentsel rantların yeniden bölüşümünü ve sınıflar arasındaki eşitsiz güç ilişkilerini etkileyerek mekânsal dönüşümün niteliğini belirlemiştir (Kurtuluş, 2009: 31).

Kentlerin neoliberal dönüşümü sürecindeki aşamaların karşılık geldiği kentsel dönüşüm anlatıları, bu tarihsel sürece gönderme yapan “gecekondulu” ve “gecekondulu” imgelerine dayanır. Bu çalışmada, bunlardan bazılarını “işgal”, “görkem” ve “tehlike” anlatısı olarak adlandıracağım ve kentsel dönüşüm sürecinde sürekli yeniden inşa edilen

bu anlatıları İzmir Kadifekale gençlik altkültürü⁴ ile ilgili yüksek lisans tezimin sonuçlarından yola çıkarak tartışacağım. Egemen kültür, öteki olarak gecekondulunun deneyim alanı üzerine kurulu söylem alanında, “gecekondulu” ve “gecekondulu” imgeleri üzerinden nasıl kentsel dönüşüm anlatıları üretmektedir? Bu soruyu bir başka soruyla karşılıklı olarak incelemeye çalışacağım: Egemen kültürün ürettiği kentsel dönüşüm anlatılarının, Kadifekale gençlik altkültürünün kentsel dönüşüm deneyimindeki⁵ yeri nedir? Bu soruları tartışa-

bilmek için öncelikle Kadifekale gençlik altkültürünün oluşumunu irdeleyeceğim.

Kadifekale Gençlik Altkültürü

Kadifekale gençlik altkültürünün oluşumunun, bir başka deyişle “Kadifekale Gençliği”ni⁶ altkültür

4 Kadifekale gençliği, 1950’lerde oluşan Birmingham Üniversitesi Çağdaş Kültürel Çalışmalar Merkezi’nin kullandığı anlamda altkültür kavramı aracılığıyla sorunsallaştırılmıştır. Bu teorik yaklaşıma göre gençlik altkültürü, bilinçli bir şekilde, kurulu toplumsal düzeni tehdit eden davranışlar benimseyerek, egemen kültüre, gündelik pratikler yoluyla ya da sembolik olarak karşı koyma girişimi olarak tanımlanabilir (Hall ve Jefferson, 2003). Kültürel çalışmalar yaklaşımından bu pratikler ve direniş biçimleri, gençlerin tarzlarında -*görünüş, dil, tavır* (Brake, 1985: 11-12)-, dinledikleri müziklerde, mekân anlamlandırmalarında ve kullandıklarında cisimleşmektedir. Gençliği, böyle bir yaklaşımla altkültür kavramı aracılığıyla sorunsallaştırmak, gençleri kendileri üzerine oluşturulan anlatıların pasif alımlayıcıları olarak değil, tersine egemen kültür ile kurdukları ilişkide bu anlatılara ve bu anlatıların egemen olduğu pratiklere karşı direniş gösterebilen özneler olarak tartışabilme imkânını sunar.

5 Kadifekale gençlik altkültürünün kentsel dönüşüm deneyimine ilişkin araştırma verileri Kadifekale’de kentsel dönüşüm projesi uygulamasının hız kazandığı Temmuz-Ağustos 2011 döneminde, mahallelere ve cinsiyete göre belirlenen tabakalı örneklem tekniğiyle seçilen ve henüz Kadifekale’den taşınmamış 250 gençten soru formu aracılığıyla, amaçlı örneklem tekniğiyle seçilen 15 gençten de beş ayrı odak grup görüşmesiyle ve

araştırma süresince gerçekleşen gözlemler yoluyla elde edilmiştir. Görüşülen gençlerin seçilmesinde cinsiyete göre eşit bir katılım sağlanmasına çalışılmış, bu doğrultuda seçilen gençlerin %52,8’i erkek, %47,2’si kadın katılımcılardan oluşturulmuştur. Gençlerin çoğu (%73,6) 15-20 yaş aralığındayken, çok az da olsa (%6,4) gençlik grupları içerisinde bulunan 25 yaş ve üzeri gençlerle de görüşülmüştür. Görüşülen gençlerin çoğunluğu (%29,6) kayıtdışı işlerde çalışırken, önemli bir kısmı (%29,6) işçi olarak çalışmakta, %26,4’lük bir kesim ise çalışmamaktadır. Görüşülen gençler, kendileri henüz proje kapsamında taşınmasa da mahalleye yerleştikleri 1980-90’lı yıllardan itibaren taşınma riski altında yaşadıklarını ve bu süreçte mahalleden birçok kişinin ayrılmasına tanık olduklarını belirtmişlerdir. Başka bir deyişle gençler tarafından kentsel dönüşüm, evlerin yıkılmasından çok önce, yıkım “söylentisiyle” varlığını hissettiren bir iktidar aracı olarak deneyimlenmektedir.

6 Bu çalışmada gençlik, “yetişkinliğe geçiş dönemi” olarak ya da yaş grubuna bağlı olarak ele alınmamakta; Kurtaran vd.’nin (2008: 3-8) çalışmalarında olduğu gibi, yetişkinlik dâhil olmak üzere toplumdaki tüm iktidar ilişkileriyle bağlantılı olarak ve her genç kuşakta toplumsal ve sosyo-ekonomik koşullarla ilişkili olarak farklı özellikler gösterebilen bir kavram olarak tanımlanmıştır. Gençlik altkültürünün deneyimleriyle ilgili verileri oluşturan ampirik araştırma sürecinde görüşülen gençlerin saptanmasında, bu kavramsallaştırma çerçevesinde, *çalışma alanının işaret ettiği* gençlik grupları ve yaşları dikkate alınmıştır. Gençliği kavramsallaştırmada bir diğer önemli etken ise cinsiyetlendirme olmuştur. McRobbie ve Garber (1975) gençlik altkültürü çalışmalarının çoğunlukla genç erkekler merkeze alınarak yapıldığını; fakat genç kadınların egemen

kavramı aracılığıyla sorunsallaştırmanın, kentlerin dönüşümü süreciyle yakından ilgisi vardır. Kadifekale'deki gençlerin çoğunun aileleri, 1980-99 yılları arasında, Mardin'den, zorunlu göç ve yerinden edilme süreciyle İzmir'e gelmişlerdir. Bu yönüyle Kadifekale, "Küçük Mardin" ya da "Mardin Kale" olarak da bilinmektedir. Kadifekale ekonomik ve sosyal özellikleriyle "kenar" mahallelerden oluşmakta fakat coğrafi olarak İzmir'in merkezinde yer almakta, Önen'in deyişiyile "merkezdeki kenar"⁷ konumunda bulunmaktadır (2011: 28). Çoğunluğu Kürt olan göçmenler, kentlerdeki gecekonduların da yeni kiracıları olmuşlardır. Kentin ucuz konutlarında barınmakta, düşük ücretli ve güvencesiz işlerde çalışmaktadırlar. Kentin birçok alanında ve birçok kentte olduğu gibi neoliberal kentleşme sürecinin bir sonucu olan kentsel dönüşüm politikaları, burada da 2003 yılında uygulamaya konulmaya başlamıştır. Kadifekale'de heyelan riski olduğuna ilişkin gerekçe, bu bölgeyi kapsayan kentsel dönüşüm projesinin yerinde dönüşüm şeklinde değil, mekânda yaşayanların kent merkezine çok daha uzak olan Uzun-

dere bölgesine taşınmaları şeklinde uygulanmasına zemin hazırlamış ve kamulaştırma yöntemiyle yıkımların gerçekleşmesine hız kazandırmıştır.

Kadifekale gençlik altkültürünün bir ayağı kökensel olarak bağlılık hissettikleri Mardin'e basarken, diğer ayağı ise "hızlı" bir ilişki içerisinde oldukları İzmir kentsel mekânına basar. Kent, Bauman'ın ifade ettiği gibi, içerisinde farklı sınıfsal, etnik konumları, cinsiyetleri ve kuşakları, 'biz'i ve 'öteki'ni barındıran; bir yandan karşılaşabilecekleri ortak alanlar (metro, geniş meydanlar vb.) inşa ederken bir yandan da yaşam alanlarını ayrıştıran "bir sahte karşılaşmalar alanı"⁸ (1998: 192) olarak okunabilir. Eşitsiz güç ilişkilerini ve sınıf konumlarını barındıran kentsel alanda egemen olmayan gençler, yalnızca genç olmalarından ötürü (kuşak farkı) değil, ait oldukları etnisite ve sınıf konumları -ve kent içerisinde bu konumların yaşam mekânının ayrışmış olması- dolayısıyla da farklı altkültürler⁹ oluştururlar. Kentler

kültürle ilişkilerinin ve altkültürel pratiklerinin genç erkeklerden farklılık gösterdiğini ifade etmektedir. Bu yaklaşımdan hareketle, çalışmada da, gençliği ve gençlik altkültürünü homojenleştirmeden, genç kadın ve erkeklerin özgül altkültürel pratiklerini tartışmak amaçlanmıştır.

7 Önen'in de belirttiği gibi Kadifekale bazı açılardan gecekonduların tanımına uyarken bazı açılardan da uymuyor ve Kadifekale'yi en kapsayıcı şekilde ifade eden kavram "merkezdeki kenar" oluyor (2011: 28).

8 Bauman'a göre, kentsel mekân 'istenmeyen karşılaşmalar'ın olmaması için ayrıştırılmıştır; buna karşın kentsel mekânın sık sık ziyaret edilen geniş alanlarında 'öteki' ile karşılaşmak "bir tehlikeden çok heyecan verici bir değişiklik fırsatı" olarak değerlendirilir (1998: 192-193).

9 Clarke vd. gençlik altkültürlerinin, dâhil oldukları ebeveyn kültürün bir parçası olduğunu fakat aynı zamanda aktiviteleri, değerleri, kullandıkları materyaller ve bölgesel mekânları gibi, kendilerini daha geniş olan ebeveyn kültürden ayırt edebilecek spesifik ilgi odaklarına, pratiklere ve niteliklere de sahip olduklarını belirtir (2003: 13). Bu yüzden nesnel konum olarak "gençlik", gençlerin ebeveyn kültürle paylaştıkları ortak tarih

dönüşürken, egemen kültürün kurumları ve güç dengeleri de dönüşür, böylece kentsel alandaki konumlanmışlar, altkültürel oluşumları belirler. Başka bir deyişle, altkültürler -en azından bu çalışmanın tartıştığı anlamda kentsel gençlik altkültürleri- kentin sosyal değişme sürecinde, sahip oldukları nesnel bağıntılar sonucu ortaya çıkar. Öte yandan gençlik, kendi içinde bir statik yapı değildir; dinamik ve ilişkiseldir, sahip olduğu nesnel bağıntılar, farklı kurumlarda ve pratiklerde cisimleşen egemen kültür ile ilişki içerisinde biçimlenir.

Egemen kültür bu ilişkide eylemlerini rıza ve doğallaştırma yoluyla dayatmaktadır. Bourdieu, kurulu düzenin, kendi keyfilğini çok çeşitli düzeylerde ve araçlarla doğallaştırılma eğiliminde olduğunu belirtmiştir (1977: 164). Fakat kurulu düzenin bu eğilimi, yine çok çeşitli eyleyicilerin pratikleriyle karşılaşacaktır. Hall'un (1981) da belirttiği gibi, egemen kültür ile ilişki sürecinde insanlar, kültür endüstrisinin¹⁰ sunduğu ürünlerin doğrudan alımlayıcısı olan "kültürel ap-

tallar" değildir; yaşamının farkında olma ve onu yeniden yapılandırma yetisine sahiptirler. Dolayısıyla bu çift yönlü bir süreçtir: Bir yandan egemen kültür, "tâbi kültürü" yeniden biçimlendirmeye yönelik mücadeleye ederken, diğer yandan da "tâbi kültür" buna karşı direniş noktaları geliştirir. Bu anlamda Hall'un deyişiyile "kültür bir mücadele alanıdır" (1981: 80).

Kentsel dönüşüme ilişkin egemen anlatılar, bu mücadele alanında egemen kültürün bir kozu (Bourdieu, 2003) olarak görülebilir. Ancak kentsel dönüşüm projelerinin hedef aldığı gecekondularda yaşayan gençler, bu koza ve bu kozun doğallaştırılmasına karşı altkültürel kozlar üreterek var olurlar. İzmir Kadifekale gençleri de bu mücadele alanında egemen kültür ile ilişki içerisinde kendi altkültürel kozlarını üretmektedirler.

Kadifekale gençlik altkültürüne ve egemenin kentsel dönüşüm anlatıları ile ilişkilerine, kültürü bir mücadele alanı olarak anlayarak bakmak şu soruyu beraberinde getirir: Kentsel alanda neoliberalizm, eşitsizliklerden ve hak ihlallerinden beslenir ve bunları yeniden üretirken, bu deneyimde egemen olmayanların bu eşitsizliklere karşı direniş imkânı var mıdır? Kentsel ilişkilerin dönüşümünde ve kentsel dönüşüm anlatıları ile karşılaşmada gecekondulunun ve "merkezdeki kenarın" pratiği nerede konumlanır? Şimdi, bu sorulardan hareketle, egemen kültürün söylem alanında gecekonduluyu ve gecekonduluyu nesne olarak oluşturduğu kentsel

ve konumlardan ayrı biçimde bir altkültür oluşmasını sağlayan unsur olmaktadır.

10 Adorno kültür endüstrisi kavramsallaştırması ile kitleleri "kültür endüstrisinin ölçütü değil, ideolojisi" olarak değerlendirmiş ve kültür endüstrisinin varoluş koşulunu da kitleleri kendine uyarlamak olarak tayin etmişti: "Kültür endüstrisinin toplam etkisi Aydınlanma karşıtı bir etkidir. Aydınlanma, yani doğa üzerinde giderek artan bir biçimde teknik hakimiyet kurma, bir kitle aldatmacasına, bilincin zincirlenmesinin aracına dönüşüyor. Bu etki, özerk, bağımsız bilinçli yargılarda bulunan ve kendi kararlarını veren bireylerin ortaya çıkmasını engelliyor" (2007: 119).

dönüşüm anlatılarını, Kadifekale gençlik altkültürünün deneyimlerini ve bunlara karşılık dile getirdikleri “anamlı sözler”ini¹¹ göz önünde bulundurarak tartışmaya çalışacağım.

“Gecekondular işgalcidir”

“İzmir’in kollarında kaybettim yolumu, Kale sokaklarında hissettim yolumu...”¹²

Kentsel dönüşüm anlatılarının gecekondular üzerine üretmiş olduğu anlatılardan biri gecekonduların işgalci olduğuna ilişkindir. Bu anlatının oluşumu, gecekondunun sisteme yerleştiği 1950-1960 yılları dönemine dayandırılabilir (Şenyapılı, 2006). Bu dönemde gecekondulaşma herhangi bir piyasa faktörüne tâbi değildir. Kullanıcılar kendi evlerini kendileri -kullanmak üzere- inşa ederler. Bu süreçte boş kamu arazilerinin işgali ve ortak bir yaşam alanı olarak semtlerin kuru-

luşu temel faktördür (Işık, 1999). 1970’lerden sonraki dönemde ise, gecekondunun yapım süreci tümüyle ticarileşmiş, yoksul kitleler için arsa sağlayıp yapı gereçlerini bulan ve gecekondunun yapısını yaparak bunları satışa çıkararak “gecekondular firmaları” türemiştir (Keleş, 2006). Gecekonduların formel konut piyasasına çekmek için yapılan yasal değişiklikler sonucunda ortaya çıkan “yasal rant”ın yanında, gecekonduların üzerinden enformel piyasada işleyen büyük rantlar da söz konusudur ve olayın aktörleri olarak “arazi mafyası”, “gecekondular mafyası” gündeme gelmektedir (Ercan, 2004). Gecekonduların ticaretinin ön plana çıktığı bu dönemde, gecekonduların yapısı da değişim göstermiş, orta sınıfların çöküntü alanlarına yerleşmeleriyle “apartman gecekondular” yaygınlaşmış; gecekondular, çağdaş kapitalist kentleşme sürecinde metalaşarak, alınıp satılan bir değer kazanmış, bu çerçevede gecekonduların sahipleri ve kiracıları yaygınlaşmış, kente göç artış göstermiştir.

Egemen kültürün işgal anlatısı, kentlere yönelik bu göçe karşılık kentsel dönüşüm projelerini rıza¹³ sağlayarak uygulamak -ki bu, hem kentsel dönüşüm projelerinin hedef aldığı kişiler hem de kentin di-

11 Gençlerin “anamlı sözler” olarak adlandırdığı sözler, onların çoğunlukla bir sevgiliye ya da genel olarak dünyaya seslenirken dile getirdikleri ve gündelik sohbetlerinde sıklıkla kullandıkları; aşk, ihanet, yaşam, iyilik-kötülük, Kadifekalelilik gibi pek çok tema içerebilen poetik deyişler olarak tanımlanabilir. Bu deyişlerden bazıları arabesk şarkı mısraları, bazıları gençlerin kendi yazdıkları şarkı sözleri, bir çoğu ise anonimleşmiş sözlerdir. Bu çalışmada, çalışma konusuna uygun olacak şekilde, gecekondular ve kentsel dönüşüm ile ilgili anlatılara karşılık olarak gençlerin deneyimlerini ifade eden “anamlı sözler”e yer vereceğim.

12 Kadifekale’den “Haylaz Rapçi” lakaplı Ahmet’in “Kadifekale Yolları” isimli şarkısından. Bkz: <https://www.youtube.com/watch?v=Mo-TWaQN828>

13 Gramsci, tâbi sınıfların zor yoluyla otoriteye boyun eğmesinin yanında hegemonyanın işlerliğini devam ettirecek en temel özelliğinin rıza yoluna başvurusu olduğunu göstermiştir. Barret, Gramsci’nin hegemonya kavramını şöyle ifade ediyor: “Hegemonya, en iyi, rızanın örgütlenmesi olarak anlaşılır- bağımlı bilinç biçimlerinin şiddet ya da zora başvurmadan inşa edildiği süreçler” (2004: 79).

ger sakinleri için sağlanması gereken bir rızadır- için eşitsizlikleri örtme işlevi görmektedir. Bu işlev, “modernist meşruiyet” kalıplarını korumaya yöneliktir. Tekeli’nin deyişiyle modernist meşruiyet, “bir kent arsasına yapı yapan bir kimsenin yaptığı yapının toplumda hangi koşullarda meşru kabul edildiğini tanımaya” çalışmaktadır (2010: 97). Buna göre kentsel yapıların inşası toplumsaldır ve bu yapılar toplum tarafından onaylanmadan var olamazlar. Dolayısıyla Kadifekale’deki evlerin tapulu olması, bu evlerin modernitenin meşruiyet kalıbına uymalarını sağlamadığı gibi, “işgalci gecekondular” imgesinin var olmasını da engellemiştir.

Bununla beraber gecekondulara yönelik işgal söylemi, gecekonduların dönüşümü ve dönüşen siyasal iklimle birlikte değişme göstermiştir. Saraçoğlu (2010) İzmir’de gecekondulara yönelik işgal söyleminin özellikle gecekonduların yerleşmeye başladığı 1960’lar ile 1980’lere kadar olan dönemde etnik bir vurgu olmaksızın “dışarıdan gelenler”in “içeride yer kapmasına” ve “çoğalmasına” işaret ettiğini; buna karşın sonraki dönemlerde bu söylemin doğrudan “Kürtler”e ve “Kürtlerin bilinçli bir şekilde çok çocuk yaparak çoğalmasına” yöneldiğini belirtmektedir. 1980 sonrasında zorunlu Kürt göçünün artışı ve göçmenlerin çoğunlukla enformel sektöre eklenmeleriyle, egemen kamu söyleminde işgal hem mekânsal hem de sosyo-ekonomik anlamda bir “yer kap-

ma”yı imlemektedir. Bir başka deyişle, bu söyleme göre Kürtler hem İzmir kentsel mekânına “yayılarak” hem de midyecilik, otopark ve pazar sektörü gibi alanları “ele geçirerek” kenti işgal etmişlerdir (Saraçoğlu, 2010: 387).

Bu yeni dönemde işgal söyleminin işaret ettiği mekânsal ve sosyo-ekonomik “yer kapma”ya gençlerin deneyimleri üzerinden bakıldığında ise ortaya farklı bir manzara çıkmaktadır. Öncelikle Kadifekale’de görüşülen gençlerin tamamına yakını evlerinin tapulu olduğunu, bir kısmı ise tapu durumunu bilmediklerini belirtmiştir. Gençlerin tapuya ilişkin bilgilerinin olmaması durumu, evin mülkiyetiyle özel olarak ilgilenmemeleri ile açıklanabileceği gibi, kiracı olarak oturan ailelerin varlığından da kaynaklanabilir. Bütün bunların yanı sıra muhtarlardan alınan bilgiye göre mahallelerde tapusuz ev bulunmamaktadır. Günümüzde Kadifekale’de kentsel dönüşüm projesi kapsamında yıkılan evler, çöküntü alanındaki bu tapulu evlerdir¹⁴.

Egemen kamu söylemindeki sos-

14 Asuman Türkün, Besime Şen, Şükrü Aslan, Binnur Ökten ve Mücella Yapıcı tarafından yapılan “İstanbul’da Eski Kent Merkezleri ve Gecekondular Mahallelerinde Kentsel Dönüşüm ve Sosyo-Mekânsal Değişim” isimli araştırma da evlerin tapulu olmamasına işaret eden “işgalci gecekondular” söyleminin nasıl bir gecekondulaşma tarihine dayandığını ortaya koymaktadır. Türkün, araştırmalarında, 50’li ve 60’lı yıllarda hazine arazisine yerleşmenin yaygın bir yöntem olarak kullanıldığını; ancak sonraki yıllarda arsaların bir şahıstan satın alınmasının ya da hisseli olarak satın alınmasının çok daha yaygın olduğunu bulguladıklarını belirtmiştir (2014: 397).

yo-ekonomik işgal ise gençlerin dezavantajlı olduğu bir durum olarak değerlendirilebilir. Gençlerin ailelerinin yaşadığı zorunlu göç süreci daha önce geçimlerini sağladıkları topraklarından kopuşu ifade ettiğinden, çoğunluğu tarım ve hayvancılıkla uğraşan aileler için İzmir kentsel alanında en ulaşılabilir geçim kaynağı enformel sektör olmuştur; bu da genç nesil için daha fazla yoksullaşma, işsizlik ve çoğunlukla enformel sektöre eklemelenmeyi beraberinde getirmiştir.¹⁵ Gençlerin çoğunun kayıtdışı çalışmaları, eğitim kurumuyla kopan bağlarıyla da ilişkilendirilebilir. Yaşadıkları yoksulluk ve Kürt olmaları nedeniyle karşılaştıkları sosyal ayrımcılık, gençlerin çoğunun okulu bırakmasına ya da okul başarılarında düşüşe neden olmuştur. Okulu bırakan gençler ise çalışmaya yönelmekte ve eğer iş imkânı bulabilirlerse kazandıkları parayı ailelerine vererek evin geçiminde aktif rol almaya başlamaktadırlar. Gençler, çoğunlukla kayıtdışı işlere yönelmelerini ise diğer iş alanlarına girişte Kürt olmaları nedeniyle ayrımcılığa uğramaları ile açıklamak-

tadırlar. Görüşülen gençlerden biri bir iş arama deneyimini şu sözlerle ifade etmiştir:

Adam soruyo nerelisin? İster Kadifekale de ister Mardin, küt orda bi tiyo zaten! Kürtsün diye yani tamam mı. Sırf bunun için. Ne yapabilirsin ki?¹⁶

Dolayısıyla “işgalci gecekonda” söylemine Kadifekale gençleri örneği üzerinden bakıldığında, bu söylemin Kadifekale gençleri tarafından mekânsal ve sosyo-ekonomik ayrışma temelinde eşitsizlik ve ayrımcılık olarak deneyimlendiği görülmektedir. İşgal’in Kadifekale gençlerinin anlam dünyasındaki karşılığı ise, tam tersine kentsel dönüşüm projesinin kendisinde ve gençlerin bu projenin yapılma amacını değerlendirmelerinde ortaya çıkar.¹⁷ Bir genç, kentsel dönüşüm projesinin amacına ilişkin düşüncelerini şöyle ifade etmektedir:

Her şey yalan ya. Yıkıyorlar burayı sonra ayrı yerlere gönderiyorlar. Amaçları bu, başka ne olcak? Burada

15 Yapılan saha araştırmasının verilerine göre, Kadifekale gençlerinin çoğu (%34) kayıt dışı işlerde çalışırken, %29,6’sı işçi olarak çalışmakta, %26,4’ü ise çalışmamaktadır. Çalışan gençlerin ulaşabildikleri iş alanları da cinsiyete göre farklılık göstermektedir. Genç kadınlar arasında çoğunlukla ev eksenli çalışma (evde midye yapımı, takı yapımı, dikiş, nakış ve dokumacılık), tekstil işçiliği ve tezgâhtarlık yaygınken genç erkekler arasında simitçilik, midyecilik, işportacılık gibi kayıt dışı işler, tekstil ve deri işçiliği ve özellikle yaz aylarında İzmir ve Marmaris’in turistik yerlerinde barmen, disk jockey ve midyeci olarak çalışma yaygındır.

16 Görüşülen genç, erkek, 19.

17 Soru formlarına verilen cevaplara göre, gençler kentsel dönüşümün yapılma amacına ilişkin farklı fikirlere sahiptirler. Bu fikirler arasında bölge halkını dağıtmak, Kadifekale’yi turistik bir yer haline getirmek, rant sağlamak, evlerin yerine ağaçlandırma/güzelleştirme faaliyetleri yapmak yer alırken; gençlerin çok azı (kadınların %5,1’i, erkeklerin %9,8’i) projenin gerçekten vaat ettiği gibi heyelanı önlemeye yönelik olduğunu düşünmektedir. Heyelanı önlemek amacına ikna olmayan büyük çoğunluk ise kentsel dönüşüm projesini yaşam alanlarına yönelik bir işgal hareketi olarak anlamlandırmaktadır.

yı işgal etmek, burdaki halkı da-
ğıtmak, budur zaten yani.¹⁸

Gençler için kentsel dönüşümün,
yıkımın parçalı bir şekilde gerçek-
leşmesi nedeniyle, halen orada ya-
şayan gençlerin gündelik yaşamları-
nı etkileyen bir işgal olarak dene-
yimlendiği görülmektedir:

Gece mesela, akşam arkadaşşıma git-
çektim, kayboldum. Bi saatte var-
dım beş dakkalık yere. Hani yık-
mışlar ya, hangi sokak nerede bi-
lemiyon.”¹⁹

Bu ifadede de görüleceği gibi, kent-
sel dönüşüm, genç kadın tarafın-
dan, yaşadığı ve “bildiği” sokakları
başkalaştıran ve kendi mahallesin-
de kaybolmasına neden olan bir
uygulama olarak deneyimlenmek-
tedir. Bununla birlikte, kentsel dö-
nüşüm uygulamasının kendisini bir
işgal pratiği olarak deneyimleyen
gençlerin, bu uygulamaya ve ege-
men işgal söylemine karşı sembolik
bir direniş²⁰ geliştirdikleri de göz-
lemlenmiştir. İşgal anlatısının yapı-
bozumu Kadifekale’de sembolik di-
reniş olarak okunabilecek bir işgale

işaret eder. Kadifekale gençlik alt-
kültürünün, neoliberalizmin üret-
tiği kentsel eşitsizliklere karşı, ken-
dine özgü “işgal” direnişleri bulun-
maktadır. Bunlar neoliberal kent
planlamalarının yaşam mekânları
ve kültürler üzerindeki egemenli-
ğine karşı kendi altkültürünü ve
altkültürel mekânını inşa etmeye
yönelik “işgal”lerdir. Kadifekale
genç erkek altkültürünün “işgal”
ettiği yerler; Kale kapısı, Kale sur-
ları ve mahallede “merdivenler”²¹
olarak adlandırdıkları mekândır.
Genç kadın altkültürü için ise kapı
önleri ve sokaklar en önemli işgal
mekânlarıdır²². Buralar her ne ka-
dar Kadifekale içinde olsa da Ka-
difekale’nin konumundan dolayı te-
peden bir İzmir manzarasını da içe-
rirler. Böylece gençler için bu me-
kânlar, çalışmadan arda kalan boş
zamanda “Kadifekale gençliği” ola-
rak ayrımcılığa maruz kalmadan
oturabilecekleri kentsel alanlar ola-
rak deneyimlenir. Bu mekânlarda
birlikte oturmak, gençler açısından
Kadifekale’nin kentsel dönüşümü-
ne karşı da bir sembolik direnişi
ifade etmektedir. Bu, gençler ara-
sındaki dayanışmayı da sağlamakta
ve gençleri güçlendiren bir dene-
yim olmaktadır. Kale surlarında

18 Görüşülen genç, erkek, 20.

19 Görüşülen genç, kadın, 18.

20 Scott, alt sınıf üyelerinin egemen sınıfta taleplerini reddetmeye ya da kendi taleplerini ifade etmeye meylettikleri her türlü eylemi sembolik direniş olarak adlandırır. Ona göre sembolik direniş, örgütlü ve devrimci mücadeleden farklı olarak örgütsüz, rastlantusal ve gündelik bireysel eylemlerde kendini gösterebilen bir direniş biçimidir. Bu yönüyle sembolik direniş gösteren gençlik altkültürleri de, egemen kültürle iktidar ilişkilerini ve etkileşimi ifade eden mücadele süreçleri içerisinde bulunur (1995: 290-292).

21 Burası otobüs durağı ve Kale Surları’na giden yol arasındaki merdivenli bölümdür.

22 Genç kadın ve erkeklerin yer seçim davranışlarında ataerkil iktidar mekanizmalarının izini görmek mümkündür. Zira genç kadınlar, özellikle akşamları erkeklerin Kale Surları’nda müzik dinlemek, sigara içmek ya da alkol kullanmak gibi davranışlarla mekânı işgal etmelerinden dolayı bu mekâna gitmediklerini; fakat bazen gündüz gidebildiklerini belirtmişlerdir.

arkadaşlarıyla oturmakta olan bir genç erkek bu durumu şöyle ifade etmiştir:

Burası bizim yerimiz işte. Gelsinler, yıkmaya gelsinler isterse, biz burdayız. Her gün burda otururuz biz müziğimizle.²³

Bir genç kadın ise sokakta birlikte oturmanın anlamını şöyle dile getirmiştir:

Çekirdeğimizi kolamızı alırsız buraya (sokağa) otururuz. Gırgır şamata çok eğlenceli geçer burda, gelene geçene bakarız, hep burdayız yani. Yıkmaya gelirlirse de hep burdayız. Bişey yapamayız ama otururuz gene yani.²⁴

Bu ifadeler, gençler için çok gündelik bir eylem olan “oturma”nın anlamını, kentsel dönüşüm uygulaması ile ilişki içerisinde kazandığına ve aynı zamanda bu uygulamaya karşı sembolik bir direnişi ifade ettiğine işaret etmektedir. Böylece gençler, kendilerine yüklenen “işgalci” söylemini, tam tersine, kentsel dönüşümü uygulayan otoritelere atfetmekte ve buna yönelik olarak kendi eylemlerini bir “karşı-ışgal” biçiminde oluşturmaktadırlar. Bir başka deyişle gençlerin gündelik yaşamlarının bir parçası olan bu mekanlar, kentsel dönüşüm uygulamasının başlamasından itibaren, gençlerin daha çok sahip çıktıkları ve “Kadifekaleli olma”ya yö-

nelik anlam şemalarında çok daha fazla önem verdikleri yerler haline gelmiştir. Kentsel dönüşüm projesinin mahalleye yönelik uygulamalarını “işgal” olarak anlamlandırmalarıyla birlikte, gençlerin oturdukları bu mekanlar da kendilerinden alınanı yeniden ele geçirmeye yönelik bir “karşı-ışgal” anlamı taşımaya başlamıştır. Bu karşı-ışgal, gündelik bir eylem olmayı sürdürdükçe, Kadifekale gençlik altkültürünün de belirleyici bir niteliği haline gelmektedir.

Dolayısıyla günümüzde kentsel dönüşüm projelerine maruz kalan alanlarda, barınma ihtiyacını işgal yoluyla sağlayan gecekondulardan bahsedilemez; barınma hakkı devletçe yasal olarak sağlanmış olan fakat yine devletçe ellerinden alınarak dönüştürülmekte olan gecekondular söz konusudur. Günümüzde bu alanlardaki kentsel mücadele de barınma ihtiyacının sağlanmasına yönelik ilk işgallerden farklı bir nitelik taşımaktadır. Günümüzde işgal anlatisının işaret ettiği bu mekânlarda, egemen kültürün dönüşüm projeleriyle işgal ettiği birçok gecekonduda, kent hakkının ilgasına karşı barınma hakkı direnişleri verilmekte ve gecekondulular yaşam alanlarında kendi altkültürünü inşa etmeye yönelik “mekân işgalleri” gerçekleştirmektedir. Egemen kültürün işgal anlatisi ise bize hiç bir zaman bu işgalleri işaret etmemektedir. Tam tersine, bu anlatı, kentsel dönüşüm projelerinin meşrulaştırılmasında işlev görür. “İşgalci gecekondular” imgesi, işgalin adaletsizlik ve haksızlık olduğunu

23 Görüşülen genç, erkek, 18.

24 Görüşülen genç, kadın, 20.

ifade ederek yıkımı meşrulaştırır. Yıkımın adalet sağlayıcı olduğu mesajı, yıkımın politik zeminini oluşturan neoliberal ideolojiyi ve yol açacağı diğer ekonomik, sosyal ve kültürel sonuçları örterken; “gecekondu işgalcidir” ifadesi neoliberalizmin ve kentsel rant sallığının da varlığının ta kendisi haline gelir²⁵.

“Kale’nin Görkemi” ve “Bütünleşemeyen Gecekonducular”

“Çekildi yine gecenin perdesi, dışarıda sadece rüzgârın sesi, yine derin uyguda şehrin hepsi.”²⁶

İşgal anlatısı gecekonducuların yalnızca “tapusuz” olmasına işaret ederek kurulmamaktadır; fakat aynı zamanda “gecekondu” ve “kentli” arasında hiyerarşik ve mutlak bir ayırım yaparak, gecekonduculunun “kentlinin sahip olması gereken” kent alanını ve o alanın manzarasını, görkemini ele geçirdiği, “kaptığı” anlatısını da üreterek kurulmaktadır. Bu anlatıya göre, gecekondu, “görkemi kaparak” hem “kentli”ye ait olanın hakkına sahip olur hem de o alana yerleşerek ve “yayılarak” kentin silüetini ve ihtişamını kapatır. Bu anlatıyı tartışmak üzere, gecekonducuların günümüze kadar geçirdiği başkala-

şım sürecini akılda tutarak, “gecekondu” ve “kentli” kimliklerinin bugünkü anlamını sorgulamak gerekir. Bu kimlikler, Kadifekale gençleri için de böylesine mutlak mıdır? Gecekonducuların dönüşüm sürecinde “Kale’nin görkemi” Kadifekale gençleri için ne anlam ifade etmektedir?

Kadifekale’ye ilişkin görkem söylemi ve bu söylemin gecekonduculunun ortadan kaldırılmasına yönelik biçimde oluşturulması, neoliberal politikaların teşvik ettiği, 1980 sonrası bir durum olarak değerlendirilebilir. 1950’li yıllarda Demokrat Parti’nin iktidar kaygısı, 1960’larda ise gecekonducuların devletin ithal ikameci planlı kalkınma modeli için ucuz iş gücü olarak görülmesi, devletin gecekonduculara karşı bir söylem geliştirmesini engellemiştir (Erman, 2004). Fakat gecekonducuların yalnızca oy ve iş gücü getirisi üzerinden “değer”lendirilmesi, sermayenin birikim krizini hafifletmeye yetmemiştir. Bu krizi aşabilmek için gecekonducuların meta olarak değerlendirilmesi ve kullanım değerinin değil, değişim değerinin açığa çıkarılması gerekmektedir. Neoliberal kapitalist söylemin tersine çevirme işlevi burada devreye girer: Yıllarca belediyeciliğin uğramadığı ve kent hakkından mahrum bırakılan mekânsal yapılar olarak gecekonducuların kentin diğer bölgelerine göre bakımsız, yoksul ve kent hakkının gerektirdiği imkânlardan yoksun olması, öznesiz bir süreç olarak havada bırakılır ve bu, ardından gecekonduculuya atfedilen bir bütünleşme sorunu olarak lanse edilir.

25 Söylenin okunması ve çözülmesinde Barthes’in ifade ettiği üçüncü tür okuma, miti bir simge, örnek ya da kandırmaca olarak değil doğallaştırılanın “varlığının ta kendisi” olarak okumaktır (Barthes, 2003: 195). Burada da böyle bir okuma ile bu sonuca varılabilir.

26 Kadifekale gençlerinin kullandığı anonim “anlamli sözler”den biri.

Bir başka deyişle, bu “bakımsız gecekondulara” ilişkin anlatılarda yer alan özne boşluğu, gecekonduların bakımsızlığının, yoksunluğunun ve yoksulluğunun kaynağının, gecekonduda yaşayanların fiziksel ve sosyal uyumsuzluğuna doğru ideolojik yön değiştirmesine yol açabilmektedir. Bu yön değiştirme, 1980’li yıllardan sonra gecekondulara zorunlu göç ile yerleşmek durumunda kalan ve çoğunluğu Kürt olan göçmenlerin yerleşimiyle yeni bir sosyallığe işaret eder. Tam da bu sosyallik koşullarında Kadifekale’deki gençler egemen kültürün görkem anlatısının karşısına bir karşı-anlatı ile çıkar ve kayıp özneyi yerine koyarlar:

Burası pis. Niye pis, bi kere eskiden böyle değilmiş, ilk zamanlarda burada postane varmış, bankalar varmış, hastane bile varmış Yozgatlılar falan varken. Biz gelince işte 90’larda, yıkmışlar hepsini, sonra bi daha ben hiç görmedim bişey yapılınsın buraya. Şimdi de bak işte her yer moloz, yıkılan evlerin şeyi... Bunun için pis burası.²⁷

1980’li yıllardan itibaren bakımsız ve yoksun bırakılmasına paralel olarak yaşanan yoksulluğun yanı sıra, bugün Kadifekale’nin bakımsız olmasının en büyük nedenlerinden biri de kentsel dönüşümdür. Kadifekale’de uygulanan kentsel dönüşüm projesi evlerin aralıklı parsellerle yıkılması şeklinde gerçekleşmekte, böylece bir mahallede yı-

kılmayan evler ile yıkılan evlerden arda kalan moloz yığınları bir arada yer alabilmektedir. Bu durum mahallenin çökmüş görüntüsünü daha da perçinlemekte ve mahallede sağlıklı koşullarda yaşam iyice imkânsız hale gelmektedir. Bu sırada krizi aşmak üzere kentsel dönüşüm projelerine yüklenen sermaye ve buna dayalı politikaların, gecekonduların oy getirisine ihtiyaçları kalmamıştır²⁸.

Kadifekale gençleri, gecekonduların bakımsızlığına ve kentsel dönüşüm projesinin gerekliliğine işaret eden görkem anlatısına; Kadifekale’yi ve görkemi sahiplenip, görkemi bozanın kentsel dönüşüm projesinin ta kendisi olduğunu vurgulayarak karşılık verirler:

İzmir’in en güzel yeri Kale. Zaten yabancı biri çıktı mı da anlıyor Kale’nin ne kadar güzel olduğunu ama işte söylediğim gibi şu görüntü (kentsel dönüşüm yıkıntıları) bozuyor burayı²⁹.

Gençlerin anlatıyı tersine çevirmesi, Kadifekale’yi överek, kentsel dönüşüm projeleri için rantsal değerini ifşa etmek şeklinde gerçekleşir. Gençler bunu yaparken tam da neoliberal söylemin Kadifekale’ye atfettiği rantsal değeri ifade etmede kullandığı övgüleri, kendi yaşamlarında nasıl yaşadıklarını anlatırlar. Bir başka deyişle Kadifekale’nin çok kâr getirecek manzarası, havası

28 “Oy Kaybına Bakmadan Tüm Kaçak Yapıları Kamulaştırıp Yıkacağız.” Hürriyet Gazetesi, 27.10.2011.

29 Görüşülen genç, erkek, 21.

27 Görüşülen genç, erkek, 17.

ve Kale Surları, gençler tarafından altkültürel anlam kodlarıyla yeniden yorumlanarak dolaşıma sokulur. Mekân üzerinden tersine çevirmenin en sık kullanılan aracı ise Kadifekale Surları olmaktadır. Bu strateji, bir genç erkeğin mekâna dair şu ifadelerinde gözlenebilir:

Bizim mekânımız burası işte (Kale Surları). Burada oturup baktın mı bütün İzmir ayaklarının altında.³⁰

Bu ifade, egemen kültür karşısında egemen olmayan Kadifekale gençlik altkültürü gruplarının, mekânı sahiplenip tepeden bakışı (manzarayı ve görkemi) yücelterek, egemenliği tersine çevirme stratejisi uyguladıklarına işaret eder. İzmir'in egemen kültürün taşıyıcısı olan tüm alanları (hemen karşıda Hilton Oteli ve birçok zengin semt) artık Kadifekaleli gencin "ayaklarının altında"dır.

Kale'nin bu manzaraya "sahip oluşu", manzaranın kendisi, yani aşağıda yaşayanlar açısından problem oluşturur. "Kale'ye giremeyen" ve manzaraya sahip olamayan bu kesim için problem, "Kale'dekilerin kentle bütünleşememesi", "onların kendi içine kapamıklığı" ve "kimseyi içlerine almamaları" gibi ifadelerle dile getirilir. Hakikaten de gençler açısından bakıldığında, Kadifekale sokakları, Kadifekale gençlik altkültürünün hayat damarlarını oluşturur. Öyle ki, Kadifekale'den taşınmış olan birçok gencin de hâlâ bu sokaklara geldikleri ve burada

yaşayan arkadaş gruplarıyla birlikte vakit geçirdikleri gözlenmiştir. Gençlerin anlam dünyasında Kadifekale'nin bu önemli yerinin yanı sıra, kentin Kadifekale dışındaki birçok yeri de önemli altkültürel mekânları içerir. Konak İskelesi, Fuar ve Alsancak, Kadifekale genç kadın ve erkek altkültürlerinin en çok vakit geçirdikleri mekânlardır. Dolayısıyla gençler ne Kadifekale içinde ne de İzmir'in diğer bölgelelerinde kent ile bütünleşememe sorunları yaşamaktadırlar. Kendilerini nereye ait hissettikleri sorulduğunda genç kadın ve erkeklerin çoğu Kadifekale, İzmir ve Mardin arasında kategorik bir ayırım yapamamış ve kendilerini "hem Mardinli hem İzmirli hem Kadifekaleli" olarak tanımlamışlardır. Bu tanımlama, tam da Deleuze'ün (1987) "rizom" kavramına uygun biçimde, "ya.. ya da.." bağlacıyla bağlanan ve 'arafta' kalan değil; "ve.. ve..", "hem.. hem de.." bağlaçlarıyla bağlanan kimlikleri ifade eden bir ara oluşa işaret eder.³¹ Vassaf'ın önerdiği gibi, gecekondu olmanın bugünkü anlamını açıklamada, iki kimlik arasında kalmışlığı ön plana çıkaran Kartezyen düalizm değil; Deleuze, Guattari, Levinas, Bhabba, Hall gibi yazarların ortaya koyduğu, "üçüncü alan" -"üçüncü kültür"- kavramı verimli olmaktadır (2012: 16). Vassafa göre, "üçüncü

31 Deleuze ve Guattari'ye göre rizom, olmak değil oluşu, gidip gelmeyi, başta veya sonda değil, 've' mantığı aracılığıyla ortada hız kazanan bir akışı, dolayısıyla kesişmeleri ve alışmaları ifade eden, kıvrımlardan oluşan bir ara-oluştur (1987: 21-25).

30 Görüşülen genç, erkek, 17.

alan” kavramı, göçmenin göç sürecinde ve göç ettiği yerdeki etkileşimleriyle kurulan “alaşımı” ifade etmede kullanılabilir. Bu, hem orali (memleket) hem şuralı (göç edilen yer) hem de buralı (kentsel süreç ekseninde oluşturulan altkültürel kimlik-üçüncü kültür) olmayı beraberinde getirir. Bu anlayış “buralı” olmayı tarihsizleştiren, öznesizleştiren ve dinamizminden ayırarak statikleştiren bütünselci kültür anlayışının reddiyesi olarak, “buralı”yı diğer iki alanla etkileşim sonucu inşa edilen bir üçüncü kültür biçiminde ortaya koyar. Bu anlamda gecekondular kentin bir parçası, kentin içerisinde, *kentli bir alışım* olarak görülebilir (2002: 15). Dolayısıyla kent ile bütünleşememe ya da “esas İzmirli” ile “içe kapanık gecekondulu” arasındaki ayrım sorununun gençlerin mekân algılarıyla ilgili bir sorun olmadığı, gençlerin altkültürlerini tam da İzmir ile etkileşimleri çerçevesinde oluşturdukları görülmektedir. O halde mutlak bir “kentli” imgesi ve bunun karşısında “bütünleşemeyen bir gecekondulu” imgesi ayrımının işaret ettiği öznenin gecekondulunun özsel niteliği olduğuna ilişkin varsayım tamamen yanlış olacaktır. Bir bütünleşememe söz konusu ise bunun kaynaklarını mekân üzerindeki egemen politikalarda, egemen kültür ve altkültürlerin ilişkilerinde ve toplumsal etkileşim süreçlerinde aramak gerekmektedir.

Gerçekten de Kadifekale gençlik altkültürünün egemen kültürün kurumlarıyla (eğitim, ekonomi, sağlık, hukuk, güvenlik, ordu vb.)

ilişkilerinde kopuşlar ya da kesiklikler bulunmaktadır. Bu kopuş ve kesiklikler kent içerisinde bütünleşmeyi sağlamak üzere atılan adımlarda, piyasa talepleri ve egemen sınıfın çıkarlarının gözetildiğine işaret etmektedir. Bu çıkar ve talepleri gözeterek yapılan eylemler ise kent içerisinde sosyal adaletin³² sağlanmasına engel olmaktadır (Harvey, 2006: 99). “Bütünleşemeyen gecekondulu” imgesi ve bunun üzerinden görkeme sahip olma mücadelesi ise sosyal adalet ilkesini asla vurgulamamakta, dahası bu kopuşlar ve kesikliklerin var olmasında, özneyi Kadifekale’de yaşayanlar olarak belirlemektedir. Bir başka deyişle bütünleşememe sorunu, Kadifekale ve İzmir arasında kategorik bir ayrım yapmakta ve *Kadifekale’nin* İzmir ile bütünleşmede sorun yaşadığını (*Kadifekale’nin* İzmir ile bütünleşmesi gerektiğini) ima etmekte; fakat aynı kategorik ayrım mantığıyla gidildiğinde *İzmir’in* Kadifekale ile bütünleşememe sorunu gibi bir noktaya ulaşmamakta ya da bu ayrımı ortadan kaldırma ve kenti sosyal adalet ilkesi çerçevesinde anlama yoluna gitmemektedir. Oysa gecekonduyu Deleuze’ün (1987) deyişle rizomatik biçimde, başlı

32 Harvey’e göre sosyal adalet, kentsel yaşamda gelirin dağıtımının bölgeler ve insanlar arasında adil ilkeler kullanılarak adil yollarla sağlanmasıyla ilgilidir. Adil dağıtımın sağlanmasında en önemli üç kavram ise sırasıyla ihtiyaç (gıda, konut, sağlık hizmeti, eğitim, toplumsal ve çevresel hizmet, tüketim malları, boş zamanların değerlendirilmesi olanakları, semt konforları ve ulaşım hizmeti), ortak yarara katkı ve liyakat olarak belirlenebilir (2006: 94-98).

başına bir oluş olarak anladığımızda, *kentin manzarasını kapatan* gecekondudan ve gecekonduludan değil; sosyal adalet sorunu yaşayan bir kentten ve bu kentte, kentteki diğer kültürlerle ilişki içerisinde, kentli ve kendine özgü bir oluş olarak gecekondudan ve gecekonduludan bahsetmek mümkün olacaktır.

“Gecekondu gençleri tehlikelidir”

“Kötü biri olduğumu söyleyenlerin hepsi, sahip olduğum iyilerin katilleriydi.”³³

“Esas kentli” ve “bütünleşemeyen gecekondu” imgesi yaratmanın ürettiği bir diğer anlatı ise “tehlike”dir. Bu anlatı, gecekonduya yaklaşma anlatısı üzerine kuruludur. Anlatının alt metninde gecekonduya yaklaşma “cesaretinde” bulunmuş ve gecekonduların tehlikeli olduğunu deneyimlemiş bir kahraman vardır. Tanınmayan ama “bilinen” bu kahraman, gecekondulu için “öteki” olma özelliği itibarıyla, gecekondu üzerine konuşanların, bölgeye giden gecekondulu olmayan kişilerin ve araştırmacının konumu ile de benzerlik taşır.

Gecekonduya ilişkin tehlike anlatısının oluşumu, gecekondulaşmanın arttığı ve gecekondunun politikleştiği 1970’li yıllara dayandırılabilir. Bu dönemde, özellikle “konut sorununun sınıf mücadelesinin bir parçası olduğu” düşüncesiyle

sosyalist politika, gecekondularına daha etkili bir şekilde sirayet etmiş; kültürel yakınlıklara ve dayanışmaya önem veren bir anlayışla, gecekondu yıkımlarına karşı direnişler gösterilmiştir (Aslan, 2009: 958). Buna karşın bu söylemin anlamı, 1990’lı yıllarda gecekonduların dönüşümü ve zorunlu göç sonrası artan Kürt nüfusuyla birlikte değişmiş ve söylem, etnik bir ötekiye referansla oluşturulmaya başlanmıştır (Saraçoğlu, 2010).

Gecekondu gençlerine yönelen tehlike anlatısının bir diğer niteliği ise cinsiyetli bir anlatı olmasıdır. Kadifekale bölgesine yönelik oluşturulan tehlike anlatısının bir ayağı tehlikenin kaynağı olarak daha çok “serseri” ve “maço” genç erkekleri işaret ederken, diğer ayağı ise genç kadınları bu erkekler tarafından ezilen, özgürce davranmaları engellenen ve baskılanan kişiler olarak temsil etmeye dayanır. Kadifekaleli genç kadınların bu temsili, “modern” ve “laik” kodlarıyla anlamlandırılan İzmir’i tehdit etmekte, böylece “kent sokaklarını kullanan” genç erkeklerin yanı sıra, “kent sokaklarını kullanamayan genç kadınlar” da “modern İzmir” imgesi için tehlike arz etmektedir. Böylece, bu anlatı yaratmış olduğu “tehlikeli sokaklardan men edilmiş ezilen gecekondulu kadın” mitine karşılık bu tehlikelerden korumayı amaçladığı “kentli modern özgür kadın” mitini ortaya koyarak, bir yandan gündelik yaşamda her kesimden kadını kendi koşulları içinde tehdit eden patriyarkal şiddetin sistemsel yapısını ve işleyişini göz

³³ Kadifekale gençlerinin kullandığı anonim “anlamli sözler”den biri.

ardı etmekte, diğer yandan ise “kentli erkeği” bu sistemdeki kendi sorumluluğundan azade kılmaktadır. Bu durumda, varsayılan tehlike koşullarında kadınların deneyimi söz konusu olduğunda, onların yaşadıkları baskı ve ezilme kadar, bu baskı ve ezme süreçlerine nasıl karşılık verdiklerinin incelenmesi de önem kazanmaktadır.

Kadifekale genç kadınlarının deneyimine bakıldığında, kadınların gündelik yaşamlarında çoğunlukla aileleri ve genç erkekler ile gerilimli bir süreç yaşadıkları görülebilir. Genç kadınlar aileleri, özellikle babaları ile çoğunlukla “dışarı çıkmaları” konusunda sıkıntı yaşamakta; ancak ailelerin bu baskısına çeşitli şekillerde karşı koyabilmektedir. Bu yollardan biri, bir genç kadının şu deneyiminde gözlenebilir:

Ailemle hiçbir zaman eğlenemiyorum. Altını da çiziyorum, hiç eğlenemiyorum. Ben sadece arkadaşlarımla eğleniyorum. Onlara telefon ediyorum, mesaj çekiyorum. Habersiz olmuş gibi geliyorlar, evde oturuyorlar. Ondan sonra babamdan izin alıyorlar. En güzeli dışarısı.³⁴

Bir başka genç kadın ise şunları dile getirmiştir:

Her şeye izin vermiyorlar kısıtlı... E biz de bakkala diye çıkıyoz on saat gelmiyoz. E bunda da haklıyız... Bakkala diye çıkıp dünyayı turlayasım var.³⁵

Özellikle eğlenmek ve gezmek söz konusu olduğunda konulan kural-ları çeşitli yollarla alt eden genç kadınlar, sokağı kullanmaları konusunda ise genç erkeklerin hâkimiyetinden rahatsızlık duymaktadır. Genç erkeklerin özellikle geceleri Kale Surlarına “yerleşmelerinden” rahatsızlık duyan genç kadınlar, Kadifekale içinde daha çok kapı önü ve sokakları kullanmaktadırlar. Genç kadınlar sokaktaki davranışları ve giyim tarzı konusunda ise kendi altkültürlerini oluşturmuşlardır ve genç erkeklerin bu konulardaki baskılarına karşı kararlı karşı duruş yolları geliştirirler:

Ben mesela çıktığım kişiye baştan söylüyom: baskı yapmıycaksın, giyimime karışmıycaksın, evlenince kapan da demiyceksin.³⁶

Bu deneyimlerin de işaret ettiği gibi, Kadifekale sokakları genç kadınları mutlak olarak baskılayan, eve kapatan ve dışlayan tehlikeli mekânlar olarak değil, erkeklerin mekânın kullanımını belirlemede üstünlük kurduğu; ancak buna karşılık kadınlar için de bir eğlence ve özgürlük anlamı taşıyan ve genç kadınların gündelik hayatlarında çeşitli stratejilerle dâhil olduğu mekânlar olarak değerlendirilebilir.

Erkek egemenliğini Kadifekale gençleri özelinde sabitleyerek Kadifekale’yi marjinalleştiren bu anlatı, neoliberal ve dışlayıcı bir zemin üzerinden yükselmekte ve bu zemin karşıt bir “çözüm” ile kendini

34 Görüşülen genç, kadın, 16.

35 Görüşülen genç, kadın, 18.

36 Görüşülen genç, kadın, 18.

ortaya koymaktadır: Güvenlik anlatısı. Gecekonduklara uygulanan kentsel dönüşüm projelerinde inşa edilen yeni evlerin, kentin merkezine uzak (merkezde yaşayanlara yakınlaşamayacakları) yerlere taşınmaları bu tehlike ve güvenlik anlatıları ile birlikte işlemektedir. Bu nedenle kentsel dönüşüm uygulamaları bir yandan kent yaşamında ortak düşman olarak belirlediği “yoksul göçmen/yabancılar” ve ortak mit olarak belirlediği “güvenlik” duygusunu pekiştirecek şekilde kentsel sınıfsal gerilim ve çatışmayı içerirken, diğer yandan da buna karşı otoriter yönetimi, fiziksel ve sembolik şiddet araçlarını kullanmayı ihtiva edecektir (Kurtuluş, 2009: 32). Böylece gecekondu bölgesindeki herhangi bir şiddet içerikli olay, tıpkı bütünlüşememe imgesinde olduğu gibi önce öznesizleştirilir ve ardından gecekondulunun özsel niteliğine atfedilir.

Tehlike ve güvenlik anlatısının Kadifekale’de deneyimlenmesine bakıldığında ilk göze çarpan, mekânın bu anlatı ile şekillendirilen yapısı olmaktadır. Kadifekale’nin hemen girişinde Emniyet Şubesi bulunmaktadır. Polis teşkilatının her akşam çeşitli donanımlarıyla (yunus ekipleri, TOMA [Toplumsal Olaylara Müdahale Aracı], çevik kuvvet) Kadifekale’nin girişindeki Emniyet Şubesi’nin önündeki geniş alanda hazır bulunduğu gözlenmiştir. Kadifekaleli gençlerin polise ilişkin anlamlandırmaları ve polis ile kurdukları ilişki farklı farklıdır; fakat tüm gençlerin bu konudaki ortak sorusu “Polis orada neden

var?” olmaktadır. Bu sorunun işaret ettiği yerlerden biri, polisin ihtiyaç duyulduğunda mahalleye gelmemesi ve mahalledeki güvenliğin sağlanması konusunda yeterince çalışmaması olarak belirtilmektedir. Bir genç kadın bu durumu şu sözlerle dile getirmiştir:

Mesela Kale’de kavga oluyor, polise haber veriyoz. Karakol da şurası biliyon, iki adımlık yer, gelmiyorlar! Adamlar birbirini öldürüyor ondan sonra geliyor polis!³⁷

Scott (1995), egemen olmayanların, “egemen kurumların görevlerini yeterince iyi yerine getirmedikleri” söylemlerinin, egemen kurumların meşruiyet zemininin altını oymaya yönelik bir direniş stratejisi olduğunu belirtir. Ona göre egemen gruplar tarafından daima denetim altında tutulan tâbi grupların bu kurumlara duydukları güvensizliği dile getirmelerinin önemli bir yolu, onların görevlerini iyi yerine getiremediklerini vurgulayarak meşruiyet zeminlerini sarsmak ve aşındırmaktır (1995: 48). Bu anlam şemasına sahip gençlerin güvenlik kurumu ile ilişkileri de böyle bir strateji olarak okunabilir.

Gençlerin “Polis orada neden var?” sorusuyla işaret ettikleri bir diğer nokta da polisin, mahallede bir sorun olmadığı halde, her akşam hummalı bir çalışmayla orada bulunmasıdır. Gençler, soruyu bu anlamda sorduklarında polisin her akşam orada bulunmasını simgesel

37 Görüşülen genç, kadın, 16.

şiddet (Bourdieu, 2003) olarak deneyimlediklerine işaret eder:

“Hiçbir şey yokken, bak şu an ne var... Kürtlerle ilgili hiçbir şey yok, özel gün falan. Neden polisler orda? Polisler şimdi neden orda? Halkı kışkırtıyorlar. Her gün orda durmaları insanları rahatsız ediyor. Her gün burda TOMA.”³⁸

Gençlerin polisle ilişkilerindeki bu durum polise güvenmemelerini ve kendi içlerinde sorun çözme yöntemi olarak kendi altkültürel güvenlik kurumlarını oluşturmalarını beraberinde getirmiştir. Bu kurum, mahallede sorun yaşandığında, sorunu çözmesi için başvuru alan “büyük abiler”, gençlerin deyimiyle “büyük başlar”dır. Böylece egemen kültürün güvenlik kurumuyla kurulamayan ilişkinin yerini, kendi altkültürünün güvenlik kurumu almıştır. Bir başka deyişle Kadifekale “içeriden” bakıldığında, *kendi güvenlik mekanizmalarıyla* “güvenli” bir kurum olarak gözükmektedir. O halde tehlike anlatısı, altkültürel güvenlik kurumunun, egemen kültürün “egemenlik sınırını ihlal” etmesinden kaynaklanmaktadır. Kadifekale’yi İzmir’in diğer bölgelerinde yaşayanlar için “tekinsiz” kılan da bu “bilinmemelik” ve “kendini içindelik” durumu olmaktadır.

Güvenlik söylemi aynı zamanda ve bir başka anlamda, Kadifekale’de uygulanan kentsel dönüşüm projesinin bölge ve kent halkına sunulan gerekçesini de oluşturmaktadır. Ka-

difekale heyelan gerekçesiyle afete maruz bölge ilan edilmiş ve bu durum kentsel dönüşüm projesinin uygulanmasını beraberinde getirmiştir. Bu söylem, İzmir Büyükşehir Belediyesi’nin kentsel dönüşüm ile ilgili bir dokümanında şu şekilde ifade edilmektedir:

“Bu projenin uygulanmasıyla; Afet olmadan can ve mal güvenliği sağlanarak, kente 500 bin metrekare yeşil alan kazandırıldı ve İzmir’in tarihsel simgesi olan Kadifekale’nin güney ve güneybatı silüeti ortaya çıkarıldı.”³⁹

Kentsel dönüşüm ile ilgili güvenlik anlatısının bu boyutu, Afet Riski Altındaki Alanların Dönüştürülmesi Hakkında Kanun’un yürürlüğe girmesiyle birçok alanda kentsel dönüşüm projesi uygulamalarında sıklıkla karşılaşılabilecek söylem ve meşruiyet zeminini oluşturacak görünmektedir. Kanun, meşruiyetini deprem tehdidi üzerine inşa ederken, büyük çaplı mülkiyet el değiştirmeleriyle zorla tahliyeler ve yıkımlara neden olarak kentlerin sosyo-mekânsal yapılarını yeniden oluşturabilecektir (Uzunçarşılı Bay-sal, 2012: 12). Zira Türkiye’nin birçok bölgesi deprem bölgesidir ve herhangi bir afete karşı dayanıksız yapıda birçok bina bulunmaktadır. Yol ya da bina yapımı için ağaçların kesilmesi ise heyelan ve sel gibi afetler karşısında sağlam olmayan bu binalar için felaket niteliği taşı-

38 Görüşülen genç, erkek, 15.

39 <http://www.izmir.bel.tr/projeler.asp?pID=56&tpsID=0>

maktadır. Bu durum karşısında birçok bölgede, doğayı sınırsız bir kaynakmış gibi sömüren faaliyetlerin durdurulması, afete dayanıklı binaların yapılması ve yerinde dönüşüm ile kentsel dönüşüm yapılması gibi önlem ve çözüm yöntemlerinin uygulanmadığı görülmektedir.⁴⁰ Kadifekale örneğinde de bu önlemler alınmadan kamulaştırma yöntemiyle kentsel dönüşüm uygulanmaktadır. Oysa Kadifekale ile ilgili 1959 yılından itibaren jeolojik etüt raporları bulunmaktadır ve bölge ilk olarak 1978 yılında olmak üzere, Bakanlar Kurulu kararı ile 4 kez afete maruz bölge ilan edilmiştir.⁴¹ Buna karşın İzmir Büyükşehir Belediyesi'nin Konak Belediyesi ve TOKİ ile protokol yaparak çalışmalarına başlama tarihi 2005'tir.⁴² Bütün bu sürece bakıldığında, "doğal

afet" gerekçesinin toplumdaki saf bir doğal olaya işaret etmediği görülmektedir. Saraçoğlu ve Demirtaş-Milz'in belirttiği gibi, Kadifekale'deki doğal afet söylemini özellikle iki açıdan sosyal bir mesele olarak değerlendirmek mümkündür: Birincisi, kentsel dönüşüm projesinin uygulanması, taşıdığı yapısal problemlerle birlikte sosyal bir mesele olarak ortaya çıkmaktadır.⁴³ İkincisi ise, doğal afet riski, resmi otoritelerin bunu uygulamalarına zorunlu bir gerekçe olarak kullandıkları bir *söylem* biçimi olduğu noktada sosyal bir nitelik kazanmaktadır (2014: 184). Bu söylem ile Kadifekale, yerel yönetimler ve diğer güçler için bir mücadele nesnesi haline gelmiştir. Kadifekale üzerinde kısım kısım yıkımı öneren bu müdahaleler, Çetin'in de belirt-

40 Saraçoğlu ve Demirtaş-Milz'in (2014) de belirttikleri gibi, iyi tanımlanmamış kentsel politikaların oluşturulması ve bu çerçevede bölgede heyelan riskine yönelik önceden belirli önlemlerin alınmaması, heyelanın bu derece etkili bir risk faktörü olarak ortaya çıkmasında önemli bir rol oynar. Buna karşın bu konuda ortaya konacak dönüşüm projelerinde heyelan riskini azaltmaya yönelik yapılabilecek bir dizi uygulama öneren araştırmalar da mevcuttur. Örneğin Tarcan ve Koca, Kadifekale üzerinde yaptıkları jeolojik araştırmalarında, "etkili bir yer altı ve yer üstü drenaj sisteminin kurulması", "yağmur ve atık suların alandan ayrıştırılması", "eğimin azaltılması", "su tutma kapasitesi yüksek ağaçların ekilmesi" ve "yüksek binalar inşa etmekten kaçınılması" gibi, Kadifekale'de heyelan olayını önlemeye yönelik olarak bölgenin boşaltılmasını gerektirmeyen bazı uygulamalar önermişlerdir (2001; akt. Saraçoğlu ve Demirtaş-Milz, 2014: 185).

41 <http://www.izmir.bel.tr/projelerb.asp?pID=56&rpsID=0>

42 <http://www.izmir.bel.tr/projelerb.asp?pID=56&rpsID=0>

43 Projenin uygulanması kapsamında öncelikle evin değeri belirlenmekte, ev sahiplerinin bu değere itiraz etmesiyle hukuki pazarlık süreci başlamakta, buradan çıkan karar neticesiyle evin değerinin farkı hesaplanarak ev sahiplerinin Uzundere'de bir daire almaları önerilmektedir. Bu noktada öncelikle maddi bir sıkıntı doğmaktadır; çünkü ev sahiplerine evlerinin karşılığı olarak ödenen miktar çoğunlukla Uzundere'den ya da başka bir semtten ev satın almaya yetmemekte; ev sahipleri belediyenin teklifini geri çevirdikleri taktirde ise evlerinin yıkımı gerçekleştirilmektedir. Projedeki bir diğer sıkıntı ise, projenin mekânda yaşayanlara yönelik yerinde bir dönüşüm sağlamaması ve mekânda yaşayanları mekânı terk etmeye zorlamasında ortaya çıkmaktadır. Bütün bu sürecin toplumsal niteliğinin yanı sıra, Demirtaş-Milz (2013) projenin yürütülmesindeki tüm bu süreçler boyunca, belediye görevlileri ve mekânda yaşayanlar arasındaki enformel ilişkiye dikkat çekmekte; sürecin etnisite, sınıf ve kentsel ilişki ağları açısından farklılaşarak işleyen toplumsal yapısını vurgulamaktadır.

tiği gibi kişilerin mekânda kalıcı oldukları düşüncesini olumsuz yönde etkilemiş, mekânda yaşayanların “geçicilik duyumsamasını” beraberinde getirmiştir (2011: 63).

Kadifekale’ye yönelik tehlike anlatısının beslendiği temel iddialardan bir diğeri de; uygulanan kent-sel dönüşüm projesi ile Kadifekale’nin hırsızlık ve uyuşturucu gibi suçlardan “temizleneceği” ve güvenli mekanlar haline geleceğidir. Kadifekale mekânlarının, gençlerin hırsızlık yaptıkları ve uyuşturucu kullandıkları yerler olarak temsil edildiği bu egemen anlatı her şeyden önce iki temel varsayım üzerine kuruludur: Bunlardan birincisi uyuşturucu kullanımı ve hırsızlık gibi davranışların Kadifekale’deki tüm gençlerin ortak bir özelliği olduğu, bir diğeri ise bu suçların Kadifekale’ye özgü olduğu ve İzmir’in diğer semtlerinde görülmediği varsayımdır. Buna karşın gençlerin deneyimlerine bakıldığında bu pratikleri Kadifekale gençlik altkültürünün temel bir özelliği olarak tanımlamak doğru olmayacaktır. Bütün gençleri belirli bir suç ile yaftalamak, Kadifekale’nin ve gençlerin marjinalleşmesine neden olmaktadır. Oysa gençler, Kadifekale’de yaşayan tüm gençlerle arasındaki kültürel bağları korumakla birlikte, kendi küçük gruplarının farklılıklarını vurgularlar ve bu homojenleştirici tanımlamayı doğru bulmazlar:

Şimdi onlar (uyuşturucu madde kullananlar) da Kaleli, kardeşim, tamam da, biz mesela bulaşmayız o

işlere, ama hepimiz aynıymışız gibi şeyapılıyo, ama mesela başka bi semtte diyelim, bütün Türkler aynı mı? Bizim de öyle işte⁴⁴.

Kendilerine yapılandırılan bu suç yaf-talarına karşın, gençlerin anlam dünyalarında suç, varlıklı ve prestijli kişiler ve kurumların dâhil olduğu yolsuzluk ve rüşvet gibi “kendilerinin müdahale edemedikleri” olaylarla; yoksul ya da Kürt olmalarından kaynaklı karşılaştıkları ayrımcılıklar ve kadına yönelik erkek şiddeti gibi “karşılaştıklarında mutlaka müdahale ettikleri” olaylara işaret etmektedir. Gençler, bu suçlar karşısında güçlü bir adalet duygusu geliştirmişlerdir ve böylece “haksızlığa karşı olmak” Kadifekale gençlik altkültürünün önemli bir özelliği haline gelmiştir. Bu tür olaylar karşısında polise haber vermek yerine doğrudan “kavgaya girmek” yoluyla müdahalede bulunmaları ise, gençlerin başka bir suç olayına dâhil olmalarını beraberinde getirebilmektedir.

Dolayısıyla gençlerinin kent içinde haksızlık ile karşılaştıkları durumlar ve eşitsiz ilişkiler var oldukça bu gibi suçların gerçekleşmesi de olası gözükmektedir. Bir gencin arabesk-rap ritminde söylenen şu sözlerinde, uyuşturucu madde kullanımının sınıf ve statü konumuyla ilişkisi gözlenebilir:

Anam babam yok ki evim barkım olsun, efendi değilim ki itibarım olsun, cigaram tıka basa esrarla dol-

44 Görüşülen genç, erkek, 17.

sun, bi de yanımda zalim sevdiğim olsun, ölene kadar içmezsem gençliğim bana haram olsun.⁴⁵

Bu ifadelerden de çıkarılabileceği gibi, suçun önlenmesi için “mekânı temizlemeyi” hedef alan kent planlamalarındaki temel sorun, suçun sınıf, etnisite ve cinsiyet *ilişkileriyle* bağının görülmeksizin, belirli bir suçun belirli bir sınıf, etnisite veya cinsiyet *konumuna* ve dolayısıyla belirli bir altkültür grubuna ve mekâna özgü olarak sabitlenmesidir. Oysa ki toplumsal bir olgu olarak suç, ancak iktidar ilişkileri içinde belirli bir biçim almakta ve bu biçim onun “temizlenmesi” gerekip gerekmediğinin ya da nasıl “temizleneceğinin” yollarını da belirlemektedir. Kadifekale gençlerinin bu iktidar ilişkileri içerisinde şekillenen deneyimleri ise, suça yönelik mekânsal bir temizliğin çözüm üretici bir yol olmadığının işaretlerini taşımaktadır.

Sonuç: “Biraktım dünyayı akışına, hastayım len senin bakışına!”

Bu çalışmada incelenen, egemen kamusal söylemin gecekonduya yönelik ortaya koyduğu üç anlatı ile gençlerin kenti ve mekânı deneyimlemeleri arasındaki çelişki dikkat çekicidir. İlk olarak işgal anlatısının işaret ettiği sosyo-ekonomik ve mekânsal “yer kapma”ya karşılık, işgal, gençler için kentsel dönüşüm uygulamasının ta kendisini ifade etmektedir. Böylece bu anlatı

gençler tarafından bir karşı-işgal stratejisiyle karşılanmış ve gençlerin Kadifekale içerisinde gündelik olarak kullandıkları belirli mekânlarda oturmayı, kentsel dönüşüm uygulamalarına karşı bir işgal pratiği olarak yeniden anlamlandırma- larını teşvik etmiştir. Kadifekale Surları’nı açığa çıkarma gerekçesine yönelik kullanılan görkem anlatısı ise, gençlerin yaşadıkları mekânı daha çok benimsemelerini ve tersine çevirme stratejisi uygulayarak kendilerini görkemin sahibi ve dolayısıyla en vazgeçilmez öznesi olarak tanımlamalarını beraberinde getirmiştir. Böylece Kadifekale Surları ve Kadifekale sokakları, gençlerin hem gündelik yaşamlarının hem de üzerine “anamlı sözler” ürettikleri bir kültürel öge olarak dilsel kültürlerinin ayrılmaz bir parçasını oluşturmuştur. Son olarak “maço genç erkekler” ve “ezilen genç kadınlar” imgelerine dayanan tehlike anlatısı ise yine gençler tarafından, tehlikeyi güvenlik kurumunun kendisinde sorgulayan ve güvenlik kurumunun görevini yerine getiremediğini vurgulayarak meşruiyet zeminini sarsan bir strateji ile karşılık bulmaktadır.

Gençlerin bu üç anlatı biçimini deneyimlemeleri ve onlara karşı geliştirdikleri sembolik direnişlere bakıldığında çıkarılabilecek sonuçlardan biri şu olabilir: Ne bu anlatılar ne de bu anlatıların gençlerin deneyimlerindeki karşılıkları tarihten ve kentlerin dönüşümü sürecinden bağımsız, tek tek kişilere atfedilecek özellikler olarak görülebilir. Gençlerin deneyimleri onların bir

45 Görüşülen genç, erkek, 20.

kentsel gençlik altkültürü oluşturmaları, neoliberal kapitalizm koşullarında kentlerin dönüşümü süreciyle doğrudan ilgilidir. Kadifekale örneğinde gençlerin kentsel dönüşüme ilişkin deneyimleri, tarihlerindeki yerinden edilme, İzmir'e ve Kadifekale'ye yerleşme süreçleriyle bağlantılıdır. Ancak bu, tarihin belirli eylemlerden ibaret olduğu ve bu eylemlerin geçmişten kopuk bir şimdikiyi belirlediği anlamına gelmez. Aksine, tarih tam da şimdi, gençler üzerine oluşturulan anlatılar ve gençlerin bunlara karşılık gelen kültürel pratiklerinin kesişiminde, Türkiye'de kentlerin dönüşümünün tarihi olarak yazılmaktadır.

O halde bu tarihsel akıştaki koşulların ve gençlerin bu koşullarla ilişkilene deneyimlerinin, Kadifekale gençliğinin bir altkültür oluşturmalarını sağlayan bağları kurduğu söylenebilir. Bu anlamda çalışmadan çıkarılabilecek ikinci sonuç, gençlerin egemen kurumlarla ilişkilerine ve gündelik yaşamlarına dâhil olan anlatıların ve bu anlatıların işaret ettiği deneyimlerin, Kadifekale gençliğinin kendine özgü bir altkültür geliştirmelerinde belirleyici olduğudur. Gençlerin gündelik hayat içerisinde yaptıkları birçok eylemin -sokağa çıkmanın, belirli bir mekânda oturmanın, belirli bir müziği dinlemenin, vs.- onların kentle, dönüşüm süreciyle ve bu süreçte kendileri üzerine üretilen anlatılarla bir ilişkilene biçimi olduğu görülmektedir. Bu ilişkilene biçimi, gençlerin aynı zamanda kendileriyle de ilişkilenemeleri ve bir

gençlik altkültürü oluşturmalarıyla birlikte ilerler.

Bu süreçte kentsel dönüşüm uygulamasının, Kadifekale gençlik altkültürünün aynı zamanda egemen kültürle ilişkilerinde var olan gerilimi de pekiştirdiği görülmektedir. Gençler projeyi kendileri açısından "dağılma" ve "parçalanma" kodlarıyla anlamlandırmakta ve bu okumalarını gündelik hayatta boş vakitlerini geçirecekleri mekânı seçmelerinden, kullandıkları "anamlı sözlere" kadar Kadifekaleyi bütünlendirici bir biçimde inşa ettikleri gençlik altkültürünün yeniden üretimine katılmaktadırlar. Bir başka deyişle, gençlerin hikâyeleri, tavırları, mekânla ilişkileri ve sözleri, kendilerini nesne alan egemen anlatıların tarihsizleştirme ve doğallaştırma pratiklerini sürekli, yenden, sessizce ve derinden bozmakta ve parçalamaktadır. Gençler bunu çoğunlukla bir karşı-kültürün pratiklerinde görülebileceği gibi açık yollarla yapmazlar; ancak sembolik direniş biçimleri kullanmak yoluyla, "dünyayı akışına bıraktığını" söyleyen, öte yandan arzusunu sokaklara, binaların duvarlarına, kale surlarına, şarkı sözlerine, tavırlarına, beden dillerine kazıyan bir üslupla yaparlar. Bu üslupla kent içi karşılaşmalarda tanışan, ancak buna dair fantaziler üreten ve Kadifekale'ye "tehlikeli" olduğu için, "bakımsız" olduğu için "işgal edilmiş" olduğu için bir türlü çıkamaktan yakından ve buradan hareketle daima o "tehlikeli yaşamlara" müdahale eden "aşağıdakiler" için bu akışta, kendi "bakış"larına yö-

neltebilecekleri ince bir soru gizlidir: “Kale’ye çıkmaya” ve “Kale’deki gençleri düzeltmeye/yola getirmeye” ya da “onlara daha iyi bir yaşam sunmaya” ısrarla yönelen bu arzu nereden kaynaklanır? Belki de Kadifekale gençlik altkültürüne dâ-

hil olmayanlar olarak, “işgalci”, “görkemi kapatan” ve “tehlikeli” gecekondulu imgelerini kullanan egemen söyleme dâhil olacağımız noktada, durup kendimize sormamız gereken soru budur.

Kaynakça

- Adorno, Theodor (2007). *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*. Çev., Nihat Ülner, Mustafa Tüzel ve Elçin Gen. İstanbul: İletişim.
- Aslan, Şükrü (2009). “Kentsel Mekânda Yeralma Biçimlerinden Tasfiye Edilme Projelerine Kadar Gecekonduya İlişkin Değişen Söylemin Toplumsal Anlamı.” Sosyoloji Derneği, *VI. Ulusal Sosyoloji Kongresi Bildiri Kitabı* içinde. 952-963.
- Barthes, Roland (2003). *Çağdaş Söylenler*. Çev., Tahsin Yücel. İstanbul: Metis.
- Barrett, Michele (2004). *Marx'tan Foucault'ya İdeoloji*. Çev., Ahmet Fethi. İstanbul: Doruk.
- Bauman, Zygmunt (1998). *Postmodern Etik*. Çev., Alev Türker. İstanbul: Ayrıntı.
- Bourdieu, Pierre (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Çev., Richard Nice. Cambridge: Cambridge University.
- Bourdieu, Pierre ve Wacquant, Loïc (2003). *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*. Çev., Nazlı Ökten. İstanbul: İletişim.
- Brake, Mike (1985). *Comparative Youth Culture- The Sociology of Youth Cultures and Youth Subcultures in America*. London: Routledge.
- Burgan, Ezgi (2012). “Dönüşen Kentte Bir Altkültür: İzmir Kadifekale Gençliği Örneği.” (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Clarke, John, vd. (2003). “Subcultures, Cultures and Class.” *Resistance Through The Rituals Youth Subcultures in Post-war Britain*. Hall, S., Jefferson, T. (der.) içinde. Taylor & Francis e-Library: Routledge. 9-75.
- Çağlayan, Handan, vd. (2011). *Ne Değişti? Kürt Kadınların Zorunlu Göç Deneyimi*. Ankara: Ayizi.
- Çetin, İhsan (2011). “Kentiçi Bir Çöküntü Alanı Örneği Olarak Kadifekale’de Mekân Sosyolojisi Denemesi.” *Sosyoloji Dergisi*. Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını. Sayı: 25.
- Deleuze, Gilles ve Guattari, Félix (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. London: University of Minnesota.
- Demirtaş-Milz, Neslihan (2013). “The Regime of Informality in Neoliberal Times in Turkey: The Case of the Kadifekale Urban Transformation Project”. *International Journal of Urban and Regional Research* 37(2): 689-714.
- Erman, Tahire (2004). “Gecekondu Çalışmalarında ‘Öteki’ Olarak Gecekondu Kurguları.” *European Journal of Turkish Studies*. [http://ejts.revues.org/index85.html.]. Erişim Tarihi: 30.07.2011.
- Gökçe, Birsan (1971). *Gecekondu Gençliği*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi.
- Hall, Stuart (1981). “Cultural Studies: Two Paradigms”, *Culture, Ideology and Social Process*, Bennett, T., Martin, G., Mercer, C. ve Woollacott, J. (der.) içinde. London: Bastford Academic and Educational in Association with the Open University.
- Hall, Stuart ve Tony Jefferson (der.) (2003). *Resistance Through Rituals: Youth Subcultures in Post-war Britain*. London: Routledge.

- Harvey, David (2006). *Sosyal Adalet ve Şehir*. Çev., Mehmet Morali. İstanbul: Metis.
- Hebdige, Dick (1997). *Kes Yapıştır Kültür Kimlik ve Karayip Müziği*. Çev., Çağatay Gülabioğlu. İstanbul: Ayrıntı.
- Hürriyet Gazetesi, "Oy Kaybına Bakmadan Tüm Kaçak Yapıları Kamulaştırıp Yıkacağız." Erişim Tarihi: 27.10.2011.
- Işık, Oğuz (1999). "1980'lerden 2000'lere Türkiye'de Kentsel Gelişme: Yeni Dengeler-Yeni Sorunlar." *Sivil Toplum İçin Kent, Yerel Siyaset ve Demokrasi Seminerleri* içinde. İstanbul: WALD. 279-292.
- Keleş, Ruşen (2006). *Kentleşme Politikası*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Kıray, Mübaccel (2000). *Ereğli Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası*. İstanbul: Bağlam.
- Kurban, Dilek, vd. (2008). *Zorunlu Göç' ile Yüzleşmek: Türkiye'de Yerinden Edilme Sonrası Vatandaşlığın İnşası*. İstanbul: TESEV Yayınları.
- Kurtaran, Yörük, vd. (2008). "Gençler Hakkında, Gençlik İçin, Gençlerle." *Türkiye'de Gençlik Çalışması ve Politikaları*. N. Yentürk, Y. Kurtaran, G. Nemutlu, (der.) içinde. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi. 3-20.
- Kurtuluş, Hatice (2009). "Kentsel Dönüşümün Politik Ekonomisi". *İktisat Dergisi*, Özel Sayı: 499. İstanbul.
- McRobbie, Angela ve Jenny Garber (1975). "Girls and Subculture." *Resistance Through Rituals*, Stuart Hall ve Tony Jefferson (der.) içinde. London: Routledge.
- Önen, Engin (2011). *Kentsel Çevre ve Yerel Yönetimler Üzerine Yazılar*. İzmir: Ege-Koop.
- Saraçoğlu, Cenk (2010). "İzmir'de Göçmen Düşmanlığının Etnikleşmesi: Mekân, Sınıf ve Kentsel Yaşam." *Değişen İzmir'i Anlamak*. Deniz Yıldırım ve Evren Haspolat (der.) içinde. Ankara: Phoenix. 361-403.
- Saraçoğlu, Cenk ve Neslihan Demirtaş-Milz (2014). "Disasters as an Ideological Strategy for Governing Neoliberal Urban Transformation in Turkey: Insights from Izmir/Kadifekale." *Disasters* 38/1, 178-201.
- Scott, James (1995). *Tahakküm ve Direniş Sanatları Gizli Senaryolar*. Çev., Alev Türker. İstanbul: Ayrıntı.
- Şen, Besime (2009). "'Kentsel Dönüşüm': Kavramsal Karmaşa ve Neoliberalizm" *İktisat Dergisi*. Özel sayı: 499. İstanbul.
- Şengül, H. Tarık (2009). *Kentsel Çelişki ve Siyaset*. Ankara: İmge.
- Şenyapılı, Tansı (2006). "Gecekondu Olgusuna Dönemsel Yaklaşımlar". *Değişen Mekân Mekânsal Süreçlere İlişkin Tartışma ve Araştırmalara Toplu Bakış: 1923-2003*. Ayda Eraydın (der.) içinde. Ankara: Dost.
- Tekeli, İhsan (2010). *Göç ve Ötesi*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- TESEV (2005). Ülke İçinde Yerinden Edilme Sonrası Vatandaşlık Haklarının Yeniden Tesisi ve Rehabilitasyon Araştırma ve İzleme Grubu. Aker, A. T., Çelik, A.B., Kurban, D., Ünalın, T., Yüksek, H.D., *Türkiye'de Ülke İçinde*

Yerinden Edilme Sorunu Tespitler ve Çözüm Önerileri. TESEV Üye Grubu Raporu. İstanbul.

Türkün, Asuman (der.) (2014). *Mülk, Mahal, İnsan: İstanbulda Kentsel Dönüşüm.* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.

Uzunçarşılı Baysal, Cihan (2012). “Kentsel Dönüşüm Söyleminin Gizlediği Gerçekler.” *Güncel Hukuk Dergisi.* Ankara.

Vassaf, Gündüz (2002). *Daha Sesimizi Duyuramadık Almanya’da Türk İşçi Çocukları.*

*Erdem Koruyucuların Mücadele Alanı: Politik Doğruculuk Üzerine Düşünceler**

Fatih Keskin **

Öz

ABD'deki öğrenci eylemleriyle birlikte ortaya çıkan politik doğruculuk kavramı, ağırlıklı olarak üniversite çevresinde gelişmiş ve mağdur gruplara, azınlıklara karşı kullanılan dil ve davranışlarda genel bir değerlendirme aracına dönüşmüştür. Politik doğruculuğun yükselişi çokkültürlülük ideolojisinin uygulanmasının bir biçimi olarak kabul edilmiştir. 1990'ların başından itibaren politik sağın pejoratif anlamda kullandığı kavram, geleneksel değerlerin muhafazakâr savunusunun stratejilerinden biri haline gelmiştir. Politik doğruculuk karşıtı sağ tandanslı yazarlar, kavramın yeni bir totaliter yapıya yol açacağını, azınlığın çoğunluk üzerinde bu sayede egemenlik kuracağını vurgulamışlardır. Buna karşılık sol ve Marksist yazarlar ırk ve cinsiyet temelinde hümanist ve ahlâki politikaların geliştirilmesi için çabalayan politik doğruculuğun dayanaksızlığını sınıf kavramının gücünü atlayarak reformist taleplerle yetinme ile açıklamışlardır. Önceleri ABD'ye özgü bir fenomen olarak görülen politik doğruculuk, bazı olayların medyaya yansması ve haber konusu edilmesiyle birlikte Avrupa'nın da ilgisini çekmiştir. Ancak karşılaştırıldığında ABD'deki tartışma, öğretim üyeleri ile öğrenciler öncülüğünde yürütülüyorken, Avrupa'da ise politik doğruculuk daha çok gazeteciler aracılığıyla kamusal tartışmaya eklenmiştir. Politik doğruculuk, içeriği güçlü sayılabilecek argümanlarla doldurulabilecek bir kavramdır. Bununla birlikte belki de en temel zaafı, öze ilişkin çözümlenmelerden ve önerilerden çok, yüzeysel kalması ve dilsel kozmetik ile yetinmesidir. Bu makale tarihsel bir perspektif ve kavramın barındırdığı normatif temel üzerinden politik doğruculukla ilgili tartışmaları ve bu tartışmalardaki ideolojik yönelimleri konu edinmektedir.

Anahtar Sözcükler: Politik doğruculuk, ırkçı ve cinsiyetçi söylem, muhafazakârlık, çokkültürlülük, Marksist eleştirisi.

* Geliş Tarihi: 07/04/2015 • Kabul Tarihi: 27/05/2015

** Ankara Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Halkla İlişkiler ve Tanıtım Bölümü.
fatkeskin@yahoo.com

*A Site of Struggle of the Guardians of Virtue: Thoughts on Political Correctness**

Fatih Keskin **

Abstract

The concept of “political correctness”, which emerged in the context of student protests in the USA and developed especially within academic circles, has become a tool to assess various forms of language and behaviour directed against the disadvantaged and minorities. The rise of political correctness has been regarded as a form of execution of the ideology of multiculturalism. Pejoratively used by the political right since the early 1990s, the concept has become one of the strategies of conservative defense of traditional values. Such writers with right-wing tendencies who were against political correctness argued that the concept would pave the way for a new form of totalitarian structure, leading to the dominance of minority over the majority. On the other hand, leftist and Marxist authors explained the baselessness of political correctness, which endeavoured to cultivate humanistic and moral policies on the basis of race and gender, with contentment with reformist claims by disregarding the power of the notion of class. First regarded as a phenomenon peculiar to the USA, political correctness attracted attention across Europe following the coverage of some events in the media. Nevertheless, a comparison between the two will reveal that the discussion in the USA was carried out mainly between academics and students, whereas in Europe, political correctness was added into public discussions especially through journalists. Political correctness might be supported with arguments with powerful contents. However, the fundamental weakness of political correctness is probably its contentment with superficial solutions and linguistic cosmetics rather than analyses and propositions on its essence. This article focuses on the discussions on political correctness and the ideological standpoints in these discussions with an historical perspective and on the basis of the normative foundation of the concept.

Keywords: Political correctness, racist and sexist discourse, conservatism, multiculturalism, Marxist criticism.

* Received: 07/04/2015 • Accepted: 27/05/2015

** Ankara University, Faculty of Communication, Department of Public Relations and Advertising.
fatkeskin@yahoo.com

Erdem Koruyucuların Mücadele Alanı: Politik Doğruculuk Üzerine Düşünceler

1960'larda egemen güçlere karşı bir meydan okuma olarak başlayan siyasi hareket, öğrenci eylemleri ve Vietnam Savaşı karşıtlığı 1970'lerin ortalarından itibaren parçalanmış, bir bölümü bastırılmış, bir bölümü bitkin düşmüş, bir bölümü eklenmiş ancak her biri ardında bir miras bırakmıştır. Bu mirasın en önemli kavramlarından biri ise politik doğruculuk olmuştur. Türkçeye¹ siyaseten doğru olarak da çevirilen bu kavramın kökeni ABD'ye dayanmaktadır. Bir dizi yaratılış miti ile donatılmış olması nedeniyle kavramın ortaya çıkışına dair kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak ilk kez 1793 yılında ABD Yüksek Mahkemesi'nin aldığı bir kararda bu kavram anılmıştır. 1970'lerde

Yeni Sol'un çeşitli yayınlarında yeniden ortaya çıkmıştır. Sonraları bu kavram solun ve üniversite çevrelerinin aynı zamanda ironik bir özeleştirici amacıyla da kullandığı bir kaynak haline gelmiştir. 1970'ler ve 1980'ler boyunca Yeni Sol yanlıları, feministler ve yenilikçiler politik doğruculuğu toplumsal değişim için çok fazla çaba harcamaktan kaçınan kendi ortodoks yandaşlarını betimlemek amacıyla da kullanmışlardır. 1990'lardan itibaren ise bu kavram pejoratif anlamda ABD'de ve sonrasında Avrupa'da politik sağın değerlendirdiği güç/iktidar fikri olarak telaffuz edilmeye başlanmıştır. Dolayısıyla muhafazakâr politikacılar, akademisyenler, gazeteciler ve öğrenciler kavramı olarak dönüştürmüş ve kavramdan solun ayrımcılık karşıtı uğraşlarını reddetme amacıyla yararlanmışlardır.

Son yirmi yıldır (Avrupa'daki muhafazakârların "iyi insanlık" olarak da adlandırdığı) politik doğruculuk, politik ve medya tartışmalarının odağı haline gelmiştir. İdeolojik içerikler ve somut politik etkilerle yüklü bu tartışmalar farklı düşünce kamplarının güç/iktidar mücadelesinin aracı olarak kullanılmaktadır. Bu makale tarihsel bir

1 Politik doğruculuk ile ilgili Türkçe yazılmış herhangi bir bilimsel esere rastlanmamıştır. Ancak medya bu kavramı sınırlı da olsa ele almıştır. ABD'den çok Avrupa'dakine benzer bir biçimde gazeteciler öncülüğünde gündeme getirilen kavram daha çok politik sağın argümanları etrafında tartışılmış, sansür ve ikiyüzlülük ile ilişkilendirilmiş, genel hakikati temsil edemeyeceği vurgulanmıştır (Bakınız A. Beki, 2009; H. Uluengin, 2000). Bir başka köşe yazısında ise kavramın Türkiye'deki etkisinin oldukça sınırlı kaldığı, bazı kelimelerin eski kullanımlarının ikame edilmesinden ibaret olduğu ve anlamlı bir yasal zemine kavuşturulmadığı belirtilmiştir (M. Ş. Hanioglu, 2014).

perspektif ve kavramın barındırdığı normatif temel üzerinden politik doğruculukla ilgili Amerika ve Avrupa merkezli tartışmaları özetlemeyi, bu söylemin önde gelen aktörlerini ve bu aktörlerin ideolojik yönelimlerini ortaya koymayı hedeflemektedir. Temel varsayım; politik doğruculuğun daima farklı perspektiflerden söylemsel olarak inşa edildiği, bu nedenle de konuşmacıların konumlarına ve buna dayalı ideolojik görüşlere bağımlı olduğudur. Politik doğruculuğun yalnızca dilsel bir fenomen olmanın ötesinde içerisinde politik ve ideolojik düşünce, davranış ve hatta yaşam tarzı barındırdığı kabul edilmektedir².

Politik Doğruculuk Kavramının Gelişimi ve Güncel Tartışmalar

Politik doğruculuğun kökeni sol düşünce içinde aranmalıdır. Leninist solun, parti çizgisine kararlılıkla bağlı kişileri betimlemek üzere kullandığı bir kavramdır. Belli bir program ya da manifestosu bulunmamakla birlikte politik doğruculuk belirli bir duruşu, duyarlılığı ve bir dizi pratiği kapsamaktadır. Politik doğruculuk genele, özelde de belirli kategorideki insanlara karşı

saygı içeren bir argümanlar çizgisini ve bir toplumsal duruşu ifade etmektedir. Politik olarak doğru olmak demek belirli ön yargılardan kurtulmak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla politik doğruculuk; birilerinin etnik kökeni, cinsiyeti, belirli bir toplumsal tabakaya aidiyeti, bedensel ya da ruhsal engelleri veya cinsel eğilimleri nedeniyle ayrımcılığa uğramasına yol açan ifade ve eylemleri reddeden zihniyet olarak tanımlanmaktadır. Böylelikle politik doğruculuk kavramı; cinsiyet, ırk, etnisite, bilgi/bilim, etno-merkeziyetçilik, eğitim programlarında (müfredat) değişiklik, dile ilişkin “Batılı kuralların” eleştirisi gibi egemen söylemlerde büyük ölçüde yadsınan konularda tartışmalara yol açmaktadır (Hildebrandt, 2005).

İlk kez 1793 yılında ABD Yüksek Mahkemesi, Chisholm-Georgia Eyaleti davasında politik doğruculuk kavramını kullanmıştır. Mahkeme yurttaşlık haklarına değinerek, halk yerine devleti yüceltmenin politik olarak doğru olmadığını, çünkü her ne kadar devlet, insanın en soylu eseri olsa da, insanın kendisinin de Tanrı'nın en soylu eseri olduğunu vurgulamıştır (supreme.justia.com/cases). Bu tarihten yüzyıllar sonra, ancak Soğuk Savaşın sonlarında, kapitalist Batı dünyası ile gerçek sosyalizm gibi iki temel güçle bağdaştırılmayan yeni çelişkilerin ortaya çıkışı ile birlikte bu kavram yeniden gündeme gelmiştir.

1960'ların ortalarından itibaren politik doğruculuk ilk olarak Yeni

2 Bu kabulün ardında “söylem”, “dil”, “anlam”, “ideoloji” ilişkisine dair önemli bir literatür bulunmaktadır. Bkz. örneğin H. Geoffrey, 2009; T. A. van Dijk, 2006; R. B. Kaplan, 2001; J. Jones ve J. S. Peccei, 1999; T. Kröter, 1995; G. Lampert, 1995; D. Cameron, 1994; N. Fairclough, 1992; R. Perry, 1992; P. Bourdieu, 1991; N. Fairclough, 1989; M. Silverstein, 1985; M. S. Blaubergs, 1980.

Sol üyelerince üçüncü kişileri partiye sadakatlerini ve düzgün davranışlarını övmek için olduğu kadar ironik bir biçimde kendi öz eleştirilerini yapmak için de kullanılmıştır (Lampert, 1995: 249). Bu dönemde kavram, baskı altında tutulanların isteklerini anlamlandırmak, yurttaş eylemlerini, ayrımcılık ve savaş karşıtlığı hareketlerini meşrulaştırmak amacıyla ele alınmıştır. Zamanla bu çabaya 1970'lerin ve 80'lerin kadın, ardından da eşcinsellik hareketi eklenmiş, politik doğruculuk böylelikle liberal hümanizma idealinin propagandası ile ahlaki olarak meşrulaştırılabilir politika arayışı üzerine temellendirilmiştir.

Kavram ABD'de ağırlıklı olarak üniversite çevresinde gelişmiş ve tartışılmış, diğer alanlara etkisi nisbeten sınırlı kalmıştır. Savunucuları mağdur gruplara karşı yöneltilen sözlü ve sözsüz eylemleri değerlendirerek kavramın azınlıklara karşı kullanılan dil ve davranışlarda genel bir değerlendirme aracına dönüşmesini talep etmişlerdir. Bu talebin doğuşunu ise ABD üniversitelerinde başlayan eylemler oluşturmuştur. Gloning (1996: 40) politik doğruculuğun belirli üniversiteler ile başladığını, ana temaların buralarda şekillenip geliştirildiğini vurgulamaktadır. Söz konusu olan bütün üniversitelerden çok, "Ivy League Schools" olarak adlandırılan, Harvard, Stanford, Berkeley ve Columbia gibi üst düzey okullar ve bu okullardaki insani bilimler dersleridir. Bu üniversiteler birkaç on yıl boyunca politik doğruculuğun öncülüğünü yapmışlardır.

Politik doğruculuğun eğitim kurumlarında başlaması adı geçen bu kolej ve üniversitelerdeki öğretim üyeleri aracılığıyla olmuştur. Bunun nedeni ise öğretim üyelerinin büyük çoğunluğunun 1960'lar ve 70'lerdeki eylemlere katılmış olmalarıdır. Bu açıdan ele alındığında politik doğruculuğa ilişkin söylem ve eylemlerin merkezinin özellikle Kuzey Amerika'daki kampüsler olması rastlantı değildir. Eğitim sistemini de protesto etmiş olan bu kitlenin kendisi 1980'lerin ortalarına kadar sistemin bir parçası haline gelmekle birlikte, hareketin üyeleri öğretim üyeliğini ya da üniversitelerdeki önemli pozisyonlardaki yöneticiliği sürdürmekteydi. Öğretim üyeleri geleneksel entelektüele dönüşmekle birlikte geçmişten kalan ideallerini sürdürmüş, hiçbir zaman kaybetmemiş, Yeni Sağ'ın yükseliş döneminde de bu idealleri kampüslerde hayata geçirmek için uğraşmışlardır (Auer, 2002: 292).

Muhafazakârlıkla donanmış *Yeni Sağ*'ın yükseldiği 1980'ler ABD'si yeniden güçlü ve küresel bir aktör olma peşindeyken, dönemin politik iklimi ile kendini özdeşleştiremeyen ve sorunu olan eski eylemciler ABD toplumunu sarmalayan ırkçılığı ve cinsiyetçiliği açığa çıkarmaya yönelmişlerdir. Politik doğruculuk savunucuları bu ırkçılığa ve cinsiyetçiliğe karşı kendi ideolojilerini, çokkültürlülüğü öne çıkarmışlardır.

İrkçi ve Cinsiyetçi Topluma Yanıt: Çokkültürlülük

Politik doğruculuk ile ilgili ABD’de gündeme gelen bütün tartışmalar içerisinde muhtemelen Batı kültürü savunucuları ile çokkültürlülüğü savunanlar arasındaki mücadele en hararetlisi olmuştur (Molyneux, 1998). Bu tartışma, Avrupa ve ABD burjuvazisinin tarihin gidişatı ve kültürün alacağı şekle finansal, politik ve entelektüel büyük yatırımlar yapmasıyla ilgilidir. Çokkültürlülük, söz konusu bu ilerlemecilik anlayışına ve o tarihe kadar bütün eğitim sistemini belirleyen unsurlara yönelik bir eleştiri olarak doğmuştur. Elbette bu eleştiri Kuzey Amerika’da yaşanan demografik değişimler ile de bağdaştırılmalıdır. 1970’lerden itibaren göç sayısının artması, özellikle Latin Amerika ve Asya’dan çok sayıda insanın bu ülkeye yerleşmesi bazı bölgelerde Avrupalı kökenin giderek daha az görünür olması sonucunu doğurmuştur (Markovits, 1992: 997).

Farklı etnik kökene sahip insanların bir aradalığını tanımlayan çokkültürlülük ideolojisi çoğulculuğun bir gereği kabul edilmiştir. Bu anlamda çoğulculuk bir toplumdaki farklı kültürlerin onaylanması kadar bu toplumsal modelin aktif biçimde desteklenmesi, kültürlerin varlığına saygı duyulması, herkesin eşit konumlandırılması ve herkese eşit davranılmasını içermektedir (Berry’den akt. Wright, 2004: 300). Ancak literatürde çokkültürlülük, bazı düşünürlerce göçmenlerin entegrasyonu ve kültürel çeşitlilik ile

toplumsal ilişki kurabilme yöntemi olarak ele alınırken (örneğin Pa-rekh, 2000), bazıları da bu kavramı çatışmanın kaynağı olarak görmektedir (Huntington, 2004)³. Çokkültürlülük ABD’nin uzun yıllar propagandasını yaptığı “*Melting Pot Society*”⁴ ya da “*Salad Bowl So-*

3 Çokkültürlülüğe yönelik farklı politik cep-helerden eleştiriler gelmiştir. Muhafazakârlar dışında politik yelpazenin solundan gelen düşünürler çokkültürlülük savunusunun giderek küresel kapitalizm ve ırkçılık ile eklemelenebildiğine dikkat çekmişlerdir. Çokkültürlülüğü, çokkültürcülük olarak kavrayanların nasıl da yalnızca farklılıkları sabitleyerek dışlama aracına dönüştürmek ya da inkâr ederek “yeni bir ırkçılık”, ayrımcılık ürettikleri üzerinde durmuşlardır. Bu eleştiriler çokkültürlülüğü küresel kapitalizmin ideolojisi saymış, bu ideolojinin politik alanı hesaplanabilir bir pazara dönüştürdüğünü ve sermayenin denetimi altına soktuğunu belirtmiştir. Çokkültürlülüğün baskılayıcı hoşgörüsünün geçmişte sömürgeci güçlerin sömürülen halklara yaptığının bir benzerini günümüzde farklı kimliklere uyguladığının, küresel kapitalist sömürgeciliğin çokkültürlülük vurgusunun amacının kârın maksimize edilmesi olduğunun altı çizilmiştir. Buna göre çokkültürlülük günümüz dünyasını homojenleştirmekte, kapitalizmi küresel değer haline getirmekte ve ancak düzen içinde kaldığı sürece kültürlerle ve kimliklere eşit davranmaktadır. Dolayısıyla homojenleştirici bu evrensel söylem özünde kişilerin farklı konumlanışlarını dikkate almamakta, çoğunlukla ırkçı kurguları da gizlemektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. F. Aydınkaya, 2008; S. Zizek, 2006 ya da N. Yuval-Davis, 2003.

4 “*Melting Pot Society*”, 19. yüzyıldan itibaren yoğun göç alan ABD’de “amerikanlaşma” teorisi ile birlikte göçmenlerin Anglo-Sakson kültürüne bütünüyle asimile olmalarını sağlamaya çalışan kavramdır. Amerikanlaşma teorisi yeni gelen göçmenlerin asimilasyonunu, asıl geldikleri ülkenin alışkanlıklarını terk ederek Amerikan yaşam biçimini benimsemelerini öngörmekteydi. Amerikanlaşma ideali resmi olarak ABD’nin göçmenlik politikalarına da uzun süre egemen olan yaklaşımdı. “*Melting Pot Society*” teorisi de Amerikanlaşma gibi ulusal slogan olarak “e

ciety” gibi ideolojilerden bütünüyle bir geri adımı simgelemektedir. Eritme potası anlamına gelen ilk kavram göçmenlerin gittikleri ülkenin kültürüne entegre edilmesini veya asimilasyonunu içermektedir. ABD hükümetleri uzun yıllar eritme potası politikalarıyla farklı kültürleri ve değerleri ortak bir ulusal kültüre bağlamaya ve birbiriyle harmanlamaya çabalamıştır. Bunun bir parçası olan “*salad bowls*” ise bütün kültürlerin kaynaşmasını değil, tersine göçmen gruplarının her birinin kendine özgü, açık sınırlanmış kültüre sahip olmalarını ifade etmiştir. Politik doğruculuk savunucuları, toplumsal grupların kültürel farklılıklarının özenle korunması ve bunlara saygı duyulması yönündeki beklentileri Kuzey Amerika’da egemen olan Avrupa kültürünün başaramadığını ve nihayetinde baskıcı kültüre dönüştüğünü iddia etmiştir.

Baskıcı kültür; belirli bir kolektif kimlik edinmeye çalışmak, kendine ortak ve güvenilir bir yaşam alanı yaratmak, diğer yaşam alanlarıyla ayrımı kendi değerleri üzerinden kurmak, öz algıyı olumlu, buna karşılık başkalarını olumsuz konumlandırmak üzerinden tanımlanan bir kültürel strateji olarak uygulanmıştır. Çokkültürlülük ise tersine Batılı olmayan kültürel unsurlara daha güçlü onay elde ederek etki uyandırmaya çalışmak olarak değerlendirilmektedir. Çokkültür-

lülükte dünya, bildik (aşına) veya yabancı, insancıl veya insancıl olmayan (barbar), uygar veya vahşi, aydınlık veya karanlık türden dikotomiler ile değil aralara “ve” konulabilen özellikler aracılığıyla ele alınmak istenmiştir. Molyneux, Batı uygarlığının kurallarına ve kanunlarına karşı çokkültürlülüğün geliştirdiği ithamları dört ana başlıkta toplamıştır: İlk olarak bu tarz bir eğitimin çokkültürlü bir toplum ve çokkültürlü öğrenciliğe uygun olmadığı kanaatindedir. Çünkü bir ya da birden fazla homojen baskın kültür kabul edilmekte, azınlık öğrencilerinin gereksinimleri karşılanamamaktadır. Düşünüğe göre ikincisi, Batılı geleneğin sadece uygun değil aynı zamanda yanlış da olmasıdır. Batılı geleneğin derinlerinde yatan Avrupa merkezîyetçi tarafgirlik insani gelişimin gerçek resmini, katkılarını gösteremeyerek ve Avrupalı olmayan kültürleri dışlayarak hafife almış ve basitleştirerek çarpıtmıştır. Üçüncüsü, Batı geleneği bir bütün olarak emperyalist, ırkçı, sınıfsalcı, cinsiyetçi, eşcinsellik düşmanı özelliklere sahiptir. Ve son olarak bu geleneğin her bir ürününe ırkçılık, cinsiyetçilik ve diğer tepkisel ideolojiler nüfus etmiş ya da en azından zarar vermiştir (Molyneux, 1998: 50-55).

Getirilen ithamlardan hareketle kanun ve kuralların yanı sıra eğitim programlarının da acilen gözden geçirilmesi, Batı geleneği ve eserlerinin içselleştirdiği baskıcı var oluşun ifşa edilmesi ve bastırılmasa da en azından sahnenin merkezinden uzaklaştırılması gerektiği talep edilmiştir.

pluribus unum”u (*birçoktan bir*) benimsemiş, çeşitli göçmen grupların etik-kültürel farklılıklarının sonlandırılarak eşitlenmesini öngörmüştür (Hildebrandt, 2005: 32).

Politik Doğruculuğun Üniversitelerde Aldığı Biçimler

Politik doğruculuğun yükselişi çok-kültürlülük ideolojisinin uygulanmasının bir biçimi olarak kabul edilmiştir. Üniversitelerde azınlıkları daha iyi destekleyebilmek için 1980'lerin ortalarından itibaren ilk azınlık birleşimleri yaşama geçirilmiş, azınlıklara özel danışma birimleri kurulmuş ve azınlık temsilcilerinin literatürüne daha geniş alanlar yaratmak için eğitim programlarının değiştirilmesi yönünde adımlar atılmaya başlanmıştır. Bu nedenle politik doğruculuğun yükselişi bastırılanların kendilerinin başlattığı değil, yukarıdan empoze edilen bir biçimde betimlenmiştir.

Üniversitelerde politik doğruculuk uygulamalarının başlangıcı, öğretim üyelerinin ve öğrencilerin ayrımcılığa uğrayan azınlıklara karşı duyarlılıklarını artırmaları ile aynı tarihtedir. Azınlıklara yönelik ege-men ayrımcılık uygulamaları Batı kültürünün doğrudan bir sonucu sayılmış ve bu kültürün sahipleri ile üyeleri ayrımcı olarak etiketlenmiştir. Bu etiketleme ve protestolar sonucunda üniversiteler müfredatlarını ve okuma listelerini yenilemek durumunda kalmışlardır. Bu yenileme dışında öğretim üyelerinin ve öğrencilerin kendi aralarındaki davranışlarında da değişiklikler başlamıştır.

Politik doğruculuk savunucuları, azınlıklar kadar Avrupalı olmayan diğer halk gruplarının ve kadınlar ile engellilerin uğradıkları ayrımcılığa karşı da belirli bir du-

ruş sergilemişlerdir. Bu duruş ile birlikte uygulamada talep edilen değişikliklere, genel kurallara uyulmadığı durumlar için cezalandırma mekanizmaları uygulanmıştır. Ancak azınlıklar ile toplumsal ilişkinin nasıl kurulacağı konusu belirsizliğini koruduğundan, 1980'lerde ilk dil (konuşma) kodları ortaya atılmıştır. Bu kodlar azınlıkların yanında kullanılmaması gereken bir dizi kavramdan oluşan listeyi oluşturmaktaydı. Aynı zamanda politik olarak doğru olmayan sözcükler yerine kullanılacak alternatif kavramlar da yerleştirilmeye çalışılmıştı. Dil (konuşma) kodları dışında bir dizi üniversite kampüsünde ilişkileri yönlendirebilecek "*code of conduct*" olarak adlandırılan davranış kodları kataloğu hazırlamıştır. Dolayısıyla 1990'larda birçok ABD üniversitesinde söz konusu bu düzenleme biçimleri uygulanmaktaydı (Cameron, 1994).

Çoğunlukla davranış kodları ile bağlantılı olan dil kodlarının hedefi kültürel azınlıklar ile daha iyi bir toplumsal ilişki kurabilmek, onları dilsel ayrımcılık karşısında korumak ve doğru dil ile "insancıl düşünmeyi" teşvik etmektir. Bu teşvik çabası politik doğruculuğu doğru düşüncenin eşdeğeri kılmış, dil aracılığıyla da düşüncenin gerçekleştiğinin altı çizilmiştir. Savunucuları politik doğruculuğun doğru konuşma aracılığıyla düzgün düşünmeye sevk ettiğine vurgu yapmıştır.

Politik doğruculuk ifadesi yönlendirici prensipler ve yönlendirici kurallar bütünü için kullanılan bir tür

slogandır. Bu parola ile iki türlü çözüm beklenmektedir: Birincisi ortak var oluşun düzenlenmesine ve uygarca bir arada yaşanmaya ilişkin ne türden iknaya sahip olunabileceği ve ikincisi de hangi yollarla bu prensiplere uygun ortak var oluşun kurulabileceğidir (Gloning, 1996: 40).

Politik doğruculuk hareketi bağlamında gündeme gelen ve feminist dil eleştirisine⁵ dayanan düzenlemeler ve kurallar dört başlık altında toplanmıştır. Bunlar; kolektif şahıs tanımları, gruba özgül tanımlar, etik olmayan genel dil kullanı-

mı ve ortak sözlüksel dil eleştirisi- dir. Son ikisi farklı türden kanaatleri değiştirmenin ya da etkilemenin yollarını araştırmaktadır. Buna karşılık ilk iki başlık ayrımcılık karşıtı tedbirler olarak dil değişiklikleri aracılığıyla bilinç değişimi ve eylemleri düzenlemeyi hedeflemektedir (Jung, 1996: 19).

Etik olmayan dil kullanımı ve sözlüksel dil eleştirisi insanın fiziksel ya da psikolojik özelliklerini olumsuz değerlendiren kelimeleri nötralize etmek ve genel etik dışı dil kullanımını eleştirmek amacıyla sözcük değişimini veya yeniden oluşturulmasını kapsamaktadır. Sözlüksel dil eleştirisi ayrıca politik olarak belirli durumları zararsız göstermek amaçlı kullanılan örtmece kelimelere yönelik de genel bir dil eleştirisi içermektedir. Kolektif şahıs tanımları ve grup özgüllüğü politik doğruculuk savunucularının dilsel ayrımcılık ve hedeflenen bilinç değişimi için çokça tercih ettikleri, kökleri yurttaşlık haklarına ve kadın hareketine dayanan düzenlemelerdir. Dilde iyimserliğin bir biçimi kabul edilen bu düzenlemeler yeni bir dünyanın yeni bir dil aracılığıyla kurulabileceğine inanmaktadır. Bunun dışında belli bir gruba özgü kültürel veya coğrafik türden tanımlamalar yerine yeni kelimeler ikame edilmiştir.

Dil ve davranış düzenlemeleri dışında politik doğruculuk dikkatini eğitim programlarına yöneltmiş, bu doğrultuda “ölü beyaz Avrupalı erkeklerin” (*dead white European males*, kastedilen çoğunlukla aydınlanma filozofları) eserleri-

5 Feminist dil eleştirisi, mevcut dilin eleştirisi dışında çeşitli durumlardaki kadınların ve erkeklerin farklı iletişimsel davranışlarını araştırmakta, çözümlenmekte ve eleştirmektedir. Dilin özellikle şahıs referansları esas asimetriyi gösterir ve bu nedenle insanlar arasında eşitsiz davranışa yol açar. Yapısı ve sözlüğü içinde dil cinsiyetçi ve erkek egemendir. Burada asimetrik dil, sözcük veya norm alanlarına iliştilmiştir. Ayrımcılığa açık örnek olarak dişil cinsiyetin belirgin biçimde dışlandığı ifadeler gösterilmektedir. Norm olarak eril tür ve onun istatistikî olarak daha yüksek kullanım olasılığı eleştirinin merkezindedir çünkü bu asimetri algılamının prototipini inşa etmektedir. Şahıs betimlemelerinde “tür ile cinsiyetin” birliği kabulü konuşma ve dinlemede kadını olgusal olarak dışlamakta ve onu bu sayede dilsel olarak görünmez kılmaktadır. Dil, bir yandan tarihsel olarak gelişmiş düşüncenin bir ifadesi, aynası diğer yandan dönüşen ya da dönüşmüş olan gerçekliği algılamada bir engel ama aynı zamanda bu dönüşüme etkide bulunmayı sağlayacak araç olarak düşünülmektedir. Feminist dilbilim dili, “içinde erkeğin norm, kadının ise istisna olduğu” toplumsal gerçekliğin bir ifadesi biçiminde ele almakta ve bu ilişkiyi kırabilmek ya da dili özgürleşmiş gerçekliğe uyarlamak için çaba göstermektedir (Samel, 2000: 31; Trömel-Plötz, 1983: 33)

nin okutulduğu “Batı uygarlığı” ya da “Batı kültürü” gibi müfredatın zorunlu derslerinin boykotunu önermiştir. Öğrenciler yalnızca pozitif ayrımcılık (*affirmative action*) çerçevesinde uygulamaya konulan kota düzenlemeleri ile değil, aynı zamanda somut ayrımcılık karşıtı tedbirler aracılığıyla da üniversitede azınlıklara yer açılmasını ve eğitim programlarında farklılık talep etmişlerdir (Markovitz, 1992; Gloning, 1996). Bu çizgide ayrıca öğrencilerin birçok üniversitede kültürel çalışmalar dersleri almaları da sağlanmış ve pozitif ayrımcılık doğrultusunda azınlık öğrencilerinin üniversitelere kabulleri kolaylaştırılmıştır.

Üniversitelerde kendini kabul ettirdikten sonra politik doğruculuk uygulamaları Amerikan toplumunun diğer alanlarına sızmaya çalışmıştır. Ancak hiçbir girişim üniversitelerdeki kadar geniş kapsamlı olamamış, ilgi uyandıramamıştır. Bu ilgi 1990’larda bir yanda politik sağın ve muhafazakârların politik doğruculuk kavramını alarak, onu araçsallaştırıp kendi çıkarları için kullanmaya başlamasını, diğer yanda Atlantiğin öte yakasına da ulaşmasını sağlamıştır.

Lorna Weir, ABD’deki politik doğruculuk söylemini üç aşamaya ayırarak incelemiş, sürecin sonunda “yeni kıta”da gündelik yaşamla bütünleşen kavramın “her gün kullanılan bir sözcüğe” dönüştüğünü ifade etmiştir (Weir, 1995: 51). Weier’e göre ilk aşamanın başlangıcı “geç 1960’lardaki toplumsal hareketler”dir. Bu aşamayı 1980’ler

boyunca medyanın, özelinde de gazetelerin kavramı haber üretim sürecinde kullanımı takip etmiştir. Nihayetinde üçüncü aşama Ekim 1990’dan itibaren beliren medya haber dalgasıdır. Weir, 1990’ların başlarında gelişen üçüncü aşamada söylemin yeni muhafazakârlar tarafından belirlendiğini ve bütünüyle başkalarını olumsuz olarak tanımlamak üzere değerlendirildiğini vurgulamıştır (1995: 53). Politik doğruculuk üzerinden gerçekleştirilen güç/iktidar mücadelesini Toni Morrison, “politik doğruculuk üzerine yürütülen tartışmaların gerçek nedeni hakkında düşündüğümde meselenin bu kavramı tanımlama gücü olduğuna inanıyorum. Tanımlamayın yapanlar onu adlandırarak gücü elde etmek istiyorlar. Ve tanımlanmış olan şimdi bu gücü onların elinden almakta” diyerek özetlemiştir (*The New York Times Magazine*, 1994). Bu tarihten itibaren politik doğruculuk hareketin başlangıcındaki ideoloji ile bağları giderek zayıflamış, kavram üzerinden çekişme gelenekselcilerin ve muhafazakârların katılımıyla konuşma ve ifade özgürlüğünün temel değerlerine yönelik bir tartışmaya doğru evrilmiştir (Behrens ve von Rimscha, 1995: 20).

ABD’de Yeni Muhafazakârların ve Gelenekselcilerin Politik Doğruculuk Eleştirisi

1990’ların başından itibaren politik sağın pejoratif anlamda yararlandığı politik doğruculuk, muhafazakâr öğrencilerin, akademisyenlerin ve

gazetecilerin rakiplerine ve solun uğraşlarına karşı kullandığı bir kavrama dönüşmüştür. Politik bilimciler kavramın bu tarz kullanımını geleneksel değerlerin muhafazakâr savunusunun stratejilerinden biri olarak kabul etmektedir. Politik doğruculuk zaman içerisinde liberallere karşı şiddetle sürdürülen yerme (iftira) kampanyası biçimini de almıştır. Politik doğruculuk karşısı neredeyse bütün yazarlar bu kavramın totaliter ve diktatöryel karakterine vurgu yapmış, azınlığın çoğunluk üzerinde bu sayede egemenlik kurabildiklerini vurgulama çabası içine girmişlerdir. Bu doğrultuda yazarlar, kavramın demok-rasi ve özgürlük karşısı niteliklerine, Avrupa (özellikle Anglo-Sakson) kökenli erkek egemen anadimar kültürünün etkisini azaltma amacına işaret etmişlerdir.

Dorothy E. Smith yayımladığı kitabında politik doğruculuğu, otorite ve güç kaybına karşılık geleneksel seçkinlerin direnişinin ideolojik kodu ve ifadesi olarak tanımlamıştır. Smith, yeni muhafazakâr cephenin politik doğruculuk kodunu araçsallaştırarak bu sayede kurumsal düzen eleştirisi yapabildiğine ve belirli grupların kültürel egemenliğini bastırabildiğine değinmiştir. Dahası muhafazakârların sansür olarak tanımladıkları politik doğruculuğa; kamusal tartışmaları sınırlandırdığı, müzakereye katılan tarafların otorite ve güvenilirliklerini sarstığı, kamusal alanda hangi temalar hakkında ve hangi biçimde konuşulacağını belirlediği için şiddetle karşı çıktıklarını belirtmiştir

(Smith, 1999: 27).

Bu gelişmeye en önemli katkıyı Richard Bernstein'in *New York Times*'de yayımlanan makalesi sağlamıştır (Bernstein, 1990). Yeni muhafazakârlarca kavramın araçsallaştırmasını devralan Bernstein, politik doğruculuğun olumsuz kullanımını sağlamlaştırmış ve gazetecilik söylemine yerleştirmiştir. Bernstein yazısında politik doğruculuğu ortodoksluk, faşizm ve tutuculuk ile aynı basamakta, tiranlığın bir çeşit varyasyonu olarak tanımlamıştır. Devamında kavramın alt anlamlarına değinmiş; dış politika, Afrika-Amerika çalışmaları, ders programları (müfredat) değişiklikleri, pozitif ayrımcılık, eşcinsel ve lezbiyen araştırmalar, feminizm, Filistin'in kendi kaderini belirleme hakkı, dini kurallara, yasalara ve Batı'ya saldırı gibi Amerikan reform hareketinin 1960'lardan bu yana geliştirdiği ve kendisi tarafından olumsuz olarak sınıflandırılan kültür içeriklerinin ABD açısından sonuçlarını irdelemiştir.

Benzer şekilde Michigan Üniversitesi'nde yaptığı bir konuşmada dönemin ABD Başkanı George H. W. Bush da bu yeni kavramı ele almış ve özgür konuşma ile ilişkilendirmiştir.

İronik bir biçimde Haklar Yasasının yıldönümünde tespit ediyoruz ki, bazı üniversitelerin kampüsleri de dâhil olmak üzere Amerika Birleşik Devletleri'nin her yerinde özgür konuşma saldırı altındadır. Politik doğruculuk düşüncesi bütün ülkede bir tartışma yaratmıştır. Ve her

ne kadar bu hareket, ırkçılık, cinsiyetçilik ve nefretin kalıntılarını yok etmek gibi övgüye değer bir gereksinimden doğmuş olmakla birlikte, bunun yerine yeni ön yargılar yerleştirmiştir. Hareket belirli temaları tabulaştırmakta, belirli ifadeleri tabulaştırmakta ve hatta belirli jestleri tabulaştırmaktadır. Erdemlilik için haçlı seferi olarak başlamış olan, değişerek bir çatışma merkezine ve hatta sansüre dönüşmüştür (Bush, 1991).

ABD muhafazakârları politik doğruculuğu Nazizm ve Stalinizm gibi iki bilindik ve hafızalarda yerleşik rejim ile kıyaslamaya büyük önem vermiştir. Bu iki totaliter rejimin üniversiteler ve akademisyenler üzerinde kurduğu baskının bir benzerinin politik doğruculuk savunucularınca gerçekleştirildiği, kurumların ele geçirilerek denetlenmek istendiği ifade edilmiştir. Üniversite kavrayışı üzerinden politik doğruculuğa karşı yürütülen kampanyada Allan Bloom, Roger Kimball ve ya Dinesh D’Souza gibi isimler öne çıkmış, haftalarca *New York Times* çok satanlar listesinde yer alan kitapları “politik doğruculuğa karşı yürütülen kampanyanın İncilleri” sayılmıştır (Molyneux, 1993: 45). D’Souza politik doğruculuk ile ilgili saldırısının merkezine pozitif ayrımcılığı yerleştirmiş, beklenenin aksine kavramın “ters ayrımcılığa” yol açtığını ve beyazların bireysel haklarını çiğnediğini vurgulamıştır (D’Souza, 1991: 251). Bloom ve Kimball ise 1960’ların öğrenci eylemlerini eleştirmekle kalmamış,

politik doğruculuk savunucularının bu kurumlara duydukları ilginin nedenleri üzerinde de durmuşlardır. Buna göre, aklın ve eleştirel mantığın vatani, gerçeğin tarafsızca aranışının merkezi olan üniversitelerin tam da bu özelliklerinden dolayı radikal “görelilerce” (rölativistler) işgal edilmiş durumda olduklarını saptamışlardır (Bloom, 1987; Kimball, 1990). Bu kitapları, *Newsweek*, *New Republic*, *Village Voice*, *New York Times*, *New York Review* ya da *Wall Street Journal* gibi sayısız gazete ve dergide çıkan makaleler izlemiş, konunun kamuoyunun gündeminden düşmesi engellenmiştir (Molyneux, 1998: 12).

Peter F. Drucker, üniversiteleri etki altına alma girişimlerini dekonstrüktivizm, radikal feminizm, eşcinsel ve lezbiyen özgürleşimi benzeri uğraşlar gibi bir tür “barbarlık” olarak tanımlamış, amacın bütünüyle Batı kültürünün yok edilmesi olduğunu iddia etmiştir. Drucker’a göre Avrupa aydınlanmasının son büyük figürü olan Wilhelm von Humboldt’un tanımlamasından iki yüzyıl sonra modern üniversite kavramı ortadan kaldırılmaya çalışılmaktadır. Bu ise yalnızca ders programlarının ya da mezun adaylarının değil aynı zamanda düşünce ve konuşma özgürlüğünün de rehin alınması anlamına gelmektedir (Drucker, 1994: 58-63). Aynı kaygıları paylaşan Steve Shapiro ve Suzanne D. Sparks ise politik doğruculuğu “yeni McCarthyilik” olarak betimlemiştir (Shapiro ve Sparks, 1995/96: 25-29). Yazarlara göre radikal öğretim üyelerinin ve

öğrencilerin işbirliği aracılığıyla ABD üniversiteleri işgal edilmektedir, yüksekokulların ve kolejlerin kutsanmış gelenekleri büyük bir tehdit altındadır, ırk ve cinsiyet temelinde bir politika arayışı da bu süreci hızlandırmaktadır. Muhafazakârlara göre politik doğruculuk düşünce ve konuşma özgürlüğüne engel olarak tanımladıkları pratikler inşa etmeye çalışmakta, oysa savunucularının beklediği sonuçların tersine bu pratikler üniversitelerde otoriter hoşgörüsüzlüğe, ırklar arasındaki gerginliklerin artmasına, dürüst akademisyenlerin araştırmalarının kısıtlanmasına, “normal” öğrencilerin ve geleneklerine bağlı öğretim üyelerinin sürekli baskı görmelerine neden olmuştur.

Politik doğruculuk karşıtlarının sıkça başvurduğu düşünce ve konuşma özgürlüğünün kısıtlandığı ve hatta ortadan kaldırıldığı iddiası genelde John Stuart Mill'e ve onun *Özgürlük Üzerine* adlı eserine başvurularak temellendirilmiştir. Mill'den hareketle düşüncelerin serbestçe dolaşımının önemi vurgulanmıştır. Bu çerçevede ilk olarak Mill'in “çoğunluğun tiranlığı” tanımlaması alınmış, özellikle resmi tedbirlerin alınmasını sağlayarak belirli zorunluluklar getirdiği takdirde toplumun büyük bir tehlike oluşturabileceği belirtilmiştir.

Toplum kendi hükümlerini yerine getirebilir, getirmektedir de ve eğer doğru yerine mantıksız buyruk verdiği takdirde ya da kendisini ilgilendirmeyen meselelere karıştığında diğer birçok politik baskı türün-

den daha korkunç bir toplumsal tirana dönüşür... Çünkü özel yaşama daha fazla müdahale etmekte ve ruhun kendisini köleleştirmektedir. İlgililerin tiranlığına karşı koruma bu nedenle yeterli değildir, egemen düşüncelerin ve duyguların tiranlığına karşı da koruma gereklidir. Özellikle farklı görüşlere sahip olanlara karşı toplumun kendi fikirlerini ve pratiklerini yaşam kuralları olarak dayatmak için sivil cezalandırma dışında başka araçlar kullanma eğilimine karşı koruma gereklidir (Mill, 1974: 9-10).

Özgürlükten ilk olarak vicdani özgürlüğü anlayan Mill, ancak vicdani özgürlüğün yeterli gelmediğini, düşüncelerin dışa karşı da özgürce oluşturulabilmesi ve temsil edilebilmesinin gerekliliği üzerinde durmuştur. Bunun anlamı tartışma özgürlüğünün sağlanmasıdır. Tartışma özgürlüğü ise ister devlet isterse toplumsal gruplarca yönlendirilsin kamuoyunun tiranlığına karşı etkili bir koruma kalkandır. Bu görüşe dayanarak muhafazakârlar politik doğruculuk savunucularını ve taleplerini despotik rejimler ile kıyaslamışlardır. Mill'in “bireylerin üzerinde uygulanan toplumsal despotizm”in (Mill, 1974: 12) sonuçlarını günümüze uyarlayan muhafazakârlar, cezai yaptırımlar da içeren dil (konuşma) kodlarını farklı düşüncelere karşı hoşgörü savunusuyla eleştirmişlerdir. Devamında Mill'in düşüncelerin serbest dolaşımının güvence altına alınması talebinin nedenleri yüceltilmiş; bir düşüncenin yanlış bile olsa içinde

birkaç dirhem hakikat barındırabileceği, susturulan herhangi bir düşüncenin doğru olabilme olasılığının doğabileceği, hakikatin karşı fikirlerle zorlanmadığı durumlarda ön yargıya dönüşebileceği yönündeki güçlü savlarından yararlanmıştı (Keane, 1993: 34-36). Muhafazakârlar konuşma ve ifade özgürlüğünün insan haklarının bir parçası olduğunu sürekli olarak tekrarlarlarken, anayasanın korumasının eleştirel, tahrik edici, ahmakça ve hatta kötü niyetli ifadeleri de kapsadığının altını çizmişlerdir. Politik doğruculuğun; politik olarak düzenlenmiş konuşma kurallarına, iletişimin içeriği ile ilgili düzenlemelerine, bütün toplumu kapsamasına, bağlayıcılığına, toplumsal yaptırımlar uygulanmasına, beklenen sonuçların önceden söylenmesine, tartışmaların engellenmesine ve zorunlu uzlaşa yaratılmasına karşı çıkılmış, yerine liberal tartışma kültürü önerilmiştir.

Politik doğruculuk karşıtları daha büyük kesimlerin desteğini elde etmek için kavramın Marksizm geçmişini alarak yeniden inşa etmiş ve bu sayede savlarını güçlendirmeye çalışmışlardır. Yeni bir ideoloji olarak politik doğruculuğun kökeni toplumsal devrimi ve geleneksel kültürün radikal dönüşümünü talep eden Marksizme bağlanmış, günümüzde ekonomik Marksizmin öldüğü, ancak yerine kültürel olanın geçerek ABD toplumunu ele geçirdiği korkusu yaygınlaştırılmaya çalışılmıştır.

Amerikalıların cevaplaması gereken en önemli soru “Gerçekten Amerika’nın ideolojik bir devlet olmasını istiyor muyuz?” Muhafazakârlar bütün ideolojilerin nereye götürdüğünü bildiğinden yanıtımız daima “Hayır!”. Ancak galip gelmek ve bütünüyle düşünce ve ifade özgürlüğü temelinde ülkemizi yeniden ele geçirmek istiyorsak, o takdirde düşmanımızı tanımamız lazım. Politik doğruculuğun ne olduğunu anlamamız gerek. Ve çok yakında göreceğiniz üzere bu ideolojinin gerçek köklerini ve doğasını tanımladıktan sonra onu aşmak için de büyük bir adım atmış olacağız (Lind, 2004: 5).

Marksizme karşı toplumun korku ve endişelerini körükleme geleneksel değerlere ve yaşam biçimine, “eski güzel günlere”, yönelik olumlu vurgularla bir arada yürütülmüştür.

Birçok Amerikalı 1950’li yılları güzel zamanlar olarak hatırlamaktadır. Yuvamız güvencedeydi ve doğrusu insanların büyük çoğunluğu kapılarının kapalı olup olmadığıyla bile ilgilenmiyordu. Devlet okulları genelde olağanüstü kaliteliydi ve ortaya çıkan sorunlar, derste konuşma ya da koridorlardaki koşuşturmalardı. Birçok erkek kadınlara hanımefendi gibi davranır ve çoğu kadın zamanının ve emeklerinin çoğunu yuvasını güzelleştirmek, çocuklarının eğitimi ile ilgilenmekle ve kamu yararına dayalı işler aracılığıyla topluluğa yardım ederek geçirmektedir. Çocuklar anne ve babalarının gözetiminde evin içinde

büyür ve okuldan döndüklerinde onlar için anneleri daima orada hazır bulunurdu. Eğlence bütün ailenin keyif aldığı bir şeydi (Lind, 2004: 6).

Muhafazakârlar Amerikan toplumunu son kırk yılda egemenliği altına aldığı iddia ettikleri (kültürel Marksist⁶/politik doğruculuk) ideo-

loji nedeniyle “geçmiş güzel günlerin” ortadan kaldırıldığı, günümüzde mücadelenin ekonomik yapıdan kültürel üst yapılara doğru kaydırıldığı belirtilmiştir (Lind: 2004: 7-8). Söz konusu eleştiriler, politik doğruculuğun teorik geçişini 1960’lardaki öğrenci eylemlerinin öncesine, Marksizmi ekonomiden kültürel alana taşıyan Antonio Gramsci’nin yazılarına ve *Hapishane Defterleri*’ne dayandırmış, Frankfurt Okulu olarak adlandırılacak olan “Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü”nün Birleşik Devletlere zorunlu göçünden sonra, politik doğruculuğun Amerikan üniversitelerinde güçlü etkiler uyandırdığının altını çizmiştir. Özetle politik doğruculuğun teorik geçmişi, “Frankfurt Okulu’nun Marx ve Freud’u birleştirmesine ve sonra (bir dizi faşist ve Marksist katkıyla) dilbilime eklenerek “Eleştirel Teori”nin ve “Dekonstrüktivizm”in geliştirilmesine bağlanmıştır.

Muhafazakârlar açısından politik doğruculuk ile mücadele etmenin en belirgin yöntemi yasaklı kelimeleri kullanmak, tavsiye edilen kelimelerden ise yararlanmamaktır. Ayrıca baskı altında oldukları iddia edilen azınlıkların işledikleri suçlar ve ahlâki olmayan cinsel eylemler açığa çıkarılmalı, çocuklarının kamu okullarına gitmeleri engellenmelidir. Ancak en önemlisi politik doğruculuk ile mücadelenin, kültürel Marksistlerin belirledikleri gibi değil, geleneksel kültürün eski

6 Muhafazakârlar, kültürel Marksizm olarak tanımladıkları politik doğruculuk ile ekonomik Marksizm arasında hiçbir fark bulunmadığını çünkü her ikisinin de sınıfsız toplumu öngördüğünü ve insan doğasına aykırı olmakla birlikte bütün insanların eşit oldukları varsayımı üzerinden hareket ettiklerini ifade etmişlerdir. Dolayısıyla her ikisi totaliter ideolojidir. Özellikle üniversitelerde gücü ele geçiren politik doğruculuğun totaliter özellikleri görünür hale gelmiştir ve eleştirilere göre konuşma özgürlüğü, basın ve hatta düşünce özgürlüğü ortadan kaldırılmıştır. Ekonomik ve kültürel Marksistler arasındaki diğer bir benzerlik, tarihin tek boyutlu yorumlanması üzerinden kurulmuştur. Klasik Marksizmin bütün tarihi üretim araçlarının özel mülkiyeti, kültürel Marksizmin de bir grubun diğer gruplar üzerindeki egemenlikleri üzerinden ele aldığı belirtilmiştir. Üçüncü bir benzerlik her iki Marksist türün belirli grupları a priori iyi ve kötü tanımlamaları olarak gösterilmektedir. Klasik Marksizm işçileri ve çiftçileri iyi, burjuvaziyi ve diğer özel mülk sahiplerini kötü olarak tanımlarken, kültürel Marksistler siyahları, Latinleri, feminist kadınları, eşcinselleri ve diğer azınlıkları iyi, beyaz erkeği kötü olarak almaktadır. Dördüncü bir benzerlik kullanılan araçlarda saptamırken, ekonomik Marksistlerin burjuva mülklerini kamulaştırdığı gibi, kültürel Marksistlerin de beyaz adamlar ve diğerleri için para cezaları verdikleri, kendi bakış açılarına göre “iyi” gruplara pozitif ayrımcılık adı altında fayda sağladıkları ifade edilmiştir. Son bir benzerlik, ideolojilerinin haklılığını her durumda ortaya koyabilecekleri Marksist çözümleme yöntemleri aracılığıyla kurulmuştur. Buna göre klasik Marksistler ekonomik çözümlemeyi, kültürel Marksistler ise metin içindeki kelimeyi gerçek anlamından koparacak olan dilbilim-

sel çözümleme yöntemini kullanarak ideolojilerine bilimsel bir hava katmayı amaçlamaktadırlar (Lind, 2004).

kuralları çerçevesinde yürütülmesidir.

Geleneksel kültürün önündeki en büyük engel olan politik doğruculuğun ABD'deki en görünür dışavurumu feminist ideoloji olarak gösterilmiştir. Muhafazakârların varsayımları Amerikan kültürünün feminize edilmesinin neredeyse tamamlandığıdır. Richard Bernstein da çokkültürlülük hakkında yazdığı kitabında bu varsayımı, "Son yıllarda Amerika'daki Marksist-devrimci sürecin geçmişte olduğu gibi sınıf mücadelesine değil, ırk ve cinsiyetler arası mücadeleye yoğunlaştı"ğını belirterek sürdürmektedir (Bernstein, 1994: 14). Oldukça kapsayıcı bu uğraşının nihai amacının beyaz erkeğin egemenliğini yok etmek olduğu iddia edilmiştir. Bu yönde politik doğruculuğun bütün güç/iktidar yapılarında kadınlara yönelik engelleri ortadan kaldırmaya çalıştığı, yasalar ve süreçler aracılığıyla da beyaz adamın "iblisleştirildiği" ifade edilmiştir. Söz konusu olan, düşüncenin ve değerlerin dönüştürülerek var olan toplumsal düzenin ortadan kaldırılmasıdır. Dahası medya içindeki yaygınlığı nedeniyle de bu harekete karşıt bir kültürü kurabilmenin güçlüğü söz konusudur.

Her ırktan Amerikalı erkekler, her yaşta ve farklı yaşam koşullarından gelen geleneksel kadınlar ayağa kalkarak politik doğruculuğu sorgulayacaklar mı? Ya da Amerikalı erkekler gönüllü olarak gelecekte de anaerkillik altında köleliği kabul edecekler mi? Bu süreç anarşiye yol

açıp Amerikada demokrasi deneyiminin sonu olmaz mı? (Atkinson, 2004: 46-56).

Muhafazakârlar, demokrasi için güçlü bir tehdit unsuru olarak gördükleri politik doğruculuk hareketinin söylemini çözümlenmeye çalışırken, bu söylemin barındırdığı "mağduriyet" temasını ve bu mağduriyetin sözde temsilini ifşa etme yönünde bir strateji izlemişlerdir.

Mağduriyetlerinin, ahlâki öfkelerinin ve ortak düşman olan beyaz erkeğe karşı kinlerinin haklılığının genel politik iklimini oluşturabilmek için bu gruplar resmi olmayan yollar ile birleşti. Bütün bu gruplar Amerikan toplumundaki seçkin beyaz erkek yöneticilerden ya da bazı durumlarda genel olarak batı uygarlığından baskı gördüklerini savunmuşlardır. Bu yaygın mağduriyet algısı şeytani güçlerden kaynaklanan acılara maruz kalan gruplar için belli duyarlılıklar yarattı... Politik doğruculuk ahlâki drama politikaları üretti (Spencer, 1994: 559).

Politik doğruculuğa ilişkin politik yelpazenin sağından gelen, muhafazakâr ve geleneksel temelli eleştiriler kavramın savunucuları açısından beklenmedik değildir. Asıl şaşırtıcı olan egemen muhafazakâr argümanlara eklenerek zaman içerisinde Marksist, liberal ve sol düşünce kökeninden gelen yazarların yaptıkları eleştirilerdir⁷.

7 Bunlar arasında C. Vann Woodward, Nat Hentoff, Mortimer J. Adler, Todd Gitlin,

Avrupa'da Politik Doğruculuk Tahayyülü

ABD'de yeni muhafazakâr söylemin egemen olmaya başladığı, kavramın içeriğinin anlam dönüşümüne uğratıldığı ve olumsuz, iftiralarla dolu yan anlamlar ile donatıldığı bir dönemde politik doğruculuk Atlantığın diğer yakasına ulaşmıştır. İngiltere, Almanya ve Avusturya başta olmak üzere birçok ülkede kavram, medya aracılığıyla kamusal söyleme dâhil edilmiştir. 1990'larda ABD'ye özgü bir fenomen olarak görülen politik doğruculuk, yaşanan bazı olayların medyada haber konusu edilmesiyle birlikte Avrupa'nın da ilgisini çekmiştir. Karşılaştırıldığında ABD'deki tartışma, üniversiteler ve öğretim üyeleri ile öğrenciler üzerinden yürütülürken, Avrupa'da ise politik doğruculuğun kapsadığı temalar ve aktörler değişmiştir. Ayrıca ABD'den farklı olarak tartışmanın Avrupa'daki başat aktörleri, kavramı genellikle

olumsuz ve eleştirel boyutlarıyla incelemiştir.

İlk olarak, Almanya ve Avusturya medyası politik doğruculuğu kişiselleştirerek içeriğini tersine çevirmiş, yabancıların adlandırılmasında kullanmak üzere "iyi insan"⁸ kavramını türetmiştir. Politik doğruculuk gibi "iyi insan" da bir dizi eleştirel politik konumu bütünüyle küçümseyerek reddetmek için stigma kelimeler haline getirilmiş ve ideolojik kodlar olarak kullanılmaya başlanmıştır. Dolayısıyla feministlerden faşizm karşıtlarına kadar geniş bir yelpazede yer alan konular, "politik olarak doğru" yani "diktatöryel" ve "demokratik olmayan" biçiminde tanımlanmış, politik olarak doğruculuk talep etmekle diktatörce eğilimlere sahip olmak özdeşleştirilmiştir. Almanya'daki politik doğruculuk söylemi Jörg v. Uthmanns'ın (1991) ve Dieter E. Zimmer'in (1993) *Frankfurter Allgemeine Zeitung* ve *Die Zeit*'daki makalelerinden sonra yaygınlaşmıştır. Zimmer'in makalesi ABD'de Bernstein'ın neden olduğu tartışmalara yakın etkiler uyandırmıştır. Kısa sürede Alman medyası bu ko-

Eugene D. Genovese, Elizabeth Fox-Genovese, Louis Menand, Cynthia Griffin Wolff, David Bromwich, Derek Bok, Nuretta Koertge, Stephen Carter, John Patrick Diggins, John Searle, Irving Howe, Edward W. Said, Shelby Steele, David Riesman, James David Barber, Nadine Strossen, Russell Jacoby, Steven Marcus, Daphne Patai, Helen Vendler, Nathan Glazer, Seymour Martin Lipset, Irving Louis Horowitz, Alan Kors, Jacques Barzun, Edward O. Wilson, Donald Kagan, Julius Lester, Allan Dershowitz, Colin Diver, Benno Schmidt gibi isimler yer almaktadır. Liberaller politik doğruculuğu dil ve düşünce üzerinden gücün/iktidarın yerleşik hale getirilmesi olarak değerlendirirken, Marksistler politik doğruculukta küçük burjuva ahlakının düşünce tarzının yansımaları görmüşlerdir.

8 İyi insan kavramıyla daha iyi ve güzel bir dünyanın yaratılabilmesi için gerekli kabul edilen ahlaki bütünlük amaçlanmaktadır. İyi insan, insan olmanın vasıflarına inanmayı, faydalı istencin mantığı aracılığıyla kötüden uzaklaşan bir gelişmeyi kapsamaktadır. Bu kavrayış mantıklı etik aracılığıyla insanlığın hoşnutluğuna vurgu yapmaktadır. Genel kuralı, "sana nasıl davranılmasını istiyorsan sen de öyle iyi davran." Politik doğruculuk tartışmaları içinde muhafazakârlar, sağ popülist ve aşırı sağ üyeleri, iyi insan kavramını tersine çevirerek politik bir slogana dönüştürmüşlerdir (Klein, 2013).

nuya yönelmiş ve üç tema etrafında ele almıştır; kadınlar, marjinalleştirilmiş ve ayrımcılığa uğramış gruplar ile Asya, Afrika ve Latin Amerika kıtalarını sömürgecilik karşıtı bir perspektifle ele alan “*trikon*” yani “üç kıta” temalarıdır. Bu üç konu dışında Almanya kendi tarihi ve savaş sonrasının politik uygulamaları ile yüzleşmek amacıyla da politik doğruculuğu kullanmıştır. Ülkenin tarihiyle, geçmişiyle yüzleşmesi ya da yeniden yorumlaması çabası politik doğruculuğun ölçütleri arasına *tarihsel doğruculuğu* da dahil etmiştir. Almanya’da “normalleştirme” kavramı ile betimlenen bu çaba karşıtlarda “solun ve azınlıkların diktatörlüğü” olarak ele alınmıştır.

Kıta Avrupası’ndaki tartışmaların ABD’den farkı “entelektüel düzeyin daha düşük” olması ve Yeni Kıta’daki gibi medya üzerinden yürütülmemesidir. Amerika’daki gibi kampüslerdeki muhafazakâr sağ eğilimli öğretim üyeleri değil, gayretli gazeteciler Avrupa’da politik doğruculuğu kamusal söyleme işlemiştir. Atlantığın her iki yakası arasındaki en yakın benzerlik Kıta Avrupası’nda da 1990’ların ortalarından itibaren güçlü bir politik doğruculuk karşıtlığının yeşermesi ve özellikle kitap piyasasında bu karşıtlığın etkin bir şekilde yürütülmesidir. Bu nedenle kitaplarda “demokrasi için bir tehdit”, “düşünce özgürlüğüne müdahale”, “erkek egemenliğine, hegemonyasına ve düzeni modeline karşı bir isyan” olarak tanımlamalar sıkça kullanılmıştır (Behrens ve Rimscha, 1995).

Almanya’da politik doğruculuk söylemi öncelikle medya ve kitap piyasası üzerinden işlerken, Avusturya’da günlük gazeteler bunun içinde de okuyucu yorumları kanalıyla kavram gündeme getirilmiştir. Zaman olarak Almanya’dan daha geç başlamış olsa da buradaki tartışmalar büyük ölçüde benzer şekilde ilerlemiş, Peter Hiess ve Franziskus Kerssenbrock politik doğruculuğu “yarım akıllıların ve mizah yoksunu insanların dil ve toplum üzerindeki tehdit edici diktatörlüğü” biçiminde değerlendirmişlerdir (Auer, 2002: 294).

Diğer ülkelerde olduğu gibi İngiltere’de de politik doğruculuk tartışmalarının kapsamı ve şiddeti ABD’den farklı gerçekleşmiştir. Politik doğruculuk eylemleri ve karşıt saldırılar sosyal işler, okullar, yerel yönetimler, sendikalar ve cezai hizmetlerde yoğunlaşmıştır. Bunun temel nedeni ise bu bölgelerin solun çekim merkezi olması, özellikle solun ırkçılık, cinsiyetçilik karşıtı fikirlerinin zemin bulduğu alanları oluşturmasıdır.

Kıta Avrupası’ndaki politik doğruculuk karşıtı söylemi çözümleyen Katrin Auer, amacın hegemonik tasarımlar aracılığıyla kavramı görünür kılmak, totaliter ve diktatöryel özelliklerini açığa çıkarmak olduğunu belirtmiştir. Auer’e göre bu tasarımlar aracılığıyla içerikler ve politik hedefler karartılmakta ve değeri düşürülmekte, yerine politik doğruculuğun baskıcı ve hoşgörüsüz boyutları öne çıkarılmaktadır. Özellikle Almanya ve Avusturya’da politik doğruculuk alımlamasında

kendisine “politik olarak doğru” etiketi yapıştırılmış somut gruplar veya kurumlar bulunmadığından başından itibaren kavram yabancıları tanımlamak amacıyla ve stigma kelimesi biçiminde yorumlanmıştır. Kendisine yüklenen demokrasi ve özgürlük karşıtı niteliklerle politik doğruculuk kavramı *damgalayıcı kelimelerden ve düşman resimlerinden* oluşan iki baskın işlevi yerine getirdiği vurgulanmıştır (2002: 295). Kısacası ABD’ye benzer şekilde Avrupa’da da politik doğruculuk, sağ ve muhafazakâr ideolojilerin demokratik görüşleri sorunsallaştırdığı, buna karşılık kendi konumlarına daha etkin bir biçimde geçerlilik kazandırmaya çalıştıkları bir mücadele kavramı haline getirilmiştir.

Sağın ve muhafazkârların politik doğruculuğa ilişkin “söylenmemiş olanı söylenebilir hâle getirme”ye dayalı karşı stratejilerinin somut üç hedefi bulunmaktadır. Bunlardan ilki *yeniden ataerikleştirme ve normalleştirme eğilimleridir* (Auer, 2002: 298). *Yeniden ataerikleştirme* kavramı yalnızca her tür cinsiyetçi ve feminizm karşıtı erkekleri değil, aynı zamanda Batılı-ataerkil düzen modellerinin geniş restorasyonunu hedefleyen (yeni) ırkçı, Semitizm karşıtı, milliyetçi, homofobik ve türdeşleştiren eğilimi kapsamıştır. İkincisi olan *yeniden erilleştirme*, bir yanıyla “kadınsılığı” bütünüyle öteki olarak kabul edip dışlarken, diğer yönüyle güçlü erkeklik-askerlik-kahramanlık dokunuşları sunarak bir tür erkeklik biçimi kurmuştur (Auer, 2002: 298-

299). Kurulan bu biçim, erkeklerin değer ve düzen sisteminin, davranış mantıklarının ve iletişim tarzlarının tinsel ve ahlâki üstünlüğünün kabulünün bir uzantısıdır. Üçüncüsü, çok sayıda farklı dışlama söylemlerini barındırdığından ve bunlar fail-mağdur ilişkisini tersine çevirdiğinden aşırı sağın ve muhafazakârların politik doğruculuk karşıtı stratejileri *ağ düğümü* işlevi görmüştür (Huhnke, 1999: 315). Bu söylem içinde feminizm karşıtlığı, ırkçı/semitist düşünceler, faşizm lehinde söylevler ve milliyetçi argümanlar kendine yer bulmuştur.

Atlantiğin Avrupa yakasında politik doğruculuk karşıtı söylemler güçlü katılımcılar aracılığıyla yürütülmüştür. Ancak aynen ABD’de olduğu gibi bu karşıt stratejilere yönelik destek hiç beklenmedik bir cepheden, liberal, sol ve Marksist düşünürlerden de gelmiştir. Slavoj Zizek, Agnes Heller, Wolfgang F. Haug ve Frigga Haug gibi isimler politik doğruculuğa mesafeli yaklaşmışlar, teori ve pratikte aleyhinde söz söylemekten kaçınmamışlardır⁹.

9 Soldan gelen eleştiriler politik doğruculuğu genellikle modern demokrasilerin totaliter eğilimlerini güçlendirme ve toplumsal gerçeklik ile temellendirilmeyen bir dil eleştirisi ile yetinme potansiyeli üzerinden ele almıştır. Slavoj Zizek, politik olarak doğru kelimelerin toplumsal gerçekliği dönüştürme amacıyla birlikte kullanılmadığında zamanla yıpranacağını vurgulamıştır. Toplumsal bütünleşmeyi göz ardı ederek sürekli ikâme kavramlar yaratma yoluyla herhangi bir değişikliğin gerçekleştirilemeyeceğini belirten Zizek, sadece yeni kavramlara yoğunlaşarak ya da dil politikaları aracılığıyla çözümlenebileceğini ümit ederek ırkçılığın ve cinsiyetçiliğin toplumsal nedenlerinin ortadan kal-

Sonuç

Bir gazeteye verdiği mülakatta Umberto Eco, politik doğruculuğun var oluş nedenini temelde yatan sorunları çözememesinden dolayı meseleleri dilsel olarak gizlemek biçiminde açıklamıştır (Eco, 1997). Politik doğruculuğun belki de en temel zaafı, öze ilişkin çözümler ve önerilerden çok yüzeysel kalması ve dilsel kozmetik ile yetinmesidir. Benzer biçimde politik doğruculuğu özel olanın politik olduğu bilgisinden türediğini savunan Stuart Hall de dili değiştirmenin önemli olduğunu ancak birlikte konuşmacıyı değiştirmeden yalnızca

dırılmayacağına altını çizmiştir. Zizek'e göre politik doğruculuk anlayışı devamlı bir öz gönderimsellik barındırdığından "gerçek" ile karşılaşmanın her tür izini de yok etmektedir. Ayrıca bu kavram kolaylıkla cinsellik gibi alanlarda yasaklamalara yol açmakta, insanların her yerde politik olarak yerinde olmayan zevklerin gizli işaretlerini meydana çıkarma işlevini üstlenmelerine yol açmaktadır. Bu bakış açısıyla politik doğruculuk bir tür (bilinçsiz) "manuk listesi"dir. Bu stratejinin sorunu sömürünün kaba şiddeti zararsızlaştırmak için güç/iktidar söyleminin bu kavramı rahatlıkla kendi çıkarı için kullanabileceğidir (dönüştürebileceğidir) (Zizek, 2014; Zizek, 1995; Demirovic, 2013). Agnes Heller için politik doğruculuk küçük bir azınlıktır, ancak bu azınlık çok ses çıkarabildiğinden insanların büyük kısmı ötekileştirilmekte, kimse düşüncesini açıkça ifade edememektedir. Bunun sonucunda modern demokrasilerde bir bakıma totaliter eğilimler güçlenmektedir. Politik doğruculuk adına demokrasi, kültürel hareketsizliğin neredeyse bir yasa gibi yüceltildiği etnokrası ile ikame edilmeye çalışılmaktadır (Heller, 1997). Frigga Haug (2003) ise politik doğruculuğu, özgürleşme adına daha büyük bir tartışma yerine semboller üzerine bir anlaşmazlık olarak değendirilmesinden dolayı eleştirmektedir.

dili reforme etmenin yetersizliğine işaret etmiştir. Hall'e göre politik doğruculuk gerekçeler ile mücadele etmek yerine etki sorunsalına yoğunlaşmak gibi bir tehlike ile karşı karşıya kalmıştır (Hall, 1995: 179).

Daha radikal bir değerlendirme John Molyneux'dan gelmiştir. Politik doğruculuğa karşı yürütülen kampanyada sosyalist tepkiyi belirginleştirmeye çalışan Molyneux, baskıya ve ayrımcı politikalara karşı mücadele eden sosyalistlerin doğal olarak politik doğruculuk konusunda solu desteklemesini talep etmekte, ancak sağ ideoloji ile bütünleşme izlenimini yaratmadan kendi cephesinden aynı kavrama yönelik eleştiriler de getirmesi gerektiğine inanmaktadır. Molyneux'ye göre politik doğruculuğun temelindeki sorunsal toplumsal açıklamalarından kaynaklanmaktadır; politik doğruculuk kavramı küçük bir burjuva tasarımı olmakla birlikte bu kavramın işçi hareketi arasında da oluşamayacağı anlamına gelmemektedir. Bununla birlikte kavramın kökeni burjuva toplumu içerisinde belirli ölçülerde refaha ve otoriteye kavuşmuş solun ve toplumsal hareketlerin belli bir kandanından gelmektedir. Bu nedenle örneğin ABD'de amaç ilgililere baskı kurmak ve hatta yapılabiliyorsa onları müttefik olarak kazanmak olduğundan, politik doğruculuk yüsekokullar düzleminde sınırlı kalmış, üniversite öğrencilerinin iktidara, hükümete ya da yerel yetkililere karşı kitlesel başkaldırısına dönüşmemiştir (Molyneux, 1998: 14). Molyneux'nün bu saptamaları

politik doğruculuğa ilişkin Marksist eleştirinin özünü teşkil etmektedir. Gerçekten de bu kavram eğitim ve kültür alanında, yani bir bakıma Antonio Gramsci'nin hegemonyanın inşa edileceğini belirttiği üç düzeyden biri olan sivil toplumda mücadelelere yol açmakla birlikte, maddi koşulları ve üretim ilişkilerini ihmal etmiştir. Gramsci'de ekonomik temel yapılar doğrudan toplumsal bilinci belirlememekle birlikte aradaki etkileşim bütünüyle sürmektedir. Bu nedenle mücadelenin mutlaka sahip olması gereken diğer boyutları gözden yitirmiştir. Gözden kaçırılan nokta, kitlelerin bilincinin üretim biçiminin koşullarına uyum sağladığı, sivil toplumun (kültürel alan) da yerleşik hegemonya aracının politik ve ekonomik gelişmeleriyle paralel hareket ettiği. Bu nedenle politik her tür çabanın ilk hedefi kültürel düzlemde hegemonyanın kazanımı olmakla birlikte, bu kazanım ancak diğer iki düzlemde de (ekonomik-korporatif, politik) gerçekleşebildiği takdirde kalıcı hale gelmektedir. Tarihsel blok olarak adlandırılan bu kalıcılık, benzer ekonomik koşullardan yetişmiş ve ortak çelişkilerden bağımsız bilinç yaratabilmiş bir ya da birden fazla sınıfın niteliğidir (Fürstenberg, 1997: 14-25). Yalnızca sivil toplumun, kültürel alanın yeterli bir güç/iktidar unsuru olamayacağını fark edemeyen politik doğruculuk savunucuları politik ve ekonomik toplumu atlamışlardır. Ayrıca grup ve toplumsal kesimler gibi tanımlamalar yaparak belki de istemedi sınıf kavramı-

nın ideolojik ve dayanışmacı kimliğini ortadan kaldırmışlardır. Azınlıklar ve ayrımcılığa uğrayan kesimler için çabalamakla birlikte öğretim üyeleri ve öğrenciler, işçileri ya da üniversite çalışanlarını organize bir şekilde ya da grev yaparak destekleyen kitlesel bir hareket gerçekleştirememişlerdir. Politik doğruculuk söylemini, ırk, cinsiyet gibi kavramlar etrafında inşa ederken sınıf kavramının gücünü atlayarak ve reformist taleplerini işçi sınıfının mücadelesinden ayırarak yürütmeye çalışan öğretim üyeleri ve öğrenciler, sonuç olarak bir ya da birçok sınıfın veya yapı ile üst yapının türdeşliği anlamında tarihsel bloğu kuramamışlardır.

Özellikle günümüzde özgürleştirici eylemleri hızlandırabilmek için baskı söylemlerini politik anlamda çökertecek, panzehir işlevi üstlenebilecek dil eleştirisine, politik doğruculuğun olanaklılığını ve yetkinliğini sağlayabilecek alanları yaratacak yeni anlatılara gereksinim duyulmaktadır. Ancak bu gereksinim, egemen söylemin bir mücadele alanı olduğu gerçeği kadar, bu söylemin toplumsal çekişmelerle ve ekonomik ilişkiler ile bağlantılı bir biçimde kurulduğunu da göz ardı etmemelidir. Ayrımcılık ve ırkçı söylemlere karşı gösterilen çaba elbette anlamlı ve ahlâkidir ancak özgürleşmenin yeterli koşullarını barındırmamaktadır. Bu hareketler, karşı hegemonik eylemler sonucundaki maddi ve toplumsal koşulların değişim talepleriyle mutlaka bir arada gitmelidir.

Kaynakça

- Atkinson, Gerald L. (2004). "Radikaler Feminismus und die Politische Korrektheit." *Die Geschichte der politischen Korrektheit*. William S Lind (der.). Çev., Thomas Völker. Ein Werk der Free Congress Foundation. 46-56.
- Auer, Katrin (2002). "Political Correctness – Ideologischer Code, Feindbild und Stigmawort der Rechten." *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft* 31. 291-303.
- Aydıncaya, Fırat (2008). *Yeni Faşizmin Kökenleri: Ebedi Dönüş*. İstanbul: Belge.
- Behrens, Michael ve Robert von Rimscha (1995). "*Politische Korrektheit in Deutschland*." *Eine Gefahr für die Demokratie*. Bonn: Bouvier Verlag.
- Beki, Akif. (2009). "Bay 'Siyaseten Doğru' sahnelerde..." *Radikal*. 23.7.2009.
- Bernstein, Richard (1994). *Dictatorship of Virtue: How the Battle over Multiculturalism Is Reshaping Our Schools, Our Country, and Our Lives*. New York: Alfred A. Knopf.
- Bernstein, Richard (1990). "The Rising Hegemony of the Political Correct." *The New York Times* 27. 10. 1990. <http://www.nytimes.com/1990/10/28>. Erişim tarihi: 15.3.2015.
- Blaubergs, Maija S. (1980). "An analysis of classic arguments against changing sexist language." *The voices and words of women and men*. Cheri Kramarae (der.) içinde. Oxford: Pergamon. 135-147.
- Bloom, Allan (1987). *The Closing of the American Mind*. Paperback. Simon&Schuster.
- Bourdieu, Pierre (1991). *Language and symbolic power*. Cambridge: Polity Press.
- Bush, George W. (1991). *Remarks at the University of Michigan Commencement Ceremony in Ann Arbor*. 4. 5. 1991. <http://www.presidency.ucsb.edu/ws>. Erişim tarihi: 20.3.2015.
- Cameron, Deborah (1994). "Words, words, words: the power of language." *The war of the words*. Sarah Dunant (der.) içinde. London: Virago. 15-34.
- Demirovic, Alex (2013). "Kritische Gesellschaftstheorie: Analyse der Kräfteverhältnisse oder Zeitdiagnose – mit einem Seitenblick auf die Beiträge von Slavoj Žižek." *PROKLA Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft*. Heft 172, 43/3. 361-380.
- Drucker, Peter F. (1994). "Political Correctness and American Academe." *Society* 32. 58-63.
- D'Souza, Dinesh (1991). *Illiberal Education: The Politics of Race and Sex on Campus*. Boston.
- Eco, Umberto (1997). "Frösche, Schweinefleisch und Knoblauch. Über "political correctness". Intoleranz und den alltaeglichen Rassismus." *Süddeutsche Zeitung* 100/2.5.
- Fairclough, Norman (1992). *Discourse and social change*. Cambridge: Polity Press.

- Fairclough, Norman (1989). *Language and Power*. London: Longman.
- Fürstenberg, Gregor von (1997). *Religion und Politik*. Mainz: Grünewald.
- Gloning, Thomas (1996). "Die Verbesserung der Zustände auf sprachlichem Wege. Eine cis-atlantische Betrachtung über *political correctness*." *Sprache und Literatur*. Nr. 2. 38-48.
- Hall, Stuart (1995). "Some 'Politically Incorrect' Pathways through PC." *The War of the Words. The political correctness debate*. Sarah Dunant (der.) içinde. London: Virago Press. 164-183.
- Hanioglu, M. Şükrü (2014). "Hangi Siyasal Doğruluk?" *Sabah*. 18.5. 2014.
- Haug, Frigga (2003). "Gender – Karriere eines Begriffs und was dahinter steckt." *UTOPIE kreativ*. H. 156. 899-913.
- Heller, Agnes (1997). *The essence is good but all the appearance is evil. An Interview with Agnes Heller*. www.leftcurve.org. Erişim tarihi: 25.3.2015.
- Hildebrandt, Mathias (2005). *Multikulturalismus und Political Correctness in den USA*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Hughes, Geoffrey (2009). *Political Correctness: A History of Semantics and Culture*. Wiley-Blackwell.
- Huhnke, Brigitta (1999). "Political Correctness"- ein Mantra nationaler Erweckung". *ZAG. Antirassistische Zeitschrift* 30. 20–27.
- Huntington, Samuel P. (2004). *Who Are We? Die Krise der amerikanischen Identität*. Hamburg/Wien.
- Jones, Jason ve Jean S. Peccei (1999). "Language and politics." *Language, society, and power*. Linda Thomas, Shan Wareing (der.) içinde. London, New York: Routledge. 99-132.
- Jung, Matthias (1996). "Von der politischen Sprachkritik zur Political Correctness-deutsche Besonderheiten und internationale Perspektiven." *Sprache und Literatur*. Nr. 2. 18-37.
- Kaplan, R. B. (2001). "The language of policy and the policy of language." *Applied Linguistics Forum*. 21. 1-10.
- Keane, John (1993). *Medya ve Demokrasi*. Çev., Haluk Şahin. İstanbul: Ayrıntı.
- Kimball, Roger (1990). *Tenured Radicals*. Paperback. Ivan R. Dee Publisher.
- Klein, Michael (2013). "Was sind Gutmenschen?" *Kritische Wissenschaft - critical science*. 2. Dezember 2013.
- Kröter, Thomas (1995). "Political Correctness: Vom linken Wahn zur rechten Wirklichkeit." *Blätter für deutsche und internationale Politik*. Nr. 11/1995. 1367-1374.
- Lampert, Günther (1995). "Political Correctness und die sprachliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Skizze." *Amerikastudien* 2. 245-257.
- Lind, William S. (der.) (2004). *Die Geschichte der politischen Korrektheit*. Çev. Thomas Völker. Ein Werk der Free Congress Foundation.
- Markovits, Andrej S. (1992). "Hey, hey, ho, ho, Western Culture got to go!". Über Multikulturalismus und Political Correctness in den USA." *Blätter für deutsche und internationale Politik*. Nr. 8/92. 989-1001.

- Mill, John Stuart (1974). *Über die Freiheit*. Stuttgart: Reclam.
- Molyneux, John (1998). *Die Kontroverse über "politische Korrektheit."* www.marxists.de/Die Roten. Erişim tarihi: 1.4.2015.
- Molyneux, John (1993). "The "politically correct" controversy." *International Socialism* 61. 43-74.
- Morrison, Toni (1994). *The New York Times Magazines*. 11.9.1994.
- Parekh, Bhikhu (2000). *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Perry, Ruth (1992). "A short history of the term 'politically correct.'" *Beyond PC. Toward a politics of understanding*. Patricia Aufderheide (der.) içinde. Saint Paul. 71-79.
- Samel, Ingrid (2000). *Einführung in die feministische Sprachwissenschaft*. 2. Aufl. Berlin: Erich Schmidt.
- Shapiro, Steve ve Suzanne Sparks (1995-96). "Political Correctness-The New McCarthyism." *Public Relations Quarterly*. Winter. 25-29.
- Silverstein, Michael (1985). "Language and the culture of gender: at the intersection of structure, usage and ideology." *Semiotic mediation: sociocultural and and psychological perspectives*. Elizabeth Mertz & Richard J. Parmentier. Orlando, FLA: Academic Press. 219-259.
- Smith, Dorothy E. (1999). "Politically Correct": An Organizers of Public Discourse." *Writing the Social: Critique, Theory, and Investigations* içinde. Toronto: University of Toronto Press. 172-194.
- Spencer, Martin E. (1994). "Multiculturalism, "Political Correctness," and the Politics of Identity." *Sociological Forum*. Vol. 9. No. 4. 547-567.
- supreme.justia.com/cases. Erişim tarihi: 29.7.2015.
- Trömel-Plötz, Senta (1983). "Feminismus und Linguistik". *Feminismus. Inspektion der Herrenkultur. Ein Handbuch*. Luise F. Pusch (der.) içinde. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. 33-51.
- Uluengin, Hadi (2000). "Siyaseten Doğru." *Hürriyet*. 27.6.2000.
- Uthmann, Jörg v. (1991). "Napoleon, der Nasendieb. Amerikas Universitaeten büßen die Sünden des Westens." *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. 55/6.3.
- van Dijk, Teun A. (2006). "Politics, ideology, and discourse." *The Encyclopedia of language and linguistics*. Vol. 9. K. Brown (der.) içinde. Oxford; New York: Pergamon Press. 728-740.
- Weir, Lorna (1995). "PC Then and Now: Resignifying Political Correctness." *Political Correctness. Toward the Inclusive University*. Stephen Richer, Lorna Weir (der.). University of Toronto Press. 64-62.
- Wilson, John K. (1995). *The Myth of Political Correctness. The Conservative Attack on Higher Education*. Durham: Duke University Press.
- Wright, Andrew (2004). "The Politics of Multiculturalism. A review of Brian Berry, 2001, Culture and equality: An egalitarian critique of multiculturalism." *Studies in Philosophy and Education* 23 (4). Cambridge: Politiy Press. 299-311.

- Yuval-Davis, Nira (2003). *Cinsiyet ve Millet*. Çev., Aysin Bektaş. İstanbul: İletişim.
- Zimmer, Dieter E. (1996). “Die Sprache der Politischen Korrektheit.” *Die Zeit/Themen der Zeit* 11. 23.2. <http://www.d-e-zimmer.de/PDF>. Erişim tarihi: 12.3.2015.
- Zimmer, Dieter E. (1993). “PC oder: Da hört die Gemütlichkeit auf.” *Die Zeit* 43/22.10.
- Zizek, Slavoj (2014). “Grenzen des Multikulturalismus.” *Die Zeit*. 5.9.
- Zizek, Slavoj (2006). “Çokkültürcülük, ya da Çokuluslu Kapitalizmin Kültürel Mantiğı.” *Kırılğan Temas* içinde. Çev., Tuncay Birkan. İstanbul: Metis.
- Zizek, Slavoj (1995). “Über virtuellen Sex und den Verlust des Begehrens.” *Ars electronica*.

*Medya Sorumluluğu Düşüncesinin Yeniden İcadı: Yönetimsellik Ekseninde Bir Kavrayışa Doğru**

Oğuzhan Taş**

Öz

Medyanın etik sorumluluğu ve hesapverebilirliği son yıllarda medya düzenlemesini konu alan çalışmalarda oldukça kabul gördü. Ne var ki bu kavramların tarihselliklerine ve kuramsal temellerine pek de eğilinmediği, çoğu kez olumlamacı bir değerlendirmeye konu oldukları görülüyor. Bu yazının amacı, bu olumlamacı konumdan bir adım geriye çekilerek güncel medya etiği kavrayışının ideolojik analizi için eleştirel bir patika önermek. Bu patikanın temel taşlarını, Michel Foucault'nun liberal yönetme mantığının işleyişini açıklamak için önerdiği yönetimsellik kavramı ve bu kavramı neoliberal rasyonalite ve özdüzenleme pratikleri çerçevesinde yeniden düşünen literatür oluşturuyor. Yazıda temel olarak, hâkim sorumluluk retorığının özgül bir iktisadi faydaya odaklı olduğu ve bu haliyle kamusal iletişimi yönetimsel aklın gereklerine tabi kıldığı savunuluyor.

Anahtar Sözcükler: Yönetimsellik, etik, neoliberalizm, medya sorumluluğu, hesapverebilirlik.

* Geliş Tarihi: 28/06/2015 • Kabul Tarihi: 20/07/2015

** Ankara Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Gazetecilik Bölümü.
tasoguzhan@gmail.com

*The Reinvention of the Idea of Media Responsibility: Towards a Governmentality-Based Perspective**

Oguzhan Taş**

Abstract

Ethical responsibility of the media and its accountability has been well acknowledged in the studies concerning media regulation. However, this recognition does not necessarily mean they are considered in a critical way in which their historical and theoretical aspects are fully examined. Rather, these concepts are understood from an affirmative standpoint which I deliberately avoid so as to offer an alterantive pathway for an analysis of the ideological implications of current trends in media ethics. For installing such a pathway, I appeal to the concept of governmentality, coined by Michel Foucault to define the liberal art of government and to the relevant literature which rethinks the governmentality associated with neoliberal rationality and self-regulatory practices. In the article, it was substantially argued that prevailing rhetoric of responsibility is anchored at a specific mode of economic benefit which eventually renders public communication subject to the requisites of governmental rationality.

Keywords: Governmentality, ethics, neoliberalism, media responsibility, accountability.

* Received: 28/06/2015 • Accepted: 20/07/2015

** Ankara University, Faculty of Communication, Department of Journalism.
tasoguzhan@gmail.com

Medya Sorumluluğu Düşüncesinin Yeniden İcadı: Yönetimsellik Ekseninde Bir Kavrayışa Doğru

Medyanın özgürlüklerin yanı sıra sorumluluklara da sahip olduğu *motto*'sunun ilk teorik formülasyonu ünlü Hutchins Komisyonu'nun (1947) çalışmalarına dayanır. ABD basınına yönelik kaygı ve eleştirileri yatıştırmak için medyanın toplumsal sorumluluğuna vurgu yapan ve piyasa içi özdenetim mekanizmalarını özendiren komisyonun önerileri, İkinci Dünya Savaşı sonrasında pek çok ülkede pazar faydasıyla kamunun bilme hakkını uzlaştırma kaygısının ürünü olan uygulamalar yoluyla doktriner bir güç kazanmıştır (Taş, 2012: 82-85).

Toplumsal sorumluluk nosyonu, 1980'lerde yeniden gündeme gelir; ne var ki bu ikinci dalga, Hutchins literatürünün naif iyimserliğini taşımadığı gibi, piyasa rasyonelinin sosyal ve kültürel üretim alanlarındaki mutlak etkinliğini öngören bir siyasal tahayyülün bileşeni olarak karşımıza çıkar. Bu dönemde ilkin Batı Avrupa'da, ardından IMF ve Dünya Bankası gibi uluslararası aktörlerce yapısal bir dönüşüme sürüklenen ülkelerde ve nihayet eski sosyalist coğrafyada medyaya ilişkin kamusal retorik aşağı yukarı benzer bir söz dağarcığı içinde şekillenmiştir. Bu çerçe-

vede, hesapverebilirlik, medyanın toplumsal sorumluluğu, ahlâki kodlar, özdüzenleme, medya yönetimi gibi terimler; konseyler ve ombudsmanlık gibi mekanizmalar neoliberal dönemde medyanın toplumsal meşruiyetini yeniden konumlandırmaya dönük normatif çabalarıdır.

Medya yapılarının piyasalaştırılması sürecine endüstrinin gerek düzenleyici kurullar, gerekse sektör içi özdüzenleme kuruluşlarıyla moral bir düzenlemeye konu edilmesi gerektiği düşüncesi eşlik etmiştir. Ulus devletlerin artık tarihsel misyonunu tamamladığı ve küreselleşmenin etkisiyle yerellekle işaretli tüm aidiyetlerin ve kurumsal çerçevelerin aşınmaya yazgılı olduğu söylemine, tam da böylesi bir ulusal ortaklığın moral dayanağını sağlamlaştırmaya dönük çabaların eşlik ediyor olması ilk bakışta paradoksal görünür. Ancak bu yalnızca ilk bakışta böyledir. Neoliberal rasyonalite ve yönetme tekniğinin içerimlerini odağa alan bir değerlendirme, sorumluluk, özdenetim ve ahlâki kod kavramlarının 1980 sonrasında şekillenen medya yapıları içindeki güncelliğini ve bu kavramlar etrafında kurulan yeni kurumsal

söylemin işlevsel niteliğini ortaya koyacaktır. Bu yazının amacı, böyle bir çözümlemede, yönetimsellik kavramının kritik bir uğrak teşkil ettiğini ortaya koymak, bu kavramın sağladığı eleştirel içgörüyü hâkim sorumluluk retorığının ideolojik niteliğine dikkat çekmektir.

Liberalizmden Neoliberalizme Yönetimsel Rasyonalite

Thomas Lemke'ye göre, “yönetimsellik kavramının teorik gücü, neoliberalizmi yalnızca ideolojik bir retorik ya da ekonomi-politik bir gerçeklik olarak değil, bunların ötesinde var olan toplumsal gerçekliği realize etmeye çabalayan bir siyasal proje olarak çözümlemesidir” (2011: 13). Bu açıdan neoliberalizm, bireysel, kurumsal ve örgütsel düzeyde hesapverebilirlik, sorumluluk ve özdenetim gibi kavramların hâkim olduğu bir iktidar tekniği olarak işlemektedir. Nitekim Nikolas Rose ve Peter Miller, devlet-sivil toplum, kamusal-özel, hükümet-piyasa, zor-rıza, hâkimiyet-özerklik gibi ikilikler etrafında yapılaşan siyasal söz varlığının, güncel yönetim mantığının işlediği muhtelif tarzları nitelemekte yetersiz kaldığını vurgular (1992: 174). Yazarlara göre günümüzde siyasal iktidar, iktisadi etkinliğin, toplum yaşamının ve bireysel davranışın farklı görünümünü, siyasa/proje bazında farklı otoritelerin çoklu ve değişken ittifakları yoluyla yönetmekte; devlet mülkiyetinin, özelleştirme ve “yeniden düzenleme” (*re-regulation*) siyasalarıyla bizzat devlet

eliyle zayıflatıldığı ve ulusötesi şirket örgütlenmelerinin yoğunlaştığı bir tarihsel evrede, devletin ve piyasanın yönetme görevini bir arada icra etmesi beklenmektedir.

Son yıllarda sosyal ve siyasal teori içindeki eleştirel yönelimlerden biri, Michel Foucault'nun 1978'te Collège de France'da verdiği “Yönetimsellik/Governmentality” başlıklı dersteki yaklaşımını takip ederek neoliberal devletin yönetme mantığını sorgulayan çalışmalardır. Foucault (2005) yirminci yüzyıl liberalizmindeki yönetim anlayışını, “davranış yönetimi” (*conduct of conduct*) olarak tanımlar. Bu anlayışta bireyin ve toplumsal kurumların eylemleri düzenlenebilir, denetlenerek form verilebilir ve böylelikle özgül hedeflere yönlenebilir şekilde kavranır. Davranış yönetimi, bireylerin davranış ve eylemlerini çekip çevirmeyi öncelikli bir politik hedef olarak gören yönetsel araç ve prosedürlere karşılık gelir. Davranış yönetimi tekniklerini esas alan yönetimsellik, devletin yönetme işlevlerinin yurttaşların bireysel davranış ve eylemlerine yöneltilecek hesaplı bir rasyonellik temeline oturtulmasıdır (Foucault, 2005: 272-274, 284-285). Böylelikle yönetim, yalnızca diğerleri üzerindeki otoritenin nasıl uygulanacağı ya da devletin ya da nüfusun nasıl yönetileceği gibi sorunları kapsamakla kalmaz, kendimizi nasıl yöneteceğimiz de yönetim sorununun odağına taşınır. Bu çerçevede Foucault, yönetmenin liberal ve toplumsal biçimlerinin “devletin yönetimselleşmesi” ekseninde anlaşılabilice-

ğini söyler (akt. Dean, 2008: 18-19).

Foucault'ya göre, klasik liberalizm ve neoliberalizm iki temel noktada farklılaşır (2008: 130-131): İlk fark, devlet ve ekonomi arasındaki ilişkinin tanımlanmasına ilişkindir. Neoliberal tasavvur devletin kesin ve mutlak gücüne inanan liberal modeli tersine çevirir: Sınırlandırıcı dışsal ilke olan piyasayı, devleti ve toplumu örgütleyen içsel ve düzenleyici temel ilke olarak yeniden tanımlar. Neoliberalere göre devlet, piyasa özgürlüğünü tanımlamaz, piyasa biziatihi devletin temelini teşkil eden düzenleyici ve örgütleyici ilkedir. Bu bakış açısından, piyasa devlet tarafından değil devlet piyasa tarafından denetlenir.

İkinci fark, yönetimin kaynağına ilişkindir. Neoliberal düşüncede *homo aeconomicus* merkezi referans noktasıdır. Bir tarafta refah devleti, diğer tarafta sosyalist rejimlerde devletin toplumsal alana yayılmış olan aşırılıkları, verimsizliği ve haksız uygulamaları bulunduğu yönündeki neoliberal eleştiriler alternatif olarak, toplumsal grupların, örgütlerin ve bireylerin özgürce etkileşime girebileceği bir serbest pazar ortamı ve sivil toplum alanının geliştirilmesine işaret etmiştir (Rose ve Miller, 1992: 174). Toplumsal alanın iktisadi yaşamın bir formu olarak açıklanmasıyla, maliyet-fayda hesaplamaları ve piyasa ölçütleri, aile, evlilik ve iş yaşamı gibi alanlardaki karar verme süreçlerine de uygulanabilir hale gelmiştir (Lemke, 2001: 200).

Neoliberalizmin bu piyasa yö-

neltimli toplum ideali kuramsal olarak iki düşünce okulunun; 1930-50 yılları arasında *Ordo* dergisi etrafında bir araya gelen Eucken, Röpke, Rüstow gibi Alman iktisatçıların Ordo-liberalizmi ile Hayek, Friedman gibi neo-klasik iktisatçıların 1970'lerde temsil ettiği Chicago Okulu'nun anarko-liberal görüşlerinden temellenmiştir (Foucault, 2008: 103, 160-161, 209).¹ Neoli-

- 1 Ordo-liberaler, piyasaya ve rekabet ilkesine yönelik radikal anti-natüralist kavrayışa dayanarak ekonominin özerk kural ve yasalarıyla işleyen bir alan olduğu düşüncesinin yerine, toplumsal müdahale ve siyasal düzenlemeye konu olan "ekonomik düzen" kavramını getiriyordu (Lemke, 2001: 193). Bu görüşün siyasal yansıması ise kapitalizmin hayatta kalabilmesi fikrine göndermede bulunuyordu. Çünkü kapitalizm yalnızca saf ekonomik süreçlerin bir sonucu olmadığı gibi tarihsel olarak da yalnızca "sermayenin mantığı"ndan çıkarsanamazdı. Bu açıdan kapitalizm bir inşaydı; kapitalist sistem ekonomik-kurumsal bir bütünlük ise, bu bütünlüğe aynı süreçte kapitalizmi dönüştürülebilir ve yeni bir kapitalizm "icat etmek" için müdahale edilebiliyordu. Bu anlamda Ordo-liberaler, kapitalist toplumun irrasyonelliğinin ve işlev bozukluklarının siyasal-kurumsal "icatlar" yoluyla aşılabileceğini söylüyor ve ekonomiyi natüralist değil kurumsal bir teorik temele oturtuyorlardı (Lemke, 2001: 194). Bu teorik koşullar ekseninde, kapitalizme devamlılık enerjisini sağlayan "sermaye mantığı" üzerinde konuşmak da anlamlı olmaktan çıkıyordu. Çünkü kapitalist sistemin yaşamsallığı, olumsal dirençler ve engelleri karşı yaratıcı çözümler bulmak için gereken siyasal yeterliğe bağlı hale geliyordu. Bu çerçevede kapitalizmin yaşamsallığı için gerekli gördükleri girişimci ruhu yaymak ve piyasanın devamlılığının toplumsal gereği olarak toplumun moral ve kültürel değerlerini korumak politik bir müdahale biçimi olarak öneriliyordu. Bunu uygulamak için rekabete karşı toplumsal mekanizmalara karşı çıkılmalı ve girişimcilik başat toplumsal form olarak evrenleştirilmeliydi (Lemke, 2001: 195-197). Chicago Okulu ise bir adım daha öteye giderek, iktisadi formu

berallerin ekonomik olanın kapsamını genişletirken başarmak istedikleri iki şey vardır: İlki, ekonominin ve ekonomik eylem biçimlerinin alanına girmeyen alanların ekonomik kategorilerle tanımlanmasıdır. Bu, toplumsal ilişkiler ve bireysel davranışların ekonomik ölçütler kullanılarak ve ekonomik terimlerle anlaşılabilir biçimde deşifre edilmesidir. İkincisi, yönetme pratiklerinin, piyasa kavramları aracılığıyla değerlendirilebilmesidir. Örneğin beşeri sermaye, emek kavramının gözden geçirilmesiyle, neoliberal anlayışın ürünü olarak rasyonelize edilmiş bir kavramdır. Buna göre, ücretli işçiler yalnızca emeklerini satarak ücretlendirilen ve herhangi bir işyerine bağlı çalışanlar olarak görülmez. Beşeri sermaye anlayışına göre işçiler, kendilerine yatırım yaparak emeklerinin değerini artırabilen ve bu konuda nihai sorumluluğa sahip özerk girişimci bireylerdir (Lemke, 2001: 199; Foucault, 2008: 226). Benzer şekilde bireylerin, kişisel gelişim toplantılarına, danışmanlık ve eğitim (*training*) programlarına katıla-

rak belli görevleri üstlenebilmek için gerekli sosyal beceri ve faydaları edinebilecekleri düşüncesi, kendilerini verimliliği hedeflenen bir “iktisadi kaynak” gibi görmeleri gerektiği yönündeki varsayımlarla bağlantılıdır (Dean, 2008: 12).

Bu çerçevede, neoliberal siyaset anlayışının bireysel ve toplumsal ihtiyaçlar arasındaki gerilimi, piyasa mekanizmaları yoluyla çözmeye dönük bir yaklaşıma dayandığını söylemek mümkündür. Bu siyaset, refah devleti anlayışına karşı, ihtiyaçların indirgenemez şekilde çoğul bir nitelik taşıdığını ve bu ihtiyaçların bireysel düzeyde farklılaştığını öne sürmüştür. İhtiyaçları belirleyecek olanlar önceden yalnızca hizmetin alıcısı olarak görülen tüketici bireylerin “seçimleri” olmalıdır. Mitchell Dean’e göre bu siyaset, “hizmet kalitesi kavramının, kamu yararına dönük değil ‘tüketici-odaklı’ olması için gereken şartları hazırlamış ve kamusal düzeyde giderilen ihtiyaçların, hizmet niteliği üzerinde tüketicinin egemen olduğu pazar koşullarında yeniden yapılandırılması yönünde yaygın bir eğilim yaratmıştır” (2008: 154). Hem devlet hem de profesyonel tahakküm eleştirisi böylece daha temel bir doğrultuda birey, özgürlük ve özgürleşim gibi nosyonların yeni tanımlarıyla ve bu yeniden tanımlama temelindeki bir dizi siyasal teknik ve pratikle buluşmuştur. İşte neoliberal yönetimsellik bu siyasal teknikleri içeren yönetsel rasyonaliteye göndermede bulunur.

toplumsal alana yayarken, ekonomik ve toplumsal olan arasındaki ayrımı tümüyle ortadan kaldırmak gerektiği düşüncesindeydi. Ordo-liberaller ekonominin lehine toplumu yönetme fikri üzerinde dururken, Chicago Okulu toplumsal alanı ekonomik alanın bir formu olarak yeniden tanımlamaya çabalamıştı. Toplumsal idare, rekabeti evrenselleştirmek, bireyler, gruplar ve kurumlar için piyasa modeline uygun sistemler icat etmek adına bir tür girişime dönüştüğü bir bağlama oturtuluyordu. Böylece odak noktası piyasa mantığının yeniden inşa edilmesine değil, insan eylemliliğinin özgül bir iktisadi rasyonalite tarafından yönlendirilmesine kayıyordu (Lemke, 2001: 197).

Neoliberalizmin Etiği: Toplumsal Ahlak ve Yeni Muhafazakârlık

Foucault'nun değerlendirmelerini izleyerek neoliberalizmi yönetsellik ekseninde irdeleyen çalışmalar, günümüzde yönetme etkinliğinin yalnızca devletin eylemliliğiyle sınırlanmaz hale geldiğini vurgular (Barry, 2004: 202). İşte bu bağlamda küresel iş dünyası, etiğe yönelik dikkat çekici ve artan bir ilgi gösterir. Bu ilginin ifadesi olan “küresel yönetim” (*global governance*) kavramına göre, yönetsel işlevler uluslararası ve devlet dışı kuruluşlar ağı arasında dağıtılmalı, hükümet, hükümet dışı örgütler ve iş çevrelerinin yönetsel davranışları piyasa içi etik ilkelere bağlı kılınmalıdır (Larner ve Walters, 2004). Kurumsal sosyal sorumluluk/şirket sorumluluğu, hesapverebilir yönetim, etik denetim, tüketici etiği, piyasa etiği gibi kavramlar bu artan ilginin ve piyasa aktörlerinin kendilerini piyasaya dışsal birtakım etik ilkelere bağlı hale getirme çabalarının görünümüdür.

David Harvey'e göre, neoliberal anlayıştan yana olanlar onda, önceki tüm etik değerlendirmelerin yerini tutan ve pazar mübadelesinin ahlâki gücünü öven içkin bir etiğin bulunduğunu savunurlar (2007: 3). Buna göre toplumsal faydayı desteklemenin yolu, pazar mekanizmalarının erişim alanı ve yoğunluğunu artırmak, tüm beşeri eylemleri piyasa rasyoneli etrafında örgütlemek olmalıdır. Neoliberalizmin etikle girdiği ilişkiyi tanımlayan “etik kapitalizm” (Barry, 2004) kavramı,

kapitalizmin devamlılığı için yönetsel rasyonaliteyi devreye sokan “yaratıcı bir müdahale”, “kurumsal bir icat” olarak görünürlük kazanır. Etik kapitalizm, neoliberal anlayış içinde kapitalizmin kendisine yüklediği moral sorumluluğa ve piyasanın ahlâki olan ve olmayan işleyiş arasında ayırım yapma arzusunu yerine getirmeye dönük teknik ve uygulamalar bütünü olarak tanımlanabilir (Barry, 2004: 196). Günümüzde şirketlerden, devlet kurumlarından ve hükümet dışı örgütlerden ahlâki bir işlev üstlenmeleri; yönetsellik anlayışına uygun olarak kendi kurumsal eylem ve kararlarını belli etik kodlara bağlı kılmaları beklenmektedir. Bu doğrultuda dürüstlük, doğruluk, tarafsızlık gibi değerlere bağlılıklarını sağlamak ve yönetsel davranışlarını düzenlemek için politikacılar, kamu görevlileri ve profesyoneller için davranış kodları belirlenmekte, bu kişilerin ahlâki kararları basat politik gündemler oluşturmakta, devletler ulusal etik komisyonları atamaktadır (Thompson, 2000; Badiou, 2004). Medya kuruluşları özelinde düşündüğümüzde ise, bir taraftan devlet eliyle düzenleme kuruluşları oluşturulmakta, sektör içinde özdüzenleme konseyleri kurulup medya çalışanı bireylerin eylemlerine yön verme çabasıyla etik ilkeler ve ahlâki kodlarla bezeli manzumeler yayınlanmaktadır.

Neoliberal yönetim mantığı, hükümetlerin doğrudan regülasyonları dışında bireyleri yönlendirmek için dolaylı teknikler geliştirir. Bunlar arasında biri tartışmamız açı-

sından kritiktir. Bireyleri (aynı zamanda toplulukları, aileleri ya da örgütleri) “sorumlu” kılma stratejisi, toplumsal risklerin sorumluluğunu bireyselleştirir.

Neoliberalizmde, piyasa alanındaki kişisel ve bireysel özgürlük garanti altına alınmakla birlikte, her bireyin eylemlerinin sorumluluğu kendisine ait kabul edilir ve eylemlerinin sonuçlarından ancak kendisine hesap sorulabilir. Bireysel başarı ya da başarısızlık herhangi bir sistemik niteliğe atıfta bulunulmadan yalnızca girişimcilik meziyetleri ve kişisel kusurlar bağlamında tartışılır (Harvey, 2007: 65). Bu açıdan neoliberal rasyonalitenin temel bir özelliği, sorumlu ve moral bireyle ekonomik usallığa sahip birey tasarımını bitişirmesidir (Nadesan, 2008: 32). Neoliberalizm, belli bir eylemin diğer alternatifler karşısındaki maliyet ve faydasını rasyonel olarak değerlendirebilmesiyle moral sorumluluğunu yerine getiren özneler inşa etmeyi arzular (Lemke, 2001: 201; Fraser, 2003: 168).

Küresel iktisadi rasyonel açınsından baktığımızda ise, sektörler, bölgeler ve ülkeler arasında sermayenin serbest dolaşımı neoliberal teori için kritik önemdedir. Serbest dolaşımın önündeki tüm engeller (gümrük, cezai vergi düzenlemeleri, planlama vb.) kaldırılmalıdır. Bunun tek istisnası “ulusal çıkar”la ilgili alanlardır (Harvey, 2007: 66). Neoliberalizm, uluslararası sahada ulusun çıkarlarını gözetmek ve savunmak, ekonomik ve toplumsal yaşamda karmaşanın önlenmesi için

yasal bir çerçeve oluşturmak söz konusu olduğunda güçlü bir devlete gereksinim duyar. Özerk aktörler -ticari girişimler, aile ve birey- ancak bu çerçeve içinde kendi kararlarını vermekte ve kendi kaderlerini belirlemekte özgür olabilir.

Neoliberal rasyonalitede bu felsefi iddia, etkin bir siyasal söyleme dönüşmüş, ulus, aile ve geleneksel düzenin erdemleri gibi sağ-kanat moral değerler neoliberalizme tercüme edilebilir hale gelmiştir (Rose ve Miller, 1992: 199). Diğer taraftan neoliberal yönetme mantığı, özgürlüğü teknik bir yordam olarak öne sürerek yeni sol hareketlerin ilgilerini kendi diline ve yönetim mantığını rasyonelleştirmeye dönük bir dizi yönetsel pratiğe tercüme etmektedir. Dean’e göre, “özgürlük kavramı bir dizi başarılı yerinden etme çabasıyla toplumsal hareketlerin özgürleşimci taleplerinden uzaklaştırılarak yeni muhafazakârların arzuladığı yönde faziletli, disiplinli ve sorumlu bir yurttaş kavramı içinde tüketilmiştir” (2008: 155). Dean’in vurguladığı bu nokta bizi, neoliberalizmi yeni muhafazakâr söylemle eklemleyen noktaya getirir. Neoliberalizmin özgürlük vaadi yeni muhafazakârlıkla işbirliği içinde yerleşik toplumsal kurumların (aile, din, ordu) devamlılığını destekler. Yeni muhafazakârların amacı, neoliberalizmin ürettiği bireysel çıkar karmaşasının çözücü etkilerine karşı hareket etmektir. Bu ikisi arasındaki ilişki iki ana ekseninde şekillenir.

Birincisi, piyasa özgürlüklerine yönelik güçlü dürtü ve var olan her

şeyin metalaşması sosyal uyumsuzluk risklerini beraberinde getirir. Toplumsal dayanışma biçimlerinin tahribatı, piyasanın işlerliği için gerekli düzen ortamında gedik yaratabilir. Bu nedenle neoliberalizmde özgürlüğün, yalnızca girişim özgürlüğüne indirgenmesi karşısında oluşabilecek istikrar kayıplarına çeşitli toplumsal dayanışma biçimlerinin yeniden inşa edilmesi eşlik eder. Bunlar, yeni muhafazakârlığı neoliberalizme sıkı biçimde bağlayan, din ve ahlak etrafındaki yeni moralist söylemlerdir (Harvey, 2007: 80-83, Nadesan, 2008: 40).

İkincisi, neoliberaler bireysel özgürlüğe aşırı ve güçlü bir vurgu yapmakla birlikte demokrasi konusunda oldukça şüphecidirler. Paradoksal olarak çoğunluğun yönetimi, bireysel haklara ve anayasal özgürlüklere karşı bir tehdit olma potansiyeli taşır. Çoğunluk kararı, komünizm ve sosyalizm gibi bir tür kolektifliğe göndermede bulunan kavramları çağrıştırdığı için, neoliberal görüş uzmanlar ve seçkinlerin yönetimde söz sahibi olması eğilimindedir. Bireylerin seçme özgürlüğüne sahip olduğu varsayılırken, sendikalar gibi güçlü kolektif kurumlar oluşturmayı seçmeleri değil, buna karşıt olarak hayır dernekleri gibi daha gevşek ve gönüllü işbirlikleri içinde olmaları beklenmektedir (Harvey, 2007: 66-96). Neoliberalizm bu açıdan çatışma odaklı sendikalaşma stratejisi karşısında uzlaşma eksenli profesyonellik nosyonunun devamlılığını sağlar.

Yönetimsel rasyonalite siyasetin çatışmacı ve tarafgir doğası karşı-

sında onu düzenlemeye ve uzlaşma siyaseti ekseninde idare edilebilir bir dizgeye indirgemeye, başka bir deyişle siyaseti depolitik bir tarzda yönetsel mantıkta tüketmeye çalışmaktadır. Bu nitelik özellikle yönetimsel mantığın neoliberalizmdeki gibi bireyler üzerinden işleyebilme arayışında olduğu durumlarda görünür olmaktadır. Böylece kurumsal ve yapısal düzenlemeler açıkça bu amaç doğrultusunda örgütlenmekte, siyasal akıl yönetsel ussallık mantığına tâbi kılınmaktadır. Bunun da ötesinde “ileri” liberal yönetme mantığı, hükümet organları, kamu görevlileri, siyasetçiler ve siyasal aktörlerin kendi aralarında ve kendileriyle “kamu” arasında yarı-piyasacı ilişkiler kurmaları yönünde teşvik etmekte ve kamu hizmeti gereklerini siyasal aklın alanından topyekûn dışlamaya çalışmaktadır (Dean, 2008: 198).

Medya Sorumluluğunun Neoliberal İnşası: Hesapverebilirlik ve Profesyonel Sorumluluk

John Dimmick (1977), haber kuruluşlarının özdüzenleme çerçevelerine gereksinim duymaları ve kurumsal etik mekanizmalar kurmak için harekete geçmelerinin gazeteciliğin eleştiriye karşı hassas ve savunmasız olduğu durumlarda/dönemlerde gerçekleştirildiğine dikkat çekmiştir. Böylesi koşullarda haber kuruluşları, eleştirileri yatıştırmak ve kamusal yaptırımları engellemek için kurullar oluşturmakta, eylemlerini haklılaştırmak ve rasyonelleştirmek için ilkeler ortaya

koymaktadır. Aynı zamanda etik kodlar, medyanın daha geniş bir toplumsal alanda etkinliğini artırmasını rasyonelleştirmekte, hem medyanın korunmasız ve saldırıya açık olduğunun kabulü, hem de bu saldırılara karşı bir savunma anlamına gelmektedir (Dimmick, 1977: 181-187). İşte bu çerçevede Jo Bar-doel ve Leen D'Haenens, Hutchins Komisyonu raporunun üzerinden geçen yarım asırlık sürenin ardından, 2000'li yılların küresel medya ortamında toplumsal sorumluluk kavramının bir tür aciliyet hissiyle yeniden güncellik kazandığına dikkat çekmişler ve bunun nedeni olarak iletişim alanındaki rekabet, ticarileşme ve küreselleşme eğilimlerini göstermişlerdir (2004: 5). Neoliberalizmin etkisi altında, kendisini bir yandan piyasa oyuncusu, diğer taraftan da kamu yararının koruyucusu olarak konumlandırma ihtiyacı içindeki ticari medya kuruluşları eleştiriye oldukça açık bir yapısal niteliğe bürünmüştür.

Neoliberalizmin hâkim sorumluluk retorisi, kamusal nitelik atfedilen kurumsal yapıların giderek pazar kontrolüne tâbi tutulduğu bir ortamda şekillenmektedir. Philip Schlesinger'e göre, medya kuruluşlarında, neoliberalizmin ekonomi ve devlet üzerinde yarattığı dönüşüm ötsel açıdan kabul edilmekle birlikte aşırılıklarının törpülenmesinde böyle bir sorumluluk retorisi devreye sokulmaktadır (1998: 330-331). 1990'lardan itibaren özellikle hesapverebilirlik kavramı medya etiğiyle ilgili tartışmaların semiyotik alanına yerleşmeye, hesapvere-

bilirlik ve toplumsal sorumluluk kavramları hiç olmadığı ölçüde güncellik kazanarak dönemin hâkim retorisini oluşturmaya başlamıştır. Kurumsal sosyal sorumluluk, piyasa etiği, pazar sorumluluğu, kamusal hesapverebilirlik, profesyonel hesapverebilirlik, kurumsal yönetim gibi kavramların tümü medya şirketlerinin ticari hedeflerinin ötesine geçmesi ve toplumsal sorumluluklarının farkına varması gerektiği fikrine göndermede bulunur (Liederke, 2004: 28). Bu çerçevede, "neoliberalizmin sınırlandırılmamış müdahalelerini, kamunun gözünde yeniden ahlâkileştirmek ve yeni bir kolektiflik hissi yaratmak" (Schlesinger, 1998: 331) için yeni bir medya sorumluluğu anlayışı icat edilmiştir.

İletişim endüstrilerinin deregülasyon ve serbestleşme politikalarıyla piyasaya açılması sürecinde, devletin yeniden yapılanmasının temel görünümüleri yeni medya yasaları ve düzenleyici kurullardır. Özellikle Avrupa ülkelerinde alanın yeni kurallarını belirlemek, medya şirketlerinin ticari etkinliklerini toplumsal ve kültürel değerlere bağlı kılmak ve yurttaş-tüketicilerin iletişimsel ihtiyaçlarını optimum düzeyde giderebilmek için yeni düzenleme çerçeveleri, yeni ilkeler ve bunları gözetme yetkisiyle donatılan düzenleyici kurullar oluşturulmuştur. Düzenleyici kurulların uygulamaya koyduğu yayıncılık ilkelерinde, hümanist ve moral değerlere yönelik güçlü vurgular ile piyasanın işleyişini belli profesyonellik kriterlerine ve moral kodlara

bağlı kılma çabası, neoliberalizm-yeni muhafazakârlık birlikteliğinin medya alanındaki görünümünü teşkil eder.

Bu yeni kurumsal çerçeve basın-dan ziyade yayıncılığa özgü olsa da neoliberal yönetsel mantığın çeşitli biçimlerde basında da mevki kazandığını görmek zor değildir. Basındaki neoliberal yapılanma sürecinde özdüzenleme fikri artan bir güncellik kazanmış ve basın kuruluşları gazeteciliğin etik nosyonunu kurumsallaştırmaya dönük mekanizmaları devreye sokmuşlardır. Üstelik her ne kadar tarihsel olarak yayıncılık ve basın alanında farklı düzenleme rejimleri iş başında olsa da, 1980 sonrası medya manzarası, deregülasyon, piyasalaştırma ve serbestleştirme politikalarıyla, sektörler arası yoğunlaşmanın ve konsolidasyonların önündeki yasal engellerin kaldırıldığı, basın ve yayıncılığın tüm süreçleriyle yapısal olarak bütünleştiği ve dev medya holdinglerinin/konglomeraların bünyesine girdiği küresel bir pazar ortamı görünümündedir. Bu nedenle neoliberal rasyonelin işleyişi bakımından basın ve yayıncılık arasında bir ayrıma gidebilmek güçtür. Nitekim medya holdinglerinin farklı mecralar için özgül etik mekanizmalar kurduklarını söylemek mümkün olsa da, toplumsal sorumluluk ve hesapverebilirlik gibi ortak kavramlar etrafında aynı yönetsel mantık devreye girmekte, kimi zaman holdingin tüm kurumsal bileşenleri için bağlayıcı kabul edilen ilkeler geliştirilmekte, ilan edilen etik ilkeler ve davranış kodlarında benzer

temalar, amaçlar, kurallar ve yasaklar ifade edilmektedir. Hatta bu benzerlik uluslararası düzeyde ortak bir kavram setinin varlığını iddia edebilecek düzeye ulaşmıştır².

Haber ya da basın konseyleri yoluyla işlev kazandırılan hakemlik müessesesi toplumsal sorumluluğun ve hesapverebilirliğin temel kurumsal biçimlerinden biri kabul edilir. Bazı araştırmacılara göre konseyler zorlayıcılık içermeyen alternatif bir ihtilaf çözme sistemi sunmakta, basının özerklik ihtiyacı ve sorumlu bir basının tesisi için gerekli formel yollar arasındaki dengeyi sağlayabilecek en uygun yol olmaktadır (Plaisance, 2000: 262).

1990'larda yaygınlık kazanan ombudsmanlık müessesesi ise günümüzde hesapverebilirlik mekanizmasının en popüler araçlarından biri olarak kabul edilir. Ombudsmanlık müessesesinin kamu yönetimi bağlamındaki tarihi daha eskilere gitmekle birlikte özellikle ticari işletmeler ve tüketiciler arasında

2 Tom Cooper, medya etiği kodlarındaki önermeleri üç temel iddia etrafında sınıflandırmıştır: (1) hakikat arayışı, (2) sorumluluk talebi, (3) özgür ifade istemi (1990: 4-5). Yazara göre ulusal ve kültürel farklılıklar bu önermelerin içeriğini farklı biçimlerde doldursa bile temelde ulusal, ulusötesi, uluslararası kodların tümünde bu iddiaların izini sürmek mümkündür. Kodlara uymamanın bizatihi kendisi sorumluluk ilkesinin de dışına çıkmak olarak görülmektedir. Hakikat ve doğruluk yazarn örneklemdeki kodların %98'inde, sorumluluk ise %94'ünde vardır. Ama çeşitli biçimlerde yukarıdaki her üç önerme de tüm kodlara içkindir. Çünkü sorumluluğu diğer kategorilerden ayırmak olanaklı görünmemekte, bu iddia, toplumsal sorumluluk, profesyonellik, sadakat, hesapverebilirlik gibi ifadelerle de görünürlük kazanmaktadır (Cooper, 1990: 9-11).

bir tür aracı ve sorun çözme mekanizması olarak devreye girmesi, genel şirket/kurum siyasalarının ana bileşenlerinden biri olarak kabul gören kurumsal sosyal sorumluluk kavramının icadıyla ilişkilidir. Neil Nemeth'e göre, modern ombudsman hareketinin ardındaki düşünce biçimi, kurumsal sosyal sorumluluk mantığıyla koşut niteliktedir (2003: 3-4). Ombudsmanlık mekanizmasını uygulayan medya kuruluşları bu yolla hesapverebilirlik ve sosyal sorumluluk yönünde ilerici bir adım atmaya amaçlamaktadır.

Ombudsmanlık konusundaki eleştirel çalışmalar, ombudsmanlığın hesapverebilirliğin gerçekleştiği bir mecra olmanın dışında daha çok bir halkla ilişkiler hizmeti olarak görülebileceğini ortaya koyar (Ettema ve Glasser, 1987: 11; Plaisance, 2000: 262). Örneğin ABD'de ombudsmanlık mekanizmasının devreye sokulması sürecinde bu uygulamanın işletme maliyetleri açısından sonuçları konusunda pek çok tartışma yapılmıştır. Bu tartışmalar, konunun temel olarak bir işletme sorunu çerçevesinde kavranıldığını göstermektedir. Tartışmalarda devreye sokulan maliyet-fayda analizleri nihai olarak, getireceği moral prestij göz önüne alındığında sosyal sorumluluk mekanizmalarının işletme maliyetinin karşılanabilir olduğunu göstermiştir. Bu prestij beklentisi, sosyal sorumluluk mekanizmalarını desteklemenin iktisadi rasyonelini teşkil eder (Nemeth, 2003: 6-8). Claude Jean-Bertrand'ın (1990) vurguladığı gibi, medyanın hesapverebilirliği konu-

sundaki çabaların artışı, medya sahiplerinin kalite kontrol ve iyileştirilmiş medya performansının daha yüksek kâra tercüme edilebileceği konusunda "aydınlanmasıyla" ilişkilidir. Yapılan araştırmalar, ombudsmanların ve basın konseylerinin, basının "iyileştirilmesi" için gerekli sistemik değişiklikleri sorsallaştırmadığını, haber ya da genel olarak medya kuruluşlarının işlev gördükleri siyasal ve ekonomik süreçlere değil, üretim sürecinin çıktısı olan haber materyallerine odaklandıklarını göstermektedir (Nemeth, 2003: 12). Özellikle ombudsmanlar, yer aldıkları medya kuruluşunun sözcülüğünü üstlenerek genellikle savunmacı bir pozisyonda kalmaktadır. Ombudsmanların kendi kuruluşlarına yönelik kamusal eleştirilere köşelerinde yer vermeleri konusundaki yeterlikleri ya da arzuları oldukça sınırlıdır. Bu bağlamda araştırmacılar, okuyucu topluluğunu memnun etme arzusu eksenindeki halkla ilişkiler işlevi ve hesapverebilirlik arasındaki eleştirel ayrım noktalarının çoğunlukla göz ardı edildiğine dikkat çeker. Burada kastedilen medya için ideal bir hesapverebilirlik çerçevesi ile var olan halkla ilişkiler yönelimli arayış arasındaki bir ayrım değildir. Daha ziyade, çoğu kez soyut ilkelere ifade edilen ve medya süreçlerinde nasıl varlık kazanacağı belirsiz olan toplumsal sorumluluk anlayışının somut bir uygulaması olarak sunulan hesapverebilirliğin çeşitli biçimlerde eleştirel bir diyalog olanağı sunabileceği düşünülmektedir. Ne var ki bu ancak, hâkim

hesapverebilirlik anlayışının sorgulanmasıyla belirginlik kazanabilecek bir potansiyele işaret eder.

Hesap verme, en geniş sosyolojik bağlamda, toplumsal bir aktörün eylemlerini, uygulamalarını ve inançlarını başkalarına anlatmaya dönük bildirimleridir. Hesap verme çoğu kez toplumsal aktörlerin beklenmeyen ya da olağandışı eylemlerini anlaşılır kılmayı amaçlar. Böylece hesap verme eylem ve beklenti arasında oluşan gedğin yaratacağı çatışmayı önlemeye hizmet eder (Messner, 2007: 50). Louis W. Hodges'a göre, sorumluluk ve hesapverebilirlik arasında kavramsal bir ayırım yapmak gerekir (1986: 14). Buna göre, (1) sorumluluk, "gazetecilerden hangi toplumsal ihtiyaçları iyi bir şekilde yerine getirmelerinin beklenebileceğiyle" ilgiliyken, hesapverebilirlik "gazetecilerin üstlendikleri sorumluluklarla ilgili performanslarını denetleyebilmek için toplumun gazetecilere nasıl ulaşabileceğiyle" ilgilidir. (2) Sorumluluk uygun davranış biçiminin tanımlanmasına dönük iken, hesapverebilirlik gazetecileri sorumlu davranış biçimine zorlamaya dönüktür. (3) Sorumluluk bir tanımlama ve etkinlik sorunu iken, hesapverebilirlik iktidarla ve faillerle ilişkin sorundur. Örneğin basın, belli ilkelere doğrultusunda etkinlik göstermekten sorumlu iken, hesapverebilirlik bir faile (hükümet, editör, patron ya da toplum) yöneliktir. (4) Sorumluluk, moral yükümlülüklerin içeriği üzerine konuşmakla, hesapverebilirlik kimin bu yükümlülüklerin yerine getirilmesini

talep etme iktidarına sahip olduğuyla ilişkilidir.

Bu çerçevede, gazeteciliğin toplumsal sorumluluğu ilkesel olarak kamuya yönelik olarak kabul edilmekte ve basının topluma karşı sorumlu olduğu fikri üzerinde ortak bir uzlaşma var gibi görünmektedir. Bu sorumluluk, etik ilkeler yoluyla somutlaşmakta ve gazeteciler dışsal bir müdahaleye gerek kalmaksızın kendi pratikleri için bağlayıcı ilkelere üzerinde uzlaşmaktadır. Bu ilkelere uygunluğun gözetilmesi ve kural-dışı pratiklerin denetim altına alınmasıyla toplumsal sorumluluğun tesis edildiği varsayılmaktadır. Fakat konu, hesapverebilirliğe geldiğinde gazeteciler tipik olarak tepkisel davranır. Bunun nedenlerinden biri, sorumluluğun özgür basının niteliklerinden biri olarak sayılmasına karşın, hesapverebilirliğin doğrudan devletin etkin müdahalesi ve basını sürekli dışsal bir otoriteye bağımlı kılmakla eşdeğer tutulmasıdır (Plaisance, 2000: 257). Gazeteciler ilkesel düzeyde sorumluluğu kabul etmekle birlikte, iş bu ilkeyi kurumsal mekanizmalar yoluyla somutlaştırmaya geldiğinde sorumluluk, ombudsmanlık gibi bir tür halkla ilişkiler faaliyetine ya da okur/izleyici temsilciliği ve basın konseyi gibi hakemlik usullerine indirgenmektedir. Buradaki sorun, Hodges'un da (1986) vurguladığı gibi sorumluluk ve hesapverebilirlik arasındaki kritik bağlantının görülememesinden kaynaklanmaktadır.

Mevcut medya etiği yazını, sorumluluk ve hesapverebilirlik ara-

sında bağlantı kurmakta epeyce zayıf kalır (Plaisance, 2000). Hesapverebilirlik genellikle durağan bir süreç olarak tarif edilmekte, hataların düzeltilmesi, geri besleme yolları ve ombudsmanlık gibi mekanizmaların varlığı ya da yokluğuyla ölçülmektedir. Her iki kavrama yönelik görüşler, liberal basın özgürlüğünün sınırlarının ötesine geçmekten uzaktır. Bu durum, sorumluluk ve hesapverebilirliğin toplumsal anlamıyla ilgili farklı kuramsal-felsefi yaklaşımlarla eleştirel bir diyalog kurulamamasıyla ilişkilidir. Örneğin Judith Butler (2005) sorumluluğu, hesapverebilirlik deneyimiyle ve hesapverebilirliğin sınırları üzerine düşünümle ilişkilendirir.

Sorumluluğun kamusal boyutuyla ilgilenen Butler'a göre, hesap verme edimi bir muhatabı olmadan ya da bu muhatapla dolayımına girecek normlar bulunmadan gerçekleştiremeyecek bir toplumsal çabadır

(2005: 36). Yani bireysel hesap verme bütünüyle kişisel düzeyle sınırlı bir mesele değildir; çünkü toplumsal normlar ve egemen "hakikat rejimi" yoluyla dolayımınarak olanaklı kılınır. Bu nedenle sorumlu bir şekilde hesap verme çabası, bu normlar üzerine eleştirel bir düşünüm girmeyi gerektirir. Oysa medya etiğindeki teorik tartışmaların çoğu, basının özerkliği ile sorumlu bir basına duyulan ihtiyaç arasındaki gerilimi nötrleştirmeye yönelik çabalara odaklanmaktadır. Plaisance'a göre, aslında hesapverebilirlik kavramının doğası tam da bu gerilime bağlıdır (2000: 266). Dolayısıyla bunu çözülmesi gereken bir düğüm olarak değil, eleştirel bir diyalogun zemini olarak tanımlayabilmek de mümkündür. Sorunu bu şekilde ele almak, bireylerin ve kurumların "doğru" bir şekilde ya da belirgin bir tarzda hesap verip vermediklerinin ötesinde hesap vermenin moral önemine odaklanır.

Kaynakça

- Badiou, Alain (2004). *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*. Çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis.
- Bardoel, Jo ve Leen, D'Haenens (2004). "Media Responsibility and Accountability: New Conceptualizations and Practices." *Communications* 29: 5-25.
- Barry, Andrew (2004). "Ethical Capitalism." *Global Governmentality: Governing International Spaces*. Wendy Larner ve William Walter (der.) içinde. Londra: Routledge. 195-211.
- Bertrand, Claude-Jean (1990). "Media Accountability: The Case for Press Councils." *Intermedia* 18(6): 10-14.
- Butler, Judith (2005). *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press.
- Cooper, Tom (1990). "Comparative International Media Ethics." *Journal of Mass Media Ethics* 5(1): 3-14.
- Dean, Mitchell (2008). *Governmentality: Power and Rule in Modern Society*. Londra: Sage.
- Dimmick, John (1977). "Canons and Codes as Occupational Ideologies." *Journal of Communication* 27(2): 181-187.
- Ettema, James ve Theodore, Glasser (1987). "Public Accountability or Public Relations? Newspaper Ombudsmen Define Their Role." *Journalism Quarterly* 64(1): 3-12.
- Foucault, Michel (2008). *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France 1978-1979*. Franszc. Asl Çev. Graham Burchell. New York: Palgrave MacMillan.
- Foucault, Michel (der.) (2005). "Yönetimsellik." *Seçme Yazılar I: Entelektüelin Siyasi İşlevi* (der.) içinde. Çev. Osman Akinhay ve Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı. 264-287.
- Fraser, Nancy (2003). "From Discipline to Flexibilization? Rereading Foucault in the Shadow of Globalization." *Constellations* 10(2): 160-171.
- Harvey, David (2007). *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Hodges, Louis W. (1986). "Defining Press Responsibility: A Functional Approach." *Responsible Journalism*. Deni Elliott (der.) içinde. California: Sage. 13-31.
- Larner, Wendy ve William Walters (2004). "Introduction." *Global Governmentality: Governing International Spaces*. Wendy Larner ve William Walter (der.) içinde. Londra: Routledge. 1-20.
- Lemke, Thomas (2001). "The Birth of Bio-Politics: Michel's Foucault's Lecture at the Collège de France on Neo-Liberal Governmentality." *Economy and Society* 30(2): 190-207.

- Liederke, Luc van (2004). "Media Ethics: From Corporate Governance to Governance, to Corporate Social Responsibility." *Communications* 29: 27-42.
- Messner, Martin (2007). "Being Accountable and Being Responsible." *Business Ethics as Practice: Representation, Reflexivity and Performance*. Chris Carter (der.) içinde. Londra: Edward Elgar Publishing, 49-67.
- Nadesan, Majia Holmer (2008). *Governmentality, Biopower, and Everyday Life*. New York: Routledge.
- Nemeth, Neil (2003). *News Ombudsmen in North America: Assessing an Experiment in Social Responsibility*. Westport: Greenwood.
- Plaisance, Patrick Lee (2000). "The Concept of Media Accountability Reconsidered." *Journal of Mass Media Ethics* 15(4): 257-268.
- Rose, Nikolas ve Peter Miller (1992). "Political Power Beyond the State: Problematics of Government." *British Journal of Sociology* 43(2): 173-205.
- Schlesinger, Philip (1998). "Freedom and Responsibility in Broadcasting: Inherent Tensions and Changing Contexts." *Media, Culture&Society* 20(2): 329-334.
- Taş, Oğuzhan (2012). *Gazetecilik Etiğinin Mesleki Sınırları: Profesyonellik, Piyasa ve Sorumluluk*. İstanbul: İletişim.
- Thompson, John B. (2000). *Political Scandal: Power and Visibility in the Media Age*. Londra: Polity.

Değini

Habeas Data Kavramı ve Kavramın Kişisel Verilerin Korunması Tartışmalarına Katkısı¹

Mutlu Binark²

Habeas Corpus kavramı

Halihazırda iç hukuk sistemimizde Eylül 2010 Referandumu ile, mevcut Anayasamızın 20. maddesine eklenen “Herkes, kendisiyle ilgili kişisel verilerin korunmasını isteme hakkına sahiptir. Bu hak; kişinin kendisiyle ilgili kişisel veriler hakkında bilgilendirilme, bu verilere erişme, bunların düzeltilmesini veya silinmesini talep etme ve amaçları doğrultusunda kullanılıp kullanılmadığını öğrenmeyi de kapsar. Kişisel veriler, ancak kanunda öngörülen hallerde veya kişinin açık rızasıyla işlenebilir. Kişisel verilerin korunmasına ilişkin esas ve usuller kanunla düzenlenir” şeklindeki ek fıkra ile (12/9/2010-5982/2 md.)

kişisel verilerin korunması anayasal bir hak olarak düzenlenmiştir. Ancak Türkiye’de Avrupa Komisyonu 108. No’lu Sözleşmenin³ henüz iç hukuk sistemimize aktarılmadığı, yukarıdaki maddede anayasal bir hak olarak tanımlanan hakkın kullanılabilmesi zeminini oluşturacak “Kişisel Verilerin Korunması” Kanun taslağının 2004 yılından bu yana beklediği TBMM’de ikinci kez rafa kalktığı bir ortamda, Latin Amerika ülkeleri anayasa hukukunda gelişen ve yaşama geçen bir kavram olan *habeas datayı* ele almak, Türk Hukuk Sistemi için Avrupa Birliği hukuk düzenlemeleri dışında Latin Amerika ülkeleri örneği üzerinden kişisel verilerin ko-

1 Bu çalışmanın ortaya çıkmasına vesile olan Hacettepe Hukuk Fakültesi Bilişim Hukuku Yüksek Lisans Programı öğretim üyesi Yrd. Doç. Dr Ertuğrul Akçaoğlu’na teşekkür ederim.

2 Hacettepe Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Bilişim ve Enformasyon Teknoloji Anabilim Dalı.
mbinark@gmail.com

3 Avrupa Konseyi bünyesinde hazırlanan ve 1 Ekim 1985’de yürürlüğe giren “Kişisel Verilerin Otomatik İşleme Tabi Tutulması Karşısında Bireylerin Korunması Sözleşmesi”, Türkiye tarafından da 28 Ocak 1981’de imzalanmıştır. Ancak, Sözleşmenin iç hukuka aktarılması için TBMM’ne sevk edilmesi 1 Ağustos 2014 tarihinde olmuştur. Türkiye Sözleşmeyi imzalayan ama yürürlüğe koymayan tek ülkedir.

runmasına yönelik düzenlemeleri görmek açısından faydalı olabilir.

Latin Amerika'da yurtttaşlara anayasal güvence ile bir hak olarak tanımlanan *habeas data* kavramını ele almak için, öncelikle *habeas corpus* kavramına değinmekte fayda var. Bilindiği üzere, *habeas corpus* kavramı, Kıta Avrupası hukukunda, özellikle Anglo-Sakson hukukunda kişinin iktidar karşısında özgürlüğünün korunması ilkesine işaret eder. Kavramın ortaya çıkışı, 1215 tarihli *Magna Carta Sözleşmesi*'ne dayanır ve kişinin "hukuka aykırı bir şekilde özgürlüğüne el koyulamayacağını", diğer bir deyişle tutuklanamayacağını ifade eder. Latince bir sözcük tamlaması olan kavram, "kişinin huzura çıkmasına müsaade et" anlamına gelmektedir. *Habeas corpus* emri veya ilkesi İngiltere Kralı VI. Henry Döneminde (1422-1461), kişinin iktidar tarafından özgürlüğüne hangi koşullarda el konulacağını düzenleyen bir ilkeye dönüşmüştür⁴. Bu dönemde, mahkemeler, kişinin özgürlüğünün elinden alınmasını hukuki olarak denetleme ve hukuka aykırılık bulurlarsa kişiyi serbest bırakma yetkisine sahip olmuşlardır. 1628 *Haklar Dilekçesine* değin, mahkemelelerin bu serbest bırakma emri, Kralın özel emri ile yapılan ahkoymalarda kullanılamamıştır. Ancak, Damel

olayını müteakip *Haklar Dilekçesi* ile (1628), Kralın keyfi ve sebepsiz hapsedme yetkisi hukuka aykırı ilan edilmiş ve Kralın mutlak erki sınırlandırılmıştır. 1640 yılında da doğrudan Krala bağlı çalışan Star Chamber adlı mahkeme kaldırılarak, bu mahkemenin yaptığı keyfi ve hukuka aykırı tutuklamalara da son verilmiştir (Feyzioğlu, 1995). 1679 yılında *Habeas Corpus Kanunu* çıkartılmış olup, Kanun hukuka aykırı şekilde özgürlüğü gasp edilen kişiye güçlü bir savunma olanağı sağlamıştır. Örneğin, mahkemenin kefaletle salıvermesi, bir an önce yargılamanın başlaması, salıverme emri vermeyi haksız reddeden hakimlere yönelik ağır para cezası gibi. Yine bu Kanun ile iktidarın hiçbir emrinin mahkeme otoritesinin üstünde olamayacağı kabul edilmiş, böylece yargının yürütmeyle karşı gücü onaylanmıştır. 1722'de kölelik kurumunun hukuka aykırı olarak kabulünün ardyöresinde yine bu Kanun yatmaktadır. Söz konusu Kanunun uygulamasında görülen bazı eksiklikler de 1816 tarihli yeni *Habeas Corpus Kanunu* ile giderilmiştir. Mahkemenin verdiği bu serbest bırakma kararına uyulmaması, "mahkemeye itaatsizlik" suçu oluşturmaktadır. 1862 tarihinde Büyük Britanya kolonilerinde *habeas corpus* emri vermeye ve icrasını temin etmeye yetkili mahkeme olduğu takdirde, Britanya mahkemelerinin bu emri vermesi yasaklanmıştır. 1960 yılında çıkartılan *Adaletin İdaresi Kanunu* ile *habeas corpus* başvuruları ve başvurulardaki temyiz sistemi ye-

4 *Habeas corpus* emri, zaman içinde *habeas corpus ad deliberendum et recipiendum*, *habeas corpus ad faciendum et recipiendum*, *habeas corpus ad prosequendum*, *habeas corpus ad respondendum*, *habeas corpus ad satisfaciendum* ve en nihayetinde günümüzde *habeas corpus ad subjiciendum*a dönüşmüştür (Feyzioğlu, 1995).

niden düzenlenmiştir (Feyzioğlu, 1995).

Bu ilke ABD tarafından da benimsenmiş, Federal Anayasa'nın 9. bölümünün 1. maddesinin 2. fıkrasında güvence altına alınmıştır.⁵ İlkenin uygulaması ise Kanunla düzenlenmiştir. (Feyzioğlu, 1995). ABD'de kişi, mahkûmiyet kararına yönelik olarak da bu ilkeyi kullanabilmektedir.

Habeas corpus ilkesi gereğince, hukuka aykırı bir şekilde özgürlüğü fiziksel olarak sınırlandırılan kişi ihlal edilen hakkının telafisini temin etmek için maddi tazminat davası açabilir. Kıta Avrupası hukukunda, kişinin, kolluk güçlerince mahkeme kararına istinaden alıkonulmasının ve hâkim önüne çıkarılmasının belli süre içinde gerçekleştirilmesi öngörülmüştür. Bu sürelerle uyulmaması cezai ve hukuki sonuçlar doğurur. Ancak, *habeas corpus* ilkesi, bu sürelerden bağımsız, kişinin fiziki özgürlüğünü koruyan bir ilkedir.

Burada bu ilkenin “romantize edilmemesi” gerektiğinin altını çizelim. İlkenin özellikle baskı rejimlerinde, olağanüstü hâl veya çeşitli vesayet rejimleri dönemlerinde “istisna”ya dönüştüğü söylenebilir. Örneğin Birleşik Krallık'ta 1914-1915 yılları arasında uygulanan *Kraliyetin Savunulması Kanunu*, yürütmeye kamu güvenliğinin sağlanması adına yargılama olmaksızın kişilerin hapse atılması yetkisini vermiştir (Feyzioğlu, 1995). Yine Birleşik

Krallık'ta 1939 yılında çıkartılan *Olağanüstü Hâl Yetkileri Kanunu*na dayanarak çıkartılan *Tüzük 18-B*de İçişleri Bakanı belli kategorilere giren şüphelilerden olduğuna inandığı kişileri gözaltına alabilmekteydi. 11 Eylül 2001 El Kaide adlı radikal İslamcı örgüt tarafından gerçekleştirilen terör saldırılarını takiben ABD çıkartılan *Amerikan Yurtseverlik Yasası* (Americans Patriotic Act) terörizm faaliyetlerinde şüpheli olduğu düşünülen kişilere yönelik olarak *habeas corpus* ilkesini rafa kaldırmaktadır. Benzeri şekilde, 2006'da Başkan G.W. Bush tarafından imzalanan *Military Commissions Act of 2006*⁶ da bu ilkeyi ihlal etmektedir⁷. Gerek Latin Amerika'da, gerek Güney Afrika'da, gerekse Türkiye demokrasi tarihinde yaşanan askeri darbe dönemlerinde, kişinin hukuka aykırı bir şekilde değil alıkonulması, gizemli şekillerde “kaybolduğu” görülmüştür. Örneğin Arjantin'de 1976'da General Videla'nın gerçekleştirdiği askeri darbeye “kaybolanlar”, Şili'de Allende yönetimine karşı 1993 yılında General Pinochet'nin gerçekleştirdiği askeri darbe döneminde “kaybolanlar” ile Türkiye'de 12 Eylül 1980 Asker Darbesi ile kaybolanlar, Güney Doğu Anadolu'da Türkiye Cumhuriyeti ve PKK arasında süren iç savaşta kontrgerilla faaliyetleri sonucu kaybolanlar gibi... Arjantin'de Plaza de Mayo Anneleri ve Türkiye'de Cu-

5 Bkz: <http://usgovinfo.about.com/od/rightsandfreedom/a/habeuscorpus.htm>

6 Bkz. <http://thomas.loc.gov/cgi-bin/bdquery/z?d109:s.03930>:

7 https://en.wikipedia.org/wiki/Military_Commissions_Act_of_2006

martesi Anneleri gibi sivil itaatsizlik eylemleri bu kayıp olaylarını gündemde tutmakta ve kişinin özgürlüğüne hukuka aykırı olarak el konulması ve bu kişilerin öldürülmelerine işaret etmektedir. Keza, Türkiye’de Ergenekon, Balyoz ve Odatv davaları olarak anılan tutuklamalarda, bir anlamda bu ilkenin ve adil yargılanma hakkının ihlal edildiği söylenebilir. Bu noktada Türkiye’de 3 Nisan 2015 tarihinde onaylanan ve kamuoyunda “İç Güvenlik Paketi” olarak bilinen, *Polis Vazife ve Salahiyet Kanunu, Jandarma Teşkilat Görev ve Yetkileri Kanunu ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun* ile Türkiye’de hukuk devleti ilkesinin, buna bağlı olarak da *habeas corpus* ilkesinin ihlal edildiği yorumu yapılabilir.⁸

Türkiye’de Askeri Darbe döneminde ve kontrgerilla faaliyetleri sonucunda ortaya çıkan kayıplarla toplumsal olarak nasıl yüzleşileceği konusunda ise, benzeri yurtdışı örneklerde Hakikat ve Yüzleşme Komisyonları oluşturulduğunu belirtelim. İlk kez Arjantin’de 1983 yılında kurulan *Kayıplar Ulusal Koalisyonu* (Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas, CONADEP) ve Güney Afrika’da oluşturulan *Hakikat ve Uzlaşma Komisyonu* gibi Hakikat ve Yüzleşme

Komisyonları, özellikle hukuka aykırı şekilde kaybolanların izini sürmek, ailelere tazminat verilmesini temin etmek ve suçları işleyenlerin tespiti ve cezalandırılmasını sağlamak yoluyla toplumsal barışı kurmaya çalışmaktadır⁹. Mithat Sancar da, Türkiye’de Hakikat ve Yüzleşme Komisyonu kurulmasının gerekliliğine şu şekilde işaret eder:

Onarıcı adalet ya da geçiş süreci adaleti iki dönemden sonra gündeme gelir. Askeri ya da herhangi bir diktatörlük ya da iç çatışma sonrası gündeme gelir. Ermeni soykırımı sonrası Türkiye’nin geçmişi büyük adaletsizlikler laboratuvarı olmuştur. Yakın geçmişteki suçlarla ilgili etkin soruşturma yürütmek ceza yargısı çok seçici ve mecbur kaldığı anlarda harekete geçiyor ve politik dengelere göre hareket ediyor. Buna alternatif hakikat komisyonları olabilir. Tamamlayıcı bir yöntemdir. Ceza yargısını ikame eden değil onunla birlikte yürümesi gereken bir işlemdir. Türkiye gibi geçmişi katmanlı suçlarla bir dönemin bütün suçlarını yargılamak üzere kurulması zordur. Roboski’den başlamak gerekiyor hakikat komisyonunun kurulması için. Bunun sonrasında da diğer hak ihlallerinin devamı gelecektir¹⁰.

8 Bkz: <http://www.sabah.com.tr/gundem/2015/04/03/ic-guvenlik-paketi-onaylandi>; Pakette yer alan düzenlemeler ile ilgili olarak bkz: <http://t24.com.tr/haber/iste-tartisilan-ic-guvenlik-paketinin-tam-metni,287681>; Eleştiriler için ise bkz: http://www.bbc.com/turkce/haberler/2015/02/150203_ic_guvenlik_paketi

9 Bkz: <http://www.diken.com.tr/ocalanin-ismet-ettigi-hakikat-komisyonu-toplumda-gecismis-le-yuzlesmenin-yapitasi/> ve <http://www.yuksekovahaber.com/haber/hakikat-ve-yuzlesme-ile-baris-arasinda-cok-somut-biriliski-var-151970.htm>.

10 Bkz: <http://hurbakis.net/content/mithat-sancar-hakikatlerle-yuzlesme-roboskiden-baslama>.

Görüldüğü üzere *habeas corpus* ilkesi, ancak demokratik rejimlerde kişinin hukuka uygun olarak alıkonulmaması durumunda özgürlüğünü korumaktadır. Demokratik rejimlerde bu ilke kişiye iki şekilde koruma sağlar:

- Alıkonulma emri hukuka aykırı ise, kişi serbest bırakılır.
- Alıkonulma emri hukuka aykırı ise, kişi bir an önce muhakeme edilir (Feyzioğlu, 1995).

Bu ilkenin veya emrin ayrıcalıklı bir ilke olduğunu da belirtmek gerekir; çünkü, aynı zamanda “egemen güç adına”, egemen gücün hukuk ihlallerine karşı uygulanır. Bu ilke sadece kamu hukukunda değil, özel hukukta da uygulanmaktadır. Örneğin, ebeveynleri tarafından zorla kapalı tutulan reşit olmayanlara veya bir mağazada güvenlik görevlisi tarafından zorla kapalı tutulan kişilere yönelik olarak da kullanılabilir¹¹. Yakın zamanda bu ilke sınır dışı edilmelere ve polis karakollarında gereğinden fazla tutulmaya karşı kullanılmaktadır. Metin Feyzioğlu’nun altını çizdiği gibi, *habeas corpus* ilkesinin uygulanmasında asıl belirleyici olan, “hangi hukuk sistemi benimsenirse benimsensin, demokratik olup olmadığıdır” (1995).

11 Örneğin, Türkiye’de Beylikdüzü McDonalds şubesi önünde mendil satan bir kız çocuk müessese müdürü tarafından buzdolabına kapatılmıştı. Olay hakkında bkz: <http://arsiv.sabah.com.tr/2004/05/11/gnd101.html> ve <http://arsiv.ntv.com.tr/news/25812.asp>.

Habeas Corpusdan Habeas Dataya...

Bu yazıya konu olan “verine sahip olmalısın” şeklinde Türkçeleştirebileceğimiz (Küzeci, 2010: 113) *habeas data* ilkesi, Latin Amerika ülkelerinde anayasal bir hak olarak gelişirken, *habeas corpus* ilkesinden beslenir. Günümüzde bu ilke, genel olarak “Derecho De Peticion-Habeas Data” adı ile, Arjantin, Bolivya, Brezilya, Kolombiya, Ekvador, Kosta Rika, Panama, Meksika, Nikaragua, Paraguay, Peru, Dominik Cumhuriyeti, Uruguay, Venezuela anayasalarında yer alan temel bir yurttaş hakkıdır. Bu ülkelerdeki düzenlemeler sırasıyla Şekil 1’deki gibidir.

Latin Amerika’da yurttaşın anayasal güvence olarak elde ettiği, görece gelişim tarihi yeni olan bu hakkın bilinmesi özellikle Türkiye gibi ülkeler için kişisel verilerin korunması yasa tartışmalarında önem teşkil edebilir. Türkiye’de özellikle ideolojik nedenler ve mezhep ve etnik kimlik aidiyetleri nedeniyle yapılan yurttaş “fişlemeleri”nin gündeme geldiği düşünülürse, *habeas data* ilkesinin, yurttaşın sağladığı “kişisel verilerin korunması” olanakları kayda değer bir tartışma kazanır.

Anayasa Mahkemesi’nin tanımı ile, kişisel veri kavramı bilindiği üzere, “belirli veya kimliği belirle-
nebilir olmak şartıyla bir kişiye ilişkin bütün bilgileri ifade eder”¹². Kişisel veriler, kişinin etnik kökeni,

12 AYM Kararı 10 Ocak 2012, E: 2010/40, K: 2012/8, 6 Mart 2013 T. ve 28579 sayılı RG.

Şekil 1: Bazı Latin Amerika Ülkelerinde Söz Konusu Yasalar¹²

- Arjantin Ley 25.326 - Protección de los Datos Personales (Octubre de 2000)
 - Ley 1.845 Ciudad Autónoma de Buenos Aires
 - Ley 7447 Provincia de San Juan
 - Ley 3246 Provincia de Río Negro
 - Ley 4360 Provincia del Chaco
 - Ley 4244 Provincia de Chubut
- Bolivia Ley 2631 Art. 23, reformada en 2004 - Constitución Política del Estado Arts. 103 y 131
- Şili (Artículo 12 de la ley 19.628)
- Kolombiya Decreto 1377 de 2013 Por el cual se reglamenta parcialmente la Ley 1581 de 2012.
- İspanya: Ley Orgánica 15/1999 de 13 de diciembre de Protección de Datos de Carácter Personal
- Meksika
- Nikaragua Ley de Acceso a la Información, Ley de Protección de datos personales y su decreto reglamentario
- Panamá Ley 6 del 22 de enero de 2002.
- Paraguay Artículo 135 de la Constitución Nacional
- Perú Código Procesal Constitucional Art I al X, 61 al 65; Ley Orgánica del Tribunal Constitucional; Ley 29733 Protección de Datos Personales; Ley 26470; Ley 27806 Art 1 al 11; y Ley 27444 Art I, 131 al 134.
- Uruguay: Leyes 18.331 y 18.381, de agosto y noviembre de 2008 respectivamente.
- Guatemala: Ley de Acceso a la Información Pública, decreto 57-2008.

dini ve mezhep aidiyeti, cinsel kimlik yönelimi, medeni hali, eğitim durumu, sağlık durumu, mesleği, ideolojik aidiyeti vb. bilgileri içerir. Aydın Akgül'e göre, kişinin "Adı, adresi, doğum tarihi, medeni hali, tâbiyeti, mesleği, görüntüsü, kanatleri, fotoğrafı, e posta adresi, banka bilgileri, bilgisayarın IP adresi, kimlik, emeklilik sicili, vergi numarası, parmak izi, eğitim bilgileri, sağlık verileri, telefon mesajları, telefon rehberi, posta veya Facebook, Twitter gibi sosyal paylaşım sitelerinde yazdığı, paylaştığı yazı, fotoğraf, ses ve görüntü kayıtları" da kişisel verilerdir (2014: 9). Kişisel verilerin korunması ise, "kişilere ilişkin bilgilerin toplanması, saklan-

ması, kullanılması gibi veri işleme sürecinin bütün aşamalarını kapsar şekilde, bireylerin denetim hakkını yeniden kazandırmaya yönelik [tir]..." (Küzeci, 2010: 13). Kişisel verilerin korunması politikasının ardında yatan temel gerekçe, verinin değil, asıl olarak kişinin korunmasıdır (Küzeci, 2010: 13).

Latin Amerika ülkelerinin siyasi tarihine bakıldığında, askeri darbe hükümetlerinin yurttaşlar üzerinde uyguladığı polis ve zor devleti uygulamaları hiç kuşkusuz bu ilkenin gelişmesinde rol oynamıştır, denilebilir.

İlke, ilk olarak 1988 tarihinde Brezilya'nın Yeni Anayasasında Madde 5, LXXI ve Başlık II altında bi-

reysel başvuru/şikâyet hakkı ile birlikte yer almıştır. Brezilya yeni Anayasası yapılırken, AB'deki kişisel verilerin korunması ile ilgili tartışmalardan ve gelişmelerden haberdar olunduğu da görülmektedir. 1997 yılında Brezilya hükümeti, 9507 numaralı *the Regulatory Law of the Habeas Data Proceeding* Kanunu ile söz konusu ilkenin nasıl uygulanacağını düzenlemiştir. Paraguay da 1992 yılında Anayasasına bu ilkeyi eklemiştir. Benzeri şekilde Peru 1993, Arjantin 1994, Ekvador 1996, Kolombiya 1997 yılında ilkeyi Anayasalarına dahil etmişlerdir (Guadamuz, 2000). Guatemala, Kosta Rika, Panama ve Meksika'da da ilkenin temel bir hak olarak anayasal güvence altına alınması, insan hakları örgütleri tarafından özellikle desteklenmiştir¹³.

“*Habeas data* ilkesi ne anlama gelmektedir?” diye soracak olursak, ilk olarak verinin kendisine sahip olmak demektir. Bu durumda kişinin kendisi ile ilgili imge, özel yaşamın gizliliği, onuru, kendisiyle ilgili enformasyon hakkında öz belirleme hakkı ve bilgi edinme hakkı dahil olmak üzere verilerinin korunmasını talep etme hakkı anlamına gelmektedir. Kişi, bir kurumun kendisi ile ilgili ne tür veri kaydı oluşturduğunu görme, talep etme ve gerekirse düzeltilmesini, güncellenmesini talep etme hakkı-

na sahiptir. İlkenin uygulanması bireysel başvuru ile gerçekleşmektedir. İlke, elle tutulan kayıtlardan dijital olarak oluşturulan tüm veri setlerine değin uygulanabilmektedir. Enrique Falcón¹⁴ *habeas data* ilkesini enformasyon çağında bireysel özgürlüğün kötü niyetle suistimal edilmesine karşı bir güvence olarak tanımlar (1996: 28'den akt. Guadamuz, 2001).

Miguel Ángel Ekmekdjian bu ilkenin yasal düzenlemelerinde şu temel hakların içerilmesi gerektiğine işaret eder (1996: 96'dan akt. Guadamuz, 2001):

- Kişisel veyahut aile veri kayıtlarına erişim ve kontrol etme hakkı;
- Somut veriyi güncelleme veyahut düzeltmenin sağlanması;
- Oldukça önemli kişisel bilginin (hassas kişisel enformasyon) sır alanı olarak korunmasının temini¹⁵.

Hassas kişisel veriler, kişinin din, mezhep, cinsel kimlik yönelimi, ideolojik tercihini içermektedir (Küzeci, 2010: 102-103); bireyin temel hak ve özgürlükleriyle yakından ilişkili oldukları için korunmadıkları takdirde toplum içinde ayrımcı pratikleri ve söylemleri besleyebilmektedir.

13 Bu noktada Şili'nin Latin Amerika'da hukuk düzenlemeleri konusunda en ileri ülkesi olmasına rağmen, güçlü özel sektörün ve endüstri baronlarının varlığı nedeniyle bu ilkeyi benimsemediği görülmektedir (Guadamuz, 2000).

14 Bu kaynak için bkz: Falcón, E.e (1996), *Habeas Data: Concepto y Procedimiento*, Buenos Aires: Editorial Abeledo Perrot, s. 28.

15 Bu kaynak için bkz: Ekmekdjian, M. Á. (1996), *El Derecho a la Intimidad Frente a la Revolución Informática*, Buenos Aires: Editorial Depalma, s. 96.

Bu noktada *habeas data* ilkesinin Latin Amerika ülkelerinde nasıl anayasal güvence altına alındığına ve farklı ülkelerdeki gelişmelere, ilkenin yaşama geçirilmesi arasındaki farklılıklara kısaca bakalım:

• Brezilya Örneği

İlke ilk olarak, Brezilya Anayasasında güvence altına alındığı için, diğer Latin Amerika ülkelerine göre, hukuksal düzenlemesi en eksik veyahut en yetersiz olanı olduğu söylenebilir. Anayasada, *habeas data* ilkesinin; “a) kişinin, başvuran olarak, hükümet organlarının ve kamusal nitelik taşıyan organların veritabanlarında ve kayıtlarında yer alan enformasyonu bilme, b) kişinin başvuran olarak, herhangi bir yargısal veya yönetsel süreç gerekmesizin bu veriyi düzeltilmesini talep etme”¹⁶ hakkını sağladığı yer almaktadır. Bu anayasal düzenleme ile yurttaş “*habeas data* bireysel şikâyet” hakkı tanınmıştır (Küzeci, 2010: 113). Görüldüğü üzere, kişinin kendisiyle ilgili veriye erişme ve düzeltilmesini talep etme hakkı vardır, ancak güncellemesi veya silmesini talep etme hakkı yoktur. Brezilya hükümeti, 1997 yılında bu ilkeyi işletecek bir düzenleyici kanunu da yürürlüğe sokmuştur.

• Paraguay Örneği

1992 tarihli Paraguay Anayasası söz konusu ilkeyi Madde 135’te şu şekilde yaşama geçirmiştir: “Kamusal

doğası olan özel kayıtlayıcıların ya da resmi kayıtlayıcıların kendisi hakkında tuttuğu enformasyon ve veriye ulaşma hakkına sahiptir. Bu enformasyonun nasıl ve ne amaçla kullanıldığını bilme hakkı da vardır. Bu veri girişlerinin yanlışsa veyahut yasa dışı olarak kişinin haklarını ihlal ediyorsa, güncellenmelerini, düzeltilmelerini veya yok edilmelerini talep etmesi de mümkündür.”¹⁷ Burada veri setlerindeki girişlerde güncelleme, düzeltme veya yok etme talebinin de hak olarak tanındığı görülmektedir. Anayasa Mahkemesi bu maddenin uygulanmasından sorumludur. Bu hak sıklıkla, yurttaşlar tarafından polis karakollarındaki kayıtların görülmesi için kullanılmaktadır.

• Peru Örneği

Peru’da Yeni Anayasa’nın 200. Maddesinin 3. Kısımında bu hak düzenlenmiştir. Diğer ülkelere göre, kişinin özel yaşamına ilişkin kişisel verilerin korunması konusundaki anayasal güvence daha zayıf olmakla birlikte, doğru olmayan verinin yayınlanmasını, dağıtılmasını veya iletilmesini yasakladığı için, diğer ülkelere göre “kişisel verilere” farklı bir hukuki koruma da temin eder. Peru Anayasası, kişilerin otomatik veya otomatik olmayan herhangi bir enformasyon hizmeti tarafından temin edilen herhangi bir kişisel veriye sahip olduğunu belirtir. 18 Nisan 1995 tarihinde de dü-

16 *Constitution of the Federal Republic of Brazil* (1988). Article 5, Section LXXI. Bkz: <http://www.georgetown.edu/LatAmerPolitica/Constitutions/Brazil/brtitle2.html>.

17 ICL. *Paraguay Constitution* (June 20th 1992). Çeviren Peter Heller. Article 135. Bkz: http://www.uni-wuerzburg.de/law/pa00t_.html.

zenleyici kanun yürürlüğe girmiştir. Daha sonraki yıllarda, ilkenin basına yönelik olarak uygulanması kararı Peru Kongresi tarafından alınmıştır. Burada insan hakları örgütlerinin, verilerin yayınlanması konusundaki yasağın ifade ve bilgi edinme haklarına yönelik sınırlama olduğu tartışmaları önemli rol oynamıştır. Alberto Fujimori hükümetinin yönetiminde yasanın uygulanması ile ilgili önemli tartışmalar da gündeme gelmiştir (Guadamuz, 2001).

• Arjantin Örneği

Arjantin'de söz konusu ilke, "amparo"¹⁸ (sığınak/korunak) olarak tanımlanmış olup, *habeas data* olarak Anayasalarında ifade edilmemiştir. Anayasa'nın 43. Maddesinde 1994 yılında yapılan reformla, bu ilke şu şekilde ifade edilmiştir: "Herhangi bir kişi, kamu kayıtlarında veya veri tabanlarında ya da özel nitelikli veri kayıtlarında veya veri tabanlarında, ya da enformasyon temin etme amacı güden kişisel veri tabanlarında kendisi veya bir amaçla yer alan veriler hakkında bilgi edinme ve verinin yanlış veya ayrımcı olduğu durumlarda, söz konusu veriyi mahrem biçimde tutma, tashihi ve güncellenmesi talep etme hakkına sahiptir. Gazetecilik faaliyetini oluşturan enformasyonun kaynaklarının gizli doğasına zarar gelmez."¹⁹ Bu noktada basın araş-

tırmacı gazetecilik yaparken kullanacağı kaynaklarının gizli tutulması ilkesinin de korunduğuna dikkat çekelim. Arjantin'de *habeas data* ilkesi, kayıpların izinin sürülmesi için, kayıp aileleri tarafından askeri kayıtların ve polis kayıtlarının açılması için kullanılmaktadır. Arjantin yakın zamanlarda Avrupa Birliği'nde olduğu gibi kişisel verilerin korunması yasal düzenlemesini de benimsemiştir²⁰ (Guadamuz, 2001).

• Kosta Rika Örneği

Kosta Rika'da Anayasa'da yer alan Madde 48'de, Arjantin'de olduğu gibi bir düzenlemeye gidilmiştir. Ayrıca, 7128 numaralı the Law of Constitutional Jurisdiction adlı kanun, ilke ile ilişkili olarak yeniden düzenlenmiştir. Kişinin kendisi ile ilgili veriye erişme, güncelleme ve düzeltme hakkının yanı sıra, *habeas data*nın eyleme geçirilmesinde bir düzenleyici araç daha kazandırılmıştır: Veriyi içerme hakkı²¹. Kosta Rika hükümetinin AB 95/46/EC Veri Koruma Yönergesi'nden (*the Data Protection Directive*)²² etkilendiği söylenebilir. Çünkü, kişisel verinin meşru ve yasal yoldan elde edilmesi, amacı kapsamında kaydedilmesi ve kullanılması, kayde-

43. Bakınız: http://www.uni-wuerzburg.de/law/ar00000_.html

20 Bkz: Congreso de Argentina. *Ley de protección de datos*.

21 Konuyla ilgili bkz: Mendez, W. (1998) "Recurso de hábeas data: Ley limita divulgar datos privados", *La Nación*, (30 Haziran 1998). http://www.nacion.co.cr/ln_ee/1998/julio/30/pais4.html.

22 Söz konusu Yönerge tam metni için bkz: <https://www.dataprotection.ie/docs/EU-Directive-95-46-EC-Chapter-1/92.htm>

18 Uygulama "accion de amparo" veya "accion de proteccion de privacidad" olarak da bilinmektedir.

19 ICL. *Constitution of the Argentine Nation* (1853). Çeviren Arjantin Kongresi. Article

dildikleri amaca göre aşırı olmaması, kişinin verisinin nasıl kullanıldığına ilişkin bilgi edinme hakkına sahip olması gibi düzenlemeler, AB'deki kişisel verilerin korunması ile ilgili tartışma ve düzenlemelerden etkilenmiştir.

• Kolombiya Örneği

Habeas data ilkesi, 1991'de kabul edilen Yeni Anayasa'da özel yaşamın gizliliğinin korunması ilkesi içinde yer almıştır. Ancak, 1997 tarihinde yapılan reformla ilke, özel olarak Anayasa'da yer bulmuştur (Guadamuz, 2001). Bu düzenlemede yurttaşlar, “kendileri hakkında kamusal ve özel olmak üzere veri tabanlarında toplanan herhangi bir enformasyonu bilme, erişme, güncelleme ve düzeltme hakkına sahiptir.”²³ Böylelikle kişinin kendi enformasyonunun geleceğini belirleme, bir öz belirleme hakkı haline gelmiştir. Kolombiya mahkemelerinde de *habeas data* hakkı sıklıkla kullanılmaktadır (Guadamuz, 2001). 2005 yılında çıkarılan 962 sayılı Kanun'un 10. Maddesinde “Utilizacion del correo para el envio de informacion” ile dijital kişisel veriler de düzenlenmiştir (Marquez Esrada vd. 2011: 22). Kolombiya'da bu yasal hak özellikle verinin işlenmesinde uygulanan yanlışlara veya veri ile ilgili özellikle kitle iletişim araçları dolayımı ile yapılan çıktılardaki yanlışlara karşı kullanılmaktadır (Marquez Esrada vd. 2011: 35).

23 Bkz: *Constitución Política de Colombia* (1997), Art.15, <http://www.georgetown.edu/LatAmerPolitical/Constitutions/Colombia/colombia.html>.

Latin Amerika ülkelerinde Panama (2004) ve Meksika (2009), *habeas data* ilkesini “bireysel enformasyon” ve “kişisel verilerin korunması” hakkını inşa ederek uygulamaya geçirmişlerdir (Angarita, 2012). Dominik Cumhuriyeti de 2010 tarihinde ilkeyi, diğerlerinden farklı olarak nitelik, meşruluk, sadakat, güvenlik ve amaç ilkeleri temelinde anayasal güvence altına almıştır (Angarita, 2012). Latin Amerika ülkeleri içinde Panama, yurttaşlarına kişisel verilerin herhangi bir özel amaçla toplanması durumunda onanmış rızalarının alınması kuralını getiren tek ülkedir (Angarita, 2012).

Sonuç Yerine

Görüldüğü üzere, *habeas data* ilkesi, yurttasha verilerine sahip çıkma hakkını sağlamakta ve bunu yaparken bürokratik bir süreç ve yapı inşa etmemektedir. Anayasa güvencesinde olan hakkın kullanılmasına yönelik düzenleyici kanunlar çıkarılmakta, ek olarak özel yargı kurumları tahsis edilmemektedir. Hakkın kullanımı bireysel başvuru ile gerçekleşmektedir. “Hak, çekişmesiz yargı konusu olur ve bireyin kişiliğine bağlı olduğundan, yalnızca kendisi tarafından kullanılabilir. Bu bakımdan mahkemenin resen inceleme başlatması olanaklı değildir” (Küzeci, 2010: 114).

Habeas data ilkesinin yaşama geçirilmesi ülkelerin demokrasi deneyimlerine de bağlıdır. *Habeas data* ilkesinin uygulanmasında görü-

len en önemli sorun, küresel enformasyon ağının ve enformasyonel kapitalizmin varlığı söz konusu olduğunda, ağ şirketlerinin sahipliğinin bu ilkenin uygulandığı ve anayasal güvence olarak yurttaşlara temin edildiği ülke sınırları dışında bulunmasıdır. Bu durumda, bu küresel şirketlere karşı ilke nasıl yaşama geçirilecektir? Üstelik, sosyal medya ortamlarının varlığı göz önüne alındığında, yoğun ve sürekli kişisel veri üretimi, diğer bir deyişle veri ikizlerinin beslenmesi (Altuntaş ve Binark, 2015) söz konusudur ve kişi bu veri üretimini bizzat kendisi yapmaktadır. Fuchs'un eleştirel ekonomi-politik yaklaşımla sosyal medya ortamlarının kullanıcılarının metalaşmasına ilişkin değerlendirmesinde, kullanıcının çifte kez metalaşmasına yaptığı vurgu bu noktada oldukça yerindedir. Kullanıcılar hem kendilerini metalaştırırken, hem de çevrimiçi iken reklamcılarının metalaştırma mantığına maruz kalmaktadır (2014). Bu çifte metalaşmanın en yoğun yaşandığı arayüzlerden biri de arama motorlarıdır. Örneğin, Google'ın ekonomik stratejisi farklı gündelik durumlarda farklı Google uygulamalarını kullanan bireyler hakkında verileri toplamak, analiz etmek ve en çok değer üreten şekilde satabilmektir (Fuchs, 2012: 33). Baumann ve Lyon bireyin bu çifte kez metalaşması sürecini "kendin yap köleliği" olarak tanımlar (2013: 30). Büyük verinin enformasyonel kapitalizmin veya bilişsel kapitalizmin asli metası ve girdisi olduğu düşünüldüğünde (Altuntaş ve Binark, 2015), *habeas data* ilkesinin sadece ulus-

devlet sınırları içinde, kamu ve özel şirket kayıtlarında kişisel verilerin korunması konusunda sınırlı korunması ve güvencesi olduğu karşımıza çıkar.

Bir diğer sorun da, insan hakları örgütlerinin dikkat çektiği gibi, hükümetlerin bu ilkeyi ifade özgürlüğünü engellemek için kullanmaları durumudur. Peru hükümeti bu konuda oldukça sık eleştirilmiştir. Türkiye'de de 17 Aralık Yolsuzluk Operasyonları ardından 5651 sayılı yasada yapılan değişiklik ile İnternet ortamına erişimin sınırlandırılmasında "özel yaşamın gizliliğinin" ihlal edildiğinin öne sürülmesi, kişisel verilerin korunması ile ilgili düzenlemelerin yine demokrasi kültürü ile ilgili olduğunu somutlamaktadır. Andres Guadamuz'un *habeas data*nın uygulanmasında görülen bir sorun olarak işaret ettiği bir husus da Latin Amerika mahkemelerindeki ağır iş yükü ve insan kaynağı eksikliğidir (2001).

Latin Amerika ülkelerinde ilkenin yaşama geçirilmesindeki farklılıklar, Kosta Rika ve Arjantin örnekleri hariç, AB'deki standartların sağlanmadığını göstermekle birlikte; bu ilkenin varlığı demokrasi deneyimlerinde farklı siyasi geçmişleri olan ülkeler için kişisel verilerin korunmasını ifade ve bilgi edinme hakkına bağlayan, kişiye enformasyonel özerlik temin eden önemli bir hukuk güvencesinin varlığına da işaret etmektedir. Kanımca, *habeas data* ilkesinin, "verilerine sahip çık" korumasının AB hukuk düzenlemeleri ile birlikte yaşama geçirilmesinde bir sıkıntı söz konusu değildir.

Kaynakça

- Akgül, Aydın (2014). *Danıştay ve Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi Kararları Işığında Kişisel Verilerin Korunması*. İstanbul: Beta.
- Altıntaş, Mustafa ve Mutlu Binark (2015). “Veri İlzizlerimizin Farkında Mıyız? Dijital Gözetimin Çeşitli Boyutlarına Karşı Farkındalık.” Yeni Medya Çalışmaları II. Ulusal Kongre, 26-17 Şubat 2015. İstanbul.
- Bauman, Zygmunt ve David Lyon (2013). *Akışkan Gözetim*. İstanbul: Ayrıntı.
- Fezyioğlu, Metin (1995). “Anglo-Sakson ve Amerikan Hukuk Düzenlerinde Habeas Corpus Kurumu.” *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 44 (1-4): 665-688.
- Fuchs, Christian (2012). “Critique of the Political Economy of Web 2.0 Surveillance.” *Internet and Surveillance: The Challenges of Web 2.0 and Social Media*. Christian Fuchs, Kees Boersma, Anders Albrechtslund ve Marisol Sandoval (der.) içinde. Londra: Routledge. 31-70.
- Fuchs, Christian (2014). *Social Media A Critical Introduction*. Londra: Sage.
- Fuchs, Christian, K.Boersma, A.Albrechtslund ve M.Sandoval (2012). “Introduction: Internet and Surveillance.” *Internet and Surveillance: The Challenges of Web 2.0 and Social Media*. Christian Fuchs, Kees Boersma, Anders Albrechtslund ve Marisol Sandoval (der.) içinde. Londra: Routledge. 1-30.
- Guadamuz, Andres (2001). “Habeas Data vs the European Data Protection Directive.” *The Journal of Information, Law and Technology*, 3. http://www2.warwick.ac.uk/fac/soc/law/elj/jilt/2001_3/guadamuz/.
- Guadamuz, Andres. (2000). “Habeas Data: The Latin American Response to Data Protection”, *The Journal of Information, Law and technology*, 2. http://www2.warwick.ac.uk/fac/soc/law/elj/jilt/2000_2/guadamuz/.
- Küzeci, Elif (2010). *Kişisel Verilerin Korunması*. Ankara: Turhan.
- Marquez Estrada, José Wilson, Eliécer Lombana Londono ve Oscar Martinez Donado (2011). “Trabajo de Grado: “Eficacia del Derecho de Peticion en Colombia Como Habeas Data.” Programa de Derecho Convenio Corporacion Universitaria de La Costa-CUC, Fundacion Tecnologica Antonio de Arevalo-TECNAR, Cartegea de Indias.
- Remolina Angarita, Nelson (2012). “Latin America and protection of personel data and figures”, Universidad de los Andes, Observatorio Ciro Angarita Baron sobre la proteccion de datos personeles en Colombia. Sunum Metni.
- Şimşek, Oğuz (2008). *Anayasa Hukukunda Kişisel Verilerin Korunması*. İstanbul: Beta.

Etkinlik Değerlendirmesi

Dün ve Bugün: Gramsci'nin Düşüncesinde Felsefe, Politika ve Tarih

Can Irmak Özınanır¹

Antonio Gramsci'nin düşüncesi üzerine çalışan dört genç akademisyen Francesca Antonioni (Università di Pavia, İtalya), Aaron Bernstein (King's College, Britanya), Lorenzo Fusaro (Universidad Autónoma Metropolitana, Meksika), Robert Jackson (Manchester Metropolitan University, Britanya) tarafından düzenlenen "Past & Present: Philosophy, Politics and History in the Thought of Gramsci" (Dün ve Bugün: Gramsci'nin Düşüncesinde Felsefe, Politika ve Tarih) isimli konferans 18-19 Haziran 2015 tarihlerinde Londra'da bulunan King's College'da gerçekleşti. Çağrı metninde, etkinliğin amacının konu üzerine çalışan farklı disiplinlerden insanlara çalışmalarını sunma ve yapıcı bir geri dönüş alma fırsatı sunmanın yanı sıra, Gramsciyen düşünce ve bağlantılı konularda çalışmalarını sürdüren sosyal bilimciler arası bir ağ kurmak olduğu be-

lirtiliyordu. Konferans gerçekten de 45'in üzerinde sosyal bilimciyi bir araya getirerek bu konuda önemli bir adım atmış oldu. Konferansın bir diğer önemli katkısı ise kariyerlerinin erken bir evresinde bulunan sosyal bilimcilere Antonio Gramsci'nin düşüncesi üzerine çalışan önde gelen akademisyenlerle buluşma fırsatı sunmasıydı. Konferansa çağrılı konuşmacı ve oturum başkanı olarak katılan isimler gerçekten etkileyiciydi. Konuşmacılar arasında *Gramscian Moment*² kitabının yazarı Peter D. Thomas, Gramsci üzerine 1970'li yıllardan bu yana pek çok çalışması bulunan Anne Showstack Sassoon, din ve madunluk, özellikle de Hindistan'daki Dalitler (Dokunulmazlar) üzerine çalışmalarıyla tanınan Cosimo Zene, Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'nin genişletilmiş bir seçkisinin editörlüğünü ve çevirmen-

1 Ankara Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Gazetecilik Bölümü.
irmakozinanir@gmail.com

2 Türkçeye *Gramsci Çağrı* olarak çevrildi. Bkz: Thomas, Peter D. (2012). *Gramsci Çağrı*. Çev. Ekrem Ekici-İlker Akçay. Dipnot: Ankara.

liğini üstlenerek İngilizce okuyanlar için Gramsci çalışmalarında köklü bir değişim yaratmış olan Derek Boothman ve özellikle İtalyanca eserleriyle tanınan Fabio Frosini gibi isimler vardı. Alex Callinicos, Allesandro Carlucci, Simona Talani, Magnus Ryner gibi akademisyenler de hem oturumları yönettiler hem de tartışmalara katıldılar.

Bazen aynı anda üç oturumun birden yapıldığı konferansa çok sayıda insan katıldı. Birkaç oturum hariç oturumlarda genellikle çok dinleyici bulunuyordu. Konferansın en önemli noktalarından biri ismindeki geçmiş ve bugün vurgusuna da uygun olarak, Gramsci'nin düşüncesini, geçmişteki bağlamını görmezden gelmeden, içinde yaşadığımız dünyayı yorumlamak açısından kullanan pek çok genç sosyal bilimcinin varlığını göstermesiydi. Tarih, siyaset bilimi, uluslararası ilişkiler, kültür, dilbilim, edebiyat gibi pek çok farklı disiplinden gelen, pek çoğu birbirini tanımasına ve elbette zaman zaman birbirleriyle çatışan perspektifler ortaya koymalarına rağmen benzer bir kavramsal çerçeveye yaslanan bir sosyal bilimciler kuşağının birbirleriyle ilişkilenmesini sağlaması konferansın en önemli kazanımlarından diye düşünüyorum.

Gramsci'ye dönük ilgi 1970'li yıllardan bugüne kadar görece canlı kalmış olmasına rağmen, özellikle 70'lerin sonu ve 80'lerin başından itibaren bu ilgi çoğunlukla Marksizm'i yerinden etmeye veya sosyal bilimlerde post-Marksist bir çerçeveyi oluşturmaya odakla-

nyordu. Bu konferansın ise Gramsci'nin Marksist yorumunun güncel bir perspektif ile bulunduğunu, son yıllarda Marksizm'e dönük canlanan ilginin Gramsci üzerine çalışan sosyal bilimciler arasında da karşılık bulduğunu gösterdiğini söylemek yanlış olmaz. Bu, konferansın diğer bir önemli noktasıydı.

Konferansta oturumlar çeşitli temalara göre ayrılmış durumdaydı. Aynı anda birden fazla oturum yapıldığı için her oturumu izleme şansına sahip olamadım ancak gerek konferanstan önce katılımcılara yolladıkları özetler kitabı, gerekse de oturum aralarında yaptığımız sohbetler, diğer oturumlar hakkında da fikir edinmemi sağladı. Yazının devamında hem bu izlenimlerden, hem de katıldığım oturumlardan yola çıkarak konferanstaki önemli sunuşlar hakkında bilgi vermeye çalışacağım.

Çağrılı konuşmacılar

Konferanstaki çağrılı konuşmacılar ile diğer oturumlar arasında bir ayırım yapmak iyi olacak. Çağrılı konuşmalar daha uzun oturumlar olarak gerçekleşti ve bu sırada paralel oturumlar yapılmadı. Maalesef çağrılı konuşmacılardan Alex Loftus'un "Gramsci and Geography" (Gramsci ve Coğrafya) başlıklı sunuşuna katılamadığım için bu konuda bilgi veremeyeceğim.

Konferansın açılış konuşmasını Peter Thomas yaptı. "We Good Subalterns: Gramsci's Theory of Political Modernity" (Biz İyi Madunlar: Gramsci'nin Politik Modernite Te-

orisi) başlıklı sunuşunda Thomas, Aydınlanma'yı yaşamış bir kıta olarak Avrupa insanının kendisine bakışını "Biz iyi Avrupalılar" olarak tanımlayarak, Gramsci'nin madun (subaltern) kavramıyla ilişkilendirdi. İlk bakışta madun kavramının bu "iyi Avrupalıları" kapsamıyor gibi görüldüğünü söyleyen Thomas, bu bakış açısının madunu modern devlet iktidarının kuruluşundan dışlanmış, temsil edilemeyen bir katman olarak konumlandığını söyledi. Başlangıçta madunu proletaryaya eşitleyen yaklaşımların da olduğunu vurgulayan Thomas, bu yaklaşımın da giderek etkisini yitirdiğini ve madunun proletaryanın da dışında kalan bir kategori olarak ele alındığını belirtti. Thomas, madun kategorisinin modern devletin dışladıkları olarak ele alınmasına karşı çıkarak, Gramsci için madunun modern devlet tarafından içerilen bir kategori olduğunu ve madunu madun yapanın da tam olarak bu içerme olduğunu savundu. Thomas konuşmasında madun kavramının Gramsci'nin hapisane öncesi yazılarında ve hapisanede tuttuğu defterlerde geçirdiği değişimin de kısa bir kronolojisini sundu. Thomas'a göre *Hapishane Defterleri*'ni yazmaya başladığında Gramsci için madun toplumsal sınıflar veya madun toplumsal gruplar diye bir sorunsal henüz yoktu; ancak 25. Deftere geldiğinde daha önce yazdığı çeşitli unsurları madun kategorisi altında birleştirdi ve madunun bir kategori olarak öneminin farkına vardı. Gramsci'nin kavramı geliştirirken buna bağlı bir

metodoloji de geliştirdiğini savunan Thomas'ın temel vurgusu ise madun kavramının gelişimi ile bü-tüncül devlet ve pasif devrim kavramlarının beraber geliştiğiydi. Thomas, madun kategorisinin bu kavramlar eşliğinde düşünülmesi gerektiğini savundu. Buradan yola çıkıldığında Thomas'a göre madunlar belirsiz ve tarih dışı bir ezilenler kategorisine ait olarak değil, tam da kendini özgür varsayan modern devlete ait yurttaşlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Gramsci, madun kategorisi ile burjuva devletin hegemonya kurabilmek için sürekli üretmek zorunda olduğu bir maduniyet ilişkisini tanımlamakta ve Marksist sınıf mücadelesi kavramını modern devletin ürettiği farklı ezme ve sömürü pratikleri ile zenginleştirmektedir. Bu sebeple madun, kendini "Biz iyi Avrupalılar" olarak tanımlayanların dışladıkları arasında değil, onların içindedir. Thomas, kendisini de içine katarak bunu "biz iyi madunlar" olarak adlandırdı.

Konferansta yuvarlak masa oturumu vardı. "Past and Present: To what degree are Gramsci's concepts still relevant?" (Geçmiş ve Bugün: Gramsci'nin kavramları ne derece geçerli?) başlıklı bu oturumda Anna Showstack-Sassoon, Carlo Levi, Derek Boothman ve Cosimo Zene konuşmacıydı. Her bir konuşmacıdan beşer dakika içinde Gramsci'nin kavramlarını ne derece geçerli bulduklarını anlatmaları istendi. Showstack-Sassoon, Gramsci'nin kavramlarını orijinal biçimlerde kullanmanın önemi üzerinde durdu. Ör-

nek olarak modern politik mücadelelerdeki dini sorunların çözülmesini verdi ve Gramsci'nin bu konuda faydalı olacağını söyledi. Carlo Levi ise çok belirleyici anlarda Gramsci'nin, solun yeni meydan okumalara cevap vermesine yardımcı olduğunu söyledi. 1956 sonrası Destalinizasyon, 1973 Şili Darbesi, 1990'lardaki post-kolonyalizm gibi meydan okumalar karşısında Gramsci'nin ufuk açıcı olduğunu söyleyen Levi, Richard J. F. Day'in *Gramsci is Dead* kitabına göndermeyle "kimileri Gramsci'nin öldüğünü söylüyor ama o hâlâ hayatta" dedi. Derek Boothman, öncelikle kendi editörlüğünde International Gramsci Society tarafından çıkarılan dergiyi tanıtarak Gramsci'nin güncel olduğunu hatırlatan pek çok makaleye bu dergiden İtalyanca olarak ulaşılabileceğini söyledi. Boothman temel olarak Gramsci'nin dilbilimci kimliğine vurgu yaptı. Gramsci'nin hocası olan dilbilimci Bartoli'den gelen toplumsal dilbilimin (sociolinguistics) habercisi olduğunu belirten Boothman, Gramsci'nin Lenin olmadan anlaşılamayacağını, ancak aynı zamanda onun Marx ve Weber'in bir toplamı olduğunu da söyledi. Din üzerine çalışan Cosimo Zene ise Gramsci'de temel olarak "entelektüel ve moral reformasyon"a odaklandığını ve bu perspektiften iman ve inancın bir pratik olarak okunduğunu söyledi. Baratta'nın yorumunu izleyerek Gramsci'nin diyalektiğinin anlamların çoğulluğunu ve disiplinlerarasılığı içerdiğini söyleyen Zene'nin konuşmasından sonra salondan kat-

kılar yapıldı ve konuşmacıların kısa cevaplarının ardından oturum sona erdi.

Konferansın kapanış konuşmasını ise "Time and Revolution in Gramsci's Prison Notebooks" (Gramsci'nin Hapishane Defterleri'nde Zaman ve Devrim) başlıklı sunuşuyla Fabio Frosini yaptı. Frosini, konuşmasını Gramsci'deki diyalektik ikilikler üzerine kurdu. Konferansın başlığındaki "Geçmiş ve bugün" kavramlarına değinen Frosini bu kavramların Gramsci'de tarih ve politika ile karşılandığını söyledi. Bugünün "eylem hâlindeki" politikayı karşıladığını söyleyen Frosini, aynı zamanda histiografinin de bir politik eylem olduğunu ve bugünün belirlenmiş bir geçmişin çıktısı olduğunu söyledi. Buradan yola çıkarak sübjektivite ve objektivite kavramlarına değinen Frosini, Gramsciyenbir bakış açısında geçmiş tarihsel olayların objektivitesinin, mevcut akışa dönük sübjektif politik müdahale içinde içerilmiş olduğunu söyledi. Frosini'ye göre Gramsci'nin teorisinin çekirdeğini oluşturan teori ve pratiğin birliği tam da bu perspektiften kuruluyordu. Gramsci'nin "tercüme edilebilirlik" ilkesi çerçevesinde bu teori ve politika birliğini tarif eden Frosini, tarih ve politikanın, geçmiş ve bugünün karşılıklı olarak birbirlerine tercüme edilebilir ve birbirlerine içkin olduğunu savundu. Bu çerçeveden yola çıkarak Frosini, Gramsci'de "bugünün" hem sadece geçmişin bir sonucu değil aynı zamanda onun bir eleştirisi olarak şekillendiğini, bunun da po-

litika ile mümkün olduğunu söyledi. Bugünün birbiriyle iç içe geçmiş hegemonik pratikler olarak tanımlanabileceğini vurgulayan Frosini, bu pratiklerin kendini yerel, ulusal ve uluslararası düzeyde farklı şekillerde gerçekleştirdiğini söyleyerek zaman ile mekân arasında da diyalektik bir ilişki kurdu. Gramsci'de zaman ve devrim ilişkisini bu ilişki üzerinden açıklayan bir çerçeve ortaya koyan Frosini, Marx'ta da Gramsci'de de biri gelişme zamanı diğeri ise kriz zamanı olarak birbiriyle ilişkili iki zamansal düzey bulunduğunu söyledi ve bu zaman kavramlarını "süreklilik hâlinde devrim" ve "pasif devrim" kavramlarıyla ilişkilendirdi.

Farklı disiplinlerden Gramsci'ye bakışlar

Konferansa kabul edilen bildiriler çok farklı disiplinlerin Gramsci'ye bakışını ve/veya Gramsciyen bir perspektiften yola çıkarak olay ve olguları değerlendirme biçimlerini ortaya koyuyordu. Burada konferansta yapılan 45'in üzerinde sunuşun hepsini ele alma şansım yok ancak genel başlıklar ve önemli bulduğum sunuşları aktarmaya çalışacağım. Konferansta yapılan sunuşları birkaç ana tema etrafında toplamak mümkün: Siyaset bilimi/felsefesi, tarih, uluslararası ilişkiler, ekonomi, kültür, dil, bilim felsefesi ve din.

Siyaset bilimi üzerine oturumların sayısı oldukça fazlaydı. Bunlar sırasıyla "Sivil Toplum ve Hegemonya", "Eleştirel Teori ve Madu-

niyet", "Gramsci ve Madunlar", "Makyavelli, Gramsci ve Althusser", "Gramsci'nin Felsefesi ve Marksçı Mirası" oturumlarıydı. Tartışılan konular göçmen sorununa madun kavramı etrafında nasıl yaklaşılabileceğinden, Gramscici bir eleştirmen olarak Edward Said'e, Gramsci'nin Hapishane Defterleri'ndeki temel kavramlarının Althusserve Makyavelli ile ilişkisinden, praksis felsefesi kavramının özerk konumuna dek geniş bir alanı kapsıyordu. Örneğin "Sivil Toplum ve Hegemonya" oturumunda Aalborg Üniversitesi'nden (Danimarka) Susi Meret, "What to learn from Gramsci today? Immigrant subalternity between exit and voice" (Gramsci'den öğrenilecek ne var? Çıkış ve Ses Arasında Göçmen Maduniyeti) başlıklı sunuşunda Gramsci'nin İtalya'daki Güney Sorunu üzerine yazdıkları ile göçmenlik arasında bir bağlantı kurarak kapitalist birikimden ayrı ele alınamayacak olan Kuzey-Güney ilişkisi veya Güney'in madun kılınması sürecine odaklandı. Madunların birleşmesinin sürekli olarak egemen gruplar tarafından kesintiye uğratıldığına dikkat çeken Meret bu grupların "bütüncül özerklik" kazanma ve özgürleşebilmek için örgütlenebilme potansiyellerini Gramsci'nin "yersizleşmiş ittifaklar" üzerine yazdıkları etrafında Güney İtalya'dan Kuzey Almanya'ya taşınan göçmenler üzerinden tartıştı.

İlgi çekici oturumlardan birisi de Gramsci, Makyavelli ve Althusser ilişkisini ele alan oturumdu. Bu oturumda sunuş yapan Ross Speer

(Oxford Üniversitesi) Gramsci ve Althusser'i Makyavelyan Marksistler olarak tanımlayarak iki düşünürün Makyavelli'yi ele alış biçimindeki benzerlikler ve farklar üzerinde durdu. Her iki Marksist yazarın da belirlenimci olmayan bir Marksizm arayışında olduğunu hatırlatan Speer, Makyavelli sayesinde hem Gramsci hem Althusser'in politikayı başarısı asla garantili olmayan bir başlangıçlar uzamı olarak yeniden kavramsallaştırdığını savundu. Althusser'in özellikle son döneminde ortaya attığı "rastlantı materyalizmi" üzerinde duran Speer, Althusser'in 1970'lerde *Kapital'i Okumak* kitabındaki Gramsci eleştirisinin ötesine geçerek 1970'ler ve 1980'lerde Makyavelli üzerine yoğunlaşmasının Gramsci'ye bakışını revize etmesini sağladığını, her iki yazarın Makyavelli üzerine yazdıklarına odaklanarak Marksizmlerinin çok karşıt olmayan bir şekilde yeniden ilişkilendirilebileceğini savundu.

Tarih üzerine yapılan tek oturum Gramsci'nin "Bütüncül Tarihçi" kavramına yaslanıyordu. Ancak doğrudan tarih üzerine tek oturum olmasına rağmen diğer oturumlarda da tarih ve "bütüncül tarihçi" kavramı üzerinde sıkça duruldu. Bu oturumda yapılan üç sunuş sırasıyla Gramsci'ye bir perspektiften parlamentarizmin eleştirisi, Alman Devrimi ve Norberto Bobbio'nun Gramsci yorumu ile ilgiliydi. Melbourne Üniversitesi'nden (Avustralya) Sadia Schneider'ın "Contesting Hegemony: A Gramscian Enquiry into the German Revolution

1918-19" (Rekabet eden Hegemonya: 1918-1919 Alman Devrimi'ne Gramsci'ye bir Bakış) başlıklı bildirisi Gramsci'nin devrim perspektifi ile tarihe bakış arasında kurduğu bağ ile ilgi çekiciydi. Alman Devrimi'nde işçi sınıfının iktidarı ele geçirmekte başarısız oluşunu anlamak için Gramsci'nin hegemonya perspektifine başvuran Schneider'ın sunuşundaki en önemli nokta bir yandan Alman Devrimi'ne Gramsci'ye bir yaklaşım getirmeye çalışırken, Gramsci'ye teoriye 1970'li yıllarda yüklenen ve teoriyi sınıfsal değerlendirmeden uzaklaştıran yaklaşımlarla da tartışıyor olmasıydı. Schneider, Alman Devrimi'ni zor ve baskı, hegemonya ve proletarya diktatörlüğü arasındaki ilişki etrafında ele alırken bir yandan da tarihe bu bakış açısının günümüzdeki devrimci dönüşümleri anlamak ve politik eylemi şekillendirmek için bir kılavuz olma potansiyeline vurgu yaptı. Bu sebeple Gramsci'ye ilişkin yakın zamanlı yaklaşımların özellikle de Peter Thomas'ın *Gramscian Moment* kitabının önemini altını çizdi.

Gramsci'nin teorisinin en etkili olduğu alanlardan birisi uluslararası ilişkiler. Özellikle son yıllarda Neo-Gramsci'ye perspektifler uluslararası ilişkiler çalışmalarında önemli bir yer tutuyor. Konferansta "Sivil Toplum ve Hegemonya" ve "Gramsci, Neo-Gramsciyanizm ve Uluslararası İlişkiler" başlıklı oturumlar uluslararası ilişkiler tartışmalarının hâkim olduğu sunuşlara ev sahipliği yaptı. Özellikle ikinci oturum Gramsci'nin teorisi içinden

uluslararası ilişkilere bakan iki farklı yaklaşımı göstermesi bakımından önemliydi. Oturumda aynı zamanda Türkiye üzerine de bir sunuş vardı. Bu oturumda Metropolitana Özerk Üniversitesi'nden (Meksika) Lorenzo Fusaro, Neo-Gramsciyen perspektiflere eleştirel bir mesafe koyarak ulus-devletin ve jeopolitik rekabetin önemine değindi. Gramsci'nin uluslararası ilişkiler perspektifinin farklı ulus-devletler arasındaki karşılıklı etkileşime dayandığını savunan Fusaro, hegemonyanın uluslararası düzeyde ancak büyük bir gücün ekonomik ve politik-askeri güce yaslanarak görece jeopolitik özerklik elde etmesi anlamına geldiğini ve bu teoriden ulus-ötesi bir perspektif çıkamayaçağını belirtti. Ankara Üniversitesi'nden Esra Akgemci ise Neo-Gramsciyen perspektif üzerinden ulusötesi kavramına vurgu yaptı ve Güney'deki ekonomik ve politik sürecin yorumlanması için devlet odaklı okumaların ötesine geçerek ulusötesi sınıf oluşumlarına odaklanmak gerektiğini savundu. Neoliberalizm çağında Güney'in dünya sistemindeki değişen rolünün Gramsci'nin global hegemonya perspektifinden yola çıkan bir tarihsel materyalizm perspektifi ile anlaşılabilirliğini söyleyen Akgemci, bu bakış açısının sermaye birikimi ve sınıf oluşumunu dikkate alması gerektiğini vurguladı. Sussex Üniversitesi'nden Zeynep Şentek ise "Rethinking the configuration of the Turkish state and security complex under AKP rule" (AKP iktidarı altında Türk devlet ve güvenlik

kompleksinin kurulumunu yeniden düşünmek) başlıklı sunuşunda Türkiye'de AKP iktidarının 13 yıllık geçmişi Gramsci'nin hegemonya ve pasif devrim kavramları etrafında ele aldı. Türkiye devletinin kuruluşundan itibaren etkili olan ordunun gerilemesinin anlamlı bir demokratikleşme projesi ortaya koyamadığını söyleyen Şentek, ülkenin otoriteryen geçmişi ile kitlesel bir ekonomik liberalizasyonun el ele gitmesinin AKP'nin pasif devrimini mümkün kıldığını vurguladı.

Gramsci uzun yıllar boyunca bir üstyapılar teorisyeni olarak anıldı ve ekonomi üzerine yazıları hakkında özellikle İngilizce konuşan dünyada fazlaca durulmadı. Oysa Gramsci'nin ekonomi üzerine yazıları özellikle Amerikanizm ve Fordizm üzerine yazdıkları hegemonya teorisinin ayrılmaz bileşenlerinden birini oluşturuyor. Konferansta özellikle buna dikkat çeken oturum "Anti-Ekonomizm ve Gramsci'nin Eleştirel Ekonomisi" başlığını taşıyordu. Bu oturumda Paris Üniversitesi'nden (Fransa) Yohan Douet, Gramsciyen bir perspektiften kapitalizmin gelişimini anlatırken, Scuola Normale Superiore'den (İtalya) Bruno Settis "Fordizm'i Yeniden Düşünmek" başlıklı bir sunuş yaptı. Settis, Gramsci'nin Amerikanizm ve Fordizm üzerine yazdığı notları ekonomik ve kültürel bir bağlamda ele alarak bu notların Gramsci'nin yakından tanıdığı Fiat fabrikalarındaki Fordizm, Sovyet fabrikalarındaki Taylorizm deneyinden yola çıktığını söyleyerek ekonomi ve teknoloji üzerine farklı Marksist

perspektifler üzerinden tartışmayı derinleştirdi. Gramsci'nin Fordizm üzerine perspektiflerini Lenin'in bilimsel yönetim ve iş disiplini üzerine yazıları, Lukacs'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ndeki Taylorizm analizi ve Adorno ve Horkheimer'ın diyalektik akıl ve rasyonalizasyonun eleştirisi ile birleştiren Setis, bu perspektifin Gramsci'nin politik hegemonya ve endüstriyel gelişim hakkındaki diyalektik düşüncesinin enerjisini açığa çıkardığını savundu.

Konferansta kültür üzerine de iki oturum vardı. "Subjektivite ve Entelektüeller" ile "Kültür, Edebiyat ve (Anti) Kolonyalizm" başlıklarıyla yapılan oturumlarda Gramsci'nin düşüncesinde önemli yer tutan entelektüeller ve kültür ilişkisi farklı başlıklar altında ele alındı. Bu sunuşlar içinde entelektüeller teorisi üzerine Matia Vaz Pato'nun (Pavia Üniversitesi, İtalya) sunuşu özellikle ilgi çekiciydi. Entelektüel kategorisinin Gramsci'nin politik düşüncesinde stratejik bir önemi olduğunu vurgulayan Pato, Gramsci'nin Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'ine geri dönerek entelektüel kategorisini vulgar Marksizm'e karşı kullandığını söyledi.

Dil üzerine yapılan oturum konu üzerine çalışan en yetkin isimlerden Derek Boothman'ın oturum başkanlığında yapıldı. Benim de sunuş yaptığım oturumda Gramsci'nin dilbilimci yönü ve tercüme edilebilirlik kavramı üzerinde duruldu. Bu oturumda özellikle Marta Wroblewska'nın "Antonio Gramsci in translation and on translation"

isimli sunuşuydu. Gramsci'nin çeviri üzerine düşüncelerinde Ludwig Wittgenstein'in olası etkisinden söz eden Wroblewskabunun Spivak ve Venuti gibi yazarların çalışmalarına damga vuran kültürel çeviri kavramında ortaya çıktığı üzere Gramsci'nin dilbilimsel dönüş konusunda etkisini gösterebileceğini söyledi. Wroblewska, aynı zamanda Gramsci'nin İngilizce'ye yapılan çevirileri hakkındaki farklara dikkat çekti. Farklı çevirilerde farklı sözcüklerin turnak içine alındığına dikkat çeken Wroblewska buradaki seçimlerin neye göre yapıldığının belirsiz olduğunu söyledi.

Konferansta din ve bilim felsefesi üzerine de iki oturum yapıldı. Bir iletişimci olarak dikkatimi çeken, hegemonya kavramı medya ve iletişim çalışmalarında çok fazla yer tutuyor olmasına rağmen iletişimcilerin konferansa fazla ilgi göstermemesiydi. Medyayı bir hegemonik aygıt olarak ele almaya çalıştığım kendi sunuşum dışında medya ve iletişim çalışmalarına ilişkin hiçbir sunuş yapılmadı.

"Past & Present: Philosophy, Politics and History in the Thought of Gramsci" konferansı farklı ülkelerden pek çok sosyal bilimciye birbirleriyle iletişime geçme olanağı sağladı ve Gramsci esinli bir perspektifle yapılabilecek yeni çalışmaların önünün açılması açısından önemli bir konferans oldu. Burada oluşturulan diyalogun devam edeceği vurgulanarak konferans sona erdi. Umuyorum bu konferans yeni işbirliği ve araştırma gündemlerinin önünün açılmasını sağlar.

Kitap Eleştirisi

İlkay Kara¹

N. Ceren Salmanoğlu Erol²

Kamusal Alan

Editör: Meral Özbek, İstanbul: Hil Yayınevi, 3. Baskı, Mayıs 2015, 911 sayfa.

Meral Özbek'in derlediği *Kamusal Alan* kitabı 2004 yılında yayımlandığında, henüz güncel politik tartışmaların konusu olmaya başlayan kamusal alan kavramını, “tarihsel bir olgu ve de bir norm olarak nasıl geliştiğine ve farklı modellerine bakarak; bugün gerek politik tartışmalardaki yeri, gerekse kültür, iletişim ve medyadan kente dek uzanan değişik konu ve alanlardaki kullanımlarını bir arada resmetmeye çalışarak kavramı elden geldigince muğlaklıktan çıkarmak” amacını taşıyordu (2015: 9). Üç ana kısımdan ve kırk iki makaleden oluşan kitap, on yıl sonra aynı amaçla güncel tecrübelere yer veren yedi

yeni yazı ve üç söyleşi ile yenilenecek kamusal alan kavramını çeşitli boyutları üzerinden farklı biçimlerde tartışmakta³.

“Kamusal Alanı Kavramlaştırmak” başlığını taşıyan birinci kısımda alana ilişkin beş temel çeviri yer almakta. Bu çeviriler “esas olarak bu konuda ana gelenek yaratıcısı sayılan Jürgen Habermas ve Oskar Negt- Alexander Kluge ikilisinden ve de onların düşüncesini tanıtan ve değerlendiren makalelerden” oluşuyor. Derlemede “Kamusal Alanın Kavramlaştırılması”nın yanı sıra “Kamusal Alan, Po-

1 Ankara Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Halkla İlişkiler ve Tanıtım Bölümü.
ilkaykara82@gmail.com

2 Ankara Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Halkla İlişkiler ve Tanıtım Bölümü.
cerennezime@gmail.com

3 Derlemedeki Thomas McCarthy, Jürgen Habermas, Nancy Fraser, Oskar Negt ve Alexander Kluge, Miriam Hansen, Antonio Negri, Mark Gottdiener, Stuart Liebman, Ilano Navaro, Douglas Kellner'a ait on yazı, kavrama ilişkin tartışmaları içeren çevirilerden oluşmaktadır. Diğer yazılar ise bu tartışmalardan beslenerek, Türkiye'ye üzerine akıl yürütmeleri içermektedir.

litika ve Yurttaşlık” ve “Kamusal-Özel Alan Ayrımı, Kamusal Kültür ve Medya” adlı iki ana kısım daha bulunuyor. Özbek bu kısımlamanın amacını bütünün algılanmasını kolaylaştırmak olduğunu belirtiyor. Ancak konuları itibariyle ayırt edilen farklı kısımlardaki çoğu yazının temaları ve sorgulama izleklerinin, kavramın olgusal ve normatif muhtevasından dolayı kaçınılmaz biçimde birbiriyle kesiştiğini de ekliyor (2015:10-12). Derlemenin diğer iki kısmındaki yazılar ağırlıkla Türkiye’den yazarların tartışmalarından oluşuyor. İkinci kısma eklenen yeni yazılar da kitabın ilk baskısından bu yana özellikle Türkiye’de yaşanan yeni kolektif direniş, isyan ve dayanışma tecrübelerinin peşinden gitmeye çalışıyor. Türkiye’de kentsel dönüşüm tehdidi altındaki mahalle direnişlerinden iş cinayetlerine karşı sürdürülen adalet arayışına ve dayanışma pratiklerine, Novamend Kadın Grevi’ne, Wall Street eylemleri gibi “kent hakkı” talep eden, “müşterekçi” toplumsal hareketlere ve Gezi İsyanı’na varan kamusal mücadele ve eylem biçimleri ele alınıyor.

“Parka Giyen Kuşağın Parka Giden Çocukları”⁴

II. Dünya Savaşı’nın yıkıntıları altında kalan modern toplumsal kurumların, enkazdan kurtarılması, gediklerinin onarılması ya da yıkı-

ma dayanıklı biçimde yeniden inşa edilmesi sorunu XX. yüzyılın ikinci yarısındaki düşünsel çabaların ana arterlerinden birini oluşturmaktadır. Modern kapitalizmin içinde bulunduğu siyasal ve ekonomik krizin tanımlanması ise bu arterdeki yol ayrımını oluşturmuştur. Temsili demokrasi etrafında şekillenen -çeşitli varyantlarıyla- siyasal liberalizmin, temsili sistemin doğasının sorunsallaştırıldığı patikada “meşruiyet krizi” tespiti başlangıç oluşturmaktadır.⁵ Jürgen Habermas, 1962 yılında, hocası Theodor Adorno’yu şiirden vazgeçiren Auschwitz’in kıyıcılığını tecrübe etmiş Almanya’da, bu “meşruiyet krizi”ni aşabilmenin olanaklarını soruşturarak *kamusal alan* (*öffentlichkeit*) kavramını işe koşmuş ve burjuva kamusal alanın yükseliş ve düşüşünü tarihsel ve normatif boyutlarıyla ele aldığı *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü* (KAYD)’nü yayınlamıştır. 1960’ların başından itibaren *öffentlichkeit* kavramı ile Almanca yürüyen tartışmanın 1980’lerde İngilizce’ye, Anglo-Sakson dünyaya taşınması da toplumsallığın yeniden düzenlenişiyle bağlı olmuş, II. Dünya Savaşı’nın ardından kapitalizmin kendini tahkim etme çabasında esastan bir değişiklik anlamına gelen sosyal refah devleti uygulamalarının son bularak neo-liberalizmin yükseldiği, reel sosyalizmin çözülerek XX. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren “iki kutba”

4 Kitabın üçüncü baskısı 78’lilere ve “Parka Giyen Kuşağın Parka Giden Çocukları’na” ithaf edilmiştir.

5 1950’lerden itibaren kriz tanımlamalarına ve devamındaki tartışmalara ilişkin bkz., Dubiel, H., (2003), *Yeni Muhafazakarlık Nedir?*, İstanbul, İletişim Yay.

bağlanan dünyanın “küreselleştiği” bir tarihsel dönemde demokrasinin mümkünlüğüne ilişkin kaygılarla güncellenmiştir.

Meral Özbek, *Kamusal Alan* derlemesinde, 1960’ların başındaki kurucu tartışmaları, devamındaki tadilatları, kavramın sınırlarını yeniden çizen eleştirileri yan yana getirip, biriken literatürdeki belirgin eğilimleri ayrıştırarak, “burjuva demokrasinin bile (hukuk devleti ilkesi ve kamusal akıl içeren politik kültürüyle) kökleşmediği bir toplum açısından, Habermas’ın ‘anayasal bağlılık’ ve kamusal alan ilkesindeki, yani diyalog etiğine dayanan radikal prosedür ve aktif yurttaşlık üzerindeki ısrar”ının önemini vurgulamaktadır (2004: 34). Derlemenin ilk baskısında da ifade edildiği gibi, Türkiye’de 1982 Anayasasının devletin bekası ve yürütme gücünü topluma karşı korumak üzere çıkartıldığı, aslında “anayasal olmayan” bir anayasanın bağladığı hukuki ve yönetsel koşullar altında yaşıyoruz.

Özbek, derlemenin ilk baskısında, kavramın sınırlarını çizdiği I. Kısmın girişinde, kamusal alanı dilimize yerleştirmenin önemli olduğunu, toplumun değil devletin korunmasının esas alınmasından kaynaklanan karanlık tabloyu aydınlatmanın yolları üzerine bir sorgulamanın, tartışmayı genişletip ilerletebilecek bir alet olarak kullanılabileceğini belirtiyor (2004: 36). Derlemenin genişletilmiş üçüncü baskısının yayımlandığı 2015 Mayıs ayında ise Türkiye siyasal hayatına ilişkin özet geçerliliğini korurken,

“bu karanlık tabloyu” aydınlatmak için yollar bulma ihtiyacı sürüyordu. Özbek’in kavramın sınırları, ilişkileri, eleştirileri ve potansiyeli üzerine yürüttüğü tartışmayı esas alarak, eklenen yeni yazılar çerçevesinde derlemeye yeniden bakmayı deneyen bu yazının yazıldığı 2015 Ağustos’unda ise saptanan ihtiyaç daha da can yakıcı. “Müzakere masasının devrildiği”; savaş uçaklarının havalandığı; yine -bir kez daha- savaşın can kayıplarının rakamlara döküldüğü, cenaze törenlerinin teatralligine boğulan haberlerin dolaşıma girdiği; bombardıman altındaki ormanların, köylerin yandığı günlerde kamusal tartışma, karşılıklı akıl yürütme, demokratik kamusalılığı esas alan bir politik konuma yerleşme, yaşamsal bir öneme sahip. Çünkü -Özbek’in hatırlattığı gibi- Oscar Negt’in sözleriyle, “kamusal alan, mücadelelerin savaş dışı yollarla karara bağlandığı (sonuçlandığı) yerdir” (2004:32).

Özbek, Habermas’ın KAYD’da hem tarihsel ve toplumsal olanı açıklamak, betimlemek üzere, hem de “olması gereken”i belirten, gelecek ilişki kuran normatif boyutuyla kullandığı kamusal alan kavramının 1962’deki muhtevası şöyle özetlemektedir: “Kamusal alan, yurttaşların kanaat ve iradelerinin ortaya çıktığı, adalet ve özgürlük mücadelelerinin verildiği; siyasal iktidarın bir özyönetim ilkesi olarak kamusalığa, iletişimsel akla dayanarak ‘rasyonelleştirildiği’ alandır” (2004: 57). Tüm karar alma süreçleri aklını kullanan yurttaşların tartışarak oluşturdukları genel

iradeye bağlanır ve bu rasyonellik, “akıllı konsensüsün toplumun genel yararını ifade ediyor olmasından kaynaklanır” (Özbek, 2004: 49). Bu süreç, burjuva toplumunun özerkleşmesinin ve işlerliğinin önündeki engelleri ortadan kaldırırken, kamusal iktidarın dayandığı meşruiyetin kaynağını da, ulusal egemenliğe dönüştürür. Bu anlamda, burjuva kamusalılığı rasyonellik açısından tarihsel bir ilerlemeyi temsil eder ve modern devlet iktidarının meşruluğunun temelini, temel insan hakları ve rasyonel rızaya dayandırır (Özbek, 2004: 49). XVIII. yüzyıl burjuvasının kamusal alan mücadelesi, özel mülkiyet ve patriyarkal aile sistemine dayalı toplumun özerkleşmesini garanti-leyerek, burjuva devrimlerinin ardından, burjuva sınıf çıkarının ‘insaniyet’ adına evrenselleştirilmesini sağlamıştır (2004: 49). Kavramın Habermasçı sınırları, iki belirgin eleştiri gövdesini ortaya çıkaran bir zemine de sahiptir. Bunlardan biri kavramın tarihsel çerçevesinin ve buradan hareketle varılan normatif önerileri toplumsal cinsiyete ilişkin yeni bir soruşturmaya tabi tutan feminist eleştiri damarı, diğeri ise Habermas’ın kamusal alanının sınıfsal karakterini görünür kılmaya çalışarak, kavramı üretimin toplumsal örgütlenişi doğrultusunda yeniden içeriklendirmeyi öneren çizgi olduğu söylenebilir. Eleştirileri kısaca gözden geçirmeden önce Özbek’in eleştirel tartışmaların da kalkış noktasının yine Habermas’ın kavramının kendisi olduğu hatırlatmasını akılda tutmak gerekir.

Bu eleştirel mesafenin dayanaklarından biri kavramın tarihsel katmanlarına yakından bakmayı, tarihi alternatif biçimde okumayı önermektedir. Fraser, alternatif tarih okumalarına dayanan eleştirilerin, resmi kamusal alanın dışlayıcı mekanizmalar aracılığıyla kurulduğu iddiasını hatırlatarak bu mekanizmalardan kilit öneme sahip olan toplumsal cinsiyet eksenini görünür kılmaktadır. Hayırsever, kentli, profesyonel ve kültürel klüpler ve dernekler şebekesi, herkesçe erişilebilir (kamuya açık) olmaktan çok uzaktı hatta tam tersine buralar, kendilerini “evrensel sınıf” olarak görmeye başlayan ve yönetmek için uygunluklarını beyan etmeye hazırlanan bir burjuva erkekler tabakasının eğitim yeri ve giderek de üssü olmuştur (Fraser, 2004: 208). Bu nedenle de Habermas’ın kamusal alanın erişilebilirliği ve aleniyetine ilişkin belirlemesinin tarihsel olanla tam anlamıyla örtüşmeyen ideal durum olduğu saptanmaktadır. Özel ve kamusal olanın, yeni toplumsal formasyona uygun olarak belirlenmiş modern sınırlarında aile özel olanın çekirdeği konumundadır ve bu çekirdeğin sağlam kabuğunun içinde bırakılan toplumsal cinsiyet eşitsizliklerine ilişkin meselelerin kamusal tartışmanın parçası olabilmesi için İkinci Dalga feminizmin özel olanın politikliği vurgusunu yaygınlaştırması gerekmiştir. Ancak, Fraser hemen burada zihin açıcı bir uyarıda bulunarak, kadınların kamusal alandan dışlandığına ilişkin bu görüşün, erkek yanlı ideolojik bir nosyon olduğuna işaret etmektedir (2004: 110).

Kamusallık fikrinin tek ve kapsayıcı hali burjuva kamusal alan değildir. Böylesi bir kapsayıcılık Habermas için olumlu ve arzulanırken Fraser tabakalaşmış toplumlarda böylesi bir kuşatıcılığın bağımlı grupların aleyhine olacağını, bu grupların kendi gereksinim, hedef ve stratejilerini tartışacakları bir iletişim ortamından yoksun kalacaklarını belirtmektedir (2004: 116-117). Bu nedenle, kadınlar, işçiler, deri rengi farklı olanlar, geyleyler ve lezbiyenler alternatif kamular oluşturmaya yönelmektedir. Alternatif kamuların çoğalması söylemsel mücadeleye alanını genişletecek, buralar bir yandan geri çekilme ve yeniden gruplaşma alanları olarak iş görürken, diğer yandan “aynı anda daha geniş kamulara yönelik ajitatif etkinlikler için bir üs ve eğitim zemini olma işlevini sürdürecektir”. Fraser’a göre bu kamuların özgürleştirici potansiyeli de bu iki işlev arasındaki diyalektikte yatmaktadır (2004: 119). İtirazın ikinci noktası da yine eşit katılım sorunu etrafında dönmektedir. Burjuva kamusal alanda, farklılıkları/eşitsizlikleri paranteze alarak, “eşitmiş gibi” davranmak dışlama mekanizmalarını sürdürdüğünden, farklılıkları/eşitsizlikleri açıkça temalaştırarak, görünür kılmak, bu yolla da toplumsal eşitlik mücadelesi vermek önerilmektedir.⁶ Fraser, üçüncü ola-

rak, neyin kamusal bir mesele, neyin özel bir mesele sayılacağına ilişkin görüşü sorgulamaktadır. Neyin kamusal sayılabileceğine baştan karar verilemeyeceği gibi bu karar varma süreci bir söylemsel mücadele alanına da işaret etmektedir.

Buradaki ikinci sorun ise “ortak iyi” sınırlarına ilişkindir. Habermas, “bireysel tercihlerin aritmetik toplamını aşan bir ‘ortak iyi’yi geliştirmek üzere insanların birlikte akıl yürüttüğü bir politika anlayışı”na vurgu yapar, oysa ortak iyinin varlığı peşinen öngörülemez (2004: 125-126). Fraser, toplumsal düzenlemelerin sistematik olarak bazı halk kesimlerinin yararına diğerlerinin de zararına işlediği toplumsal durumlarda, hem sömürenler hem de sömürülenler tarafından paylaşılabilir ortak bir iyinin olduğu varsayımının bir kandırmaca olduğunu düşünmek için çok nedenimiz olduğunu hatırlatmaktadır. Böyle bir konsensüse varmayı sağlayacak müzakere süreçleri hâkimiyet ve bağımlılık ilişkilerinin etkisiyle lekelenmiştir (2004: 126). Derlemenin üçüncü basımında yer alan yeni yazılardan biri olan “Kamu Yararı: Tartışmalı Bir Kavram”da Filiz Çulha Zabcı benzer soruları “kamu yararı” kavramı için sormaktadır: “Bir toplumsal yarardan söz etsek dahi, bu herkesi kuşatacak, ayırım gözetmeksizin her bir kişi için eşit

6 Örneğin, Iris Marion Young, kültür, toplumsal bakış açısı veya tikelci bağlanım farklılıklarını, aşılması gereken bölünmeler olarak değil, demokratik tartışmada anlaşmaya ulaşmak için yararlanılması gereken kaynaklar olarak görmeyi önermektedir (1999:

174). Müzakere süreçlerini kültürel açıdan yansız ve evrensel olduğunu varsayamayacağımız için Young’ın önerdiği iletişimsel demokrasi kuramı da müzakere pratiklerinin kültürel özgüllüğünü tanımayı içerir (1999: 184).

derecede geçerli olacak bir yarar mıdır? Ya da böyle bir kavramı kullanmanın kendisi, yani ortak yarıardan söz etmek, sınıflı bir toplumda, eşitsizlikçi ilişkileri gizleyen, saklayan bir örtü işlevi mi yüklenecektir?” (2015: 450) Zabcı'ya göre, cumhuriyetçi düşünürlerin, yurttaş etiği olarak kamusal sorumluluğa yönelik vurguları ve yurttaş kimliğini öne çıkaran bir düşünsel mirasa sahip olan kavram, eşit yararlanma ilkesine dayalı kamu hizmeti ve kamu mülkiyeti gibi kavramlarla birlikte düşünülerek, “ortak” olanı ve eşitlik ilkesini vurgulamak yönünde adım atılması sağlayabilir (2015: 455).

Fraser son olarak, demokratik bir kamusal alanın işlerlik kazanması için, sivil toplum ile devlet arasında keskin bir ayrılık çizgisi çekilmesi gerektiğine ilişkin varsayımı tartışmaya açmaktadır (2004: 112). Fraser'ın önerisi, “gerekli olan (en azından bazı) kamusal alanların, yetkili karar verme sürecinden dışlanmış ve salt özerk bir fikir oluşturmasıyla sınırlanmış rollerinden daha büyük bir role kavuşmalarını tahayyül etmemizi sağlayacak bir burjuva-sonrası kavrayıştır” (2004: 131).

Fraser'ın dört başlık altında topladığı tartışma, kavrama yönelik eleştirilerin birinci belirgin öbeğini oluştururken, Habermas'ın asistanı Oskar Negt ve arkadaşı Alexander Kluge'nin, gündelik yaşam ve çalışma yaşamı içindeki toplumsal tecrübeleri dâhil ederek açtığı eleştiri kulvarı ikinci eğilimi oluşturmaktadır. Negt ve Kluge'nin, prole-

ter kamusal alan kavramına ulaştıkları akıl yürütmelerinin temel sorusu, “burjuva kamusal alanının karşısında etkili olabilecek karşıt kamusal alan (counter public sphere) biçimleri olabilir mi?” Yazarlara göre, tüm burjuva kamusal alan biçimlerine özgü zayıflık, “tözel yaşam alanlarını [endüstriyel aygıtın tümü ve ailedeki toplumsallaşma] dışlıyor olmasına rağmen, bütün toplumu temsil ettiği iddiasının barındırdığı çelişkiden kaynaklanmaktadır (2004: 136) Ortaya çıkışından itibaren işçi sınıfı hareketinin kaygısı, proleter çıkarları kendi kamusal alan biçimleri içinde politik olarak ifade etmek olmuştur.

Burjuva kamusal alanının üretim örgütlenmesi ile ilişkisini açıklaştırarak, sınıfsal karakteri ve sonuçlarını belirginleştirmek, Negt ve Kluge'nin tartışmasının merkezinde yer almaktadır. Bu nedenle üç farklı kamusal yaşam tipini ayırt ederler (Hansen, 2015: 163). Örtü-şerek, aynı mekânı paylaşarak ya da çelişkili biçimde karşılıklı olarak üst üste bindikleri için, saf halleriyle ya da birbirinden izole edilerek kavranamayacak olan bu üç alan, klasik liberal burjuva modeli, endüstriyel-ticari alanları içeren “üretimin kamusal alanları” ve alternatif ve karşıt kamuların hayalindeki proleter kamusal alandır (Hansen, 2015: 163). Negt ve Kluge'ye göre, endüstriyel-ticari kamusal alan biçimlerinin yapısal dinamiği, kamusal alanın bilinegelenden öz olarak bambaşka bir işlevini görünür kılar. “Bu bir ‘tecrübe ufku’; gündelik hayat bağlamında, maddi, psişik ve

toplumsal (yeniden) üretimde temellenen söylem oluşturma işlevidir (Hansen, 2015: 164). Bu işleve dair tespit, *Kamusal Alan ve Tecrübe*'de kapsayıcı bir "toplumsal üretim" nosyonu bulunmasıyla bağlantılı düşünülebilir.

Feryal Saygılıgil, derlemenin yeni baskısına dâhil edilen "Serbest Bölgede Novamed Kadın Grevi" başlıklı çalışmasında, Antalya Serbest Bölgesi'nde bulunan, Almanya merkezli Fresenius Medical Care (FMC)'ye bağlı Novamed GmbH'da 26 Eylül 2006-18 Aralık 2007 tarihleri arasında yapılan 448 günlük grevi üretim zemininde şekillenen proleter kamusalılığı çerçevesinde düşünmektedir. Sendikalaşma çalışmaları ve toplu sözleşme talebinde, düşük ücretlere itirazın yanı sıra Novamed grevini özgün kılan bir süreç yaşanmıştır. Çoğu kadın olan işçiler aynı zamanda cinsiyetçi bir baskı içindedir; Novamed, neoliberal işbölümünde ucuz emek havzası olarak yatırıma açılan bir serbest bölgede, üretim koşullarının kadınların bedenleri ve sosyalliklerini de düzenleyip, baskılayan niteliğine itiraz nedeniyle de bir kadın grevidir. 117 sendikalı işçiden 85'i greve çıkmış ve grevci işçilerin 83'ü bant üretiminde çalışan kadınlardan oluşmuştur. Saygılıgil, hem cinsiyetçiliğe hem de emek sömürsünün cisimleşmesine verilen bir tepki olan Novamed Grevi'nin başarıyla sonuçlanmasında pek çok ilden kadınların dayanışma eylem ve ilişkilerini özel olarak vurgulamaktadır. Bu dayanışma ilişkilerinde bir kadın kamusalılığı, "proleter

kadınların kamusalılığı" belirlemiştir. Üst üste binen tecrübe, Hansen'in özetiyle daha anlaşılır olmaktadır. Negt ve Kluge'nin perspektifi içinde kamusal alan, birbirinden farklı ekonomik, teknik ve politik örgütlenme safhalarına tekabül eden farklı tipte kamusalılıkların değişken bir karışımıdır ve farklı kamusalılık tipleri ve çeşitli kamular arasındaki örtüşmeler ve konjonktürler nedeniyle potansiyel olarak öngörüle-meyen bir süreçtir. Bu nedenle de maddi yapılarda temellenen farklı, çeşitli kamular arasındaki tecrübeyi mümkün kılan kapsayıcı bir boyut içerir (2015: 162-163).

Saygılıgil'in de hatırlattığı gibi Novamed Grevi'nin sloganlarından biri "Bursa'da yandık, Ceylanpınar'da boğulduk, Novamed'de grevdeyiz" olmuştu. Kadınların Bursa ve Ceylanpınar'a seslenişi iş cinayetlerinde yaşamını yitiren kadın işçilere ses vermek içindi. Derlemede yer alan yeni yazılardan bir diğeri de Saniye Denli ve Ashı Sarıoğlu'nun Erkan Yucak ile iş cinayetleri üzerine yaptıkları söyleşidir. Yucak'ın "İş Cinayetleri İşçinin Yaşam Hakkı İhlalidir ve Sınıf Mücadelesinin Esaslı Gündemidir" sözünün başlığa çıkarıldığı söyleşide iş cinayetlerine ilişkin yasal mevzuatlar ve kanun değişiklikleri, "kaza"lar sonrası işle(me)yen adalet, meslek odaları ve sendikaların sorumlulukları aktarılmaktadır. Davutpaşa'dan söyleşi sonrası gerçekleşen Soma-Ermenek işçi cinayetlerine kadar yaşanan facialarda işveren gerekli tedbirleri almadığı, kamusal idareler de denetim sorum-

luluğunu yerine getirmediği için “iş cinayetleri”nin artarak sürdüğü gerçeği, Negt ve Kluge’nin neden “proleter” kavramını kullandıklarına ilişkin açıklamayı güncel kılıyor. Hegemonik söylem içinde “değerden” düşürülen proleter kavramı, işçi sınıfının özgürleşmesinin tarihiyle tözsel olarak kaynaşmış bir konum almaya işaret etmekte ve burjuva kamusal alanın sembolik tayfı içinde kategorileşmeye direnmektedir (2015: 134). Camı pahasına çalışmak, “iş”e değil, kapitalist üretim örgütlenmesinin dizginsiz kâr hırısına içkindir ancak bu örgütlenmeyi parçalayarak emeğin özgürleşmesi potansiyeli de “proletarya” kavramının fitratında vardır.

Belki de bu nedenle, biz %99’uz diyenler, Manhattan’da Zucotti Parkı yakınlarında eyleme geçtiğinde, “kötülüklerin kaynağı ve eşitsizlikleri temsil eden yeri”, yani ABD’nin finans merkezi Wall Street’i işgal etmeye çağırmıştı. Hayri Kozanoğlu, ABD’de başlayıp dünyaya yayılan 2008 finans krizine tepki olarak başlayan, kapsayıcı bir profile sahip eylemcilerin işgal ettiği Wall Street’te yaşanan deneyimi on soruda tartışıyor. Kozanoğlu, eşit söz hakkına dayanarak tüm kararların uzlaşmayla alındığı, “doğrudan demokrasi”nin uygulandığı Wall Street eyleminde ve benzeri işgal et eylemlerinde, kamusal bir mekânın mesken/işgal edilerek burada alternatif bir yaşam kurma gayretinin ayırt edici bir deneyim olduğunu vurguluyor (Özbek, 2015: 240). Meral Özbek, Henri Lefebvre’den David Harvey’e mekânın üretimi

üzerine yapılan çalışmaların öğrettiği gibi, XIX. yüzyıldan itibaren modern kapitalizmin gelişimi ile mekânın üretilmesi arasındaki bağlantıyı, kentsel ekonominin tarihinin, toplumsal sınıf ve gruplar arasındaki çatışmanın tarihini de içerdiğini hatırlatıyor (2015: 242). Lefebvre, “kent hakkı” kavramını öne sürerek, toplumu ve gündelik yaşamı değiştirmek için, değişim değerinin ve devlet baskısının egemenliğindeki soyut mekâna el koymanın; fiziksel ve toplumsal mekânı somut kullanım değeri içinde yeniden üretmenin önemini vurgulamış ve 68 hareketlerinin ufkunu etkilemiştir (Özbek, 2015: 245). Castells ve Harvey gibi isimler bu izleği takip ederek kentin ve mekânın Marksist düşünceye yeniden içselleştirilmesini sağlamış, sistem karşıtı hareketler ile kentsel toplumsal hareketleri ve toplumsal mekânın dönüşümünü gündelik hayat düzeyinde düşünebilmenin kapılarını açmıştır (2015: 245). Ayşe Çavdar ve Pelin Tan’ın Erbay Yucak’la, “İstisnalar Şehrinde Muhalefet” başlıklı söyleşisinde Yucak, “kent hakkı”nın bir soyutlama düzeyinden çıkarılarak, nasıl bir kent istendiğine dair mücadele gerçekliği ile buluşturulması ihtiyacını saptıyor. Yucak’a göre muhalif kesimler mekâna ait müdahale pratikleri karşısında tutuk ve bu yüzden de mesele yalnız kavram düzeyinde tartışılıyor (2015: 420-421). Oysa mahallede yaşayan bir insan için ulaşım hizmetlerinden daha ekonomik ve daha ulaşılabilir bir biçimde yararlanmasına dair bir hak tanımı yap-

mak ve bunu anlatmak mümkün. (2015: 421). Yucak, mekâna ilişkin bir süreçten bahsederken, yoluyla, parkıyla, sosyal donatılarıyla, alt yapısıyla daha bütüncül bir bakış açısı geliştirmek gerektiğini vurguluyor çünkü unutmamak gerekir ki kent icat edilmiş bir mekândır ve kuruluşundan beri yönetilenlerin ihtiyaçlarıyla düzenlenmiştir (2015: 421-422). Dolayısıyla kentlerin kuruluşu başından itibaren bir sınıfsallık içerir ve bununla mücadele de bir süreçtir.

Yucak, kentsel dönüşüm yani mekânın güvencesizleştirilmesi karşısında mahalle olarak örgütlenmenin önemini, derlemede yer alan diğer söyleşisinde de vurguluyor. Meltem Ahıska ve Erden Kosova'nın Yucak'la 1Umut Derneği üzerine yaptığı söyleşide, 1Umut Derneği dayanışmayla hak aramanın, mücadelenin yan yana olduğu bir "mağdurların birliği"nin öyküsü olarak karşımıza çıkıyor. Ancak Yucak'ın da altını çizdiği gibi, mağduriyet, mağduriyet halini baki kılan bir ifadeden daha çok mağduriyetlere neden olan süreçlere itirazı dayanışmayla yükseltmeyi ifade etmekte (2015: 416). Bu dayanışmanın içine depremzede ağları da, güvenilir gıda ya da ikinci el eşya paylaşımı da, iş bilgisinin paylaşımı da girebiliyor. Böylelikle itiraz ederken alternatif üretmenin, yeni ilişki biçimleri yaratarak, dayanışma ağları örerek reddiyecilik çizgisinden sıyrılarak dönüştürücü bir eylemlilik içine girebilmenin yollarını bulmuş oluyorlar.

Yucak'ın bu erken tartışmasının

(2011) ardından, kent hakkı, müşterek alanların kullanımı, toplumsal ve fiziki çevre ile kurulan ilişkiyi çeşitli boyutlarıyla tartışan "olay" ise Gezi İsyanıydı⁷. Derlemede yer alan yazıların dördü Gezi İsyanı'nı çeşitli bağlamlarda ele alıyor. Begüm Özden Fırat, "Gezi Komünü: Ortak Mülkler ve Müsterekleştirme" başlıklı yazısında, Yucak'ın "Gezi öncesi" bağlamda değerlendirdiği "müsterek" kavramını Gezi'nin içinden değerlendiriyor. Marx'ın İngiltere'deki kolektif kullanım rejimine tabi toprakların XVI. yüzyıldan XVIII. yüzyıl sonuna kadar "çitlenerek" özel mülkiyete geçirilme sürecinin köylülerin ortak topraklardan, dolayısıyla üretim araçlarından koparılma ve ücret sistemine geçirilme süreci olduğuna ilişkin analizini hatırlatan Fırat, bugün, neo-liberal çitleme harekâtına karşı küresel ve yerel ölçekte verilen sayısız direnişin Marx'ın analizini güncelleştirdiğini belirtiyor (2015: 568). Deniz, orman ya da kentsel mekân gibi her türlü müşterek alanın piyasalaştırılması, bizlere, yol olduğunu sandığımız ya da biz fark etmesek de var olan kolektif mülkleri ve kolektif kullanım alanlarını ve müştereklik esasına dayanan toplumsal ilişkileri hatırlattır. Sermaye çitlediği oranda müşterekleri görünür kılar, yeni direniş alanları ve daha önemlisi yeni müşterekleştirme pratiklerinin ortaya

7 Bu söyleşi Red Thread Dergisinin 2011 yılındaki 3. Sayısı için Meltem Ahıska ve Erden Kosova tarafından yapılmış, derlemeye Erbarur Çavuşoğlu tarafından yapılan özeti dâhil edilmiştir.

çıkmasının koşullarını hazırlar (2015: 569). Gezi direnişi de böyle bir görünürlük yaratmıştır. Müştereklerin savunusuyla yani “bu ağacı kesemezsin”le başlayan kolektif eylem, “no pasaran” hattını çizen, zamansal ve mekânsal eksende ortaya çıkan “müşterekleştirme pratikleri” ile ikinci düzeye geçer. (2015: 571). Fırat, Gezi’nin bu sorunsallaştırması (müşterekleştirme) pratik olarak yapması bakımından taşıdığı önemi vurguluyor: Sermayenin saldırısını durdurduğumuzda, mahalle, park, kent, orman gibi alanları kolektif olarak nasıl örgütleyeceğiz? Gezi Direnişi soruya “Gezi Komünü” ile cevap verdi ve öz yönetime dayalı, “metasızlaştırma”yı esas aldı.

Kolektif eylem içinde sorulan soruları hatırd tutmak ve cevapları tıpkı bir fotoğraf gibi kaydetmek önemli. Çünkü “kendine hedef olarak karşılıklı ilişkiler içinde insan duygularını alan, toplumsal ve kolektif üretim sürecinin adı” olarak proleter kamusal alanın temel problemlerinden biri, “bugünün, zamanın geri kalanına, öteki zamanlara saldırısıdır.” (Hansen, 2015: 169) Zira saldırı tecrübe ufkunun zamanına ilişkin matrisini un ufak ederek karşı hegemonik politikaların ön koşulu olan kolektif bellek imkânını yok eder (Hansen, 2015: 169). Proleter kamusal alan kavramsallaştırmasının düğüm noktalarından biri olan tecrübe için “anımsama yeteneği” hayati önem taşır. Bu nedenle, “örgütlenme, direnme ve yenilgi tecrübeleri de dâhil olmak üzere tecrübenin nasıl anımsanacağı ve kuşaktan kuşağa nasıl aktarı-

lacağı” sorusu merkezi önemdedir. Türkiye’deki toplumsal muhalefet tarihinin dönemleri, eylemci kuşakları arasındaki aktarım mecrası yokluğu bu önemi daha da açıklı-tırmakta. “Parka giden çocuklar”, “parka giyenler”in öykülerini dinleyip, tecrübelerine temas edemeden sokağa fırlamış fakat “inatçı köstebekler”le barikat arkasında buluşmuştu. İlkay Kara’nın “Sabahın Bir Sahibi Var: TEKEL Direnişi, Taksim Meydanı ve ODTÜ Eylemleri” başlıklı yazısı, Gezi’de “yeni” olanın peşinden giderken, isyanın “farklı” denen kimi yönlerinin geçmişteki izlerini sürüyor (Özbek, 2015: 256). İsyanın fiziki ve metaforik adresi olan Taksim Meydanı’na, 1969 Kanlı Pazar’ına, 1977 1 Mayıs’ına ve 2007’den bugüne kadar 1 Mayıs’ı Taksim’de kutlama mücadelelerine bakarak, meydanın toplumsal mücadeleler ve sınıf belleği mekânı olarak anlamını düşünüyor (Özbek, 2015: 257). Gündelik olan ile politik olanın iç içe geçtiği bir kolektif deneyime imkân veren “işgal”ci boyutuyla Gezi’ye, 2009 Aralık ayında Ankara Kızılay’da yetmiş sekiz gün süren TEKEL Direnişi’nin çadırlarından bakıyor. Bu iz sürme çabası bizi kolektif bellek ve “anımsama yeteneği”ne geri getiriyor.

Gezi’nin kendi belleğini oluşturma konusundaki gayretkeşliği hemen burada belirtilmeli. “Bir Uzun Haziran: Gezi Eylemleri Kaynakçası” bu gayretin bir parçası olarak İlkay Kara tarafından oluşturulmuş bir tematik kaynakça denemesi. Kaynakça’nın da açık ettiği gibi

Gezi'nin önceki eylem deneyimlerinden çok önemli bir farkı, kendi kayıtlarını tutma, görüntü ve tartışmaları arşivleme ve bunları yayma konusundaki becerisi oldu. Yine bir fark olarak işaretlenen Gezi'deki yaratıcı aktivizm, eylem repertuarındaki genişlik ve toplumsal muhalefetin retorğinde yaşanan dönüşüm oldu. Derlemede, Begüm Özden Fırat ve Ezgi Bakçay'ın, "Çağdaş Sanattan Radikal Siyasete, Estetik-Politik Eylem" başlıklı yazıları bu farkı anlamının ve potansiyellerini geliştirmenin kavramsal önerilerine sahip. Estetik ve politika arasında bir ara alan açarak estetik-politik eylem kavramı aracılığıyla tartışan yazarlar, Gezi öncesinde, Emek Sineması eylemlerini, Negt ve Kluge'nin proleter kamusal tartışmasındaki ilişkisellik ilkesine de atıfla bu iki alanı da çarpaz kesen ve iç bağlar kuran bir eylem hali üzerinden ele alıyor. Kolektif eylemin bedensel uygulamalar üzerinden ortaya çıkan dönüştürücü, antagonist, ihlal edici, sınır aşıcı politik potansiyellerini işaret etmesi nedeniyle bu kavramı yeğleyen yazarlar, XIX. yüzyıl proleter kamusalından, Bahtin'in karnavallarına, Paris Komünü'nden Yippilere kadar uzanan devrimci mirasın bir tarihsel "taktik çantası" olarak "günümüz aktivistlerine sağladığı en önemli araçlardan biri de toplumsalın yeniden üretildiği rutin eylemlerin ve yapıların (ki buna halihazırdaki devrimci örgütlenme modelleri, eylem taktikleri, devrim fikri de dâhildir) alay ve eğlence yoluyla tersine çevrilerek ifşa edil-

mesi ve bu yolla yerine yeni ve özgür bir toplumun nüvelerinin ortaya çıkarılması fikrini barındırdığını söylüyor (2015: 585).

Bitirirken başladığımız yere geri dönelim. Walter Benjamin, savaşın yıkımının kaldırdığı toz içinde, heroik bir kahramana dönüştürülen "savaşçı" imgesinin peşine düşüp, faşizmin I. Dünya Savaşı cephelelerine dek giden ayak izlerini takip etmiş, politikanın estetikleşmesinin kıyıcılığına karşı estetiğin politikleşmesini önermişti. Modernliğin vaatlerini yerle bir eden II. Dünya Savaşının ardından Habermas'ın sözünü ettiği meşruiyet krizinin sokaktaki yankısı olarak da düşünülebilecek 60'ların toplumsal hareketleri, Vietnam'daki Amerikan işgalinde napalm bombasından kaçan Vietnamlı çocukların fotoğrafıyla görsel hafızaya yerleşti. Bu fotoğraf karşısına namlulara çiçek takan eylemcilerin fotoğrafları kondu. Habermas'la toplumsal cinsiyet tartışmasına girecek olan feminist eleştiri bu hareketlerin içinde biriktirildi.

Kavrama ilişkin tartışmanın tarihsel seyri biraz da savaşların ardından yaşanan tahribatla baş edebilmenin, (bugün bizim de fazlasıyla ihtiyaç duyduğumuz) "savaş dışı yollarla karar alma"nın olanaklarını araştırmanın çabasını içeriyor. Bu çaba, çatışmaların ve farklılıkların bir açmaz, çıkmaz ya da başarısızlık olarak değil, radikal demokrasinin canlılığını ve çoğulculuğu bünyesinde barındıran bir kamusal zemini ifade eden yeni tecrübeler, kapitalist sisteme alternatif oluştu-

rabilecek yeni nefes alanlarına tanıklık ettiğimiz bugünlerde, Özbek'in Önsöz'e yaptığı ekte ifade ettiği biçimiyle, "Demokratik özerklik" projesiyle bir Türkiye hareketi oluşturmaya da yönelen Kürt toplumsal hareketinin, Rojava Toplumsal Sözleşmesi ve Kobanê direnişinin kamusallık açısından çoğul anlatıları ise yazılmayı bekliyor.

Bunca savaş tecrübesinden sonra alternatif kamusal alanlar yaratan deneyimlerin ışığında "konuşabilmek", dayanışmak ve toplulukların demokrasisi için kamusal alan tartışmaları önemini halen korumakta. Bunun için, bombardıman gü-rültüsünden arınmış, sözün duyulabilmesine olanak verecek bir atmosfere ihtiyaç var.

Kaynakça

- Ahıska, Meltem ve Erden Kosova (2015). “Erbay Yucak İle 1Umut Derneği Üzerine Söyleşi”. *Kamusal Alan*. Meral Özbek (der.) içinde. İstanbul: Hil Yayınevi. 414-419.
- Çavdar, Ayşe ve Tan, Pelin (2015). “Erbay Yucak’la Söyleşi: İstisnalar Şehrinde Muhalefet”. *Kamusal Alan*. Meral Özbek (der.) içinde. İstanbul: Hil Yayınevi. 419-437.
- Denli, Saniye ve Sarıoğlu, Aslı (2015). “Erbay Yucak İle Söyleşi: İş Cinayetleri İşçinin Yaşam Hakkı İhlalidir ve Sınıf Mücadelesinin Esaslı Gündemidir” *Kamusal Alan*. Meral Özbek (der.) içinde. İstanbul: Hil Yayınevi. 437-445.
- Fraser, Nancy (2004). “Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Var Olan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı.” *Kamusal Alan*. Meral Özbek (der.) içinde. İstanbul: Hil Yayınevi. 103-132.
- Hansen, Miriam (2004). “Yirmi Yıllı Ardından Negt ve Kluge’nin ‘Kamusal Alan ve Tecrübe’si: Değişken Karışımlar ve Genişleşmiş Alanlar.” *Kamusal Alan*. Meral Özbek (der.) içinde. İstanbul: Hil Yayınevi. 141-178.
- Kara, Ilkay (2015). “Sabahın Bir Sahibi Var: TEKEL Direnişi, Taksim Meydanı ve ODTÜ Eylemleri”. *Kamusal Alan*. Meral Özbek (der.) içinde. İstanbul: Hil Yayınevi. 556-567.
- Kara, Ilkay (2015). “Bir Uzun Haziran: Gezi Eylemleri Kaynakçası”. *Kamusal Alan*. Meral Özbek (der.) içinde. İstanbul: Hil Yayınevi. 529-556.
- Kozanoğlu, Hayri (2015). “ 10 Soruda Wall Street Eylemleri”. *Kamusal Alan*. Meral Özbek (der.) içinde. İstanbul: Hil Yayınevi. 523-529.
- Negt, Oskar ve Kluge Alexander (2004). “ ‘Kamusal Alan ve Tecrübe’ye Giriş.” *Kamusal Alan*. Meral Özbek (der.) içinde. İstanbul: Hil Yayınevi. 133-140.
- Özbek, Meral (der.) (2004). *Kamusal Alan*. İstanbul: Hil Yayınevi. I. Baskı.
- Özden Fırat, Begüm (2015). “Gezi Komünü: Ortak Mülkler ve Müşterekleştirme”. *Kamusal Alan*. Meral Özbek (der.) içinde. İstanbul: Hil Yayınevi. 567-575.
- Özden Fırat, Begüm ve Bakçay, Ezgi (2015). “Çağdaş Sanattan Radikal Siyasete, Estetik-Politik Eylem”. *Kamusal Alan*. Meral Özbek (der.) içinde. İstanbul: Hil Yayınevi. 575-601.
- Saygılıgil, Feryal (2015). “Serbest Bölgede Novamed Kadın Grevi”. *Kamusal Alan*. Meral Özbek (der.) içinde. İstanbul: Hil Yayınevi. 457-475.
- Young, Iris Marion (1999). “İletişim ve Öteki: Müzakereci Demokrasinin Ötesinde.” *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması* haz. Seyla Benhabib, İstanbul: Demokrasi Kitaplığı.
- Zabcı Çulha, Filiz (2015). “Kamu Yararı: Tartışmalı Bir Kavram”. *Kamusal Alan*. Meral Özbek (der.) içinde. İstanbul: Hil Yayınevi. 450-457.

Yazı Teslim Kuralları

Gönderilen yazıların, başka bir yerde yayımlanmamış olması ya da yayın için değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir. Yayımlanan yazıların her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına aittir. Yayın için kabul edilen yazıların yayın hakkı, yayımlanan yazıların her türlü telif hakkı dergiye aittir.

Makaleler 8000 kelimeyi geçmemelidir. 6000-7000 kelimelik bir makale (notlar ve referanslar dâhil) iyi bir hedeftir. 2000-3000 kelimelik daha kısa yorum yazıları da kabul edilmektedir. Yazılar, varsa tablo, şekil ve illüstrasyonları da içeren bir Word dosyası biçiminde (Word for Macintosh ya da Windows), kidergisi@imgekitabevi.com adresine gönderilirse yazıyla ilgili işlemler daha hızlı yürütülebilir.

Yazarlar, gönderdikleri yazının eş bir nüshasını kendilerinde bulundurmalıdırlar. 200-250 kelimelik İngilizce ve Türkçe birer özet de yazılarla beraber gönderilmelidir. Yazılar, bir toplantıda tebliğ edilmiş ise toplantının adı, tarihi ve yeri belirtilmelidir.

Yazıların ve özetlerin üzerinde, sadece yazının başlığı bulunmalıdır. Ayrı bir kapak sayfasında yazarlar, isimlerini, tam ve açık kurum posta adreslerini bildirmelidirler. Bu bilgiler, hakemlere gönderilmeyecektir.

Tüm metin, girintili (indent) paragraflar, notlar ve referanslar dâhil, A4 boyutunda kâğıda çift aralıklı olarak ve kâğıdın sadece bir yüzüne yazılmalıdır. Başlıklar ve arabашıklar kısa ve belirgin olmalıdır. ABD, TRT gibi kısaltmalarda nokta kullanılmamalıdır.

Dergiye gelen yazıların yayımlanması hakemlerden alınacak değerlendirmelere bağlıdır. Dergiye ulaşan yazılar en kısa süre içinde iki hakeme gönderilir. Bir ay içinde yazı ile ilgili raporunu dergiye göndermeyen hakemin yerine hemen yeni bir hakem belirlenir. Editör, gerekli gördüğü durumlarda, yazıyı üçüncü bir hakeme gönderebilir.

Hakem değerlendirmelerinin normal şartlarda 2-3 ay sürmesi beklenmelidir. Yazarlardan, hakemlerin görüşleri uyarınca yazılarını geliştirmeleri veya gözden geçirmeleri istenebilir. Yayın konusunda son karar editöre aittir. Yazılarının kabul edilip edilmediğine dair bir mektup, hakem raporlarıyla birlikte, yazarlara gönderilir.

Yazıların gönderileceği adres:

kidergisi@imgekitabevi.com

Kaynak Gösterme Formatı

Metin içinde kaynak belirtme

Tüm referanslar, ana metinde uygun yerlerde ve parantez içinde, yazarın adı, basım yılı ve gerekiyorsa sayfa numaraları ile belirtilir. “Ibid”, “op.cit.”, “a.g.e.” vb. kısaltmalar kullanılmaz. Notlar ve referanslar ayrılmalıdır. Notlar, metnin içinde numaralandırılıp, dipnot olarak verilmelidir. Notların içinde yer alan referanslar da metin için geçerli olan kurallara göre belirtilir.

- Yazarın adı metinde geçmiyorsa ve kitaba referans veriliyorsa, (Williams, 1988)
- Yazarın adı metinde geçmiyorsa ve belli bir sayfa söz konusuysa, (Williams, 1988: 26)
- Yazarın adı metinde geçiyorsa ve kaynakçada birden fazla eseri varsa, (1988: 26)
- Birbirini takip etmeyen belli sayfalar söz konusuysa, (Williams, 1988: 22-6, 45-8)
- İki yazar varsa, (Lash ve Urry, 1988)
- İkiden fazla yazar varsa, (Bennett vd., 1986)
- Aynı yazarın aynı yıl içinde yayınlanmış birden fazla eserine referans varsa, basım yılına a, b, c, gibi harfler eklenerek birbirinden ayrılır. (Foucault, 1979a)
- Aynı bahiste birden fazla kaynağa referans varsa, bunlar aynı parantezde noktalı virgülle ayrılarak belirtilmelidir. (Bourdieu, 1984; DiMaggio, 1987; Lamont, 1988)
- Yazar, doğrudan alıntı yapmıyorsa bile, gereken durumlarda yayın yılıyla birlikte sayfa numarası belirtmelidir.
- Metnin içindeki alıntılar için çift tırnak, alıntının içindeki alıntılar için tek tırnak kullanılmalıdır. 40 kelimedenden uzun alıntılar, tırnak kullanmadan girintili paragrafla verilmelidir.
- Metnin içinde başka sebeplerle tek tırnak kullanılmamalıdır.

Dergiden makale

Lawrence, Grossberg (1995). "Cultural Studies vs. Political Economy: Is Anybody Else Bored with this Debate." *Critical Studies in Mass Communication* 1(12): 72-81.

Editörlü bir kitaptan makale

Turow, Joseph (1991). "A Mass Communication Perspective on Entertainment Industries." *Mass Media and Society*. James Curan ve Michael Gurevitch (der.) içinde. London: Edward Arnold. 160-167.

Bir yazarın seçilmiş yazılarından derlenmiş kitabından makale

Thomas, Lewis (1974). "The Long Habit." *Lives of a Cell: Notes of Biology Watcher* içinde. New York: Viking. 47-52.

Kitap

Lewis, Justin (1991). *The Ideological Octopus: An Exploration of Television and Its Audience*. London ve New York: Routledge.

Çeviri kitap

Larrain, Jorge (1993). *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*. Çev., Neşe Nur Domaniç. İstanbul: Sarmal.

Derleme kitap

Balio, Tino (der.) (1990). *Hollywood in the Age of Television*. Boston: Unwin Hyman.

İki yazarlı kitap

Gessell, Arnold ve Francis L. Ilg (1949). *Child Development: An Introduction to the Study of Human Growth*. New York: Harper and Row.

Üç ya da daha fazla yazarlı kitap

Spiller, Robert, vd. (1960). *Literary History of the United States*. New York: MacMillan.

Yazar olarak kurum adı

Türk İşbirliği ve Kalkınma Ajansı (1996). *Kafkasya ve Orta Asya: Bağımsızlıktan Sonra Geçmiş ve Gelecek*. Ankara: Türk İşbirliği ve Kalkınma Ajansı Yayınları.

Web sitesinden yazarlı makale

Swedlow, Tracy (2000). "Interactive Enhanced Television: A Historical and Critical Perspective." www.itvt.org. Erişim tarihi: 10.05.2004.

Web sitesi

Office of Communications. www.ofcom.org.uk. Erişim tarihi: 10.05.2004.



ANKARA ŞUBEMİZ ARTIK DAHA BÜYÜK

Daha fazla çeşit kitabı barındırabilecek, raflarının arasında gezinirken kitapseverlere zaman kavramını unutturacak bir kitabevi yaratmak için sürdürdüğümüz restorasyon çalışmalarımızın sonunda kitabevimiz kurgu ve kurgu dışı olarak ayrılmış iki katlı haliyle siz kitap dostlarınızı ağırlamaya devam ediyor.

Ayrıca, kitap ve dergi sayfalarının arasında bir an önce kaybolmak, sırtını yaslayıp kahvesinden bir yudum alarak sayfaların arasında gezintiye çıkmak isteyenler için kitabevimizle bir araya gelen kafe alanımız da ön ve arka bahçesiyle size şehrin merkezinde benzersiz bir ortam sunuyor.

1984 yılından bu yana, şehrin tam merkezinde tüm kitapseverlerin uğrak yeri olan kitabevimiz siz okurlarımızı daha çok yenilikle ağırlayarak her zaman aramızda görmekten mutluluk duyacaktır.

***İmge Kitabevi – Ankara, İstanbul, Bodrum
İnternetle Türkiye'nin ve Dünyanın her yerinde***