

E-ISSN 2822-6623

# 4 BOYUT

JOURNAL OF MEDIA AND CULTURAL STUDIES  
MEDYA VE KÜLTÜREL ÇALIŞMALAR DERGİSİ

ISSUE / SAYI 22 • YEAR / YIL 2023





**Owner / Sahibi**

Prof. Dr. Abdullah ÖZKAN  
Istanbul University, Faculty of Communication, Istanbul, Türkiye  
İstanbul Üniversitesi, İletişim Fakültesi, İstanbul, Türkiye

**Responsible Manager / Sorumlu Yazı İşleri Müdürü**

Prof. Dr. Emine YAVAŞGEL  
Istanbul University, Faculty of Communication, Istanbul, Türkiye  
İstanbul Üniversitesi, İletişim Fakültesi, İstanbul Türkiye

**Correspondence Address / Yazışma Adresi**

Istanbul University, Faculty of Communication Dean's Office  
Süleymaniye Mah. Kaptan-ı Derya İbrahim Paşa Sokak  
34116 Beyazıt, Fatih, İstanbul, Türkiye  
Telefon / Phone : +90 (212) 440 03 01/02  
E-mail: 4.boyut@istanbul.edu.tr  
<https://iupress.istanbul.edu.tr/tr/journal/4boyut/home>  
<https://dergipark.org.tr/en/pub/dortboyut>

**Publisher / Yayıncı**

Istanbul University Press / İstanbul Üniversitesi Yayınevi  
Istanbul University Central Campus, 34452 Beyazıt,  
Fatih / İstanbul, Türkiye  
Phone / Telefon: +90 (212) 440 00 00

Authors bear responsibility for the content of their published articles.  
*Dergide yer alan yazılardan ve aktarılan görüşlerden yazarlar sorumludur.*

The publication language of the journal is Turkish, and English.  
*Yayın dili Türkçe ve İngilizcedir.*

This is a scholarly, international, peer-reviewed and open-access journal published biannually in April and October.  
Nisan ve Ekim aylarında, yılda iki sayı olarak yayımlanan uluslararası, hakemli, açık erişimli ve bilimsel bir dergidir.

## EDITORIAL MANAGEMENT BOARD / DERGİ YAZI KURULU

### Editors-in-Chief / Baş Editörler

Prof. Emine YAVAŞGEL – Istanbul University, Faculty of Communication, Istanbul, Türkiye – [yavas@istanbul.edu.tr](mailto:yavas@istanbul.edu.tr)

### Section Editor / Alan Editörü

Assoc. Prof. Hediye Esra ARCAN – Istanbul University, Faculty of Communication, Istanbul, Türkiye – [arcan@istanbul.edu.tr](mailto:arcan@istanbul.edu.tr)

Assoc. Prof. Oya MORVA – Istanbul University, Faculty of Communication, Istanbul, Türkiye – [oyamorva@istanbul.edu.tr](mailto:oyamorva@istanbul.edu.tr)

Assoc. Prof. Veli POLAT – Istanbul University, Faculty of Communication, Istanbul, Türkiye – [polve@istanbul.edu.tr](mailto:polve@istanbul.edu.tr)

Assoc. Prof. Derya Gül ÜNLÜ – Istanbul University, Faculty of Communication, Istanbul, Türkiye

– [derya.gul@istanbul.edu.tr](mailto:derya.gul@istanbul.edu.tr)

### Editorial Relations Manager / Editorial İlişkiler Yöneticisi

Lecturer Oğuzhan ŞENEL – Istanbul University, Faculty of Communication, Istanbul, Türkiye – [oguzhansenel@istanbul.edu.tr](mailto:oguzhansenel@istanbul.edu.tr)

### Editorial Assistant / Editöryal Asistan

Res. Assist. Ayşe CENGİZ TEMİZKAN – Istanbul University, Faculty of Communication, Istanbul, Türkiye

– [aysec@istanbul.edu.tr](mailto:aysec@istanbul.edu.tr)

Res. Assist. İlayda GİRİTLİ – Istanbul University, Faculty of Communication, Istanbul, Türkiye

– [ilaydagiritli@istanbul.edu.tr](mailto:ilaydagiritli@istanbul.edu.tr)

Res. Assist. Ezgi ÇİSİL KABAN – Istanbul University, Faculty of Communication, Istanbul, Türkiye

– [cisilkaban@istanbul.edu.tr](mailto:cisilkaban@istanbul.edu.tr)

Res. Assist. Seda KANDEMİR – Istanbul University, Faculty of Communication, Istanbul, Türkiye

– [seda.kandemir@istanbul.edu.tr](mailto:seda.kandemir@istanbul.edu.tr)

PhD Student Özgür YILMAZ – Istanbul University, Journalism PhD Program, Istanbul, Turkey – [ozguryilmaz955@gmail.com](mailto:ozguryilmaz955@gmail.com)

### Language Editors / Dil Editörleri

Elizabeth Mary EARL – Istanbul University, School of Foreign Languages (English), Istanbul, Türkiye

– [elizabeth.earl@istanbul.edu.tr](mailto:elizabeth.earl@istanbul.edu.tr)

Rachel Elana KRISS – Istanbul University, School of Foreign Languages (English), Istanbul, Türkiye

– [rachel.kriss@istanbul.edu.tr](mailto:rachel.kriss@istanbul.edu.tr)

## EDITORIAL BOARD / YAYIN KURULU

- Prof. William ANSELMİ – Université de Montreal, Montreal, Canada – [wanselmi@ualberta.ca](mailto:wanselmi@ualberta.ca)  
Prof. Mete ÇAMDERELİ – Istanbul Commerce University, Istanbul, Türkiye – [mcamdereli@ticaret.edu.tr](mailto:mcamdereli@ticaret.edu.tr)  
Prof. Matthew GUMPİRT – Boğaziçi University, Istanbul, Türkiye – [matthew.gumpert@boun.edu.tr](mailto:matthew.gumpert@boun.edu.tr)  
Prof. Nazife GÜNGÖR – Üsküdar University, Istanbul, Türkiye – [nazife.gungor@uskudar.edu.tr](mailto:nazife.gungor@uskudar.edu.tr)  
Prof. Süleyman İRVAN – Üsküdar University, Istanbul, Türkiye – [suleyman.irvan@uskudar.edu.tr](mailto:suleyman.irvan@uskudar.edu.tr)  
Prof. Sevimece KARADOĞAN DORUK – Istanbul University, Istanbul, Türkiye – [ecek@istanbul.edu.tr](mailto:ecek@istanbul.edu.tr)  
Prof. Arzu KİHTİR – Istanbul University, Istanbul, Türkiye – [kihtir@istanbul.edu.tr](mailto:kihtir@istanbul.edu.tr)  
Prof. Seda MENGÜ – Istanbul University, Istanbul, Türkiye – [seda.mengu@istanbul.edu.tr](mailto:seda.mengu@istanbul.edu.tr)  
Prof. Seçkin ÖZMEN – Istanbul University, Istanbul, Türkiye – [sozmen@istanbul.edu.tr](mailto:sozmen@istanbul.edu.tr)  
Prof. Şükrü SİM – Istanbul University, Istanbul, Türkiye – [sukrusim@istanbul.edu.tr](mailto:sukrusim@istanbul.edu.tr)  
Prof. Nilüfer TİMİSİ NALÇAOĞLU – Istanbul University, Istanbul, Türkiye – [ntimisi@istanbul.edu.tr](mailto:ntimisi@istanbul.edu.tr)  
Prof. Ayda UZUNÇARŞILI SOYDAŞ – Marmara University, Istanbul, Türkiye – [aydaus@marmara.edu.tr](mailto:aydaus@marmara.edu.tr)  
Prof. Aslı YAPAR GÖNENÇ – Istanbul University, Istanbul, Türkiye – [ayapar@istanbul.edu.tr](mailto:ayapar@istanbul.edu.tr)  
Prof. Sema YILDIRIM BECERİKLİ – Ankara University, Ankara, Türkiye – [becerikli@ankara.edu.tr](mailto:becerikli@ankara.edu.tr)  
Prof. Halime YÜCEL BOURSE – Galatasaray University, Istanbul, Türkiye – [hbyucel@gsu.edu.tr](mailto:hbyucel@gsu.edu.tr)  
Prof. Zeynep KARAHAN USLU – Çankaya University, Ankara, Türkiye – [zkuslu@cankaya.edu.tr](mailto:zkuslu@cankaya.edu.tr)  
Assoc. Prof. Philip W. BALMA – University of Connecticut, Connecticut, United-States – [philip.balma@uconn.edu](mailto:philip.balma@uconn.edu)  
Assoc. Prof. Michel BOURSE – Galatasaray University, Istanbul, Türkiye – [m.bourse@gmail.com](mailto:m.bourse@gmail.com)  
Assoc. Prof. Ignas KALPOKAS – Vytautas Magnus University, Kaunas, Lithuania – [ignas.kalpokas@vdu.lt](mailto:ignas.kalpokas@vdu.lt)  
Assoc. Prof. Nilnur TANDAÇGÜNEŞ KAHRAMAN – Istanbul University, Istanbul, Türkiye  
– [nilnur.tandacgunes@istanbul.edu.tr](mailto:nilnur.tandacgunes@istanbul.edu.tr)  
Assist. Prof. Pedja Ašanin GOLE – DOBA Business School, Maribor, Slovenia – [pedja.asanin-gole@net.doba.si](mailto:pedja.asanin-gole@net.doba.si)  
Assist. Prof. Adela GJORGJOSKA – Institute of Communication Studies, Skopje, North-Macedonia – [gorgioska@iks.edu.mk](mailto:gorgioska@iks.edu.mk)  
Assist. Prof. Marina LETONJA – DOBA Business School, Maribor, Slovenia – [marina.letonja@doba.si](mailto:marina.letonja@doba.si)

## CONTENTS / İÇİNDEKİLER

### Research Articles / Araştırma Makaleleri

- Demokrasinin Gündelik Kavramsallaştırması: Keşifsel Bir İnceleme  
*The Naturalistic Conceptualizations of Democracy: An Exploratory Investigation*  
Canan Çelikadam, Sevim Cesur..... 1
- Sosyal Medyanın Kamusal Alan Temsiliyeti Üzerine Bir Tartışma  
*A Discussion on the Public Sphere's Representation of Social Media*  
Sinan Gümüş..... 21
- Kültürel Çalışmalar ve Eleştirel Kuram  
*Cultural Studies and Critical Theory*  
Michel Bourse, Halime Yücel..... 49
- Yitik Bir Şehrin Görsel Belleği  
*Visual Memory of a Lost City*  
Metem Çamdereli..... 65

### Interview / Söyleşi

- Türkiye’de Siyasal Kültür Üzerine Murat Önderman ile Söyleşi  
*Interview with Murat Önderman on Political Culture in Turkey*  
Söyleşiyi Gerçekleştiren: Oya Morva ..... 85

### Translation / Çeviri

- Dördüncü Sanayi Devrimi: Yeni Bir İdeoloji  
*The Fourth Industrial Revolution: A New Ideology*  
Esra Tunçay..... 127

### Book Reviews / Kitap İncelemeleri

- Proletaryanın Doğuşu ve Mücadelesine Yakından Bakış: “İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu”  
*Closer Look at the Birth and Struggle of The Proletariat: “The Making of the English Working Class”*  
İlayda Giritli..... 149
- Ahlaki ve Tür-Etiği Açısından İnsan Doğasının Geleceği: Biyo-genetik Gelişmeler Kendi Olma  
İmkânı’nın Yitimi Anlamına Gelebilir mi?  
*The Future of Human Nature in Moral and Species-Ethics: Could Bio-genetic Advances Mean  
the Loss of ‘The Possibility of Being Oneself?’*  
Beyza Huriye Turgut ..... 157

## Temadan..

### Demokrasi Kültürü ve Kültürel Çalışmalar

Demokrasi kültürü çok boyutlu bir tartışmayı gerektirse de öncelikle bir kültürel ortamın iki özelliğe sahip olup olmadığı üzerinden tartışılarak tanımlanabilir. Bu iki özellikten biri toplumsal ortamın yurttaşların düşüncelerini özgürce ifade edebilmelerine imkân sağlayıp sağlamadığıdır, buna bağlı olarak ikinci özellik ise toplumsal-kültürel ortamın canlı bir sivil toplumun yaratılmasına imkân sağlayıp sağlamadığıdır. Barber’ın da ifade ettiği gibi “Güçlü bir demokrasinin kalbinde konuşma yatar.” (Akt: Downing, 2001:47) Eğer kamusal alanda toplumun tüm paydaşlarını kapsayan bir iletişim gerçekleşmiyor ise o demokrasinin kalbi durmuştur. Demokrasilerin kalbini çalıştırmak, demokrasi kültürüne can kazandırmak toplumsal konuşmanın-iletişimin düzeyinin Spivak’ın sorduğu önemli soruya “Madun Konuşabilir mi?” (2020) sorusuna ‘evet’ yanıtı verilebildiği ortamlarda mümkündür. Balibar’ın düşünce ve ifade özgürlüğünün demokrasi kültürü için ne denli değerli olduğunu konu edinen Demokrasinin Demokratikleştirilmesi (2019) adlı kitabında ifade ettiği üzere demokrasiyi demokratikleştirmek, demokrasi kültürünü toplumsallaştırmak ancak “Hakikati dile getirme cesareti göstermek, sözün özgürlüğünü savunmak” la mümkündür ve “demokrasiyi hayata geçirmenin, onu yeniden canlandırmanın tek yolu” sözün, düşüncenin özgür olmasıdır. Düşüncüyü ifade özgürlüğünün demokrasi kültürü ile buluşması, bir toplumda dışlananların, ezilenlerin, sesleri ellerinden alınmışların, sessizleştirilmiş kitlelerin, Spivak’ın değimiyle madunların da değişim talebini haykırmak isteyen sesinin duyulduğu bir kültürel-toplumsal ortamın imkanlarıyla doğru orantılıdır. Bu imkanlardır ki, demokrasi kültürünün ikinci ön koşulu olan sivil toplumun değiştirici, dönüştürücü eylem gücünü harekete geçirmesini olanaklı kılar.

Kültürel Çalışmalar alanına emek vermiş alanın kurucuları arasında anılan ve 20. Yüzyılın en önemli tarihçilerinden E.P Thompson, Britanya’da demokrasi mücadelesini ezilenlerin cephesinden ele aldığı çalışması İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu adlı kitabında (2004) demokrasiyi ‘Ulus, ulusal sorunların çözümü amacıyla harekete geçirmek’ şeklinde tanımlayarak sivil toplumun dönüştürücü gücü ve demokrasi arasındaki doğrudan ilişkiye vurgu yapmaktadır. 18. Yüzyıl İngiltere’sinde dönemin önemli düşünürü, gazeteci ve İnsan Hakları adlı kitabın yazarı Thomas Paine’in Britanya’nın demokratikleşmesine katkısını şu sözlerle övüyor;

“‘Açık toplum’ da düşüncenin açıkça ifade edilmesini savunan Paine’dir. “Şimdi siz insanlara düşünmemelerini ya da okumamalarını söyleyemezsiniz.” 18. Yüzyılın anayasa tartışmalarında “Ulus’un her zaman sorunun dışında bırakıldığını” söyleyen de yine Paine’dir.

Ulusunu sorunun içine sokarak ne öngörebileceği ne de kontrol edebileceği güçleri harekete geçirmek zorunda kalmıştır. Demokrasi de işte budur.” (2004: 146)

E. P. Thompson’ın övdüğü bu çabanın ürünü olan demokrasi nasıl bir kültür içinde gelişmektedir? Kültür ve demokrasi nasıl bir ilişki ve etkileşim içindedir? Demokrasi kültürü nedir, nasıl bir kültürdür? Bu sorular üzerine düşünen, 20. ve 21. Yüzyılı etkileyen ve etkilemeye devam edecek olan teorisyenlerin rehberliğinde bu sorulara yanıt aramadan önce kültür nedir sorusuna Kültürel Çalışmalar alanının ve bu alanı etkileyen düşünürlerin verdiği yanıtlara bakmak aydınlatıcı olacaktır.

Kültürsüz toplum olmadığı gibi toplumsuz kültür de olmayacağını belirten Giddens’e kulak verirken, Duverger’in kültürü toplumun bilinçli-bilinçsiz hafızası olarak tanımlayışını dikkate aldığımızda Birmingham Kültürel Çalışmalar ekolünün kültür her şeyi içerir yorumu anlam kazanır. Eagleton (2016, s. 1) kültür sözcüğünün istisnai biçimde karmaşık bir sözcük olarak değerlendirildiğini ancak, dört farklı boyutuna odaklanarak kültürü tanımlamanın mümkün olduğunu belirtmektedir; Kültürün sanatsal ve entelektüel çalışmaların bütünü, ruhsal ve entelektüel gelişme süreci, insanların içinde yaşadıkları değerler, adetler, inançlar, sembolik pratikler, ritüeller bütünü ve tüm yaşam tarzı olmak üzere dört temel başlıkta tanımlanabileceğini belirtmekte ve kültürün büyük ölçüde ne yaptığımızdan çok nasıl yaptığımızla ilgili olduğunu vurgulamaktadır (2016, s.5). Kültür ne yaptığımızdan çok nasıl yaptığımızla ilişkin ise Thompson’un demokrasi de işte budur dediği günlere dönerek Britanya halklarının demokrasi mücadelesini nasıl yaptıklarını simgeleyen tarihi bir gündün, bir anekdot aktararak, o günkü demokrasi kültürüne ilişkin ipuçlarına bakmak yararlı olacaktır.

“‘İnsan Hakları’ adlı kitabı yazarak, bu günlere dek süren bir demokrasi mücadelesinin öncüsü olan ve modern çağın ilk insan hakları teorisyeni ve savunucusu tanımlamasını hak eden gazeteci ve yazar Thomas Paine 1792 yılı aralık ayında Londra’da ‘İnsan Hakları’ adlı kitabı yazmaktan dolayı gıyabında ‘fitneci iftira’ suçunu işlemekten yargılanıyordu. Özünde, yargılanan gazeteci Thomas Paine’in ‘İnsan Hakları’ adlı kitabı ve insan hakları, demokrasi talepleri idi.

“Londra’lı Thomas Paine... aşâğılık, habis fitneci ve kötü bir kişi olup... Kralımıza ve de bu Krallığın Parlamentosuna karşı... fitneci iftiralar ihtiva eden ve adı İnsan Hakları olan eseri yazmış ve yayınlamıştır.”

İddia makamını temsilen, 17 yıl sonra çıldirmakta olan Kral III. George döneminde, İngiltere’nin 17. Başbakanı olarak hizmet edecek olan Portland Dükü Spencer Perceval’in ağzından dökülen bu sözler özünde insan haklarının yargılanmasıydı. İlginçtir, savunma makamını temsilen, mahkemede Thomas Paine’i ve dolayısıyla



insan haklarını savunan kişi ise dönemin Adalet Bakanı Thomas Erskine idi. Parlak hitabeti ile seçkin bir avukat olarak tanınan Erskine savunmasını “fitneci iftira suçunun İngiliz Anayasasının en temel ilkesi olan basın özgürlüğüne aykırı olması nedeniyle geçersiz olduğu” savına dayandırıyor.<sup>1</sup>

Uzun ve etkileyici savunmalarıyla tanınan, Erskine 4 saat süren savunmasını, Keane’nin tarifi ile tombul, zengin ve saygın kişiler arasından seçilmiş olan “özel jüri” önünde tamamladığında imkânsız bir görev üstlendiğini ve bu görevi üstlenmekle sadece iddia makamı ve jürinin değil sayısız insanın da düşmanlığını kazandığını biliyordu.

Nitekim jüri sözcüsü Campbell, savcının konuşmasına gerek duymaksızın, kararını açıklamıştı; sanki Thomas Paine suçludur dendi, yazarın ‘İnsan Hakları’ adlı kitabı yasaklandı, yayıncı hapsedildi, ifade ve yayın özgürlüğünü kısıtlayan yasalar kabul edildi.<sup>2</sup>

Mahkeme bitmişti ancak asıl güçlük şimdi başlıyordu, mahkemede bulunan izleyiciler kararı yeterli bulmayıp protestoya başlayınca panik patlak verdi. Amerikan ve Fransız devrimlerine hizmet etmiş ve bu devrimlerin insan hakları alanındaki kazanımlarına emek vermiş olan Thomas Paine’i savunduğu için, Adalet Bakanı Erskine’in dostları onun hayatından endişe ediyordu. Erskine Thomas Paine’i savunacağını açıkladığından beri, Fransız devrimi yanlısı olmakla suçlanıyor ve çok sayıda ölüm tehdidi alıyordu. Bu nedenle, onu mahkeme salonundan evine kadar sağ salim ulaştırmak bile çok zordu. Dostları endişe ile Erskine’i adliyenin merdivenlerine çıkarmayı başardıklarında yalnız olmadıklarını gördüler. Bir grup Londralı, basın özgürlüğünü savunan ve bu nedenle de kısa süre sonra makamından olacak olan adalet bakanını evine kadar sağ salim ulaştırmak için toplanmış Erskine’i bekliyorlardı. Erskine “yaşasın Erskine, yaşasın basın özgürlüğü” sloganları ile karşılandı, tezahüratlarla ve kulakları sağır eden alkış tufanı altında sağ salim evine ulaştırıldı.”<sup>3</sup>

1792 yılının son günlerinde Erskine’in destekçileri ‘*Kahrolsun Paine yaşasın ifade özgürlüğü*’ sloganıyla Londra sokaklarını çınlatırken Thomas Paine’i değil demokratik kültürün gereği olarak onun bir kitap yazarak özelde düşüncesini ifade etme özgürlüğünü, genelde demokrasiyi savunmakta idiler. Bu savunma ancak canlı bir sivil toplum örgütlü mücadelesi ile mümkündü. Bu bağlamda Thompson’un Paine’e yönelik övgüsünün haklılığını kanıtlayan bir diğer özelliğe dikkat çekmekte yarar vardır. Thomas Paine kendi çağında insan

1 Keane, J, Medya ve Demokrasi, Çev. Haluk Şahin, İstanbul, Ayrıntı Yay, s. 23-25

2 Keith S, Komish, Thomas Paine, ‘çevrimiçi’ [www.atheistfoundation.org.au/thomaspaine](http://www.atheistfoundation.org.au/thomaspaine) 02 05 2006

3 Keane, J.’den aktaran Arcan, H. E. (2010) İnsan Hakları ve Medya, Doktora Tezi (erişim: tez.yok.gov.tr)

hakları (Rights of Man) ve sivil toplum (Common Sense) konularında kitap yayınlamış öncü bir yazardır ve sadece bir teorisyen değil aktivistdir.

Eagleton (2005:11), kültür kavramının özgürlük, belirlenimcilik, aktivizm, güç, değişim ve kimlik gibi verili ve yaratılmış birçok farklı boyuta odaklanmış önemli tarihsel değişimleri uğradığını belirtir. Bu değişimler Kurt'un tanımıyla bireylerin yaşadıkları toplumda mevcut olan politik amaçlara karşı gösterdikleri tutumlar, anlayışlar ve yargılardan oluşan politik kültürü etkiler ve biçimlendirir (2014: 427), dolayısıyla politik kültür toplumdan topluma, kültürden kültüre değişik özellikler gösterir. Bu özellikler demokrasi kültürünü oluşturur. Demokrasinin politik kültürle yakından ilişkili olduğunu dikkate aldığımızda her toplumun kendine özgü olan kültürünün ürettiği farklı politik kültürler ve farklı karakteristiklere sahip demokrasi kültürleri olduğunu görürüz.

Ampirik teori perspektifinden bir rejimin demokrasi olarak tanımlanabilmesi için, etkin siyasal makamlar seçimle işbaşına gelmeli, seçimler adil ve serbest nitelikte olmalı ve düzenli aralıklar ile çok partinin katılımı ile tekrarlanmalı, seçimler sonucunda muhalefetin iktidar şansı olmalı ve ülkede temel haklar güvence altında olmalıdır (Gözler, 1998: 2012). Bu özelliklerin tüm demokrasilerde mevcut olmadığı gerçeğinden hareketle dikkatler kültür ve demokrasi arasındaki ilişkiye yoğunlaşmış, yapılan birçok çalışma demokrasi ve kültür arasındaki ilişkiyi konu almıştır (Almond & Verba 1963: Inglehart, 2003: Burkhart & Lewis-Beck, 1994: Helliwell, 1994: Welzel, Inglehart & Klingemann, 2003). Almond ve Verba'nın politika, demokrasi ve kültür arasındaki ilişkiyi incelediği Civic Culture çalışması bu alanda bir dönüm noktası olarak değerlendirilir. Çalışma demokratik normlarla yurttaşların ilişkisine yoğunlaşırken bir diğer önemli isim Inglehart demokratik politik kültürle ekonomik büyüme arasındaki ilişkiye odaklanmıştır.<sup>4</sup> Demokrasiye kitlelerin desteğini sağlamadaki itici gücün ne olduğunu anlamaya yönelik bu ampirik çalışma Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisinde en alta yer alan hayatta kalma değerlerini aşabilen topluluklarda kendini ifade değerinin yükseldiği, bunun da demokratik değerlere önem ve destek veren bir kültürün oluşumuna katkıda bulunduğunu yani kendini ifade/düşünceyi ifade ile demokratik kültür arasında olumlu bir sebep sonuç ilişkisi olduğunu göstermiştir. Demokratik politik kültür mü önce gelir, yoksa demokratik kurumlar mı? Sorusuna Inglehart (2003: 56) "... kendini ifade değerleri demokratik kurumların çiçeklenmesi ile yakından ilişkilidir... Önermemiz şudur ki; ekonomik gelişme ve diğer tarihsel faktörler hayatta kalma/ kendini ifade etme değerlerinin öne çıkmasına liderlik eder. Bu değerler sırasıyla toplumun demokrasi beklentilerini biçimlendirir." Kültürel değerlerin demokrasiyi belirlediğine vurgu yapan bir diğer ampirik

4 Konuyla ilgili toplu bir değerlendirme için Feride Acar ve H. Faruk Uslu tarafından hazırlanan Siyaset Sosyolojisi adlı (2016, Dipnot yayınları) çalışmanın Ayşe Ayata ve Özlem Gölgeioğlu Klujs tarafından hazırlanan 11. Bölümüne bakılabilir.

çalışma Ruck ve diğerleri (2020) tarafından yapılmış, özellikle kültürel ortamın çeşitliliğe açık bir karaktere sahip olduğu, insan haklarına ilişkin değerlerin ön varlığının daha gelişkin olduğu kültürel ortamların daha kurumsallaşmış demokratik sistemler yaratabildiğini göstermiştir. Çalışma çeşitli kimliklerin inkâr edilmeden tanındığı bir kültürün ön varlığının demokrasi için bir sonuç değil sebep olduğuna vurgu yapar.

Bin Xu, *The Culture of Democracy* (2022) adlı çalışmasında sivillik, bağımsızlık ve dayanışma gibi normatif değerler, bireysel yorumlar ve etkileşim normları da dahil olmak üzere demokratik bir toplumun özelliklerine uygun olan sivil toplumun kültürel boyutunun merkezinde demokrasi kültürü olduğunu belirtir. Xu'ya göre demokrasi kültürü farklı bağlamlarda değişime uğrar ve zorluklarla yüzleşir, ancak bu süreçte sivil eylemleri biçimlendirir, sosyal ve politik süreçleri başkalaştırır bu nedenle de Xu'nun tanımıyla "demokrasi kültürü modern sivil toplumların ruhudur".

Toplumların demokrasi yolculuğu bireysel hak ve özgürlükleri içermediğinde, çeşitliliğe, çoğulculuğa, dolayısı ile özerk bir sivil alana yer kalmadığında politik kültürlerin demokrasi kültürüne evrilmesi güçleşmekte ve demokrasilerin kurumsallaşması gecikmektedir. Demokrasi ve kültür arasındaki bu varoluşsal ilişki bağlamında Kültürel Çalışmalar disiplininin toplumsala müdahil olma ve/veya müdahale etme kapasitesi üzerine yeniden düşünmek yararlı olacaktır. Wentog (1997: 57), Batı' da Kültürel Çalışmaların amacının pratik eylemlilik ve toplumsal müdahale ile ayrılmaz bir biçimde bağlantılı olduğunu belirtir. Stuart Hall' un kültürel çalışmaları "özünde sürekli dünyaya müdahale etmek üzerine fikir yürütüldüğü bir çeşit pratik olduğunu, bu pratiğin amacının reform, değişimi etkileme ve nihayetinde olaylar üzerinde pratik ve gerçek etkiler yaratmak" olarak tanımladığını ( Hall' dan akt: Wentog, 1997: 57) aklımızda tutarak Hall' un kendi kişisel yaşamında da Gramsci' nin organik aydın işlevini madunlardan yana aldığı tutumla hayata müdahale edişi, onun teori ve pratik tutarlılığının da göstergesidir. 1984-85 yılları arasında Britanya' da gerçekleşen Büyük Madenci Grevi sürecinde Teatcher iktidarına karşı ve madencilerin yanında yer alan tavrı, Teatcherism kavramsallaştırması ile Teacher iktidarının demokratik değil, otoriteryan popülist bir iktidar olduğu tespiti ile kendisi de bir azınlık üyesi olarak yaşadığı Britanya' da demokrasi kültürünün gelişmesi yönünde çaba harcamıştır. Hall' un önerdiği 'müdahale' bir çeşit gerçek hayata demokrasi ve eşitlikten yana politik bir tutum olarak katılmaktır. Bu katılım sürecinde sosyal/kültürel değişim ve dönüşüm mücadelesine yakın durmaya özen gösterir, entelektüel birikimini katılımcı yurttaş eylemciliği ile birleştirir. Hall' un tanımladığı anlamda Kültürel Çalışmaların müdahaleci karakterini özellikle ırkçılık, toplumsal cinsiyet ayrımcılığı, çevre kirliliği gibi alanlara yoğunlaşan çalışmalarda görmek mümkündür. Bu akademik çalışmaların ırkçılık karşıtı, toplumsal cinsiyet eşitliği veya çevre koruma hedefli mikro hareketlere

katkıları yadsınamaz. Bu türden mikro müdahalelerin kültürel değişim ve dönüşüme odaklanan toplumsal hareketlere teorik ve pratik destek sağladığı da hatırlanmalıdır. Son yıllarda gerek ortaya çıkan postmodern eğilim gerekse akademideki kurumsallaşmadan kaynaklanan konformizmin etkisiyle Kültürel Çalışmaların politik/kültürel müdahale gücü zayıflamıştır. Alanın mücadeleci mirasını yeniden düşünmek ve bu damara katkıda bulunmak dünyada gittikçe yaygınlaşan popülist, otoriteryan, anti demokratik eğilimleri eleştirel analizlerle anlamaya ve müdahale etmeye çaba harcamak kültürün demokratikleşmesine ve demokrasi kültürünün gelişmesine katkıda bulunacaktır.

“60 milyon insanın ölümüyle sonuçlanan ve barbarlığın yeni bir dönüm noktası olan” (Hunt, 2007) II. Dünya savaşında insanlık, demokrasi olarak tanımladıkları Almanya, İtalya gibi ülke rejimlerinin demokratik yollarla iktidara gelen Nazi ya da Faşist iktidarlar eliyle nasıl anti demokratik rejimlere, devlet aygıtının ise bir “öldürme makinesine” (O’Muschat, 2003: 22) dönüştüğü gerçeğiyle yüzleşti. Bu yüzleşme insan haklarını güçlendirme, demokrasiyi koruma çabalarını artırdı, ancak, geldiğimiz noktada İtalya’da Faşist Mussolini hayranlarının seçimler yoluyla iktidara taşındığı, Batı’da ırkçı, azınlık/göçmen düşmanı, cinsiyetçi parti ve devlet başkanlarının iktidarlarının giderek arttığı “demokratik” Batı’nın demokrasilerinin demokratikleşme sorunu yaşadıklarını göstermektedir. Gelir dağılımının benzersiz şekilde bozulduğu, dünyanın gittikçe derinleşen yeni bir ekonomik krizle boğuştuğu, savaş tamtamlarının çalındığı, pandemiler sonucunda milyonlarca insanın öldüğü kaotik dünyamızı, herkesin bir diğerini eşit ve özgür bir birey olarak gördüğü, demokrasi kültürü ile donanmış yeni bir dünyaya dönüştürmek için çaba harcamak Kültürel Çalışmalar araştırmacılarının karşısında görev olarak durmaktadır.

Doç. Dr. Hediye Esra ARCAN

## Kaynakça

- Balibar, E. (2019) *Demokrasiyi Demokratikleştirmek*, İstanbul, İletişim Yayınları
- Burkhardt & Lewis-Beck. (1994) “Comperative Democracy” *American Political Science Review*, 88, s. 903-10
- Downing, J. vd (2001) *Radical Media*, London, Sage Publication
- Duverger, M. (2011) *Siyaset Sosyolojisi*, İstanbul, Varlık Yayınları
- Eagleton, T. (2016) *Culture*, New Haven CT, Yale University Press
- Frey, B. S. ve Stutzer, A. (1999). Happiness prospers in democracy. *Journal of Happiness Studies*, 1, 79–102.
- Frey, B. S. (2011). Tullock challenges: happiness, revolutions, and democracy. *Public Choice*, 148, 269–281.

- Gözler, K. (1998) “Cumhuriyet ve Monarşi” Türkiye Günlüğü, Sayı 53, s. 27-34
- Gözler, K. (2012) Anayasa Hukukunun Genel Esasları, Ankara, Ekin Basım Yayın Dağıtım
- Graham, C. ve Pettinato, S. (2000). “Happiness, markets, and democracy: Latin America in comparative perspective”. Journal of Happiness Studies, 2, 237–268.
- Helliwel, J. F. (1994) “Empirical Linkages between Democracy and Economic Growth” British Journal of Political Science, Vol. 24, s. 225-48
- Inglehart, R. (2008). “Development, freedom, and rising happiness: A global perspective (1981–2007).” Perspectives on psychological science, 3(4), 264-285.
- Kroll, C. (2012). “The greatest happiness principle: an imperative for social democracy?.” H. Meyer ve J. Rutherford (Ed.), The future of european social democracy building the good society içinde (s. 120-134). London: Palgrave Macmillan.
- Kurt, H. (2004) Politik Kültür ve İletişim, Siyaset Bilimi (Ed. Halis Çetin) Orion Kitapevi
- Spivak, C.G, “Madun Konuşabilir mi?” Ankara, Dipnot Yayınları
- Thompson, E. P, (2004) İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu, İstanbul, Birikim Yayınları
- Xu, B. (2022) The Culture of Democracy, New York, Polity Press
- Wentog, M. (1997) “Micro-Intervention and Radical Democracy in Western Cultural Studies”, Chinese Studies in Philosophy, Vol. 28, 1997, Issue 3, p. 57-66
- Wetzel, C & Inglehart & Klingemann (2001) Human Development as a Theory of Social Change, Berlin, Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung GmbH

### *About 22. Issue*

We are excited to publish our research articles, interviews, reviews, translations, and book reviews in this issue with the theme of Democratic Culture. At this point, democracy is in a constant struggle to rationalize the social and make not just the state of political order dependent on freedom but also to make institutions dependent on individual and social freedom. These days, democracy is accepted as a way of life all over the world. But the time has come to view democracy as a personal way of life and as a procedure that sets out ethical measures for personal conduct.

Therefore, understanding democracy as an open-ended and constantly evolving process is important, and taking the coexistence of socio-political values and moral values in modern democracies into consideration has value in this sense. Developing this culture seems possible by emphasizing values such as mutual relations based on habits, moral obligations, and duties toward society rather than economic implications. However, the distortion of communications for private interests through power is the main problem in democratizing modern society. We have determined the theme of this issue to be Democratic Culture, with a focus on how to overcome these problems and contribute to developing a more civil societal-based participatory democracy. Our aim is to have the authors who've sent works in this context contribute to this themed issue.

The study titled "Everyday Conceptualizations of Democracy: A Heuristic Study" is one of our issue's research articles and was prepared by Canan Çelikadam. The article researches how individuals living in Türkiye conceptualize democracy and exploratorily examines the similarities and differences in these conceptualizations in daily life, using a qualitative method to show how democracy is defined through a variety of different dimensions. Unlike most studies in the literature, this article also arrived at criticisms toward democracy that include positive, negative, and neutral evaluations.

"A Discussion on the Public Sphere Representation of Social Media" is the title of another research article, this one written by Sinan Gümüş. Recently, academic debates have gained momentum about how social media carries the characteristic features of the public sphere. This article performs an inquiry into the tendency individuals develop to participate in democracy through social media, evaluating it as a heterogeneous sociological phenomenon that ensures the strengthening of freedom of expression and democracy within the social paradigm. The article also uses the comparative descriptive analysis method to open up a discussion on the possibility social media has to create a new form of public representation.

The interview our field editor, Assoc. Prof. Oya Morva, had with Assoc. Prof. Murat Önderman, a Faculty Member of our university's Political Sciences Department takes place in this issue under the title "On Türkiye and the Culture of Democracy". Their conversation discusses the sources that determine the views and judgments about political culture in Türkiye, how the dominant culture can be defined in Türkiye, the relationship this culture has with power and its role in shaping political culture, and how political culture can be explained in Türkiye in accordance with the political culture categories in the literature. The interview also addresses what other actors and resources besides the state and political power are effective in the process of political socialization in Türkiye, how democratic culture can be associated with collectivism in Türkiye and what role the media has in shaping the political culture in Türkiye. Our field editor additionally conducts the interview as an in-depth discussion within the framework of Türkiye's democratic political culture and whether the media is functional or not, especially in terms of creating a democratic public space.

This issue also presents Prof. Dr. Halime Yücel and Assoc. Dr. Michel Bourse's evaluation article titled "Cultural Studies and Critical Theory," which also includes a discussion on our journal's main approach. Their article also reviews the complex history and consequences of the theoretical misunderstandings between critical theory and cultural studies. Cultural studies consider culture as a mixed space and thus are open to interpretive readings, and the most functional point of view for cultural studies involves looking at cultural hegemony with a Gramscian approach, with this concept being placed at the center of cultural productions. In particular, their article emphasizes how these interpretive readings, which Hall calls the politics of signification, pave the way for the power relations analyses that are seen in different opposing interpretational codes and various discourses in particular cultures. Their study also includes a multi-faceted assessment of the intersecting perspectives of cultural studies and critical theory.

"The Visual Identity of a Lost City" is the title of another review article in our issue, this one conducted by Prof. Dr. Mete Çamdereli with the aim of studying a city's memories. By approaching cities as a discourse on their own, the study aims to find the memories inherent in the culture and identity of the city within its own discourse. Because the urban discourse encompasses a series of visual accumulations from architecture to engravings and then to photographs, the lost visual accumulation can be understood within the visual memory that has survived to the present. This study conducts a reading of a city using the semiotic approach with the support of phenomenology and through the phenomena of urban memory and urban photographic memory by examining the primary photographs of a city that are woven with signifiers. As a result, the article has also determined that people change their cities quite often, people are alienated from their cities, cities live in photographic spaces

that are viewable as invisible cities, and this can be realized in the evidence of photographic spaces.

The translated article in this issue is by Ian Moll and titled “The Fourth Industrial Revolution: A New Ideology.” It was originally published in *tripleC Journal for a Global Sustainable Information Society* in 2022. Moll’s article was translated into Turkish by Dr. Esra Tunçay and questions how the Fourth Industrial Revolution supports contingent neoliberalism and how neoliberalism is trying to reshape itself ideologically in this context. The article identifies how under the influence of the ideology of the Fourth Industrial Revolution people perceive social change as the result of technological progress rather than social and political will; therefore, the ideological interpretation of the Fourth Industrial Revolution has been unsuccessful at comprehending the complexity and importance of what an industrial revolution actually is. This article also generally notes how the ongoing crisis of neoliberalism offers opportunities for anti-hegemonic globalization.

Our issue has two book reviews, one by İlayda Giritli, who makes a critical reading of Edward Palmer Thompson’s book titled *A Closer Look at the Birth and Struggle of the Proletariat: The Making of the English Working Class*. As a historical sourcebook that conveys the process from the birth of the British working class to its maturation, a discussion on class consciousness is conducted over the effects of the Industrial Revolution on the working class. Historians and sociologists are shown to offer suggestions on how to deal with the value judgments of this period.

Beyza Huriye Turgut conducts the other book review on the work titled *The Future of Human Nature in Moral and Species-Ethics: Could Bio-Genetic Advances Mean Loss of Self-Belief?*, which was created from the text of the speech Jürgen Habermas gave at a university in Zurich in 2000. This work by Habermas shows him to engage in a discussion on how the right life should be lived through a few reference points. In the end, Habermas underlines how an “existential effort” needs to be made to belong to the moral community for all these discussions to be meaningful.

We would like to express once again the meaningful excitement we get from sharing important works with you in this issue. In this context, we would like to express our thanks to all the authors who have contributed to our goal of contributing to the discussion of human and social problems and suggesting solutions, and we hope these readings will be enjoyable.

**Best regards,**

**The Editorial Board**



## 22. Sayımız Hakkında

Demokrasi kültürü temasını içeren bu sayımızla da yayıma çıkmanın heyecanını taşımaktayız, yine bu sayımızda da araştırma makalelerimizin yanı sıra söyleşi, değerlendirme, çeviri ve kitap eleştirisi yazılarımız yer almakta. Gelinek noktada demokrasi toplumsal usçullaştırma ve özgürlüğe bağımlı kılma yönünde verilen sürekli bir mücadele hali, yalnızca siyasal düzen durumu değil, kurumların bireysel ve toplumsal özgürlüğe bağımlı kılınması. Tüm dünyada bugün demokrasi artık bir yaşama biçimi olarak kabul görmekte. Ancak bunun kişisel bir yaşam biçimi, kişisel davranış için etik ölçülerini ortaya koyan bir yordam olduğunu görme zamanı.

Bu nedenle demokrasiyi açık uçlu ve sürekli gelişmekte olan bir süreç olarak kavramak önem taşımakta. Modern demokrasilerde sosyo-politik değerlerle ahlaki değerlerin birlikte yaşatılmasını düşünmek bu anlamda değerli. Özellikle ekonomik çıkarımlardan daha çok, alışkanlıklara dayalı karşılıklı ilişkiler, ahlaki yükümlülükler, topluma karşı görevler gibi değerleri ön plana çekerek bu kültürü geliştirmek olanaklı durmakta. Ancak iletişimin güç aracılığıyla özel çıkarlar doğrultusunda çarpıtılması modern toplumun başat demokratikleşme sorunu. Bu sorunları aşmaya, daha sivil toplum tabanlı katılımcı demokrasinin gelişimine katkı sağlamaya odaklı olarak bu sayımızın temasını ‘*Demokrasi Kültürü*’ olarak belirledik. Sayımıza bu kapsamda çalışmalarını gönderen yazarlarımızla bu katkıyı sağlamaya çalıştık.

Sayımızın araştırma makalelerinden birini “*Demokrasinin Gündelik Kavramsallaştırması: Keşifsel Bir İnceleme*” başlıklı çalışması ile Canan Çelikadam gerçekleştirmiştir. Makalede demokrasinin Türkiye’de yaşayan bireyler tarafından nasıl kavramsallaştırıldığı araştırılmıştır. Gündelik yaşam halinde bu kavramsallaştırmalardaki benzerlik ve farklılar nitel bir yöntemle keşifsel olarak incelenerek demokrasinin farklı ve çeşitli boyutlar üzerinden tanımlandığı görülmüştür. Ayrıca alan yazındaki çoğu çalışmadan farklı olarak, olumlu-olumsuz ve nötr değerlendirmeleri içeren demokrasi eleştirilerine de ulaşılmıştır.

Sinan Gümüş tarafından kaleme alınan diğer araştırma makalesi ise “*Sosyal Medyanın Kamusal Alan Temsiliyeti Üzerine Bir Tartışma*” başlığını taşımaktadır. Son zamanlarda sosyal medyanın kamusal alanın içerdiği karakteristik özellikleri ne kadar taşıdığı konusunda akademik tartışmalar hız kazanmıştır. Bu makalede de bireylerin sosyal medya ile geliştirdiği katılımcı eğilimin; sosyal medyanın ifade özgürlüğü ve demokrasinin toplumsal paradigma içerisinde güçlenmesini sağlayan heterojen bir sosyolojik fenomen olarak değerlendirilmesi üzerinde bir sorgulama gerçekleştirilmiş, karşılaştırmalı betimsel analiz yöntemi ile sosyal medyanın yeni bir kamusal temsiliyet yaratma ihtimalinin varlığı tartışmaya açılmıştır.

Alan editörümüz Doç. Dr. Oya Morva’nın Üniversitemiz Siyasal Bilgiler Fakültesi

Öğretim Üyesi Doç. Dr. Murat Önderman ile gerçekleştirdiği söyleşi ise “*Türkiye ve Demokrasi Kültürü Üzerine*” konu başlığını taşımaktadır. Söyleşide siyasal kültürle ilgili Türkiye’de bu görüş ve yargıları belirleyen kaynakların neler olduğu; Türkiye’de hakim kültürün nasıl tanımlanabileceği, bu kültürün iktidarla ilişkisi ve siyasal kültürün şekillenmesindeki rolü; literatürdeki siyasal kültür kategorilerine göre Türkiye’de siyasal kültürün nasıl açıklanabileceği; Türkiye’de siyasal toplumsallaşma sürecinde devlet ya da siyasal iktidar dışında etkili olan diğer aktörler/kaynakların neler olduğu; Demokrasi kültürü ile Türkiye’deki kolektivizmin nasıl ilişkilendirilebileceği; Türkiye’de siyasal kültürü biçimlendirmede medyanın nasıl bir işlevi olduğu, özellikle demokratik bir kamusal alan oluşturma açısından medyanın işlevsel olup olmadığı; Türkiye’nin demokratik siyasal kültürü çerçevesinde derinlikli bir tartışma yürütülmüştür.

Bu sayımızda yer alan Prof. Dr. Halime Yücel ve Doç. Dr. Michel Bourse’un “*Kültürel Çalışmalar ve Eleştirel Kuram*” içerikli değerlendirme yazısı da dergimizin ana yaklaşımına ilişkin bir tartışmayı kapsamaktadır. Eleştirel Kuram ile Kültürel Çalışmalar arasındaki kuramsal yanlış anlamının karmaşık tarihi ve sonuçları üzerinden bir inceleme gerçekleştirilmiş durumda. Kültürü karma uzam olarak ele alan ve bu nedenle yorumlayıcı okumaya açık olan Kültürel Çalışmalar için en işlevsel bakış açısının Gramsci’ci bir yaklaşımla kültür hegemonyasına bakmak olduğu görüşünden hareket edilmekte ve kültürel üretimlerin merkezine yerleştirilmekte bu kavram. Hall’un anlamlama politikası diye adlandırdığı bu yorumlayıcı okumanın belirli bir kültürde farklı yorum kodları ile farklı söylemlerin karşıtlaşmasında görülen iktidar ilişkilerinin çözümlenmesinin yolunu açtığı özellikle vurgulanmaktadır. Çalışmada Kültürel Çalışmalar ile Eleştirel Kuramın kesişen bakış açılarına yönelik çok yönlü bir değerlendirme yer almaktadır.

“*Yitik Bir Şehrin Görsel Kimliği*” bir diğer değerlendirme yazımızdır sayımızda yer alan. Prof. Dr. Mete Çamdereli tarafından gerçekleştirilen çalışma bir kentin belleğini okumaya yöneliktir. Kentlere başlı başına bir söylem olarak yaklaşan çalışma, kentin kültürü ve kimliğine içkin belleği, onun söyleminde bulmayı hedefler. Kent söylemi, mimariden gravürlere, oradan fotoğraflara dek bir dizi görsel birikimi de kapsayıcı olduğu için yitik görsel birikimi de bugüne kalabilmiş görüntüsel bellekte anlamak kısmen olası olabilmektedir. Bu çalışmada da bir kentin gösterenlerle örülü ilksel fotoğrafları incelenerek kentsel bellek, kentsel fotografik bellek olguları üzerinden fenomenolojinin desteğiyle göstergebilimsel yaklaşımla bir okuma gerçekleştirilmiştir. Ve sonuçta şehirlerimizi çok sık değiştirdiğimizi, onlara iyiden iyiye yabancılaştığımızı, onların görünmez şehirler olarak görülebilir fotografik mekanlarda ömür sürdüklerini, bunun fotografik mekanların tanıklığında idrak edilebileceği tespitinde bulunulmuştur.

Bu sayımızda yer alan çeviri yazısı ise 2022 yılında *tripleC Dergisi*'nde yayımlanan lan Moll'un "*The Fourth Industrial Revolution: A New Ideology*" konu başlıklı makalesidir, Dr. Esra Tunçay tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Dördüncü Sanayi Devrimi'nin olumsal neoliberalizmi desteklediği, bu bağlamda neoliberalizmin kendisini ideolojik olarak yeniden şekillendirmeye çalışmakta olduğu sorgulanmaktadır. Dördüncü Sanayi Devrimi ideolojisinin etkisi altında insanların sosyal değişimi sosyal ve politik iradenin değil, teknolojik ilerlemenin ürettiği olarak algıladığı, bu nedenle Dördüncü Sanayi Devrimi'nin ideolojik yorumunun bir sanayi devriminin gerçekte ne olduğunun karmaşıklığını ve önemini kavramakta başarılı olmadığı tespitinde bulunulmuştur. Genel olarak, devam etmekte olan neoliberalizm krizinin hegemonya karşıtı küreselleşme için fırsatlar sunduğuna dikkat çekilmektedir.

Sayımızda yer alan iki kitap eleştirisinden biri İlayda Giritli'ye, diğeri de Beyza Huriye Turgut'a aittir. Edward Palmer Thompson'un "*Proletaryanın Doğuşu ve Mücadelesine Yakından Bakış: İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*" başlıklı kitabının eleştirel okumasını İlayda Giritli yapmıştır. İngiliz işçi sınıfının doğuşundan olgunlaşmasına kadarki süreci aktaran tarihi nitelikli bir kaynak kitap olarak çalışmada Sanayi Devrimi'nin işçi sınıfı üzerindeki etkileri üzerinden bir sınıf bilinci tartışması yürütülmektedir. Tarihçilere ve sosyologlara bu dönemin değer yargılarıyla nasıl ilgilenilmesi konusunda öneriler sunulmaktadır.

"*Ahlaki ve Tür-Etiği Açından İnsan Doğasının Geleceği: Biyo-Genetik Gelişmeler Kendi Olma İmkani'nin Yitimi Anlamına Gelebilir mi?*" Jürgen Habermas'ın 2000 yılında Zürih'te bir üniversitede yaptığı konuşma metninden oluşturulan bir kitaptır, incelemesi Beyza Huriye Turgut tarafından gerçekleştirilmiştir. Habermas'ın bu çalışmasında doğru yaşamın nasıl yaşanması gerektiğine ilişkin birkaç referans noktası üzerinden bir tartışma içine girdiği görülmektedir. Ve sonuçta da tüm bu tartışmaların anlamlı olabilmesi için ahlaki topluluğa ait olmak konusunda 'varoluşsal bir çaba' göstermemizin gerekliliğinin altı kalınca çizilmektedir Habermas tarafından.

Bu sayımızda da yine önemli içerikte çalışmalarını sizlerle paylaşmanın anlamlı heyecanını bir kere daha belirtmek isteriz. Bu bağlamda insana ve toplumsala dair sorunların tartışılması ve çözüm önerileri için katkı sağlayıcı olma hedefimize çalışmalarlarıyla olanak sağlayan tüm yazarlarımıza ayrı ayrı teşekkürlerimizi iletiyor, keyifli okumalar olmasını umut ediyoruz.

*Selam ve saygılarımızla,*

***Editöryal Kurul***



# Demokrasinin Gündelik Kavramsallaştırması: Keşifsel Bir İnceleme\*

## The Naturalistic Conceptualizations of Democracy: An Exploratory Investigation

Canan Çelikadam<sup>1</sup> , Sevim Cesur<sup>2</sup> 



\*Bu makale İstanbul Üniversitesi Psikoloji Doktora Programı kapsamında yürütülen hali hazırda devam etmekte olan doktora tezinin bir kısmından üretilmiştir.

<sup>1</sup>Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Psikoloji Doktora Programı, İstanbul, Türkiye

<sup>2</sup>Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, Psikoloji Bölümü, İstanbul, Türkiye

ORCID: C.Ç. 0000-0002-1844-7033;  
S.C. 0000-0002-4038-0592

### Sorumlu yazar/Corresponding author:

Canan Çelikadam,  
İstanbul Üniversitesi, Psikoloji Doktora Programı,  
İstanbul, Türkiye  
E-mail: canan.celikadam@istanbul.edu.tr

**Başvuru/Submitted:** 28.02.2023

**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
29.03.2023

**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
03.04.2023

**Kabul/Accepted:** 11.04.2023

**Atıf/Citation:** Çelikadam, C., & Cesur, S. (2023). Demokrasinin gündelik kavramsallaştırması: keşifsel bir inceleme. *4. Boyut Journal of Media and Cultural Studies - 4. Boyut Medya ve Kültürel Çalışmalar Dergisi*, 22, 1-19.  
<https://doi.org/10.26650/4boyut.2023.1257609>

### ÖZ

Gündelik kavramsallaştırmalar sıradan insanların bazı konularda uzmanların akademik yaklaşımlarından farklı olarak kendilerine özgü anlayışlarını içermekte olup; karmaşık yapıdaki kavramlarla ilgili daha iyi bir anlayış için incelenmesi önem taşımaktadır. Bu çalışmada Türkiye’de yaşayan ve farklı demografik özelliklere sahip bireylerden oluşan katılımcı grubunun demokrasiyi nasıl kavramsallaştırdığını ve bu kavramsallaştırmalardaki benzerlik ve farklılıkları nitel bir yöntemle keşifsel olarak incelemek amaçlanmıştır. Bu amaçla yaşları 18-48 arasında değişen ( $Ort.= 30.27$ ,  $SS= 6.59$ ), 10’u kadın ve 20’si erkek olmak üzere toplam 30 kişiyle yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşmeler yürütülmüştür. Katılımcılara “Demokrasi deyince aklınıza ne geliyor?, Size göre demokrasi ne demektir?” şeklindeki açık uçlu sorular yöneltilmiş ve cevaplar tematik analiz açık kodlama yöntemiyle analiz edilmiştir. Analizler sonucunda elde edilen veriler şu temalar altında toplanmıştır: ‘Liberal değerlerle tanımlanan demokrasi’, ‘yönetim süreçleriyle tanımlanan demokrasi’, ‘kurumsal yapılarla tanımlanan demokrasi’, ‘sosyal-ekonomik faydaları açısından tanımlanan demokrasi’, ‘batıya özgü bir sistem olarak tanımlanan demokrasi’, ‘eleştirilen bir sistem olarak demokrasi’. Elde edilen bu temalara göre demokrasi farklı ve çeşitli boyutlar üzerinden tanımlanmaktadır. Kurumlar ve prosedürler ile özgürlük ve haklar gibi Batıya özgü liberal tanımların yanı sıra sosyal ve ekonomik faydalar gibi demokrasinin sonuçları üzerinden yapılan tanımlar da ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda, alan yazındaki çoğu çalışmadan farklı olarak, olumlu-olumsuz ve nötr değerlendirmeleri içeren demokrasi eleştirileriyle yapılan tanımlar da elde edilmiştir. Bu çalışmanın sınırlılıklarından biri verilerin az sayıda soruyla elde edilmiş olmasıdır. Bundan sonraki çalışmalarda demokrasinin farklı boyutlarını içeren daha fazla soruyla görüşmeler yürütülmesi demokrasi kavramsallaştırmasına dair daha kapsamlı bir anlayış için faydalı olacaktır. **Anahtar Kelimeler:** Demokrasi, demokrasinin gündelik kavramsallaştırması, demokrasinin anlamları, özgürlük, tematik analiz

### ABSTRACT

Naturalistic conceptualizations involve lay people’s own understanding about a subject and differ from experts’ academic approaches. Examining these conceptualizations is important for being able to better understand complex concepts. This study uses a qualitative method with the aim of exploratively examining how a participant group consisting of individuals with different demographic characteristics living in Türkiye conceptualize democracy, as well as the similarities and differences in their conceptualizations. The study conducted semi-structured in-depth interviews for this purpose with a total of 30 people between 18-48 years of age ( $M = 30.27$ ,  $SD = 6.59$ ; 10 females, 20 males). The interviews asked the participants what comes to mind when they say democracy and what democracy means to them as open-ended

questions and analyzed the answers using thematic analyses alongside the open coding method. As a result of the analyses, the data were gathered under the following themes: democracy defined by liberal values, democracy defined by government processes, democracy defined by institutional structures, democracy defined in terms of social-economic benefits, democracy defined as a Western system, and democracy as a criticized system. According to these themes, the participants defined democracy through different various dimensions, with a Western liberal meaning emerging involving institutions, procedures, freedoms, and rights, as well as definitions based on the consequences of democracy, such as social and economic benefits. Unlike most studies in the literature, definitions were at the same time observed to have been made that criticized democracy and included positive, negative, and neutral evaluations. One of the limitations of this study is that the data were obtained from a small number of questions. Having future studies conduct interviews with more questions that involve different dimensions of democracy will be beneficial for a more comprehensive understanding of naturalistic conceptualizations of democracy.

**Keywords:** democracy, naturalistic conceptions of democracy, meanings of democracy, freedom, thematic analysis

## Extended Abstract

Despite democracy's long history, no consensus yet exists in the literature on its meaning (Andersen et al., 2018). The most widely used scientific definitions of democracy focus on the processes and institutions of democratic government (e.g., Dahl, 1971). Meanwhile, other researchers have emphasized in their definitions the relations between the state and citizens (Tilly, 2011), alongside the equal and full participation of citizens in governmental processes rather than its procedural structures (Moghaddam, 2016).

While scientific approaches to democracy occur in this way, studies investigating what democracy means for lay people have become quite common in recent years. Various definitions of democracy have emerged in studies conducted with people living in various parts of the world, with liberal definitions involving rights and freedoms having come to the fore in most of these studies (Baviskar & Malone, 2004; Bratton & Mattes, 2001a, 2001b; Dalton et al., 2007; Kemahlioğlu & Keyman, 2011; Ottomoeller, 1998; Schedler & Sarsfield, 2007), while other definitions have involved institutional structures, governmental processes, and socio-economic characteristics beyond these liberal definitions (Canache, 2012; Dalton et al., 2007; Ottomoeller, 1998; Regt, 2013).

Many researchers consider citizens' knowledge about democracy and pro-democratic attitudes to be important and necessary for democratic consolidation in any country (e.g., Cho, 2012; Inglehart, 2000). Therefore, examining naturalistic conceptualizations of democracy is important in this respect. Therefore, this study aims to exploratively examine using a qualitative method how a participant group consisting of individuals with different demographic characteristics living in Türkiye conceptualize democracy, as well as the similarities and differences in their conceptualizations. For this purpose, the study has conducted semi-structured in-depth interviews with participants living in Istanbul, the most crowded heterogeneous location in the country that receives massive numbers of immigrants from different geographical regions. The participants consist of a total of 30 people between the ages of 18-48 ( $M = 30.27$ ,  $SD = 6.59$ ; 20 males, 10 females). The participants were reached by purposive sampling method. The study asked the participants what comes to their

mind when they say democracy and what democracy means to them as open-ended questions. The study at the same time asked the participants to fill out a demographic form involving questions about gender, age, education level, and ethnicity. The study then analyzed the obtained data using the thematic analyses method in the program MAXQDA. The study first obtained codes using the open coding method and then arrived at the themes by combining these common codes.

According to the general findings, the participants were seen to have defined democracy in a variety of different ways, with the following themes having emerged: democracy defined by liberal values, democracy defined by government processes, democracy defined by institutional structures, democracy defined in terms of social-economic benefits, democracy defined as a Western system, and democracy as a criticized system. Accordingly, while the participants' definitions of democracy resembled Western liberal meanings, they also included dimensions related to the results of democracy, such as social and economic benefits. This finding also overlaps with the general findings from studies in the literature that have examined how lay people conceptualize democracy (Baviskar & Mallone, 2004; Bratton & Mattes, 2001a, 2001b; Canache, 2012; Tessler et al., 2012). Three dimensions have been seen to constitute the primary choice of the meaning of democracy for participants in different countries, namely institutions and procedures, freedom and rights, and economic and social benefits (Dalton et al., 2007).

Another different theme this study obtained is the theme of democracy as a criticized system, which involves positive, negative, and neutral evaluations of democracy. Under this theme, the participants evaluated democracy as a system with some disadvantages, as a system that can only be good under certain conditions, or as the system with the most ideal form compared to other systems. Previous studies have revealed the political, social, and economic environment of individuals (Bratton & Mattes, 2001a; Tessler et al., 2012) and their personal experiences (Akboğa & Şahin, 2018) to have a decisive influence on their definitions of democracy. From this point of view, these definitions may be understandable for participants who have experienced problematic democratic systems or other systems different from democracy.

This study is thought to contribute to the literature in terms of its exploratory analyses of the meanings of democracy for individuals living in Türkiye, in addition to the emergent similarities and differences between these meanings. Another contribution is the study's use of a qualitative method, which allowed participants to make individual assessments in their own words. Conducting focus group interviews as well as individual interviews allowed the participants to be able to create meanings for democracy together, and this is how the study attempted to examine the concept in depth. One of the limitations of this study is that the data were obtained using a limited number of questions. Conducting interviews with broader questions about democracy will be useful for future studies.

Politik bir kavram olarak demokrasinin, uzun tarihine rağmen, esas temelini ne olduğuyula ilgili bugün bile hala çok az uzlaşma vardır (Andersen, Schulze ve Seppel, 2018; Dahl, 2001) ve son dönem alan yazını demokrasinin tartışmalı bir kavram olduğunu kabul etmektedir (Akboğa ve Şahin, 2018; Canache, Mondak ve Seligson, 2001; Gagnon, 2018; Kaufmann ve Stadelmaier, 2020). Neredeyse 2500 yıldır tartışılıyor olmasına rağmen herkesin üzerinde uzlaşabileceği düzenli fikirlerin oluşmamasının sebeplerinden biri belki de onun bu uzun geçmişi olabilir. Zira farklı zamanlarda ve farklı coğrafyalarda demokrasi insanlar için farklı şeyler ifade edegelmiştir. (Dahl, 2001, s.9).

Bilimsel olarak en yaygın kullanılan demokrasi tanımları, demokratik yönetimin kurumlarına ve prosedürlerine odaklanmaktadır (Dahl, 1971; Huntington, 1991; Linz ve Stepan, 1978; Schumpeter, 1943). Örneğin çok sayıda atf alan Dahl'ın (1971) tanımında demokrasi, temsili hükümetin kurumları ve süreçleriyle büyük ölçüde eşit tutulmaktadır. Tilly (2011) gibi araştırmacılar ise demokrasiyi tanımlayabilecek olan temel karakteristiklerin belirli bir tür yapıda veya özgür ve adil seçimlerin yerine getirilmesinde aranmaması gerektiğini söyleyerek dikkatimizi bu tür prosedürel yapılardan, devlet ve vatandaş arasındaki ilişkiye çeker. Ona göre bir rejimin demokratik olabilmesi için devlet ve vatandaş arasındaki ilişkilerin geniş, eşit, korunan ve karşılıklı bağlayıcılığı içermesi gerekmektedir. Moghaddam'da (2016) benzer şekilde demokrasi işleyişinde vatandaşa aktif bir rol vererek gerçek demokrasi olarak nitelendirdiği şeyi siyasi, ekonomik ve kültürel konularda karar almanın geniş yönlerine tam, bilgili, eşit katılım olarak tanımlamaktadır. Karl (1990) prosedürel bileşenlerin yanında askeri sistem üzerinde sivil kontrol gibi başka boyutlar da ekleyerek kavramı nesnel ve dar sınırlardan kurtarıp anlamını genişletmiştir. Neticede tarihten günümüze demokrasinin anlamı kim yönetir, yönetim nasıl organize olmalıdır ve insanlar yönetimlerini en iyi nasıl kontrol edebilir gibi önemli sorulara cevap arayan felsefi ve teorik argümanlara karşılık olarak gelişmiş ve bu entelektüel ve politik ilerleme demokrasinin özgürlük, eşitlik, katılım, mücadele, temsil ve vatandaşların haklarının korunması fikirlerini içeren çeşitli anlayışlarla ilişkilmesi ile sonuçlanmıştır (Canache, 2012, s.1134). Dolayısıyla demokrasinin çoklu politik partiler ve insanların iradesine temelli politik gücün transferine yönelik kurumsal düzenlemeler gibi önemli nesnel boyutları bulunurken, aynı zaman da eşitliği, hoşgörüyü, insan haklarını ve sosyal özgürlükleri destekleyen tutumlar gibi önemli öznel boyutları da vardır (Montiel ve Wessells, 2001). Görüldüğü üzere alan yazındaki farklı demokrasi tanımları belirli varsayımlara ve kavramsallaştırmalara sahiptir. Fakat sıradan insanın demokrasi kavramsallaştırması bilimsel açıklamalarla ne kadar uyuşmaktadır? Demokrasi sıradan insan için ne ifade etmektedir?

Demokrasiye ilişkin alan yazına baktığımızda çalışmaların çoğu demokrasi desteği, demokrasi memnuniyeti ve demokrasinin alternatiflerine yönelik tutumlar gibi konular üzerinde yoğunlaşmıştır. Ancak bu konulardan önce vatandaşların demokrasiyle ilgili ne düşündüklerini, demokrasiyi nasıl tanımladıklarını ve demokrasinin kavramsallaştırılmasındaki benzerliğin ve çeşitliliğin nedenlerini içeren çok daha önemli soruları sormak gereklidir. Çünkü hali hazırda kullanılan ölçümler cevaplayanların demokrasiyi çok farklı kıstaslara



göre değerlendirmesine yol açmakta ve dolayısıyla mesele muğlak kalmaktadır (Baviskar ve Malone, 2004; Canache, 2012; Kaufmann ve Stadelmaier, 2020; Norris, 1999). Örneğin farklı sosyal, ekonomik ve kültürel tabakalardan kişiler demokrasi memnuniyetini ekonomik performans, sivil halkların korunması ve kanun ve düzenin sürdürülmesi gibi konular üzerinden değerlendirebilirken; bazıları da hak ve özgürlükler üzerinden değerlendirebilir (Baviskar ve Malone, 2004). Son zamanlarda yapılan çalışmalar da bireylerin demokrasiyi çeşitli yollarla tanımladığını, tanımlamalar arasında benzerlikler olduğu kadar farklılıklar da olduğunu göstermiştir (Baviskar ve Malone, 2004; Bratton ve Mattes, 2001a, 2001b; Canache, 2012; Canache ve ark., 2001; Dalton, Sin ve Jou, 2007). Demokratik süreçteki ilerleme ve demokrasinin yerleşmesinde bir ülkenin vatandaşları arasındaki demokratik tutumların ve değerlerin varlığı, demokratik kurumlar ve prosedürlerden daha az önemli değildir (Tessler ve Altınoğlu, 2004). Dolayısıyla sıradan insanın demokrasiye ilişkin görüşlerini ve bu görüşlerdeki bireyler arası farklılıkları anlamak amacıyla farklı özelliklere sahip bireylerle çalışmalar yürütmek oldukça önemli olmaktadır. Bu sebeple bu çalışmanın amacı Türkiye’de yaşayan ve farklı özelliklere sahip bireylerin demokrasiyi nasıl kavramsallaştırdığını ve bu kavramsallaştırmalardaki benzerlik ve farklılıkları nitel bir yöntemle keşifsel olarak incelemektir.

## Demokrasinin Gündelik Kavramsallaştırması

Gündelik kavramsallaştırmalar zeka, kişilik, ahlak gibi konularda sıradan insanların, uzmanların akademik veya kuram yönelimli yaklaşımlardan farklı olarak kendilerine özgü anlayışlarını içermektedir (Kim, 2010). Uzmanların kavramsallaştırması sistematik ve rasyonel deneyimlerden oluşurken, sıradan insanın kavramsallaştırmasının yapılandırılmamış ve sistematik olmayan deneyimlerden oluştuğu anlaşılmaktadır (Sternberg, Conway, Ketron, ve Bernstein, 1981). Dolayısıyla bazı karmaşık yapılarla ilgili daha iyi bir anlayış sağlamak için gündelik kavramsallaştırmaların incelenmesi önem taşımaktadır.

Demokrasinin sıradan insanlar için nasıl kavramsallaştırıldığını yani demokrasi deyince insanların akıllarına ne geldiğini araştıran giderek artan sayıdaki araştırma zengin bir alan yazın oluşturmaya başlamıştır. Dünyanın çeşitli bölgelerinde yaşayan kişilerle yapılan bu çalışmalarda demokrasiye yönelik çeşitli tanımlar ortaya çıkmış ve genellikle çoğu ülkede, vatandaşların demokrasi tanımlarında hak ve özgürlüklerin ön plana çıktığı görülmüştür (örn., Baviskar ve Malone, 2004; Bratton ve Mattes, 2001a, 2001b; Dalton ve ark., 2007; Kemahlıoğlu ve Keyman, 2011; Ottomoeller, 1998; Schedler ve Sarsfield, 2007). Örneğin Kemahlıoğlu ve Keyman’ın (2011) Türkiye’de yürüttükleri çalışmada ‘Sizce demokrasi ne anlama gelmektedir?’ şeklindeki açık uçlu soruya verilen cevaplarda katılımcıların yüzde 33’ü demokrasiyi özgürlük ya da özgür düşünce olarak tanımlarken, bir diğer yüzde 9,6’lık grup ise insanların hür/özgürce yaşama şekli olarak tanımlamıştır. Yani bu çalışmaya göre Türkiye’deki bireylerin yaklaşık yüzde 40’nın demokrasiyi hak ve özgürlükler açısından kavramsallaştırdığı görülmektedir. Alacapınar’ın (2020) Türkiye’deki bir üniversitenin öğrencileriyle yürüttüğü yakın zamanlı bir çalışmada öğrencilere demokrasi deyince

akıllarına ne geldiği sorulmuş ve genellikle eşitlik, adalet, özgürlük, güven ve insan hakları gibi kavramlar ortaya çıkmıştır. 1998-2001 yıllarında arasında 13 Batı ve merkez Avrupa ülkesinin verilerinden oluşan karşılaştırmalı bir çalışmada vatandaşların ortalama %49'unun ilk verdiği cevabın özgürlük ve temel haklar olduğu ortaya konmuştur (Fuchs ve Roller, 2006, s.78). Arjantin, Brezilya, Şili ve Guatemala ülkelerinden katılımcılarla yürütülen bir çalışmada ise her bir ülkedeki katılımcıların çok büyük bir yüzdesinin demokrasiyi sivil özgürlükler ve politik haklar üzerinden kavramsallaştırdığı görülmüştür (Baviskar ve Malone, 2004). Moodie (2005) komünizm sonrası dönemde Slovak ve İskoç örneklerle yürüttüğü doktora çalışmasında demokrasinin bazı anlamlarının nispeten istikrarlı olduğunu ve bu iki ülke vatandaşları arasında ortak şekilde paylaşıldığını göstermiştir. Her iki örnekte de demokrasi öncelikle özgürlük ve haklar ile adalet ve eşitlik gibi değerlerle ilişkili olarak kavramsallaştırılmıştır.

Kişiler, demokrasinin anlamını ve demokrasinin kurumsal prosedürlerini bilmeseler bile ya da yeni gelişen bir demokrasinin vatandaşı olsalar bile demokrasiyi, onun sonuçları olarak değerlendirilen hak ve özgürlükler açısından düşünebilmektedirler. Kişiler özgürlük, hürriyet ve hayatları üzerinde kontrol istedikleri ve demokrasiyi bu amaçları gerçekleştirecek bir araç olarak gördükleri için bu oldukça anlaşılır bir şey olmaktadır (Dalton ve ark., 2007). Öte yandan liberal tanımların yanı sıra öne çıkan başka tanımların da olduğu ve demokrasinin oldukça kapsamlı terimlerle açıklandığı görülmektedir (örn., Baviskar ve Mallone, 2004; Bratton ve Mattes, 2001a; 2001b; Tessler, Jamal ve Robbins, 2012). İnsanlar demokrasiyi yalnızca hak ve özgürlükler gibi liberal demokratik terimlerle değil aynı zamanda kurumsal yapılar ve yönetim süreçleri gibi politik terimlerle ve sosyo-ekonomik özellikleri içeren çok çeşitli boyutlar üzerinden tanımlamaktadır. Yani bireyler demokrasiyi politik partiler, oy kullanma ve sivil ve politik haklar açısından tanımlayabilirken; eşit ölçüde daha az fakirliğin ve suçun olduğu bir hayat, daha fazla eşitlik ve sağlık ve eğitime erişim gibi konular üzerinden de düşünebilmektedir. Özellikle düşük gelir seviyesine sahip ülkelerde sosyal ve ekonomik ihtiyaçların karşılanması üzerinden yapılan tanımlara sıklıkla rastlanmaktadır. Şahin'in (2016), doktora tezi kapsamında 60 ülkeyi kapsayan Dünya Değerler Anketi'nin verilerini kullanarak yürüttüğü çalışmasında daha zengin ülkelerdeki insanların demokrasinin prosedürel özelliklerini göz önünde bulundurma eğilimindeyken, daha yoksul ülkelerdeki insanların ekonomik özellikleri temel bir nitelik olarak görme eğiliminde olduğunu ortaya koymuştur. 1995'te Güney Afrikalı katılımcılarla yürütülen çalışmada katılımcıların yaklaşık %91'i demokrasiyi barınmaya, işe ve gelire eşit erişim olarak tanımlamıştır (Bratton ve Mattes, 2001a). Amerikas Barometer anketleri kullanılarak Latin Amerikalı katılımcılardan alınan verilerle yürütülen başka bir çalışmada liberal demokrasi anlayışıyla ilişkili tanımların yanı sıra, hukukun üstünlüğü ve ekonomik-sosyal sonuçlara dayalı faydacı görüşleri içeren farklı demokrasi tanımlarının da fazlasıyla yaygın olduğu görülmüştür (Canache, 2012, s. 1144). Arap ülkelerindeki katılımcıların verileriyle yürütülen bir çalışmada demokrasinin ekonomik ve politik boyutlar üzerinden anlaşıldığı; Cezayir, Lübnan ve Ürdün gibi ülkelerdeki demokrasi anlayışında ise ekonomik özelliklerin daha önemli görüldüğü

bulgulanmıştır (Tessler ve ark., 2012).

Farklı ülkelerde yapılan başka çalışmalarda hak ve özgürlüklere öncelik verildiği durumlarda bile bireylerin bazı kavramları kültürel özellikleri sebebiyle dışarda bıraktığı görülmektedir. Örneğin Ottemoeller'in (1998) çalışmasında Ugandalı katılımcılar liberal demokratik sistemi destekleyen demokratik tutumlara sahipken, liberal demokrasiyle ilişkili tüm değerleri desteklememektedirler. İfade özgürlüğü ve halkın iradesi gibi kavramları demokrasi tanımlarında kullanmalarına rağmen, örgütlenme özgürlüğünü demokrasinin önemli bir özelliği olarak görmeyip bunu yasaklayan otoriter hükümetleri kabul edilebilir bulmaktadırlar. Başka bir çalışmada, Regt (2013) Arap toplumlarının batı demokrasilerinde yaşayan kişilerle aynı demokrasi anlayışına sahip olup olmadığını incelemiş ve cinsiyet eşitliği haricinde demokrasinin prosedürel bileşenleri (özgür seçimler, referandum oyları, sivil haklar vb.) açısından aralarında büyük farklar olmadığını göstermiştir. Fakat batılılara göre Araplar cinsiyet eşitliğini demokrasinin önemli bir bileşeni olarak görmemektedir. Bu farklılık askeri sistem ve din konusunda da ortaya çıkmıştır. Batılı toplumlar bu iki konuyu çok büyük ölçüde demokrasinin bir bileşeni olarak görmezken, Arap katılımcılar politik süreçleri etkileyen dini liderleri ve hükümetin yetersizliğinde devreye girmesi gerektiği düşünülen askeri sistemi demokrasinin önemli bir bileşeni olarak görmektedirler.

Özetle kurumlar ve prosedürler, özgürlük ve haklar ile ekonomik ve sosyal faydalar şeklinde bu üç geniş alternatif, demokrasiyi tanımlamada birincil anlamlı demokrasi tercihlerini oluşturmaktadır denebilir (Dalton ve ark., 2007). Fakat hangi kavramsallaştırmaların ön planda olduğuyla ilgili olarak vatandaşlar ve uluslar arasında önemli farklılıklar devam etmekte ve bu farklılıkların değerlendirilip, nedenlerinin anlaşılması önem taşımaktadır.

Demokrasinin tanımlanmasında kültürel farklılıkların olduğu kadar alan yazına bakıldığında bu kavramsallaştırmayı etkileyebilen çeşitli bireysel faktörler olabileceği de görülmektedir. Bireylerin cinsiyet, yaş, etnik ve dini kimlikleri, gelir düzeyleri, eğitim seviyeleri ve devletle olan ilişkileri bu faktörlerden bazılarıdır. Örneğin Latin Amerika ülkelerinde yapılmış bir çalışmada kadınların demokrasiyi araçları veya süreçleri üzerinden tanımlamak yerine, daha çok sonuçları üzerinden tanımlamaları çeşitli yapısal nedenlere bağlı olarak açıklanmaktadır. Bu çalışmaya göre bu ülkelerde kadınların genellikle politik olarak erkeklerden daha az aktif olmaları ve ailelerinin refahına ve güvenliğine siyasi, medeni özgürlükler gibi konulara verdiklerinden daha fazla önem vermeleri beklenmekte; bu da onların demokrasiye yönelik kavramsallaştırmalarını etkileyebilmektedir (Baviskar ve Malone, 2004). Akboğa ve Şahin'nin (2018) Türkiye'de yürüttükleri çalışmada bireylerin demokrasi tanımlarında ve demokratik devletten beklentilerinde cinsiyet, dini ve etnik kimliğin belirleyici bir etkisi olduğu görülmüştür. Örneğin devletle tartışmalı ilişkiye sahip kadın, Kürt ve alevi olma gibi özellikleri olan grupların demokrasi tanımlarında hak ve özgürlük temaları ön plana çıkarken, kimliği devletçe kabul gören ve desteklenen Sünni Türk erkeklerinin demokrasi tanımlarında ekonomik refah vurgusu ön plandadır. Bir başka çalışmada, Ottemoeller (1998) daha eğitilmiş katılımcıların insan haklarına saygı gibi temel

demokratik değerlere daha fazla önem vermelerini özellikle ortaöğretim dönemi olmak üzere eğitim yıllarında demokrasiye daha fazla aşinalık kazanmalarıyla açıklamaktadır.

Bireylerin içinde buldukları siyasal, sosyal ve ekonomik ortam da demokrasi tanımlarında belirleyici etkiye sahip olabilmektedir. Örneğin Bratton ve Mattes'in (2001a) çalışmasında Malawi, Nijerya ve Namibya gibi düşük gelir seviyesine sahip ülkelerdeki Afrikalı katılımcılar demokrasinin ekonomik bileşenlerini, siyasi bileşenlerine göre daha önemli olarak değerlendirmektedirler. Bir diğer örnekte ise, var olan politik sistemlerine ve yozlaşmaya, düşük ekonomik performansla öfkeli olan ve vatandaşlarını önemseyen bir hükümet talebiyle protestolara katılan Arap ülkelerinden Cezayir ve Lübnan'daki vatandaşların çoğu, demokrasinin ekonomik eşitsizliğin az olması ve herkesin temel ihtiyaçlarının karşılanması gibi boyutlarını, serbest seçimler ve ifade özgürlüğü gibi siyasi boyutlarından daha önemli bulmaktadır (Tessler ve ark., 2012).

Birçok araştırmacı, vatandaşların demokrasiye dair bilgisinin ve demokrasi yanlısı tutumlarının demokratik sağlanma için gerekli bir koşul olarak değerlendirmektedir (örn., Cho, 2012; Inglehart, 2000). Örneğin Inglehart (2000, s. 96) şunları söyler: "Uzun vadede, demokrasi basitçe kurumsal değişiklikler yaparak veya elitist düzeydeki manevralarla kazanılamaz; bunun hayatta kalması aynı zamanda sıradan vatandaşın değerlerine ve inançlarına bağlıdır". Benzer şekilde, Rose, Mishler ve Haerpfer (1998) yeni bir demokratik rejimin, yalnızca demokratik bir kültürü olumlayan popüler bir fikir birliği olduğunda kurulmuş olabileceğini söyler. Bir taraftan demokrasinin nasıl tanımlandığı ve anlaşıldığı da, vatandaşların demokrasiye yönelik tutumlarını şekillendirebilmektedir. Örneğin Bratton ve Mattes'e (2001b) göre, Afrikalıların demokrasiyi tanımlama becerilerinin demokrasiye yönelik talep ve desteklerinde önemli ve bağımsız bir etkisi vardır. Yani Afrikalıların demokrasi anlayışı, bazı Afrikalıların demokrasiyi talep ederken, diğerlerinin neden etmediğini açıklamada oldukça önemli bir ögedir. Dolayısıyla sıradan insanın demokrasiye yönelik kavramsallaştırmalarını anlamak bahsedilen tüm bu sebepler açısından oldukça önemli olmaktadır. Bu çalışma, Türkiye'de yaşayan bireylerin demokrasiyi nasıl kavramsallaştırdığını incelemeyi amaçlayarak demokrasi serüvenimizin geldiği noktayı ve ilerdeki gelişim sürecini görebilmemiz açısından alan yazına katkı sağlamayı hedeflemektedir.

## YÖNTEM

### Katılımcılar

Çalışmanın verileri yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşmelerle elde edilmiştir. Bu görüşmeler için demografik özellikler açısından mümkün olan maksimum çeşitlilikte katılımcıların seçilmesine özen gösterilmiştir. Bu çalışmada genel olarak gündelik kavramsallaştırmalar havuzu ve tema çeşitliliği yani genel çerçeveyi görmek amaçlandığı için sonucunda hangi grupların ne söylediğinden ziyade genel bir çerçeve elde edilmek istenmiştir. Farklı deneyimler ve özelliklere (seçim pratiğine sahip olma/olmama ya da farklı ideolojik görüşler gibi) sahip katılımcıların seçilmesi de bize tema çeşitliliği sağlayacağı için

çalışmanın amacına hizmet edecektir. Bu nedenle katılımcılara amaçlı örnekleme yöntemiyle farklı coğrafi bölgelerden yoğun göç alan, en kalabalık ve oldukça heterojen bir yer olan İstanbul ilinden ulaşılmıştır. Amaçlı örnekleme yöntemi maksimum çeşitliliği sağlamak adına farklı özellikteki katılımcıların çalışmaya katılmasını mümkün kılan bir yöntemdir (Yıldırım ve Şimşek, 2008). Görüşmeler 3'er kişiden oluşan 5 odak grup ve 15 kişiyle bire bir yüz yüze görüşmeleri içermekte olup, toplamda 30 kişiyle yürütülmüştür. Çalışmaya sosyal bilimlerde yaygın olarak kullanıldığı şekliyle odak grup görüşmelerinin yanında bire bir görüşmelerin de dahil edilmesinin sebebi buradan elde edilen verilerin bire bir görüşmeler için sağlam bir temel oluşturması ve yeni, farklı fikirlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamasıdır (Kitzinger, 1995; akt. Çokluk, Yılmaz ve Oğuz, 2011). Araştırmanın amacına bağlı olarak önce odak grup, sonra da bireysel derinlemesine sorulamayan soruları da yarı yapılandırılmış sorular çerçevesinde iletmek amacıyla bireysel görüşmeler gerçekleştirilebilmektedir (Işık ve Semerci, 2019). Yani odak gruptan elde edilen veriler bireysel görüşmelerden elde edilen veriyle daha da zenginleşmektedir. Bogdan ve Biklen'e (1998) göre de bir çalışmada çalışılan olgunun daha iyi anlaşılmasını sağladığı için çok kaynaklı veriler kullanmak daha anlamlıdır (s.104). Dolayısıyla bu çalışmada tema zenginliğini elde etmek ve daha iyi bir anlayış için birbirini tamamlayan yöntemler olarak birlikte kullanımı tercih edilmiştir. Odak grupların kaç kişiden oluşması gerektiği ile ilgili alan yazında kesin bir kural bulunmamakla birlikte yine bu kararı verecek olan çalışmanın özelliklerine göre araştırmacının kendisidir (Çokluk ve ark., 2011). Fakat bazı araştırmacılar 3 veya 4 kişiyi içeren mini-odak gruplar olarak adlandırılan çok küçük grupların kullanımını da önermektedir (Krueger, 1994; Mishra, 2016; Morgan, 1997). Bu sebeple bu çalışmada yüksek katılımcılı odak grup görüşmesinin baskın grup oluşumu, çatışmanın artma ihtimali gibi dezavantajlarını elimine etme yollarından biri olarak kabul edilen küçük gruplarla çalışma yolu (Çokluk ve ark., 2011) tercih edilmiştir. Katılımcıların yaşları 18-48 arasında değişmekte olup ( $Ort.= 30.27$ ,  $SS= 6.59$ ), 20'si erkek ve 10'u kadındır. Katılımcıların %46.7'si lisans mezunu, %26.7'si lisansüstü mezunu, %16.7'si lisans ve lisansüstü öğrencisi, %10'u da lise, ön lisans ve yüksekokul mezunudur.

## Veri Toplama Araçları

**Demografik Bilgi Formu.** Araştırmacılar tarafından hazırlanan bu formda katılımcılardan yaş, cinsiyet, eğitim durumu ve meslek gibi çeşitli demografik özelliklerini belirtmeleri istenmiştir.

**Demokrasiye İlişkin Yarı Yapılandırılmış Sorular.** Yarı yapılandırılmış sorular, ilgili alan yazına dayanarak araştırmacılar tarafından oluşturulmuş ve pilot çalışmalar sonucunda nihayetlendirilmiştir. Katılımcılar için demokrasinin ne anlama geldiği ve neleri çağrıştırdığını anlamaya yönelik bu sorular "Demokrasi deyince aklınıza ne geliyor? şeklinde asıl soru ve "Size göre demokrasi ne demektir?" şeklindeki sonda sorudan oluşmaktadır. Bu şekilde bir açık uçlu soruyla katılımcıların kendi ifadeleriyle demokrasiyi tanımlamalarına olanak tanımak ve bu anlayışları daha derinlemesine incelemek hedeflenmiştir.

## İşlem

Bu çalışmanın verileri toplanmadan önce İstanbul Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Etik Kurulu Başkanlığından (Sayı: 215257; Tarih: 15.12.2020) gerekli izinler alınmıştır. Görüşmeler 2021 Nisan- Ağustos dönemi arasında yapılmış ve COVID19 pandemisi nedeniyle yüz yüze gerçekleştirilememiştir. Çeşitli uygulamalar aracılığıyla çevrimiçi olarak yürütülmüştür. Katılımcıların izinleri alınarak görüşmeler ses kayıt cihazı ile kaydedilmiştir. Görüşmelere başlamadan önce katılımcılara çalışmayla ilgili kısa ve anlaşılır tanıtıcı bilgiler verilmiş ve bilgilendirilmiş onam formu ile demografik bilgi formunu bilgisayar ortamında doldurmaları istenmiştir.

## Veri Analizi

Elde edilen veriler tematik analiz yöntemiyle MAXQDA programıyla analiz edilmiştir. Tematik analiz bağımsız bir nitel tanımlayıcı yaklaşım olarak “veri içindeki temaları belirleyen, analiz eden ve raporlayan bir yöntem” olarak tanımlanabilir (Braun ve Clarke, 2006, s. 79). Transkripsiyonu yapılmış veriler ilk olarak okuyucu tarafından iki kez ayrıntılı ve dikkatli şekilde okunmuştur. Ardından MAXQDA programında satır satır okunarak açık kodlama yöntemiyle kodlama yapılmış ve anlamlı kodlar elde edilmeye çalışılmıştır. Elde edilen bu kodlardan ortaklaşan kodlar bir araya getirilerek temalar elde edilmiştir.

## BULGULAR

Genel olarak elde edilen bulgulara bakıldığında katılımcıların kavramsallaştırmalarının demokrasinin anlamlarının farklı boyutlarını içerdiği ve birden çok yönünü yakaladığı görülmektedir. Yürütülen tematik analiz sonucunda veriler şu temalar altında toplanmaktadır: ‘Liberal değerlerle tanımlanan demokrasi’, ‘yönetim süreçleriyle tanımlanan demokrasi’, ‘kurumsal yapılarla tanımlanan demokrasi’, ‘sosyal- ekonomik faydaları açısından tanımlanan demokrasi’, ‘batıya özgü bir sistem olarak tanımlanan demokrasi’, ‘eleştirilen bir sistem olarak demokrasi’.

### Tema 1: Liberal Değerlerle Tanımlanan Demokrasi

Bu tema altında liberal değerler olarak tanımlanan eşitlik, adalet, özgürlük ve haklar gibi tanımlar yer almaktadır. Katılımcıların demokrasi deyince akıllarına tek başına bu kavramlar gelebilirken, aynı zamanda bu değerleri içeren daha geniş tanımlar da öne çıkmaktadır. Örneğin eşitliği içeren tanımlarda eşitlik, kadın erkek eşitliği, fırsat eşitliği gibi ifadelerin yanı sıra bireylerin eşit şekilde yaşaması, devletin verdiği haklardan eşit şekilde yararlanması gibi ifadeler de yer almaktadır. Aynı şekilde özgürlük tek başına verilen bir cevap olarak öne çıkarken; özgürce yaşama hakkı, inanç özgürlüğü, herkesin özgürce fikrini söylemesi gibi daha spesifik tanımlar da ortaya çıkmıştır. Haklar bağlamında seçme seçilme hakkı, kadın hakları, insan hakları gibi ifadeler yer alırken; adalet ve adil bir toplum çağrışimleri da elde edilmiştir. Aşağıda bu temayı örnekleyen bazı katılımcı ifadeleri yer almaktadır:

*Adaleti temsil ediyor demokrasi. (katılımcı 1, Konum 3)*

*Devletin sana verdiği bütün sosyal hakları eşit bir biçimde kullanmak geliyor en temelinde basic yani bu. (katılımcı 24, Konum 3)*

*Özgürlük geliyor. Yani başkalarının herkesin kendi alanında kendi sınırlarında ama özgürce yaşayabildiği bir düzen geliyor. (katılımcı 30, Konum 3-4)*

*İnsan haklarına hani ödün vermeden sahip çıkılması... (katılımcı 4, Konum 11)*

## **Tema 2: Yönetim Süreçleriyle Tanımlanan Demokrasi**

Bu tema altında ortaya çıkan tanımlar demokrasinin daha prosedürel ve nötr bir bakış açısıyla değerlendirmelerini içermektedir. Kimin yönettiği, yönetenin nasıl ve kim tarafından seçildiği gibi tanımların yanında; yönetime kimlerin katılacağı ve söz hakkına sahip olacağı gibi temsiliyetle ilgili meseleleri içeren yönetsel boyutlara vurgu yapılmaktadır. Aşağıda bu temayı örnekleyen bazı katılımcı ifadeleri yer almaktadır:

*Demokrasi deyince sadece ana akıma kapılan yani o temel ana kitlenin fikirleri ve beklentileri anlayışları doğrultusunda değil, kendi fikirlerimi söyleme çalışıyorum bu arada, onun dışında toplumun dışarısında kalan ya da kenarından itilen kesimleri de tam olarak sesi çıkmayan sesi ana akımlarda duyulmayan isimlerin de, kimliklerin de yönetim anlayışına, yönetim içerisine katılmasıdır. (katılımcı 16, Konum 5)*

*Çoğulculuk benimde aklıma gelen ilk şey aslında. (katılımcı 12, Konum 5)*

*Demokrasi kelime anlamıyla halkın kendi kendini yönettiği bir sisteme dayalı bir sistem. (katılımcı 21, Konum 3)*

*İnsanların belirli fikirlere sahip olup, bu fikirler sonucundaki hangi parti veya seçmene uyuyorsa ona göre oy verip oluşan bir yönetim biçimi diyebilirim. (katılımcı 27, Konum 3)*

## **Tema 3: Kurumsal Yapılarla Tanımlanan Demokrasi**

Bu tema demokrasinin kurumlarını ve bu kurumların işleyişini vurgulayan tanımları içermektedir. Katılımcılara göre demokrasi bağımsız ve şeffaf kurumları, özgür seçimleri ve kanunların geçerliliği gibi konuları çağrıştırmaktadır. Aşağıda bu tema içerisinde öne çıkan bazı katılımcı ifadeleri yer almaktadır:

*Hukukun kendi içindeki işleyişinin düzgün olması (katılımcı 7, Konum 3)*

*Şeffaflık geliyor benim aklıma demokrasi derken hani hesaplanabilirlik (katılımcı 4, Konum 11)*

*Kurumların bağımsızlığı... (katılımcı 10, Konum 3)*

## **Tema 4: Sosyal- Ekonomik Faydaları Açısından Tanımlanan Demokrasi**

Bu tema demokrasinin toplumları bir arada tutan ve uyum içinde yaşamalarını sağlayan,

yanı sıra bireylerin ekonomik olarak belirli bir refah düzeyinde yaşamasına olanak tanıyan taraflarına vurgu yapan tanımlardan oluşmaktadır. Yani demokrasi insanlara getirdiği sosyal ve ekonomik faydaları üzerinden kavramsallaştırılmaktadır. Burada öne çıkan ifadeler aşağıdaki gibidir:

*Demokrasi benim için, bir milletin temellerini oluşturan asıl bir bağ diyebiliriz. (katılımcı 29, Konum 3)*

*...temelde böyle bir aradalık bir arada yaşamının sağlıklı bir şekilde bir arada yaşamının, ötekine zarar vermeden birlikte yaşamının bir formu bir biçimi... (katılımcı 9, Konum 5)*

*...bireylerin belli bir refah düzeyinde, çok yüksek bir refahtan bahsetmiyorum, temel haklarımızı yaşarken hiçbir beşere bağlı kalmadan ya da herhangi bir dış etkene bağlı kalmadan özgürce yaşayabildiğim bir rejim biçimi baktığımızda. (katılımcı 23, Konum 3)*

## **Tema 5: Batıya Özgü Bir Sistem Olarak Tanımlanan Demokrasi**

Bu tema demokrasinin Batı medeniyetini çağrıştıran, Avrupa'ya özgü modern bir fenomen olduğunu vurgulayan çağrışımları içermektedir. Bu temayı örnekleyen alıntılar aşağıdaki gibidir:

*Ülkemizde öngörmediğimiz ama Avrupa da daha çok insanların bunu yaşadığı bir kavram olarak karşımıza çıkıyor diyebilirim. Biraz öznel bir yorum oldu ama. (katılımcı 1, Konum 3)*

*Batı medeniyetini düşünüyorum işte... (katılımcı 22, Konum 3)*

*bu anlamda demokrasi cumhuriyetle beraber gelen yönetim şekli. (katılımcı 25, Konum 3)*

## **Tema 6: Eleştirilen Bir Sistem Olarak Demokrasi**

Bu tema diğer temalardan farklı olarak demokrasiyi avantaj ve dezavantajlarına göre veya diğer sistemlerle kıyaslayarak ya da belirli koşullara göre iyi ya da kötü olarak değerlendirilebilen bir sistem olarak ele alan tanımları içermektedir. Dolayısıyla bu tema içerisinde katılımcıların eleştirel bir bakış açısıyla demokrasiyi kavramsallaştırdığı söylenebilir. Aşağıda katılımcıların bazı örnek ifadeleri yer almaktadır:

*Herkesin seçim hakkı olsun tabii ki de herkesin fikri olsun, düşünce özgürlüğü olsun, kendini ifade edebilsin. Ama bir yandan da aslında normalde o zeminde hepimiz eşit olmadığımız için aslında o eşitliğin de bir illüzyondan ibaret oluşu yani, demokrasinin kendisi bana bir illüzyon gibi geliyor artık. (katılımcı 3, Konum 5)*

*Platon'un bir sözü vardır, demokrasinin olması için güçlü bir orta sınıf olması lazım sanırım Platon'un sözüydü ya da Aristoteles. Bizde güçlü bir orta sınıf*



*olmadığı için demokrasinin yerleşemediğini düşünüyorum. Belki sadece bu da değildir, bizim doğru toplumu olmamızla doğru kolektivistik yapımızla ilgili de olabilir ama, sonuçta bizde güçlü bir orta sınıf yok bu yüzden bizde demokrasinin oturmadığı düşüncesi var bende bu görüşe katılıyorum... (katılımcı 22, Konum 3) yine de, tek adam yönetimi tarzında çok gördüğümüz için ya da bildiğimiz için daha tercih edilebilir bir şey gibi geliyor hepimize. (katılımcı 12, Konum 5) Demokrasi kavramından bahsediyorsa ya da eşitlik adalet kavramlarının güya herkesin eşitlikten adaletten yana olduğu ama kimsenin de gerçekte bu tavırları sergilemediği bir atmosferin olduğunu düşünüyorum. Sadece sistemik değil aslında insanlara da bunun sirayet ettiğini düşünüyorum. (katılımcı 8, Konum 4)*

## TARTIŞMA

Bu çalışmada Türkiye’de yaşayan bireylerden oluşan çalışma katılımcılarının demokrasiyi nasıl kavramsallaştırdığını, buradaki benzerlik ve farklılıkları incelemek ve kültüre özgü yönlerini keşfetmek amaçlanmıştır. Bu amaçla yürütülen analizler sonucunda çeşitli temalar elde edilmiş ve katılımcıların demokrasiyi farklı ve çeşitli boyutlar üzerinden tanımladığı görülmüştür. Yani katılımcıların tanımları arasında benzerlikler olduğu kadar farklılıkların da olduğu söylenebilir. Bu 2000’lerden beri yürütülen diğer ampirik çalışmaların bulgularıyla örtüşmektedir. Buna göre demokrasi aynı ülke vatandaşları için bile tek bir anlama sahip değildir, aksine oldukça heterojen anlamları içinde barındıran bir kavram olduğu görülmektedir (Kaufman ve Stadelmaier, 2020).

Çalışmadan elde edilen temaların ilki ‘liberal değerlerle tanımlanan demokrasi’ temasıdır. Bu tema eşitlik, adalet, özgürlük, bireycilik ve haklar gibi liberal değerleri içeren tanımlardan oluşmaktadır. Demokrasi bazı katılımcılar için bireylere seçme ve seçilme hakkı, kadın hakları, insan hakları gibi temel hakları ve adaleti sağlayan ya da fırsat eşitliği, kadın erkek eşitliği, devletin sağladığı haklardan eşit şekilde yararlanma gibi avantajlar sağlayan bir sistemdir. Yani sıra, demokrasi bireylerin özgürce fikrini söyleyebildiği ve kendi fikirlerine, inançlarına göre yaşayabildiği, haklarından özgürce yararlanabildiği bir sistem olarak tanımlanmaktadır. Yani demokrasi sağladığı özgürlükler, haklarla ve getirdiği eşitlikle birlikte bireye değer veren bir sistemdir. Bazı katılımcılar için demokrasi bu değerlerden yalnızca birini ifade ederken, bazı katılımcılar için bu değerlerin tümünü içeren bir sistemdir. Bu bulgular farklı ülkelerde yapılmış çok sayıda çalışmanın (Baviskar ve Malone, 2004; Bratton ve Mattes, 2001a, 2001b; Dalton ve ark., 2007; Ottomoeller, 1998; Schedler ve Sarsfield, 2007) ve Türkiye’de yapılmış bazı çalışmaların (Akboğa ve Şahin, 2018; Kemahlıoğlu ve Keyman, 2011) bulgularıyla örtüşmektedir. Demokrasinin gündelik anlamlarını inceleyen çoğu çalışmada katılımcılar demokrasiyi eşitlik, hak ve özgürlükler gibi evrensel değerler üzerinden değerlendirmektedir.

‘Yönetim süreçleriyle tanımlanan demokrasi’ ve ‘kurumsal yapılarla tanımlanan demokrasi’ temaları demokrasinin prosedürel içeriğini ve siyasi bileşenlerini vurgulayan

tanımları içermektedir. Bazı katılımcılar için demokrasi halkın kendi kendini yönettiği veya halkın fikirlerine uyan yöneticiyi kendilerini yönetmesi için seçtiği bir sistemdir. Bazı katılımcılar için ise özgür seçimleri, bağımsız ve şeffaf kurumları, düzgün bir hukuk sistemini ifade etmektedir. Bu tür prosedürel tanımlar Baviskar ve Mallone'un (2004) demokrasi tanımları arasındaki ayrımı göre minimal tanımlar kategorisinde ele alınabilir. Montiel ve Wessells'e (2001) göre ise bu tanımlar demokrasinin nesnel boyutlarına işaret etmektedir. Dolayısıyla bu tema altında demokrasinin araçları üzerinden yani nesnel bir boyutta, minimal tanımlarla kavramsallaştırıldığı söylenebilir.

Bir diğer tema ilk tema gibi liberal bir özellik taşıyan 'batıya özgü bir sistem olarak tanımlanan demokrasi' temasıdır. Bu temaya göre demokrasi Avrupa'nın daha çok veya daha iyi deneyimlediği ya da Batı medeniyetiyle ortaya çıkan, Türkiye'ye de cumhuriyet dönemine geçişle birlikte batılılaşma dönemiyle gelen bir sistem olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla bu temaya göre sistemin kendisi doğrudan batı medeniyetiyle ortaya çıkan batıya özgü bir sistem, batının bir değeri olmaktadır. Bu tema liberal değerlerle tanımlanan demokrasi temasıyla birlikte ele alındığında, demokrasinin antik Yunanda ortaya çıktığı şeklindeki yanlış kanının (Keane, 2022) etkisiyle batıya özgü olduğu düşüncesini doğurmuş olabilir. Aynı zamanda Fransız devrimiyle tekrar gün yüzüne çıkan demokrasi ve demokratik değerlerin; bu değerlerin diğer ülkelere de sirayet edişiyile birlikte toplumsal hafızadaki yerine işaret ediyor olabilir. Çünkü Fransız devriminden sonra demokrasi halkın gözünde daha çok eşitlik, adalet, özgürlük ve bireycilik gibi değerlerle bir arada olmuş (Moodie, 2005); dolayısıyla vatandaşlara bu değerleri sağladığı düşünülen demokrasi de bazı vatandaşlar için batıdan doğmuş gibidir.

Demokrasi bir başka temaya göre sağladığı sosyal ve ekonomik faydalar yani sonuçları açısından tanımlanmaktadır. Buna göre demokrasi bireylerin ekonomik olarak özgür ve belirli bir refah düzeyinde yaşamasına olanak tanıyan bir sistemdir. Aynı zamanda belirli yasalar içerisinde bireylerin bir diğerine zarar vermeden uyum içinde yaşamalarını sağlayan ve toplumları bir arada tutan faydacı bir sistem olarak değerlendirilmektedir. Burada demokrasinin sosyal sonuçları açısından kolektif tarafına vurgu yapıldığı görülmektedir. Bu bulgu farklı ülkelerde vatandaşların demokrasi tanımlarını inceleyen bir çok çalışmayla benzerlik göstermektedir (örn., Baviskar ve Malone, 2004; Bratton ve Mattes, 2001; Canache, 2012; Tessler ve ark., 2012). Bireyler demokrasiyi eşitlik, sivil haklar, oy verme, demokratik kurumlar gibi araçlarının yanı sıra daha az yoksulluk, gelir eşitliği, sağlığa ve eğitime daha fazla erişebilme, düzen ve birlik gibi ekonomik ve sosyal sonuçlarına göre de tanımlamaktadır.

Alan yazında demokrasinin sıradan insanlar tarafından nasıl kavramsallaştırıldığını inceleyen çalışmaların genel bulgularına göre kurumlar ve prosedürler, özgürlük ve haklar ve ekonomik ve sosyal faydalar şeklinde üç boyutun birincil anlamlı seçimleri oluşturduğu görülmüştür (Dalton ve ark., 2007). Bu çalışmadan elde edilen sonuçlar da bu bulguyu destekler niteliktedir. Diğer yandan bu üç boyutun yanı sıra bu çalışmaya özgü farklı bir tema daha elde edilmiştir. Bu tema 'eleştirilen bir sistem olarak demokrasi' temasıdır. Bu tema

altında demokrasi eleştirilen ve bu eleştiriler üzerinden tanımlanan bir sistem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu eleştiriler olumlu, nötr ve olumsuz değerlendirmeleri içerebilmektedir. Örneğin bazı katılımcılar demokrasiyi bulunulan coğrafyaya göre, güçlü bir orta sınıf olduğunda veya yalnızca doğru uygulandığında, yani belirli koşullara göre, iyi olabilen bir sistem olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla bu katılımcılar için demokrasi bazı uygunluk ön koşullarına sahip bir sistem gibi görünmektedir. Bazı katılımcılar ise demokrasiyi bazı dezavantajlara sahip olan bir sistem olarak tanımlamaktadır. Kastedilen bu dezavantajlar ise bu sistemin herkesin temsiliyetini sağlayamadığı, herkesin oy kullanma imkanına sahip olamaması, doğru uygulanmadığında daha kötü bir yönetim şekli ya da çoğunluğun tahakkümüne dönüşen bir sistem olması gibi bir dizi gerekçeyle açıklanmaktadır. Bunun sebeplerinden biri kendilerinin demokratik sistemle yönetildiğini iddia eden şu anki bazı demokratik rejimlerin aslında pratikte demokrasiye uymayan uygulamalar içermesi yani doğru uygulanmaması olabilir. Bireylerin içinde buldukları siyasal, sosyal ve ekonomik ortamın (Bratton ve Mattes, 2001a; Tessler ve ark., 2012) ve kişisel deneyimlerinin (Akboğa ve Şahin, 2018) demokrasi tanımlarında belirleyici etkiye sahip olduğu daha önceki çalışmalarla ortaya konmuştu. Dolayısıyla kötü demokratik sistemleri tecrübe eden katılımcıların demokrasiyi bu açıdan tanımlaması oldukça anlaşılır olacaktır. Bazı katılımcılar ise diğer sistemlere göre daha tercih edilebilir ya da elimizdeki en ideal formun bu olduğu üzerinden alternatifleriyle kıyaslama yaparak demokrasiyi tanımlamaktadır. Günümüzde, uygulamadaki sorunlarına rağmen, insanlığın şimdiye kadar geliştirebildiği en az kötü olan rejimin demokrasi olduğu konusunda geniş bir görüş birliği bulunmaktadır (Aktaş, 2015). Bu tanımlar da bu görüşü destekler nitelikte görünmektedir. Bu tema genel olarak Türkiye’de sosyal bağlamın gündelik kavramsallaştırmaları etkileyebileceğinin bir işareti olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla sıradan insanın kavramsallaştırması alan yazındaki kuramsallaştırmalara uymakla beraber gündelik hayatın içinden de şekillenebilmektedir. Bu Dixon’ın (2008) çalışmasındaki sonuçla da benzerlik göstermektedir. Türkiye’den katılımcıların verileriyle yürüttüğü çalışmasında katılımcıların Avrupa Birliği üye ve aday ülkelerindeki insanlar gibi demokrasiye ilişkin hem ‘genel’ hem de ‘özgün’ değerlendirmeler yaptığını ortaya koymuştur. Bu çalışmada ortaya çıkan diğer temalar bir bütün olarak bakıldığında demokrasiyi destekleyen tanımları içeriyor gibi görünmektedir. Fakat bu tema diğer temalardan farklı olarak demokrasinin olumsuz eleştirilerini de içermesi bakımından en azından bazı katılımcılar için demokrasiye yönelik daha düşük bir desteğe işaret ediyor gibi görünmektedir. Fakat bu çalışma demokrasi kavramsallaştırmasına yönelik olup, demokrasiye yönelik desteği direkt olarak ölçmediği için bu yorum daha fazla incelemeye ihtiyaç duymaktadır.

Elde edilen bulgular bir bütün olarak değerlendirildiğinde bu çalışmanın katılımcılarının demokrasi kavramsallaştırmasının batıya özgü liberal anlamlarla benzerlik ve farklılıklar taşıdığı görülmektedir. Yönetim süreçleri, seçimler, sivil hak ve özgürlükler gibi minimum olarak adlandırılan tanımlar batı tarzı bir demokrasi anlayışını barındırırken; sosyal ve ekonomik faydalar gibi sonuçları üzerinden yapılan maksimal tanımlar kavramsallaştırmaların kültüre özgü taraflarını da ortaya çıkarmaktadır (Kaufman ve Stedalmaier, 2020). Aynı

zamanda demokrasinin tek bir boyut üzerinden değil, farklı ve oldukça çeşitli boyutlar üzerinden tanımlandığı ve farklı katılımcılar için farklı anlamlar ifade ettiği görülmüştür.

Bu çalışmanın sınırlılıklarından biri COVID19 pandemisi nedeniyle yüz yüze yapılması planlanan görüşmelerin online olarak yürütülmüş olmasıdır. Yanı sıra, bu dönemde katılımcılara ulaşmakta zorluk yaşanması sebebiyle cinsiyet açısından katılımcı sayısı dengeli olamamıştır. Yine aynı sebepten eğitim seviyesi açısından yeterince çeşitlilik sağlanamamış ve katılımcıların çoğunluğunu yüksek eğitim seviyesinden kişiler oluşturmaktadır.

Bu çalışmanın önemli katkılarından biri demokrasinin Türkiye’de yaşayan bireyler için ne anlam ifade ettiğini, bu anlamların uluslar arası diğer çalışmaların bulgularıyla ve farklı bireyler arasında benzerlik ve farklılıklar taşıyıp taşımadığını keşifsel olarak incelemiş olmasıdır. Diğer bir katkısı ise üzerinde uzlaşılabilen ve çatışmalı anlamlara sahip demokrasi kavramının katılımcıların kendi sözcükleri ve kendi değerlendirmelerine göre inceleyebilmemize olanak tanıyan nitel bir yöntemle çalışılmış olmasıdır. Özellikle bireysel görüşmelerin yanı sıra katılımcıların demokrasinin anlamlarını diğer katılımcılarla birlikte oluşturmalarını sağlayabilecekleri odak grup görüşmelerinin de yürütülmüş olması kavramın daha derinlemesine incelenmesine katkı sağlamıştır.

Bu çalışmanın verileri, katılımcıların demokrasi deyince akıllarına ne geldiği ve onlar için demokrasinin ne çağrıştırdığını anlamak isteyen sınırlı sayıda soruyla elde edilmiştir. Demokrasi kavramsallaştırmasına dair kültüre özgü nüansları da görmemize olanak tanıyan daha kapsamlı bir anlayış için demokrasinin farklı boyutlarını içeren daha fazla soruyla görüşmeler yürütülmesi faydalı olacaktır. Örneğin Huntington’a (2020) göre İslamîyet ve demokrasi birbiriyle uyumsuz oluşumlar olarak değerlendirilmektedir. Bu nedenle İslamîyet’in hakim olduğu bölgelerde yaşayan vatandaşların demokrasi anlayışının batınıkinden farklı olduğu varsayılabilir. Fakat bu çalışmada elde edilen bulgular batıya özgü liberal kavramsallaştırmaları da içermektedir. Müslüman ülkelerle yapılan başka çalışmalar da (örn., Bratton, 2003; Regt, 2013) bu çalışmanın bulgularına benzer sonuçlar ortaya koyarak bu anlayışı zayıflatmaktadır. Öte yandan bazı konularda batı anlayışından farklı, kültüre özgü farklılıklar da ortaya çıkmaktadır. Örneğin Regt’in (2013) Müslüman olan Arap katılımcılarla yürüttüğü bir çalışmada diğer batı ülkeleri gibi bazı konularda liberal demokrasinin bileşenlerini demokrasinin bir parçası olarak görülebiliyorken, bu katılımcılar cinsiyet eşitliği, dini liderlerin ve askeri sistemin yönetimdeki rolü gibi konularda batılılardan ayrılmaktadırlar. Bu sebeple kavramsallaştırmaların kültüre özgü yönlerini daha iyi ortaya çıkarabilmek için din ve askeri sistemin devletle ilişkileri, cinsiyet eşitliği ve örgütlenme gibi konuları içeren daha çeşitli sorularla görüşmeler yürütmek önemli olmaktadır.

Bazı araştırmacılara göre demokrasiyi tanımlama becerisi tam gelişmiş bir demokrasi anlayışının ve demokrasiye verilen desteğin önemli göstergelerinden biridir (örn., Canache, 2012). Örneğin bu çalışmada eşitlik teması bağlamında bazı katılımcılar demokrasiyi yalnızca ‘eşitlik’ cevabı vererek tanımlarken, bazı katılımcılar ‘devletin verdiği haklardan

eşit şekilde yararlanmak' şeklinde daha ayrıntılı bir cevapla tanımlamıştır. Bu durum demokrasiyi tanımlama becerisi olarak değerlendirilmekte ve bunun bireyler ve ülkeler arasında değişiklik gösterdiği öne sürülmektedir (Canache, 2012; Dalton ve ark., 2007). Bu çalışmanın katılımcılarının bir kısmı demokrasiyi daha iyi bir tanımlama becerisine sahipken, diğer kısmının görece daha az tanımlama becerisine sahip olduğu söylenebilir. Fakat bu çalışmada demokrasinin nasıl kavramsallaştırıldığına yönelik genel bir örüntü elde edilmek istenmiş ve bireylerin tanımlama becerileri ve onlar arasında ortaya çıkan farklılığın nedenleri incelenmemiştir. Bundan sonraki çalışmalarda cinsiyet, yaş, eğitim seviyesi gibi demografik faktörler açısından veya farklı kültürlerden kişilerle yapılan çalışmalarla bu farklılıkların incelenmesinin alan yazına bu anlamda katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Yazar Katkıları:** Çalışma Konsepti/Tasarım- C.Ç., S.C.; Veri Toplama- C.Ç., S.C.; Veri Analizi/Yorumlama- C.Ç., S.C.; Yazı Taslağı- C.Ç., S.C.; İçeriğin Eleştirel İncelemesi- C.Ç., S.C.; Son Onay ve Sorumluluk- C.Ç., S.C.

**Çıkar Çatışması:** Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Author Contributions:** Conception/Design of Study- C.Ç., S.C.; Data Acquisition- C.Ç., S.C.; Data Analysis/ Interpretation- C.Ç., S.C.; Drafting Manuscript- C.Ç., S.C.; Critical Revision of Manuscript- C.Ç., S.C.; Final Approval and Accountability- C.Ç., S.C.

**Conflict of Interest:** The authors have no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The authors declared that this study has received no grant support.

## Kaynakça/References

- Akboğa, S. ve Şahin, O. (2018). Türkiye'de demokrasi algıları: Cinsiyet, etnik ve dini dinamikler. *Journal of Economy Culture and Society*, 57, 1-28. <https://dx.doi.org/10.26650/JECS356672>
- Aktaş, M. (2015). Demokrasi kavramına eleştirel bir bakış. *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3(1), 87-105. DOI:10.18506/anemon.92965
- Alacapınar, F. G. (2020). Üniversite öğrencilerinin demokrasi konusundaki değerleri. *Pearson Journal*, 5(5), 117–131. <https://doi.org/10.46872/pj.26>
- Andersen, R. H., Schulze, J. L. ve Seppel, K. (2018). Pinning down democracy: A Q-method study of lived democracy. *Polity*, 50(1), 4-42. DOI:10.1086/695417
- Baviskar, S. ve Malone, M. F. T. (2004). What democracy means to citizens— and why it matters. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, 76, 3–23. <http://doi.org/10.18352/erlacs.9682>
- Bogdan, R. C. ve Biklen, S. K. (1998). *Qualitative research for education: An introduction to theory and methods* (3. Bs.). Boston, Allyn and Bacon.
- Bratton, M. (2003). Briefing: Islam, democracy and public opinion in Africa. *African Affairs*, 102, 493-501. DOI:10.1093/afraf/adg049
- Bratton, M. ve Mattes, R. (2001a). Support for democracy in Africa: Intrinsic or instrumental. *British Journal of Political Science*, 31(3), 447-474. DOI:10.1017/S0007123401000175
- Bratton, M. ve Mattes, R. B. (2001b). How people view democracy: Africans' surprising universalism. *Journal of Democracy*, 12, 107–121.

- Braun, V. ve Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3, 77–101. DOI:10.1191/1478088706qp063oa
- Canache, D. (2012). Citizens' conceptualizations of democracy: Structural complexity, substantive content, and political significance. *Comparative Political Studies*, 45(9), 1132-1158. <https://doi.org/10.1177/0010414011434009>
- Canache, D., Mondak, J. J. ve Seligson, M. A. (2001). Meaning and measurement in cross-national research on satisfaction with democracy. *Public Opinion Quarterly*, 65(4), 506-528. <https://doi.org/10.1086/323576>
- Cho, Y. (2012). How well ordinary citizens understand democracy: The case of South Korean electorate. *Democratization*, 21(2), 195–219. <https://doi.org/10.1080/13510347.2012.734808>
- Çokluk, Ö., Yılmaz, K. ve Oğuz, E. (2011). Nitel bir görüşme yöntemi: Odak grup görüşmesi. *Kuramsal Eğitimbilim*, 4(1), 95-107.
- Dahl, R. A. (1971). *Polyarchy: Participation and opposition*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Dahl, Robert A. (2001). *Demokrasi üzerine* (B. Kadioğlu, Çev.). Ankara: Phoenix Yayınları.
- Dalton, R. J., Shin, D. C. ve Jou, W. (2007). Understanding democracy: Data from unlikely places. *Journal of Democracy*, 18(4), 142–156.
- Dixon, J. C. (2008). A clash of civilizations? Examining liberal-democratic values in Turkey and the European Union 1. *The British Journal of Sociology*, 59(4), 681-708.
- Fuchs, D. ve Roller, E. 2006. "Learned democracy? Support for democracy in Central and Eastern Europe." *International Journal of Sociology*, 36(3), 70-96
- Gagnon, J. P. (2018). 2,234 descriptions of democracy: An update to democracy's ontological pluralism. *Democratic Theory*, 5(1), 92-113. DOI:10.3167/dt.2018.050107
- Huntington, S. P. (1991). *The third wave: Democratization in the late 20th century*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Huntington, S. P. (2020). The clash of civilizations?. *The New Social Theory Reader* içinde (s. 305-313). Routledge.
- Inglehart, R. (2000). Culture and democracy. E. Harrison ve P. Huntington (Ed.), *Culture matters: How values shape human progress* içinde (s. 80-97). New York: Basic Books.
- Işık, E. ve Semerci, Ç. (2019). Eğitim alanı nitel araştırmalarında veri üçgenlemesi olarak odak grup görüşmesi, bireysel görüşme ve gözlem. *Turkish Journal of Educational Studies*, 6(3), 53-66.
- Karl, T. L. (1990). Dilemmas of democratization in Latin America. *Comparative Politics*, 23(1), 1-21. <https://doi.org/10.2307/422302>
- Keane, J. (2022). *Kısa demokrasi tarihi*. (A. Nalbant, çev.) Ankara: Say Yayınları.
- Kemahlioğlu, Ö. ve Keyman, F. (2011). *Türkiye'de demokrasi algısı*. İstanbul: İstanbul Policy Center.
- Kim, S. (2010). *Exploring naturalistic conceptions of 'a moral person' for Koreans* (Yayınlanmamış doktora tezi). Teksas Üniversitesi.
- Krueger, R. A. (1994). *Focus groups: A practical guide for applied research* (2. Bs.). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Linz, J. J. ve Stepan, A. (1978). *The breakdown of democratic regimes: Latin America*. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press.
- Mishra, L. (2016). Focus group discussion in qualitative research. *TechnoLearn: An International Journal of Educational Technology*, 6(1), 1-5.
- Moghaddam, F. M. (2018). The road to actualized democracy: A psychological exploration. B. Wagoner,

- I. Bresco de Luna, ve V. Glaveanu (Ed.), *The road to actualized democracy: A psychological exploration* içinde (s. 3–23). Information Age Publishing, Inc.
- Montiel, C. ve Wessells, M. (2001). Democratization, psychology and the construction of cultures of peace. *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology*, 7(2), 119-129. [https://doi.org/10.1207/S15327949PAC0702\\_03](https://doi.org/10.1207/S15327949PAC0702_03)
- Moodie, E. (2005). *Different meanings of democracy in post-communist Europe* (Doktora Tezi). Retrieved from <https://dspace.stir.ac.uk/bitstream/1893/178/1/moodiethesis1.pdf>
- Morgan, D. L. (1997). *Focus groups as qualitative research* (2. Bs.). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Norris, P. (Ed.). (1999). *Critical citizens: Global support for democratic government*. OUP Oxford.
- Osterberg-Kaufmann, N. ve Stadelmaier, U. (2020). Measuring meanings of democracy—methods of differentiation. *Zeitschrift für Vergleichende Politikwissenschaft*, 14, 401-423. DOI:10.1007/s12286-020-00461-6
- Ottemoeller, D. (1998). Popular perceptions of democracy: Elections and attitudes in Uganda. *Comparative Political Studies*, 31(1), 98-124. <https://doi.org/10.1177/0010414098031001005>
- Regt, S. D. (2013). Arabs want democracy, but what kind?. *Advances in Applied Sociology*, 3(01), 37-46. DOI: 10.4236/aasoci.2013.31005
- Rose, R., Mishler, W. ve Haerpfer, C. (1998) *Democracy and its Alternatives: Understanding Post-Communist Societies*. Oxford & London: John Baltimore Press.
- Schedler, A. ve Sarsfield, R. (2007). Democrats with adjectives: Linking direct and indirect measures of democratic support. *European Journal of Political Research*, 46(5), 637-659. <https://doi.org/10.1111/j.1475-6765.2007.00708.x>
- Schumpeter, J. (1943). *Capitalism, socialism, and democracy*. London: George Allen and Unwin.
- Sternberg, R. J., Conway, B. E., Ketron, J. L. ve Bernstein, M. (1981). People's conceptions of intelligence. *Journal of Personality and Social Psychology*, 41(1), 37– 55. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.41.1.37>
- Şahin, O. (2016). *Perceptions of democracy in the world: Do different understandings held by the people shape political systems?* (Doktora tezi). Sabancı Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Tessler, M. ve Altinoglu, E. (2004). Political culture in Turkey: Connections among attitudes toward democracy, the military and Islam. *Democratization*, 11(1), 21–50. Doi:10.1080/13510340412331294122
- Tessler, M., Jamal, A. ve Robinson, M. (2012). New findings on Arabs and Democracy. *Journal of Democracy* 23(4), 89–103.
- Tilly, C. (2011). *Demokrasi*. (E. Arıcan, çev.) Phoenix Yayınları, Ankara.
- Yıldırım, A., ve Şimşek, H. (2013). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri* (10. Basım). İstanbul: Seçkin Yayıncılık.





# Sosyal Medyanın Kamusal Alan Temsiliyeti Üzerine Bir Tartışma

## A Discussion on the Public Sphere's Representation of Social Media

Sinan Gümüş<sup>1</sup> 



<sup>1</sup>Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi, Halkla İlişkiler ve Tanıtım Bölümü, İstanbul, Türkiye

ORCID: S.G. 0009-0000-8426-8239

### Sorumlu yazar/Corresponding author:

Sinan Gümüş,  
İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi,  
Halkla İlişkiler ve Tanıtım Bölümü, İstanbul,  
Türkiye  
E-mail: canan.celikadam@istanbul.edu.tr

**Başvuru/Submitted:** 12.03.2023

**Revizyon Talebi/Revision Requested:**

24.03.2023

**Son Revizyon/Last Revision Received:**

07.04.2023

**Kabul/Accepted:** 11.04.2023

**Atıf/Citation:** Gumus, S. (2023). Sosyal medyanın kamusal alan temsiliyeti üzerine bir tartışma. *4. Boyut Journal of Media and Cultural Studies - 4. Boyut Medya ve Kültürel Çalışmalar Dergisi*, 22, 21-48.  
<https://doi.org/10.26650/4boyut.2023.1264171>

### ÖZ

Modern çağla beraber bireyler ve toplumlarda yaşanan kültürel değişimler bazı kavramların yeniden yorumlanmasını gerekli kılmıştır. Bu kavramlardan biri de Jurgen Habermas'ın geliştirdiği kamusal alandır. Halkın bilgiyi ve farklı görüşlerini ifade edebileceği bir alan olarak tanımlanabilecek kamusal alanın sosyal medya ile olan benzerliği sosyal medyanın yeni bir kamusal alan olabileceği fikrinin gelişmesine sebep olmuştur. Fakat bu yeni dijital alan ile kamusal alan arasında kurulmuş olan analogik ilişki, son yıllarda özellikle siyasal iletişim alanında yeni tartışma konuları yaratmış, sosyal medyanın kamusal alanın içerdiği karakteristik özellikleri ne kadar taşıdığı konusunda akademik tartışmalar gelişmiştir. Sosyal medya ve kamusal alan arasında gerçekleşen ilişkinin yüzeyselliği irdelendiğinde bireyin sosyal medya ile geliştirdiği katılımcı eğilimin; sosyal medyanın ifade özgürlüğü ve demokrasinin toplumsal paradigma içerisinde güçlenmesini sağlayan heterojen bir sosyolojik fenomen olarak değerlendirilmesini sağladıysa da bu yeni medyanın neoliberal normlar, kurallar ve iktidarlarla kurduğu ilişki düşünüldüğünde kamusal alanın reel-politik içerisindeki etkisine karşın sosyal medyanın simüle edilmiş, tasarlanmış bir evren olarak modern birey davranışlarını yorumlamada farklı bakış açıları yarattığı görülebilir. Bu anlamda sosyal medyanın kamusal alanla keşiştiği noktalar karşılaştırmalı betimsel analiz yöntemi ile incelenmiş, sosyal medyanın yeni bir kamusal temsil yeti yaratma ihtimalinin varlığı tartışmaya açılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İletişim, İnternet, Siyasal İletişim, Sosyal Medya, Kamusal Alan

### ABSTRACT

The cultural changes individuals and societies in the modern era have experienced necessitate the reinterpretation of certain concepts, one of these being the public sphere as developed by Jurgen Habermas (1989). The public sphere can be defined as a space where the public are able to express information and different opinions, and its similarities to social media has led to the development of the idea that social media could be considered a new public sphere. However, the analogical relationship established between this new digital space and the public sphere has created new topics of discussion in recent years, especially in the field of political communication, with academic debates also having developed on the extent to which social media carries the characteristics of the public sphere. When examining the superficiality of the relationship between social media and the public sphere, the participatory tendency individuals develop with social media can be seen to have enabled social media to be evaluated as a heterogeneous sociological phenomenon that strengthens freedom of expression and democracy within the social paradigm. However, when considering the relationship this new media has with neoliberal norms, rules, and powers, one can see that social media creates different perspectives regarding interpreting modern

individual behavior as a simulated, designed universe, despite the impact the public sphere has on realpolitik. In this sense, the study analyzes the points where social media intersects with the public sphere using the comparative descriptive analysis method and opens the possibility of social media creating a new public representation to discussion.

**Keywords:** communication, Internet, political communication, social media, public sphere

## Extended Abstract

One of the popular debates of this period is that the public sphere, which took place in the form of agora in the ancient Greek period and the forum in the Roman period, has recently developed in parallel with social media. The concept of the public sphere, which Jürgen Habermas (1989) defined as a space where the public can express information and different opinions, and the question of whether social media is a new public sphere, which has drawn academic attention to the similarities between the two due to the structure of technology and the respective development of social media, has transformed into a field of discussion within the frameworks of communication sociology and political communication. Social media at first glance was interpreted as an exciting technological development and was able to also be interpreted as a new libertarian space where ideas can be discussed, participatory democracy can develop, and individuals can communicate and share without the limitations of distance, which is one of the most fundamental doctrines of freedom of expression. Although the development of social media has created a new space where individuals can express themselves and reflect their identities, the extent to which this cyberspace carries the qualities of the public sphere is a matter of current debate. Over time, the development of the Internet, the spread of smartphones, and the lowering costs of communication technologies have enabled modern individuals to adapt more easily to the social media space, and the virtual world that developed in this way has created an important social paradigm regarding understanding and interpreting individual behavior. Although the architectural structure of the Internet and its technical and technological approaches has been stated to strengthen individuals' democratic tendencies through participatory and interactive behavior, Facebook, Twitter, and other similar global social media apps that act within the framework of neoliberal rules and have the status of private companies for profit, are seen to position the individuals these companies describe as users within this virtual space and within the framework of the rules they determine, thus limiting the qualities of social media as a public space. The tendencies the status quo owners and the powers that be have toward controlling conventional media in the public sphere is clearly similar to the tendencies status quo owners and the powers that be developed have had for controlling conventional media in the public sphere in the past, and the control status quo owners and the powers that be exert over social media in terms of its structure, which has progressively replaced conventional media in recent times, has clearly created corruption in the context of individual freedoms. In general, the extent to which individuals can act outside of the status quo in this social media structure where users are commoditized along with their content as productive consumers has been a matter of debate. From this point onward, the strengthening of psychosocial behaviors such

as censorship and self-censorship, especially in the context of freedom of expression, have been observed in individuals, individuals who are monitored, controlled, and examined and whose data are collected with hegemonic tendencies. Another detail that needs to be examined in depth involves how likely individuals are to encounter different ideas most of the time by making an effort, especially when individuals' posts regarding likes and their following tendencies are shown to be analyzed by social media companies through data analysis and collection methods over and over again through advertisements or planned posts; those who do not attempt to encounter different ideas only hear their own voice in an echo chamber, thus spending their time in an area that does not comply with the principles of public space at all. At the same time, social media can also be seen to have turned into a source of information that possesses manipulative qualities and disinformation, a source where some circles share inaccurate information in order to create a mass sphere of effect.

However, despite all these negative aspects, an electronic agora can also be seen to have emerged that discusses issues on the agenda and has art, ideas, and politics as part of its content-sharing dynamic. In this space where different identities are visible and organized, digital activism and alternative media searches are also seen to have become important fulcrums in the development of democratic consciousness. The global or individual impact of social media as a simulated and designed universe has formed one of the most significant social changes presently. Many thinkers argue that this new phenomenon has accelerated communication and organization and that Twitter in particular has played a leading role in organized movements against the status quo. Nevertheless, many other thinkers also argue social media to have characteristics that dampen or pacify anti-government movements on the streets and that create the sense in individuals that only reactions shown on social media can be sufficient, as well as social media to be a much more suitable sphere of influence for governments to use. This study has evaluated all these different ideas using comparative descriptive analysis in this framework and analyzed in detail the intersections where social media and the public sphere meet.

## Giriş

Yeni teknolojilerin yarattığı değişimler düşünüldüğünde ortaya çıkan birçok tarihsel ve sosyolojik teoremin yeniden yorumlanması beklenen bir durumdur. Bunun bir sonucu olarak toplumsal kültürler ve kültürlere bağlı olarak değişen insan davranışları, sosyal pratikler, teknolojik gelişmeler ve dönüşümler bazı kavramsallaştırmalar üzerinden dönen tartışmaları derinleştirmiş, yeni derinlikli akademik tartışma ortamları yaratmıştır. Bu bağlamda internet ve buna bağlı olarak gelişen sosyal medya, iletişim alanında son dönemde cereyan eden tartışmaların odak noktasıdır. Özellikle bu yeni habitusun siyasal kültüre olan etkisi irdelendiğinde öne çıkan tartışmalardan en önemlisi Habermas'ın kamusal alan nosyonu ve sosyal medya arasında kurulan analogidir. Kamusal alanın bir politik iletişim uzamı olarak vatandaşların kamusal alana erişimini sağlayan kaynakların ulaşılabilir olmasıyla önem kazandığını belirten Habermas'ın (1989c) bu düşüncesi, sosyal medyanın da aynı siyasal iletişim alanına dönüşebileceği, çünkü akıllı telefonlar ve bilgisayarların sosyopsikolojik alana bütünüyle dahil olmuş olan birer tekno-uzuv olarak konumlanmasıyla bu araçlar aracılığıyla sosyal medya ile bağlantı kurabilen her bireyin elektronik kamusal alan olarak iddia edilen alana erişiminin mümkün olabileceği fikrini doğurmuştur. Özetle sosyal medyanın kamusal alanın kökenleriyle olan benzeşimi çerçevesinde yorumlanması; Christian Fuchs, Slavoj Žižek, Zygmund Bauman ve Byung-Chul Han gibi birçok çağdaş filozofun konu üzerine yoğunlaşarak farklı görüşler belirtmesini sağlamış ve kimi düşünürler sosyal medyanın doğru politikalarla siyasal sistem içerisinde normatif bir kamusal temsiliyet alanı olabileceğini belirtmişlerdir. Ama detaylı irdelendiğinde sosyal medyanın kapitalist hiyerarşi içerisinde rekabet edebilen, birbirleriyle ilişkili, yoğunlukla reklam ve pazarlama gibi ticari amaçlar taşıyan bir dijital-sosyal sistemler bütünü olduğu görülebilir. Sosyal medya ağlarının ticari birer şirketler topluluğu olduğu kadar iktidarlarla kurmuş olduğu ilişkilerle de politika belirleyici bir medya hüviyetine bürünmesi; belirlenen özgün politikaların sosyal medyanın “demokratik” olarak nitelendirilen yapısında son kertede amoral davranmak zorunda kaldığı, çoğu zaman panoptik birer kontrol mekanizması içerdiği ve aynı zamanda gözetim ile toplanan kullanıcı verilerini belirli politik veya ticari çıkarlar gerekçesiyle değerli birer metaya dönüştürebildiği görülebildiğinden, kamusal alanla sosyal medyanın kurmuş olduğu ilişkinin antagonistik bir ticari ilişki bağlamına oturduğu genel olarak yaygın bir kanıdır (Fuchs, 2020: 360). İktidarların veya kapitalizmin geçmişte konvansiyonel medya ile kurmuş olduğu ilişkiler düşünüldüğünde aynı ilişki pratiğini sosyal medya ile de neoliberal iktidar teknikleri ekseninde etrafında da kurmak isteyebileceği beklenebilir. Özü itibarıyla Habermas'ın yarattığı kamusal alan nosyonunun genel olarak medya ile ilgili olan bir kavramsal çerçeve değil, tüm insanların katılımcı bir temelde eşitlikçi bir örgütlenme ile dahil olabileceği, kamuoyu çıkarları dışında gelişen her çatışmanın, ifadenin veya önerinin eleştirilebildiği bir ortak nosyonlar ve anlayışlar toplamını doğurabilecek bir paradigmayı öncelendiği açıktır. Yani *kamusal alan herkesin ya da hiç kimsenin*dir. Bu nedenle sosyal medyanın dinamik ve özgürlükçü görünen “görüntüsünün” ve kamusal alanla benzerliklerinin modern insanın yeni kültürü, koşulları ve bakış açısıyla yorumlanması iletişim sosyolojisi alanında

değerlendirmeye ihtiyaç duyulan güçlü ve yeni akademik bakış açıları doğurabilir. Sosyal medyada kamusal temsiliyetin nasıl olduğu ya da olması gerektiği konusunun kamusal alanın kökenlerinde ve sosyal medyanın güncel yapısında aranması önemli ipuçları barındırabilir. Bu kapsamda öncelikle kamusal alan nosyonu tarihsel perspektifle incelenmiş ve daha sonra bu kavramın sosyal medya ile geliştirmiş olduğu temsiliyet ve etkileşim alanı tartışılmıştır.

## Kamusal Alanın Gelişim Süreçleri

Antik Yunan ve İyonya kültüründe *agora*, Roma İmparatorluğu kültüründe ise *forum* şekliyle görülen kamusal alan, 18. ve 19. yüzyıllarda ortaya çıkan teknolojik ilerlemeler ve bunun neticesinde faaliyet alanını genişleten kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması ile dönüşüme uğramış, devletler ve hegemonyanın ortaya koyduğu politikaları etkileyen güçlü bir iletişim-etkileşim alanı olarak, bundan sonra gelişen sosyo-ekonomik analizler için önemli bir katalizör görevi görmüştür. Bu güçlü paradigma değişimi ile kamusal alan ve burada güçlenen kamuoyu, köklü sosyolojik dönüşümlerin ve devrimlerin öncüsü kabul edilmiştir. Jean-Jacques Rousseau'nun kamusal alanda gelişen *kamuoyunu* “dünyanın kraliçesine” benzetmesi, kamuoyunun krallar ve hegemonya üzerinde tıpkı bir kraliçe kadar emperyal ve baskın etkileri olabileceğini göstermiş ve bu kapsamda “iktidar sahibi kralların tebaası değil; asıl krallar kamuoyunun kölesi durumundadır.” ifadesini genişleterek “hegemonyanın” bir nevi ortağı olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır (Rousseau, 2011: 29). C. Wright Mills'in “özgürlük ve özgürce tartışabilme sosyolojisi” gibi liberal idealler üzerinden aktarmaya çalıştığı demokratik eğilim ve davranışlarla bir araya gelen bireylerin her birinin birer parçası olduğu kamuoyunun; fikirler, düşünceler ve kanaatler çerçevesinden kamusal alanda karşılıklı olarak gelişen tartışma ve eylem biçimlerini reel-politik düzlemde *yasal ve sistemsal bakıldığında hukuki* olarak nitelendirilebilecek bir kurumlar hiyerarşisini de geliştirdiği açıkça görülebilir (Mills, 2017: 549). Bu genel tartışma kültürünün geliştirdiği yeni siyasal paradigma içerisinde doğan “parlamento”, kamuoyunu temsil eden bireylerin bir arada bulunup tartışabileceği yeni bir mikro kamusal alan modeli oluşturarak, erklerin şiddet ve zor kullanması yoluyla geliştirdiği yasa yapma edimini monarşik-hegemonik iktidar modellerinden almış, konuşma ve tartışma özgürlüğüne vermiştir. Parlamento, iletişim ve uzlaşının hâkim olduğu demokratik bir işleyişe sahip, “iletişime dayalı bir çekirdeği, özü” olan kabaca “halk iradesinin” temsili olarak yansıdığı formel, sağduyusal ve etkin bir yönetim kurumudur (Han, 2016: 59). Bu anlayışla gelişen parlamento “yasama ve yürütmenin” faaliyet alanı olmuş, söz konusu erklerin kullanımı da “*yargıyı*” kanun yapıcı ve koruyucu şeklinde tasarlamış ve *yasama, yürütme ve yargıdan* oluşan demokrasinin sac ayakları bu aşamadan sonra meşrulaşarak küresel anlamda yayılan bir yönetim biçiminin temel erkleri haline gelmişlerdir. (Mills, 2017: 549).

Frankfurt Okulu'nun son filozoflarından biri olan ve Marksist yaklaşımlarıyla bilinen Jurgen Habermas'ın (1997) “halkın bilgiyi ve farklı görüşleri paylaştığı ağ” biçiminde özetlediği kamusal alan nosyonunu Darren G. Lilleker, “tartışmaların yapıldığı alanı soyut

1 Fransızca “parler” sözcüğünden gelen parlamento kelimesi *konuşma, tartışma* anlamında kullanılır.

olarak ifade eden kavram” olarak tanımlar. Demokrasinin bir sosyal pratik haline gelmesini ve bunu temsilen parlamentonun doğmasını sağlayan bu siyasal olgu: “sosyal bilginin üretildiği, kamuoyunun oluşturulduğu ve hepimizin fikirler üreterek ve bu fikirleri paylaşarak katkı sağladığı varsayımına dayanan ve sosyal bir iletişim alanı olarak, insanların buluşup birbirleriyle fikir alışverişinde bulunmak yoluyla birbirini etkilediği herhangi bir yer olabilir.” Bu yaklaşımın ortaya çıkardığı sonuca göre kamusal alana dahil olan bireyler iletişim ve etkileşim sonucunda ortak *düşünceler ve fikirler* geliştirerek sosyolojik paradigmanın değişmesini, dönüşmesini ve aynı zamanda gelişmesini sağlar (Lilleker, 2016: 238-239). Jurgen Habermas bu çerçevede kamusal alanın oluşumunu bazı prensipler düzlemine oturtarak açıklamaya çalışmıştır. Ona göre bir kamusal alan için önce kamuoyu oluşmalı, tüm yurttaşların bu alana erişme imkânı olmalı, kamu yararının olduğu durumlarda toplanma, örgütlenme, görüş ve ifadeleri yayma gibi sınırsız bir etkileşim imkanı olmalı ve yönetimin nasıl olması gerektiği ve kuralları ile ilgili tartışmalar yürütülebilirdir (Habermas, 1997: 122-129).

Sanayi kapitalizminin Avrupa’da hızlı bir şekilde gelişmesi ve sınıfsal katmanlarının yeniden belirlenme süreci, kamusal temsiliyetin gelişme biçimini de etkilemiş ve kamusal alan tıpkı günümüzde sosyal medyada da olduğu gibi kültürel bir toplumsal ağırlık merkezine dönmüştür. Bu nedenle Jurgen Habermas’ın “burjuva kamusal alanı” olarak nitelendirdiği ara form, orta çağın skolastik paradigması altında gelişen feodalite sisteminin kamusal alanında ve hegemonya sahiplerinin *süzere*<sup>2</sup> baskısı altında gelişen sosyo-politik alanını değiştirmiştir. Habermas, burjuva kamusal alanın ortaya çıkışında gözlenen özellikleri ise şöyle ifade etmiştir:

“Diğer yandan, toplumun giderek ilgi alanına girmesiyle beraber pazar ekonomisi gelişmesinin basındaki üretim olgusu da özel alandaki yerel otoritenin sınırlarının dışında gelişmeye başladı, burjuva kamusal alanı, bireylerin kamusal organ içinde örgütlendiği özel bireylerin alanı haline geldi” (Habermas, 1997: 64).

Liberal sistemin temel doktrinini içeren *özgür irade* ile burjuva kamusal alanında bir araya gelen yurttaşlar, devlet hegemonyası ve toplum arasında ayrılmaya sebep olmuştur. Sosyal pratikler ve liberalizmin ilkeleri ile şekillendirilmeye başlanan ekonomik yapı, ortaçağda veya modern kapitalizm öncesinde siyasal alanı kontrol eden erkleri alışılmış sistemden *ayırıştırılmıştır* (Falay, 2014). Jurgen Habermas’ın ifade ettiği şekli ile ortaçağ kamusal alanı, temsili bir özelliktedir ve politik işlevselliğinden farklı olarak feodalitenin yarattığı otoriter duruma eğilim göstermektedir. “Yani iktidarın mühür gibi sembolist egemenlik nesneleriyle temsil edildiği ama kesinlikle yönetilenlerin tarafında olmayan ve bu yönüyle de burjuva kamusal alanından tamamen farklı bir yapıdan bahsetmek mümkündür” (Habermas, 1997). Bu nedenle “burjuva kamusal alanı anlamındaki temsiliyet, mesela ulusun veya himaye altındaki belli kesimlerin temsili, bir yöneticinin somut varlığıyla doğrudan bağlantılı olan

2 Ortaçağdaki feodalite sistemini kontrol eden feodallerin oluşturduğu soylulardan oluşan yönetici sınıfını ifade etmektedir.

ortaçağın *temsili kamusal alanından* farklıdır” (Habermas, 1997).

Londra’da bulunan Hyde Park’taki serbest siyasal kürsüler veya Paris’te yer alan Şanzelize Bulvarı’ndaki kafelerde tartışılan fikirler “özgür ve eşit” kamusal alanı çağrıştıran davranışlar, kitlesel bir etki yaratarak temsili kamusal alanlardan burjuva kamusal alanlara doğru hareketin ilk aşamalarını meydana getirirler. Öte yandan bu paradigma değişiminde sadece kafelerin etkisi olmamış; temsili kamusal alanda gerçekleşen iletişim, fikirlerin karşılıklı olarak etkileşmesi ile kısmen entelektüel, edebi veya sanatsal bir nitelik kazanarak mülkiyet sahibi ve eğitilmiş olan burjuvazinin dahil olduğu tiyatrolar, birahaneler ve okuma salonları gibi farklı kamusal alanların da üretimi olan politik sistemde fenomenolojik ve pozitivist bir etki bırakmıştır. Sadece Avrupa’da değil, Çin gibi geleneksel kültürlerde de gelişen Çengdu çayevleri gibi kamusal alanların ve bu olgunun teorik açıklamalarının sadece Batı ile sınırlı olmadığını ve oldukça evrensel bir gelişim alanı bulduğunu da gösterir (Fuchs, 2020: 321). Burjuva kamusal alan kendine özgü nitelikleriyle, akraba ve aile arasında gelişen etkileşimlerin de ait olduğu *özel* alandan sosyolojik alana doğru çağdaş bir nitelik elde etmiştir. Burjuva kamusal alanının yükselmesi, coğrafi keşiflerin başlaması ve buna bağlı olarak sanayi devrinin gelişmesi gibi iktisadi kavşak noktalarında meydana gelen yeni sınıfsal sistemde yalnızca ekonomik gücünde artış sağlayan burjuvaziye bağlı olarak değil; rahip, akademisyen, yazar gibi *düşünce adamlarının* var olmasına da bağlıdır. Burjuva kamusal alanı, bu yeni kozmopolit sosyal paradigma ile şekillendirilmiştir. En başta yalnızca edebi nitelikleriyle gelişen bu proses, yapısı itibarıyla politik iktidarın varlığına karşı bir tavır göstermez (Odabaş, 2018).

Burjuva kamusal alanların bu praksis ile şekillenmesi süreci doğal olarak sınıflar arası “eşitsizlik” içermektedir. Fakat tartışma ve fikir çatışması alanlarını da içeren “sokak,” kamusal alanın transformasyonu ve hacim kazanması için mekânın kendisini çok önemli bir paradigma alanı haline dönüştürmektedir. Henri Lefebvre’ye (2013) göre de *sokak*, toplanma ve “buluşma” noktasıdır ve sokak olmadan tiyatro, kafe, edebiyat salonları gibi yerlerde buluşmak imkansızdır. Fikirlerin ve düşüncelerin karşı karşıya geldiği iletişim ve diyalogun oldukça aktif olduğu bu lokal mekânda, *iknanın, algının ve örgütlenme biçimlerinin* toplumsal alana doğru bir hareket alanı kazanması sokağı çok önemli bir yoğunlaşma zemini yapar. “Gerçekte sokak, ...fonksiyonları da içermektedir: bilgilendirici, sembolik... sokaklarda, insanlar karşılaşmazlar, birbirlerine yaklaşırlar” (Lefebvre, 2013: 22-23). Ontolojik olarak gelişen bu olgunun sokağın rastgeleliği ile eşitsiz olan kastlar arasında etkileşim-iletişim için *yeteri kadar* olmasa da uygun bir mekânsal zemin olarak değerlendirilebileceği fark edilebilir.

Lefebvre’nin idealize ettiği *sokakta* gerçekleşenler Jurgen Habermas’ın tanımladığı gibi karşılıklı iletişimin yoğunlaştığı, herhangi bir politik ya da kapitalist hegemonya odaklı otoriteryen yapıların etkisi altına girmeyen kısmen küçük, bağımsız ve yazılı medyanın bir şekilde var olabileceği ve bunun da etkisi ile kitlesel iletişimin odaklandığı insicamlı bir tartışma alanıdır. Habermas, bu alanı otoritenin kapsama alanı çerçevesinden inceleyerek burjuva kamusal alanının, “devlet otoritesinin eleştirilebildiği, devletin de enforme edilmiş

ve muhakeme edebilme gücüne sahip bir kamunun önünde kendini savunabildiği bir forum” (Habermas, 1997: 241) şeklinde tarif etmiş ve bizzat hâkim devlet aygıtının da bu alanı tahakküm altına alan bir organizma değil bu alanın “parçası” olduğunu göstermiştir. Buradan hareketle hala politik ya da iktisadi otorite açısından devlet aygıtı, kamusal alanı kontrol edememiştir.

Kamusal alanda cereyan eden sosyal iletişimin Avrupa’yı etkisi altına alması, bazı etik değerler silsilesini de içeren sosyolojik fikirlerin güçlenmesine sebep olmuş; adalet, eşitlik, özgürlük ve bu kapsamda gelişen demokrasi gibi nosyonların toplumun temel ilkeleri olarak konumlanmasını sağlamış ve yeni yeni gelişen modernist yaşam tarzı ve düşüncelerin bu kamusal alanın “natürel” içerikleri olarak konumlanmasıyla toplumsal paradigma bu çerçeveden şekillenmeye başlamıştır. Bu nedenle 18. yüzyıl “burjuva kamusal alanı” devlet iktidarı ile ağırlıklı olarak sosyo-ekonomik kaygılar içeren bireylerin *özel alanı* arasında kalmış olan informel bir kamusal alandır. Arada kalmış olan bu bölge, ortaya çıkan tartışmaların ve reform isteği içerisinde olan toplumun, bizzat devlet bürokrasisi içinden teşvik edildiği bir etkileşimi işaret eder (Gestrich, 2006: 418). Jurgen Habermas’a göre 19. yüzyıl kamusal alanı ise sokakta bulunan mekanlarda meydana gelen parlak tartışmaları ve fikir alışverişlerini yapısal olarak transforme etmiştir. Bu faaliyetin kamusal alanı oldukça politik bir niteliğe kanalize ettiği görülebilir. Politik bir faaliyet alanına dönüşen *kamu* hâkim siyasal iktidar ile buna muhalefet eden tarafların kitle iletişim araçları aracılığıyla bir çeşit “çatışma” cephesine dönüşmüş, bu anlayışlar bütünü konvansiyonel medyayı da tıpkı bir silah gibi metalaştırmıştır (Odabaş, 2018). Neoliberal tarzda gelişen bu metalaşma süreci altında bireyler medya aracılığıyla atomize edilmiş hem iktidar hem de çoğu zaman muhalefet tarafından sadece siyasal çerçeveden değil, tüketim gibi yeni kapitalist paradigmanın en önemli ilkeleri tarafından da şekillendirilmeye başlamıştır. Farklı cephelerde savaşıyor olsalar da iktidar ya da muhalefet odakları, medyanın da kendisine oldukça güçlü bir alan açtığı sokakta ve bu tüketim alanlarında kitleleri diledikleri gibi siyasallaştırma olanağı elde etmişlerdir. Henri Lefebvre idealize ettiği sokaktan çok daha farklı olan ve 19. yüzyıl kamusal alanını içeren sokakta gerçekleşen bu etkileşimi şu şekilde özetlemiştir:

“Sokak, tüketim için / tüketim tarafından organize edilen bir şebekeye dönüşmüştür. Tüketimin neokapitalist tarzda örgütlenmesi, gücünü sokakta gösterir” (Lefebvre, 2013: 24).

Kitle iletişim araçlarının propaganda becerisi sebebiyle siyasal davranışların yanı sıra politik karar alma mekanizmalarını da şekillendirmesi, medyayı bu sürecin sonunda iktidarın “ortağı” haline getiren konjonktürel bir paradigma değişikliği yaratmıştır. Aynı zamanda reklam ve sermaye arzını kontrol edebilen neokapitalist güçler ile siyasal iktidar arasında hem bir duvar hem de bir iletişim kanalı görevi gören medya, bu iki otorite arasında gelişen hegemonik ilişkileri de düzenleyen bir ara bulucu haline gelmiştir. Kitle iletişim araçlarının kamusal alanda ticari ve mali kaygıları olan bir aktivite biçimine gelmesi ise yazılı ve sözlü basını ya apolitize ya da depolitize etmiş; içerik, reklam ya da tiraj kaygısı güden



bireysel ve sansasyonel şirketlere benzetmiştir. Bir zamanlar iletişim, etkileşim, eleştiri ve tartışma çerçevesinde gelişen parametrelerle kitleleri biçimlendiren kamusal alan, kültür endüstrisinin etkisiyle geliştirilen tüketim ürünlerinin ticari faaliyet alanına dönmüş, reklam ve pazarlamanın gücü ile kamusal alanı bir tüketim alanına dönüştürmüştür (Thompson, 1997: 244-245). Sonrasında teknolojinin ve aynı hızda gelişen iletişimin bir endüstrisi olan medya, önce bir paydaş olarak konumlandığı kamu alanını hızla kendisine bağımlı bir alan haline getirmiş, iktidarla ilişkilerde “medyanın kamusal düşünceyi ifade eden bir araç” biçiminde konumlandığı *yanılsaması* nedeniyle kamuya hesap vermesi gereken politik gücü, bu zor olan konjonktürden kurtararak, kamuyu “seyirci” konumuna yerleştirmiştir (Odabaş, 2018). Radyo ve televizyonun keşfinden sonra bu alanlarda meydana gelen “yeni ve farklı” iletişim; bireylerin *konuşma, cevap verme ve karşı çıkma* ihtimalini ortadan kaldırarak, kamusal alanın alışılacelmış süreçlerinden farklı bir biçimde tartışma ve fikirleri karşılaştırma şeklinde gerçekleşen olağan akış yürütme faaliyetlerini kısıtlamış ve artık yerini “haz” ya da “heves” takasına bırakmıştır (Habermas, 1997: 294-295).

Özetle medya ve kitle iletişim araçlarının 18. yüzyılda kolektivist bir yaklaşımla gelişen “burjuva kamusal alanını” etkileyerek 19. ve 20. yüzyılda gelişen kamusal alan yapısına içkin; propaganda, tüketim ya da otorite odaklı bir kamusal alana dönüştürmesi, hâkim iktidarın kontrol ettiği veya kontrol etmek istediği “sözde” bir kamusal alan yaratmıştır. Sarıbay, bu sebeple: “Özellikle elektronik medya; 19. yüzyılın bir hediyesi olan ve sanayileşmenin bir ürünü olan bireyi kendi benliğine dönmeye zorladı, kamusal alanı boşalttı. 20. yüzyıl ise bunu tamamen doruk noktasına çıkardı” (Sarıbay, 2000: 31-32) şeklinde ifade ederek artık kamusal alanda geniş bir etki alanına sahip olan konvansiyonel medyanın gücünü göstermeye çalışmıştır. Habermas ise radyo ve televizyonla gelişen kamusal alanın konvansiyonel medya ile transforme edilmesini orta çağdaki feodalite sistemi ile günümüz arasında bir analogi kurarak “yeniden feodalleşme” biçiminde kavramsallaştırmıştır (Habermas, 1997: 196-201). Bu aşamadan sonra artık medya ve kitle iletişim araçlarını kontrol edebilenler *süzeren*, seyirciler ise *vasal*<sup>3</sup> olarak görülebilir. İşitsel ve görsel medyanın etkisi ile yeni yeni şekillenen bu feodal güç modeli, zamanın ve mekânın etki alanından gittikçe uzaklaşarak yeni bir çeşit *sanal vasal* ortaya çıkarmıştır. Philips Schlesinger’ın ifade ettiği şekli ile edilgen olan “seyirci,” televizyon ekranı ve radyo sesi karşısında sanal bir biçimde kurgulanmış olan “hayali bir topluluktur” (Lilleker, 2013: 50). Güvende olma kaygısı sebebi ile *erk ya da zor* kullanma yetkisini asillere *fief sözleşmeleri* ile devreden kamusal kitleler, işitsel ve görsel medyanın güç kazandığı modernizm çağında da *gücü*, Lippman (1992) tarafından derinleştirilmiş bir nosyon olarak kabul edilen “rızanın imalatına” yani dolaylı olarak propagandayı ve tüketimi de yönetme iradesine sahip olan hegemonyaya bırakır (Lilleker, 2013: 50). Politik ekonomi alanında söz sahibi olan Thorstein Veblen’e göre ise hegemonyanın bu paradigmanın etkisi altında ilerleyebilmesi için gerekli olan başka bir anlayış ise “istekleri üretmektir” (Veblen’den Aktr., Chomsky, 2017: 130). Byung-Chul Han

3 Ortaçağdaki feodalite sisteminde soyluların kontrol ettiği köylüler, köleler ve sıradan insanlardan oluşan halkı ifade etmektedir.

da bu durumu “sermayenin iktidarına gösterilen rızanın adı, şimdi tüketimdir” biçiminde ifade ederek medya ile gelişen sosyolojik paradigmanın sermaye ve tüketimi içeren genetik kodlarını vurgulamıştır (Han, 2018: 70). Kamuoyunu bu çerçevede ikna etmek için gerekli olan propagandanın kitle iletişim araçlarının yardımıyla çok kolay bir şekilde kamusal alana nüfuz edebileceğini ifade eden Herman ve Chomsky ise, “düşünce kontrolü ve telkinin” hâkim iktisadi anlayışın politik beklentileri doğrultusunda bireyi hem tüketime hem de kritik kararlara “ikna etmeyi” temel amaç olarak konumlandığını ifade eder (Herman ve Chomsky, 1988: 2). Yani özetle “*medya neyi düşüneceğinizi değil ne hakkında düşüneceğinizi söyler*” (McCombs ve Shaw, 1972). Medya şirketlerinin sermaye odaklı gerçekleşen ortaklık yapısı ve bu ekseninde meydana gelen tekelleşme süreci, politik iktidarı da etki altına alarak güçlü yasal mevzuatlarla “algının” çok boyutlu kozmik sistemini de etkilemiş (Chomsky, 2003: 220), kamusal alanın kontrolünü demokrat eğilimlerle sağlama potansiyeline sahip olan medyaya sermaye odaklarının hâkim olmasını sağlamış ve kamu yararı manasında pozitif olması düşünülen gelişmelere de engel olmuştur (Çalışkan, 2014).

Guy Debord’un da konvansiyonel medya ile dönüşüm gösteren kamusal alanın niteliklerinin belirlenmesinde önemli bazı tespitleri bulunur. Ona göre kitle iletişim araçları toplumsal alanı işgal etmiş olan “basit el aletleri toplamıdır.” Bu nedenle medya ve kitle iletişim araçları özünde “taraf tutan” ve kendi tabiriyle “gösterinin” devamını sağlayan teknik sistemlerden oluşur. Kamusal alanda kişilerin ihtiyacı olan nitelikli bilginin, toplum veya devlet otoritesi ile bireyler arasında “o an” gerçekleşmesini sağlayan kitle iletişim araçlarının -özellikle radyo ve televizyon düşünüldüğünde- iletişim faaliyetini tek yönlü bir biçimde kanalize etmesiyle otoritenin sahip olduğu erki “iletişimi kontrol altında tutan” ve yönetim gücünün devamını sağlayan bir araca dönüştürür. Gösterinin kiteselleşen özelliği, toplumsal iş bölümü ve sınıf tahakkümünün ürünü olan “çağdaş devletin” gelişim süreçlerinin ve süregelen sosyo-kültürel evrimleşmenin bu dönemdeki parçasıdır (Debord, 2018: 40-41). Kamusal alanın 20. yüzyıla kadar olan dönüşümü 21. yüzyılda internet çağının etkisi altına girmeye başlamış ve amorf özelliklere sahip olan kamusal alan ve sosyal medya arasında gelişen simbiyotik ilişki kamusal alanın nasıl yorumlanması gerektiği konusunda farklı yaklaşımların doğmasına sebep olmuştur.

## Sosyal Medyanın Yapısal Dönüşümü

20. yüzyılın son dönemleri ile 21. yüzyılın başları, yayılarak büyüyen ve kiteselleşen elektronik devriminin küresel etkilerinin yoğun olarak hissedildiği bir dönemdir. Dolayısıyla modern toplumun bu dönemde meydana gelen dönüşümünde sosyal medyanın yapısal etkisinden söz edilebilir (Van Dijk, 2000: 63). Bu çerçevede internetin “yeni medya” biçiminde konumlanması medyanın içeriğini de etkilemiştir. İnternet “radyo, televizyon ve gazete gibi” konvansiyonel medya parçalarının da içeriklerini kapsayabilecek niteliktedir. Fakat sorulması gereken asıl soru internetin “bir yer değiştirme ilişkisi mi, yoksa bir eklemlenme ilişkisi mi?” olduğudur (Demircan, 2019).

“İnternetin geniş kitleler tarafından kullanılmaya başladığı bir dönemde hala eski kitle iletişim araçlarının, eski üretim tarzlarının ve eski toplumsal biçimlenimlerin var olması ile internet ne kitle iletişim araçlarının yerine geçmiştir, ne de toplumsal biçimlenimi değiştirecek bir unsurdur. Sayısal devrim ile var olan kitle iletişim araçlarının kullanım alanı genişlemiş ve enformasyon nicelik olarak artmıştır” (Yaşın, 2002: 98).

Manuel Castells’in “enformasyonel kapitalizm” şeklinde isimlendirdiği iletişim teknolojilerinin yeni hali paralelinde gelişen ve bu çağın bir ürünü olarak ifade edilen “ağ toplumu” nosyonu, kamusal alan tartışmalarının temelini oturmuştur (Çalışkan, 2014). İnternetin bir ürünü olan “sosyal medya” ise iletişim teknolojilerinin yarattığı tartışmaların ve eleştirilerin odağına dönüşmüştür:

“Yeni iletişim teknolojileri, bu tarihlerden sonra yaşanan ekonomik ve toplumsal dönüşümleri analiz için geliştirilen birçok kuramsal çalışmada merkezi bir konuma yerleştirilmiştir” (Van Dijk, 2000: 6-7).

Tüketim toplumunun sosyal medya ile kurduğu simbiyotik ilişki Walter Lippman’ın (1992) kavramsallaştırdığı “rızanın imalatı” ile yorumlandığında günümüz sosyolojisinin informal kodlarını ortaya koyar. Çakır’a göre de genişleyen bu kültür, toplumsal bağlamda tüketim açısından rızaları tekrar tekrar üretir ve sosyal medyayı da bu üretim sürecinin fabrikası haline getirir (Çakır, 2013: 15). Zor yoluyla gerçekleşen iktidardan farklı olarak gelişen bu iktidar türü “olumluluğa” içkindir. Byung Chul-Han’a göre bu iktidar dinamiği bir şeyleri kitlelere zor kullanarak yaptıran iktidarlardan çok daha etkilidir. Bu iktidarın mührünü Like/Beğendim simgesi ile kavramsallaştıran Byung Chul-Han, tüketim ve tahakküm ilişkilerine arzu ederek dahil olan bireyin neoliberal kapitalizmini “beğendim kapitalizmi” olarak adlandırır. Haz ve bağımlılık gibi içgüdüsel eğilimlerle son derece doğal bir şekilde “öylece gerçekleşiveren” bu istekler sistemini toplumsal geleceğin inşası açısından tehlikeli bulan Han, bu nedenle genel bir temennide de bulunur. “İstediğim şeyden koru beni” (Han, 2019: 24-25).

İletişimin “ideoloji” ve dolaylı olarak iktidarla kurmuş olduğu ilişkiden yola çıkılırsa enformasyonun ulaşmış olduğu hız, iktidarı özel ve kamusal ayrımı olmadan toplumsal dinamiklerin kılcal damarlarına sızabilecek kadar *sıvılaştırmıştır*. İktidarın toplumsal yaşam üzerindeki iktisadi etkisi ilkin *var olma* üzerine çerçevlendirilirken sanayi devrimi ile zamanla *sahip olmaya* doğru bayağılaşan bir nitelik kazanmaya başlamıştır. Bugün ise artık sahip olmaktan çok “*gibi görünmeye*” doğru lineer bir akış ve iktidar tahakkümü söz konusudur (Debord, 2018: 38). Sosyal medya ise akışkan bir nitelik kazanan enformasyonun, iktidarın hatta iktisadın somutlaştığı ve interaktif bir şekilde bireyi de bünyesine aldığı *sanal ağlardır*. Papacharissi de Twitter üzerinden sosyal medyayı yorumlarken bu yeni medyayı “kişisel siyasal olanla ve özü devlet ve toplumla bağladığı için izolasyon değil bir bağlantı alanı” olduğu çerçevesinden inceler (Papacharissi, 2010; 164). Fuchs’un bu bağlantı alanının “dijital işçileri” olarak adlandırdığı sosyal medya kullanıcıları; toplumsal ilişkiler, ağlar, bağlantılar, içerikler, profiller yaratan *üretken tüketicilerdir* (Fuchs, 2015: 404-405).

Üretken tüketicilerin var ettiği sosyal medyanın “elektronik agora” olarak ifade edilmesi kamusal alanın niteliği konusunda birçok tartışmaya da zemin hazırlamıştır. Bu nedenle özellikle Facebook ilk başta sosyal medyanın kamusalılığı tartışmalarında önemli bir aşamadır. Bu yeni alanın doğuşuna olmasa da yaygınlaşmasına en önemli katkıyı Facebook’un kurucusu Mark Zuckerberg’in yaptığı kabul edilebilir. Harvard’da okurken arkadaşlarıyla internet üzerinden iletişim kurmanın yollarını arayan Zuckerberg, Harvard’ı terk ettikten sonra Facebook’u kurmuştur. Facebook “insanlara topluluk oluşturma” gücü vermeyi kendisine misyon olarak belirlemiş ve hedef olarak da “dünyayı birbirimize daha yakın olduğumuz bir yer haline getirmeyi” göstermiştir:

“Kullanıcılar fotoğraflarını, kişisel ilgi alanlarını, iletişim bilgilerini ve diğer kişisel bilgilerini içeren profiller oluşturabilir. Kullanıcılar, özel veya açık mesajlar ve sohbet özelliği sayesinde arkadaşlarıyla ve diğer kullanıcılarla iletişim kurabilir. Aynı zamanda gruplar ile bazıları reklam amacıyla şirketler tarafından oluşturulan, “beğenilen sayfalar” kurabilir veya bunlara üye olabilirler” (Lyon ve Bauman, 2018: 38).

Bu kapsamda sosyolojinin dijital eğilimi üzerine Michel Foucault’nun itiraflar metaforu üzerinden David Lyon ve Zygmund Bauman (2018) bir sosyal medya tartışması oluşturur. Foucault’nun düşüncelerini çerçeveleştirerek tartışmayı başlatan Bauman ve Lyon, özellikle Foucault’nun *itiraf* söyleminin doğal yaşam içerisinde birtakım olaylar ve durumlar neticesinde gerçekleşen normal ama sıradan olmayan bir davranış biçimi olduğundan söz ederken, bunu çoğu zaman nadiren görebildiğimiz *dürüstlüğü en mahrem şekli* olarak açıkladığını belirtir. İtiraf olgusu üzerinden bir kategorizasyon oluşturan Foucault; bir dini itirafı, muhafazakâr niteliğe sahip toplumlarda metafiziksel kaygılar taşıyan bireyin bir çeşit rahatlama çabası olarak kabul ederken, pozitivizm etkisi altında, seküler ve bilimsel yaşama uyum sağlayan bireylerde gerçekleşen itirafın ise metafiziksel kaygıların aksine zihinsel sağlık için gerekli olan bir rahatlama endişesinin sonucu olduğunu ifade eder. Bu iki paradigma altında da birey proaktif bir şekilde kendini izleme ve gözetleme durumundadır. Bu noktada sosyal medyada Lyon ve Bauman’a göre çoğu zaman özel alana içkin bir şekilde paylaşılan “postların” itiraf olarak kabul edilip edilmeyeceği ve bu paylaşımların kamusal alana mı, yoksa özel alana mı dahil olduğu tartışma konusudur.

Foucault bu olguyu özellikle dini itiraf çerçevesinden açıklamaya çalışırken Hristiyanlık dinindeki günah çıkarma ritüelini bir analogi olarak kullanır. Bu kapsamda Foucault, Hristiyanlıkta çok sık kullanılan ve önemli bir ritüel olan günah çıkarmanın oldukça alçak gönüllü bir eylem olduğunu belirtir. Fakat Bauman ve Lyon sosyal medya postlarının ise kamusal ve kamusal alanla ilgili olduğunu ve bireylerin çoğu zaman sosyal medyadaki ifşa ve itiraflarının “günah çıkarmaya” kıyasla hiç de alçakgönüllü bir davranış biçimi gibi görünmediğini ifade eder. Bunun nedenini ise sosyal medyada topluluk için oluşturulanların, özellikle *okunulması veya görülmesi* için yayınlanmasıdır. Özellikle reel-politik düzlemde *sıradan* bir davranış biçimi olmayan ifşaat ya da itirafların sosyal medya paylaşımlarında

ilgiyi üzerine çeken, meraklandırıcı bir “pazarlama aracı” işlevini gördüğünü belirtir. Bauman, Foucault’nun düşüncelerine paralel olarak modernitenin en önemli keşiflerinden biri olan mahremiyeti, bireyler için hem galibiyetin hem de yenilginin başlangıç noktası olarak görürken, ona göre bu durum bir çeşit *Pirus zaferidir*. Sosyal medyada itiraf bu nedenle popülizm uğruna gizliliği de örseleyen bir sonucu doğurur. “Özel alana içkin olan gizlilik, mahremiyetin sınırlarını belirlerken mahremiyet ise özel alanın bölünmemiş olan özerkliğinin simgesidir” (Lyon ve Bauman, 2018: 39). Ancak bu yeni ruhsal durum mahremiyet olgusunun da kamusal alanın tekeli altında görünür olmasını sağlayacak ve ideal olması gereken kamusal temsiliyet alanında bireyin ve hatta toplulukların kendilerini göstermek isteyeceği bir “meta” olarak konumlandıracaktır. “Kişisel bilgilerin değiş-tokuşu” şeklinde de olgusallaştırılan sosyal medyada paylaşım yapanlar; bilgi göndermekten, özel hayata içkin olan fotoğraflarını göstermekten ve hayatlarını ifşa etmekten “oldukça mutluymuş” gibi görünmektedir. Bunun nedenini Bauman şu şekilde açıklamaya çalışır: “Sır tutmaktan hiçbir zevk almıyor gibi görünüyoruz” (Lyon ve Bauman, 2018: 40-42). Bauman özellikle bu sonuca “tüketim toplumu ve popüler kültürün etki alanı” çerçevesinden açıklayarak ulaşır. Tam da bu noktada Byung-Chul Han’ın da tespitleri Lyon ve Bauman’ın tespitleriyle oldukça uyumlu görünmektedir:

“İktidar gözetleme işini bireylere devrederek verimliliğini artırmış olur. Like/Beğendim dijital “Amin”dir. Like’ı tıklarken iktidar düzenine tabi kılarız kendimizi. Akıllı telefon sadece etkili bir gözetleme aracı değil, aynı zamanda taşınabilir bir günah çıkarma sandalyesidir. Facebook dijitalin kilisesi, sinagogudur. (Han, 2019: 22).

Sosyal medya ağları kolektif bir tutum ya da toplumsal bir amaçla ortaya çıkmış ağlar değildir. Dolayısıyla sosyal medya ağlarının üslubu ve dili bireyseldir. Sosyal medya ağlarının asıl gücü bu ağları kullanan sosyal ve toplumsal hareketlerin bu medyayı kullanma biçiminde yatmaktadır. Kamusal temsiliyet açısından değerlendirildiğinde sosyal medyada meydana gelen örgütlenmeler çoğu zaman *gerçek* bir sorunun etkisiyle gerçekleşmiştir. Mısır’dan İspanya’ya, ABD’den Türkiye’ye meydana gelen bütün toplumsal hareketlerin çıkış düzlemleri sosyal, ekonomik veya siyasal gerekçelerdir. Bu hareketler sanal olmayan kaygılar üzerinden örgütlenmiş ve ortaya çıkmış sosyal hareketlerdir. Bu bağlamda daha önce zamandan ve mekânın tekeline kurtulmadan gelişen “sosyalleşmenin”, artık dijital dönüşüm ile “öfke, utanç, gurur, itiraf” temalı paylaşımların yapılarak iletişimin sağlandığı; arzu, hırs ve heveslerinde tüketim toplumunun yansıtıklarıyla beraber paylaşım yapabilmenin birer “itkiye” dönüştüğü bir sosyal alanda geliştiği görülmektedir (Fukuyama, 2015: 18-19). En hümanist değerler çerçevesinden yorumlandığında bile birer metaya dönüşen insan, sosyal medyada “hem malların tanıtıcısı hem de malın ta kendisidir.” Bu yeni sosyal pazarda özne; satış elemanı, pazarlama elemanı, tacir, üretici hatta satılan “üründür.” Sosyal medyada bireyin amacı kendisini bu yeni pazarda bir ürünmüş gibi konumlandırarak talep ve müşteri ağı oluşturmaktır. Tüketim toplumunun sıradan insanları da bu aşamadan sonra birer tüketim metasına dönüşür (Lyon ve Bauman, 2018: 45-47). Yani kamusal temsiliyet ile ilgili olan örgütlenme çoğu zaman bireylerin ruhsal durumunun gölgesinde gelişen bir davranış biçimi olabilir.

Richard Sennett'in "kamusal insanın çöküşü" olarak ifade ettiği özel alanın kamusal alana dahil olma süreci tam da bu noktada sosyal medyanın zaman ilerledikçe evrimleştiği yapısal dönüşümü de açıklamaya yardımcı olabilir. Sosyal medyaya dahil olan bireyler çoğu zaman yalıtılmış binalarda hayatlarına devam etmekte ve genel olarak toplumsalı oluşturması gerekenler dışarı çıktıklarında Lefebvre'nin sokaklarıyla değil, artık iş ve ev arasında geçip gidilen sokaklarla karşılaşmakta ve sosyal paylaşımın olmadığı sürekli olarak tüketilen mekanlarda yabancılaşmaktadır. Sosyal medyanın getirdiği yenilikler ve bireyin "haz" alışverişine yönelik tasarlanmış mimarisi, çoğunlukla bir özel alan olan "evin" mahremiyetini de yozlaştırarak kişiyi toplumsalın bir parçası olmaktan çıkarmış, sokağın mekanlarına dahil olduğunda bile sadece kendisi ve bir uzvuymuş gibi "akıllı telefonu" ile ilgilenen hedonist ve transhümanist bir birey yaratmıştır denilebilir. Özetle Sennett'e göre modernizmin etkisi altında gelişen kentler içerisindeki kamusal alanların "kullanılacak değil, geçip gidilecek bir alan" olarak tasarlanması, bireylerin kamusal alandan çekilerek özel alana doğru lineer bir eğilim içerisine girmesine neden olmuş ve modern birey psikolojisi çerçevesinden değerlendirildiğinde "kendilerine ait olan sanal bir dünya" oluşturma noktasında sosyal medya reel-politik alana karşı aktif bir direniş alanına dönüşmüştür (Sennett, 2020: 28).

Taşınabilir akıllı elektronik "itiraf" araçlarıyla bağlantılı bir şekilde hareket eden öznelere olduğu bu toplumsal paradigmanın; "bir zamanlar özel olanı, kamusal olandan ayırmış olan sınırı yok etmesi, özel olanın kamusal alana ifşasını toplumsal bir erdem ve yükümlülük haline getirmesi ve özel sırta indirgenmeye direnen her şeyi, onlara içini dökmeyi reddeden herkesle birlikte kamusal iletişimden silmesiyle kötü bir şöhret kazanmıştır" (Lyon ve Bauman, 2018: 43). Bu yeni toplumsallaşma çerçevesiyle uyumlu hareket edemeyen kişiler, popülizmin bir üretimi olan tinsel dönüşümden ötürü, bir çeşit "sosyal ölüme" yaklaşmış gibi hissedebilmektedir.

Peki özel alan ile kamusal alan arasındaki sınırın de facto bir sınıra dönüştürülmesinde yatan temel motivasyon nedir? Bu sorunun yanıtı, Bauman'ın *Kapımızdaki Yabancılar* (2018) adlı eserinde ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktadır. Bu bağlamda, sınır oluşturma sürecindeki psikolojik, sosyolojik ve politik faktörlerin analiz edilmesi, toplumsal hayatımızın çeşitli yönlerini anlamak açısından önemlidir.

Bauman'ın (2018) belirttiği gibi, tarihsel medeniyet sürecinde daha önce hiç yaşanmamış olan bu mistik tecrübe, iki ayrı boyutta gerçekleşmektedir: *çevrimdışı ve çevrimiçi dünya*. Bu iki farklı yaşam alanı arasındaki geçişler, anlık ve de facto geliştiğinden, bireyler çoğu zaman her iki boyutta aynı anda bulunma imkanına sahiptirler. Örneğin, bu bireyler Facebook veya Twitter aracılığıyla binlerce kilometre ötedeki bir arkadaşla sohbet edebilirken, aynı zamanda aileleriyle akşam yemeğinde oturup aile meselelerini tartışabilmektedir. Ancak, bilerek veya bilmeyerek, o an ilgi duyulan olay veya olgunun yapısına göre, bireyler bu iki boyut arasında seçim yapmak zorunda kalırlar. Öte yandan, olgusal olarak değerlendirildiğinde "çevrimdışı" dünyada bireyler ya kontrol altında olur ya da koşulları kontrol altına almakla meşgul olurlar. Bireyler, haklarını korumak ya da koşulların sosyal prensiplerine göre istenen ve beklenenlere

uygun bir denge sağlamak zorundadırlar. “Çevrimiçi” dünyada ise, doğrudan kontrol bireyin elindedir. Bireyler, gündemi belirleyen, ödüllendiren ve cezalandıran aktörlerdir. Bauman, bu durumu ise “*Offline dünyaya aitim, fakat online dünya bana ait*” (Bauman, 2018: 84-85) şeklinde ifade etmektedir. Çevrimiçi dünya, kişisel isteklere uyarlanabilir bir ortam yaratmıştır. Ancak bu durum, çevrimdışı dünyada karşılaşılan sosyal gerilimleri ve gerçek hayatta karşılaşılan zorlukları ortadan kaldırmaz. Tersine, bu yeni dünya, bireylerin sosyal etkileşimlerine yeni bir boyut eklemekte ve bireylerin kendi kimliklerini çevrimdışı dünyada var olan sosyal normlara uygun hale getirirken aynı zamanda çevrimiçi dünyada yeni bir benlik yaratmalarına olanak tanımaktadır.

Bu çerçeveden değerlendirildiğinde çevrimiçi dünya, çevrimdışı dünyanın zorlu sorunlarından kaçışın ve rahatlamamanın bir yolu olarak görülebilir. Bu dijital ortam, psikolojik açıdan bireylere güvenli ve rahat bir his vermekle birlikte, çevrimdışı dünyada karşılaşılan zorluklarla başa çıkma konusunda çözüm üretmekten ziyade sadece *geçici bir kaçış* sunar. Zygmunt Bauman’ın ifadesiyle, çevrimiçi boyutun seçilen görevleri yerine getirmek konusundaki esnekliği, çevrimdışı dünyadaki zorlukları aşmak için sağlanan bir avantajdır. Çevrimiçi dünyada, herhangi bir tercih veya seçim kalıcı değildir ve herhangi bir terslik veya başarısızlık telafi edilebilir. Çevrimdışı dünyadaki sorunlar ne kadar zorlu ve karmaşık olursa, çevrimiçi dünyada sunulan basit ve risksiz çözümlere bağlanma eğilimi o kadar artar. Bu nedenle, çevrimdışı dünyada karşılaşılan zorluklar ve zorlayıcı davranışlar arttıkça, bireyler çevrimiçi dünya tarafından sağlanan cazip çözümlere daha fazla yönelebilirler. (Bauman, 2018: 86).

“Yapılan bir araştırma, birçok internet kullanıcısının kendilerini gerçek dünyanın ses ve görüntülerinden uzaklaştırmak için internete başvurduğunu gösteriyor. Oluşturulan konfor bölgesine sadece “benzer düşünen” insanların girişine izin verilmesi, karşıt düşüncelere sahip olan insanların oluşturulan bu yapay alandan atılması ise bir başka önemli detay. Basit bir el hareketi ile sil tuşuna basmak, oluşabilecek tartışmaları ve görülmek istenmeyen detayları kullanıcının ekranından silip atıyor. İnanç duyulan şeyleri sorguya açmak, yanlışlamaya bir alan açtığı için insanlar tartışmaya girmektense tartışmadan kaçınmayı tercih ediyor ve ahlaki buyruğun önemini ve ağırlığını tartışmaktansa ahlaki olarak kör ve sağır hale gelip, daha risksiz alternatiflere yöneliyorlar” (Bauman, 2018: 86-87).

Zygmund Bauman, sosyal medyada gelişmekte olan insan psikolojisini detaylı bir şekilde değerlendirebilmek adına Facebook’ta takipçilerine sorar: “İnternet ve medyanın bizim insanlığımız üzerindeki etkisi nedir? Kendinizi sosyal medyayla birlikte daha mı yakın, yoksa daha mı uzak hissediyorsunuz?” (Lyon ve Bauman, 2018: 51). Dijitalleşme ve buna bağlı olarak kurulan iletişim ağlarının, insan davranışlarında mekanik, duygusuz ya da gri olarak ifade edilebilecek bir etki yarattığı iddia edilebilir. Bu sanal ortamda çoğu zaman sevdiğimiz birine sarılmak yerine sadece bir mesaj atmak, sanki arada bir mesafe oluşturuyor gibi hissettirebilir. Zygmund Bauman, bu durumu ele alarak takipçilerine sorduğu sorularla

cevapları sorgulamaya devam etmektedir. Ancak, verilen cevaplardan biri sosyal medyada modern çağın insanının ruhsal durumunu analiz etmesi bakımından oldukça çarpıcıdır: “Sosyal medyada uzak olduğum insanlara daha yakın hissediyorum, ama yeterince yakın olduğum insanlara da daha uzak hissettiriyor.” Bauman, bu durumun oldukça kafa karıştırıcı ve çelişkili olduğunu düşünerek konunun özünü şöyle ifade eder: “Sosyal medya bizi aynı zamanda hem yakınlıştırıyor hem de uzaklaştırıyor” (Lyon ve Bauman, 2018: 51-52).

Günümüzdeki teknolojik gelişmeler, kültürel ve ekonomik yapılanmaların yanı sıra, sosyal medya aracılığıyla sergilediğimiz davranışlarımız da içsel duygusal eğilimlerimizin otoriter normlardan kısmen de olsa kurtulmuş bir yansımasıdır. Bu bağlamda, Deutsch LA reklam ajansının kreatif direktörü Josh Rose’un tespiti de oldukça çarpıcı görünmektedir: “İnternet bizim insanlığımızdan çalmıyor, onu yansıtıyor. İnternet içimizdekine sahip olmuyor, içimizdekini dışarıya gösteriyor” (Rose’dan Aktr., Lyon ve Bauman, 2018: 39).

### Sosyal Medyada Kamusal Temsiliyet

Günümüzde, elektronik-elektrik devriminin getirdiği yapısal değişimler, bir dizi teorisyen tarafından “yeni toplum” paradigmasının ne olduğu ve nasıl olduğu konusunda fikir akımlarının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu teorisyenlerin ifadesiyle; Tourain ve Daniel Bell’in Bilgi/Enformasyon Toplumu (1994) Debord’un Gösteri Toplumu (1996), Baudrillard’ın Tüketim Toplumu (1997) ve Castells’in Ağ Toplumu (2005) gibi ortaya çıkan farklı teorik yaklaşımlar yeni yeni yayılan sosyal medyanın kamusal alanla ilişkisinde hangi konumda bulunduğunu sentezleyen birtakım anlayışlar içermektedir. Bu “yeni toplum” kavramı, günümüzde sosyal medyanın ağırlık merkezini oluşturduğu alanda daha da önem kazanmaktadır. Tüm bu özellikleriyle ve toplum tanımlamalarıyla sosyal medya, politik ve ekonomik alanlarda bu yeni toplumun *akışkan* bir parçası olarak kitlelerin dönüşümünde katalizör rolü oynamaktadır. Kamusal temsiliyetin sosyal medyada anlaşılabilmesi için, birey davranışlarının bu sanal alanda sahip olduğu özelliklerin de incelenmesi gerekmektedir. Bu bağlamda, sosyal medyanın bireyler üzerindeki etkileri ve bu platformda sergilenen davranışların toplumsal etkileri daha derinlemesine incelenmelidir. Bu analiz, sosyal medyanın bireysel ve toplumsal etkileri arasındaki ilişkileri anlamamıza yardımcı olabilir. Ayrıca, sosyal medya kullanımının kamusal temsiliyet üzerindeki etkilerini anlamak için, sosyal medya kullanıcılarının paylaşım ve etkileşim davranışlarının incelenmesi gerekmektedir.

Sosyal medyanın heterojen ve çok sesli yapısı, bireyin özgürce hareket edebileceği bir ortam sunmaktadır. Bu nedenle birey sosyal medyada *istediği şeydir*. Zizek’in (2018) de belirttiği gibi, bilgisayar başında yalnızca sanal simulakrasıyla karşılaşan ve gerçekliğe açılan bir penceresi olmayan internet kullanıcısı, küresel iletişim ağına dahil olan göçebe bir insana dönüşmektedir (Zizek, 2018: 41). Manuel Castells (2013) ise yeni bilgisayarlarla gelişen internet ağlarının, hayatı şekillendiren hem yeni iletişim şekilleri hem de yeni kanallar oluşturduğunu belirtmektedir (Castells, 2013: 3). Bu durum, sosyal medya içerisinde sosyo-ekonomik ve sosyo-politik alanlarda yeni olguların ortaya çıkmasına sebep olmuş ve “sosyal



medya yeni bir kamusal alan mı?” tartışmalarını entelektüel ve sosyal ortamlarda popüler bir konu olarak ortaya koymuştur. Kök ve Tekerek (2012), devlet-toplum ilişkileri ve sosyal devinimlerin bağlamında, internetin karşılıklı etkileşim yani interaktivite içeren yapısının anlaşılmadan, bilgi toplumu ağ ya da ağ toplumunun da anlaşılamayacağını belirtmektedir (Kök ve Tekerek, 2012). Sosyal medyanın bireye sunduğu geniş hareket alanı, kısmen anonimlik ve özgürlük, aynı zamanda sınıfsal katılımı sınırlandırmayan yapısı nedeniyle siyasal iletişim ve örgütlenme bağlamında karşı konulamayan bir çekicilik yaratmaktadır.

“Bu özgürlük ortamı, bireylerin sadece gündelik haber, bilgi veya iletişim amacıyla değil siyasi, ideolojik, iktisadi, kültürel hemen her alanda katılımını sağlamaktadır. Bu yeni medya düzeninin artık ses getiren ve hızlı yayılan bir yapıya sahip olduğu açık bir gerçekliktir. Bu yeni ağ ve habercilik; düzenin belirlediği tüm kuralları delmeye ve örülmüş duvarları yıkmaya hazırlanan dinamik bir yapıya sahiptir. Haberlerini yayınlarken kendinden başka bir editörün olmadığı ve haberine oto-sansür uygulanmayacağı bir alandır. Yazılarının geri dönmediği, yazdığın yazıdan dolayı işine son verilmediği bir platformdur. Yeni medya ağı kesinlikle aşağıdan (tabandan) gelişen bir harekettir. Egemen medya anlayışına, gelenekçi düzene başkaldıran ‘devrimci’ bir olgudur. Tabandaki küçük klavye darbeleri, tavandaki büyük isimleri tedirgin etmeye yetmektedir” (Engin, 2011: 35).

Fakat Barış Engin’in öngördüğü ve idealize ettiği sosyal medyanın “habere sansür ya da kendine oto-sansür” uygulanmayan bir ütopyik alan olarak hayal edildiği boyut ne yazık ki günümüzde mümkün görünmemektedir. Bunda özellikle iktidar mekanizmalarının sosyal medyaya “müdahale” edebilecek şekilde gücünü disipline edebilmesi ve sosyal medyanın gelişen teknolojisine karşın, aynı hızla gelişen denetim teknolojisinin olduğu görülebilir. Sansür için gerekli olan şey; gözetim, içeriği engelleme-filtreleme, içeriği değiştirebilme gücü ve özellikle içeriklerin kaydedilebilme durumudur. Sosyal, politik ve teknik mekanizmalar içeren bu aşamaların her biri birbirini etkileyebilir ve güçlendirebilir (Leberknight, vd. 2010: 2). Sosyal medyanın katılımcı, demokratik, eşit ve özgür olarak tasarlandığı düşünülen mekanizmaları otorite ve sansür mekanizmalarının etkisiyle kamusal ekseninden hızla uzaklaşmaktadır (Yegen, 2013: 131). Bu bağlamda değerlendirildiğinde sansür, oto-sansür ve iktidar sahipleri tarafından farklı teknolojik yöntemlerle gerçekleşen erişim engelleri; sosyal medyanın ilk zamanlarında teknolojik tasarım ve teknik mimari sebebi ile “denetlenemeyeceğine” veya “kontrol edilemeyeceğine” ilişkin düşüncelerin doğru olmadığını ortaya çıkarmış, bu çerçevede bireylerin özgür bir şekilde ilgi ve haz alanlarını takip edebilmesinin temel bir hak olarak kabul edilmesi gerektiğini önceleyen siber-liberterizm gibi ideolojik akımlarının doğuşuna kaynaklık etmiştir (Thierer ve Szoka, 2009). Bu kapsamda siber-liberteryenler iktidar sahiplerinin ve devletlerin internete müdahalesini kabul etmemişler ve buna yönelik eylemsellikler geliştirmişler ve internetin bu kontrol mekanizmalarından bağımsız olması gerektiğine inanmışlardır. Bu anlamda sosyal medyada birey hem kendini özgürce ifade edebileceği kamusal veya bireysel fikirlerini paylaşabileceğini bir siber alan bulmuşken, diğer yandan iktidar veya sosyal yapı tarafından denetleme korkusuyla

paylaşımlarını engelleyen ve denetleyen bir diyalektik ruhsal durum içerisinde hareket ederek oto-sansürüne zemin hazırlamıştır (Tekeli, 2021). İnternet ve sosyal medyanın suç unsurları içeren ve mutlak surette toplumsal sağlığı korumak için sansürlenmesinin meşru görüldüğü birçok içerik (çocuk pornosu, uyuşturucu, silah ticareti vs.) engellenebilmektedir. Sansürün birçok türü ve çeşidi olmasına rağmen kamusal alanın gelişimi ve bireylerin kamusal alanda “kamusal temsiliyeti için” gerekli olan durum ise ifade özgürlüğünün sansürlenmemesidir. Özellikle sosyal medyada paylaşılanların ve verilerin sürekli olarak kaydedilebiliyor olması, bireylerin siber alanda tıpkı sosyal alanda olduğu gibi davranışlarının ortaya çıkaracağı sonuçları düşünerek bir iç denetim mekanizması geliştirmesine sebep olmuştur. Sosyal medyanın panoptik bir gözetim içeren bu tarz bireysel ve toplumsal denetim mekanizmaları, Bauman’a göre toplumsal bir parçalanmaya yol açabilir. Aynı zamanda hali hazırda teknolojik ilerlemelerle ortaya çıkan sosyal medya da bu toplumsal parçalanma sürecinde gelişmiş bir teknoloji olabilir. Yani toplumsal parçalanma sosyal medyayı, sosyal medya da toplumsal parçalanmayı yaratmıştır. Bauman’a göre bu diyalektik modernite içerisinde serbest bir şekilde hareket etmek isteyen iktidarın özneyi “sokaktan ve toplumsallıktan” uzaklaştırma hedefinin bir sonucudur. Bu noktadan sonra sosyal medya, kamusal örgütlenme ve temsiliyet alanından bireyci ve narsist paylaşım alanına doğru akışkan bir nitelik kazanır (Lyon ve Bauman, 2018: 17). David Lyon, gözetlemenin işlevselliğinin, öncelikli olarak her birey hakkında bilgi depolayan kasvetli sicillerde ve hangisinin gücü ürettiğinin bilgisini içeren dosyalarda olduğunu vurgular (Lyon ve Bauman, 2018: 224). Günümüzde sosyal medya tek tek her bir birey hakkında kolayca bilgi sahibi olunmasını sağlamaktadır ve bireyler yalnızca ulusal devletlerin gözetimi altında değildir. Gözetleme olgusu uluslararası bir boyut halini almıştır. Ayrıca gözetleme sadece sosyal medya ile de sınırlı değildir. Sosyal mücadelelerin çoğu ve ekonomik transferlerin hemen hepsi ekonomik kayıtlandırma, kontrol ve yetkilendirmeye dahil olmaktadır. Cep telefonu konuşmaları ya da internet araştırmalarına kadar pek çok aygıt bazı gözetleme sistemlerine ve cihazlarına ev sahipliği yapmaktadır (Lyon ve Bauman, 2018: 296). Günümüz teknolojisinin bireylerin gündelik pratikleri içerisinde oldukça fazla yer kaplaması, bilgisayar teknolojisinin kullanıldığı her pratikasyonun kayıt altına alınmasını sağlamaktadır. Kayıt altına alınma ya da dinlenme gibi faaliyetler bireylerin kanaatleri için en doğru veri setlerini oluşturur. Teknolojiye bu denli angaje olmuş bireylerin bu gözetimin dışında kalması da pek mümkün görünmemektedir. Verilerin toplanmasıyla genişleyen Big Data’nın birey davranışlarını anlamlandırmada çok önemli veri setleri ve psikopolitik araçlar oluşturduğunu ifade eden Byung Chul-Han da sosyal medyada sınıvlaşan iktidarın “pasif gözetlemeden aktif yönlendirmeye” doğru bir eğiliminin olduğunu belirtir (Han, 2019: 21).

Ancak her şeye rağmen sosyal medyanın kendine özgü olan koşulları, günümüzde benzersiz bir şekilde “katılımcılık” sağlamaktadır. Bu prosesin nitelikleri hakkında düşünüldüğünde, internet ve internet teknolojisinin bir uzanımı olan sosyal medyanın demokratik katılımı sağladığından hareketle, yeni bir kavram olarak siber demokrasi kavramı; yine teknoloji ve bu teknolojiye hükmeden hegemonya tartışmalarını da gündeme getirmiştir. Kellner; internet demokrasisinin, konvansiyonel medya alanları ve siyasi alanın dışına itilmiş birey

ve gruplara sıradan konuşmaların çerçevesinde yer tutmayan farklı düşünceleri yaymanın yanı sıra, özellikle muhalefetin dahil olabileceği düşünce ve oluşumların dışında tutulduğu konuşma ve tartışmalara katılamama nedenini de yaratan aygıtlar oluşturduğunu ifade eder (Kellner'den Aktr. Çoban, 2009: 192). Demokrasinin temel işleyiş paradigmalarında farklı fikirlerle gelişen tartışmanın; uzlaşma, çatışma ve anlaşma akışı içerisinde gerçekleştiği görülebilir (Yavaşgel, 2014: 20). Sosyal medyanın siber alanı bu paradigmaya uygun bir zemin yaratabilmektedir. Bu perspektifin yanında internetin savunma sanayisine yönelik teknolojik çabalarla ortaya çıkması, askeri kökenleri ve iktidar sermayesi, ulus-devlet hegemonyasının gelişme prosesinde edindiği rol ve konumu da hatırlatır (Kellner'den Aktr. Çoban, 2009: 192). İnternet teknolojisinden faydalanmak, aynı zamanda bu teknolojiye sahip olmayı da gerektirmektedir. Toplumsal örgütlenme sürecinde sosyal medya aracılığıyla gerçekleştirilen iletişimin etkinliği ve işlevi sıklıkla tartışılmaktadır. Bu bağlamda, yeni medya ve iletişim biçimleri iletişimi daha erişilebilir hale getirerek toplumsal örgütlenmelere katkıda bulunmuş, yaygınlaştırmış ve en önemlisi bir kamuoyu oluşumuna katkı sağlamıştır (Emre, 2013). Yani katılımcı demokrasinin gelişimi için farklılıkların birlikteliğine ihtiyaç vardır (Fuchs, 2020: 319). Bu sebeple Fuchs, Neo-Naziler gibi kapalı ve otoriter hedefleri olan örgütlenmelerin katılımcı olmayan doğaları gereği bir kamusal alan ve sosyal medyada bir kamusal temsiliyet oluşturamayacaklarını belirtir. Bu durum gerçek bir kamusal alanın sadece “katılımcı bir toplum ve demokrasi ekseninde” gelişebileceği şeklinde değerlendirilebilir. (Fuchs, 2020: 321-323).

Uzaktan erişim ve iletişim, özellikle yeni toplumsal hareketler açısından önemli avantajlar sağlayan etkili bir araç olarak görülebilir. Bu tür örgütlenmeler; etnik, dini, bölgesel, anti-otoriter, anti-kapitalist, kentsel, ekolojik, kültürel, cinsel yönelim ve cinsiyet kimliği gibi farklı alanlarda gerçekleşebilirken, aynı zamanda siyasi otorite veya toplumsal normlara uymayan marjinal grupların örgütlenmesine de imkân sağlayabilir. Kamusal alanda yeterli örgütlenme olanağı bulamayan bireyler ve toplumsal gruplar, sosyal medyayı propaganda ve iletişim aracı biçiminde kullanarak yayılma ve üye toplama çalışmaları için de kullanabilirler. Örneğin normalde siyasal kamusal alanda görünür olmakta zorlanan LGBTİ bireyler, kadınlar ve farklı etnik kökenler sosyal medyanın doğurduğu kısmi katılımcı demokratik alanda daha fazla görünür olmayı başarmışlardır (Fuchs, 2020: 319).

Sosyal medya, modern hayatın simülasyonları olan eğlence, politika, ekonomi gibi alanlarda reel hayatın sanal kimliğini yansıtan bir araçtır. Ancak bireysel ya da kolektif anlamda üretilen enformasyonun doğruluğu, gerçekliği, spekülâtifliği, dejenereliği veya manipülâtifliği söz konusu olabilir. Baudrillard'ın ifade ettiği gibi, “*gizlemek (dissimuler), sahip olunan şeye sahip değilmiş gibi yapmak: simule etmek ise sahip olunmayan şeye sahipmiş gibi yapmaktır.*” Bu nedenle, sosyal medyada sunulan bilgiye güven azdır ve bazı “konvansiyonel medya unsurlarının” iktidara veya güç odaklarına entegre olması göz önünde bulundurulduğunda, sosyal medya daha güvenli bir seçenek şeklinde ilerleyebilir. Sonuç olarak, sosyal medya politik örgütlenmelerde bir haberleşme ve etkileşim platformu olarak kullanılabilir ve iletişim ve örgütlenme bağlamında güçlü sonuçlar ortaya çıkarabilir.

Sosyal medya ağları tıpkı toplumsal yapılarda olduğu gibi bireylerin “görüntüleri ve imajları” üzerinden gelişen bir etkileşim alanıdır. Fakat her bireyin kendi alanını oluşturması dil ve üslubun en azından ortak değerler oluşturulana kadar kolektif olmaktan uzak bir görüntü sergilenmesine neden olur. Bu proses altında medya araçlarına karşı oluşan aidiyet duygusuyla birlikte kullanıcılar, bu ağlarda ihtiyaçları ve çıkarlarını karşılamak için nasıl faydalanacaklarını öğrenirler. Dolayısıyla sosyal medya kullanımı öncelikle toplumsal ve kültürel yapıyla alakalıdır (Poma & Gravante, 2014: 49). Diğer bir değişle sosyal medya kitlelerin örgütlenmesi için veya muhalefet hareketlerinin ortaya çıkması üzerinden kurgulanan bir yapı değildir.

Çoban (2014), da bu kapsamda günümüz kitle hareketlerinin sosyal medya devrimleri olarak tanımlanamayacağına dikkat çeker. Fakat geleneksel mücadele biçimlerinin toplumsal hareket yöntemlerinde etkin bir biçimde kullanıldığı ancak toplumsal hareketlerin duyurulması, mobilizasyonu ve sürdürülmesinde sosyal medyanın, diğer medya araçlarının hiçbir zaman sahip olmadığı geniş olanaklar yaratarak merkezi bir hale geldiğini belirtir (Çoban, 2014: 9). Özellikle Arap Baharı sürecinde protestoları genişleten ve hızlandıran durumun genç nüfusun sosyal medyayı etkili ve hızlı bir şekilde kullanmaları olmuştur. Bu durumun protestoları hızla büyüttüğü ve güçlendirdiği görülebilir (Yavaşgel & Polat, 2014: 70-72). Yavaşgel ve Polat’a göre Arap Baharı eylemlerinin en çok dikkat çeken özellikleri sosyal medya ağlarının ve araçlarının örgütlenme için etkin kullanımındır. Tunus’da başlayan eylemlerin patlamasına neden olan Muhammed Bouazizi adlı üniversite mezunu tezgahların eşyalarına el konulması sonucu kendini yaktığı görüntülerin sosyal medyada hızla yayılması infial yaratmış, Tunuslu yetkililer bunu engellemek için internete erişimi kısıtlamışlarsa da başarılı olamamışlardır. Protestoların bu paylaşımların etkisiyle yayılması, iktidar sahiplerinin sosyal medyaya müdahalesine sebep olmuş ve daha sonra Tunus’un devrik lideri Zeynel Abidin Bin Ali bu proaktif sansür davranışından ötürü özür dilemiştir. Bu örnek sosyal medyanın etkisini göstermesi bakımından çarpıcıdır (Yavaşgel & Polat, 2014: 73-75). Kitlesele ve toplumsal hareketler sosyal ve ekonomik nedenlerle ortaya çıkmaktadır. Sosyal medya, politik örgütlenmelerde iletişim platformu olarak kullanılmakta ve iletişimsel boyutta birbirine benzemeyen kültürlerin “aynılaşma veya standartlaşma” eğilimleriyle eylem pratiklerini benzeştirmektedir. Mısır’daki Tahrir Meydanı gösterileri, İspanya’daki 15M Öfkeliiler Hareketi ve ABD’deki Wall Street’i İşgal Et Hareketi; kültür, sosyal oluşum ve içinde yer aldıkları siyasi sistem açısından büyük farklılıklar içermektedir. Bu hareketlerin yapısal olarak çok az ortak noktalarının olduğunu söylemek mümkündür. Öte yandan bu hareketlerin yapısal farklılıklarına rağmen birbirine benzeyen sosyo-kültürel niteliklere sahip olmasından ötürü kolektif bir gösteri dalgasına dahil olmadıklarını düşünmek imkansızdır (Gerbaudo, 2014: 10).

Hareketler hem lokal hem de globaldir. “Belli bağlamlarda, kendilerine özgü gerçeklerle başlar, kendi ağlarını kurar, kent alanlarını doldurarak ve internet ağlarına bağlanarak kamusal mekânı inşa ederler. Fakat aynı zamanda toplumsal hareketler küreseldir ve dünya çapında bağlantılı olduklarından başka deneyimleri öğrenirler” (Castells, 2013:192). Tunus, Mısır,

ABD ve İşpanya örneklerinde de olduğu gibi sosyal medya uzamında yapılan çağrılar bu eylemlerin ülkelerin merkezlerine, kamusal alanlarına dönük çağrılarla sonuçlanmıştır. Ve bu meydanlar kamusal anlamda önemli merkezlerdir. Sosyal medyadan yapılan çağrılar ve bu çağrıların sokak hareketine dönüşümü özellikle sosyal medyanın ortaya çıkmasından sonra hızlıca örgütlenen bir toplumsal hareketler devinimi yaratmış ve en çok ‘işgal et’ sloganını ön plana çıkarmıştır. 17 Eylül 2011’de başlayan Wall Street’i İşgal Et hareketi (twitter’da @occupywallstreet hashtagi ile günlerce ABD’de gündem olmuştur) de sosyal medyada yapılan çağrıların kent meydanlarını dolduran bireylerde karşılığı olduğunu göstermiştir.

Kronolojik olarak Wall Street’i İşgal Et hareketinden önce İşpanya’da ortaya çıkan İşpanyol Öfkeliiler Hareketi (İndignados) deneyimi de önemlidir. 15 Mayıs 2011 (15M) tarihinde kamuoyunun gündemine gelen İşpanyol Öfkeliiler Hareketi, ülkedeki büyük lobiler ve ekonomik gruplara karşı hoşnutsuzluğu artıran ekonomik krizin sonuçlarına karşılık olarak gelişen hareketlerdir. Gravante ve Poma, konuya çok net bir şekilde “internet üzerinden” geliştirdikleri fikirler ile açıklamaya çalışmıştır. “Çoğunlukla internet üzerinde yapılan bir çağrı sayesinde ülke genelinde altmıştan fazla şehirde gösteriler düzenlenmiş ve 15M grubunun bir kuru çatı altında Plaza del Sol’da kamp kurma kararını vermesini sağladı” diyerek durumu açıklamıştır (Poma & Gravante, 2014: 45).

15M grubunun Madrid’de bulunan Plaza del Sol’da kamp kurma kararının esin kaynağı ise Mısır Tahrir Meydanı’nda yaşanan olaylardır. Daha sonra güvenlik güçlerinin müdahalesiyle Madrid’deki Plaza del Sol kampının şiddetli bir şekilde boşaltılması, yerel tepkilerin büyümesine ve nispeten daha küçük örgütlenmelerin ve “anti-iktidar odaklarının” ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu bağlamda 15M Öfkeliiler Hareketi sosyal medyayı önemsemekle birlikte hareketin temelini iletişim teknolojilerini koymamışlardır. Teknolojik gelişmeler toplumsal değişimle doğrudan ilişkili olmasına rağmen hareketlerin mutlak güveni bu teknolojik alana tam olarak sağlanamamıştır (Poma & Gravante, 2014: 45). Fakat teknolojiye karşı duyulan güvensizlik, önce bir kitle hareketi şeklinde gelişen ve daha sonra örgütlenen bu tarz örgütlenmelerin, iletişim ağlarının olanaklarından vazgeçtiği veya bu olanaklardan faydalanmadığı anlamına gelmemektedir. Ancak sosyal medya örgütlenmeye yardımcı olsa bile hareketin doruk noktasına ulaştığı deşarj anları genelde sokak eylemleri ve bu eylemler sırasında alınan kolektif tutumlarda gelişir. Mısır’daki Tahrir Meydanı gösterilerinde sosyal medyadan önce reel yaşamda gelişen örgütlenme deneyimi başarı kazanılmasında önemli olmuştur. Mısır’da kamusal alanların doldurulmasından önce gösteriler özellikle camilerin çevresinde örgütlenmiştir. Öfke cuması, temizlik cuması, ikinci öfke cuması, intikam cuması, kararlılık cuması ve binlerce kişinin silahlı kuvvetlere karşı yürüdüğü cuma şeklinde gelişen protestolar, kamusal meydanların protesto alanı haline gelmesinde cuma toplanmalarını çok önemli bir başlangıç haline getirmiştir (Castells, 2013: 63). Sonuç olarak sosyal medyadan yapılan çağrılar ve bu çağrıların sokak hareketine dönüşümü ve bir eylemler silsilesi yaratması yalnızca sosyal medya üzerinden örgütlenen toplumsal hareketlerin değil, aynı zamanda ağırlıklı olarak reel-kamusal alanda gelişen sorunlar ve bu sorunların sosyal medyada konuşulmasının da etkisiyle kontrolsüz bir şekilde büyümesiyle olmuştur. Daha

çok “İşgal Et” sloganının farklı varyantlarıyla ön plana çıkan bu hareketler içerisinde 17 Eylül 2011’de başlayan Wall Street’i İşgal Et Hareketi, sosyal medyanın yapılan ölçümlerle en aktif şekilde kullanıldığı eylemlerdir (Castells, 2013: 63).

Fakat Murthy’e göre Arap Baharı ile gelişen özellikle Twitter’daki örgütlenme eğilimleri daha çok olayları Batı’da takip eden insanların tweet ve retweetlerinden oluşmaktadır. Bu anlamda Murthy sosyal medya ve özellikle Twitter’ın küresel farkındalığın artmasına katkı sağladığını fakat özgürlükçü eğilimlere istinaden yeni bir siyasal kamusal alanı inşa etmediğini düşünür (Murthy, 2013: 112-113). James Curran ise sosyal medyanın Arap Baharı ayaklanmalarının ortaya çıkmasında ekonomik, dini ve siyasal nedenlerin yerini almamakla birlikte bu ayaklanmaları oldukça güçlendirdiğini belirtmiştir (Curran, 2012: 54). Bauman’ın görüşüne göre, bu tür örgütlenmeler “etkili olmak yerine yol açmayı bilmekte ancak somut bir şey yaratmayı başaramamaktadırlar” (De Querol & Bauman, 2016). Arap Baharı’nın gerçek bir “bahar” olup olmadığına ilişkin yapılan bir değerlendirme, sonuçların genellikle “kışa” daha yakın olduğunu ortaya koymaktadır. Bauman’a göre bu hareketler, bir karar alma mekanizmasını ellerinde bulunduramadıkları için etkili olamamakta ve mevcut birikmiş öfkeyi “pasifize” etmektedirler. Yapıları gereği “liderlerden yoksun” gelişen bu örgütlü hareketler büyüme ve hayatta kalma konusunda başarılı olsalar da liderleri olmadığı için hedeflerini gerçekleştiremezler. Bununla birlikte iletişim sosyal medya aracılığıyla “çoğu zaman iktidar çıkarlarına kanalize olan medyanın etkisini kırabilmiş, *alternatif bir medya* veya örgütlenme imkânı yaratmayı başaramamıştır” (De Querol & Bauman, 2016).

Yeni iletişim teknolojilerinin nasıl kullanıldığı, nasıl kullanılması gerektiği ve egemen kullanım alışkanlıkları üzerinde de farklı tartışmalar vardır. Yeni iletişim teknolojilerinin toplumsal hareketler için kullanılamayacağını, bir kamusal temsiliyet alanı olmadığı ve bunun kendini kandırmaktan öte gidemeyeceğini iddia edenler de bulunmaktadır (Paktin, 2015: 320). Bu yaklaşımdan hareketle sosyal bir oluşum olarak teknolojinin anlamını ve değerini kullanıcıların bu teknolojileri nasıl kullandıkları belirlemektedir.

Egemen bir sosyolojik ön kabul olarak sosyal medya ağları üzerinden kullanıcılarının sosyal medyayı bir gösteri alanına çevirmeleri ile yarattıkları kendi alanlarında “dijital bir yanılısamayla” sosyal medya kullanarak sosyalleşildiği sanrısı, genel olarak kullanıcıların ruhsal durumunu da etkilemektedir. Facebook, Twitter, YouTube ve Google gibi sosyal platformlarda kullanıcılar sadece tüketici değildir, ayrıca bir çeşit kullanım ya da değişim değeri ihtiva ederek; profiller, içerikler, bağlantılar, toplumsal ilişkiler, ağlar ve topluluklar yaratan üretken tüketicilerdir. Bu nedenle dijital emek sömürüsü kavramı ortaya çıkarken bu iletişim teknolojisinin toplumsal muhalefetin bir biçimi haline alması da dijital aktivizm ve slacktivizm gibi yeni kavramları tartışmaya açmıştır.

Kamusal temsiliyet açısından önemli bir kavram olan dijital aktivizm, belli bir amacın savunusu için, bu amaç etrafında veya belli bir eylemi gerçekleştirmek amacıyla örgütlenmesi ve amaca yönelik mesajların bir iletişim kampanyası çerçevesinde kitlelere iletilmesidir

(Kar & Kesim, 2015: 131). Dijital aktivistler, başta internet ağı üzerinde yer alan; e-posta, haber grupları ve sosyal medya siteleri olmak üzere her türlü dijital mecrayı kullanır. Dijital aktivistlerin internet haricinde kullandığı dijital medya araçlarına ve GSM ağlarına bağlı olarak gelişen SMS servisleri ve uydu haberleşmeleri gösterilebilir (Koç, 2015: 95). Dijital aktivizmin aktörleri arasında sıradan insanlar, sivil toplum örgütleri, yazılım şirketleri hatta toplumsal sınıflar bağlamında en üst katmanda yer alan bireyler bile olabilir.

Sosyal medyanın ortaya çıkardığı yeni eylem biçimleri sonucunda sosyal medya kullanıcıları hiçbir eyleme bireysel olarak (aktivist) katılmadıkları halde sosyal medya üzerinden eylem yapmaya başlamıştır. Bu yeni eylem tarzına “slacktivism” denmektedir (İnceoğlu & Çoban, 2015: 14). İnternet uzamında kalan eylemliliklere tepkisel yaklaşımın bir sonucu olarak ortaya çıkan slacktivism kavramı, tembel anlamına gelen İngilizcedeki “slacker” kelimesiyle karşılanmaktadır. Slacktivism internet jargonuyla ifade edilirse “klavye delikanlılığıdır.” Bu durum klavye aracılığıyla düşük risk ve düşük maliyetle yüksek katılımı ifade etmektedir (Kar & Kesim, 2015: 141). Sosyal medya platformlarının kullanılarak toplumsal hareketlerin “gerçek” kamusal alanda örgütlenmesi sosyal medya kullanımına aktif bir biçim kazandırırken, sadece sosyal medya üzerinden paylaşım yapan pasif eylemcilerin ellerini kirletmek istemeyen ve amaca ulaşmak için gerekli olan çabayı sarf etmeyen kişiler olduğu ifade edilmektedir (Kar & Kesim, 2015: 143). Dijital eylemler katılımcılarına hedeflenmiş politik amaçlara erişim hissi vermesinden dolayı onları mutlu da hissettirebilmektedir (Kar & Kesim, 2015: 144). Bu nedenle sosyal medya bir devrim aracı değil, çoğu zaman bireyi pasifize edebilen rahatlatılabilen ve aynı zamanda rahatça denetlenebilen bir kitle iletişim aracıdır. Bu yüzden kitlelerin eylemi olmadan sosyal medyanın reel-politik alandaki gücü ya da kısa süre sonra etkisini kaybedecek bir tepkisellik yaratır (İnceoğlu & Çoban, 2015: 31). Başka bir deyişle pasif eylemlilikler halini alan sosyal medya küresel kapitalist ideoloji çerçevesinde bu teknolojinin egemen kullanımını da içermektedir. Fakat buna rağmen alternatif dijital medya gibi geleneksel medyanın misyonunu üstlenen ve tekeli “zayıflatan” yeni bir haber alma mekanizmasının zamanla örgütlenmeler arasında gelişecek olan “sinerjinin” dayanak noktası olması ise kaçınılmazdır. Bu anlayışla geliştirilen ve kâr amacı gütmeyen Wikileaks, OpenDemocracy, AlterNet, Indymedia, Democracy Now! gibi alternatif medyaların misyonu genel olarak “kamusallık” içeren bir endişe sonucu ortaya çıkmıştır (Fuchs, 2020: 487).

## Sonuç Yerine

Kamusal alan kavramı, antik Yunan ve Roma medeniyetlerinden beri tartışılmaktadır. Habermas’ın 18. yüzyılda burjuva kamusal alanını idealize etmesi, eğitilmiş ve sermaye sahibi bireylerin dahil olduğu bir yapı olarak kabul edilmektedir. Ancak günümüzde teknolojinin gelişimiyle birlikte, internet teknolojisi aracılığıyla erişilebilirliği ve kullanımı için gereken eğitim ve sermaye faktörleri de ortaya çıkmıştır. Bu nedenle, 18. yüzyıl burjuva kamusal alanı ile internetin “elektronik agorası” arasında benzer özellikler gözlemlenebilmektedir. Bu benzerlik çoğu zaman sosyal medya ve internetin tıpkı gerçek bir kamusal alanmış gibi

yorumlanmasına sebep olmuştur. İnternet, bireylerin yarattığı “simulakr kimlikler” üzerinden sanal bir kamusal alan yaratabilme imkânı sunarken, hızlı teknolojik gelişmeler sayesinde artık her sınıfın dahil olabileceği, kolay erişilebilir bir platform haline gelmiştir. Bu anlamda internet teknolojilerinin bireylere daha kolay “görünür” olabilecekleri bir alan açtığı görülebilir. Fakat internet ve sosyal medya alanında cereyan eden etkileşim ve interaktivite siyasal kamusal alanda olduğu gibi gerçek bir “kalabalık” ve kolektif örgütlenme yaratmadığından iktidarlar için sosyal medya ilk zamanlarında bir tehditmiş gibi algılanmamıştır. Çoğu birey yaratılan bu yeni ortamın “sanal” olduğunu düşünerek, reel-politik alanda ifade edemediği veya gösterirken birkaç defa düşünebileceği ideolojik yaklaşımları sosyal medyanın “özgürlüğüne” güvenerek paylaşmıştır. Fakat sosyal medyada kullanıcı sayısı artıkça, sosyal medya geliştikçe, sosyal medya konvansiyonel medyanın etki alanını azalttıkça bu yeni alan iktidarın denetim mekanizmalarının dikkatini çekmiş, bu nedenle bireylerde bir oto-sansür mekanizması oluşmuş ve özellikle Twitter’daki “mavi tik” gibi reel dünyadaki politik kimliği sanal düzleme olduğu gibi taşıyan prestijli sosyal medya özellikleri paylaşımlarda *çevrimdışı* dünyayla aynı oranda hatta daha fazla “sorumluluk” duygusunun gelişmesine sebep olmuştur. Buradaki asıl tehlike ve sosyal medyada ifade özgürlüğünü yozlaştıran yaklaşımlardan en önemlisi siber alanda yazılanların veya yapılanların *çevrimdışı* dünyanın aksine çoğu zaman “kaybolmamasıdır.” Sosyal medyada büyük veri politikaları doğrultusunda gelişen güçlü bir veri kayıt mekanizması vardır. Dolayısıyla zamandan bağımsız olarak yazılanlar ve yapılanlar denetlenebilir. Bu sebeple gelişen oto-sansür veya sansür davranışlarını oluşturan temel sebep ise iktidarın sıvılaşarak akışkan bir gözetim yöntemi ile birey ve davranışları izlemesi ve sosyal medyayı da tıpkı konvansiyonel medya gibi bir denetim mekanizması içerisinde sorgulayabilmesidir.

Bunun dışında özellikle kamusal temsiliyet ve katılımcı demokrasi bağlamından bakıldığında sosyal medyayı ve daha çok Twitter’ı ilgili ve bilgili olan çoğunlukla orta ve yüksek gelire sahip veya bu gelir grubuna dahil olması kolay olan eğitimlilerin kullandığı, siyasal iletişimin de bu “homojen” yapıya angaje bir şekilde geliştiğinden küresel ve tüm kesimlerin dahil olabileceği bir kamusal alan olamadığı ve bazen sadece kendi sesimizi duyabildiğimiz bizimle aynı fikirlere sahip insanların bir arada bulunduğu bir yankı odasına dönüşebildiği görülebilir. Konvansiyonel medyada olduğu gibi sosyal medyanın da bireyleri atomize edebilme ve ayrıştırabilme olasılığı çok yüksektir. Aynı zamanda medeniyetin hızla geçirdiği değişim ve dönüşümün ortaya çıkardığı yapısal sorunlar, kitlelerde evrenselleşmiş bir kültür eğilimini ya da “kültürsüzleşme” baskınlığını artırmış, modern yaşam tekniklerini kavrayamayan kitlelerde toplumsal ve bireysel eğitimin kalitesi oldukça düşük olmuştur. Çağdaş toplumlarda, teknolojik ve kültürel açıdan modern yaşamın yoğunluğu ile, bireylerin fiziksel ve zihinsel yeteneklerini geliştirmeleri için gerekli materyaller ve anlayışlar mevcuttur. Bununla birlikte bu materyallerin yarattığı sanal veya reel ortamlar genelde öznelerin otomatize davranış biçimleri geliştirmelerini sağlamıştır. Otomatize olan davranışlarda doğal olarak görülen toplumsal duyarlılık ve hassasiyetin eksikliği, bireylerin birbirleriyle iletişim kurma, empati yapma ve başkalarının haklarına saygı gösterme



becerilerini yeterince geliştirememelerine neden olmaktadır. Bu durumda, bireyler arasındaki farklılıkların aşınmasından ötürü, *toplumdan çok bir kitleye* dahil olan bireylerde ortak bir düşünce ve davranış biçimi daha kolay benimsenmektedir. Modern toplumda daha güçlü ve zeki bireyler olabilir, ancak sosyal medya gibi bazı yeni alanlar bireysel farklılıkların korunmasını engelleyerek, modern yaşamda hedonizm, haz ve hız gibi bir takım bireysel tatmin ya da avantaj içeren davranış biçimlerine odaklanılmasını sağladığı görülmektedir. Bu bağlamda bireysel farklılıkların örselenme süreci, modern toplumda bireylerin birbirine benzemesine yol açarak, toplumun genelinde *sıradanlaşmaya ve aynılaşılmaya* yol açmıştır. Dolayısıyla sosyal medya etkisiyle toplum *hem ayrılmış hem de aynılaştırmıştır*. Bu nedenle kamusal temsiliyetin ve demokratik katılımın sosyal medyada ne derece doğru sonuçlar verebileceği bu alanın karmaşık etkisine ve birçok faktöre bağlı olmakla birlikte tartışmaya açıktır.

Bu nitelikleriyle sosyal medya, Habermas'ın idealize ettiği kamusal alanın tüm özelliklerini taşıyamamasına rağmen; gündemdeki konuların, sanatın, fikirlerin ve siyasetin tartışıldığı kısmi bir kamusal temsiliyet içeren “elektronik agoranın” da ontolojik olarak ortaya çıkmış olduğu yadsınamaz bir realite olarak görülmektedir. Bu yeni iletişim mecrası, hızlı örgütlenme imkânı, yüksek ilgi ve sınırsız kaynaklara erişim gibi özellikleriyle önemli bir çığır açmıştır. Bununla birlikte, internet ve sosyal medya; alternatif medya, dijital aktivizm gibi olgular üzerinden erk karşıtı ve gerçeğe ulaşılabilen interaktif bir sokak niteliği taşıdığı gibi, manipülasyon ve dezenformasyon gibi olgular üzerinden de “gerçek” zannettiğimiz şeyleri tekrar tekrar üretilebilen bir iletişim mekânı gibi konumlanabilir. İnternet ve sosyal medya, örgütlenme ve iletişim bağlamında benzersiz fırsatlar sunarken, toplumsal hareketlerin etkili ve hızlı bir şekilde örgütlenmesine yardımcı olabilirler. Ancak, bu örgütlenmelerin etki alanını iktidar odaklarının belirlediği çerçeve üzerinden “göstermesini” sağlamak zor olmamıştır. Sosyal medya bu anlamda kitlelerin fikir belirtmelerini kolaylaştırmış ve fakat bu fikirlerin herhangi bir etki yaratmasını ise zorlaştırmıştır. Bunda iktidarın sosyal medyada gelişen tepkiyi pasifize edebilme ya da *eğlenceye/magazine* dönüştürebilme yeteneği, birçok düşünürün de belirttiği gibi *sosyal medyayı çok keyifli bir tuzağa dönüştürebilir*.

Toplumsal hareketlerin asıl gücü sokağa inmeleri ve kent alanlarını doldurarak taleplerini ortaya koymalarıdır. Bu noktada sosyal medyayı kullanabilen ve aynı zamanda sosyal medya uzamında kalmayıp sokağa inen aktivistler hareketlerin gidişatını belirleme noktasında önemlidir. Sadece sosyal medya üzerinde cereyan eden slacktivism gibi sanal davranışlar, egemenler ve sosyal medyanın düzen içi kullanımına hizmet etmektedir. Sosyal medya günümüzde de kaçınılmaz olarak gündelik pratikler içindeki hâkim konumunu almış bulunmaktadır. Sosyal medya, bütün olumsuzluklarına rağmen kitleler tarafından doğru bir biçimde kullanılması durumunda sosyal hareketler için paha biçilmez ortamlar haline alabilmektedir. Bu çerçeveden değerlendirildiğinde sosyal medya kullanımı çağın gerekliliklerini karşılamak, toplumsal hareketler oluşturmak ya da kitleleri etkilemek için en önemli kitle iletişim araçları olmaya gelecekte de devam edecektir.

Sosyal medyanın öngörülebilir, alanın düşünürlerin de arzu ettiği gibi amacı birey sosyallliğini sanal ortamda hızlı bir şekilde gerçekleştirerek kamusal temsiliyeti etkin bir örgütlenme ile sağlayabilmektir. Fakat sosyal medya ağlarının “şirketleşmiş” yapısı sosyal ilişkileri, insan yaratıcılığını ve kişisel verileri metalaştırmış ve bir “ürün paketi” haline getirmiştir. Bu çerçevede değerlendirildiğinde, sosyal medya iktidar seçkinleri tarafından sürekli olarak gözetlenebilir ve denetlenebilir panoptik bir iç mekanizmaya sahiptir. Bu da artık sosyal medyanın ilk başta “öngörüldüğünün” aksine tahmin edilebilir ve sınırlı bir sosyalliğe izin veren bir “medya ve eğlence makinesine” dönüşmekte olduğunu gösteren pesimist bir yaklaşım doğurmaktadır. Ama buna rağmen özellikle Twitter’ın kamusal temsiliyet anlamında başat bir siyasal alan olduğu ya da olmadığı konusunda bir teknolojiyimserlik veya tekno-kötümserlik doğru bir yaklaşım değildir. Bu mantıkla sosyal medyada kamusal alan temsiliyeti incelenirken teknolojisinin ve hızla ilerlemesinin bir odak noktasına dönüşmesi sorgulanmalı, asıl odak noktası kapitalist ekonomi-politiğin ve sosyal medyada gelişen iktidar ve erk yapılarının yanı sıra sosyal medyada gerçekleşen nitelikli etkileşim olmalıdır. Sonuç olarak ortaya çıkan Wikipedia, Wikileaks, OpenDemocracy, AlterNet, Indymedia, Democracy Now! gibi alternatif sosyal medyanın kamusal temsiliyet açısından kapitalist hegemonya ve sermayenin etkin gücünün ötesine küçük bir ihtimal dahi de olsa geçebilme olasılığı görülmelidir. Reel-politik alanda toplum nasılsa sosyal medyada da aynı toplumsal dinamiklerin çalıştığı dikkatli bakıldığında görülebilir. Gerçekten demokratik değerleri benimsemiş bir toplumsalın, sosyal medyayı da bu kapsamda şekillendirebileceği açıktır. Bu açıdan değerlendirildiğinde başka bir sosyal medya da mümkün olabilir.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no grant support.

## Kaynakça/References

- Baudrillard, J. (2017). *Simülakrlar ve Simülasyon*. (O. Adanır, Çev.) Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Bauman, Z. (2018). *Kapımızdaki Yabancılar*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z., & Lyon, D. (2018). *Akışkan Gözetim*. (E. Yılmaz, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Castells, M. (2013). *İşyan ve Umud Ağları*. (E. Kılıç, Çev.) İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Chomsky, N. (2003). Propaganda ve Kamusal Aklın Kontrolü. (N. S. Çingir, E. Baltacı, & Ö. Yalçın, Dü) *Kapitalizm ve Enformasyon Çağı: Küresel İletişim Devriminin Politik Ekonomisi*, 209-222.
- Chomsky, N. (2017). *Güç Kimin Elinde*. (C. Özpınar, Çev.) İstanbul: İnkılap Yayınevi.
- Curran, J. (2012). Rethinking Internet History. J. Curran, N. Fenton, & D. Freedman içinde, *Misunderstanding the Internet* (s. 34-65). London: Routledge.
- Çakır, M. (2013). Sosyal Medya ve Gösteri. (A. Büyükaslan, & A. M. Kırık, Dü) *Sosyal Medya*

*Araştırmaları*, 11-68.

- Çalışkan, O. (2014). Kamusal Alan Bağlamında Ağ Toplumu ve Yeni Kamusal Alan Arayışı. *Maltepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, 1(1), 41-62.
- Çoban, B. (2009). Facebook'ta Toplumsal Örgütlenmeler. *Toplumsal Paylaşım Ağı Facebook: "Görülüyorum Öyleyse Varım"* (s. 191-266). içinde İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Debord, G. (2018). *Gösteri Toplumu*. (O. Taşkent, & A. Ekmekçi, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Demircan, B. (2019, Mart 18). *Yeni Medya Olarak İnternetin Kamusal Alan Olma Potansiyeline Eleştirel Bakış*. Academia: <https://goe.gl/uVz3C> adresinden alındı
- Dijk, J. V. (2000). *The Network Society: Social Aspects of New Media*. London: Sage Publications.
- Emre, P. Ö. (2013). Bir Başka Dünya İçin Ağ Atmak: Siber Ortamda Üç Barış Hareketi. *Global Media Journal*, 6.
- Engin, B. (2011). Yeni Medya ve Sosyal Hareketler. M. Binark, & I. B. Fidaner içinde, *Cesur Yeni Medya*. İstanbul: Alternatif Bilişim Derneği Yayınları.
- Falay, N. (2014). Kamusal Alanın Oluşumu, Dönüşümü ve İktisadi Boyut. *Journal of Life Economics*, 2, 51-70.
- Fuchs, C. (2015). *Dijital Emek ve Karl Marx*. (T. E. Kalaycı, & S. Oğuz, Çev.) İstanbul: Nota Bene Yayınları.
- Fuchs, C. (2020). *Sosyal Medya Eleştirel Bir Giriş*. (D. Saraçoğlu, & İ. Kalaycı, Çev.) İstanbul: Nota Bene Yayınları.
- Fukuyama, F. (2015). *Tarihin Sonu ve Son İnsan*. İstanbul: Profil Yayıncılık.
- Gerbaudo, P. (2014). *Twitter ve Sokaklar*. (O. Akınhay, Çev.) İstanbul: Agora Yayınları.
- Gestrinch, A. (2006). The Public Sphere and the Habermas Debate. *German History*, 3(24), 413-430.
- Habermas, J. (1989). *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Cambridge: MIT Press.
- Habermas, J. (1997). *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Han, B.-C. (2018). *Şiddetin Topolojisi*. (S. Duru, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Herman, E. S., & Chomsky, N. (1988). *Manufacturing Consent*. London: Vintage.
- İnceoğlu, Y., & Çoban, S. (2015). Sokak ve Dijital Aktivizm: Eylemin Sokaktan Siber Uzaya Taşınması ya da Vice Versa. Y. İnceoğlu, & S. Çoban içinde, *İnternet ve Sokak* (s. 19-72). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kar, A., & Kesim, S. (2015). Dijital Aktivizm, Gerçek Bir Aktivizm Ruhumu? Yoksa Bir Vicdan Temizleme Ayinini mi Temsil Ediyor? Dijital Aktivizmin Sosyo- Psikolojik Arka Planı. Y. İnceoğlu, & S. Çoban içinde, *İnternet ve Sokak* (s. 130-162). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kök, S., & Tekerek, M. (2012). Sokak Siyasetinden Sosyal Ağlara Yeni Aktivizm: Arap Baharı Deneyimi. *İİBF Dergisi*.
- Leberknight, C., Poor, H., Chiang, M., & Wong, F. (2010). A Taxonomy of Internet Censorship and Anti-Censorship. *International Journal of E-Politics*, 3(2).
- Lefebvre, H. (2013). *Kentsel Devrim*. İstanbul: Sel Yayınları.
- Lilleker, D. G. (2013). *Siyasal İletişim, Temel Kavramlar*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- McCombs, M. E., & Shaw, L. D. (1972). The Agenda-Setting Function of the Press. *Public Opinion Quarterly*(37), 87-176.
- Mills, W. C. (2017). *İktidar Seçkinleri*. (Ü. Oskay, Çev.) İstanbul: İnkılap Kitabevi,.
- Murthy, D. (2013). *Twitter: Social Communication in the Twitter Age*. Cambridge: Polity Press.

- Odabaş, U. K. (2018). Tarihsel Süreçte Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü ve Habermas. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*(22), 2051-2066.
- Paktin, S. (2015). Katılımcı Demokrasi Çağı: Katılımcılık Bilinci, İnternet Sansürü ve Ulus-Devlet. Y. İnceoğlu, & S. Çoban içinde, *İnternet ve Sokak* (s. 313-338). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Papacharissi, Z. (2010). *A Private Sphere: Democracy in a Digital Age*. Cambridge: Polity.
- Poma, A., & Gravante, T. (2015). Analyzing Resistance from below: A Proposal of Analysis Based on Three Struggles against Dams in Spain and Mexico. *Capitalism Nature Socialism*, 65.
- Querol, R. D., & Bauman, Z. (2016). Zygmunt Bauman: Social media are a trap. *El Pais*. Mayıs 25, 2019 tarihinde [https://english.elpais.com/elpais/2016/01/19/inenglish/1453208692\\_424660.html](https://english.elpais.com/elpais/2016/01/19/inenglish/1453208692_424660.html) adresinden alındı
- Rousseau, J.-J. (2011). *Emile ya da Eğitim Üzerine*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Sarıbay, A. Y. (2000). *Kamusal Alan Diyalojik Demokrasi ve Sivil İtiraz*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Sennett, R. (2020). *Kamusal İnsanın Çöküşü*. (S. Durak, & A. Yılmaz, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Szoka, B., & Thierer, A. D. (2009). Targeted Online Advertising: What's the Harm & Where are We Heading? *Progress & Freedom Foundation Progress on Point Paper*, 16(2).
- Tekeli, E. S. (2021). Özgürlük ve Sansür Tartışmaları Çerçevesinde İnternet Düzenlemeleri ve Gözetim. *Yeni Medya*(10).
- Thompson, J. B. (1997). *Kamusal Alanın Dönüşümü*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Van Dijk, J. (2000). *The Network Society: Social Aspects Of New Media*. London: Sage Publications.
- Yaşın, C. (2002). *Haber Söyleminin İnternet İçeriklerine Etkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yavaşgel, E. (2014). *İletişimin Sosyo-Politiği*. İstanbul: Derin Yayınları.
- Yavaşgel, E., & Polat, V. (2014). Orta Doğu'da Leviathan'a Karşı Sivil Devrimler. (ed.) H. Çomak, & C. Sancaktar, *Ortadoğu Analizi, İki Kutuplu Sistem Sonrası Ortadoğu ve Arap Baharı içinde* (s. 59-99). İstanbul: Beta Yayınları.
- Yegen, C. (2013). Demokratik ve Yeni Bir Kamusal Alan Olarak Sosyal Medya. *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(2), 119-135.
- Zizek, S. (2018). *Şiddet, Altı Yan Düşünce*. (A. Ergenç, Çev.) İstanbul: Encore Yayınları.

## Kültürel Çalışmalar ve Eleştirel Kuram

### Cultural Studies and Critical Theory

Michel Bourse<sup>1</sup> , Halime Yücel<sup>2</sup> 



#### ÖZ

Eleştirel teori Frankfurt Okulu'yla doğmuştur. Adorno ve Max Horkheimer Aydınlanmanın Diyalektiği'nde kitle kültürü ve kültür endüstrisi kavramlarını geliştirmişler, kültürün iflasını ve bir mala dönüşümünü ilan etmişlerdir. Kültürel ürünlerin tekbiçimleşmesinin, bireylerin tekbiçimleşmesini ve bireyselliğin saltanatının getirdiğini öne süren düşünürler, medyanın, zayıf bireylerin bilincinde yer eden imgeler ve söylemler ürettiğini, bu bireylerin bunları eleştirel bir biçimde değerlendiremediklerini savunurlar. Bireylerin kültür endüstrisine ve medyaya direnemediklerini belirtirler. Bu düşünceler Kültürel Çalışmaların özyle uyumsuz, hatta çelişkin olsa da önemli kültürel göndergelerinden birini oluşturur. Özellikle Hoggart, alt sınıfların kendilerine gönderilen ve tutumlar üzerinde uzun vadeli bir etkisi olan iletilere direndiklerini gösterecektir. Kültür endüstrilerinin eleştirisi ile bunlara karşı halk tarafından ortaya konan dirençlerin vurgulanması arasındaki bu araştırma alanı, Kültürel Çalışmalar'ın özgün epistemolojik izleğini tanımlayacaktır. Bu çalışma da Eleştirel Kuram ile Kültürel Çalışmalar arasındaki kuramsal yanlış anlamamanın karmaşık tarihini ve sonuçlarını incelemeyi amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kültürel çalışmalar, eleştirel kuram, kitle kültürü, kültür endüstrisi

#### ABSTRACT

Critical theory was born with the Frankfurt School, and its main thesis was developed in *Dialectic of Enlightenment* (Adorno & Horkheimer, 1944) in which they proposed to analyze mass culture in terms of cultural industry. This concept allowed them to denounce the bankruptcy of culture and its transformation into simple goods. With regard to standardizing cultural products, they deduced the standardization of individuals and the advent of the reign of individuality. The media produces images and conversations that become soaked in the consciousness of so-called weak individuals who are incapable of reclaiming themselves in any critical way: They are no longer able to effectively resist the products of mass media. Individuals facing cultural industries are also defined as being unable to critically interpret and even more unable to resist facing media messages, thus being reduced to subjects mystified by cultural industries. The work of Adorno and Horkheimer will nevertheless constitute a kind of theoretical reference from which cultural studies would build itself, albeit at the price of a complex misunderstanding. R. Hoggart in particular would show that lower classes are able to resist the messages that are sent to them and that these messages only have a long-term effect on attitudes. This line of analysis between the criticism of the cultural industries and the highlighting of the resistances the public sets against these industries is what would go on to define the specific epistemological thread of cultural studies. This paper suggests analyzing the complex story of this misunderstanding and its consequences.

**Keywords:** Cultural Studies, Critical Theory, Mass Culture, Cultural Industry

<sup>1</sup>Doç.Dr. Galatasaray Üniversitesi İletişim Fakültesi, İstanbul, Türkiye

<sup>2</sup>Prof.Dr. Galatasaray Üniversitesi İletişim Fakültesi, İstanbul, Türkiye

ORCID: M.B. 0000-0003-0181-544X;  
H.Y. 0000-0002-9526-3908

#### Sorumlu yazar/Corresponding author:

Halime Yücel,  
Galatasaray Üniversitesi İletişim Fakültesi, İstanbul,  
Türkiye  
E-mail: hbyucel@gsu.edu.tr

**Başvuru/Submitted:** 01.12.2022

**Kabul/Accepted:** 17.01.2023

**Atıf/Citation:** Bourse, M., Yücel, H. (2023). Kültürel çalışmalar ve eleştirel kuram. *4. Boyut Journal of Media and Cultural Studies - 4. Boyut Medya ve Kültürel Çalışmalar Dergisi*, 22, 49-64. <https://doi.org/10.26650/4boyut.2023.1213121>

## Extended Abstract

The theoreticians of the Frankfurt School acknowledged the failures of revolutions, as well as the rise and establishment of fascism throughout Europe. Their critique of Marxism analyzed more globally the market logic that colonizes all the domains of life, with individuals having become impregnated by the power of the cultural industry not just in their language and gestures but also in their most intimate emotions. Their thesis involves how the media produces images and speech that become impregnated in the consciousness of weak individuals who are unable to reappropriate them in a critical manner. The conditioning that is produced then resembles a new totalitarianism that is understood as the ultimate stage of domination. These theses went on to constitute the theoretical reference from which would develop cultural studies starting in the 1960s. One of the first elements of their reflection involved recognizing the critical autonomy individuals have against the abstraction of productive forces. The working classes are subjected to messages while simultaneously resisting them, and the messages that are addressed to them only have long-term effects on their attitudes. This article proposes to analyze the complex history of this theoretical misunderstanding between critical theory and cultural studies and its consequences.

The Frankfurt School considers mass culture to be a system and an expression of economic, social, and political formation. From this perspective, mass media becomes a symbol of an oppressive and alienating society. However, this alienation has a history. In this regard, the Frankfurt School theoreticians started reflecting on the reasons that can explain the masses' disposition toward being fascinated with despotism and accepting its alienation. The question then became why does humanity sink into a new form of barbarism instead of engaging in human forms, and how can the masses accept despotism?

Their observation was very pessimistic. Everywhere today, the enlightened world lives in a new type of servitude because of the technoscientific rationalization. In this process, individuals themselves have become objects, commodities. One striking effect of this reification can be read in the mass culture as structured by the cultural industry. This cultural industry tends toward the standardization of lifestyles and the domination of economic logic and authoritarian power. The phenomenon concerns only totalitarian countries but also other countries, starting with liberal societies. Allegiance to power and social hierarchy is currently manifested in culture. All these hypotheses from the Frankfurt School presuppose a passive public and appear to underestimate the passive resistance of the exploited.

Cultural studies will disprove these theories regarding the cultural homogenization of consumer society, as well as the conceptualizations of atomization and massification the Frankfurt School has attributed to the press, radio, and television. S. Hall (year) has pointed out that, despite the fact that messages are most often (but not always) coded in accordance with the dominant order, that these messages are received in accordance with the dominant order does not necessarily follow. Hall then differentiated three possible types of readings:

dominating (the message is received in a natural and obvious way), oppositional (the message is understood but read according to another code), or negotiated (a reading that is both conformist and oppositional). Culture therefore resists and is able to oppose the formatting of media categorization and marketing!

This positioning thus led the Frankfurt School theorists to denounce the myth stemming from critical theory regarding the conditioning of the masses and to replace it with the notions of eclipsed adhesion and “oblique attention, which they conceived as specific dispositions of the popular classes, ones that the logic of their social situation, as well as the values that are the product of their conditions of existence, incites to protect themselves, whether through cynicism or indifference. This theoretical and political credo led them to question the supposedly all-powerful influence of the media in order to better emphasize the capacity for resistance. The citizens that people are, especially those coming from the working classes, are thus not passive individuals who would come to be blissfully impregnated by messages spread diffusely by contemporary means of information. On the contrary, when coming face to face with the strategies of the authors or producers of the information, readers or users will implement singular tactics of appropriation. They reconstruct the meaning in a creative activity, one to which the author of information lacks exclusivity, and by this very fact, the masses can divert technical media devices.

Eleştirel kuram Frankfurt Okulu ile doğar ve temel tezleri Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer tarafından yazılan *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde geliştirilir (2010). Bu metin, İkinci Dünya Savaşı ve özellikle Almanya'da Nasyonal Sosyalizm'in ve Sovyetler Birliği'nde Stalinizm'in yükselişi çevresindeki teknik, ekonomik, siyasal ve sosyal çalkantıların özel bağlamında yazılmıştır. Yazarlar yalnızca devrimlerin başarısızlıklarını değil, aynı zamanda Avrupa'da faşizmin yükselişini ve yerleşmesini de dikkate alırlar. Eleştirel Marksizmleriyle yaşamın tüm alanlarını sömürgeleştiren pazar mantığını dar bir ekonomizme indirgenmeden, daha küresel açıdan değerlendirirler; kitle kültürünü, kültür endüstrisi açısından incelemeyi önerirler. Onlar için kitle kültürü, kültür endüstrisini aşip onun üzerinde egemenlik kuran ekonomik güç tarafından yukarıdan yönlendirilir. Bireylerin artık dilleri ya da devinimleri, hatta duyguları bile kültür endüstrisince ilan ederler. Kültür endüstrisinin etkilerini serileştirme, tekbiçimleştirme ve işbölümü süreçleri üzerinden tanımlarlar. Kültürel ürünlerin tekbiçimleşmesine, bireylerin tekbiçimleşmesinin ve bireysellik saltanatının ortaya çıkışının eklediğini belirtirler. Bu teze göre medya, zayıf bireylerin bilinçlerinde, eleştirel bir biçimde özümseyemedikleri imgeler ve söylemlerle işler; bireyler de artık kitle medyası ürünlerine etkin bir biçimde direnemezler. Buradaki sorun, medyanın sonsuz gücü üzerinde durmaktan çok, öznelere "zayıf bireyler" durumuna getiren süreçleri saptamaktır. Kültür endüstrileri karşısında bireyler, eleştirel yorumlama yetisinden yoksun, medya iletilerine direnemeyen varlıklara indirgenir. Adorno ve Horkheimer, çoğu kültürel ürünün, pazarın kural ve kısıtlamalarına uyduğunu belirtirler. Böylece kültür endüstrisi ideolojik işlevini yerine getirir. Ancak bundan da öte kapitalizmin "araçsal akılçılık" yoluyla hedeflediği, tüm isteklerin bastırılması ve bireylerin kendilerini yalnızca birer emek aracına dönüştürmesidir. Bu açıdan Adorno ve Horkheimer, emeği savunan geleneksel Marksizmden ayrışır. Onlar için yabancılaşma, makineleşmiş, tekdüze işlerde, aynı zamanda gösteri ve "uyumlu mutluluk" modeliyle tüketimde dayatılır. Böylece kültür endüstrisi, bireylerin gereksinimlerini, tutumlarını ve davranışlarını biçimlendirir. Yalnızca mallar ve hizmetler değil, sanat, siyasi görüşler ve insan yaşamı da derinlemesine dönüştürülür, bireyler yalıtılıp ayrıştırılır, nesneleştirilir, sonra da tek bir konformist kitle durumuna getirilir. Buna, kapitalizmin bu aşamasının özelliği olan kiteselleşmeye, zamanın, boş zamanın ve işin çılgınca tüketilmesinin eşlik ettiği düşüncesi de eklenir. Bu durumda üretilen koşullandırma, yeni bir totalitarizmi andırır. Bu tezler Frankfurt Okulu'nun eleştirel teorisinin üzerine kurulduğu temeli oluşturur ve karmaşık bir yanlış anlama pahasına, Kültürel Çalışmalar da dâhil olmak üzere 1960'larda (ve sonrasında) gelişen tüm bir düşünce akımı için bir kuramsal gönderge oluşturur. Kruşçev'in, Stalin'in suçları üzerine raporunun ve Macaristan başkaldırısının kanlı bastırılmasının damga vurduğu 1956 yılı bir dönüm noktasıdır. Kültürel Çalışmalar'a katkıda bulunanların çoğu daha sonra Stalinizmi kınayarak komünist tasarının güvenilirliğini yeniden sağlamaya katkıda bulunmaya karar verirler. Bu düşüncenin ilk öğelerinden biri, bireylerin eleştirel özerkliğinin tanınmasıdır. Bu temelde, aynı kapitalizm gibi, insanı bir şeye, yalnızca bir mala ya da makinelerin bir uzantısına indirgeyen Stalinizm eleştirilir. Marksist gelenekte toplumsal yapının altyapı ve üstyapı olarak bölündüğünü anımsatalım. Altyapı üretici güçlerle üretim bağintılarını birleştiren ilişki tarafından oluşturulmuştur. Marx'a göre işgücünün sömürülmesi



ve ekonomik düzeyde sınıf savaşı düzeneği burada bulunur. Üstyapıysa sivil toplumun (ya da ideolojinin) ve politik toplumun (ya da devletin) diyalektiği tarafından oluşturulmuştur. Devlet, egemen sınıfın sivil topluma uyguladığı hegemonyayı sağlamlaştırmasını ve üretici güçlerin yönünü belirlemesini sağlayan baskı iktidarındır. İdeolojyise insanın doğayla ve öteki insanlarla farklı ilişkilerinin yaşanmış anlamıdır. Her insan davranışı ve etkinliği bir *dünya görüşü* içerir, her anlayış da bir toplumsal sınıfı dile getirdiği sürece, bu sınıfın üyelerinin davranışlarında kendini gösterir.

Ancak özellikle Richard Hoggart, bu gerekirciliğin o kadar da etkili olmadığını ve işçi sınıfların kendilerine yöneltilen iletilere hem maruz kaldıklarını hem de direnç gösterdiklerini, bunun da tutumlar üzerinde uzun vadeli bir etkiye sahip olduğunu gösterir. Hoggart, *The Uses of Literacy* adlı kitabının ilk bölümünde, etnografik bir araştırma biçiminde İngiliz işçi sınıfının yaşam biçiminin bir portresini sunar; ikinci bölümdeyse yeni iletişim araçları (televizyon dizileri, popüler basın, vb.) tarafından yayılan içeriğin, bu sınıfın üyeleri tarafından nasıl alımlandığını inceler (1957). Böylece halkın kendisine yöneltilen iletilere -bir dereceye kadar- direndiğini göstererek kitlelerin *yabancılaşmasını* öne süren dönemin egemen yaklaşımına karşı çıkar. Kültürel Çalışmaların özgün epistemolojik izleğini tanımlayan, kültür endüstrilerinin eleştirisiyle, halkın bu endüstrilere direnişinin vurgulanması arasındaki bu inceleme çizgisidir. Biz de bu yazıda Eleştirel Kuram ile Kültürel Çalışmalar arasındaki bu kuramsal yanlış anlamının karmaşık tarihini ve sonuçlarını incelemeyi amaçlıyoruz.

### Eleştirel teori ve yabancılaşma (nesneleşme)

Frankfurt Okulu - Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Walter Benjamin'le- toplumsal belirleyicilikler üzerinde duran, kitle kültürünü bir sistem ve ekonomik, toplumsal ve politik bir oluşumun yansıması gibi ele alan eleştirel kuramlar geliştirir. Nazizmden kaçmak için ABD'ye sığınan bu araştırmacılar, 1940'lardan itibaren "bireysellik" saltanatının ortaya çıkışını incelerler. Kitle medyasını "baskıcı ve yabancılaştırıcı" toplumun bir simgesi olarak görürler. Bu bakış açısında, toplum eleştirileri sıklıkla bir kitle medyası eleştirisi biçimini alır, geleneksel bağların kopuşundan, sözde-kültürün yaratımından, özellikle de manipülasyon ve yabancılaşmanın farklı biçimlerinden kitle medyası sorumlu tutulur. Bu, örneğin, iletişimin kitleleşmesinin tüm karşı çıkışları -ve egemen söyleme karşı söylemleri- yok ettiği üzerinde duran Marcuse'ün savunduğu tezdir (2008). Marcuse 1960'lı yıllarda, -kitle medyasının egemen olduğu bir kamusal alan düşüncesini artık çok kötümser bulmasına karşın Jürgen Habermas da günümüzde- birçok kez medyanın toplumsal konformizm yoluyla yabancılaştırmaya katkısını vurgular (1992, s. 178).

Ancak bu yabancılaşmanın bir tarihi vardır: Frankfurt Okulu kuramcıları, kitlelerin despotluk karşısında büyülenmeye ve kendi yabancılaşmalarını kabul etmeye eğilimlerini açıklayabilecek nedenler üzerine de bir düşünce geliştirirler. *Aydınlanmanın Diyalektiği* kitabının tasarısı budur. Kitap, Aydınlanmacıların<sup>1</sup> daha insancıl bir toplum için çalışmak

1 Burada "Aydınlanma çağı" yalın bir tarihsel an olarak değil, ilkesi akıl adına söylenen yıkılması olan uyarılığın

yerine, karşıtlarına, kurtulmak istedikleri “barbarlığa” dönüşmelerinin mantıksal ve tarihsel sürecini çözümlenmeyi amaçlar. Yazarlar uygarlığın gezegen çapında tehdit altında olduğu bir bağlamda –Avrupa’da Nazizmin yükselişi, Sovyet komünizminin Stalinist sapması–, Aydınlanmacıların tasarısının kurtuluşu için gerekli koşulları da ortaya koymaya çalışırlar. Kitapta sorulan soru şudur: Neden insanlık, insancıl biçimlere yöneleceğine yeni bir barbarlık biçiminde boğulmaktadır? Bu soru, başka iki soruya bölünür: İlerleme nasıl yıkıcı olabilir? Ve neden “kitleler” despotizmi kabul edebilirler?

Saptamaları çok kötümserdir: Bilimlerin ve tekniklerin gelişimine savaşların, eşitsizliklerin ve baskıların gelişimi eşlik eder. Bu ilerleme, Aklın bilim ve tekniklerle çöküşü, daha doğrusu Aklın saptırılması pahasına gerçekleşir ancak. Aydınlanmacılara göre Aklın özgürleştirilmesi gerekir, burada Aklın özyıkımcılığı belirir. Çünkü gerçekte, günümüzde her yerde, aydınlanmış dünya başka bir kölelik türünde yaşar. Yönetsel düzenin teknik ve bilimsel akılcılaştırılması, insanın daha baskın ekonomik ve politik bir iktidarın hizmetinde araçsallaştırılmasını amaçlar. Aydınlanmacıların amacı, Akıl adına, bizi büyüdü düşünceden özgürleştirmektir. Ama artık Aklın kendisi yeni bir söylene boyun eğer: Teknik ilerleme söylene. Bu süreçte insanın kendisi “bir nesne”, bir “mal” durumuna gelmiştir. Bu durum nasıl anlaşılabilir? Adorno ve Horkheimer’in belirttiği gibi XX. yüzyılın başlarında gelişmeye başlayan bu kapitalizm türünde, tecimsel değer artık Marx’ın zamanında olduğu gibi ekonomik alanda emek gücü alışverişiyle sınırlanamaz, kültürün birçok alanına (sanat, medya, bilgi) yayılır.

Bu nesneleşmenin çarpıcı sonuçlarından biri de kitle kültüründe görülür. Tüm dünya sinema, radyo ve yazılı basından oluşan bir sistem olan *kültür endüstrisi* tarafından yapılandırılmıştır. *Kültür endüstrisi* bireyin bağımsızlaşmasına ya da özgürleşmesine yönelik değildir, tersine yaşam biçimlerinin tekbiçimleşmesini, ekonomik mantığın ve otoriter bir iktidarın egemenliğini getirir. Bu nedenle Aydınlanma karşıtı bir stratejinin ögesidir. Çünkü tecimsel değerlenmeye boyun eğmenin kültür ürünleri üzerinde etkileri vardır: Kapitalist pazardaki öteki ürünler gibi bir ürün olmak üzere tekbiçimleştiğe iç nitelikleri yıpranıp yoksullaşır. Filmler, radyo ve televizyon yayınları, popülerleşen müzik parçaları artık herhangi bir kitle tüketimi ürünü gibi seri üretimle yaratılır. Bu olgu, yalnızca totaliter ülkelerde değil, liberal toplumlardan başlamak üzere öteki ülkelerde de geçerlidir. Kültür endüstrisini aşan ve ona egemen olan bir ekonomik bir güç tarafından yukarıdan yönetilen bir kitle uygarlığı vardır. Dolayısıyla propagandayla kültür endüstrisi arasında pek fark yoktur, teknikleri aynıdır. Tüketici, yalnızca müşteri ya da çalışan olarak dikkate alınır, bir istatistiksel veridir, amaç değil araçtır. Alışveriş değerine bağlı kalan kültür araçsallaştırılır, kimi amaçlara hizmet edebildiğinden işlemseldir. Çağdaş medya da bu evreni sorgulamaz, her alanda konformizme götürür.

Kültür endüstrisi tarafından yayılan kültür, bireyin varoluşunun dışında bir kavram

---

çok daha geniş bir süreci olarak anlaşılır.

değildir, yalnızca boş zamana ve eğlenceye ilişkin görünse de gerçekte çok güçlü bir etkisi vardır. İş sürecinden biraz uzaklaşmak için eğlenceye başvurulur, ancak birey eğlence yoluyla işe hazırlanıp disiplin altına alınır. Örneğin serbest meslek kariyerlerinde teknik bilgiden çok, belirli bir kültüre aidiyet önemlidir, çünkü iktidara ve toplumsal hiyerarşiye bağlılık kültürde belirir. Eğlenmek, toplumla uyum içinde olmaktır. Kültür endüstrisi sistemi bu tekbiçimleşmeyi reddedenleri dışlar. Sistemin dışında bulunan sanat bile kültür endüstrisinin mantığından kaçamaz, kendini bir tüketim nesnesi gibi sunduğu da görülür. Bireyler konuşma biçimlerine, en mahrem duygularına kadar kültür endüstrisinin etkisi altındadırlar. Tüketiciler özne değil, ürün durumuna indirgenirler. En büyük yanılsama da sınıf ilişkilerinin olmadığı, gerçek uyumun hüküm sürdüğü bir evren düşüncesidir. “İşçi ve patron aynı televizyon programını izliyorsa da, sekreter, işverenin kızı kadar iyi giyiniyorsa da, bir siyah Cadillac sahibi olabiliyorsa da, hepsi aynı gazeteyi okuyorsa da bu benzerlik, sınıfların ortadan kalktığı anlamına gelmez. Tersine, egemenlik altındaki sınıfların, yönetici sınıfların sürekliliğini güvence altına alan gereksinimlere ve doyumlara ne ölçüde katıldıklarını gösterir” (Adorno ve Horkheimer, 1974). Bu saptamalar Adorno ve Horkheimer’ı kültürün “bozulmasından” söz etmeye götürür (2002, s. 188).

Adorno’nun caz müziği konusundaki çözümlemesi bunun bir örneğidir. Düşünüre göre kitle medyasının, özellikle de radyonun yaygınlaşması, “zamansız biçim” ve “modern arkaizm” diye nitelendirdiği cazın gelişimini kolaylaştırmıştır. Caz, Adorno’ya göre bir kültür endüstrisi ürününden başka birşey değildir, sanattan bir ayrılma gibi belirir. Caz özgürleşmeyi dile getirdiğini öne sürer, ama tam anlamıyla bir “maldır”. Bu nedenle *Aydınlanmanın Diyalektiği*’nin eleştirisi, yalnızca faşizm ya da totalitarizm üzerine değildir. Aynı zamanda, Amerika Birleşik Devletleri’nde ve Batı Avrupa’da malın fetişleşmesinin ve kültürün endüstrileşmesinin sonucu olan yabancılaşmanın, nesneleşmenin ve totalitarizmin belirimlerini de hedef alır. İçinde yaşadığımız ağ evreninin yükselişine adanan televizyonun etkisi –günümüzde de İnternet’in etkisi- bu tezi doğrular. İdeolojinin üretimi, biçimlenmesi ve yayılımı araçlarının gelişimi de sözcüklerin anlamlarından boşaltıldığı, temel bağların amacından saptığı, bilimin en özel çıkarların hizmetine verildiği ve tüm akılcılığın toplumsal kısılcacı sıkılaştırmak için kullanıldığı bir toplum yaratmıştır. Reklam sözcüklerin içeri boşaltır, bireylerin istekleri reklamcılar için hammadde olmaktan öteye geçmez, kitle medyası izin verilen sözleri aktarır, toplumsal imgelem kimi davranışları geçerli kılar, kamuoyu araştırmaları bireyleri kendi özgürlüklerine inandırıp önerilen modele uygunlaştırır. Medya “zayıf” bireylerin bilinçlerinde, eleştirel bir biçimde özümseyemedikleri imgeler ve söylemlerle işler, bireyler de artık kitle medyası ürünlerine etkin bir biçimde direnemezler.

Benjamin’in ünlü metni *Teknik yeniden üretilebilirlik çağında sanat yapıtı*’nda yaptığı inceleme daha farklı ve Kültürel Çalışmaların önerdiğine daha yakın bir bakış açısı getirir: Sanatı, dünyayı değiştirebilecek bir özgürleşme aracı olarak sunar (1993). Benjamin’in ortaya koyduğu, sanatın karşıtlar birliği niteliğidir. Bir yandan yeniden üretim teknikleri sanat yapıtının biricikliğinin, benzersizliğinin değerini düşürür, sanatı standartlaştırarak öldürür. Kaybolan, sanat yapıtının *aura*’sı, yani tekliği, özgünlüğüdür. Öte yandan Benjamin’e göre

bu özgünlük sanat yapıtının bir özelliği de değildir, toplum tarafından oluşturulmuştur. Sanat, Batı tarihinin bir döneminde, Rönesans'ta sanatsal bir işlev edinmiştir, daha önce dinsel işlev görmüştür. XIX. yüzyılda fotoğrafın, XX. yüzyılda da sinemanın ortaya çıkışıyla sanat bir başka toplumsal işlevi, politik işlevi üstlenir. Teknik gelişim, kültürel üretimlerle bağımızı derinden değiştirir. Sanatsal üretim araçlarının gelişimi, zanaatçı üretim evresinden gelişmiş tekniğe geçiş, sanatçıyı da üreticiye dönüştürür. Fotoğraf ve sinema teknikleri, yapıtın “yeniden üretilebilirlik” dağarcığı altında yer alan yeni bir sunum biçimini oluşturur. Özellikle sinema, daha başlangıcında, bunu istenmeyebilecek bir yan etki değil, sürecinin bir parçası olarak kapsamına alır. Değişen, sanatın tüm özüdür, yapıtın konumu, evrenle ve varlıklarla ilişkisidir. Yaratıcılık tecimsel mantıktan kurtulabilir. Sanat yapıtının yeniden üretilmesi, halkın büyük bir bölümünde bir yaratma isteğini besleyebilir. Sanat bir olasılıklar açılımı gerçekleştirerek, imgelemi ve istekleri özgürleştirir. Yaratıcılık, ütopyayla ve özgürleşmeyle bağıntılıdır. Dolayısıyla sanatla ilişkimiz değişir. Sinemanın ortaya çıkışı bu anlamda gerçek bir kopuş yaratmıştır: İzleyicinin sanat karşısındaki davranışını değiştirmiştir. İzleyiciler artık edilgenlik ve verileri alma durumunda değildirler. Sinemada, izleyici gerçeğin bir temsilini sunan imge karşısında hipnotize olmuş gibidir. Aynı zamanda bu imge, ona evreni algılamının yeni bir biçimini, yeni bir uzamı bulgulara olanağı sunar.

Frankfurt Okulu'nun tüm varsayımları –Benjamin'in sinema üzerine yazısı farklı bir bakış açısı getirirse de- edilgen bir halk düşüncesine dayanır, sömürülenlerin edilgen direnişini de göz ardı eder gibidir. Kültür endüstrilerinin alıcıları çoğu zaman yorum, sahiplenme ve direniş yetisinden yoksun sayılırlar. Medya iletilerinin kültür endüstrisinde yönlendirilen ve büyülenen özneler indirgenmiş bireylerin deneyimlerine yansıdığı düşünülür. Kitle kültürü çözümlemeleri bunun iyi bir örneğidir, ürünlerinin tam bir yönlendirme etkisi bulunduğu düşünülür. Ancak bu medya eleştirisi daha geniş bağlamında ele alınmalıdır: Toplumun genel eleştirisiyle ilişkilidir. Önerilen sorunsal, yalnızca kitleler üzerinde medyanın doğrudan etkisi değil, daha çok, halk kesimlerinin sınıf ilişkisi olmayan bir dünya yanılmasına kapılabilmeleri için giderek artan kökten bir kültürleşmedir. Medya da aile gelenekleri, arkadaşlarla ilişkiler, kişilerarası ağlar, dernekler, topluluklar gibi görüşlerin oluşumu ve gelişimi etkenlerinden yalnızca biridir. Etkisi toplumsal bağlamdan yalıtılamaz.

Aynı zamanda, toplumsal özneler kendi iletişim araçlarını seçerler (kendi gazeteleri, izledikleri televizyon programları, diziler vb.), bunlar da hedef kitlelerinin toplumsal aidiyetlerine, çıkarlarına ve inançlarına bağlıdır. Kitle medyasının tecimsel doğası, sıklıkla toplumsal tutuculuğuyla ilişkilendirilmiştir. Ekonomik nedenlerle, olabildiğince geniş bir hedef kitleye seslenip kimseyi hoşnutsuz kılmamak, başkaldırı konusu oluşturabilecek her şeyi süzmek zorundadır, bu da saltık konformizme yönelmesine, evreni yanılmalı bir biçimde sunmasına yol açar. Ama bu olguları önceden oluşturulmuş görüşlerin saf ve yalın bir özümlemesi gibi ele almaktan kaçınmak, akılların tümünden koşullandırıldığı sonucuna varmamak gerekir. Frankfurt Okulu'nun üyelerinin incelemelerinin arka planında, özgürleşmeye eklenmiş bir kültür düşüncesi de vardır. Dönemlerinin medya ve kültürü üzerine gözlemleri, kültürün aynı zamanda bir özgürleştirici nitelik taşıdığı inancına da

dayanır. 1968'in başkaldıran öğrencileri yanılmamışlardır. Adorno ve Horkheimer için olduğu gibi, onlar için de çözüm toplumda değildir, toplumun dışındadır. Toplumsal işleyişi sorgulamaya açan, sınıf savaşmaları değil, kültür eleştirisidir.

### **Kültürel Çalışmalar: Tahakküm ve Direniş**

Kültürel Çalışmaların ilk amacı eleştirel ve disiplinlerarası bir yaklaşımla popüler kültürleri toplumsal ve politik sonuçlarıyla ele almaktır. Bu nedenle ilk Kültürel Çalışmalar araştırmaları herşeyden önce popüler kültürle bağıntılıdır. Sonra 1990'lı yıllarda genişleyip, örneğin *Görsel Çalışmalar, Sömürgecilik Sonrası Çalışmalar* ya da *Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları* alanına yayılır. Bu alanlar toplumsal ve kültürel yeniden yönelimler bütününe, ayrıca sosyal ve beşeri bilimlerin yeniden yönelimler bütününe sonucunda belirip gelişmişlerdir. Temelde, hem kültürel üretimlerin göstergebilimsel bir kavranışını hem kitle toplumlarının sosyolojik bir incelemesini hem de toplumsal egemenlik üzerine iletilerin alınılmasının yeniden tanımlanması yoluyla toplumsal egemenlik üzerine bir antropolojik düşünceyi içeren bir kuramsal akım söz konusudur. Kültürel Çalışmalar bu üçlü mantıkla anlamlı kültürel pratik olarak gözlemlenen kültürü yeniden değerlendirmeye katkıda bulunur. Örneğin Stuart Hall *Kodlama ve Kodaçım* adlı kurucu metninde, iletilerin çoğu zaman (ama her zaman değil) egemen düzene uygun biçimde kodlanmasına karşı, ille de bu düzene uygun biçimde alınılmadıklarını vurgular (1973, ss. 90-113). Üç olası okuma biçimi belirler: *Egemen* (ileti olduğu gibi algılanır), *karşıtlıkçı* (ileti anlaşılır, ancak farklı bir koda göre okunur), *uzlaşımçı* (okuma hem uyumlu hem de karşıtlıktır). Dolayısıyla kültür direnir, medyatik ve pazarlamacı sınıflandırmaların biçimlendirmesine karşı çıkabilir!

Bu yaklaşım, Kültürel Çalışmaların öncülerinden Richard Hoggart'ın *kitlelerin koşullandırılması* söylenenden vazgeçirip, yerine *gerilemelerle katılım ve dolaylı dikkat* kavramlarını koymaya yöneltir (1970). Bu kavramlar halk sınıflarının toplumsal durumlarının -ve varoluş koşullarının ürünü olan değerlerinin- kuşkuçuluk ya da kayıtsızlıkla korunma biçimlerini dile getirir. Hoggart ortaya çıkmakta olan kitle kültürü ve etkisine ilişkin ilk incelemelerden birini sunar. Böyle bir kuramsal ve politik inanç, anlaşılabilceği gibi, medyanın varsayılan çok güçlü etkisini sorgulamaya, direniş yetisini ya da “yeniliğin benimsenmesi etkin yetisini” daha iyi ortaya koymaya götürür (Hoggart, 1970, s. 63). Sıradan yurttaşlar –özellikle halk sınıfından olanlar- çağdaş bilgi araçlarının yaydığı iletileri benimseyen edilgen bireyler değillerdir. Tam tersine, okuyucular ve kullanıcılar bilginin yaratıcılarının ve üreticilerinin stratejilerine karşı, kendilerine özgü uygunlaştırma taktikleri geliştirirler. Tüketiciler edilgin alıcılar gibi görülmemelidirler, yaratıcının tekelinin bulunmadığı bir yaratıcı etkinlikte anlamı yeniden oluştururlar, bunu yaparken medyatik tekniğin içeriğinin yönünü değiştirebilirler.

Hoggart tüketim toplumunun *kültürel özdeşleştirilmesi* kuramlarını, basına, radyoya ve televizyona yakıştırılan *parçalama* ya da *kitleselleştirilme* kavramlarını reddeder. Alımlamanın temeli toplumdur, sonuçlarını anlamak için de ortaya konulduğu toplumsal

koşulları dikkate almak gerekir. Değişim etkenlerinin gücünü belirleyen, önceden var olan yapıdır. Yazara göre İngiliz halk basını, halk sınıfının tutumların üretilmesinin bir tür dilbilgisi gibi düşünülebilecek *ethos*'unun özelliklerini kullanarak gelişmiştir. Medyanın etkilerinin, alımlayıcıların toplumsal iş bölümündeki ve kültürdeki yerlerine göre değiştiğini ortaya koyar. Hoggart'a göre medya egemen ideolojinin taşıyıcısı olsa da egemenlik altındaki sınıfların alımlaması "safdilce" değil, "mesafeli" ve "eleştireldir". Örneğin halkın eğlence programlarını –ya da günümüzün tele-gerçeklik programlarını- sevmesi, programların içeriğini kendi yaşamıyla karıştıracığı anlamına gelmez.

Kültürel Çalışmalar'ın konuları Marksist üstyapılardan reklamın zararlı işlevlerine, sanatsal öncülüğe, toplumsal Darwinizme ve iletişim araçlarına dek uzanır. En yenilikçi kavramlardan biri Raymond Williams'ın önerdiği *duygu yapısı* kavramıdır (1997). Williams bu kavramla her dönemin ve her toplumun kimi duyguları tadıp kimi düşüncelere sahip olmayı sağlayan bir kültürel iklim ürettiğini kesimler. Bir dönemin *duygu yapısı* bireylerin birbirleriyle ilişkiye geçme biçimini etkiler, hatta düzenler. Bir toplumun bireylerinde belirli bir *duygu yapısı* aynı ölçüde bulunmasa da bu yapı toplumun tüm üyelerinde oldukça yaygın ve derindir. Bir dönemin duygu yapısı öğretilmez, en azından biçimsel ve planlı biçimde öğretilmez. Daha çok her kuşağın başarıyla, sonraki kuşağı belirli bir toplumsal niteliği ya da belirli bir kültürel şemayı benimsemeye yönlendirdiği düşünülebilir. Sonraki kuşağın da kendine özgü bir *duygu yapısı* vardır, kendine miras kalan evrene bir yanıt oluşturur. Yine de her kuşak kendi yaşamını ("her şey" olarak), önceki kuşaktan farklı algılar. Her kuşak yeni bir *duygu yapısı* üretir. Williams'a göre bireyler kültürel, herkes kendi özel kültürel evrenindedir –örneğin bir anadil bile bunu gösterir: bireysellik kolektif ve sınırları belirli anlamlarımlar evreninde biçimlenir

Bir tarihçi olarak Edward Palmer Thompson'ın çalışmaları da bu anlayışla uyumludur: Öncelikle toplumsal olayların güncel durumuna özel bir önem verdiği, bu nedenle de gelecek kuşakların yenilgiye uğramış kahramanların seslerini konuşturup yaşatmak isteyen yeni bir tarih yazma biçimi (*a new social history*) önerdiği için. (Loyer, 2012) Tarihçi "aşağının" öznelere, "gerçek" işçilere (*history from below*), aynı zamanda da tarihin kurbanları diye nitelendirdiklerine, onun için tarihin gerçek öznelere olan göçmen işçilere, etnik azınlıklara, eşcinsellere vb. odaklanmak ister. Niceliksel bir ekonomik ve toplumsal tarih yerine –yapıtları aynı yıllarda yayınlanan Foucault gibi-, insan olgularını kendilerine özgü nitelikleriyle, kendi özel tarihsel gelişimleriyle bağlantılı incelemek ister. Thompson için yalnızca bireyler vardır, yapı yoktur, "süreç" önemlidir (Marx, 1994, s. 582.). Bu epistemolojik konum toplumsal sınıfın ekonomik temelleri bulunan bir üstyapı içerisinde "kendi kendine" var olduğunu savunan geleneksel Marksist düşünceyi reddetmeye yönlendirir. Thompson –Gramsci'yi okuyarak, aynı zamanda Bourdieu ve Foucault'nun çalışmalarının izinde- toplumsal sınıf olgusunu tarihselleştirir ve bunu insan ilişkilerinde oluşan bir "tarihsel süreç" olarak tanımlar.

Toplumsal sınıflar tarihinin ya da sosyoloğun betimlemesi gereken bir kolektif kimliğin harekete geçirilmesi ve oluşturulmasıyla belirir. Thompson'a göre bu tarihsel süreç kültürel

terimlerle dile getirilir ve “geleneklerde, değer dizgelerinde, görüşlerinde ve kurumsal biçimlerde” kendini gösterir, insanları “bir sınıf bilinci” edinmeye zorlar (1963, s. 9). Thompson toplumsal sınıflarda çatışmanın belirme biçimini yeniden tanımlar. Her şeye karşın tarihsel olan bu süreçte kültürel etkenlerin yerini vurgular.

Kültürel Çalışmaların kurucusu bu üç yazar Marksist incelemelerin yeniden doğuşuyla da ilgilenir. Kültürel Çalışmalar en başından beri kuramsal bir tasarı olarak ortaya koyan sorulardan etkilenmiştir (Hall, 2013). Kapitalizmin iktidarı, aynı zamanda tarih yapma yeteneği sınıflar, iktidar ve yabancılaşma arasında karmaşık ilişkiler gibi konularda Kültürel Çalışmalar kendi yaklaşımıyla, eleştirel bir düşünce doğrultusunda, toplumsal yaşamın farklı yönlerini bir araya getirebilecek genel bir kuram sorusu sorar. Ekonomik, politik ve ideolojik, aynı zamanda da kültürel sorgumalar gerçekleştirir. Özellikle, kitle kültürüne yaklaşımlarını halk sınıflarının direnişleri ve toplumsal savaşımalar üzerine uzun dönemli bir toplumsal tarih üzerine odaklar. Marx’ın *değerler dizgesi* üzerine incelemesinde bıraktığı boşluğu doldurmayı öneri (Mattelart; Neveu, 2003). Toplumsal savaşımalar sorununu yeniden düşünür ve Marx’ın *yabancılaşma* kuramını sorgular.

Raymond Williams’ın ve Edward Palmer Thompson’ı Richard Hoggart’la ortak noktalarından biri, Marksizme ve Marksizmin kültürü ekonomik altyapının yalın bir yansıması sayan kuramsal çerçevesine karşı eleştirel duruşlarıdır (Thompson, 1993). Thompson *İngiliz işçi sınıfının oluşumu* üzerine bir çalışma gerçekleştirir (1963), bu sınıfı bir yapı ya da bir veri değil, gerçekte insan ilişkilerinde olan birşey gibi değerlendirir. Örneğin ünlü *sınıf bilinci*, yazara göre kesin biçimde belirlenmiş değildir, daha çok “deneyimlerin kültürel terimlerle dile getirildiği anlatımlarda ve geleneklerde, değer dizgelerinde, düşüncelerde ve kurumsal biçimlerde belirmesi” gibi görülebilir. Belirgin bir biçimde Marksist bakış açısıyla yazılmış bu çalışmada, Thompson, halk sınıflarının “toplumsal ve kültürel canlılığını” -örneğin makinelerini kiran işçilerin *ludist*<sup>2</sup> şiddetinin betimlenmesinin gösterdiği gibi- araştırmak ister. Halk kültürlerinin yaratıcılığına da özel bir önem verir. Örneğin XVIII. yüzyılın un savaşları ayaklanmalarında kör bir öfkenin belirimlerini değil, halkın fiyat belirlemek için kararlı ve denetimli eylemlerini görür. Buğdayın sabit fiyattan satışını dayatan kalabalık, otoriteler bireylerin yaşamını sürdürmesinin araçlarını sağlamazsa bunu topluluğun yapacağını ve *ahlak ekonomisine* bağlılığını gösterir. Önemli kişilere ayrılan avlara saldıran, geyik koruma alanlarının çitlerini kiran ya da göçüklerin setlerini yıkan köylülerin de kendi nedenleri vardır: kaçak avcılık ya da odun hırsızlığı, kullanım haklarının giderek sınırlandırılmasına, en yoksulları varoluş olanaklarının bir bölümünden yoksun bırakmaya karşı verilen tepkilerdir (Thompson, 2014). Eski toplulukçu göreneklere başvururlar, toprak sahipliğinin yeni bireyci anlayışının sonuçlarına karşı çıkarlar. Thompson bireylerin ve toplulukların deneyimini öne çıkarıp tarihsel süreçte *ahlak ekonomisiyle* beliren insan edimine, *insansal eyleme* hak ettiği yeri verir. Tarih, Thompson’a göre yenilmişlerin tarihidir, endüstri devriminin yazgılarına terkettiklerinin tarihidir, aynı zamanda da kentli zanaatçıların, hizmetçilerin, işçilerin, tarım

2 Ludizm, XIX. yüzyılın başında, Ned Ludd aslı işçinin, işsizliği artırdığı gerekçesiyle makinelere saldıran kirmasıyla başlayan makineleşmeye karşı akımdır. Bu akımı destekleyen işçiler “ludist” diye nitelenir.

işçilerinin tümünün oluşturduğu *halk sınıflarına özgü bir kültürel mantığın* tarihidir.

Williams ise “kültürel materyalizm” ortaya koyar (2009). Williams, Marksizmin üstyapıları ekonomik temelin yalın bir yansıması gibi ele alan ekonomici, indirgemeci ve gerekirci okumalarını reddeder, kültürel üretimlerle sosyo-ekonomik süreç arasındaki ilişkileri *tümlük* (Lukacs) sınıfı ya da *yapısal benzeşiklik* (Goldmann) kavramları yoluyla ele almayı yeğler. Ancak egemen sınıfların *hegemonyasında* (Gramsci) ideolojilerin işlevini de vurgular. Üç kültürel sistem arasındaki ayrımı böyle belirler. Bunlar, egemen kültüre direnen, önceki toplumsal oluşumun değerlerinden oluşmuş *tortusal kültürler*; topluma hegemonik değerler ve anlamları dayatan *egemen kültür*; yerleşik anlamlarıyla karşıtlaşmak için yeni değerlere başvuran *yeni oluşan kültürlerdir*. Williams için *tortusal değerlerin*, egemen kültürün yok saydığı deneyim alanlarını, isteklerini ve insansal gerçekleştirmelerini temsil ettiği ölçüde önemli bir muhalif işlev üstlenebileceğini belirtelim. Williams egemen kültürün sıklıkla *tortusal* ve yeni beliren değerleri düzenin içine sokmayı ya da yutmayı başardığını kabul etse de yazara göre yerleşik toplumsal düzene gerçekten karşıt biçimler bu iki değer sisteminde var olur.

Birmingham’da *Centre for Cultural Studies*’de çalışan yazarlar, daha sonra da Amerika Birleşik Devletleri’ndeki ve başka yerlerdeki araştırmacılar, klasik ya da egemen kültürü değil, popüler kültürü temel alan nesnelere üzerine –pop müzik, sokak sanatları, grafitiler, bilim-kurgu edebiyatı vb.- yaptıkları çalışmaları yayımlayıp yaygınlaştırırlar. Böylece belirli bir duruşu ve yeni kavramları, yeni bir yaklaşım ve yorum biçimini belirginleştirirler. Müzikle bağıntılı gençlik altkültürleri çok ilgi çeker: *Mods, rockers, punks, skinheads* gibi. Temel düşünce, bu altkültürlerin (özellikle gençler ve işçi kesimleri arasında yaygındır) egemen ideolojiye simgesel bir direniş oluşturabileceğidir. Bu kavramlar egemenlik ve baskı biçimlerinin çözümlenmesi için araçlar ortaya koyar. İktidar ilişkilerinin ve bu ilişkilerin kültürel açıdan nasıl üretildiğinin yeni bir incelemesinin yolunu açar.

*Altkültürler* kavramı toplumsal egemenliğe karşı bir simgesel direniş biçiminin anlatımıdır. Bir *altkültür*, toplumun daha geniş kültürel sisteminin içinde -burada İngiliz kültürü- bir altkümü olarak anlaşılmalıdır. *Altkültürler* kavramı genellikle azınlık olan, toplumlarının egemen kültüründen daha farklı davranışları ve inançları benimseyen her tür insan topluluğuna ilişkindir. Üyelerini yaş, etnik köken, cinsel kimlik gibi nitelikler, yeğledikleri müzik, estetik biçimleri ve daha birçok farklı yönelim biraraya getirebilir. Bir altkültürün üyelerinin, çoğunlukla ayırt edilebilmeyi sağlayan, birbirine benzer görünüşleri vardır, örneğin belirli bir saç biçimi (*punk*’ların saç modelleri gibi) ya da giysilerinin renkleri (*gotik*’lerin siyah giysileri) gibi. Altkültürün ayırıcı özellikleri de bu paylaşılan simgelerdir. Altkültür, egemen kültürün hegemonyasıyla özel bir bağıntı içerir. Dick Hebdige, *Subculture: The Meaning of Style*’da, gençlerin altkültürlerini, altkültürler ve toplumsal sınıflar bağlamında inceler (1979). Bu konuyu İngiliz yerel gençlik ile göçmen gençlik arasında kültürlerarası bir söyleşim gibi de ele alır. Hebdige, altkültürlerin farklı yönleri arasındaki benzerlikleri (giysiler, saç biçimleri, müzikler, uyuşturucular) betimleyerek 1976-1977 yıllarının *Londralı Punk*’ının



tüm önceki altkültürlerden birşeyler aldığı düşüncesini öne sürer.

Bu araştırmacılar için genç işçi altkültürleri ana kültüre ve hegemonyaya karşı, bir başka deyişle toplumun önemli yönlerine karşı toplumsal kurumlar yoluyla muhalefet ve direniş yapıları oluşturur. Kapitalist hegemonyaya *direniş* kavramı, elbette Gramsci'nin çalışmalarından esinlenir –*kültürel hegemonya* kavramı yoluyla. Bu çalışmalara göre kapitalist toplumlarda sınıf ilişkileri sürekli bir hegemonik savaşın çevresinde toplanır, burjuvazi iktidarı ele geçirir, bunu da yalnızca ekonomik egemenlik ve denetim yoluyla değil, daha etkili olan rıza ve ideolojik denetimle, işçi kitlesinin *kültürel temsillerini* etkileyerek yapar. Direnişin somut belirimini, temel işlevi kendi topluluklarını öteki topluluklardan ayıran sınırları belirlemek olan her altkültürün benimsediği *tarz* yoluyla gerçekleşir. Dolayısıyla bir tarz, yalnızca nesnelere ve anlamın yaratımıyla değil, toplumun altkültürel bir döngüyü doğuran öğelerinin dönüşümü ve yeniden düzenlenmesiyle de ortaya çıkar.

## Sonuç

Kültürel Çalışmalar araştırmacıları için kültür, simgesel çatışmaların yaşandığı ve sınıf, ırk, etnik köken, cinsellik, milliyetçilik ya da toplumsal cinsiyet ideolojilerinin, hegemonyalarını savaşımındaki azınlıklara dayatmayı denedikleri bir alan gibi incelenir. Kültürün *karma uzam* olarak ele alınması ve bu nedenle yorumlayıcı bir okumaya açık olması –Hall bunu “anlamlama politikası” diye adlandırır-, egemen söyleme direniş pratiklerinin, bir başka deyişle belirli bir kültürde farklı yorum kodlarının ve farklı söylemsel rejimlerin ya da gerçeğin karşıtlaşmasını gören iktidar ilişkilerinin –Foucault’cu anlamıyla–çözümlemesinin yolunu açar.

Kültürel Çalışmalar kuramcılarının ortak noktaları, dönemin politik partilerinde belirlediği ve işlediği biçimiyle Marksizme karşı eleştirel yaklaşımlarıdır (Hall, 1996, s. 265; Williams, 1971, s. 280). Kendilerini “Anti-Stalinist Marksist militanlar” diye tanımlarlar, özellikle de Marksizmin yalın bir ekonomizme indirgenmesine karşı çıkarlar. Marx’ın toplumun ve toplumda merkez bir işlev gören sınıflar savaşımının iktidarın uygulanmasıyla ortaya çıkan soruların anlaşılması konusundaki katkısına, bireyin ve yetkeye karşı savaşın değer kazanması kadar önem verilmesi gerektiğini düşünürler. Bu nedenle çalışmalarının merkezine “toplumsal çatışmayı” ve halk direnişinin birçok biçimini koyarlar. Özellikle Stuart Hall’ın çalışmaları, sınıf egemenliğine ilişkin Marksist tartışmaya göndermede bulunur. Ama bu sınıf yaklaşımını, özellikle gençlikle ilgilenerek, kültürel üretim pratikleri kapsamına kaydırır. Genelde Kültürel Çalışmalara bağlı yazarların çoğu, iktidar ve iktidarın farklı biçimleri üzerine soruları da ele alıp çatışma ve hegemonya kavramlarını çalışmalarında kullanırlar (Hall, 1977).

Ancak Hall’a göre ekonomik yapıyla kültürel ya da ideolojik üstyapı arasında nedensel bir bağ yoktur ve bu nedenle eklemleme kavramına başvurur, egemenlik ve eşitsizlik ilişkilerinin belirlediği toplumlarda, çatışmaların dışında toplumsal pratik bulunmadığının altını çizerek (2013). Hall için de - Thompson ve Williams için olduğu gibi- toplumsal sınıflar birbirinden ayrı bütünler gibi var olmazlar. Sürekli oluşum sürecindedirler ve yaşanmış

çalışmaların deneyiminin sonucudurlar. Kültürel Çalışmaların ve kurucularının Marksizm anlayışı, somut tarihsel savaşımın sınırları dışında kalan değişmez toplumsal nedensellik bağıntılarının varlığını kabul etmez. Anlam üretimi düzenekleri yalnızca ekonomik belirleyicilikle sınırlanamaz. Williams'ın reklam incelemesi örneği de bu varsayımı doğrular: XIX. yüzyılın ortasında İngiltere'de pek saygı duyulmayan bir zanaat olan reklam, endüstriyel üretimin gelişimiyle yalnızca “modern kapitalist toplumun resmi sanatına” dönüşmekle kalmaz, aynı zamanda giderek burjuvazinin “egemen kültürünü” ortaya koyacak bir “örgütlü büyü sistemi” gibi kurulur (Hall, 2013, s.50). Bu oluşum, kültürün “egemen kalmak, tüm etkinliklerimizin ve tüm ilgi alanlarımızın gerçek merkezi gibi duyumsanmayı sürdürmesi için (...) hep dönüşebilme” yetisiyle olasıdır (Hall, 2013, s. 50).. Dolayısıyla reklam yalnızca bir mal satma biçimi değildir, “bir toplumun kültürünün gerçek bir parçasıdır” (Hall, 2013, ss. 93-94). Bu nedenle *kültür hegemonyası* kavramı Kültürel Çalışmalar için işlevseldir, bir topluluğun ya da bir sınıfın kültürel egemenliğini, gündelik pratiklerin ve kolektif inançların egemenlik sistemlerinde oynadığı rolü betimlemeyi sağlar. Kültürel temsillerin önemini ve bireyler üzerindeki gücünü yeniden düşünmek gerekir.

Stuart Hall, bu izleklerive önerileri ele alacak ve geliştirecektir. Yazara göre kitle toplumlarında kültürel üretimler yönetici sınıfların hizmetindedir. Geriye, toplumsal gerçeğin bu egemenliğinin nasıl işlediğini bilmek kalır. Bu soru, daha genel bir nesneleşme, dolayısıyla da yabancılaşma sorusuna gönderme yapar: Halkın kendi yabancılaşmasına razı olması nasıl anlaşılabilir? Daha doğrusu yöneten sınıflar lehine uzlaşma gerçekleşmesi nasıl anlaşılır? Örneğin İngiltere'de halk kesimlerinin Thatcherizmi benimsemesi nasıl açıklanabilir? Kültürel Çalışmaların genel tasarısı bu tür sorulara yanıt vermektir (Lukács, 1960). Bunun için de Marksist geleneğin yaptığı gibi kültürü yalnızca bir “üstyapı” gibi ele almaya son vermek gerekir. Kültür, ekonomik güç ilişkilerini tortusal biçimde yansıtmaz. Daha çok, *toplumsal bilinç ve toplumsal olmak* arasında bir diyalektik gibi düşünülmelidir. Hem “belirli özellikteki toplumsal sınıflar ve gruplar arasında, bağıntıları ve tarihsel koşulları temelinde oluşan anlamlayımları ve değerleri” hem de “bu anlayışların dile getirildiği ve doğduğu, yaşanan pratikleri ve gelenekleri” kapsar (Hall, 2007, s. 43). Böyle bir tanım Gramsci'nin yaptığı gibi, ideoloji sorununu, kitlelere egemen düşüncelerle uygulanan baskıdan çok, *hegemonya* terimiyle ele alır, kültürel üretimlerin merkezine yerleştirildiğini varsayar. Bu değişiklik gereklidir, çünkü egemenlik altındakilerin özgür rızasını anlamayı sağlar. Hall için, kültürü *hegemonya* gibi düşünmek, medyayı yalnızca yönetici sınıfların hizmetindeki araçlar gibi gören işlevselciliği de aşmaktır. Gerçekte medya, dünyadaki olayların betimleyip tanımlamakla sorumludur, ama anlamlayımın üretildiği dili belirlemekten başka birşey yapmaz (2007, s. 95). Stuart Hall'a göre yapısalıcılığın öğrettiği de budur: varlıklar kendi anlamlayımlarını içermezler, anlamlayım dille üretilir, bu da bir toplumsal pratiktir. Medya anlam önerir, böylece hegemonyanın sürekliliğini sağlar.

Kültürel Çalışmaların sorunsalının arka planında, toplumsal kökenleri ne olursa olsun her konuda yurttaşlara güvenilebileceği, yargılama ve karar verme yetilerinin bulunduğunu öne süren son derece politik bir düşünce vardır. Kültürel Çalışmalar yurttaşların politik yetilerini

varsayar. Birey-yurttaşların *sıradan pratikleri* -Kültürel Çalışmaların incelediği bu yeni sosyal bilim konusu- egemenlik sistemlerine karşın, kendilerine uygun olanları bilebileceklerini ve sıradan yaşamda sık görülen önlemleri alabilecek yetileri bulunduğunu gösterir.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Yazar Katkıları:** Çalışma Konsepti/Tasarım- M.B., H.Y.; Veri Toplama- M.B., H.Y.; Veri Analizi/Yorumlama- M.B., H.Y.; Yazı Taslağı- M.B., H.Y.; İçeriğin Eleştirel İncelemesi- M.B., H.Y.; Son Onay ve Sorumluluk- M.B., H.Y.

**Çıkar Çatışması:** Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Author Contributions:** Conception/Design of Study- M.B., H.Y.; Data Acquisition- M.B., H.Y.; Data Analysis/ Interpretation- M.B., H.Y.; Drafting Manuscript- M.B., H.Y.; Critical Revision of Manuscript- M.B., H.Y.; Final Approval and Accountability- M.B., H.Y.

**Conflict of Interest:** The authors have no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The authors declared that this study has received no grant support.

## Kaynakça/References

- Adorno, T. W., Horkheimer M. (1974). *La dialectique de la raison*. Paris: Payot.
- Adorno, T. W. (2002). *Correspondance Adorno-Benjamin*. Paris: La Fabrique.
- Adorno, T. W., Horkheimer M. (2010). *Aydınlanmanın diyalektiği*. Çev. N. Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Benjamin, W. (1993). *Pasajlar*, Çev. A.Cemal. İstanbul: YKY.
- Habermas, J. (1992). L'espace public, trente ans après. *Quaderni*, no. 18, ss.161-191.
- Hedbigge D. (1979). *Subculture: the meaning of style*. Londra: Methuen.
- Hall, S. (1977). Culture, the Media and the Ideological Effect. Ed. J. Curran. *Mass Communication and Society*. Londra: Arnold.
- Hall, S. (1991). Encoding, decoding. Ed. S. During. *The Cultural Studies Reader*. Londra: Routledge.
- Hall, S. (1996). Cultural Studies and its theoretical Legacies. Ed. D. Morley ve K.-H. Chen. *Critical Dialogues in Cultural Studies*. New York: Routledge.
- Hall, S. (2007). *Identités et Culture. Politiques des Cultural Studies*. Çev. A. Blanchard ve F. Voros Paris: Editions Amsterdam.
- Hall, S., Cervulle, M. (2013). *Identités et cultures 2. Politiques des différences*, Paris: Amsterdam yayınları.
- Hoggart, R. (1957). *The Uses of Literacy*. Londra: Routledge.
- Hoggart R. (1970). *La culture du pauvre. Etude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*. Paris: Minuit.
- Loyer, E. (2012). La Formation de la classe ouvrière anglaise d'E. P. Thompson. *L'Histoire*, 379,
- Lukàcs, G. (1960). *Histoire et conscience de classe*. Çev. K. Axelos, J.Bois. Paris: Minuit.
- Marcuse, H. (2008). *Tek Boyutlu İnsan*. Çev. A.Yardımlı. İstanbul: İdea.
- Marx, R. (1994), Edward Palmer Thompson 1924-1993. *Encyclopædia Universalis*.
- Mattelart A., Neveu E. (2003). *Introduction aux Cultural Studies*. Paris: La Découverte.

- Thompson E.P. (1963). *The Making of the English Working Class*. Londra: Victor Gollanz.
- Thompson, E. P. (1993). L'esprit whig sans l'élitisme. *Revue européenne des livres. Actes de la Recherche en science sociales*.
- Thompson, E.P. (2014). *La Guerre des forêts. Luttés sociales dans l'Angleterre du XVIII<sup>ème</sup> siècle*. Paris: La Découverte.
- Williams, R. (1971). *Culture and Society 1780-1950*. Londra: Penguin.
- Williams, R. (1997). *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- Williams, R. (2009). *Culture et matérialisme*. Paris: Les Prairies ordinaires.

## Yitik Bir Şehrin Görsel Belleği

### Visual Memory of a Lost City

Mete Çamdereli<sup>1</sup> 



<sup>1</sup>Prof. Dr., İstanbul Ticaret Üniversitesi, İletişim Fakültesi Halkla İlişkiler ve Reklamcılık Bölümü, İstanbul, Türkiye

ORCID: M.Ç. 0000-0002-9573-5223

#### Sorumlu yazar/Corresponding author:

Mete Çamdereli,  
İstanbul Ticaret Üniversitesi, İletişim Fakültesi  
Halkla İlişkiler ve Reklamcılık Bölümü, İstanbul,  
Türkiye  
E-mail: mcamdereli@ticaret.edu.tr

Başvuru/Submitted: 25.02.2023

Kabul/Accepted: 20.03.2023

Atıf/Citation: Camdereli, M. (2023). Yitik bir şehrin görsel belleği. *4. Boyut Journal of Media and Cultural Studies - 4. Boyut Medya ve Kültürel Çalışmalar Dergisi*, 22, 65–83.  
<https://doi.org/10.26650/4boyut.2023.1256562>

#### ÖZ

Bir kentin belleğini okumak, onun göstergelerini okumayı, diline ve söylemine sokulmayı gerektirir. Kentler başı başına bir söylemdir ve kendilerini gizlemez, açık ifade eder; mevcut ve geçmiş durumunu kendi uzamında dillendirir, göstergeleri vasıtasıyla söylemini inşa eder, muhatabıyla aracısız iletişim kurar. Kentin kültürünü ve kimliğini içkin belleği, onun söyleminde saklıdır.

Kenti okumak, onun söylemine nüfuz etmekle, söylemini anlamaya ve anlamamaya çalışmakla mümkündür. Kent söylemi, mimariden gravürlere, oradan fotoğraflara dek bir dizi görsel birikimi de kapsayıcıdır. Yitik görsel birikim daha çok bugüne kalabilmiş görüntüsel bellekte koruma altındadır; ve, korunduğu ya da korunabilirdi kadarıyla okunup anlaşılabilir.

Görsel birikimin görüntüsel tezahürleri çoğukez fotografiktir. Fotoğrafik görseller kentlerin görsel belleğinin bilgisel verileri olarak işlev görürler. Bu çalışmada, bir kentin, gösterenlerle örülü ilksel fotoğrafları incelenmiş ve onların söylemi okunmaya çalışılmıştır. Bu yapılırken kentsel bellek, kentsel fotografik bellek olgularına temas edilmiş ve okuma işlemi, fenomenolojinin desteğinde göstergebilimsel yaklaşımla gerçekleştirilmiştir.

Kentin fotografik yüzeylere yansıyan görsel belleği, bu çerçevede, bir şehrin kurucu mekanlarından hareketle okunmuş, kült yapılarla birlikte ayrıntılara da bakılmıştır. Herbiri bir işaret taşı niteliğindeki bir çatının, bir kiremiden, bir saçağın, bir duvarın, bir kapının, bir merdivenin kentsel bellekte ne denli önemli olduğu belirlenmiştir. Ayrıca, ilksel fotografik şehir görüntülerinin bugünü öteleyen eskil bir şehir dokusu inşa ettiği görülmüştür. Kurucu unsurlar olarak ‘çeşme ve şadırvanlar’ın, şehrin merkezinden taşrasına doğru suyu ve sesini bir medeniyet ikliminde yaydığı, ‘camiler ve minareler’ in şehre berrak bir kadim şehir kimliği kazandırdığı, ‘evler ve sokaklar’ın biriktirdikleri zamanı şehrin sesi ve dokusuna bıraktıkları tespit edilmiştir.

**Anahtar kelimeler:** kentsel bellek, fotografik bellek, kentsel mekan, kent söylemi

#### ABSTRACT

Reading the memory of a city requires reading its signs and being inserted into its language and discourse. Cities are a discourse in themselves; they do not hide themselves but express themselves clearly. They express their current and past situations within their own space, construct their discourse through their own signs, and communicate with their interlocutors without intermediaries. The immanent memory of a city's culture and identity is hidden within its discourse. Reading a city at any level is possible by penetrating its discourse and by trying to understand and make sense of it. Urban discourse also encompasses a series of visual accumulations, from architecture and engravings to photographs. Lost visual accumulations are mostly preserved in the surviving visual memory and remains readable and understandable insofar as it has been able to be preserved. Visual manifestations of visual accumulation are often photographic, with photographic images functioning as informational data of a city's visual memory.

This study examines the primary photographs of a city woven with signifiers and attempts to study their discourse. While doing so, the study also touches upon the phenomena of urban memory and urban photographic memory. The study is carried out using the semiotic approach as supported by phenomenology. In this context, the article studies the visual memory of cities as reflected on the photographic surfaces of the founding places of a city, looking at the details alongside cult buildings. The importance of a roof, a tile, an eave, a wall, a door, and a staircase, each of which are landmarks, is determined in urban memory. In addition, the primary photographic city images are seen to have built an ancient city texture that transcends the present. Fountains, especially large fountains as founding elements, are seen to spread water and sounds from the center of the city to the countryside in a climate of civilization, while mosques and minarets are seen to give the city a clear identify of an ancient city, and it has been determined that 'houses and streets', when they accumulate, leave the sound and texture of the city.

**Keywords:** Urban Memory, Photographic Memory, Urban Space, Urban Discourse

## Extended Abstract

The value that a roof, a tile, an eave, a wall, a door, or even a staircase possesses becomes clear when observing the visual memory of a city within the various spaces reflected on photographic surfaces for the purpose of study. Primary photographic urban images, each of which is a landmark, are understood to conceal an ancient urban fabric from the early to mid-20<sup>th</sup> century. The fountains and wells that have been focused on as the primary photographic space organizers with reference to time, spread water and sound to every living thing from the center of the city to the countryside; while doing so, they also spread the codes of culture and civilization that they had accumulated up to that day in the city. Meanwhile, mosques and minarets have been determined to give the city a clear identify as an ancient city, while houses and streets added the time that had been accumulated through the streets and shops to the sounds and textures of the city.

Phenomenal dead-end streets unviewable in photographic reality, as well as wells, fountains with troughs, wooden mosques, courtyard arrangements with kitchens, neighborhood relations, bazaars and markets, artisan morality, and peddlers' shouts can appear in one's memory based on existing photographic landmarks and can also be imagined using the phenomenological approach. This is similar to dreaming of the respect shown to a tree for centuries, the mercy felt toward a human being in a porter's stone, or the mercy of birds in an ornamental fountain. This is even similar to dreaming of the shopkeeper's conversations around a well, the solidarity of the neighborhood around a flowing fountain, the equitable meeting of animals in a trough, the excitement of children accumulating around a halvah or boza seller. Such images are valid for many cities as well as here. However, with the uniformization and homogenization of cities, much effort is now required to find and write a sentence about a feature that distinguishes one city from another.

Witnesses from the periods of photographic images have suggestive slices of visual memory. On one hand, they allow such phenomenal dreams, while on the other hand, they open the door to empirical inferences. Accompanied by complementary phenomenological fantasies, they provide the opportunity here to identify the remnants of a lost civilization, the

remains of a civilization of water and sound. Fountains and minarets alongside a clock tower describe the sounds, culture, and identity of a city. The harmony they produce together builds the sound and unchanging melody of the city, determines the life training as a harmony of movement for the citizens, and nourishes the minds and hearts of generations like the water of life.

The metaphysics of a city are interwoven through its sounds, and its physics are interwoven through its architecture. These join the city with the sounds of minarets and clock towers, as well as with its architecture, with their vertical heights strengthening the central imagination. The center is visible from all sides; it is the great mosque, the most massive of all with its vertical height. The symbol of the center corresponds to the great mosque, while also referring to the nature of being an administrative, commercial, and judicial center. In this case, the great mosque of the city embodies the image of a universal world that completely embraces the city and, in a way, determines the qibla as the mihrab of the city. Such a richness of imagery, symbols, and function as a dense gathering place makes no one feel the need for a separate secular square in the center of the city.

Establishing a symbolic structure in an urban space means creating a new sustainable imagination and leaving it to the collective memory of generations. Just like a secular square, a new avenue, or new street to be opened, the quest to expand the center will mean dissolving the physical and spiritual ties of the people who'd originally built the center, removing the city from its central identity or giving it a brand-new central identity, and building a brand-new central culture of life. Whether with the intention of creating new spaces or opening up and renovating or relaxing the central structures, purifying central structures from their surroundings transforms them into objects of spectacle, evolves them into a mediocre memory from the past, has them lose their grand narrative, cuts them off from their past or ancestry, and abandons them with their own story, isolating them as lonely structures. These will become anachronistic landmarks that have lost their cultural value.

Renovating streets or renaming street names; changing cemeteries to create parks and recreation areas; displacing a bakery, cereal shop, or halvah or pastry shop to facilitate the passage of buses; and sacrificing a promoter, a counter, or a saddlery shop can all cause urban memory trauma. While leading to change and renewal, a city's renovation, rehabilitation, or even degeneration will directly affect the codes of urban memory and at the same time cover the original city identity with new codes of memory, leaving a brand-new urban identity to be defined free from the old city's identity. The new culture of urban life will rehabilitate the perception of the city and build a new urban memory that has changed its shell, namely a new urban person. Upon building the new urban memory, the original city's photographs become the death certificates of almost non-existent cities or the records of the destruction of a lost city. However, they also continue to remind one of the existential debt to lost cities as the memory custodians of an urban discourse that cannot be redundant.

The earlier a city met with photography, the more fertile its primary photographic visual memory, and the richer its function as a reminder of the primeval times they had accumulated. Cities that are not embodied in photographic spaces are worthy of being referred to as cities with missing visual memories or as cities with lost and scarred visual memories. The lost cities that can preserve their ancient imagination, stories, and symbolic references even on photographic surfaces are worth remembering as cities to be mourned in proportion to their charms.

This article attempts to read the visual memory of a city and to understand and interpret its spatial structure based on primary photographic surfaces. The final analysis has revealed in the simplest terms through the witness of photographic places that cities are changed very frequently and alienated from themselves thoroughly. Cities have been determined to live in photographic spaces that can be seen as invisible cities, to whisper the city to life in today's urban people, and to pronounce the image of a pleasant city.



## Giriş

Bir kentin<sup>1</sup> belleğini okumak, kültürel kimliğinin izini sürmek, onunla iletişim kurmayı, göstergelerini okumayı, diline ve söylemine sokulmayı gerektirir. Kentler kendilerini gizlemez, ifşa ve ifade eder; kendi sözlerini söyler, kendi dil ve söylemlerini üretir; mevcut durumlarını, geçmiş göndergeleriyle birlikte his eder, kendilerini benzerlerinden ayırır, farklı yanlarını fısıldar. Açıkçası, muhatabıyla aracısız iletişim kurar ve gösterenleri vasıtasıyla söylemlerini apaçık inşa ederler.

Kent başlı başına bir söylemdir<sup>2</sup>; bir söylem uzamıdır. Kültürünü ve kimliğini içkin belleği, söyleminde saklıdır. Kenti -hangi düzeyde olursa olsun- okumak, onun söylemine nüfuz etmekle, söylemine katılmakla, onu dinlemekle, anlamaya ve anlamlamaya çalışmakla mümkündür. Kent söylemi, sadece, kayda geçmemiş sözlü kültür birikimi ile kayda geçmiş bilgi/belgenin harmanlanmasından ibaret olmaz; mimariden minyatür ve gravürlere, oradan fotoğraflara dek bir dizi görsel birikimi de kapsayıcıdır. Kentin görsel birikimi, mevcut bina dokusunda, giysi ya da gıda tercihlerinde de kendini gösterir. Yitik görsel birikim ise ancak bugüne kalabilmiş görüntüsel bellekte koruma altındadır; korunduğu ya da korunabildiği kadarıyla okunup anlaşılabilir.

Görsel birikimin geç döneme kalan görüntüsel tezahürleri çoğu kez fotografiktir. Fotoğrafik görseller kentlerin görsel belleğinin bilgisel verileri olarak işlev görürler. Her fotoğrafik bilgi, mutlak surette kentin ardında bıraktığı yaşanmış bir geçmiş ya da geçmişteki bir kent yaşanmışlığını görselleştirir. Kimi zaman yitik bir yer ve zamanı -imha edilmiş bir semt ya da mahalleyi, sokağı- kimi zaman mevcudun bilinmedik geçmişini dillendirir. Bazen zihni berraklaştırır, bazen zihnin bildik kayıtlarını bulanıklaştırır. Bilinen bir yer ve zamanı hiç bilinmedik bir şekilde ortaya çıkaran fotoğrafik tezahür, muhatabını yeterince şaşırtan görsel bir belge haline gelerek mevcut bilgiyi günceller, görsel bir bilgi olarak yeniden kamusallaşır.

Biz de, burada, bir kentin, gösterenlerle örülü ilksel fotoğraflarına bakmaya, onun söylemini alımlamaya, söyleminde içkin göndergeleri okumaya çalışacağız. Ama önce, az da olsa kentsel belleğe değinmekte yarar var.

## Kentsel bellek

Mekan kendiliğinden var olmaz (Taşçıoğlu, 2013, s.29), onu bir toplum sınıyarak ve sınırlayarak mekan haline getirir. Bir toplum, mekansal pratiği itibarıyla, kendine özgü bir

1 Metin içinde kimi zaman şehir, kimi zaman kent diyeceğiz. Şehirden yaşanılanı sakın mekanları düşlerken, kentten sanayi devrimi sonrasında şekillenen ve daha çok yaşamak zorunda kaldığımız kalabalık yerleşim yerlerini kastediyoruz. Ama bu ayrımı söz zincirinde tutarlı biçimde uygulamak her zaman çok mümkün olmuyor. Söyleyiş alışkanlıkları ya da söz zincirinin kullanım dayatmaları her iki sözcüğü kimi zaman anlamsal ayırtı gözetmeden birbirinin yerine kullanmayı gerektiriyor.

2 Şehir bir söylemdir; bu söylem de gerçekten bir dildir. Şehir sakinleriyle konuşur; biz, içinde bulunduğumuz kenti konuşuruz; bunu da orada yaşayarak, orada dolaşarak, ona bakarak yaparız. (Barthes, 1993, s. 181).

portre ortaya koyar<sup>3</sup>; kendini kendi mekanında günceller ve geliştirir. Kent mekanı, aynı şekilde, toplumun ve/veya toplumsallığın ortaklaşa ürettiği bir yaşam mekanıdır. Toplumsal yaşam mekanı, bütün unsurlarıyla kentin belleğini ve doğal olarak imgelemine inşa eder. Kentin belleği, kentin mevcut ve/veya namevcut mekanını dillendirir, mekanın kullanım amaçlarını ve biçimlerini sezdirir, kent insanını dili vasıtasıyla şekillendirir, imgelemine sarar, söylemiyle disipline eder; kentin zihinlerde yaşayan toplumsal bir bilgi ve değer sistemi olarak işlenmesini sağlar; kentin tarihini, hikayesini kendi mekanında/n anlatır.

Bir merkez etrafında beliren, zamanla olası tali merkezlerle genişleyebilen kent mekanı, aynı zamanda kentin ve kentlinin birbirini beslediği dinamik bellek mekânıdır; kentin ya da kentlinin gündelik yaşamda farkında olmadan alımladığı ya da önemini farketmediği bir bilgiyi zamanı geldiğinde hatırlanmak ve kullanılmak üzere saklar. Kent belleği, doğal olarak kentin kültürünü, yaşam alışkanlıklarını, tarihselliğini, kurucu hikayelerini, poetik ya da reel imgelerini, gündelik yaşam dayatmalarını, simgesel ya da fiziksel kurgusunu, sükuneti ya da hareketliliğini, sarıh ya da karmaşık ifadelerini, iskan ya da mimari deneyimlerini, deyim yerindeyse kente özgü tüm zamanları hıfz eden bir retorisi içindir.

Kentsel bellek retorisi, hayatın şekilsiz akışını düzene kavuşturmayı, anlamayı, hatırlamayı, sonunda kendimizi tanımayı mümkün kılar; kalıcılığı ve değişim diyalektiğinin anlaşılmasını, kendimizi dünyada konumlandırmayı, onu kültürün ve zamanın sürekliliği içine yerleştirmeyi sağlar. Mekan, madde ve zaman tek bir boyutta varlığın bilince nüfuz eden temel tözünde harmanlanırken, biz de o mekanla, o yerle ve o zamanla özdeşleşir, o boyutlara katılarak aynı varlığın bileşenlerine, aynı belleğin koridorlarına dönüşürüz (Pallasmaa, 2014, s. 88). Kentsel bellek, böylece, kentlinin ya da kente uğrayanların belleğini kendi varoluşsal bileşenlerine özgü biçimde mahirce yoğurmuş, onları kendi varlığıyla kaynaştırmış olur.

Bir kent, belleksiz olmazsa olmazdır. Kentin belleği, yaşanmışlığın tüm akustik ve zamansal göndermelerini biriktirir; kült yapılar, anıtlar, bitkiler, mahalle ve sokaklar, sokak hayvanları, sokak levhaları, ev ve dükkanlar, seyyar satıcılar, mesire yerleri, sakinler, öne çıkan figür ve karakterler gibi pek çok kültürel unsuru vücuda getirir. Kentin öyküleneğelen büyük anlatısı, sözlü aktarımlar ve fiziki mirası yanında düşünme imkanı veren görsel kayıtlarla da diri kalır. Kent fotoğrafları, kentlerin belleğinden izler taşıyan görsel kayıtlardır; doğası ve gelişimi itibarıyla zaten kent kökenlidir ve kentlerin vazgeçilmez görsel belleği, somut görsel bilgi/belge kaynaklarıdır.

## Kentsel fotografik bellek

Kent topografik bir mekan, müstahkem bir nakış, oranlı bir ten, görünür bir bedendir. Mekanın söylemi, metaforik bir beden parçalarını bir araya getirir. Merkezden yayımlı iskan ve inşa, adeta oranlı bedenin analojisidir. Böylesi bir yargıyı arkeolojik ve güncel

3 Bir toplumun mekânsal pratiği, o toplumun mekanı deşifre ederek keşfedilir... Toplumu değiştirmek, hayatı değiştirmek uygun mekan üretimi yoksa bunun anlamı yoktur. Yeni toplumsal ilişkilere yeni mekanlar gerekir. (Lefebvre, 2016, s.67 ve 87).

verilerden hareketle dillendirirken fotografik söylemin görüntüsel getirilerini yadsımak mümkün değildir. Kent bir kendiliktir; tarihten günele akan tensel, bedensel ve söylemsel bir kendilik. Kent söylemi, kentin tensel ve bedensel kendiliğini betimleme gayretinden ibarettir. Kent fotoğrafları, kentin kendiliğini teyit ve tescil ederek kentin bedensel ve söylemsel kendiliğine eklenir; bilgilendirici, hatırlatıcı, fikir verici görsel dayanakları olur. Bir kentin fotoğrafları, deyim yerindeyse, o kentin kendiliğinin dönemsel tanıkları, görünür ve görülebilir belleğidir.

Belleği yitik kentler yok kentlerdir; geçmişleri ve gelecekleri yok kentler ya da algıları savruk, kendilikleri görünmez kentlerdir. Görsel belleği için kentler, sağlıklı bir beden gibi görünür, unutmayı ve unutulmayı ötelir; kentin serencamını anlatılar, mevcut görsel kayıtlarla anlatıyı teyit ve tescil ederler. Kent mekanı zaman içinde değişir/dönüşürken, fotografik mekanlar, -fotografik gerçeklik düzleminde!- değişmeden kalır. Mekanın dönüştürücülüğü fotografik bellekte tersinden işler; muhatabını güncelden uzaklaştırır, geçmişe götürür, günceli önceye taşıyarak dönüştürücü/devingen söylemini şimdide inşa eder. Fotografik mekanlar, âni belirleyen ve devindiren ânlar olarak gerçek mekanları bir başka zaman dilimine götürürken, onları erişilebilir metamorfik ve heterotopik<sup>4</sup> bellek mekanları haline getirirler. Kentin fotografik mekan belleği, adeta, kentin söylemsel değişim/dönüşüm belgeleridir. Değişim/dönüşümün sarıh izleri fotografik kayıtlardan sürülürken, kentlerin biriktirdiği muhkem zamana da tanıklık edilir; mevcut kentsel mekanı okuma, kültür ve kimlik kodlarını idrak etme, kolektif yaşam biçimini betimleme, fotografik tanıklık marifetiyle kolaylaşır.

Her kentsel değişim/dönüşüm aynı zamanda bir bellek travması demektir. Alışılması zamana tabidir ama fotografik kentsel bellek, zamansal eskilliği güncelleyerek travmayı tetikleyici işlev görür. Yıkılan bir yer, eskil bir bina ya da çevresi açılarak ıslah edilen ya da ihya edilerek soylulaştırılan<sup>5</sup> bir yapı özgün haliyle fotografik bellekte mahfuzdur ve yitik hatıralar mekanını telmih eder. İhya edilmiş ya da soylulaştırılmış yeni yaşam mekanı, özgün fotografik mekanın tanıklığında travmatiktir. Bir yaşam alanının imhası, muhatabında melâlî tarifsiz bir tablo oluştururken adeta soyu kesilmiş bir kültürel soy kütüğünün de görsel belleği oluverirler. Özgün yaşamından uzaklaştırılarak -kimi zaman cüretkar bir taarruzla, kimi zaman masum ihya/ıslah arzusuyla- soylulaştırılan mekanlar kentsel söylemin ardıl/ardışık fotografik bellek düzeylerini doğrudan imar ve inşa ederler. Kentin fotografik belleği kentin eskil sokaklarını, kaldırımlarını, kaldırımsız yollarını, döşeme taşlarını dillendirirken belki köşede bir yerde artık ömür sürmeyen bir çeşmeyi ya da bir tulumbayı da güncel kent belleğine bırakır. Kentlerin kentleşme serencamı, yenilemiş eskilikleri, soylulaş/tırlı/mış çevreleri, yalnızlaştırılarak yansızlaştırılmış organik yapıları, görsel kayıtları için fotografik belleklerinden okunabilir.

4 Farklı mekanlar, farklılaşan, farklılaştırılan öteki mekanlar ya da farklılık/farklılaşma mekanları, farklılığın mekânsal örüntüleri olarak kavramsallaştırılan heterotopya için bak. (Çavdar, 2018).

5 Daha çok yoksul semtlerin varlıklarla ihya edilerek istila edilmesi olarak kavramsallaştırılan soylulaştırma'dan (gentrification) biz, bir yapının korunması ve/veya görünür kılınması amacıyla mevcut yaşam alanlarının orada yaşayanlarla birlikte yerinden edilmesi ve renove edilmiş yeni bir yaşam alanı inşası olarak anlamayı tercih ediyoruz.

Kenti okumak ve anlamak, kentin yaşamını bütüncül olarak yaşamaktan geçer. Kenti bütüncül yaşamak, öncelikle, onu ve söylemini anlamlamakla mümkündür. Anlamlanmayan bir kent, yaşamayan ya da yaşanmamış kent demektir; deyim yerindeyse, yaşanmamışlığı intac eden belleksiz kenttir. Kentte yaşamak nasıl kenti yaşamak anlamına gelmezse, mekan ve zaman idrakinden bağımsız olarak kenti yaşamak da kentte yaşamak anlamına gelmez.

Buraya dek betimlenen kabullerden (postulat) hareketle bir kenti, erişilebilir görsel belleğine tutunarak anlamaya ve anlamlamaya, ilksel fotografik belleğine nüfuz etmeye ve ilksel fotografik bellekte birikmiş kente özgü yaşanmışlıkların kaydını okumaya çalışalım.

### **Kentsel fotografik belleği okumak**

Kentsel mekanlar kentin görsel belleğidir. Kentsel mekanı örgütleyen her örüntü, her görüntüsel gösterge kentsel mekan söylemine açılan bir pencere-göstergedir ve kentin anlam/lama penceresi olarak işlev görür. Kentsel mekanı görüntüleyen kent fotoğrafları da, benzer şekilde, kentlerin görsel belleğini güçlendiren temsil ve tasvirlerdir; her biri görsel bir metin olarak, kentin görüntüsel arkeolojisi, bellek kıvrımları, mekan-zaman-yaşam tezahürleridir; kenti öyküler, anlatılandırır, adeta bir hatıra defteri gibi kentin kültürel doğasını, söylemini belleğinde tutarlar.

Kentsel mekanın söylemini fotografik bellekten okumak için ayrıntılı göstergebilimsel çözümlemelere başvurulabilir. Ancak biz burada bunu yapmayacağız; göstergebilimsel yaklaşımdan kopmadan, kenti örgütleyen mekânsal fotografik kesitlere sadece iki düzeyli yalın bir bakışla yaklaşacağız: fiziksel ve simgesel<sup>6</sup>. Fiziksel düzeyi fotografik yüzeyin betimsel yapısı olarak alacak, simgesel düzeyi ise kentsel mekana derin izler bırakmış ve temsil kabiliyeti yüksek kentsel göstergeleri açıklama düzeyi olarak belirleyeceğiz. Biliyoruz ki, bir kentin fotografik yüzeyde kenti betimleyen fiziksel yapısı ve simgesel göstergeleri görülebilir ve kentsel fotografik belleğe bırakılan göndergesel değerleri okunabilir durumdadır. Kentsel mekanın dili ve söylemini belirginleştireceği öngörülen bu iki düzeyli fotografik okuma işlemi, *bir kentin XX. yüzyılın ilk yarısına ait ilksel fotoğraflarından hareketle gerçekleştirilecektir*. Son tahlilde, benzer şehirler için de geçerli olabilecek çıkarsamalara erişmeye çalışılacaktır.

Mekan göstergebilimi ya da daraltılmış anlamıyla kent göstergebilimi, kentsel mekan göstergelerinin okunmasından ibarettir. Burada, yapılacak kentsel mekan okuma ve/veya çözümlleme işlemi iki düzeyli bir yöntemsel tutumla gerçekleştirilirken, kimi zaman çözümlleme esnasında çözümlmecede tezahür edecek görüngübilimsel açılımlar, anlamlamayı destekleyici/güçlendirici göndergeler olarak işlev görecektir. Yöntemsel yaklaşımı böyle belirledikten sonra, *bir kentin* fotografik belleğini belirleyen gösterge bileşenlerinin

6 Göstergebilimsel çözümlmeler, anlamsal yapıyı üstlenen gösterge türleri belirlenerek ve işlevleri nispetince çeşitli düzeylerde kesitlenerek gerçekleştirilebilir Kentsel alanın en az bu iki düzeyde incelenebileceğine dair bir örnek olarak bak. (L'analyse, 2023). Daha gelişkin çözümlleme düzeylerini başkaca bir uygulama örneğinin görmek için ayrıca bak. (Ayan, 2023, s. 190-268).

okunmasına geçebilir, kentin mekan örgütlenmesinde öne çıkan ‘çeşme ve şadırvanlar’a, ‘cami ve minareler’e, ‘evler ve sokaklar’a odaklanabiliriz.

### *Çeşme ve Şadırvanlar*

Yeryüzünde çokça tür ve özellikleriyle inşa edilerek kullanıma sunulan çeşme ve şadırvanlar şehir ortamında, şehrin ve şehir sakininin ihtiyacı hesaba katılarak tasarlanmışlardır. Kasaba ya da kırsalda farklı inşa biçimlerine tanıklık edilir ve buldukları yer ya da yöreye imgesel ve simgesel düzeyli göndermeler yaparlar. Benzerlikleri ya da farklılıkları fotografik temsillerden izlenmek değerindedir.

#### *Fiziksel düzey*

Fotografik mekanlara çokça yansıyan irili ufaklı şadırvanların sayıları da çokça gibidir. Fotoğraflarda şehir mekanının belki en dikkat çeken başat kurucu ögesi olarak öne çıkarlar. Şadırvanlardan bağımsız olarak çeşmeler de var. Çeşmelerin tasarım tipleri farklılaşmakla birlikte şadırvanlar birbirlerini andırır. Genellikle baldaken tarzında<sup>7</sup>, çokgen (altıgen/sekizgen) yapılı ve üzerleri çemberimsi ahşap ya da taş kubbeyle örtülüdür. Musluklar/lüleler mermer ya da taş haznenin cephesine sıralanmıştır; ve oturaksız kullanılırlar. Su haznesinin üzeri işlemeli demir kafesle çevrilidir. Muslukları/lüleleri besleyen su haznesi, ortasından fiskiyeli/fevvelidir. Fıskiyesine, yukarıya doğru küçülerek seyreden tabak hazneler eklenmiştir. Hazneden bağımsız inşa edilmiş kubbemsi yapı, desenli kemerlerle birbirine yaslanan taşıyıcı sütunlar üzerinde durur. Sütunların üzerini kubbeye doğru yönelen tavan kıvrımları kaplar; tavan kıvrımlarını da rölyef tezyinli saçaklar sarar. Üzeri, aleme doğru kavislenerek daralan kubbe, pramidal ya da yuvarlak külâh formundadır.



#### *Simgesel düzey*

Çeşme ve şadırvanları fiziki düzeyde temsil eden gösterenler, mimari estetik özelliklerinin ötesinde, öncelikle suyun bol ve kolektif erişimde olduğunu dillendirir. Şehir merkezine ve taşrasına cömertçe serpiştirilmiş şadırvanlar ile çeşmeler, suyun şehrin her yanına ulaştığını da gösterir. Şadırvanlar daha çok merkezde konumlanırken çeşmeler şehrin derinliklerine sokulur; buldukları yerde hayatın akışına yön verir, erişilebilirlikleri sayesinde zamanla mekanı değiştirir ya da mekandaki hayatın ritmini belirler. Suyun ev ve/veya dükkanlarda kullanım biçimleri fotografik yüzeylerden tam olarak seçilememekle birlikte, çeşme ve şadırvanların çokluğundan şehir sakinlerinin suyla buluşma imkanlarının geniş ve yaygın olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum, şehir imarında herkesin ve her canlının suya erişim hakkı olduğunun idrak ve iradesine gönderme yapar.

7 Baldaken Tarzı Şadırvanlar, Osmanlı devrinde çoğunlukla üstü kapalı, yanları dışı açık, çokgen yapılı şadırvan formu olarak geliştirilmiştir. Ayrıntı için bak. (Kılıcı, 2010, s. 219-221).

Şehrin merkezinde ve taşrasında suya kolaylıkla erişebilme, suyun adil paylaşıldığı bir su medeniyeti tasavvuru ihsas eder. Şehir sakinlerinin, kolay erişim sayesinde suyu sağlıktan temizliğe dek bir dizi ihtiyaca matuf olarak medeni bir şekilde kullandığını gösterir. Ancak merkezdeki şadırvanlar, suyun salt kullanım değerinin ötesine geçerek kavramsal bir ikilik üretir: mimari estetik ve suyun sesi. Suyun estetik bir mimariyle buluşması değişik sesler, armonik şırıltılar, ritmik ezgilere kapı aralar. Fıskiyesinin lülesinden fişkırın sular tabaklı mini hazneleri aşarak ana hazneye vardığında bir akort ustasının elinden çıkmışçasına farklı şırıltılara sahne olur, şehrin ses ortamına katılır, nahoş sesleri bastırır. Üzerine örtülmüş saçaklı kubbenin gövdesi bir tamburun gövdesi gibi suyun tınılarını kucaklar, onu ezgisel bir aksisedaya dönüştürür. Kubbenin tavanındaki girintili ya da penceremsi ayrıntılar, teline dokunulan perdeli bir enstrüman yerine geçer, ezginin ritmik tınılarını yerli yerince çoğaltır. Her bir şadırvan kendi başına farklı bir seda üretirken, bir araya geldiklerinde bir senfoninin enstrümanları olur, büyük bir orkestradan şehre ezgisel sedalar yayarlar. Sakinler bir yandan şadırvanların estetik letafetine tanıklık ederken suyun senfonik lezzetinde huzur ve sükun bulur. Ses, şehir sakinlerini birbirine yaklaştırır, kaynaştırır, mekanla yaklaştırır<sup>8</sup>; kapsayıcı ve birleştiricidir. Su bir yöne akarken ses her yöne akar, şehre yayılır. Şadırvanların sesleri şehir sakinlerine gelirken, sakinler şadırvanlara gider, deyim yerindeyse suyun ardı sıra gider; her gidişlerinde mimari bir lezzet karşılar onları. Su medeniyeti, aynı zamanda, suya davranışın, suyu paylaşımın, suyu kullanımın, suyu tahliye etmenin, kısacası suya verilen değer mimarisi.

Çokgen çatılı su mimarisi, su medeniyetinin tezahürü olarak zamani öteleyen ve aleminde bir'leyen kozmik bir mana iklimi inşa eder ve inşa ettiği mana ikliminde suya kaderli bir ömür sürer. Bir kunduracının, bir tuhafiyecinin, belki bir seyyar tatlıcının ayırdına varmadan tanıklık ettiği sedalar, bir şifahane ezgisi, bir cami sedası, bir tekke nidası değil, şehrin ruhunu belirleyen bir şırıltı senfonisidir. Şadırvan, kendisini saran sütun ayaklarından başlayarak rölyef kemerlerden külahın nihayetindeki aleme doğru yükselen saçaklı kubbesinin altında edep ve adap, gölgesinde serinlik ve dinginlik, suyunda neşe ve sürur, şırıltısında huzur ve sükunet yaşanan duvarsız bir korunak mekanı olarak, engelsiz bir vuslat ve feyz mekanı<sup>9</sup> olarak şehirlinin belleğine kazınır. Yanlarında ağaçlarla birlikte cennet imgesini de içkin, bütüncü bir çardak mekanını<sup>10</sup> sezdiren şadırvanlar, ayrıca, mermer gövdeleriyle kalıcılığı, eli böğründe destekli ahşap kubbeleriyle geçiciliği bir hoş sada olarak simgeleyebilecek özelliktedirler.

Gölgelik, şemsiye, yağmurluk, örtü, çadır, çardak, sığınak, uğrak, nefes, mola gibi bir dizi olguya da gönderme yapan şadırvanlar, fotoğrafik yüzeylerde, cami, tekke, medrese,

8 Görme yalıtır, ses birleştirir (...) Görme yalnız gözlemcinin duyusudur, işitme ise bir bağ ve dayanışma duygusu yaratır (...) mekanla yakınlığımızı deneyimlememizi sağlar. (Pallasmaa, 2014, s.62-64).

9 Şadırvan, Şeyh Galib'te 'feyz deryası'na nispet eder. "Bu şadırvânî icâd eyleyip deryayı feyzinden / Velâyetden nişan gösterdi dervişâna aşk olsun". (Okçu, 2023).

10 Burasının bizzat çardak mekanı olarak isimlendirildiği de olur: "fetih zamanından kalma mahalle aralarındaki yeşil yatır türbeleri, mezarları, çarşısındaki şadırvan ve çardağıyla... ". (Karakoç, 2022, s.49).

han gibi mekanlardan ayrı bir yerde -çarşıda, pazarda, bedestende, arastada...- görülebilir estetik mimarisi ve muhayyel mümtaz ezgisiyle kendini gösterir; su ile perdesiz bir buluşma noktası, randevusuz bir toplanma yeri, ortak kullanıma sunulan bir kamusal hayat merkezi ya da merkez metaforunun olmazsa olmaz bileşeni olarak şehre eklenir; şehir sakinlerine görsel, tensel, işitsel dokunuşuyla su gibi aziz ve güzide bir şehir, bedii bir su şehri imgesini ihsas eder; sonunda, sudan yaratılmışlık<sup>11</sup> imgesini de kuşanarak abidevi bir ruhaniyet mimarisi<sup>12</sup> ve estetik bir kültür abidesi olarak simgeselleşir, şehri de kendisiyle anlılır hale getirir: ‘şadırvanlar şehri’.

### *Cami ve minareler*

Camiler ve minareler, başkaca mabet ve/veya ibadetgahlar gibi bir şehrin kurucu bileşenleri arasında yer alır. Değişik tip ve tasarımlarıyla fotoğrafik yüzeylerde görülebilir mekanlar olarak öne çıkar ve şehir hakkında fikir verici gösterenlerdir. Fotoğrafik temsil ve yansıma biçimleri gerek kendiliklerini gerek şehre özgü çevrelerini anlamak açısından okunmak değerindedir.

#### *Fiziksel düzey*

Fotoğrafik mekanlardan seçilebildiği kadarıyla, bir elin parmaklarını geçmeyecek, sayılabilir miktarda cami olduğu anlaşılır Birisi yeterince büyük, diğerleri sadece minareleriyle fotoğrafik yüzeylere yansımsı. Cami ve minareler çeşitli türdeki binalarla iç içe görünür. Minare boyları hemen hepsinde aynı, ancak diğerlerine göre çok daha büyük olanın minaresi de diğerlerinden yüksek. Büyük olan caminin cephesindeki kapı girişi, önündeki türbe ve şadırvan gibi ek yapılarla birlikte yüksek duvarları üzerindeki kubbeleri ve pencere tasarımları da görülebilir durumda.

#### *Simgesel düzey*

Cami ve minareler, tıpkı kiliseler, havralar ya da tapınaklar gibi şehirlerin kimlik mekanları, demografik beyanlarıdır; bir bakıma, fotoğrafik andan güncel, oradan tarihsel zamana uzanan hikayeleridir. Şehrin hemen her yanına yayılmış olarak oranın soykütüğünü tevarüs ve terennüm ederler. Cami ve minarelerin birbirinden farklı iç ya da dış mimari özelliklerini fotoğrafik yüzeylerden tespit etmek mümkün değilse de, olmazsa olmazları –minber, mihrap, kible- dışında herbirinin kendine özgü biçimde tasarlanmış dayanıklı mimari yapılar olduğunu sezme güç



11 Sudan yaratılmışlık imgesi Kuran’dan kaynaklanır. “İnkar edenler, gökler ve yer bitişik iken onları ayırdığımızı ve her canlıyı sudan yarattığımızı görmezler mi? Hala inanmayacaklar mı?”. (Kuran 21/30, 2023).

12 Yahya Kemal’in İstanbul için yaptığı benzetmeden mühlhemdir. (Tanpınar, 2003, s.285).

değildir. *Bilen bakış tamamlayıcı zihnin kapısıdır*; şadırvanlar, avlular, ağaçlar, abdesthaneler, hazireler gibi ardıl kurucu öğelerle fotografik mekanı besler.

Fotografik mekanda büyük caminin önünde görülen şadırvanın, böylesi büyük bir caminin diğer cephelerindeki şadırvanların imgelemesini engellemez, tersine çoğaltır ve şehre yayılan diğer camilerle bağ kurar. Burada olduğu gibi şehrin diğer camileri de şadırvanlı olmalıdır. Caminin içi de dışı da şadırvanlı olunca, o şehre şadırvanlar şehri vasfı artık teyide muhtaç olmaz. Büyük cami şadırvanlarının sayısı da, toplanan/dağılan sakinlerin sayısı da büyür ve şehre açar. Şehir, onun etrafında, genişleyen dairevi dalgalar gibi çoğalır. Büyük cami, diğer camilerin kadim ve kalıcı (perennial) ebeveyni olarak büyük toplanma yeridir. Ulu ya da kebir niteliyle anılan büyük camiler her şehirde olduğu gibi burada da taşkın toplanmaları ağırlayacak güç ve kapasitededir. Şehri adeta içinde toplayan büyük cami tüm şehre erişim mesafesindedir; merkezdir, merkezdedir ve şehrin kalbi, beyni, nefesi, daraltılmış genişliğidir.

Çarşı, pazar ve dükkanlar ilk halkası olarak belirginleşir, evler biraz ötede merkezden yayılan öte halkalarda mahremdir. Merkezden halka halka genişleyen mahalleler ve mahalle camileri de buldukları mahalde büyük camiye -tali ya da mütemmim gösterge- olarak eklenir. Büyük cami, şehrin her anlamda merkezidir ve şehrin her işi -resmi, ticari, idari, sosyal, eğitsel, adli...- de oradadır<sup>13</sup> ya da oradan, o bir'leyici merkezden geçer. Şehirliyle kenetlenmiş; şehri sarmış, şehir ona sarılmış gibidir. Şehir sakinleri onun manevi ve fiziki mihmandarlığındaki merkezde ömür sürer, hemen oralarda bir yerlerde sınırlanır. Hazireleri geçmişin, şimdinin ve geleceğin hep yakınında, gelen geçenin gözü önündedir; merkezdedir, tıpkı canlılığın ve hareketliliğin merkezde olması gibi. Büyük cami merkez imgesini yakın halkalarıyla kuşanır; onlarsız bir beden olmaz, onlarsız soy tutmaz. Fotoğrafik mekanda şehri belirgin biçimde temsil eden büyük cami, bir merkez simgesi olarak onu kuşatan mimariyle soy tutar ve oradaki yaşam hareketliliğiyle de şehir hayat bulur, geleneği için kadim soyuyla soylulaşır.

Fotografik mekanlara bakılınca, bir arastada şadırvanlar meydanına nispet edebilecek bir alan genişliğiyle ya da esnafın işini görececek bir arasta genişliğiyle karşılaşılabılır ama fotografik tezahürlerde merkezde meydan arayışı, şehrin meydanı arayışı beyhudedir. Şehirde meydan görülmez, merkezde devasa geniş alanlar görülmez. Dolayısıyla, meydan merkezdir ama buna karşılık, merkez meydan değildir. Şehrin meydanı, büyük camidir; tarihsel kökenlerine yaslanmış müstemilatı ve etrafıyla, etrafındaki hayatla soylu bir merkezdir<sup>14</sup>. Gelip geçenlerin soyuyla bütünleşen bir merkez; gelip geçenlere geçit olan, yön veren mana yüklü bir merkez. Meydan şehrin taşrasındadır ve er meydanı, ok meydanı, spor meydanı, mesire alanları, bayram yerleri gibi meydanlara gönderme yapar. Şehrin merkezinde ayrı bir

13 Yönetici, halk ve ulemayı bir araya getiren caminin etrafında medrese, çarşı, hastane ve hamam gibi bir çok unsurun iç içe olduğu görülür. (Yıldız, 2022, s.11-31) ; Ayrıntı için ayrıca bak. (Güleç Demirel, Plehvarian, 2018, s.16-29).

14 Bursa Ulu Camii ve külliyesi bunun için yeterli bir örnektir. İstenirse, Diyarbakir'den Trabzon'a, Selimiye'den ve Süleymaniye'ye dek birçok ulu cami ve çevresine bakılabilir.



meydan tasarımına ihtiyaç duyulmamıştır. Meydan şehrin büyük camisi ve etrafındaki imar/iskan halkalarından ibarettir.

Şehrin dikey unsurları<sup>15</sup> olarak arzdan arşa uzanan, yükseliş imgesini içkin ve her yandan kolaylıkla görülebilen minareler, şehrin muteber yayılım nişaneleridir, ama aynı zamanda hep birlikte müşfik çağrının (ezanın) aktarıcılarıdır. Cami ve minareler buldukları mahalli hayatın merkezi haline getirirken, cüssesi ve sesiyle her yakaya erişebilen, cüssesiyle her yakadan belirgin biçimde görülebilen büyük cami de, şehri içkin bir hayat merkezi olarak simgeselleşir.

### *Evler ve sokaklar*

Evler ve sokaklar şehirlerin başat kurucu unsurları olarak vazgeçilmezdir. Bir şehrin evleri ve sokakları şehrin fotoğraflık belleğinde saklı durur. Şehrin medeniyet algısını anlamak yaşam alanlarına nüfuz etmekle mümkündür. Evler ve sokakların yanı sıra cadde ve dükkanların da imar ve inşaa tarzları, kullanılan malzeme ve çevre düzenlemeleri fotoğraflık yüzeylerden okunmak değerindedir.

### *Fiziksel düzey*

Şehrin ev ve sokak mimarisinde yoğun biçimde ahşap malzemenin yanı sıra taş malzemenin de kullanıldığı görülür. Fotoğraflık bir mekan olarak kenarları ağaçlarla bezeli düz bir cadde fotoğraflık olarak belirginleşir, başkaca hizalı bir cadde görmek pek mümkün görünmez. Sokaklar gibi evler ve dükkanlar da, adeta birbirinin içine geçmiş gibidir. Sokaklar bir arabanın rahatlıkla geçebileceği genişlikte görünür; ne çok dar ne çok geniş. Evler ve dükkanlar genellikle bir ya da iki katlı, birbirine dayanmış ve çatıları büyük ölçüde kiremitli yapılarıdır.

### *Simgesel düzey*

Evler, dükkanlar, cadde ve sokaklar uzak çekimlerde hep birlikte merkez yönelimli olduklarını belli ederler. Merkezdeki büyük cami şehrin tüm yerleşim alanlarını belirleyicidir; kuşanıcı ve kuşatıcıdır. Onun yakın ve uzak çevresi şehrin kurucu unsurlarının da yayılımı anlamına gelir. Şehir serpilirken, çarşıya yakın ya da uzak evler ve evleri birbirine ya da çarşıya eriştiren sokak ve caddelerle örülür. Şehrin tüm iskan ve ulaşım ilişkileri sürdürülebilir bir dayanışma içinde ve biri diğerinin, hatta tüm canlıların haklarını gözeterek şekilde yapılmıştır; ne kuşların uçuş koridorları ihlal edilmiş, ne ağaçların güneşi görmesi engellenmiş, ne rüzgar akımlarının önü kesilmiş, ne de nurun ya da rahmetin şehre ağması örselenmiştir.



15 Minarenin dikey formu ilahi bir sembol olarak gök ile yer arasındaki bağlantıyı, düşey olarak ise Allah'ın adının ilk harfi olan elif'i simgeler ve insanoğlu ile Yaradan arasında varolan bağı simgeler. Sinan'ın kent şemasındaki yatay geometriyi bozan minareler yer ve gök arasındaki bir artikülasyondur. (Eraslan, 2014, s.30,31).

Fotografik yüzey şehrin yapı, kuruluş ve işleyiş düzenini, çeşitli çekim cephelerinden açığa çıkarmakta, adeta canlı bir bedeni telmih etmektedir. Bedenin kalbi, merkezdir; şehrin uzuvlarını fasılasız himaye mesafesinde tutan cüsseli ve hacimli bir merkez. Şehrin uzuvları, merkezin hareketliliğine erişim mesafesindeki mesafesizlikte şekillenir. Tüm yapı tür ve çeşitliliğiyle merkezdin kopmadan imar edilmiş evler ve sokaklar, aynı beden uzuvları gibi merkezin mütemmim cüzleri, şehir sakinlerinin hep bir'likte ömür sürme mekanıdır.

Bir'likte ömür sürme imkanı, şehrin ötekileşmemiş diğer sakinleri için de söz konusudur. Fotografik mekanlarda eviçleri görülmemekle birlikte sokak aralarında dolaşan bir manda ya da at arabasında yük taşıyor olması, mahrem mekanların iç düzenini sezdirici, avlu, bahçe, sofa,... işlevi konusunda fikir vericidir; şehrin, doğasıyla ve topografyasıyla bütünleşik olduğunu gösterir. Birliktelik imkanının yelpazesini genişleten bitki ve hayvanlar, insan ve mekanla bir arada, şehrin içinde ve gözün erişim mesafesindedir; şehrin her bir kurucu unsuru göz mesafesinde, göze eşit mesafede şehri bütünleyici unsurdur. Uzak (fotografik) çekimler, bu durumu, yani şehrin gözün erişim mesafesinden uzak olmadığını, göz ile erişilebilir büyüklüğünü, şehrin kırsalla çevrili görülebilir topografik bütünlüğünü betimleyicidir.

Şehrin genel görünümünde, mütevazı bir yuvaya nispet eden her ev gerçek bir kozmostur<sup>16</sup>, kanatlı dış kapıları, sokağa uzanan basamakları<sup>17</sup>, dikey sürgülü pencereleri, yüksek duvarlı (belki komşuya pencereci<sup>18</sup>) avluları, saçaklı çatıları<sup>19</sup>, oluklu kiremitleriyle birbirine yaslanmış ikişer katlı ahşap evler, mimari bir türdeşliği için mütevazı ve mütedeyyin bir şehir arketipini ortaya çıkarır. Geçicilik imgesi ahşap evlerin mimari zarafetine, latif mahremiyetine, mümtaz tevazuuna eklenirken, genellikle kapı-pencereci, balkonlu<sup>20</sup> ve saçaksız taş binalar daha çok kalıcılık ve dayanıklılık imgesine gönderme yapar<sup>21</sup>. Zamana direnen ahşap yapılar geçicilik imgesini koruyarak kalıcılışırlar, kalıcılık imgesi giydirilen taş yapılarla dayanışırlar, şehir mekanını paylaşırlar<sup>22</sup>.

16 Ev, bizim dünyadaki köşemiz, ilk evrenimizdir. Ev gerçek bir kozmostur. (Bachelard, 2003, s.34).

17 Her kapı ya da bir merdiven uzantısı, aynı zamanda, bir mahrem alan uyarısı gibidir.

18 Komşuluk ilişkilerinin simgesi olabilecek bir pencereden söz ediyoruz: Taş üstüne taş konarak yapılmış geniş ve yüksek, üzeri kiremitli bir bahçe duvarı düşleyelim; üzerinde ancak bir sandalyeye çıkılarak erişilebilecek yükseklikte iki kanatlı bir pencere olsun, bir kanadı bir komşudan diğeri diğer komşudan açılsın ve, sonunda, komşuda pişen bir yemeğin tadımlık olarak komşuyla paylaşılma işlevi görsün... Devam edelim: Sandalyeye sekerek 'hu komşu' nidaları eşliğinde pencere tıklatılsın, tabak uzatılsın. Kısa bir hatırlaşmanın ardından pencere kapatılsın, perdesi çekilsin, sandalyeden inilsin. Bu durumda, pencere iki kadının ya da iki evin mahremindedir. O sandalyeye başkalarının çıkmasına müsaade edilmez, başkası da böyle bir şeyi aklından geçirmez, ilh. Başka coğrafyalardaki ev ve ev içi düşleri için bak. (Bachelard, 2003, s.48-68).

19 İki katlı binaların ikinci katı birinci saçak, çatı ise ikinciye saçak gibidir. Saçak sadece evi değil önünden geçeni de yağmur ve güneşten korur. Öte yandan saçak, bir komşunun bahçesine akmaz ve olukta toplanan sular kimi zaman çörlenlere takılan zinciri takip ederek uzaklaşır.

20 Ahşap evlerde balkon yerine daha çok cumba ya da cihannüma görülür ama balkonlu olanları da yok değildir.

21 Tüm bu simgeleştirme çabalarına rağmen ahşap kamusal mekanlara rastlamak da mümkündür. Kalıcılık ve geçicilik imgesinin coğrafyanın, iklimin, malzemenin ve dönemin şartları nispetince depreme ve yangına dayanıklı yapı arayışının sonucu olarak ortaya çıktığı göz ardı edilmemelidir.

22 Kalıcılık ve geçicilik simgeleri imgeseldir, imgesel bir giydirmedir. Fiziki varlığını yüzyıllarca sürdüren dayanıklı ahşap örnekleri bulmak hiç zor değildir; Göğceli Camii'nden Selçuklu eserlerine dek pek çok kalıcı ahşap örneği verilebilir.

Taş binaların serpiştirildiği ve ahşaplar ile uyumlulaştırıldığı ağaçlı bir cadde fotografik mekanda belirgindir. Sokaklardan görünümüyle farklılaşan caddenin dümdüz, kenarına sıralanmış binalarının hizalı oluşu, aynı zamanda, çeşitli şehir ve kasabaların taşrasına kurulmuş istasyonları ilham eder. İstasyon ile şehir merkezini düz bir geçit gibi birbirine bağlayan istasyon caddeleri, şehrin kıvrımlı sokaklarına yabansı ve anakroniktir. Pürüzsüz düzlüğü ve ayrık düzenliliğiyle merkezi işaretleyen müstahkem bir geçit olarak simgeselleşir

Fotografik mekan, caddede olduğu gibi sokaklarda da yapıların inşasında kullanılan malzeme olarak ahşabı öne çıkarır; şehir mekanını yerel düzeyde türdeşleştirir ve her yapıyı neredeyse ahşap olarak düşündürür. Coğrafya, iklim ve erişim mesafesi, yapı malzemesini belirleyicidir kuşkusuz, ancak şehrin taşrasında görünen kerpiç duvarlı kagir evler ile birlikte merkeze yakın yerlerde taş duvarlı binalar da görülür. Ahşap, kerpiç ya da taş malzemenin bir tercih imkanı sunduğu aşıkardır. Şehrin merkezinde dayanıklı taş malzemedan inşa edilmiş birkaç dükkan ve belki imalathane dışında, yıpranma süresi kısa, her zaman tamir/bakıma muhtaç olmasına karşın daha çok ahşap ve toprak malzeme tercih edilmiştir. Ama, malzeme tercihi ne olursa olsun, şehrin yapı ve doğasına uyumluluk esas alınmıştır. Uyumlu birliktelik taş ile ahşabı birlikte zenginleştirmiş, dönemin ruhunu birlikte üstlenmiştir. Taş malzeme kalıcı, ahşap da toprak ile birlikte geçici ise, nesillerin istifadesine sunulan cami, han, hamam, hastane, okul gibi kamusal kullanım mekanları kalıcı olmalıdır<sup>23</sup>. Şehrin ahşap yoğunluklu kimlik haritası geçicilik imgesiyle kalıcı yapılara dahil edilmiş; türbeler, hazireler, nişaneler gibi soy kültürü tutanakları, ölüm ve yaşam algısının kalıcı veraset belgeleri olarak simgeselleşmiştir.

## Sonuç

Bir kentin görsel belleğini okuma amacıyla fotografik yüzeylere yansıyan çeşitli mekanlarda seyrederken, bir çatının, bir kiremidin, bir saçağın, bir duvarın, belki bir kapı ya da merdivenin ne denli değerli olduğunu bir kez daha farketmiş olduk<sup>24</sup>. Her biri bir işaret taşı niteliğindeki ilksel fotografik şehir görüntülerinin, yirminci yüzyılın başlarından ortalarına dek eskil bir şehir dokusu sakladıklarını ayrımsadık. Zaman göndergesi için ilksel fotoğrafik mekan örgütleyicileri olarak odaklandığımız çeşme ve şadırvanların, şehrin merkezinden taşrasına doğru suyu ve sesini her canlıya yaydıklarını, bunu yaparken de güne dek biriktirdikleri kültür ve medeniyet kodlarını şehre yaydıklarını çıkarsadık. Öte yandan, camiler ve minarelerin şehre berrak bir kadim şehir kimliği verdiklerini, evler ve sokaklarınsa, cadde ve dükkanlarla birlikte biriktirdikleri zamanı şehrin sesi ve dokusuna kattıklarını belirledik.

23 Şehirleri vücuda getiren yapılar, kalıcı ve geçici malzeme ile inşa edilmiş olması veya Osmanlı şehirlerinde olduğu gibi yapıların bir kısmının, mesela sürekli değişen aile yapısına uyum sağlamak üzere geçici malzeme ile, idari, dini ve toplum hizmeti gören han, hamam, çarşı gibi yapıların ise kalıcı malzeme ile inşa edilmiş olması gibi, farklı ve varlığın yapısına uyum iradesi ile var olmuş çözümler de oluşmuştur. Kalıcılığın bir diğer tezahürü; yapıların kalıcılığı yerine şehrin sabit, değişmez ve bir üst iradenin bir seferde tayin ettiği, şehir mekanlarının yol şebekesinin belirlendiği hallerdir. (Cansever, 1997, s.112).

24 Kimi zaman küçük bir işaret büyük bir anlatıyı içkindir: "kasabamızda, tarihi tek kalıntı, büyük camimizdeki iki ufak mermer sütundu (...) bu iki küçük sütun, belli belirsiz ruhumda eski Ergani'yi, bütün tarihiyle bir tohum gibi saklıyordu". (Sezai Karakoç, 2022, s.35,36).

Fotoğrafik gerçeklikte seçemediğimiz görüngüsel çıkmaz sokaklar, tulumbalar, yalıklı sıra çeşmeler, ahşap camiler, mutfaklı avlu düzenekleri, komşuluk ilişkileri, çarşı-pazar ve esnaf ahlakı, seyyar satıcı nidaları, mevcut fotoğrafik işaret taşlarından hareketle bellekte belirebilir ve görüngüsel yaklaşımla düşlemlenebilir kuşkusuz; bir çınar çıkmazının derununda bir ağaca asırlarca gösterilen hürmeti, bir hamal taşında bir insana duyulan merhameti, bir selsebilde zakir kuşlara rahmeti düşlemek ya da bir tulumbanın etrafında esnaf hasbihalini, bir akar çeşmede mahalleli dayanışmasını, bir yalakta hayvanların hakkaniyetli buluşmasını, bir helvacı ya da bozacı etrafında biriken çocuk heyecanını düşlemek gibi... Böylesi imgeler, burası için olduğu gibi, birçok şehir için de geçerlidir ancak kentlerin tektipleşip homojenleşmesiyle bir şehri diğerinden ayıran bir özelliği bulup onunla ilgili bir cümle kurmak artık epey zahmet gerektirir.

Fotografik görüntüler dönemlerinin tanıkları, fikir veren görsel bellek kesitleridir; bir yandan böylesi görüngüsel düşlere imkan verirken öbür yandan görgül çıkarsamalara kapı aralarlar. Tamamlayıcı görüngüsel düşlemler eşliğinde, burada olduğu gibi, yitik bir medeniyetin kırıntılarını, bir su ve ses medeniyetinin kalıntılarını tespit etme imkanı verirler. Şadırvanlar ve minareler, saat kulesiyle birlikte şehrin ses kültürü ve kimliğini betimler. Birlikte ürettikleri armoni şehrin sesini, değişmez ezgisini imar eder, şehriyle bir yaşam terbiyesi, bir hareket ahengi belirler, bir ab-ı hayat gibi nesillerin zihin ve gönüllerini besler.

Şehrin metafiziği sesle örülür, fiziği mimariyle. Minareler ve saat kulesi sesiyle katıldığı şehre, mimarileriyle de katılır; dikey yükseklikleriyle merkez imgelemine güçlendirirler. Her yandan görülebilir merkez, dikey yüksekliğiyle hepsinden cüsseli olan büyük camidir. Büyük camiye nispet eden merkez simgesi, ayrıca, idari, ticari, adli vb merkez olmak keyfiyetine gönderme yapar. Şehrin büyük camisi, bu durumda, şehri bütünüyle kucaklayan kevnî bir âlem imgesini içkinleştirir ve bir bakıma, şehrin mihrabı olarak kıblesini belirler. Böylesi bir imge/simge zenginliği ve yoğunluklu toplanma yeri işleviyle şehrin merkezinde ayrı bir seküler meydan<sup>25</sup> ihtiyacı hissettirmez.

Kentsel mekana simgesel bir yapı kurmak, yeni bir sürdürülebilir muhayyile oluşturmak ve onu nesillerin kolektif belleğine bırakmak demektir. Seküler bir meydan da öyle, yeni açılacak bir cadde ya da sokak da; merkezi genişletme arayışı, merkezi imar eden halkaların -fiziki ve manevi- bağlarının çözülmesi, şehrin merkez kimliğinden uzaklaştırılması ya da ona yepyeni bir merkez kimliği biçilmesi, yepyeni bir merkez yaşam kültürü inşa edilmesi anlamına gelecektir. İster yeni alanlar yaratmak ister etrafını açarak merkez yapıları ferahlatmak/rahatlatmak niyetiyle olsun çevresi/nden arıtılmış merkez yapılar seyirlik nesnesine dönüştürülmüş, geçmiş zamandan kalan vasat bir hatıra evrilmiş, büyük anlatisını yitirmiş,

25 Kentsel uzamın olmazsa olmazı olarak öne çıkan meydanlar, bugün büyük ölçüde, sokakların, yolların ve insanların buluştuğu, gelip geçtiği, genellikle insan ve işyeri trafiğiyle daraltılmış geniş alanlardır. Kimi zaman bir resmi kurum önü, kimi zaman dolmuş ve otobüs durakları, kimi zaman bankalar, oteller ve işyerleriyle örülüdür. Meydanlar, aynı zamanda büyük eğlensel/törenselleşmiş buluşmaların, toplumsal eylemlerin, iktidar mücadelelerinin, güç gösterilerinin mekanıdır. Meydan ortalıktır, ortalıktadır; mahrem olmayan ve kendi kutsallarını üreten bir alandır.

geçmişinden/soyundan koparılmış, kendi hikayesiyle baş başa kalmış, yalnızlaştırılmış izole yapılar ve kültürel değerini yitirmiş anakronik işaret taşları haline gelecektir.

Cadde ve sokak isimlerinin yenilenmesi, park ve mesire alanları yaratmak için mezarlık yerlerinin değiştirilmesi, otobüslerin geçişini kolaylaştırmak için bir fırının, bir gevrekçinin, bir helvacının, bir pastacının yerinden edilmesi<sup>26</sup> ya da bir terfiyeci, bir sayacı, bir saraç dükkanının feda edilmesi bile kentsel bellek travmalarına yol açarken, değişim ve yenileşme amacıyla şehrin renove/rehabilitate edilerek soyundan arındırılması kentsel bellek kodlarını doğrudan etkileyecektir; aynı zamanda, yeni bellek kodlarıyla özgün şehir kimliğinin üzeri örtülecek, eski şehir kimliğinden arı yepyeni bir kent kimliği tanımlanmış olacaktır. Yeni kentsel yaşam kültürü kentin algılanma biçimini yeniden terbiye edecek, kabuk değiştirmiş yeni bir kentsel bellek, yeni bir kent insanı inşa edecektir. Yeni kentsel bellek inşa olurken, ilksel şehir fotoğrafları da neredeyse yok şehirlerin ölüm belgeleri ya da yitik şehrin imha kayıtları haline gelirler; ama aynı zamanda kent söyleminde yeniden bedenlenemeyen şehir söyleminin bellek muhafızları olarak yitik şehirlere olan varoluş borcumuzu hatırlatmayı sürdürürler.

Şehrin fotoğrafla tanışması ne denli erken olmuştaysa ilksel fotografik görsel belleği de o denli münbit, biriktirdikleri ilksel zamanları hatırlatıcı tohum işlevi o denli zengin olmuştur. Fotografik mekanlarda bedenlenmeyen şehirler, görsel bellekleri eksiltili şehirler olarak ya da evsafi yitik yaralı şehirler olarak anılmak değerindedir; eski imgelemine, hikayelerini, simgesel göndermelerini fotografik yüzeylerde de olsa muhafaza edebilen yitik şehirlere, letafetleri nispetince ağıt yakılası şehirler olarak hatırlanmak değerindedir.

Bir şehrin görsel belleğini ilksel fotografik yüzeylerden okumaya, mekânsal yapısını anlamaya ve anlamlamaya çalıştık. Son tahlilde, en yalın ifadeyle, şehirlerimizi çok sık değiştirdiğimizi, onlara iyiden iyiye yabancılaştığımızı fotografik mekanların tanıklığında idrak ettik ve onların, görünmez şehirler<sup>27</sup> olarak görülebilir fotografik mekanlarda ömür sürdüklerini, bugünün kent insanına yaşanılabilir şehri fısıldadıklarını, bir şehir-i latif imgesini telaffuz ettiklerini tespit ettik.

---

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no grant support.

---

26 Lezzet ve koku mekanlarının yok edilmesi anlamına gelir. Koku mekanlarının önemi için ayrıca bak. (Pallasmaa, 2014, s.67-69).

27 İtalo Calvino'nun Görünmez Kentler'inden mülhemdir.

## Kaynakça/References

- Ayan, O. (2023). *Marka İletişiminde Gastro-emperyalizm Söylemi ve Metafiziksel İmgeler* (Yayınlanmamış doktora tezi). İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi İnternet ve İletişim Bilimleri Enstitüsü.
- Bachelard, G. (2003). *Mekanın Poetikası* (A. Tümertekin, Çev.). İstanbul: İtaki Yayınları.
- Barthes, R. (1993). *Göstergebilimsel Serüven* (M. Rifat, S. Rifat, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Cansever, T. (1997). *İslamda Şehir ve Mimari*. İstanbul: İz Yayınları.
- Çiğdem Çavdar, R. (2018). "Farklılığın Mekanı: Foucault ve Lefebvre'deki Heterotopya ve Heterotopi Ayrımı", *İdealkent*, Cilt 9, Sayı 25, 941 - 959.
- Eraslan, A. (2016). "Mimaride Anlam; Yapıdaki 'Sembolik Dil' Üzerine Bir Değerlendirme", *Tasarım+Kuram Dergisi*, Cilt 10, Sayı 18, 18-35.
- Güleç Demirel, B. N., Kara Plehvarian, N. (2018). "Osmanlı sultan camilerinde avlu", *Yakın Mimarlık Dergisi*, 2018, Sayı 2, 16-29.
- Karakoç, S. (2022). *Hatıralar I*. İstanbul: Dililiş Yayınları.
- Kılıcı, A. (2010). "Şadırvan", *İslam Ansiklopedisi*. Diyanet Vakfı Yay., Cilt 38, 219-221.
- Kuran 21/30. <https://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/enbiya-suresi-21/ayet-30/kuran-yolu-meali-5>, 05.02.2023.
- Lefebvre, H. (2016). *Mekanın Üretimi* (İ. Ergüden, Çev.). İstanbul: Sel Yayınları.
- Okçu, N. (2023). "Şeyh Galib Divanı (K.13.3)", <https://www.fikriyat.com/ekitap/detay/seyh-glib-dvni/1>.
- Pallasmaa, J. (2014). *Tenin Gözleri* (A. U. Kılıç, Çev.). İstanbul: Yem Yayınları.
- Tanpınar, A. H. (2003). *Beş Şehir*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Taşcıoğlu, M. (2013). *Bir Görsel İletişim Platformu Olarak Mekan*. İstanbul: Yem Yayınları.
- Yıldız, Ş. (2022). "İslam şehrinin temel özellikleri", *Hz. Peygamber ve Şehir*. İstanbul, Nefes Yayınevi.
- "L'analyse des espaces publics", <https://unt.unice.fr/uoh/espaces-publics-places/la-place-urbaine-percue>, 05.02.2023.

(\* Görseller Balıkesir'e aittir. Sırasıyla, aşağıdaki linklerden alınmıştır:

### Çeşme ve şadırvanlar

<https://www.facebook.com/bakisarisakal/photos/a.159260900800364/3002233736503052/?type=3&theater>;

<https://www.bitmezat.com/urun/1854200/balikesir-de-bir-sadirvan-foto-ali-esat>;

<https://balikesir.com.tr/dosyalar/2021/08/sadirvanlar-meydani.jpg>;

[http://wowturkey.com/t.php?p=/tr201/mesutguven\\_P1010265.jpg](http://wowturkey.com/t.php?p=/tr201/mesutguven_P1010265.jpg);

### Cami ve minareler

<https://balikesir.com.tr/dosyalar/2021/08/manzara2.jpg>;

<https://balikesir.com.tr/dosyalar/2021/08/zagnos-camii.jpg>;

<https://balikesir.com.tr/dosyalar/2021/08/yadigar-pasa-camii.jpg>;

[https://1.bp.blogspot.com/-EODHsvRiId8/USx2qIUqVHI/AAAAAAAAAESI/KMK2ghVqpiY/s640/Resim\\_b\\_4.jpg](https://1.bp.blogspot.com/-EODHsvRiId8/USx2qIUqVHI/AAAAAAAAAESI/KMK2ghVqpiY/s640/Resim_b_4.jpg);

[https://3.bp.blogspot.com/-ePduITJj5ZQ/USx3LsfwaUI/AAAAAAAAESw/cW49m18B\\_Hk/s1600/Resim\\_b\\_9.jpg](https://3.bp.blogspot.com/-ePduITJj5ZQ/USx3LsfwaUI/AAAAAAAAESw/cW49m18B_Hk/s1600/Resim_b_9.jpg);

### Evler ve sokaklar

<https://balikesir.com.tr/dosyalar/2021/08/1920-manzara.jpg>;

<https://www.tarihteninciler.com/wp-content/uploads/Ottoman-Empire-Balikesir-1900s-Osmanl%C4%B1-D%C3%B6nemi-Bal%C4%B1kesir-.jpg>;

<https://encrypted-tbn0.gstatic.com/images?q=tbn:ANd9GcTJ9cokyckKPW13WutBSbDR93cCSRR-S8mnqg&s>

<http://www.eskiturkiye.net/resimler/balikesir-1930lar-6331.jpg>;

<https://balikesir.com.tr/dosyalar/2021/08/eski-hukümet-dairesi.jpg>.





# Türkiye’de Siyasal Kültür Üzerine Murat Önderman ile Söyleşi\*

## Interview with Murat Önderman on Political Culture in Turkey

Söyleşiyi Gerçekleştiren: Oya Morva<sup>1</sup> 

\*Bu söyleşi 14 Şubat - 20 Mart 2023 tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir.

<sup>1</sup>Doç. Dr. İstanbul Üniversitesi, İletişim Fakültesi, İstanbul, Türkiye

ORCID: O.M. 0000-0003-3788-9053

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**

Oya Morva,  
İstanbul Üniversitesi, İletişim Fakültesi, İstanbul, Türkiye  
E-mail: oyamorva@istanbul.edu.tr

**Başvuru/Submitted:** 05.04.2023

**Kabul/Accepted:** 27.04.2023

**Atf/Citation:** Morva, O. (2023). Türkiye’de siyasal kültür üzerine Murat Önderman ile söyleşi. *4. Boyut Journal of Media and Cultural Studies - 4. Boyut Medya ve Kültürel Çalışmalar Dergisi*, 21, 85–125. <https://doi.org/10.26650/4boyut.2023.1277683>

**Siyasal kültür kavramını bir toplumun kendi politik sistemi hakkında paylaşılan görüşler ve normatif yargılar olarak tanımlarsak Türkiye’de bu görüş ve yargıları belirleyen kaynaklar sizce nelerdir?**

Görüş ve yargı kavramları oldukça bilinçli bir düzleme ait. Fakat toplumsal kültürler, özellikle yaşam dünyasında ve gündelik hayatın rutinlerinde içkin, bilinçdışı veya bilinç düzeyi yüksek olmayan, düşünüm-öncesi bir boyut da içerir. “Burada ve şimdi”ye odaklanan pratik zekanın gündelik hayatta başvurduğu örtük, sağduyusal, sezgisel, ortak bilgiler ve informel kurallardır bunlar. Tanıdığımız birisi el sıkışmak için elini bize uzattığında, sıradışı durumlar dışında, biz de elimizi üzerinde pek düşünmeden, adeta bir alışkanlıkla, bir karar almaksızın ona uzatırız. Alışılmış sosyal pratiklerin bir otomatizmi vardır. Fakat bu anlamsız olduklarına işaret etmez, sadece kanıksanmışlardır. Semiyotik bir koddur buradaki anlam. El sıkışmanın bir anlamı vardır. Diğerinin de el sıkışmanın anlamını bildiğini farz edersiniz yoksa elinizi ona doğru uzatmazdınız. Bu davranışın içsel bir anlamı yoktur, anlamı bağlamsaldır. Aynı anlam farklı bir davranışa da pekala atfedilebilirdi. Sosyal pratiklerdeki anlam, ideolojiler veya dinsel dünya görüşleri gibi büyük anlatılardaki anlamla pek örtüşmez. İkisinin arası çok kez dikişsiz, yırtık kalır. Yaşam tarzı olarak kültür, ki sanırım en geniş ve bilinen kültür tanımımızdır, genellikle bir alışkanlıklar silsilesi olarak karşımıza çıkar. Gündelik

hayattaki kültürdür bu. Çok kez, değer yüklediğimiz davranışlarımıza alışırız. Artık değer veya anlam atfedemiyorsak, ayaklarımız kırk yıllık evimize geri geri gider. Beden de kültürlenmiştir ve özellikle toplumsal cinsiyet davranışları söz konusu olduğunda kültürel bilinçdişi gücünü diğer bir deyişle etkisini hissettirir. Metro trenlerinde otururken kadınlar bacaklarını genellikle birbirine yaklaştırırken, çoğu erkek V pozisyonu alır veya yürüyen merdiveni birlikte kullanırken erkek refakat ettiği kadının arkasında durur. *Kültür; neden veya niye böyle yaptığınızı pek de bilmediğiniz ama yapmazsanız yine de huzursuz olacağınız bazı davranışları da içerir.* Mesela cesedin üzerine bıçak konulması adetini düşünelim. İzinizle, ben “cansız beden” ibaresini kullanmak istemiyorum! Böyle davranmak için, niye veya neden böyle yapıldığını bilmeniz, kitabı, açık bir bilgiye sahip olmanız gerekmez. Hatta cevabı bilseniz, belki de yapmayacaktınız! İnsan hayatındaki kör noktaların yönlendirici önemini psikanalizden daha iyi anlatan olmamıştır muhtemelen. Bastırma mesela, Freudyen psikanalizde bir sağlıksızlık işareti değildir ama öyle görüldüğü çok olur. Bastırmayla özgürlük de kafa kafaya çarpışmazlar. Sorgulamadıklarımızın bulunması, bazı şeyleri sorgulayabilmemizin bir imkan şartıdır belki de. Yaşamımızı gündelik hayatımızda apaçık ve verili gördüklerimiz ve bu yüzden sorgulamadıklarımız üzerine kurarız dersem fenomenolojik bir bakış açısını kendimce tekrar etmiş olurum. Çoğu insan, “gerçek hayat” derken gündelik hayatı kasteder ve gündelik hayatın arka planındaki örtük, sezgisel veya sağduyusal bilgiyi, kitabı açık bilginin önüne geçirmiş olur. Eski İstanbul’da, camileri çok olan bir mıntıkada, bir “uğurlu” piyango bayi var; biliyorsunuz. Yılbaşı “büyük” çekilişi öncesi, soğuk kış havasına rağmen, bu bayinin önünde uzun kuyruklar olurdu. Oysa uğur ve uğurlu yer, bir Pagan semiyotik kodu. Günümüze kadar taşınmış gelmiş işte. Dolayısıyla, kültür bazı arkeolojik kalıntıların tarihsel katmanları gibi böyle iç içe veya üst üste karşımıza çıkabilir. “Böyle gelmiş, böyle gider” zihniyeti, kültürün bu normalleştirici, verili kabul edilen, eleştirilmeyen boyutuna işaret eder. Kültürel davranış tam da bu yüzden gözden kaçabilir ve genellikle “sorgulanmaz”. Çünkü doğallaşmıştır. Bir yaşam dünyasından bahsediyorum burada. Doğal olanı nasıl değiştirebilirsiniz ki! Kültür, sözünü ettiğim doğallaştırıcı etkisi dolayısıyla, ideolojik bir işlev de görebilir ama nihayetinde bunlar ayrıdır. Dolayısıyla, toplumsal kültür konusunu, daha bilinçli anlatı veya söylemlerde zuhur eden kültür ve gündelik hayatın rutinlerindeki otomatikleşmiş ve kanıksanmış kültürel davranışlar düzlemlerinde, ikiye ayırarak incelemekte yarar var. Hemen her kuruluşun kendi kültür ve habitusu vardır ama habitus genellikle araçsal akla göre işlemez. Araçsal aklın tercihleri bilinçli hesaba veya yararçı, akli muhasebeye dayanır. Habitus böyle değildir; kendiliğinden, üzerinde akıl yormaksızın davranılır. O şekilde davranmaya yatkınsınızdır. Ayrıca, bir kuruluşun çalışanları da kendi sosyal kökenleri dairesinde hüküm süren norm ve değerleri, ister istemez, az ya da çok, görevlerinin icrasına da taşırlar. En azından, yazılı kuralları bu kültürel arka plana göre yorumlarlar. Adliyede bir yargıcın önünde ayak ayak üstüne atmamak ne yasal bir gerektir ne de yararçı, hesaplayan akla dayanır. Hemen her şey kültürleşebilir veya kültürel bir nesneye dönüştürülebilir. Kültürü bir nesne yapar gibi, bir masada önceden hazırlanmış tekil projelerle kuramazsınız. Onun sosyal bağlamda işe yaraması ve bir anlatı oluşturmanız, sosyal anlam üretmeniz gerekir. Anlam üretimi ve sosyal işe yararlık için geçmişi ve bağlamı dikkate

almalısınız. Türkçedeki “bir fincan kahvenin kırk yıl hatırı vardır” sözünü düşünelim. Kim kimin kahvesini içmiş? Demek istediğim, üzerine bir yorum yapabilmek için, o ilişkinin geçmişini bilmeniz gereklidir. Şarta ve duruma bağlı bir sosyo-kültürel yükümlülüktür buradaki. Bir durumda kahvesi içilen, başka bir durumda kahve içen olabilirsiniz. Ama her durumda bir karşılıklılık vardır. Bir ilişki vardır. Kahvesini içtiklerimle içmediklerimi ayırırım yani çift standart uygulayırım. *Bu karşılıklı beklentiler, tanım gereği herkesin ve hiç kimsenin olan kamusal alana hatta devlet alanına da nüfuz ve sirayet eder. Türkiye’de yaşam dünyası sistem tarafından Habermas’ın modern kapitalist Batıda olduğunu belirttiği kadar kolonize edilmemiştir.* Hatta, gündelik hayatın sosyal özneleri zaman zaman ve yer yer, sistem düzeyini kolonize edebilmektedirler. Bunun bir örneği imar hukuku dışında göz göre inşa edilen milyonlarca binadır. Kayırma kahvede veya kahveden başlar! Türkçede hatırlı insan nüfuzlu bir insandır çünkü sözü dinlenecek birisidir. Kim kimin arkadaşıdır, kim kimlerin kahvesini içmiştir, bilebilir misiniz! *İktidar, toplumun içinde bir ağ biçiminde yayılmıştır.* Bu ilişkisel ağın cemaatler, akrabalık çevreleri veya aşiretler gibi düğüm noktaları da iktidarın az veya çok yoğunlaştığı yerlerdir. Bu ilişkileri bir merkezden eşgüdümlemek son derece zordur. Devlet, örneğin milli ritüeller ve semboller vasıtasıyla bazı davranış veya tavırların kültürleşmesinde etkin olabileceği gibi toplumlar da kültür kurabilirler. Türkiye’de sayısız apartman dairesinin katın koridoruna açılan kapısının önünde hane halkının ayakkabılarını toplu halde görmek mümkün. Oysa bu koridor, o apartmanın, deyim yerindeyse kamusal, ortak alanı. Ya yasadışı kapatılan balkonlara, balkonların bu şekilde kullanılma tarzına ne demeli! Bu kültürel davranışları devlet oluşturmadı. Köy evlerinin epeycesinde bir avlu vardı; avludan içeriye, kapalı alana girerken ayakkabınızı dışarıda bırakabilirdiniz. Kente göçle birlikte ayakkabılar apartman koridoruna bırakılmaya başlandı muhtemelen. Zaten ilk gecekondular da köy evi tipinde, müstakil ve sayısız örnekte de bahçeliydi. Sonra *Türkiye, Avrupa’dan farklı olarak, aşırı büyük kentleşti.* Büyük Britanya, Fransa, Almanya, İtalya gibi kapitalist modern ülkelerde kaç büyük kent var? Türkiye’de kaç tane var? Türkiye’deki büyük kent sayısı, nüfusu Türkiye’nin neredeyse dört katı olan ABD’ndekine yakın. Türkiye’nin toplumsal atomizasyonunda aşırı ve hızlı büyük kentleşmenin payı çok. Aşırı büyük kentleşen Türkiye’de, herhangi birisiyle, sokaktaki tesadüfi insanla, bu anlamda sosyal yabancılarla karşılaşmalar ve etkileşimler, genellikle amoral bir zeminde, diğer bir deyişle sosyal özneler ahlaki bir kaygı hissetmeksizin yürüyor. *İmmoral demiyorum, amoral bir zeminde veya ahlaki bir boşlukta yürüyor.* Bu yüzden de sosyal yabancılar karşı güvensizlik asıldır. Güvenin ayrıca kazanılması, kurulması gerekir. Güven belirli ilişkilere gömülmüştür; genelleşmiş değildir. Hegel’in önemli bir kavramı vardı: Gerçekleşmiş ahlak anlamında *sittlichkeit*. Türkiye’de *sittlichkeit* kamusal alanda hangi formlarda, nerede karşımıza çıkıyor? Seyla Benhabib’in ünlü ve iyi bilinen kamusal alan ayrımları tablosundaki agonistik (Cumhuriyetçilerde dayalı), legalistik (liberal) ve söylemsel (Habermas, demokratik-sosyalist) kamusal alanlardan hangisine yakındır Türkiye? Yoksa devlet kamusal alanı tekeline mi almıştır? Öte yandan, Türkiye’de devlet sembolik olarak güçlüyse de, ciddi bir meşruiyet sorunu bulunmasa da, gündelik hayatı devlet hukukuna göre düzenlemek bakımından modern devletlerin ortalamasına göre zayıf kalıyor. Durkheim, hukuku toplumsal yaşamın aynası olarak

görüyordu. TC Anayasasına bakarak Türkiye’deki toplumsal hayatı analiz edebilir miyiz gerçekten? Ne kadar analiz edebiliriz? Demek ki meşruiyet bazen otoriteden uzaklaşabiliyor. Türkiye’de devlet hukukunun otoritesi güçlü mü? Arendt’in belirttiği üzere, otoriteyi izlemeniz için değil baskı ve zorlama, onun söylediklerine ikna olmanız bile gerekmez. Çoğu insan, kendisini tedavi eden bir uzman doktorun reçetesini pek de sorgulamadan alır ve uygular. Oradaki gibi. Otorite birey ilişkisi nihayetinde bir inanç ve güven ilişkisidir. Otorite-birey ilişkisi, bireyin öznelliğinden dolayımlanmıştır. Devlet marş, bayrak, tören, milli ritüel, kimlik gibi sembolik hususlardaki etkisiyle güçlü olsa da, gündelik yaşamın ayrıntılı bağlamsal rutinlerine hakim sayılamaz. Güçlü bir rakibi vardır çünkü. Türkiye’deki trafiğin düzenini düşünelim mesela. Trafikğin aktüel düzeni pek de yasal bir düzen değil ama yine de bir düzen var. Bu düzeni daha doğrusu, ünlü antropolog E. E. Evans-Pritchard’tan ödünç aldığı (ama geri vermeye niyetimin olmadığı) kavramla, “düzenli anarşi”yi, *sosyal özneler zaman içinde kendileri oluşturdular*. Evans-Pritchard, bu kavramı Afrika’daki bir kabilenin düzeni için kullanmıştı; ben onu Türkiye’ye uyarlamaya çalıştım. “Düzenli anarşi”nin Türkiye’deki gündelik hayatı nitelediğini düşünüyorum. Bir düzen, trafikteki gibi anarşik bile olsa, bir kez kurulunca ondan çıkmak çok zordur. Şimdi sosyal özneler, isteseler de onu kolayca terkedemezler. Çünkü zaman içinde normlaşan rutinleriyle bir trafik kültürü kuruldu. Bir düzenin, hiyerarşik biçimde, üstten alta doğru veya komutla kurulması şart değil. Üstelik sözünü ettiğim trafik düzeni sert bir düzen zira yazısız ama geçerli kurallarına uymazsanız başınız derde veya belaya girebilir. *İşin ilginç tarafı, Türkiye’de yaya geçitlerindeki sürücü önceliğinin sınıflar üstü bir davranış olması*. Paylaşılan, kültürel bir davranış bu. Sınıfları ne olursa olsun, sürücüler, tipik bir sosyal davranış olarak, yaya geçitlerinde yayalara yol vermiyorlar. Ben araç kullanırken onlara yol verdiğimde bazen yayaların bana teşekkür ettiğine veya gülümsediğine şahit oluyorum. Çünkü bunu yasatanırlığımdan veya insanlara ve dolayısıyla haklarına olan saygımdan değil de kendi şahısları için yaptığımı düşünüyorlar sanırım. Onlara özel bir muamelede bulunmuşum gibi! Öte yandan, bir düzen olduğuna göre bir tür kural da olmalı diye düşünüyorum. Peki bu kurallara norm diyebilir miyiz? Normlar olgulardan bağımsız değildir ve bu bağlamda olguyla normun örtüştüğünü görüyoruz mu demeliyiz: Belirli sosyal davranışlar, tekrarlı tekrarlı bir tür norma dönüşüyor. Yaygın fiili davranış modeli normal kabul ediliyor. Eğer yaptırımsız normdan bahsedebilirsek bu modele de norm diyebiliriz pekala. Normal sayılıyor çünkü. Normal, tipik olan demek zaten. Normu normal yani tipik, sıradan veya olağan olandan da çıkarabilir topluluklar, olması gerekenden de. Normal olan da bir standart tesis ediyor. Fakat ikisi bir arada olabilir ve o zaman bunların çatışması anominin işaretidir. Sözü geçen çatışma varsa devlet toplumsal kümesin içinde muhtemelen zayıftır ve çoğu kişi bu zayıflığı suistimal ediyordur. Yoksa bir habitus mu bu. Fakat bir habitustan bekleyebileceğimiz kadar da bilinçsiz ve otomatik değil. Belki de en doğrusu, Peter Sloterdijk’in “aydınlanmış yanlış bilinç” kavramını kullanmak. Yanlış değerlere göre davrandığının farkında olan ama farkındalığı böyle davranmasını engellemeyen insanların bilinci bu. Toplumsal yozlaşmada da özneler yanlış davrandıklarını son kertede bilirler ama bu onlara engel olmaz. “*Bilseydi yapmazdı*” akil yürütmesi geçerli değildir burada. *Bilgisizlik kötüniliyetin bulunmadığının karinesidir*. Oysa bir davranış doğru

sayılmasa da belirli bir sosyal bağlamda en çok rastlanan örneği oluşturabilir ve buna rağmen bir yaptırıma gerek duyulmayabilir. Bireyler kendilerini aşan büyük bir güce teslim olduklarını hissederek. Olguyla yazısız kural örtüşür böylece; ama yaptırımsız olarak. Anomiye çok yakınız bu noktada. Sosyal kural doğa yasına benziyor. Başınıza gelen bir şeydir sadece. Ona karşı koyamazsınız. Sel basması gibidir. Somutu vurgulamak hatta ona batmaktır. Şimdi ve burada olana göre istikametlenmektir. Şimdiliklik. Sosyal özneler kendi kurdukları düzenin esiri olmuşlardır. *Yozlaşma, toplumun çoğu üyesinin, davranışının yanlışlığını nihayetinde bilmesine rağmen kendini öyle davranmaktan alıkoyamaması ve onu buna sevk edenin de bu davranışının ilgili toplumsal bağlamda tipikleşmiş yani normalleşmiş olduğuna dair inancı olmasıdır.* Bu bir kendini iptal etme, geri çekilme halidir. Kendini iptal eden bir insanla konuşamazsınız. Konuşursunuz elbette de, ne söylersiniz! Kendini iptal etmek ve geri çekilmek bilişsel çelişkiyle baş etmenin bir yoludur. Dolayısıyla, insanları itham etmek bu açıdan yararsız. Gündelik hayatınızda yanlış davranışınızın gerekli veya elverişli olduğunu düşünmenizdeki biçarelik delirticidir. Bağlam bağımlılıktır buradaki. Ama ya çıkarlarıyla bencilce bir ilişki kuran sosyal öznelerse böyle davrananlar! Ya çıkarlarıyla bencilce ilişki kuran öznelerin örtük bir çıkar ortaklığı söz konusuysa! Yaptığının nihayetinde veya aslında yanlış olduğunu bilmesine rağmen onu yapmaktan kendini alıkoyamayan ve “herkes böyle yapıyor; ben ne yapayım” mottosuna göre davranan biri, kendini zaten iptal etmiştir. O artık yapıp ettiklerine şahsi bir anlam yüklemeyen, bu anlamda eylemeyen birisidir. Fakat, komşuları olan diğer patronların çalışanlarının sosyal sigorta primlerini gerçek ücretleri üzerinden yatırmadıkları bir sosyal ortamda, birisi gerçek ücretten prim yatırıyor, o bir eylemcidir. Davranışının sahibidir. Gerçek bir öznedir. Oyun teorisi yaya geçidinde yayalara yol verip vermemek gibi davranışları belirli bir sosyal bağlamdaki bireysel seçenekler olarak ele alır. Ben bu davranışların tipikleşme anlamında normalleştiğini ve tekrarlanarak belirli bir düzene dönüştüğünü ileri sürüyorum. *Buradaki bir seçenek değil, bir düzen.* Aksi halde başınız derde girebilir. Fakat burada sorulması gereken soru şu: Sizin bir sürücü olarak bu katı düzenin yazısız kurallarına uymanız, bireysel açıdan, muhasebeci akla göre aklidir belki ama kamusal akla da uygun mudur? Soruyu mimari akıl açısından düşünelim: Uygun olsaydı depremde bu kadar çok bina yıkılır ve bu kadar çok insan kaybedilir miydi? Buradaki bir iktidar parçalanmasıdır; yani Foucault'nun tasvir ettiği, iktidarı kılcallaşarak ve yerleşerek merkezleşmiş, eşgüdümleyen bir iktidardan bahsetmek zor. Düzen içi düzenler, iktidar içi iktidarlar var Türkiye’de. Orijinal merkez-çevre ikiliği kavramlaştırmasının yazarı olan Edward Shils, merkez derken toplumu yöneten değerler, inançlar ve eylemlerin belirli bir kuruluşlar ağının içinde ortaya çıktığı bir durumdan söz ediyordu. Merkez derken sadece devleti de kastetmiyordu. Toplumun ağırlık merkezini kastediyordu. Buna toplumsal denge noktası da diyebiliriz belki. Oysa kuruluşlar ve savundukları değer ve normlar bir toplumda her zaman hakim olmayabilir. Türkiye’de çoğu kez merkez kabul edilen devletin trafik hukuku trafikte hakim mi mesela. Ayrıca muhasebeci akıl gerçekten akıl mıdır? Kant anlakla aklı ayırıyordu. İnsan onurunun, kategorik emperatifin ve yasalı yaşamın hesabı kitabı olur mu? Türkiye’de yaya geçitlerindeki sürücü davranışlarında olduğu gibi, tipik sosyal davranış anlamında olgudan norm çıkararak sosyal özneler, şiddet veya yaptırım korkusundan muzdarip

veya baskı altında olmadıkları gibi, ilgili fiili normu içselleştirmiş de değiller. “Herkes böyle yapıyor; ben ne yapayım” diyen bir kişinin içselleştirdiği norm hangisidir? O sadece sosyal bağlamdaki sosyal pratiklere göre hareket etmektedir. Eğer burada kültürü arayacaksak, bağlamda aramalıyız bence. Bağlamda geçerli ve normal olan sosyal davranış modelinde aramalıyız. Trafik yasasında değil. Bir davranış kalıbının norm olabilmesi için bireylerce içselleştirilmiş olması gerekmiyor. Hatta soyut, bağlam ötesi veya ideal bir biçimde savunulması bile gerekmiyor. Sosyal bir pratiğin oluşması yeterli. Bu pratiğin biçiminde bulabiliriz kültürü. Fakat tipik bir sosyal davranışı norm sayabilmemiz için Durkheim sosyolojisindeki gibi onun bireyleri onların üstündeki ve dışındaki bir olgu olarak sınırlaması da gerekmiyor. Türkiye’deki trafik düzenini bizatihi sosyal özneler zaman içinde kurdular. Fakat şimdi istemeseler bile bu düzene uymak zorundalar. Bir kolektif temsille karşı karşıya değiliz burada. Çok pratik bir düzen bu.

Sözü epeyce uzattım. Kusura bakmayın. Özetleyecek olursam, Türkiye’de kolektif temsiller anlamında kapsayıcı, tümleşik, homojen bir toplumsal kültürden bahsetmek zor diye düşünüyorum. Yine de eğer toplumsal kültürü bir ağırlık veya toplumsal denge noktası gibi düşünürsek, AKP’nin seçimlerde üst üste önde çıkması antropolojik anlamda kültürel iktidarı *burun farkıyla* da olsa daha çok temsil etmesinden ötürüdür diye düşünüyorum. Buna karşın, Foucault’nun bir kavram ikilisini ödünç alarak ifade edecek olursam, *Türkiye’de devletin toplumun üzerindeki iktidarının güçlü ama içindeki iktidarının zayıf* olduğunu düşünüyorum. Devlet-toplum ilişkileri konusunda Türkiye’de kendisine çok atıf yapılan *merkez-çevre ikili kavramlaştırması artık yorgun ve dinlenmeye ihtiyacı var!* Türkiye’de bir siyasi iktidar merkezinden (ve sözü geçen, toplumdaki ayrılmış, özerk bir devletten) söz edebilmek için, yine Foucault’nun bakış açısını ödünç alarak ifade edebilirim ki, iktidarın yerelleşmesi ve kılcallaşması gerekirdi. Merkezin gündelik hayata, gündelik hayatın sokağına inmesi veya çıkması gerekirdi. *Taşra olan yerde merkez yoktur*; aksi de doğrudur. Zira *merkez, ülkenin her yerindeki yaşam tarzını tektipleştirir*. Bodrum ve Bitlis’teki hayat tarzları aynı mı! Büyük Britanya’da kırsaldan söz edebiliriz ama taşradan edebilir miyiz? Türkiye’de böyle bir durum olmadı. Metaforik bir ifadeyle, *devlet kümesinin sahibi olsa da kümesinin içindeki gündelik hayatta devamlı varlığını pek hissettirmedi*. Orada ikamet etmiyor gibiydi. Dışarıda, kendi evinde ikamet ediyor; asayışı kontrol veya tesis etmek ya da birkaç yumurta almak için zaman zaman kümese geliyor; işi bittikten sonra çekiliyor gibiydi. Dolayısıyla, kümesinin sakinleri de kümesinin içindeki gündelik hayatta, sosyal sigorta, ev içi yaşam, silah, vergi, imar veya trafikte de olduğu üzere, informel düzenler kurabildiler. *Türkiye’de tek bir düzen yok. Düzen içinde düzenler var*. Düzen kurmakla direnmek farklı. Türkiye’de siyasal hayatta hem muhafazakar hem de seküler kesimde, yaşam tarzları konusunda bir hassasiyet hali ve teyakkuz durumu var. *Yaşam tarzları gündelik hayatla, onun rutinleriyle dolaysızca ilişkilidir çünkü*. Acaba siyasi iktidar bizim yaşam tarzımıza dokunacak mı kaygısı vardır. Yaşam tarzına göre seçilen mahalleler ve semtler vardır. Bahsettiğim kümesinin içi yapı bir sivil topluma işaret eder mi? Bence etmez. O zaman kültürel hegemonyadan bahsetmek de zorlaşır. *Hegemoninin imkan şartı bir sivil toplumun bulunmasıdır*. Sivil toplum ise belirli bir

toplumsal özerklik düzeyine erişildiğine işaret eder. İktidarın belirleyici olduğu veya hayatın tümüyle belirlenmiş bulunduğu bir toplumsal ortamda hegemonyaya gerek yoktur. İnsanların kümesin kafesinden çıkması lazım yani. Kümese ihtiyaç kalmaması lazım. Ama ihtiyacın kalmaması için de sözünü ettiğim çift düzenin bulunmaması, iktidarın merkezileşmesi lazım. *Hegemonya, “özgür” bireylerin zaten siyasi iktidarın temel parametrelerine göre davrandığı bir yerde artık kafese ihtiyacın kalmaması durumudur.* Özgür olduğunuz için yasaya uyersiniz zaten. Yasaya uyduğunuz için de özgürsünüzdür. Devlet sokağa inince veya çıkınca kümesin kafesine gerek kalmaz. Batı Avrupa’daki düzen bu. İnsanlar hem yasatanır hem de eleştireller. Hem düzenli bir hayat var hem de yaratıcı bir kültür. Yasatanımsızlık yaratıcılığa yetseydi, Türkiye Dünyanın en yaratıcı ülkelerinden biri olurdu! Özerklikle yasatanırlık, yasalı hayatla veya düzenle yaratıcılık çatışmıyor demektir bu. Hatta birbirini koşullarlar. Kümestekiler üzerinde niye hegemonya tesis edilecek ki? Kümesin bir kültürü olabilir ama kümes ahalişi üzerinde hegemonya tesis etmeniz zor ve aslında gereksizdir. Rıza üretiminden bahsederken nihayetinde kişilerin veya bireylerin rızalarından bahsediyoruz. Nitekim AKP antropolojik anlamda kültürel iktidarı temsil etmeye daha yakın olduğu için seçimlerde öne çıktı ama bu onun üstten alta doğru işleyen bir mekanizmayla kültürel hegemoniyi kurduğu anlamına gelmez. Masa başında üretilen kültürün, yüksek kültür veya literate kültürünün siyasi iktidarın anlatılarından uzakta olmasının ne kadar önemsiz olduğuna şahit olduk. Türkiye’de üretilen kültürel sermaye düşük. Siyasal sermayedarların bir hamlesiyle yerle yeksan oluyor. Türkiye’de kapsamlı bir hegemoninin kurulmasının sosyo-kültürel şartlarının pek oluşmadığını düşünüyorum. Geleneğin din merkezinde algılandığı bir kültürel coğrafyada, aslında geleneğin de etkili bir boyutu olan kolektivizm gözden kaçtı. Ordu korumalı, “tepeden inmece” denen laik devlet, bir toplumsal hegemonya kurmuş olabilseydi AKP seçimlerle iktidara gelebilir miydi? Ben bu değişimi bir siyasi elit-içi mücadelesi ekseninde okumuyorum. AKP de toplumu kapsayıcı bir hegemonya kuramadı ve seçim kazansa bile muhtemelen kuramayacaktır. Fakat üniversitede okumak isteyen Müslüman kadınların başörtüsü mücadelelerinin, Kemalist kesimi de kısmen öznellettiğini düşünüyorum. Taşın altına ellerini sokmaları gerektiğini anladılar çünkü. İlginç bir şekilde, seküler laik radikal kesimi siyaseten özneleşmeye zorlayan, kamusal alana dini kimlikleriyle çıkmayı talep eden sayısız Müslüman kadın oldu . Burada siyasi iktidarın yaşam tarzına yani gündelik hayata kadar ineceği algısının tetiklediği güçlü kaygının da altını çizmeliyiz. Sosyal özneler esas olarak orada güçlüler çünkü. Yaşam tarzlarına dokunmadıkça devlete ne olacağı onları çok da ilgilendirmiyor. Hegemonya eşitsizliğin rıza ile sürdürülmesine işaret eder. Bu da bireyin bir anlam ve eylem merkezi olarak telakki edilmesini gerektirir. Ama Türkiye’de bir bireyin tüm topluma karşı ileri sürebileceği bir hak var mı gerçekten! Sosyal özneler bireyler mi yoksa çeşitli ilişki öbekleri ve gruplar mı? Türkiye nikah davetiyelerinde bile evlenecek çiftin davet sahibi olarak yazılmadığı bir kültürel coğrafya. Cemaat ve tarikatlar, Anayasa tarafından özel olarak korunan devrim yasasına rağmen, kendilerini “çevre”de pek de zorlanmadan yeniden üretebildiler örneğin. Destekçi kitlesi merkez-çevre ikiliği içinde çevreye yerleştirilen AKP, elit karşıtı, popülist bir anlatıyı sahiplendi ama *elit yönetimi olan bir yerde, kendini yeniden üretebilen bir muhalif, yönetici elite uyumsuz çevre olamazdı; çünkü kitle tanım gereği eliti*

izler. Bahsettiğim izlemenin baskıya veya zora dayanması hiç de şart değildir. Kitle eliti izler, çünkü onu otorite kabul eder. Ona güvenir ve inanır. Dolayısıyla, *Türkiye’de ne bir merkezden ne de kapsayıcı bir siyasal elit (ruling elit) yönetiminden bahsedebiliriz*. Çünkü eğer merkezde olmak Foucault’nun belirttiği üzere iktidarın kılcallaşmasını gerektiriyorsa, çevre veya kitle kendini yeniden üretebilecek bir alanı nereden bulabilirdi; öyle değil mi! Üstelik Türkçede düzen kavramının çifte anlamlılığı da manidardır. Düzen pek de tekin bir şey değildir. Tezgah altında kurulduğu iması da vardır.

*Türkiye’de kamusal alan daha çok bir serbestlik/keyfilik alanı ama özel alan bir disiplin alanı*. Özel alanın disiplin alanı olarak zuhur etmesinde, ailenin modernleşmeye rağmen gücünü korumasının payı büyük. Nitekim en büyük holdingler aile şirketi ve yönetimleri de ailelerin elinde. Gerçek bir anonim şirketleşme olmadı Türkiye’de. Bu iki alanın özellikleri, batılı modern “gelişmiş” ülkelerdekini tam tersi. Orada kamusal alan bir sorumluluk alanıyken, özel alan bir özgürlük/tercih alanı. Kamusal alan bir sorumluluk alanı olduğu ölçüde hesap verme alanıdır. Modern devlet, yine Foucault’nun sözünü ettiği üzere hem totalleştirici hem de bireyleştiricidir. Bu özelliklerin modern devlette bir araya gelişi tesadüfi değildi. Durkheim’ın belirttiği gibi, bireyler özerkleşirken topluma daha da bağımlı olur. Ben Türkiye’de iktidarın oldukça parçalandığını, toplumda bir ağ biçiminde dağıldığını, düzen içinde düzen olduğunu ama sözünü ettiğim toplumsal ağı, yerel iktidar odakları olan bazı düğüm noktalarının bulunduğunu düşünüyorum. Cemaatleri iktidar ağının düğümlerine örnek gösterebiliriz. Cemaatler genellikle dernek ve vakıf formunda yasallaşıyorlar ama aslında hukuken özel olarak korunan devrim kanununca yasaklar. Yani literal düşünenecek olursak, kanuna karşı hile söz konusu. Türkiye’yi sadece üstten alta doğru veya devlet merkezli okumadaki sorunlara bir örnek bu. Hemşerilik, akrabalık veya yakınlık ilişkileri ve diğerleri de sözünü ettiğim ağ düğümlerine eklenebilir. “Hamil-i kart yakınımdır” ibaresini düşünelim. Kartviziti modern bir nesne kabul edersek, burada da seçmeli modernleşmeyi görüyoruz! “Sen yabancı değilsin ...” sözünün anlamını çoğumuz biliyoruz sanıyorum. Bunları bir arada düşündüğümüzde, devlet hukukunun yani modern hukukun, Türkiye’de düzenlerden sadece biri olduğunu, yaşam dünyasını kolonize etmediğini söylemek mümkün görünüyor. Çünkü rakibi var. *Ülkenin normal yaşam koşulları içinde pek çok yasa hükmü yeterince uygulanamaz kalıyor*. Kurala uyma çıkarı denem durumun olağanlaşmış olduğunu söyleyebilir miyiz? Yasal kurala uymak sizi daha çok zarara uğrattıyorsa, o zaman geçerli düzeni ve sosyal pratikleri kim veya hangi kuruluş kurmuştur? Bourdieu’nin bahsettiği anlamda pratik şemalar yasalara ağır basıyor demektir bu. Türkiye’de sosyal sigorta, asgari ücret veya fazla mesai ücreti gibi, çoktan ve zaten yasalaşmış hakların sosyal öznelerce gündelik hayatta hayata geçirilebilmesi için, ekstra ve zorlu sosyal mücadelelerin verilmesi gerekiyor. Bunun üzerinde durulmaması bana ilginç geliyor çünkü aslında bu modern bir devlet için oldukça tuhaf bir durum. Nitekim bazı iş ilanlarında, işin sigortalı olduğu özellikle belirtiliyor. Bu ibare bize arka plana dair çok şey söyler. Her davranışın bir arka planı, bağlamı vardır. Burada bir hak mücalesinden bahsetmiyorum; zaten ve çoktan tanınmış/verilmiş hukuki hakların hayata geçirilmesinden söz ediyorum. İş ilanında işin sigortalı olduğunun belirtilmesi bile bir çift düzen olduğunu



gösterir. Hatta asıl düzenin informal düzen olduğuna işaret eder. Karine odur. Çünkü tipik (normal) olanın ayrıca belirtilmesi gerekmez. Fenomenolojik sosyolojinin bir kavramını kullanacak olursam, *Türkiye’de canlı bir yaşam dünyası var*. Fakat mezkur yaşam dünyası, diğer ülkelerdeki yaşam dünyalarıyla, Wittgenstein’in bir kavramını kullanacak olursam, sadece bir aile benzerliğine sahip. Ne onlarla özdeş ne de tamamen özgün. Apaçık ve verili sayılan ve bu yüzden üzerinde düşünmeye gerek duyulmayan hususlar tamamen özdeş değil. Türkiye’de, çatışan taraflar arasındakileri bir tarafa bırakalım, tesadüfi (random) sosyal yabancılar, herhangi biri olarak insanlar arasındaki iletişimsel eylem alanı bile gayet sorunlu mesela. Bu ilişkilerde güven asıl değildir, ayrıca tesis edilmesi gerekir ve bunun için de bazı sembolik araçlar kullanılır. Ama şimdi burada ayrıntıya girmeyeyim. Politik kültürün kaynakları sorunuza gelecek olursam, bunun akılcı bir planla veya masa başında mimari bir proje gibi tasarlanarak oluşturulduğunu düşünmüyorum. Fakat bu bir iradenin bulunmadığı anlamına gelmez. Devlet elbette milli bir kültür oluşturmaya çalıştı. Atatürk bir kültür devrimcisiydi herşeyden önce. Batılıydı ama batıcı değildi. Bu ikisi çok karışır Türkiye’de. Gerçekten batılı olanlar batı karşısında aşağılık duygusu hissetmezler. Batılı olmayı isteyip de olamayanlar için olasıdır bu. Her neyse, milli marş, asker uğurlama ritüelleri, milli futbol maçları veya ulusal bayrak gibi daha çok sembolik hususlarda bir milli duyarlık oluşsa da, bu durum, alışverişlerde alışkanlık haline gelmiş bir rutin olarak fiş kesilmesine yetmedi. Bilmem anlatabiliyorum mu! Oysa Türkiye’de fiyatlara kdv dahil, hatta duvarda satıcının üzerinde asılı duran levhada da böyle yazıyor ama belge kesilmeyince, müşteriden tahsil edilen bu paraya ne oluyor? *Milli sadakat nesnelерinin ortaklığı veya onlara yapılan yüksek düzeylerdeki katheksis, gündelik hayatta sosyal yabancılarla dayanışmak için yeterli olmuyor*. Türkiye’de insanlar daha çok, güvenilmeyen belirli bir ötekiye karşı, doğanın yıkıcı şiddetine karşı veya algılanan düşmanların fesadına karşı dayanışıyor gibiler. Olumluyu çoğaltmak için değil de zararlıya karşı dayanışıyor gibiler. Belki de *iyi gün dostu olmak kötü gün dostu olmaktan daha zordur*. Sadakatin tolere edişi arttırması gerekirdi aslında. Şöyle düşünelim: Futbol takımınızı o daha amatör kümedeyken destekliyordunuz; sonra o süper lige kadar yükseldi, ama işler yolunda gitmedi ve tekrar amatör kümeye düştü. O gerilerken, arka arkaya yenilirken de onun arkasındaysanız, gerçek bir taraftarsınız. Zaten o amatör kümedeyken de onu desteklemiştiniz. Birçok milliyetçinin hayran olduğu milli kahramanlık ve üstünlük hikayeleri, *sadakatın sadakat nesnesinin önceliğinin değil üstünlüğünün işlevi olarak görüldüğü bir kolektif narsisizmin tezahürüdür*. O zaman başarısızlığı tolere etmek de söz konusu olamaz. Ortak sadakat nesneleri hep üstün tasvir edilmek zorundadır. Mükemmel görülmek zorundadır. Oysa belki tam anlamıyla tarafsız olamayız ama en azından dürüst ve nesnel olabiliriz. Taraflı ama nesnel tavırlı birey nesnel dünyadan kendi çıkarına uygun olanı seçer ve savunur. Diyelim ki birisi size gideceği yerin yol tarifini sordu. Oraya giden üç ayrı yol var ve her birinin kendine göre avantaj ve dezavantajları var. Yolların birinde de sizin bakkalınız var ve başka bakkal da yok. Siz muhtemelen bakkalınızın olduğu yolu söylersiniz çünkü yol uzundur ve yolcu büyük ihtimalle alışveriş yapacaktır. Hem nesnelisiniz hem taraflı. Etkisi aynı olan üç ayrı bileşenden ilaç firmasına en çok kar getirecek olanı üretip satmaktaki gibi. Nesneli arayışımız da çıkarlarımızla ilişkilidir. Genellikle önceden kabul eder sonra ona

destek ve kanıt ararız. Gündelik hayatın belkemiğidir önkabuller. Çıkarlarımızla bencilce bir ilişki kurmuyor oluşumuz daha önemlidir.

*Türkiye’de sokak, devletin ideolojik bir aygıtı olarak okuldan da güçlü.* Devletin elinin güçlü olduğu alanlar tarihi geçmişle sürekliliği olan alanlar. Tarihin yükünün ağırlığının hissedildiği alanlar. *Gündelik hayatın sokağına inemeyen veya çıkamayan bir resmi ideoloji yeterince etkili olamaz.* Türkiye’de Müslüman hatta Sünni olmayı Türk saymayan bir güçlü dini milliyetçi ideoloji de var. Fakat dini milliyetçiliğin geçmişle sürekliliği de ortada. Yaşanan İslam hem devleti etkiliyor ama hem de ondan etkileniyor. *Cumhuriyet döneminde hep az veya çok etkili olmuş dini milliyetçi anlayış, Osmanlı dönemindeki din temelli hakim millet anlayışının dini milliyetçilik formundaki devamıdır.* Etnik milliyetçilik daha laiktir oysa. Budist, Musevi, Ortodoks, dinsiz, ateist veya Maniheist Türkler de var. Tüketici olarak saymıyorum. Devletin de kafası biraz karışık. Biraz Bozkurta biraz Ülküciye biraz da bir sivil veya seküler milliyetçiye benziyor. Bozkurt-Ülkücü ikiliği bazen Türklüğü bazen Müslümanlığı öne çıkaran devletin ideolojisinde ciddi bir faydır. Ama modern devlet hukuku, deyim yerindeyse hariçten yurttaşlığı da kabul ediyor. Yine de şu soruyu sorabiliriz: Türkiye’ye son yıllarda akın akın gelen Suriyelilerin çoğunluğu Hıristiyan olsaydı da devlet onlara da aynı muameleyi gösterir miydi? Milyonlarca zor durumdaki Hıristiyanı ülkeye kolaylıkla ve sorgusuz sualsiz alır mıydı? Yani Türkiye’de hem milli cemaatin homojenliği vurgulayan hem de cemaati harice açan, ikili bir anlayış var. Irkçılıkta ise zaten asimilasyon olmaz. O kadar kanı nereden bulacaksınız öyle değil mi! Hitler Yahudileri Almanlaştırmayı aklından bile geçirmemişti. Ama neticede modern devlet hukukunun Türkiye’de bireyler dolayısıyla hayata geçirilmesinde ciddi sorunlar olduğu da açık. Hukuki özneliğin kurulumu yeterince bile ilerlemedi. Türkiye’de devlet hukuku kültürel ve sosyal bir boşlukta çalışıyor ve sık sık patinaj çekiyor. Hukuk normları gündelik yaşamın rutinlerine yeterince tutunamıyor çünkü. Ayrıca kuruluş kültürlerinin de toplumsal kültüre, kültürel ana caddelere açılan bir kapısı var. Adliyenin kuruluşal kültürel yapısı ve habitusu hukuk fakültelerinde okutulmaz; belki de okutulamaz. Hukukçular bu çifte düzeni pratik hukukçular olarak adliyeye girince görür ve tanırlar. Polis teşkilatının habitusu ve kültürü de polis okullarında okutulan ders içerikleriyle örtüşmez. Bourdieu sosyolojisinden, habitusun modern öncesi toplumlarda, modern toplumlara nazaran daha etkili olduğunu biliyoruz. Gündelik hayatın kendi düzenidir o ve makro sosyolojideki gibi topluma yukarıdan, bir uçaktan yere bakar gibi bakarsanız olayları ve ayrıntıları gözden kaçırsınız. Tepeleri ovaları görür ama tek tek ağaçları ve evleri göremezsiniz. Oysa sosyal öznel güçlerini ve sorunlarla baş etme taktiklerini daha çok gündelik hayatta gösterirler. Düzen yanında düzen bile kurabilirler. Yasal düzene karşı stratejiler oluşturabilirler. Gündelik hayatın rutinsel silsileleri bir anlam kaynağıdır, çünkü bireylere hayatlarında istikrar ve gelecek öngörüsü sağlarlar. Gerçeklik hissinin temelini oluştururlar. Bireysel ve sosyal hayatımızdaki ani ve kapsamlı değişiklikler gerçeklik hissimizi sarsar veya bozar. Gerçeklik hissinin bozulmasına anlam kaybı da eşlik eder. Anlatınız da elinizden gidiyordur çünkü. Kültür şokunun da sebebi budur. Son büyük depremde de bunu yaşamadık mı! Gerçeklik hissi zedelenen insanlar kandırılmaya, manipüle edilmeye daha açıktır.

**Bir toplumda hakim toplumsal kültürü anlamak o toplumun siyasal kültürünü açıklamada yol göstericidir. Siz de bu konuyu “Türkiye’de Devlet, Sosyal Kontrol ve Öznellik” kitabınızda ele alıyorsunuz. Türkiye’de hakim kültürü nasıl tanımlayabiliriz? Bu kültürün iktidarla ilişkisi için ne söylenebilir?**

Siyaset bilimi değil ama siyaset sosyolojisi açısından, siyasete toplumun üzerinden bakmak daha yerinde olur. Bana soracak olursanız, ki zaten şimdi bunu yapıyorsunuz), Türkiye bahsinde üstten alta doğru veya devlet merkezli analiz ve açıklamaların olanakları büyük ölçüde tüketildi. Artık, bu bakış açısının getirdiği kazanımları göz ardı etmeden, devlet-toplum-birey ilişkilerini biraz da alttan üste doğru okumanın zamanı geldi. Ben de bunu yapmaya çalışıyorum. *Toplum, bir heykel hamuru gibi istediğiniz şekle sokabileceğiniz, plastik bir kitle değildir.* Otör kuramının toplumsal incelemede yararı olmaz. Toplumun tarihi kendini hep hatırlatır. Sanırım literate kesim daha çok kapitalizm, küreselleşme gibi büyük meselelerden bahsetmeyi seviyor. Yapısal veya makro düzlemlerde akıl yürütmekten daha çok hoşlanıyor. Oysa ben önemsiz sayılan davranış ve vakaların da bir arka plana işaret ettiklerini düşünüyorum. Yaya geçitlerindeki yayalara karşı tipik sürücü davranışları çoğu kişi tarafından önemsiz, üzerinde düşünmeye bile değmez görülür mesela; ama bu sosyal pratik, Türkiye’deki hukuk algısına dair aslında bize çok şey gösterir. Sözü geçen sosyal pratikteki örtük bilgiyi, pratik şemayı ortaya çıkarmamız gerekir.

Türkiye’de, evine bakanları terlik veya galoşsuz sokmayacak insanlar, parklardaki bankların zeminini, özellikle de yaz mevsimlerinde, çekirdek kabuklarından kilimlerle döşüyor. Kamusal olanı ortaklaşa olarak kendilerinin göremiyor ve kamusal mahalleri şahsileştiriyorlar. Evinizde yere çekirdek kabuklarını atabilirsiniz belki ama bir parkta bunu yapıyorsanız, kamusal alanın hiç kimsenin alanı olma özelliğini ihlal ediyorsunuz. Muhtemelen devleti de kendilerinin göremiyorlar ve bunun sebepleri üzerinde düşünmemiz lazım. Türkiye’de devlet kendi hukukunu topluma ve sosyal öznelerin güçlerini gösterebildiği esas alan olan gündelik hayata yeterince yansıtılabilen insicamlı bir kuruluş olmaktan uzakta, ama ben bunun başlıca nedeninin “tepeden inme” denen modernleşmeye karşı verilen bir örtük sosyal reaksiyon olduğunu düşünüyorum. Kemalistler Kemalist dönemin gündelik hayatı düzenleyen yasalarına, muhafazakarlar da AKP iktidarınca konulan aynı türdeki yasalara diğerlerinden daha çok uymadılar. *Ben tepeden inmeciliğe, toplumsal mühendisliğe karşı olduğum için yaya geçitlerinde aracımı yayaların üzerine sürüyorum dersiniz, bu pek de inandırıcı olmaz.* Pazardan aldığı sebzeleri evine, çoluk çocuğuna götüren kendi halinde insanların bunda ne suçu var, öyle değil mi! Cumhuriyet elitlerinin de Cumhuriyeti bir tarihsel sıfır noktası olarak ilan edip, onun Osmanlı dönemiyle bağlarını koparması neticede onun aleyhine oldu. Osmanlı döneminin kanunlarının tanınması sürekliliğe işaret etmeye yetmedi. Toplumlar iyi bilinen şarkıdaki gibi baştan yaratılamazlar. Modernleşme, geç Osmanlı döneminde çoktan başlamıştı. Cumhuriyet ona ivme ve canlılık kazandırdı. Belirttiğim sıfır noktası algısı Cumhuriyetin olduğundan daha baskıcı ve hiyerarşik görünmesine de yol açtı. Osmanlı döneminde de modernleşme karşıtları vardı. Osmanlı’da ilk üniversite boykotunu karma eğitim isteyen öğrenciler yapmıştı.

*Türkiye’de devlet, literatelerin ürettiği güçlü devlet mitinde ima edildiği kadar insicamlı değildir.* Darbeleri ve darbe teşebbüslerini de Osmanlı dönemindeki Yeniçeri isyanlarının güncellenmesi gibi görmek mümkün. Yeniçeriler, bir padişahı öldürebiliyordu. Devletin asli, içkin meşruiyetine olan kolektivistik/patrimonyal inanç, beklenmeyen bir sonuç olarak, darbe girişimlerini meşrulaştıran bir etmen oluyor. Çünkü devlet düzende verili olduğu için, onu ele geçirmek yeterli sayılıyor. Kendi temelini kendisi oluşturana karşı yapacak çok şey yoktur. Onu öyle, insanların iki kulağının, iki bacağının bulunması gibi kabul edersiniz! Başınıza gelen bir şeydir bu. İsyancıların talep ve beklentileri tekildir; maaşımız artsın, falanca yönetici görevinden alınsın gibi. Bir devrimdeki gibi geçmişin kapsamlı bir yeniden yorumu, toplumsal hayata dair bir gelecek öngörüsü ve yeni bir düzen kurma isteği yoktur. İsyancıların yatıştırılması daha kolaydır. Bireysel silahsızlanma konusu ile uğraşan Umud Vakfının belirttiğine göre, Türkiye’de 25 milyon kadar ruhsatsız silah olduğu tahmin ediliyor. Ordunun elinde bile muhtemelen bu kadar silah yoktur. Oysa biliyorsunuz, meşru fiziksel şiddet tekeli, Weber’in ünlü tanımında modern devletin tanımlayıcı unsurlarından biriydi. Bu durumda devletin toplumsal ilişkilere hakim olduğunu nasıl söyleyebiliriz? Cumhuriyet devleti de geleneksel rejimlerinde tipik olan saray veya başkent iktidarını az veya çok sürdürüyor. İstanbul Türkçesi, Kocaeli’nde bile konuşulmazdı. *Bu “eski” rejim düzeninde en önemli olan, devletin rakibinin olmamasıdır* ama devletin gündelik hayattaki, toplumun içindeki iktidarı, saray veya başkentten uzaklaştıkça azalır hatta ulaşımı zor yerlerde bazen yok olurdu. Osmanlı döneminde üye sayıları 20 000’i aşan eşkıya grupları vardı. Bunlara düz anlamıyla eşkıya veya çete denebilir mi, takdirinize bırakıyorum. Bu dönemde devletin insicamının ve iktidarının en yüksek düzeyine, Millet sistemini de kuran Fatih Sultan Mehmet döneminde ulaştığını düşünüyorum. İstanbul’u almakla kazandığı büyük itibarın da bunda payı olmuştur. Batı Avrupa ve Osmanlı devleti kronolojileri, devletin veya siyasi iktidarın merkezileşmesi bakımından birbirine karşıt eğilimler gösterir. *Osmanlı’da devletin toplumun içindeki gücü, özellikle de Kanuni’den sonra, günümüze yaklaştıkça zayıflarken Avrupa’da aksine giderek arttı.* Sonuçta Habermas’ın modern kapitalist Avrupa’da sistem düzeyinin yaşam dünyasını kolonileştirdiği teziyle bahsettiği kapsamlı bir düzen kuruldu. Türkiye’de devletin “adi” suçlar da denen sıradan suçlarla politik suçlar arasında fark gözettiğini, ikisine politik olanın lehine farklı muamele ettiğini söylemek mümkün. Bu, politik olanın hukuki olana öncelikli ve üstün görüldüğünün bir işaretidir. Bir devlet habitusu bu, yoksa yasa gereği değil. Adi suçlarda devlete meydan okunması söz konusu değildir! Tüm bunlar düzenin normalleşmediğinin bir işaretidir. Yine Weber’in egemenlik tanımından yola çıkacak olursak, devletin, devlet hukukunun gündelik hayatta bireyler dolayısıyla hayata geçirildiği bir ülkede egemen olduğundan söz edebiliriz. Burada tekil yasalara ikna olmaktan veya ceza korkusundan çok, devlete inanmak ve güvenmek belirleyicidir. Carl Schmitt’in kelime takımını kullanarak ifade edecek olursam, bireylerin içinde yaşadığı somut normallik durumunu devlet değil de sosyal özneler zaman içinde kendileri oluşturuyorlarsa, devlete ihtiyaçlarının konusu da farklı olacaktır. Normal durum neyse oradaki norm geçerli olacaktır, diğeri belki saygı duyulsa bile rafta kalacaktır. Bazen en üst rafta! Kısacası, ben Türkiye’de “merkez” kavramının işaret ettiği anlamda üstten alta doğru hiyerarşik değil

de, *heterarşik* bir yapı olduğunu düşünüyorum. Bu da farklı kesim ve grupların kendi iç hiyerarşilerine sahip olmaları anlamına gelir. Türkiye’de kamusal hayat asker uğurlamaları, Cumhuriyet Bayramı törenleri üzerinden yeterince araştırıldı ama trafik, kaldırım ve apartman koridorundaki ayakkabılar düzleminde aynı derecede incelenmedi. Öte yandan Türkiye’de fevkalade güçlü olduğunu düşündüğüm kinizm sadece devlete yönelik değil ki, asıl olarak sosyal yabancılar karşısında ve arasında ortaya çıkıyor. Ahali diğerlerinde hata, kusur ve örtük bencilce motifler aramaya götüren kinizmin o kadar etkisi altında ki, Türkiye’de eleştiri denince akla olumsuz eleştiri geliyor. Eleştiri olumlu da olabilir oysa. Öte yandan, Türkiye’de sivil toplumun göreceli zayıflığında, devletin sivil topluma yönelik nefretinin değil belki ama onu kontrol isteğinin payı var da, köklü ve kalımlı, yüksek düzeylerdeki sosyal güvenmezliğin bloke ettiği sosyal sermayenin cıvıllığının yok mu? Türkiye’de sivil toplum kuruluşları çoğunlukla belirli bir mahalleye cami yaptırma veya köy yardımlaşma dernekleri gibi yerel amaçlara sahip. Herkese hitap edebilecek veya daha evrensel amaçlara sahip dernek ve vakıf örgütlenmeleri azınlıkta kalıyor. *Sosyal sermaye düşüklüğünü tepeden inmecei devletin modernleştirici baskıcılığından çok, yaygın sosyal kinizm ve güvenmezlik daha iyi açıklayabilir diye düşünüyorum.* Türkiye’de o kadar kaotik bir gündelik hayat var ki, yasal diğer bir deyişle soyut ve genel formel normların uygulanabileceği homojen yaşam koşullarının bulunduğundan kuşku duyulabilir. Türkiye normalleşseydi, bir hukuk devleti müesseses olabilirdi ama hukukun güçlü rakipleri var. Yani toplum sanıldığı kadar güçsüz değil. Devlet de genellikle sanıldığı kadar veya istediği düzeni yukarıdan aşağıya doğru tek yönlü olarak müesseses kılabilir kadar güçlü değil. Yandaşlığın veya belirli ilişkilerin gerekleri, yurttaşlığın gerekleri kadar hatta sık sık daha etkili.

*Ben “hakim kültür” kavramlaştırmasından çok, kültürel ana caddeler metaforunu kullanmayı yeğliyorum.* Bazı kültürel caddeler diğerlerine göre daha işlek oluyor. Kültürel caddeler her zaman birbiriyle uyumlu olmuyorlar; beklenmeyen veya istenmeyen sonuçlar da üretebiliyor veya retoriksel amaçlarla da, literal anlamda kullanılabilirler. Kimi politik figürlerin de toplumsal ve politik kültürü retoriksel bir araç olarak sık sık kullandıklarını söylemek yanlış olmaz. Hukuk da hukuk olarak kendisine saygı duyulmaksızın kullanılabilir. Karşıt tarafın bazı üyelerinin hukuki yanlışlarının hatta suçlarının, “uygun” zaman gelince ortaya çıkarılmak üzere çekmecede saklanması sıradan veya günlük bir olay olmasa da normal olması gibi. Son büyük depremden sonra, yargılanmaksızın yağmacı olduğu belirtilen kimi kişilere gösterilen muamele için sosyal medyada “merdivenden düştü” etiketi açılmış ve binlerce tvit atılmıştı. Hukukla alay etmeyi bu. Hukuki söylem de bir retoriğe dönüşebilir. Kültürel caddelerin sosyal hayatta işe yaradıkları alanlar veya davranışlar da zamanla değişebilir. Yine de toplumsal kültürde tıpkı bir anayasada olabildiği gibi, kendisinin nasıl değiştirileceğine dair bazı kabuller de olabilir tabii. Türkiye’de bu değiştirici fail devlettir. Cumhuriyete karşı biraz da bu sebeple ciddi bir toplumsal isyan olmamıştır. Bir kültür şoku yaşanmamıştır. Bazı şeyler değişirken bazı şeyler de değişmemiştir çünkü. Hatta değişim değişmeyenler üzerinden gerçekleşmiştir. Kültür şoku artık her şey size yabancı olduğunda ortaya çıkar. Sudan çıkmış balığa dönersiniz. Türkiye modernleşen bir

ülke ve seçmeli modernleşme diyebileceğimiz bir kalıp ortaya çıktı. Bu kendiliğinden oldu. Zaten o yüzden de deyim yerindeyse tuttu. Mesela artık çoğu genç, partnerleriyle evlilik niyetlerini ailelerine yansıtmadan önce zaten birbirini tanıyor, sonra Türkçe’de “kız isteme” denen bir ritüel de gerçekleşiyor. Böylece geleneksel ve modern olan, aynı süreçte bir araya geliyor. Ne geleneksel ne de modern olan, bu modernleşme modelinde sert, esnemez bir nitelik taşıyor. Çünkü işe yarıyor. Ben birçok muhafazakarın da farkında bile olmadan gayet modernleştiğini düşünüyorum. Kültür böyle bir şey zaten. Yani kültüre dair yüksek bir bilinç düzeyini sergilememiz şart değil. Belki, bu yüksek bilinçlilik daha çok elitlerin bir niteliği sayılabilir ama onlar da kültürel bilinç dışından kaçamazlar. Zaten her şeyin bilincinde olarak yaşanmaz. Kimi muhalif aktivistlerin kullandıkları “susma; sustukça sıra sana gelecek” sloganına bakalım mesela. “Susma; susarsan sıra sana da gelir” ibaresi ile “kendi başına gelmez diye susuyorsun” ibareleri aynı zihniyet düzleminde yer alır. Eğer hesabi akıldan değil de ilkesel, kategorik akıldan söz edeceksek, sıranın belirleyici olmaması gerekir. İnsan onurunun muhasebesi olur mu! Şarta bağlılıkla aklı nasıl yan yana getireceksiniz! Böyle sürçmelerde kültürel bilinç dışımız açığa çıkarır. Kaldı ki bir muhalif de adaptiftir. Konformist olmadan da adapte olabilirsiniz. Psikotikler adapte değildir. Toplumsal bilinç dışı biraz ideolojyse biraz da kültürel bilinç dışıdır.

Diğer yandan, tarihin ağır yükü en net biçimde toplumsal kültürde görülür. Toplumların özleri yoktur ama tarihleri vardır. Tarihleri onları plastik veya amorf olmaktan alıkoyar. Özlerinin olmaması amorf oldukları anlamına gelmez. Bu belirli tarih, toplumdaki herkese bir yük ve o yükün ağırlığını yükler. Zaten üstten alta doğru baskıcı modern devrimlerin akibetleri, toplumların sıfırdan yaratılamayacaklarını göstermedi mi? Bastırılan geri dönmedi mi? Aynen geri dönmedi ama; çünkü o da tarihin zamanla değişen yüküne maruz kalmıştı. Kelimelerin değişmesi her zaman gösterilenlerin de değişmesi anlamına gelmez. Türkiye’de kulun yerine yurttaş, tebanın yerine millet geçti ama devlet-toplum-bireyler arasındaki çok boyutlu ilişkilerin nitelikleri ne kadar değişti? Ben bu sorunun hala anlamlı olduğunu düşünüyorum. Fakat yanlış anlaşılma istemem. *Tarihsel bağlam bizi koşullar ama belirlemez.* Aksi halde zaten tarih olamazdı. Tarihin imkan şartı değişime açıklıktır. Bu da belirli bir ölçüde olumsuzluk yani zorunsuzluk içerir. Biz tarihe rağmen değil tarih sayesinde amil oluruz. Fail sözcüğünün tam karşılığı ameledir. Amele yenilik yapar. Taş üstüne taş koyar. Bina inşa eder.

Geleneksel kültürlerde toplumsal düzen verili kabul edilir. Toplum kimin kurduğu kabul ediliyorsa onun normatif önceliği de vardır. Buna göre, toplumun düzenini ilahi bir figür kurmuşsa o, toplum sözleşmesi anlayışlarındaki gibi insanlar kurmuşsa bireyler önceliklidir. Türkiye’de geleneksel kültür halen etkisini yitirmiş değil ve bireylerin tüm topluma karşı ileri sürebilecekleri haklarının bulunduğu sorgulanmaksızın kabul edilen, doğallaşmış bir görüş olduğunu söyleyebilmek zor. Özellikle de muhafazakar, sağ kesimde. Weber’in ünlü patrimonyal siyasal yönetim tanımına geldim burada. Fakat eklemek istediğim husus, bu yönetim zihniyetinin Türkiye’de kolektivist kültürel ana cadde dışlanarak ele alınamayacağı. Çünkü kolektivistik anlayışta da nihayetinde toplum kendi başına var olduğu kabul edilen

bireylerce birlikte kurulmuş sayılmıyor ve bir bütün olarak tasavvur edilen toplumun otoritesi ve normatif önceliği de buradan kaynaklanıyor. Ontolojik olarak önce gelen normatif olarak da öncelikli olur.

Türkiye’de devlet de verili, kendi kendisinin sebebi ve dolayısıyla özünde meşru kabul edildiği oranda, ahali de devleti kendisinin göremiyor ve bireysel sorumluluk üstlenmiyor. *Devlet toplumu kurduğu varsayılan fazlanın işlevini yüklediği için aşkınlaşıyor.* Bu durumda devlet ağır bir sorumluluk yükleniyor ama ne Osmanlı’da ne de Cumhuriyet döneminde devlet güçlü devlet mitinde öngörüldüğü kadar insicamlı ve iktidarlı bir alan değil. Meşruiyeti iktidarından daha güçlü belki de.

Türkiye’de kültürel ana caddelerden biri olan kolektivistik kültür, siyasal alanda da karşımıza çıkan kalımlı bir eğilim olan kayırmacılığın başlıca sebebi. Bu aslında beklenmeyen bir sonuç. *Türkiye’nin heterojen toplumsal yapısıyla kolektivistik kültürel ana caddenin etkileşimi, kayırmacılığa diğer bir deyişle muhatabın aidiyet nesnesine veya kimliğine göre çifte veya çoklu davranış standartlarının uygulanmasına yol açıyor.* Elbette, bu da sosyal ve siyasal güvenmezliği artırıyor. Bir bakıma, bu güreşte kendi oyunuyla alta düşen sporcuların durumuna benziyor. Demek ki, *yandaşlığın ve belirli ilişkilerin gerekleri yurttaşlığın daha soyut gereklerine önde geliyor* ve bu da ulus devlet projesinin yeterince başarılı olamadığının kuvvetli bir işareti. Aynı sebeple, Türkiye’de iktidarda olmanın getirisi ve muhalif olmanın riski hatta tehlikesi de çok oluyor. Bu durumun, Türkiye’de yediden yetmiş herkesin, kullandığım deyim için kusura bakmayın ama aklını siyasetle bozmasının başlıca sebebi olduğunu düşünüyorum. Kamusal alanda bazen patron-yanaşma ilişkileri bazen akrabalık çevresi ilişkileri bazen sadece arkadaşlık ilişkileri içinde karşımıza çıkan kayırmacılık, modern hukukun ve burjuva kamusunun “herkes yasa önünde eşittir” veya “kimse yasaların üzerinde değildir” ilkesine karşıt bir eğilim. Bu da devletin kamusal alanın altını oyuyor elbette. Kamusal olan herkesin ve hiç kimsenindir çünkü. *İlişkisel kayırmacılık, nihayetinde bir serbestlik/tercih alanı olan özel alanın kamusal alana sirayet ettiğini de gösterir.* Nitekim, bir yandaş olarak biatkar ama bir yurttaş olarak pek de yasa tanımaz insanların sayısına bakarsak, bu etkinin gücünü bulabiliriz.

Toplumsal kültürün iç dünyaya nasıl geçtiği pek net değil. Fakat kültürel normlar yeterince içselleştirilmişse, bireyin mesela “bunu yapmamam gerekir” tarzında, yüksek bilinçli bir muhakemeye girişmeye gerek duymadan, üzerinde çok düşünmeden, “ben bunu yapamam” diye düşüneceğini öngörebiliriz. Onun bu tavrını üstbeninin bağımsızlaştığının ve ilgili normun onun karakterine işlendiğinin bir işareti olarak görebiliriz. Böylece kültür, yararçı hesaplamalardan ve bireyci faydacı akıldan bir ölçüde bağımsız, kendi başına ve kendisi için bir değer olarak görülebilir. Bu özelliği kültürün irrasyonelliğinden çok, onun aklın ötesinde bir boyutu da olduğuna işaret eder. Sadece öyledir işte. Bir durumdur. Elbette sonra gözden geçirilebilir ama bu her zaman kolay değil. Sosyal bağlam, içselleştirme mekanizmasından bağımsız olarak da bireylerin davranışlarını yönlendirmelerinde etkili olabilir. Belki de çoğunlukla daha etkilidir. Öte yandan içselleştirme bireyin sosyal bağlama eleştirel

mesafelenmesinde de gerekli bir adım. Sosyal öznelere sosyal bağlama göre davranmaları için, akan suya karışmaları için davranışlarına kişisel bir anlam yüklemeleri gerekmiyor. Yani onları motive edenin içselleştirilmiş değer ve normlar olması gerekmiyor. Onların bu değerlerin birer temsilcisi gibi davranmaları gerekmiyor. Herkes “herkes böyle yapıyor” diye öyle eyliyorsa, ilgili özne davranışına hangi kişisel anlamı atfetmiştir ki! Weber’in kişisel düzlemde anlamlı eylem kuramından uzaktayız burada.

*Akıllı toplumsal bir açıdan bakarsak, bir tür birikimli emek ve zamandır* ama Türkiye’de bu birikimi yapmak kolay değil. Bunun için alanların ayrışmasının biraz daha mesafe alması lazım. Türkiye’de siyasal sermaye ağırlığını çok hissettiriyor. Ama bu da kültürel arka plandan bağımsız değil.

### **Türkiye’deki hakim kültürün iktidar anlayışı siyasal kültürün şekillenmesinde nasıl bir rol oynamıştır?**

Ben Türkiye’de bütünsel, tümleşik bir kültürden daha çok, bazı kültürel işlek diğer bir deyişle ana caddeler olduğunu düşünüyorum. Kültürel ana caddeler genellikle birbirine bağlansalar da bu zorunlu değil. Bu bağlamda ben Türkiye’de iki ana caddenin en işlek caddeler olduğunu düşünüyorum. Bunlardan biri Türkiye açısından üzerinde epeyce veri birikmiş olan kolektivizm. Kolektivizm bazen sosyalizmle karıştırılıyor ama elbette böyle değil. Kolektivistik yani toplulukçu kültürün Cumhuriyet dönemine geçmişten miras kaldığını düşünüyorum. Kolektivist anlayışta, bir bütün olarak tahayyül edilen topluluğun, (bu bağlamda topluluğun üyeleri denmesi pek de doğru olmayan) bireylere, hem ontolojik hem de normatif açılardan önde geldiği kabul edilir. Organik bir toplum modelidir bu. Rollerin toplamı toplumu verir; bireyin rolleri de onun benliğini tanımlar. Birleşik, tümleşik, eksiksiz adeta mükemmel bir toplum tahayyülü söz konusudur. Bu yüzden, eleştirilmesi de hoş karşılanmaz. Bireylerin tüm topluma karşı ve toplumun temsilcisi olmanın ötesinde, onunla eşöznlü kabul edilen devlete karşı ileri sürebilecekleri, doğuştan geldiği kabul edilen haklarının bulunmadığı, örtük bir bilgi olarak, kabul edilir. Bu tür haklar sonradan kazanılmadıkları için kaybedilemez, vazgeçilemez ve devredilemezler de. Kölelik sözleşmesi yapamazsınız mesela. TC Anayasalarına bakarsak, böyle hakları tespit edebiliriz elbette; ama bu haklar sosyo-kültürel bir boşluklardır. Demek istediğim bu. Bazı hukukçular Anayasanın toplumu kurduğunu düşünürler ama Türkiye’de böyle mi gerçekten? Devlet de verili, kendi kendinin temeli olan düzenin bir parçası görüldüğü ölçüde, son kertede bireyler karşısında önceliklidir. Ben Türkiye’de devlete, tümleşik topluluğu kurduğu varsayılan fazlanın işlevinin yüklendiğini düşünüyorum. Toplum bu zihniyette 1+1+1 mantığıyla ele alınmaz, toplumsal değildir. Daha çok, metafizik bir varlıktır, bireylerin toplamını aşan ayrı bir tözdür. Topluluğu kuran bir fazla vardır. Bu fazla bireylere indirgenemez. İki farklı kategorilerdedir. Ben bu fikri “Toplumsal Simya ve Demokrasi: Türk Toplumunda Toplum ve Emsallik Tasarımları” başlıklı, 2002 yılında yayınlanan bir makalemde “toplumsal simya” diye adlandırmıştım. *Aynı zihniyet, politik toplum tasarımı için de geçerli.* Değersiz metallere değerliyi üretmek gibi. Tek başlarına insanlar kurşunsa, milli topluluk altındır. Bundan ötürü bireyden gerektiğinde



kendini Millet için feda etmesi beklenir. Toplum toplum sözleşmesi kuramlarındaki veya erken liberal düşüncedeki gibi, uzlaşma varan bireylerin basit toplamı olarak düşünürseniz, devlet ve toplum normatif olarak da ikincilleşebilir yani onlara karşı ileri sürebileceğiniz bazı haklarınız olabilir. O zaman da birey bir töz, bir “entity” birey olarak kabul edilmektedir; o tüm ilişkilerinden bağımsız olarak kendisi olabilir. Kendisi kendisine verilir. Elbette bu belki bir dilek olabilir ama insanlar hep gruplar içinde yaşadılar. Modernitenin kültürel ana caddelerinden birinde, birey böyle bir eylem ve anlam merkezi olarak görülüyor. Böylece, bahsettiğim bu iki görüş çatışır. Türkiye modernleştiği ölçüde, modern bireyci anlayış da ülkeye girdi ve az çok benimsendi. Bence din de bireyselleşebilir ama şimdi konumuz bu değil. Aslında seçenekler belirttiğim bu iki kısır metafizik dünya görüşüyle sınırlı değil ama oraya girmeyeyim. Özet olarak, *Türkiye’de politik kültürde devlete atfedilen normatif ve ontolojik önceliğin, toplumsal kültürde bir karşılığının ve zemininin olduğunu düşünüyorum.* Tarihsel kültürel bir zemin bu. Ben kültürün güçsüz/etkisiz olduğunu düşünmüyorum; diğer bir deyişle, kültür bir epifenomen (gölge olgu) değil. Kültür bize bir anlatı sunar. Anlatılar anlam inşa ederler, çünkü birbirine bağlarlar. İnsanları da birbirine bağlamak gerekir. Masallar da mitler de ideolojiler de birer anlatıdır. Bilimin zayıf yönlerinden biri anlatılar üretme konusundaki beceriksizliğidir.

İkinci ana cadde ise otoriterlik. Ben Türkiye üzerine de çalışmış olan saygın antropolog G. Hofstede’nin iki kültürel indeksini, güç mesafesini ve belirsizlikten kaçınmayı, otoriter kültürel ana cadde başlığı altında bir araya getirmek istiyorum. Umarım bu iki ibare kendini yeterince açıklıyordur. Belirsizlikten kaçınma eğilimini, mümkün olduğunca “ya o ya o” biçiminde düşünme biçimi veya büyük harfli bir hakikate düşkünlük yani bir zihniyet olarak tasvir edebiliriz. Fakat bunlar da mesele kelimesinin iki başlıca anlamıyla da büyük meseleler. Ben otoriterliği kadir-i mutlak sayılan bir politik figürün veya politik elitin istediği her kararı alıp zor ve baskıyla uygulaması merkezinde ele almıyorum. Otoriterliğin toplumsal kültür ve toplumsal bilinç dışında da desteklerinin olduğunu düşünüyorum. Sözümlü ettiğim iki eğilimin yanına, idare edilmeden kendini makul ve bu anlamda akli biçimde idare edememe karakteristiği olarak heteronomiyi de eklemek istiyorum. Bu üçü otoriter sendromu yeterince aydınlatır. Otoriter kültürler kör itaat ekerler ama bazen de kör itaatsizlik biçerler. Bunların ikisi de bağımlılığa işaret eder. Ergen negativizmdeki gibi. Söylediğinizin doğru olduğuna inanmanız hatta doğruyu söylemeniz, bir fanatik olmanızı engellemez; *bir muhalif olmanız da eleştirel düşündüğünüzün karinesi değildir.* Otoriterlik, kapalı zihinlilikle ve yönetilmeden kendini makul biçimde yönetememekle diğer bir deyişle heteronomi ile yakından ilişkilidir. Süleyman Demirel, “iktidarın değişeceğini anladığı gün trafik polislerinin bile tutumu değişir” demiş. Otoriterliğe bir de şu boyutundan bakalım: *Kendini nasıl idare edeceğinin nasıl idare edileceğine bağlı olması.* Burada yasaların değişmesi değil belirleyici olan; siyasi iktidarı kullananların değişmesi. Söz konusu olan, “yasa ve düzen” ibaresini vurgulayan ABD tipi bir muhafazakarlıktan çok, otoriterliktir. Otoriter liderler yasa ve hukuk tarafından sınırlanmaktan haz etmezler. Aileci toplumsal yapıda ailenin üyeleri karşısındaki özerkliği ve üstünlüğü ile devletin bireyler karşısındaki asli meşruyetini paternalizm veya patrimonyalizm birbirine bağlar.

*Otoriterlik bir toplumda bireylerin kendilerini yönetilmeden makul ve bu anlamda akli biçimde yönetememelerini, heteronomiyi de içerir demiştim. Eve çağrılan tesisatçının başında işini iyi yapsın diye beklemenin veya okullardaki sınavlarda öğrencilerin kopya çekmemeleri ya da yardımlaşmamaları için gözetmen bulundurmanın gerekli bulunmasındaki gibi. Böylece toplum farkında bile olmaksızın otoriteryan bir siyasi figürü davet etmektedir. Eskiden bu fikir “sallandıracaksın Sultanahmet’te beşini onunu, bak bir daha yaparlar mı” biçiminde, daha sert bir tonda ifade edilirdi. Günümüzde ise cezasızlıktan veya cezaların hafifliğinden söz ediliyor ki bu da yararcı mantığın veya havuç/sopa ikilisinin yönlendirici gücünün bilindiğini gösterir. Yasa da kendisi için değil sonuçları açısından değerlendirilmektedir. Türkiye’de yasacı yani genel ve soyut hukuki normlarla yaşamayı değerli gören bir yaşam tarzı müessesleşmedi. Belki kurucu iktidarın da kurulamadığını düşünmek yerinde olur.*

Ben Türkiye’de kinik, karamsar, mızımız, müşkülpesent, yararcı ve sonuçcu, araçsalcı bir zihniyetin öne çıktığını düşünüyorum. Kinik derken antik felsefedeki Kinizmden bahsetmiyorum elbette. Keşke bahsedebilseydim! Sosyal yabancılarda, özellikle de grup dışından olanlarda, kötü niyet, kusur, hata aramak ve ahlaki olmayan motifler tespit etmek tavrı yaygın ve köklü demek istiyorum. Kinik ahalden özür dilenmemesi, özrün ondan saklanması gerekir. Çünkü özrünüzün samimi olduğuna da inanmazlar. Bencilce çıkarlarınız için özür dilediğinizi düşünürler. İnsanların sonuçları önemli olmaksızın özür dilemelerine imkan verecek bir ahlaki bütünlüğünün olmadığına inanırlar. Onlar için güvensizlik ve herhangi biri olarak insanlara inanmamak asli tavidir, karinedir. İyiniyet ve masumiyeti asıl sayan belirli bir modern hukuki anlayışın karşıtıdır. Bu yüzden, sözü geçen hukukun tutunabileceği, patinaj çekmeyeceği bir sosyal zemini, normal yaşam koşullarını oluşturamazlar. *Bahsettiğim derin kinizmde, kolektivistik kültürel arka planda ahlakın etki alanının grubun sınırlarıyla örtüştürülmesinin payı çok diye düşünüyorum.* Grup dışına karşı güvensizlik asıl. Hatta, ben Türkiye’yi bir arada tutanın çatışma olduğunu düşünüyorum. Bourdieu, harika bir cümlesinde, birisiyle kavga etmeniz için onunla pek çok müştereginizin bulunması, en azından neyin kavga etmeye değer olduğu konusunda uzlaşmış olmanız gerekir demişti. Türkiye’deki durum tam da böyle. Bu uzlaşmanın bilinçli olması şart değil elbette. Sosyus yani ortaklık, deyim yerindeyse kavgadaki ortaklık da olabilir pekala. Türkiye’de kolektivist ana caddenin vurguladığı tektipçi dayanışma, bir çatışmama kültürünü de üretti. Fakat bunun sonuçlarından biri çatışma görgüsünün, terbiyesinin zayıflığı oldu. Fikirlerden çok onu ifade edenin eleştirilmesindeki gibi. Tümleşik toplum tasavvuru da dışlayarak bütünleşme tavrına yol açıyor. Çünkü eğer eliniz kangren olmuşsa bütünüün yararı için onu kesip atabilirsiniz. Keza ayrıksı fikrinizi grup içinde ifade edemiyorsanız, muhtelemen gruptan koparsınız. Kolektivizmin beklenmeyen bir sonucu olarak, siyasal hayatta grupların amip gibi içlerinde bölünerek çoğaldıklarını düşünüyorum. Sol politik gruplarda da sık sık gördük bunu.

Komşularınız yanlış eyleyken sizin doğru eylemeniz sizi zarara uğrattıyorsa, iki türlü de kaybedersiniz. Doğruyu da yanlış da yapsanız zarara uğrarsınız. Bu trajedidir. Politik pratikler için de aynı geçerlidir. Kant bile iyiniyeti, iyiniyetli davranış mutluluk için yapılmış olmasa da, nihayetinde mutlulukla ödüllendirmişti. Sonucu için değil de kendisi için yapılan

davranışlar konusunda Türkiye’de bir sorun var. Eagleton, sol jargondaki praksis kavramının amacı kendi içinde olan faaliyetler için kullanılması gerektiğini belirtiyordu. Doğru bu. Böyle bakıldığında praksis sonuçcu pratik akıldan ve sokak zekasından farklıdır.

Bunu biraz açayım. Diyelim ki siz iyiniyetli, dürüst bir insansınız ve işyerinizdeki ya da evinizdeki çalışanlarınızın sosyal sigorta primlerini gerçek ücretleri üzerinden yatırmayı istiyorsunuz ama komşularınız ücreti düşük gösteriyor. Bunun size yaşatacağı bir trajedidir çünkü dürüst davranmanız her seçenekte zararınıza olmaktadır. Ya kendinize ihanet edecek ya da komşularınıza nazaran zarara uğrayacaksınız. Sofinin seçimindeki gibi bir durum! Bahsettiğim trajedinin bireylerin davranışlarını yönlendirmelerindeki önemi açık. Bu durumdaki muhasebe hesabına dayalı davranışlar bireysel açıdan bakıldığında yararlı veya araçsal akla uygun olabilir ama nihayetinde kamusal açıdan genellikle zararlı oluyor. Yine Hegel’e, onun sivil toplumun bencilliği analizine geldik galiba! Ben fikirlerimi içselleştirmişsem onlar beni bireysel düzlemde motive edebilir ama ya benim benim için anlamlı davranışım komşularım ve yaşam çevrem için anlamlı değilse ne yapacağım? Kahramanlıktan bile kahraman başarılı olduğunda söz edilir genellikle Sosyal pratiklerdeki iktidarın gücüne geldik şimdi. Yaptığının diğerleri için de bir anlamı yoksa ne kadar direnebilirsiniz? Ya içselleştirdiğiniz fikirleriniz ve değerleriniz, size acıdan ve yabancılaştırmadan başka bir şey getirmemişse ne yaparsınız? Ya kolektif temsiller topluluk için fedakarlığı hatta gerektiğinde varlığını milletiniz için armağan etmenizi vurguluyor ama gündelik hayatta komşularınız fiş kesmiyorsa ne yapmanız gerekir? Bu ikisi arasındaki geçiş nasıl birleştirirsiniz? Birleştirmeniz gerekir mi veyahut! Çünkü şahit olduğunuz diğerleri de birleştirmemişlerdir ve bu gedik bile bir sosyal alışkanlığa dönüşmüş ve kanıksanmıştır. O başka bu başka! Yine de, düzen kuracak güçleri olmasa da akıntıya karşı direnen sosyal öznelerin bulunabileceğine inanıyorum. Anıtı dikilen meçhul askerler gibi meçhul sivil kahramanlar da vardır!

Ancak disiplinli bir dış ortamın mevcudiyetine bağlı olarak potansiyel ve kapasitenizi kullanabiliyorsanız, ortamdaki ve kuruluşlardan, örneğin okulunuzdan veya hocalarınızdan çok şey beklersiniz. Onlar mükemmel olsun istersiniz. Müşkülpesent biri gibi habitatınızı eleştirirsiniz. Amaçsız yaşam çok yorucudur; insan kendi kendisine yük olur. Uzun vadeli amaçlarınız yoksa gündelik hayatın güncelliğine, “şimdi ve burada” olana hapsolürsünüz. Güncele hapsolmüş bir insan sonsuza kadar yaşayacağını düşünüyordur muhtemelen. Şimdilik belki de gündelik hayatın örtük ideolojisidir. Egonuz güçsüzse, aslında başaramayacak olduğunuzu hissettiğiniz için uzak durduklarınızı “bu benim tercihim değil” diye sunabilirsiniz. Ne de olsa zaman tercihler dönemi. Bunlar hep otoriterliğin önemli bir boyutu olan yönetilmeden kendini yönetememek halinin görünümüleri. Onun için sözünü ediyorum. Türkiye’deki gibi birliğin çatışmayla kurulmasını istemiyorsak, kendi dünyamızı kurmaya da önem vermeliyiz. Türkiye’de kendini politik düzlemde var etmeye çalışan sayısız insan var; fakat bu düzlem öncelikle felsefe veya müzik de olabilirdi örneğin. Kendi dünyamızı kurabilmemiz için gündelik hayatın rutinlerinin silsilesine biraz mesafeli olmamız gerekiyor. Güncelin dar bağlamına batmamalısınız. Kimliklere saplanırsanız

da çatışmayla mesafelenmeniz zor olur. Yüksek düzeydeki sosyal güvenmezlik diğer bir deyişle kalımlı ve yapılaşmış güvensizlik de birlik oluşturabilir çünkü diğerlerinden beklentilerinizi *karşılıklı olarak* bunun üzerine kurarsınız. Diğerlerinin davranışlarınıza atfedeceği anlamı kestirebilirsiniz. Yargılayıcı “sen” dilinin gündelik hayatın belki de baskın dili olduğunu göz önünde tutmak gerekir burada. Sosyal güvensizlik sosyal öznelere istikamet verir. Karşınızdakinden neyi bekleyebileceğinizi bilirsiniz ve o da sizin ondan neyi bekleyebileceğinizi bildiğini bilir. Kimlikten elde edilen anlam kestirmeden bile değildir, hazır gıda gibidir. Kimlikten kaçamayız elbette ama yine de kendi dünyamızı oluşturabiliriz. Gündelik hayatın güncelliğinin dar bağlamına teslim olarak, ufukumuzu şahit olduklarımızla veya şahit olanların şahitlikleriyle sınırlayarak kendi dünyamızı kurmamız zordur. Eleştirinin bir imkan şartı olan mesafe duygumuz oluşmaz çünkü. Elle gelen düğün bayram deriz o zaman. Belirsizlikle mücadele ederken kimliğimize dayanabiliriz ama bu giderek daha çok çatışma yaratabilir ve belirsizliği arttırabilir. Eagleton demişti, ne kimlikle ne kimliksiz oluyor diye. Doğru bu. Fakat kolektivistik bir kültürel arka planda, sözü geçen eleştirel mesafe ne kadar kazanılabilir ki!

Fakat ben birine güvenmenin imkan şartının onun hakkındaki bilgisizlik olduğunu belirten Byung-Chul Han’ın aksine, *sosyal ve siyasi güvensizliğin belirli bir sezgisel, örtük bilgiye -ki buna sağduyu da denebilir- dayandığını düşünüyorum*. Bu algı belirli bir kültürel zemin oluşturuyor; çünkü bireyler sözü geçen sağduyusal bilgilerine dayanarak, birbirlerinden neleri bekleyebileceklerini çoğu kez de doğru olarak kestirebiliyorlar ve davranışlarını da bu öngörülerine göre yönlendiriyorlar. Peki ama herkesin kendi davranışlarını, “herkes böyle yapıyor” diye düşünerek yönlendirdiği bir sosyal ortamda özne kimdir? Nietzsche “son insanı” şöyle niteliyordu: “Herkes aynı şeyi istiyor, herkes aynı ...”. Taraflar sosyal yabancılar olarak, tesadüfi (random) insanlar olarak, normal yaşam koşullarında birbirine güvenmiyor ve diğerinin de aynı bilgiye sahip olduğunu biliyorlar. Kültür de zaten böyle bir şey değil mi! Size toplumsal hayatınızda bir istikamet sunan bir anlatı oluşturuyor bu kinik kültür. Demek istediğim, kinizmin sadece devlete yönelik olmadığı. Kaldı ki toplum devlet ilişkilerini salt üstten alta doğru okuyorsak veya toplumu kuranın iktidar olduğunu düşünüyorsak, toplumdaki devlete yönelik kinizmi nasıl açıklayacağız? Bir mesafeyi gerektirir bu. Bizi kuran bir şeyden çok uzaklaşamayız. Özneliğimizi dil kuruyorsa dilden çıkamayız mesela. Tek yönlü bilet almak gibidir bu.

Sonuç olarak, Türkiye’de bahsettiğim kültürel caddelerin, etkin siyasal anlatıların biçimlenmesinde de etkili olduğunu düşünüyorum.

**Siyaset Bilimi literatüründe siyasal kültür çeşitli özelliklerine göre farklı biçimlerde kategorize edilip açıklanır. Örneğin, politik katılıma göre parokyal-teba- vatandaş kategorizasyonu; toplumsal yapıya ilişkin bireyci-moralist-geleneksel kategorizasyonu ya da tarihsel ve coğrafi olana özgü Batı uygarlığı, Doğu Uygarlığı, İslam Uygarlığı vs. kategorizasyonları. Bu kategorizasyonlar Türkiye’de siyasal kültüre dair ne söyler ya da birşey söyler mi? Türkiye’deki siyasal kültürü biri ya da bir kaç ile açıklayabilir miyiz?**

Bunların hepsi az çok birşey söyler ama hiçbiri Türkiye için kapsayıcı, tüketici değil çünkü en başta Türkiye'deki gündelik hayatı niteleyen “düzenli anarşi”yi ihmal ediyorlar. Aktüel yaygın davranış anlamında olguyla, olgunun davranışsal modeli olarak normun örtüşmesini görmezden geliyorlar.

Yaygın kinizm ve güvenmezlik, sorunuzda saydığınız kategorilerin hangisinde için? Teba yurttaş “olduktan” veya ilan edildikten sonra tavırları nasıl, ne yönde değişti mesela. Hürriyet “ilan” edilebilir mi! Bana bu konular önemli gibi geliyor. Yurttaşlar hem gündelik hayatta yararlı muhasebe mantığını izleyebilir hem de ortak sadakat nesnelere dahil kendi başına değerli gördükleri nesnelere ve bu bağlamda kültürel nesnelere benimseyebilir elbette. Türkiye’de insanlar yurttaş olduktan sonra, birbirlerine yönelik tavırlarında devlet hukuku daha öne çıkıp, hukuk baskın sosyal kontrol biçimini kazandı mı? Bana pek böyle gelmiyor. Dayanışma sözleşme ve hukuktan çok tektiplitik rotasını izliyor. Bireylerin davranışlarını yönlendirmelerinde yandaşlık mı yurttaşlık mı daha önemli mesela; özellikle bu ikisinin gerekleri çatıştığında. Birinde durumsal ve tekilsel, ilişkisel bir ahlak geçerli diğeri daha biçimsel, akli ve hukuki.

*Türkiye’de toplumun devlete attığı goller gol sayılmıyor ama devletin topluma attığı goller sayılıyor.* Böylece devlet her zaman galip gelebilir! O halde hakemlere bakmamız gerekir. *Güçlü devlet miti aktüel devletten daha güçlü Türkiye’de.* Hatta devletin abartılmış gücünü de bir kültürel algı sayabiliriz! Devletin güçlü ve güçsüz olduğu alanlar var oysa. Şuna bakabiliriz: Şiddet ne kadar ve nerede yoğunsa iktidar orada o kadar azdır. Hukuku şiddete indirgeyen görüşlere de katılmıyorum.

Türkiye’de yediden yetmişe kadar hemen herkes siyasetle ilgileniyor. Ama bunun başlıca sebebi, siyasi iktidarda olmanın avantajının, muhalefette “kalmanın” da dezavantajının, riskinin hatta tehlikesinin çok olması. Siyasi iktidarı kullananların değişmesinin geleceğiniz üzerinde büyük çapta bir etkisinin olmayacağından yeterince eminseniz, bu konulara dikkat etmeye çok emek ve zaman harcamayabilirsiniz. Bu, sizin barışçıl diğeri bir deyişle sivil bir müesses kültürel ortamda yaşadığınıza işaret eder. Bu sezgisel bilgiye sahipsinizdir. Türkiye’de insanların geleceklerinden yeterince emin olmamaları siyasete yönelik ilgiyi arttırıyor. *İnsanların geleceklerinden yeterince emin olmayışları ise hukuk devletin etkisizliğine işaret eder.* Hukuk devletsiz bir demokrasi bu güvenceyi sağlamayabilir. Çoğunluğun azınlığı kendine köle yapmasını engelleyecek olan nedir? Öte yandan, belli başlı ideolojilerin veya büyük anlatıların günümüzde anlatsal güçlerini kaybetmelerini apolitiklikle karıştırmamak lazım. İdeolojilerin yeni kuşaklar üzerindeki etkilerinin giderek azalması, gençlerin apolitik oldukları anlamına gelmez. Öte yandan dijitalizm bana deyim yerindeyse henüz Kapital’i yazılmamış bir ideoloji gibi geliyor. Araç içeriği de değiştirir malumunuz.

Toplumsal düzen veriliyse, kendisinin temeliyse, yapacak çok şeyiniz yoktur. Düzen doğallaşmıştır. Toplumdaki yerinizi, rolünüzü, işlevinizi kabul edersiniz. Toplum, düzeniyle

birlikte kurulmuştur. Devleti ve toplumu kuranlar bu amaçla bir araya gelen insanlar değildir. Ama düzeni insanlarca kurulmuş kabul ediyorsanız, bunun size açtığı bir zihinsel alan ve eleştirel mesafe vardır. Türkiye’de gelenek daha çok din kurumu üzerinden okundu ama toplumda verili kabul edilen ilişkileri esas alan kolektivizm, geleneksel kültürün de önemli bir boyutuydu. Ben İslam dininin de bahsettiğim kolektivistik kültürel zeminde intisap edildiğini ve ona uyumlandığını düşünüyorum. Dinin kültürün kurucu merkezinde yer aldığını düşünmüyorum demektir bu. Nitekim Aydın Uğur hoca bir makelesinde Türkiye’de ayıp kavramının günahattan daha çok önemsendiğini yazmıştı. Türkiye’de dindar insanlar davranışlarını yönlendirirken günah kavramına ne derecede baş vuruyorlar mesela! Bu, kolektivizmin din üzerindeki etkisidir. Devletin bir tüzel kişi olması bile onun kurulu olduğunun işaretidir. Topluluk ve rol ilişkileri verilirse, onların düzeni de verilidir. O zaman da önemli olan bu düzeni sürdürmektir. Muhafazakar ideolojinin de yapmaya çalıştığı bu. *Türkiye’de nikah töreni ve düğün davetiyelerinde davet sahibi olarak anne babanın belirtilmesi adeti, toplumsal algıda evliliğin iki özerk birey arasında kurulmadığına işaret eder.* Aileci toplumsal yapılarda evlilik sosyal bir görev, aile sosyal bir kurumdur. Evlilik de öncelikle çocuk yetiştirmek, topluluğun idamesi içindir. Birey ilineksel kabul ediliyor demektir bu. Aynı konum devlet karşısında da geçerlidir. Dolayısıyla, Türkiye’de güçlü bir zihniyete göre, hukuk da bireyleri ve haklarını değil de öncelikle devleti ve bireylerin dışında ve üzerinde kabul edilen ve bireylere indirgenemeyen bir Topluluğu (günümüzde Milleti) korur. Devletin kişiliğiyle Milletinkini eşözlü görürseniz de bireyin elini kolunu iyice bağlamış olursunuz. O zaman da hukuk devletten (doğuştan haklar teorisinde olduğu gibi) soyutlanamaz ve onun kuruluşsal iktidarını yeterince sınırlayamaz. Çünkü devlet de asli ve verilidir. Allah’ın gölgesi olan ve O’nun seçtiği padişahın yerini, asli devlet almıştır. Bu bir politik teolojidir. Bir radikal kolektivist olan Atatürk’ün de toplumsal sözleşme düşüncesi yoktu. Türkiye’de genel seçimlerde oy kullanmayanlar için küçük de olsa bir ceza öngörülmüş olması, oy kullanmanın bir haktan çok görev olarak telakki edildiğine işaret eder. Haklarınızı ister kullanırsınız ister kullanmazsınız. Seyahat özgürlüğünüzü kullanmak zorundaysanız bu seyahat ödevidir artık. O zaman da size bu ödevi yükleyen üstün bir güç vardır. Türkiye’de bu güç Millet ve kişiliğini ondan ayırmayan devlettir. Birey, Anglosakson Halk Egemenliği doktrinindeki gibi egemenliğin minicik bir parçacığına bile sahip olmadığı için, oy kullanmadığında ceza alabilir. Yine aynı kültürel arka plandan dolayı, *Türkiye’de devletin politik ve adi denen sıradan suçlara karşı muamelesi farklıdır.* Tüm bunlar Türkiye’de devletin politik boyutunun hukuksal boyutundan daha çok önemsendiğine işaret ediyor. Belki de Türkiye’de toplumsal ve siyasal hayat, bir hukuk devletinin etkin olmasına imkan verecek ölçüde normalleşmedi. Özellikle uzun zaman dilimlerinde bakarsak bunu saptayabiliriz. *Türkiye büyüyünce ne olacağına karar verememiş çok genç biri gibi görünüyor.* Bir kesim acaba şeriat mı gelecek diye endişelenirken, iktidar da AB projesinden vazgeçmediğini açıklıyor. İki yıl sonrasını bile kestirmek çok zor.

**Yukarıdaki soru ile ilişkili olarak, her kültürün kendine özgü, biricik ve her tasnifin genelleştirici ve bu nedenle de bir parça indirgemeci olduğunu varsaydığımızda**

## Türkiye’deki siyasal kültürün varsa kendine özgülüğü neden kaynaklanır? Sizce Türkiye’de siyasal kültürün alamet-i farikası nedir?

Tamamen özgün olanlar birbirleriyle karşılaştırılmazlar. Karşılaştırılmazlık, kültür şokunun imkan şartıdır. Türkiye’ye ilk kez gelen yabancılar kültür şoku yaşıyorlarsa Türkiye’de karşılaştıkları kültür de özgündür diyebiliriz. Psikolojik travma boyutlarına ulaşmayan minik şoklar da yaşıyor olabilirler! Bu sorunuza da Wittgenstein’in *aille benzerlikleri* kavramlaştırmasına başvurarak yanıt vermek istiyorum. Daha önce bahsettiğiniz politik kültürler için kategorilere ait hiç bir özellik üyelerin tümünde aynen zuhur etmez ama örtüşen bazı benzerlikler vardır. Otomobil Türk kültürüne özgü değildir ama Türklerin otomobili nasıl kullandıkları, onu kullanım tarzları kültürel bir konudur. Mesela yaya geçitlerinde nasıl davranıyorlar! T. Eagleton’un belirttiği üzere, bu anlamda kültür belirli bir tarza işaret eder. Türkiye’de ortaya çıkan seçmeli modernleşmenin bir boyutu olan politik kültür, mesela Büyük Britanya modern politik kültüründen hem farklı ama hem de biraz ona benzerdir. Anayasaya bakacak olursak benzerlikle çoğalır! Ayrıca Türkler altı yüz yılı aşan bir süredir Avrupa’dalar. İlginç olan, kendini hala Avrupalı saymayan sayısız Türkün bulunması. Çünkü sözü geçen Türkler Avrupayı Hıristiyanlık, kendilerini de İslam aidiyetleri üzerinden, din ekseninde tanımlıyorlar. Bu bakış açısı göçmen karşıtı sağcı Hristiyan Avrupalıların çok işine yarıyor. Çünkü “çoğumuz Müslüman olabilir ama biz Avrupalıyız” dememize bir engel yok. Sözünü ettiğim özcü bakış açısı ufkumuzu sınırlıyor. Sağ düşünce özcülüğe eğilimlidir. “Bizi biz yapan milli manevi değerler” ibaresini düşünelim. Oysa tarihte baki kalan bir addır. O ada bir askıya asılır gibi değişen değerler ve normlar asılır. Kimlik bir portmantodur.

Eğer sorunuz siyasal kültür değil de kültüre dair olsaydı ona türküler diye yanıt verebilirdim. Müzik dilden de yaşlıdır ve benliğin en derinindedir. Türküler artık pek dinlenmiyor. Özellikle modern seküler kesim galiba “ya o ya o” düşünme tarzına kapılarak, türkülerini geçmişe ait gördü ve uzaklaştı. Ben de öyleydim bir zamanlar ama sonra hem bir Handel fanı hem de bir türküsever olabildiğimi gördüm. Türkü çok dinlerim ben. Keşke politik türkü formu konusunda sosyal bilimler düzleminde daha çok araştırma yapılabilse. Türkiye’ye özgü olanı bilebilmem için diğer ülkeleri de bilmem gerekir ama böyle bir iddiada bulunamam. Söyleşi de bir nevi sohbet sayılabileceği için burada biraz daha rahat davrandım!

*Türklerle özgü denen misafirperverlik mesela, buranın asıl ve köklü sahibi, sakini biziz/ benim demenin incelikli, dolaylı ve zarif bir yolu olabilir ve Türkiye’de de muhtemelen öyledir. “Tanrı misafiri” ibaresi de sosyal yabancıyla ev sakinini birleştiren ortak bağı kuran ilahi mutlak varlığa işaret etmektedir. Misafir salt öteki değildir demektir bu. Dolayısıyla, ahlakın etki alanını grup ilişkileriyle sınırlayan ve grubun sınırlarıyla örtüştüren kolektivistik zihniyetin etki alanının dışında değiliz. Kolektivist kültürlerde hayatın özünde ilişkisel olduğu kabul edilir. Türkiye’de herhangi biri olarak sosyal yabancılarla sokakta, kamusal mahallerde duruma uygun olarak abi, abla, teyze, amca, anne, baba diye ilişkisel terimlerle hitap edilmesi sıradandır. Herhangi birisi olarak bir şahısla kurulacak ilişkiyi bildik ailevi kalıplara uydurma gereği ortaya çıkmaktadır. Alan Duben hoca bu habitusun güvenin*

objektifleştirilmesi ihtiyacına işaret ettiğini belirtmişti. Aile sembolizminin etkisinin böylece ailenin dışına, kamusal alana çıkması aileci bir kültüre ve aileci toplumsal yapıya işaret eder. Bir erkeğin, herhangi biri olarak bir kadına “bacım” diye hitap etmesi, ona cinsel motiflerle yaklaşmadığını göstermeye yönelik. Fakat bunun garantisinin verilmesinin gerekmesi, normal/tipik olanın, örtük karinenin, cinsel motiflerle yaklaşmak olduğuna işaret eder. Karine diğerinin güvenilmezliğidir yani *güvenilirliğin ayrıca kanıtlanması gerekir. Örtük olarak karine kabul edilen ise bize kültürel bilinçdışını gösterir.*

Foucault’un kavramsal düzlemde dolaşıma soktuğu “disiplin toplumu”, Türkiye’de kendini pek gösteremedi; çünkü endüstri toplumu denebilecek kapsayıcı bir yapı oluşmadı. Keza profesyonel mesleklerin ilişkisel/durumsal olmayan soyut normlarının da gündelik hayatı derinlemesine düzenleyecek bir etki veya güç düzeyine ulaştıklarını iddia etmek zor. Bence Türkiye, bunları atlayarak bir *müsamaha toplumu* dönemine girdi. Artık bir rutin haline gelen çeşitli aflar da buna işaret ediyor. *Müsamaha kültürü arka plandaki istikrarlı anomik toplumsal zeminde güçleniyor ve onu da güçlendiriyor.* Türkiye’deki gündelik hayatı nitelediğini düşündüğüm “düzenli anarşi”yi bir anomi biçimi olarak görebiliriz; çünkü hukuki ve informel düzenlerin, yasaların ve sosyal pratiklerin arasındaki gerginlik ve rekabete işaret ediyor.

Türkiye’de gündelik hayattaki sıradan çatışmaların boyutları, görünürdeki çıkış sebeplerinin öneminin derecesini çok aşabiliyor. Önemsiz bir trafik kazasından sonra bile tarafların birbirinden ilk beklentileri, nadir de olmayarak, çatışmaya girişme ve gücünü diğerine sergileme yönünde oluyor. Bu ortak beklentiler ve pratik şemalar, gündelik hayattaki hazır bilgi stoklarını ve davranışları yönlendiren ilkeleri gösterirler. Bu tuhaf durumda, çatışmalı ortamlarda ve gerginlikli karşılaşmalarda *muhatap karşısında pasif kalmanın, kültürel bilinçdışında kadınlığı ve dişilliği kodlamasının* da payının olduğunu düşünüyorum. Çatışmanın, görünürdeki sebebinin (aracın tamponunun çatlaması gibi) çok ötesinde bir boyuta erişmesi, bazen fizikileşmesi, onun uzlaşması daha kolay yararcı hesabi akıldan kaynaklanmaktan çok, kimliksel, sembolik ve anlatsal olduğuna işaret eder. Eğer çatışma yıkıcı dürtüsel sebeplerden kaynaklanıyor olsaydı, bir taraf diğeri pes edince veya geri çekilince de pek durmazdı. Ama öyle değil. Önemli olan üstünlüğün gösterimi yoksa dürtü tatmini değil. Demek ki önemli olan diğerinin üstün gücünü kullanmasıyla pasif durumda kalıp dişilleşmemek ki bu da akla elbette *kastrasyon kaygısını* getiriyor. Nitekim böyle karşılaşmalarda söylenen sözlerden biri de “erkeksen gel” değil midir! Mesele büyük ölçüde kimliksel demektir bu.

Türkiye’deki sayısız aydın, liyakat ve cehalet konularında çok hassas ve bu değişkenlere büyük açıklayıcı önem atfediyor. Ben böyle düşünmüyorum. Liyakat elbette önemli ama Türkiye’de eksik olan malzeme değil helva! Türkiye’de büyük bir depremde insanları öldürmeyecek binaları bihakkın yapabilecek mimar ve mühendis yok mu? Sayısız var hem de! Ama bir türlü olmuyor. Neden/niye olmuyor? Malzemeler hazır ama yemeği tutturacak ustamız yok. Burada kastettiğim usta kamusal bilinçtir. *Bir düşünme tarzı olarak zihniyet,*



*bilgi kadar belki de daha çok, bilgiyle belirli bir ilişki biçimini gösterir.* Bazen de bile bile yaparsınız. Yozluk veya yolsuzluk mesela, zaten bilgiyi gerektirir. Tanımsal bir gerekliliktir bu. Kinik tavır da bilgiyi gerektirir. Bile bile yaparsınız çünkü komşularınız öyle yapıyordur mesela. Sayısız literatürün “başımıza gelen bu belalar, *bilgisizlik veya cehaletten oluyor*” yolundaki iddiası, yozluğu ve anomiyi gizler veya aklar. Bilgisizlikten yapılanda kötünüyeti varsayamayız. Bilgisizlik pekala geçerli bir mazaret olabilir. *Eğitimle kazanılan bilgiden çok, bilgiyle kurduğumuz ilişki ve o ilişkinin hayatımızdaki yeri önemlidir.* Bilgi, bir çekmeceye saklanır gibi içdünyamızda saklanabilen, eskiyebilen ve çürüyebilen bir şeydir. Bilginiz sizi bilgi olarak motive ediyor mu? Bunun da koşulları var. Kimi ediyor? Bilginiz işe yaramayacaksa, hatta zararınıza olacaksa mesela. Ortama göre fazla liyakatli olmanız bir harcanma sebebidir. Bilginin bile fazlası olur. Bilgi size bir anlatı sunuyor mu? Nobel ödülü sahibi ama yozun teki olabilirsiniz. Sokrat yanılıyor olamaz mı? Kinik ve anomik bir sosyal ortamda özellikle. Hem bilgiyi bilgi olarak sevenler ve bilgiye bilgi olarak değer verenler azınlıkta değil mi? Bilgiseverler, sadece müzik dinlemek için konsere giden müzikseverler kadar azınlıktalar muhtemelen. Diğerleri düğünlerde, yürüyüşe veya koşuya çıkmışken, metro treninde müzik dinliyorlar. Boş zamanlarında başka bir iş yapmaksızın sadece müzik dinlemiyorlar. Hep başka bir iş yaparken müzik dinleyenler çoktur. Söylem gibi, artık biraz yaşını almış bir kavram olan sosyal zihniyet de davranışın arka planına aittir. *Türkiye’de anomi ve yozlaşma, liyakatsizlikten çok daha önemli sorunlar;* çünkü cehalet genellikle iyiniyete işaret eder: “Bilmiyordum; bilsem yapar mıydım hiç”. Belirli bir modern hukukta da iyiniyet ve ondan çok uzak olmayan masumiyet karine olarak kabul edilir. Fakültelerde ilgili profesyonel mesleklerin bazı örneklerde binlerce yılda (hukuk fakültelerinde hala antik Roma hukuku okutulur mesela) oluşmuş donanımsal gerekleri okutuluyor. Akademiye atfedilen fildişi kulesi tam da bunun için gayet gereklidir. *Türkiye’de fildişi kuleden daha çok gerekli ve popüler dilde gerçek hayat da denen gündelik hayatın güncel gereklerine karşı korunması gereken bir şey yok!* Abartılarda da gerçek payı vardır! Profesyonel mesleki işinizin de ilgili fakültelerde okutulan gereklerle az veya çok uymayan bazı fiili, aktüel gerekleri muhtemelen vardır ve bu gereklerle uymazsanız kaybedecekleriniz önemli olabilir. Belki de daha çok kâr etmek için mesleki gereklerden biraz taviz vermeniz isteniyordur. Bu bir *trajedidir çünkü profesyonel mesleğinizin gereklerinden taviz vermeniz de sizin için bir kayıptır vermemeniz de.* Fakültede size ceza mahkemesi duruşması öncesi tüm hazırlıklar yapılır ve duruşma mümkün olduğunca tek oturumda yapılır diye öğretilir ama güncel işinizde de böyle midir! Kuruluşların da kendi kültür ve habitusları vardır. Gündelik hayatın rutinleriyle, zamanla oluşan informal kuralları vardır. Bu kurallar ve pratik yatkınlıklar, hukuki kurallarla örtüşmeyebilir hatta bazen de çatışabilir. Adliye teşkilatının kültür ve habitusu hukuk fakültelerinde okutulanlarla veya polis teşkilatının habitusu polis meslek okullarında okutulanlarla örtüşmeyebilir. Zaten habitus bilinç düzeyinin yüksek olduğu bir düzlem değildir. O halde şu soruyu sorayım: *Türkiye’de profesyonel mesleklerin fakültelerde okutulan gerekleriyle aktüel iş ortamının kapitalizm ile de eklenmiş fiili gerekleri örtüşüyor mu?* Örtüşseydi depremlerde bu kadar çok insanı kaybeder miydik? Anomi suçun yaygınlaşması değildir. Suçunu tanıyan suçlunun mevcudiyeti toplumsal anomiyeye işaret etmez. Cinayet işleyip, karakola gidip teslim de

olabilirsiniz. Anomi, Arendt’in tanımını ödünç alarak ifade edeyim, suçun suç olmaktan çıkmasıdır. Suçun normalleşmesi, tipikleşmesidir. Sizin dürüst veya iyiniyetli bir işveren olarak, çalışanlarınıza asgari ücreti tam ödemeniz, komşularınız öyle yapmadığı için sizi zarara sokacaksa, bu hukuken bir suç olarak kalsa bile bir sosyal pratik olarak suç olmaktan çıkmış demektir. Ben Türkiye’de bunun önemli bir dinamik olduğu kanısındayım. Türkçe’de “işini bilmek” ile işi bilmek arasındaki anlamsal fark bize çok şey söyler. İşini bilmek örtük bilgiye, işi bilmek kitabi bilgiye işaret eder. Bakın hep Türkiye’de devletin toplumun içindeki iktidarının güçsüzlüğüne geliyoruz. Ben Türkiye’de genellikle politikacıların güçlü bir devlet istediğini de düşünmüyorum; çünkü o zaman hem yasama hem yürütme erki bağımsız bir yargı tarafından hukuken denetlenecek. Mahkemeler de Türk Milleti adına hüküm verirler. Yargı devletin içinde de yeterince etkin değilse, burjuva kamusunun “kimsenin yasaların üzerinde olmadığı” yolundaki temel ilkesi hayata bihakkın geçirilemiyorsa, anayasal bir devletin insicamında da sorun vardır. Anayasanın en başında TC Anayasası yazıyor çünkü. Fakat adliyenin kuruluşsal kültür ve habitusu bu girişime uygun mu? Ben soruyu yanıtsız bırakayım burada.

Sorunuza tam olarak yanıt veremediğimin farkındayım. Ortaya karışık bir şeyler hazırladım! Ama belki de Türkiye’deki kültürün özgünlüğü tam da bu ortaya karışık durumda yatıyor. Çünkü hiçbir toplumun tarihi ve kültürü diğerleriyle tamamen özdeş ve tamamen kendine özgü değildir.

**Her siyasal sistemin kendi siyasal insanını da yarattığını –en azından buna çabaladığını- varsayabiliriz. Türkiye’de siyasal toplumsallaşma sürecinin sadece devlet ve onun aygıtları (okul, müfredat, dini sistem ve kurumlar, devletin yayın organları vs.) aracılığıyla gerçekleştiğini söyleyebilir miyiz? Nitekim siz de bir kitabınızda toplumsal iktidarın oldukça parçalanmış olduğunu söylüyorsunuz. Türkiye’de siyasal toplumsallaşma sürecinde devlet ya da siyasal iktidar dışında etkili olan diğer aktörler/ kaynaklar sizce neler olabilir?**

Türkiye’de devletin 90’lardan itibaren, bir ideolojik aygıt olarak resmi okul eğitimine gösterdiği ilginin azaldığını ve resmi okulun daha çok bir ucuz emek kaynağı olarak öne çıktığını düşünüyorum. Resmi eğitimin kalitesinde de bir düşüş yaşandı çünkü. Nitelikli eğitim paralı bazı özel okullara bırakıldı. *Bugün yükselen müsamaha kültürünün zemininin sözünü ettiğim resmi okullarda atıldığını söylemek mümkün.* Sınıfta kalmak sınıf geçmekten daha zor bir hale geldi; oysa benim okuduğum yıllarda ortaokuldan mezun olmanız için dersleri geçmeniz yetmiyordu; ayrıca bir bitirme sınavına da giriliyordu. Şimdi öğrenciler adeta zamanın geçmesiyle diploma alıyor. Sürekli öğrenci afları çıkıyor. Disiplin de eskisi kadar önemsenmiyor. Zor insanlar gibi zor ülkeler de var. Türkiye de zor bir ülke. Bana öyle geliyor ki, Türkiye’nin zor bir ülke olmasının sebeplerinden biri de zora gelememek! Oysa zora gelebilmeniz; dirayetli olmanız, tutabildiğiniz sözleri verebilmeniz, uzun vadeli hazırlanabilmeniz ve düşünebilmeniz, gerektiğinde erteleyebilmeniz, kendi dünyanızı oluşturabilmeniz için de gereklidir. Özerklikten bahsediyorum burada! Uzun vadeli

düşünebilme ve hazırlanma, bir işte yoğunlaşabilme de özerkliğin özellikleridir; aksi halde güncelin dümen suyuna kolaylıkla kapılabilirsiniz. Aktüel bağlama ve mesleğinize hem içinden hem dışından bakamazsınız. Türkiye’de profesyonel meslek erbabının bile genellikle mesleğine hem içeriden hem dışarıdan bakamadığı kolaylıkla tespit edilebilir. Sadece içeriden bakıyorlar. Üniversitede fabrika imalatı gibi tek tip biçimlendirilmişler demektir bu. Foucault, bir keresinde, bireyler toplumsal bir sınırlama olmaksızın öznal kapasitelerini oluşturamazlar demişti ve bu cümle o kadar doğru ki! Türkçeden İngilizceye de geçen boş (İngilizcede bosh) kelimesi, eski Türkçede serbest, salık, kayıtsız anlamına geliyormuş. Yılkı atları gibi. Serbestlikle boş olma, boş yapma veya boş konuşma arasındaki ilişkiyi Foucault’nun naklettiğim cümlesinde bulabiliyoruz. Fazla esnek olmamız, akan suya kapılmamız ve eleştiri becerimizi yitirmemiz anlamına da gelebilir. “Gelişmiş” modern ülkeler, Türkiye’ye nazaran daha düzenli, daha yaratıcı, daha disiplinli, daha yasatanır ve daha eleştireller. Bu özellikler çatışmıyor aslında. Siyasi iktidar devlet medyası ve kendine yakın medya üzerinden özellikle diziler yoluyla belirli bir siyasal toplum tasarımını aşılama çalıyor ama bunlar izleyicilerde bir gerçeklik hissini oluşturmak için yeterli değil. *Türkiye’de sokak (gündelik hayatın bağlamsal rutinleri düzleminde) camiden de okuldan da karakoldan da güçlü.* Diğer bir deyişle daha etkili. Milliyetçi esnaf nakit alışverişlerde pek de fiş kesmiyor mesela. Devletin ideolojik bir aygıtı olarak resmi okuldaki eğitim bu kadarına yetmiyor. O zaman da, birlik ve dayanışma daha çok ötekileştirmenin işlevi olarak ortaya çıkıyor; oysa bu günümüzde yorgun bir tercih. Olumsuzla karşı değil olumluyu inşa etmek için dayanışmayı da öğrenmek lazım. Millet, devlet gibi ortak aidiyet nesnelere kurulan sadakat bağları ve “iç ve dış düşmanlarımız” söylemi, toplumsal dayanışmayı gündelik hayatın rutinleri içinde ve rutinleriyle kurmaya yetmiyor. Oysa bu çok önemli. Dışa karşı dayanışmak içeride de dayanışmak anlamına gelmiyor. Ahali sanki modern devlet hukuku ve karmaşıklaşmış toplumun organik dayanışması birer dayanışma formu değilmiş haleti ruhiyesi içinde yaşıyor. Devlet de bazen sanki kendi hukuku ayağına dolanıyormuş gibi bir görünüm sergiliyor. Devlet de bir kuruluş (teşkilat) çünkü ve onun da kendi kültür ve habitusu var. *Habitus meselesi çok önemlidir Türkiye’de.* Önemi abartılamaz. Hatta modern devlet hukukunun en ciddi rakibi habitustur denebilir. Abartılmış Osmanlı veya Cumhuriyet dönemi kahramanlık hikayeleri, gündelik hayatınızın “düzenli anarşi”sinde işinize ne kadar yarar ki! Yaya geçitlerinde işinize yarar mı! Birlik beraberliği, kurulu olan karşısında verili olanı, milli çıkarın önceliğini ve rakipsizliğini vurgulayabilirsiniz ama tüm bunlar size sokaktaki sosyal yabancılar, tesadüfi insanlar karşısında nasıl davranacağımıza dair pek bir şey söylemez. Onları hangi kefeye koyacağınızı bilemezsiniz. *Birlik beraberlik anlatuları, eşitler arasındaki adaletsizlikler ve çatışmalar karşısında ne yapacağınıza dair de bir şey söylemez.* Oysa modern toplumlarda çok önemlidir bu. Türkiye’de herhangi birine yani sokaktaki sosyal yabancıya dönük, içselleştirilmiş, etkili bir genelleşmiş ahlak olsaydı, bu kadar güvenmez bir toplum olmazdık zaten. *Bahsettiğim sosyal güvenmezliğe dair epeyce veri var.* Bu bahiste Dünya ölçeğinde üstlerde yer alıyoruz. İç düşman ve dış düşman söylemleri, sokaktaki sıradan sosyal yabancıyla ve eşitlerle dayanışmayı sağlamaya yetmiyor. Eşitler arasında adaletsizlikler olabildiği gibi adil eşitsizlikler de olabilir. Adaletsiz eşitsizlikler de

vardır elbette. Türkiye’de eşitler arasındaki adaletsizlikleri tartışmaya sıra gelmiyor bir türlü. Kuyrukta araya “kaynak” yapmak eşitler arasında bir adaletsizliktir mesela. Siyasal toplum düzleminde de aynı geçerli. Olay, kişi, zihniyet ve kurumların iyi ve kötü yönlerini aynı anda görmezseniz, kötülüğe maruz kalma beklentiniz artar. Güvenmezlik güveniksizliği, güveniksizlik güvenmezliği besler. Karşıt fikirlerin ortaya çıkması, hatta kemikleşmesi, bu anlamda kutuplaşma, bir demokrasi için, karşıt fikirdekileri zararlı ve tamamen kötü görmek diğer bir deyişle şeytanlaştırmak, küçük görmek, aşağılamak kadar ciddi bir tehlike oluşturmaz. Sivil kültürün önemini vurguluyorum burada. Demokrasi ne bir uzlaşma (oybirliği) ne de düşmanlık rejimidir. *Eşitler arasındaki barışçıl çatışma rejimidir*. Hepimiz aynı fikirdeyse demokratik demokrasinin ne önemi ve işlevi kalır ki! Türkiye aşırı büyük kentleşti, 31 tane büyük kenti var ve biz artık gündelik hayatımızda tanımadığımız, hatta örneğin internet yoluyla, yüzünü bile görmediğimiz sayısız insanla karşılaşılıyor, sözleşme yapıyor, etkileşim ve iletişim kuruyoruz. Büyük kentin hayat tarzı, hemen herkesin diğerlerini az çok tanıdığı köy ve küçük kasaba hayatından çok farklı. Tanıdıklık ve yakınlık üzerine kurulu ilişkisel bir ahlak köyde işe yarayabilir ama büyük kent hayatının ritmiyle uyumsuzdur. Türkiye’nin hızla, büyük kent hayatına uygun, biçimsel/akli, ilkesel bir ahlakı kurması lazım. Türkiye’de modernleşme sürecinin bence en aksayan yönü bu. *Türkiye’deki anominin artmasının sebeplerinden biri de karmaşıklaşan ve aşırı büyük kentleşen toplumsal yapının değişimine, kültürel ve özellikle de ahlaki yapının eşlik edememesidir*; toplumun yüzyüze yakınlık ilişkilerine daha uygun ilişkisel bir ahlakı ve kültürü kamusal alanda da sürdürmekte direnmesidir. Türkiye’de ahlak da benlik de kültür de ilişkisel. Kapitalizmi bile ilişkisel bir modda yaşıyoruz. Buna ister ahab-çavuş kapitalizmi, ister neo-patrimonyal rejim, ister neo-patrimonyal sultanist rejim diyelim, neticede “sadakat karşılığında koru(n)ma” yani patronaj gibi karşılıklı ilişkilerine dayalı partikularistik bir yapıyla karşı karşıyayız. Öğrencinin okuldaki sınavda sınıf arkadaşına yardım etmesi yönetmeliğe aykırı olabilir ama bu sosyal ahlaka da aykırı olduğu anlamına gelmez! *Dışarıdan bakıldığında kayırma ve çifte standartlı davranış olarak görülen, içeriden bakıldığında dayanışmadır*. O halde bu çelişkileri nasıl çözeceğiz? Hiç kolay değil. Hastanede bile tanıdık arayanlar biz değil miyiz?

Türkiye’de diğerlerini ve olayları kültürel veya ideolojik ideallere göre yargılama ama bireysel hayatında gündelik hayatın rutinlerine, sosyal pratiklere göre davranma eğilimi yaygın. Bu ikisi elbette tam anlamıyla özdeşleşmez; demek istediğim, hem olup biteni bilinçli kültürel düzleme göre yargılarken hem de, trafikte olduğu gibi, deyim yerindeyse olgudan yazısız kural çıkararak bir eğilimin bulunduğu. Söylem analizlerinde genellikle varsayılan söylem/deneyim veya söylem/pratik sembiyozunun Türkiye örneğinde geçerli olduğuna ikna olmuş değilim. Söylemi pekala bir retoriksel yönetim aracı olarak da kullanabilirsiniz. Nasıl ki bir yasanın hukuken yürürlükte olması fiilen de yürürlükte olduğu anlamına gelmiyorsa, söylemler için de aynı geçerli. Yozlaşma, nihayetinde bilinçli olarak içimize sindiremediğiniz bir düzenin yeniden üretilmesine fiilen katkıda bulunmanızdır. Bunu da genellikle işe yaradığı için veya zarara uğramamak için yaparsınız ve kendinizi iptal edersiniz. Devletin millî ritüellerle ve resmi anlatılarla oluşturmaya çalıştığı siyasal toplumsallaşma ne vergi kaçığını

ne de kayıtdışı ekonomiyi yeterince engelledi. Gündelik hayatta geçerli olan akıl yürütme ve zihniyet biçimiyle okuldaki ayrı rotalara sapabilir. Türkiye’de tam da böyle bir durumla karşı karşıyayız. Ben sigortalı işçi çalıştırsam ama komşum çalıştırmıyorsa zarara uğrayan ben olurum diye düşünüyor insanlar. Böyle bir durumda her ihtimalde zarar göreceksiniz. Fakat bireysel açıdan faydalı olan, işe yarayan bir davranış kamusal açıdan öyle olmayabilir. Nitekim depremlerde yıkılan binaların yol açtığı muazzam zarara bakarsak bunu görürüz. *Devletin siyasal toplumsallaşma araçlarının deyim yerindeyse kümesin içinde de etkili olması için devlet hukukunun sokağa da inmesi veya çıkması gerekir* ama Türkiye’de sokak, sokağın habitusu gündelik hayatta okuldan da adliyeden de camiden de güçlü. Toplumsal kontrol dağılmış ve parçalanmış durumda. Bu çifte düzen bir anomiyeye işaret eder. Anominin de sosyal güvensizlik yaratması kaçınılmaz. Türkiye’de yapılaşmış bir güvensizlik var ki buna güvenmezlik demek daha doğru. Zaten sadece bu bile devletin siyasal toplumsallaştırma araçlarının etkili olmadığına işaret eder. Dolayısıyla, Türkiye’de devletin ideoloji üretme kabiliyeti de sınırlıdır çünkü otoritesi sokağa, gündelik hayatın rutinlerine kadar yeterince inmez. Milliyetçi esnaf da vergi kaçırabilir ve bundan da rahatsız olmayabilir çünkü komşuları vergi kaçırıyorsa, onun kendi vergisini vermesi zararına olacaktır. Bunu adaletsizlik olarak da görebilir. Zaten devlet de muhtemelen onu affedecektir. *Af bir siyasal toplumsallaşma aracıdır.* Türkiye’de devletin artık rutinleşen af mekanizmasını, kerim devlet geleneğinin bir uzantısı ve güncellemesi olarak hayata geçirdiğini düşünüyorum; yoksa bir hukuk devletinde bu kadar çok af olmamalı. Üstelik bu rutin, güçlenen müsamaha kültürünün de bir boyutu. Öte yandan kendi iç grubumuzun beklentilerini devlet hukukunun gereklerinin önüne alıyorsa yurttaşlık bilincimiz de sorunlu demektir. Kendini bir Türk olarak tanımlamak bir yurttaş olarak algılamakla aynı şey değil. Yurttaşlık ikircikli bir kategoridir. Etnik kökeninizle yurttaşlığınızın işaret ettiği sadakat nesneniz örtüşmeyebilir. *Kendinizi bir Türk olarak, Türk kimliğiyle tanımlamanız, TC yurttaşı olarak da tanımladığınız anlamına gelmez.* Bu ikisi arasındaki bağlantı sokakta kopuk. *Türkiye’de milliyetçiliğin kültürel zeminini kolektivizm oluşturuyor.* Hatta miliyetçilik olarak algılananın bazen aslında kolektivizm olduğunu düşünüyorum. Cumhuriyete Osmanlı döneminden miras kaldı bu. Fakat bu ikisi elbette özdeş değildir. Milliyetçilik nihayetinde modern bir ideoloji. Türkiye’deki milliyetçilik de bu yüzden kolektivizme meylecti ve birey-yurttaş kategorisi ihmal edildi. Atatürk de radikal bir kolektivist idi.

**Türkiye’de kolektivizmin etkili olduğunu hem bu söyleşide hem de çeşitli yayınlarınızda dile getiriyorsunuz. Yani bireysel sorumluluğun işlevsel olmadığı bir toplumsal yapıdan söz ediyoruz. Demokrasi kültürü ile Türkiye’deki kolektivizmi nasıl ilişkilendirebiliriz?**

Evet; güncel sosyal bağlamdan ve Türkçe’deki bir ibareyi nakledecek olursam “el alem”den bağımsızca işleyen, içselleştirilmiş ve özerkleşmiş bir üstbenin toplumsal karmaşılaşmaya ve büyük kentleşmeye rağmen bir türlü kurulamaması, Türkiye’nin kilit bir sorunudur. Belki de en başta gelen kilit sorunudur. Yoksa, akan suya, o su nereye akarsa aksın, kapılır insanlar. Fazla esneklik karakterinizi de eleştiri gücünüzü de yer bitirir. Öznellik

ve eylemcilik meselesidir bu. Oğuz Atay, az gelişmiş ülke insanının iç dünyası yoktur demiş. Bence her insanın iç dünyası vardır ama iç dünyasının olması onun iç dünyasının sorumluluğunu yüklediği, özerkleştiği veya davranışlarının hesabını verebileceği, tavırlarını makul anlamında akli biçimde gerekçelendirebileceği anlamına gelmez. Ya diğerlerine tutabileceği sözleri verebilecek derecede özkontrolü ve gerektiğinde erteleyebilme becerisi yoksa! O yine de bir sosyal özne olabilir mi! Ya istediklerinin gerçekleşmesinin gecikmesiyle, maruz kalınan ertelemeyle oluşan zaman hissi zayıfsa! Ya gerektiğinde erteleyemediği için uzun vadeli hazırlanamıyorsa! *Ya kendini nasıl idare edeceği, nasıl idare edileceğine bağlıysa.* Ya davranışlarını yönlendirirken ödül/ceza mekanizması belirleyici oluyorsa! Ya kendini liderine veya otoriteye eli mahkum hissediyorsa! Ya biz onsuz ne yaparız diye üzülüyorsa! Ya ilişkisel benliği olimpiyat halkaları gibi diğerleriyle iç içe geçmişse ve onun için anlamlı ötekilerle göbek bağıyla bağlı bir ahlaki hayatı kamusal ortamda da sürdürüyorsa! Ya sadece çok sayıda oldukları için kötü örnekleri kendine örnek alıyorsa! *Ayrışma, zaman duygusu, özkontrol ve özleştirme bireysel öznelliğimizin temel boyutlarıdır.* Sadece ben veya benlik duygumuzun olması yeterli değildir. Bunlar bir insanın haksız olmayı veya olmamayı önemsemesinin de imkan şartıdır gibi geliyor bana. Fakat bunun da koşullarının oluşması lazım. Tabii tasavvuf alanında epeyce sözü edilen bir öz kontrol bahsi vardı. Türkiye’de dini kültür zaman içinde sekülerleşseydi belki bireysel gündelik hayat düzleminde ve biraz kılık değiştirmiş biçimlerde bu özellikle daha çok karşılaşabilirdik. Kul hakkı kavramı için de aynısını söylemek mümkün. Kul hakkı kavramı insan haklarını destekleyebilirdi pekala. Ama bu pek de olmadı. Konuyu kolektivizmle göbek bağı olan utanç kültürü üzerinden de ele alabiliriz. Utanç aynı zamanda, duygusal bir sosyal kontrol mekanizmasıdır. Utanç kültürlerinde ne yaptığımız değil, yaparken yakalanmanız veya yakalanmamanız önemlidir. Görülmedikçe, her şey yapılabilir! Bu kontrol sistemi küçük, yüz yüze yaşamın tanımladığı, çoğu kişinin birbirini tanıdığı köy veya küçük kasaba gibi yerlerde, cemaat topluluklarında işlevseldi. Türkçe’deki “el alem ne der” sözü bu zihniyeti yansıtır. Fakat sonra Türkiye giderek hızla aşırı büyük kentleşti. Avrupa modeli değil bu. Artık komşuların bile birbirini tanıdığı pek yok. Böylece utanca dayalı sosyal kontrol de işlevsizleşti ve geri plana düştü. İçi boşaldı da diyebiliriz. Çünkü utanca dayalı sosyal kontrolde sizin dikkate aldığımız diğerleri, herhangi biri değil sizin için anlamlı olan, özellikle de akrabalık çevrenizden kişilerdir. Bu kişilerle aranızda mutlaka bir kan bağınının olması gerekmez. Fakat mesele şu ki *büyük kentin karmaşık ve anonim hayatına uyan, daha soyut ve genel normları olan bir ahlak kurulamadı.* Utancın yerini suçluluk mekanizması almadı mesela. Üst-ben hala kolektif ama kolektivite zayıfladı. Anominin bir sebebi de budur. Bir bakıma kolektivistik ilişkisel kültür ve ahlak hızlı toplumsal değişimin gerisinde kaldı. Bunun nedenlerinden biri de kolektivizmin bir siyasal toplum modeli olarak devlet ve siyasi iktidarcı desteklenmesidir. AKP mesela, ekonomik tercihlerinde neoliberal olsa da, radikal kolektivistik bir siyasal topluluk tasarımına sahip. Eski yüz yüze ilişkilere dayalı ahlak da kentlerde ve büyük kentlerde kısmen işlevsiz kaldığı için, anomi ve yozlaşma/yolsuzluklar arttı. Çünkü artık diğerlerince görülmekten veya diğerlerine görünmekten çekinmeyen sayısız insan var! Sonuca bakıyorlar. Artık dışlanmaktan korkacakları bir kolektiviteleri yok. Diğerlerine “sana ne” diyorlar. Tekraren ifade edeyim

çünkü önemli görüyorum; Türkiye'nin kilit sorunlarından biri de toplumsal yapının değişip karmaşıklaşmasına hatta aşırı büyük kentleşmeye paralel olarak yeni ve büyük kent yaşamına da uyan, herkese dönük, genel ve soyut kuralları ve değerleri olan bir kültürün ve ahlakın inşa edilememiş olmasıdır. İstifa eyleminin de imkan şartı budur diye düşünüyorum. Kamusal bilincin tekamül ettiği, kamusal alanın herkesin olmak bakımından bir sorumluluk ve hesap verme alanı olduğunun anlaşıldığı kültürel coğrafyaların eylemidir istifa. Kamusal bilincin oluşumundaki sorunlardan dolayı modern devlet hukuku da boşlukta işliyor ve sık sık patinaj çekiyor. Bir türlü sokağa tam tutunamıyor çünkü. Karlı yolda yaz lastiği kullanmak gibi bir durum bu. Gündelik yaşamın normal, alışlageldik, kanıksanmış koşullarına uymuyor çünkü. Türkiye'nin tüm hırslı veya açgözlü insanları bir araya gelip aynı işleri yapmıyorlar. İnsanlar düzen içindeki müesses düzenden, gündelik hayatın yazısız olsa da kurallaşmış rutinlerinin güçlü pençesinden çıkamıyorlar. Bunun için bunu istemek de yetmeyebilir. Çünkü bir düzen bir kez kurulunca ondan çıkmak kolay değil. Ama zaten pek istedikleri de yok! Çünkü işlerine de yarıyor. Foucault'nun kavramlaştırmalarıyla konuşacak olursam, Osmanlı bir egemenlik toplumdur. Kelle götüren bir rejimdi bu. Disiplin toplumu ise modern endüstri devriminin toplumdur. Fabrika esas mekanıydı. Giderek sayıları artan profesyonel meslekler ise genel normlarıyla toplumu disiplinlileştirdiler. Osmanlı ve Cumhuriyet Türkiye'si bu treni kaçırdı. Sonra da neoliberal müsamahacılık kendini gösterdi. Yine de, ilk Cumhuriyet kuşakları daha disiplinliydi. *Türkiye'de günümüzde belki eskisi kadar "el alem ne der" denmiyor ama bu el alemin yaptığını, sırf onlar yapıyor ve çoğunlukta diye sizin de yapmanıza engel değil.* "Herkes böyle yapıyor, ben ne yapıyım" sözü bu sosyal senkronizasyona işaret eder. Şöyle de diyebiliriz: Türkiye, toplumsal yapısının kentleşme, okur yazarlık, okullaşma, ulaşım kolaylıkları gibi bazı özellikleri bakımından epeyce modernleşse de kültürel modernleşmesini toplumsal yapısıyla uyumlu hale getiremedi. Seçimli modernleşmesi de buna yetmedi ve anomi arttı. Anominin üzerinde durulmuyor çünkü normalleşti. Ama ben Türkiye'nin yüzyıllardır az veya çok bir anomi durumunda olduğunu düşünüyorum. Devlet hukukunu uygulamak durumunda olan aktörler bile kendi sosyal kökenlerinin zihniyet ve yazısız kurallarını işlerine taşıyabiliyorlar. Kaotik bir yer Türkiye. Tüm o birlik beraberlik retoriği, ne kadar tekrarlanırsa tekrarlanırsa, sosyal ve siyasal kinizmin, ahlakı tekeline almış olmak iddiasının, sosyal ve siyasal kalımlı ve köklü güvenmezliğin üzerini örtemiyor. Anonim sosyal medya hesaplarından insanlara hücum edilmesini de dijital pusu olarak görüyorum. Düello müessesesi çok kuralcıdır, tarafların belli, çatışma araçlarının aynı olması ve şeffaflık gerektirir. Dijital pusuda bunların hiç biri yok. *Türkiye'de baskın ahlak ilişkisel, şarta bağlı, durumsal ve partikülaristik.* Büyük kentin karmaşık ve atomize yaşamına uymaz bu. Paradoksal şekilde, ilişkisel kültürde ve ahlakta ısrar edilmesinin istenmeyen sonucu artan toplumsal anomi oldu. Sınavlarda öğrenciler halen yardımlaşabiliyorlar mesela. Bunun ahlakı çiğnediğini değil aksine ahlakın gereği olduğunu düşünüyorlar ve Türkiye bağlamında haklılar da. Çünkü Hofstede'nin belirttiği üzere kolektivistik kültürlerde ilişkilerin gerekleri vazifenin genel gereklerinin önünde gelir.

Düzen verili kabul edilince adaletle davranmak, ahaliyi adaletle yönetmek yeterli sayılıyor. Osmanlı yönetim zihniyetidir bu. Oysa kurulmuş bir düzenin yeniden üretilmesi lazım. Bu

da rasyonel ve sürekli bir müdahale ile olabilir. İlkinde tacizleri önlemek yetiyor; ikincisinde ise normal kurmak gerekir. Kolektivismde de benliği kurucu ilişkiler verili sayılır; birey hazır senaryoların bir oyuncusudur. Vakti geldiğinde evlenecek, vakti geldiğinde çocuk sahibi olacaktır vb.

Evet; Türkiye’de kurumlar kendilerini bireysel öznellik dolayımıyla yeniden üretemiyor gibi görünüyorlar. Ben Türkiye’de devletin ahaliye (halka) son kertede topyekün muamele ettiğini, devletin, iktidarının bireyler dolayımıyla hayata geçirilmesi konusunda bir projesinin olmadığını düşünüyorum. Politik ve adi denen suçlara yönelik muamelenin farklı olması da buna işaret eder. Adi veya basit suçlar gündelik hayatın normal kabul edilen yaşam düzenine dahildir. Adi suçun failinin politik düzeni değiştirme gibi bir niyeti yoktur. Kümes metaforunu kullanırken, Foucault’nun ikili ayrımına başvurarak, Türkiye’de devletin toplumun üzerinde bir iktidarının bulunduğunu ama içindeki iktidarının zayıf olduğunu belirtmiştim. Bu metafor, ahaliye topyekün muamele edildiğine işaret eder. Keza otoriterliği kadir-i mutlak bir politik figürün her istediği kararı alabildiği hiyerarşik bir rejim olarak değil de insanların kendilerini yönetilmeden makul ve bu anlamda akli bir biçimde yönetemedikleri bir düzen olarak ele alırsak da aynı yere varırız. İktidar kendini bireysel öznellik dolayımıyla üretmemektedir. Bu da bir tercihtir. Önemli olan itaat yani sonuçtur. Eve çağırılan tesisatçının başında onun işini iyi yapması için, sınavdaki öğrencilerin başında kopya çekmemeleri, yardımlaşmalarını için beklemenin gerekli görülmesi otoriterliğe dair çok şey söyler. Türkçe’deki “balık baştan kokar” veya “at sahibine göre kişner” atasözleri tam da otoriterliğin sözünü ettiğim içkin heteronomisini anlatır. Otoriter yapının tabanı toplumdadır; gündelik hayattadır; kötülüğün ancak sertlikle denetlenebileceğine, insanların umumiyetle kötü olduklarına, dolayısıyla başıboş bırakılmamaları gerektiğine dair inançtır. Bir zihniyetten söz ediyorum burada.

Türk politik modernleşmesinin merkezi kavramının Millet Egemenliği olduğunu düşünüyorum. Bu kavramlaştırmadaki Millet, bireylerin aritmetik toplamı değildir. Millet daha çok bir töz olarak düşünülmüştür. Böylece milletin iradesi de ancak TBMM gibi bir temsilci vasıtasıyla ortaya çıkacaktır. Yasama meclisi de külliye ele alınır. Teker teker milletvekilleri değil de Meclistir temsilci olan. Türkiye’de sağ partilerin demokrasiyi seçimler temelinde ele almaları da bu sebeptir. Katılımcı, liberal veya çoğulcu demokrasi anlayışlarının güçlenememesinin de başlıca sebebi budur. Nitekim Fransızlar da büyük Devrim sonrasında sivil toplum kuruluşlarını aynı sebeple yasaklamışlardı. Hem de yaklaşık olarak yarım yüzyıl boyunca! Aksi halde milli iradenin saflığı bozulacaktı. Burada öngörülen, saf temsili rejimdir. Daha çok Anglosaksonların itibar ettiği Halk Egemenliği kuramı Türkiye’de rağbet görmedi. Ben bu tercihin nihayetinde kültürel olduğunu düşünüyorum. Nitekim Millet Egemenliğine gecikmeden adapte olduk. Çünkü kolektivism de bütünün parçalarının toplamından fazla olduğunu ve bu fazlalığın topluluğu kurucu bir işlevinin bulunduğunu ileri sürer. *Türkiye’de bu toplumu kurucu fazlanın işlevini devlet yükledi.* Dolayısıyla, Türkiye’de Cumhuriyet döneminde geçmişle bir kültürel sürekliliğin bulunduğunu söyleyebiliriz. Cumhuriyet döneminde, kendini yaşayan insanlara aşkın bir Millet’in bekası için feda etme anlatısının yanında doğuştan kazanılan insan hakları kavramlaştırması zayıf kaldı. Ünlü resmi öğrenci



andında, ki başlığı “andımız” idi, öğrencilere Milleti özlerinden çok sevmeleri, varlıklarını Türk varlığına armağan etmeleri belirtiliyordu. Buradaki radikal bir kolektivizm, radikal kolektivist bir siyasal topluluk modelidir. Bu andın okunmasından sanırım sadece on yıl önce vazgeçildi. Yine de AKP radikal kolektivistik bir siyasal topluluk anlayışına sahip. Sadece siyasal topluluğun rengi biraz değişti. Bu kolektivist anlayışı onun neoliberal döneme entegre olmasını engellemedi. Dolayısıyla, politik kültürün de politik anlatıları etkilediği belirtilebilir. Kültür, bir epifenomen yani kendisi etkisiz bir toplumsal düzlem değil. Kültürel anlamlar toplumlara dayanıklılık ve istikrar sağlar.

İlter Turan hoca bir makalesinde, Türkiye’de bir grubu bir konuda destekleyenlerin onu her konuda desteklediklerinin varsayıldığını belirtmişti. Doğru bu saptama. Bence halen de etkisini gösteren mezkur eğilim, *dayanışmanın yolunun tektiplilikten geçtiğinin* kabul edildiğini gösteriyor, ki bu da kolektivistik bir karakteristik. “Kol kırılır, yen içinde kalır” sözü buna işaret eder: Ayrı düşüğümüzü dışarıya belli etmeyelim. Bu bizi zayıf gösterir. Bu eğilim toplumsal ve siyasi kutuplaşmayı artırıyor çünkü böyle bir kültürel bağlamda, farklı fikirlerin aynı grubun içinde ileri sürülmesi pek mümkün olmadığı gibi belirli bir konuda farklı bir gruba hak veren de olmuyor. Yani fikirler de öbikleşiyor ve bu da nihayetinde kutuplaşmak demek. Burada görüyoruz ki aslında düşünenler gruplar. Öznellik grup düzeyinde başlıyor gibi daha çok. Ama bunu genellemek de istemem. Vurguladığım gibi, kolektivizm ana caddelerden biri sadece. Bu ana caddeyi herkesin kullandığını söylemek istemiyorum ama bir ana caddeyi kullanmamanız, size ister istemez ekstra zorluklar yaşatır. Derdinizi kolay kolay anlatamazsınız. Hayatınız zorlaşır. Fakat ben sokak zekası olan pratik zekanın da kutuplaşma eğilimini arttırdığını düşünüyorum. Çünkü sokak zekası benzeşimci yani analogik mantığı çok kullanır. Türkiye’de birinin sosyal veya siyasal gündemin bir maddesinde bir kesimi desteklemesinin diğer yani tüm konularda da onu desteklediğinin karinesi sayılmasında, Foucault’nun 15-16. yüzyılın Rönesans epistemisinin merkezine yerleştirdiği benzeşimci yani analogik mantık işliyor diye düşünüyorum. Bir konudaki benzerlik veya ortaklık diğer konularda da çakışmanın kanıtı sayılıyor. Böylece kutuplaşma artıyor. Bağlama bakılıyor demektir bu. Nitekim sayısız insan genellikle yazılana veya söylenene değil de onu yazmakla elde edilmek istenilen sonuca, ardındaki niyete veya isteğe bakıyor yani yazarın söylediğini kendi başına değil de bir sosyal ve siyasal bağlam içinde yorumluyor. Arka planı okuyor da denebilir. Hatta anlam zaten bağlam olarak görülüyor. Eleştirinin imkan şartı olan mesafelenmenin kültürel koşulları tam olarak oluşmamış demektir bu. “Türkiye’de okuduğunu anlama sorunu var” önermesi hem doğru hem yanlış! İfadeniz tastamam doğru olsa bile bu doğruluk değeri okuyucuyu o ifadenin sosyal etkileri ve yazarın bu etkilerin uyandırılmasına dair niyeti kadar ilgilendirmiyor. Yani ifadeyle hakikat değeri açısından ilgilenilmiyor veya hakikat zaten bağlamda ve arka planda için görülüyor. Bu tutum, bence yaşam dünyasının sağduyusal düşünme kalıplarına dayanan gündelik hayatın bir özelliği. Türkiye’de güçlü bir yaşam dünyası olduğu için tüm bunlar! Diğer bir deyişle kitabı, açık bilgi düzleminde işleyen akılcı sistem düzeyi, yaşam dünyasını kolonize etmiş değil. Aslında yer yer tam tersi geçerli. İfadenizle sadece uyandırmak istediğiniz veya siz istesenez de

istemerseniz de ifadenizin yol açacağı sosyal, siyasi vb etkiler yani niyet ve sonuç düzleminde ilgilenilince, sosyal tepki de ona göre oluyor. Bu da ifadenin yanlış anlaşıldığı algısına yol açıyor. Oysa ifadeniz hep bir arka plan düzleminde yorumlanıyor ve anlamlandırılıyor: Bu sözler kimin işine yarayacak şimdi! Acaba bizim için kötü bir söz mü söylendi! Çünkü yanlış veya yalan bir cümle de çok etkili olabilir. Muhababı asıl ilgilendiren bu. Sonuç doğurmayan bir fikir zaten yanlıştır gibi. Yorumcuları asıl ilgilendiren ifadenin etkisi, sonucu oluyor. Geniş anlamda kendi çıkarı onu ilgilendiriyor demektir bu. Bu çıkar da elbette maddiyattan ibaret değil. Türkiye’de genellikle öyle anlaşılır ama! Komplo kuramcıları da sokak zekasına ve onda içkin analogik düşünceye çok başvururlar. Korelasyonu da bir yargıyı bilgi saymak için yeterli bulurlar. Sokak zekası da denen pratik akıl, tecrübeye, analogik/benzeşimci ve çağrışımsal akıl yürütmeye, örtük bilgiye ve sonuca odaklanır. Ben Türkiye’de sonuca yönelik veya araçsalci zihniyetin (düşünme biçiminin) bu kadar güçlü olmasının, bilinçli felsefi pragmatizmden çok, gündelik yaşamın rutinlerinde hayat bulan belirli bir kültürel zihniyete, pratik şemalara işaret ettiğini düşünüyorum. Bu zihniyet olgudan kural çıkarır. Caddelerde bunun için kasisler var. Kendiliğinden yavaşlamaz sürücü.

Bireysellik konusuna gelecek olursam, benlik kolektivistik kültürel ana caddede bir entity yani bir varlık gibi ele alınmasa da, bireysel kimliğin ve benlik hissinin tamamen kaybı da söz konusu değil. Diğer bir deyişle, diğeriyle, bireysel kimlik duygusunun yitirildiği tam bir özdeşleşmeden bahsedemeyiz. Kendini Napolyon sanan psikotiklerin özelliklerinden söz edemeyiz burada! Daha çok, olimpiyat halkalarındaki gibi, anlamlı diğerlerinin de benliğe dahil edildiği bir yapı var. Türkiye’de nikah veya düğün davetiyelerinde, davet sahibi olarak anne-babaların ismi yazılır biliyorsunuz; evlenecek çiftler kendi nikahlarına katılacakları kendileri davet etmezler. Bu kültürel gelenek benliklerin iç içeliğine işaret eder. *Annem benim adıma da düğünüm, nikahuma konukları davet edebilir ama bu benim kendimi annemle karıştırdığımı göstermez.* Yanlış anlaşılmasın; ben bu ilişkisel hayat tarzına olumsuz bir değer atfetmiyorum. Hatta ben insan hayatının temelinde öznelarası olduğunu düşünüyorum. Şu var ki *sadece ilişkisel bir özerliğin mümkün olduğunu değil özerkliğin zaten ilişkisel olduğunu düşünüyorum.* Yani uçan balon veya Olimpiyat halkaları modelleriyle sınırlanmadığımızı düşünüyorum. Fakat bu düşüncelerimi açmanın yeri burası değil. Her neyse, ilişkisel, çifte standartlı ahlakın ve bu ahlakın taşıyıcısı olan ilişkisel benliğin, karmaşıklaşmış toplumsal yapıyla ve modern kamusal bilinçle uyumlu olmadığına dikkat çekmek istiyorum sadece. *Düğün davetiyesini annesinin, babasının yazdığı bir insan siyasi liderinden ne kadar bağımsız hareket edebilir ki!* Türkiye belki halen de bazı aşiretlerin hep birlikte oy kullandıkları bir ülke. Bazı aşiretlerin web sitesinin olması buna engel değil!

Kolektivist kültürlerde ahlakın etki alanı grubun sınırlarıyla örtüşme eğilimi gösterir demiştim. Bu da ahlakın ilişkiselliğine ve bağlamsallığına işaret eder. Bu grup aile ve akrabalık çevresi de olabilir. Dolayısıyla grup dışındakilere veya sokaktaki herhangi birine, sosyal yabancılara farklı muamele edilir. *Heterojen toplumlarda, kolektivistik kültür çifte hatta çoklu muamelele kapıyı açar.* Bu da güvenmezliğe yol açar.

Farklılık değerlerde de karşımıza çıkar. Öğrencilerin on yıllar boyunca okullardaki ritüelistik törenlerde topluca okudukları resmi öğrenci andında küçüklere ve büyüklere karşı öngörülen muameleler farklıdır. *Küçüklerin korunması, büyüklerin sayılması* gerekmektedir. Ama saygının niye herkese karşı gösterilecek bir tavır olarak sunulmadığını sormak gereklidir. “Devlet büyüklerine” karşı öngörülen muameleler de farklıdır. *Muhatabımızın kimliği ona karşı ahlaki davranışımızın biçimini belirliyor demektir bu*. Ayağa başka muamele, başa başka muamele. Demek ki öğrencilere ilişkisel ve durumsal bir ahlak benimsetilmeye çalışılmıştır. Sorun şu ki bu esasında modern bir ahlak değil! Fransız devriminin üç ilkesi eşitlik, özgürlük ve kardeşlik! Oysa mezkur andın okullarda okunması, modernleştirici devletin baskısına örnek verildi. Bireyler modern kültürlerde öngörüldüğü üzere, sosyal konumlarından, sosyal ve mesleki rollerinden soyutlandıkça, herkese ahlaken ve hukuken eşit muamelede bulunma imkanı ortaya çıkar. Bu bireyci ahlak, modern hukukun patinaj çekmemesini sağlar. Aksi halde statü narsisizminden kurtulmak da zordur. *İtibarlı rolleri taşıyanlar, benliklerini rolleri üzerinden tanımladıklarında, rollerine atfedilen sosyal değeri benliklerine de taşırlar ve böylece statü narsisizmi ortaya çıkar*. “Sen kimsin ki” sözü, statü narsisizmine işaret eder. Çünkü kolektivist kültürlerde benliği tanımlayan sosyal ve mesleki rollerdir. Dolayısıyla kolektivist kültürlerde güç mesafesi de genellikle yüksek olur. *İnsanlar arasındaki yatay mesafe az ama dikey mesafe çoktur*. Bireyci kültürlerde ise bunun tersi geçerlidir: Üst konumdakilere çok daha kolay yaklaşılabilir ama komşunuza, arkadaşınıza öyle çat kapı gidemezsiniz. Randevüleşmeniz gerekebilir. Türkiye’de ise arkadaşların dışarıda buluşma saati belirli ama ayrılık vakti belirsizdir. İlişkiler asıl olduğundan, ayrılmak, görüşmeyi sonlandırmak için mazeret bildirmeniz gerekebilir: “son otobüsümü kaçırmayayım; kalkmam lazım, kusura bakma” gibi. Aslında, özel alanda kalsa, hoş bir şey bu. Fakat ilişkiler asıl kabul edilir ve bu yüzden sınavlarda öğrenciler yardımlaşabilirler. İlişki ve onun gerekleri önce gelir. Hem ontolojik olarak hem normatif olarak önce gelir. Hatta öğrenciler sınavlara da birlikte hazırlanırlar. Böylece, Türk siyasal kültüründe belirgin bir davranış modu olan yandaş veya müşteri kayırmanın kültürel bir kökeni olduğunu söylemiş oluyorum. Sadakat karşılığında koru(n)ma, diğer bir deyişle patronaj ilişkileri Türkiye’de oldukça etkili ve bunun kökeni muhtemelen tarihsel geçmişteki potlaça kadar iniyor. Ziya Gökalp, Türklerin Orta Asya’da potlaç uyguladığını yazmıştı. Bu da tarihin bir yüküdür. Osmanlı esnaf zihniyetinde etkili olmuş Ahilikteki “veren el alan elden üstündür” sözünü hatırlayalım. Hayrat geleneğine de yansır bu. Yine potlaç zihniyetindeyiz. Burada sözü geçen üstünlük totaldir yani kapsayıcıdır. Veren el ahlaken, politik olarak ve ekonomik olarak üstündür. Alanların birbirinden pek ayrılmadığı bir dönemin kalıntısıdır bu, ama halen ayaktadır. Osmanlı toplumsal ve siyasal hayatında potlaç zihniyetinin ne kadar güçlü olduğunu ısrarla ve detaylarıyla yazan Oğuz Adanır hocayı da anmak isterim burada. Türkiye’de devlet de bu yüzden sık sık affeder. Affetmek de vermektir. Sonradan görmezden gelmektir. *Eğer Türkiye’deki ilişkilerdeki bu karşılıklık ilkesini göz ardı edersek ilişkileri olduğundan çok daha hiyerarşik ve tek yönlü görürüz*. Karşılıklık ilkesi aynı zamanda bir meşruiyet ilkesidir. “Kazan kaldırma” sözü de bu karşılıklılığın yerine getirilmediğine işaret eder. İsyana girişen yeniçerilerin çorba kazanlarını kaldırması veya devirmesi, padişahın

yemeğini artık yemeyecekleri anlamına gelir ki bunun sembolik siyasi karşılığı sadakatin geri çekilmesidir. Yeterince korunmadıklarını hissetmişlerdir çünkü. Bu koruma çok çeşitli biçimler alabilir. Birini avantajlı konumlara atamak, yaptıklarını görmezden gelmek, hatta beraber görünmek veya birlikte fotoğraf çektirmek gibi! “Modern” Türkiye’de bile arkadaşlar arasında hesabı kimin çekeceği bir yarışma konusudur. Tuvalete gitmişken, ortak masanın hesabı da çaktırmadan ödenir. Kendi özel işinizde sinekten yağ çıkartan biri olabilirsiniz ama “astlarımızla” yemeğe gittiğinizde, hesabı siz ödersiniz. “Ağanın eli tutulmaz” diye atasözü bile vardır. Bu davranış ahlaki bir yükümlülük gibi algılanır. Mesele, özel ilişkilerde işlevsel olabilen bu ilişkisel ahlakın, kamusal alanda ayrımcılığa yol açmasıdır. Oysa, turistik mıntıkalarda çalışan garsonlar, mekanlarına gelen Avrupalı turist gruplarında herkesin kendi hesabını ödemek istemesinden şikayetçidirler! İşlerini çok arttırır bu. Bu çizdiğim tablonun ahab çavuş kapitalizminin de kültürel zeminini oluşturduğunu düşünüyorum. Türkiye’de toplumsal kültürle politik kültürü net olarak birbirinden ayıramayız. Modern “gelişmiş” ülkelerde, deyim yerindeyse oyun içinde oyun yok. Türkiye ise kapitalizme bu biçimde, ikili bir düzenle adapte oldu. Sanki özel ve kamusal alanlar yok da tek bir toplumsal alan var gibi! Türkiye’de akrabalık çevreleri gayet etkilidir ve bu çevrelere her türlü yakınları da katabiliriz. Elbette bu çifte standartlı davranmak demektir ve sosyal-siyasal güvenin altını oyar. Türkiye toplumsal yapısı homojen bir ülke değil ve işlek bir kültürel cadde olan kolektivizm, sosyal yabancılara karşı çifte standarta ve ahlaki partikularizme yol açtığı için, neticede beklenmeyen hatta istenmeyen bir sonuç olarak, toplumsal dayanışmanın altını oyuyor. *Birleştirirken ayırıyor, ayırırken birleştiriyor.* Sizin kolektivizminiz size, bizim kolektivizmimiz bizedir çünkü. Türkiye’de daha çok bir keyfilik alanı olan kamusal alanda zuhur eden amoralizmin koşulladığı yüksek düzeydeki ve kalımlı sosyal ve siyasal güvenmezlik, Türkiye’nin üzerinde pek durulmayan ama bence kilit bir sorunu; kilit çünkü diğer bazı önemli sorunların çözülmesi, öncelikle bu sorunun çözülmesine bağlı. *Sosyal güvenmezlik ve sosyal yabancılarda hata, yanlış ve bencilce motifler aranması anlamında kinik zihniyet epeyce güçlü.* Kinizm sadece devlete ve siyasetçilere yönelik değil. Ben kinizmin daha çok alttan ve gündelik hayattan beslendiğini düşünüyorum. “Şu hayatta babana bile güvenmeyeceksin” sözünü düşünelim. Kinizm anominin bir işaretidir ama anomi de kinizmi besler. Güvenmezlik, kinizm ve geleceğinden emin olamama hali, bir arada paranoid bir ethos, diğer bir deyişle bir yaşam tarzı, bu anlamda bir kültürü oluşturuyor. “Türkiye’de Paranoid Ethos” adı kitabımda, bu konu üzerinde ayrıntılarıyla durmuştum. Fakat ben paranoyayı bir yanlış bilinç/algı formu veya örtük ama yasaklanmış homoseksüaliteye karşı bilinçdışı bir tepkiler kümesi olarak ele almadım. Yine Freud’tan ama onun ihmal edildiğini düşündüğüm bazı önemli paragraflarından yola çıkarak, paranoyayı bir sadakat nesnesine yönelik hiper katheksis zemininde ele aldım. Sorunuz bağlamında ifade edecek olursam, ortak sadakat nesnelere (grup veya otorite gibi) yönelik yüksek düzeylerdeki psişik enerji yatırımının, paranoid eğilimleri beslediğini düşünüyorum. Kime yoğun duygusal yatırım yapmışsanız, onunla ilgili konularda hassas ve tetikte olursunuz. Türkiye’de kinizm öncelikle kamusal alandaki sosyal ilişkilerde karşımıza çıkıyor. Gündelik hayatta başvurulan sağduyusal bilginin bir karakteristiğidir bu.

Fakat devletin de güçlü devlet mitinde ima edildiği üzere insicamlı olduğunu düşünmüyorum. Osmanlı devleti 1826 yılında kendi ordusunu topa tutmuş ve bu olaya Vaka-i Hayriye denmişti. Keza “kazan kaldırma” yani ayaklanma da Yeniçeriler için bir olanaktı. Gizli bir örgüt olarak kurulan İttihat ve Terakki, sonra koca bir ülkeyi kontrol edebilmişti. Cumhuriyet dönemindeki darbe ve darbe teşebbüslerini de göz önünde tutarsak, özellikle de biraz uzun bir zaman perioduna bakarsak, devletin pek de sanıldığı kadar insicamlı olmadığını fark ederiz diye düşünüyorum. Keza devlete atfedilen toplumdan ayrışma ve özerklik özelliğinin de toplumsal kolektivist kültüre içkin olduğunu düşünüyorum. Ama burada *bir paradoks var çünkü devlet aynı zamanda kişiliğini toplumunkıyla özdeş görüyor*. O halde söze geçen devlet özerkliğini ve ayrışmayı nasıl yorumlamamız gerekir? Devlet toplumdan farklılaşmış, epeyce özerk bir örgüttür ama aynı zamanda böyle oluşu da toplumsal kültürel bir ana caddeye içkindir. Yani kültür bu ikisini birleştirir. Aksi halde bahsedilen ayrışmayı ve popüler dille ifade edeyim, toplumsal mühendisliğe imkan veren özerkliği sadece şiddet, baskı ve zorlamayla açıklamak zorunda kalırdık. Bu da pek inandırıcı değil. Fakat devlete kültürel olarak atfedilen bu aşkınlık, onun gündelik hayat düzleminde de toplumsal ilişkilere hakim ve sosyal kontrolün tekeline sahip olduğu anlamına gelmez. Devlet kapasitelerinin de yeterli olması gerekir. Sadece kültür bunu sağlamaya yetmez. Foucault’nun belirttiği üzere, merkezileşme iktidarın yerelleşmesi/kılcallaşması anlamına geliyorsa, diyebiliriz ki Türkiye’de gündelik hayatın rutinlerine derinlemesine hakim bir düzenleyici devlet henüz yoktur. Onunkine yani hukuki düzene rakip bir düzen de vardır. O düzeni kuran da sosyal öznelerdir. Bu bazen iç içe bazen yan yana düzenlerin mevcudiyeti, ahalinin devletin otoritesine sınırlar koyduğuna işaret eder. Fakat bu sınırlar daha çok yararçı veya ekonomik akıl çerçevesinde olduğundan, devletin meşruiyetine büyük bir zarar vermiyor. Devletin bu kadar sık affetmesi Osmanlı devletinin baş edemediği eşkiyaları sık sık paşa yapmasına benziyor. Devlet sıklıkla iddia edildiği gibi sosyal kontrolün sözü geçen ve yegane öznesiyse evlerde milyonlarca ruhsatsız silahın bulundurulmasını bu çerçevede nasıl anlamlandırabiliriz? Devlet gündelik hayatın yaşandığı toplumsal kümesin sahibi gibi olsa da kümesin sakinleri onun içinde gündelik hayatın düzenini kurma imkanına hatırı sayılır ölçüde sahipler. Bu konuda çalışan çoğu akademisyen muhtemelen bu durumu direnme metaforuyla nitelerdi. Bense buna *düzen kurmak* diyorum. Trafikte olduğu gibi. Cemaatler de direnmemişler, kendi düzenlerini kurmuşlardır. Bunu başarmışlardır. Belki siyasi iktidarlara uzlaşarak ama nihayetinde bunu başarmışlardır; Anayasaya rağmen. Çift düzendir bu. Yeter ki devlete meydan okumasınlar.

### **Türkiye’de Cumhuriyet rejiminin birinci asrını doldurduğu bir dönemdeyiz. Türkiye’de demokratik siyasal kültüre ilişkin ne söyleyebiliriz?**

Biraz ironiyle ifade etmek isterim ki Türkiye’de son dönemde siyasal hayattaki ağırlık noktasının biraz daha sağa kaymasıyla baskın demokratik anlatı da popülizm biçimi aldı. Popülizm, elitizmin kavramsal karşıtı. Dolayısıyla elitizm, popülizmin kurucu ötekisi, onun bir imkan şartı. Popülizm, insan hakları ve hukuk devletinden çok “halkın sesi hakkın sesidir” (vox populi vox dei) mottosuna yakındır ve öne çıkan bu siyasal anlatıda kolektivist kültür

bir siyasi retorik olarak zuhur etti. Türkiye’de kültürel caddeler politikada çok kullanılırlar. Kelimenin literal anlamıyla kullanılırlar. Çok işe yararlar çünkü. En azından meşrulaştırıcı bir güçleri vardır. Muhafazakar elitler popülizmi iktidarlarını meşrulaştıran bir retorik olarak kullanıyorlar. Ama siyaset de zaten bu kullanımı pek dışlamaz.

Tabii demokratik olmamak artık neredeyse tüm Dünyada cürüm niteliğinde bir suç sayılıyor! Otoriter yönetimler bile demokrasi kıyafeti giyiyorlar. Schmitt bile faşist kuramını nihayetinde bir demokrasi savunusu olarak dile getirmemiş miydi! Eskilerin Hegel’i çağrıştıran bir sözü vardı: “Bir şey haddini aşarsa zıddına inkılap eder”. Mutlak diğer bir deyişle sınırlanmamış halk demokrasisi –“halk demokrasisi” ibaresiyle kastım liberal bir demokrasi değil- de zıddına inkılap edebilir; çünkü o zaman bireyin topluma karşı ileri sürebileceği hiç bir hakkı kalmaz, ki bir çoğunluğun azınlığı meşru biçimde kölesi yapmasını engelleyen de bu haklardır. Zaten liberalizmin demokrasiyle izdivacı bir aşk izdivacı olmaktan çok mantık ve mecburiyet izdivacıydı. Türkiye’de genellikle kamu hukuku, liberal demokrasinin olağan kalıplarına siyasal kültürden daha yakın ve bu da bir takım zorlukları açıklar.

Türkiye’nin demokrasi yolculuğu bireysel hak ve özgürlüklerden çok kolektivizmin bütünselci politik rotasını izledi ki aksinin olması da zordu. Sağ partilerin politikaları çoğunlukçu/Milli iradeci rotayı izledi ve çoğulculuğa, tanım gereği özerk bir sivil topluma dar bir alan kaldı.

Siyasal hayatta denge noktasının biraz daha sağa kaymasıyla, Türkiye’de politik muhalefetten bahsetmek biraz daha zorlaştı. Bunu biraz açmam lazım. *Bir partinin iktidarda olmayışı onu otomatikman bir muhalefet partisi yapmaz.* Bir parti, iktidar partisine “ben bu işleri sizden daha iyi yaparım” diyorsa o gerçek bir muhalefet partisi değildir. Süt üreticisi farklı firmaların sütlerinden birini tercih etmekteki gibi, bir alternatiftir sadece. Bu bakımdan ben Türkiye’de siyasal hayatın giderek kısırlaştığını düşünüyorum. Alternatifler var ama kaç tane muhalefet partisi var? Muhalefet yoksa iktidar partisinden bahsetmek ne kadar anlamlı? Bir muhalefet partisinin kendi farkını ortaya koyması gerekir. Ben Türkiye’de bu farkların biraz dar bir alana sıkıştığını düşünüyorum. Sağ partiler tipik veya normal olarak özcüdürler. *Türkiye’ye özcü olmayan bir politik konumdan bakan partilerin siyasal alanı genişleteceğini düşünüyorum.* Yine de Türkiye’de seçimlerin çok önemli bir politik meşruiyet zemini oluşturduğunu ve otoriter liderlerin bile bundan vazgeçmenin riskini kolay kolay alamayacaklarını düşünüyorum ama Türkiye insanı çok şaşırtan bir yer. Türkiye’de genellikle kabul edilenin aksine, modernleşmenin kısmen de olsa toplumsal bir kökeninin veya tabanın da bulunduğu, üstten alta doğru bir zorlamanın ürününden ibaret olmadığı, toplumsal modernleşmenin köklerinin Osmanlı dönemine kadar indiği kabul edilirse, demokrasinin geleceği konusunda daha ümitli olabiliriz. Ümit politik bir erdemdir üstelik! Osmanlı döneminde özellikle gayri müslim “millet”lerden başlayan bir toplumsal modernleşme söz konusuydu. Yine de bu önemli özelliğin toplumsal hafızada izler bıraktığını düşünüyorum. Kaldı ki *Türkiye gibi birliğini çatışma ve çatışmak için gereken ortaklıklar üzerinden kuran*

*bir kültürel coğrafyada, demokrasi toplumun fazla dağılmaması için de elzem gibi görünüyor.* Lakin bu durumda demokrasi çatışmacı söylemlere mahkum olacaktır ve zaten mevcut durumda böyle. *Müesses bir sivil kültürün eksikliği paradoksal şekilde demokrasiye olan ihtiyacı tetikliyor.* Kimsenin yasaların üzerinde olmaması veya yasa önünde eşitlik mottosu, bilindiği üzere, burjuva kamusunun temel ilkelerinden biri. Türkiye bunu başardı mı? Hukuk/yargı alanı yeterince ayrılmış, özerkleşmiş ve kendi sermayesini, dinamiklerini üretebilmiş değil. Kültürel sermaye birikimi de yeterli değil. Birçok aydın farklı zamanlarda çeşitli dilekçeler veya manifestolar vasıtasıyla kültürel sermayelerini siyasi sermayeye dönüştürmeye çalıştılar ama siyasal sermaye hep üstün geldi. De Gaulle gibi sağdaki güçlü bir politikacı, solcu Sartre için "Sartre Fransa'dır" demişti. Bu ifade, Sartre'ın kültürel sermayesinin gücüne işaret eder. Türkiye'de Sartre "ayarında" bir entelektüel ortaya çıkabildi mi? Yüksek kültürel sermaye de kişilere belirli bir politik dokunulmazlık sağlar. Alanların böyle yeterince ayrılmaması da geleneksel toplumlara ait bir özelliktir. Habermas, biliyorsunuz, modern toplumlardaki alan ayrışmasının üzerinde durmuştu.

İstifa müessesesi de müesses bir kamunun olduğu ülkelerde işler. Sorumluluğunu yerine getiremeyen, görevini devreder. Bu karar yasanın değil insanlara saygının bir gereğidir. Kamusal alan herkesin alanıysa aynı zamanda bir sorumluluk alanıdır ve bu da hesap vermeyi gerektirir. Ben Türkiye'de istifa müessesesinin işlememesini kamusal bilincin yerleşmemesine bağlıyorum. Devlet kamusal alanı tekeline aldığı anda, istifa etmenin imkan şartı olan kamusal sorumluluğun muhatabı kamu değil üst otorite olacaktır (görevden affedilmeyi istemekteki gibi). Kolektivistik kültür de kişileri kendi grup otoritelerine karşı sorumlu ve bağımlı kılar. Burada da bireysel karar gereği istifadan bahsedemeyiz. Kişi kendini kendi davranışlarının belirleyicisi, temeli olarak görmez çünkü. Bu bir öznel meselesidir. Kendini kendisi üzerinde bile bir belirleyici olarak bile görmez.

Türkiye'nin demokratik potansiyeli meselesinde, sınıflar konusuna da gelelim mi! Sınıf, modern kültürlerde elbette bir ortak sadakat nesnesi olabilir; fakat bu Benedict Anderson'un Türkçe'ye "Hayali Cemaatler" başlığıyla çevrilen etkili kitabında sözü edildiği gibi "farzedilen" bir ortaklıktır. Fakat bu çeviri yanlış anlaşılmaya müsait. Anderson'un kastettiği, gerçekmiş gibi saymaktır. Hayalini kurmaktan farklıdır bu. John Lennon'un ünlü "imagine" şarkısındaki gibi. Gerçek/leşmiş, öyleymiş gibi düşünelim demektir. Fakat bunu açmam lazım. İşaret parmağınızla, tulumunu giymiş, elinde İngiliz anahtarıyla bir işçiyi gösterebilirsiniz ama işçi sınıfını gösteremezsiniz. Bu anlamda işçi sınıfının kuruluşu sembolik ve anlatsaldır. Bu özelliği, onun ne "numaradan" ne de etkisiz olduğunu gösterir. Aslında tam tersi. O halde Türkiye'de sınıfların sembolik veya söylemsel inşasına bakmamız gerekir. Sol söyleme bakalım mesela. Türkiye'de kendini solda konumlandıran sayısız kişi, aynı işçiyi bir gözülle baktığında onda ezilen bir işçiyi, öbür gözülle baktığında ise bir milliyetçiyi veya sağcıyı görecektir. Oysa genellikle ikisi de aynı kişidir. Fakat *aynı işçinin bu iki yönünü bir araya getiren bir sol söylemi dile getirenler pek yok.* Marksist sol, işçi sınıfına hem anlatılardan bağımsız nesnel bir mevcudiyet hem de toplumsal varlığına içkin bir devrim potansiyeli atfederek onu özneleştirir. Peki Türkiye'de işçiler, işçi olma sıfatlarıyla, kendilerini öncelikle

bir sınıfın üyesi olarak mı tanımlıyorlar? Sanmıyorum; işçiliklerini genellikle birer meslek gibi görüyorlar. Herhangi bir meslek gibi. İşçi olmak toplumun biraz yoksul ama normal bir üyesi olmaktır onların gözünde. Markstan çok Durkheim’a yakınız burada. *Türkiye gibi kaotik ülkelerde birlik-beraberlik anlatıları hep kazanır*. Solun güçlenmesi için, paradoksal şekilde, düzenin müessesleşmesi ve normalleşmesi lazım. Gündelik hayatın normalleşmiş koşullarıyla hukuki yasal düzenin gerekleri arasında yeterince uyuma olmadıkça az veya çok dağılma kaygısı hissedilecektir. Bu da değişim isteğini sınırlar. Türkiye’de genellikle ya düzen partilerinin ya da muhafazakar partilerin desteklenmesinin sebeplerinden biri de ülkenin yapısal kaotikliği. İstikrarlı yönetim arayışının arka planında bu örtük bilginin olduğunu düşünüyorum.

“Herkes için eşitlik” talebinizin insanlara saygınızdan veya insanlık haysiyetine olan inancınızdan mı yoksa salt size tepeden bakılmasının narsistik öfkenizi tetiklemesinden mi kaynaklandığı fark yaratır. Bu farklar, iktidardayken nasıl davranacağınızı koşullar. Size iyi davranılmasını istemeniz, bunu herkes için istediğiniz anlamına gelmez. Gündelik hayatta eşitler arasındaki adaletsizlikleri umursamıyorsanız, eşitlik isteğiniz muhtemelen adalet için değildir. Sokaktaki herhangi biri olarak insanlar arasındaki adaletsizlikleri mesela, ne kadar önemsiyorsunuz. “Susma, sustukça sıra sana gelecek” sloganı bu zihniyeti gösterir. Sıra bana gelmeyecekse önemsemem demektir bu. Ben halkların halkın doğası gereği demokratik olduklarına inanmıyorum ama bu demokratik olamayacakları anlamına gelmez. Fakat bunun için insanların demokrasinin işe yaradığına inanmaları gerekir. Her elit elitist olmadığı gibi her halk da demokratik değildir. Demokratik elitlerin demokrasi için taşıdıkları önem yeterince vurgulanmadı Türkiye’de.

**Son olarak, Türkiye’de siyasal kültürü biçimlendirmede medyanın nasıl bir işlevi olduğunu söyleyebiliriz? Özellikle demokratik bir kamusal alan oluşturma açısından medyanın işlevsel olup olmadığı konusunda bir siyaset bilimci olarak görüşünüz nedir?**

Kamusal alanın herkesin ve hiçkimsenin alanı olduğu önkabulünden yola çıkarsak, Türkiye’de kamusal bilincin yeni oluşmakta olduğunu söylemek mümkün. Bu konuda köprülerin yıkıldığı, geriye dönüşün mümkün olmadığı bir yerde değiliz Gündelik hayatta, birçok esnaf kapatmadan önce dükkanını temizlediği kirlenmiş suyu kaldırma boşaltmayı ve sayısız sürücü aracını kaldırma park etmeyi normal kabul ediyor. Medya bir alandır. Modern dünyada alanların ayrıştığı ve görelî olarak özerkleştiği sosyoloji literatüründe sık sık dile getirilir. Fakat Türkiye’de alanların ve bu bağlamda medyanın ne kadar özerkleştiğini yani zaman içinde kendi kural, sermaye ve dinamiklerini ne kadar oluşturduğunu sormamız gerekiyor. Herşeyden önce, Türkiye’de genel olarak hakim olduğunu düşündüğüm çoklu düzenin veya “düzenli anarşi”nin, medya alanında da karşımıza çıktığını düşünüyorum. Konunun uzmanı değilim ama iletişim fakültelerini bitirmek de bu fiili düzenin, “düzenli anarşi”nin kitabi olmayan, tecrübi bilgisine sahip olmak için yeterli değildir sanıyorum. Medya bir alan olarak yeterince özerkleşmediği sürece, demokratik bir kamu oyununun daha doğrusu kamu oylarının oluşmasında da pek etkili olamayacaktır. Bir de düzen kurucu bir



gücü olan dijitalizmin günümüzde ulaştığı üst aşamada, basılı veya dijital medyanın sosyal medya karşısında alan kaybettiği de söylenebilir. Oysa sosyal medya kamusal alanın işlevini göremez.

**Teşekkürler.**

Ben de size ve diğer emeği geçenlere çok teşekkür ediyorum.



## Dördüncü Sanayi Devrimi: Yeni Bir İdeoloji\*

### The Fourth Industrial Revolution: A New Ideology

Esra Tunçay<sup>1</sup> 



<sup>1</sup>Ian Moll 'Industry 4.0: The Digital German Ideology' Bu eser, tripleC dergisinden yazılı izin alınarak tercüme edilmiş ve yeniden yayımlanmıştır.

<sup>1</sup>Dr. Öğr. Üyesi, American University of the Middle East, Liberal Arts Department, Street 250, Block 6, Building 1, Egaila, Kuwait

ORCID: E.T. 0000-0003-3588-6086

#### Sorumlu yazar/Corresponding author:

Esra Tunçay,  
American University of the Middle East, Liberal Arts Department, Street 250, Block 6, Building 1, Egaila, Kuwait  
E-mail: esra.tuncay@aum.edu.kw

**Başvuru/Submitted:** 18.04.2023

**Kabul/Accepted:** 03.05.2023

**Atf/Citation:** Tunçay, E. (2023). Dördüncü Sanayi Devrimi: yeni bir ideoloji. *4. Boyut Journal of Media and Cultural Studies - 4. Boyut Medya ve Kültürel Çalışmalar Dergisi*, 22, 127–147.  
<https://doi.org/10.26650/4boyut.2023.1285277>

#### ÖZ

“Dördüncü Sanayi Devrimi”nin hegemonik yorumu, hızlı teknolojik gelişmeleri cesur, yeni bir sanayi devrimi olarak resmediyor. Yerel ve küresel olarak sosyal, politik, kültürel ve ekonomik kurumların bütününde böyle bir devrime dair çok az kanıt olduğundan, odak noktası bu ideolojik çerçevenin dünya çapındaki sosyal ve ekonomik seçkinlerin çıkarlarını ilerletmek için nasıl işlediğine çevrilmelidir. Bu makale, Dünya Ekonomik Forumu’nun ve temsil ettiği çıkarların başlıca entelektüeli olarak Klaus Schwab’ın bu ideolojiyi nasıl formüle ettiğini ve yaydığını incelemektedir. Makale, “Dördüncü Sanayi Devrimi” çerçevesinin, Washington sonrası mutabakat döneminin olumsal neoliberalizmini desteklediğini ve bu nedenle, “cesur yeni bir dünya” anlamıyla küreselleşen dünya düzeninin süregelen düşüşünü karartmaya hizmet ettiğini savunuyor.

**Anahtar kelimeler:** Hegemonya, ideoloji, Sanayi Devrimi, bilgi teknolojisi, BİT, neoliberalizm, teknolojik rasyonelite, Dünya Ekonomik Forumu

#### ABSTRACT

The hegemonic construal of the Fourth Industrial Revolution portrays the rapid technological developments as a bold, new Industrial Revolution. Due to the sparse evidence of any such revolution across the totality of social, political, cultural, and economic institutions locally and globally, the focus must turn to how this ideological framework functions to further the interests of social and economic elites worldwide. This article examines how Klaus Schwab, as the principal intellectual of the World Economic Forum and the interests it represents, has formulated and disseminated this ideology. The article argues the framework of the Fourth Industrial Revolution to bolster the contingent neoliberalism of the post-Washington consensus period, and therefore it serves to obscure the continuing decline of the globalized world order with the narrative of a brave new world.

**Keywords:** hegemony, ideology, Industrial Revolution, information technology, ICTs, neoliberalism, technological rationality, World Economic Forum

## 1. Giriş

Dördüncü Sanayi Devrimi (4SD) fikri şu anda hegemonik görünmektedir. Aydınlar, kurumsal liderler, politikacılar, eğitimciler ve sıradan muhafazakarlardan ilericilere kadar geniş bir yelpazedeki insanlar, sanki varlığı tam da böyleymiş gibi hareket etme eğilimindedir. Bununla ilgili tartışmalar var, ancak 4SD olduğuna dair çok az soru var. Ancak ben başka bir yerde böyle bir olgunun olmadığını gösterdim (Moll, 2021a). Üçüncü Sanayi Devrimi'nin (3SD) tanımlayıcı özelliklerinin ötesinde, işi, toplumu ve küresel gücü radikal bir şekilde dönüştüren dijital teknolojilerin çağdaş, büyük bir kesişimine dair hiçbir kanıt yoktur. Yine de 4SD'nin ideologları hüküm sürmektedir. (4IR'ye olan inanç bağlamı, dijitalleşen, bilgi odaklı, uluslararası düzenin tehlikede olduğu gerçeğiyle tehdit edilen küresel ekonomik ve politik seçkinlerin çıkarları doğrultusunda milyarlarca kişinin uygulamalarını ve kimliklerini şekillendiriyor):

Hızlı teknolojik gelişmeyi cesur, yeni bir sanayi devrimi olarak tasvir etmek, bu tehditlere karşı hâkim konumlarını güvence altına almak için siyasi, toplumsal ve ekonomik güçleri seferber etmeye çalışanlar için, aslında içinde yaşamaya devam ettiğimiz Üçüncü Sanayi Devrimi'ni yeniden canlandırıp tamir edeceğimize dair sızlanan bir çağrıdan çok daha güçlü bir ideolojik stratejidir (Moll, 2021a, s.30).

Bu makale, 4SD ideolojisinin toplumumuzda nasıl çalıştığını inceleyerek bu argümanı geliştirmektedir. Makale, bilgi teknolojisi gelişiminin hızlandığı bir çağda yaşamadığımızı söylememektedir. Bunun yerine, bunu bir “dördüncü sanayi devrimi” olarak yorumlamanın çok az gerçekliğe sahip olduğunu iddia etmektedir.

## 2. İdeolojik Çerçevelerin Hegemonyası

İdeoloji, eylemlerimizi ve eylemsizliklerimizi motive etmek için epistemik ve pratik olarak işlev gören gevşek bir şekilde tutarlı, çoğunlukla zımnî bir inanç sistemidir. Genellikle ideal bir sosyal dünya vizyonuna başvurarak belirli bir sosyal ve politik düzeni haklı çıkaran, meydan okuyan ve/veya yorumlayan dünya görüşleri, anlatılar, değerler ve normlardan oluşan bir çerçevedir” (Neubauer, 2011, s. 213). Dolayısıyla “ideoloji”, içinde gerçekliği anladığımız ve ona göre hareket ettiğimiz baskın varoluşsal çerçeveyi ifade eden olumlu bir anlama sahiptir. Aynı zamanda, Gramsci'ye kadar uzanan, sosyal, ekonomik, siyasi ve yasal kurumlar bu inanç çerçevesini doğallaştırır ve onu ideoloji olarak matlaştırır.

Althusser ideolojiyle ilgili üç tez ileri sürer:

- I. “İdeolojinin maddî bir varlığı vardır” (1971, s.112).
- II. “İdeoloji, bireylerin gerçek varoluş koşullarıyla hayalî ilişkilerini temsil eder” (1971, s. 109).
- III. Bu nedenle, ideolojideki varlığımız- Althusser “çağırma” terimini kullanır- hem “gerçek” bir ilişkiden hem de “hayalî”, yaşanmış bir ilişkiden oluşur (Althusser, 1969, s. 233).

İlki, ideolojinin bir toplumsal aygıtın maddi pratiklerinde -geleneksel davranış, dil kullanımı, alışkanlıklar ve ritüeller- her zaman var olduğunu doğrular. Gündelik hayatı sağduyu olarak yeniden üreten, yasalastırılan ‘know-how’dır. İkinci tez, bu yaşanmış ilişkilerin toplumsal bilinçte, özellikle tabi sınıfların baskı altına alınmasında sistematik yanlış temsiller olarak işlev gördüğünü kabul eder. Üçüncü tez, bu ideolojik pratiklerin ve dürtülerin insanlarda somutlaşmasını kavrar (Althusser, “teorik anti-hümanizm”inden dolayı bunu bu terimlerle ifade etmeyecek olsa da- bu konuyu burada daha fazla sürdürmek niyetinde değilim). Tüm bu kavrayışlarda, Althusser’in çalışması ideoloji çalışmasında temel oluşturur.

Yine de Althusser, hegemonik ideolojiye karşı direniş ve mücadele olasılığını reddettiği için çeşitli şekillerde eleştirildi (örn. Thompson, 1978; Hall, 1980; Soper, 1986). Onun görüşü, ideolojik devlet aygıtlarının yeniden üretici işlevlerinin özgürleştirici eyleme üstün geldiği, Gramsci’nin karamsar bir siyasi açıklamasıdır. Örneğin, “bulabildikleri birkaç silahı [...] ideolojiye, sisteme ve uygulamalara karşı çevirmeye çalışan [...] aktivistlerin [...] sistemin kendilerinden daha büyük olduğundan şüphelenmeye bile başlamadıklarını” söylemekte ve onları ezmektedir (1971, s.157). Burada birlikte çalıştığım teorisyenler, hiç şüphesiz Althusser için çok fazla hümanist eğilime sahiptirler, ancak çağdaş bilgi teknolojisi düzenine ilişkin yukarıdaki üç tezi daha da aydınlatmaktadırlar.

Bilişsel bilimciler Lakoff ve Johnson (1980; 1999), ideolojinin bilişsel yapısını, birlikte egemen bir siyasi ve sosyo-ekonomik sistemin “sağduyusunu” (1999, s.23 ve diğerleri) oluşturan metaforlar, sembolik temsiller ve bilişsel buluşsal yöntemler gibi çerçevelerle incelemektedir. Nörolingüistik araştırmaları, bu somutlaşmış çerçevelerin, herhangi bir konu hakkındaki muhakememizi ve algılarımızı koşullandıran belirli zihinsel şemaları harekete geçirdiğini göstermektedir. Politikamız ve ahlakımız, sinirsel bağlanmanın onları zihnin “yürütme şemalarına” dönüştürdüğü beynimizde fiziksel olarak oluşturulur. Bu tür çerçeveler “bilinçsizce, otomatik olarak, bir refleks meselesi olarak” (Lakoff, 2008, s.34) etkinleştirilir- ideolojik işlevleri de buradan gelmektedir. Lakoff ve Johnson (1980) *Yaşadığımız Metaforlar*’da çerçevelerin hayatımızın her alanını derinden etkilediğini öne sürerler- mecazi düşünemeyiz.

Lakoff ve Johnson’ın, ideolojinin sosyal düzeyde kendi hayatlarının gerçek koşullarını insanlardan gizlemek için nasıl çalıştığını analiz eden Gramsci, Adorno, Horkheimer ve Marcuse gibi 20. yüzyılın başlarındaki Marksistlerle yakınlıkları vardır.

Gramsci, klasik Marksist ideoloji görüşünü, özellikle de ekonomik üretim ilişkilerine içkin olan sınıf çatışmasının “yasal, siyasi, dini, sanatsal veya felsefi- kısacası, insanların bu çatışmanın bilincine vardığı ve onunla savaştığı ideolojik biçimleri” doğrudan belirlediğini detaylandırmaktadır (Marx, 1859/1977). Ancak, Gramsci’nin hegemonya kavramı bu ekonomik indirgemeciliği aşar. Hegemonya, bir grup insanın diğeri üzerinde, esas olarak hükmedilenlerin rızasına dayanan siyasi veya kültürel hakimiyeti olarak ortaya çıkar. Bir dünya görüşünün – “ahlaki ve politik edilgenlik” üreten bir dünya görüşünün yaratılması ve

yeniden üretilmesiyle işler (Gramsci, 1971, s.333). “Geleneksel aydınlar” farkında olmadan -kendilerini özerk olarak görerek- çalışanlar ve yönetici bloğun “organik aydınları” bu dünya görüşünü sürdürmek için kasıtlı olarak çalışanlar. Lakoff ve Johnson, psikolojik terimlerle günlük, dünyevi dünya anlayışımızı düzenleyen hâkim “sağduyu”dan bahsederken, Gramsci bundan sosyal terimlerle bahsetmektedir. Toplu olarak, Frankfurt Okulu (Adorno, Horkheimer ve Marcuse dahil), gelişmiş endüstriyel toplumlarda tahakküm ideolojisi olarak “teknolojik rasyonaliteyi” ortaya koymaktadır. Bu kavram geçen yüzyılın ortalarında geliştirilmiş olmasına rağmen, çağdaş, dijitalleştirilmiş kapitalizmi analiz etmek için hala yaygın olarak kullanılmaktadır. Zuboff (2019), gözetleme kapitalizmine ilişkin çığır açan anlatımında, makine zekasının tahmine dayalı algoritmalarının ekonomik ve politik düzenin gerektirdiği işçileri, tüketicileri ve vatandaşları nasıl izleyip teslim ettiğini göstermektedir. Delanty ve Harris (2021, s.91) bu süreci “modern teknolojik rasyonalite” olarak tanımlamaktadır. Benzer şekilde Bilić (2018), Google’ın büyümesini “algoritmik kapitalizmin teknolojik rasyonalitesi”nin bir örneği olarak incelemektedir. Benyera (2021, s.69-70), teknoloji şirketlerinin “Afrikalıları verilerinden uzaklaştırmadaki rolünü araştırmakta [...] veri madencileri ve toplayıcıların, teknolojik rasyonalitenin vücut bulmuş hali haline geldiğini” ve Afrika’nın yeni sömürgecileri olduğunu belirtmektedir.

Tıpkı savaş öncesi ve sonrası Avrupa’nın “kültür endüstrisinde” yaptığı gibi, teknolojik akılcılık, günlük hayatı inançlarımızı, deneyimlerimizi ve düşüncelerimizi düzenleyen “araçlardan oluşan bir dünya”ya dönüştürür (Marcuse, 1964, s. 18). Film, radyo ve gazeteler gibi medya biçimleri topluluğu (bugün, şimdiye kadarki en yaygın medya biçimleri olan televizyon ve sosyal medyayı ekliyoruz) dünyanın ideolojik temsillerini “çerçevesiyor”: “teknolojinin toplum üzerinde güç kazanmasının temeli, toplumdaki ekonomik konumu en güçlü olanların gücüdür. Bugünkü teknik rasyonalite, tahakkümün rasyonalitesidir” (Horkheimer ve Adorno, 1944/2002, s. 95, vurgu bana ait). 4SD gibi mitler, hegemonik olarak işleyen ideolojik bir çerçeve olarak sosyal ve psikolojik olarak örneklenir.

### 3. “Dördüncü Sanayi Devrimi’nin Çerçevesi

Klaus Schwab (2016), Ocak 2016’da Davos’ta düzenlenen Dünya Ekonomik Forumu’nda (DEF) 4SD kavramını tanıtarak dijitalleştirilmiş bilgi ekonomisi hakkındaki küresel söyleme meşhur katılımını yaptı. Elbette fikirlerinin çoğu kendisine ait değildi. Alman hükümetinin imalatla dijitalleşmeyi artırmaya yönelik 2011 stratejik girişimi Industrie 4.0 (Fuchs, 2018; Reischauer, 2018), bariz bir etkiydi. Fuchs (2018) buna “Dijital Alman İdeolojisi” adını verir ve imanın farkına varacak kadar yaşlı olanları memnun edecektir! 2015 yılına gelindiğinde, Dünya Teknolojik İşsizlik Zirvesi, “[... robotik, yapay zekâ, 3D baskı ve muazzam yıkıcı potansiyele sahip diğer yenilikler sayesinde] işsiz büyüme ve dünya çapında işsizlik yaratacağı iddia edilen yıkıcı teknolojileri” tartışıyordu (Peters, 2017, s.1).

Ancak Schwab, hayali devrimi anlatan bir dizi metaforla dikkate değer bir ideolojik darbe gerçekleştirdi. Gillwald (2019), bunu “zamanımızın en başarılı lobcılık ve politika etkileme

araçlarından biri” olarak adlandırmaktadır. Bu çerçeve artık iyice yerleşmiştir. Bu son derece örtüktür, ancak açık hale getirmeye çalışayım. Bir formül olarak çalışmaktadır:

- I. Çoğu dijital olan, kulağa akıllı gelen, bize modası geçmiş hissettiren ve geleceğe hayranlıkla bakmamızı sağlayan 7 ila 15 teknolojiyi listeleyin. Yirmi birinci yüzyıl yenilikleri olmasalar bile, öyle ilan edin.
- II. Bu teknolojiler arasında şaşırtıcı, benzeri görülmemiş bir yakınsama olduğunu beyan edin.
- III. Hayatımızın her alanını bozacak ve dönüştürecek değişiklikler ürettiklerini önerin.
- IV. Mevcut olanın bir örneği olarak önceki sanayi devrimlerinin her birine hitap edin.
- V. Önceki endüstriyel devrimlerdeki bir veya iki temel teknolojiyi veya enerji kaynağını adlandırın. Kanıtlanmış öneriler, 1SD için buhar motorudur; 2SD için içten yanmalı motor ve/veya elektrik; 3IR için bilgisayarlar ve/veya nükleer enerji (İnternet’ten 1. maddede bahsedebilirsiniz, bu yüzden burada bundan kaçının).

Schwab standardı kendisi belirler:

4SD, insanlığın daha önce deneyimlediği hiçbir şeye benzemez. [...]Yapay zeka, robotik, nesnelerin interneti, otonom araçlar, 3D baskı, nanoteknoloji, biyoteknoloji, malzeme bilimi, enerji depolama ve kuantum hesaplama gibi geniş kapsamlı alanları kapsayan, ortaya çıkan teknolojik atılımların şaşırtıcı kesişimini düşünün [...]fiziksel, dijital ve biyolojik dünyalar boyunca teknolojilerin bir füzyonunda birbirlerini geliştirirler ve güçlendirirler [...] İlk sanayi devrimi [...] , demiryollarının inşası ve buhar makinesinin icadıyla tetiklenmiştir [...] İkinci sanayi devrimi [...], elektriğin ve montaj hattının gelişimiyle desteklenen seri üretimi mümkün kılmıştır. Üçüncü sanayi devrimi 1960’larda başladı. Genellikle bilgisayar veya dijital devrim olarak adlandırılır, çünkü yarı iletken, ana bilgisayar bilgi işlemi, kişisel bilgisayar ve internetin gelişmesiyle katalize edilmiştir [...] 4IR’nin önceki üçü kadar güçlü, etkili ve tarihsel olarak önemli olacağına *inanıyorum*” (2016, s.7; 11; 13, vurgularım).

4SD’nin diğer ideologları mesajı yakından tekrarlıyor:

- “‘Dördüncü sanayi devrimi’, yeni teknolojilerin bir araya gelmesi ve bunların dünyamız üzerindeki kümülatif etkisi fikrini yakalamaktadır. Yapay zekâ tıbbi teşhis üretebilir [...] Robotlar arabaları daha hızlı ve daha hassas bir şekilde üretebilir [...] Otonom araçlar trafik akışını değiştirecek [...] İlk sanayi devrimi 1760’tan 1840’a kadar sürdü ve buhar makinesiyle özetlendi. İkincisi, 19. yüzyılın sonlarında başladı ve seri üretimi mümkün kıldı. Üçüncüsü, 1960’larda anabilgisayar bilgi işlem ve yarı iletkenlerle başladı. [Dördüncü] bir kategori [...] için argüman ikna edicidir. Yeni teknolojiler üstel hız, genişlik ve derinlikle gelişmektedir” (Harvey, 2017).

- “İlk üç sanayi devrimi, teknolojik gelişmelerle karakterize edildi, ancak şimdiki zamanın hızında değildi. [...]Bu yeni devrim, sınırları aşmakla ilgilidir. [...] daha yaygın ve mobil olan internet, daha küçük ve daha güçlü sensörler [...] ve yapay zekâ ve makine öğrenimi ile karakterize edilmektedir [...] gen dizilimi, nanoteknoloji, yenilenebilir enerjiler ve kuantum hesaplamayı içerir. [...] 4SD’yi önceki devrimlerden temelde farklı kılan, bu teknolojilerin kaynaşması ve bunların fiziksel, dijital ve biyolojik alanlardaki etkileşimidir” (Kayembe ve Nel, 2019, s. 81-82).

Mesaj zincirindeki bu tür aktarmaların sayısı sürekli devam eder. 4SD’nin ideolojisi görünüşe göre hegemoniktir.

#### 4. “Dördüncü Sanayi Devrimi’nin İdeoloji Olarak Kuruluşu

Davos’a yapılan yıllık DEF gezisi, küresel ekonomik elitleri bir araya getirmektedir: kurumsal ağır toplar, devlet başkanları, küresel entelektüeller ve onların maiyetleri. DEF, bunu “daha kapsayıcı, uyumlu ve sürdürülebilir bir gelecek için” ağ oluşturma olarak şekillendiriyor (WEF, 2021). Aradığı uyum, elbette ideolojik uyumdur. 2016’da başarılı olmuştur. Dünya liderleri, tebaalarını, seçmenlerini, müşterilerini veya müvekkillerini yepyeni bir düzenin eşliğinde olduğumuza ikna edecek bir formülle evlerine geri döndüler. O andan itibaren, 4SD’nin gelmek üzere olduğu fikri dünya çapında sosyal, politik ve ekonomik söylemde hegemonik hale gelmiştir.

Schwab (2016), içselleştirilmiş teknolojik rasyonalitemizden başarıyla yararlanmaktadır. 4SD’nin benzeri görülmemiş hızını, boyutunu ve kapsamını açıklamaktadır. Değişim hızının lineer değil üstel olduğunu; birden fazla teknolojinin birleştirilmesi her zamankinden daha geniş ve daha derin ve sistemlerin etkisinin artık tüm toplum ve küresel ekonomi genelinde olduğunu belirtmektedir (2016, s. 8-9). Bu nedenle, “bozulma ve yeniliğin [...] her zamankinden daha hızlı” olduğu görüşündedir (s.14). Aynı zamanda Schwab, bu konudaki uzmanlığımızın çoğunu reddetmektedir: “Bazı akademisyenlerin ve profesyonellerin benim baktığım gelişmeleri sadece üçüncü sanayi devriminin bir parçası olarak gördüklerini çok iyi biliyorum” (s.8).

Göz ardı ettiği bazı uzmanlıkları düşünün. Birincisi, yetmişlerde ortaya çıkan “sosyal yapısı mikroelektronik tabanlı bilgi ve iletişim teknolojilerinden güç alan ağlardan oluşan” (Castells, 2004, s. 3) ağ toplumunun başlıca kuramcısı olarak kabul edilen İspanyol sosyolog Manuel Castells’in katkısıdır. Castells (2000), doksanlarda tüm dünyanın ağ bağlantılı bilgi sistemleri etrafında örgütlendiğini göstermektedir. Ancak, ağ bağlantılı bilgi ve iletişim teknolojilerinin (ICT’ler) kritik rolü “iki ucu keskin kılıçtır” (Castells, 1999, s. 3): bazı ülkeler dijital ekonomik sistemler getirerek ekonomik büyümeyi hızlandırmakta, ancak bunu yapamayanlar giderek marjinalleşmekte; “Gecikmeleri kümülatif hale gelmektedir” (1999, s. 3). Castells, “bilgi çağının diğer tarafı: eşitsizlik, yoksulluk, sefalet ve sosyal dışlanma”



(1999, s. 7) olarak adlandırdığı konu hakkında kapsamlı olarak yazmıştır ve bunların hepsi de şu anda küreselleşmiş bilgi ekonomisinin büyüyen mirasıdır.

Belli ki Schwab, Castells'den etkilenmiştir. Yine de Castells'den yalnızca bir kez alıntı yapmaktadır (Schwab, 2016, s. 86). Schwab'ın sorunu, Castells'in "endüstriyel devrimler" in ideolojik geçerliliğiyle ilgilenmemesidir. İkincisinin ampirik araştırması, çağdaş çağda toplumun temel bir dijital dönüşümünü kanıtlamaz.

Schwab'ın görmezden geldiği bir başka uzman da Jeremy Rifkin. Rifkin (1995; 2011; 2014), 2016 yılına gelindiğinde, ekonomik üretimde stratejik ve yönetsel işlevleri robotların devraldığı işyerleri hakkında bir süredir yazmaktaydı. Aralarında kayda değer bir anlaşmazlık vardır. Rifkin, BİT'lerle ilişkili bu dramatik değişikliklerin bir 4SD oluşturduğunu düşünmemektedir. 2016'da Rifkin, DEF'in 4SD müdahalesiyle "yanlış ateşlediğini" savunmuştur. Schwab'ın fiziksel sistemlerin, biyolojik süreçlerin ve dijital teknolojilerin kaynaşmasının niteliksel olarak yeni bir fenomen olduğu iddiasına meydan okumuştur:

Dijitalleşmenin doğası [...], iletişim, görsel, işitsel, fiziksel ve biyolojik sistemleri, daha sonra karmaşık ekosistemler gibi işleyen geniş etkileşimli ağlarda yeniden düzenlenebilen saf bilgiye indirgeme yeteneğinde yatmaktadır. Başka bir deyişle, sınırları aşmamıza ve 'fiziksel, dijital ve biyolojik alanlar arasındaki çizgileri bulanıklaştırmamıza' olanak tanıyan, dijitalleşme teknolojisinin birbirine bağlı doğasıdır. Dijitalleşmenin modus operandi'si 'ara bağlantı ve ağ oluşturma'dır. Dijitalleşmenin, onlarca yıldır giderek artan bir karmaşıklıkla yaptığı şey budur. Üçüncü Sanayi Devrimi'nin mimarisini tanımlayan da budur (Rifkin, 2016).

Rifkin, Schwab'ın hız-boyut kapsam hipotezini daha da reddetmiştir. Ağa bağlı bilgi teknolojilerinin içsel birbirine bağlılığının ve dijital teknoloji maliyetlerindeki sürekli üstel düşüşün yaklaşık 35 yıldır "hız, kapsam ve sistem etkisinde" (2016) sürekli olarak değişiklikler ürettiğini göstermiştir. Schwab'ın bunun "yeni bir devrim" (2016) olduğuna olan inancı, açık bir yanılgıdır.

Pratik siyasi terimlerle, 2016'da Davos'ta Schwab'ın zayıflayan yerleşik küresel ekonomik düzeni desteklemek için attığı hamlede ne Castells'e ne de Rifkin'e ihtiyacı vardı. Davos 4SD çerçevesini kurarken onların ve onlar gibi diğer uzmanların etkisinden ustaca kaçınmıştır.

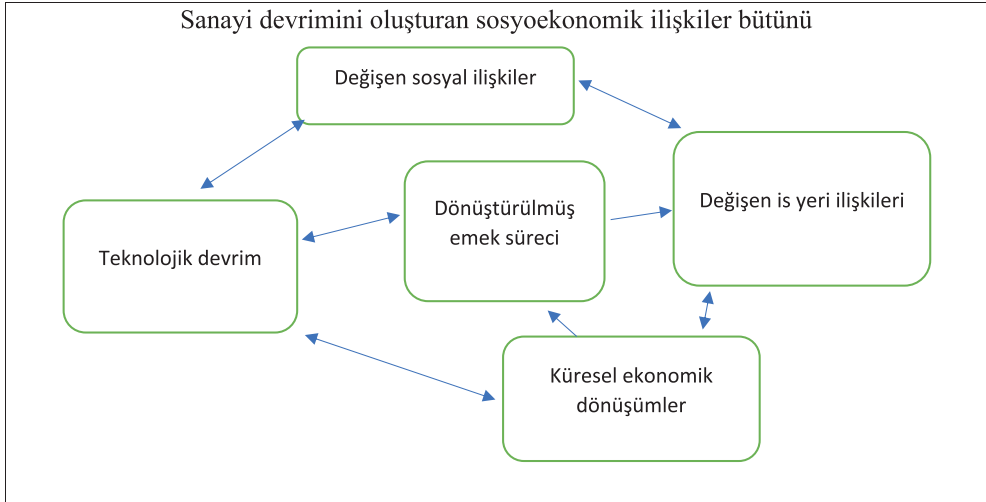
Bununla birlikte, 1976 sonrası inananlar arasında 4IR formülünün yankılarına rağmen, dikkatli bir tarihsel analiz, çağdaş zamanlarda 4IR diye bir fenomenin olmadığını göstermektedir. Aşağıdaki bölümde, Moll'da (2021a; 2021b) ortaya konan daha derin ve daha sistematik bir argümanı özetliyorum.

## 5. "Dördüncü Sanayi Devrimi" Neden Bir Efsanedir?

Tarihçiler, Birinci Sanayi Devrimi'ni (1SD) arketip sanayi devrimi olarak görmektedirler. Tarihsel, kavramsal ve metodolojik olarak, herhangi bir dönemin veya olaylar dizisinin bir

sanayi devrimi olarak kabul edilip edilemeyeceğini belirlemek için kriterler sağlarlar. 1SD (yaklaşık 1760-1850), yalnızca teknolojilerin ortaya çıkması veya birleşmesi değil, temel, ulusötesi, sosyo-ekonomik bir dönüşümdü. Hobsbawm (1962) bunu, tarımsal ekonomiden endüstriyel ekonomiye hem başarılı hem de trajik bir geçiş, endüstriyel gelişme düzeyinde başarılı ve insani sonuçları açısından trajik olarak tanımlamaktadır. Merkezinde İngiliz fabrikasının ortaya çıkışı vardır. Makinelerin -pamuk çırçır makinesi, eğirme katırı, mekanik dokuma tezgâhı ve Watt'ın buhar makinesi- transatlantik yakınsaması, pamuklu dokumaların üretimini radikal biçimde artırmıştı. Politik ve ekonomik olarak 1SD, kapitalizmin yükselişine ve feodal toplumun çöküşüne işaret etmiş ve sosyal olarak, giderek zenginleşen bir burjuvaziyle çatışma halinde olan işçi sınıfının oluşumunu gerektirmişti (Hobsbawm, 1962; Thompson, 1963; Bythell, 1983). Birincil ham metası olan pamuk, erken ekonomik sömürgecilik için çok önemli olan köle emeği tarafından üretildi (Beckert, 2014; Dattel, 2009). 1SD'nin üç yüzlü Janus'u, Afrikalıların metalaştırılması, Amerikan kolonilerindeki kölelerin vahşileştirilmesi ve Britanya'da çalışan yoksulların sefilleştirilmesiydi (Williams, 1944/1994).

Bu tarihsel karmaşıklık, varsayılan herhangi bir endüstriyel devrimle ilgili analitik bir çerçeve oluşturur. Bu şekilde tanınması için, Şekil 1'de tasvir edilen ekonomik, sosyal ve politik değişimlerin bütünü esaslı bir şekilde gerçekleştirilmesi gerekir.



Şekil 1: Bir Sanayi Devriminin Sosyo-Ekonomik Boyutları

Schwab'ın 4SD'si, bırakın diğerleri, teknolojik devrim kriterini bile karşılamamaktadır (Moll, 2021a; 2021b). Yapay zekâ, makine öğrenimi, robot bilimi ve nesnelerin interneti gibi 4SD'nin yakınsayan inovasyonları olduğu sıklıkla ilan edilen "teknolojilerin" incelenmesi, bunların çağdaş bir teknolojik "devrim" iddiasını garanti etmediğini gösterir:

a. Kendi başına bir teknoloji olmayan ancak bilgisi, yazılım geliştirme ve robotik dahil olmak üzere, çeşitli teknoloji alanlarında uygulanan bir araştırma alanı olan *Yapay Zekâ* (AI), 1950’lerde yüksek hızlı dijital bilgisayarların ortaya çıkmasıyla başlayan 3SD’nin büyük bir bölümünü oluşturur.

b. Robotlar, insan eylemlerini kopyalayan bilgisayarlı makinelerdir. 1961’de ilk endüstriyel robotun geliştirilmesinden bu yana, robot teknolojisi istikrarlı bir şekilde ilerledi. 2000 yılına gelindiğinde, dünya genelindeki fabrikalarda çalışan yaklaşık 750.000 endüstriyel robot vardı ve 2021 yılına kadar sayıları üç milyonda (IFR, 2021). Özellikle, bu robotik işçi sınıfının temel teknolojisi yeni milenyumda pek değişmedi. Montaj hatlarındaki robotların çoğu “akıllı” değildir, ancak seksenlerden itibaren robotik, öğrenen robotlar üretmek için makine öğrenimiyle birleştirildi. Chatbot’lar bugün her yerde bulunmaktadır, ancak 1960’larda doğal dil işlemeden evrimleşmişlerdir.

c. *Makine öğrenimi*, bilgisayarların programlama olmadan insanlar gibi öğrenme ve karar verme yeteneğini ifade eder. 1950’lerde bir “yapay sinir ağı” dama oynadı ve 1997’de bir bilgisayar dünya satranç şampiyonunu yendi. 1980’den itibaren robotik ve makine öğreniminin birleşmesi şekillendi- doksanlarda, “kendileri için en iyi olanı öğrenebilen” robotlar geliştirildi (Van de Velde, 1993, s. 1). 2015 dolaylarında ‘derin öğrenmenin’ (yüz tanıma gibi) başarıları önemli olsa da ‘evrişimli sinir ağlarının’ temelleri 1980’lere kadar uzanır (LeCun ve diğerleri, 2015).

d. *Nesnelerin İnterneti* (NI), insan müdahalesi olmadan verileri aktaran, işleyen ve üzerinde işlem yapan ağ bağlantılı mekanik ve dijital cihazlardan oluşur. Teknoloji yeni değil – NI’leri etkinleştiren hem İnternet hem de analog/dijital dönüştürücüler 1960’ların ortalarında ortaya çıktı.

Açık olan sonuç, bu sözde 4SD teknolojilerinin hiçbirinin çağdaş zamanların çığır açan bir icadı olmadığıdır. Hepsi, kökleri 3SD’nin belirleyici teknolojik dönüşümlerine dayanan gelişen teknolojilerdir. Ayrıca, dijital devrimi bir şekilde aşan mevcut, benzeri görülmemiş, büyük teknoloji yakınsama yoktur. “Birleşen 4SD teknolojileri” etrafında dönen yutturmaca açıkça ideolojik olarak işlemektedir.

Ayrıca, iş süreçlerinde, çalışma ilişkilerinde, sosyal yaşamda ve küresel ekonomide bu dönem bir 4SD olsaydı bulmayı bekleyeceğimiz derin değişiklikleri gösteren daha geniş toplumsal dönüşümler de yoktur. 3SD’nin “iki ucu keskin kılıcı”- bir yanda ekonomik refah, diğer yanda artan yoksulluk, eşitsizlik ve çevresel bozulma – acımasızdır.

1980’lerde başlayan otomatikleştirilmiş fabrika ve ofis işleri, sanayileşmiş ülkelerde orta sınıf işlerin içini boşaltmaya devam etmektedir. OECD ülkelerinde, 1995 itibarıyla, işgücünün üçte birinden fazlası geçici personelden oluşuyordu (Carnoy ve Castells, 2001). Orta vasıflı işlerin oranı 2000’de % 42’den bugün %32’ye düştü. OECD (2019; s.3), hizmet sektöründeki istihdamın çoğunlukla “düşük kaliteli ve güvencesiz işlerde” artacağını öngörmektedir.

Şehirlerde, sınıf ve ırka dayalı banliyö hiyerarşileri, yetmişlerden kalma şehir planlama yaklaşımlarını sürdürmektedir (Castells 2000, xxxiii; Nijman ve Wei, 2020, s.2). Bir önceki yüzyıldan devam eden artan kimlik politikalarının yanı sıra artan milliyetçilik, köktencilik ve şovenizm ifadeleriyle statükoyla ilgili hayal kırıklığı büyümeye devam etmektedir.

Küresel olarak, Güney'in marjinalleştirilmesi ve sömürülmesi sürmektedir. "Çok uluslu" şirketler, işgücü maliyetlerini azaltmak ve karı maksimize etmek için offshoring veya outsourcing'e devam etmektedir. Mevcut tüm kanıtlar, bu sömürü kalıplarının gelecekte de devam edeceğini göstermektedir (ILO, 2019a). Dünyanın en fakirleri arasında yer alan birçok Afrika ülkesi (Koop, 2021), offshoring pazarında rekabet edebilmek için en ucuz işgücünü sağlamak zorunda kalmaktadır (Barrett ve Baumann-Paully, 2019).

Dünyanın sosyal bağlamı hala 3SD'ninkidir ve görünürde fazla bir değişiklik yoktur. Daha önce belirlenen beş analitik kriteri göz önünde bulundurursanız, üçüncünün ötesinde gerçekleşen başka bir sanayi devrimi gibisinin olmadığı görülür. Schwab'ın cesur yeni dünyası basitçe mevcut değildir.

## 6. "Dördüncü Sanayi Devrimi" İdeolojisi Nasıl Çalışır?

Yine de ideoloji geri dönüştürülmeye devam etmekte ve birçok kişiyi ağ bağlantılı bilgi teknolojilerinin (modern 3SD teknolojileri) eşitsizliği, işsizliği ve yoksulluğu sona erdirebilecek güçlü, yeni, yakınsak özellikler kazandığına ikna etmektedir. Bu benzeri görülmemiş teknolojik yakınsama ilanı, 4SD anlatısının sosyal açıdan en önemli unsuru olarak kabul edilir (Morgan, 2019, s.374-375). Schwab, "gelişmekte olan teknolojik atılımların şaşırtıcı birleşiminden" bahsetmektedir (2016, s.7). Bir Birleşmiş Milletler düşünce kuruluşu, "dijital teknolojilerin ve doğala benzer teknolojilerin birleşiminin [...] benzeri görülmemiş ve daha önce hayal bile edilemeyen olasılıklar vaat ettiğini" beyan eder (UNIDO, 2019, s.1). Marwala (2020), "önceki endüstriyel devrimlerin aksine, 4SD tek bir teknolojiye değil, birden çok yenilikçi teknolojinin bir araya gelmesine dayanmaktadır" (tümü vurgularım). Bu entelektüellerin rolü, ağ bağlantılı "serbest" piyasa sisteminin ideolojik anlatısını, teknolojilerin operasyonel kombinasyonları yoluyla verilerin toplanması, iletilmesi ve kullanılması olarak yeniden formüle etmek gibi görünmektedir:

Bilgi devrimi doktrini [...], kapitalist toplumların yeni teknolojilerin getirilmesine odaklanan kitlesel yeniden örgütlenmesinin vazgeçilmez bir bileşeni haline gelmiştir. Kapitalist dünya ekonomisinin en güçlü ve müreffeh merkezlerinin düşünce kuruluşları, politika enstitüleri, laboratuvarları, devlet daireleri ve danışmanlık devreleri içinde formüle edilen ve desteklenen kaçınılmaz bir bilgi devrimi teorisi, bu yeniden yapılanmanın gerekçesini, toplumsal altüst oluşu meşrulaştırmayı ve ışıltılı bir geleceğe yönelik öğütler sağlamaktadır (Dyer-Witford, 1999, s.37).

Schwab'ın 2016'daki müdahalesinin daha iyi bir tanımını düşünmek zordur. 2016 metni boyunca sık sık 4SD'ne "inandığını" ilan ediyor ve her an, argümanında bir dönüm noktasıdır. Yarı-dini ton tesadüfi görünmemektedir. Gramsci, bir entelektüelin, bu durumda yönetici sınıfların organik bir entelektüelinin, hegemonik ideolojiyi, sıradan insanların düşünce ve davranışlarında yankılanan, bilişsel olarak ayrıntılı bir yorumlayıcı sistem olarak ifade ettiği anlamı yakalamak için "entelektüeller dini"nden söz etmektedir (Gramsci, 1971, s.325-326).

Gerçek şu ki, BİT güdümlü bir küresel ekonominin bu ideolojik çerçevesi, çağdaş neoliberal siyaseti somutlaştırmakta ve karartmaktadır. Sutherland, "4SD'nin, imalatın geleceğine dair elitist ve neoliberal bir vizyonu etrafında döndürmek için çekici bir bayrak olduğunu" öne sürmektedir (2020, s.246)- DEF'in görevi, hükümetleri yeni teknolojilere ve imalat sistemlerine yatırım yapmaya ikna etmektir. DEF, hasta dünya ekonomisini desteklemek için zararlı sosyo-ekonomik etkilerin hafifletilmesine de yardımcı olmalıdır.

## 7. Neoliberalizm ve İdeolojileri

Neoliberalizm, ekonominin kontrolünün kamudan özel sektöre geçmesine dayanan bir politika modelidir. Serbest piyasa kapitalizmini ve devlet düzenlemesi ve harcamaları üzerindeki sınırları vurgular. Harvey, bunu "piyasa işlemlerinin erişimini ve sıklığını en üst düzeye çıkararak toplumsal faydanın en üst düzeye çıkarılacağını" bir doktrin olarak tanımlar (2005, s.3). Sosyo-ekonomik küreselleşme ile yakından ilişkilidir. 1980'lerde "Washington konsensüsü", piyasaları ve kaynak tahsisini entegre eden küresel bir "serbest ticaret" rejimi kurmuştur. Ulus devletler, uluslararası rekabeti kolaylaştırmak için yeniden düzenlenmiştir. Dünya Bankası ve diğer "uluslarüstü devletler"- "fiili bir dünya hükümetinin" çekirdeği (Chomsky, 1999, s.20)- bu rejimi "yapısal uyum" programları yoluyla dayatmakla ünlenmişlerdir.

1970'lerden itibaren, küreselleşme, neoliberal ideoloji ve ağ bağlantılı BİT'lerin çoğalması arasında derin, tarihsel, yapısal bir ilişki vardır. Castells'in başlıca teorik katkısı, 3SD'ni oluşturdukları için bu karşılıklı üretken ideolojileri ve uygulamaları anlamak olmuştur. Harvey'in görüşü, teknolojik değişimleri "üretim ve altyapı oluşumundan uzağa [...doğru] pazar güdümlü finansallaşmaya doğru [...ve bu nedenle] bilgi teknolojisinin neoliberalizmin ayrıcalıklı teknolojisi olduğu" şeklindedir (Harvey, 2005, s.157-158).

Bazı yazarlar, neoliberalizm ile BİT'ler arasındaki bu yakın kucaklaşmanın tarihsel olarak olumsal olduğunu (Arrighi, 1994; Pellizzoni ve Ylönen, 2012), "dijital devrimin neo-liberal bir çağda ortaya çıkma talihsizliğine sahip olduğunu" (Kozul-Wright, 2018) öne sürmektedir. Teknolojilerin bir araya gelmesi fikri, teknolojilerin olumsal olacağını ima ediyor gibi görünmektedir. Bununla birlikte, benim görüşüme göre, bu rastlantısal tarihsel karşılaşma hissi durumu çok güçlü bir şekilde ortaya koymakta, Castells'in BİT güdümlü küresel ekonomi ile neoliberal ideoloji arasındaki bir özdeşliğe ilişkin ampirik kanıtı, yalnızca tarihsel olumsallıktan daha fazlasını göstermektedir. Her üç sanayi devriminde de teknolojilerin bir araya gelmesi gerekmektedir.

Schwab, UNIDO ve Marwala'nın 4SD'nin bu konuda bir şekilde benzersiz olduğu iddialarına geri dönersek, bunların son derece yanıltıcı olduğu açıktır: 1SD'nin devrim niteliğindeki teknolojik yönü, eğirme ve dokuma makineleri ile Watt'ın buhar makinesinin transatlantik yakınsamasıydı. Teknolojilerin sistematik olarak planlanmış yakınsaması, İkinci Sanayi Devrimi (2SD) fabrikasının montaj hatları için gerekliydi (Jevons, 1931). 3SD'de İnternet, çoklu sayısallaştırılmış teknolojilerin kaynaşmasını sağlayan teknolojilerin yakınsama teknolojisidir. 4SD yakınsamalarıyla ilgili iddialar, görünüşe göre işlerini yapan organik entelektüellerin işidir- "toplumdaki hemen hemen her etkinliği kapsayacak şekilde çoğalan örnekler sağlayabilirler" (Morgan, 2019, s.374).

Neoliberalizme ilişkin son analizinde Castells (2018), küresel ağların, sermayenin ve insanların parçalanmış mantığını kabul etmektedir. Teknoloji yakınsaması metaforlarının atladığı şey budur- "çağdaş dünyada kurulu düzene karşı kitlesel isyanın derin hareketi" (s.36-37). Son zamanlarda, insanların internete ne kadar çok bağlanırsa, İnternet'in güç uygulayan düğümlerine (bilgi toplumunda küreselleşmiş güç ağları) o kadar az erişebilmeleri ironisine işaret etmektedir. Bu, dijitalleştirilmiş ağ mantıklarını izleyerek kurumsal iktidar aygıtlarına meydan okuyabilecek toplumsal hareketler üretir. Bir yanda küreselleşme ve neoliberalizm ile diğer yanda küresel ağ bağlantılı bilgi sistemleri arasındaki bağlantıların çözülmeye, adeta daha olumsal hale gelmeye başladığı bir anlamda vardır.

2000'lerin başından beri, neoliberalizm artan krizlerle karşı karşıya kalmıştır. Stiglitz (2015), neoliberalizmin 40 yıllık "büyük aldatmacası"nın, yani ekonomik refahın yoksullara "damlayarak" aktığı şeklindeki "büyük aldatmacasının" ürettiği piyasaya, seçkinlere ve (ekonomik) bilime duyulan güvensizlikten yakınmaktadır. Ekonomik refahın işçilerin daha düşük ücretlerle yetinmesini gerektirdiği "yalanını" kınamaktadır (Stiglitz, 2019b). Benzer bir şekilde Harvey, "neoliberalleşmenin temel başarısının [...] zenginlik ve gelir yaratmaktan ziyade yeniden dağıtmak olduğunu" ileri sürmektedir (2005, s.158).

2008-2009 küresel krizi ve mevcut Covid-19 salgını, baskın serbest piyasa ideolojisinin karşı karşıya olduğu bir dizi krizden ikisidir. Stiglitz'e (2019a) göre, "neoliberalizm ölü ilan edilmeli ve gömülmelidir". Ancak, Stiglitz'in neoliberal düşüş analizlerine övgüler yağdırmasına rağmen, çağdaş ekonomik tartışma bu konuda daha az katıdır (Aalbers, 2013; Mirowski, 2014; Davies, 2016; Ostry, Loungani ve Furceri, 2016). 2016'daki DEF müdahalesinin, "neoliberal pratiğin [...] yeni ve beklenmedik şekillerde yeniden su yüzüne çıkabileceği ve ortaya çıkabileceği" yollardan biri olduğu açıkça görülmelidir (Aalber, 2013, s.1083).

## 8. İşin Geleceği

Bu, 4SD'nin işin otomasyonundan kaynaklanan net bir yeni iş kazancı vaat ettiği ideolojisinde olduğu kadar hiçbir yerde net değildir. 2018 DEF İşlerin Geleceği Raporu, 75 milyon iş kaybı öngörmektedir, ancak insanlar ve makineler arasındaki değişen işyeri ilişkilerinin 133 milyon yeni insan işi yaratacağı konusunda bize güvence vermektedir: 58

milyon net kazanç (WEF 2018, viii). Gillwald (2019), bu tür tahminlerin “fütürist inançla ve üstel büyüme ve istihdam yaratmaya ilişkin fantastik ekonomik tahminlerle paketlenmiş [...] belirsiz bir gelecekte hazır bir yol haritası sağladığı görülüyor” demektedir. Schwab, 2016 müdahalesinde bu tür abartılı iddialarda bulunmamaya dikkat etmiş: 2016 İşlerin Geleceği Raporu (WEF, 2016) da öyleydi. Örneğin, Schwab şu uyarıda bulunmuştur:

Temel belirsizlik, otomasyonun hangi ölçüde emeğin yerine geçeceği ile ilgilidir [...] teknolojinin yerlerinden ettiği işçilerin yeni işler bulacağına ve [...] teknolojinin yeni bir refah çağını başlatacağına ve bunun büyük ölçekte [...] teknolojik işsizliğe yol açacağına inananlar var. Tarih, sonucun muhtemelen ortalarda bir yerde olacağını gösteriyor (2016, s.37-38).

Bununla birlikte, 2018 ve 2019’a gelindiğinde, bu ihtiyatlılık, DEF forumlarında önemli miktarda iş yaratma konusundaki konuşmalarla süpürüldü gibi görünmektedir: “Yapay zekâ ve robotik, nihayetinde daha fazla iş yaratacak, daha az değil. [...] İş kıtlığı olmayacak, ancak-doğru adımları atmazsak- bu işleri dolduracak vasıflı yetenek kıtlığı olacak” (Kasriel, 2019).

Bu muzaffer iddiaları, Uluslararası Çalışma Örgütü (UÇÖ) istihdam istatistikleri (veya OECD ve Dünya Bankası tarafından yayınlananlar) ile birlikte okunduğunda anlamlandırmak zordur. Bu istatistikler, 2015 küresel ekonomik krizinden sonra istikrarlı istihdamda tutarlı bir düşüş olduğunu ortaya koymuş ve kısmen iş yerlerinde süregelen teknoloji benimsenmesiyle açıklanmıştır. 2016 yılına kadar 197 milyon kişi, kriz öncesi seviyelerin 27 milyon üzerinde iş bulamadı (ILO, 2016, s.3). 2017’de 3,4 milyonluk bir işsizlik artışı görüldü ve “işgücündeki büyümenin hızı istihdam yaratmayı geride bıraktığı” için toplamı 201 milyon üzerine çıkardı. (ILO, 2017, s.6). 2018’de küresel işsizlik rakamları istikrar kazandı. Bununla birlikte, işin otomasyonu ve “erken sanayisizleşme” (ILO, 2018) sonucunda imalat istihdamı genel olarak azaldı. Artan sayıda insan artık hizmet sektöründe güvencesiz istihdama (veya ‘alt istihdama’) itiliyordu- UÇÖ bu tür işleri “insana yakışır iş kıtlığı” olarak nitelendirmektedir (2016, s.19; 2019b, s.31). 2018’e yaklaşırken, “gelişmekte olan ülkelerde” istihdam edilenlerin % 50’si ve “gelişmekte olan ülkelerde” % 80’i bu türden hassas işlere sahipti (ILO, 2017). 2019 itibarıyla, dünya çapında istihdam edilen 3,3 milyar kişiden yaklaşık 2 milyar (% 61) kayıt dışı çalışıyordu ve “maddi refah ve ekonomik güvenlik eksikliği yaşıyordu” (ILO, 2019b, s.1). Açıkça söylemek gerekirse, işleri olmasına rağmen yoksulluk içinde yaşıyorlardı. Bunların hepsi Covid 19’dan önceydi, ancak 2020’de pandemi 114 milyon işte benzeri görülmemiş küresel istihdam kayıpları getirdi (ILO, 2021, s.2).

Derinleşen küresel ‘işsizlik’ krizinin tek nedeni Covid 19 değildir. Dirilişi neoliberalizmin yapısal özellikleri de iş başındadır. Jones (2021), 19. yüzyıldan yakın zamana kadar dünyadaki çoğu insanın maaşa güvendiğini göstermektedir. Mevcut “konser ekonomisinde”, istikrarlı orta sınıf işleri ve dolayısıyla istikrarlı ücretler azalmıştır. Giderek artan sayıda insanın kendilerini “endüstriyel büyümenin yıkıntıları arasında yeşeren istihdam ve işsizlik-

ücretli ve ücretsiz yaşam arasındaki bölgede” bulması, küresel dijitalleşmiş ekonominin bir işlevidir (Jones, 2021, s.25). Ayrıca, Küresel Güney’deki ülkeler, kısmen de olsa pandeminin uluslararası izolasyonunun bir sonucu olarak, daha fazla marjinalleşme eğilimindedir. İster otomatik fabrikalara geri dönerek, ister “evde” “bulut” a dış kaynak sağlayarak, istihdam giderek seçkinlerle sınırlı hale gelmektedir (Jones, 2021, s.28; Moll, 2021a, s.28; Studley, 2021). Küreselleşen kapitalizmin hem merkezinde hem de çevresinde iş kayıpları artmaktadır.

DEF’in istihdama ilişkin iyimser görüşü ile UÇÖ’nun soğuk, katı istatistikleri arasındaki tutarsızlığın nedeni, eklerde gizlenmiş olan DEF raporlarının metodolojisini biraz araştırdıktan sonra netleşmektedir. Amaç, küresel ‘işlerin geleceği’ hakkında genelleştirilmiş raporlar üretmekse, o zaman DEF’in araştırma örneklerinin her biri sistematik olarak çarpıtılmıştır ve temsili değildir. Araştırmacıları, kendi şirketlerinde iyimser, idealize edilmiş, geleceğe yönelik istihdam dilek listeleri hakkında üst düzey şirket yöneticileriyle görüşmüş ve bu verileri kodlamalarını “işlerin geleceği” hakkında genel, evrensel olarak geçerli sonuçlar olarak tasarlamışlardır. Bu raporların da ideolojik olarak devam eden iş kayıplarını, orta sınıfların düşüşünü ve küresel dijital ekonomide insana yakışır işlerin aşınmasını gizleme işlevi gördüğü sonucu kaçınılmaz görünmektedir. Neoliberalizm kendisini ideolojik olarak yeniden şekillendirmeye çalışmaktadır.

## 9. “Dördüncü Sanayi Devrimi” İdeolojisine Direniş

Daha önce sırasıyla Lakoff, Gramsci ve Frankfurt Okulu tarafından psikolojik, politik ve kültürel katmanlar boyunca ideolojinin hümanist kuramlaştırmasını vurguladım. Bütün bu teorisyenler, ideolojik tahakkümün üstesinden gelmek için güçlü teorik ve aktivist yönelimlere sahiptir. Gramsci’nin hegemonya karşıtı mücadelenin olasılığı ve gerekliliği konusundaki görüşü iyi bilinmektedir. Eleştirmenler, Lakoff’un sahasının, eklemlenmiş dilin siyasi çekişmelerde sürekli değiştiği ve bu nedenle zaman zaman nörolojik olarak yeni biçimlerde somutlaştırılması gereken kültürel dilbilim olduğunu unuttuyorlar. Trumpizm’in baskın metaforik çerçevelerini teşhir eden siyasi çalışması, çalışmalarının doğasında var olan ideolojik çekişmenin kanıtıdır (Lakoff, 2016). Son olarak, Frankfurt Okulu’nun kendisinde, tahakküme karşı kültürel ve ideolojik mücadeleye yönelik ideologiekritik kavramında güçlü taahhütler vardır- örneğin. Erich Fromm’un (1961) Althusser’in “Marksizm’i tahrif etmesi” eleştirisi ve aslında Marcuse’nin sonraki çalışmaları (1969; 1972) gibi.

4SD nosyonuna karşı verilen mücadeleleri ayrıntılı olarak incelemek bu makalenin kapsamında olmasa da devam eden neoliberalizm krizinin hegemonya karşıtı küreselleşme karşıtı fırsatlar sunduğuna dikkat edilmelidir- “ulusötesi bağlantıların büyümesi [ki bu] potansiyel olarak zenginlik ve gücün daha adil dağılımının inşası için kullanılabilir” (Evans, 2019, s. 550). Dünya Sosyal Forumu’nda (DSF), diğerlerinin yanı sıra yıllık Davos toplantılarında ve çevresinde güçlü bir “küreselleşme karşıtı” aktivizm geleneği vardır. DSF aslında DEF’ye, özellikle onun neoliberalizmine ve “her biçimiyle emperyalizme” karşı çıkmak için kurulmuştur (Wallerstein, 2004, s.629). Bu gelenekte, Naomi Klein, 2016 4SD



temasını şu şekilde tanımlayarak, DEF'nin “büyük temalarının” her birini benzer bir şekilde ele almaktadır:

Tarif ettiği krizleri fiilen çözmek için ciddi bir çaba [değildir]. Aksine, bu sistemdeki büyük kazananların, dünyamızı kökten istikrarsızlaştıran şiddetli krizleri çözme konusunda gönüllü olarak açgözlülüğü bir kenara bırakmanın eşliğinde olduklarına dair makul bir izlenim yaratma girişimidir. Çünkü şirket efendilerimiz bu izlenimi yaratabilirlerse, hükümetlerin giderek artan yoksulluk, işsizlik, iklim bozukluğu ve bilgi yozlaşmasıyla fiilen mücadele etmek için gerekenleri yapmaya çağırın yükselen koroyu dinlemesi daha az olasıdır (Klein, 2020).

Ortaya çıkan tüm literatür veya tüm aktivizm, Klein kadar güçlü bir görüşe sahip değildir. Bununla birlikte, görünürde devasa olan 4SD'nin mevcut krizler karşısında kırılabileceğine ve bunun gelecekte ICT'lerin karşı hegemonik kullanımına yol açabileceğine dair açık göstergeler vardır. Gramsci'nin diyebileceği gibi, mücadele alanı 4SD değil; 4IR ideolojisinin kendini gösterdiği, derinleşen, krizlerle dolu 3SD'dir.

## 10. Sonuç

4SD'nin ideolojik yorumu, bir sanayi devriminin gerçekte ne olduğunun karmaşıklığını ve önemini kavramakta tamamen başarısızdır. “Devrim” fikrini teknolojik yeniliğe indirger ve dikkati, şu anda hızla dünya insanların çoğunluğu haline gelen şeyin marjinalleştirilmesinden başka yöne saptırmaktadır. 4SD ideolojisinin etkisi altında, insanlar sosyal değişimi sosyal ve politik iradenin değil, teknolojik ilerlemenin ürettiği olarak algılamaktadır. Marcuse'nin belirttiği gibi, “teknolojik akılcılık, toplumun ve doğanın, zihnin ve bedeninin bu evreni savunmak için sürekli seferberlik durumunda tutulduğu gerçek anlamda totaliter bir evren yaratarak daha iyi bir tahakkümün büyük aracı haline geldikçe politik karakterini ortaya koymaktadır.” (1964, s.18).

Bu makale, 4SD ideolojisinin, dünyanın yönetici elitlerinin çıkarları doğrultusunda neoliberalizm ile ağ bağlantılı BİT'lerin yakın bir ilişkisini konumlandırma, hatta sürekli olarak yeniden konumlandırma işlevi gördüğünü öne sürmektedir. Gerçek şu ki, devam eden küreselleşme ve “onu yönlendiren ve ondan fayda sağlayanlar ile onun tarafından marjinalize edilen ve genellikle ona direnenler arasındaki gerilimlerdir” (Moll, 2021a, s.29). DEF'in elindeki 4SD konuşması, “çoğunluğu işten kurtarabilecek değişimi kapsayan” bir kapitalizm yerine “çoğunluğun işini reddeden” bir kapitalizmi destekleyen sosyal uygulamaları teşvik etmektedir (Morgan, 2019, s.371).

4SD'nin ideologları- organik entelektüeller- çoğu insanı ağ bağlantılı teknolojilerin kitlesel bir şekilde birleştirilmesinin kendi çıkarlarına uygun olduğuna ikna etmeye devam etmektedir. Bu, giderek daha fazla insanın işini, ekonomik istikrarı, refahı, insana yakışır işi ve insanlığa ve çeşitliliğe saygıyı kaybettiğine dair tüm kanıtlara rağmen. Marwala, ideoloji perdesini bir an için kaldırdığında bize bunun ender bir görüntüsünü vermektedir:

4SD'nin araçlarına ve yöntemlerine hâkim olanlar başarılı olacaktır. Bu devrimi başaramayanlar geri kalmışlığın çöp kutusuna atılacaktır. (Tshilidzi Marwala, Wits University, 2018'den alıntılanmıştır)

Geri kalmış olarak gördüğü kişileri dışlarken, bunun dünya nüfusunun yalnızca küresel seçkinler tarafından uzun süredir marjinalize edilen “diğer yarısını” (George, 1976) değil, aynı zamanda insanlığın nispeten istikrarlı işlere ve nispeten yakın geçmişte bir ölçüde refaha sahip olan bu yarısından birçoğunu da kapsadığını anlayıp anlamadığını merak ediyorum.

## Yazar Hakkında

Ian Moll

İn Moll, Güney Afrika, Johannesburg, Witwatersrand Üniversitesi Araştırma Eğitimi ve Çalışma Merkezi'nde (REAL) araştırma görevlisidir. 2021 yılı sonunda aynı üniversitenin Eğitim Bilişim ve Mühendislik Teknolojileri Anabilim Dalı Öğretim Üyesi olarak emekli olmuştur. İlgi alanları ağ bağlantılı toplum, teorik psikoloji, öğrenme ve pedagoji ve e-öğrenmedir. Cenevre Üniversitesi'nde bilişsel bilim ve eğitim alanında doktora yapmıştır. Kariyeri boyunca, ortaokul öğretmeni, yetişkin okuma yazma öğretmeni, sendikacı, Gauteng Eğitim Departmanında Bölge Müdürü, Güney Afrika Uzaktan Eğitim Enstitüsünde araştırmacı, Makarere Üniversitelerinde misafir profesör ve Witwatersrand (burada Panafrican Agenda on the Pedagogic Integration of ICTs'de baş araştırmacıydı) ve eğitim teorisi, eğitim psikolojisi ve çevrimiçi öğretim tasarımı alanlarında öğretim görevlisi olarak görev almıştır.

---

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no grant support.

---

## Kaynakça/References

- Aalbers, M. (2013). “Neoliberalism is dead... long live neoliberalism!”, *International Journal of Urban and Regional Research* 37 (3): 1083-1090. doi:10.1111/1468-2427.12065
- Althusser, L. (1971). *Lenin and Philosophy and Other Essays*. New York: Monthly Review Press.
- Althusser, L. (1969). *For Marx*. New York: Pantheon.
- Arrighi, G. (1994). *The Long Twentieth Century*. London: Verso.
- Barrett, P., and Dorothée Baumann-P. (2019). *Made in Ethiopia: Challenges in the Garment Industry's New Frontier [report]*. New York University: Stern Centre for Business and Human Rights. (2022). Human Rights, <https://humanrights.wbcsd.org/project/madein-ethiopia-challenges-in-the-garment-industrys-new-frontier/> Accessed February 1, 2022.

- Beckert, S. (2014). *Empire of Cotton: A Global History*. New York: Alfred A. Knopf.
- Benyera, E. (2021). *The Fourth Industrial Revolution and the Recolonisation of Africa: The Coloniality of Data*. London: Routledge.
- Bilić, P. (2018). "A critique of the political economy of algorithms: a brief history of google's technological rationality". *triple C: Communication, Capitalism and Critique* 16(1): 315–331. doi:10.31269/vol16iss1pp315-331
- Bythell, D. (1983). Cottage Industry and the Factory System. *History Today* 33 (4): 17–23.
- Carnoy, M. and Manuel Castells. 2001. Globalization, the Knowledge Society, and the Network State: Poulantzas at the Millennium. *Global Networks* 1 (1): 1–18. doi:10.1111/1471-0374.00002
- Castells, M. (2018). *Rupture: The Crisis of Liberal Democracy*. Cambridge: Polity Press.
- Castells, M. (2004). *Network Society: A Cross-Cultural Perspective*. London: Edward Elgar.
- Castells, M. (2000). *The Rise of the Network Society*. Chichester: Wiley Blackwell.
- Castells, M. (1999). "Information technology, globalization and social development". *Discussion Paper* No. 114. Geneva: United Nations Research Institute for Social Development.
- Chomsky, N. (1999). *Profit Over People: Neoliberalism and the World Order*. New York: Seven Stories.
- Davies, W. (2016). *The Limits of Neoliberalism: Authority, Sovereignty and the Logic of Competition*. London: Sage.
- Dattel, E. (2009). *Cotton and Race in America (1787–1930): The Human Price of Economic Growth*. Chicago: Ivan Dee.
- Delanty, G. and Neal H. (2021). "Critical theory and the question of technology: the frankfurt school revisited". *Thesis Eleven* 166 (1): 88–108. doi:10.1177/07255136211002055
- Dyer-Witheford, N. (1999). *Cyber-Marx. Cycles and Circuits of Struggle in High-Technology Capitalism*. Chicago: University of Illinois Press.
- Evans, P. (2019). "Counterhegemonic globalization: transnational social movements in the contemporary political economy". In Frank Lechner and John Boli (eds.), *The Globalization Reader*, Oxford: Wiley Blackwell. 550–556.
- Fromm, E. (1961). *Marx's Concept of Man*. New York: Frederick Ungar Publishing.
- Fuchs, C. (2018). "Industry 4.0: the digital german ideology". *tripleC: Communication, Capitalism and Critique* 16 (1): 280–289. doi:10.31269/triplec.v16i1.1010
- George, S. (1976). *How the Other Half Dies: The Real Reasons for World Hunger*. Harmondsworth: Penguin.
- Gillwald, A. (2019). South Africa is Caught in the Global Hype of the Fourth Industrial Revolution. *The Conversation*, August 20. <https://theconversation.com/south-africa-is-caught-in-the-global-hype-of-the-fourth-industrial-revolution121189>, Accessed February 6, 2022
- Gramsci, A. (1971). *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*. New York: International Publishers.

- Hall, S. (1980). *Race, Articulation and Societies Structured in Dominance*. In UNESCO (ed.). *Sociological Theories: Race and Colonialism*, Paris: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organisation, 305–345.
- Harvey, D. (2005). *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Harvey, R. (2017). The ‘Fourth Industrial Revolution’: Potential and Risks for Africa. The Conversation, 30 March. <https://theconversation.com/the-fourth-industrial-revolution-potential-and-risks-for-africa-75313>
- Hobsbawm, E. (1962). *The Age of Revolution: Europe 1789–1848*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Horkheimer, M. and Adorno, T. (1944/2002). The Culture Industry: Enlightenment as Mass Deception. In *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. Stanford CA: Stanford University Press. 94-136.
- IFR (International Federation of Robotics). (2021). IFR Presents World Robotics Report 2021. Press release, October 28, Frankfurt. <https://ifr.org/ifr-pressreleases/news/robot-sales-rise-again>, Accessed February 1, 2022.
- ILO (International Labour Organization). (2021). ILO Monitor: COVID-19 and the World of Work. January 25, 2022. [https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/@dgreports/@dcomm/documents/briefingnote/wcms\\_767028.pdf](https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/@dgreports/@dcomm/documents/briefingnote/wcms_767028.pdf), Accessed February 1
- ILO. (2019a). *The Future of Work in Textiles, Clothing, Leather and Footwear: Working Paper* No. 326. Geneva: ILO Sectoral Policies Department.
- ILO. (2019b). *World Employment Social Outlook: Trends 2019*. Geneva: ILO.
- ILO. (2018). *World Employment Social Outlook: Trends 2018*. Geneva: ILO.
- ILO. (2017). *World Employment Social Outlook: Trends 2017*. Geneva: ILO.
- ILO. (2016). *World Employment Social Outlook: Trends 2016*. Geneva: ILO.
- Jevons, S. (1931). “The second industrial revolution”. *The Economic Journal* 41 (161): 1–18. doi:10.2307/2224131
- Jones, P. (2021). *Work Without the Worker: Labour in the Age of Platform Capitalism*. London: Verso.
- Kasriel, S. (2019). What the next 20 years will mean for jobs – and how to prepare. World Economic Forum Annual Meeting, Davos, Switzerland, 22-25 January. <https://www.weforum.org/agenda/2019/01/jobs-of-next-20-years-howto-prepare/>, Accessed February 2, 2022.
- Kayembe, C. and Nel, D. (2019). “Challenges and opportunities for education in the fourth industrial revolution”. *African Journal of Public Affairs* 11 (3): 79–94.
- Klein, N. (2020). The Great Reset Conspiracy Smoothie. *The Intercept*, 8 December. <https://theintercept.com/2020/12/08/great-reset-conspiracy/>, Accessed February 1, 2022.
- Koop, A. (2021). Mapped: The 25 Poorest Countries in the World. *Visual Capitalist*. <https://www.visualcapitalist.com/>, Accessed February 2, 2022.
- Kozul-Wright, R. (2018). Neoliberalism has captured the digital revolution. *El País: El Periódico Global*, October 30. [https://english.elpais.com/elpais/2018/10/30/inenglish/1540909557\\_656379.html](https://english.elpais.com/elpais/2018/10/30/inenglish/1540909557_656379.html), Accessed February 6, 2022.
- Lakoff, G. (2016). Understanding Trump. George Lakoff [Blog], June 23. <https://georgelakoff.com>

- com/2016/07/23/understanding-trump-2/, Accessed February 2, 2022.
- Lakoff, G. (2008). *The Political Mind: A Cognitive Scientist's Guide to Your Brain and its Politics*. New York: Penguin.
- Lakoff, G. and Johnson, M. (1999). *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books.
- Lakoff, G. And Johnson, M. (1980). *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press.
- LeCun, Y., Bengio, Y. and Hinton, G. (2015). Deep Learning. *Nature* 521, 436–444. doi:10.1038/nature14539
- Marcuse, H. (1972). *Counterrevolution and Revolt*. Boston: Beacon Press.
- Marcuse, H. (1969). *An Essay on Liberation*. Boston: Beacon Press.
- Marcuse, H. (1964). *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston: Beacon Press.
- Marwala, T. (2020). Covid-19 Has Forced Us into the Fast Lane of the 4IR Super-Highway. *Daily Maverick*, May 28. <https://www.dailymaverick.co.za/opinionista/2020-05-28-covid-19-has-forced-us-into-the-fast-lane-of-the-4ir-super-highway/>, Accessed February 2, 2022.
- Marx, K. (1859/1977). *A Contribution to the Critique of Political Economy*. Marx/Engels Internet Archive. <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1859/critique-pol-economy/preface.htm>
- Mirowski, P. (2014). *How Neoliberalism Survived the Financial Meltdown*. London: Verso.
- Moll, I. (2021a). “The myth of the fourth industrial revolution”. *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, 68 (167): 1–38. doi:10.3167/th.2021.6816701
- Moll, I. (2021b). “The Myth of the fourth industrial revolution: implications for teacher education”. In Felix Maringe (ed.), *Higher Education in the Melting Pot: Emerging Discourses of the 4IR and Decolonisation*. Cape Town: Aosis. 91–110.
- Morgan, J. (2019). “Will we work in twenty-first century capitalism? a critique of the fourth industrial revolution literature”. *Economy and Society* 48 (3): 371–398. doi:10.1080/03085147.2019.1620027
- Neubauer, R. (2011). “Neoliberalism in the information age, or vice versa? global citizenship, technology, and hegemonic ideology”. *triple C: Communication, Capitalism and Critique* 9 (2): 195–230. doi:10.31269/triplec.v9i2.238
- Nijman, J. And Wei, Y. (2020). “Urban inequalities in the 21st century economy”. *Applied Geography* 117: 1–8. doi:10.1016/j.apgeog.2020.102188.
- OECD (Organisation for Economic Co-operation and Development). (2019). *OECD Employment Outlook 2019: The Future of Work*. Paris: OECD Publishing.
- Ostry, J., Loungani, P. and Furceri, D. (2016). Neoliberalism: Oversold? *Finance and Development* (June): 38–41. International Monetary Fund. <https://www.imf.org/external/pubs/ft/fandd/2016/06/pdf/ostry.pdf>, Accessed February 2, 2022.
- Pellizzoni, L. And Ylönen, M. (eds). (2012). *Introduction. In Neoliberalism and Technoscience: Critical Assessments*, Farnham: Ashgate Publishing. 1–26.
- Peters, M. (2017). “Technological unemployment: educating for the fourth industrial revolution”. *Educational Philosophy and Theory* 49 (1): 1–6.

doi:10.1080/00131857.2016.1177412

Reischauer, G. (2018). "Industry 4.0 as policy-driven discourse to institutionalize innovation systems in manufacturing". *Technological Forecasting and Social Change* 132: 26–33.

doi:10.1016/j.techfore.2018.02.012

Rifkin, J. (2016). "The 2016 world economic forum misfires with its fourth industrial revolution theme". *Industry Week*, January 16.

Rifkin, J. (2014). *The Zero Marginal Cost Society: The Internet of Things, the Collaborative Commons, and the Eclipse of Capitalism*. New York: St. Martin's Press.

Rifkin, J. (2011). *The Third Industrial Revolution: How Lateral Power Is Transforming Energy, The Economy, and the World*. New York: Palgrave MacMillan.

Rifkin, J. (1995). *The End of Work: The Decline of the Global Labor Force and the Dawn of The Post-Market Era*. New York: Putnam.

Salamini, L. (1974). "Gramsci and marxist sociology of knowledge: an analysis of hegemony-ideology-knowledge". *Sociological Quarterly* 15 (3): 359–380. doi:10.1111/j.1533-8525.1974.tb00900.x

Schwab, K. (2016). *The Fourth Industrial Revolution*. Geneva: World Economic Forum.

Soper, K. (1986). *Humanism and Anti-Humanism*. London: Hutchinson.

Stiglitz, J. (2019a). After Neoliberalism. Project Syndicate, May 30.

<https://www.project-syndicate.org/commentary/after-neoliberalism-progressivecapitalism-by-joseph-e-stiglitz-2019-05>, Accessed February 2, 2022.

Stiglitz, J. (2019b). The End of Neoliberalism and the Rebirth of History. Social Europe, November 26. <https://socialeurope.eu/the-end-of-neoliberalism-and-the-rebirth-of-history>, Accessed February 2, 2022.

Stiglitz, J. (2015). *The Great Divide: Unequal Societies and What We Can Do About Them*. New York: Norton.

Studley, M. (2021). "Onshoring through automation: perpetuating inequality?" *Frontiers in Robotics and AI*, 17 June. doi:10.3389/frobt.2021.634297

Sutherland, Ewan. 2020. The Fourth Industrial Revolution – The Case of South Africa. *Politikon* 47 (2), 233-252. doi:10.1080/02589346.2019.1696003

Thompson, E.P. (1978). *The Poverty of Theory and Other Essays*. New York: Monthly Review Press.

Thompson, E.P. (1963). *The Making of the English Working Class*. London: Victor Gollancz.

UNIDO (United Nations Industrial Development Organization). (2019). *Nature-like and Convergent Technologies Driving the Fourth Industrial Revolution [report]*. Vienna: UNIDO.

Van de Velde, W., ed. (1993). *Toward Learning Robots*. Cambridge, MA: MIT Press.

Wallerstein, I. (2004). "The dilemmas of open space: the future of the WSF". *International Social Science Journal* 56 (182): 629–637. doi:10.1111/j.0020-8701.2004.00522.x

WEF. (2021). The Davos Agenda. <https://www.weforum.org/events/the-davos-agenda-2021>, Accessed February 2, 2022.

WEF. (2018). *The Future of Jobs Report 2018*. Geneva: World Economic Forum.

- WEF. (2016). *The Future of Jobs Report 2016*. Geneva: World Economic Forum.
- Williams, E. (1944/1994). *Capitalism and Slavery*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.
- Wits University. (2018). #SA4IR to Explore How The 4th Industrial Revolution Could Shape SA. September 5. <https://www.wits.ac.za/news/latestnews/research-news/2018/2018-09/sa4ir-to-explore-how-the-4th-industrial-revolutioncould-shape-sa.html>, Accessed February 2, 2022.
- Zuboff, S. (2019). *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. New York: Public Affairs.





## Proletaryanın Doğuşu ve Mücadelesine Yakından Bakış: “İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu”

### Closer Look at the Birth and Struggle of The Proletariat: “The Making of the English Working Class”

Thompson, E. (1963). İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu. (Çev. K. Ünüvar, Dü., & U. Kocabaşoğlu.) İstanbul: Birikim Yayınları.

İlayda Giritli<sup>1</sup> 



<sup>1</sup>Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Halkla İlişkiler ve Tanıtım Bölümü, Reklam Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

ORCID: İ.G. 0000-0003-3619-7119

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**

İlayda Giritli,  
İstanbul Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Halkla İlişkiler ve Tanıtım Bölümü, Reklam Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye  
E-mail: ilaydagiritli@istanbul.edu.tr

**Başvuru/Submitted:** 05.04.2023

**Kabul/Accepted:** 27.04.2023

**Atf/Citation:** Giritli, I. (2023). Proletaryanın doğuşu ve mücadelesine yakından bakış: “İngiliz işçi sınıfının oluşumu” Thompson, E.’nin “İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu” adlı eserinin değerlendirmesi]. *4. Boyut Journal of Media and Cultural Studies - 4. Boyut Medya ve Kültürel Çalışmalar Dergisi*, 21, 149–155. <https://doi.org/10.26650/4boyut.2023.1277786>

**Anahtar Kelimeler:** İşçi Sınıfı, Sanayi Devrimi, Proletarya

**Keywords:** Working Class, Industrial Revolution, Proletariat

İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu, E.P. Thompson tarafından 1963 yılında kaleme alınmış olup İngiliz işçi sınıfının doğuşundan olgunlaşmasına kadarki süreci aktaran tarihi bir kaynak niteliğindedir. Kitap; “Özgürlük Ağacı”, “Adem’in Laneti” ve “İşçi Sınıfının Varlığı” olarak üç ayrı bölüme ayrılmıştır. Kitabın birinci bölümü olan Özgürlük Ağacı’nda, 18. yüzyıl sonlarındaki Jakoben hareketlerinin belirleyicisi olan popüler gelenekten söz edilmektedir. İkinci bölüm olan Adem’in Laneti’nde, işçi sınıfının Sanayi Devrimi’nden nasıl etkilendiği ve Metodist Kilise’nin bu süreçteki rolü hakkında bilgi verilmektedir. Kitabın üçüncü ve son bölümü olan İşçi Sınıfı’nın Varlığı’nda ise Radikaller<sup>1</sup> ve Luddcular<sup>2</sup> olarak tanımlanan halk gruplarından ve Napoleon Savaşları’nın bitimindeki tarihi zamandan bahsedilmektedir. Thompson, kitabı siyasal kuram ve sınıf bilinci tartışmalarıyla sonlandırmaktadır.

Thompson’un (1963, s. 42) tanımına göre “sınıf” kavramı, insanların içerisinde buldukları tarihi döneme göre kendilerini tanımlamak için kullandıkları bir sıfattır. Birinci bölümde Thompson (1963: 58); 18. yüzyıldan itibaren başlayan sınıfsal serüvenlerden olan İngiliz Jakobenezmini, Fransız İhtilali’nin İngiltere’ye olan bir yansıması şeklinde değerlendirir. Thompson’a göre Fransız İhtilali’nin hiç şüphesiz başlatmış olduğu bir ajitasyon vardır ve bu ajitasyon, yalnızca Fransa ile sınırlı kalmayıp diğer Avrupa ülkelerindeki işçi sınıfları arasında da yayılacaktı.<sup>3</sup> Ancak Fransız İhtilali’nin<sup>4</sup> sonuçları tartışılabilirken; bu ihtilalin zamanından çok önce ve hızlı başladığını iddia eden Thompson’a göre, bu duruma sebep olan durumlar tartışılmamaktadır. 18. yüzyıl İngiltere’sine bakıldığında ise hukukçular ve akademisyenler için büyük önem arz eden bir zaman dilimi olduğu gözlemlenmektedir; çünkü var olan jüri sistemi monarşinin başındaki krala karşı önemli bir güçtü (Thompson, 1963, s. 123). Devrimci Paine’in İngiltere’deki monarşi yönetimini bir grup çetenin ülkeyi ele geçirip haraca bağlamasına benzetmesiyle, cumhuriyet arayışına yönelik ilk sinyaller verilmiştir (Thompson, 1963, s. 135). Hatta Paine’in; kral olmak için hayvan kılığında bir insan olmanın yeterli olduğu, İncil’in bir devlet hilesi olduğu, bir bakirenin çocuk doğuramayacağı<sup>5</sup> şeklindeki o döneme göre cüretkar sözlerine de Thompson ayrıntılı olarak yer vermiştir. Paine’in (1792); “*zengin fakirin hakkını gasp ederken, fakirin zenginin*

- 1 Fiziksel saldırılarını burjuvanın üretim koşullarına değil, üretim aracı olan makinelere karşı gerçekleştirirler (Marx & Engels, 1848, s. 57). Makineleri parçalayarak ve fabrikaları kundaklayarak faaliyet gösteren Radikaller, Thompson’un bahsettiğine göre yalnızca işçinin ücretini ödememek gibi işçiyi hor gören davranışlarda bulunan fabrikatörlere yöneliktir. Yani Radikaller, saldırıda seçici davranır.
- 2 Luddculuk, biliçli bir hareket olmamakla birlikte devrimci nitelenen bir ayaklanma benzeri harekettir. Genellikle okuma yazma bilmeyen ve Sanayi Devrimi sebebiyle işsiz kalan el işçilerinden oluşan Luddcular, bilinenin aksine yalnızca işçinin ücretini düşüren işverenlerin makinelerini kırıp yağmalamışlardır. Luddculuk, işçilere umut aşılayan başarılı bir girişim olmuştur (Thompson, 1963, s. 664-667).
- 3 Burjuva sınıfının siyasal açıdan gelişimi Fransa’da, ekonomik açıdan gelişimi ise İngiltere’de boy göstermiştir (Marx & Engels, 1848, s. 50).
- 4 Althusser (İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları, 1970), Fransız İhtilali ile İngiliz İhtilali’ni karşılaştırır ve Fransız İhtilali’ni diğerinin yanında “pis bir ihtilal” olarak niteler. Çünkü bu durum, burjuva sınıfına geri dönüşü olmayan bir zarar vermiştir.
- 5 Hristiyanlık inancına göre kurtarıcı olduğuna inanılan Tanrı’nın oğlu İsa Mesih’in annesi Bakire Meryem, Hristiyanlıktaki teslis inancındaki üç unsurdan biri olan Kutsal Ruh (Holy Spirit) tarafından hamile bırakılarak Tanrı’nın oğlu İsa’yı dünyaya getirmiştir. Bakire Meryem, “Meryem Ana” gibi farklı sıfatlarla anılarak tüm Semavi dinlerin inancında mevcuttur.

*malını yağmalaması fakire ibret olur*” sözlerine bakıldığında fiziksel gaspa dayanacak bir Radikalizmin çağrısı yapıldığı görülmektedir. Ulusun sorunun dışında bırakılmayıp içeri dahil edilmesinin demokrasi olduğunu savunan Paine, monarşi denilen sistemin yedi yıldan fazla hayatta kalmayacağına inandığını söyleyerek ileri görüşlü bir lider değil, optimist bir lider olmasıyla da değerlendirilebilir (Thompson, 1963, s. 145-146). Thompson sınıfsal hareket gruplarından Radikalleri, elde ettikleri özgürlük istedikleri özgürlükle eşdeğer değilse köleliği tercih edebilme potansiyeline sahip kişiler olarak tanımlamıştır (Hazlitt, 1819: s. 13-17; Thompson, 1963, s. 752).

İngiltere’deki dinsel muhalif, iktidardaki kiliseden farklı düşünce yapısına sahip olanlar<sup>6</sup> için kullanılan bir zamirdir (Thompson, 1963, s. 59). Dinsel muhalefet içerisinde yer alan zanaatkarlar, Thompson’a (1963, s. 90) göre deizmin bir getirisi olarak laiklik ideolojisini benimsemişlerdir. Paine’in ateist olarak değil, bir deist olarak halka seslenmesi bunu destekler niteliktedir (Thompson, 1963, s. 142). İşçi sınıfının bundan sonra laikliği benimseyecek bir gelenek geliştirmesi, dinsel muhalefete dayanmaktadır. Dinsel muhalefet içerisinde birbiriyle de çelişen birçok mezhep vardır. Bunların ortak noktaları, iktidardan farklı düşümleridir. 18. yüzyılda Metodist Kilise’nin etkinliğinin artmasıyla dinsel muhalefet hareketi de hareketlenmiştir. Büyük bir dinleyici kitlesi ile düzenli bir sıklıkla gerçekleştirilecek dini bir ayinin, ülkeyi ateşe sürüklemek olduğunu savunan tarım propagandası yapan görüşler yavaş yavaş ortaya atılmaktaydı (Thompson, 1963, s. 95). Dinsel muhaliflerin misyonu, sivil ve dini özgürlüğü getirmektir (Thompson, 1963, s. 60). Metodizm, bu sebeple işçi sınıfı hareketlerinin başlamasında bir öncül niteliği taşımaktadır (Thompson, 1963, s. 77).

Öteki taraftan; Jakoben hareketin yaygınlaşmasının, kilise tarafından yapılan Metodist propagandaya darbe vurması beklenmişti. Ancak Jakoben görüşlerin yaygınlaşmasına sebebiyet veren Metodist propagandanın, bunu bilinçli olarak Jakobenizmin gözden düşmesi adına yaptığı da savunulan görüşler arasındadır. Ve bu durum, İngiliz hak ve özgürlüklerine zarar vermektedir (Thompson, 1963, s. 77). Metodistlerin sayı olarak ezici üstünlüğü karşısında devrimcilerin başarısızlığa uğraması büyük bir ihtimaldi. Ancak dinsel muhalefet içerisinden çıkan Radikallerin, hızla Metodist gruplara yayılması umut veren bir gelişme olmuştur (Thompson, 1963, s. 81). Bu durum, Metodizmin siyasi gericiliğin sebebi olduğu kadar sonucu da olduğu görüşünün yaygınlaşmasına zemin hazırlamıştır (Thompson, 1963, s. 82). Thompson’ın açıkladığı bu karışık siyasi İngiltere betimlemesi, bir yandan birbirleriyle mücadele halindeki mezheplerle bir yandan da kilisenin baskıcı yönetimiyle boğuşulduğu zorlu bir ortamdır. İşçi sınıfının ne tür bir ortamda mücadele vereceği, yazar tarafından bir ön izlemesi olarak okuyucuya sunulmuştur.

Kitabın ikinci bölümünde Thompson, halihazırda var olan işçi sınıflarının kendi arasındaki hiyerarşisine değinmiştir. Thompson; işçileri tarım işçileri, dokumacılar, zanaatkarlar ve diğerleri olarak gruplar. Her işçi sınıfı aynı ücreti alamamakta ve aynı zorluk şartlarında çalışmamaktadır. Maden işçilerinden örnek veren Thompson (1963, s. 302), madencilerin en

6 Bu kişilere “nonkonformist” de denilmektedir.

zor şartlarda çalışan işçi sınıfı olduğunu ve bu sebeple diğer işçilerden yüksek ücret alarak ırsi bir kast olarak görüldüğünü söyler. Sanayi Devrimi ile birlikte ise ortaya yeni bir işçi sınıfı çıkmıştır: Fabrika işçisi.

Kitabında sıkça halktan tanık ifadelerine yer veren Thompson, oğlunu fabrikada çalışırken kaybeden bir annenin ifadelerinden yararlanarak fabrikada işçi olma şartlarının ne kadar zor olduğunu okuyucuya aktarır. Günde 14 saat çalışan fabrika işçileri eğitimsiz kalmakta ve bu durum, Thompson’a (1963, s. 379) göre o zamanki toplumun insana değerinin bir göstergesidir. Fabrikada çalışan işçilerin birer insan oldukları göz ardı edilerek, fabrikadaki işçilere adeta fabrikadaki makinelerden farksızlarmış gibi bir muamele söz konusudur.<sup>7</sup> Erkek iş gücüne duyulan ihtiyaç daha yüksek olduğu halde fabrikadaki insan iş gücünün çoğunu çocuklar ve kadınlar oluşturmaktaydı. Bunun sebebi, işverenlerin düşük ücretle işçi istihdamından yana olduğudur (Thompson, 1963, s. 380-381). Başka bir sebep de makineleşmeyle birlikte insanda çocuk ya da yetişkin, erkek ya da kadın ayırt edilmeksizin hepsinin birer makine olarak görülmesidir (Marx & Engels, 1848, s. 57).

Thompson’ın (1963, s. 408) yer verdiği tanık ifadelerinden bir diğerinde de çocukların yürümeyi öğrenir öğrenmez çalışmak üzere hemen fabrikalara verildiğinden bahsedilmektedir. İşçiler, yaşa ya da cinsiyete bakılmaksızın makinelerle bir görülerek saatlerce çalıştırılarak adeta köleleştirilmişlerdir (Marx & Engels, 1848, s. 56-57). İşçilerin çalışma hızlarını makineler belirlemektedir (Thompson, 1963, s. 412). Burada bahsedilen durum, Fordist sistemin ta kendisidir. Fordist sistemi pekiştiren Metodist Kilise<sup>8</sup>, dinin hem çalışkan olmayı hem de tutumlu olmayı öğütlediğinden dem vurarak işçi sınıfının çalışmasını ama zenginleşmemesini sağlamaya çalışmaktadır. Metodizm, dini kullanarak işçi sınıfını korkuya sevk ederek burjuva sınıfını korumayı gaye edinmiştir (Thompson, 1963, s. 435, 438). Çalışmak, işçilere bir teselli olarak sunulurken Kingsley’nin tabiriyle adeta bir “kitlelerin afyonu” rolü üstlenmiştir (Thompson, 1963, s. 464).

Sanayi Devrimi ile birlikte büyük şehirler ile kırsal kesim işçileri arasındaki kazanç farkı da büyük ölçüde değişmiştir. Büyük şehirde çalışan bir dokumacı düşük ücretlere rağmen iş bulabilirken, kırsal kesimdeki bir dokumacı evini geçindirebilecek gelire sahip değildir (Thompson, 1963, s. 382). Dokumacılık; Sanayi Devrimi’nin ana endüstrisi olan tekstile dahil olduğu için, tarım işçiliği ve ev hizmetçiliğinden sonra en çok istihdamın olduğu alan olarak yükselişe geçmiştir (Thompson, 1963, s. 383). Dolayısıyla el tezgahlarından fabrikaya geçiş yapmak için kırsaldan kente yapılan işçi göçü artmaya başlamıştır. Başkent Londra’daki konforlu yaşam şartları, herkesin en büyük hayali haline gelmiştir.<sup>9</sup>

7 Marx ve Engels’e (1848, s. 56) göre işçi, artık makinenin bir uzantısından başka bir şey değildir. İşçiden beklenen şey, makineden beklenenle aynıdır.

8 İşçi sınıfı üzerinde gücünü kullanan yalnızca Metodizm değildir. Evangelisizm gibi başka mezhepler de Metodizm ile aynı görevi üstlenmiştir. Metodizm, dönemin önde gelen örneği olduğu için ön plana çıkarılmıştır.

9 Köylerin kentlerin egemenliği altına girmesi, Marx ve Engels’e (1848, s. 53) göre burjuvazinin bir getirisidir. Kentteki nüfusun büyük oranda artışına sebep olan burjuvazi, köyleri kente bağımlı hale getirmiştir.

Sanayi Devrimi ile birlikte değişen İngiliz yeme-içme ve tüketim alışkanlıklarına da değinen Thompson (1963, s. 387); başlıca tüketilen gıdaları şeker, patates, tahıl, çay, et ve bira olarak belirtir. Sanayi Devrimi sonrası tahıl tüketiminden patates tüketimine yoğun bir geçiş söz konusu olur. Beyaz ekmeğin tüketimi artık bir lüks sembolüdür. Ancak diyet alışkanlıklarındaki bu değişiklik, İngiltere'nin güneyindeki kırsallarda aynı değildir. Güneydeki halk, her ne pahasına olursa olsun süt ve tahıl ürünlerinden vazgeçmiyordu (Thompson, 1963, s. 388). Halkın kendi içerisindeki bu kutuplaşmasının bir iç savaşa dönüşmemesinin tek sebebi, kurtarıcısı olarak patates gösterilmektedir (Salaman, 1949, s. 480, 495, 506, 541-542; Thompson, 1963, s. 388).

19. yüzyıl başlarındaki cin üretim ve tüketiminin biranın önüne geçmesi, Thompson (1963, s. 390-391) tarafından diyetik olduğu kadar kültürel bir durum olarak değerlendirilir. Bira, özellikle ağır işlerde çalışan işçiler için alın terinin karşılığı olarak görülüp işçi kültürünün önemli bir parçasıdır ve içkiyle eş anlamlı algılanan bir içecektir. Biranın İngiliz işçi kültürünün çok büyük bir parçası haline gelmiş olması, bir kadının iyi ekmeğin ve iyi bira yapıyor oluşunun o kadının uygun bir eş olacağı inancından anlaşılmaktadır. Buradan da anlaşıldığı üzere bira yalnızca tüketilen değil, evde üretimi yapılan bir kültürel üründür. Kültüre dahil olmuş bir ürün olarak da malt vergisinin kaldırılması, işçinin temel ihtiyaçlarından biridir.

Kitabın üçüncü bölümünde Thompson (1963, s. 848-876), 19. yüzyıldaki İngiliz halkının ilginç bir özelliğine değinir: Okuma yazma bilmeyenlerin bile siyasi söylemin dışında kalmaması. Bu durumu ilginç yapan; cahil diye tabir edilebilecek kesimin siyasete dahil olması değil, okuma yazma bilen kesimin okuma odaları<sup>10</sup> oluşturup her gün yazılı basında çıkan demeçleri sesli okuyarak halkla paylaşmasıdır. Eğitimin ucuz yoldan verilme girişimi, “manevi dünyanın buhar makinesi” olarak bile adlandırılmıştır (Thompson, 1963, s. 872). Okuma odalarının yanı sıra hükümeti eleştiren tiyatro oyunları da aydınlanma yolunda bir kültürel harekettir. Radikal Reformist düşüncenin paylaşılması ve radikal entelektüel kültürün başı Cobbett'in<sup>11</sup> kitaplarının okuma odalarında okunması, halkın bilinç seviyesini yükselterek devrimci düşüncenin yayılmasına ön ayak olmuştur. Ömrü boyunca yalnızca Eski Ahit'ten öğrendiği halk; okuma odaları sayesinde artık Voltaire'den, tiyatrolar sayesinde Shakespeare'den Akıl Çağı'nı öğrenir hale gelmiştir. Ve okuma yazma bilme oranında ciddi bir yükseliş yaşanmıştır. Okudukça ve bilgilendikçe aydınlanan işçi sınıfı, orta sınıflar için artık hiç olmadığı kadar büyük tehlike arz etmektedir.

Thompson, devrim hareketlerinin İngiltere'nin taşra kesimlerinden başkent Londra'ya kadar varış serüvenini devrimin liderleri ve hainleri açısından işler.<sup>12</sup> Hiçbir orta sınıfın desteği

10 Günümüz “yankı odaları”nın temelini atıldığı bir kamusal alan olarak düşünülebilir.

11 Cobbett, yalnızca düşünceleriyle değil eylemleriyle de Reform'a katkıda bulunduğu için Eleştirel Teori'yi destekler bir özne konumundadır. Bu durum; “ateşlenmeyi sağlayan çelik ve çakmaktaşının bir araya gelmesidir” olarak tanımlanabilir (Thompson, 1963, s. 902). Cobbett'in yeri geldiğinde, Türkler'den ve Yahudiler'den nefret etmenin bir görev olduğunu söylemiş olması da oportünistliğinin kanıtıdır (Thompson, 1963, s. 900).

12 Radikal liderler Cobbett, Hunt ve Brandreth ile ajan provakatör olarak tanımlanan Oliver'in hikayesi

olmadan yalnızca proletaryanın ayaklanmasıyla gerçekleştirilen bir ilk olma özelliği gösteren Pentridge Ayaklanması’ndan bahseden Thompson (1963, s. 798), bu vakayı Luddculuk ile Radikalizm arasındaki geçiş olarak tarif eder. Bunu takip eden Paterloo gibi ayaklanmaların sonucunda, Reformist hareketin gücüyle alt sınıflara verilmesi hiç düşünülmemiş olan birtakım haklardan<sup>13</sup> bile bahsedilir olmuştur (Thompson, 1963, s. 802). Sendikalaşma hareketlerinin yanı sıra proletaryanın özgürlük nidalarının burjuvazi ve aristokrasi kanadında nasıl vatan hainliğiyle eş değer tutulduğundan da bahseden Thompson, buna bağlı olarak gerçekleştirilen tutuklamalar ve idamlardan örnekler verir. Örneğin; Radikal Reformist bir yayıncının tutuklanması, Thompson’ın (1963, s. 860) tarifıyla utanç değil onur veren bir olay olarak görülmektedir. Reformist hareketlerin bu boyuta ulaşması karşısında dehşete düşen hükümet, devrimci ruhun kendi içerisine sızdığından bile endişe ederek kendi muhafızlarını devlete karşı komplo kurmaktan yargılatır hale gelir (Thompson, 1963, s. 585). Halbuki en başından beri –Radikallerden bağımsız olarak- proletaryanın istediği şey ayaklanma değil, devrimdir (Thompson, 1963, s. 522).

Thompson, Sanayi Devrimi’ni kaleme alırken bu dönemin çoğu zaman unutulmuş ya da hasır altı edilmiş iki ayrı özelliğinin farkına varılmasını amaç olarak belirlemiştir (Thompson, 1963, s. 43-44): Bunlardan birincisi, İngilizlerin günümüzdeki demokratik ve eşitlikçi sistemin varlığından sürekli olarak övgüyle bahsetmesine karşın Sanayi Devrimi yıllarındaki halkçı hareketlerin göz ardı edilerek demokrasi yolundaki hareketlerin, o dönemdeki hayat şartları düşünüldüğünde çok daha büyük önem arz etmesidir. İkincisi ise, 18. yüzyılda gerçekleşmiş olan Sanayi Devrimi’yle günümüzde benzer mücadeleler veren bazı Asya ve Afrika ülkelerinin bu devrimde yapılmış hatalardan ders çıkararak kendi demokratikleşme serüvenlerinde o zaman kaybedilmiş davaları şimdi kazanmanın olası olmasıdır. Thompson (1963, s. 539,540), tarihçilere ve sosyologlara da bu dönemin değer yargılarıyla ilgilenmek hususunda öneriler sunar: Eski ve yeni üretim biçimleri, aynı şekilde eski ve yeni insan toplulukları yaratmıştır. Ve buna bağlı olarak insan, Sanayi Devrimi’nin bir ürünü olarak ele alınmalıdır. Tarihçilerin zorlanacağı bu durumu belirtirken Thompson (1963, s. 540), bu zorluğun sebebini bizzat biz halkın da işin içinde olmasına bağlamaktadır. Komünist Manifesto’dan bir yüzyıl sonra kaleme alınıp Manifesto’nun yazımına giden toplumsal olaylara ve mücadelelere ışık tutan bir tarih kitabı niteliği taşıyan İngiliz İşçi Sınıfı’nın Oluşumu’nu, yine Marx ve Engels’in sonsözleriyle noktalamak yerinde olacaktır:

*“...Proleterlerin zincirlerinden başka yitirecekleri bir şey yoktur.  
Oysa kazanacakları koskoca bir dünya vardır.”*

(Thompson, 1963, s. 740-799).

13 Siyasi örgütlenme, basın özgürlüğü, kamusal toplantı yapma, oy verme (Thompson, 1963, s. 803).

---

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no grant support.

---

## Kaynakça/References

Althusser, L. (1970). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. (A. Tümertekin, Çev.) İthaki.

Marx, K., & Engels, F. (1848). *Komünist Manifesto*. (C. Üster, & N. Deriş, Çev.) Can Yayınları.

Paine, T. (1792). *Letter Addressed To The Addressers*. Eighteenth Century Collections Online: <https://quod.lib.umich.edu/e/ecco/004809403.0001.000/1:2?rgn=div1;view=fulltext> adresinden alındı

Thompson, E. (1963). *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*. (K. Ünüvar, Dü., & U. Kocabaşoğlu, Çev.) Birikim Yayınları.





## Ahlaki ve Tür-Etiği Açısından İnsan Doğasının Geleceği: Biyo-genetik Gelişmeler Kendi Olma İmkani'nin Yitimi Anlamına Gelebilir mi?

### The Future of Human Nature in Moral and Species-Ethics: Could Bio-genetic Advances Mean the Loss of 'The Possibility of Being Oneself'?

Habermas, Jürgen. (2021) *İnsan Doğasının Geleceği: Liberal Öjenige Doğru mu? (Die Zukunft der menschlichen Natur- Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?)*.

(Çev. Kaan H. Ökten). İstanbul: Alfa Yayınları, 2. Baskı, 158 ss.

ISSN 978-605-038-113-9

Beyza Huriye Turgut<sup>1</sup> 



<sup>1</sup>Doktorant, İstanbul Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Halkla İlişkiler ve Tanıtım, Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

ORCID: B.H.T. 0000-0003-0204-9994

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**

Beyza Huriye Turgut,

İstanbul Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Halkla İlişkiler ve Tanıtım, Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

E-mail: beyzahuriyeturgut@gmail.com

**Başvuru/Submitted:** 04.04.2023

**Kabul/Accepted:** 03.05.2023

**Atf/Citation:** Turgut, B.H. (2023). Ahlaki ve tür-etliği açısından insan doğasının geleceği: Biyo-genetik gelişmeler kendi olma imkanı'nın yitimi anlamına gelebilir mi? [Jürgen Habermas'ın "İnsan Doğasının Geleceği: Liberal Öjenige Doğru mu?" adlı eserinin değerlendirilmesi]. *4. Boyut Journal of Media and Cultural Studies - 4. Boyut Medya ve Kültürel Çalışmalar Dergisi*, 21, 157-170. <https://doi.org/10.26650/4boyut.2023.1276970>

**Anahtar Kelimeler:** İnsan doğası, Kendi olma imkanı, Ahlak, Etik

**Keywords:** Human Nature, Opportunity To Be Yourself, Morality, Ethic

“Geleceğin anne babaları aşırı bir özbelirlenim hakkını talep ederlerken, geleceğin çocukları için özerk bir hayat sürdürebilme şansının garanti edilmesini savunmak da haklı ve adil bir talep olacaktır.”  
(Andreas Kuhlmann, 2001)

2000 yılında Dr. Margrit Egner Ödülüne layık görülen 94 yaşındaki ünlü Alman düşünür Jürgen Habermas'ın 9 Eylül 2000 tarihinde Zürih'te bir üniversitede yaptığı konuşma olarak kaleme aldığı bu kitap, *Gerekleştirilmiş Sakınma* metni adıyla okurla buluşuyor.<sup>1</sup> Konuşma<sup>2</sup> metninin ana problematiği, “iyi yaşam ne anlama gelir” üzerinden hareketle, metafizik-sonrası düşüncenin kendine görev edindiği sakınma savunusunu Kant'ın ‘adalet kuramı’ ve Kierkegaard'ın ‘kendilik etiği’ arasındaki sentezden yola çıkarak bir gerekçelendirme ileri sürüyor. Gen teknolojisindeki gelişmelerin konuşulduğu endüstriyel iklimden türeyen bir zeminde karşı-soru olarak Habermas (2021, s. 7), “Felsefe, türsel etik soruları karşısında aynı sakınışı gösterme hakkına sahip midir?”<sup>3</sup> yönünde bir düşünce egzersizine bizleri davet ediyor. Kitabın ilk sayfalarından itibaren Habermas, doğru yaşamın nasıl yaşanması gerektiğine ilişkin birkaç referans noktası belirleyerek savını kuvvetlendirmeye çalışıyor. Bu bağlamda örnek olarak Adorno'nun *Minima Moralia*'sına ve Nietzsche'nin *Şen Bilimi*'ne referans göstererek ‘melankolik’ bir şekilde nazirede bulunuyor: “Dostlarıma bir şeyler sunduğum bu hüznü bilim, ezelden beri felsefenin en sahihi sayılan [...] doğru yaşam öğretisine dairdir” ([Adornodan akt: 1951/2005, s.13:] Habermas, 2021, s. 11-2).

## I.

Felsefe, doğa ve tarihe bir bütün olarak hâkim olduğu, bu bağlamda bireysel ve toplumsal olarak idame edilen insan yaşamının uyması gereken; sözde sabit bir anlamlandırma çerçevesine sahip olduğu iddiasını taşımaktaydı. Habermas, “kozmosun ve insan doğasının yapısıyla dünya ve selamet tarihinin aşamaları arasında, doğru hayata açıklık getiren (normatif açıdan yüklü) olgular yarattığını belirtir (Habermas, 2021, s. 13). Bu anlayışa göre iyi hayat ve adil toplum, etik ve siyaset gibi konulardaki öğretilerin tamamı tek bir kalıptan çıkmaydı. Oysa, toplumsal değişimin hız kazanmasıyla ahlaki hayata dair bu modellerin miatları da giderek kısaldı. Söz konusu miatlar [ister *Yunan polis*'ini (kent devletini), isterse Orta çağ'ın *societas civilis*'ini (sivil toplumu) oluşturan zümreleri, kent kökenli Rönesans'ın

1 Konuşmanın kısaltılmış metni için bkz: *Neue Rundschau*, 2001, Sayı 23, s. 93-103.

2 “İnsan Doğasının Geleceği” başlığını taşıyan bu çalışmada öne sürdüğüm tezleri, Ronald Dworkin ve Thomas Nagel'in yönettiği *Law, Philosophy and Social Theory* (Hukuk, Felsefe ve Toplumsal Kuram) adı altında düzenlenen iki haftalık bir kolokyumda sunup tartışabilme ayrıcalığına sahip oldum. *The Program in Law, Philosophy and Social Theory*, NYU Law Scholl, Fall 2001.

3 Habermas'ın Theodor W. Adorno'dan alıntılanmış olduğu kısım türkçe metinde şurada geçmektedir: *Minima Moralia, Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar*, 2005, doğrudan alıntının geçtiği metnin Türkçe'ye kazandırılmış hali: “Burada dostuma bazı parçalarını sunabildiğim kederli bilim, en eski çağlardan beri felsefenin asıl alanı olarak görülmüş ama onun yönüme dönüşmesiyle birlikte düşünsel ihmale, vezic keyfiliklere ve sonunda unutulmuş terk edilmiş bir bölgeyle ilişkilidir: Doğru yaşam öğretisi” (Adorno, 2005, s. 13).

‘şümüllü’ bireylerini ya da Hegel’de olduğu gibi aile, burjuva toplumu ve meşrutî monarşinin oluşturduğu bünyeyi temel alsınlar] hızla kısalıyordu (s. 13-4).

Habermas, iyi yaşama sorusu üzerine yürüttüğü bu düşünce egzersizinde Rawls’un savunduğu siyasal liberalizme göz kırpar. Rawls, “dünya görüşlerindeki bolluğa ve hayat tarzlarındaki giderek artan bireyselleşmeye bir tepki gösteriyordu. Ayrıca felsefenin belirli hayat ufuklarını örnek gösterme ya da genel anlamda bağlayıcı şekilde tarif etme denemesinde, başarısız kalmasından kesin sonuçlar çıkarıyordu. Rawls (1993/2007), ‘adil toplum’, ‘kişilere biçilen hayat süresince ne yapacakları’nı yine kişilerin kendi takdirlerine bırakılması gerektiğini düşünüyordu. Bu çıkarım herkese aynı özgürlüğü garanti etmekte, etik bir benlik anlayışının gelişimini sağlayabilmekte ve insanların ‘iyi hayat’a dair kişisel tasarımlarını kendi imkân ve kararları doğrultusunda gerçekleştirebilme şansı taniyordu (s. 14). Dolayısıyla bireysel yaşam tasarımları öznelarası ilişki biçimleri arasındaki paylaşımların kültürlerarası tanınma politikaları ve bu yolla kendini var edebilme imkânı yoluyla ‘türlerin kendini koruma altına alması’nın aksine, demokratik hukuk devletinde çoğunluk, azınlıktakilere kendi kültürel yaşam tarzını; yani sözde rehber kültür (*Leitkultur*) olarak -ülkenin ortak siyasal kültüründen farklılık gösteriyorsa- zorunlu kalmamalıydı (s. 14-5).

Habermas bu eserde, felsefeye yönelttiği esaslı eleştirilerden biri, pratik felsefedeki normatif akıl yürütmelerden (deontolojik, teleolojik ve erdem) genel olarak vazgeçmiyor, ancak büyük oranda kendini adalet ve eşitlik meseleleriyle sınırlandırdığını belirtiyor. Bu nedenle pratik felsefenin asli işlevini Habermas, herkesin kendi yararına olduğu kadar, herkes açısından iyi olanı saptayan norm ve edimleri, hangi kıstasa göre değerlendirebileceğimiz sorusunu açığa çıkarma amacı güdüyor. Yazarın burada dile getirdiği başka bir eleştiri ise şudur: ahlak ve etik kuramı arasında niteliksel bir fark bulunduğu, ancak bunun aynı soruya her iki kuramın aynı cevabı (analojik) veremeyeceği üzerine düşünce deneyi yapıyor. Dolayısıyla ‘Ben ne yapmalıyım, biz ne yapmalıyız?’ sorularında görülen görev kipini, biz-perspektifine çevirir ve herkesin birbirine hak ve görevlerini sorgulamalarını bir kenara bırakıp, ‘benim için’ ya da ‘bizim için’ en iyi neyin olduğunu sormaya başladığımızda bambaşka bir anlamın kapısının aralanacağını belirtir. Toplumsal dokunun ‘bütün’ dolayımıyla anlamını icra ettiği gerçeğini vurgulayan Habermas, iyi kavramına yüklediği tekil bir cevabının olmadığını; ancak bu teklikler-çokluğunun içinden çıkan cevapların hepsinin yine her bireyin kendi yaşam öyküsünden ileri gelen böylesi etik soruların ‘kim ve ne olmak istediğimiz’ şeklinde hareket eden kimlik problematiğiyle yakından ilgili olduğunu hatırlatıyor. Etik bir temel üzerine oturmuş iyi ve kötünün ne’liğine ilişkin tekil sorular bağlamdan-bağımsız; diğer deyişle, kişileri eşit biçimde bağlayan genel bir cevabı olmayacağını, tam da etiğin bireysel değer dolayımıyla (yaşam-öyküsünden ayrı düşünülemediği) ilgili olduğu gerçeğinin altını çiziyor. Bu sebeple, günümüzde adalet ve ahlak kuramları, birbirlerinden ve klasik anlamda doğru hayat öğretisi demek olan ‘etik’ten ayrı bir yol takip ederler ( Habermas, 2021, s. 15-6). Oysa ahlâki bir menzilden hareket ettiğimizde, büyük metafiziksel ve dinsel anlatılar halinde nesilden nesile aktarılan, (sözde) başarılı hayat anlayışlarından artık geri adım atmamız gerekir. Çünkü varoluşsal özanlayışımız söz konusu geleneklerden beslenmeye devam ediyor

olsa da inanç sistemleri arasındaki bu kavga da felsefe, haklı olarak müdahale edip taraf tutacak durumda değildir. Özellikle de bizim açımızdan önemi çok fazla olan sorularda felsefe bir üst aşamaya geçerek, sadece insanın kendi kendisiyle anlaşma süreçlerinin betimsel niteliklerini incelemekle yetinmekte, bunların içeriklerine ilişkin herhangi bir görüş bildirmemektedir. Bu durumun tatmin edici olmadığı ortadayken sağlam biçimde temellenmiş olan böylesi bir sessiz kalma örneğinin aleyhinde ne öne sürülebilir? (Habermas, 2021, s. 16).

Varoluşsal özanlaşma şekilleri üzerine uzmanlaşmış olan etikte birlikte çalışan bir ahlâk kuramı, söz konusu iş birliği karşısında yüksek bir bedel ödemektedir. Çünkü ne yazık ki bu şekilde, doğru edimde bulunma motivasyonu ile ahlâki yargıları emniyete alan bağlam bütünü ortadan kalkmaktadır. Nitekim ahlâki içgörüler, insanın özbekâsını adalet ilgisiyle bir araya getiren etik bir özanlayış içine yerleştirildiğinden iradeyi etkin biçimde bağlarlar. Kant'ı takip eden deontolojik<sup>4</sup> kuramlar, ahlâki normların nasıl temellenip kullanıldığını istediği kadar iyi açıklıyor olsunlar; esasen neden ahlâki tavırlar almak durumunda olduğumuz sorusunu da cevaplayamamaktadırlar (s. 16). Aynı şekilde siyasal kuramlar, demokratik kamusal bütün içindeki yurttaşların bir arada yaşama ilkelerine ilişkin verdikleri kavga da, bir amaca akılcı biçimde hizmet eden 'müzakere edilmiş geçici durum'la (*modus vivendi*) neden yetinmeyip, kamu yararını rehber almaları gerektiğine bir cevap bulamazlar. Etikten kopartılmış adalet kuramları, toplumsallaşma süreçleri ve siyasal yaşam tarzlarının "birbirine denk gelmesini" *dilemekten* başka bir şey yapamaz (s. 17).

Habermas, toplumsal patolojilerde felsefi etiğin, psikolojik rahatsızlıkların giderilmesinde yaşamı ölçü alan klasik ödevleri üstlenen psikoterapilere meydanı terk etmemesi gerektiğini belirtir (s. 17). Yazar, 'psikolojik hastalık' kavramını merceğe alarak insanın varlık-bütünlüğünü rahatsız eden veya unuttuğu anlamı/bilgiyi edinmek için tedaviye ihtiyaç duymasında somatik göstergelerin yerini "rahatsız edilmemiş özvarlık" ile ilgili normatif anlayış durumunu, bireyin kendine ilişkin neden'in ortadan kaybolduğuna dair bir ufuk açıyor. Örneğin, hastanın ıstırabına dayanamayıp psikanalistine gidip acısını bastırma isteği, ıstırabı açığa çıkarıp özgül nedenleri aramak yerine bir baskılamaya gittiğini, çünkü ıstırabın giderilmesinde psikanaliz kadar felsefenin de yardımcı bir kuvvet olduğunu hatırlatır. Burada varoluşçu felsefenin izlerini görmek elbette ki tesadüfi değildir (s. 18).

## II.

Kitabın ikinci kısmında Habermas, insanın ilkeli yaşamaya ilişkin bireyin öncelikle kendine dair bir sorgulamanın peşine düşmesi gerektiğini belirtir. O, felsefe tarihinde ilk *etik* temeldeki soruyu soran düşünürün Kierkegaard olduğunu hatırlatır ve metafizik-sonrası bir kavram olan 'kendi olma imkânı' üzerine bir düşünce egzersizi geliştirir. Kitabın teorik temellendirme kısmı olarak görebileceğimiz bu bölümde, Lütüfkâr Tanrı'ya dair Lutherci temel soruyla boğuşan Protestan olan Kierkegaard burada Habermas için temel referanstır. Kierkegaard, heyecansız-ironik bir düşünce atmosferinde akıp giden zamana bakıp

4 Hangi ödevlerin yerine getirilmesi gerektiğini ele alan ahlâkın bir alt disiplini. Kantçı ifadeyle ödev ahlâkı.

benmerkezli ‘kolaycı varoluşa’ sempatik yaklaşarak haz-merkezciliği reddediyor ve bireyi ‘etik yaşama’ davet ediyor. Etrafı teolojiyle çevrilmiş etik-yaşam talebi Kierkegaard’a göre birey, bireysellik ve özgürlüğün bilincine erişmek için bireyin kendisiyle girdiği mücadele sonucunda toparlayabilir. Bu mücadele, kendisine mesafelenmenin ve nesneleşmenin de bir nevi kurtuluş reçetesidir. Kendiyle mesafelenme, bütüncül bakışa kapı aralarken parçalara ayrılmış hayatının da toparlayıcısı konumunda olmayı, yani özneleşmeyi getirecektir. Böyle bir çabanın nihai amacı, elbette ki toplumsal boyut açısından bireyin edimlerinden sorumlu olduğu gerçeğinin farkına varmasıdır. Kierkegaard’a göre bu ayrım, birey için kendine olduğu kadar başkalarına yönelik sorumluluğunda altına girmeyi öğütlemektedir. Bu aynı zamanda bir nevi geçmişle gelecek arasında birbirine geçen tarihsellik bilincinin de gelişimidir. Halihazırda birey, zuhur eden kendilik bilinci “kendisini bir ödev olarak görür, bu ödev ona verilmiştir; oysa görünürde o, bu ödevi kendisinin seçtiğini ve kendisinin ödev olduğunu düşünür” (Kierkegaard S. , 1987, s. 533-34).

Habermas, insan doğasına ilişkin başvurduğu düşünür olarak Kierkegaard’ı seçmesi elbette ki tesadüfi değildir. Onun düşünce ufkunda insanın kendi olma arayışı, teolojik olduğu kadar ahlakla da ilgilidir, fakat bu ilgi yine inancın gölgesinde şekillenir. Kierkegaard, insanın özüne dair arayışını Sokratesçi ya da Kantçı ahlaki ölçüt üzerinden belirlerken, ahlaki yargıların, pratiğe dönüştürülmesi için gerekli güdülenimden yoksun olduğunu belirtir.

Bu nedenle Kierkegaard, insanın bilişsel yönüne karşı çıkmak bir yana, ahlakın zihinsel açıdan yanlış anlaşılmasına dair birtakım eleştiriler ileri sürer: Adaletsiz dünya hâlinin normalleşerek pıhtılaşan ketvurumu ya da sinik biçimde takdiri, bilgi eksikliğinden değil, irade çürümesinden kaynaklanıyor. Asıl ironi ise daha iyiyi bilecek durumda olan insanların bunu bilmeyi istememeleridir (Habermas, 2021, s. 22).

Aslında Kierkegaard, sahipsiz bir kendi olma’yı mümkün kılabilecek varoluşsal temel ilişkinin görünümünün arayışındadır. Ona göre ‘kendi olmak zorunda olan’ bir kişinin rahatsız edici öyküsünü anlatarak, çaresizliğin kaynağının durumlarda değil bireyin izlediği kaçış hareketlerindedir. Başkası olmayı istemenin kendi olma yolunda bir aşama olduğu, çünkü iradenin belirliği -ya da ortaya çıkışı- başkaları dolayısıyla gerçekleşmektedir. İnsanın kendini aşması ve başkasına bağımlılık yoluyla kendi özgürlüğünün burada temellendirilişi, modern aklın sekülerleştirilmiş özanlayışın aşılmasına, varolma taliminden başka bir şey yapmayan insanın dönüm noktasına işaret etmektedir (Habermas, 2021, s. 24). Kierkegaard, bu dönüm noktasının bir yeniden doğuma yönelik Fichteci Bilim Öğretisi’nin (*Wissenschaftslehre 1794-95*) tezi olan Ben kavramını hatırlatır: “Benlik, kendisini kendisiyle ilişkilendirerek ve kendi olmayı isteyerek kendini tayin eden gücü şeffaf kılmaktadır” (Kierkegaard S. , 2022, s. 54-90).

Habermas’a göre bizler, tarihsel ve toplumsal yaratıklar olarak dil dolayımıyla yapılandırılmış bir yaşam dünyasının mimarlarıyız. Bu dünya içinde konumlanan herhangi bir ‘şey’ hakkında kendi-kendimizle ya da başkalarıyla olan iletişim biçimlerinde aşkınlaştırılan

bir güçle karşılaşırız. Bu bize dilin özel mülkiyetimiz olmadığını hatırlatır. Dolayısıyla dilin *logos*'unda konuşulanların önceliğinden ziyade, onu temellendiren öznelarası gücün cisimleştiğini görürüz. Ancak bir yandan da dil, her koşulda “bizim dilimizdir.” Buradan da anlaşılacağı üzere ‘doğru’ etik özanlayışın ne vahyedilmiş ne de başka yoldan ‘verilmiş’ olduğu sonucu ortaya çıkar. Doğru ifadesinin anlamını bulduğu etik özanlayış, ortaklaşma bilinciyle elde edilebilmektedir. Habermas’a göre kendi olmayı mümkün kılan şey mutlak güçten ziyade, öznelarası ilişki biçimlerinden türeyen bir güç olarak yorumlanmalıdır (s. 27).

### III.

Habermas, post-dinsel açıdan karakterize ettiği ‘değerler etiği’nden (Kierkegaard’dan ilhamla), ‘tür etiği’ kavramını türetir. Ona göre post-metafizik etiğin dünya-görüşsel çoğulculuğu, ancak kendi olma imkanıyla gelişebilir. Felsefenin dar manada tefekkürden ibaret algısına karşı konuşma ve edimde bulunma yeteneğini haiz öznelar, etik özanlayışı bir bütün olarak değerlendirdiklerinde bir aksiyon yaratabilirler.

Yazar, insan doğasına ilişkin geliştirdiği bir girizgâh niteliğindeki Kierkegaardcı düşünce gezintisini, insan-doğa ilişkisi ya da doğal-yapay gibi düalist karşılaştırmaların etik boyutunu, biyo-bilimlerdeki ilerleme ve biyo-teknolojilerdeki gelişmeler etrafında bir değerlendirme yaparak sürdürüyor. İnsan doğasına/organizmasına müdahalenin tekno-etik cihetini, Helmuth Plessner’in gözlemediği ‘vücut olarak varolmak’ ile ‘beden sahibi olmak’ arasındaki fenomenolojik ayrıma şaşırtıcı bir güncelleme getiriyor. Habermas’a göre ‘var’ olduğumuz doğa ile içinde olan bedenimizin organik donanımı arasındaki (verili-doğal oluşum) sınır kaybolmaktadır. Yazarın etik-problematik olarak duyduğu bu endişe, bilimsel bilginin ilerlemesine karşı kültür-eleştirel bir yaklaşımdan ziyade, bahse konu olan bilimsel kazanımların uygulanmasında edimde ve vücuda getirme kudretine sahip insanları nasıl etkilediği üzerinde temellendirilir (s. 29-31).

Habermas, “insan genomuna müdahalenin normatif olarak düzenlenmeye ihtiyaç duyulan bir özgürlük olarak mı, yoksa herhangi bir öz sınırlandırmaya gerek duymayan ve tercihe bağlı dönüşümleri onaylamak olarak mı göreceğiz?” sorusu, kitabın ana-dayanağını oluşturuyor. Bu temel soru cevaplanmadıkça hastalıkların ortadan kaldırılmasını amaçlayan *öjeni*<sup>5</sup> üzerine

5 İlk kez Platon tarafından ortaya atılmış, ancak modern anlamıyla ilk olarak Sir Francis Galton tarafından 1880’lerde literatüre kazandırılmış olan öjeni kavramı, İkinci Dünya Savaşı bitimine kadar siyasi tartışmalarda önemli bir yer kaplamıştır. Kavramın özü bir ırkın yahut milletin niteliksel özelliklerinin geliştirilme çabasıdır. Öjeneye dair ortaya atılan ilk öneriler kalıtım yasalarına bağlı şekilde topluma yararlı grupların çoğalmasının teşvik edilmesi ve zararlı görülen grupların çocuk yapmasının kısıtlanmasıdır. 1933 sonrasında Nazi ırk teorisinin dayanak noktası haline gelecek olan öjeninin Almanya’daki öncülü ırksal hijyendir. İrksal hijyen, zayıf kesimlere yardım edilmemesini ve sağlıklı yahut engelli doğan kişilerin öldürülmesi yoluyla toplum sağlığının geliştirilebileceğini savunan bir akımdır. III. Reich dönemine kadar toplumsal ve siyasal olarak destek bulmayan bu görüş, Hitler’in iktidara gelişi sonrası radikalleşmiş ve bu görüşün savunucuları devlet içerisinde önemli pozisyonlara gelmiştir. Çıkarılan yasalarla negatif öjeni politikaları en sert şekilde uygulanmıştır. Öjeni kavramı bu yıllarda Türkiye’de tartışılmaya başlanmış ve kamu sağlığı bir devlet politikası haline gelmiştir. Bazı yayın organlarında negatif öjeni savunuculuğu yapılmış olsa da bu

tartışma önemini yitiriyor. Bu durum, modern özgürlük anlayışının karşı karşıya kaldığı bir meydan okuma veçhesini oluşturuyor. Dolayısıyla insan genomunun şifresinin çözülmesiyle insan biyolojisine yönelik müdahaleler, bahis konusu edilmeyen özgürlük sorunsalına ışık tutma potansiyeline sahip olabilir. Habermas, ‘kendimize mâl edebileceğimiz’ (Kierkegaardcı bir terimle) ve ‘sorumlu olunarak devralabileceğimiz’ bir maddeden yapılmaya hayat öykümüz, iki farklı kromozom setinin önceden belirlenemez kombinasyonundan oluşan olumsal dölleme sürecinin artık var olmayışı; etik-yaşam etrafında tartışılması gereken felsefe-bilim arasındaki önemli biyo-etik bir sorun olarak önümüzde durmaktadır. Bu bir bakıma ‘kendi olma imkanı’nın önündeki kişilerarası ilişkilerin eşitlikçi doğasını tehdit eden bir konumdur. Bu konu, ebeveyn-çocuk arası etik-haklar çerçevesinde, genetik donanımın ebeveynlerin kişisel arzu ve isteklerine göre belirli bir tasarımla insan doğası üzerindeki tasarruf yetisinin genetik manipülasyona kadar gidebilecek bir tehdit unsurudur. Böyle bir sorumluluk-etiği, kişi ile eşya arasındaki sınırın bulanıklaşmasına kadar gidebilir. Dolayısıyla bir kişinin başka bir kişinin doğal donanımı üzerine verdiği keyfi bir karar, onun organik materyaline derinlemesine nüfuz ederek özgür ve eşit kişilerarasında var olan sorumluluk simetrisini de sınırlandırmış olur (s. 32-3).

Habermas’ın güncel bir problematik olarak önümüze koyduğu insan doğasına ilişkin bu çarpıcı konu, bedensel ve ruhsal sağlığın dokunulmazlığını teminat altına alan Avrupa Birliği Temel Haklar Şartı’nda yer alan (2000/C 364/01) 3/2-4. Maddesinde<sup>6</sup>, ‘üstün gen yaratma uygulamaları, insan seleksiyonunu amaçlayan biçimleri ve insan klonlanmasının yasaklanması’ hükümlerini hatırlatmaktadır (s. 33). Bunlara karşın yazar, karşılıklı dayanışma içinde sorumluluklar üstlenen ve birbirimizden eşit saygı bekleyen normatif yaratıklar olarak kendimizi görmek isteyip istemediğimizi ya da normsuz-işlevselci kavramlara dönüştürülebilir toplumsal yaşayışta bundan böyle ahlak ve hukukun değerinin ne olduğunu sorarak okuru ‘birlikte düşünme’ye zorlar.

## Liberal Öjeni Çağında mıyız?

Bu başlık altında yazar, insanın vücut bütünlüğüne yönelik araştırma yapan kurumlar, bireyin özvarlığını bileşenlere ayrılmış otomat gibi gördüklerini belirtir. Yazar, röprodüktif tıp ile gen-teknolojisinin bir arada kullanılmaya başlanmasıyla birlikte pre-implantasyon teşhisi

---

öneriler dikkate alınmamış ve devlet, ırkçılığın bir aracı olan negatif öjeni uygulamalarına yönelmemiştir.  
<https://socratesjournal.org/index.php/pub/article/view/166>

### 6 Madde 3 Kişinin Bütünlük Hakkı

1. Herkesin kendi fiziksel ve zihinsel bütünlüğüne karşı saygı duyulmasını isteme hakkı vardır.
2. Tıp ve biyoloji bilimleri alanlarında, özellikle aşağıdaki hususlar yerine getirilmelidir: a) İlgili kişilerin, yasalarda belirtilen işlemlere göre özgür ve bilinçli olarak izinlerinin alınması; b) Özellikle insanlar arasında seçkinliğe yönelik olanlar da dahil, tür gelişimi uygulamalarının yasaklanması; c) İnsan bedeninin ve onur kırılmalarının para kazanma aracı yapılmasının yasaklanması; d) İnsanların klonlama yoluyla üremelerinin/üretmelerinin yasaklanması.

(dipnottaki bu kısım yukarıda belirttiğim şekilde toparlanırsa karışıklık giderilmiş olur diye umuyorum.)

<https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:pI05pZx997cJ:https://www.aile.gov.tr/uploads/eyhgm/uploads/pages/abtemelhaklarsarti-2-5b3a31ec6cfe6.doc&cd=6&hl=tr&ct=clnk&gl=tr&client=safari>

ve gen materyaline yönelik tedavi amaçlı müdahalelerin mümkün olması, organ yetiştirme imkânlarının artması gibi genel kamuoyunun gözünde, yurttaşlar için meydana gelebilecek ahlaki yükümlülükler ve siyasal kavgaları aşan bir dizi problematik içerdiğini belirtir.

Habermas'a göre insan vücudunda sağlık bütünlüğünü bozan herhangi bir arızaya karşı erken teşhis gibi kimi tıbbi gelişmeler, embriyonu korumaktan ziyade, araştırma özgürlüğünü öncelikledikleri için bazı ulusal araştırma topluluklarını eleştirerek etik tavır almaya davet eder. Örneğin, kürtaj veya yapay dölleme uygulamasında embriyonun yaşama hakkına ilişkin tartışmalar aşılmıştır. Buna göre yazar, “sosyolojik olarak böyle bir kestirimin doğru olabileceğini, ancak ahlâki olarak temellendirilmiş hukuksal-siyasal bir akıl yürütme içinden bakıldığında ise ‘fiili olanın normatif gücü vardır’ görüşüyle, bilim-teknoloji-ekonominin barındırdığı sistematik dinamiklerin normatif çerçeveye geri döndürülemeyecek oldu-bittiler yaratacağı için durumu endişeyle izleyen kuşkucu kamuoyunu haklı çıkarmaktadır (s. 39). İnsan hayatını araçsallaştırmaya yönelik girişimlerin yaşamaya değer olan ile yaşamaya değer olmayan arasında kurulan bir ayırmda Johannes Rau, (2001) ‘durağı olmayan bir güzergaha sapmış’ olduğunu belirtir (Habermas, 2021, s. 42). Habermas, insan bedeninin tıbbileştirilmesine karşı ahlaki ve etik bir perspektiften bakarak konuyu hem siyasal ve politik bir konuma çeker hem de felsefi ve sosyolojik bir olgu olarak eleştiri zemininde yeniden düşünülmesi gerektiğini vurgular.

Embriyo üretimi ve kullanımının yaygınlaşıp bu tür uygulamaların zamanla normalleşmesi, doğum-öncesi insan hayatına ilişkin kültürel algımızın değişmesi ve fayda-maliyet hesaplamalarına indirgenmesi, ahlaki hassasiyetlerimizde körelmeye neden olmaktadır (s. 43). Böyle bir düşünce ufku, insan varoluşunun biyolojik temellerinin kullanılarak başkası dolayısıyla değil de doğrudan doğruya kişinin kendi iradesiyle öz-varlığın araçsallaşması ve optimize edilmesi ahlaki ve normatif sonuçların yanı sıra hukuki olarak teminat altına alınan ‘kişinin dokunulmazlığı’ hakkının gözden kaçırıldığını gösterir (s. 44). Bu nedenle Habermas (s.45), öjeniğin önlenip kavramsal olarak sınırlandırılması davası, siyasal yasa-koyucunun sorunu haline gelmesi gerektiğinin vurgular. Tıp alanında uç noktalarda bulunan bazı kişilerin insan organlarının röproduktif klonlanması üzerinde çalıştıkları da hesaba katıldığında, insan türünün yakın tarihte kendi biyolojik evrimini eline alması durumuyla karşı karşıya kalınacaktır (Watson, 2000). Böylelikle, tıp alanında uzman kişilerin bu gelişmeyi betimlemek üzere ‘evrimin eş aktörü’ ve hatta ‘Tanrı olmak’ gibi metaforlara başvurulabilecektir (s. 45).

## İnsan Doğasının Ahlakileştirilmesi Ne Demektir?

Habermas, bu başlık altında, moleküler genetik alanında yaşanan ilerlemeleri, ‘doğamız gereği’ sahip olduğumuz her şeyi biyo-teknolojik bir müdahale sahası olarak değerlendirir: “İnsan doğasının teknolojikleştirilmesi” iç ve dış doğa sınırını aştığında, düşünen insanlar için bir dizi soruna işaret etmektedir. Almanya’da insan doğasının biyo-teknolojikleştirilmesine karşı klonlama, taşıyıcı annelik ve ötenazi gibi benzeri uygulamalar tedavi amacı taşımalarına rağmen yasaklanmıştır. Bu kulvarda Habermas, Wolfrang van den Daele’den ödünç



aldığı şu sözü, konunun bağlamı çerçevesinde yeniden gündeme taşır: “İnsan doğasının ahlaklaştırılması” ve “[...] bilimler aracılığıyla teknolojik bakımdan yapılabılır olan şeyler, ahlâki kontrollerle normatif bakımdan uygulanamaz hale getirilmektedir”<sup>7</sup> Özerk yaşama imkanı ‘insan doğasının ahlâklaştırılması’ni tür-etiksel bir özanlayışın kendini hâkim kılması olarak ele aldığımızda, karşımıza bambaşka bir görüntü çıkmaktadır: “[...] liberal öjeniğe gizli den gizliye aşinalık kazanmamızı sağlayan gelişmelere ve hukuksal yöntemlerle engel olmaya çabalamak; [...] bağınaz bir modernizm-karşıtı direnişten çok farklı bir şey olacaktır (s. 49; 46; 50).

Habermas, burada açıktan modernite eleştirisi yapar. Ona göre pratik özanlayışın muhafaza edilmesi eleştirilmelidir; zira hem muhafaza koşulları üzerine hem de ahlaki edimin siyasal bir eylemle birlikte düşünülmesi gerektiğini belirtir. Yazar, yaşam-dünyalarının geleneksizleştirilmesine, toplumsal modernleşmenin önemli bir vechesini temsil eden bilimsel-teknolojik ilerlemeden yararlanırken, nesnel hayat koşullarına bilişsel olarak intibak etmemiz gerektiğini hatırlatır. İnsanın kendiyile olan iletişimi, içkurgulama bilincine erişen yaşam dünyalarının iletişimsel kaynaklarını yeniden üretmek zorundadır: (s. 52)

*“[...] ‘İç doğa’nın ahlâklaştırılması, meta-sosyal dayanakların koruyuculuklarını kaybettiği ve kendi sosyo-ahlâki bağılıklarının yeniden tehdit altında olmasına sekülerleşme ataklarıyla (özellikle dinsel kazanımların üzerine ahlâki-bilişsel yönden eğilmek suretiyle tepkide bulunarak) artık cevap veremeyen, neredeyse tümüyle modernleştirilmiş yaşam dünyalarının ‘kaskatılığı’nın bir işareti niteliğindedir.”*

Burada düşünülmesi gereken biyo-etik problematik, ‘fütursuzca’ ve meşruiyeti baştan kabul edilmiş insan doğasına teşhis amacıyla nüfuz edilip insanın ontolojik bütünlüğüne tedavi amaçlı olsa dahi egemenlik kurma girişimidir. Oysa, ahlaki görünüm ve demokratik irade oluşum süreci, [...] manipüle edilmemiş genetik malzemeye sahip olma hakkıdır. Örneğin, negatif öjeniğe verilen izin sınırlandırılabilir. Başkalarının kabul edilmiş meşruiyetlerin “doğal olarak olduğumuz” fiziksel yapımızı tartışmalı hale getirir. Habermas, konuyla ilgili Alman filozof İmmanuel Kant’a referans göstererek “zorunluluklar alemi’ ne dahil ettiği şeyler, evrim-kuramsal açıdan birer ‘tesadüfler alemi’ ne dönüşür.” Bu tespitin günümüze yansıyan anlamı, “gen-teknolojisi üzerine tasarrufta bulunmayan ‘doğal temel’ ile ‘özgürlükler alemi’ arasındaki sınırın kaymasıdır. Dolayısıyla böyle bir sınır kayması ahlaki sürecin bütün yapısını kökten değişime uğratabilir.

Ahlaki bir çıkmaz olarak türümüzün genetik özdönüşümünü bireysel özerkliğimizi genişletme olarak görebilir miyiz? Bu sorunun cevabı tıbbi içerikten çok ahlaki değer taşır. Bu konu normatif özdeğerler olarak karşılıklı saygı ve tanınma anlayışını gösteren bireylerin özanlayışlarının inisiyatifine bırakılacak kadar basit bir konu değildir.

7 W. van den Daele, “Die Natürlichkeit des Menschen als Kriterium und Schranke technischer Eingriffe”, *Wechsel/Wirkung*, Hazi ran/Ağustos 2000, s. 24-31.

## İnsan Onuru-İnsan Hayatının Onuru

Habermas, burada henüz varlık-alanı olarak dünyaya gelmemiş embriyo için hem hukuki hem de ahlaki değer olarak insan sayılıp sayılmayacağı üzerine bir tartışma yürütür. Buna göre, kürtaj tartışması felsefi bir kavga içinde sıkışıp kalmıştır. Kürtaj tartışmasında Almanya özelinde gebeliğin ikinci haftadan önce sonlandırılması hukuki açıdan yanlış ama cezai olarak herhangi bir yaptırıma tabi tutulmamaktadır. Bu tartışma, bahsi geçen ülkede 2000'li yılların başlarında iki kutup arasında bir tartışmaya neden olmuştur: 'hayat taraftarları' ve 'seçme özgürlüğü taraftarları.' Kürtaj mevzusunun başka bir keseni de kadınların kendi bedenleri üzerinde özgürce karar verme hakkını savunan muhafazakâr ve özgürlükçüler arasındadır. Ahlaki değer üzerinden konuya bakıldığında, üreyecek olan potansiyel insan türü, üçüncü kişilerce tercih ve değer yargıları doğrultusunda öz-varlıklarının araçsallaştırılması/ nesneleştirilmesi söz konusudur. İnsan onuru olmaya yeterli vasıf yüklenen erken gelişim aşamasındaki embriyo, 'hücre kümesi' olarak betimlenip ona yeni-doğan varlığın sahip olduğu kişilik vasfıyla ayrı tutulması burada kilit bir konudur. Dolayısıyla insanlık onurundan bahsedildiğinde ahlaki değer anlamında onur ancak yeni-doğan bebek için tartışılabilir bir doğrultuya gelir. Habermas'a göre bireyden söz edilecekse eğer biyolojik olarak belirlenebilir olan her insan türü örneği, potansiyel bir kişilik ve temel haklar taşıyıcı olarak görülmelidir (s. 60-3).

### Ahlakın 'Tür Etiği'nin İçine Yerleştirilmesi

Habermas'a göre 'ahlaki' ifadesi 'adil bir birarada yaşama' temelinde şekillenir. Kişiler edimde bulunurken ötekiyle bir şekilde çatışmaya girerler. Bu nedenle toplumsal etkileşimler bizleri adil ve birarada yaşayabilmek için normatif düzenlemelere yönlendirir. Farklı kültürlerin bireyleri olsak da özü her yerde aynı olan insan için embriyonların araştırma amacıyla tüketilebilir bir cansız nesneye dönüştürülmesi, insan türü için gayri-ahlaki ve gayri-hukuki olarak görüldüğü gibi insanlık-onuru için de birtakım endişeler taşımaktadır. Bu konuda Otfried Höffe'un (2001) fikirlerine başvuran Habermas (2021, s. 73-6), "etik açıdan bilinmeyen topraklar" ifadesi, tür-kimliğiyle ilgili yaşanan endişeyi yansıtır niteliktedir.

Yazar'a göre semavi dinler, metafizik öğretilerle hümanist gelenekler içinde bizlere ahlaka uygun düşen antropolojik özanlayışı çeşitli şekillerde dile getirmişlerdir. Dolayısıyla dünyaya ve doğamıza ilişkin ahlaka destek veren asgari bir tür-etiksel özanlayışta birleşen dinsel yorumlar, tıpkı ahlaki değerler gibi 'adil olanın iyi olan' karşısında öncelik sahibi olmasında sakınca görmediği gibi, kimi zaman destekleyici bir platforma da dönüşebilirler. Buradan hareketle, insan doğasının teknikleştirilmesi, kendimizi etik açıdan özgür ve ahlaki açıdan eşit, norm açısından cephe alan canlılar olmamıza engel teşkil edecek şekilde, tür-etiksel özanlayışımızı değiştirme gibi birtakım soruları akla getirebilir (s. 76-82).

### Doğal Olarak Büyüyüp Gelişen ile İnsan Eliyle Yapılan Arasındaki Ayrım

Habermas, burada Aristotelesçi bir bakış üzerinden doğal olanla yapay olan arasında kategorik bir sınırlandırmaya gider. Ona göre, böyle bir ayrım düşüncesi (ki ontolojik

geçerliliğini yitirdiğini düşünür), bizim tür olarak dünyayla münasebette olan formal bakış açımızdan doğmaktadır (Habermas, 2021, s. 83-4).

Yapay olan ‘müdahale’ anlamında bir işlevi üstlenirken, teknik edim inşa etmek değil, müdahale biçiminde gerçekleşir. Hans Jonas’ın (1985, s. 165) düşüncelerine sık sık referans veren Habermas, kendi kendini idare eden bir faaliyete müdahale etmenin, kendine özgü özreferansını ve geri döndürülemezliğine yönelik şöyle bir çıkarsamada bulunur: “Burada ‘imal etmek’, üreticinin de içinde sürüp gittiği oluşu kendi akışına terk etmek demektir” (Habermas, 2021, s. 87). Buna göre, organizmanın işleyişindeki faaliyet başka bir faaliyetle karşılaşır; bu karşılaşmada biyolojik teknik açıdan etkin olan bir malzeme, doğal yollarla çalışan ve yeni bir determinanta kavuşturulan biyolojik sistemin kendi-faaliyetiyle iş birliği içinde hareket eder. Böyle bir sistemde kaostan ziyade düzen vardır. Tam da bu nedenle, akışı bozan akılsal varlıklar olarak bizler, mevcut yapı içinde yeni bir oluşumdan ziyade ‘müdahale’de bulunuruz. Bu müdahale günümüz terminolojisindeki karşılığı biyo-teknoloji’dir. Böyle bir müdahale Habermas’a göre öznel olanla nesnel olan arasındaki sezgisel ayrımı birbirine karıştırmaktadır. Jonas (1985), “teknoloji sayesinde hükmedilen doğa, şimdi insanları bir kez daha kapsamı içine aldığı halde insan, teknoloji aracılığıyla doğanın karşısında hükümdar gibiydi” (Habermas, 2021, s. 87-8). İnsan genetiğine yönelik çeşitli müdahaleler, doğaya karşı takındığımız tavır bir hükümdarlık gibi görünse de tür-etiksel özanlayışımızı değiştiren ve özerk hayatımızı sürdürüp evrenselci ahlak anlayışındaki zorunlu koşullara temas edebilecek bir aşkın hakimiyetin ötesinde, özhakimiyete dönüşmüştür. Jonas burada, kritik bir soruyla rahatsızlığını şöyle ifade eder: “Peki, ama bu kimin kudretidir -ve kimin ya da neyin üzerindeki bir kudrettir?” Bu soruya yine kendisi cevap verir: “Öyle anlaşılıyor ki, şimdikilerin gelecektekiler üzerindeki kudretidir” (s. 88). Tam da bu nedenle gen teknolojisi, aydınlanmanın özyıkıcı diyalektiği anlamını taşır. Horkheimer ve Adorno ise Jonas’ın düşüncesiyle paralellik göstererek şöyle söylerler: “[...] Doğanın hükümdarlığı, doğaya düşmüşlük yoluyla türümüzden intikam almaktadır.” (2014, s. 144). Diğer deyişle doğanın kendi içindeki devinimine karşın türümüzün kendi doğasıyla karşı karşıya gelmesi hem doğayla (natura olarak doğayla olan ekolojik bütünlüğümüz) hem de kendi doğamızla olan ilişkimizi kesintiye uğratmış ve bizi kendimize karşı yabancılaştırmıştır. Bu karşı-konumlama, insan doğasının antropolojik yapısını biyo-teknolojik bir otomata dönüştürmüştür.

## Araçsallaştırma Yasağı, Natalite<sup>8</sup> ve Kendi Olma İmkânı

Öjeni programlaması konusunda ahlaki değerleri neyin alt üst ettiği üzerine görüş belirten Andreas Kuhlmann’a göre (2001, s. 17) ebeveynler, çocuklarının geleceğiyle alakalı pek

8 Arendt, natalite kavramıyla, bir mahlûk olarak başlamak ile yetişkin öznenin yeni edim zincirlerini harekete geçirebilme bilinci arasında bir köprü kurmaktadır: “Her yeni doğanla dünyaya gelen yeni başlangıcın dünyada kabul görmesinin sebebi, yeni-doğanın yeni bir başlangıç yapabilme, yani edimde bulunabilme imkânına sahip olmasıdır. Her insan faaliyetinde girişim anlamında *-initium* (başlangıç) koymak- bir edim ögesi bulunmaktadır. Bu ise, söz konusu faaliyetlerin dünyaya doğmak suretiyle gelen ve natalite şartları altında var olan canlılar tarafından icra edildiğinden başka bir anlama gelemmez” (H. Arendt (1959), s. 15 vd.).

çok isteğe sahip olsalar bile onların varlıklarını borçlu oldukları ve önceden belirlenmiş beklentilerle yüz yüze kalmaları farklı özgül koşulları gerektirebilir. Bu nedenle böyle bir sezgisel yaklaşım, genetik determinizmle birleştirilmesi yanlış bir yoldur (Buchanan vd., 2000, s. 90).

Habermas, kişinin genetik yapısı üzerinde nitel değerini değiştirecek herhangi bir müdahaleyi sadece kendini değil üzerinde tasarruf yetkisini üstlendiği başkalarını da araçsallaştırdığını belirtir. Doğaldan yapay olana geçişin iki kategori arasında bir tür 'ayrısızlaştırma' ve kişinin türe özgü niteliğine yönelik müdahale içerdiği için kendi doğal varoluşuna karşı bir duhul (müdahale) olduğunu düşünür. Yazar burada, kişiyi neyin olup bittiğine yönelik ayırdına varmaya çağırda bulunur: "Öjenik olarak programlanan insan" diyor Habermas, "kendi genetik malzemesinin hedefi gözetilerek yapılan fenotipik özellik müdahalesiyle manipüle edilmiş olduğu bilinciyle yaşamak zorundadır" (s. 97).

Burada Kant'ın Kategorik Buyruk'ta (1785/2002, 3.B: §67-9) belirttiği amaç formülünden destek alan Habermas, 'her kişinin her zaman kendinde bir amaç olduğu' ama 'hiçbir zaman bir araç olarak' kullanılmaması gerektiğini iletişimsel edimler dolayısıyla insanlararası etkileşimlerin formülünün bu formda şekillendiğini belirtir. Ahlaki açıdan araçsallaştırmanın sınırı, ikinci şahıs karşısında birinci şahsın müdahalesinin zorunlu olarak onun dışında kalan kişiden geçmektedir. Bu bizim iletişimsel doğamızın sonucudur: Ötekiyle diyalog yoluyla temasa geçmek. Dolayısıyla Kant'ın Kategorik Buyruk'ta altını çizdiği herkesten, birinci şahsın perspektifini öznelerarasında paylaşılan herkesin birlikte genelleştirilebilen diğer yönlerine temas edebildikleri bir biz-perspektifi uğruna terk etmelerini talep eder.

## Öjenğin Ahlâki Sınırları

Herkesin kendi hayatının mimarı ve dolayısıyla tasarruf yetkisinin yine kişinin kendisine ait olduğu liberal toplumlarda her yurttaş eşit hakka sahiptir. Habermas'a göre irademizin dışında organik başlangıç koşullarımız hayatımızı sürdürme konusundaki etik serbestisi açısından programlanan kişi, ilkin doğal yoldan döllenmiş kişiden farklı bir durumda değildir. Fakat başkalarınca arzu edilen nitelik ve mizaçların öjenik biçimde programlanması, ilgili kişiyi belirli bir hayat planına zorlaması ve kendi hayatına ilişkin tasarruf ve karar yetkisinin özgül biçimde sınırlandırılması, ahlaki bir zemin üzerinde devinim gösterir. İnsan hayatının belirlenimi olan vücut-ruh bütünlüğüne yabancılaşması, etik özgürlüğün sınırlandırılması olarak açığa çıkmaz. Oysa, bireyin kendi beklentilerinin başkalarının gayeleriyle uyumlulaştırılması (kişinin kararlarından bağımsız şekilde ve saf dışı bırakılarak) teminat altına alınmadığında Habermas'ın doğrudan ifadesiyle 'çatlak seslerle' karşılaşacaktır. Konuya özgürlüğün ahlaki perspektifinden bakıldığında, kişi iradesinin safdışı bırakılması, doğa ve toplumsallaşma yazgısı açısından ciddi şekilde parçalanmaya kadar gidebilir. Habermas *Doğalcılık ve Din Arasında* adlı kitabında, bireyin kimi arzu edilen özelliklerinin genetik manipülasyona izin veren bir teknolojinin ilerde olacağı endişesini dile getirir. Güncel gelişmelere göre biyo-genetik araştırmalar ve gen teknolojisindeki ilerlemeler öjenik

uygulamaların yolunu açmış durumdadır (Habermas, 2019, s. 193) Horkheimer ve Adorno (2014, s. 70-71), Aydınlanmanın Diyalektiği'inde geliştirilen temel düşünceye güncellik kazandıran 'genetik süpermarketlerinde alışveriş fantezilerini ortaya çıkarmıştır (örneğin, vücutHollywood yıldızlarının vücut ölçülerine göre bireylerin kendi vücutlarında değişime gitmeleri ve yüz ve/veya vücut şekillerinde cerrahi operasyonlarla biçimsel modifikasyonu tercih etmeleri).

Bireyin modifikasyona uğrayabilen bir makine gibi her şekilde girebileceği düşüncesi, insan bütünlüğünün karşısında biyo-etik açıdan hem hukuki hem de ahlaki açıdan ciddi endişeler uyandırır. Bu konuda örneğin, daha yapıcı bir yönden bakılsa bile öjenik müdahalelerin iyileştirici bir amaç taşımada üçüncü kişilerin kabul/ret gibi karar alıcı mekanizmaların başında bulunması yine kişinin bütünlüğüne yönelik bir tehdittir ve etik özgürlüğüne sınırlandırmaktadır.

### **Türümüzün Kendi Kendini Araçsallaştırmasının Ayak Sesleri Mi?**

Habermas bu son başlıkta, akıl<sup>9</sup> ile donanmış (diğer canlılardan farklı olarak istenç özgürlüğü) varlıklar olarak şu soruyu kendimize sormamız gerektiğini söyler: Gelecek nesiller hayatlarının karar verici öznesi olmaktan vazgeçecekler mi? Böyle kritik değer taşıyan bir soru, yolu hukukla kesiştiği gibi ahlakla da doğrusal ilişki içindedir. Habermas, bu kritik öneme sahip konuya "ahlâki dil oyunlarımızın gramatik yapısı (konuşma ve edimde bulunma yetisine sahip öznelerin kendilerini 'normatif sebeplerin geçerlilik sahibi olduğu canlılar' olarak görmeleri) tümünden değişmeyecek mi?" sorusuna karşılık cevap niteliğinde tekrardan bir soruyla karşılık verir (s. 118-19).

Antropolojik açıdan insan doğasının yapısında ortaya çıkan kategorik öznel-nesnel ayrımı, gen-teknolojisindeki yeni gelişmelerle sınırlar-arasındaki kesinliğin kaybedildiği önemli bir konu olarak önümüzde durmaktadır. Buradan hareketle, kişi-öncesi hayatların araçsallaştırılması ile kendimizi (yakın) gelecekte ahlaken yargı ve edimde bulunan canlılar olarak görüp karar verme mekanizması olarak irademizi bağlayan tür-etiksel bir özanlayış baş göstermektedir. Habermas'a göre elimizin altında zorunlu ahlaki gerekçeler yoksa (Rainer Forst'tan da hareketle deontolojik erdem yolundan kolayca sapılabileceği endişesini unutmadan) tür-etliğini (antropolojik geçerliliği olan) rehber almamız gerekir. Teknolojik gelişmelerin ilerlemesiyle insan doğasının ahlakileştirilmesini ötelediğimizde, insanlararası

9 Akıl (düşünme) yetisine sahip olmak demek, toplumsal dünyaya katılma anlamında doğumun aynı zamanda kişi olma *imkânının* herhangi bir şekilde gerçekleşmeye başladığı an olmasıdır. Bu sebeple, komada yatan bir hasta da bu hayat biçiminden pay almaktadır. Bkz. M. Seel, *Ethisch-ästhetische Studien*, Frankfurt am Main 1996, s. 215 vd.: "Bu sebeple ahlâk, insan türüne ait her üyeyi, kişisel bir hayat arzu eden (bunu fiilen ne ölçüde yaşayıp yaşamadıkları hiç önemli değildir) canlılar olarak ele almaktadır. [...] Kişilerin birbirlerini karşılıklı olarak kabul görmeleriyle tesis edilen ötekinin kişilik bütünlüğüne saygı olgusu, istisnasız tüm insanlar için geçerli olmalıdır; her insan kişisel hayattan pay alma ve kişisel hayata katılma temel hakkına sahiptir, kendilerinin belirlediği bir katılım gösterme yeteneklerinin ne ölçüde olduğu (var olup olmadığı, geçici olup olmadığı) burada hiç önemli değildir. Ahlâkın özü çok basittir: tüm insanlara birer insan olarak yaklaşmak." (Habermas, 2021, s. 67; 29. dipnot).

etkileşim ağlarının tek yönde ve dikey olarak şekilleneceği, nesiller-arası edimler bağlamında meydana geleceğini unutmayalım. Habermas burada Gadamer'in düşüncesinden destek alarak şöyle söyler: “[...] Kültürel gelenek ve oluşum süreçlerinin etkinlik öyküsü soru-cevap ortamı içinde tebarüz ederken, genetik programlar yeni-doğanların cevap verme şansını ortadan kaldıracaktır. İnsan hayatı hakkında belirli önceliklere dayanarak verilen biyo-teknolojik kararlara aşinalık kazanmamız, normatif özanlayışımızı da etkileyecektir (Habermas, 2021, s. 124).

### Son Not:

Habermas, insan doğasına yönelik bir gelecek tahayyülü için bu tartışmaları, ahlaki topluluğa ait olmak konusunda bizleri varoluşsal bir çaba göstermeye davet ediyor. Ona göre ahlaki davranmak zorunda olmamız, bizatihi ahlakın kendinde (deontolojik) temellenir. Ahlakı, yekpare bir bütün olarak değerlendirmek ahlaki olmadığı gibi ahlaki, etik ya da tür-etiksel bir yargı bir değerden bağımsız olmadığını da unutmayalım.

---

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no grant support.

---

### Kaynakça/References

- Arendt H (1959). *The Human Condition*. New York: Doubleday Anchor Books.
- Adorno, T. W. (2005). *Minima Moralia: Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar* (4 b.). (O. Koçak, & A. Doğukan, Çev.) İstanbul: Metis.
- Habermas, J. (2019). *Doğalcılık ve Din Arasında*. (A. Nalbant, Çev.) İstanbul: YKY.
- Habermas, J. (2021). *İnsan Doğasının Geleceği: Liberal Öjeniğe Doğru mu?* (2 b.). (K. H. Ökten, Çev.) İstanbul: Alfa.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (2014). *Aydınlanmanın Diyalektiği* (2 b.). (N. Ülner, & E. Öztarhan Karadoğan, Çev.) İstanbul: Kabalıcı.
- Kant, I. (2002). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. (İ. Kuçuradi, Çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kierkegaard, S. (1987). *Either/Or*. (H. V. Hong, E. H. Hong, Dü, H. V. Hong, & E. H. Hong, Çev.) Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (2022). *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*. (İ. Yerguz, Çev.) İstanbul: Say.
- Rawls, J. (2007). *Siyasi Liberalizm* (2 b.). (M. F. Bİlgin, Çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi. <https://socratesjournal.org/index.php/pub/article/view/166>

### DESCRIPTION

4. BOYUT Journal of Media and Cultural Studies is a peer-reviewed, open access, academic journal operating under the Faculty of Communication of İstanbul University. 4. BOYUT Journal of Media and Cultural Studies, published electronically twice a year (April and October), includes scientific studies in the fields of media and culture. The publication language is Turkish, but also includes articles in English. Various academic studies can take place as research article, review article, evaluation, translation, interview, opinion, and book review. No processing fee or publication fee is requested for the articles sent to the journal.

### AIM AND SCOPE

4. BOYUT Journal of Media and Cultural Studies aims to publish on the field of cultural studies and to include new perspectives. To realize this aim, the journal is open to interdisciplinary studies within the scope of cultural studies developed within media and communication studies, and it is open to anthropology, literature, art, sociology, history, political science, linguistics, philosophy, psychology, etc., and accepts academic studies in almost all fields of social sciences.

Our journal sees culture as both the experience of the world and the practices lived in it, and in this context, it covers all the processes that cover the cultural integrity of the society. In this context, it is a peer-reviewed journal published free of charge and open access, aiming to make original, qualified, and scientific contributions at the national and international level, over a separate theme for each issue in the field of cultural studies. Social, political, economic, technological etc. are in our scope since cultural factors underlie all important problems. 4. BOYUT aims to ensure that media and culture can be considered together with other fields.

### POLICIES

The journal is committed to upholding the highest standards of publication ethics and pays regard to Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing published by the Committee on Publication Ethics (COPE), the Directory of Open Access Journals (DOAJ), the Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA), and the World Association of Medical Editors (WAME) on <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

The subjects covered in the manuscripts submitted to the Journal for publication must be in accordance with the aim and scope of the Journal. Only those manuscripts approved by every individual author and that were not published before in or sent to another journal, are accepted for evaluation.

Changing the name of an author (omission, addition or order) in papers submitted to the Journal requires written permission of all declared authors.

Plagiarism, duplication, fraud authorship/denied authorship, research/data fabrication, salami slicing/salami publication, breaching of copyrights, prevailing conflict of interest are unethical behaviors. All

manuscripts not in accordance with the accepted ethical standards will be removed from the publication. This also contains any possible malpractice discovered after the publication.

### **Plagiarism**

Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using iThenticate software. If plagiarism/self-plagiarism will be found authors will be informed. Editors may resubmit manuscript for similarity check at any peer-review or production stage if required. High similarity scores may lead to rejection of a manuscript before and even after acceptance. Depending on the type of article and the percentage of similarity score taken from each article, the overall similarity score is generally expected to be less than 15 or 20%.

### **Double Blind Peer-Review**

After plagiarism check, the eligible ones are evaluated by the editors-in-chief for their originality, methodology, the importance of the subject covered and compliance with the journal scope. The editor provides a fair double-blind peer review of the submitted articles and hands over the papers matching the formal rules to at least two national/international referees for evaluation and gives green light for publication upon modification by the authors in accordance with the referees' claims..

### **Open Access Statement**

4. BOYUT Journal of Media and Cultural Studies is an open access journal which means that all content is freely available without charge to the user or his/her institution. Except for commercial purposes, users are allowed to read, download, copy, print, search, or link to the full texts of the articles in this journal without asking prior permission from the publisher or the author. This principle is compatible with BOAI definition of open access.

The articles 4. BOYUT Journal of Media and Cultural Studies are open access articles licensed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.en>).

### **Article Processing Charge**

All expenses of the journal are covered by the İstanbul University. Processing and publication are free of charge. There are no article processing charges or submission fees for any submitted or accepted articles.

### **Copyright Notice**

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International license (CC BY-NC 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) and grant the Publisher non-exclusive commercial right to



publish the work. CC BY-NC 4.0 license permits unrestricted, non-commercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

### ETHIC

#### Publication Ethics and Malpractice Statement

4. BOYUT Journal of Media and Cultural Studies is committed to upholding the highest standards of publication ethics and pays regard to Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing published by the Committee on Publication Ethics (COPE), the Directory of Open Access Journals (DOAJ), the Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA), and the World Association of Medical Editors (WAME) on <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

All parties involved in the publishing process (Editors, Reviewers, Authors and Publishers) are expected to agree on the following ethical principles.

All submissions must be original, unpublished (including as full text in conference proceedings), and not under the review of any other publication synchronously. Each manuscript is reviewed by one of the editors and at least two referees under double-blind peer review process. Plagiarism, duplication, fraud authorship/denied authorship, research/data fabrication, salami slicing/salami publication, breaching of copyrights, prevailing conflict of interest are unethical behaviors.

All manuscripts not in accordance with the accepted ethical standards will be removed from the publication. This also contains any possible malpractice discovered after the publication. In accordance with the code of conduct we will report any cases of suspected plagiarism or duplicate publishing.

#### Research Ethics

The journal adheres to the highest standards in research ethics and follows the principles of international research ethics as defined below. The authors are responsible for the compliance of the manuscripts with the ethical rules.

- Principles of integrity, quality and transparency should be sustained in designing the research, reviewing the design, and conducting the research.
- The research team and participants should be fully informed about the aim, methods, possible uses and requirements of the research and risks of participation in research.
- The confidentiality of the information provided by the research participants and the confidentiality of the respondents should be ensured. The research should be designed to protect the autonomy and dignity of the participants.
- Research participants should participate in the research voluntarily, not under any coercion.
- Any possible harm to participants must be avoided. The research should be planned in such a way that the participants are not at risk.
- The independence of research must be clear; and any conflict of interest or must be disclosed.

## INFORMATION FOR AUTHORS

- In experimental studies with human subjects, written informed consent of the participants who decide to participate in the research must be obtained. In the case of children and those under wardship or with confirmed insanity, legal custodian's assent must be obtained.
- If the study is to be carried out in any institution or organization, approval must be obtained from this institution or organization.
- In studies with human subject, it must be noted in the method's section of the manuscript that the informed consent of the participants and ethics committee approval from the institution where the study has been conducted have been obtained.

### Author Responsibilities

It is authors' responsibility to ensure that the article is in accordance with scientific and ethical standards and rules. And authors must ensure that submitted study is original. They must certify that the manuscript has not previously been published elsewhere or is not currently being considered for publication elsewhere, in any language. Applicable copyright laws and conventions must be followed. Copyright material (e.g., tables, figures, or extensive quotations) must be reproduced only with appropriate permission and acknowledgement. Any study or words of other authors, contributors, or sources must be appropriately credited and referenced.

All the authors of a submitted manuscript must have direct scientific and academic contribution to the manuscript. The author(s) of the original research articles is defined as a person who is significantly involved in "conceptualization and design of the study", "collecting the data", "analyzing the data", "writing the manuscript", "reviewing the manuscript with a critical perspective" and "planning/ conducting the study of the manuscript and/or revising it". Fund raising, data collection or supervision of the research group are not sufficient roles to be accepted as an author. The author(s) must meet all these criteria described above. The order of names in the author list of an article must be a co-decision and it must be indicated in the Copyright Agreement Form. The individuals who do not meet the authorship criteria but contributed to the study must take place in the acknowledgement section. Individuals providing technical support, assisting writing, providing a general support, providing material or financial support are examples to be indicated in acknowledgement section.

All authors must disclose all issues concerning financial relationship, conflict of interest, and competing interest that may potentially influence the results of the research or scientific judgment. When an author discovers a significant error or inaccuracy in his/her own published paper, it is the author's obligation to promptly cooperate with the Editor to provide retractions or corrections of mistakes.

### Responsibility for the Editor and Reviewers

Editor-in-Chief evaluates manuscripts for their scientific content without regard to identity of the authors. He/She provides a fair double-blind peer review of the submitted articles for publication and ensures that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential before publishing.

## INFORMATION FOR AUTHORS

Editor-in-Chief is responsible for the contents and overall quality of the publication. He/She must publish errata pages or make corrections when needed.

Editor-in-Chief does not allow any conflicts of interest between the authors, editors and reviewers. Only he has the full authority to assign a reviewer and is responsible for final decision for publication of the manuscripts in the Journal.

Reviewers must have no conflict of interest with respect to the research, the authors and/or the research funders. Their judgments must be objective.

Reviewers must ensure that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential and must report to the editor if they are aware of copyright infringement and plagiarism on the author's side.

A reviewer who feels unqualified to review the topic of a manuscript or knows that its prompt review will be impossible should notify the editor and excuse himself from the review process.

The editor informs the reviewers that the manuscripts are confidential information and that this is a privileged interaction. The reviewers and editorial board cannot discuss the manuscripts with other persons. The anonymity of the referees must be ensured. In particular situations, the editor may share the review of one reviewer with other reviewers to clarify a particular point.

## PEER REVIEW

### Peer Review Policies

Only those manuscripts approved by its every individual author and that were not published before in or sent to another journal, are accepted for evaluation.

Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using iThenticate software. After plagiarism check, the eligible ones are evaluated by editor-in-chief for their originality, methodology, the importance of the subject covered and compliance with the journal scope.

The editor hands over the papers matching the formal rules to at least two national/international referees for double-blind peer review evaluation and gives green light for publication upon modification by the authors in accordance with the referees' claims.

### Responsibility for the Editor and Reviewers

Editor-in-Chief evaluates manuscripts for their scientific content without regard to identity of the authors. He/She provides a fair double-blind peer review of the submitted articles for publication and ensures that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential before publishing.

## INFORMATION FOR AUTHORS

Editor-in-Chief is responsible for the contents and overall quality of the publication. He/She must publish errata pages or make corrections when needed.

Editor-in-Chief does not allow any conflicts of interest between the authors, editors and reviewers. Only he has the full authority to assign a reviewer and is responsible for final decision for publication of the manuscripts in the Journal.

Reviewers must have no conflict of interest with respect to the research, the authors and/or the research funders. Their judgments must be objective.

Reviewers must ensure that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential and must report to the editor if they are aware of copyright infringement and plagiarism on the author's side.

A reviewer who feels unqualified to review the topic of a manuscript or knows that its prompt review will be impossible should notify the editor and excuse himself from the review process.

The editor informs the reviewers that the manuscripts are confidential information and that this is a privileged interaction. The reviewers and editorial board cannot discuss the manuscripts with other persons. The anonymity of the referees must be ensured. In particular situations, the editor may share the review of one reviewer with other reviewers to clarify a particular point.

### **Peer Review Process**

Only those manuscripts approved by its every individual author and that were not published before in or sent to another journal, are accepted for evaluation.

Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using iThenticate software. After plagiarism check, the eligible ones are evaluated by Editor-in-Chief for their originality, methodology, the importance of the subject covered and compliance with the journal scope. Editor-in-Chief evaluates manuscripts for their scientific content without regard to ethnic origin, gender, sexual orientation, citizenship, religious belief, or political philosophy of the authors and ensures a fair double-blind peer review of the selected manuscripts.

The selected manuscripts are sent to at least two referees from abroad or from Turkey. After accomplishing necessary revisions requested by referees, the authors resubmit the manuscript by highlighting the changes made. Publication decisions are made by Editor-in-Chief after authors make necessary revisions requested by referees and the peer-review process is completed.

Editor-in-Chief does not allow any conflicts of interest between the authors, editors and reviewers and is responsible for final decision for publication of the manuscripts in the Journal.

Reviewers' judgments must be objective. Reviewers' comments on the following aspects are expected while conducting the review.

## INFORMATION FOR AUTHORS

- Does the manuscript contain new and significant information?
- Does the abstract clearly and accurately describe the content of the manuscript?
- Is the problem significant and concisely stated?
- Are the methods described comprehensively?
- Are the interpretations and conclusions justified by the results?
- Are adequate references made to other studies in the field?
- Is the language acceptable?

Reviewers must ensure that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential and must report to the editor if they are aware of copyright infringement and plagiarism on the author's side.

A reviewer who feels unqualified to review the topic of a manuscript or knows that its prompt review will be impossible should notify the editor and excuse himself from the review process.

The editor informs the reviewers that the manuscripts are confidential information and that this is a privileged interaction. The reviewers and editorial board cannot discuss the manuscripts with other persons. The anonymity of the referees is important.

## LANGUAGE

The language of the journal is both Turkish and English.

## MANUSCRIPT ORGANIZATION

### Manuscript Organization and Submission

Manuscript is to be submitted to journal's e-mail: 4.boyut@istanbul.edu.tr and it must be accompanied by a cover letter indicating that the manuscript is intended for publication, specifying the article category (i.e. research article, review etc.) and including information about the manuscript (see the Submission Checklist), title page, author form, and Copyright Agreement Form that has to be signed by all authors.

1. The manuscripts should be in A4 paper standards: having 2.5 cm margins from right, left, bottom and top, Times New Roman font style in 11 font size and line spacing of 1.5.
2. A title page including author information must be submitted together with the manuscript. The title page is to include fully descriptive title of the manuscript and, affiliation, title, e-mail address, postal address, phone, and fax number of the author(s) (see The Submission Checklist).
3. Before the introduction part, there should be an abstract between 200 and 250 words in English and an extended abstract only in English between 600-800 words, summarizing the scope, the purpose, the results of the study and the method used. Underneath the abstracts, 5 keywords that inform the reader about the content of the study should be specified in Turkish and in English. Extended abstract in English is mandatory only for manuscripts in Turkish.
4. The manuscripts should contain mainly these components: title, abstract and keywords; extended abstract in English, sections, end notes and references.

5. Tables, graphs, and figures should be given with a number and a defining title.
6. The 6<sup>th</sup> version of the APA 6 (American Psychological Association) reference style should be used for in-text citation and references list.
7. Authors are responsible for all statements made in their study submitted to the Journal for publication.

### References

Papers accepted but not yet included in the issue are published online in the Early View section and they should be cited as “advance online publication”. Citing a “personal communication” should be avoided unless it provides essential information not available from a public source, in which case the name of the person and date of communication should be cited in parentheses in the text. For scientific articles, written permission and confirmation of accuracy from the source of a personal communication must be obtained.

### Reference Style and Format

4. BOYUT Journal of Media and Cultural Studies complies with APA (American Psychological Association) style 6<sup>th</sup> Edition for referencing and quoting. For more information:
- American Psychological Association. (2010). Publication manual of the American Psychological Association (6<sup>th</sup> ed.). Washington, DC: APA.
  - <http://www.apastyle.org>

The author(s) are responsible for the accuracy of the references. All sources should be cited in the text. Below given examples should be considered in citing the references.

### Citations in the Text

Citations must be indicated with the author surname and publication year within the parenthesis. If more than one citation is made within the same parenthesis, separate them with (;).

### Samples:

#### ***More than one citation;***

(Esin et al., 2002; Karasar, 1995)

#### ***Citation with one author;***

(Akyolcu, 2007)

#### ***Citation with two authors;***

(Sayiner & Demirci, 2007)

#### ***Citation with three, four, five authors;***

First citation in the text: (Ailen, Ciambune, & Welch, 2000) Subsequent citations in the text: (Ailen et al., 2000)

#### ***Citations with more than six authors;***

(Çavdar et al., 2003)

**Citations in the Reference**

All the citations done in the text should be listed in the References section in alphabetical order of author surname without numbering. Below given examples should be considered in citing the references.

**Basic Reference Types****Book****a) Turkish Book**

Karasar, N. (1995). *Araştırmalarda rapor hazırlama* (8<sup>th</sup> ed.) [Preparing research reports]. Ankara, Türkiye: 3A Eğitim Danışmanlık Ltd.

**b) Book Translated into Turkish**

Mucchielli, A. (1991). *Zihniyetler* [Mindsets] (A. Kotil, Trans.). İstanbul, Türkiye: İletişim Yayınları.

**c) Edited Book**

Ören, T., Üney, T., & Çölkesen, R. (Eds.). (2006). *Türkiye bilişim ansiklopedisi* [Turkish Encyclopedia of Informatics]. İstanbul, Türkiye: Papatya Yayıncılık.

**d) Turkish Book with Multiple Authors**

Tonta, Y., Bitirim, Y., & Sever, H. (2002). *Türkçe arama motorlarında performans değerlendirme* [Performance evaluation in Turkish search engines]. Ankara, Türkiye: Total Bilişim.

**e) Book in English**

Kamien R., & Kamien A. (2014). *Music: An appreciation*. New York, NY: McGraw-Hill Education.

**f) Chapter in an Edited Book**

Bassett, C. (2006). Cultural studies and new media. In G. Hall & C. Birchall (Eds.), *New cultural studies: Adventures in theory* (pp. 220–237). Edinburgh, UK: Edinburgh University Press.

**g) Chapter in an Edited Book in Turkish**

Erkmen, T. (2012). Örgüt kültürü: Fonksiyonları, öğeleri, işletme yönetimi ve liderlikteki önemi [Organization culture: Its functions, elements and importance in leadership and business management]. In M. Zencirkıran (Ed.), *Örgüt sosyolojisi* [Organization sociology] (pp. 233–263). Bursa, Türkiye: Dora Basım Yayın.

**h) Book with the same organization as author and publisher**

American Psychological Association. (2009). *Publication manual of the American psychological association* (6<sup>th</sup> ed.). Washington, DC: Author.

**Article****a) Turkish Article**

Mutlu, B., & Savaşer, S. (2007). Çocuğu ameliyat sonrası yoğun bakımda olan ebeveynlerde stres nedenleri ve azaltma girişimleri [Source and intervention reduction of stress for parents whose children are in intensive care unit after surgery]. *Istanbul University Florence Nightingale Journal of Nursing*, 15(60), 179–182.

**b) English Article**

de Cillia, R., Reisigl, M., & Wodak, R. (1999). The discursive construction of national identity. *Discourse and Society*, 10(2), 149–173. <http://dx.doi.org/10.1177/0957926599010002002>

**c) Journal Article with DOI and More Than Seven Authors**

Lal, H., Cunningham, A. L., Godeaux, O., Chlibek, R., Diez-Domingo, J., Hwang, S.-J. ... Heineman, T. C. (2015). Efficacy of an adjuvanted herpes zoster subunit vaccine in older adults. *New England Journal of Medicine*, 372, 2087–2096. <http://dx.doi.org/10.1056/NEJMoa1501184>

**d) Journal Article from Web, without DOI**

Sidani, S. (2003). Enhancing the evaluation of nursing care effectiveness. *Canadian Journal of Nursing Research*, 35(3), 26–38. Retrieved from <http://cjr.mcgill.ca>

**e) Journal Article with DOI**

Turner, S.J. (2010). Website statistics 2.0: Using Google Analytics to measure library website effectiveness. *Technical Services Quarterly*, 27, 261–278. <http://dx.doi.org/10.1080/07317131003765910>

**f) Advance Online Publication**

Smith, J. A. (2010). Citing advance online publication: A review. *Journal of Psychology*. Advance online publication. <http://dx.doi.org/10.1037/a45d7867>

**g) Article in a Magazine**

Henry, W. A., III. (1990, April 9). Making the grade in today's schools. *Time*, 135, 28–31.

**Doctoral Dissertation, Master's Thesis, Presentation, Proceeding**

**a) Dissertation/Thesis from a Commercial Database**

Van Brunt, D. (1997). *Networked consumer health information systems* (Doctoral dissertation). Available from ProQuest Dissertations and Theses database. (UMI No. 9943436)

**b) Dissertation/Thesis from an Institutional Database**

Yaylalı-Yıldız, B. (2014). *University campuses as places of potential publicness: Exploring the political, social and cultural practices in Ege University* (Doctoral dissertation). Retrieved from <http://library.iyte.edu.tr/tr/hizli-erisim/iyte-tez-portali>

**c) Dissertation/Thesis from Web**

Tonta, Y. A. (1992). *An analysis of search failures in online library catalogs* (Doctoral dissertation, University of California, Berkeley). Retrieved from [http://yunus.hacettepe.edu.tr/~tonta/yayinlar / phd/ickapak.html](http://yunus.hacettepe.edu.tr/~tonta/yayinlar/phd/ickapak.html)

**d) Dissertation/Thesis abstracted in Dissertations Abstracts International**

Appelbaum, L. G. (2005). Three studies of human information processing: Texture amplification, motion representation, and figure-ground segregation. *Dissertation Abstracts International: Section B. Sciences and Engineering*, 65(10), 5428.

**e) Symposium Contribution**

Krinsky-McHale, S. J., Zigman, W. B., & Silverman, W. (2012, August). Are neuropsychiatric symptoms markers of prodromal Alzheimer's disease in adults with Down syndrome? In W. B. Zigman (Chair), *Predictors of mild cognitive impairment, dementia, and mortality in adults with Down syndrome*. Symposium conducted at the meeting of the American Psychological Association, Orlando, FL.

**f) Conference Paper Abstract Retrieved Online**

Liu, S. (2005, May). *Defending against business crises with the help of intelligent agent based early warning solutions*. Paper presented at the Seventh International Conference on Enterprise Information Systems, Miami, FL. Abstract retrieved from [http://www.iceis.org/iceis2005/abstracts\\_2005.htm](http://www.iceis.org/iceis2005/abstracts_2005.htm)



**g) Conference Paper - In Regularly Published Proceedings and Retrieved Online**

Herculano-Houzel, S., Collins, C. E., Wong, P., Kaas, J. H., & Lent, R. (2008). The basic nonuniformity of the cerebral cortex. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, *105*, 12593–12598. <http://dx.doi.org/10.1073/pnas.0805417105>

**h) Proceeding in Book Form**

Parsons, O. A., Pryzwansky, W. B., Weinstein, D. J., & Wiens, A. N. (1995). Taxonomy for psychology. In J. N. Reich, H. Sands, & A. N. Wiens (Eds.), *Education and training beyond the doctoral degree: Proceedings of the American Psychological Association National Conference on Postdoctoral Education and Training in Psychology* (pp. 45–50). Washington, DC: American Psychological Association.

**i) Paper Presentation**

Nguyen, C. A. (2012, August). *Humor and deception in advertising: When laughter may not be the best medicine*. Paper presented at the meeting of the American Psychological Association, Orlando, FL.

**Other Sources**

**a) Newspaper Article**

Browne, R. (2010, March 21). This brainless patient is no dummy. *Sydney Morning Herald*, 45.

**b) Newspaper Article with no Author**

New drug appears to sharply cut risk of death from heart failure. (1993, July 15). *The Washington Post*, p. A12.

**c) Web Page/Blog Post**

Bordwell, D. (2013, June 18). David Koepp: Making the world movie-sized [Web log post]. Retrieved from <http://www.davidbordwell.net/blog/page/27/>

**d) Online Encyclopedia/Dictionary**

Ignition. (1989). In *Oxford English online dictionary* (2<sup>nd</sup> ed.). Retrieved from <http://dictionary.oed.com>  
 Marcoux, A. (2008). Business ethics. In E. N. Zalta (Ed.). *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Retrieved from <http://plato.stanford.edu/entries/ethics-business/>

**e) Podcast**

Dunning, B. (Producer). (2011, January 12). *inFact: Conspiracy theories* [Video podcast]. Retrieved from <http://itunes.apple.com/>

**f) Single Episode in a Television Series**

Egan, D. (Writer), & Alexander, J. (Director). (2005). Failure to communicate. [Television series episode]. In D. Shore (Executive producer), *House*; New York, NY: Fox Broadcasting.

**g) Music**

Fuchs, G. (2004). Light the menorah. On *Eight nights of Hanukkah* [CD]. Brick, NJ: Kid Kosher.

### SUBMISSION CHECKLIST

Ensure that the following items are present:

- Cover letter to the editor
  - ✓ The category of the manuscript
  - ✓ Confirming that “the paper is not under consideration for publication in another journal”.
  - ✓ Confirming that last control for fluent English was done.
  - ✓ Confirming that journal policies detailed in Information for Authors have been reviewed.
  - ✓ Confirming that the references cited in the text and listed in the references section are in line with APA 6.
- Copyright Agreement Form
  - ✓ Permission of previously published copyrighted material if used in the present manuscript
- Author Form
- Title Page
  - ✓ The category of the manuscript
  - ✓ The title of the manuscript
  - ✓ All authors’ names and affiliations (institution, faculty/department, city, country), e-mail addresses
  - ✓ Corresponding author’s email address, full postal address, telephone, and fax number
  - ✓ ORCIDs of all authors
  - ✓ Acknowledgment, conflict of interest, financial support information
- Article (main text)
  - ✓ Important: The author(s) identity information should not be included in the main text.
  - ✓ The title of the manuscript
  - ✓ Abstract (200-250 words)
  - ✓ Keywords: 5 in Turkish and 5 in English
  - ✓ Main article sections
  - ✓ References
  - ✓ All tables, illustrations (figures) (including title, description, footnotes)
  - ✓ Attachments (if exists)

### CONTACT INFO

Editor : Emine Yavaşgel  
E-mail : yavas@istanbul.edu.tr  
Phone : + 90 (212) 440 03 01/02

Web site : <https://iupress.istanbul.edu.tr/tr/journal/4boyut/home>

Email : [4.boyut@istanbul.edu.tr](mailto:4.boyut@istanbul.edu.tr)

Address : Istanbul University  
Faculty of Communication  
Süleymaniye Mahallesi  
Kaptan-ı Derya İbrahim Paşa Sokak  
34116 Beyazıt-Fatih, Istanbul-Turkiye

### TANIM

4. BOYUT Medya ve Kültürel Çalışmalar Dergisi – 4. BOYUT Journal of Media and Cultural Studies, İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi bünyesinde faaliyet gösteren hakemli, açık erişimli, akademik bir dergidir. Yılda iki kez (Nisan ve Ekim) elektronik olarak yayımlanan 4. BOYUT Medya ve Kültürel Çalışmalar Dergisi'nde, medya ve kültür alanlarında yürütülen bilimsel çalışmalara yer verilmektedir. Yayımla dili Türkçe olmakla birlikte İngilizce makalelere de yer veren, online yayımlanan dergide kültürel çalışmalar alanında her türlü özgün; Araştırma makalesi, İnceleme makalesi, Değerlendirme, Çeviri, Söyleşi, Görüş ve Kitap Eleştirisi olarak çeşitli akademik çalışmalar yer alabilmektedir. Dergiye gönderilen makaleler için herhangi bir işlem ücreti veya yayım bedeli talep edilmez.

### AMAÇ VE KAPSAM

4. BOYUT Medya ve Kültürel Çalışmalar Dergisi kültürel çalışmalar alanıyla ilgili yayımda bulunmayı, yeni perspektiflere yer vermeyi amaçlamaktadır. Dergi bu amacını gerçekleştirmek için medya ve iletişim çalışmaları içerisinde gelişen kültürel çalışmalar kapsamında disiplinler arası çalışmalara açık olarak antropoloji, edebiyat, sanat, sosyoloji, tarih, siyaset bilimi, dilbilim, felsefe, psikoloji vb. sosyal bilimlerin hemen tüm alanlarında akademik çalışmaları kabul eder.

4. BOYUT kültürü hem dünya deneyimi hem de onun içinde yaşanan pratikler olarak görür, bu bağlamda toplumun kültürel bütünlüğünü kapsayan bütün süreçlerine yönelik konuları kapsar. Bu kapsamda kültürel çalışmalar alanında her sayı için ayrı bir tema üzerinden, ulusal ve uluslararası düzeyde özgün, nitelikli, bilimsel katkılarda bulunmayı hedefleyen, ücretsiz ve açık erişimli olarak yayımlanan hakemli bir dergi niteliği taşımaktadır. Sosyal, siyasal, ekonomik, teknolojik vb. tüm önemli sorunların altında kültürel unsurlar yattığı için 4. BOYUT medya ve kültürün diğer alanlarla birlikte düşünülebilmesini sağlamayı hedeflemektedir.

### POLİTİKALAR

Dergi yayım etiğinde en yüksek standartlara bağlıdır ve Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME) tarafından yayınlanan etik yayıncılık ilkelerini benimser; Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing başlığı altında ifade edilen ilkeler için: <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

Gönderilen makaleler derginin amaç ve kapsamına uygun olmalıdır. Orijinal, yayınlanmamış ve başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmayan, her bir yazar tarafından içeriği ve gönderimi onaylanmış yazılar değerlendirilmeye kabul edilir.

Makale yayımlanmak üzere Dergiye gönderildikten sonra yazarlardan hiçbirinin ismi, tüm yazarların yazılı izni olmadan yazar listesinden silinemez ve yeni bir isim yazar olarak eklenemez ve yazar sırası değiştirilemez.

İntihal, duplikasyon, sahte yazarlık/inkar edilen yazarlık, araştırma/veri fabrikasyonu, makale dilimleme, dilimleyerek yayın, telif hakları ihlali ve çıkar çatışmasının gizlenmesi, etik dışı davranışlar olarak kabul edilir. Kabul edilen etik standartlara uygun olmayan tüm makaleler yayından çıkarılır. Buna yayından sonra tespit edilen olası kuraldışı, uygunsuzluklar içeren makaleler de dahildir.

### İntihal

Ön kontrolden geçirilen makaleler, iThenticate yazılımı kullanılarak intihal için taranır. İntihal/kendi kendine intihal tespit edilirse yazarlar bilgilendirilir. Editörler, gerekli olması halinde makaleyi değerlendirme ya da üretim sürecinin çeşitli aşamalarında intihal kontrolüne tabi tutabilirler. Yüksek benzerlik oranları, bir makalenin kabul edilmeden önce ve hatta kabul edildikten sonra reddedilmesine neden olabilir. Makalenin türüne bağlı olarak, bunun oranın %15 veya %20'den az olması beklenir.

### Çift Kör Hakemlik

İntihal kontrolünden sonra, uygun olan makaleler baş editör tarafından orijinallik, metodoloji, işlenen konunun önemi ve dergi kapsamı ile uyumluluğu açısından değerlendirilir. Editör, makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakemlikten geçmesini sağlar ve makale biçimsel esaslara uygun ise, gelen yazıyı yurtiçinden ve /veya yurtdışından en az iki hakemin değerlendirmesine sunar, hakemler gerek gördüğü takdirde yazıda istenen değişiklikler yazarlar tarafından yapıldıktan sonra yayınlanmasına onay verir.

### Açık Erişim İlkesi

4. BOYUT Medya ve Kültürel Çalışmalar Dergisi – 4. BOYUT Journal of Media and Cultural Studies içeriği okura ya da okurun dahil olduğu kuruma ücretsiz olarak sunulur. Okurlar, ticari amaç haricinde, yayıncı ya da yazardan izin almadan dergi makalelerinin tam metnini okuyabilir, indirebilir, kopyalayabilir, arayabilir ve link sağlayabilir.

4. BOYUT Medya ve Kültürel Çalışmalar Dergisi – 4. BOYUT Journal of Media and Cultural Studies makaleleri açık erişimlidir ve Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr>) olarak lisanslıdır.

### İşleme Ücreti

Derginin tüm giderleri İstanbul Üniversitesi tarafından karşılanmaktadır. Dergide makale yayını ve makale süreçlerinin yürütülmesi ücrete tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayın için kabul edilen makaleler için işleme ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz.

### Telif Hakkında

Yazarlar, 4. BOYUT Medya ve Kültürel Çalışmalar Dergisi – 4. BOYUT Journal of Media and Cultural Studies'da yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) olarak lisanslıdır. Creative Commons

## YAZARLARA BİLGİ

Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı, eserin ticari kullanım dışında her boyut ve formatta paylaşılmasına, kopyalanmasına, çoğaltılmasına ve orijinal esere uygun şekilde atıfta bulunmak kaydıyla yeniden düzenleme, dönüştürme ve eserin üzerine inşa etme dâhil uyarlanmasına izin verir.

### Düzeltilme, Geri Çekme, Endişe İfadesi

Editörler, yayınlanan makalede, bulguları, yorumları ve sonuçları etkilemeyen küçük hatalar tespit edilirse düzeltme yayınlamayı düşünebilirler. Editörler, bulguları ve sonuçları geçersiz kılan büyük hatalar / ihlaller söz konusu olduğunda, makaleyi geri çekmeyi düşünmelidir.

Yazarlar tarafından araştırma veya yayını kötüye kullanmaya yönelik olasılık söz konusu ise; bulguların güvenilir olmadığına ve yazarların kurumlarının olayı soruşturmadığına dair kanıtlar var veya olası soruşturma haksız veya sonuçsuz görünüyorsa, editörler endişe ifadesi yayınlamayı düşünmelidir. Düzeltme, geri çekme veya endişe ifadesi ile ilgili olarak COPE ve ICJME yönergeleri dikkate alınır.

### Arşiv Politikası

Dergide yayınlanan tüm yazıların korunmasını ve kalıcı olarak erişilebilir olmasını sağlamak için makaleler, ulusal bir arşiv sitesi olarak hizmet veren ve aynı zamanda LOCKSS'in içeriği toplamasına, korumasına ve sunmasına izin veren Dergipark'ta saklanmaktadır.

Ek olarak, yazarların kendilerinin makalelerinin son PDF sürümünü Open Archives Initiative (<https://www.openarchives.org/>) standartlarına uygun açık elektronik arşivlerde arşivlemeleri önerilir. Yazarlar, yayınladıkları arşiv versiyonundan, İ.Ü. Yayınevinin dergi web sitesinin URL'sine bağlantı sağlamalıdır.

## ETİK

### Yayın Etiği Beyanı

4. BOYUT Medya ve Kültürel Çalışmalar Dergisi – 4. BOYUT Journal of Media and Cultural Studies yayın etiğinde en yüksek standartlara bağlıdır ve Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME) tarafından yayınlanan etik yayıncılık ilkelerini benimser; Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing başlığı altında ifade edilen ilkeler için: <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparencyand-best-practice-scholarly-publishing>

Gönderilen tüm makaleler orijinal, yayınlanmamış (tam metin konferans bildirisi dahil) ve başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmamalıdır. Her bir makale editörlerden biri ve en az iki hakem tarafından çift kör değerlendirmeden geçirilir. İntihal, duplikasyon, sahte yazarlık/inkâr edilen

yazarlık, araştırma/veri fabrikasyonu, makale dilimleme, dilimleyerek yayın, telif hakları ihlali ve çıkar çatışmasının gizlenmesi, etik dışı davranışlar olarak kabul edilir.

Kabul edilen etik standartlara uygun olmayan tüm makaleler yayından çıkarılır. Buna yayından sonra tespit edilen olası kuraldışı, uygunsuzluklar içeren makaleler de dahildir.

### Araştırma Etiği

4. BOYUT Medya ve Kültürel Çalışmalar Dergisi – 4. BOYUT Journal of Media and Cultural Studies, araştırma etiğinde en yüksek standartları gözetir ve aşağıda tanımlanan uluslararası araştırma etiği ilkelerini benimser. Makalelerin etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır.

- Araştırmanın tasarlanması, tasarımın gözden geçirilmesi ve araştırmanın yürütülmesinde, bütünlük, kalite ve şeffaflık ilkeleri sağlanmalıdır.
- Araştırma ekibi ve katılımcılar, araştırmanın amacı, yöntemleri ve öngörülen olası kullanımları; araştırmaya katılımın gerektirdikleri ve varsa riskleri hakkında tam olarak bilgilendirilmelidir.
- Araştırma katılımcılarının sağladığı bilgilerin gizliliği ve yanıt verenlerin gizliliği sağlanmalıdır. Araştırma katılımcıların özerkliğini ve saygınlığını koruyacak şekilde tasarlanmalıdır.
- Araştırma katılımcıları gönüllü olarak araştırmada yer almalı, herhangi bir zorlama altında olmamalıdır. Katılımcıların zarar görmesinden kaçınılmalıdır. Araştırma, katılımcıları riske sokmayacak şekilde planlanmalıdır.
- Araştırma bağımsızlığıyla ilgili açık ve net olunmalı; çıkar çatışması varsa belirtilmelidir.
- Deneysel çalışmalarda, araştırmaya katılmaya karar veren katılımcıların yazılı bilgilendirilmiş onayı alınmalıdır. Çocukların ve vesayet altındakilerin veya tasdiklenmiş akıl hastalığı bulunanların yasal vasisinin onayı alınmalıdır.
- Çalışma herhangi bir kurum ya da kuruluşta gerçekleştirilecekse bu kurum ya da kuruluştan çalışma yapılacağına dair onay alınmalıdır.
- İnsan ögesi bulunan çalışmalarda, “yöntem” bölümünde katılımcılardan “bilgilendirilmiş onam” alındığının ve çalışmanın yapıldığı kurumdan etik kurul onayı alındığının belirtilmesi gerekir.

### Yazarların Sorumluluğu

Makalelerin bilimsel ve etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır. Yazar makalenin orijinal olduğu, daha önce başka bir yerde yayınlanmadığı ve başka bir yerde, başka bir dilde yayınlanmak üzere değerlendirmede olmadığı konusunda teminat sağlamalıdır. Uygulamadaki telif kanunları ve anlaşmaları gözetilmelidir. Telifle bağlı materyaller (örneğin tablolar, şekiller veya büyük alıntılar) gerekli izin ve teşekkürle kullanılmalıdır. Başka yazarların, katkıda bulunanların çalışmaları ya da yararlanılan kaynaklar uygun biçimde kullanılmalı ve referanslarda belirtilmelidir.

Gönderilen makalede tüm yazarların akademik ve bilimsel olarak doğrudan katkısı olmalıdır, bu bağlamda “yazar” yayınlanan bir araştırmanın kavramsallaştırılmasına ve dizaynına, verilerin elde edilmesine, analizine ya da yorumlanmasına belirgin katkı yapan, yazının yazılması ya da bunun içerik açısından eleştirel biçimde gözden geçirilmesinde görev yapan birisi olarak görülür. Yazar olabilmeyen

## YAZARLARA BİLGİ

diğer koşulları ise, makaledeki çalışmayı planlamak veya icra etmek ve / veya revize etmektir. Fon sağlanması, veri toplanması ya da araştırma grubunun genel süpervizyonu tek başına yazarlık hakkı kazandırmaz. Yazar olarak gösterilen tüm bireyler sayılan tüm ölçütleri karşılamalıdır ve yukarıdaki ölçütleri karşılayan her birey yazar olarak gösterilebilir. Yazarların isim sıralaması ortak verilen bir karar olmalıdır. Tüm yazarlar yazar sıralamasını Telif Hakkı Anlaşması Formunda imzalı olarak belirtmek zorundadırlar.

Yazarlık için yeterli ölçütleri karşılamayan ancak çalışmaya katkısı olan tüm bireyler “teşekkür / bilgiler” kısmında sıralanmalıdır. Bunlara örnek olarak ise sadece teknik destek sağlayan, yazıma yardımcı olan ya da sadece genel bir destek sağlayan, finansal ve materyal desteği sunan kişiler verilebilir.

Bütün yazarlar, araştırmanın sonuçlarını ya da bilimsel değerlendirmeyi etkileyebilme potansiyeli olan finansal ilişkiler, çıkar çatışması ve çıkar rekabetini beyan etmelidirler. Bir yazar kendi yayınlanmış yazısında belirgin bir hata ya da yanlışlık tespit ederse, bu yanlışlıklara ilişkin düzeltme ya da geri çekme için editör ile hemen temasa geçme ve işbirliği yapma sorumluluğunu taşır.

### **Editör ve Hakem Sorumlulukları**

Editör, makaleleri, yazarların kimliğinden bağımsız olarak değerlendirir. Yayına gönderilen makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakem değerlendirmesinden geçmelerini sağlar. Gönderilen makalelere ilişkin tüm bilginin, makale yayınlanana kadar gizli kalacağını garanti eder.

Editör içerik ve yayının toplam kalitesinden sorumludur. Gereğinde hata sayfası yayınlamalı ya da düzeltme yapmalıdır. Editör; yazarlar, editörler ve hakemler arasında çıkar çatışmasına izin vermez. Dergide yayınlanacak makalelerle ilgili nihai kararı vermekle yükümlüdür.

Hakemlerin araştırmayla ilgili, yazarlarla ve/veya araştırmanın finansal destekçileriyle çıkar çatışmaları olmamalıdır. Değerlendirmelerinin sonucunda tarafsız bir yargıya varmalıdırlar. Gönderilmiş yazılara ilişkin tüm bilginin gizli tutulmasını sağlamalı ve yazar tarafında herhangi bir telif hakkı ihlali ve intihal fark ederlerse editöre raporlamalıdırlar.

Hakem, makale konusu hakkında kendini vasıflı hissetmiyor ya da zamanında geri dönüş sağlaması mümkün görünmüyorsa, editöre bu durumu bildirmeli ve hakem sürecine kendisini dahil etmemesini istemelidir.

Değerlendirme sürecinde editör hakemlere gözden geçirme için gönderilen makalelerin gizli bilgi olduğunu ve bunun imtiyazlı bir iletişim olduğunu açıkça belirtir. Hakemler ve yayın kurulu üyeleri başka kişilerle makaleleri tartışamazlar. Hakemlerin kimliğinin gizli kalmasına özen gösterilmelidir. Bazı durumlarda editörün kararıyla, ilgili hakemlerin makaleye ait yorumları aynı makaleyi yorumlayan diğer hakemlere gönderilerek hakemlerin bu süreçte aydınlatılması sağlanabilir.

### HAKEMLİK HAKKINDA

#### Hakem Değerlendirme Politikaları

Daha önce yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere başka bir dergide halen değerlendirmede olmayan ve her bir yazar tarafından onaylanan makaleler değerlendirilmek üzere kabul edilir. Gönderilen ve ön kontrolü geçen makaleler iThenticate yazılımı kullanılarak intihal için taranır. İntihal kontrolünden sonra, uygun olan makaleler editör tarafından orijinallik, metodoloji, işlenen konunun önemi ve dergi kapsamı ile uyumluluğu açısından değerlendirilir.

Seçilen makaleler en az iki ulusal/uluslararası hakeme çift taraflı kör hakemlik ile değerlendirmeye gönderilir; yayın kararı, hakemlerin talepleri doğrultusunda yazarların gerçekleştirdiği düzenlemelerin ve hakem sürecinin sonrasında editör tarafından verilir.

#### Editör ve Hakem Sorumlulukları

Editör, makaleleri yazarların kimliğinden bağımsız olarak değerlendirir. Yayına gönderilen makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakem değerlendirmesinden geçmelerini sağlar. Gönderilen makalelere ilişkin tüm bilginin, makale yayınlanana kadar gizli kalacağını garanti eder. Editör içerik ve yayının toplam kalitesinden sorumludur. Gereğinde hata sayfası yayınlamalı ya da düzeltme yapmalıdır.

Editör; yazarlar, editörler ve hakemler arasında çıkar çatışmasına izin vermez. Hakem atama konusunda tam yetkiye sahiptir ve Dergide yayınlanacak makalelerle ilgili nihai kararı vermekle yükümlüdür.

Hakemlerin araştırmayla ilgili, yazarlarla ve/veya araştırmanın finansal destekçileriyle çıkar çatışmaları olmamalıdır. Değerlendirmelerinin sonucunda tarafsız bir yargıya varmalıdırlar. Gönderilmiş yazılara ilişkin tüm bilginin gizli tutulmasını sağlamalı ve yazar tarafında herhangi bir telif hakkı ihlali ve intihal fark ederlerse editöre raporlamalıdırlar.

Hakem, makale konusu hakkında kendini vasıflı hissetmiyor ya da zamanında geri dönüş sağlaması mümkün görünmüyorsa, editöre bu durumu bildirmeli ve hakem sürecine kendisini dahil etmemesini istemelidir.

Değerlendirme sürecinde editör hakemlere gözden geçirme için gönderilen makalelerin, yazarların özel mülkü olduğunu ve bunun imtiyazlı bir iletişim olduğunu açıkça belirtir. Hakemler ve yayın kurulu üyeleri başka kişilerle makaleleri tartışamazlar. Hakemlerin kimliğinin gizli kalmasına özen gösterilmelidir. Bazı durumlarda editörün kararıyla, ilgili hakemlerin makaleye ait yorumları aynı makaleyi yorumlayan diğer hakemlere gönderilerek hakemlerin bu süreçte aydınlatılması sağlanabilir.

#### Hakem Süreci

Daha önce yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere başka bir dergide halen değerlendirmede olmayan ve her bir yazar tarafından onaylanan makaleler değerlendirilmek üzere kabul edilir. Gönderilen ve ön



## YAZARLARA BİLGİ

kontrolü geçen makaleler iThenticate yazılımı kullanılarak intihal için taranır. İntihal kontrolünden sonra, uygun olan makaleler editör tarafından orijinallik, metodoloji, işlenen konunun önemi ve dergi kapsamı ile uyumluluğu açısından değerlendirilir.

Editör, makaleleri, yazarların etnik kökeninden, cinsiyetinden, uyruğundan, dini inancından ve siyasi felsefesinden bağımsız olarak değerlendirir. Yayına gönderilen makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakem değerlendirmesinden geçmelerini sağlar.

Seçilen makaleler en az iki ulusal/uluslararası hakeme değerlendirmeye gönderilir; yayın kararı, hakemlerin talepleri doğrultusunda yazarların gerçekleştirdiği düzenlemelerin ve hakem sürecinin sonrasında editör tarafından verilir.

Editör; yazarlar, editörler ve hakemler arasında çıkar çatışmasına izin vermez. Hakem atama konusunda tam yetkiye sahiptir ve dergide yayınlanacak makalelerle ilgili nihai kararı vermekle yükümlüdür.

Hakemlerin değerlendirmeleri objektif olmalıdır. Hakem süreci sırasında hakemlerin aşağıdaki hususları dikkate alarak değerlendirmelerini yapmaları beklenir.

- Makale yeni ve önemli bir bilgi içeriyor mu?
- Öz, makalenin içeriğini net ve düzgün bir şekilde tanımlıyor mu?
- Yöntem bütünlüklü ve anlaşılır şekilde tanımlanmış mı?
- Yapılan yorum ve varılan sonuçlar bulgularla kanıtlanıyor mu?
- Alandaki diğer çalışmalara yeterli referans verilmiş mi?
- Dil kalitesi yeterli mi?

Hakemler, gönderilen makalelere ilişkin tüm bilginin, makale yayınlanana kadar gizli kalmasını sağlamalı ve yazar tarafında herhangi bir telif hakkı ihlali ve intihal fark ederlerse editöre raporlamalıdır.

Hakem, makale konusu hakkında kendini vasıflı hissetmiyor ya da zamanında geri dönüş sağlaması mümkün görünmüyorsa, editöre bu durumu bildirmeli ve hakem sürecine kendisini dahil etmemesini istemelidir.

Değerlendirme sürecinde editör hakemlere gözden geçirme için gönderilen makalelerin, yazarların özel mülkü olduğunu ve bunun imtiyazlı bir iletişim olduğunu açıkça belirtir. Hakemler ve yayın kurulu üyeleri başka kişilerle makaleleri tartışamazlar. Hakemlerin kimliğinin gizli kalmasına özen gösterilmelidir.

## DİL

Derginin dili Türkçe ve İngilizcedir.

### YAZILARIN HAZIRLANMASI VE YAZIM KURALLARI

#### Makale Hazırlama ve Gönderim

Makale gönderimi derginin e-mail adresine: 4.boyut@istanbul.edu.tr yapılmalıdır. Gönderilen yazılar, yazının yayınlanmak üzere gönderildiğini ifade eden, makale türünü belirten ve makaleyle ilgili bilgileri içeren (bkz: Son Kontrol Listesi) bir mektup, kapak sayfası, yazar formu, yazının elektronik formunu içeren Microsoft Word 2003 ve üzerindeki versiyonları ile yazılmış elektronik dosya ve tüm yazarların imzaladığı Telif Hakkı Anlaşması Formu eklenerek gönderilmelidir.

1. Çalışmalar, A4 boyutunda, üst, alt, sağ ve sol taraftan 2,5 cm. boşluk bırakılarak, 11 punto Times New Roman harf karakterleriyle ve 1,5 satır aralık ölçüsü ile hazırlanmalıdır. Ana makale dosyası, çift taraflı kör hakemlik gereği yazar bilgilerini içermemelidir.
2. Yayınlanmak üzere gönderilen makale ile birlikte yazar bilgilerini içeren kapak sayfası gönderilmelidir. Kapak sayfasında, makalenin başlığı, yazar veya yazarların bağlı oldukları kurum ve unvanları, kendilerine ulaşılabilecek adresler, cep, iş numaraları ve e-posta adresleri yer almalıdır (bkz. Son Kontrol Listesi).
3. Giriş bölümünden önce 200-250 sözcük arasında çalışmanın kapsamını, amacını, ulaşılan sonuçları ve kullanılan yöntemi kaydeden Türkçe ve İngilizce öz ile 600-800 kelimelik İngilizce genişletilmiş özet yer almalıdır. Çalışmanın İngilizce başlığı İngilizce özün üzerinde yer almalıdır. İngilizce ve Türkçe özlerin altında çalışmanın içeriğini temsil eden 5 İngilizce, 5 Türkçe anahtar kelime yer almalıdır. İngilizce genişletilmiş özet sadece Türkçe makaleler için zorunludur; İngilizce makalede geniş özet istenmez.
4. Çalışmaların başlıca şu unsurları içermesi gerekmektedir: Başlık, Türkçe öz ve anahtar kelimeler; İngilizce başlık, İngilizce öz ve anahtar kelimeler; İngilizce genişletilmiş özet, ana metin bölümleri ve kaynaklar.
5. Çalışmalarda tablo, grafik ve şekil gibi göstergeler numaralandırılarak, tanımlayıcı bir başlık ile verilmelidir.
6. Referanslar derginin benimsediği American Psychological Association (APA)- 6 referans stiline uygun olarak hazırlanmalıdır.
7. Kurallar dâhilinde dergimize yayınlanmak üzere gönderilen çalışmaların her türlü sorumluluğu ve çalışmada geçen görüşler yazar/yazarlarına aittir.

#### Kaynaklar

Kabul edilmiş ancak henüz sayıya dahil edilmemiş makaleler Erken Görünüm olarak yayınlanır ve bu makalelere atıflar “advance online publication” şeklinde verilmelidir. Genel bir kaynaktan elde edilemeyecek temel bir konu olmadıkça “kişisel iletişime” atıfta bulunulmamalıdır. Eğer atıfta bulunulursa parantez içinde iletişim kurulan kişinin adı ve iletişimin tarihi belirtilmelidir. Bilimsel makaleler için yazarlar bu kaynaktan yazılı izin ve iletişimin doğruluğunu gösterir belge almalıdır.

### Referans Stili ve Formatı

4. BOYUT Medya ve Kültürel Çalışmalar Dergisi – 4. BOYUT Journal of Media and Cultural Studies, metin içi alıntılama ve kaynak gösterme için APA (American Psychological Association) kaynak sitilinin 6. edisyonunu benimser. APA 6. Edisyon hakkında bilgi için:

- American Psychological Association. (2010). Publication manual of the American Psychological Association (6<sup>th</sup> ed.). Washington, DC: APA.
- <http://www.apastyle.org/>

Kaynakların doğruluğundan yazar(lar) sorumludur. Tüm kaynaklar metinde belirtilmelidir. Kaynaklar aşağıdaki örneklerdeki gibi gösterilmelidir.

### Metin İçinde Kaynak Gösterme

Kaynaklar metinde parantez içinde yazarların soyadı ve yayın tarihi yazılarak belirtilmelidir. Birden fazla kaynak gösterilecekse kaynaklar arasında (;) işareti kullanılmalıdır. Kaynaklar alfabetik olarak sıralanmalıdır.

### Örnekler:

#### ***Birden fazla kaynak;***

(Esin ve ark., 2002; Karasar 1995)

#### ***Tek yazarlı kaynak;***

(Akyolcu, 2007)

#### ***İki yazarlı kaynak;***

(Sayiner ve Demirci 2007, s. 72)

#### ***Üç, dört ve beş yazarlı kaynak;***

Metin içinde ilk kullanımda: (Ailen, Ciambriune ve Welch 2000, s. 12–13) Metin içinde tekrarlayan kullanımlarda: (Ailen ve ark., 2000)

#### ***Altı ve daha çok yazarlı kaynak;***

(Çavdar ve ark., 2003)

### Kaynaklar Bölümünde Kaynak Gösterme

Kullanılan tüm kaynaklar metnin sonunda ayrı bir bölüm halinde yazar soyadlarına göre alfabetik olarak numaralandırılmadan verilmelidir.

**Kaynak yazımı ile ilgili örnekler aşağıda verilmiştir.**

### Kitap

#### ***a) Türkçe Kitap***

Karasar, N. (1995). *Araştırmalarda rapor hazırlama* (8.bs). Ankara: 3A Eğitim Danışmanlık Ltd.

**b) Türkçeye Çevrilmiş Kitap**

Mucchielli, A. (1991). *Zihniyetler* (A. Kotil, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

**c) Editörlü Kitap**

Ören, T., Üney, T. ve Çölkesen, R. (Ed.). (2006). *Türkiye bilişim ansiklopedisi*. İstanbul: Papatya Yayıncılık.

**d) Çok Yazarlı Türkçe Kitap**

Tonta, Y., Bitirim, Y. ve Sever, H. (2002). *Türkçe arama motorlarında performans değerlendirme*. Ankara: Total Bilişim.

**e) İngilizce Kitap**

Kamien R., & Kamien A. (2014). *Music: An appreciation*. New York, NY: McGraw-Hill Education.

**f) İngilizce Kitap İçerisinde Bölüm**

Bassett, C. (2006). Cultural studies and new media. In G. Hall & C. Birchall (Eds.), *New cultural studies: Adventures in theory* (pp. 220–237). Edinburgh, UK: Edinburgh University Press.

**g) Türkçe Kitap İçerisinde Bölüm**

Erkmen, T. (2012). Örgüt kültürü: Fonksiyonları, öğeleri, işletme yönetimi ve liderlikteki önemi. M. Zencirkıran (Ed.), *Örgüt sosyolojisi kitabı* içinde (s. 233–263). Bursa: Dora Basım Yayın.

**h) Yayıncının ve Yazarın Kurum Olduğu Yayın**

Türk Standartları Enstitüsü. (1974). *Adlandırma ilkeleri*. Ankara: Yazar.

**Makale****a) Türkçe Makale**

Mutlu, B. ve Savaşer, S. (2007). Çocuğu ameliyat sonrası yoğun bakımda olan ebeveynlerde stres nedenleri ve azaltma girişimleri. *İstanbul Üniversitesi Florence Nightingale Hemşirelik Dergisi*, 15(60), 179–182.

**b) İngilizce Makale**

de Cillia, R., Reisigl, M., & Wodak, R. (1999). The discursive construction of national identity. *Discourse and Society*, 10(2), 149–173. <http://dx.doi.org/10.1177/0957926599010002002>

**c) Yediden Fazla Yazarlı Makale**

Lal, H., Cunningham, A. L., Godeaux, O., Chlibek, R., Diez-Domingo, J., Hwang, S.-J. ... Heineman, T. C. (2015). Efficacy of an adjuvanted herpes zoster subunit vaccine in older adults. *New England Journal of Medicine*, 372, 2087–2096. <http://dx.doi.org/10.1056/NEJMoa1501184>

**d) DOI'si Olmayan Online Edinilmiş Makale**

Al, U. ve Doğan, G. (2012). Hacettepe Üniversitesi Bilgi ve Belge Yönetimi Bölümü tezlerinin atf analizi. *Türk Kütüphaneciliği*, 26, 349–369. Erişim adresi: <http://www.tk.org.tr/>

**e) DOI'si Olan Makale**

Turner, S.J. (2010). Website statistics 2.0: Using Google Analytics to measure library website effectiveness. *Technical Services Quarterly*, 27, 261–278. <http://dx.doi.org/10.1080/07317131003765910>

**f) Advance Online Olarak Yayımlanmış Makale**

Smith, J. A. (2010). Citing advance online publication: A review. *Journal of Psychology*. Advance online publication. <http://dx.doi.org/10.1037/a45d7867>

**g) Popüler Dergi Makalesi**

Semerçioğlu, C. (2015, Haziran). Sıradanlığın rayihası. *Sabit Fikir*, 52, 38–39.

**Tez, Sunum, Bildiri****a) Türkçe Tezler**

Sarı, E. (2008). *Kültür kimlik ve politika: Mardin’de kültürlerarasılık*. (Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

**b) Ticari Veritabanında Yer Alan Yüksek Lisans Ya da Doktora Tezi**

Van Brunt, D. (1997). *Networked consumer health information systems* (Doctoral dissertation). Available from ProQuest Dissertations and Theses. (UMI No. 9943436)

**c) Kurumsal Veritabanında Yer Alan İngilizce Yüksek Lisans/Doktora Tezi**

Yaylalı-Yıldız, B. (2014). *University campuses as places of potential publicness: Exploring the political, social and cultural practices in Ege University* (Doctoral dissertation). Retrieved from Retrieved from: <http://library.iyte.edu.tr/hizli-erisim/iyte-tez-portali>

**d) Web’de Yer Alan İngilizce Yüksek Lisans/Doktora Tezi**

Tonta, Y. A. (1992). *An analysis of search failures in online library catalogs* (Doctoral dissertation, University of California, Berkeley). Retrieved from <http://yunus.hacettepe.edu.tr/~tonta/yayinlar/phd/ickapak.html>

**e) Dissertations Abstracts International’da Yer Alan Yüksek Lisans/Doktora Tezi**

Appelbaum, L. G. (2005). Three studies of human information processing: Texture amplification, motion representation, and figure-ground segregation. *Dissertation Abstracts International: Section B. Sciences and Engineering*, 65(10), 5428.

**f) Sempozyum Katkısı**

Krinsky-McHale, S. J., Zigman, W. B. & Silverman, W. (2012, August). Are neuropsychiatric symptoms markers of prodromal Alzheimer’s disease in adults with Down syndrome? In W. B. Zigman (Chair), *Predictors of mild cognitive impairment, dementia, and mortality in adults with Down syndrome*. Symposium conducted at American Psychological Association meeting, Orlando, FL.

**g) Online Olarak Erişilen Konferans Bildiri Özeti**

Çınar, M., Doğan, D. ve Seferoğlu, S. S. (2015, Şubat). *Eğitimde dijital araçlar: Google sınıf uygulaması üzerine bir değerlendirme* [Öz]. Akademik Bilişim Konferansında sunulan bildiri, Anadolu Üniversitesi, Eskişehir. Erişim adresi: [http://ab2015.anadolu.edu.tr /index.php?menu=5&submenu=27](http://ab2015.anadolu.edu.tr/index.php?menu=5&submenu=27)

**h) Düzenli Olarak Online Yayımlanan Bildiriler**

Herculano-Houzel, S., Collins, C. E., Wong, P., Kaas, J. H., & Lent, R. (2008). The basic nonuniformity of the cerebral cortex. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 105, 12593–12598. <http://dx.doi.org/10.1073/pnas.0805417105>

**i) Kitap Şeklinde Yayımlanan Bildiriler**

Schneider, R. (2013). Research data literacy. S. Kurbanoglu ve ark. (Ed.), *Communications in Computer and Information Science: Vol. 397. Worldwide Communalities and Challenges in Information Literacy Research and Practice* içinde (s. 134–140) . Cham, İsviçre: Springer. <http://dx.doi.org/10.1007/978-3-319-03919-0>

**j) Kongre Bildirisi**

Çepni, S., Bacanak A. ve Özsevgeç T. (2001, Haziran). *Fen bilgisi öğretmen adaylarının fen branşlarına karşı tutumları ile fen branşlarındaki başarılarının ilişkisi*. X. Ulusal Eğitim Bilimleri Kongresi’nde sunulan bildiri, Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Bolu

### Diğer Kaynaklar

#### a) Gazete Yazısı

Toker, Ç. (2015, 26 Haziran). ‘Unutma’ notları. *Cumhuriyet*, s. 13.

#### b) Online Gazete Yazısı

Tamer, M. (2015, 26 Haziran). E-ticaret hamle yapmak için tüketiciyi bekliyor. *Milliyet*. Erişim adresi: <http://www.milliyet>

#### c) Web Page/Blog Post

Bordwell, D. (2013, June 18). David Koepp: Making the world movie-sized [Web log post]. Retrieved from <http://www.davidbordwell.net/blog/page/27/>

#### d) Online Ansiklopedi/Sözlük

Bilgi mimarisi. (2014, 20 Aralık). Vikipedi içinde. Erişim adresi: [http://tr.wikipedia.org/wiki/Bilgi\\_mimarisi](http://tr.wikipedia.org/wiki/Bilgi_mimarisi)

Marcoux, A. (2008). Business ethics. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Retrieved from <http://plato.stanford.edu/entries/ethics-business/>

#### e) Podcast

Radyo ODTÜ (Yapımcı). (2015, 13 Nisan). *Modern sabahlar* [Podcast]. Erişim adresi: <http://www.radyoodtu.com.tr/>

#### f) Bir Televizyon Dizisinden Tek Bir Bölüm

Shore, D. (Senarist), Jackson, M. (Senarist) ve Bookstaver, S. (Yönetmen). (2012). Runaways [Televizyon dizisi bölümü]. D. Shore (Baş yapımcı), *House M.D.* içinde. New York, NY: Fox Broadcasting.

#### g) Müzik Kaydı

Say, F. (2009). Galata Kulesi. *İstanbul senfonisi* [CD] içinde. İstanbul: Ak Müzik.

### SON KONTROL LİSTESİ

Aşağıdakilerin sağlandığından emin olunuz.

- Editöre mektup
  - ✓ Makalenin türünün belirtildiği
  - ✓ Başka bir dergiye gönderilmemiş olduğu
  - ✓ İngilizce yönünden kontrolünün yapıldığı
  - ✓ Dergi politikalarının gözden geçirildiği
  - ✓ Referansların derginin benimsediği APA 6 referans sistemine uygun olarak düzenlendiği
- Telif Hakkı Anlaşması Formu
  - ✓ Daha önce basılmamış materyal (yazı-resim-tablo) kullanılmış ise izin belgesi
- Yazar Formu
- Kapak sayfası
  - ✓ Makalenin kategorisi
  - ✓ Türkçe ve İngilizce başlık
  - ✓ Yazarların ismi soyadı, unvanları ve bağlı oldukları kurumlar (üniversite ve fakülte bilgisinden sonra şehir ve ülke bilgisi de yer almalıdır), e-posta adresleri
  - ✓ Sorumlu yazarın e-posta adresi, açık yazışma adresi, iş telefonu, GSM, faks numarası
  - ✓ Tüm yazarların ORCID'leri
  - ✓ Teşekkür, çıkar çatışması, finansal destek bilgisi
- Makale ana metni
  - ✓ Önemli: Ana metinde yazarın / yazarların kimlik bilgilerinin yer almaması gerekir.
  - ✓ Türkçe ve İngilizce başlık
  - ✓ Özetler: 200-250 kelime Türkçe ve 200-250 kelime İngilizce
  - ✓ Anahtar Kelimeler: 5 adet Türkçe ve 5 adet İngilizce
  - ✓ Geniş Özet: 600-800 kelime İngilizce (Makale dili Türkçe ise)
  - ✓ Makale ana metin bölümleri (Tablolar, resimler ve şekiller metin içinde verilmeli [başlık, kaynak ve alt yazılıyla])
  - ✓ Kaynaklar
  - ✓ Ekler (varsa)

### İLETİŞİM İÇİN

Editör : Emine Yavaşgel  
E-mail : yavas@istanbul.edu.tr  
Tel : + 90 (212) 440 03 01/02

Web site: <https://iupress.istanbul.edu.tr/tr/journal/4boyut/home>  
E-mail : 4.boyut@istanbul.edu.tr  
Adres : İstanbul Üniversitesi  
İletişim Fakültesi  
Süleymaniye Mahallesi  
Kaptan-ı Derya İbrahim Paşa Sokak  
34116 Beyazıt-Fatih, İstanbul-Türkiye

## COPYRIGHT AGREEMENT FORM / TELİF HAKKI ANLAŞMASI FORMU



Istanbul University  
İstanbul Üniversitesi

Journal name: 4. Boyut / Journal of Media and Cultural Studies  
Dergi Adı: 4. Boyut / Medya ve Kültürel Çalışmalar Dergisi

Copyright Agreement Form  
Telif Hakkı Anlaşması Formu

<b>Responsible/Corresponding Author</b> <i>Sorumlu Yazar</i>	
<b>Title of Manuscript</b> <i>Makalenin Başlığı</i>	
<b>Acceptance date</b> <i>Kabul Tarihi</i>	
<b>List of authors</b> <i>Yazarların Listesi</i>	

Sıra No	Name - Surname Adı-Soyadı	E-mail E-Posta	Signature İmza	Date Tarih
1				
2				
3				
4				
5				

<b>Manuscript Type (Research Article, Review, etc.)</b> <i>Makalenin türü (Araştırma makalesi, Derleme, v.b.)</i>	
--	--

<b>Responsible/Corresponding Author:</b> <i>Sorumlu Yazar:</i>	
---	--

<b>University/company/institution</b>	<i>Çalıştığı kurum</i>	
<b>Address</b>	<i>Posta adresi</i>	
<b>E-mail</b>	<i>E-posta</i>	
<b>Phone; mobile phone</b>	<i>Telefon no; GSM no</i>	

**The author(s) agrees that:**  
The manuscript submitted is his/her/their own original work, and has not been plagiarized from any prior work, all authors participated in the work in a substantive way, and are prepared to take public responsibility for the work, all authors have seen and approved the manuscript as submitted, the manuscript has not been published and is not being submitted or considered for publication elsewhere, the text, illustrations, and any other materials included in the manuscript do not infringe upon any existing copyright or other rights of anyone. İSTANBUL UNIVERSITY will publish the content under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license that gives permission to copy and redistribute the material in any medium or format other than commercial purposes as well as remix, transform and build upon the material by providing appropriate credit to the original work. The Contributor(s) or, if applicable the Contributor's Employer, retain(s) all proprietary rights in addition to copyright, patent rights. I/We indemnify İSTANBUL UNIVERSITY and the Editors of the Journals, and hold them harmless from any loss, expense or damage occasioned by a claim or suit by a third party for copyright infringement, or any suit arising out of any breach of the foregoing warranties as a result of publication of my/our article. I/We also warrant that the article contains no libelous or unlawful statements, and does not contain material or instructions that might cause harm or injury. This Copyright Agreement Form must be signed/ratified by all authors. Separate copies of the form (completed in full) may be submitted by authors located at different institutions; however, all signatures must be original and authenticated.

**Yazar(lar) aşağıdaki hususları kabul eder**  
Sunulan makalenin yazar(lar)ın orijinal çalışması olduğunu ve intihal yapmadıklarını, Tüm yazarların bu çalışmaya aslı olarak katılmış olduklarını ve bu çalışma için her türlü sorumluluğu aldıklarını, Tüm yazarların sunulan makalenin son halini gördüklerini ve onayladıklarını, Makalenin başka bir yerde basılmadığını veya basılmak için sunulmadığını, Makalede bulunan metnin, şekillerin ve dokümanların diğer şahıslara ait olan Telif Haklarını ihlal etmediğini kabul ve taahhüt ederler. İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ'nin bu fikri eseri, Creative Commons Atfı-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile yayımlanmasına izin verirler. Creative Commons Atfı-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı, eserin ticari kullanım dışında her boyut ve formatta paylaşılmasına, kopyalanmasına, çoğaltılmasına ve orijinal esere uygun şekilde atıfta bulunmak kaydıyla yeniden düzenleme, dönüştürme ve eserin üzerine inşa etme dâhil adapte edilmesine izin verir. Yazar(lar)ın veya varsa yazar(lar)ın işverenin telif dâhil patent hakları, fikri mülkiyet hakları saklıdır. Ben/Biz, telif hakkı ihlali nedeniyle üçüncü şahıslarca vuku bulacak hak talebi veya açılacak davalarda İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ ve Dergi Editörlerinin hiçbir sorumluluğunun olmadığını, tüm sorumluluğun yazarlara ait olduğunu taahhüt ederim/ederiz. Ayrıca Ben/Biz makalede hiçbir suç unsuru veya kanuna aykırı ifade bulunmadığını, araştırma yapılrken kanuna aykırı herhangi bir malzeme ve yöntem kullanılmadığını taahhüt ederim/ederiz. Bu Telif Hakkı Anlaşması Formu tüm yazarlar tarafından imzalanmalıdır/onaylanmalıdır. Form farklı kurumlarda bulunan yazarlar tarafından ayrı kopyalar halinde doldurularak sunulabilir. Ancak, tüm imzaların orijinal veya kanıtlanabilir şekilde onaylı olması gerekir.

<b>Responsible/Corresponding Author;</b> <i>Sorumlu Yazar;</i>	<b>Signature / İmza</b>	<b>Date / Tarih</b>
		...../...../.....