cogito

Yapı Kredi Yayınları - Üç aylık düşünce dergisi - Sayı: 67 / Yaz 2011

Sivil İtaatsizlik



Odak: Solaklık

YKY

Yapı Kredi Yayınları

cogito

Sivil İtaatsizlik

Sayı: 67 Yaz 2011

Cogito
Üç aylık düşünce dergisi
Sayı: 67 Yaz, 2011
4. baskı: İstanbul, Ocak 2020
ISSN 1300-2880

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
adına sahibi:
LEVENT ALTUNBEK

Genel Müdür:
TÜLAY GÜNGEN

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:
ASLIHAN DİNÇ

Dergi Editörü:
ŞEYDA ÖZTÜRK

Danışma Kurulu:
ŞEYLA BENHABİB, ZEYNEP DİREK,
MÜNİR GÖLE, FERDA KESKİN,
KAAN H. ÖKTEN, MEHMET RİFAT,
ZEYNEP SAYIN, GÜVEN TURAN

Düzelti:
KORKUT TANKUTER
Katkıda Bulunanlar:
MAYA MANDALİNCİ,
ERSEL TOPRAKTEPE (Odak Kutular)
Grafik Tasarım:
FARUK ULAY, AKGÜL YILDIZ
Yayın Sekreteri:
AYŞE CANIPEK

Renk Ayrımı / Baskı:
PROMAT BASIM YAYIM SAN. VE TİC. A.Ş.
Orhangazi Mahallesi, 1673. Sokak, No: 34
Esenyurt / İstanbul
Sertifika No: 12039

Yapı Kredi Yayınları: 3398

Reklam ve Halkla İlişkiler:
DERYA SOĞUK

Yazışma Adresi:
COGİTO
Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
İstiklal Caddesi, No: 142 Odakule İş Merkezi Kat 3
Beyoğlu 34430/İstanbul
Tel.: (0212) 252 47 00 (pbx)
Faks: (0212) 293 07 23
E-posta: ykykultur@ykykultur.com.tr
E-posta: seyda.ozturk@ykykultur.com.tr
İnternet adresi: http://www.cogitoyky.com
http://alisveris.yapikredi.com.tr

Yayın Türü:
Yerel süreli

Partner of "European Network of Cultural Journals – Eurozine"
"Avrupa Kültürel Yayınlar Ağı – Eurozine" Üyesi
www.eurozine.com

Cogito'da yayımlanan tüm yazıların
sorumluluğu yazarına aittir.
Dergide yer alan yazılar kaynak gösterilmek
kaydıyla yayımlanabilir.
Yayın Kurulu, dergiye gönderilen yazıları
yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir.
Gönderilen yazılar iade edilmez.

Sertifika No: 44719

Bu Sayıda:

Cogito'dan

5 • Sivil İtaatsizlik

Rüzgâr Gülü

8 • Agamben'den Arendt'e • Ünlü Şahsiyetlerin Sıradan Rutinleri • Doğumun Kutsallığı • Üstinsan ve Unabomber

Klasik

18 • Martin Luther King, Jr. • Birmingham Hapishanesi'nden Mektup

Yeni Perspektifler

29 • Saul Newman • Anarşinin Ufku: Anarşizm ve Çağdaş Radikal Düşünce

56 • Esra Arsan • Gazeteci Gözüyle Sansür ve Otosansür

73 • Ghania Mouffok • Cezayir: Hareketini Arayan Ülke: Ateş Yıllarına Dair Kısa Bir İzahat

Dosya: Sivil İtaatsizlik

80 • Aykut Çelebi • Demokrasinin Derinleşmesi: Bir Yöntem Olarak Sivil İtaatsizlik

97 • Leigh Kathryn Jenco • Thoreau'nun Demokrasi Eleştirisi

127 • Michael Allen • Sivil İtaatsizlik ve Terörizm - Müzakereci Demokrasinin Sınırlarını Sınamak

153 • İmge Oranlı • Levinas'ta Kötülük ve Adalet: Varolabilmenin İmkânı ya da Türkiye'de Bir Adalet Arayışı Olarak Sivil İtaatsizlik

167 • John Rawls • Sivil İtaatsizliğin Gerekçelendirilmesi

182 • Selçuk Candansayar • Bireyden Topluma İktidar İtaat Sarkacı ya da İtaatsizin Tragedyası

189 • Drucilla Cornell • Sivil İtaatsizlik ve Yapıbozum

197 • Aslı Tunç • *Kanunsuz Ama Meşru:* Sanal Ortamda Sivil İtaatsizlik ve İnternet Korsanlığı

205 • Abdullah Karatay • Kürtlerin Sivil Alan Siyaseti ve Sivil İtaatsizlik: Yeni Bir Karşılaşma

226 • Haldun Gülalp • "Türk Itlak Olunur": Anayasalarımızda Vatandaşlık
238 • Ozan Erözden • 1924, 1961 ve 1982 Anayasalarında Vatandaşlık Tanımı Üzerine
247 • Tolga Yalur • Şarki Tarihsellik ve İtaatsiz Haller: Osmanlı'da Aktivist Bir Abdal
257 • Bekir Düzcan • İtaatsizliğin Tarihsel Dönüşümü Taktik ve Vatandaş
275 • İnan Mutlu • Politik Olanın Vicdanen Reddi: Vicdani Ret ve Toplumsal Gerekçeleri

Odak: Solaklık

283 • Pierre-Michel Bertrand • Solakların Tarihi
292 • Chris McManus • Sol Kıyıda
302 • Münir Göle • Meğer Sarışın Kadın Tersineymiş
310 • Melissa Roth • Avcılar-Toplayıcılar, Koruyucular ve Deli Doktorları

Gündem

317 • Jean-Luc Nancy • Arap Halklarının Bize Gösterdikleri
319 • Alain Badiou • Alain Badiou'nün Jean-Luc Nancy'ye Cevabı
322 • Gianni Vattimo • Felsefeciler Savaşta
325 • Donagh Brennan • Alain Badiou, Jean-Luc Nancy, Fransa, Libya ve Ben
329 • Immanuel Wallerstein • Libya'nın Dikkatleri Dağıtması

Geçen Sayıdakiler

333 • Sayı 65-66 Cinsel Yönelimler ve *Queer* Kuram

334 • Yazarlar Hakkında

cogito'dan

Sivil İtaatsizlik

Sivil İtaatsizlik dosyasını Aykut Çelebi'nin "Demokrasinin Derinleşmesi: Bir Yöntem Olarak Sivil İtaatsizlik" başlıklı makalesiyle açıyoruz. Çelebi, liberal demokratik düşünceyle radikal demokratik düşüncenin sivil itaatsizlik yaklaşımları arasındaki farklar üzerinden, günümüzde sivil itaatsizlik eylemlerinin demokratik siyasal sistemleri iyileştirme ve sağlamlaştırma potansiyelini ayrıntılandırıyor. Alman Meclisi'nin 30 Haziran 2011'de nükleer enerji üretimini tedricen bırakma ve on yıl içinde sonlandırma kararı almasını, uzun soluklu bir mücadele sonucunda ekolojik siyasal değerleri kurumsallaştırarak parlamentoya giren Yeşiller Partisi'nin zaferi olarak okuyan Çelebi'ye göre bu, radikal demokratik düşüncenin tarihsel momentlerinden biri. Demokrasiyi çatışmaların kurumsallaştırılması anlamında dinamik bir süreç olarak gören radikallerin aksine, hukuki ve ahlaki anlayışlarını aşkın devleti merkeze alarak oluşturan liberal demokratik düşünürler sivil itaatsizliği bireysel veya kolektif bir hak ayrıcalığı talebi olarak görür. Çelebi'nin farklı düşünen ve ahlaki saiklerle temel haklar arasındaki örtüşmeyi araştıran liberal düşünürlere örnek verdiği John Rawls'ın, sivil itaatsizliği toplumsal teori ve liberal demokrasi çerçevesinde ele alan "Sivil İtaatsizliğin Gerekçelendirilmesi" başlıklı konuşmasına da dosyada yer verdik.

Leigh K. Jenco, "Thoreau'nun Demokrasi Eleştirisi" başlıklı makalesinde, Henry David Thoreau'nun siyaset üzerine makalelerinin onun liberal demokrasiye bağlılığını işaret ettiği yolundaki genel görüşü çürüterek, Thoreau'nun, demokrasiye özellikle çoğunlukçuluk ekseninde yönelttiği eleştirileri ve sivil

itaatsizlik modeli etrafında şekillenen siyasal projesini yeniden okuyor. Jenco, Thoreau'nun ahlaki ve siyasi yükümlülükler anlayışını, bu ikisi arasındaki çatışmayı ele alışı üzerinden açıklığa kavuştururken, demokrasiyle yetinmenin siyasal yaşamı örgütlemenin daha iyi yollarını aramamıza engel olacağını düşündüğünü gösteriyor.

Michael Allen'ın "Sivil İtaatsizlik ve Terörizm" başlıklı makalesinde, müzakereci demokrasilerde, hâlihazırda tehdit ve gözdağı unsurları barındıran sivil itaatsizliğin bazı biçimlerinde, doğrudan kan akıtmak değil de hedeflenen amaca dikkat çekmek amacıyla "korku yaratmak" amaçlı terörist eylemlerin genel kanının aksine müzakereci demokrasinin kuramsal bağlılıklarıyla çatışıp çatışmadığı sorgulanıyor.

İmge Oranlı'nın makalesi Türkiye'de bir adalet arayışı olarak sivil itaatsizliği, Emmanuel Levinas'ın kötülük ve adalet anlayışı üzerinden değerlendiriyor. Oranlı, Kürtlerin sivil itaatsizlik eylemlerini ve bu eylemlerle bildirdikleri taleplerini, Levinas'ın terimleriyle "anonim varoluştan bir varolana dönüşme", varoluşun adaletsizliğini bir özne konumunda sorunsallaştırma bağlamında, bir adalet ve adalet mücadelesi çağrısı olarak okuyor.

Selçuk Candansayar itaat ve itaatsizlik mefhumlarını "Babanın düzeni" ve dünyanın düzeni arasındaki koşutluklar üzerinden psikolojik bir okumaya tabi tutuyor. Drucilla Cornell'in "Sivil İtaatsizlik ve Yapıbozum" makalesinde ise hukukun "dişil" öznesinin yasaya uymak suretiyle "doğal görev"ini yerine getirmesi mecburiyeti, kadınların fenomenolojik simetrisinin reddedilmesinin yansımaları üzerinden tartışmaya açılıyor.

Aslı Tunç'un sanal ortamda sivil itaatsizlik ve internet korsanlığı üzerine makalesi "Kanunsuz ama Meşru" sanal örgütlenmelerin yeni biçimlerini ve etkililiğini güncel örnekler eşliğinde ve kuramsal kökenlerine inerek okuyor. Abdullah Karatay'ın "Kürtlerin Sivil Alan Siyaseti ve Sivil İtaatsizlik" başlıklı makalesi, sivil itaatsizliğin evrensel ve yerel örnekleri ışığında Kürtlerin tanınma mücadelelerinin ve itaatsizlik eylemlerinin ayrıntılı bir dökümü.

Haldun Gülalp ve Ozan Erözden'in birbirini tamamlayan makalelerinde ("Türk Itlak Olunur: Anayasalarımızda Vatandaşlık" ve "1924, 1961 ve 1982 Anayasalarında Vatandaşlık Tanımı Üzerine"), etnik milliyetçilik ve sivil milliyetçilik anlayışlarının farklı anayasalardaki yansımaları, nesilden nesle aktarılan siyasal kültürün sürekliliği vurgulanırken, Türkiye'nin yeni sivil anayasasının oluşturulması arifesinde, vatandaşlığa ilişkin anayasal hükümlerin sadece vatandaşlık haklarını tanımlaması gerektiğinin altı çiziliyor.

Tolga Yalur'un "Osmanlı'da bir Aktivist Abdal" başlıklı makalesi, Fatih Sultan Mehmet döneminde sultana itaatsizlik eden Otman Baba örneği üzerinden sivil itaatsizliğin eleştirel bir tarihi okumasını yapıyor. Bekir Düzcan, "İtaatsizliğin Tarihsel Dönüşümü: Taktik ve Vatandaş"ta sivil itaatsizliği askeri düzendeki disiplin sistemi ve vatanseverlik söylemleri bağlamında ele alırken İnan Mutlu, "zorunlu askerlik hizmetini reddetme" durumunun, yani vicdani reddin toplumsal gerekçelerini, toplumsal mücadelenin adaletin kavramlarını tayin etmesi gerekliliği ilkesi üzerinden inceliyor.

Yeni Perspektifler bölümünde yer verdiğimiz, Saul Newman'ın "Anarşizmin Ufku: Anarşizm ve Çağdaş Radikal Düşünce" başlıklı makalesi, devlet iktidarının yıkılmasını amaçlayan bir siyaset biçimi olan anarşizmin günümüz radikal felsefesiyle benzerliklerini ele alırken, Badiou, Hardt ve Negri ve Rancière gibi düşünürlerin siyasal düşüncelerini anarşizmde konumlandıran kafa açıcı bir makale.

Esra Arsan'ın "Gazeteci Gözüyle Sansür ve Otosansür" yazısında sunulan "Türkiye Basınında Sansür ve Otosansür 2011" başlıklı anket çalışmasının sonuçları Türkiye için "yeni" bir kavram olan sivil itaatsizliğin Türkiye medyasında sunumu açısından da önemli bulgular içeriyor. Sonuçları ilk defa *cogito*'da yayımlanan çalışmanın 2011 ilkbaharında Türkiye gündeminde öne çıkan sivil itaatsizlik eylemlerinin medyada temsili olanakları üzerine düşünmek açısından da okunması gerekiyor.

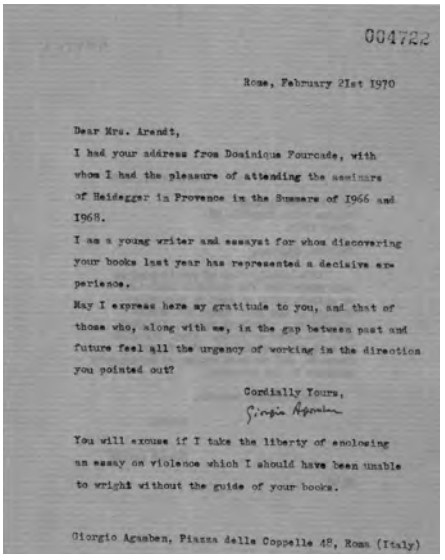
Bu sayının Gündem bölümünde Jean Luc-Nancy'nin "Arap Halklarının Bize Gösterdikleri" başlıklı makalesiyle alevlenen bir tartışmayı aktarıyoruz. "Arap Baharı" ve devamındaki Libya olayları üzerine tartışan isimler Alain Badiou, Gianni Vattimo, Donagh Brennan ve Immanuel Wallerstein.

Bu sayının Odak'ında Münir Göle'nin hem hazırlayıp hem de bir yazıyla katkıda bulunduğu Solaklık dosyası var.

Cogito'nun Güz sayısı için "Arkadaşlık" dosyası hazırlıyoruz. 2011'in son sayısı ise bir düşünür özel sayısı olacak: Michel Foucault.

Şeyda Öztürk

Agamben'den Arendt'e



004722

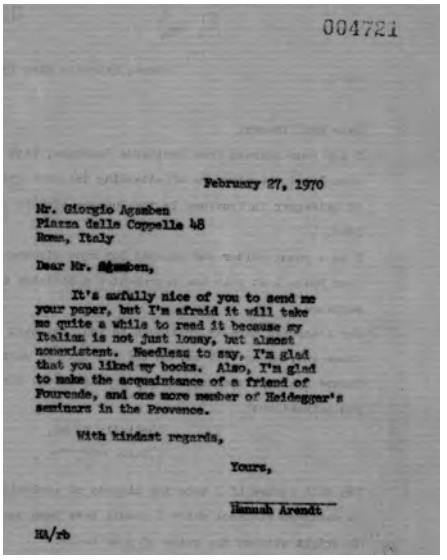
Rome, February 21st 1970

Dear Mrs. Arendt,
I had your address from Dominique Fourcade, with whom I had the pleasure of attending the seminars of Heidegger in Provence in the Summers of 1966 and 1968.
I am a young writer and essayst for whos discovering your books last year has represented a decisive experience.
May I express here my gratitude to you, and that of those who, along with me, in the gap between past and future feel all the urgency of working in the direction you pointed out?

Cordially Yours,
Giorgio Agamben

You will excuse if I take the liberty of enclosing an essay on violence which I should have been unable to wright without the guide of your books.

Giorgio Agamben, Piazza della Coppelle 48, Roma (Italy)



004721

February 27, 1970

Mr. Giorgio Agamben
Piazza della Coppelle 48
Roma, Italy

Dear Mr. Agamben,

It's awfully nice of you to send me your paper, but I'm afraid it will take me quite a while to read it because my Italian is not just lousy, but almost nonexistent. Needless to say, I'm glad that you liked my books. Also, I'm glad to make the acquaintance of a friend of Fourcade, and one more member of Heidegger's seminars in the Provence.

With kindest regards,

Yours,

Hannah Arendt

HA/rb

Roma, 21 Şubat 1970

Sevgili Bayan Arendt,

Adresinizi 1966 ve 1968 yazında Heidegger'in Provence'da verdiği seminerlere birlikte katılma şerefine eriştiğim Dominique Fourcade'den aldım.
Geçen yıl kitaplarınızı keşfetmek, genç bir yazar ve denemeci olan şahsım için bir dönüm noktasıydı.
Bu vesileyle size benim ve geçmiş ile gelecek arasındaki uçurumda sıkışmış haldeyken, işaret ettiğiniz yolda ilerleyerek çalışmanın önemini gören diğerlerinin şükranlarını sunmak istiyorum.

Saygılarımla
Giorgio Agamben

Kitaplarınızın rehberliği olmadan yazmayı beceremeyeceğim, şiddet üzerine bir makalemi de bu mektupla birlikte göndermemi maruz görmenizi rica ediyorum.*
Giorgio Agamben

27 Şubat 1970

Sayın Bay Agamben,

Makalenizi bana göndermeniz çok ince bir davranış fakat korkarım okumak oldukça uzun bir süre alacak çünkü İtalyancam yok denecek kadar az. Kitaplarımı beğenmenize ne kadar memnun olduğumu ayrıca belirtmeme gerek yok sanırım. Ayrıca Fourcade'in bir dostuyla, Heidegger'in Provence'daki seminerlerinin bir başka üyesiyle tanışmış olduğum için de memnunum.

En içten dileklerimle,

Saygılarımla,
Hannah Arendt

* Agamben'in söz konusu makalesi "Sui Limiti della violenza" daha sonra Arendt'in *Şiddet Üzerine* kitabının Almanca edisyonunda bir dipnotta alıntılanmıştır.

Ünlü Şahsiyetlerin Sıradan Rutinleri

Charles Darwin
[Aşağıdaki program Francis Darwin'in babasıyla olan hatıralarından alınmıştır. Bu program Darwin'in orta ve ilerleyen yaşlarında geliştirdiği ve evde misafir olduğunda bile nadiren değiştirdiği katı rutinini içeren tipik bir gününü özetler.]

7:00 - Uyandıktan sonra kısa bir yürüyüş yapardı.

7:45 - Tek başına kahvaltı yapardı.

8:00-9:30 - Çalışma odasında çalışırdı; bu vakitleri en iyi çalışma zamanı olarak görürdü.

9:30-10:30 - Misafir odasına gidip mektuplarını okurdu; devamında aile mektupları sesli okunurdu.

10:30-12:00 ya da 12:15 - Çalışma odasına dönerdi; bu vakitleri çalışma gününün sonu olarak görürdü.

12:00 - Serayı ziyaretle başlayan daha sonra Sandwalk adını verdiği patika etrafında, tur sayısı sağlık durumuna bağlı olarak, genellikle yalnız başına veya bir köpekle yürüyüş yapardı.

12:45 - Ailece öğle yemeği; bu öğün Darwin için günün ana yemeğiydi. Yemekten sonra *The Times*'ı okur ve mektuplarını yanıtlardı.

15:00 - Yatak odasındaki kanepede dinlenip sigara içer, ED'nin (Emma Darwin, karısı) sesli okuduğu bir roman veya metni dinlerdi.

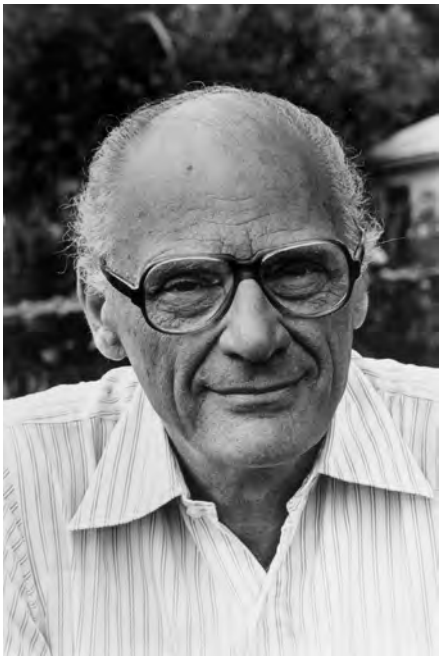
16:00 - Genellikle Sandwalk adını verdiği patikada, bazen de kırlara doğru birinin eşliğinde yürürdü.

16:30-17:30 - Çalışma odasında çalışır, geri kalan işlerini hallederdi.

18:00 - Yatak odasında ED'nin sesli okuduğu metinler eşliğinde tekrar dinlenirdi.

19:30 - Aile akşam yemeği yerken o da hafif bir şeyler atıştırırdı. Son yıllarında erkeklerle yemek salonunda kalmayıp, hanımlarla salona çekilmeye başlamıştı. Misafir olmadığında ED ile iki el tavla oynardı. Bunu genellikle Darwin'in okumaları takip ederdi, daha sonra ED piyano çalar ardından sesli okuma yapardı.

22:00 - Salondan ayrılır ve genellikle 22:30 da yatmış olurdu, fakat kötü uyurdu.

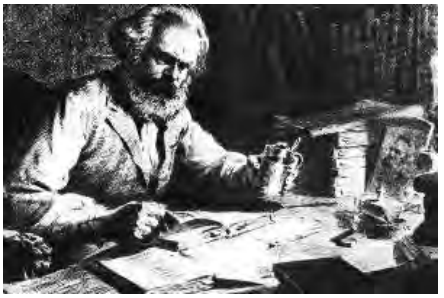


Arthur Miller

Soru: Bir yazı yazma rutininiz var mı?
Arthur Miller: Yazmak için bir rutinimin olmasını dilerdim. Sabah uyanırım, stüdyoma giderim ve yazarım. Ve ardından yazdıklarımı yırtıp atarım! Rutin bu, gerçekten. Sonra bazen bir şey aklıma takılır. Ben de onun izine düşerim. Aklıma gelen tek imge, şimşekler çakarken elinde demir çubukla dolaşan bir adam.

(*The Paris Review*, Sonbahar 1999)

Karl Marx
Her gün British Museum'un okuma salonuna gider, burada genellikle sabah dokuzdan akşam saat yedideki kapanışa kadar kalırdı; daha sonra geceyi saatlerce çalışarak geçirirdi. Bu saatler boyunca ardı ardına yaktığı ve artık bir lüks olmaktan çıkıp ihtiyaç duyduğu bir yatıştırıcıya dönüşmüş olan sigaralar, sağlığını kalıcı ola-



rak etkiledi. Bazen çıbanların ve göz yanmasının da eşlik ettiği bir karaciğer hastalığının sık sık tekrarlayan atakları, çalışmasını kesintiye uğratırken onu da yoruyor ve sinirlerini bozuyor; zaten sabit olmayan geçim kaynaklarını sekteye uğratıyordu. 1858 yılında "Allah'tan korkmasam da Eyüp peygamber gibi cezalandırıldım" diye yazdı.

Isaiah Berlin, *Karl Marx: Hayatı ve Çevresi*'nden

Immanuel Kant

Günlük programı şöyleydi: Sabah beşte kalkardı. 1762 yılından 1802'ye kadar onun için çalışan hizmetkârı Martin Lampe, Kant'ı uyandırırdı. Eski asker, Kant uyanmaya dirense bile ısrarcı olması ve onu uyandırması konusunda emir almıştı. Kant erken kalkmakta zorlanmasına rağmen yarım saat bile geç kalkmadığı için kendiyle gurur duyardı. Kant'ın gençlik yıllarında gündüz vakti uyuyakaldığı oluyordu. Uyandıktan sonra bir veya iki fincan açık çay içerdi. Çayla birlikte pipo içerdi. Tütün içmek için ayırdığı vakit "derin düşünmeye ayrılmış" vakitti. Kant en fazla bir pipo tütün içme kararı almıştı ancak yıllar geçtikçe piposunun boyutları oldukça büyüdü. Daha sonra saat yediye kadar dersi için hazırlanır ve kitapları üzerinde çalışırdı. Dersi yedide başlar, on bire kadar sürerdi. Dersten sonra öğle yemeği vaktine kadar tekrar yazıları üzerinde çalışırdı. Öğle yemeğini yer, yürüyüş yapar ve öğleden sonrasını arkadaşı Joseph Green ile geçirirdi. Eve dönükten sonra biraz daha çalışır ve okurdu.

Manfred Kühn, *Kant: A Biography*'den



Simone de Beauvoir

Soru: İnsanlar çok disiplinli olduğunuzu ve bir günü bile çalışmadan geçirmediğinizi söylüyor. Ne zaman başlarsınız çalışmaya?

De Beauvoir: Genelde güne başlamaktan hoşlanmasam da her zaman işlerime başlamak için acele ederim. Önce çayımı içerim ve sonra, saat on civarında, çalışmaya koyulup bire kadar çalışırım. Daha sonra arkadaşlarımla görüşürüm; ardından, saat beşte, çalışmaya dönerim ve dokuza kadar çalışırım. Öğleden sonraları günlük işlerime geri dönmekte hiç zorlanmam. Siz gidince gazete okuyacağım veya belki alışverişe giderim. Çoğu zaman çalışmak benim için bir zevk.

Soru: Sartre'ı ne zaman görüyorsunuz?

De Beauvoir: Her akşam ve sıklıkla öğle yemeği vaktinde. Öğleden sonraları genellikle onda çalışıyorum.

Soru: İki apartman arasında mekik dokumak sizin için zahmetli olmuyor mu?

De Beauvoir: Hayır. Bilimsel kitaplar yazmadığım için bütün notlarımı yanıma alıyorum ve her şey gayet yolunda gidiyor.

Soru: Hemen başlar mısınız çalışmaya?

De Beauvoir: Bu kısmen ne yazdığıma bağlı. Çalışmam iyi gidiyorsa on beş dakikamı veya yarım saatimi bir önceki gün yazdıklarıma ayırırım ve biraz düzeltme yaparım. Sonra kaldığım yerden devam ederim. İpin ucunu kaçırmamak için ne yazdığımı okumam lazım.

Soru: Yazar arkadaşlarınız da sizinle aynı alışkanlıklara sahip mi?

De Beauvoir: Hayır, bu oldukça kişisel bir şey. Genet mesela, oldukça farklı çalışır. Bir şey üzerinde çalışıyorsa altı ay boyunca her gün on iki saatten fazla çalışır, bitirdiğindeyse altı ayı hiçbir şey yapmadan geçirebilir. Söylediğim gibi, seyahat ettiğim ve genellikle çalışmadığım iki-üç aylık tatiller dışında, ben her gün çalışırım. Sene içinde çok az okurum, tatile çıkarken okumaya vakit bulamadığım kitaplarla dolu bir büyük valiz alırım. Ama yolculuk bir ay veya altı hafta kadar sürüyorsa gerçekten rahatsız hissederim; özellikle de bir kitabı bitirmiş, diğerine başlamak üzereysem. Çalışmazsam sıkılırım.

İNGİLİZCEDEN ÇEVİREN:
AYŞE AYDOĞDU

Doğumun Kutsallığı

Oyuncak bebeğin
ağlamasına,

Cindy Sherman'ın fotoğrafik otoportrelerini sunduğu *Untitled Film Stills* (İsimsiz Film Kareleri) adlı işleri klasik tuvaller olarak değerlendirildiğinde, sanatçıya ait olan beden, bir kadın bedeninde keşfedilecek gizli kalmış anlatımların ve yasakların ifadesi olarak çıkar karşımıza. Sanatçının film karelerinden yola çıkarak canlandırdığı tiplemelerden her biri aslında Sherman'ın bedeni üzerinden açılan farklı kadın varoluşlarıdır. Film sahnelerindeki kadınların aynı zamanda *pop-art* yapıtlarını hatırlatacak kadar kültür endüstrisinin içine yerleştirilmiş olmaları, hem teknik olarak hem de içerik olarak zamansal kadın kavrayışını; kadın imgesinin toplumsal inşasını sorunsallaştırır. Aslında bu fotoğraftan tuvaller bir yandan kadın kimliğine dair bütün açılımları, kadının hem nesne hem de özne olarak kavranışındaki anlam ve anlatımları film karelerinde canlandırıldığı şekliyle yansıtırken bir yandan da –film karesinin en nihayetinde bir canlandırma olduğu üzerinden– bu kadın tiplerinin birer toplumsal canlandırma olduğuna işaret eder. Bu sonradanlık, kadının toplumsal ve cinsel kimliğine dair kavrayışın arasındaki farklılıklara dikkat çeker. Cinsel kimliğinin bir sorunsala dönüştürülüşünde toplumun rolü ve sosyal yapının önemi karelerdeki dekor aracılığıyla iletilir ve bu da kimlik kavrayışının bir yönüyle yanılsamayı da içinde barındırdığını gösterir.



Kadın kimliğinin film karelerinde yeniden canlandırılması, yani yanılsama içeren bir anlatımla iletilmesi, bu kimliğin bir sonradanlık taşıdığına ve dışarıdan alınan bir olgu olarak kabul edildiğine dikkat çeker. Karelerin kurgusallığı ve sanatçının her karede kendini yeniden kurgulaması sanatçının kendi kadınlığının nerede başlayıp nerede bittiğini ve "kadın" kavramının toplumsal imgelemdeki ölçütlerini de sorgulatır. Ölçütlerin toplumsal roller üzerinden belirlenmesi ve kadın kimliğinin öznellik düzeyinde değil de öteki aracılığıyla verilişi, olası bütün kabulleri işaret eder. Bu fotoğraflardaki kadın stereotipleri ve sanatçının bu stereotipleri vur-



gulama tutkusu, ilk bakışta cinsiyetçi bir kategorizasyon olarak algılansa da, sanatçı aslında "öteki" olan diğer stereotipleri kendi bedenine dâhil ederek bir çeşitlenme içine girer.

İsimsiz Film Kareleri adlı çalışma aynı zamanda, bedenin bir aklanma noktasına ulaşmasıdır. Böylesi bir bedensel aklanmayı mümkün kılan; sanatçının kendi bedeni üzerinden diğer kadın kimliklerini temsil etmesi ve kendini dışarıda bırakma koşuluyla bir dışarıdanlığa dönüşmesidir. Bu dolaylılık bir eleştiri olarak da okunabilir. Cindy Sherman, kadın giysilerinin dokunuşları altında sakladığı bedenini, diğer bir ifadeyle bu giysilere dokunan tenini, giysiler üzerinden ötekilerle ilişkilendirerek bu öteki bedenlerle adeta bir haz ilişkisine girer. Burada göze çarpan tezat hemcins ile kurulan yakınlığın dolaylılığıdır. Sherman'ın, hemcinsle kurulan ilişkide sosyal tabuları ve ötekilerine dokunmanın hazzındaki bastırılmışlığı ve gizli kalmışlığı aktarma yolu, kendi bedenini ötekinin giysisi altında sunmaktır. Başkası olmanın doğallaştırılışı, başkalık konusunu yeni bir kavrayış içinde ele almamıza da olanak sağlar. Burada düşünülecek nokta, başkalığın arzulanan bir şeye dönüşmesidir. Bir yandan başkalık vesilesiyle kendine dayatılmış olanın dışına çıkmak olanaklı kılınır, öte yandan kendi bedenini başkasıyla paylaşıyor olmak tartışılan başkalık konusunu ötekinin bedene davet edilişi üzerinden inceler. Bu başkalık, sanatçının kendi içselliğinin ne anlama geldiği sorusunu akla getirmekle kalmaz; aynı zamanda istemli bir davet vesilesiyle bedende taşınan diğer kadın kimlikleri üzerinden asıl kimliğin gerçekte ne olduğu sorusuna vurgu yapar. Bedenin fotoğraflardaki imgelerle ilişkisindeki mevcudiyetiyle asıl mevcudiyeti arasında bir fark olduğundan, sanatçı burada hem bir öncelik hem de bir sonralık noktasında, kendi olmayanla kendi olan arasında durur. Bu bağlamda araştırılması gereken, kimliğin öncelik ve sonralık meselesidir. Kendi bedenine temas eden öteki bedenler tarafından şekillenen sanatçının bedeni, her ne kadar bir sonralık taşıyor gibi dursa da bu karelerin aynı zamanda kurgu oluşu öncenin ve sonranın sınırlarını muğlâklaştırır.

Öznenin kurgulanmasında imgenin birincil önemi ve sanatçının kendi öznelliğini de bir imge olarak algıladığı düşünülürse zamansal olarak tersine işleyen bir durum söz konusudur. İmge kendi öznesine kıyasla öncelikliyse, öznenin içselliğinin nerede başlayıp nerede bittiği sorusu gündeme gelir. Özne ve imgesi arasındaki ilişkide öncelik ve sonralık noktasındaki sırasızlık, sanatçının kendisiyle kurduğu ilişkiyi de sorunlu kılar. Burada hemcinsleriyle kurduğu ilişkinin sanatçının kendi öznelliğine kıyasla konumlandığı nokta ve hemcinsini kendi bedeninde taşıma ve açma durumu, toplumsal olarak suçlanan hemcins ilişki-

sini de aşmak olarak görülebilir. Kimliğin zamansal sırasının değiştirilmesi, hemcins ilişkisine yöneltilen toplumsal suçlamayı hem reddetmekte hem de bu konunun toplumdaki bütün kurumlar ve yapılar tarafından kabul edilmişliğini eleştirmektedir. Asıl nokta, öznenin inşası sürecinde vurgunun toplumsal kurumların rolü üzerinde değil de öznenin ilk hali olarak imge üzerinde olmasıdır. Böylece suç teşkil eden hemcinslilik bir öncelik noktasına taşınır: Öznenin başlangıçta var olduğu ilk haliyle kabulü yerine, imgenin sonradanlığı içerisinde bir ilk hal olarak kabul edilmesi, özneyi kuran kurumlara bir eleştiridir. Popüler film karelerinden alıntılanmış olan kadınların yaygın imgeler üzerinden betimlenmiş olması da bu karelerdeki kadınların içsellikten tamamen uzaklaştığına dikkat çeker.

Karelerin imgesini yorumlayan sanatçının kadın olmasına karşılık ele alınan filmlerde kadına dair yorumun klasik bir yorum olduğu düşünülürse, sanatçı, fotoğrafları hem çeken hem çekilen olarak anlamlandırma olanağına sahip olur. Kadının klasik bakışta, erkek tarafından kullanıldığı şekliyle bir arzu nesnesine dönüştürülmesi ve bu sürecin hikâyesinin birer kare olarak verilmesi aslında bu bakışı kırmaya yönelik bir çabadır. Kendisini, bakılan nesneye çeviren sanatçı aynı zamanda kendi kendine bakışı içerisinde kendi kendini gören bir özneye dönüşerek nesne ve özne ilişkisini sağlar (tek elden yönetir). Diğer bir ifadeyle, özne ve nesnenin aynı bedende buluşması kurgulanmış bakışın başlangıçtan itibaren var olduğunu düşündürür. Bakışın kendine içsellik boyutunda saydam dönüşü, yani erkek bakışını aradan çıkararak dönüşü, nesneler dünyasına dâhil edilmiş kadının bir içkinlik planı ile kendini en baştan inşa edişine örnek teşkil eder. Sanatçı bu kendine bakışıyla, cinsel obje haline dönüşmeden, nesne ve özne arasında kültürel olarak kurulmuş anlamsal ve fiilî ilişkiyi ortadan kaldırır. Sanatçının, bir kadın olarak, ele aldığı dişilik kavramının kültürle ve tarihle olan ilişkisi, sanatçının kendi fotoğrafına bakışıyla kültürün ve tarihin içinden çıkartılır. Sanatçı bir dışarı atma, dışarıda tutma yöntemiyle kadını, hem anlamsal hem de bedensel olarak günlük dildeki ve yaşamdaki anlamının



dışına taşımaya çalışır. Dışarı attığı bakış, kendi bedenine yönelirken bakılan bedenin aynı zamanda erkek bakışının nesnesi olması, "ben"in ilişkiler arası bir inşanın ürünü olduğunu gözler önüne serer.

Kadının bakıştan bağımsızlaşması, kendi bedenini erkek bakışının içinden çıkarıp dışsallaştırarak kendi gözünün önüne yerleştirmesi; bu vesileyle de erkek kavrayışından, erkek dünyasından dışarıya, kendi benliğine uzanan yolculuğu bir egoizmin ifadesine dönüşür. Öznenin inşa süreçleri içinde eğitim, aile, ahlak biçimlerinin öznenin dışsallığını da etkilediğine birer örnek teşkil eden bu kareler, gündelik yaşamdaki kadın imgelerine klasik bakışın birer ifadesidir. Klasik bakışın fotoğraflardaki özgür ifadesinin aynı zamanda hem özneleşen hem nesneleşen sanatçı aracılığıyla dışsallaştırılması sonucunda bu kabul görmüş bakış sanatçının kendi bedeninden, teninden dışarı atılır. Güvenli ve sıradan bir dünyaya ait böylesi bakış açılarına dikkat çekme çabası, beden üzerinden değil, fotoğraflar aracılığıyla sağlanır. Farklı kuşaktan kadınların, sosyal yapı içinde yer aldığı biçimleriyle bu fotoğraflar, Sherman'ın yorumuyla, kadın ve sosyal kadın arasındaki ilişkinin özdeşleştirilişidir. Sanatçı, ben'in inşa sürecinin orta yerine konumlanmış bu özdeşleşmeyi kendi



fotoğraflarıyla yeniden kurarak bir kırılganlığa, bu özdeşleşme sürecinin değişebileceğine vurgu yapar. Teknik olarak fotoğrafın kullanılması, içerik olarak filmlerdeki kadınların seçilmesi ve kurguyu kurguyla anlatma yoluna gidilmesi aslında kadın kavramının –ve kadın imgesinin– sorunsallığını akla getirir.

Fotoğrafların çekildiği 70'li 80'li yılların filmlerindeki kadın tiplemesinde mevcut olan normların vurgusu, dönemin muhafazakârlığı ve ekonomik söylemiyle yakından ilişkilidir. Eşcinsel kimliğin bir tabu olarak kabul edildiği bu yıllar, incitilmiş bir beden imgesi yaratır. Öznenin kurgulanması esnasında, yasak ve genelgeçer olanın, diğer bir deyişle özneyi mahkûm edecek eylemlerin de belirlendiği göz önünde bulundurulursa, özne ve sistem arasındaki mevcut ilişki özne üzerinden değerlendirilebilir ve bu özne dönemin sosyal yapısının bir ifadesi haline gelir. Öznenin sistem tarafından kurgulanması öncellik meselesini sistemin lehine çevireceğinden, özneyi kuran yargılar bir güç olarak ortaya çıkar. Özne-kurucu olanın öznenin varlığından önce gelişi öznenin sonradanlığının da ifadesi olacağından burada akla kimliğin dışsallığı gelir. Sherman kendi kadın kimliğini öteki bir kadın kimliğinde, onun bedeninde, yansıtarak aslında bir deyimleme içerisine girmektedir. Kendi otoportrelerini öteki kadın bedeninde çeşitlendirmesi, kimliksel çeşitlendirmeye işaret eder. Burada bir çokluk söz konusudur, fakat bu çokluk sözde bir çokluktur. Bakışın, nesnesini çokluk içinde inşa edişi; bakışın tekniğini güçlendirir. Kadın kimliğinin esasen erkeğin bakışı tarafından kuruluşu bu fotoğraflarda bir tekrar üzerinden aşılmaya çalışılır. Hem sanatçının kendi kendine bakışı hem de popüler film kareleri üzerinden geçmiş ve şimdi arasında bir ilişki kuruşudur bu tekrarı üreten. Zamansal ilişkinin kurgulanmasının kareler üzerinden verilmesi, değişmeyen bakışın fenomenolojisine örnek teşkil eder. Denetlenebilen bir dünyanın içinden bakışın nesnesinin denetlenişi, özne-nesne arasındaki rasyonel ilişkiyi bir kapalılık içinde tutar ve bundan ötürü dışarıda bırakılanların dünyası bu denetlenmiş dünyaya bir tehdit oluşturur. Dışarıda bırakılanın, söylem dışı olanın, fotoğraflarda kurgulanışı dışsal olanın da denetlenebilir oluşuna işaret eder.

Kadın kavramını bir kişilik olarak ele alırsak, öteki öznelerin bu kişiliğin öncesi ve

sonrası üzerindeki olası etkileri, bu kişiliğin hem özne hem de nesne durumuna dönüştürülmesinde etkili olur. Öznenin kendi tekilliği yanında ötekilerin etki biçimi, yani bakışın öznesinin öncelliği, öznenin kurulmasında bir dış etken olarak merkezdedir. Öznenin dış etkilerden arınmış hale gelmesi her ne kadar imkânsız gibi dursa da, bakışın bedeni kurgulama şekli böylesi bir arınmaya olanak sağlayabilir. Bakışın bedeni adeta bir çöp, atılacak bir atık gibi kurgulaması, ötekini merkezden alarak bir nesneye çevirir. Burada bir tersine çevrilmeyle ötekinin kurucu rolünün önemi dağıtılır. Diğer bir deyişle, sanatçı bir oyunla ötekini gerçekten gerçeküstüne çevirerek onun etkisini azaltır. Burada dışsal ve şekillendirici olandan ziyade, bu dışsallığın bir elbise gibi çıkarılıp bir kenara konulacak bir sonrasallık taşıması fikri öznenin de kendine ait koruma mekanizmaları olduğunu düşündürür.

Dışsal olan ötekinin konumunu vurgulaması bağlamında önemli sayılacak
ilginç bir örnek de sanatçının son dönem çalışmalarında yer alan, manken bedenlerinin üzerinde kullandığı protez ilavelerdeki teknolojik dışsallıktır. Bu protez dışsallık, dışsal olan ötekiyle benzer bir konumdadır. Dışsallığın müdahale edilebilecek bir mekanik parçaya dönüşmesi bu dışsallığı, merkezi rolünden alarak onun özne üzerindeki etkisini bir kez daha dağıtır. Fotoğraflarda sanatçının giydiği elbiselerin mekânla ilişkisizliği, öncelik ve sonralık meselesinde, sonra olanın bir kenara bırakılabilirliğinin de hatırlatıcısı niteliğindedir. Mekân ve giysiler arasındaki ilişkisizlik özneye dışsal olanın kendi bedeni dışında bir yerde konumlanmadığını düşündürürken, mekânın dışsallığı yanında bu bedensel aidiyetsizliğin öncelliği önem kazanır. Kişiliğe etki eden ve kişiliğin yapılanmasından önce gelen sosyal faktörlerin beden üzerinde görünür olması, bu etkinin sorunsallaştırılabileceğini düşündürür. Mekânın yer yer belirsiz olmasına tezatla giysilerin şıklığı ve fotoğraflarda bedene en yakın duran bu giysilerin, ötekilerle doğrudan ilişkideki önceliği, beden ve ötekiler arasında duran sınırın bir yapaylık sınırı olduğunu gösterir. Böylece sanatçı çalışmalarında dışsallıktan kendi isteğiyle kurtulabileceğini ortaya koyar.

Fotoğrafların işaret ettiği popüler söylem, sanatçının bazı fotoğraflarda kendini cansız bir bedenin bakışları içine yerleştirerek popülerlikle arasına bir mesafe koyması üzerinden eleştirilir. Kendi öznelliğiyle öteki arasına yerleştirdiği mesafe, bu cansız kurgulanışta bir aracılık taşır. Mesafe kavramı, hem ötekinin mekânını oluşturması bağlamında incelenebilir hem de fotoğraflardaki özneyle nesneyi birleştiren kadın imgesi mesafe aracılığıyla kendini bir öncelik içine yerleştirir. Öznenin kendini ve çevresini ayırışı fotoğraflarda bir korku ve ürküntü duygusu içinde verilirken hem arzulanan hem de kaçılan bir kadınlık anlatılır.

Popüler filmlerden alınan sahnelerde duyumsanan ev içi ve ev dışı mekânlardaki rahatsızlık; tüketim dünyasının vaatlerinin aslında bir korku içinde sunulduğunu, refahı vaat eden sistemin tehditkâr bir söylem içinde yaşamı dönüştürmeye çalıştığını anlatır.

Sanatçının geç dönem işlerinde canlı insan bedeni yerine manken kullanması ve bu mankenlerde cinsel öğeleri vurgulamaya çalışması, buna ek olarak da manken bedenlerinin parçalanmış düzenlenişi ilk dönem fotoğraflara kıyasla bir karşıtlığa işaret eder. İlk dönem işlerin içerdiği şiddet ve cinsel öğelerin parçalanmış bedenlerde kesişmesi, bedene yapılan müdahalenin boyutlarını düşündürür. Parçalanan bedenin cinsel öğelerinin bedeni imlemesi ve bedenin öte yandan protezlerle tamamlanması insana dair doğal ve yapay dünyaların belirginleşmesinin de birer ifadesi olur. Doğallık ve yapaylık arasında duran insan bedeni, teknik olarak kullanılan fotoğrafın kurgusallığı ile de desteklenerek yapaylık yönüne bir adım daha yaklaşır ve beden, insanın çağdaş toplum içindeki yapay kurgusunun ifadesine dönüşür. Böylece akla gelen, ikincil doğanın her yerdeliğidir. Bu ikincil doğa asıl doğanın yerini alır. İkincil olanın bu merkezî anlamı, gerçeği gerçeküstüne çevirmekle kalmaz; aynı zamanda kadını hem bir kurgusallığa hem de sosyal eleştirinin imkânlarından birine dönüştürür.

Parçalanmış manken bedenleri, izleyiciyi sosyal yaşamdaki dağılmalar ve çelişkiler ile karşı karşıya bırakırken; sanatçı tarafından oluşturulan kadın imgesinin cin-

selliği ve şiddeti içinde barındıracak bir biçimde çeşitlendirilmesi, kadını hem yüceltmekte hem de estetize etmektedir. Burada hem bir bozulma hem de bir güzelleşme içinde verilen kadının taşıdığı çeşitlilik aynı zamanda kutsallığı da içinde barındırmaktadır. Kadının doğurganlığındaki kutsallık; tersine çevrilerek kötü, şiddet ve dehşet gibi kavramların bedendeki anlamları üzerinden imgeselleştirilir. Kadın kutsallığında yatan ve bedensel parçalanma vasıtasıyla aktarılan dehşet, sanatçının çalışmalarında yer alan sosyal statüyü belirler: Kadın hem arzulanarak hem de müdahalelerle çeşitlendirilerek mevcut söylemin inşasını olanaklı kılar. Kadın eleştirinin hem olanağı hem de nesnesi olur.

ZELİHA BURTEK

Üstinsan ve Unabomber

Yüz yıl arayla doğmuş olan Friedrich Nietzsche ve Theodore Kaczynski'nin yaşamlarında önemli benzerlikler göze çarpar. İkisi de son derece ümit verici akademik kariyerlerini reddetmiştir: Nietzsche filoloji, Kaczynski ise matematik alanında. Her ikisi de esasında yalnız bir varoluşun bütün nimetlerinden sonuna kadar yararlanmıştır. "Felsefe, bugüne dek anladığım, yaşadığım gibi; yüksek dağda, buz içinde gönüllü yaşamaktır" der Nietzsche, *Ecce Homo*'da. Kaczynski içinse buz ve yüksek dağlar daha çok düz anlamıyla kullanılan bir betimlemedir, nihayetinde, Montana Rockies'de bir kulübede yıllarca yaşamıştır.

Leslie Chamberlain, (*Nietzsche in Turin*, Londra, 1996) Nietzsche'nin deneyimini "Tanrısız, işsiz, eşsiz ve evsiz" tümcesiyle özetlemişti. Kaczynski ise çok daha az gezmiştir ama bu tanımlama onun için de fazlasıyla uygundur. İkisi de kadınlarla ilişki kurmakta başarısız olmuş, kadınların toplumdaki konumlarını ele almaktan kaçınmışlardır. İki isim de zaman zaman hastalık ve yoksulluğun tehdidi altında yaşamıştır. Her ikisi de bir kardeşi tarafından ihanete uğraşmıştır: Nietzsche, onu engelleyemeyecek durumdayken yazılarını tahrif eden kız kardeşi Elizabeth tarafından; Kaczynski ise onu FBI'a ispiyonlayan erkek kardeşi David tarafından. Nietzsche'nin temel kavramı güç istencidir. Kaczynski'nin büyük düşüncesiyse güç sürecidir.

Her ikisi de gücü övmüş, merhamete saldırmıştır: Nietzsche, sağlıksız bir "köle ahlakı" olarak gördüğü Hıristiyanlık eleştirisiyle; Kaczynski ise kişisel zayıflığın aldatıcı bir yansıması olarak gördüğü solculuk üzerinden.



Kaczynski'nin açık artırmada satışa çıkan "eylem kıyafeti."

İkisi de temelde bir ahlak psikolojisi geliştirmiş olmasına karşın Kaczynski psikoloji ile sınırlı kalmamıştır.

Nietzsche'nin çözümlemesi kültürün içinden yapılır. İnsan ruhunun yenilenmesi ve bireyin kendini gerçekleştirmesi yolundaki arayışları aslen estetik bir arayıştır. Sanat onun için birçok bakımdan Tanrı'nın yerini almıştır. Nietzsche'nin Hıristiyanlık sonrası sanatsal görüşü, Dionysusçu "değerlerin yeniden değerlendirilmesi"nin ölçüsüdür. "Her zaman, en önemli olan ... daima kültürdür" (*Putların Alacakaranlığı*).

Nietzsche; hiyerarşiye olan inancını, rütbe ve sömürüyü gerekçelendirmesini çekincesiz ifade eder. Kaczynski'nin anarşist bakışıysa yüz yüze iletişim noktasına kadar merkezsizleştirilmiş bir özgür toplum çağrısıdır.

Kaczynski tıpkı Nietzsche gibi, düşkünleşme yerine güçlülüğü arzulamış ama bunun ancak toplumsal bir dönüşümle gerçekleştirilebileceğini görmüştür. Nietzsche *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de sürü zihniyeti olarak gördüğü şey için "Avrupa'nın demokratikleşmesi"ni sorumlu tutar. Kaczynski ise *Sanayi Toplumu ve Geleceği*'nde bireyin özgürleşmesi ve ve kendini gerçekleştirmesi için siyasal (ve ayrıca estetik) değişimden çok daha derin bir değişime gereksinim olduğunun altını çizer. Endüstrileşmiş yaşamın mantığının bu yola koyulmuş bir engel olduğunu anlamış, yıkılmasının gerekli olduğunu belirtmiştir. Ona göre gündelik yaşamın nasıl deneyimlendiği, soyut değerler ve estetik ifadelerden çok daha önemli bir etkendir. Demek ki Nietzsche ve Kaczynski'nin değerler krizine yaklaşımı birbirinden oldukça farklıdır. Özellikle Zerdüşt'ün kişiliği üzerinden Nietzsche, istenç edimi aracılığıyla kişisel kurtuluş çağrısı yapar. Kaczynski ise birey bağlamını, bireyin yaşamına temel seviyede ket vuran güçleri görmezden gelmez.

Nietzsche Alman kültürüne odaklanmıştır; Wagner vakası buna bir örnektir. Kaczynski ise giderek yapaylaşan ve yabancılaşan küresel endüstriyel düzenin hareketini ve sonuçlarını sorgular.

Nietzsche *İnsanca, Pek İnsanca*; *Tan Kızıllığı* ve *Şen Bilim* gibi kitaplarında özgür tini, onu diğer metinlerde sorgulamak üzere doğrulamaktadır. Kaczynski modern toplumda bireysel özerkliğin sorunlu olduğunu ve bu sorunun söz konusu toplumun bir işlevi olduğunu göstermektedir.

Hem Nietzsche hem de Kaczynski, pek çok kişiye göre nihilisttir. Hüküm süren postmodern *ethos* Nietzsche'yi yüceltirken Kaczynski'yi reddetmektedir; çünkü genel olarak Nietzsche topluma meydan okumaz ama Kaczynski okur.

Postmodernizm için benlik yalnızca bir inşa, bir sonuçtur; görünen bir etkiden başka bir şey değildir. Günümüzde "öznenin ölümü" olarak da bilinen bu görüş esasen Nietzsche tarafından, çok sayıda yazısında oluşturulmuştur. Kaczynski sınırlı bir özerkliği dile getirmiş ve bireyin tükenmemiş olduğunu göstermiştir. Egemen bireyin sonu için yas tutup, postmodern edilginliğe ve kinizme gömülme veyahut Kaczynski'nin yaptığı gibi toplumda bireyin yerini teşhis edip bu duruma meydan okuma seçenekleri mevcuttur.

Freud'un 1920'lerde *Civilization and its Discontents* [*Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları*] olarak çevrilen *Das Unbehagen in der Kultur* kitabının başlığı düz anlamıyla "bizi kültürde rahatsız eden nedir" şeklinde okunmalıdır. Nietzsche kültürün kendisini asla sorgulamamıştır. Kaczynski ise kültür temelini oluşturan endüstriyalizmin sağlıklı ve özgür bir varoluşa ulaşmak için neden aşılması gerektiğine ışık tutar.

JOHN ZERZAN

ÇEV. UTKU ÖZMAKAS

Birmingham Hapishanesi'nden Mektup

MARTIN LUTHER KING, JR.

Sevgili Rahip Arkadaşlarım,

Burada, Birmingham Hapishanesi'nde tutulurken sürmekte olan eylemlerimi "mantıksız ve zamansız" diye nitelediğiniz bir beyanınızdan haberdar oldum. İşime ve fikirlerime yöneltilen eleştirilere cevap verdiğim pek nadirdir. Eğer önüme gelen bütün eleştirilere cevap vermeye çalışsaydım, sekreterlerim gün boyunca bu yazışmalarla uğraşmaktan başka işlerle uğraşamaz, benim de müspet işlere ayıracak vaktim olmazdı. Ancak sizin gerçekten iyi niyetle hareket ettiğinizi ve eleştirilerinizin samimi olduğunu hissettiğimden, sabırlı ve mantıklı olacağını umduğum bir biçimde, beyanınıza cevap vermeye çalışacağım.

(...)

"Neden doğrudan eylem? Neden oturma eylemleri, yürüyüşler ve benzerleri yapılmalı? Müzakere daha iyi bir yol değil midir?" diye sorabilirsiniz. Müzakere çağrısında bulunmakta oldukça haklısınız. Aslında doğrudan eylemin amacı tam da budur. Barışçıl doğrudan eylem öyle bir krize ve gerilime yol açar ki, müzakereyi ezelden beri reddeden bir toplum bile sorunla yüzleşmek zorunda kalır. Sorunu mümkün olduğunca dramatize ederek artık görmezden gelinemeyecek bir hale getirmeyi amaçlar. Gerilimi pasif direnişçinin işinin bir parçası olarak anmam size şaşırtıcı gelebilir. Ancak "gerilim"

kelimesinden korkmadığımı da itiraf etmeliyim. Şiddetli gerilime yürekten karşıyım, ama gerilimin yapıcı ve şiddetsiz bir türü vardır ki, gelişme için gereklidir. Sokrates nasıl bireylerin mitler ve yarı-doğruların boyunduruğundan kurtulup özgür bir yaratıcı analiz ve nesnel değerlendirme düzeyine çıkabilmesi için gerilim yaratmanın gerekliliğini hissettiyse, biz de toplumda, insanların önyargıların ve ırkçılığın derin karanlığından çıkıp anlayış ve kardeşliğin engin seviyesine yükselmesi için şiddete başvurmayan ısrarcı insanlara olan ihtiyacı anlamalıyız. Doğrudan eylem programımızın amacı, sonunda kaçınılmaz olarak müzakere kapılarını açacak bir kriz durumu yaratmaktır. Dolayısıyla müzakere çağrınızda sizinle aynı fikirdeyim. Aziz Güney bölgemiz çok uzun bir süredir diyaloğun değil de monoloğun hâkim olması yönünde üzücü çabalar nedeniyle bir açmaza sürüklenmiş durumda.

Beyanınızdaki temel noktalardan biri de ben ve arkadaşlarımın Birmingham'da gerçekleştirdiği eylemin "zamansız" olduğuydu. Bazıları "Neden yeni şehir yönetimine eyleme geçmek için süre vermediniz?" diye sordu. Bu soruya verebileceğim tek yanıt, yeni Birmingham yönetiminin daha işe koyulmadan önce en az önceki yönetim kadar teşvik edilmesi gerektiğidir. Albert Boutwell'in belediye başkanı seçilmesinin Birmingham'da çığır açacağını sanıyorsak, ne yazık ki yanılıyoruz. Her ne kadar Boutwell, Connor'a göre daha nazik biri olsa da, bunların her ikisi de statükonun sürdürülmesine kendilerini adamış, ırk ayrımı yanlısı insanlar. Boutwell'in, ırk ayrımının kaldırılmasına toplu direniş göstermenin boşuna olduğunu görebilecek kadar mantıklı olduğunu umuyorum. Ancak bunu, insan hakları savunucularının baskısı olmadan görmeyecektir. Arkadaşlarım, şimdiye dek kararlı, yasal ve şiddete başvurmayan bir baskı olmadan hakları konusunda tek bir kazanım bile kaydetmemiş olduğumuzu size söylemeliyim. Yazıktır ki, ayrıcalıklı grupların ayrıcalıklarından pek nadiren gönüllü olarak vazgeçtikleri tarihsel bir gerçektir. Bireyler ahlakın ışığını görüp adaletsiz duruşlarını isteyerek bırakabilirler; ancak Reinhold Niebuhr'un da bize hatırlattığı gibi, gruplar bireylerden daha ahlaksız olma eğilimindedir.

Acı deneyimlerden öğrendiğimiz üzere özgürlük asla baskıcının isteyerek verdiği bir şey değildir; özgürlük, baskıya maruz kalanlar tarafından talep edilmelidir. Açıkçası, haksız yere ayrımcılık hastalığının mağduru olmayanların gözünde "iyi zamanlanmış" bir doğrudan eylem kampanyasında hiç bulunmadım. Yıllardır "Bekleyin!" sözünü duyuyorum. Her Zenci'nin kulağında delip geçici bir aşinalıkla çınlayan bir söz. Bu "bekleyin" neredeyse

hep "asla" anlamına gelmiştir. Artık anlamalıyız ki, çok değerli bir hukukçumuzun söylediği gibi, "çok uzun süre ertelenen adalet, engellenen adalettir."

Anayasal ve Tanrı tarafından bahşedilmiş haklarımız için 340 yılı aşkın bir süredir bekliyoruz. Asya ve Afrika'daki milletler siyasal bağımsızlık kazanmaya doğru jet hızıyla ilerlerken, biz ancak at arabası hızıyla bir restoranda bir bardak kahve içebilme hakkını kazanmaya doğru ilerliyoruz. Ayrımcılığın can yakan oklarını hiç hissetmemiş olanlar için "Bekleyin!" demek kolay olabilir. Ancak acımasız kitlelerin anne babalarınızı istediği zaman linç edişini, akıllarına esince kardeşlerinizi suda boğuşunu gördüğünüzde; nefret dolu polislerin kardeşlerinize küfrettiğini, tekmeler savurduğunu ve hatta onları öldürdüğünü gördüğünüzde; yirmi milyon Zenci kardeşinizin varlıklı bir toplumun orta yerinde, fakirliğin havasız kafesinde küflenmekte olduğunu gördüğünüzde; altı yaşındaki kızınıza televizyonda reklamı yapılan lunaparka neden gidemeyeceğinizi açıklamaya çalışırken diliniz dönmediğinde ve kekeleyip kaldığınızda ve Funtown'ın* beyaz olmayan çocuklara kapalı olduğunu öğrendiğinde kızınızın gözlerine dolan yaşları görüp zihnindeki küçük gökyüzünde, ona kendini aşağı hissettirecek uğursuz bulutların oluşmaya başladığını fark ettiğinizde, beyaz insanlara karşı bilinçsizce bir öfke geliştirerek kişiliğini bozmaya başladığını gördüğünüzde; "Baba, neden beyaz insanlar zencilere bu kadar kötü davranıyor?" diye soran beş yaşındaki oğlunuza bir cevap uydurmak zorunda kaldığınızda; arabayla bir başka şehre gittiğinizde hiçbir motel sizi kabul etmeyeceği için gecelerce arabanızın rahatsız köşelerinde uyumak durumunda kaldığınızda; her allahın günü o can sıkıcı "Beyazlar İçin" ve "Zenciler İçin" yazılı tabelalarla aşağılandığınızda; ilk adınız "zenci", ikinci adınız "çocuk" (kaç yaşında olursanız olun), soyadınız "John" olduysa ve eşiniz, anneniz hiç "Hanım" gibi saygıdeğer bir unvana sahip olmadıysa; Zenci olduğunuz gerçeği durmadan yüzünüze vuruluyorsa ve biraz sonra ne olacağını bilmeden, içinizdeki korkular ve dışınızdaki hınçtan dolayı rahat yüzü göremiyorsanız; durmadan onurunuzu kıran bir "hiçkimselik" hissiyle mücadele ediyorsanız ve sürekli diken üstündeyseniz, işte ancak o zaman beklemenin neden zor geldiğini anlayabilirsiniz. Tahammül sınırının aşıldığı bir an geliyor ve insanlar artık çaresizlik uçurumuna atılmak istemez oluyor. Umarım, beyler, meşru ve kaçınılmaz sabırsızlığımızı anlayabilirsiniz.

* Funtown: Eğlence parkı (ed. n.)

Bizim yasaları ihlal etmeye hazır oluşumuzun sizi çok kaygılandırdığını ifade ediyorsunuz. Bu kesinlikle meşru bir kaygıdır. Yüce Divan'ın 1954'te aldığı, devlet okullarında ayrımcılığı yasadışı ilan eden karara herkesin uymasında bu kadar ısrar ederken bilinçli olarak yasaları ihlal etmemiz ilk bakışta çelişkili gibi görünebilir. "Nasıl bazı yasaların çiğnenmesini ve ötekilere uyulmasını savunabilirsiniz" diye sorulabilir. Bunun cevabı iki tür yasanın söz konusu olduğudur: adil ve adaletsiz. Adil yasalara uyulmasını ilk savunacak kişi benim. İnsanın adil yasalara uymak yolunda hem yasal hem de ahlaki bir sorumluluğu vardır. Buna karşılık, insanın adaletsiz yasalara uymamak yolunda ahlaki bir sorumluluğu vardır. Bu konuda "Adaletsiz yasa, yasa değildir" diyen Aziz Augustinus'a katılıyorum.

Öyleyse iki tür yasa arasında ne fark vardır? Bir yasanın adil ya da adaletsiz olduğuna nasıl karar verilebilir? Adil yasa, ahlaksal yasayla ya da Tanrı'nın yasasıyla örtüşen, insan tarafından koyulmuş kanunlardır. Adaletsiz yasa ise ahlaksal yasayla uyum içinde olmayan kanunlardır. Akinolu Aziz Tomasso'nun deyişiyle, "Adaletsiz yasa, ölümsüz ve doğal yasada kökenlenmeyen, insani yasadır." İnsanın kişiliğini iyileştiren her yasa adildir. İnsanın kişiliğini bozan her yasa adaletsizdir. Bütün ayrımcılık yasaları adaletsizdir çünkü ayrımcılık ruhu bozar ve kişiliğe zarar verir. Ayrımcılık yapana asılsız bir üstünlük hissi, ayrımcılığa uğrayana da asılsız bir aşağılık hissi verir. Yahudi felsefeci Martin Buber'in terimlerini kullanacak olursak, ayrımcılık "ben ve sen" ilişkisinin yerine "ben ve o (şey)" ilişkisi getirir ve kişileri eşya statüsüne indirger. Dolayısıyla ayrımcılık yalnızca siyasal, ekonomik ve sosyolojik açıdan kusurlu olmakla kalmaz, aynı zamanda ahlaki açıdan yanlış ve günahtır da. Paul Tillich, ayrılıkta günah vardır, demiştir. Ayrımcılık insanın trajik ayrılığının, korkunç yabancılaşmasının ve dehşet verici günahkârlığının varoluşsal bir ifadesi değil midir? İnsanların Yüce Divan'ın 1954'te aldığı karara uymasında işte bu yüzden ısrar edebiliyorum, çünkü bu karar ahlaksal açıdan doğrudur; insanların ayrımcı düzenlemelere uymamasında ısrar edebiliyorum, çünkü bunlar ahlaksal açıdan yanlıştır.

Adil ve adaletsiz yasalara daha somut örnekler düşünelim. Adaletsiz yasa, sayısal çoğunlukta ya da güç üstünlüğü olan bir grubun azınlık olan grup için koyduğu ama kendisi için bağlayıcı kılmadığı bir kanundur. Bu, yasallaştırılmış farklılıktır. Aynı mantıkla, adil yasa da çoğunluğun azınlığı uymaya zorladığı ve kendisinin de uymaya istekli olduğu kanunlardır. Bu, yasallaştırılmış aynılıktır. Bir açıklama daha yapayım: Eğer bir yasa, oy kul-

lanma hakkı olmadığı için o yasanın yapılmasına ya da yürütülmesine hiçbir katkıda bulunmamış bir azınlığa uygulanıyorsa adaletsiz bir yasadır. Alabama'daki ayrımcılık yasalarını çıkaran yasama organının demokratik olarak seçildiğini kim söyleyebilir? Alabama'da Zencilerin kayıtlı seçmen olmasını önlemek için her türlü hileli yönteme başvurulmaktadır ve Zenciler nüfusun çoğunu oluşturduğu halde tek bir Zenci'nin bile kayıtlı seçmen olmadığı ilçeler vardır. Bu koşullar altında yürütülen herhangi bir yasanın demokratik olarak yapılandırıldığı düşünülebilir mi?

Bazen bir yasa görünüşte adil, uygulamada adaletsiz olabilir. Örneğin ben, izinsiz olarak yürüme eylemi yapma suçlamasıyla tutuklandım. Yürüyüş yapmak için izin alınmasını gerektiren bir kararnamenin varlığında ters bir şey yoktur. Ancak bu kararname ayrımcılığı sürdürmek ve vatandaşların Anayasanın Birinci Değişiklik Maddesi'nde verilen barışçıl bir şekilde toplanma ve protesto faaliyetinde bulunma hakkını elinden almak için kullanıldığında adaletsiz hale gelir.

Umarım göstermeye çalıştığım farkı görebiliyorsunuzdur. Hiçbir şekilde bağnaz ayrımcılar gibi yasalardan kaçmayı ya da onlara karşı gelmeyi savunmuyorum. Bu anarşiye yol açardı. Adaletsiz bir yasayı ihlal eden kimse, bunu açık, sevgi dolu ve cezasını çekmeye hazır bir biçimde yapmalıdır. Benim fikrimce vicdanının ona adaletsiz olduğunu söylediği bir yasayı ihlal eden ve hapis cezasını isteyerek kabul eden, bunun adaletsizliği hakkında toplumun vicdanını uyandırmayı amaçlayan kişi, gerçekte yasaya en büyük saygıyı göstermektedir.

Elbette, sivil itaatsizliğin bu şekli yeni bir şey değildir. Şadrag, Meşak ve Abed-Nego'nun, daha yüksek bir ahlaksal yasanın söz konusu olduğu gerekçesiyle Nebukadnezar'ın yasalarına uymayı reddetmesinde bunun önemli bir örneği görülmektedir. Bu türden bir sivil itaatsizlik, Roma İmparatorluğu'nun bazı adaletsiz yasalarına boyun eğmektense aç aslanlarla ve kazıklarla yüzleşmeyi tercih eden erken dönem Hıristiyanları tarafından da başarılı bir biçimde uygulanmıştır. Bugünün akademik özgürlüğü bir ölçüde, Sokrates'in sivil itaatsizlik eylemi sayesinde vardır. Kendi ulusumuzda da Boston Çay Partisi, sivil itaatsizliğin büyük çaplı bir örneğini teşkil etmektedir.

Adolf Hitler'in Almanya'da yaptığı her şeyin "yasal", Macar özgürlük savaşçılarının Macaristan'da yaptığı her şeyin de "yasadışı" olduğunu asla unutmamalıyız. Hitler'in Almanyasında bir Yahudi'ye yardım etmek yasa-

dışıydı. Yine de eminim ki, o dönemde Almanya'da yaşamış olsaydım, ben de Yahudi kardeşlerime yardım ederdim. Eğer Hıristiyan inancında önemli olan bazı ilkelerin baskılandığı komünist bir ülkede yaşasaydım, ülkenin din karşıtı yasalarına uymamayı açıkça savunurdum. Size iki itirafta bulunmalıyım, Hıristiyan ve Yahudi kardeşlerim. Birincisi, son birkaç yıldır beyaz ılımlıların beni çok ciddi bir hayalkırıklığına sevk etmiş olmaları. Zencilerin özgürlüğe yürüyüşünde onlara ayak bağı olanların Beyaz Vatandaşlar Konseyi üyeleri ya da Ku Klux Klan'lılar değil de bu beyaz ılımlılar olduğuna çok üzülerek de olsa kani olmak üzereyim; kendilerini adaletten çok düzene adayan; gerilimsiz ancak negatif bir barışı, adaletli ve pozitif bir barışa tercih eden; "amacınız konusunda size katılıyorum, ama doğrudan eylem yöntemlerinize katılmıyorum" diyen; babacan bir şekilde bir başkasının özgürlüğü için zaman çizelgesini belirleyebileceğine inanan; masalsı bir zaman kavramıyla yaşayan ve sürekli Zencilerin "daha uygun bir dönem" beklemesini salık veren beyaz ılımlılar. İyi niyetli insanlardan yüzeysel bir anlayış görmek, kötü niyetli insanlarca tamamen yanlış anlaşılmaktan daha moral bozucudur. Kayıtsızca kabul görmek, bütünüyle reddedilmekten daha hayret vericidir.

Yasa ve düzenin adaleti sağlamak için varolduğunu ve bu amaçta başarısız olduklarında yasaların sosyal ilerlemenin önünü kesen setlere dönüşeceğini beyaz ılımlıların anlayacağını ummuştum. Güney'deki gerilimin, Zencilerin adaletsiz durumlarını pasif olarak kabul ettiği çirkin negatif barıştan, bütün insanların insan kişiliğinin onuruna ve değerine saygı duyacağı, gerçek ve pozitif bir barışa geçişte gerekli bir aşama olduğunu beyaz ılımlıların anlayacağını ummuştum.

Aslına bakılırsa, bu gerilimi asıl yaratan, şiddetsiz doğrudan eylem yapan bizler değiliz. Biz sadece zaten canlı olan gizli gerilimi su yüzüne çıkartıyoruz. Bu gerilimi görülebileceği ve çaresine bakılabileceği şekilde açığa çıkartıyoruz. Üstü örtülü olduğu sürece asla iyileştirilemeyecek bir çıbanın bütün çirkinliğiyle, doğal ilaçlar olan havaya ve ışığa çıkarılmasının gerektiği gibi, adaletsizlik de iyileştirilebilmek için, açığa çıkmasının yarattığı bütün gerilimle birlikte, insan vicdanının ışığına ve milli kamuoyunun havasına çıkarılmalıdır.

Beyanınızda eylemlerimizin, her ne kadar barışçıl olsalar da şiddeti besledikleri için suçlanması gerektiğini öne sürüyorsunuz. Ancak bu mantıklı bir sav mıdır? Bu, paraya sahip olmak suretiyle kötücül soygun eylemi-

ni beslediği gerekçesiyle soyulan kişiyi suçlamak gibi bir şey değil midir? Bu, doğruya olan şaşmaz bağlılığı ve felsefi sorgularıyla sapkın halkın onu baldıran zehri içmek durumunda bırakan eylemlerini beslediği gerekçesiyle Sokrates'i suçlamak gibi değil midir? Bu eşsiz Tanrı bilincinin ve Tanrı'nın iradesine bitip tükenmez bağlılığının, kötücül çarmıha germe eylemini beslediği gerekçesiyle İsa'yı suçlamak gibi değil midir? Federal mahkemelerin tutarlı bir şekilde doğruladığı gibi, davasının şiddeti besleyebileceği gerekçesiyle bir bireyin temel anayasal haklarını elde etme çabalarını durdurmasında ısrar etmek yanlıştır. Toplum soyulan kişiyi korumalı ve soygunu yapanı cezalandırmalıdır. Ilımlı beyazların özgürlük mücadelesiyle ilgili olarak zaman mitini reddedeceklerini ummuştum. Texas'taki beyaz bir kardeşimizden bir mektup aldım. Mektubunda şöyle diyor: "Bütün Hıristiyanlar siyah insanların sonunda eşit haklara kavuşacağını biliyor; ancak kapıldığınız bu dindar acelecilik aşırı olabilir. Hıristiyanlığın vardığı noktaya gelmesi neredeyse iki bin yıl almıştır. İsa'nın öğretilerinin dünyaya gelmesi zaman alır." Böyle bir tavır, zamanın akışında bütün kötülükleri kaçınılmaz olarak giderecek bir şeyler bulunduğu yönündeki mantıksız düşünceyle, zamanın trajik bir şekilde yanlış anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Aslında zamanın kendisi tarafsızdır; ister yıkıcı ister yapıcı olarak kullanılabilir. Bana öyle geliyor ki kötü niyetli insanlar, zamanı iyi niyetli insanlara kıyasla giderek daha verimli bir şekilde kullanmaktadır. Bu kuşakta yalnızca kötü insanların nefret dolu sözleri ve eylemlerine değil, iyi insanların dehşet verici sessizliğine de üzülmemiz gerekiyor. İnsanın ilerleyişi asla kaçınılmazlığın tekerlekleri üzerinde gerçekleşmez; insanların Tanrı'yla işbirliği içinde yılmaz çabaları sonucu olur ve bu sıkı çalışma olmadan zaman, ancak toplumsal durgunluk güçlerinden yana işler.

Doğruyu yapmak için zamanın hep uygun olduğunu bilerek zamanı yaratıcı bir biçimde kullanmalıyız. Demokrasi sözünü yerine getirmenin ve milli ağıtlarımızı yaratıcı bir kardeşlik ilahisine dönüştürmenin tam zamanıdır. Milli siyaseti ırkçı adaletsizliğin bataklığından kurtarıp insan onurunun sert kayalarına oturtmanın tam zamanıdır.

Birmingham'daki eylemlerimizden "aşırı" diye söz ediyorsunuz. İlk önce rahip arkadaşlarım benim pasif çabalarımı "radikal" olarak değerlendiriyor diye çok üzülmüştüm. Zenci toplumundaki iki zıt kuvvetin ortasında durduğumu düşünmeye başladım. Bir tarafta uzun yıllar baskı altında kalmanın sonucunda özsaygısını ve "biri olma" hissini yitirerek ayrımcılığa alış-

mış Zencilerden ve bir derece akademik ve ekonomik güvenliğe sahip olduklarından ve ayrımcılıktan bir şekilde kâr edebildikleri için kitlelerin sorunlarına duyarsızlaşan orta sınıf birkaç Zenci'den oluşan boşvermiş kuvvet; öteki tarafta ise öfke ve nefret dolu olan ve şiddet savunuculuğuna tehlikeli derecede yakın duran kuvvet. Bu kuvvet, en büyük ve en iyi bilineni Elijah Muhammed'in Müslüman hareketi olmak üzere çeşitli siyah milliyetçisi gruplarda kendini göstermiştir. Süregelen ırk ayrımcılığına duyulan öfkeyle beslenen bu hareket, Amerika'ya inancını yitirmiş, Hıristiyanlık'tan tamamen vazgeçmiş ve beyaz insanın iflah olmaz bir şeytan olduğunda karar kılmış insanlardan oluşmaktadır.

Ben ne "hiçbir şey yapma" düsturuyla hareket eden boşvermişleri ne de siyah milliyetçilerinin nefret ve çaresizliğini taklit etmemiz gerektiğini söyleyerek bu iki kuvvetin arasında durmaya çalışıyorum. Çünkü sevgi ve şiddetsiz protesto gibi daha üstün bir yol var. Şiddetsizlik, Zenci kilisesinin etkisiyle mücadelemizin içkin bir parçası haline geldi ve bunun için Tanrı'ya minnet duyuyorum. Bu felsefe ortaya çıkmamış olsaydı, eminim şimdi Güney'in birçok sokağında kan gövdeyi götürüyor olurdu. Ayrıca daha da eminim ki beyaz kardeşlerimiz şiddetsiz doğrudan eylem yapanlarımızı "sorun yaratanlar" ve "dış provokatörler" olarak reddetseydi milyonlarca Zenci, o hayal kırıklığı ve çaresizlikle siyah milliyetçisi ideolojilerde kurtuluş ve güven arardı ve bu gelişme kaçınılmaz olarak korkunç bir ırk kâbusuna dönüşürdü.

Baskı gören insanlar sonsuza dek baskı altında kalamazlar. Özgürlük özlemi sonunda kendini gösterecektir ve Amerikalı Zenci'nin yaşadığı da budur. İçeriden bir şeyler ona doğuştan gelen özgürlük hakkını; dışarıdan bir şeyler de bu özgürlüğün elde edilebilir bir şey olduğunu hatırlatmıştır. Amerikalı Zenci, bilinçli ya da bilinçsiz olarak Zeitgeist'a kapılmıştır ve Afrika'daki siyah kardeşleriyle ve Asya, Güney Amerika ve Karayipler'deki kahverengi ve sarı benizli kardeşleriyle birlikte o da, ırksal adaletin vaat edilmiş topraklarına doğru, büyük bir aciliyet duygusuyla ilerlemektedir. Zenci toplumunu saran bu hayati dürtüyü anlayan kişi, bu mitinglerin neden yapıldığını da kolaylıkla anlayabilmelidir. Zencilerin birikmiş kırgınlıkları ve hayal kırıklıkları vardır ve bunlar ortaya dökülmelidir. Bu yüzden bırakın Zenciler yürüsün; bırakın belediye konağını dualarla tavaf etsin, bırakın özgürlük yolculuklarına çıksın – ve bunları yapmalarının neden gerektiğini anlamaya çalışın. Eğer bastırılmış duygular şiddetsiz biçimlerde açığa çıkarılmazsa şiddet yoluyla ifade bulacaktır; bu bir tehdit değil, tarihsel

bir gerçektir. Bu yüzden halkıma hiç "Hoşnutsuzluğunuzdan kurtulun" demedim. Daha çok, bu normal ve sağlıklı hoşnutsuzluklarını şiddetsiz doğrudan eylemle yaratıcı bir şekilde dışa vurabileceklerini söylemeye çalıştım. Ve bu yaklaşımın "radikal" olduğu söylendi. Ancak radikal olarak sınıflandırılmak önceleri beni hayal kırıklığına uğratmış olsa da, konu hakkında düşünmeye devam ettikçe bu etiketten bir ölçüde memnun olmaya başladım. "Düşmanlarınızı sevin, size hakaret edene hayır duası edin, sizden nefret edene iyilik yapın ve sizi kullananlara ve zalimce acı çektirenlere dua edin" diyen İsa da sevgi yolunda bir radikal değil miydi? "Adalet su gibi, doğruluk ırmak gibi sürekli aksın" diyen Amos adalet yolunda bir radikal değil miydi? "Bedenimde Yüce İsa'nın işaretlerini taşıyorum" diyen Aziz Paulus, Hıristiyan öğretileri yolunda bir radikal değil miydi? "İşte burada duruyorum, başka bir şey yapamam. Tanrım bana yardım et" diyen Martin Luther bir radikal değil miydi? "Vicdanımı katletmektense hayatımın sonuna dek hapiste kalacağım" diyen John Bunyan; "Bu millet yarı köle yarı özgür olarak yaşayamaz" diyen Abraham Lincoln ve "Bütün insanların eşit doğdukları [vb] … inkâr edilemez hakikatler olduğunu savunuyoruz" diyen Thomas Jefferson birer radikal değil miydi? Bu yüzden mesele radikal olup olmamak değil, ne tür bir radikal olacağımızdır. Nefret için mi, sevgi için mi radikal olacağız? Adaletsizliklerin sürdürülmesi yolunda mı, yoksa adaletin sağlanması yolunda mı radikal olacağız? Golgotha tepesindeki o dramatik sahnede üç kişi çarmıha gerilmişti. Bunların üçünün de aynı suçtan, radikal olmaktan çarmıha gerildiğini asla unutmamamız gerek. İkisi ahlaksızlık açısından radikaldi, bu yüzden de çevrelerindeki insanlardan aşağı seviyedeydiler. Diğeri ise sevgi, hakikat ve iyilikte radikal olan İsa'ydı ve bu yüzden de çevresindekilerin üstünde yükseldi. Belki de Güney'in, bu milletin ve dünyanın acilen yaratıcı radikallere ihtiyacı vardır.

(…)

Mektubumu bitirmeden önce beyanınızda beni derin dertlere gark eden bir başka noktadan daha söz etme ihtiyacı hissediyorum. Birmingham polisini "düzen"i sağladığı ve "şiddeti önlediği" için samimiyetle övmüşsünüz. Eğer polis köpeklerinin silahsız, şiddetsiz Zencilere dişlerini geçirdiğini görmüş olsaydınız onları bu kadar samimiyetle över miydiniz bilmiyorum. Eğer polislerin burada, şehir hapishanesinde Zencileri ne kadar çirkin ve insanlık dışı bir muameleye maruz bıraktığını; Zenci kadınları ve genç kızları itip

kaktığını ve onlara hakaret ettiğini; Zenci adamları ve genç çocukları tekme tokat dövdüklerini ve iki kez olduğu gibi birlikte duamızı okumak istediğimiz için bize yemek vermeyi reddettiklerini görseydiniz bu kadar kolayca onları över miydiniz, bilmiyorum. Birmingham polis karakoluna olan övgülerinizde ben size katılamıyorum.

Polisin eylemcilere müdahale etmekte bir nebze disiplinli davrandığı doğrudur. Bu anlamda toplum içinde oldukça "şiddetsiz" bir biçimde hareket etmekte olabilirler. Fakat hangi amaç için? Kötücül ayrımcılık sistemini sürdürmek için. Son birkaç yıldır şiddetsiz olmak için kullandığımız araçların, ulaşmaya çalıştığımız amaçlar kadar saf ve temiz olması gerektiğini anlattım durdum. Ahlaki amaçlara ulaşmak için ahlaksızca araçlar kullanmanın yanlış olduğunu açıklamaya çalıştım. Ancak şimdi ahlaka uygun olmayan amaçlar için ahlaka uygun araçlar kullanmanın da aynı derecede, hatta daha da yanlış olduğunu belirtmeliyim. Belki Connor Bey ve polisleri; Georgia, Albany'deki Komiser Pritchett gibi, toplum içinde oldukça şiddetsiz olabilirler; ancak bu kişiler ahlaka uygun olmayan ırksal adaletsizliği sürdürme amacıyla ahlaksal araçlar kullanmış oldular. T. S. Eliot'ın da söylediği gibi, "Son ayartma en büyük ihanettir: Yanlış sebepler için doğru şeyi yapmak."

Keşke büyük cesaretleri, acı çekmeye gönüllü oluşları ve büyük bir provokasyonun ortasında sürdürdükleri şaşırtıcı disiplin için Birmingham'ın Zenci oturma eylemcilerini ve göstericilerini övmüş olsaydınız. Güney, bir gün gerçek kahramanlarını tanıyacak. Asıl kahramanlar, alay eden ve düşmanca davranan kitlelerle yüzleşmelerini sağlayan asil amaçlılıkları ve liderlerin hayatına özgü ıstırap dolu yalnızlıklarıyla, yeni James Meredith'ler olacak. Asıl kahramanlar, halkıyla ayaklanarak ayrımcılık yapılan otobüslere binmemeye karar veren ve yorgun olup olmadığı sorulduğunda haysiyetle "Ayaklarım yorgun, ama ruhum dingin" diye cevap veren, Alabama, Montgomery'deki yetmiş iki yaşındaki bir kadının temsil ettiği yaşlı, baskı gören, ezilen Zenci kadınlar olacak. Mağaza restoranlarında cesaretle ve şiddetsizce oturma eylemi yapan ve vicdanları için seve seve hapse giren, Hıristiyanlığın esaslarının genç vaizleri ve kendilerinden daha yaşlı olanların mihmandarı, genç lise ve kolej öğrencileri olacak. Bir gün Güney, Tanrı'nın bu iskat edilen çocuklarının, mağaza restoranlarında oturma eylemi yaparken aslında Amerikan rüyasının en güzel tarafı için ve Yahudi-Hıristiyan mirasımızın en kutsal değerleri için ayağa kalkıyor ve böylece milletimizi,

kurucuların Anayasa ve Bağımsızlık Bildirgesi'yle derince kazdıkları büyük demokrasi kuyularına geri getiriyor olduğunu görecektir.

Daha önce hiç bu kadar uzun bir mektup yazmamıştım. Değerli vaktinizi fazlasıyla almış olabilirim. Eğer rahat bir masada yazıyor olsaydım emin olabilirsiniz ki daha kısa cevap verirdim, ama insan dar bir hapishane hücresindeyken uzun mektuplar yazmak, uzun uzun düşünmek ve uzun dualar etmekten başka ne yapabilir ki?

Eğer bu mektupta hakikati abartan ve mantıksız bir sabırsızlığı işaret eden herhangi bir şey söylediysem lütfen beni affedin. Eğer hakikati eksik ifade eden ve kardeşlikten daha azına razı olmamı sağlayan bir sabra sahip olduğumu gösteren herhangi bir şey söylediysem de Tanrı beni affetsin.

Umarım bu mektup elinize ulaştığında inancınız güçlü olur. Yakında şartların, bir bütünleştirici ya da insan hakları lideri olarak değil; bir rahip arkadaşınız ve Hıristiyan kardeşiniz olarak, her birinizle buluşmamı mümkün kılmasını umuyorum. Hep birlikte ırksal önyargı bulutlarının yakında geçeceğini ve korku içindeki toplumlarımızdan derin yanlış anlama sisinin kaldırılacağını ve çok uzak olmayan bir gelecekte sevgi ve kardeşliğin parlak yıldızlarının bütün güzellikleriyle büyük milletimizin üzerinde parlayacağını umalım.

Barış ve Kardeşlik davası için hürmetle,

Martin Luther King, Jr.

İngilizceden çeviren: Ezgi Göç

Anarşinin Ufku: Anarşizm ve Çağdaş Radikal Düşünce*

SAUL NEWMAN

Anarşizm hep siyasal bir sapkınlık olarak görülmüştür. Siyasi otoriteyi ve devlet egemenliğini reddedişi nedeniyle siyasetin sınırlarına itilmiş, ondokuzuncu yüzyıldan bu yana da büyük ölçüde Marksizmin gölgesinde kalmıştır. Buna rağmen radikal siyasetin içinde, Marksizmin bazı unsurlarına bile tesir eden özgürlükçü bir akım ya da gizli akım olduğu söylenebilir.[1] Ben bu akımın, yakın dönemde kıta felsefesi geleneği bünyesinde boy gösteren radikal düşüncede saptanabileceğini düşünüyorum. Bu düşüncede, anarşizminkilerle büyük benzerlik sergileyen bir dizi izlek, meşguliyet ve tartışma çıkar karşımıza. Günümüzde birçok düşünür Marksizmin –ya da en azından, Marksizmin kurumsallaşmış ve devletçi biçiminin– kalıntıları ortasında radikal siyaset için yeni kategoriler ve yörüngeler oluşturma arzusunda birleşmektedir. Öncelikle, artık Marksist proletarya mefhumunu temel almayan yeni radikal siyasal öznellik biçimleri bulma yönünde bir girişim söz konusu. Böyle bir kategorinin çağdaş dünyanın bütünündeki farklı baskı biçimlerini, siyasallaşma yöntemlerini ve kişinin kendi emeğiyle ve varoluşuyla bağıntı kurma yollarını ifade etmekte yetersiz kaldığı anlaşılmıştır. Bir öznenin nasıl ve hangi süreçler üzerinden siyasallaştığı üzerine düşünmenin yeni bir yolunu bulmaktır amaç – özne nasıl eşitlikçi ve kolektif bir özneye dönüşür?

* *Theory & Event*, C. 13, S. 2, 2010'dan yazarın izniyle alınmış ve çevrilmiştir.

1 Bkz. Daniel Bensaid'in sol ve Marksist düşüncede ortaya çıkan liberter bir akımdan bahsettiği "On a recent book by John Holloway" başlıklı makalesi (*Historical Materialism*, C. 13, S. 4, 2005, s. 169-192).

İkincisi, otoriter siyasal örgütlenme tarzlarının reddi söz konusudur – örneğin, proletarya devrimine öncülük edecek merkezi örgütlenme yapısındaki Marksist-Leninist öncü parti ya da kapitalist ülkelerdeki parlamento oyununa katılmak için uğraşmak suretiyle devletten özgürleşme yolundaki bütün umutları boşa çıkaran komünist ve sosyalist partiler. O halde, Alain Badiou'nun ifadesiyle[2] partisiz bir siyasete –siyasi partinin asıl hedefi her zaman devlet iktidarının yeniden üretimi olduğundan, parti modeli etrafında yapılanmayan yeni siyasal örgütlenme biçimlerine– ihtiyaç vardır.

Devlet meselesi de işte bu nedenle bu konuyla bağlantılıdır: devlet iktidarının, "yitip gidişini" vaat eden devrimci programlara rağmen sarsılmazlığı ve dahası liberal demokrat devletin giderek daha otoriter bir karaktere bürünmesi, devletin, radikal siyasetin belki de merkezi sorunu olduğunu göstermektedir. Bu nedenle siyasetin devlet ötesinde konumlanması gerektiği, radikal düşüncede giderek daha sık dillendirilir olmuştur – devlet iktidarı çerçevesinin dışında kalan, devletin hegemonyasına meydan okunabilecek bir siyaset alanı bulma arzusu vardır.

Bu izlek ve soruların –sınıf ötesinde siyasi öznellik, parti ötesinde siyasi örgütlenme ve devlet ötesinde siyasal eylem– doğrudan anarşizmle ilgisi olduğunu düşünüyorum. Radikal siyasetin yeni istikametinin giderek artan derecede anarşist bir yönelimi işaret ettiği söylenebilir. Zaten birçok radikal hareket ve direniş biçiminde onaylanan bir eğilimdir söz konusu olan. Son zamanlarda küresel çapta zuhur eden kapitalizm karşıtı hareket yeni bir siyaset biçimini işaret etmektedir; niyet ve taktikleriyle olduğu kadar, merkezi olmayan demokratik örgütlenme biçimleriyle de anarşizme çok daha yakın duran bir siyaset biçimini. Ayrıca, 2009 yılı başlarında Yunanistan'da patlak veren –anarşist kimliği açıkça görülen– ayaklanmalar, günümüz radikal siyasetindeki bu özgürlükçü momentin göstergesidir. Görünen o ki, bugün radikal siyaset devletçilik karşıtı, otoriterlik karşıtı ve merkezî olmayan bir biçim almakta ve temsilî parti politikaları ve lobicilik yerine doğrudan eyleme vurgu yapmaktadır. Ayrıca, sıradan insanların normal siyasi süreçlerle ilişkisini büyük ölçüde kestiği; özellikle de mevcut ekonomik krizin ardından, halkın çıkarlarını koruduklarını varsayılan siyasal elitlere yönelik yoğun bir şüpheciliğin baş gösterdiği açıkça görülmüyor mu? Aynı zamanda, bu elitlerin, sıradan insanlarla aralarındaki uçurumun giderek açılması karşısında

2 Bkz. Alain Badiou, *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, Çev. Peter Hallward, Londra: Verso, 2002, s. 95-96.

–ki bu durum, simgesel meşruiyetlerinin krize girdiğinin göstergesidir– şaşkınlıktan donakaldıkları da açıkça görülmüyor mu? Devlet, savunmacı ya da önleyici tedbirler alarak daha da merhametsiz ve yırtıcı hale gelmekte, gözetleme ve denetleme konusunda giderek daha da takıntılı bir tutum almakta, kendini savaş ve kolluk kuvvetleri üzerinden tanımlamakta, korku ve olağanüstü hal siyasetiyle kendini yetkilendirmeye çalışmaktadır.

Sıklıkla olduğu gibi "olay yerindeki" gerçekliğe ayak uyduramayan radikal siyasal düşüncenin bu duruma nasıl tepki vermesi gerekir? Anarşizmin – daha doğrusu, post-anarşizmin– bu konuda bazı yanıtlar sunabileceği görüşündeyim. Gerçekten de anarşizm günümüzde radikal siyasetin gizli imlemi olarak görülebilir: Önemi, yukarıda anılan düşünürler tarafından nadiren teslim edilse de; anarşizm, radikal siyaset kuramı için, mevcut sınırlarının büyük bölümünü aşmasını sağlayacak, ona daha tutarlı bir etik ve siyasi çerçeveyle destek verecek önemli kaynaklar sunabilir.

Devlet ve Parti

Devlet otoritesinin reddi anarşizmin esasını teşkil eder. Pierre-Joseph Proudhon, William Godwin, Peter Kropotkin ve Mikhail Bakunin gibi klasik anarşistler devleti şiddete meyilli bir tahakküm kurumu –başka hiyerarşileri ve ekonomik ilişkiler de dâhil olmak üzere iktidar ve sömürü ilişkilerini muhafaza edip pekiştiren bir yapı– olarak görmüştür. Bakunin'in sözleriyle "devlet, bu soyutlamanın [kamu yararı] gölgesinde ve onu mazeret göstererek bir ülkenin en iyi gayelerinin ve bütün canlı güçlerinin kibirle kurban edilerek gömüldüğü uçsuz bucaksız bir mezbaha ve devasa bir mezarlıktır."[3] Devletin devrimci bir öncü parti tarafından ele geçirilmesi ve geçiş döneminde sosyalizmin inşası için kullanılması da yeterli görülmüyordu – ki, ondokuzuncu ve yirminci yüzyılda Marksistlerle anarşistlerin ihtilafa düştüğü esas nokta buydu. Devletin basitçe yok olacağını hayal etmek, anarşistler açısından naifliğin doruğuydu; devletin iktidarını parçalarına ayırmaktansa onu ele geçirmek yolundaki devrimci program ancak devlet iktidarının daha da yoğunlaşmasına ve yeni sınıf karşıtlıklarının oluşmasına yol açacaktı. Anarşistler için, devletin gerekliliğini ve kaçınılmazlığını olumlayan ve onun dışına çıkarak düşünmemizi engelleyen devletçi bir zihin yapısı veya siyasi mantık devlete her zaman, özellikle de devrimci kavşaklarda eşlik eder.

3 Mikhail Bakunin, *Political Philosophy of Mikhail Bakunin: Scientific Anarchism*, Ed. G. P. Maximoff, Londra: Free Press of Glencoe, 1953, s. 207.

Gelgelelim, devletin ötesine geçerek düşünmek yapmamız gereken bir şeydir. Aslında ben bunun, günümüzde radikal siyasetin merkezî ödevi olduğunu düşünüyorum. Badiou'nün de teslim ettiği üzere, devlet ve onun köleliğinden kaçma veya onu aşma konusundaki başarısızlık, radikal siyasetin temel sorunlarından biridir:

> Daha da açık biçimde, yüzyılımızın en büyük gizemini teşkil ettiğinden şüphe duymadığımız soruyu sormalıyız: siyasetin, dolaysız bağ (kitleler) veya dolaylı bağ (parti) biçimi tarafından kapsanması niçin nihayetinde bürokrasiye teslimiyete ve devlet kültüne yol açar?[4]

Bir başka deyişle, bizi devlete bağlayan ve devlet iktidarının pekişmesine yol açan bağıntıdır açıklanması gereken. Anarşistler gibi Badiou de devletin salt bir kurumdan ya da kurumlar silsilesinden daha fazlası olduğunu düşünür; devlet aynı zamanda, insanların parlamenter demokrasi gibi mekanizmalar ya da öncü parti gibi örgütler aracılığıyla bağımlı kılındığı bir tahakküm ilişkisidir. Badiou'ye göre partiyle devlet arasında belirli bir bağıntı olmasının nedeni de budur – devrimci parti, devlet iktidarını ele geçirme amacı etrafında yapılanmış olan merkezî ve disiplinli bir örgütleniştir; aslında Badiou bu ikisinden, tek bir varlıkmış gibi bahseder: parti devlet.[5] Badiou'nün devlet ve partiye yönelik bu eleştirisiyle anarşizmin parti eleştirisi arasındaki benzerlik çok nettir. Anarşistler partiyi, gelecekte devlet iktidarını ele geçirme hedefi etrafında örgütlenmiş otoriter bir yapı olarak ele alır: aslında parti devletin bir mikroorganizması, daha iktidara bile geçmeden devletin bir merciidir. Radikal siyaset devlet iktidarının tuzaklarından ve kaçınılmaz yetkeciliğinden kurtulmak istiyorsa, parti biçiminden de kaçınmalıdır.

Badiou'nün devlet ve devletin toplumla ilişkisi anlayışında anarşizmle paralellik gösteren başka noktalar da vardır. Badiou'nün çözümlemesinde, devlet toplumsal bir durumu temsil etmenin bir yolu, bu durumun çoklu unsurlarını veya parçalarını –örneğin, vatandaşlık kategorileri, oy verme gibi pratikler üzerinden– tek bir unsur veya parça olarak ele almanın bir yolu olarak görülür. Badiou bu noktada devletin bireyi, farklılıkları gözetmediğini savunur; devlet bireye yapının bütünü içinde birtakım roller ve konumlar atfederek onu basitçe anonim bir unsura indirgemektedir. Örneğin, devletin kamusal alan-

4 Alain Badiou, *Metapolitics*, Çev., Jason Barker, Londra: Verso, 2005, s. 70 .
5 Bkz. Alain Badiou, *Polemics*, Çev., Steve Corcoran, Londra: Verso, 2006, s. 264.

ları gözetlemesinin, kimlik tespiti ve bilgi toplama saplantısının ve kalabalıkları ve insanların hareketlerini yönetmesinin, herkesin olduğu yerde kalması, teker teker bütün insanların sayılması, hiçbir şeyin devlete katılmaktan kaçamaması için alınmış önlemler olduğu söylenebilir. Dahası, Badiou'ye göre, devlet belirli bir toplumsal ilişkiler kümesinin –örneğin, bütün o sınıf hiyerarşileri ve kapitalist ekonomik mübadeleleriyle burjuva toplumunun toplumsal ilişkileri– yeniden temsiliyken, aynı zamanda bu durumdan farklı ve ayrıdır ve bu haliyle bir tür fazlalık teşkil eder. Ne var ki Badiou'ye göre, Marksist devlet çözümlemesindeki sorun, bu fazlalık noktasına odaklanırken –devleti, devrimci bir ayaklanmayla ele geçirilip daha sonra zaptedilebilecek mücbir bir aygıt olarak görürken– devletin, Marksistlerin düşündüğünden çok daha uzlaşmaz ve amansız olduğunun ve devrimin basitçe bir nöbet değişimine yol açacağının görülmemesidir: "Devletin siyasi olmamasının nedeni, değişemez, ancak sadece el değiştirebilir oluşudur; zaten böylesi bir değişimin stratejik açıdan pek bir önemi olmadığı herkesin malûmudur."[6] Radikal siyaset, bunun yerine Badiou'nün "durumdaki boşluk" adını verdiği şeyin – durumdan sayılmayan ya da biçimsel olarak durumda içerilmeyen şey, durumun radikal ve istikrarsızlaştırıcı fazlası– ortaya çıktığı olaya tanıklık etmelidir.

Olay fikrini ve siyasi sonuçlarını ileride tekrar ele alacağım; ama Badiou'nün devrimci siyasette devlet meselesine yaklaşımıyla anarşizm arasında belirli paralellikler varmış gibi görünüyor. Devlet iktidarının Marksistler tarafından ele geçirilmesinin olsa olsa bir nöbet değişimiyle sonuçlanacağı düşüncesi tam da anarşistlerin ondokuzuncu yüzyılda yaptıkları uyarıdır: Devletin sınıfsal ya da "siyasal" bir karaktere sahip olması –böylece, doğru sınıf tarafından denetlenen devletin baskılayıcı karakterinin de dönüşüme uğraması– söz konusu değildir; devlet, Badiou'nün ifadesiyle, tam da bu şekilde değişemeyeceğinden "siyasi değil"dir. Anarşist terimlerle, bu; devletin, sınıfa indirgenemeyecek olan ve farklı bir sınıfın temsilcileri yönetimde olduğundan basitçe alaşağı edilemeyecek olan kendine özgü bir tahakküm ve kendi kendini yenileme mantığına sahip oluşuna işaret eder. Öyleyse anarşistler Badiou'nün, devlet tarafından "yönlendirilmeyen" –yani, devlet iktidarını, öncü parti sayesinde devrimci yollardan ele geçirmeyi değil de, onu farklı bir ilişkiler kümesi inşa ederek aşmayı amaçlayan– bir siyaset biçimine ihtiyaç olduğu yolundaki görüşüne katılacaktır. Bir başka deyişle, devletin dışında

6 Alain Badiou, *Being and Event*, Çev., Oliver Feltham, Londra: Continuum, 2005, s. 110.

konumlanmış bir siyasete ihtiyaç vardır. Zaten Badiou de "Devlet'i uzakta tutan" bir siyasete ihtiyaç olduğundan bahseder.[7] Bu, parlamenter süreçlerden uzak duran ve "yasadışı" göçmenlerin statü ve hakları gibi belirli konulara odaklanan parti-dışı siyasi örgütlenmeler ya da yeni, eşitlikçi ilişkilere olanak tanıyan ve varlığıyla devlet-güdümlü toplumda kökten bir kopuşa yol açan özerk bir komün biçimini alabilir.

Badiou'nün siyasi düşüncesinin anarşizmin belirli bir türüne başvurduğunu ve ondan yararlandığını varsayıyorum – aslında, açıkça teslim edilmemiş bir anarşist artalanda konumlandırılabilir. Bu durumda, Badiou'nün anarşist geleneği böylesine dışlayan tutumu oldukça tuhaftır:

> Bugün, bütün özgürleştirici politikaların, "partisiz" bir siyaseti olumlamak adına tek parti ya da çok sayıda parti modeline bir son vermek zorunda olduğunu biliyoruz; ama bunu yaparken, komünist partilerin beyhude eleştirisi, kopyası ya da gölgesinden başka bir şey olamamış olan –siyah bayrağın, kızıl bayrağın salt kopyası ya da gölgesinden başka bir şey olmaması gibi– anarşizme dönüşmemelidir."[8]

Burada, kendi siyaset anlayışının anarşizme yakınlığından duyulan rahatsızlık sezilebilir belki; devletin dışında ve "partisiz" bir özgürleşme siyaseti düşüncesinin kaçınılmaz olarak anarşizmi çağrıştırmasından duyulan rahatsızlıktır bu. Dahası, anarşizmi komünizmin salt "kopyası" ya da "gölgesi" olarak nitelemek, şüphesiz ki, haksızlıktır. Anarşizm, Marksist gelenekten radikal biçimde ayrılmış, kendi siyasi çözümlemelerini ve özerk devrimci pratiklerini geliştirmiştir; ki bu çözümleme ve pratikler, Badiou'nün siyaset yaklaşımıyla bağlantılıdır. Aslında, Badiou'nün siyaseti daha farklı bir gelenekten –Maoculuktan– beslenirken, siyasi düşüncesi birçok yönüyle, bir tür anarşizm olarak konumlandırılabilir ya da tekrar konumlandırılabilir.

Ne var ki, aynı zamanda, Badiou'nün düşüncesini hemen anarşizmle özdeşleştirmek konusunda da ihtiyatlı bir yaklaşım içinde olmak gerekir; böyle yapmak, klasik anarşizmin devrimci anlatısının belirli yönlerini sorunsallaştırmasının önemini göz ardı etmek olur.[9] Badiou'nün izahında, muhalefet

7 Bkz. Badiou, *Metapolitics*, s. 145.
8 Badiou, *Polemics*, s. 321.
9 Bkz. Ben Noys'un Badiou'nün anarşizmle ilişkisi meselesi üzerine tartışması: "Through a Glass Darkly: Alain Badiou's Critique of Anarchism", *Anarchist Studies*, C. 16, S. 2, 2008, s. 107-120.

edilecek olan, devletin iktidarını tek bir muazzam ayaklanmayla alaşağı edecek safi toplumsal devrim fikridir. Toplumsal güçlerin devlete karşı kendiliğinden harekete geçmesi, –klasik anarşizmin merkezi önem atfettiği– doğal toplumsal ilkeyle yapay siyasi ilke arasındaki, bir başka deyişle, toplum ve devlet arasındaki Manişeist bölünmeyi dayanak alır. Badiou'ye göre, bu karşıtlık, bu iki güç arasındaki daha derin diyalektik ilişkiyi ihmal eder. Akış ve sistem, göçebe ve despot, şizo ve paranoyak gibi kutupsal zıtlıklarıyla –bir başka deyişle, arzunun, sabit, otoriter yapılara ve özdeşliklere karşı kendiliğinden, devrimci hareketiyle– Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Oidipus*'unun özgürlükçülüğü olarak gördüğü şeye yönelik eleştirisinde Badiou, bunun basitçe mevcut iktidar yapılarına dokunmadan bırakan steril bir direnme ve muhalefet siyasetine yol açtığını savunur.[10] Mevzubahis eleştiri 1970'lerde, Badiou'nün Maoculuğunun daha aşikâr olduğu ve aynı zamanda Marksist-Leninist döneminde yazılmıştı; ve aslında önceki dönemlerinde öncü partinin katı disiplinine ve –Deleuze ve Guattari gibi "anarko-arzu" kuramcılarına muhalefet içinde– devlet iktidarını ele geçirme planlarına yaptığı vurguyla, daha geç dönemlerinde devletin ve partinin ötesinde bir siyaset oluşturma yolundaki girişimleri arasındaki büyük zıtlık oldukça ilginçtir. Badiou, anarşist geleneğe yönelik bütün eleştirisine rağmen, görünen o ki, son yıllarda bu yönde daha da yol almıştır ve ben buna ancak, eskiden öncü partiyi fetişleştirmesine kıyasla bunun daha olumlu olduğu yorumunu ekleyebilirim.

Peki, –zamanında, günün sekter jargonunu kullanarak ultra-solculukla[11] suçladığı– sol özgürlükçülük eleştirisinde daha ciddi biçimde tetkik edilmeye değer bir yan var mıdır? Bence bu eleştiride, klasik anarşizmde merkezi öneme sahip olan, toplumla iktidar arasındaki mutlak ahlaki ayrımın sorunsallaştırılması dikkate değer. Badiou'nün eleştirisi bizi, bu tür bir Manişeizmin bu iki güç arasındaki daha çetrefil ilişkiyi ne derece muğlaklaştırdığını değerlendirmeye sevk eder; toplumla iktidar arasında –Foucaultcu anlamda– daha derin bir etkileşim ihtimali, devlet iktidarını yıkmaya yönelik muazzam, kendiliğinden ayaklanmaya dair devrimci anlatıyı bir ölçüde sarsacaktır. Daha spesifik ifade etmek gerekirse, anarşistler iktidarın gerçekleriyle cebelleşmeye mecbur kalacaktır: Devlet erkini tahrip etmek ne anlama gelir? Bu nasıl gerçekleştirilebilir? Devlet, başka iktidar ilişkilerine dâhil

10 Bkz. Alain Badiou, "The Flux and the Party: In the Margins of Anti-Oedipus", *Polygraph,* S. 15/16, 2004, s. 75-92.

11 Bkz. Bruno Bosteel'in makalesi, "Post-Maoism: Badiou and Politics", *Positions,* C. 13, S. 3, 2005, s. 575-634.

olmadan alaşağı edilebilir mi? Devlet iktidarına karşı topyekûn bir devrim fikri, anarşizmi, gerçekte bir iktidarsızlık konumu olan bir tür tasfiyeci konuma mahkûm eden rahatlatıcı bir yanılsama mı? Bir başka deyişle, bu türden mülahazalar anarşizmin saf siyaset-karşıtlığını sürdürmesini oldukça zorlaştıracaktır. Klasik anarşizmin belirli yönlerini yeniden düşünmeyi gerekli kılan, bu türden sorulardır ve işte bu noktada bir "post anarşizmden" bahsedebiliriz.[12] Ne var ki, bu noktada Badiou'ye gereğinden fazla başvurmamalıyız. Bu soruları öne sürmek, hiçbir şekilde, devlet karşıtı, otoriterlik karşıtı siyasetin yetkisini elinden almak anlamına gelmez; Badiou'nün bu belirli eleştirisinde (gerçi, daha sonra, söylediğim gibi bu tutumunu değiştirmiştir) ileri sürdüğü üzere, radikal siyasetin etkili olmak için, öncü parti disiplinini kucaklayıp, devlet iktidarını devrimle ele geçirmek üzere hareket geçmesi gerektiğini savunmak anlamına da gelmez. Anarşistlerin iktidarın gerçeklikleriyle ilişki kurması gerektiğini söylemek, devlet mekanizması içinde çalışmaya başlayıp, ona karşı muhalefetlerinden vazgeçmeleri gerektiğini söylemek değildir. Badiou, özgürlükçü tutum eleştirisinde şöyle der:

> ... Devlet, tek siyasi meseledir. Devrim, kitlelerin devletle radikallik derecesinde yeni ilişkisidir. Devlet bir inşadır. İnşasız bir kopuş başarısızlığın somut tanımıdır ve çoğu durumda bu, katliam biçiminde gelir: Paris Komünü, Kanton Komünü, Katalonya anarşistleri...[13]

Ben buna karşı çıkarak, devletin teşkil ettiği siyasi sorunun, devlet iktidarının nasıl ele geçirilmesi gerektiği değil, devletin eriminin dışında –salt varoluşuyla, devletçi imgelemin radikal biçimde çözülmesini gerektiren– bir siyasetin nasıl oluşturulacağı yolunda bir soru olduğunu öne sürmek istiyorum. Ayrıca, inşa gereksinimi devlet gereksinimini ya da devletin kaçınılmazlığını –sanki devlet siyasal inşanın tek yoluymuş gibi– zorunlu kılmaz. Doğrusu, Badiou'nün bir inşanın eşlik etmediği kopuşlara verdiği örnekler –Paris Komünü, İspanya'daki anarşist kolektifler, vb– nihayetinde yenilgiye uğra-

12 Başka bir yazımda, post-anarşizm fikrini, postyapısalcı teori üzerinden, özcü temellere başvurmadan anarşizm üzerine düşünmenin bir yolu olarak geliştirmiştim – yani, insan doğası ya da toplumsal düzene dair rasyonel ve organik görüş gibi ontolojik temellere bel bağlamayan bir anarşizm: Bkz. *From Bakunin to Lacan: anti-authoritarianism and the dislocation of power*, Lanham, M.D.: Lexington Books, 2001. Bu konu yakında yayımlanacak olan şu kitabımda da ayrıntılandırılmaktadır: *The Politics of Postanarchism*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.

13 Badiou, "The Flux and the Party: In the Margins of Anti-Oedipus", s. 80.

mış olmalarından bağımsız olarak, tam da somut devlet-olmayan siyasi inşalardı. Bunların parti ve devlet dışında kalan özerk bir varoluş arayışında oldukları için başarısızlığa uğradığını öne sürmek, konuyu tümüyle yanlış yorumlamaktır – doğrusu, siyasal yeniliklerinin, bize kısa bir süreliğine yeni bir yaşam biçimini, toplumsal ilişkileri örgütlemenin ve siyasal kararlar vermenin yeni yollarını göstermiş olmalarının tam da partiden ve devletten özerk olmaları sayesinde gerçekleşmiş olduğudur. Yani, siyasi değerleri tam da bu özerklikte yatar – bu, Badiou'nün de sonradan, en azından Paris Komünü söz konusu olduğunda teslim ettiği bir noktadır.[14]

Burada esas mesele, devlet tarafından dayatılan ve ona mahkûm siyasal bir inşadan çok, somut bir siyasal örgütlenme meselesidir. Anarşist siyaset için gerekli olan, her yerde bir anda vuku bulan ve toplumsal kütleye içkin güçlerin harekete geçirdiği, kendiliğinden bir başkaldırıdan çok, bilinçli ve sabırlı bir örgütlenmedir: devlet dışında kalan özerk, kolektif alanların inşa edilmesi ve savunulması; demokratik karar oluşturmanın ve eşitlikçi mübadele biçimlerinin alternatif biçimlerini deneme ve hatta, devrimci bir lider tarafından değil de gönüllü olarak ve zorlama altında kalmadan öznenin kendisi tarafından yüklenilmesi şartıyla bir disiplin biçimini deneme – örneğin, bir davaya bağlılıkla gelen bir disiplin (burada, bir *disiplinsizlik disiplininden*, anarşist bir disiplinden bahsedilebilir). Postanarşist bir tutum böylece, siyasete karşı içkin bir toplum devrimini sorguya açar; öte yandan, siyasetin devlet ve (parlamenter ya da öncü parti biçimini almış) siyasal parti çerçevesi dâhilinde icra edilmesi gerektiği düşüncesini tümden reddeder. Bunun yerine, bir yandan, siyaset mefhumunu devletten koparmanın yollarını ararken öte yandan da toplumu siyaset dışında kalan doğal, ahlaki bir temelden koparmaya çalışır. Bir başka deyişle, postanarşizm, toplumla devlet, toplumsal düzenle siyasal düzen arasında bir siyasal alanın icat edilmesi çağrısını yapar.

Radikal Siyasetin Açmazları

Devlet ve parti yapıları dışında işleyen bir siyaset olasılığı, çağdaş radikal siyasetin ve onun gelecekteki istikametinin merkezindedir. Daha önce öne sürdüğüm üzere, siyasetin bu biçimi için anarşizmin yeniden düşünülmesi elzemdir. Simon Critchley ve Slavoj Žižek arasında yakın zamanda vuku bulan bir tartışmada da anarşizm sorusu öne çıkmıştır. Cirtchley, dolaylı yoldan olsa da anarşist gelenekten yararlanan ve "an-arşik meta-siyaset" adını ver-

14 Bkz. Badiou'nün Paris Komünü tartışması, *Polemics*, s. 257-290.

diği şeyi öne sürmüştür: bu, devletle arasına mesafe koyan, devletten bağımsız çalışırken, bir yandan da ondan taleplerde bulunan bir siyaset biçimidir.[15] Devlete doğrudan meydan okumaktan kaçınır, bunun yerine devlet erkinin çatlaklarında, onun eriminin dışında kalan alanlar inşa ederek çalışır.

Ezeli Leninist Žižek, buna şöyle yanıt verir:

> Critchley'nin tutumunun muğlaklığının nedeni tuhaf bir *non sequitur* durumudur: eğer devlet hep var olacaksa, onu (ya da kapitalizmi) alaşağı etmek imkânsızsa, ondan geri çekilmek niye? Neden devlet içinde ve onunla beraber çalışılmasın? ... Critchley'nin ifadesiyle 'devleti feshetmek amacıyla değil de –bu ütopik yaklaşımda arzulanabilir bir şey olsa da– onu iyileştirmek ya da kötücül etkilerini azaltmak amacıyla devletin doğruluğunu sorgulayan, kurulu düzenden hesap soran' bir siyasetle yetinilsin ki? Bu sözler basitçe günümüz liberal-demokratik devletinin ve 'sürekli talepte bulunan' anarşist siyasetin karşılıklı asalaklık ilişkisi içerisinde var olduğunu gözler önüne serer: anarşist aktörler etik düşünce işini hallederken devlet de toplumu yönetme ve düzenleme işini halleder."[16]

Žižek, devletin dışında işlemek yerine, Hugo Chavez ve benzerlerinin ya da Lenin'in takip ettiği türden daha etkili bir stratejinin, devlet iktidarını ele geçirmek ve siyasal amaçlara ulaşmak için onun mekanizmalarını acımasızca kullanmak olduğunu iddia eder. Bir başka deyişle, eğer devletten kurtulmak imkânsızsa, devlet neden devrimci amaçlar için kullanılmasın?

Bu fikir alışverişinde, Birinci Enternasyonal'de Bakunin ve Marx arasında vuku bulan o eski tartışmanın yankıları duyulabilir. Bu, Critchley'nin klasik anlamıyla bir anarşist olduğunu ima etmek anlamına gelmez. Ama yine de, devlet üzerine fikir ayrılığının hortlatılması, günümüz radikal siyasetinin karşı karşıya kaldığı açmazı keskin biçimde ortaya çıkarır: devletin mekanizmalarını ele geçirerek onları toplumda köklü değişikliklere yol açmak için kullanmak ya da devleti, alternatif komünitelerin ve pratiklerin gelişimi yoluyla aşmak amacıyla devletin dışında kalarak çalışmak. Žižek'te neo-Leninist öncü yaklaşımı, Critchley'de ise anarşizm istikametine meyleden alternatif bir yaklaşımı görürüz.

15 Bkz. Simon Critchley, *Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance*, Londra: Verso, 2007, s. 111-114.

16 Slavoj Žižek, "Resistance is Surrender", *London Review of Books*, 15 Kasım 2007.

Leninist öncü stratejinin aşikâr tuzaklarına rağmen, Žižek'in Critchley'ye meydan okumasını ciddiye almak durumundayız: bir başka deyişle, devletin dışında işleme stratejisinin sorunlu yanı, devletin sağlamlığına zeval getirmeme olasılığıdır ve devletin, toplumun gündelik işleyişinin icabına bakacağına gizliden gizliye bel bağlandığının üzerini örten sorumsuz ve hatta rahatına düşkün bir siyasete yol açabilir.

Bu konunun ele almak istediğim iki veçhesi var. Öncelikle, talep mefhumu: devletten belirli taleplerde bulunmak –örneğin, daha yüksek ücretler, dışlanmış gruplar için eşit haklar, savaşa girmemesini veya merhametsiz politikalara son verilmesini talep etmek– toplumsal hareketlerin ve radikal grupların temel stratejilerinden biridir. Bu türden taleplerde bulunmak illa ki devletle birlikte çalışmak ya da onun meşruiyetini tekrar teyit etmek anlamına gelmez. Tam aksine, bu talepler siyasal düzenin dışındaki bir noktadan yapılmaktadır ve sıklıkla şu ya da bu önlemin yaşama geçirilmesi meselesinden daha fazlasını ifade eder. Belirli hakları ve eşitlikleri güvence altına alan biçimsel bir anayasal sistemle, gerçekte onları ihlal eden ve kabul etmeyen devlet uygulamaları arasındaki temel tutarsızlıkları vurgulayarak devletin meşruiyetini ve hatta egemenliğini sorgularlar. Jacques Rancière, Fransız Devrimi sırasında kadınlara meclise girme hakkı verilmesini savunan Olympe de Gouges tartışmasında bunun muhtasar bir örneğini sergiler. De Gouges, bu eylemiyle –genel anlamda kabul edilen ama İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'nde verilmeyen– eşitlik vaadiyle şu ilkeyi resmen temel alan siyasal düzen arasındaki tutarsızlığı gözler önüne sermiştir: "Sahip oldukları haklara aslında sahip olmayan ve sahip olmadıkları haklara sahip olan özneler olarak davrandılar."[17] Bu, bir yandan siyasal düzene dâhil olma yolunda bir talepken bir yandan da bu düzendeki potansiyel olarak istikrarsızlaştırıcı çatlağı ya da tutarsızlığı açığa çıkarmış, böylece o düzenin sınırlarını aşmaya uğraşmıştır.

Bir başka örnek verelim: sınırlardaki merhametsiz denetim önlemlerinin ortadan kaldırılması ve "kaçak" göçmenlerin haklarının güvence altına alınması talebi. Bu aynı zamanda, bir dereceye kadar ulus devlet düzeninden dışlanmış olanların tekrar o düzene dâhil edilmesi yolunda bir talep olsa da, o düzenin dışında konumlanmış ve böylece ulus devletin, sınırlarını belirleme yollu egemen imtiyazına meydan okuyan bir yerden yapılır. Aynı zamanda küresel kapitalizmin merkezi çelişkilerini ve gerilimlerini, onun ulus dev-

17 Bkz. Jacques Rancière, "Who is the Subject of the Rights of Man?", *The South Atlantic Quarterly*, S. 103.2/3, 2004, s. 297-310.

letle olan ilişkisini öne çıkarır: Küresel kapitalizm (sermaye ve teknolojinin olduğu kadar) insanların da serbest hareketini teşvik ettiğini öne sürse de tam tersi etkiye yol açar gibi görünmektedir – ulusal sınırlar dâhilindeki insanların hareketine getirilen daha genel denetim ve kısıtlamalara ek olarak, mevcut sınırların kuvvetlendirilmesi ve yenilerinin oluşturulması da söz konusudur. Giderek acımasızlaşan sınır denetim ve gözetim önlemlerinin sonlandırılmasını talep etmek ve insanları bu konuda harekete geçirmekle aktivist gruplar, nihayetinde devlet egemenliği ilkesinin kendini sorgulamaya açan bir siyaset biçimine engaje olmaktadır. Bu türden taleplerin aşırılığı ya da "sorumsuzluğu" iddiası tersine çevrilmelidir: Bunlar, başkalarının özgürlüğü ve eşitliğine yönelik "an-arşik" bir sorumluluk duygusunun güdümlediği taleplerdir. Bugünün radikal siyaseti taleplerin dile getirilmesiyle sınırlı olmayıp devlete hayata geçirilebilir alternatifler inşa ederek bunu aşmanın yollarını arayacaktır ama taleplerde bulunmanın radikal potansiyelini ve bu pratiğe içkin özerklik pozisyonunu da teslim etmeliyiz.

Žižek'in eleştirisinin ikinci veçhesi, devlet dışında kalan anarşist siyasetin devletin devamlılığına ne ölçüde üzeri örtük biçimde bel bağladığı sorusudur. Bu türden bir siyaset, devlet iktidarını yönlendirmenin sorumluluklarından geri çekilme veya sakınma, bu yolla durumun normal rotasında seyretmesine ya da örneğin aşırı sağ güçlerin devletin denetimini ele geçirmesi sonucunda daha da kötüleşmesine göz yumma tutumuna ne ölçüde delalet eder? Buna, aşırı sağ güçlerin geçmişte iktidarı ele geçirmek için parlamenter ve parlamento dışı araçları kullandığı –ve esasında, resmî, parlamenter solun bunu engellemede sıklıkla tümüyle etkisiz kaldığı– yanıtı verilebilir. Aşırı sağ güçlere direniş ancak hakiki bir siyasi alternatif hayata geçirilebildiğinde etkili olabilir ve bu da insanların devlet düzeyinde değil de –örneğin, seçimlerle– sivil toplum düzeyinde harekete geçirilmesi yoluyla gerçekleştirilebilir. Dahası, devlet dışı siyasi alternatiflerin liyakatini gözler önüne sermenin bir yolu da devletin denetiminin ötesinde varolan özerk komünitelerin, kolektiflerin ve organizasyonların geliştirilmesidir. Her yerde, sayısız özerk siyaset deneyi vuku buluyor –toprak ya da mülk işgali hareketleri, toplumsal merkezler, yerel kolektifler, toprağı yeniden işgal etme hareketleri, ablukalar, işçilerin fabrikaları işgali, alternatif medya merkezleri, komünler, çok sayıda aktivist şebeke, vb. bu olasılığın kanıtıdır. Ben işte bu noktada Critchley'nin argümanının sınırlarını genişletme arzusundayım. Critchley, günümüzde devletin büyük çaplı taarruzlara karşı çok güçlü olduğunu ve bunu devlet iktidarının çatlaklarında yap-

manın çok daha etkili bir strateji olduğunu söylemekte haklıdır. Ne var ki bu, Critchley'nin öne sürdüğü gibi, devletin, siyasal yaşamın daimi, kaçınılmaz bir özniteliği olduğu anlamına gelmez.[18] Özerk komüniteler ve örgütlenmeler geleneksel olarak devlet tarafından icra edilen işlevleri giderek artan bir şekilde yürütebilir hale geliyorsa –örneğin, 2001'de Arjantin'de patlak veren ekonomik kriz ertesinde kooperatiflerin ve yerel kurulların, işleyen bir devletin yokluğunda temel sosyal hizmetleri sağlaması gibi– devletin geleceği de hiçbir şekilde güvence altında sayılmaz. Mevcut ekonomik kriz ortamında, hükümetlerin nüfus için yeterli hizmeti sağlama konusundaki isteksizlikleri ya da yetersizlikleri, bana göre, devletin toplumsal ihtiyaçları karşılama konusundaki eksikliğini giderek daha çok gözler önüne sermektedir. Alternatif toplumsal örgütlenme biçimleri işte tam bu noktada hayal edilebilir hale gelir.

Žižek, devlet dışında siyaset yapmanın etkililiği hakkında önemli sorular öne sürse de, sunduğu alternatif –öncü parti, proleter diktatörlük ve devrimci devlet terörü fikirlerini yeniden değerlendirmek gibi birazdan tartışacağım fikirler– siyasetin, tamamıyla geçersiz ve eskimiş bir modelidir; tabii bu modelin özgürleştirici bir değere hiç sahip olup olmadığıysa ayrı bir konudur. Daha önce de belirttiğim gibi, radikal siyaset bugün tam da tersi istikamet olan daha anarşist bir doğrultuda ilerler gibi görünmektedir.

Sınıf Ötesinde Öznellik

Marksist ve Leninist modellerin ötesine geçen yeni siyaset biçimleri meselesi aynı zamanda Marksist proletarya mefhumunu da aşan yeni siyasal öznellikler meselesini önümüze getirir. Klasik anarşistler, Marx'ın eleştirel kapitalizm çözümlemesinin unsurlarını benimsemişlerdir ama Marksçı sınıfsal öznenin tutarlılığını ve hatta devrimci bilincini eleştirmiş; sanayi proletaryasının bazı unsurlarının burjuva ve muhafazakâr değerleri hâlihazırda benimsemiş olduğunu, köylü ve lümpenproleter sınıfı gibi diğer sınıfların da devrimci sınıftan sayılması gerektiğini savunmuşlardır.[19] Anarşistlerin kolektif devrimci öznenin heterojenliğine ve biçimsizliğine yaptığı vurgu gü-

18 Bkz. Critchley, "Infinitely Demanding", s. 111-112.

19 Bakunin, işçi sınıfının üst katmanlarını oluşturan, "sınıf bilincine sahip" proleterlerden oluşan küçük elitler grubunun görece konforlu ve yarı-burjuva bir yaşam tarzı olduğuna ve aslında burjuvazinin bir parçası haline geldiğine inanıyordu. Hiyerarşi ve ayrıcalıklığı işaret eden dar sınıf kavramından daha başka bir şeyden bahseder: "Burjuva uygarlığının neredeyse hiç lekelemediği o büyük güruh yüreğinde, dileklerinde, kolektif tutumunun bütün gereksinimlerinde ve sefaletinde, geleceğin sosyalizminin tohumlarını taşımaktadır..." (bkz. *Marxism, Freedom and the State*, Çev. K. J. Kenafick, Londra: Freedom Press, 1984, s. 48.)

nümüzde daha belirgin hale gelmiştir. Çağdaş radikal düşünürlerin büyük bölümü özgürleşen özneyi, Marksist anlamda katı bir biçimde tanımlanmış olan proletaryanın dışına çıkarak tanımlamanın yollarını aramaktadırlar.

Gelgelelim, radikal siyasi öznelliğin belirleyici unsurunun sınıfla bağını koparmak olması, sınıfın artık önemli olmadığını ya da sınıfsal farkların artık var olmadığını söylemek değildir; ekonomik eşitsizliklerin, mahrumiyetlerin, dışlamanın ve husumetlerin hâlâ radikal siyasal mücadelelerin merkezinde olmadığını da iddia etmez. Aksine, son zamanlarda kapitalizm karşıtı hareketin ortaya çıkması, küresel kapitalizmin altüst edici etkilerinin radikal siyaset gündeminde hiç olmadığı kadar merkezde olduğunu gösterir. Ayrıca, öznelerin heterojenliği düşüncesi bizi belirsiz bir "kimlik siyaseti" mefhumuna götürmemelidir. Kimlik siyasetinin belirli biçimleri –azınlıkların tanınma mücadeleleri– eşit muamele ve haklar talep etme konusunda önemli bir rol oynamış ve oynamaktayken, en azından birçok Batı toplumunda farklı kültürel, cinsel ya da toplumsal cinsiyet kimliklerinin basitçe bildiriminin artık kaçınılmaz olarak radikal sayılmadığı ve sıklıkla fazlasıyla pürüzsüzce devlet sistemi dâhilinde tanzim ediliyor olmasıdır vurgulanması gereken.[20] Örneğin Wendy Brown azınlık grupların tanınma taleplerinin onları sıklıkla devlete daha da bağladığını, bu kimliğin tanınması ve hakların korunması için devlete bağımlı hale getirerek devletin yaşam üzerindeki iktidarını daha da genişlettiğini gösterir. Örneğin, belirli feminist grupların hak talepleri, devletin korumasına muhtaç "kurban" konumlarını tekrar teyit etmiştir. Brown şu soruyu sorar: "Böylesi bir koruma, tam da ıslah etmeye çabaladığı güçsüzlüğü kanun haline getirmez mi?"[21]

Kimlik siyasetini sınırlayan şey ille de taleplerin devlete iletilme yolu değildir; yukarıda da tartıştığım üzere, başkalarının –örneğin, "kaçak" göçmenlerin– haklarının tanınması yönündeki taleplerin devlet sistemi üzerinde sarsıcı etkileri olabilir ve devlet egemenliği ilkesini sorgulamaya açabilir. Kimlik siyasetinin büyük bölümünü sınırlayan şey daha çok, çokkültürlü toplumlarda iktidarın yapısının bünyesine dâhil edilebilecek özdeşleşme biçimleri etrafında –toplumsal cinsiyet farklılıkları, cinsel farklılıklar, dini

20 Bu, Batılı olmayan birçok toplumda gördüğümüz kimlik siyaseti biçimlerinin radikal doğasını reddetmek olarak anlaşılmamalıdır: Örneğin, Türkiye'de Kürt kültürel kimliğini savunmak ya da İran'da eşcinsel kimliği savunmak elbette aynı şeyi İngiltere'de ya da Amerika'da yapmaktan çok daha risklidir.

21 Wendy Brown, *States of Injury: power and freedom in late modernity*, Princeton, NJ.: Princeton University, Press, 2005, s. 21.

farklılıklar ve bu türden farklılıkların kurumlar ve insanlar tarafından "saygı görmesi" talebi– tesis edilmesidir. Bu saygı mefhumunun devletçe kurumsallaştırılması, farklılıkları depolitize etmekle kalmaz, sıklıkla başkalarının özgürlüğünün kısıtlanmasına da yol açar; örneğin Birleşik Krallık'ta "nefret söylemi"ne karşı yasalar ya da işyerinde kişisel özgürlükleri kısıtlayan cinsel tacize ilişkin sayısız tutucu kural ve kısıtlar ya da politik doğruculuğun söylemsel şiddeti ve köktenciliği. Belki de en önemlisi şudur ki, kimlik siyaseti; kapitalizmin ırkçı, cinsiyetçi veya homofobik olduğu yolundaki muğlak düşüncenin ötesine geçip kapitalizmi siyasallaştırmaktan acizdir.

Radikal siyasetin alanı son zamanlarda küresel kapitalizmin ve devlet iktidarının daha açıkça sorunsallaştırılmasına doğru kaymıştır. Yani, bizi sermayeye tabi kılmanın çeşitli yollarına; kapitalizmin gündelik yaşamımızı, ilişkilerimizi ve deneyimlerimizi kapsama ve yeniden tesis etme yollarına –işyerindeki kısıtlamalardan toplumsal ilişkilerin hiyerarşikleştirilmesine, günlük aktivitelerin metalaştırılması ve piyasa düzeyinde ele alınmasına, kamusal alanın özelleştirilmesinden başkalarıyla etkileşimlerimizin atomlaşmasına kadar– meydan okuyacak yeni siyasal özneleştirme modellerini işaret etmektedir bu kayma. Bundan başka, otoriter ilişkileri, pratikleri ve kurumları, özellikle de devletin içinde yoğunlaşan ve onun tarafından onaylanan ve örgütlenenleri sorgulayan bir siyaset ve öznelleştirme biçimi sunar. Otoritenin etik ve siyasal eleştirisi ve onsuz yaşama arzusu, anarşist tutumu diğer sol siyasetlerden ayıran şeydir. Bundan dolayı, radikal özneleştirme sadece devletin ve ona içkin şiddet ve tahakkümün siyasal bir eleştirisini içermekle kalmaz, kişinin devlete psikolojik bağımlılığının etik açıdan sorgulanmasını da içerir: Max Stirner'in ifadesiyle, "kendimi uğraşarak kurulu düzenin dışına çıkarmak."[22] Radikal özneleştirme, benliğin devletin dayattığı kimlik ve rollere başkaldırısı açısından da ele alınabilir; o, öznenin devletle arasına mesafe koyduğu süreçtir.

Ayrıca, siyasal özneleştirme giderek daha evrensel bir boyut almaktadır. Bu sadece radikal siyasal mücadelelerin ve hareketlerin günümüzde küreselleşmenin tanımladığı bir alanda yüzeye çıkması anlamında değil, belirli bir kimliğin salt bildiriminin ötesine geçerek, kişilerin birbirleriyle ittifak, şebeke ve dayanışma tesis etme arayışına girmesi anlamında gerçekleşir. Bir kimliğin bildirimi etrafında temellenen ya da özgül bir farklılığın kurumsal

22 Max Stirner, *The Ego and Its Own*, Çev., David Leopold, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, s. 280.

olarak tanınmasını isteyen bir siyaset, ekonomik ilişkileri ve kurumsal iktidarı büyük ölçüde kabul edilmiş halde bıraktığı gibi, kendini de belirli bir özelliğe hapsederek, dışında kalan mücadelelere ve kimliklere karşı kapanır. Burada reddedilen, başkasına karşı açık olma gerekliliğinin öne çıktığı eşitlikçi, kolektif, demokratik boyuttur. Kimlik siyaseti sıklıkla egemen siyasetin bir biçimidir – kendi farklılığı içinde kendine yeten, hâkim bir kimliğin belirtimi söz konusudur. Özneleştirme eylemi, özne ya da öznelerden oluşan grup kendi acılarını ve mücadelelerini başkalarınınkiyle bağıntılı biçimde anlayınca radikal olur. Aslında, siyasal özneleştirmenin gerekli bir boyutu olarak evrensellikte ısrar, farklı biçimlerde olsa da, Badiou, Žižek, Ranciere ve Laclau'da da görülebilir. Bütün bu düşünürlere göre, siyasetin olması için, bir parçanın bütünün kötülüğünü ve onu düzeltme mücadelesini –geçici veya olumsal biçimde olsa da– ifade etmesi gerekir.

Peki, neden "proletarya" siyasal özneleştirmeyi anlamak için yeterli bir kategori değildir artık? Sınıf mücadelelerinin ve bölünmelerinin silinmiş ya da bütünüyle parçalanmış olduğunu söylemek, gereğinden çabuk hüküm vermek olur. Sanayi-sonrası toplumlarımızda bile nüfusun bir bölümü hâlâ kol emeğiyle çalışmakta ve korkunç sömürü koşullarına tabi olmaktadır – üstelik, daha yoksul ülkelerde çaresiz ve muhtaç bir yaşam süren milyonlarca işçi vardır. Aslında kapitalist küreselleşmenin ürettiği tek şey, ancak Üçüncü Dünya ülkelerinden beklenecek kadar kötü çalışma koşullarının –örneğin, sweatshop emeğinin en kötü türünün– artık gelişmiş ekonomilerde de giderek daha fazla görüldüğü bir dünyanın yeniden-proleterleşmesidir.[23] Ayrıca, Marx gibi, proletaryayı, ürettiği zenginlikten dışlanan ve yoksunluğu kapitalizmin gerekli yapısal özelliği olan sınıf olarak anlamamız gerekiyorsa, bu tanımı da kesinlikle benimseyebiliriz; gerçi, lümpen proletarya (ya da alt-proletarya) ya da basitçe küresel yoksul sınıf –talep ettiği ölçüde çalıştırılmayanlar, gelişigüzel çalıştırılanlar ya da işten ve piyasadan tümüyle dışlanmış olanlar– "gözden çıkarılabilir" olan milyonlarca insanı tanımlamak için daha uygun bir terim olabilir. Buradaki mesele, emeğin kendisi ya da kişinin emekle ilişkisi değildir: çalışma, çalışmanın tehlikede oluşu ya da katıksız yokluğu belli ki hâlâ çoğunluğun yaşamında merkezî önem teşkil etmektedir. Proletarya mefhumunun sorunu, Ortodoks Marksist kuramda ele alınışına

23 Perry Anderson'ın da işaret ettiği üzere, dünyanın işçi sınıfı, 2000'den bu yana etkin biçimde ikiye katlanarak 3 milyara çıkmıştır. Bkz. "Jottings on the Conjuncture", *New Left Review*, S. 48, Kasım/Aralık 2007, s. 5-37.

ilişkin bir sorundur: toplumun belirli bir sınıfını tanımlayan sosyo-ekonomik bir kategori olduğu kadar öncü parti tarafından örgütlenip yönlendirilebilecek bir siyasal öznellik olarak ele alınır. Proletarya, Marksist kuramda tertip edilmiş ve günlük yaşam ve deneyimleri bu kimliğe sıklıkla pek de uymayan işçilere dayatılmış sosyolojik ve siyasi bir kimliktir: Marx'ın disiplinli, birleşmiş bir işçi sınıfı üretmede fabrikanın rolüne yaptığı vurgu; Kautsky'nin sınıf bölünmelerine dair ekonomik indirgeyici görüşü ve Lenin'in emeğin toplumsal açıdan yeterli duruma getirilmesinin bir aracı olarak Taylorculuk hayranlığı bu uygunsuzluğun örnekleridir. Proletaryanın işçi sınıfı hareketinin en aydınlanmış, sınıf bilincine sahip sektörleri tarafından devrime yöneltilecek uyumlu, tekbiçimli bir kimlik olarak üretilmesi gerekiyordu.

Ama biz yine de, proletaryanın geçmişte böyle tekbiçimli, uyumlu bir sınıf olup olmadığını soralım: Daha ziyade, çoklu, heterojen ve sıklıkla birbiriyle çatışan mücadele ve kimliklerden oluşan bir sınıftı – geleneksel yaşam ve çalışma biçimlerini savunan esnaf, fabrika sisteminin baskılarına ve disiplinine başkaldıran işçiler, vs. Aslında, anarşistler, gelecekte özgürleşmelerine aracı olacak endüstriyel kapitalizmin teknolojisini ve süreçlerini sahiplenen Marksist işçi anlatısına hak vermek yerine, kapitalizme ve sanayileştirme sürecine karşı kendiliğinden gelişen böyle dolaysız mücadeleleri övmüştür. Rancière bize ondokuzuncu yüzyılda Fransız işçilerinin özgürlükçü hayallerini ve edebi tutkularını, kol emeğinin "zaferlerini" sahiplenmektense ondan kaçarak, salt "işçi" kimliğiyle tanınmaya direnmelerini ve bu kimliği sorunsallaştırmalarını aktarır.[24] Rancière burada Marksist imgelemin sınıf kavramının yerini değiştirir. Gerçekten de, buradaki özneleştirme, tam da kişinin bir işçi olarak inşa edilmiş kimliğini reddetmesi, bunun yerine "burjuva" bulunan ve işçiler için uygun olmadığı düşünülen sanatsal ifade biçimleri –özellikle de edebiyat ve şiir– alanlarında daha etkin, neredeyse ütopik sayılacak hatta deneyler yapmaktır. Burada özneleştirme bir "kimliksizleşme", kişinin toplumsal olarak tanımlanmış rolünün yerini değiştirme olarak anlaşılır – kurulu kimlik ve yerler düzeninde bir ahenksizlik ya da aksama üreten bir şey. O halde, sınıf belki de Marx'ın zamanında bile tümüyle istikrarlı, uyumlu ya da sabit bir kimlik değildir. Sınıfın siyasal tanımının, günümüzde daha parçalanmış ve daha az sabit ve istikrarlı olmadığını düşünmemize yol açacak bir durum yoktur.

24 Bkz. Jacques Rancière, *The Nights of Labour: the Workers' Dream in Nineteenth-century France*, Çev., John Drury, Philadelphia: Temple University Press, 1989.

Anarşizm ve Çokluklar

Bugün proletarya radikal siyaset için tümüyle yeterli bir kategori görevi görmüyorsa, hangi öznellik alternatifleri onun yerine geçebilir? Hardt ve Negri tarafından oluşturulmuş *çokluk* figürünü işte bu bağlamda ele almak istiyorum. Hardt ve Negri, küresel sermaye imparatorluğunda, "gayrimaddi emeğin" giderek büyüyen hegemonyasından bahseder – maddi nesneler yerine bilgi ve enformasyon üretimini giderek artan ölçüde hedefleyen emek. Gayrimaddi emek sadece, bir ekonomik üretim tarzı değildir, aynı zamanda, yeni toplumsal ilişkilerin ve yeni yaşam formlarının, hızla çoğalan iletişim ve ortak bilgi şebekeleri üzerinden üretildiği bir biyosiyasal üretim biçimidir. Bu "şeyler" kapitalizm ve özel mülkiyet koşullarında üretiliyor olsa da, metalaştırılmaları giderek zorlaşmakta ve "ortaklaşa-varlık" olmaya meyletmektedirler. Bu üretim biçimiyle birlikte, emeğin müşterek hale gelmesi olasılığıyla tanımlanan yeni bir öznellik türü de ortaya çıkar. Hardt ve Negri'nin çokluk adını verdiği bu müştereklik bir sınıf kavramıdır ama onlar bu kavramın Marksist proletarya mefhumundan farklı olduğunu savunurlar: Sadece ya da öncelikle kolemeği veren işçileri değil, İmparatorluk'ta çalışan herkesi işaret eder. Dahası, çokluğun varlığı katı anlamıyla ampirik bir varlık tarafından tanımlanmaz, daha çok bir oluşum'u (*becoming*) ya da içkin bir potansiyeli temel alır; son olarak, "halk" gibi topyekûn bir kimlikten çok indirgenemeyecek bir çokluğu (*multiplicity*) –kolektifliğin ve çoğulluğun bir bileşimi– temsil eder. Bu içkin çokluk, gelecekte İmparatorluk'a karşı gelerek kendini özgürleştirecek ortak bir organizmada, bir tekillikte buluşma eğilimindedir.[25]

Hardt ve Negri'nin çokluk ve gelişen siyaset biçimlerine dair argümanında anarşist izlekleri yansıtan çeşitli veçheler mevcuttur. "Anarşist değil de komünist"[26] olduklarında ısrar etseler de, öncü partinin aracılık etmediği ve kendini küresel kapitalizmden ve siyasal egemenlikten özgür kılan çoğunluğun kendiliğinden ayaklanması motifi doğrudan anarşizmin belli bir biçimini hatırlatır. Dahası, şebekelenmiş iletişim, benzeşim ve doğrudan demokrasiyi temel alan yeni siyasi müştereklik biçimlerine yaptıkları vurgu, küresel kapitalizm karşıtı hareketin veçhelerini tanımlar gibidir ve zaten bu hareket dahilindeki çok sayıda aktivist de onların fikirlerinin öneminin farkındadır.

25 Michael Hardt ve Antonio Negri, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, New York: Penguin, 2004, s. 101.

26 Michael Hardt ve Antonio Negri, *Empire*, Cambridge, MA.: Harvard University Press, 2000, s. 350.

Bununla beraber, bu yaklaşımlarında birtakım sorunlar da yok değildir. Birincisi, çokluk fikri, bir içkinciliğe dayanmaktadır: Çokluk, İmparatorluğun dinamikleri ve "gayrimaddi emeğin" yaygınlığından ötürü her yerde gündeme gelmektedir; biyosiyasal üretim ve hızla çoğalan teknolojiler üzerinden yeni müştereklik biçimleri ortaya çıkmaktadır. Çokluğun gelişi ve genel bir başkaldırıyla İmparatorluk'u aşması konusunda bir tür organik kaçınılmazlık söz konusudur. Hardt ve Negri'nin çözümlemesi Marksist tarihsel materyalizmle çoğu açıdan koşuttur: nasıl proletarya bir kimliğin içinde kaybolup, endüstriyel kapitalizmin dinamikleri üzerinden sınıf bilincine sahip oluyor ve böylece burjuva üretim ilişkileriyle arasındaki gerilim nedeniyle kapitalist toplumlarda devrimci bir potansiyel yaratıyorsa, çoğunluk da "gayrimaddi" emek ve üretim dinamikleri üzerinden müştereklik biçimini alarak İmparatorluk içinde devrimci bir potansiyel yaratır. Her iki senaryoda da özgül bir fail; kapitalizmin ekonomik güçlerini, onları dönüştürüp yeni bir toplumsal ilişkiler dizisi yaratmak amacıyla kullanır.

İkincisi, Hardt ve Negri'nin biyosiyaset fikrini oldukça çekinceli bir şekilde benimsediğini görürüz. Hardt ve Negri'ye göre postmodern küresel kapitalizm İmparatorluğu yaşam üzerinde biyosiyasal bir denetime sahiptir: örneğin, insan genomunu patentleme, şirketlerin biyogenetik ve klonlama alanında deneyler yaptırması ve klonlama vs; sermayenin, insan yaşamının biyolojik temelini bünyesine katarak, denetimini ele geçirme girişimlerinin en aşikâr örnekleridir sadece. Daha genel anlamda ifade edecek olursak, kapitalizmin üreme süreçleri ve işyerindeki gündelik faaliyetlerimizi kontrolü biyoiktidarın bir yönüdür: yaşamın kendi varoluşunun koşullarını yeniden üretme biçimleri üzerinde kurulan denetim. Foucault'nun disipliner iktidarından biyoiktidara (disipliner toplumdan, Deleuze'ün "denetim toplumu" adını verdiği şeye) geçişe dair çözümlemesi, Marx'ın kuramında emeğin sermaye tarafından biçimsel kapsanmasından gerçek kapsanmasına geçişle –bir başka deyişle, sermayenin sadece ekonomik alana değil, toplumsal yaşamın bütününa yatırım yapma süreci– koşuttur.[27] Buraya kadar bir sorun yok. Ama Hardt ve Negri'nin konumunun daha sorunlu bir hale geldiği nokta, biyosiyasetin aynı zamanda direnen öznelliklerin inşa edildiği maddi alan olduğu yolundaki görüşleridir. Biyosiyaset yeni bir üretim alanı olan "gayrimaddi emeği" oluşturur ve bu da canlı emeğin toplumsal ve iletişimsel bir boyu-

27 Bkz Hardt ve Negri, *Empire*, "Biopolitical Production" başlıklı bölüm, s. 22-41.

tunu ve bu boyutla birlikte yeni, radikal öznellik biçimleri üretir.[28] O halde, biyoiktidar baskıcı ve sömürücüdür ama yatırım yaptığı ve bu yolla olanaklı hale getirdiği yeni emek ve üretim biçimleriyle birlikte, ondan özgürleşmemiz için gerekli potansiyeli de yaratır. Bir başka deyişle, çokluk, biyosiyasi bir kavramdır; koşulları, biyoiktidarın uyguladığı denetim üzerindeki biyosiyasi yaşam fazlalığı tarafından yaratılmış bir "organizmadır". Ne var ki, buradaki asıl belirsizlik, çokluğun bu yolla biyoiktidardan ne dereceye kadar gerçekten ayrılabileceği ya da ona mesafe alabileceğidir. Ya da, hep onun tarafından mı tanımlanacaktır; her zaman, ondan kopmayı ya da onun içinde bir süreksizlik yaratmayı başaramadan, biyoiktidarın tözünün bir parçası mı olacaktır?[29] Biyoiktidar kavramını tahakkümün akılsallığı –yaşamın düzenlenmesi ve yönetilmesinin bir biçimi– olarak ayrıntılandıran Foucault, yaşamı, bilhassa emek ve üretim tarafından tanımlanan yaşamı, direnişin maddi zemini olarak görmeye bir nebze şüpheyle yaklaşırdı muhtemelen.

Dahası, Agamben'in, biyosiyasetin egemenlik mantığıyla ayrılmaz bir bağı olduğu tezine kulak verirsek, radikal siyaseti biyosiyasetin maddi alanı içerisinden kuramsallaştırmak, onu Agamben'in "çıplak hayat" adını verdiği şeye kapamak ve egemen güç karşısında daha da korunmasız halde bırakmak olurdu. Belki de, çokluğun her zaman biyoiktidarın alanı içinde kısıtlı kalacağının farkına varılmasıdır Hardt ve Negri'nin insan öznesinde radikal bir türeşime –baskın normalleşme kiplerine boyun eğme kapasitesi olmayan yeni bir bedene– ihtiyaç olduğuna dair ısrarlarının nedeni; bedenin estetik olarak tahrip edildiği siber-punk motiflerine yönelik ilgileri de bununla açıklanabilir.[30] Belki de, biyosiyasal çokluğun çıplak yaşamdan daha fazlası olmadığı korkusudur, bedenin (piercinglerle, teknolojik protezlerle vb) süslenmesi ve tümüyle farklı bir şeye dönüşmesini gerektiren. Böylece, cyborg'un fetişleştirilmesi, teknolojinin bedenin mutasyonuna ve insanlık ve makineler arasında sözde yaratıcı bir birleşime yol vermesi söz konusudur. Hardt ve Negri bu türden dönüşümlerde radikal bir potansiyel görse de, tek-

28 Hardt and Negri, *Empire*, s. 29.

29 Alberto Toscano benzer bir soru sorar: "... farklı alanların biyosiyasal bir süreklilikte birleştirilmesinin, yaşamın üretimi ve yeniden üretimi işlemleri arasında, biyosiyasal denetimin sayısız dispozitifinin terk etmeyeceği, kışkırtmayacağı ve kısıtlamayacağı bir komünist özne ayırmamıza izin verip vermeyeceği net değildir." Bkz. "Always Already Only Now: Negri and the Biopolitical", *The Philosophy of Antonio Negri: Revolution in Theory*, II. Cilt, Ed., Timothy S. Murphy ve Abdul-Karim Mustapha, Londra: Pluto Press, 2007, 109-128, s. 113.

30 Bkz. Hardt and Negri, *Empire*, s. 216.

nolojik olarak ayarlanmış siber-insan nihai fantezisi olan biyosiyasi kapitalizmden kaçışı ya da göçü imlemiyor olabilir.[31]

Son olarak, çokluğun isyanının doğacağı alan hakkında da sorular öne sürülebilir. Hardt ve Negri'ye göre bu alan, küresel sermayenin İmparatorluk'u, dışarısı olmayan pürüzsüz bir uzam, ulusal ve ekonomik bölünmelerin bir silinme ve bozularak ayrışma sürecinden geçtiği bir oluşum sürecidir. İmparatorluk'un mevcut durumu tarif etmenin en uygun yolu olup olmadığı sorusu bir yana –ben bu konuda, Hardt ve Negri'nin küresel çapta yeni bir yasal egemenliğin doğmakta olduğu yolundaki iddialarının aşırılığına kaçmadan, küreselleşmiş sermaye mefhumunun yeterli olacağını düşünüyorum– giderek daha çok gayrimaddi emek ve üretim üzerinden tanımlanan pürüzsüz bir uzam olarak İmparatorluk mefhumu, dünyada var olmaya devam eden ve kapitalizmde azalmak bir yana daha da yoğunlaşan başlıca bölünmeleri ve husumetleri azımsamaktadır. Bu türden bölünmeler uzamsal ve bölgeseldir: ulus devlet egemenliğinin sınırlardaki yoğunlaştırılmış güvenlik önlemleriyle agresif bir biçimde tekrar doğrulanması buna bir örnektir; burada, Deleuze ve Guattari gibi (küresel kapitalizmle) yersizyurtsuzlaştırma (*deterritorialization*) ve yeniden bölgeselleşme (*reterritorialization*) (Devlet, Aile, Ulus gibi sabit özdeşliklerin yeniden doğrulanması) arasındaki salınımı işaret etmek gerekir.[32] Bu bölünmeler aynı zamanda ekonomiktir ve sadece zengin ve yoksul arasındaki farklara değil, farklı ekonomilerin ve üretim tarzlarının varlığına; sadece dünyanın kuzeyi ve güneyi arasında değil, bu sektörler arasında varolan farka işaret ederler. Sadece muazzam fark gösteren iş ve üretim dünyaları –"gayrimaddi emek" veren beyaz yakalı işçiler ve bilgisayar programcıları ve köle emeği de dâhil olmak üzere Fordist ve hatta Fordizm öncesi çalışma tarzları–[33] değil, çalışmadan ve Sermaye'nin üretim ve tüketim devrelerinden radikal biçimde dışlanmış mil-

31 Teknolojiyi, onun insan ilişkileri ve çevre üzerindeki tahrif edici etkilerini eleştiren sayısız anarşist eleştirmen vardır. Örneğin, bkz. John Zerzan, *Running on Emptiness: the Pathology of Civilisation* Feral House, 2008.

32 Bkz. Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, Çev., Robert Hurley, Londra: Continuum, 2004, s. 37.

33 Bkz. Goerge Caffentzis'in, Negri'nin, bu yüksek teknoloji sektörlerinin varlığının, aşağı seviye teknoloji sektörlerindeki emek biçimlerine bağlı oluşunu görmezden gelerek, "teknobilimsel emek"e ve "bilgi çalışması"na odaklanışına yönelik eleştirisi: "Bu nedenle, 'kırsal alandaki yeni kuşatmalar', sanayide 'otomatik sürecin' yükselişine eşlik etmelidir, bilgisayar *sweatshop*'a ihtiyaç duyar, cyborg'un varoluşunun dayanağı ise köleliktir." ("The End of Work or the Renaissance of Slavery? A Critique of Rifkin and Negri", (Bahar 1998), http://www.korotonomedya.net/otonomi/caffentzis.html)

yonlarca insan var; bunlar güneyin varoşlarında, gecekondu kentlerinde ve mülteci kamplarında yaşayan, gözden çıkarılabilir insanlar. Bu bölünmeler varken, bilhassa "gayrimaddi emek"le tanımlanan müşterek bir çalışma ve yaşama dünyasından bahsetmek nasıl mümkün olabilir? Hardt ve Negri'nin İmparatorluk'un pürüzsüz uzamını bir varolma süreci, hâlihazırda hayata geçmiş olan bir şeyden çok gelişimsel bir süreçten geçen içkin bir gerçeklik olarak gördükleri unutulmamalı. Ancak, bunun bir eğilim olup olmadığını öne sürmeye yetecek kadar kanıt yok elde: küresel kapitalizm süreci mevcut bölünmelerin yıkılmasına olduğu kadar çok sayıda yeni bölünmenin –duvarlar, bariyerler, sınırlar, ekonomik husumetler– inşasına da yol açmakta. Bütün bunlar müşterek bir siyasi öznellik inşa etmenin zorluğuna işaret eder: çokluk; tam tersine, bir dizi dışlama üzerinde temellenen, fazlasıyla çatlamış, bölünmüş bir özne –örneğin, çalışma dünyasından tümüyle dışlananlar ya da "gayrimaddi emek"le iştigal etmemiş olanlar– üretmez mi o zaman? Aslında, George Caffentzis'in öne sürdüğü gibi, çokluğun arkasında belki de bir tür gizli Lenincilik saklanmaktadır ve çokluk içindeki en gelişmiş katman olan "bilgi emekçileri" de devrimci öncü rolünü üstlenmiştir.[34]

O halde, Hardt ve Negri'de karşımıza çıkan aslında İmparatorluk'un fetişleştirilmesidir. Nasıl Marx'a göre kapitalizm, üstünlüğü takdir edilmesi gereken ilerici, modernleştirici bir güç idiyse; Hardt ve Negri için de İmparatorluk, özgürleşmeye giden yolda geçmemiz gereken ve tam da bu nedenle engellenmemesi, aksine teşvik edilmesi icap eden bir aşamadır. Ne var ki, nasıl klasik anarşistler Marx'ın kapitalizm, sanayileşme ve teknolojiye yönelik coşkusunu eleştirip, bunların insanların yaşamı üzerindeki tahrip edici gücünü vurgulamışlarsa biz de İmparatorluk söz konusu olduğunda eleştirel bir mesafeyi benimsemeliyiz. Kültürel farklara ya da yeterince hızlı biçimde çökmesi mümkün olmayan ulus devlete yönelik bir nostalji değildir bunu gerektiren. Bu tutum daha çok, Hardt ve Negri'nin tezine de bir şekilde sızmış olan Marksist aşamacılığın bir eleştirisinde kökenlenir; küresel çoklukların tarihte kaçınılmaz bir uğrak olacağını, bundan dolayı İmparatorluk'un, teknolojiyi yayarak ve yeni yaşam ve çalışma biçimleriyle yayılmasının teşvik edilmesi gerektiğini savunan bir aşamacılıktır bu.[35] Hardt ve Negri'de İmparatorluk'un kavramsal bir yapı olarak fetişleştirildiğini görürüz; bu fetişleştirme sınırların ve eko-

34 Bkz. Caffentzis, "The End of Work or the Renaissance of Slavery?"

35 İmparatorluk tezinin eleştirisi için bkz. Crisso ve Odoteo, "Barbarians: the Disordered Insurgence", http://www.geocities.com/kk_abacus/ioaa/barbarians.html

nomik bölünmelerin yoğunlaşmasını görmezden gelmelerine ya da en azından bu kavramsal yapıya diyalektikleştirerek tekrar dâhil etmelerine yol açar.

Olay ve Mücadelenin Siyasal Zamansallıkları

İmparatorluk, yaşamın bütününü çevreleyen bir denetim, gözetleme ve teknolojik manipülasyon sistemiyse, onu iyi karşılamak yerine ona direnmek ve karşı çıkmak gerekir. Doğrusu, Marksist determinist tarih görüşünü reddediyorsak –ki bence etmeliyiz de– siyasal, toplumsal ve ekonomik yapıların giderek daha da bütünleşmesini ve yaşamın giderek daha çok biyosiyasallaşmasını desteklemek radikal bir bakış açısından anlamlı değildir. Biz daha çok, İmparatorluk'la ilişkiyi kesme ve ondan ayrılma anları açısından ele almalıyız her şeyi – direniş anları, onun denetim rejiminden kaçış ve "kaçış hatları" anları açısından. İmparatorluk içinden çalışmak yerine, onun dışında bulunan siyasal uzamlar icat etmek gerekir. Daha önce de belirttiğim gibi, bu İmparatorluk'a karşı kurulmuş siperler olarak ulusal egemenlik ve vatandaşlık fikirlerine dönüş anlamını taşımamalı – Carl Schmitt gibilerde rastladığımız, yeni evrensel egemenlik sistemi karşısında o eski egemen ulus devletlerden oluşan "çoğul evrenler" (*pluriverse*) nostaljisinden kaçınmak gerekir.[36] Daha radikal bir proje, bunun yerine komünal ve özgür ilişkilerin gelişmesine müsait yeni, özerk siyasi uzamların doğmasını teşvik etmek olurdu. Bu; yeni yaşama biçimleriyle, otoriter olmayan farklı siyasal pratik ve yapılarla ve hatta alternatif ekonomilerle deney yapmayı içerir.

Badiou'ye göre, ayrılma ânı radikal siyaset açısından birincil önemdedir ve dahası, bu durumun farklı bir ontolojik dizge dâhilinde, Tarih'in değil de Olay'ın dizgesi dahilinde kuramsallaştırılması gerekmektedir: "Bir bütünlük durumundan doğan bir altüst etme fikri hayalidir. Her radikal dönüşüm eylemi, bir durumun içinde bulunan ve dolayısıyla olaya dair bir olaysal konum olan *bir noktadan* doğar."[37] Olay, tarihe ve içinde ortaya çıktığı duruma bağlı olsa da, onlar tarafından belirlenmeyen ve onları aşarak tümüyle yeni bir şeyin doğuşuna yol açan bir öngörülemezlik anıdır. Örneğin Fransız Devrimi'ni bir olay olarak ele alalım: belirli bir tarihsel durumun bağlamında doğdu ama o durumun koordinatlarıyla açıklanamadı, tümüyle izah edilemedi; siyaset ve düşünce için yeni ve geri alınamaz bir bölge yaratarak mevcut düzenle ontolojik anlamda bir kopuş anı inşa etti. Daha belir-

36 Bkz. "The Nomos of the Earth", *International Law of the Jus Publicum Europeaum*, Çev., G. L. Ulmen, New York: Telos Press, 2003.

37 Badiou, *Being and Event*, s. 176.

gin biçimde ifade etmek gerekirse, –Badiou'ye göre öncelikli alanları sanat, siyaset, bilim ve aşk olan– olay yeni bir özne yaratır: olaya dâhil olan özne, Badiou'nün meşhur Aziz Paulus örneğini kullanmak gerekirse, adeta inayete uğramış gibi, olay tarafından yarılır ve hakikat sürecinin bir taşıyıcısı olarak olaya bağlılığını ya da sadakatini ilan eder.[38]

Badiou'nün bu yarı-dini Olay ontolojisinden ne anlam çıkartmalıyız? Olay mefhumu, radikal siyaset için önemli bir mefhumdur, tam da radikal siyaset mevcut düzenle bağını koparmanın yollarını aradığı ve bir öngörülemezlik ve bozulma ânını ve yeni ve benzeri görülmemiş bir şeyin icadını işaret ettiği için... Bu anlamda, anarşizm de, bu öngörülemezlik unsurunu Marksizm'den bile daha fazla bünyesinde barındıran bir siyasettir: nihayetinde, anarşizmde devrimci kendiliğindenlik vurgulanır. Ne var ki, Badiou'nün olay mefhumunun tartışmaya açık ve sorunlu olan yanı, görkemi ve nadirliğidir. Badiou'ye göre, siyasal olay nadir bir şeydir, aslında o kadar nadirdir ki neredeyse hiç vuku bulmaz. Esasında, sadece birkaç tarihsel ana Olay statüsü verilebilir: Badiou'nün 1792'den itibaren tarihlendirdiği ve 1871 Paris Komününü seyrinin bir parçası olarak gördüğü Fransız Devrimi, 1917 Bolşevik Devrimi, 1966-76 Çin Kültürel Devrimi ve bu sonuncusunun bir parçası olan, Fransa'daki Mayıs '68 öğrenci ve işçi ayaklanmaları. Sanki, bütün radikal siyaset kültürel devrimle son bulmuş gibidir. Aslında Badiou, daha yakın zamanlı olayları –benim görüşümce, küresel kapitalizm karşıtı hareketin doğuşu gibi, eşit derecede önemli olaylar– tuhaf ve yersiz bir küçümsemeyle ele alır. Badiou'nün Olay mefhumu fazlasıyla idealize edilmiş ve soyuttur, siyasetin daha gündelik biçimlerine bir tür kibirli aldırmazlıkla yaklaşır. Oysa hemen her gün özgün siyasi olayların vuku bulduğu söylenebilir: her yerde, yerel hareketlerde, yeniden toprak işgallerinde, doğrudan eylemin yenilikçi biçimlerinde, kitlesel mitinglerde ve gözüpek sivil itaatsizlik eylemlerinde, (ki Badiou bunlarla ya ilgilenmez ya da hiç önem vermez) özerk radikal siyasete dair özgün deneyler yapıldığını görüyoruz.

Yani siyasal bir olay fikri önemlidir ama, onu Badiou'nün yaptığı gibi romantikleştirip kutsallaştırmamaya dikkat etmek gerekir. Bunun yerine, olağandışı olanın "gündelikliği"ni, olayların sayısız olduğu ve pek çok biçimlerde ortaya çıkabildiği fikrini, olumlamak gerekir. Ben, mevcut düzenle bağlarını koparan ve yeni özgür pratikler ve özdeşlikler üreten siyaset biçimlerinin gerekli olduğuna katılıyorum – ve bu noktada, anarşizmin günümüzde bu türden siyaset için en uygun figür olduğunu düşünüyorum, çünkü anar-

38 Bkz. Badiou, *Ethics*, s. 43.

şizm devlet düzeninden, diğer siyaset tarzlarının yapmadığı biçimde ayrılmanın yollarını arar. Badiou'nün sorunlu tarafı, gerçekleşmesi imkânsız olan yüksek ve soyut bir radikal siyaset standardı belirlemiş olmasıdır, bunun sonucunda, hemen hiçbir şey, onun nezdinde Aziz Paulus mucizesine benzeyen Olay'ın itibarına ulaşamaz.[39]

Devrimci Şiddet ve Terör

Gerçekten de, Badiou'nün, siyasal Olay'ın mutlak ayrılığını ve tekilliğini savunma arzusu öyle bir şekil alır ki, sanki Terör olayın sahiciliğinin nihai işaretiymiş de sadece şiddet ve devrimci terör biçiminde ifade edilebilirmiş gibi bir görüntü çıkar ortaya. Badiou'nün açıklamasında, özellikle 1793-94 Jakoben Terörü fetişleştirilirken; sadece aşırı, akıldışı bir şiddetin değil, tehlikeli liderlik kültlerinin de karakterize ettiği bir olay olan Çin'deki Kültürel Devrim de birlikte gayet olumlu bir yaklaşımla ele alınır. Gerçekten de Robespierre, Saint-Just, Lenin ve Mao gibi otoriter figürlerin isimleri Badiou tarafından tekrar tekrar, özgün devrimci vefanın ve tutkunun sembolleri olarak zikredilir. Badiou, Saint-Just'ı düşünerek terörü devrimci erdemin imleyeni, onun zayıflığa ve yozlaşmaya karşı güvencesi haline getirir: "Ne erdem ne de terör isteyenler, ne isterler aslında?"[40]

Žižek'te de terörist siyasete yönelik benzer, hatta daha belirgin bir hayranlık görülür. Žižek için demokratik bir isyan ancak devrimci terör yoluyla kurumsallaşır.[41] Bir kez daha, terör devrimci sahiciliğin bir işareti olur; şiddet, bir tür devrimci eylem etiğinin, Žižek'in ifadesiyle "sonuna kadar gitme" sorumluluğunun ve devrimi, karşıtlarını acımasızca bastırarak pekiştirmenin bir gösterenidir. Böylece bir kez daha Lenin, Mao ve Robespierre Žižek için, "devrimsiz bir devrim" isteyen, bir başka deyişle şiddetli sonuçları olmayan bir devrim isteyen, ezeli hedefi liberallere karşı sürekli öne sürdüğü kutsal adlar haline gelir.[42]

Şiddet ve devrimci terör sorusu, (her ne kadar bu ikisinin basmakalıp ortaklığı çok kabaca abartılmış olsa da) tarihsel açıdan terörizme hiç de

39 Bkz. Alain Badiou, *Saint Paul: the foundation of universalism*, Çev., Ray Brassier, Stanford, C.A.: Stanford University Press, 2003.

40 Badiou'nün *Metapolitics*'inde Saint-Just alıntısı, s. 128. Ayrıca, Badiou'nün devrimci terörü eşitlikçi ilkenin bir ifadesi olarak tartışması için bkz.: *Logics of Worlds: Being and Event, 2*, Çev., Alberto Toscano, Londra: Continuum, 2009, s. 25-27.

41 Bkz. Slavoj Žižek, *In Defense of Lost Causes*, Londra: Verso, 2008, s. 418-419.

42 Bkz. Slavoj Žižek, "Robespierre, or, the "Divine Violence" of Terror'", *Introduction to Virtue and Terror*, Maximilien Robespierre, Çev., John Howe, Londra: Verso, 2007.

yabancı olmayan anarşizm açısından önemli sorular sürer ortaya. Günümüzde, şiddete verilecek anarşist yanıt ne olmalıdır? Şiddetin belirli türlerini –özellikle de, devlet şiddetine karşı geliştirilen savunmacı karşı-şiddet biçimindekileri– tanımak anarşist başkaldırmanın bir parçası olabilecekken, günümüzde anarşist siyasetin hedefi, şiddetin aşılması olmalıdır. Belki Walter Benjamin'in "ilahi şiddet" nosyonuna benzer olan şiddetsizlik ya da şiddetli-olmayan şiddet, anarşizmin etik ufku olmalıdır. Bunun nedeni, şiddetin otoriter, egemen bir ilişki, başkasının özerkliğini ihlal eden bir şey olmasıdır. Bu nedenle, şiddet kaçınılmaz olarak siyasi sahiciliğin bir işareti olarak ele alınmamalıdır.[43] Ancak buradaki esas mesele, şiddetin kendisi değil, şiddetin devlet tarafından kullanılması ya da şiddetin katmanlaştırılmasıdır – bu, şiddetin kelimenin tam anlamıyla teröre dönüştüğü andır. Devrimci bir elitin, iktidarını sağlamlaştırmak için yönlendirdiği şiddetin –Žižek ve Badiou'nün, Jakobenlerden Lenin ve Mao'ya kadar saygı duyduğu bütün terör biçimlerinde olduğu gibi– kurtarıcı bir yanı yoktur; bir özgürleşme aracı olamaz ve en sonunda gelmiş geçmiş en devrim karşıtı unsuru, devletin kendisini güçlendirir. Žižek, demokratik isyanların salt anlık ihlallerden daha fazlası olduğunu –bir noktada, kendileri için pozitif bir kimlik kurmak zorunda olduklarını– söylemekte haklıdır. Ne var ki, bu kurumsallaşmanın ancak devlet düzeyinde ve terör üzerinden, kişisel özgürlük ve özerklik pahasına gerçekleşeceği iddiasında haklı değildir. Žižek ve Badiou'nün radikal siyaset için sunduğu Jakoben paradigmayı, modası geçmiş olduğunu belirterek reddetmeliyiz. Bunun yerine, devlet şiddetinin her türüne karşı anarşist bir siyaset ve etik öne sürmeliyiz; aslında anarşizm benim görüşümce, terörü önleme kapasitesine sahip tek radikal siyaset biçimidir.

Žižek ayrıca Jakoben terörün, Benjamin'in ilahi şiddet adını verdiği şeyin bir örneği olduğunu söylerken daha da fazla yanılmaktadır.[44] Jakoben Terörü, Benjamin'in ifadesiyle, tam olarak "yasa-koyucu" şiddetin, burjuva devletin erkini inşa eden şiddetin bir biçimidir. Bununla zıtlık içinde, ilahi şiddet, bu yasa ve şiddet diyalektiğini tümüyle kopartan bir şiddet biçimidir; ne yasa-koyucudur ne de yasa-koruyucu, ama devlet iktidarının tekrar tekrar teyit edildiği bu salınımı radikal bir dönüşüme uğratır:

43 Dahası, bugün pek çok aktivist şiddetin zarar verici olduğunu düşünür ve bu nedenle uzun zamandır şiddete başvurmayan doğrudan yüzleşmenin çeşitli biçimleriyle deneyler yapmaktadır. Bkz. David Graeber, "The New Anarchists", *New Left Review*, 13, Ocak-Şubat 2002, s. 62-73.

44 Bkz. Žižek, "Robespierre, or, the "Divine Violence" of Terror", s. x.

> Hukukun mitik biçimlerinin muhafaza ettiği bu döngünün kırılması, karşılıklı bağlılık ilişkisi içerisinde olduğu bütün güçlerle birlikte hukukun askıya alınması ve son olarak, bunun sonucunda devlet iktidarının ilgası üzerine yeni bir tarihsel dönem kurulur.[45]

Bu nedenle, ilahi şiddet anarşizmi çağırır: şiddeti, kan dökülmesinde ve devrimci elitlerin terörizminde değil, devlet iktidarının radikal bir biçimde kaldırılıp aşılmasında ortaya çıkar. Jakoben Terörün aksine, proleteryanın genel grevindeki şiddetin; öldürmenin onaylanmasında ve yeni bir düzenin zorla kabul ettirilmesinde değil, devletten özerkleşmenin yollarını arayan işçilerin arasındaki ilişkilerin uğradığı dönüşümde olduğunu düşünen George Sorel'in söylediklerini hatırlayalım. Sorel, burjuva şiddetinin bir biçimi olan kaba kuvvetle –ve bunu söylerken aklında, 1790'ların erken dönemindeki Jakoben terör vardır– proletaryanın şiddet-dışı, dönüştürücü kopuşunu ifade eden şiddet arasında can alıcı bir fark olduğunu gösterir:

> ... şiddet terimi sadece isyan eylemleri söz konusu olduğunda kullanılmalıdır; bu nedenle, kaba kuvvetin amacının azınlığın yönetime geçtiği belirli bir toplumsal düzenin kabul ettirilmesi olduğunu, şiddetinse o düzeni yıkma eğiliminde olduğunu söylemeliyiz. Orta sınıf, modern zamanların başından beri kaba kuvvete başvurmuş, proletarya ise orta sınıfa ve Devlet'e şiddetle tepki vermiştir.[46]

Sonuç

Radikal siyaset kuramının güncel tartışmalarında anarşizmi bir yere oturtmayı denedim. Gösterdiğim üzere, anarşizm Marksizm sonrasında radikal bir siyaset, devlet, parti ve sınıf parametrelerine mahkum olmayan bir siyaset formüle etme girişimlerine hitap eder. Ama bir yandan özgürleşmenin kapitalizmin dinamiklerine içkin olduğu fikrini, öte yandan özgürleşmenin ontolojik temelinin Olay'ın hamasetinde ve Terör'in kanlılığında olması gerektiği fikrini reddederek, özerklik projesinde kendi siyasi ve etik bölgesini inşa eder.

İngilizceden çeviren: Şeyda Öztürk

45 Walter Benjamin, "Critique of Violence", *Selected Writings*, C. 1, Ed., Marcus Bullock ve Michael W. Jennings, Cambridge, Ma.: The Belknap Press of Harvard University Press, 236-252, s. 251-2.

46 Georges Sorel, *Reflections on Violence*, Çev., T.E. Hulme and J. Roth. New York: Collier Books, s. 171- 172.

Gazeteci Gözüyle Sansür ve Otosansür

ESRA ARSAN

Sözlükler sivil itaatsizliği "sivil yönetim tarafından uygulanan yasaların özüne uyarak yasalara riayet etmeme, karşı koyma" olarak tanımlıyor. Rawls'a[1] göre, sivil itaatsizlik yasaların ya da hükümet politikasının değiştirilmesini hedefleyen, kamu önünde icra edilen (aleni), şiddete dayanmayan, vicdani, ancak yasal olmayan politik bir eylem. Oturma eylemleri, ölüm oruçları, işgaller, imza toplamalar, kendini ihbar etmeler, sınır geçmeler ve yasaklanmış gösteri yürüyüşleri, sivil itaatsizlik eylemleri arasında sayılıyor. Türkiye'de son yıllarda gerçekleşen benzer birçok sivil itaatsizlik eylemi var. Cumartesi anneleri (kayıp yakınlarının oturma eylemleri), vicdani retçiler (zorunlu askerlik karşıtları), Bergama olayları (siyanürle altın aramaya karşı halk tepkisi), Kürt siyasal hareketinin bölgedeki sivil itaatsizlik eylemleri, internet yasaklarına karşı duruşlar (yasaklı web sitelerine DNS ayarlarını değiştirerek girmek gibi), büyük Anadolu yürüyüşü (Hidroelektirik santrallerine karşı halk ayaklanmaları), daha yayımlanmadan toplatılan ve okunması yasaklanan kitapların internetteki kopyalarını kişisel bilgisayarlara indirme (Ahmet Şık'ın *İmamın Ordusu* kitabı) gibi eylemler sayılabilir.

Kuşkusuz, sivil itaatsizlik eylemlerinin kamusal alanda ses getirmesi ve toplumsal pazarlık/uzlaşma/barış süreçlerinin sağlıklı işlemesi için, eylemlerin medyada yer bulabilmesi büyük önem taşıyor. Çünkü bu tür eylemler sadece iktidar ve güç odaklarına karşı örgütlenmiş bir grup insanın talebini yönetici sınıfa duyurmak için değil, aynı zamanda toplumsal bilinç ve da-

1 Bkz. Rawls, 1999.

yanışmayı mobilize etmek için de yapılıyor. Bu bağlamda, eylemlerin yaygın medya kanallarında yer bulması ve yurttaş katılımına açık hale gelmesinde medyaya büyük rol düşüyor. Oysa modern demokrasilerde, kapitalist sistemin ve iktidarlarının sözcüsü konumundaki egemen medyanın sivil itaatsizlik olgusuna yaklaşımın sorunlu olduğu malum. Nitekim, Türkiye'de son aylarda gerçekleşen "İnternetime Dokunma" ve "HES'lere karşı büyük Anadolu yürüyüşü" eylemlerinin yaygın medyada neredeyse hiç haber olamaması, bu şüpheleri güçlendiriyor. Sokakta yaşanan gerçeklikle, medyadan yurttaşa aktarılan gerçeklik arasındaki fark, yaygın/egemen medyanın ideolojik yanlılıklarından, ekonomi politiğinden ve Türkiye gibi basın ve ifade özgürlüğünün sorunlu olduğu ülkelerde büyük oranda haber içeriklerine uygulanan sansür ve oto-sansürden kaynaklanıyor.

Haber olamayan itaatsizlikler

Modern demokrasilerde sansür, hâlâ farklı şekillerde varlığını sürdürüyor. Düşünce ve ifade özgürlüğünü kısıtlayan yasal düzenlemeler yanında, hükümetlerden ve diğer güç odaklarından gelen direkt ve endirekt baskılar basın özgürlüğünü ve halkın haber alma özgürlüğünü tehdit ediyor. Sansür, genellikle güçlünün kendisini savunmasına yönelik bir fenomen olarak algılanır. Güç ve iktidar odaklarının bazı bilgilerin halka ulaşmasını bilerek ve isteyerek engellemek için kullandıkları bir mekanizmadır sansür.[2] Fairchild, sansürü "kamusal alanda, kamu çıkarı veya özel çıkara ilişkin bir yayının içeriğini konrol altına alma girişimi" olarak nitelendirir.[3] Keane de, *Medya ve Demokrasi* adlı kitabında[4] sansürü modern kapitalist toplumlar arasında ve/veya içinde karşılıklı korumacı, demokratik olmayan bir süreç yaratma eğilimi olarak tanımlar. Demokrasiyi açıkça tehdit eden sansür olgusu, Keane'e göre yurttaşın ihtiyaç duyduğu devlet aktivitelerine ilişkin enformasyonun serbestçe dolaşımının baskıcı yöntemlerle engellenmesidir. Hükümetler, muhalif görüş ve bilginin serbestçe dolaşmasını engellemek için bir dizi düzenleme ve bilgi çarpıtma mekanizmasına başvurur. Bu mekanizmalar arasında yasal düzenlemeler yanında, gizli servislerin güvenlik gerekçeleriyle uyguladığı yayın öncesi veya sonrası yasaklar ve yine güvenlik gerekçeleri (veya bazen olağanüstü halleri bahane ederek) ile hükümetin halka söylediği yalanlar da var-

2 Bkz. Phillips & Harslof; 1997.
3 Bkz. Fairchild, 1976.
4 Bkz. Keane, 1991.

dır. Sansür bazen kesmek, biçmek, yakmak, yasaklamak şeklinde doğrudan hükümet baskısıyla uygulanırken[5] bazen de Chomsky'nin demokratik toplumlarda düşünce kontrolünü incelediği *Gerekli Yanılsamalar*[6] kitabında anlattığı gibi, medya çalışanları tarafından içselleştirilir ve sistematik bir sansüre gerek kalmadan, gazeteciler kendi kendilerine oto-sansür uygulamaya başlarlar.

Phillips ve Harslof,[7] sansüre ilişkin iki dikotomiden söz ederler: Açık savunmacı/açık saldırgan ve gizli saldırgan/gizli savunmacı. "Açık savunmacı sansür" biçiminde, devletin âlî çıkarları için kesilen, yasaklanan, silinen, sansürlenen bir medya içeriği söz konusudur. Bu sansürleme, yayın öncesi veya sonrasında yapılabilir. "Açık saldırgan sansür"de ise, stratejik halkla ilişkiler ve spin doktorluğu çalışmalarıyla, güç ve iktidarın gerçekliği yeniden üretme ve yaygınlaştırma çabalarına tanıklık deriz. Bu tip sansür biçiminde, bilerek ve isteyerek kamusal alanda gerçekliğin sadece belli bir biçiminin yer alması için yoğun bir denetim, yeniden üretim ve kurgu mekanizması devrededir. "Gizli savunmacı" sansürden kasıt, mevcut medya pazarında varolan ve kamunun bilgi ihtiyacını karşılayan haber kanallarının (medya kurumlarının) ele geçirilmesi ve kontrolüdür. "Gizli saldırgan" sansürle anlatılmak istenen ise, baskın sınıfların toplumda sahip oldukları kültürel hegemonya sayesinde insanların değer ve inançları üzerinde kurdukları baskıyla yarattıkları suskunluk sarmalıdır.

Farklı dönemlerde benzer sansür biçimleri

Cumhuriyet sonrası Türkiye basınında sansür ve otosansürün gelenekeselleşmiş, sistematik izlerini görmek mükündür. Tek parti dönemi, çok partili dönem, darbe dönemleri, sivilleşme, Avrupalılaşma, demokratikleşme derken, her dönemin kendisine özgü yanlılıklarının getirdiği sansür ve otosansür uygulamaları olmuştur. Kuşkusuz, 1990'larda hız kazanan neo-liberal kapitalist sistemin ekonomi politiğiyle, medya sahipliğindeki değişim ve dönüşümler; askeri vesayetten kurtulup sivilleşme çabaları, geçmişten bazen farklı bazen de onunla benzer sansür yöntemlerinin kullanıldığı bir süreci de beraberinde getirmiştir. Özellikle 1990'lı yıllarda Kürt basınına (yani, özgür basın geleneğine) uygulanan sansür ve baskılarla; gazete kapatmalar, gazete binalarına yapılan baskınlar, Kürt gazetecilerin faili meçhul cinayetlere kurban

5 Bkz., Parenti 1986; Bagdikian 1992.
6 Bkz., Chomsky, 1989.
7 Bkz. Phillips & Harslof, 1997.

gitmesi ve gazete binalarının bombalanması gibi şiddet eylemleriyle, baskıcı bir sansür anlayışı medya tarihimizin karanlık sayfalarında yerini almıştır. 2002 yılında tek başına iktidara gelen AKP'nin (Adalet ve Kalkınma Partisi) demokratikleşme ve sivilleşme vurgusu içeren politik söylemine karşın, basına uygulanan ekonomik ve siyasi baskıların artarak sürmekte olduğuna dair şikâyetler vardır. Avrupa Birliği (AB) ilerleme raporlarında giderek artan dozda dikkat çekilen Türkiye'deki basın ve ifade özgürlüğüne ilişkin sorunlu durum, hükümet tarafından tepkiyle karşılanmakta ve bizzat Başbakan Recep Tayyip Erdoğan tarafından reddedilmektedir. Başbakan Erdoğan, bir yandan yüksek vergi borçları ve diğer ekonomik baskılarla muhalif medya üzerinde baskı kurulduğu yolundaki eleştirilere şiddetle karşı çıkarken, diğer yandan hemen her kamuya açık konuşmasında basına veryansın etmekte, özellikle basın patronlarına seslenerek muhalif köşe yazarlarına ayar vermelerini istemektedir. 2010 yılının Kasım ayında *The Economist* dergisinde yayımlanan bir yazıda, Türkiye'nin önde gelen gazetecilerinin, Başbakan Recep Tayyip Erdoğan'ı kızdırma korkusuyla kendilerine otosansür uyguladıklarını itiraf ettiklerine yer verilmiştir. Yazıda, birkaç gazetenin Erdoğan'ı eleştiren yazarlarının işine son verdiği de anlatılmaktadır. Dergi, Türkiye'deki basın özgürlüğü ile ilgili değerlendirmesinde, Avrupa Birliği İlerleme Raporu'nun, Türkiye'yi basın özgürlüğüne getirilen kısıtlamalar üzerinden de eleştirdiğini yazmaktadır. *Economist*'teki yazıda şu ifadeler vardır:

"Avrupa Komisyonu Türkiye'nin basınına yaptığı muamele konusunda oldukça eleştirel bir tutuma sahip. Cezaevlerinde tutuklu ya da mahkûm edilmiş 40 kadar gazeteci var. Birkaç gazete, Başbakan Recep Tayyip Erdoğan'ın iktidardaki Adalet ve Kalkınma Partisi'ne karşı çok eleştirel yaklaşan köşe yazarlarının işlerine son verdi. Komisyon Türkiye'nin en büyük holdingi Doğan Grubu'na karşı vergi makamlarının ancak, bu grubun bazı gazetecilerinin, AK Parti üyelerinin yolsuzluklarıyla ilgili araştırmalar yaptıktan sonra başlayan taarruzundan endişe ettiğini tekrar etmiştir. Önde gelen birçok gazeteci, Erdoğan'ın canını sıkmamak için kendi kendilerine sansür uyguladıklarını itiraf etmektedir." (12 Kasım 2010, BBC Türkçe)

Ve gazeteciler konuşuyor

Aynı tarihlerde, *Hürriyet* gazetesi yazarı İsmet Berkan, CNNTürk kanalında katıldığı Medya Mahallesi adlı programda şunları anlatmıştır: "AB raporunda Doğan Grubu mensubu gazeteciler otosansür uyguluyor deniyor. Ben bü-

tün Doğan Grubu çalışanları adına konuşamam ama kendi adıma evet böyle bir baskıyı ben hissediyorum. Bugün bir şey yazdığımda, 'buna hükümet kükrer mi, acaba patronumu daha da zor durumda bırakabilir mi, işsiz kalabilir miyim?' diye korkmadan düşünmeden edemiyorum. Bu korku da çok normal tabii." (CNNTürk, 11 Kasım 2011, Medya Mahallesi)

Ocak 2007'den beri *Today's Zaman* gazetesinde köşe yazan Amerikalı gazeteci Andrew Finkel'in, Nisan 2011 itibariyle gazeteyle ilişiği kesilmiştir. Ergenekon soruşturması kapsamında tutuklanan gazeteci Ahmet Şık'ın *İmamın Ordusu* adlı kitabına uygulanan sansürü eleştiren bir yazı kaleme alması üzerine kovulduğunu anlatan Finkel, daha sonra *New York Times* gazetesinde şunları yazmıştır: "Hükümet eleştiriye katlanamadığı ve sindirilmiş medya diğer yöne baktığı sürece Türkiye hiçbir ülkeye örnek olamaz. Ancak tek sorun hükümetin baskısı değil, Türkiye'nin jöleye benzer omurgası olan basını da suçlu. Bugün Türkiye'deki en etkili sansür, otosansürdür." (8 Mayıs 2011, *Milliyet* Gazetesi)

Otosansür denilince, yine 2011'in Ocak ayında yaşanan ve tüm Türkiye televizyonlarında canlı cereyan eden büyük bir futbol olayının gazeteler tarafından neredeyse yok sayılışını atlamamak gerekir. 15 Ocak 2011 tarihinde açılışı yapılan Galatasaray Futbol Kulübünün yeni stadı TT Arena'nın kutlama töreninde Başbakan Erdoğan'ın, ıslıklanması, yuhalanması ve sürekli protesto edilmesi üzerine heyeti ile beraber stadı terk ettiği haberi, ertesi günkü gazetelerde ya hiç yer almamış ya da çok küçük görülerek geçiştirilmiştir. Euractive web sitesinde (http://www. euractive.com.tr) yayımlanan "Türk Basınında Otosansür" başlıklı haberde, gazetelerin başbakanın başına gelen bu olayı nasıl habere dönüştüremedikleri şu satırlarla ifade edilmiştir:

> "Hükümete yakın *Sabah*, *Zaman* gibi gazeteler haberi 1. sayfalarda hiç görmediler.
>
> *Hürriyet* ise başlıktan görmedi, spotta tek satırla yer verdi.
>
> *Milliyet* 1. sayfada başlıktan vermedi, spotta kısa geçiştirdi.
>
> *Vatan* 1. sayfada ne olduğunu anlatmadan sadece "Tatsızlık" olarak verdi.
>
> *Habertürk* ise haberi manşetten verirken "Galatasaray taraftarı ayıp etti" diyerek tepkiyi seyirciye yöneltti.
>
> *Cumhuriyet* haberi çok büyütmeden yan sütunlarda protesto olarak gösterdi.

Doğan medyasının bu tutumu, Başbakan'ı kızdırmama ve öfkesini üzerine çekmeme çabası olarak değerlendiriliyor.

Buna rağmen Doğan Grubu'nun en çok satan halk gazetesi *Posta*'nın haberi "Erdoğan'a Arena'da Şok" manşetiyle sansürsüz olarak vermesi dikkat çekti.

Posta haberin değerini doğru değerlendiren tek gazete olarak öne çıktı.

Akşam gazetesi de haberi sürmanşetten "Skandal Arenası" başlığıyla vererek olayları nötr bir şekilde sıraladı.

Ayrıca *Hürriyet* ve *Milliyet* internet siteleri ile *Vatan* internet sitesinin Erdoğan'a protesto haberini dün gece olayın olduğu saatlerden itibaren manşetlerinden düzgün bir şekilde vermeleri; buna rağmen aynı gazetelerin Yazıişleri'nin olayı gölgeleme ve örtme çabası internet medyası ve basılı medya arasında gittikçe makası açılan 'gerçekçi haber' kavramını da tartışma gündemine getirmiş oldu.

Yazılı basının bu tutumu Türkiye'de otosansürün vardığı boyutları çarpıcı bir şekilde gösteriyor." (17.01.2011, http://www.euractiv.com.tr/politika-000110/article/trk-medyasnda-oto-sansr-erdoana-protestoyu-grmediler-014900)

Basına yönelik hükümet baskısı ve sansüre ilişkin söylemler, 2011 yılının Mart ayında gazeteci Nedim Şener ve Ahmet Şık'ın Ergenekon soruşturması kapsamında tutuklanmalarıyla birlikte büyük bir tepkiye dönümüş ve halk sokağa çıkmıştır. Gazetecilere Özgürlük Platformu adı altında bir araya gelen pek çok gazetecilik örgütünün düzenlediği eylemlerle, basına uygulanan sansür ve baskılar protesto edilmiştir. Bu arada, hapiste bulunan gazeteci sayısı da 68'e ulaşmıştır. İktidar partisi sözcüleri hapiste bulunan Kürt gazetecileri "terörist", ergenekon soruşturması kapsamında tutuklanan gazetecileri de henüz yargılama süreçleri tamamlanmadığı halde "terör örgütüne yardım eden kişiler" olarak nitelendirmektedirler.

Sansür ve otosansür araştırması

Peki ama, gazetecilik yapmanın bu kadar zorlaştığı bir ortamda, acaba gazeteciler kendilerini ne kadar özgür hissediyorlar? Gazeteciler Türkiye'de sansür ve otosansürün yaygın olduğu görüşüne ne derece katılıyorlar? En çok sansürlenen haber konuları neler? Haber içeriklerine etki eden siyasal ve ekonomik faktörler nasıl sıralanıyor? İşte, makalenin bundan sonrasında yuka-

rıdaki sorulara cevap bulmak için yapılan "Türkiye Basınında Sansür ve Otosansür 2011" başlıklı bir anket çalışmasının sonuçlarını bulacaksınız. Çalışmada, Mart-Nisan 2011 tarihleri arasında, yapılandırılmış anket formuyla, seçilmiş uzman gazetecilere konuya ilişkin derecelendirme soruları sorulmuştur. Anket formu, önceden belirlenmiş bir grup gazeteciye e-postayla yollanmış ve cevaplar online anket sistemiyle derlenip tasnif edilmiştir. *Hürriyet, Milliyet, Radikal, Yeni Şafak, Zaman, Birgün, Habertürk, Evrensel, Star, Sabah, Günlük, Hurriyet Daily News, Akşam, Vatan, Cumhuriyet, Sözcü, Taraf* gazeteleri ile *Hayat TV, CNNTürk, NTV ve TV8* kanallarından 67 gazeteci ankete katılmıştır. Anket formunun gönderildiği gazetecilerin İstanbul ve Ankara'da önemli sosyal, siyasal, ekonomik ve savunma/güvenliğe ilişkin hassas konuları çalışan haberciler olmasına dikkat edilmiştir. Ankete katılan gazetecilerin 42'si erkek, 25'i kadındır. 7'si 50 yaşın üzerinde, 11'i 40-49 yaş arası dilimde, 33'ü 30-39 yaş arası dilimde ve 16'sı, 20-29 yaş aralığındadır.

Ankete katılan gazetecilerin yüzde 25.4'ü muhabirdir. Katılımcıların yüzde 41.8'i editör olduklarını ifade etmişlerdir. Yüzde 22.5'lik dilimi oluşturan bir diğer grup gazeteci ise haber müdürü, yazı işleri müdürü, bölüm şefi ve genel yayın yönetmenidir. Gazetecilikte "eşik bekçileri" dediğimiz, neyin haber olacağına, neyin olmayacağına karar veren grubun yüzdesinin yüksek olması (yüzde 64.3), araştırmanın güvenilirliğini artıran bir unsur olarak görülebilir. Çünkü sansür ve otosanürün baskısını belki de muhabirlerden daha çok haber değerine karar veren, olayın/durumun hangi sayfada/hangi bültende, ne uzunlukta ve ne başlıkla yayımlanacağını belirleyen eşik bekçileri hissetmektedir.

Bulgular

Çalışmada ucu kapalı demografik verilerin saptanması ve evet/hayır gibi iki seçenekli soruların dışında, likert ölçeğiyle derecelendirme soruları sorulmuştur. Öncelikle, gazetecilerden bugün Türkiye'de gazeteciliğin karşı karşıya kaldığı düşünülen bir dizi problem arasından kendilerince önemli veya önemsiz bulduklarını yanıtlamaları istenmiştir. Bu soruya gazetecilerin yüzde 84.5'i "hükümetin haber içeriklerine baskısı/sansür" seçeneğine "çok önemli", yüzde 12.1'i de "önemli" yanıtını vermiştir. "Gazetecilerin haber içeriklerine otosansür uygulaması" seçeneğine ise, yüzde 77.6'sı "çok önemli", yüzde 22.4'ü ise "önemli" demiştir. Aynı soruda, "medya sahiplerinin haber içeriklerine müdahalesi" seçeneğini "çok önemli" bulan gazetecilerin yüzdesi 75 iken, "önemli" bulan gazetecilerin oranı ise yüzde 36.8'dir.

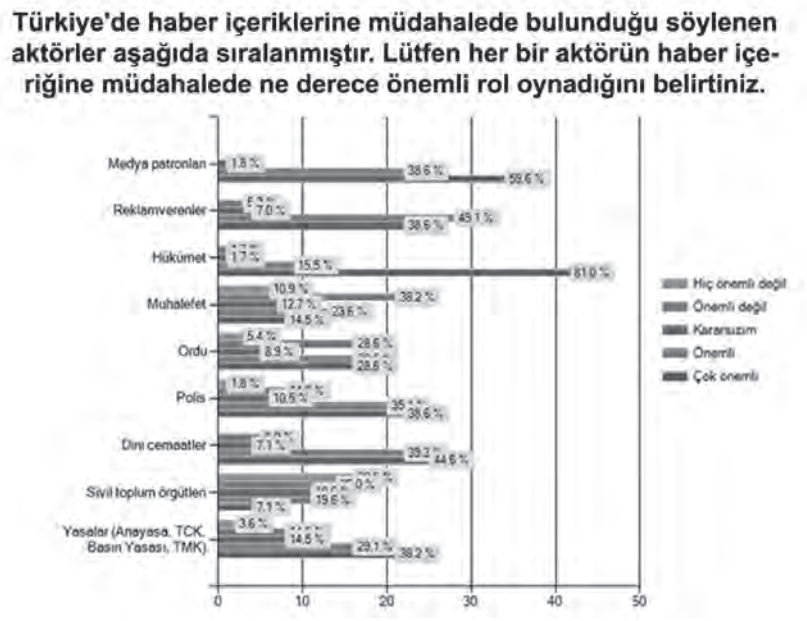


Tablo 1

Tablo 1'de de görüleceği gibi, gazeteciliğe güvenin azalması, haber içeriklerinin sansasyonelleşmesi, kaliteli gazeteci sayısının azalması, doğru haber içeriğinin azalması ve partizanlık gibi konular da gazetecilerin bugün karşı karşıya oldukları düşünülen "çok önemli" sorunlar olarak öne çıkmaktadır.

Bir başka soruda gazetecilere Türkiye'de haber içeriklerine etki eden aktörleri önem derecelerine göre sıralandırmaları istenmiştir. Haber içeriklerine etki ettikleri varsayılan sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel aktörler listesi Tablo 2'de görülebilir. Bu soruya yanıt veren gazetecilerin yüzde 81'i "hükümet'in haber içeriklerine etki eden çok önemli aktör" olduğunu söylerken (bu soruya cevap veren 58 gazeteciden 47'si), yüzde 15.5'inin de yine haber içeriklerine etki eden "önemli aktör" (9 gazeteci) seçeneğinde hükümeti görüyor olması manidardır. İktidarın haber içeriklerinde etkisi olmadığı yolundaki açıklamalarına karşın, gazetecilerin hükümeti haber içeriklerine etki eden en önemli aktör olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Bu soruya verilen cevaplar arasında bir başka ilginç nokta, Türkiye'de haber içeriklerine baskı ve sansür uygulayan ya da gazetecilerin otosansür uygulamasına neden olan güç odakları arasında bir yer değişimin yaşandığına dair bulgudur. Özellikle askeri darbe dönemlerinde ve sonrasındaki askeri vesayet rejimlerinde (mesela 28 Şubat dönemi an-

dıçlarında gördüğümüz gibi) gazetecilere direkt baskı uyguladığı tecrübelerle ve belgelerle bilinen "ordu"nun, bugün artık haber içeriklerine etki eden aktörler sıralamasında geriye düştüğü görülmektedir. Ordunun haber içeriklerine etkideki rolünü çok önemli ve önemli bulan gazetecilerin oranı yine de az değildir: yüzde 57.2 (soruya yanıt veren 56 gazeteciden 32'si). Buna mukabil, bir diğer savunma ve güvenlik gücü olan "polis"in haber içeriklerine müdahalesini çok önemli ve önemli gören gazetecilerin oranı yüzde 73.7'dir (soruya cevap veren 57 gazeteciden 42'si). Bir başka şaşırtıcı sonuç, "dini cemaatler"in haber içeriklerine etki eden aktörler olup olmadığı yolundaki sorudan gelmiştir. Bu soruya cevap veren gazetecilerin yüzde 83.9'u (47 gazeteci) dini cemaatlerin haber içeriklerine etkide önemli/çok önemli aktör olduğunu düşündüklerini belirtmişlerdir. Buradan görülmektedir ki, Türkiye'de gazetecinin korkulu rüyası olan asker, belki hâlâ haber içeriklerinde etkili olabilmektedir, lakin ordudan daha baskın iki farklı güç odağının, polis ve dini cemaatlerin haber içeriklerine uyguladıkları baskıların daha yoğun olduğu anlaşılmaktadır. Araştırmamızın belki de en şaşırtıcı sonuçlarından birisi, bu güç değişiminin medya çalışanlarının meslek algısı üzerinden okunabilirliği olmuştur.



Tablo 2

Gazetecilerin haber içeriklerine otosansür uygulayıp uygulamadıklarını anlamak için günlük "Habercilik pratiğinde kamu yararı içeren bazı önemli olayları habere dönüştürmekten vazgeçiyor musunuz?" sorusunu yöneltttik. Bu soruya cevap veren gazetecilerin yüzde 91.4'ünün (soruya yanıt veren 58 gazetecinin 53'ü) "evet" demiş olması, durumun vahametini çok net bir şekilde ortaya koymaktadır. Gazeteciler, kamunun ihtiyacı olan, önemli olayları/durumları habere dönüştür(e)memektedirler.

Peki ama, gazeteciler neden kamu yararı içeren olayları/durumları/açıklamaları habere dönüştüremiyorlar? Bu soruya verdiğimiz seçenekler arasında gazeteciler tarafından en çok tercih edilen "iç politik baskılardan dolayı" seçeneği oluyor. "İç politik baskılardan dolayı önemli haberleri yayımlayamıyoruz" seçeneğini önemli/çok önemli bulan gazetecilerin oranı yüzde 96.2 (50 kişi). Bunu, yüzde 92.4 ile "medya sahibinin finansal çıkarlarına uymadığından" seçeneğini işaretleyen gazeteciler izliyor (49 gazeteci önemli/çok önemli diyor). Hemen arkasından, "Reklamverenlerin baskısı" seçeneğini önemli/çok önemli gören gazeteciler geliyor ki, bunların oranı yüzde de 73.1 (38 kişi). Bu soruda "Haberin yayımlanmayacağını bildiğimden" seçeneğini önemli/çok önemli bulan gazetecilerin oranı yüzde 84.6 (44 gazeteci). Anlaşılan o ki, gazeteciler çok önemli olduğunu düşündükleri haberlerin editoryal süreçte sansürleneceğini düşündüklerinden, bu tür haberleri yapmaya dahi kalkışmıyorlar. Yani, başka bir deyişle, otosansür içselleştirilmiş. Gazetecileri yurttaşın bilgilenmesi açısndan önemli olduğu halde haber yapmaktan alıkoyan bir diğer önemli faktörün de "haklarında dava açılmasından ve hapse girmekten korkmaları" olduğu anlaşılıyor. "Neden haber yapmıyorsunuz?" sorusunda önemli/çok önemli faktör olarak "hapse girmekten korktuğumdan" yanıtı veren gazeteci sayısı 34 (yüzde 65.3).

Gazetecilerin ne sıklıkta kamusal fayda içeren haberleri yayımlamadıklarına ilişkin soruya verdikleri cevaplar Tablo 3'de görülebilir. 29 gazeteci, sık sık kamusal fayda içeren enformasyonu habere dönüştürmediklerini ifade ediyor. 20 gazeteci ise halkı önemli olaylara karşı bilgilendirme sorumluluklarını ara sıra ihmal ettiklerini düşünüyor. Bu soruya "hiçbir zaman" yanıtını veren gazeteci olmaması, durumun ne kadar kritik olduğunun bir göstergesi olarak görülebilir.

Bir sonraki soru bugüne kadar yaptıkları haberler nedeniyle soruşturma geçiren veya haklarında dava açılan gazetecilerin yüzdelerine ilişkin. Bu soruya cevap veren 58 gazetecinin 27'si ya yaptıkları haberlerden dolayı soruş-



Tablo 3

turma geçirmiş ya da haberlerinden dolayı haklarında dava açılmış (yüzde 46.6). 31 gazeteci ise şimdiye kadar bu tür bir durumla karşılaşmamamış.

Anketimize katılan 9 gazeteci hakkında yaptığı haberler nedeniyle ceza davası açılmış, ama beraat etmişler. 3 gazeteci ceza davasında hüküm giymiş, cezaları ertelenmiş. 9 gazeteciye tazminat davası açılmış, dava düşmüş. 8 gazeteci, haklarında açılan tazminat cezalarında mahkûm olmuş, çalıştıkları kurum cezaları ödemiş. Haklarında açılan davalar sürmekte olan gazeteci sayısı 8 ve anketimize katılan gazetecilerden hiçbirisi yaptıkları haberler nedeniyle hapse girmemiş.

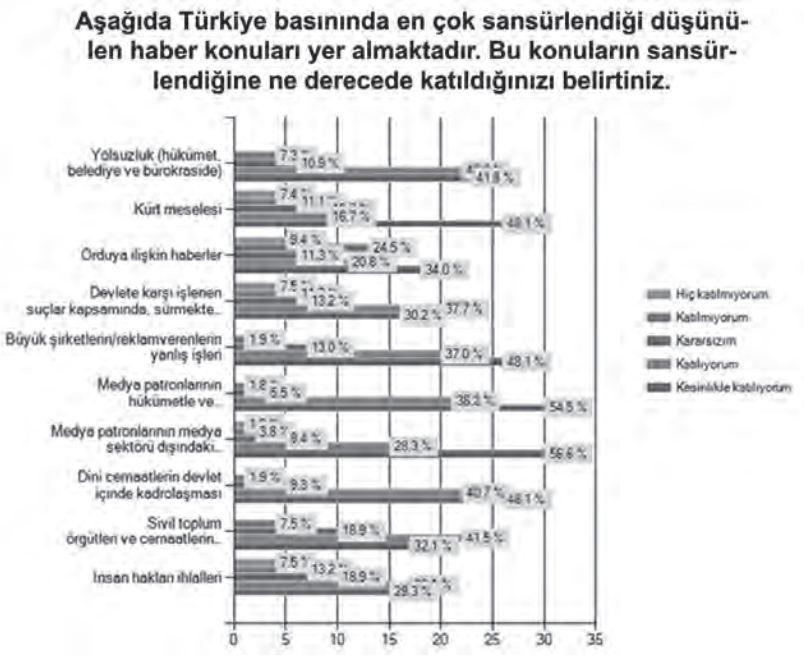
Gazeteciler bundan sonra yapacakları haberler nedeniyle haklarında dava açılmasından ve hapse girmekten korkuyorlar mı? Özellikle AB'nin de dikkat çektiği üzere, 68 gazetecinin hapiste olduğu bir ülke olan Türkiye'de gazeteciler bir gün aynı şeyin kendi başlarına gelebileceği korkusunu hissediyorlar mı? Bu soruya gazetecilerin yüzde 64.9'u (37 kişi) "evet" yanıtını vermiş. Yüzde 17.5 (10 kişi) "hayır" derken, bir diğer yüzde 17.5 (10 kişi) ise "kararsız" tutum takınmış.

En çok hangi haberler sansürleniyor? Tablo 4'te gazetecilerin sansür baskısıyla kamuya aktaramadıklarını düşündüğümüz bir dizi haber konusun-

dan hangisinin gerçekten sansürlendiğine katılıp katılmadıkları gösteriliyor. Hükümetin yanlış işleri, belediye ve bürokraside yolsuzluğa ilişkin haberlerin sansürlendiği fikrine katılan/kesinlikle katılan gazetecilerin oranı yüzde 81.8 (45 gazeteci). 4 gazeteci, bu konuda bir sansür baskısı yaşamadığını ifade ediyor (yüzde 7.3). Kürt meselesine ilişkin haberlerin sansürlendiği fikrine katılan/kesinlikle katılan gazeteci sayısı 35 (yüzde 64.8). Kürt meselesine ilişkin haberlerin sansürlendiği fikrine katılmayan/kesinlikle katılmayan gazeteci sayısı ise 10 (yüzde 17.8). Kararsız yüzde 16.7 (9 gazeteci). Devlete karşı işlenen suçlar kapsamında sürmekte olan davalara ilişkin haberler, gazetecilerin sıklıkla hapse girmelerine veya haklarında dava açılmasına neden olan haberler. Bu tür haberlerin sansürlendiği görüşüne katılan/kesinlikle katılan gazeteci sayısı 36 (yüzde 67.9). Bu konuda kararsız olan gazeteciler 7 kişi (yüzde 13.2). Bu görüşe katılmayan/hiç katılmayan gazeteciler ise 10 kişi (yüzde 18.8). 29 gazeteci, orduya ilişkin haberlerin sansürlendiği fikrine katılıyor/kesinlikle katılıyor. Buna mukabil, dini cemaatlerin devlet içinde kadrolaşmasına ilişkin haberlerin sansürlendiği fikrine katılan/kesinlikle katılan gazetecilerin oranı yüzde 88.8 (soruya cevap veren 26 gazeteci). Dini cemaatlerin devlet içindeki kadrolaşmasına ilişkin haberlerin sansürlendiği fikine "hiç katılmayan" gazeteci yok. Ayrıca, bu soruya yanıt veren 39 gazeteci (yüzde 73.6) sivil toplum örgütleri ve dini cemaatlerin yanlış işlerine ilişkin haberlerin medyada sansürlendiğini düşünüyor. Büyük şirketlerin/reklamverenlerin yanlış işleri ve medya patronlarının hükümet ve muhalefetle ilişkileri de, Tablo 4'de görüldüğü gibi sorunlu haberlerden. Medya patronlarının siyasilerle gizli saklı ilişkileri de haber olamıyor. Gazetecilerin yüzde 92.7'si (51 kişi) medya patronlarının iktidar ve muhalefetle olan kirli ilişkilerinin haber olamadığını, sansürlendiğini düşünüyor. Ayrıca, medya patronlarının gazetecilik dışı yanlış işlerine ilişkin haberlerin sansürlendiğini düşünen gazetecilerin oranı yüzde 84.9 (45 gazeteci). Reklamverenlerin ve büyük şirketlerin yanlış işlerine ilişkin haberlerin sansürlendiği fikrine katılan/kesinlikle katılan gazeteci sayısı 46 (yüzde 85.1).

Gazeteciler haberlerini yazarken/hazırlarken, genellikle medya sahibinin finansal çıkarlarını düşünerek haber dilini yumuşatıyorlar. Aynı şekilde, gazetecilere haberlerini hazırlarken hükümetin çıkarını düşünerek haber dilini yumuşatıp yumuşatmadıklarını sorduk.

Gazeteciler, genellikle günlük haber toplantılarında hangi olayların ne derece önemli haber değeri taşıdığını tartışır ve gündeme karar verirler. Bu



Tablo 4

gündem oluşturma pratiği esnasında, bazen kamu yararı taşıyan haberlerin yayımlanmasına, bazen de yayımlanmamasına karar verilir. Sansür ve otosansürün yaygın olduğu medya sistemlerinde, gazeteciler bu toplantılar sırasında bazen mesleki sorumlulukla, mesleki deformasyon arasında gider gelir; kamusal sorumluluk bilinci ve vicdani değerleri ağır basan gazetecilerle, sorumsuz, sansüre ve hegemonyadan gelen baskılara kolayca boyun eğen gazeteciler arasında tartışmalar çıkabilir. Buradan hareketle, anketimize katılan gazetecilere haber toplantılarında meslektaşlarıyla ne sıklıkta bu tür tartışmalar yaşadıklarını sorduk. Bu soruyu "hiçbir zaman" seçeneğiyle yanıtlayan gazetecilerin oranı sadece 9.3. "Sık sık", "nadiren" ve "ara sıra" seçeneklerini işaretleyen gazetecilerin oranı ise yüzde 90.8.

Türkiye'de basın ve ifade özgürlüğünü koruyan yasal düzenlemeler ne kadar yeterli? Bir başka deyişle, acaba TCK, anayasa ve basın yasasındaki maddeler gazetecinin gazetecilik yapmasını kolaylaştırıyor mu, yoksa zorlaştırıyor mu? "Türkiye'de basın ve ifade özgürlüğünü koruyan yasal düzenlemelerin yeterli olduğu fikrine ne derece katılıyorsunuz?" sorusuna gazetecilerin yüzde 69,1'i "hiç katılmıyorum" yanıtını verirken yüzde 20'si "katılmıyorum"

diyor. Anketimize cevap veren gazeteciler arasında basını düzenleyen yasaların yeterli olduğunu düşünen gazetecilerin oranı sadece 3.6.

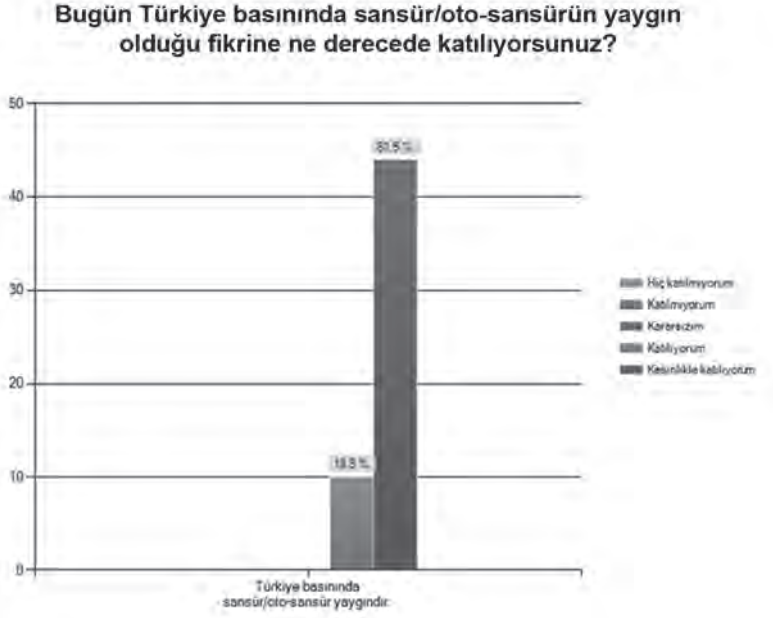
Araştırmamızın buraya kadarki bölümünden de anlaşılacağı gibi, Türkiye'de gazetecilik yapmak iyiden iyiye zorlaşmış durumda. Hükümete ilişkin eleştirel haber yapılamıyor. Medya patronlarına ilişkin haber yapılamıyor. Reklamveren büyük şirketlerin yanlış işleri haber olamıyor. Sürmekte olan önemli davalara ilişki haber yapmak büyük cesaret istiyor. Gazetecilerin sansürlendiğini düşündükleri haber konuları arasına dini cemaatler ve sivil tolum örgütleri de katılmış. Askere ilişkin haberler sansür/otosansür kıskacındaydı diye düşünürken, bu kıskaca bir de polise ilişkin haberler eklenmiş. Eklenmekle kalmamış, polise ilişkin haberlere uygulanan sansür ve polisin haber içeriklerine etkisi askerinkinden daha güçlü bir hale gelmiş. Ergenekon/Balyoz davaları gibi devlete karşı işlenen suçlar kapsamındaki soruşturmalara, gözaltılara, tutuklamalara ilişkin haber yapan gazetecilerin kendileri de dava konusu oluyor, hatta kimileri tutuklanıp, hapse atılıyor. Bu durum gazetecilerin üzerinde nasıl bir psikoloji yaratıyor? Korkuyorlar mı? Diğer meslektaşlarının da yaptıkları ya da yapacakları önemli haberler nedeniyle korktuklarını düşünüyorlar mı? Gazetecilerin bu soruya verdikleri yanıtlar Tablo 5'te görülebilir. 68 gazetecinin hapiste olmasının, dışarıdaki gazeteciler üzerinde bir korku atmosferi oluşturduğu fikrine "katılan/kesinlikle katılan" gazetecilerin oranı yüzde 90.9. "Bu fikre hiç katılmayan" gazeteci yok.

Türkiye basınında sansür ve otosansürün yaygın olduğu düşüncesine ne derece katıldıkları sorulduğunda, Tablo 6'da görüldüğü gibi, gazetecilerin yüzde 100'ü "katılıyorum/kesinlikle katılıyorum" cevabını veriyor.

Türkiye'de basın ve ifade özgürlüğünün önündeki engellerden söz edilirken, gazetecilerin örgütsüzlüğünden ve sendikasızlaşmanın etkilerinden de dem vuruluyor. Medya patronları ve siyasal/ekonomik güç odakları karşısında kendi hakkını savunamayan gazetecilerin, kamunun hakkını nasıl savunacağı sorusu, haklı olarak soruluyor. İş güvencesi olmayan, sigorta pirimleri en düşük işçi ücreti üzerinden ödenen, açıktan para verilerek kanunsuz çalışmaya mahkûm edilen, patronun iki dudağı arasından çıkan sözle bir günde kendisini büyük medyanın dışında bulabilen gazeteciler, bu iş koşullarında çalışmaya karşı çıkmadıkça, basın özgürlüğü ve gazetecilik bağımsızlığı nasıl sağlanacak? Sigortasız, güvencesiz çalıştırılan gazeteci, mesela kendisiyle aynı koşullarda çalışan başka işçilerin, emekçilerin sorunlarını nasıl dile getirecek? Nitekim, Atv-Sabah grubun-



Tablo 5



Tablo 6

da sendikalaşan gazetecilerin grevinin yaygın medyada haber olamadığını, bu greve ilişkin haberlerin sansürlendiğini görüyoruz. O halde, gazetecilerin sendikasız ve güvencesiz çalışıyor olmaları, haber içeriklerini nasıl etkiliyor? Bu soruya yanıt veren gazetecilerin yüzde 90'dan fazlası sendikasız ve güvencesiz çalışıyor olmanın haber içeriklerini olumsuz etkilediğini düşünüyor.

Eğer sendikasızlık ve güvencesizlik gazetecilerin ürettiği haber içeriklerini olumsuz etkiliyorsa, o halde gazeteciler örgütlenmeli ve iş güvencesiyle, gazetecilik bağımsızlığı için mücadele vermeli. Acaba anketimize katılan 67 gazeteciden kaçı Türkiye Gazeteciler Sendikası'na üye? Cevaplar, pek de iç açıcı değil. Gazetecilerin ancak yüzde 21.8'i sendika üyesi, yüzde 78.2'si ise sendikaya üye değil. Bu durum, kuşkusuz gazetecinin rol algısını, kendisini siyasal, sosyal, kültürel bir aktör olarak nasıl konumlandırdığını da net bir şekilde ortaya koyuyor.

Sonuç

2007 yılında Prof. Dr. Yılmaz Esmer yönetiminde Boğaziçi Üniversitesi'nde gerçekleştirilen "Medya ve Değerler" araştırmasında, Türkiyeli 226 gazeteciyle yapılan yüz yüze görüşmelerin sonuçları açıklanmıştı. Araştırmanın bulgularına göre, gazetecilerin yüzde 3.1'i basına tamamen, yüzde 47.3'ü ise bir ölçüde güveniyordu. Basına güvenmeyen gazetecilerin oranı ise yüzde 49.5 idi. Televizyonlara güvenen gazetecilerin oranları daha da ilginçti: Televizyonlara tamamen güvenen gazetecilerin oranı ancak yüzde 1.8 iken, bir ölçüde güvenenlerin oranı yüzde 39.8, hiç güvenmeyenlerin oranıysa yüzde 58.4'tü.

2011 yılında, daha küçük bir grup gazeteciyle gerçekleştirdiğimiz anket çalışmamızın bulguları gösteriyor ki, aslında gazetecilerin medyaya güvenmemek için çok sağlam nedenleri var. Bunların arasında en başta gelen de, kuşkusuz, gazetecilerin egemen medyada kamu yararı içeren olay ve durumlara ilişkin haber yapılamadığını herkesten çok daha iyi biliyor olmaları. Kamu yararı içeren haberleri çekmecelerde bekleten, medya patronları, hükümetler, iş dünyası, güçlü cemaatler ve sürmekte olan çok çetrefil davalara ilişkin bilmemiz gereken enformasyonu bizlerden saklamak zorunda bırakılan, bazen de yayımlanamayacağını bilerek kendisi baştan haber yapmayan gazeteci, diğer gazetecilere nasıl güvensin?

Öyle görünüyor ki, 2011 Türkiyesi'nde hakkında az çok eleştirel haber yapılması kolaylaşan bazı kurumlar var: Mesela ordu. Buna karşılık, hakkın-

da eleştirel haberler yapılması güçleşen bazı başka kurumlar bu boşluğu dolduruyor: Mesela polis teşkilatı, mesela dini cemaatler. Anketimize katılan gazeteciler bunu doğrudan ifade ediyorlar. Gazetecilerin yaptıkları haberler ve yazdıkları kitaplar nedeniyle mahkeme kapılarında, hapishanelerde gün dolduruyor olmaları, diğer gazeteciler üzerinde korku ve baskı yaratıyor. Bu durum, otosansürün yaygınlaşmasına ve sistematik hale gelmesine neden oluyor. Basında sansür ve otosansürün ne derece yaygın olduğuna ilişkin sorumuza gazetecilerin verdikleri yanıtlar, şimdilik halkın ihtiyacı olan enformasyona ulaşmasının ne kadar zor olduğunu gösteriyor. Kuşkusuz, ihtiyacımız olan bilgiler arasında sivil itaatsizlik eylemleri de var. Bu çalışmanın sonuçları, neden internet filtrelemesine karşı sokaklara dökülen binlerce insanın gazetelerin birinci sayfalarında ve televizyon haber bültenlerinin ilk sıralarında yer alamadığını anlamamızı sağlıyor. Benzer bir şekilde, HES'lere karşı Büyük Anadolu Yürüyüşü yapan eylemcilerin devletin polisleri tarafından Ankara girişinde durdurulup, kendi ülkesinin başkentine sokulmadıkları haberini neden yaygın medyada göremediğimizi de bir şekilde açıklıyor.

Kaynakça

Bagdikian, Ben (1992), *The Media Monopoly*, Boston: Beacon Press.

BBC Türkçe Online: http://www.bbc.co.uk/turkce/haberler/2010/11/101112_economist_turkey.shtml?print=1)

Chomsky, Noam (1989), *Necessary Illusions: Thought Control In Democratic Society,* Boston: South End Press.

Euractive Online: http://www.euractiv.com.tr/politika-000110/article/trk-medyasnda-otosansr-erdoana-protestoyu-grmediler-014900

Fairchild, Henry Pratt (1976), *Dictionary of Sociology and Related Sciences,* Totowa: Littlefield, Adams & Co.

Keane, John (1991), *The Media and Democracy*, Cambridge: Polity Press.

Milliyet Gazetesi: http://www.milliyet.com.tr/nyt-turkiye-deki-asil-sikinti-otosansur/siyaset/haberdetay/08.05.2011/1387542/default.htm.

Parenti, Michael (1986), *Inventing Reality*, St Martins Press.

Phillips, Peter & Ivan Harslof (1997), *Censored: The News That Didn't Make the News,* NY: Seven Stories Press.

Rawls, John (1999), *A Theory of Justice*, Harvard University Press.

Cezayir: Hareketini Arayan Ülke: Ateş Yıllarına Dair Kısa Bir İzahat[1]

GHANIA MOUFFOK

Cezayir'in en büyük şehrinde, Tunus sınırının dört beş kilometre ötesinde bulunan Annaba Hastanesi'nin Ciddi Yanıklar Birimi'nde, Sofiane Chebouki derin komada yatıyor. Aklınızın hayalinizin almayacağı koşullarda ona bakmaya çalışan doktorlar bize şu bilgiyi veriyor: "Sofiane'nin vücudunun yüzde sekseninden fazla kısmında ikinci ya da üçüncü dereceden yanıklar bulunuyor. Ateş, hayati organlarından bazılarına da zarar vermiş durumda." Sofiane Cezayir'in hal-i pürmelalinin bir başka mağduru. Bu yirmi beş yaşındaki adam "kendini yakarak öldürmeye teşebbüs etti." Medyanın şimdilerde kullandığı ifade işte bu: "kendini yakarak öldürmeye teşebbüs etti." Fakat bu adamın kendini yok etmeye yönelik olağanüstü arzusu *El Watan* gazetesinin "Kısa Haberler" kısmında gözlerden saklanıyor. Ülkenin doğusunda, Akdeniz ile vaktiyle başka genç insanların *makilere* çıktığı dağların arasında yer alan ve en az Annaba kadar görkemli bir yer olan Jijel şehrinin Taher ilçesindeki lisesinde "kendini yakarak öldürmeye teşebbüs eden" on altı yaşındaki öğrencinin hayatı da "kısa" tabiriyle tasvir edilebilir. "Üzerine benzin döktü ve ardından vücudunu ateşe verdi." Kişinin kendi vücudunu ateşe vermesi, geleceğe dair hiçbir umudu olmadığını –gördüğü durum karşısında buz kesilse bile bunu cep telefonlarına kaydederek internette başkalarıy-

1 23 Şubat 2011'de *Eurozine*'de yayımlandı. İlk olarak Fransızca yazılan ve İngilizceye Mike Routledge tarafından çevrilen yazıya şuradan erişilebilir: http://www.eurozine.com/articles/2011-02-23-mouffok-en.html

la paylaşmaktan geri kalmayacak görgü tanıkları sayesinde– dünyanın geri kalanının bu olaya şahitlik etmesini istediğini göstermenin en yeni yolu haline geldi Cezayir'de.

Öldürücü alevlerin görüntüleri dünyanın bir ucundan diğer ucuna aktarıladursun, bunların ilk görüleceği yer yine Cezayir olacaktır. İşin tuhaf yanı, bu görüntüler karşısında da kimse dehşete düşmeyecek, söz konusu haberler gazetelerin ilk sayfasına bile konmayacaktır. Bu da rejime hizmet eden ve kendilerini rahatlatmak istercesine "Cezayir Tunus değildir" deyip duranların görüşlerini meşrulaştıracaktır. Açıkçası bu doğrudur da: Cezayir Tunus *değildir*. Yaptıkları propagandalarda söyledikleri gibi buranın yaşamak için iyi bir yer olması değildir bunun sebebi; bilakis, cehennemin alevleri burada o kadar harcıâlem olmuştur ki ancak küçük bir haber konusu olabilirler. Unutulmasın diye hatırlatalım, 1991 ile 2011 arasında iki yüz bin insan ölmüştü: Baltayla öldürülen insanlar, dizi dizi tecavüzler, bubi tuzaklarıyla patlatılan arabalar, iç savaş, adı sanı yüzü meçhul insanlar, perde arkasında sürdürülen bir savaş; kahramanları, işkencecileri olmayan, sadece ve sadece kurbanları olan bir savaş. Ama kimin kurbanı? Neyin kurbanı? Bu soruyu sormak yasaklanmıştır; bunu alenen yapmaya kalkışırsanız yasaları çiğnemiş olursunuz. Şaka gibi ama burada geçerli olan yasaya cidden verilen ad şudur: "Barış ve Ulusal Uzlaşma Sözleşmesi".

Kurban edilen bir kuşağın yaralarını bırakın resmen muhattap almayı hâlâ sarmaya çalıştığımız bir zamanda, kendini "yakarak öldürmeye çalışan" yeni bir kuşağın başucunda buluyoruz kendimizi. Her yirmi yılda bir kuşak bir önceki kuşağın yerini alıyor ve kendini diğerine anlatmak için yeni silahlar, bizi canlı canlı yakan, ama bunu da kanırtıcasına, aheste aheste yapan diktatörleri suçlamaya yarayacak yeni silahlar icat ediyor. 1990'ların intihar bombacılarından sonra, "kendini yakarak öldürenler"imiz var şimdi. Cezayir adeta günbegün vicdanınızı usandıran ve bedeninizi eziyet edilmiş et parçalarına çeviren bir Çin işkencesi uzmanının zalim aklıyla tasarladığı devasa bir çizgi romana dönüşmüş durumda. O noktada ölmek kaçmanın bir başka yolundan ibarettir artık – *Harragalar*, yani derme çatma botlarla Akdeniz'in diğer yakasına geçmeye çalışanlar gibi kaçmanın. Bilinen bir mezarları yoktur bu kişilerin ve adları bir daha hiç duyulmaz. İşin paradoksal yanı, bu Harragaların kıyılarımızı terk ettiklerinde botlarını da yaktıklarını söyleyebilirsiniz.

Ateş bizi dehşete düşürmüyor ama; kalbimiz olmadığından değil, çok fazla anımız olduğundan. Bir diktatörlükte yaşamak insanı tüketen, kişinin

haysiyetini beş paralık eden bir deneyimdir. Fakat kamusal ya da siyasi ilişkilere bir şekilde dahil olan her kuşak kendi içinde bu ateşi taşımaya devam eder ve Anka Kuşu misali bir önceki kuşağın küllerinden yeniden doğar. Her seferinde de kendi yanılsamalarında yaşamaya devam edip görmeyeceklere yalanı sunarlar: siyasetçiler, gençlik uzmanları ve Cezayir şehri ya da başka yerlerdeki salonlarında uzun uzun yazılar döşenip "Ama Cezayirliler niçin bir şey yapmıyor? Neyi bekliyorlar?" diye soran gazeteciler. Ama Cezayirliler bir şey yapıyorlar. Hem de sürekli olarak bir şeyler yapıyorlar. Eylemler yapılıyor, grevler yapılıyor, tutuklamalar oluyor; hiçbir partiye bağlı olmayan, tek silahları insanlıkları olan o adsız sansız insanların bir dünyası var. Birbirini izleyen iktidarların coplar, biber gazı ve gençlerin *azraïne*, yani şeytan adını verdikleri tanklar aracılığıyla açıkça ifade ettikleri boyun eğdirme yönelimine karşı inanılmaz bir direniş göstererek her gün sokaklara çıkıyorlar.

Tunusluların sokakları işgal ettiği zamanda, Cezayir'in dört bir köşesinde de yüzlerce Cezayirli *kendi* rejimlerine meydan okumak için *kendi* sokaklarına çıkmıştı. Kurulan barikatlardaki tekerlerin ateşi söner sönmez hükümet kendi açıklasını yapmış ve propaganda makinesi çalışmaya başlamıştı; hükümet bu siyasi eylemleri "petrol ve şeker fiyatlarındaki artışa karşı" yapılmış eylemler gibi sunmuştu. O salonları ve sığınaklarında, "bu dilenciler ulusunu karınları sayesinde düzen içinde tuttuklarını" düşünüyorlardı aslında ve bu açıklama da esas düşüncelerinin nazik bir tercümesiydi. Belcourt'daki Bab el Qued mahallesinde bu genç insanlarla tanıştım ve onlar bu iltifata uçsuz bucaksız bir nefretle karşılık verdiler. Bu indirgemeci yorumla kendilerini aşağılanmış hissettiklerini söylediler: "Bir teneke petrolün ne kadar ettiğini bile bilmiyoruz" dediler bana. "Herkesi bir teneke petrol uğruna eylem yaptığımızı düşündürtmeye çalışıyorlar." Halbuki hükümete sırf orada bir yerde olduklarını, var olduklarını hatırlatmak için eylem yapıyorlar. Sahiden de orada bir yerlerdeler, yaşıyorlar; kendi balkonlarında, kendi pencerelerinde istif edilen baskıcı silahlara rağmen, gündelik yaşamlarında ayakta durmaya devam ediyorlar.

Son derece keskin siyasi farkındalıkları sayesinde söyledikleri bir başka şey de şu: "Bizi yıpratmaya çalışıyorlar." Konuştuğumuz ilçede dört karakol vardı ve her sokak köşesinde bir tür "mobese" kamerası bulunuyordu. Burada yaşamak bir hapishanede yaşamayı andırıyor: *Hnoucha*, yani "yılanlar" diye adlandırdıkları düz kıyafetli polislere ilaveten, son derece gelişkin bir gözetim sistemi, gün doğumundan batımına kadar fon müziği işlevini gö-

ren polis sirenleri… Yılanlarla dolu bu dünyada yine de eylemeye devam ediyorlar. Aralarından biri şöyle dedi bana: "Volkanlar gibiyiz; sırf nefes almak için, içimizdeki ateşi arada sırada püskürtmek zorundayız." Kargaşa adı verilen bu olaylar, gençlerin özgürlüklerini kuşatmış görünmez duvarları yıkan siyasi eylemler aslında. Bu eylemler sayesinde her biri, küçük de olsa, nefes alabilecekleri bir mekân yaratıyor; bunun için de kendileri ile devlet iktidarının kaba gücü, yani bu çatışmadaki tek hasımları arasında bir ateş tutuşturuyorlar. Tüm bunlar olurken tek bir cumhurbaşkanı (hatırlatmakta fayda var, seçimlerin geçersiz ilân edildiği günden bu yana beş cumhurbaşkanımız oldu), tek bir bakan, tek bir genelkurmay başkanı (herkesin bildiği gibi, Cezayir'deki gerçek iktidar ordudur) bir kez olsun meydana çıkmadı ve çıkmıyor. Kasıla kasıla devlet televizyonuna çıkıp saçmasapan istatistikler sunan bakanların, bu işçi sınıfı mahallelerine, sadece sefil bir yoksulluğun yaşandığı yerler olmayan bu direniş, isyan ve öfke mekânlarına bizzat gitmeye cesaretleri bile yok.

Cezayir'de bizi yöneten ve yüz elli milyar dolarlık döviz rezervini idare edenlerin farklı bir ülkesi var. İster asker, ister sivil, isterse de ülkeyi talan eden oligarşilerin mensupları olsunlar, hepsi de altın kafeslerde yaşıyor; plajları özel, restoranlarına sadece kulüp üyeleri girebiliyor, ikamet ettikleri yerler beton ve demirden yapılma kale kapılarıyla çevreleniyor. Ülkenin dört bir yanında yol bariyerleri var: şehirlerdeki polis bariyerleri, taşrada askerin ve jandarmanın kurduğu bariyerler. Cezayir şehrine girmek istediğinizde, birkaç kilometre ilerlemek en az üç saatinizi alıyor. Kimin kimi kuşattığından kimse emin değil artık. Gerek coğrafi açıdan gerekse çekilen acılar açısından komşumuz olan Tunusluların, kendi diktatörlerimizin gıptayla bakıp model aldığı (tıkırında bir ülke, uysal yurttaşlar, her tarafta açılan bankalar) cumhurbaşkanları Zeynel Abidin Bin Ali'yi devirmelerinden bu yana, otokratlarımız eyleme geçmeye başladı. Yok etmeleri otuz yıllarını alan bir şeyi birkaç gün içinde hal yoluna koyabileceklerini sandılar herhalde. İşte böylece harekete geçip, petrol gelirini biraz daha cömert bir şekilde paylaşıyor, sola, sağa ve merkeze, işsizlik, barınma, tatil sorunlarını çözme ve hatta "belki de", 1992'den bu yana yürürlükte olan olağanüstü hal yasasını kaldırma sözü veriyorlar. Birdenbire uyanıp maharetlerini göstermeye başlamış gibiler.

Sadece birkaç gün içinde, başkentin duvarları "gençleri" "30.000 dinar miktarında faizsiz kredi" almaya çağıran dikkat çekici afişlerle donatıldı;

bununla gençleri girişimcilere dönüştürmek amaçlanıyordu. Daha da çok parayı çarçur edecekler. Ouyahia hükümeti, hiçbir sosyal güvencesi olmayan kayıtdışı işsizlerden ve ne vergi ne de sosyal güvenlik katkı payı ödeyen gayet zengin işadamlarından oluşan kara ekonomiyi hiç düşünmeden bertaraf etme kararı aldı. Bugünse geldiği yoldan geri dönme kararı verdi: Artık gerçek bir hükümetin olmadığı, ama bir şekilde iktidara tutunmaktan hoşlandığı şeklinde ciddi bir beyan veriyor gibiydi. Temel ihtiyaçlardaki fiyat artışı? İptal. "S 12", biyometrik pasaportlar edinmemizi ve daha da fazla denetlenmemizi öngören, binlerce Cezayirlinin hayatını perişan eden o ömürlük "doğum sertifikası"? İptal. Yıllar boyunca bir şekilde tanınmayı bekleyen muhalefet partileri? Bugüne kadar ikisi tanındı. Vesaire vesaire. Bu muz cumhuriyeti tüm o mağrurluğu ve beceriksizliğiyle kendini gözler önüne seriyor.

Eski hükümet başkanı ve beceriksiz Gorbaçev'imiz olan Mouloud Hamrouche bile şu nazik sözleri söylediğinde aynısını yapıyor: "Yirmi yılın ardından insanlar bir çıkmaza vardıklarını idrak ettiler: İktidardakiler uzmanlıklarını önemli ölçüde kaybetti. Hükümetin bir dolu parası var, ama bunları nasıl harcayacağını bilmiyor. Ülkenin iktisadi potansiyelini nasıl seferber edeceğini bilmiyor, çünkü hükümetin idari hizmetleri doğru düzgün işlemiyor. Sorunlardan biri de bu ve bu ciddi bir sorun." Döviz rezervlerinde yüz elli milyar dolarları var ve bununla ne yapacaklarını bilmiyorlar… Bununla ne yaptıklarını öğrenmemize izin verdiklerinde de, bu her zaman bir skandalın, bir yolsuzluk vakasının, milyarlarca dolara varan bir kamu parası aktarımının sonunda gerçekleşiyor. Khalifia vakasından, akıllara durgunluk verecek kadar masrafları olan Doğu-Batı Otoyolu, Cezayir şehri metrosu gibi kamu projelerine dek her şeyde devlet düzeneği devrede oluyor. Ardından öyle davalar imal ediyorlar ki aşağıdakiler birkaç yurt dışı gezisinin bedelini perişan hayatlarıyla ödüyor, gerçekten suçlu olanlarsa cezadan muaf kalıp otuz beş milyon Cezayirlinin hayatını ve ölümünü etkileyen kararlar alıyorlar.

Dolayısıyla, yetkililerin halihazırda "terörizmle mücadele etmek için" resmen sürdürülmekte olan olağanüstü hal yasasını kaldırmakta sergiledikleri bariz gönülsüzlüğü anlamak yeterince kolaydır. Söz konusu terörizmi ortadan kaldırmakta hep aciz kalıyorlar: Cezayir'de her gün genç askerler ölüyor ve kadir kıymet bilir bir ulus onları övmeye tenezzül bile etmiyor. Bir tabut ve bir defin, onlara reva görülen şeyler sadece bunlar. Ama *belki* demişti Cumhurbaşkanı Bouteflika olağan bir kabine toplantısı sırasında: olağa-

nüstü hal yasası *belki* kaldırılacaktır, çok yakında ve bu hatta bir an meselesidir. Arap coğrafyasında birbiri ardına devrimlerin patlak verdiği, ülkenin dört bir yanında binlerce şaiyanın dolaştığı, Cezayirlilerin sabırsızlıkla Tunus ve Mısır devrimlerinin peşinden gittiği günlerde, ulusa seslenme zahmetine bile girmemiş bir cumhurbaşkanından bahsediyoruz. Fakat gençler olağanüstü hali çoktandır tanımıyorlar; ahırlarındaki öküzlere azap veren sivrisinekler misali uzun zamandır, parçalı ve dağınık bir şekilde, ama her gün sokakları işgal ediyorlar.

Peki sonuç ne? Ne olacak? Genç Cezayirliler, yani nüfusun dörtte üçünü oluşturan insanlar, ne kadar bölünmüş olurlarsa olsunlar, işitilemeyen sloganlarla değişim için umut duymaya devam eden büyüklerinin harekete geçme çağrılarına karşılık verecekler mi? Ya da, kamusal protestoların Sokak, yani siyasi sahnenin kimsenin geleceğini görmediği yeni aktörü ile başarısızlık, geri çekilme, tükenmişlik ve mağrurlukla dolu kendi tarihleri arasındaki buluşmayı kutlayan ateşi harlamasını uman bazı seçkinlerle karşılaştıklarında onlara şu soruyu soracaklar mı: "Kendimizi yakarak öldürmeye çalışırken yanımızda annelerimizden başka kimse niçin yoktu?"

Cezayir'deki kodamanlar insanların kendini yakarak öldürmesini zerre umursamıyor, ama bu kıvılcımın ateşi harlamasından da korkuyorlar. Ya mars ya fite oynuyorlar ve bahis konusu olan şey 150 milyar dolar. Öte yandan Avrupalılar ve Amerikalılarsa, eski günlerde nasıl siyahların ve yerlilerin gerçekten insan olup olmadığından şüphe duymuşlarsa, şimdi de kendilerine, gayet ciddi ciddi, Arapların demokrasi için gerçekten de yeterince olgun olup olmadıklarını soruyorlar.

İngilizceden çeviren: Erkal Ünal

dosya

SİVİL İTAATSİZLİK



Demokrasinin Derinleşmesi: Bir Yöntem Olarak Sivil İtaatsizlik

AYKUT ÇELEBİ

I. Demokrasi, Kurucu İktidar ve Sivil İtaatsizlik

A. Sivil İtaatsizlik

Sivil itaatsizlik sadece bir yasaya karşı gelme, yasa ihlâli olmayıp kendine özgü siyasal bir karşı çıkma ya da itiraz eylemidir. Sivil itaatsizlik, yeni düzen kuran bir etkinlik değildir; düzenin sınırlarını esnetme, demokratik konsensüsü yeni dengelere doğru genişletme özelliği, onu düzen kurma yerine kurucu iktidarın bir bileşeni haline getirir. Sivil itaatsizlik, modern demokratik hukuk devletinde kurucu iktidarın demokrasiyi demokratikleştiren ana unsurlarından bir tanesidir. Demokrasinin kurumsal olmayan niteliğini gösteren *par excellence* bir olaydır. Kuşkusuz sivil itaatsizlik de son kertede yasanın ihlâlidir. Ancak yasayı ilga eden ya da illegal biçimlerde askıya almaya, ortadan kaldırmaya yönelen kitlesel iktidar mücadelesi ve onun iç savaş yöntemlerinden bir tanesi değildir. Aynı şekilde, yasayı her ne gerekçeyle olursa olsun zayıflatan ya da geçersizleştiren, ihlâl eden bireysel çıkışlarla da ilişkilendirilemez.

Sivil itaatsizlik hakkında geleneksel olarak kabul edilen tarif, onun şu özellikleri haiz olduğunu söyler:

– Sivil itaatsizlik modern demokratik hukuk düzenini ve onun moral çerçevesini kabul eder. Bu anlamda sivil itaatsizlik ne bir direnme hakkı ne de olağanüstü hâl benzeri hukukdışı bir oluşuma hizmet eden bir darbe anlayışıdır.

– Sivil itaatsizlik illegal bir faaliyettir. Toplanma ve gösteri yürüyüşleri yasasında sayılan ihlâlden daha ağır bir cürüme işaret eder.[1]

– Sivil itaatsizlik moral ve siyasal güdülerle yapılmış, ortak çıkar ve değerlere yönelik bir eylem olmakla birlikte, minimum bile olsa akılcı bir gerekçeye dayanır.[2]

– Sivil itaatsizlik kamusal biçimde icra edilen bir eyleme dayanır; gücünü buradan alır.

– Sivil itaatsizlikte psikolojik baskı ve etkileme arzusu fiziksel şiddetin yerini alır. Örneğin oturma eylemleri vb.[3]

Yukarıda sayılan ölçütlere bakarak, sivil itaatsizliğin fiziksel zora başvurulmasa da yasayı açık bir biçimde ihlâl eden eylem olduğu, ama bunun darbecilik gibi düzeni açıkça ortadan kaldırma saiki taşımadığı söylenebilir. Eylemin yasayı tekil düzeyle sınırlı bir biçimde ihlâl etmekle yetindiği, dolayısıyla hukuk düzeninin bütününü hedef almadığı, kısaca tiranın yasaları gibi topyekûn bir gayrimeşruluk iddiasının olmadığı düşünülebilir. Bütün çabalara rağmen sivil itaatsizlik konusunda ayırt edici bir ölçüt bulma konusunda hâlâ yolun başında sayılırız. Sivil itaatsizlik ne türden bir eylemdir? Sivil itaatsizliği örneğin boykot, forum, miting, grev, genel grev vb. diğer eylem türlerinden ayıran özelliği nedir? Soruyu yanıtlamaya başlamadan önce, yine geleneksel yolu takip ederek, sivil itaatsizlik eylemine yönelik kavramsal ve tarihsel açıklamalara dönelim.

B. Sivil İtaatsizliğin Üç Hali

Sivil itaatsizlik ilk kez, adil olmayan yasalara karşı bireysel bir karşı gelme, yasa ihlâli anlamında kullanılmıştır. Henry David Thoreau, iyi bir Hıristiyan ve iyi bir yurttaş olarak, kölelik kurumunun dinî, siyasî ve ahlâkî hiçbir gerekçeyle meşrulaştırılamayacağını düşünmüş, adil olmayan yasanın ihlâlinin meşru olduğunu öne sürmüştü.[4] Bu nedenle Thoreau, köleliği destekleyen düzeni protesto etme biçimi olarak gelir vergisi ödemeyi reddetme-

1 Jürgen Habermas, "Ziviler Ungehorsam: Testfall für den demokratischen Rechtsstaat", Ed. P. Glotz, *Ziviler Ungehorsam im Rechtsstaat*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, s. 32.

2 Jürgen Habermas, *age*., s. 38.

3 Bkz. Thomas Laker, "Ziviler Ungehorsam", *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, C. 11, 2001, s. 162-163. Laker'in sınıflaması Thoreau, Gandhi ve Arendt'in tariflerini de içine alan genel bir sivil itaatsizlik çerçevesi sunmaktadır.

4 Henry Robin Celikates, Thoreau'nun yaklaşımını romantik bireysel sivil itaatsizlik başlığı altında sınıflandırmıştır. Bkz. Robin Celikates, "Ziviler Ungehorsam und radikale Demokratie", Ed. T. Bedorf ve K. Röttgers, *Das Politische und die Politik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2010, s. 282.

yi seçti. Aynı yola ikinci bir kez, haksız bulduğu ve onaylamadığı, ABD'nin Meksika'yı işgali esnasında başvurdu.[5] Her iki olayda da Thoreau, vicdanına yol gösteren dinî, siyasî ve ahlâkî ilkelere dayanarak yurttaşlık yükümlülüklerini yerine getirmeyi reddetti. Thoreau'nun bireysel çıkış noktası, moral değerlerin ışığı altında vicdanî kanaate uygun davranma, yasayı kendinden daha üstün bir üst yasa, örneğin adalet ilkesine uygun bir biçimde yargılamadır.[6] Antigone'nin soylu yasaya dayanarak geçerli yasayı ihlâl etmesine benzer biçimde, Thoureau da vicdanına yol gösteren soylu adalet düşüncesine dayanarak yasanın ihlâl edilebileceğini düşünmektedir.

Yasanın amaca uygun bir biçimde daha üstün bir yasa tarafından askıya alınabileceği fikri, bütün doğal hukuk düşüncesinin de temelidir. Amaca uygun adil yasa uğruna yapılan şeyi haklılaştırmak bunun bir parçasıdır. Pozitif hukukun dışında, soylu bir yasaya atfen davranmayı meşrulaştıran doğal hukuk düşüncesi, modern demokratik hukuk düzeni bakımından geçerlilik-yasallık sarmalına alınmış olup anayasa dışında hukukî bir üst norm, temel norm tanımayan pozitif hukuk anlayışı tarafından yasaya keyfi bir biçimde karşı çıkma ve yasanın açık ihlâli anlamına gelmiştir.[7] Geçerli hukuk düzeni bakımından son derece haklı bir argümana dayanarak, yasanın kurucusu olan genel irade yasaya tabî olmak durumundadır. Bireysel, vicdanî ya da başka saiklerle yasanın ihlâli ya da askıya alınması kaosla sonuçlanacaktır. Yasa keyfiliğin ilgasından başka bir şey değildir. Bireysel karşı çıkışa yönelik söz konusu argüman hiç de temelsiz sayılamaz. Bilindiği gibi modern kamu otoritesi uzun dinsel savaşların, kan davalarının ardından; kısasa kısas, intikam vb. bireysel şiddet biçimlerini kurala bağlayan bir zor tekeli haline gelmiştir.[8] Her ne gerekçeyle olursa olsun bireysel karşı çıkışlar son kertede benzeri bir keyfiliğe açık kapı bırakması nedeniyle eleştiriye açıktır. Ama diğer taraftan da, moral-bireysel karşı çıkış, kolektif bir direnmeden ziyade pasif bir karşı koyma niteliğiyle, konjonktüre bağlı olarak daima dikkate alınması gereken, güncel bir haksızlığa işaret etme biçimi olma özelliğini korumaktadır.[9]

5 Bkz. Henry David Thoreau, "Resistance to Civil Government (Civil Disobedience)", Ed. E. Peabody, *Aesthetic Papers*. NY: Peabody and Putnam, 1849, s. 196 vd.

6 Henry David Thoreau, *age*., s.193.

7 Ralf Dreier, "Widerstand und ziviler Ungehorsam", Ed. P. Glotz, *Ziviler Ungehorsam im Rechtsstaat*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, s. 54-75. Ayrıca bkz. Lou Marin, "Ein Jahrhundert des Revolutionären Zivilen Ungehorsams", Ed. Jens Kastner ve Elisabeth Bettina Spöhr, *Nicht Alles Tun!.* Münster: Unrast Verlag, 2008, s. 43-77.

8 Bkz. Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Berlin: Duncker Humblott, 1963.

9 Lou Marin, "Ein Jahrhundert des Revolutionären Ziviler Ungehorsams", Ed., Jens Kastner ve Elisabeth Bettina Spöhr, *Nicht Alles Tun!,* Münster: Unrast Verlag, 2008, s. 43-77

İlkesel bakımdan doğal hukukun ya da dinî öğretinin, pozitif hukukun ilkelerini yönlendirdiğini söylemek mümkün değil. Ama gerek vicdanî gerek dinî ve siyasî ilkelerin, modern anayasal düzende temel haklar, azınlık hakları vb. düzenlemelerle korunduğu da bir gerçek. Merkezi olmayan; çıkar, etnik grup, inanç ve değer çoğulluğundan mürekkep karmaşık bir sistem olan modern hukuk düzeni, vicdanî ve dinî ilkeleri dolaylı yollardan da olsa pozitif hukukun yararlandığı kaynaklara dönüştürebilmiştir. Örneğin, zorunlu askerliğe karşı vicdanî ret hakkı konusunda geliştirilen içtihatlar, bireysel değerleri temel hakların bir parçası haline getirmiştir. Sığınmacıların sınırdışı edilmesini önlemek için Katolik ve Protestan Kiliselerinin kendi özerk hukukî düzenlemelerine dayanarak geliştirdikleri sığınmacıları koruma eylemleri, yasal düzenlemelerde yeni içtihatların gelişmesine vesile olmuştur.[10] Kısacası bireysel vicdanî ve dinî-ahlâki kararlar modern hukuk düzeninde sadece keyfi yasal ihlâller olmayıp demokratik konsensüsün bir parçası haline gelebilmektedir. Ama akılda tutulması gereken şey, her ikisinin de uzun süren tanınma mücadelelerinin ve buna yönelik sivil itaatsizlik eylemlerinin birer sonucu olduğu gerçeğidir.

Sivil itaatsizlik liberal demokratik yaklaşımlarda ikircikli bir biçimde ele alınmıştır. Bir yandan, temel hak ve özgürlükleri esas alan modern anayasal demokrasiler bakımından gereksiz, hatta tehlikeli bir eylem biçimi, diğer yurttaşların haklarını ve eşitliğini ihlâl eden, istenmeyen bir anomali, yasallığı tehlikeye atan bir olgu olarak görülmüştür.[11] Diğer yandan ise, olgusal düzeyde anlaşılması ve çözümlenmesi gereken hukukî ve moral bir konu olarak kavranmıştır. Her iki yaklaşım birbiriyle uyumludur. Aralarında bir çelişki yerine bir tamamlama ilişkisi mevcuttur. Sivil itaatsizlik birinci açıdan, liberal yönetim anlayışının dayandığı temeli paradoksal bir biçimde sergilemesi dolayısıyla yasallığın ilgası tehlikesine işaret eder. İkinci açıdan sivil itaatsizlik, demokratik bir siyasal sistemin yanlış ya da eksik sinyallerini gösteren son derece yararlı ve sistemik bakımdan son derece bütünleştirici bir işleve sahiptir.[12]

Modern liberal siyasal düzen, demokratiklik iddiasını demokrasi kavramında esaslı bir değişikliğe borçludur. Yurttaşların, isteğe bağlı biçimde, yö-

10 Bu örnek için Ece Göztepe'ye teşekkür borçluyum.
11 Bkz. Robin Celikates, *age*., s. 287.
12 Bu görüşün en önemli temsilcisi Niklas Luhmann'dır. Bkz. Niklas Luhmann, *Protest: Systemtheorie und Soziale Bewegungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1996.

netici mevkilere gelmelerini sağlayan *ex nihilo* eşitlik düzeni ve bunun prosedürel karşılığı olan kura, kadim Yunan demokrasininin özüydü. Modern demokrasiler ise kadimlerin aristokratik bir eylem olarak mahkûm ettikleri seçimi, demokrasinin özü haline getirdi. Bunun anlamı, yasanın kaynağının eşitlik olmayıp temsili yönetimin birincil ilke haline gelmesidir. Modern demokrasiler yasaya itaatin kaynağını, yasayı yapanın meziyeti ile yasanın yapım kuralları arasında (temsil ilkesi) sabitledi. Seçimin daha sonra eşit ve genel oya dönüşmesi de bu sonucu değiştirmedi. Kaldı ki, eşit ve genel oy mücadelesi başlı başına bir hak ve özgürlük mücadelesi olması hasebiyle demokrasinin derinleştirilmesinin örneklerindendir. Demokrasi siyasal katılım ve kurucu iktidar unsuru olmaktan ziyade, mevcut düzenin kurum ve kurallarını gösteren bir dizi sabit değişmeze indirgendi. Belirli bir zümrenin temsilcisi olma vasfıyla grup oyu hakkından, vergi ve gelire dayalı oy vermeye, oradan genel ve eşit oya, hükümetin belirli aralıklarla, serbest seçimlerle belirlenmesi, gizli oy açık sayım, özgür bir kamuoyunun varlığı vb. özellikler, değişik aşamalardan geçerek demokratik değişmez statüsü edindi. Bu değişmezlerin merkezinde, yukarıda anılan usullere uygun çoğunluk yönetimi yer almaktadır. Çoğunluğun belirli aralıklarla temsilcileri vasıtasıyla yönetmesi ilkesine, zamanla çoğunluğun (yasama organı) kararlarını temsil ilkesi ve haklar bakımından denetleyen yüksek mahkemeler eklendi.

Liberal siyasal düşünce esasen demokratik usuller içeren sabit bir sistematik düzen anlayışına dayanır. Hakların sistematikleştirilmesi ve kurumsallaştırılması bu düşüncenin en önemli kazanımlarıdır. Anayasa mahkemesi ve anayasa yargısı sayesinde temel hakların, toplumun karmaşık bir bütünden mürekkep yapısını kapsayacak şekilde, azınlıkları ve bireysel hakları içeren bir biçimde genişlemesi, hak ve özgürlüklerin kurumsallaşması yolunda atılmış önemli adımlardır. Liberal demokratik düşünce, hakların kişisel ve azınlık hakları biçiminde formüle edilmesi ve kapsayıcı bir biçimde anayasa mahkemeleri tarafından dinamik bir biçimde yorumlanmasını yeterli görmektedir. Sivil ya da sosyal itaatsizlik biçimlerini, hakları genişleten değil; diğer yurttaşların haklarına müdahale eden bir ayrıcalık talebi, azınlığın çoğunluk karşısında yasal olmayan bir yönetme hakkı iddiası olarak kabul etmektedir. Özgür bir kamuoyu, irade ve kanaat oluşturmada gerekli hakları haiz bir siyasal kamusallık varken, sivil itaatsizlik bu durumda bireysel ya da kolektif bir hak ayrıcalığı talebinden başka bir şey değildir.

Liberal düşünürler, yukarıda belirtilen genel çekincelere dayanmakla birlikte, yine de sivil itaatsizlik olgusuna bütünüyle ilgisiz kalmamıştır. Örneğin, John Rawls, Ronald Dworkin ve Joseph Raz gibi düşünürler, biraz da yargıçların sivil itaatsizlik konusunda verdikleri son derece etkileyici ve bu konudaki olumsuzlayıcı genel liberal düşünceyi tersine çeviren kararların etkisiyle, sivil itaatsizliği moral bir tercih olmaktan çıkaran hususları ele almıştır. Aralarında bazı önemli farklılıklar olmasına karşın her üç düşünür de, sivil itaatsizliği temel haklar kapsamında yer alan, dolayısıyla anayasının ruhuna uygun ama belirli bir yasada öngörülmeyen durumlarda meşru görmüştür. Raz, siyasal hakları ihmal eden eksiklikleri,[13] Dworkin yargı kararlarını,[14] Rawls ise temel haklar ile moral saikler arasındaki örtüşmeyi, kısaca liberal düşüncenin ruhu denilebilecek, moral bakış açısı ile hukukî muhakemeyi ele almıştır.[15] Önce kişi hak ve özgürlüklerinin, daha sonra da fırsat eşitliğinin önündeki engellere işaret eden sivil itaatsizlik eylemleri, şiddetten uzak durmak ve yasanın ihlâlinin sonuçlarına katlanmak kaydıyla (tutuklanıp hapse atılmak gibi) liberal bir toplumun moral bakımdan meşru bulabileceği sivil itaatsizlik nedenleridir. Amerikan Medeni Haklar hareketi, kolektif içeriğinden arındırılmış Gandhi öğretisi ve kadınların kürtaj hakkı için mücadelesi; liberal düşünürleri bir olgu olarak sivil itaatsizliğin anlaşılmasında yeni bir bakışın gerektiği hususunda derinden etkilemiştir. Ancak paradigmatik sınırlılık, demokrasilerin demokratikleştirilme ihtiyacının aynı zamanda siyasal bir sorun olduğunu kavramada kavramsal araçların eksikliği, bu yöndeki çabaların sınırlı kalmasına, daha da önemlisi, çareyi yüksek mahkemeler başta olmak üzere kamu otoritesinde aramalarına neden olmuştur. Demokratik katılım yerine yargı yoluyla üstten denetlenmiş bir kurallar kataloğuyla yetinme, liberal siyasal düzen düşüncesinin demokrasiyle sonu gelmeyen mutsuz birlikteliğinin bir başka örneğidir.

Liberal siyasal düzende sivil itaatsizlik olgusu, kolektif hak ve özgürlüklerin ifade edilmesi bakımından eksik bırakılmıştır. Bunun altında temsili demokratik düzen anlayışı kadar, hakların özü itibarıyla bireysel olduğu, istisnai hallerde ise korunması gereken azınlık ve bazı diğer grup haklarının kabul edilebileceği yaklaşımı yatar. Sadece bu kadar değil. Liberal siya-

13 Joseph Raz, "Civil Disobedience", Ed. H.A. Bedau, *Civil Disobedience*, Londra: Hart, 1991 s. 147-169.
14 Ronald Dworkin, *Freedom's Law*, Cambridge, MA: Harvard UP, 1999, s. 36 vd.
15 John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard UP, 1971, s. 364-365.

sal düzen anlayışı, temel haklar ve bireysel özgürlükler konusunda son derece önemli kazanımları kurumsallaştırmış olmakla birlikte, *aporetic* (açmaz) bir niteliği haizdir. Bireysel farklılıkları birbiriyle belirli bir sivil aralık mesafesinde tutma felsefesi olan liberalizm, sözkonusu felsefenin bir kez kurulduktan sonra hep aynı kalan bir mekaniği, değişmeyen bir ilkesi (temsili hükümet) olduğunu varsayar. Bu haliyle, paradoksal bir biçimde, ezeli muarızı olan Hegelci düşünceyle aynı safta yer alır. Yargı başta olmak üzere devlet kurumları, bireysel çıkarları bir arada toplayan nesnel bir üçüncü göz mertebesine yükselirken; yurttaşlar da beklentileri ve çıkarları farklılaşmış, homojen bir etik cemaatin unsurlarından oluşan bir nüfusa tahvil edilir. Demokrasi, temsili yönetim, bir kez yürürlüğe girdikten sonra hak ve özgürlükler kataloğunda ifade edilen şeyler, temsil ve müzakereye indirgenir. Bu anlamda liberal düzen düşüncesi modern devlet düşüncesinin bir alt koludur.

Radikal demokrasi düşüncesi ise liberal siyasal düzen anlayışının hem karşı kutbu, hem de bir bakıma tarihsel tamamlayıcısıdır. Liberal siyasal düşünce, tali iktidar kurumlarını meşru bulur. Yasa ve yasallık anlayışındaki sığlığı, liberalizmin demokrasi kavrayışındaki depolitik, aşkın devlet-merkezli hukuk ve moral düşünceye bağlar. Radikal demokratlar ise, demokrasiyi siyasal tarafları sabitlenmiş sembolik bir değişim ve etkileşim değil; ilk nedenleri ve son hedefleri olmayan, olumsal bir çekişme ve/veya zıtlaşma olarak kavrar. Aralarındaki önemli ayrımlar bir kenara bırakılacak olursa, demokrasinin bir konsensüs değil, çatışmaların kurumsallaştırılması anlamında dinamik süreç olduğu düşüncesi radikal demokratların ortak görüşüdür. Aynı şekilde, radikal demokratlar demokrasinin hukukî-moral bir alan olmaktan ziyade siyasal kavrayışın, siyasal dinamiklerin bir parçası olduğunu kabul eder. Düzeni ortadan kaldırmak yerine, düzen kavrayışını, ihtilaflı konular etrafında muarızlarla bir tartışma yürütmeyi, çekişmeyi ya da zıtlaşmayı tercih eder. Radikal demokratlar, modern anayasal hukuk devletinde aristokratik (yasama organı), monarşik (başkanlık rejiminde başkanlar ya da yüksek yargı organları) ve demokratik (özgür kamuoyu) üçlüden oluşan karma rejimde, kurucu iktidarı düzenin otantik bir ilk noktasına, kurucu ilkesine indirgemez. Radikal demokratlar, tali iktidarca çerçevelenen karma yönetimin eleştirmeni olup kendilerini yukarıda anılan üçlü sacayağın demokratik ayağını yeniden canlandırmaya, güçlendirmeye hasreden kurucu iktidarın bir parçası olarak görürler. Emmanuel Siéyes ve Carl Schmitt'ten farklı olarak, kurucu iktidarın ve tali iktidarın tarihselliğine atıfla, kurma

eyleminin tarihin değişik momentlerinde yeni başlangıçlara gebe olduğunu vurgular: Ne kurucu, ne iktidar olan bir derinleşme eylemi. Radikal demokratlar için sivil itaatsizlik bir düzen yıkma ya da yeni bir düzen kurma edimi değildir; düzeni esnetme, demokrasiyi derinleştirme edimidir.[16]

Sivil itaatsizlik kavramını ilk kullanan Thoureau idi ama bunu kolektif bir pratiğin parçası haline getirenler İngiliz süfrajetleri ve Mahatma K. Gandhi önderliğindeki direnme hareketi oldu. Süfrajetler Thoureau'nun yolundan gitti ve pasif direnmeyle yetindi. Mahatma Gandhi ise sadece günümüz yeni toplumsal hareketlerini, sivil itaatsizlik eylemlerini derinden etkilemekle kalmadı; modern siyasal kavrayışın son derece önemli katkılarının ilk kuramcısı olma onurunu da taşıdı. Elbette modern siyasal düşünce Gandhi'nin eserleri ve hareketin tarihsel dinamiklerinden beslendi ama sadece bununla yetinmeyen, daha kapsamlı bir siyasal bakış açısı da geliştirdi. Bu nedenle Gandhi'nin siyasal bakımdan asla pasif denemeyecek, şiddeti dışlayan değerlendirmelerine kısa da olsa değinmek yerinde olacaktır.

Gandhi'nin siyasal terminolojisi dinî ve moral bir kaynaktan beslenir. Ancak salt bununla sınırlı değildir. İktidara karşı yürütülen özgürlük mücadeleleri, deneyimin yardımıyla siyasal hazineye yeni öğeler kazandırmıştır. Bu nedenle Hindistan bağımsızlık mücadelesinin deneyimi seküler, moral ve dinsel terminolojinin kendine has bir sentezidir.[17]

Gandhi'nin sivil itaatsizlik eylemleri 1913 yılında Güney Afrika'da, Transvaal'de başlar. Güney Afrika hükümetinin "Siyah Yasası" adı verilen kararlarını hayata geçirmesinin ardından Gandhi ve karısı Kasturba yaşadıkları çiftlikleri "Tolstoy"dan protesto yürüyüşü başlatırlar[18]. Siyahların, Hintlilerin ve Müslümanların serbest dolaşım, Hindistan'la bağ kurma, beş yıllık çalışmanın ardından ülkede kalma haklarını kısıtlayan kelle vergisi angaryasını, evlilikle ilgili sınırlamalarını reddederler. Hintli ya da diğer ırk ve dinlere mensup oldukları için ayrıma tabi tutulan çalışanlar, serbest dolaşımlarına kısıtlama getiren yasayı protesto etmek için sınır ihlallerini başlatır. Yakalananlar üç ay süreyle angarya bir işe koşularak cezalandırılır. Gandhi yanındaki diğer "Satyaghri" (hakikat tutkunu) ile birlikte Natal'dan Transvaal'e

16 Daniel Markovits, "Democratic Disobedience", *Yale Law Journal*, C. 114, S. 3, 2005, s. 1898-1951.

17 Mahatma Gandhi, *An Autobiography or The Story of My Experiments With Truth*, Ahmedabad: Navajivan, 1940.

18 Lou Marin, "Ein Jahrhundert des Revolutionären Zivilen Ungehorsams", Ed. Jens Kastner ve Elisabeth Bettina Spöhr, *Nicht Alles Tun!*, Münster: Unrast Verlag, 2008, s. 44.

gitmek için yürüyüşünü başlatır. Yürüyüşe "Newcastle Yürüyüşü" adı verilir. Başlangıçta onları beş bin maden işçisi ve ailesi grev yaparak destekler. Aralık 1913'e gelindiğinde greve giden madenci sayısı 50.000'i bulacaktır. Greve ve sınırı geçme yürüyüşüne o dönem için çok sayıda kadın katılır.[19]

Gandhi daha sonra Newcastle Yürüyüşü'nden çıkarılan derslerin Hindistan'da 1930-1931 yıllarında gerçekleşen "Tuz Yürüyüşü"ne esin kaynağı olduğunu söylemiştir.[20] Gandhi Hindistan'a geçtikten sonra 1919 yılından başlayarak bir dizi itaatsizlik eyleminde yer alır. 1919 yılında düzenlenen genel grevi, 1920-1922 arasında işbirliği yapmama, görev almama eylemleri takip eder. Yukarıda anılan "Tuz Yürüyüşü", Gandhi'nin aynı zamanda sömürgecilik karşıtı olduğu kadar kapitalizm karşıtı olduğunu da belgeleyen çok önemli bir eylemdir. Bağımsızlık öncesi sömürgeciye karşı son büyük eylem ise, 1942 yılı Ağustosu'nda yapılan "Hindistan'dan Çık Git!" eylemidir.

Gandhi büyük bir Tolstoy ve Thoureau hayranıydı. Her ikisinde de varolan, adaletsizliğe karşı vicdanın sesini dinleme eylemi onda hem dinî, hem de entelektüel bakımdan derin izler bırakmıştır. Gandhi'nin özgünlüğü; pasif direnmeyi siyasal bir strateji haline getirmesi, ona kolektif bir direnme biçimi kazandırmasıdır. Bunu iki kavram etrafında, iki ayrı strateji biçiminde açıklayabiliriz: Birincisi, insanlara haksızlığı dile getirme ivmesi kazandıran *Satyagraha (hakikatin gücü, hakikat arzusu),* ikincisi her ne pahasına olursa olsun bunu şiddetten uzak bir biçimde yapma zorunluğu, yani *Ahimsa (şiddeti dışlayan, şiddet içermeyen).* İlki, kolektif direnme pratiğinin gerekçesi ve itici gücü; ikincisi ise, karşıtına olduğu kadar hareketin kendisine yönelmesi.[21] Gandhi sivil itaatsizlik eylemlerini sözkonusu moral-dinî motiflerle çevrilmiş bir siyasal strateji etrafında kurar. *Satyagraha* birinci aşamayı, güçlü bir biçimde hakikat arzusunca yönlendirilmiş siyasal direnmeyi temsil eder. Ortada şiddet yoktur ama organize biçimde engelleme, işbirliği ve verilen görevleri reddetme, yapmama vb. olağan şeylerin düzenini ve akışını askıya alan bir direnme vardır.[22] *Satyagraha*, Sorel'in *genel grev*'ine ya da Benjamin'in *ilahi şiddet*'ine benzer. 1919 yılı genel grevi ya da 1920-1922 arası işbirliğini aktif olarak reddetme bu türden hamlelerdir.

19 Lou Marin, *age.*, s. 44 vd.
20 Mahatma Gandhi, 1940, *age.*; Lou Marin, *age.*, s. 44.
21 Bkz. Mahatma Gandhi, *Constructive Programme: Its Meaning and Place*. Ahmedabad: Navajivan, 1941.
22 Etienne Balibar, "Lenin und Gandhi", *Gewaltverhältnisse, Das Argument Buch*, Hamburg: Argument Verlag, 2005, s. 37.

Hareket belirli bir olgunluğa ulaştığında *Ahimsa* devreye girer. Şiddeti dışlama, şiddetten kaçınma pasif bir tutum değil, siyasal bir tavırdır. Muarızına kendi bakış açısını kavrama, neyi neden yaptığını anlama fırsatı tanır. Ona varlık nedenini sorgulamadığını, kendi haklarının aynı oranda tanınma talebiyle ortaya çıktığını anlatma denemesidir. *Ahimsa* sadece muarızına konumunu anlama şansını tanımak da değildir. Hareketin kendi stratejisini gözden geçirmesi, karşıtını anlama ve ona ulaşmak için yeni yollar bulma çabasıdır. 1930-1931 "Tuz Yürüyüşü" buna bir örnektir. *Ahimsa* hareketin zıtlaşma anında kullandığı araçların sorgulanmasını içerir. Çünkü kullanılan araçlar sonuçta hareketin kimliğini de etkiler.[23] Özdenetim ve özsınırlama hareket için de geçerli olacaktır.[24]

Avantgarde besteci Philip Glass 1980 yılında ilk kez sahneye konulan *Satyagraha* Operasında, Gandhi'nin gençlik yıllarını, Güney Afrika dönemini anlatır. Glass 2008 yılında *Tricycle* dergisine verdiği mülakatta, Gandhi'de en şaşırtıcı ve heyecan verici bulduğu şeyin, mensubu olduğu 1968 kuşağının ideallerinin bir başka versiyonu olduğunu belirtir; iki düşünce arasındaki gönül yakınlığına işaret eder.[25]

Radikal demokratik düşünce ve hareket kendine 1950'li yıllardan başlayarak yeni ihtilaf alanları açmıştır. Daha önce değinilen Medeni Haklar Hareketi, Martin Luther King önderliğinde yeni bir sivil itaatsizlik hareketi başlatır. Oturma eylemleri, ırk ayrımı yapılan lokantalara, eğlence yerlerine izinsiz girme ve sipariş verme, otobüslere binme, ırkçı eylemlere yönelik sabotajlar sivil itaatsizlik eylemlerinin başlıcalarıdır. Daha sonra Vietnam Savaşı'na karşı girişilen sivil itaatsizlik eylemleri ve 1968 hareketi sivil itaatsizliğin doruk noktasını oluşturur. Nükleer silahlanma karşıtlığı ise 1968'in sonuçları ışığında, radikal demokratik düşünce bakımından yeni bir evrenin başlangıcıdır. Sivil itaatsizlik demokrasinin demokratikleşme ihtiyacına yönelik sinyal işlevine yeni bir halka eklemiş, demokratikleşmenin radikal kurumlarını yaratmaya koyulmuştur. Bütün bu süreçte *Satyagraha* ile *Ahimsa* radikal demokrasinin kurucu iktidarını gösteren ana işaretlerdir. Daha seküler bir dille ifade edilecek olursa; özdenetim, şiddeti dışlayan kolektif bir praksis geliştirme ve bir yanlışı dile getirme, hakikati dile getirme cesareti

23 Etienne Balibar, 2005, *age.*, s. 37.
24 Claus Offe, "Bindings, Shackles, Brakes: On Self-Limitation Strategies", *Modernity and the State: East and West*, Cambridge: Polity Press, s. 36.
25 Philip Glass, "Interview", *Tricycle*, Bahar 2008.

(*Parrhesia*) kolektif pratiğin esaslarını oluşturmuştur. Günümüz siyasal kavrayışının olmazsa olmaz bileşenleri bunlardır.[26]

Radikal demokratik düşünce, Alman yeni toplumsal hareketleri ve devamında Yeşiller Partisi örneğinde, kendisine kurucu ve tali iktidar pratiklerini birbirine çeviren yeni bir alan bulmuştur. Bu örneğe bakmak, liberal moral-hukukî çizgiyle radikal demokratik bakış açısı arasındaki örtüşme ve ayrışma noktalarını incelemek açısından önemlidir. Kuşkusuz bu, "tarihin sonu" ya da ideal bir noktası olmayıp radikal demokratik düşüncenin tarihsel momentlerinden sadece bir tanesidir. Önemi, bir haksızlığı dile getirme biçiminden, bir haksızlığı telafi etmenin kozmopolit kurumlarını oluşturabilmeye muktedir olunabildiğini göstermesinde yatmaktadır. Gandhi sömürgeciye direnmenin alternatif yollarını göstermişti. Yeni toplumsal hareketlerse toplumun özerk kurucu gücünün asla devlet kurumlarına ya da konjonktürel hegemonik söz söyleme ve düşünce ifade etme biçimlerine indirgenemeyeceğinin iyi birer örneğidir.

Bu bölümün başında sorulan soruya cevap vermenin vakti geldi. Sivil itaatsizlik herhangi bir direnme eylemi olmayıp bir hata ya da yanlışı, yapısal demokrasi eksikliğini kolektif bir biçimde dile getirme ve tartışmaya açma eylemidir. Sivil itaatsizlik, verili bir düzeni muhatap alarak yürütülen siyasal bir çekişme ve ifade biçimi, siyasalın ta kendisidir.[27]

II. Radikal Demokrasi ve Demokrasinin Derinleştirilmesi: Sivil İtaasizlikten Siyasal Gündem Belirlemeye Alman Yeşilleri

30 Haziran 2011, demokrasi tarihinde önemli bir dönüm noktasıdır. Federal Alman Meclisi (*Bundestag*), elli yıllık bir sürenin ardından, 30 Haziran'da

26 Etienne Balibar sivil itaatsizliği, "yapısal bir demokrasi açığını dile getiren kolektif bir siyasal çekişme pratiği" diye tarif eder. Ayrıntı için bkz. Etienne Balibar, "Sur la désobéissance civique", *Droit de Cité*, Paris: Decouverte, 2002, s.17-22'den aktaran Robin Celikates, *age.*, s. 292-293.

27 Robin Celikates, sivil itaatsizliği demokratik kurucu iktidar faaliyeti olarak kavramlaştırıyor. Bkz. Robin Celikates *age.*, s. 298 vd. Kurucu iktidarın özcü niteliğine atıf yapmadan, kısaca halk ve/veya ulus (günümüzde çokluk) ikilemine girmeden bu meseleyi çözmek imkânsızdır. Bu ayrı, ama o ölçüde de yapılması gerekli bir tartışmayı beraberinde getirmektedir. Bunun yerine, modern toplumun karmaşık yapısını gözardı etmeyen, sivil itaatsizliği, siyasal faaliyetin dile gelme biçimi ve yöntemi olarak kavrayan daha sınırlı bir kuruculukla yetinmek daha anlamlı olacaktır. Burada kurucu siyasal faaliyet bir tözün cisimleşmesinden ziyade siyasal faaliyet yoluyla bir yanlışın ya da hatanın hata olarak kavranılmasını sağlayacak zıtlaşma ya da çekişmenin kendisi olacaktır. Nitekim Rancière de siyaseti söz konusu hata ya da yanlışın die getirilmesi etkinliği olarak tarif etmiştir. Bkz. Luka Arsenjuk, "On Jacques Rancière", 2007, http://www.eurozine.com/articles/2007-03-01-arsenjuk-en.html (Erişim tarihi: 23 Nisan 2011).

büyük bir çoğunlukla, nükleer enerji kullanmayı bırakma kararı aldı. Oylamaya katılan 620 milletvekilinden 513'ü, aşamalı bir biçimde 2022 yılında nükleer enerjiden tamamen vazgeçilmesi lehinde oy kullandı.[28] İlk bakışta sadece bir ülkeyi (Federal Almanya) ilgilendiren, alelade bir yasama kararı gibi görünen söz konusu kararı, dünya-tarihsel bir olay haline getiren özellik nedir? Kararı tarihsel ve dünyasal kılan nedir? Bu soruların cevabı sadece aktüel gelişmelere (Fukuşima nükleer santrali faciası) ve siyasal rekabete (iktidardaki Alman muhafazakâr partisi Hıristiyan Demokrat Partisi (CDU) ve Hıristiyan Sosyal Birlik Partisi (CSU)'dan mürekkep Birlik Partileri'nin, Baden-Württemberg Eyaleti seçimlerini, İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana yaklaşık altmış yıl sonra ilk kez kaybetmeleri) dayanılarak verilemez. Kuşkusuz aktüel gelişmelerin karar alma sürecinde belirli bir etkisi olmuştur. Ama sadece aktüel gelişmelere bakarak kararı açıklamaya çalışmak meselenin özünü hiç anlamamakla eşdeğerdir. Soruya tekrar dönelim. Federal Alman Meclisi'nin nükleer enerjiden tedricen vazgeçme kararını dünya-tarihsel değerde bir olay haline getiren nedir? Kararın, gelecek kuşakları ve ekolojik düzeni uzun vadede etkileyebilme potansiyelinden, en azından bu yolda atılmış önemli bir ilk adım olduğundan bahsetmek mümkün. Sorunun bu yönü de önemli olmakla birlikte tartışmayı siyasal bir yöne kaydırmakta, ekolojik sorunu siyasal gelişmenin içinde ele almakta yarar var. Bu sayede Federal Alman Meclisi'nin aldığı kararın dünya-tarihsel niteliği daha iyi anlaşılabilecektir.

Nükleer enerjiden tedricen vazgeçme kararı uzun soluklu bir mücadelenin sonucunda alınmış olup demokrasinin, kuralları baştan belirli ideal bir durum ya da mükemmel ama o ölçüde de durağan, zaman ve mekân dışı bir mekanizma olmadığının son derece önemli bir kanıtı, her şeyden önce siyasal bir derstir. Siyasetin verili koşullar altında, belirli ilkelere dayanan ve bununla sınırlı, sadece belirli hedeflere odaklanan hiyerarşik bir sistem, bir iktidar mantığı olmadığının da kanıtıdır. Bu noktayı biraz daha açalım. 1974 yılında nükleer santralları protesto gösterileri başladığında, Avrupa'da 1968 dönemi sönümlenmeye yüz tutmuş, SSCB'nin Çekoslavakya'yı işgali ertesinde ütopik enerjiler neredeyse dibe vurmuştu. Kalkınmacı ve modernleşmeci bir sistem anlayışıyla toplumsal entegrasyonu sağlamak, yegâne demokratikleşme çerçevesini oluşturmaktaydı. İkiye bölünmüş Almanya'da siya-

28 *Süddeutsche Zeitung*, 1 Temmuz 2011, s. 1, 2 ve 4.

sal düzen iki parti hegemonyası altında demokratik konsensüsü her ne pahasına olursa olsun sürdürmeye odaklanmıştı. Alman Kızılordu Fraksiyonu (RAF), terörist faaliyetleriyle, söz konusu konsensüsü demokrasi ile ikame eden merkeziyetçi idare anlayışını istemeden de olsa desteklemiştir.

Kâh Amerikan hippilerini andıran, kâh 1968 kuşağından artakalanları hatırlatan, yarı münzevi tiplerden mürekkep küçük gruplar 1974 yılında Hannover'de, 1968'vari yarı ironik biçimde, "Hükümete atom programı ve nükleer santrallar için teşekkür ediyoruz. Işınlanmış öpücükler daha güzel" yazılı pankartlarla ortaya çıktıklarında hemen hiçbir etki yaratmadı. Marjinal bir alanda faaliyet gösteren, hippi benzeri, zamanın dışında kalmış modernlik karşıtı hizipler olarak müstehzi bir biçimde karşılandılar. O dönem siyaseti, iki kutuplu dünya tarafından tayin edilen büyük güçler ve sınıf siyasetiydi. Ekolojik sorun, konsensüs demokrasisi için bütünüyle apolitik bir alandı.

Yeni toplumsal hareketleri marjinal olmaktan çıkaran gelişme iki kutuplu dünyada silahlanma yarışının ve apolitik büyük güç manevralarının nükleer bir çehre kazanmasıyla oldu. Pershing II füzelerinin Federal Almanya Cumhuriyeti'ne yerleştirilmesi kararı, ekolojik hareketi bir barış hareketine doğru siyasallaştırırken; Avrupa çapında anti-nükleer örgütlenmeler, ekolojik hareketlerin siyasal bir ekolojik program etrafında toparlanmasına neden oldu. 1970'lerin sonundan başlayarak siyasetin teknikleştirilmesi (nükleer silahların gölgesinde uzlaşma) ve tektipleştirilmesine (konsensüs demokrasisi) yönelik eleştiriler, her iki gelişmeye karşı barışçıl ama etkili eylemlerle yeni bir siyasal evreye taşındı. NATO karargâhlarına asker ve silah sevkiyatını engelleme, bunun için tren ve kara yollarını trafiğe kapatma, oturma vb. eylemler barış siyasetinin bir parçası haline geldi. Avrupa'nın bir hesaplaşma alanı olmaktan çıkarılması talebi, yaşanmaya değer bir dünya algısıyla perçinlendi.

Kozmopolit bir Avrupa, yaşanabilir bir dünya, kalkınmacılığın ve ilerlemenin eleştirisi, doğa ve değerlere kayıtsız kalmayan muhafazakârlık, siyaset sahnesinde kendine özgü davranış ve siyasal etiğe sahip olan Yeşiller Partisi'ni ortaya çıkardı.[29] Militan bir nükleer savaş karşıtlığından, ekolojik bir kalkınma programına doğru Alman Yeşilleri dünyadaki bütün alternatif hareketlere örnek teşkil edecek; hareket olarak kalmak ya da partileş-

29 Axel Honneth, "The Political Identity of the German Green Movement", *Critical Horizons*, C.11, S. 1, 2010, s. 5-18.

mek üzerine uzun bir iç tartışma yaşayacaktı.[30] Her iki kanat uzun bir süre kendi içerisinde özerk kaldı. Demokratik temsil tabanını genişletme ile şiddetten arınmış militan mücadele bir arada yaşayabildi. Nükleer santrallere karşı; uyarıdan, kendilerini santrallere zincirlemeye, nükleer atıkların taşınmasını engellemek için tren yollarını kesmeye kadar her türlü direniş eylemi ve eylemci milletvekili profili bu dönemden kalmadır. Yeşiller Partisi iki Almanya'nın birleşmesinin ardından özgürlükçü Doğu Alman muhalefetiyle birleşip Birlik 90/Yeşiller ittifakını oluşturdu. Sosyal sorunu ekolojik sorunun bir parçası olarak gören yeni bir anlayış partiye hakim oldu. Sonuçta Yeşiller Partisi, özerk yeni toplumsal hareketleri bünyesinde eritti. Parti politikası hareketlerin temelinde değil, ama eski bir geleneğe atfen, yerel toplantılar ve genel parti konferanslarında kararlaştırıldı. Birçok eyalette hükümetin küçük ortağı olarak yer alan, ülke düzeyindeyse ilk kez 1998-2002 ve daha sonra 2002-2005 yılları arasında hükümet ortağı olan Yeşiller Partisi alternatif bir ekolojik üretim ve teknoloji geliştirmede son derece önemli adımlar atmıştır. Irkçılık, toplumsal dışlanma vb. konularda, özellikle de kozmopolit bir Avrupa konusunda da gündemi tayin eden önemli bir alternatif merkez konumuna ulaşmıştır.[31]

Alman halkı ilk kez karşılaştığı ekolojinin politik bir gündem maddesi olmasına başlangıçta tepkisiz kalsa da, nükleer füzelerin Almanya'ya yerleştirilmesi döneminden başlayarak mesafeli bir destek verdi. Nitekim Yeşiller Partisi daha yolun başında, Nazi geçmişi nedeniyle yeni bir siyasal oluşumun ihtiyatla karşılandığı ve her fırsatta engellendiği konsensüs demokrasisinde önemli bir başarı göstermiş ve yüzde beşlik ülke barajını aşıp Meclise milletvekili göndermeyi başarmıştır.[32] Partinin toplumsal hareketlerle bağlantısını uzunca bir dönem devam ettirdiği hatırlanacak olursa, parlamenter siyaset kuralları içerisinde kolay kabul edilemeyecek siyasal militanlık, partinin hem dinamizmini oluşturmuş, hem de hızlı büyümesinin önünde engel teşkil etmiştir.

Alman konsensüs demokrasisi, bünyesine yabancı kabul ettiği böylesi bir siyaseti uzun süre dışarıda tutmanın yollarını aradı. Hem mufazakârlar ve liberaller hem de sosyal demokratlar, yeni toplumsal hareketlerin devamı olarak gördükleri Yeşillerin ekolojik bir eşitlik ve demokratik katılım önerile-

30 Helge Heidemeyer, "Grüne Bewegung im Parlament", *Historische Zeitschrift*, C. 291, s. 76.
31 Joachim Raschke, *Die Zukunft der Grünen*, Frankfurt/Main: Campus, 2001.
32 Helge Heidemeyer, *age*., s. 71.

rini hayalî buluyor, nükleer enerji konusundaki ısrarlı mücadelelerini dayanaksız ve bilimsel bakımdan kolay çürütülebilir görüyorlardı. İş çevreleri, bilimsel kamuoyu ve sendikalar da benzer yönde görüşler sergiledi. Dünyadaki aşağı yukarı genel tavır da benzer yöndeydi. Doğayı sonsuz bir hammadde olarak gören bu görüşün kendinden menkûl doğruluğu Three Mile Island ve Çernobil nükleer santral kazalarıyla birlikte son buldu. Ulrich Beck'in veciz ifadesiyle, risk toplumu modern toplumun marjinal bir unsuru olmaktan çıkıp merkezi konularından birisi haline geldi.

Yeşiller Partisi nükleer savaştan nükleer felâkete giden eşiğin çok kısa olduğunu, ikisinin de aynı mantığın eserini olduğunu gösterebilen militan toplumsal hareketlerin sivil itaatsizlik yoluyla yaydıkları yeni siyasal örgütlenmenin kurumsallaşmış biçimidir. Ekolojik siyasal değerlerin kurumsallaşmış ifadesi olan Yeşiller Partisi, Alman kamuoyu başta olmak üzere, Avrupa ve dünya kamuoyuna siyasetin yeni biçimlere ihtiyacı olduğunu, geleneksel siyaset kurumlarının, tıpkı demokrasi gibi, ezelden ebede değişmeyen varlıklar olmayıp yenilenmeye, demokratikleşmeye ihtiyacı olduğunu hatırlatan en son ve en önemli örneklerden birisidir. Bu sayede Angela Merkel'in önderliğindeki muhafazakâr-liberal koalisyon hükümeti, hükümet programında yer alan nükleer santrallerin modernleştirilmesinden vazgeçerek, 2022'de nükleer santrallerden bütünüyle vazgeçilmesi kararı almıştır. Federal Alman Meclisi bu kararı (Sol Parti/*Die Linke* hariç) bütün partilerin ortak katılımıyla almıştır. Burada önemli olan, muarızına kendi sözünü kabul ettirmekten ziyade, daha önce duyulmamış ve siyasal kelime hazinesinde kabul görmeyen bir şeyi (ekolojik siyaset) kabul ettirebilmektir.

Yeşiller Partisi, sivil itaatsizlik günlerinin konsensüs demokrasisine yabancı ve hayâli gelen bakış açısıyla, modern demokrasinin olmazsa olmaz koşullarından birisini hayata geçirmiştir. Demokrasi, mevcut konjonktürün siyasal uzlaşmasını ve uzlaşmanın hukukî-siyasal kurumlarını yansıttığı kadar, aynı kurumların radikal eleştirisini de içerir. Eleştiri ve norm demokratik siyasetin birbiriyle temas halinde yol aldığı iki ana kulvardır.[33] 30 Haziran 2011 tarihli Federal Alman Meclisi kararını dünya-tarihsel kılan husus, kararın içeriği kadar kararın arkasındaki demokratik mücadeleler ile sonuç-

33 Jacques Rancière siyaseti bir ilkenin tezahürü olmaktan ziyade, siyasal bir düzende varolan hataya işaret etmek olarak kavrar. Norm ve eleştiri ilişkisini benzer biçimde düşünmekte yarar var. Rancière için bkz. *On Disagreement*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995/1999, s.ix, 15, 56 vd.

ta mücadelenin konusu olan şeyin (ekolojik sorun) demokratik kurumsallaşmanın bir parçası olabildiğini göstermesidir.

Sonuç Yerine Kısa Bir Ek

Sivil itaatsizlik 2011'in ilkbaharında bütün sıcaklığıyla Türkiye'nin gündemine girdi. BDP'nin düzenlediği bir dizi sivil itaatsizlik eylemi Türk kamuoyunda geniş yankılar uyandırdı. Tartışmaların bir bölümü sivil itaatsizlik kuramcılarının konu hakkındaki görüşleri ile BDP'nin eylemlerini kazuistik bir karşılaştırma şeklinde tezahür etti. Genel kanı, bu eylemlerin, BDP'nin şiddet ve terörle arasına mesafe koymaktan imtina etmesi nedeniyle esasen bir sivil itaatsizlik eylemi sayılamayacağı yolundaydı. Tartışmanın geri kalan kısmı, sivil itaatsizlik kavram seti altında neyin talep edildiği husuna hasredildi. BDP'nin taleplerinin, tartışmalı olsa bile, siyasal talepler olduğu konusunda uzun zaman sonra genel bir oydaşmanın olması hiç kuşkusuz önemli bir gelişmedir. Söz konusu taleplere siyasal bir karşı hamleyle cevap verilmesi gerektiği, meselenin siyasal düzenin eski diliyle anlaşılmasının zorluğu ortadadır. Bu nedenle sivil itaatsizlik ya da değil, ama siyasal bir sorunu, demokratik usule uygun biçimde tartışma açısından son derece uygun bir ortam olduğu tartışılmaz bir gerçek. Sorunun demokratik siyasal usuller içerisinde ele alınmasını mümkün kılacak olumlu konjonktür sadece bununla da sınırlı değildir. Meseleyi salt terör ve güvenlik meselesi olarak dar bir çerçevede algılamayan bir hükümet ve muhalefetin varlığı yanında, yeni ve demokratik bir anayasanın gerekliliği konusunda bir oydaşmanın bulunması da son derece önemlidir. BDP'nin Kürt sorununu siyasal bir demokratikleşme talebi ekseninde dile getirmesi, sivil itaatsizlik eylemlerinde dile getirilen taleplerle birlikte ele alındığında, bu olumlu konjonktürü arkasına alarak yeni bir başlangıç fırsatını kaçırmak istemediğini göstermektedir.

BDP'nin sivil itaatsizlik eylemlerinin siyasal talepler içerdiğine kuşku yok ama bunların birer sivil itaatsizlik eylemi olup olmadığına karar vermek için zamana ihtiyaç var: Bunun nedeni herhangi bir aşkın ölçüte göre söz konusu eylemler hakkında nihai bir değerlendirme yapılamayacak olması değildir. Sorunun iki boyutu var. Birinci boyut, doğrudan BDP ile ilgilidir. BDP ve diğer sol siyasî geleneklerin, düzeni ilga etmekten vazgeçtiklerine dair siyasal ve kültürel kurumsal yenilenmelerini gözlemek gerekiyor. Özsınırlama, çekiştikleri mevcut düzenin meşruluğunu kabul etme, şiddeti siyasal bir araç

olmaktan çıkarma, dile getirdikleri haksızlıkları telafi edecek somut mekanizmaları önerme, bunlar arasında önemli bir yer tutmaktadır. Öte yandan mevcut hukuk düzeninde ve siyasal kültürde de esastan bazı değişikler yapmak zorunludur. Çünkü Türkiye, demokratik liberal bir kamu kültürü ve düzeni yerleştirme ve kurumsallaştırma sorunuyla karşı karşıya olan bir ülkedir ve bu sorun sadece anayasa yapmakla sınırlı bir faaliyeti değil, çok daha önemli sayılabilecek bazı yapısal değişiklikleri de kapsamaktadır. Somut bir örnek vermek gerekirse, temel hak ve özgürlüklerin çağdaş hukuk standartlarına uygun biçimde yorumlanması ve uygulanması konusunda neredeyse yolun başında sayılabilecek bir ülkede yaşıyoruz. Üst düzey mahkemeler dahil olmak üzere, hukuk düzenini kamu kurumları arasındaki yetki düzenlemesi ile sınırlamış devlet-merkezli bir hukuk geleneğinden bahsediyoruz. Demokratik siyasal bir kültürün ipuçlarını arayanlar için yakın tarihin olaylarına bir göz atmak bile yeterince iç karartıcı, kasvetli bir ortam tasviri için yeterlidir. Verili bir kamu düzenini esnetmek kadar, işleyen bir kamu düzeni oluşturmak da aynı derecede önemlidir. Bu nedenle yüzeysel bazı karşılaştırma ölçütlerine dayanarak BDP'nin eylemlerine sivil sıfatını yakıştırmakta ya da ısrarla bunu reddetmekte acele etmemek zorunlu görünmektedir.

Thoreau'nun Demokrasi Eleştirisi*

LEIGH KATHRYN JENCO

Henry David Thoreau'nun siyasal düşüncesini ele alan en yakın tarihli akademik çalışmalar, onu kuşkuya yer bırakmayacak şekilde liberal-demokratik görüşlüler tarafına yerleştirme eğiliminde.[1] Tabii bunun ikna edici nedenleri var: Thoreau, liberal demokrasiye canlılık veriyor gibi görünen özgürlük ve bireycilik ruhunu bütün Amerikalı yazarlardan daha kusursuz bir biçimde bünyesinde barındırıyor ve bunun yanısıra, onun "sivil itaatsizlik" eylemi, modern çağın siyasal eylemcilerine demokratik yaşam biçimini olumlama saikiyle vicdani, kamu yararına eylemler ger-

* Bu makalenin daha eski versiyonlarını okuyan Danielle Allen, Shelly Burtt, Chad Cyrenne, Jacob Levy, Michael Lienesch, Dimitriy Masterov ve Chris Planer'a, ayrıca University of Chicago'nun Siyasal Kuram Workshop'u katılımcılarına ve *The Review*'ın anonim okurlarına olağanüstü faydalı yorum ve eleştirileri için teşekkürlerimi sunuyorum. Institute for Humane Studies verdiği bursla bu makalenin yazılabilmesini olanaklı kılan destekçilerimden biridir.

1 Nancy Rosenblum'un "Thoreau's Militant Conscience" (*Political Theory,* S. 9 [1981], s. 81-110) başlıklı makalesindeki özgün görüşleri, *Another Liberalism: Romanticism and the Reconstruction of Liberal Thought* (Cambridge: Harvard University Press, 1987) adlı kendi kitabındaki ve Thoreau'nun siyasal yazılarının bir araya getirildiği *Political Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996) adlı kitaba yazdığı önsözdeki liberal demokrasi kuramıyla bağdaşır niteliktedir. George Kateb, *The Inner Ocean: Individualism and Democratic Culture* (Ithaca: Cornell University Press, 1992) adlı kitabında, Thoreau'nun görüşlerinin modern temsili demokrasi ideallerini de barındırdığını öne sürer. Brian Walker da yakın tarihli akademik çalışmalarında ("Thoreau's Alternative Economics: Work, Liberty, and Democratic Cultivation", *American Political Science Review,* S. 92, 1998, s. 845-856 ve "Thoreau on Democratic Cultivation", *Political Theory,* S. 29 [2001], s. 155-189) *Walden*'ı "demokratik kişisel gelişim kitabı" olarak ele alışıyla aynı temayı geliştirir.

çekleştirme yönünde esin kaynağı olmaya devam ediyor.[2] Ancak bu yorumda bir sorun var çünkü bu yorum, Thoreau'nun açıktan açığa demokrasiye yönelttiği çok sayıda eleştirinin, ayrıca demokrasinin ötesine geçme, onu aşma yönündeki öğütlerinin temelinde yer alan, demokratik kurumların adalete arabuluculuk etmesinin olanaksızlığını ifade eden ahlak felsefesini yeterince ciddiye almıyor. Thoreau'nun devlet ve çoğunluk egemenliğine duyduğu nefreti düz anlamıyla değerlendirmeye biraz fazla meyilli yorumcular bile bu noktayı görmezden geliyorlar. Çoğu, Thoreau'nun siyasal denemelerinin, kendi kişisel bağlılıklarının ilgi çekici bir anlatımla ifade edilişinden ibaret olduğunu iddia ediyor, daha fazlasını içerebileceğini reddediyor ve bu kişisel bağlılıkların meşruiyet kriterlerinin toplumun bütününe gerçekçi bir biçimde uygulanmasının mümkün olmadığını ifade ediyor.[3] Ben bunun yerine bu makalede Thoreau'nun siyasal projesini bir eleştiri denemesi olarak okumayı tercih edeceğim ve Thoreau'yu onun kendisini anladığı gibi anlamak için ciddi bir çaba göstereceğim; temsilî demokrasinin en temel ve kişisel ahlaki bağlılıklarıyla bağdaşmadığını genellikle itiraf edilenden daha anlaşılır ve tutarlı bir biçimde ifade eden bir şair ve eleştirmendi o. Thoreau'yu anlamaya çalışırken, siyasal görüşlerinin doğruluğunu kanıtlamayı amaçlamaktan ziyade, onun demokratik okumalar sırasında karanlıkta kalan ahlaki ve siyasal yükümlülükler anlayışını açıklığa kavuşturmayı, bu noktadan sonra da demokrasinin bireylere ödettiği, gerçek olmalarına rağmen sıklıkla gözardı edilen

2 Ne var ki, "sivil itaatsizlik" terimi, Martin Luther King Jr.'dan Gandhi'ye ve Yeni Sol'a çok çeşitli siyasal gündemlerin hizmetine tahsis edildi. Thoreau'nun sivil itaatsizlik eyleminin ve ona eşlik eden makalesinin bu bağlamlarda yürürlüğe sokulması, her ikisine de Thoreau'nun ifade etmeye niyetlenmediği çağrışımlar yükledi; örneğin toplu gösteriler bu tür siyasal eylemlerin temel ve elzem bir parçası olarak algılanıyor. Bu makalede açıklığa kavuşturmayı umduğum üzere, Thoreau'yu ahlak yasalarını siyasal yasaların üstünde görüp sahiplenen Antigone'nin simgeleştirdiği daha münferit ve anarşist "sivil itaatsizlik" geleneğiyle ilişkilendirmek daha uygun düşecektir.

3 Bu görüşün en güçlü savunularından biri için bkz. Vincent Buranelli, "The Case Against Thoreau," *Ethics* 67, Temmuz, 1957, s. 256-68. Ayrıca Heinz Eulau ("Wayside Challenger: Some Remarks on the Politics of Henry David Thoreau," *Thoreau: A Collection of Critical Essays*, Ed. Sherman Paul [Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1962]) ve Charles A. Madison ("Henry David Thoreau: Transcendental Individualist", *Ethics,* S. 54 [Ocak 1944], s. 110-23) da Thoreau'nun siyasal görüşlerinin en sonunda bir "çıkmaz sokağa" ulaştığı görüşünde hemfikirdirler. Onun görüşlerine daha olumlu yaklaşan Philip Abbott, Thoreau'nun kendi kimliğini bulma arayışının ikna edici olmasına rağmen, basitçe başkaları tarafından gerçekleştirilmesi mümkün olmayan bir siyasal ahlak zemini oluşturduğunu iddia eder. Bkz. "Henry David Thoreau, the State of Nature, and the Redemption of Liberalism", *Journal of Politics,* S. 47 (1985), s. 182-208.

bedellere açıklama getirmeye nasıl bir katkıda bulunabileceğini işaret etmeyi umuyorum.[4]

Thoreau'nun siyasal yükümlülükler ve ahlaki yükümlülükler arasındaki çatışmalara verdiği radikal karşılıklar –kölelik karşıtı John Brown'a tartışmalara yol açan bir şekilde destek vermesi, Kaçak Köle Yasası'nı açıkça kınaması, köleliği ve Meksika'daki savaşı protesto etmek amacıyla kelle vergisini ödemeyi reddetmesi– genellikle yalnızca bahsedilen dönemdeki kof demokrasi uygulamalarını düzeltme amacı güden eleştiriler olarak ele alınır. Fakat bana kalırsa, Thoreau'nun bu eylemler hakkında bizzat yaptığı açıklamalar, kişisel hayatlarımızda ahlaki uygulamaları olanaklı kılan bağlılıkları tehdit edenin yalnızca demokrasinin yürürlükteki tezahürü değil, başlı başına demokrasi kuramı ve pratiği olduğu yönünde çok daha derin bir endişeyi açığa vuruyor. Bu sistemin kendimize ve komşularımıza duyduğumuz gönüllü sorumluluklarımızı daha az doyurucu ve anlamlı bir hale getirdiğine işaret eden Thoreau, demokrasiyi gerçek bedeller yaratmakla suçluyor; üstelik bunların, belki de trajik bir biçimde, onları yaratan sistem tarafından çözüme kavuşturulamayacağını söylüyor. Thoreau, pek çok kişi için simgesi haline geldiği liberal değerleri –ifade özgürlüğü, sivil itaatsizlik, kişinin vicdanını dinleme özgürlüğü– *gerçekten* sahipleniyor ancak bu değerlerin demokratik bir matris içerisine iliştirilmiş halde hangi oranda geçerliliğini koruyabileceğini, hatta hayatta kalıp kalamayacağını sorgulamayı özellikle teşvik ediyor.

Eleştirileri öncelikle şu iki temel meseleyi hedef alıyor: hükümetin hakiki bir fikir birliği temin etme yönündeki başarısızlığı ve temsil ehliyetinin yetersizliği. Eleştirilerini demokratik bir hükümet anlayışının aşina olduğu terimlerle ifade etmesi, Thoreau'nun demokrasi projesinin ideallerini desteklediği anlamına gelmiyor. Aksine, demokratik rejimi zihni ve bedeni kutuplaştıran, demokratik süreç yararına doğruyu hiçe sayarak ona saygısızlık eden, makamları, devlet dairelerini ve kurumları insan eylemlerinin yerine geçiren bir güç olarak tanımlıyor sürekli. Bu da, Thoreau'nun yazılarının demokratik okumalarında, özellikle de Nancy Rosenblum ile George Kateb'in

4 Devam etmeden önce, "demokrasi" kavramından söz ederken bunun modern liberal-temsili biçimini kastettiğime dikkat çekmem gerek, çünkü Thoreau'nun genellikle bu biçimi benimsediği varsayılır. Bununla birlikte, bu tanım aynı zamanda benim tezim karşısındaki en önemli güçlüğü de beraberinde getirmekte, çünkü Thoreau'nun liberalizm anlayışının, ilkesel yapılandırılmış siyasal katılıma duyduğu antipatiyle bir arada ele alındığında, onun daha farklı, daha kusursuz demokrasi biçimlerini onaylamasına ve desteklemesine engel teşkil edeceğini de kabul ediyorum – genellikle, Thoreau'nun siyasal projesiyle temsili demokrasi kurumları arasında bağlantı kurmak gerektiğinde başvurulan bir varsayımdır bu.

okumalarında, Thoreau'nun beyan ettiği tek ahlaki zorunluluk olan "doğrunun algılanması ve ifası" ile onun siyasal düşüncesi arasındaki can alıcı ilişkinin yeterince dikkate alınmadığını işaret ediyor. Dahası, bu düşünürler, Thoreau'nun yalnız ve rahat bırakılmasını olanaklı kılacağı için demokrasinin liberal versiyonunun onun itirazlarını yatıştırma kapasitesine sahip olduğunda ısrar ederken, Thoreau'nun daha geniş kapsamlı sorusuyla cebelleşmeyi savsaklamış oluyorlar: "Bildiğimiz haliyle demokrasi, mümkün olan en gelişmiş devlet yönetimi biçimi midir? İnsan haklarını tanıma ve düzenleme yönünde bir adım daha atmak mümkün olamaz mı?"[5]

Thoreau'nun siyaset yaklaşımının benzersizliğini netleştirmek adına, analizime onun çalışmalarını düşünsel ve tarihi bağlamına yerleştirmekle başlıyorum. Arkasından, onun temsili demokrasi eleştirilerini daha biçimsel siyasal ve ahlaki yükümlülük kategorileriyle bağlantılandırmak suretiyle tanımlamaya girişiyorum – bu Thoreau'nun devlete yönelik eleştirilerinin aynı zamanda ister istemez niçin temsili demokrasiyi de kapsadığını açıklamaya yardımcı olacak ve Thoreau'nun kullandığı terimlerin daha inceltilmiş tanımlamalarını imleyecek. Böylelikle, son bölümde Thoreau'nun adaletli yönetim biçimi vizyonunun deneme niteliğinde bir taslağını daha iyi bir donanımla oluşturabilecek ve Thoreau'nun siyasal eleştirilerini layıkıyla kavramanın bizlere kazandırabileceği siyasal hayat içgörüsünü daha net biçimde ortaya koyabileceğim; ne de olsa, Thoreau'nun siyaset eleştirileri, bir ölçüde ütopik olsalar da, en iyi siyaset biçiminin yurttaşlarının ahlaki bağlılıklarını yozlaşmaktan korumak sorumluluğunu taşıdığını ısrarla savunmasıyla inandırıcılığını asla yitirmiyor.

Thoreau'nun Ahlak Felsefesi

Thoreau'nun "Sivil Yönetime Direniş"[6] başlıklı makalesinde, onun en eksik-

5 Thoreau, "Resistance to Civil Government," Henry David Thoreau, *Political Writings*, Ed. Nancy Rosenblum, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, s. 20-21. Thoreau'nun siyasal makalelerinden yapılan bütün alıntılar, aksi yönde bir ibare bulunmadığı sürece bu baskıdan alıntılanmıştır.

6 Bu makale genellikle "Sivil İtaatsizlik" adıyla bilinir. Ancak, Mohandas K. Gandhi tarafından Thoreau'ya atfedilmesine rağmen, Thoreau bu terimi hiçbir yazısında kullanmamıştır. 26 Ocak 1848'de Concord Lisesi'nde verdiği konferansta, makalenin adı "Bireyin Devletle İlişkisi Üzerine" idi. (Elizabeth Peabody'nin *Aesthetic Papers* adlı derlemesindeki) ilk basılı halinin adı "Sivil Yönetime Direniş"tir. Makalenin bugün de yaygın olarak kullanılan başlığı, Thoreau'nun ölümünden dört yıl sonra metne yakıştırıldı ve yapıştı. İlk (ve yazarı tarafından onaylanan tek) basımındaki başlığı, Thoreau'nun, sivil itaatsizlik eyleminin demokratik yönetimin standartlarından biri olarak kurumsallaştırılmasından ziyade bire-

siz ilkesel eylem modeli olan "doğrunun algılanması ve ifası" ilk kez ortaya atılır. Algı ve ifa sözcüklerinin bir arada kullanılması, kişinin doğru olanı yapma görevini sahiplenmesi gerektiği anlamına geldiği gibi, bu doğrunun ne olduğunu bulma ve belirleme görevini de ihmal etmemesi gerektiğine işaret eder. Thoreau bu ahlak söylemini epistemolojik açıdan muğlak bir yüksek yasaya, arkadaşı ve akıl hocası Ralph Waldo Emerson'ın kurucusu olduğu Aşkıncılık projesinin önemli bileşenleri arasında yer alan bir inanca dayandırır.[7] Emerson'ın yazılarında, bu yüksek yasa, insanın ahlak anlayışını temellendireceği en doğru kaynak olan doğadan gelen bir tür tinsel simgecilik olarak açıklanır. "Her şey ahlakidir ve kendi sınırları içinde değişimler tinsel doğayla aralıksız bir ilişki içindedir... [Her değişim] insana doğru ve yanlışın yasalarını sezdirir ya da haykırır, On Emir'in yankısını duyurur."[8]

Yüksek yasa felsefesinin temel ilkelerinden birine göre, doğa, belli ahlaki hakikatleri açığa vurarak kişinin anlama yetisini geliştirir ve düşünceyle şeyler arasındaki bütüncü [holistik] uyumu açığa vurarak usu terbiye eder. Hepsi tanrısal olanın parçasıdır ve her biri yine diğerlerinin hepsini ve bütünü ima eder.[9] Yüksek yasa görünen doğayı yönetir ve doğanın kendisi de bireyin evrendeki yerini, ayrıca töz ile kavramın, beden ile zihnin bireyde tezahür eden, süregelen ve kaçınılmaz etkileşimini tarif eden bir eğretileme işlevi görür. Thoreau, ilkelere bağlı sürdürülen bir hayatın en eksiksiz modelini sunduğu çalışması *Walden*'da, Aşkıncılığın, doğal dünyanın dikkatle incelenip araştırılmasıyla açığa çıkan yasaların ahlaki sonuçlarına bağlılığını tek-

yin yönetim faaliyetlerine karşılık verme ve tepki gösterme yönündeki sorumluluklarını incelemeye ağırlık verdiğini düşündürdüğünden, ben de burada bunu kullanmayı tercih ettim. Bu konunun tarihçesi hakkında daha fazla bilgi için, Wendell Glick'in *The Writings of Henry David Thoreau: Reform Papers* (Princeton: Princeton University Press, 1973, s. 313-12) adlı kitabındaki etraflı açıklamalardan ve Walter Harding'in *The Variorum Civil Disobedience* (New York: Twayne Publishers, 1967, s. 59, n.1) adlı eserinden yararlanılabilir.

7 Edward Madden, Aşkıncılık akımının başlıca unsurlarını şöyle sıralamıştır: "Alman romantizmi [Coleridge vasıtasıyla], Us ile Anlama yetisi arasında ayrım, insan doğası hakkında temel bir iyimserlik ve bir bilgi kuramı olarak değerlendirilen sezgiciliğe genel bir bağlılık." (*Civil Disobedience and Moral Law in Nineteenth-Century American Philosophy,* Seattle: University of Washington Press, 1968, s. 8).

8 Ralph Waldo Emerson, "Nature", *The Selected Writings of Ralph Waldo Emerson*, Ed. Brooks Atkinson, New York: Modern Library, 1950, s. 23.

9 Madden, *Civil Disobedience and Moral Law*, s. 88. Bu sinerji ilk olarak Theodore Parker tarafından, *Discourse of Matters Pertaining to Religion,* C. 2, Bölüm 6-8'de (Boston: Rufus Leighton, Jr., 1859) ayrıntılı bir biçimde açıklanmıştı. Aşkıncılığın daha ayrıntılı bir felsefi tarihçesi için bkz. Harold Clark Goddard, *Studies in New England Transcendentalism* (New York: Hillary House Publishers, 1960).

rar tekrar teyit eder.[10] "Gölü gözlemleyerek öğrendiklerimin etik için daha az geçerli olduğu söylenemez," diye aktarır düşüncesini.

> Doğa'nın bütün yasalarını bilseydik, yalnızca tek bir olgu, veya tek bir edimsel olgunun tanımı aracılığıyla bütün belirli sonuçları çıkarsamayı başarabilecektik. Oysa şimdi ancak birkaç tane yasayı biliyoruz ve vardığımız sonucun gücü azalıyor; onun etkisini azaltan Doğa'daki herhangi bir karışıklık ya da düzensizlik değil elbette, bizim hesabın asli unsurları hakkındaki bilgisizliğimiz. Yasa ve düzen nosyonlarımız büyük ölçüde algıladığımız örneklerle sınırlı; ama henüz tespit etmeyi başaramadığımız, görünürde çatışmalarına rağmen aslında uyum içinde olan yasalardan meydana gelen düzen çok daha olağanüstü.[11]

Thoreau'ya göre, doğanın bu "yüksek yasalarını" keşfedip ortaya çıkarmak da, tıpkı onlar aracılığıyla yönetim biçimini değerlendirmeye tabi tutup yönlendirmek gibi bireyin görevidir. Bu yasalara göre yaşayan bir topluluk içinde anlaşmazlıklar ve ahlaki çatışmalar olamaz; doğa nasıl uyumluysa, doğayı gözlemleyerek çıkarsanan vicdani eylemler de aynı biçimde uyumlu olacaktır. Kişinin, doğal ve yüksek yasalara gerçekten uygun olduğu sürece doğru bildiğini yapması, bir başkasının aynısını yapma hakkını ihlal etmesi anlamına gelmez. "Görüyorum ki, bir meşe palamudu ve kestane ağacı yan yana düştükleri zaman, biri diğerine yol açmak için atıl kalmıyor; her ikisi de kendi yasalarına uyuyor.... ta ki ikisinden biri şans eseri diğerini gölgede bırakıp yok edene dek. Bir bitki doğasına göre yaşayamazsa ölür; aynısı insan için de geçerlidir."[12]

10 Örneğin bkz. Thoreau, *Walden*. *Walden and Other Writings*'de, Ed. Joseph Wood Krutch, New York: Bantam Books, 1962, s. 320, 325, 339. *Another Liberalism* adlı kitabında Nancy Rosenblum'un Thoreau'nun militan vicdanının doğal dünyaya zorla isnat ettiğini söylediği aldatıcı şiddetli antagonizma ve ahlaki masumiyet bileşimini içermekten ziyade, doğa, Thoreau'nun yazılarında yüksek yasanın bir tezahürü olarak dikkati çeker.

11 Thoreau, *Walden*, S 319. Thoreau'nun "The Natural History of Massachusetts" [Massachusetts'in Doğal Tarihi] başlıklı makalesi, Emerson tarafından sipariş edilmişti. Thoreau bu çalışmasında doğanın somut özelliklerinin açığa vurduğu genel ve evrensel ilkeleri inceliyordu. Bu makalede şöyle der Thoreau: "Bölge siyasal açıdan pek iç açıcı durumda değil; bir siyasi kuruluş üyesi olmayı alçaltıcı bir şey olarak görüyorlar." Bkz. *The Transcendentalists: An Anthology*, Ed. Perry Miller, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1950, s. 324-25.

12 Thoreau, "Resistance", s. 14. Rosenblum, "Militant Conscience", s. 94'te bu paragraf alıntılanıyor ve Thoreau'nun doğadaki mücadele ve antagonizmayı övgüyle karşıladığının kanıtı olarak değerlendiriliyor. Bana kalırsa, (özellikle doğayı konu alan diğer yazıları ışığında ve Aşkıncılık görüşünü savunan arkadaşlarının kanıları göz önünde bulundurulduğunda)

Bireysel vicdan bu yasanın bir kere farkına vardığında, yasanın ahlaki otoritesi her konuda bağlayıcı ve geri çevrilemez hale gelir. Otoritenin diktaları ve yükümlülüğün gereklilikleri arasında *mantığa* uygun biçimde ayrım yapmak mümkün olsa da –pek çok felsefecinin, ironik biçimde, medeni kanuna ilk bakışta yeterli görünen [*prima facia*] bir itaat etme yükümlülüğünü haklı çıkarmak için kullandığı terminolojik bir laf kalabalığıdır bu– Thoreau bu ayrımı tanımaz çünkü yüksek yasayı bilmek, ona itaat etme zorunluluğunu teslim etmek demektir.[13] Thoreau'nun "ilkesel eylem" ifadesiyle kastettiği de budur.

"Doğru"nun ne olduğuna dair kişisel tahayyülün "kamu yararı" için eylemde bulunma taleplerinden daha önemli olduğunu vurgulayan Thoreau, bireyi ahlaki otoritenin tek kaynağı olarak tesis etmiş olur. Böylelikle siyasal potansiyeli olan bütün sorumlulukları ahlaki yükümlülüklere indirger ve bu özdeşlik onun siyasal otorite algısının; kuralların, yasaların, kurumların ya da geleneklerin değil, *kişilerin* ahlaki otoritesinin eklentisi olduğu yönündeki anlayışını ilan eder.[14] Thoreau, salt "gelenekten" ibaret olduğu, yaşayan tek bir insanın enerjisinden bile tamamen yoksun olduğu gerekçesiyle ABD hükümetiyle alay eder; insanı adaletli yapan devletin yasaları değildir, bunun tam aksi geçerlidir; insan yasaları adaletli hale getirir.[15]

Thoreau yorumcularının çoğu, onun kanunlara vicdan-temelli muvafakat görüşünün doğasındaki öznellik nedeniyle evrensel uygulanabilirlikten yoksun olduğunu ifade etmiştir. Rosenblum, Thoreau'ya göre "vicdanın tanımlanabilir içerikten yoksun" olduğunu ve buna bağlı olarak "yeni toplumsal normlar yaratması ya da sosyal ilişkilere ilham vermesinin" mümkün olmadığını söyler.[16] Bu görüş, kişinin siyasi kılavuz olarak öznel vicdanını esas kabul etmesinin anarşiyle ya da daha beteriyle sonuçlanacağı yönündeki her zamanki itirazı yansıtır; bu sonucun kaçınılmaz olmasının nedeni, kamusal davranış ya da başka bireylere karşı zarar verici eylemler söz konusu ol-

Thoreau'nun ağaçlardan söz ettiği paragrafı, doğanın özellikle insanlar da dahil olmak üzere barındırdığı bütün unsurları "kendi kurallarına riayet etmeye" sevk ettiği yönündeki kanaatinin basit bir tekrarı olarak görmek daha doğru olacaktır.

13 Ancak siyasal bir yükümlülüğü mutlaka bir ahlaki yükümlülük olarak kabul etmediğini de belirtmek gerekiyor. Siyasal ve ahlaki yükümlülükler arasındaki ayrımı ilerideki bölümlerde daha ayrıntılı biçimde ele alacağız.

14 Thoreau, "Resistance", s. 10, 13, 17. Burada ve makalenin geri kalanında, "siyasal" terimini bütün türevleriyle birlikte basitçe hükümet kurumu ve idari işlerini kapsayan ya da bunların bir koşulu olarak var olan her şeyi tanımlamak üzere kullanıyorum.

15 Thoreau, "Resistance", s. 1-2.

16 Rosenblum, "Thoreau's Militant Conscience", s. 98, 100, 101.

duğunda bunlar için hiçbir gerekçe gösterilemeyecek, bundan başka kamu yararına (yani bireylerarası fayda için) hiçbir vizyon canlandırılamayacak olmasıdır.[17] Ancak Thoreau'nun böyle çekinceleri olmadığını belirtmekte yarar var. Onun kavrayışına göre, yüksek bir yasaya bağlılık, davranışların keyfi olarak haklı gösterilmesini teşvik etmez; aksine, yalnızca bireyler tarafından erişilebilir olmasına rağmen, doğa yasalarının gerçekleştirdiğini gözlemlediği biçimde aynı noktada buluşması beklenebilecek son derece katı ve müsamahasız etik standartlar meydana getirir. Anlaşmazlıkların baş gösterebileceğini kabul etse de, Thoreau "sağlıklı bir insanın hissedeceği sağlam bir itirazın, ne kadar hafif olursa olsun en nihayetinde insanoğlunu ikna edeceği"[18] yönündeki bir ölçüde naif güvenini korumayı sürdürür.

Devletçilik karşıtı iddialarda bulunurken başvurduğu yüksek yasa, Thoreau'nun, tıpkı kendisi gibi toplumsal reformların anahtarının bireyleri ıslah etmekten geçtiğine inanan çağdaşlarının birçoğunun öncülüğünü yaptığı bir siyasal eleştiri modelinin izinden gider aslında. Thoreau'nun kişisel ya da düşünsel ilişkiler içinde olduğu[19] kölelik karşıtı radikallerin çoğu, Tanrı'nın yasasını yürürlüğe koymak için ihtiyaç duyulan bilginin ve kapasitenin her bireyin içinde zaten verili olduğu görüşünü savunan Püriten antinomianizmden [yasasızlık] türeyen öz-yönetim idealinin savunuculuğunu yaparlar. Bu öğreti Tanrı'yla kişisel bir ilişki kurmanın önemini öyle hararetli bir biçimde destekler ki, takipçileri toplumsal güdümlü reformların gücünü ve etkisini teslim etmezler. Bu reformistler onun yerine bireysel mesuliyet idealini teşvik ederler ve en tanınanı William Lloyd Garrison olan bazıları, bu ilkeler çevresinde düzenlenen toplumlar ve cemiyetler oluşturmak vasıtasıyla başkalarını ikna etmenin yollarını araştırmışlardır. Diğerleri daha dolaysız siyasal gündemleri desteklemiştir; örneğin Beriah Green'in "siyaset

17 Bkz. Michael Walzer, *Obligations: Essays on Disobedience, War and Citizenship* Cambridge, Yüksek Lisans Tezi: Harvard University Press, 1970, s. 129. "Çünkü ahlaki olan 'salt kişisel olana' dönüştüğü zaman kaybedilenler [şunlardır]... ahlaki bilginin paylaşımı, bir Başkası'nın varlığını seziş, bireyin evrensel bir düzenle bağlantısı." Bir öznel doğru anlayışının anlamlı bir sorumluluk anlayışını içerebileceğini bütünüyle reddeder (s. 22). Ancak ben yöntembilimsel olarak bireyci bir değerler anlayışının başkalarıyla karşılıklı etkileşimi niçin olanak dışı kıldığını ya da daha yüksek, "evrensel" bir düzen veya yasa kanısının kişiyi ahlaki sorumluluk yükümlülüğünden nasıl kurtardığını anlamayı başaramıyorum.

18 Thoreau, *Walden*, s. 265, 267. Bu düşünceye Thoreau'nun başka yazılarında rastlamak da mümkün. Örneğin "Slavery in Massachusetts", s. 127.

19 Thoreau'nun kölelik karşıtı hareketle ilişkisinin ayrıntıları için bkz. Frank Sanborn, *The Life of Henry David Thoreau*, Boston, 1917, s. 466-469; Wendell Glick, "Thoreau and Radical Abolitionism" (Doktora tezi, Northwestern University, 1950); John C. Broderick, "Thoreau, Alcott, and the Poll Tax," *Studies in Philology* S. 53, 1956, s. 612-26.

karşıtı siyasal kuramı" demokratik uygulamanın yerine seçkinci liderliğin geçirilmesini savunmuştur.[20]

Gerçi Thoreau, "Sivil Yönetime Direniş" başlıklı makalesinde kendisini "hükümet istemeyenlerden" ayrı bir yere koymuştur ama anlaşılan o ki Thoreau'nun gerekçeleri onların devlet yönetimine karşı kuşkucu tavrından farklıdır, çünkü –makalenin başlığının da işaret ettiği üzere– Thoreau da benzer duyarlıkları bünyesinde barındırır. Garrison bütün dünyevi otoritenin reddedilmesi çağrısında bulunurken, Thoreau "yönetimin tamamen kaldırılması değil, derhal iyileştirilmesi" yönünde çağrı yapar ve onun bu çağrısı adaletli bir yönetim olasılığını değil, var olan rejimin meşruluğunu reddeder. *Res privata*'yı olumlamakla –bundan başka ilgilenecek "siyasetten daha önemli meseleleri" olduğu yönündeki ısrarıyla– Thoreau, devlet ve toplumdan bağımsız bir özel alanın önemini (ve kırılganlığını) kabul etmiş olur, bu da Garrison ile takipçilerinin tasarladığı toplulukların ve dini siyaset kuramlarının, ayırt edilebilir bir özel alana ya da siyasal olmayan bir kimliğe yer bırakmadığı gerçeği karşısında onu özellikle hassas kılar. Bu reformistlere göre, toplumun yönetim biçimi mutlaka bir özyönetim biçimi olmalıdır. Aksi de aynı şekilde geçerlidir. Diğer yandan Thoreau, hayatını *daha az* siyasal hale getirmek için bir yönetim mekanizmasına ihtiyaç duyduğunu kabul eder. Ne kadar minimal de olsa bir yönetim makinesinin tıkır tıkır işlemesi, bireyleri yönetime karışma sorumluluğundan bütünüyle azat edecektir.

Kusursuz bir toplum arayışıyla eşzamanlı olarak bireysel özgürlüğü teşvik etme çabasından doğan paradokstan bir çıkış yolu bulmayı başaramayan Aşkıncılık yanlısı çağdaşları arasında bile, Thoreau'nun özel hayatı savunma ve destekleme biçiminini benzer şekilde savunan yoktur.[21] Toplumsal düzen tasarlama amacını güden Hıristiyan anarşistlerin veya daha toplumsal görüşlere öncelik veren Aşkıncıların izinden gitmek, Thoreau'nun yöntembilimsel açıdan bireyci bir ahlak bilgikuramına bağlılığının altını oyacaktı. Onun toplumsal ve siyasal uyum konusundaki organik vizyonu daha çok

20 Bu reformistler hakkında kapsamlı bir araştırma ve formüle ettikleri çok çeşitli siyasal programları daha ayrıntılı incelemek için bkz. Lewis Perry, *Radical Abolitionism: Anarchy and the Government of God in Antislavery Thought,* Ithaca: Cornell University Press, 1973, s. 36-45; 174. Aşkıncı hareketlere odaklanan bir çalışma için bkz. Richard Francis, *Transcendental Utopias: Individuality and Community at Brook Farm, Fruitlands, and Walden,* Ithaca: Cornell University Press, 1997.

21 Richard Francis, *Transcendental Utopias*, s. x. Thoreau'nun misyonunu bütünlüğün yerine bir bireyi geçirmek olarak tanımlayan Francis, Thoreau'nun Walden'daki kulübesini de onun topluluğunun temel biriminin simgesi olarak görür ve böyle yorumlar (s. 227).

Emerson'ın vizyonunu andırıyordu ancak öğrencisinde son derece radikal siyasal görüşleri kışkırtan aynı yüksek yasa doktrini, Emerson'ın her şeyin kendiliğinden yoluna gireceği, şeylerin kendisini düzelteceği yönünde bir tür inanaca varmasına neden olmuştu.[22] Emerson da demokrasiyi eleştiriyordu ama esasa ilişkin bir eleştirisi yoktu. Demokrasi konusunda onu asıl kaygılandıran, uygulandığı haliyle demokrasinin Amerika Birleşik Devletleri'nin bilincine yeterince derinden nüfuz edememesi ve bu bilinci başlangıçta vaat ettiği biçimde derinlemesine harekete geçirememesiydi.[23] Thoreau'nun bakış açısı hem çok daha militan hem de daha ahlak odaklıdır. Demokratik sürecin ürettiği ahlaki hasarı eleştirirken, Thoreau hem çağdaşı olan toplum reformistlerinden hem de akıl hocası Emerson'dan ayrılarak çok daha farklı bir yol çizer. Sıradaki bölümde, demokratik kurumların kaçınılmaz olarak, ayrıca uygunsuz ve haksız biçimde bireysel ahlakı siyasal yükümlülükle bir araya getirip bir noktada bağlayış yöntemlerini ifşa etme yönünde yenilikçi ve benzersiz bir çaba olarak görmenin, Thoreau'nun siyasal düşüncesini anlamanın en iyi yolu olduğunu göstermeyi umuyorum.

Thoreau'nun Eleştirileri

Thoreau'nun "ilkesel eylem" ve bu tür eylemlerde bulunmanın ahlaki önemine duyduğu sağlam inanç, onu ahlaki otoritenin kısmen de olsa bir başka grup ya da bireye devredildiği her türlü siyasal düzene meydan okumaya sevk eder.[24] Karar verme ayrıcalığı ve Thoreau'nun yüksek yasa felsefesinin yalnızca ve özellikle bireye yüklediği ahlaki otorite, özellikle de demokrasinin daha "liberal" biçimlerinde oy verme pratiği ve siyasal temsil pratiğinin

22 Emerson, Doğa yasalarının ısrarla insanlığı ahlaki doğru yola geri döndürmek için eyleme geçtiğini tekrar tekrar ifade etmiştir. Emerson'ın bu konudaki görüşlerini özellikle "Compensation" (*The Selected Writings*, s. 174) adlı makalesinde bulabilirsiniz.

23 Örneğin, o dönemde seçimler için adaylığını koyan siyasal adayların "ihtiva ettiği umudu ve erdemi demokrasi sözcüğüne kazandıran amaçların hiçbirini yüreklerinde taşımadığını" ifade ederek bundan şikâyet eder. Emerson, "Politics," *The Selected Writings*, s. 428. Emerson günlüklerinde Thoreau'nun radikalizmiyle alay etmiş, birlikte kararlaştırılmış ve toplu olarak yürütülen ahlaki eylemi reddettiği için onu eleştirmiştir: "Thoreau tanıdığım tek insan olsaydı, iyi insanların dayanışmasını ve işbirliği içinde olmasını imkânsız sanacaktım. Her zaman zafer için mi konuşmalıyız, bir kere olsun hakikat, huzur ve mutluluk için ağzımızı açamaz mıyız?" *Emerson's Journals*, IX, s. 498. Alıntılayan: Madden, *Civil Disobedience and Moral Law*, s. 90.

24 William Earle bu meseleyi doğru bir biçimde kamu yasası ve kişisel vicdan arasındaki ahlaki bir çatışmanın yine *ahlaki* çözümü olarak tanımlamış ve ele almıştır. ("Some Paradoxes of Private Conscience as a Political Guide", *Ethics* 80 [1970], s. 306-12), s. 306. Ayrıca bkz. Robert Paul Wolff, *In Defense of Anarchism,* New York: Harper and Row, 1976; özellikle s. 18-19.

amaca uygunluğunu kabullenmek zorunda olduğundan, Thoreau'nun eleştirileri demokrasi açısından özellikle önem taşır. Thoreau bu ahlaki krize bir dizi "sivil itaatsizlik" eylemiyle karşılık verir ve onun bu eylemleri anlatmak amacıyla yaptığı açıklamalar, bizleri onun açık bir şekilde ifade ettiği tek görevin, yani doğrunun algılanması ve ifası görevinin siyasal yükümlülükleri, özellikle de temsili demokrasinin uygulamaya koyduğu siyasal yükümlülükleri ne ölçüde desteklediğini incelemek üzere harekete geçirir.

Thoreau'nun onlayladığı tek yönetim, "ülkede adaleti sağlayan güç"tür. Onun tarifine göre yönetim yalnızca adalete uygun edimlerde bulunmakla kalmamalı, yönetim mekanizması da adaleti aktif bir şekilde destekleyecek biçimde oluşturulmalıdır. Devlet, yani böyle bir güce sahip olma yetkisi görünürde kendisine teslim edilmiş olan organ, adaleti sağlamakta başarısız olduğu zaman, onun sorumluluklarını yurttaşlar üstlenmek zorunda kalır. Hatta Thoreau, kölelik karşıtı Teyakkuz Komiteleri'nin tam da böyle bir amaca hizmet ettiğini öne sürdü.[25] Thoreau'ya göre saygın bir yönetim ve adaletin korunması birbirinden ayrı düşünülemezdi; biri mantıksal olarak diğerini gerektiriyordu. Thoreau'nun tasarladığı türde kusursuz bir biçimde adaletli bir yönetim altında, ilkelere göre hareket etmek işlevsel olarak kanuna itaat etmekle eşdeğer olacaktı. Ancak bu, yönetimin adaletin içeriğini ya da adaletin ne *olduğunu* tanımlayabileceği veya tayin edebileceği anlamına *gelmez*, çünkü yukarıda zaten açıkladığımız üzere, bu bilgiye ancak bir birey, yüksek yasayı vicdanlı ve dürüst bir biçimde incelemek suretiyle ulaşabilir. Nitekim, adaletin ne olduğunu belirlemek ve onu "ilkesel hayat" aracılığıyla yürürlüğe koymak bireyin *tek* ahlaki ödevidir.[26]

Thoreau, siyasal yazılarında bu bütüncü ideali mevcut devlet gerçekliğiyle kıyaslar: devlet otoritesini basit cebri güçle özdeşleştirir ve yalnızca bedensel olanı kontrol altında tutabilen bu gücün, ona tabi olan bireylerin vicdani unsurları üzerinde hakimiyeti olmadığını söyler.

> Devlet bir insanın düşünsel ya da ahlaki kavrayışıyla asla kasten karşı karşıya gelmez, yanlızca bedenine, duyularına karşı durur. Silahları daha üstün zekâ veya doğruluk değil, daha üstün fiziksel güçtür. Ben mecbur bı-

25 Thoreau, "A Plea for Captain John Brown," s. 151.

26 Thoreau yönetime cezai güç teslim etme ihtiyacını tanır ama yüksek yasayı ihlal edenlerin aldıkları cezanın adaletini bizzat teslim edeceğine inanır gibidir: "katil kendisine verilen cezayı hak ettiğinin her zaman farkındadır." (*age*., s. 156).

> rakılmak için doğmadım. Kendi usulümce nefes alıp vereceğim. Kim daha güçlüymüş, göreceğiz. Bir kitlenin gücü nedir ki? Ancak benim riayet ettiğimden daha yüksek bir yasaya tabi olanlar beni mecbur bırakabilir. Beni kendileri gibi olmaya zorluyorlar. *İnsanların*, kitleler tarafından bu şekilde ya da şu şekilde yaşamaya *zorlanmasını* kabul etmiyorum. Böyle bir hayat yaşanır mı, yaşanırsa nasıl bir hayat olur?... Toplum makinesinin başarıyla işlemesinde benim sorumluluğum yok.[27]

Thoreau, burada siyasal ve ahlaki yükümlülükler arasındaki aykırılığın fiziksel tecrit ve ahlaki yer değiştirme olarak tezahür etme biçimine dikkat çekiyor. Fiziksel baskı ve zorlamanın tekyönlü kullanımı, siyasal yükümlülüklerin cebri icrası için hem gerekli hem yeterli olmasına rağmen, salt fiziksel güce böyle çapraşık bir biçimde bel bağlamak, Thoreau'nun ahlaki ödevinin temelinde yer alan ve bütüncülükle algılanan yüksek yasayla karşıtlık oluşturuyor. Thoreau, tutuklanıp hapse atılmasıyla yüzleşirken bu karşıtlığı ne denli uyumsuz bulduğuna delalet eden bir dil ve sözcükler aracılığıyla durumuna karşı koyar: "Bana yalnızca kilit altına alınacak bir et ve kemik yığınıymışım gibi muamele eden bu kurumun akılsızlığına şaşmaktan kendimi alamadım." Bu noktada, Thoreau'nun sivil itaatsizlik eylemiyle Martin Luther King, Jr. ve yandaşlarının başlattığı sivil itaatsizlik eylemi karşılaştırılacak olursa, ilginç ve aydınlatıcı bir tezatlık ortaya çıkar. Dr. King'e göre, başlattıkları protestoya bir tür "teşhir" de denebilirdi: "davamızı yerel ve ulusal toplumun vicdanına sergilemenin bir yolu olarak bedenlerimizi ortaya koyacağız."[28] Lakin vicdanlara çağrıda bulunma aracı olarak yalnızca bedeni kullanmak, ahlak düsturunun tutarlılığını korumayı öncelikli gören Thoreau'nun görüşlerine bütünüyle aykırıdır. Thoreau'nun sivil itaatsizlik eyleminde, bedeni ortaya koymak yalnızca bozuk bir siyasal sistemin gayri tabii semerelerinden biriydi, kasıtlı bir siyasal beyan değildi.[29]

27 Thoreau, "Resistance", 14.

28 King, "Letter from Birmingham City Jail," Bedau, *Civil Disobedience*, s. 74'ten alıntılandı. Nobel Barış Ödülü'nü kabul konuşmasında, King bu beden teşhiri meselesini dinsel terimlerle de ifade eder: protestocular "kendi bildikleri anlamıyla hakikatin şahitleridir." Alıntılayan: Carl Cohen, *Civil Disobedience: Conscience, Tactics, and the Law,* New York: Columbia University Press, 1971, s. 40'tan alıntılanmıştır.

29 "Civil Disobedience," (*Crises of the Republic* [New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1969]), s. 60'da, Hannah Arendt, Thoreau'nun eylemlerinin salt kendini kötülükten serbest kılmak amacıyla gerçekleştirdiği öznel edimler olduğundan, yapısı gereği siyasal olmadığını söyler. Arendt'in bu yargısının temelinde, vicdani eylemi, kamusal sonuçları olacak bedensel eylemden ayrılmış salt düşünceyle eşit tutması yatar. Oysa Thoreau, kendi eylemi aracılığıy-

Aynı tecrit ve yer değiştirme temasının bir benzerine Thoreau'nun siyasi seçimleri ele aldığı yazısında rastlanır. Thoreau, *doğası gereği* seçimlerin ahlaki özneyi vicdanına dayanarak belirlediği kendi hakikat anlayışından uzaklaştırdığını ve bu kavrayışa ulaşma ve bunu gerçekleştirme sorumluluğuna yabancılaştırdığını söyler.

> Her türlü oy kullanma eylemi, dama ya da tavla gibi bir tür oyun ya da kumardır; eser miktarda ahlak eklenmiş bir oyun, doğru ve yanlışla, ahlaki sorularla oynanan bir oyun; ve bahis de doğal olarak ona eşlik eder. Seçmenlerin karakteri riske atılmaz. Oyumu, muhtemelen doğru olduğunu düşündüğüm seçenekten yana kullanırım ama hakikatin üstün gelmesi benim için hayati önem taşımaz. Kararı çoğunluğa bırakmakta sakınca görmem. Dolayısıyla, yükümlülüğü asla menfaatten fazlası değildir. *Doğru olan için* oy vermek bile onun için hiçbir şey *yapmamak* demektir.[30]

Bütün oy kullanma eylemlerini bir bahis oyunu olarak nitelendirmesi, Thoreau'nun liberal demokrasinin kurucu özellikleri arasında yer alan katılımcılık şartına ne kadar derin bir tiksinti duyduğunu ele verir. Çoğunluğun belirlediği sonuçlar öznel vicdanın canlılığını söndürür çünkü bireyin biçimlendirilip düzenlenmesine hiçbir katkıda bulunmadığı kurallar ve prosedürlere boyun eğmesi, devam eden kendini doğru olanı yapmaya adaması sürecini ister istemez sekteye uğratacaktır.[31] Siyasal sistem içinde aktif olarak muhalefet edenler bile, ne kadar haklı sebeplere dayanırsa dayansın, davaları için göstermelik bir destekten daha fazlasını temsil etmezler: "Bir azınlık, çoğunluğa riayet ettiği zaman güçsüz kalır; artık bir azınlık bile değildir." Oylama sonucuna göre davranmayı kabul ettiği zaman nüfuzunu bütünüyle yitirir. Azınlık grubundaki vicdanlı bireyler ancak Thoreau gibi eyleme geçmeyi seçtikleri zaman gerçek ağırlıklarıyla devlet mekanizmasının çarklarını tıkayarak "karşı konulmaz" bir güç haline gelebilirler.[32]

la, beden ile zihin arasındaki sahte ikiliği hükümsüz kılabilecek olanın yalnızca öznel, vicdani eylem olduğunu göstermeyi tasarlamıştı; kamu kurallarına ve yasalarına göre bir eylemde bulunmak kişinin bilinçli, ahlaki sorumluluğunu ikamet ettiği bedene yabancılaştırıyordu.

30 Thoreau, "Resistance", s. 6.

31 H. D. Lewis, ahlak felsefecileri arasında erdemin işlenip geliştirilmesi gerektiği yönünde bir fikir birliği olduğunu belirtir; yani erdemin pratiği alışkanlık haline getirilmiş, süregelen bir çabadır. "Obedience to Conscience", *Mind,* S. 54, 1945.

32 Thoreau, "Resistance", s. 11. "A Plea for Captain John Brown," s. 152'de, Thoreau basitçe şu soruyu sorar: "İyiler ve cesurlar ne zaman çoğunluğun saflarında oldular ki?"

Thoreau'nun görüşleri, sistemin istismarlarının basit bir eleştirisi olmanın da ötesinde. Bireyin ahlaki yararlarının, temsil mekanizması ile oy pratiğinin aşırılıkları uğruna feda edilmesinin ahlaki zorbalık olduğunu ileri sürerek, demokrasinin en temel ilkelerine hücum ediyor. Demokrasilerde özyönetim otoritesini taşıyan kanunları yapan temsilciler, hiçbir şekilde temsil ettiklerinin gerçek çıkarlarını gözetme zorunluluğunda değildir;[33] haddi zatında üzerinde anlaşmaya vardıkları kanunlar, Thoreau'nun zihnindeki, ancak bireylerin bizzat kendilerinin erişebileceği ve yine yalnızca bireyler için *anlamlı olacak* doğru kavrayışını yansıtmayacaktır, yansıtması mümkün değildir. "Hakikati ayırt edebilen kişi, atama belgesini dünya üzerindeki –yalnızca kanunları ayırt edebilen– en yüksek yargıçtan bile yüksek bir mertebeden almıştır. Yargıçların yargıcı tayin edildiğini görecektir."[34]

Thoreau, kölelik karşıtı John Brown'la ilgili yazılarında temsil sistemini masaya yatırarak demokrasi eleştirisini geliştirir. Temsili sistemin kapasitesinin ancak görünürde muvafakat sağlamaya yettiğini, insanların "bedenleri" üzerinden iş gördüğünü, "zihnin en yüce melekelerini ve bütün yüreği" hesaba katmadığını söyler.[35] John Brown gibi bireyleri farklı kılan nitelikler, tam da hiçbir temsili sistemin yakalayıp içinde barındıramayacağı şeylerdir. Thoreau, "geçici heveslere ya da ani dürtülere boyun eğmeden hayatını belli bir amaç doğrultusunda sürdürdüğünü" ve gerçek bir Aşkıncı olduğunu söyleyerek Brown'ı över. [36] Thoreau'nun yorumları, çoğunlukta olanlarla onların vekillerine bağlayıcı kararlar alma izni verildiği zaman ahlaki standartların maruz kaldığı şiddetten daha fazlasını işaret eder. Bir kere, temsili demokrasi ahlaki telafi ve tazminat yöntemleri sağlamakta yetersiz kaldığı gibi, kişisel doğruluk anlayışını tatmin etmek için ihtiyaç duyulan belli eylemleri kanunen yasaklamasıyla ahlaki sorumlulukları yerine getirme pratiğini engeller. Ancak Thoreau, John Brown'ı överken daha geniş kapsamlı bir eleştiride daha bulunuyor. Temsili demokrasinin asla temsil edilemeyecek olanı; aramızdaki en ahlaklı bireyleri ve dolayısıyla ahlaklı yanımızı, "yüce kalplerimizi"[37]

33 Wolff, *In Defense of Anarchism*, s. 29. Ayrıca bkz. Thoreau, "Slavery in Massachusetts", s. 132.

34 Thoreau, "Slavery in Massachusetts", s. 128.

35 Thoreau, "A Plea for Captain John Brown", s. 150.

36 *Age.*, s 140.

37 "Onun sergilediği kahramanlığa gerçekten hayranlık duydukları halde kinciliğinden ve intikam gütmesinden söz edenlerin, yüce gönüllü bir adamı tespit edebilecek ölçütleri yok, onun saf altınına karıştıracak alaşıma sahip değiller. Kendi cüruflarını karıştırmaya kalkışıyorlar." (*age.*, s. 149).

temsil ettiğini varsaymasını da eleştiriyor. Burada incelenmekte olan "siyasal" yükümlülüğün *polis*'e karşı yükümlülük meselesinden ziyade sıklıkla siyasi kurumlarla çatışmak zorunda kalmayı ifade eden, kişinin kendi ahlaki benliğine karşı yükümlülüğüyle ilgili bir mesele olduğunu, Brown'ın eylemi Thoreau'nun sivil itaatsizlik eyleminden çok daha açık ve net bir biçimde ortaya koyuyor.

Thoreau'nun Savı

Thoreau'nun bütün siyasi edimleri, özellikle de sivil itaatsizlik eylemi ve John Brown'ı desteklemesi, dikkatleri ahlaki yükümlülükler ile siyasal yükümlülükler arasındaki çatışmaya çekme amacını güder. O halde, bu iki farklı türde ödev arasındaki biçimsel ayrılıkları incelemek, Thoreau'nun ahlaki konumunu daha sistematik olarak ve açık seçik ifade etmeyi kolaylaştıracak bir sözcük dağarcığı ve kavramsal aygıt sağlamak suretiyle faydalı olabilir. Thoreau böyle biçimsel bir dil kullanmamıştı elbete. Ancak bu yöndeki bir çabanın, Thoreau'nun siyasal eleştirilerinin onun ahlak kuramıyla tam olarak nasıl bağlantılandırılabileceğini biraz olsun aydınlatacağını ve eleştirilerinin yalnız on dokuzuncu yüzyıl Amerika Birleşik Devletleri demokrasine değil, genel olarak demokratik kurumlara nasıl uyarlanabileceğini daha ayrıntılı bir biçimde açıklayacağını umuyorum.

Ödev konusunu işleyen çağdaş felsefi literatür, siyasal yükümlülükleri daha geniş kurumsal (konumsal da denen) ödevler başlığı altında ele alır. Michael Stocker'ın izinden giden John Simmons, konumsal ödevleri belli bir makam, rol ya da mevkiyle bağlantılı ödevler olarak nitelendirir: bunlar konumun gerektirdiği ödevi yerine getiren bireyler *olarak* bireylere değil, belli bir konumun işgaliyle ilişkili belirli gereksinimlere tabidir. Simmons'a göre böyle ödevler ahlaki olarak tarafsızdır ve ahlaki yükümlülüklere asla temel olamaz. Bu yükümlülüklerin yerine getirilmesi salt mantıksal gereksinimler icabıdır.[38] Örneğin, kurumsal "verdiği sözü tutma" yükümlülüğü, kişinin mantıksal olarak verilen sözü yerine getirme "zorunluluğunu" anıştırır çünkü terimin anlamı bunu zımnen ifade eder. Ancak verilen sözü yerine getirme ya da getirmeme yönündeki edimsel kararın dışsal ve bağımsız bir ahlaki yükümlülükten (Thoreau söz konusu olduğunda daha yüksek bir yasanın

38 Bkz. A. John Simmons, *Moral Principles and Political Obligations,* Princeton: Princeton University Press, 1979 ve J. R. Cameron'ın "'Ought' and Institutional Obligations", *Philosophy,* S. 46, 1971, s. 320.

öğretilerini gerçekleştirme kaidesinden) kaynaklandığını mutlaka belirtmek gerekir. Kişinin ahlaki olarak yapma yükümlülüğü duyduğu şeylerle kanuni (yani kurumsal) yükümlülükleri arasındaki gerilimi Thoreau şu sorularla ifade eder: "Kanunlar sırf yapılmış oldukları için zorla uygulanmalı mı? İyi *olmadıkları* halde iyi olduklarını beyan etmeli mi?... Bu ya da şu biçimde davranarak içinizdeki ışığa karşı gelmeye, kendinizle anlaşmazlığa düşmeye ne hakkınız var?"[39]

Diğer yandan, *ahlaki* ödevler ya da yükümlülükler, başkalarına karşı davranış standartları belirlemek üzere, herhangi bir kurumsal tesis ya da rolden bağımsız olarak vardır (yine de bu iki ödevin, yani kurumsal ve ahlaki ödevlerin her zaman birbirini karşılıklı dışlamadığını belirtmekte yarar var).[40] O halde, bütün yasal ve siyasal yükümlülükler, halkın bir devletin yurttaşı olarak üstlendiği rol dolayımıyla mecbur bırakıldığı kurumsal ödevler olarak nitelendirilebilir, ancak bu itibarla, destekleyici bir ahlaki yükümlülüğün yokluğunda hiçbir ahlaki ağırlık taşımazlar.[41] Ancak bu sav, herhangi bir sivil itaatsizlik eyleminin vicdan ve kanun arasında bulunduğunu varsaydığı çatışmaya dikkat çekmekten daha fazlasını içerir. Her iki türlü yükümlülüğün ahlaki ve siyasal gerekçelendirme çalışmalarının sınırları üzerindeki etkisinin farkına varmak, kanunlara itaat etme zorunluluğunu inkâr etmesine ve John Brown'ın anarşist militanlığını coşkuyla desteklemesine rağmen, Thoreau'nun daha iyi, daha adil bir yönetim çağrısını daha anlaşılır hale getirir. İki tür ödev arasında böyle bir ayrımın varlığını ortaya koymak, Thoreau'nun adalet ve muvafakat koşullarını niçin siyasi kurumlar ve kanunlar değil de yalnızca ahlak kanunlarının belirleyebileceği yönünde ısrar ettiğini anlamamıza yardımcı olur.

Burada, benim amacıma en uygun, kurumsal ve ahlaki ödevler arasındaki ayrımı ortaya koymanın getirdiği, konuyla en alakalı mesele şudur; kurumsal yükümlülükler bizatihi ahlaki ödevler üretmeseler de, belli ahlaki

39 Thoreau, "A Plea for Captain John Brown", s. 156.

40 Bütün ahlaki yükümlülükler gerçekleştirilebilmeleri için bazı gerekli önkoşullara bağlıyken (örneğin çoğu, bir başka sezgili varlığın mevcudiyetini gerektirir), bu önkoşullar yerine getirilme gerekçelerini bir sebebe dayandırmaz. Michael Stocker, "Moral Duties, Institutions, and Natural Facts", *The Monist,* S. 54, 1979, s. 610.

41 Simmons, *Moral Principles and Political Obligations*, s. 17, 24. Ayrıca bkz. Peter Singer, *Democracy and Disobedience,* Oxford: Clarendon Press, 1973: "Kanuna itaat etme yönündeki nihai yükümlülüğümüz kanuni değil, ahlaki bir yükümlülüktür. Kanuni bir yükümlülük olamaz çünkü bu sonsuz bir gerilemeye yol açardı– yasal yükümlülüklerimiz kanunlardan kaynaklandığına göre, kanunlara itaat etmek zorunda olduğumuzu söyleyen bir kanun olması gerekirdi. O zaman bu kanuna itaat etme yükümlülüğü nereden gelecekti?" (s. 3).

ödevlerin nasıl ifa edilmesi gerektiği yönündeki beklentilerimizi koşullandırırlar ve bunu yaparken, belli ahlaki gereklilikleri (doğruluk, adaletlilik, vs.) savunmak ve muhafaza etmek istiyorsak itaat etmemiz gereken davranış standartlarını biçimlendirirler. Çünkü ahlaki ödevlerimizi hakkıyla nasıl yerine getireceğimizi söyleyen *belirtimleri* –toplumsal olarak kabul edilmiş imleri– tanımlarlar. Michael Stocker, doğum günü pastası örneğini vererek, doğum günü çocuğunun ekstra bir dilim pasta yemesine izin veren kabul görmüş geleneğin herhangi bir münasebetle ihlal edilmesinin haksızlık olacağını, çünkü böyle verili bir gelenek olduğu halde o doğum günü çocuğunu fazladan bir dilim pastasından yoksun bırakmanın adil olmayacağını söyler.[42] Ekstra pasta dilimini vermek, bu yükümlülüğün uygulanmasını, eylemin ifade ettiği veya anlamına geldiği şey/in (bir parçası) olarak tanımlayan (bu durumda söz konusu olan şey adaletlilik) özel bir "kurucu teamül" kavramının "himayesi altında" ifa edilen kurumsal bir edimdir.[43]

Bir başka deyişle, kurumsal bir edimden kaynaklanan yükümlülüğü yerine getirmek, eşzamanlı olarak, edimin anlamını onu yöneten kurucu teamülün tarif ettiği biçimiyle onaylamak ve kabullenmek demektir. Bu anlam ise, beraberinde bazı belirli ahlaki yükümlülükler getirebilir; bir demokraside oy verme eylemine yüklenen anlam, bu türde ahlaki bir hareketin örneği olabilir. Oy verme eyleminin gerçekleştirilmesi bir istekliliğe işaret eder ve gerçekten de mantıksal olarak bir ödevi, seçim sonuçlarını kabul edip bu sonuçlara göre davranmayı zorunlu kılar, ancak eylem aynı zamanda gerçekleştirilmesinin "özyönetimi" tesis ettiği anlayışıyla üstlenilmiştir ve bu da belli bir adalet düşüncesini içerir.

O halde, belirli kurumsal yükümlülükleri adaleti korumak adına zorla yürürlüğe koymak suretiyle bu kurumsal yükümlülükleri yerine getirmek için gerekli olan davranış modelini bireyin adalete hizmet etme yönündeki *ahlaki* yükümlülüğünün bir parçası olarak yanlış bir şekilde tanıtma riskini aldığı için, devlet hassas bir konumda bulunmaktadır. Bu da, Thoreau'nun niçin hükümetin en ideal biçimiyle yalnızca "amaca ulaştıran geçici araç"[44]

42 Stocker, "Moral Duties", s. 611.

43 Cameron, "'Ought' and Institutional Obligation", s. 311.

44 Simmons bu değerlendirmeye hak verirdi ama, örneğin adaleti korumak gibi bazı olumlu ahlaki ödevlerin kimi zaman çeşitli kurumsal rollere iliştirilmiş yükümlülükleri de yerine getirmemizi gerektirebileceğini, çünkü bunun basitçe, bu ödevleri yerine getirmenin çoğu zaman en (ya da bazen tek) etkin yolu olduğunu belirtirdi. "External Justifications and Institutional Roles", *Justification and Legitimacy: Essays on Rights and Obligations*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, s. 95.

olduğuna inandığını açıklayabilir; devlete daha geniş bir hareket alanı tanımak, ona kurumsal yükümlülüklerine anlam kazandıracak anlayışları dikte etme gücü vermek demektir ve bu da başlangıçta ahlaki değerleri güvence altına alması amaçlanmış olan böylesi kurumların ahlaki değerlerin önüne geçmesine yol açabilir.

Demokrasi bu anlamda özellikle riskli bir tehdittir çünkü oy vermek ve toplumsal duyarlılık projeleri gibi demokrasiye özgü siyasal yükümlülükler hakikaten bir adalet anlayışı ihtiva etmesi niyetiyle *tasarlanmıştır*: ve bu siyasi yükümlülükler ahlaki yükümlülükleri andırmaya başlarlar (hatta bazıları gerçekten böyle olduklarını ileri sürer).[45] Kurumsal ve ahlaki ödevlerin sözdağarcığını kullanarak, Thoreau'nun demokrasi eleştirisini, iki tür yükümlülüğü çökerterek tek bir yükümlülüğe dönüştüren, "ilkesel eylemin" anlaşılırlığını devam ettirmesini olanaksız hale getiren bir sistem hakkındaki ithamnamesi olarak yeniden ifade edebiliriz. Thoreau, demokrasinin icbar ettiği yasalara riayet etme yönündeki kurumsal yükümlülüğün ne sözü geçen kurucu teamüllerle (zira, yukarıda belirttiğimiz üzere, "doğru olan için oy vermek onun için hiçbir şey *yapmamak* demektir" ve temsil eden, aslında temsil etmesi gerekeni temsil etmemektedir) ne de amacı kabul ettiği adalete hizmet etme yönündeki ahlaki yükümlülükle bağıntısı olduğuna dikkat çeker. Gerçekten de, demokrasi, oy vermek muvafakat etmek, temsil de eşitlik anlamına geliyormuş gibi yapar; böylece ahlaki ödevlerin yerine getirilmesini kolaylaştıracak araçlar anlamına gelen kurumsal yükümlülükleri ahlaki ödevlermiş gibi gösterir. "Herhangi bir siyasal özgürlüğün, ahlaki özgürlük vesilesi olmaktan başka ne değeri var? Köle olmak özgürlük müdür ya da övünç duyduğumuz gibi özgür olmak özgürlük müdür?" diye sorar Thoreau.[46] Thoreau'nun sivil itaatsizlik eylemiyle, kaçak köle yasasına şiddetle karşı çıkarak ve arkasından yazdığı ağıtla John Brown'u destekleyerek dikkat çekmeye çalıştığı şey, bir eylem ile onun amaçlanmış anlamı arasındaki ayrışımdır; özellikle adaletin layıkıyla korunması için uygulanması gereken yöntemle onu koruması ve bünyesinde barındırması için oluşturulmuş demokratik kurumlar arasındaki büyük aykırılık.

45 Siyasal yükümlülüklerin ahlaki ödevleri hakkındaki bu tartışmayı gözden geçiren bir çalışma için, bkz. J. Roland Pennock ve John Chapman (Ed.), *Political and Legal Obligation: Nomos XII,* New York: Atherton Press, 1970, s. xvi-xviii. Daha önce belirttiğim üzere, George Kateb anayasal demokrasinin yasal ve siyasal prosedürlerinin (ve buradan çıkarsayabileceğimiz üzere, onları sürdürmek için ihtiyaç duyulan yükümlülüklerin) bünyevi ahlaki değer taşıdığına inanır; bkz. *The Inner Ocean*, s. 57.

46 Thoreau, "Life Without Principle", s. 117.

Thoreau'nun *Walden*'da belgelediği üzere toplumsal ve siyasal hayatın merkezinden ayrılıp uzaklaşması, bir yönetim altında yaşama dolayımıyla fiziksel olarak dayatılan yasal ve siyasal yükümlülüklerin reddi olarak yorumlanabilir. Thoreau, Walden Gölü kıyısında en yalın haliyle ahlaki ödev hakikatine bağlılığını pekiştiren ve farkındalığını kuvvetlendiren temelleri yeniden özetleyerek kurumsal ödev anlayışından sıyrılmayı dener. Yalınlık takıntısı ve orada, kasabanın epey dışındakı göl kıyısında ikamet edişi, özellikle "halkın demokrasiye katılımı eşittir adalet" denklemini reddiyesi olarak yorumlanabilir. Böylece Thoreau'nun, Rosenblum'un varsaydığı gibi "sivil itaatsizlik eyleminin nedenleri arasında yer alsa da, 'sivil' itaatsizlik kavramının düşünülebilmesini mümkün kılan demokrasidir"[47] görüşünde olmadığı anlaşılır. Aksine, Thoreau, onları daha kullanışlı hale getiriyor gibi görünse bile, demokrasinin eylemlerine herhangi bir meşrulaştırıcı katkıda bulunabileceğini reddeder.

Thoreau'nun her adaletli rejimin kurucu unsurunun yönetilenlerin muvafakatı olduğu yönündeki ısrarını ele alalım. Liberal rejimlerde, şu iki koşuldan birinin gerçekleşmesi muvafakat edildiği anlamına gelir: varsayılan bir toplumsal sözleşmenin farzedilen kabulü ya da temsili demokrasiye siyasal katılım. İlki, insanın ahlaki özerkliği kavrayışını söz konusu özerkliği toplumun tasarlanarak yaratılmasından önceki bir "doğal hal"e kuramsal olarak yerleştirmek suretiyle kamu hayatının tavizleriyle uzlaştırır. Sözleşme yürürlüğe girdikten sonra, kişisel yarar özel alana sürgün edilir ve artık sözleşmenin temeli işlevini gören ve dolayısıyla siyasal söyleme egemen olan "kamu yararı"ndan daha aşağıda kabul edilir. Çoğunlukçu veya temsili demokrasinin mantığı, ortak siyasal ilgi alanına giren meselelerin halk oyu mahkemesine çıkarılmasına izin verir ve oylama sürecine katılmak yönetime tabi olanların hepsinin rızası yerine geçer. Bundan sonra, kolektif siyasal kitlenin kararı, yönetime maruz kalan bütün bireyler için –oy vermiş olsalar da olmasalar da, oy verdikleri görüş kazanmış olsa da olmasa da–bağlayıcıdır.

Her iki durumda da, kamu yararı anlayışı ve kişinin bunu destekleme yükümlülüğü yurttaşın maruz kaldığı siyasal yükümlülüklerin ahlaki dayanağı işlevini görür. Ahlaki olarak bütün kişisel yararların yerini alan bir kamu yararı varsayımı devletin inşasında önde gelen bir güdülenimdir ve devletin

47 Rosenblum, *Another Liberalism*, s. 105-106.

kamu yararına hizmet etme ölçüsü (yani adaleti) onun meşruiyet kıstasıdır.[48] Kamu yararının ne olduğu ve ona nasıl hizmet edilmesi gerektiği konusunda anlaşmazlıklar mevcut, ancak siyasal değerlendirmeler (yani hükümetin eylem ve güçleriyle ilişkili görüşler) tanımları gereği rağbette olan kamu yararı duyarlılıklarına başvurmalı ve doğrulamasını bu terimlerle yapmalıdır, çünkü siyasal yükümlülüğü ilkin gerekçelendiren de bu (ahlaki) bağlılıklardır. Hatta, siyasi karar alma mekanizmasına katılmak suretiyle yurttaşların kendi kişisel menfaatlerinin üzerinde bir amme menfaati ya da kamu çıkarı nosyonuna hizmet etmesi düşüncesinin, bir demokrasinin asli kurucu teamüllerinden biri olduğu teşhisinde bulunmak mümkün.[49]

Alternatif olarak, George Kateb, Thoreau'nun yönetilenlerin rızası çağrısının, oy verme ve temsil benzeri pratiklerin hakiki muvafakat ifadeleri olarak değil, meşru (toplumu oluşturan bireyler üzerinde bağlayıcı olan yasalar yapmaya ve politikalar üretmeye yetkili) bir yönetimin gereksinim biçimleri olarak yeniden ifade etmesi suretiyle yanıtlanabileceğini savunur. Yönetimin yücelttiği yöntem ve prosedürler, mümkün mertebe devletin yalnızca kendi varlığını haklı çıkaracak ve yalnızca yönetim mekanizmasının başarabileceği amaçları gerçekleştirebileceği yönünde teminat verecek biçimde olursa, meşruiyet (ve dolayısıyla itaat etme zorunluluğu) güvence altına alınmış olur. Bu meşruiyet ilkesi, Kateb'in ABD Anayasası'nın eşzamanlı olarak yönetim biçimi, gücü, prosedürleri ve sınırlarını da belirleyen *bireylerarası* bir sözleşme olduğu yönündeki anlayışıyla ilişkilidir. Oy veren yurttaşlar, seçim

48 Hanna Pitkin, hem Locke'un hem de Joseph Tussman'ın, yükümlülüğü rıza temeli üzerine kurmayan muvafakat kuramları geliştirdiğini ileri sürer; bunun yerine uzlaşımı (adaletli) bir yönetime muvafakat etme yükümlülüğü olarak görürler. Yani kişinin siyasal yükümlülüğü bir sözleşmeden değil, yönetimin adaletliliği yargısından kaynaklanır: "Obligation and Consent–I", *American Political Science Review,* S. 59, 1965, s. 990-99. Wolff'un *In Defense of Anarchism*'ine verilen iki karşılık, Arendt'in "Civil Disobedience"daki savını anımsatır: muvafakat kuramında asıl mesele ahlaki özerkliğin güvenliğinden ziyade kamu yararı anlayışının korunmasıdır: Robert F. Ladenson, devlet otoritesinin, oybirliğiyle üzerinde anlaşmaya varılan "iyi"ye hizmet etmesine duyulan saygıya dayandığını öne sürer (*American Philosophical Quarterly, S.* 9, 1972, s. 335-341); ve Lisa Perkins Sokrates'in izinden giderek, kanunlara itaatin temelinde iyiyi olanaklı kılan koşulları koruma görevinin bulunduğunu iddia eder. "On Reconciling Autonomy and Authority", *Ethics, S.* 82, 1972, s. 114-23.

49 Örneğin bkz. Hannah Arendt, "Civil Disobedience", s. 85; Tussman, *Obligation and the Body Politic*, s. 10. Michael Walzer, *Obligations*'ta yükümlülüklerin temelinde başka insanlara verilen sözlerin yer aldığı bir muvafakat versiyonu geliştirir, böylelikle yükümlülük bir topluluğun üyesi olmakla başlar; devletse yükümlülükleri buna rağmen ikincil bir topluluğun yükümlülükleriyle çatışabilecek olan birincil otoritedir (s. 7, 10, 21). Ancak Thoreau'nun yüksek yasaya olan yükümlülüğünü kesinlikle bir topluluk üyeliği üzerinden dile getirmediği göz önünde bulundurulduğunda, dolaylı olarak demokratik "rızanın" kolektivizmine karşı öne sürdüğü eleştiriler burada geçerlidir.

prosedürü aracılığıyla sistemi "istemleriyle" var ederler. Oy vermek, bütün Amerika Birleşik Devletleri vatandaşlarının (bir hayli lüzumsuz yere) zımni muvafakat verdiği bir toplumsal sözleşmedir.[50] Bu da, siyasi rejimin yurttaşlarının ihtiyaç ve endişelerine karşı duyarlılığını korumasını garanti altına alan en iyi ve etkin mekanizmaların demokrasiye ait mekanizmalar olduğu savı aracılığıyla demokrasiyi savunan teze paraleldir.[51] Bu reformülasyonda, rejimin adaletliliği, halkının gerçek ihtiyaçlarına karşı duyarlılığını ne ölçüde muhafaza ettiğiyle belirlenir ve söz konusu yönetimin uygulamalarının büyük olasılıkla makul siyasi ve yasal sınırlar içinde olduğu varsayımı, halkın böyle bir yönetime "muvafakat etme" sebebi olarak kabul edilir.

Ancak Thoreau'nun "muvafakat" yorumunun yukarıdaki tariflerin hepsinden ayrıldığı ortada. Hem adalet anlayışı hem "[kendisinin bizzat] katılmadığı birleşmiş bir toplumun üyesi olarak görülmek"[52] istemediği yönündeki beyanı, her türlü kurumsal yükümlülüğün hakiki, sarih muvafakat [açık rıza] temeline oturtulması yönündeki talebini ifade eder; basitçe olumlu bir adalet değerlendirmesinin bir muvafakat edimi teşkil edeceğini varsaymak nedensellik zincirini tersine çevirir.[53] Muvafakat, yüksek yasa ve adaletli davranma üçlüsü Thoreau'ya göre öyle bir kimlik oluşturur ki, birinin varlığı diğer ikisini de işaret eder: Thoreau adaletli yönetimin muvafakat edilen yönetim olduğunu söyler bize; muvafakat edilen, rıza gösterilen de tanımı gereği yüksek yasayla mutabık olmalıdır, aksi takdirde yurttaşlarının onayını alamaz zaten; ve ayrıca, yüksek yasayla uyum içinde olduğundan ötürü ona muvafakat edenler, Thoreau'nun doğrunun algılanması ve edimi yönündeki ikili yükümlülüğü uyarınca, böyle bir ilkenin gerektirdiği adaletli hayatı sürmelidir (yani mutabık olmak, itaat etmeye mutabık olmaktır). Bu üç bölümlü kimlik, sarih muvafakat eylemini lüzumsuz kılıyor görünse de, kurucu teamüllerin belirli eylemler için sıklıkla çelişkili ya da beklenmedik

50 Kateb, *The Inner Ocean*, s. 114, 120, 173.

51 Don Herzog'un *Happy Slaves: A Critique of Consent Theory,* Chicago: University of Chicago Press, 1997, s. 205-13'teki tezi de budur.

52 Thoreau, "Resistance", s. 13.

53 Bkz. Thoreau, "A Plea for Captain Brown", s. 151; "Resistance to Civil Government," s. 20. Bu görüş, A. John Simmons'ın John Locke lehine öne sürdüğü sava çok benziyor. Locke'un sarih muvafakatı kastettiğini öne süren Simmons, bu muvafakata (örneğin Herzog'un radikal katılımcılığı ya da John Rawls'un varsayımsal sözleşmeciliği aracılığıyla) kestirimler formüle etmek suretiyle onun kuramını gerçeklikle bağdaştırma yönündeki denemelerin, Locke'un anlatmak istediği şeyi ıskalamak anlamına geldiğini söyler. Bkz. *On the Edge of Anarchy: Locke, Consent, and the Limits of Society,* Princeton: Princeton University Press, 1993, s. 74-78.

anlamlar üretme biçimleriyle ilgili tartışmamıza dönerek, Thoreau'nun buradaki tezine bir miktar tutarlılık kazandırmanın mümkün olduğunu düşünüyorum. Thoreau'nun, bu tür kanıtlanmış anlam manipülasyonlarına karşı savunmasızlıklarını gerekçe göstererek genel kullanımdaki demokratik pratikleri zaten reddettiğini biliyoruz, ancak ben, Thoreau'nunki gibi bir ahlak yasasının gönüllü kabulünün siyasi muvafakat olarak da görülebilecek şekilde belirginleşmesini sağlayacak bir yol taslağı çizmek istiyorum – tabii bunu yaparken, "sarih" muvafakatın, eylem gönüllü olarak yerine getirildiği ve siyasi bir yükümlülüğün kasıtlı taahhütü olarak kabul edildiği sürece açıkça ifade edilmesine gerek olmadığını da unutmamak gerek.

Adaleti somutlaştırması gerektiği halde neticede adaleti desteklemeyen kurumsal yükümlülükleri zorla yürürlüğe koyma sorumsuzluğundan ötürü demokrasiyi eleştiren Thoreau'nun "muvafakat" anlayışı, muvafakatın sadece bir sürece muvafakat değil, bir netice olduğu yönünde olmalıydı: *hem* kurumsal yükümlülükleri üreten kurumsal edimlerin ifasına *hem de* yükümlülüğün yerine getirilmesinin, maledildiği kurucu teamülün müeyyidesi altında ürettiği geçerliliği kabul edilen anlama muvafakat edilmeliydi.

Siyasi sistemin belli edimlerin ifası uğruna çarpıtmak ya da bağdaşık hale getirmek zorunda kaldığı anlamların değil de, toplumdaki çok çeşitli kişisel menfaatlerin birbiriyle bağlantısının doğadaki, çeşitliliğin yönlendirdiği uyumu yansıtacağı yönündeki inancı, Thoreau'nun bu anlayışını destekler niteliktedir. "Bırakalım herkes kendi işine baksın ve mayasındakini gerçekleştirmeye çabalasın," diye öğütler bize, *Walden*'da.[54] Bu da, belli edimlerin anlamını yönlendiren kurucu teamüllerin, bunlara dayanan yükümlülükleri üstlenen faillerin ayırt edebileceği ve açıkça anlayabileceği biçimde düzenlendiği bir toplumsal sistemde, zımni bir kurumsal yükümlülüğün ifasının bir muvafakat ifadesi olarak yorumlanabileceğini ima eder. Her edimin ürettiği anlam sağlam ve açık bir biçimde ayırt edilebilir olduğunda, eylemi gerçekleştiren sonucun kendisinin yüksek yasa anlayışına uygun olup olmadığını görmek için her türlü eylem biçimini değerlendirebilir. Edimlerin anlamları belirsiz ya da çelişkili olduğunda benzer bir değerlendirme yapmak mümkün değildir. Muvafakat, ancak kişi kurumsal edimlerin nihai anlamları için gerçekten sorumluluk alabildiğinde mümkün hale gelir ve demokratik karar alma süreçlerinin sonuçları eylemi gerçekleştirenin hedef-

54 Thoreau, *Walden*, s. 345.

lediği ahlaki olarak türetilmiş anlamların yerini aldığında bu koşul geçerli olmaz.

Thoreau'nun Demokrat Yorumcuları

Thoreau'nun siyasi eleştirisini bu şekilde yeniden ifade etmek, onun demokratik konumuyla ilgili en güçlü tezin; yani, liberal demokrasinin ona sağladığı dokunulmazlığın, Thoreau'yu demokrasiye karşı etkili eleştiriler öne sürmekten alıkoyduğunu iddia eden tezin yerindeliğini sorgulamaya yol açıyor. George Kateb de Nancy Rosenblum da, Thoreau'nun bir liberal demokraside bulunan tipik değerleri benimsemesinin, illa ki (bir dereceye kadar eleştirel bakış açısıyla da olsa) sistemin kendisini desteklediği biçiminde yorumluyorlar. Kateb, Thoreau'yu dönemdaşı olan Aşkıncıların arasına konumlandırıyor ve aşkıncıların "demokratik bireyciliğini" temsili demokrasinin hem sonucu hem zenginleşmesi olarak görüyor.[55] Hatta, anayasal liberalizmi en değerli kılan şeyin, tam da bireylerin siyasi hayata dahil olma mecburiyetini azaltması olduğunu öne sürüyor ki, görünürde Thoreau'nun da onayladığı bir hedeftir bu. Ancak Kateb, bir bireysel onur kavrayışı ve bu onur kavrayışına uygun bir eylem alanı üretenin tam da anayasal temsili demokrasi *süreci* olduğu yönünde ısrar edince, Thoreau'nun eleştirisindeki ince alayın üstü örtülmüş oluyor. Thoreau, bu kurumların –ve onları destekleyen süreçlerin– özel hayatı öncelikle anlaşılır kılan ahlaki eylemleri bizatihi ihlal ettiğini ve olanaksızlaştırdığını işaret eder. Dolayısıyla, Kateb'in seçimler ve yasal sürecin gerekleri gibi demokrasi öğelerinin içsel ahlaki değer taşıdığı yönündeki iddiaları, demokrasiyi meşru kılmak bir yana, Thoreau'nun kabul bile etmeyeceği bir hususa işaret etmektedir.[56]

Thoreau'nun "kelle vergisi" olarak bilinen vergiyi ödemeyi reddederek gerçekleştirdiği sivil itaatsizlik eylemi bu noktada dikkatle değerlendirilmelidir çünkü demokrasinin sağladığı tazmin olanağını açıkça gözler önüne serer ve böylelikle Kateb'in tezine uygun bir karşı örnek oluşturur. Bununla birlikte, eylemin içerdiği örtük paradoksu yadsımak mümkün değil; bir demokratik rejimin üstlendiği politikaları agresif bir biçimde protesto ederken bile, eylemin gerçekleşmesi ifade özgürlüğü ve hoşgörü değerlerine sıkı sıkı

55 Kateb, *The Inner Ocean*, s. 78.

56 Kateb, *The Inner Ocean*, s. 57-64. Kateb'le ilgili savımın yalnızca onun Thoreau'yu bir demokrat olarak nitelendirişiyle sınırlı olduğunu, anayasalcılık ve temsili demokrasinin değeri hakkındaki tezlerini kapsamadığını belirtmem yerinde olacaktır.

bağlı görünür; bu değerler de kurumsal doruk noktasını ve güvenliği demokratik prosedürlerde bulur. Bu gerilim, Nancy Rosenblum'un Thoreau'nun siyasi düşüncesini ele alan, onun liberal demokrasi projesinden militan kopukluğunu da aktaran çok yönlü çalışmasına canlılık verir. Thoreau'yu Avrupa'daki çağdaş Romantik hareketle ilişkilendiren Rosenblum, kendini geliştirme yönündeki bireysel dürtüyü kamusal (ve demokratik) hayatın gereklilikleri ve erdemleriyle bütünleştiren az sayıda romantikten biri olduğunu savunur.[57] Bu savının temelinde, Thoreau'nun hem radikal bireyciliği hem romantik duyarlığı eşzamanlı olarak bünyesinde barındıran düşüncelerinde var olduğunu gördüğü çatışma yatar; Rosenblum'a göre Thoreau'nun radikal bireyciliği "kişisel özgürlük, rıza ve direnişin geçerliliği kabul gören anlamlara sahip olduğu" liberal demokraside mana bulan değerlere bağlıdır, romantik duyarlığı ise "ahlaki mutabakattan ziyade düzen karşıtlığına değer verir."[58] Gerilimi çözüme ulaştıran, dışadönük tezahürünü başkalarına karşı agresif ve kamusal hayattan kopuk bir "kahramanca bireycilikte" bulan "militanlık" duruşudur.[59]

Rosenblum, Thoreau'nun militanlığının ahlaki değerlendirmelerden bağımsız olarak onun siyasi direnişini güdülemeye yeterli olacağına inanır ve böylece Thoreau'nun ahlaki tahakkümlerinin siyaset yaklaşımını biçimlendiriş şeklini gözardı eder. Rosenblum da Kateb gibi liberal özgürlükler ve demokratik kurumları kavramsal olarak içerdiğini düşündüğünden, –kötülükleri Thoreau'nun en değer verdiği şeyleri güvenlik altına alan liberalizm tarafından hafifletildiğinde bile– demokratik görüşün aşırılıklarına maruz kalan ifade özgürlüğü ve kişisel onur gibi kavrayışlara bağlılığın basitçe muğlak bir hale geldiğini düşünen Thoreau'nun bu görüşüne açıklama getiremez. Rosenblum, "Jakoben değil de liberal demokrasi söz konusu olduğunda ve yükümlülükler dayatmak ya da bağlılık talep etmek yerine Thoreau'yu rahat bıraktığında, kopukluğun da baştaki cazibesini ve dramatik gücünü yitireceği" yönünde ısrar eder.[60] Oysa Thoreau'nun–liberal değişkesi de dahil olmak üzere– demokrasiyi, seçim sonuçları ya da kanuni seçenekler veya temsilciler konusunda adalete itaat etme görevlerini yerine getirmeleri yönünde

57 Bkz. Rosenblum, *Another Liberalism* ve "Thoreau'nun Militant Conscience." Thoreau'nun temsili demokrasiye bağlılığıyla ilgili daha sonraki görüşlerinin ikirciklilikten çok daha uzak olduğu görülür: bkz. Henry David Thoreau, *Political Writings*'deki önsözü, s. xxix-xxx.
58 Rosenblum, "Thoreau's Militant Conscience", s. 83.
59 Rosenblum, *Another Liberalism*, s. 103.
60 *Age.*, s. 92.

beceriksizce töhmet altında bırakmak suretiyle yurttaşların ahlaki bağlılıklarının anlamını çarpıtmakla, yükümlülükler *dayatmakla* suçladığını zaten gördük. Bu anlam karmaşasının yol açtığı koşullarda, en nihayetinde adaletsizliğin adı adalet olur; örneğin Thoreau, tutuklandığında, adaletsiz bir sistemde adil bir adamın yerinin hapisane olduğu yönündeki örtük paradoksu dile getirir.[61] Bundan sonra, "insan yasasının ötesine" geçip "düzen denenin karmaşa, adalet denenin adaletsizlik, en iyi addedilenin en kötü" olduğunu görmek için "asıl kavrayışa" dönmek üzere Kuzey'e esin kaynağı olduğunu söyleyerek John Brown'ın liderliğini yaptığı baskını över.[62] Thoreau'nun bu olay hakkındaki yorumu, demokratik kurumlarda üretilen çarpıtılmış adalet anlayışıyla bağdaşması gerekmeyen, aksine bağdaşmaması gereken kişisel adalet sorumluluğunu vurgular. Thoreau'nun devlete direniş eylemi, liberal demokrasiyi kutsayan bir eylem olmaktan çok, genellikle onu doğrulamak için kullanılan terimlere meydan okuma ve yeni tanımlar verme yönündeki devam eden sürecin bir parçasıdır.

Thoreau'nun Alternatifi

Alternatif tasavvurunu hiçbir zaman yazıya dökmediyse de, Thoreau genel kullanımdaki toplumsal uygulamaların nasıl kendi ahlaki bağlılıklarının katı standartlarına uygun hale getirilebileceğiyle ilgili birkaç öneride bulunmuştu. Makalemi sonuçlandırırken bunlardan kısaca söz etmeyi uygun buldum çünkü Thoreau'nun demokrasi eleştirisinin hem önemini hem de sınırlarını anlamak açısından faydalı olabilirler.

Thoreau'nun yönetimi "ülkede adaleti sağlayan güç" olarak tanımladığını göz önünde bulundurunca, onun adalet tasavvurunun siyasi sorumluluklarının radikal biçimde merkezsizleştirilmesini, hatta artık tanınır biçimde "siyasi" denemeyecek ölçüde merkezsizleştirilmesini gerektirdiği sonucuna varıyoruz. Thoreau'ya göre en yerinde kişilerarası ilişki biçimi, cemiyet değil müştereklik[63] [*commonality*] retoriğinin izini taşıyan bir tür komşuluktur; kurumsal yükümlülüklerin yerine getirilmesine sürdürülebilir, ahlaki olarak tümleşik anlamlar kazandıran kurucu teamüllere temel olan müşterek bir anlayış.

61 Thoreau, "Resistance", s. 10.
62 Thoreau, "The Last Days of John Brown", s. 164-5.
63 Robert D. Richardson, Jr., "The Social Ethics of Walden", *Critical Essays on Henry David Thoreau's* Walden'da, Ed., Joel Myerson, Boston: G.K. Hall, 1998, s. 244.

Yasal ve ahlaki yükümlülükler arasında çizdiği kesin sınır, özel alanı yararlı toplumsal ilişkiler düzlemi olarak gören Thoreau'nun kamusal hayatı reddedebilmesini sağlar. Tutuklanışını anlatırken, "Ben insanlarla ilişki kurarım, makamlarla değil," der. Böyle "makamların" yerine getirilmesini sağlamaya çalıştığı siyasi-yasal ödevlerle bağımsız ahlaki sorumlulukların önceliği arasındaki uyumsuzluk Thoreau'yu tedirgin etmez. Thoreau'ya göre siyasi veya başka türlü sonuçları olan her türlü eylem sadece ve sadece ahlaki bağlılıklardan kaynaklanır ve dolayısıyla kurumlara değil insanlara karşı yükümlülükler olarak ifade bulur. Bu eylemler bu bakımdan kişiseldir.[64] Yasaya itaat etme yönündeki, kanuni olduğu varsayılan her türlü ödevin tanımı gereği talep ettiği kurumsal biat, *özellikle de* bu ödevin dayanak noktası demokratik süreçlere saygı ise, Thoreau'nun ahlaki ödev düşüncesinden esasen destek alamaz. Simmons'ın ilginç bir gözlemi var: Tebaası için fedakârlıklarda bulunmaya karar veren bir mutlak hükümdara duyulan kişisel minnet borçları siyasi yükümlülükler anlamına gelebilir, çünkü özel ve resmi liyakat arasında hiçbir ayrım yoktur, diyor.[65] Thoreau'nun siyasi hayat tasavvurunu açıklamak için bulunabilecek en uygun model bu olsa gerek; başlangıçta siyasi sonuçlar üretmesi tasarlanan kanuni yükümlülüklerin yerine ahlaki yükümlülükler geçer ve paradoksal bir etkiyle devletle ilişkili etkinlik kişisel etkinliğe dönüşür.[66]

Bu okuma, Kateb'in Thoreau'nun projesi hakkındaki iddiasını tamamen değiştirir; Kateb'e göre Thoreau "siyasal olmayan hayat ilişkilerini siyasallaştırmak suretiyle demokratikleştirmeyi" amaçlıyor, ancak ben, Thoreau'nun bunun tam aksini gerçekleştirmeye kalkıştığını ileri sürüyorum; *siyasal* hayat ilişkilerini ahlak anlayışıyla bağdaşacak biçimde *de*politize etmek.[67] Başkaları liberal demokrasinin vaatlerinin neler olduğunu iddia ederse etsin (örneğin yasal ve toplumsal yalnız başına kalabilme ehliyeti, kamusal eleştiri-

64 Thoreau'nun kölelik karşıtlığı bile siyasetle tahmin edilenden çok daha az bağlantılıydı. Onun köleliğe duyduğu öfkenin kölelerin değil, *kendi* haklarının tehdit edilmesinden kaynaklandığı saptamasını yapan Alfred Tauber, ferasetli bir görüş öne sürüyor. *Henry David Thoreau and the Moral Agency of Knowing,* Berkeley: University of California Press, 2001, s. 191.

65 *Simmons, Moral Principles and Political Obligations*, s. 190.

66 Brian Walker, Thoreau'nun öğüt-verme doktrinini yerel alandaki gündelik etkinlikle siyasal alanın geri kalanı arasındaki devamlılık kavramıyla ilişkilendiriyor; onun bu görüşü, Thoreau'nun ideal yönetim altında siyasi etkinlik tasavvuruyla birebir örtüşüyor. Ancak Thoreau'nun *Walden*'daki evrensel öz-üretim yetisini işaret eden ifadelerinden başka, Walker'ın neye dayanarak Thoreau'nun böylesi demokratik destekleyeceğini ileri sürdüğü makalesinde tam olarak belli değil.

67 Kateb, *The Inner Ocean*, s. 40.

leri dile getirebilme olanağı, bireyler ya da grupların öne sürdüğü siyasal taleplerin hakkaniyete uygun müzakeresi, bireysel özgürlüklerin yasal olarak garanti altına alınması), Thoreau'nun anlayışına göre bireylere ahlaki olarak gerekçelendirerek haklı çıkaramayacağı bir otoriteyi desteklemekte en az monarşi kadar suçlu durumuna düşmektedir. Thoreau'yu özel hayatın savunuculuğuna yönelten, keyfi bir güce karşı duyduğu liberal korkudan daha fazlasıdır.

"Sivil Yönetime Direniş"te hükümetten kendisine "bir komşu" gibi davranmasını talep edişi, Thoreau'nun siyasi eylemlerin komşuya ricada bulunmaya, vicdanen onayını da eksiksiz biçimde alarak komşuyu ikna etmeye benzeyen bir biçimde yürütülebileceğini ve yürütülmesi gerektiğini düşündüğünü işaret eder. Thoreau'nun düşüncesinde komşuluk etiği, kişilerarası davranışları düzenlemesi amaçlanan yasal yükümlülüklerin yerini alıyor görünür. Başka her türlü toplumsal ya da siyasal müdahelenin, kişinin yalnızca bedenini hüküm altına alabileceğini, ahlaki otorite tesis edemeyeceğini ileri sürer Thoreau. Rosenblum'un Thoreau'yu "komşuluğu kamusal mücadele" haline getirecek kadar militanca bir kopukluk halinde olmakla itham etmesindeki mübalağa böylece ortaya çıkıyor; zaten bu düşünce, Thoreau'nun ahlaki görüş gücü olan biri değil de alt tarafı bir teşhirci olduğu temeline dayanıyor.[68]

Thoreau gibi toplum içinde ikamet etmekten geçici olarak vazgeçenlerin bile başkalarına ve onların mal ve mülküne bir komşuya yakışır biçimde saygıyla davranma yönünde evrensel bir sorumluluğu bulunuyor. Thoreau'nun, Walden Gölü kıyısındaki kulübesini yapmakta kullanacağı ağaçları kesmek için komşusundan baltasını ödünç istediğini *Walden*'da özellikle belirtmesinin basit bir sebebi var: "Hemşerilerinizin bu şekilde girişimlerinizle ilgilenmesini sağlamak, ilişkinizi cömertçe sürdürmenin en iyi yoludur." Kitap boyunca, mümkün olan *tek* toplumsal dayanışma biçiminin bu "birlikte yaşamaya çalışma"[69] çabasıyla ilgili olduğunu tekrarlar. Bu türden ilişkilerin karşılıklı oluşu, bireyi kendi ahlaki özerkliğinden feragat etmeden çevresindeki topluluğa bağlar. Zaten Thoreau, "iyi bir komşu olma"[70] arzusunun ifadesi olarak yol vergisini ödemeye ve köyde eğitimi desteklemeye istekli olduğunu belirtir.

68 Rosenblum, *Another Liberalism*, s. 114.
69 Thoreau, *Walden*, s. 135, 138.
70 Thoreau, "Resistance", s. 17.

Ancak iyi bir komşu olmanın, resmi bir kopukluğu ısrarla sürdürmek anlamına gelmesi gerekmez.[71] Başka insanlarla karşılıklı olarak keyifle sürdürülen özel yaşama ek olarak, komşu muamelesi kişisel düzeyde toplumsal etkileşime de katkıda bulunabilir ve devletle karşılıklı olarak keyifle sürdürülen mahremiyeti de güvenlik altına alabilir. Tabii ikincisinin siyasal hayatla bağıntısı çok daha dolaysızdır ve kimi zaman başkalarını kendi davanıza çağırma görevini içerir ki Thoreau da Concord Lisesi'ndeki dinleyicilerine hitap ederken bu olasılıktan faydalanmıştı. Thoreau'nun John Brown'ı savunduğu metinde üzerinde durduğu kişilerarası davranışları yönlendiren ilişkiler, bazı yorumcuların varsaydığı gibi Thoreau'nun sivil itaatsizliğinin bünyesinde barındırdığı bireysel ilkelere yabancılaştırıcı bir şekilde bağlılıkla aynı anlama gelmiyor;[72] bunun yerine, Thoreau'nun düşüncesinde neredeyse kaçınılmaz olan ve onu Brown'a sadakat borcu duymaya sevk eden vicdani ilgilerin yöndeşmesine yeniden şahit oluyoruz. İlkeye bağlılık onu kitlelerden ayırıyor ama aynı zamanda kendisiyle eş ölçüde vicdanlı olanlarla bir araya bağlıyor. H.D. Lewis'e göre, "birey son tahlilde kendi vicdanına itaat etmelidir, ancak bu arada, ödevinin ne olduğunu bulma ödevinin bir parçası olarak, kendi özel bakış açısının sınırlarını düzeltip doğrulamak için yapması gereken çok şey vardır." Daha fazla deneyimi ya da içgörüsü olanlara danışmak da yapması gerekenler arasındadır.[73] Komşu muamelesi, öznel ahlak helezonunda böyle bir kontrol noktası işlevi olarak görülebilir. Thoreau'nun "komşulara ve çevremizdeki bütün insanlara"[74] karşı görevleri yerine getirmekten kastettiği bu olabilir.

Thoreau, liberal demokrasinin bireyleri müştereklik düşüncesine yabancılaştırdığını söyleyen Michael Walzer'a bazı açılardan katılırdı. Ama Thoreau'nun getirdiği çözüm, siyasete çok fazla dâhil olmanın tehlikelerinin altını çizmesi açısından benzersizdir. Siyasi alanın, kamu yararının içeriğine itiraz ve müzakereyi tanzim edecek biçimde genişletilmesi çağrısında bulunmaz; bunun yerine kişiye kendi doğrusunu bulabilmesi için, kendini düzeltebilmesi için, toplumsal ilişkilere samimiyetle önem atfedebilmesi ve etki ede-

71 Bu, Rosenblum'un *Another Liberalism*'deki iddiasıdır.

72 Örneğin bkz., *age*, s. 153.

73 H. D. Lewis, "Obedience to Conscience", s. 244.

74 Thoreau, "Resistance", s. 21. Böyle bir nitelendirmenin, pek çok yorumcunun Thoreau'nun *Walden*'daki toplumsal eleştirisine atfettiği "topluluk bilinci"ne destek verir nitelikte olduğu kabul edilebilir. Örneğin, Richard Drinnon, "Thoreau's Politics of the Upright Man", *Walden and Civil Disobedience: Authoritative Texts, Background, Reviews and Essays in Criticism*, Ed., Owen Thomas, New York: W. W. Norton and Company, 1966) s. 416.

bilmesi için daha fazla mahremiyet tanınmasını savunur – bir başka deyişle, "birlikte yaşamayı öğrenmenin" daha hakiki bir biçimde yapılmasını talep eder. Thoreau, liberal demokrasinin alternatifinin toplulukçuluk olmadığını açıkça belirtir; toplumsal uyum ve ahlaki sağlamlığın daha sürdürülebilir hale gelmesinin yolunun, "başarımızın tadını birlikte çıkarabilmek için kendi başımıza başarmaktan"[75] geçtiğini söyler.

Thoreau'nun coşkulu retoriğinin, siyasal hayatın talepleriyle kişisel ahlakın taleplerini uzlaştırmanın kimi zaman engelleyici olabilen zorluğunu göz ardı ettiği elbette doğru – pek çok akademisyenin faydasız ya da yanlış yola saptırıcı olduğu gerekçesiyle çoktan vazgeçtiği bir amaç bu.[76] Ancak bunu başarma yönündeki çabalarımızın sık sık trajik bir biçimde sona ermesinin demokratik politikalar aracılığıyla sorunsuzca yatıştırılabileceğini sanmak hata olur ve Thoreau'nun eleştirisi, tam da demokrasinin bütün ahlaki bağlılıkları uzlaştırma ehliyetsizliğini kanıtladığı için değerlidir. Demek ki, Thoreau'nun siyasal eleştirisini yanlış bir şekilde yorumlayarak onu demokrasi taraftarı ilan etmek, siyasal hayat anlayışımıza yaptığı benzersiz katkıyı gözden kaçırma tehlikesini doğuruyor. Thoreau, demokratik meşruiyet mercek altına alınmadığı zaman tehdit altında kalanları gösteriyor; ahlaki bağlılıklarla yurttaşlık görevleri arasındaki karmaşık ilişki karartılıyor ve demokrasinin, amaca uygunluğun ve menfaatin adalet pahasına yüceltilmesi ve ahlaki ödün de dahil olmak üzere, hiç de önemsiz sayılamayacak yan etkilerini görmemiz ya da hatasız bir şekilde ölçmemiz engellenmiş oluyor.

Dahası, siyasetin güdülenimine yön vermesi gereken ahlaki soruları ön plana çıkarmakla, Thoreau dikkatimizi siyasal kurumlardan uzaklaştırıp bu kurumların görünürdeki varlık sebebine, yani hizmet etmesi gereken bireylere yöneltiyor. Temelde Thoreau, tıpkı monarşi ya da aristokrasi gibi demokrasinin de kişinin kaçınılmaz olarak başkaları tarafından yönetildiği bir sistem olduğu yönünde şaşırtıcı bir gözlemde bulunur ve bu kavrayış onu neredeyse anarşik (ama onun için daha hakiki) bir "öz-yönetim" biçimine götürür. Böylesi bir vizyonun ütopik görünmesi, demokrasinin yapabileceğimizin en iyisi olduğu varsayımının eleştirisi olarak ciddiye alınmamasını gerektirmez –siyasi hayatın adaletli bir biçimde düzenlenebilmesi için elimizde bulunan en gerçekçi seçeneğin şimdilik demokrasi olduğunu kabul etsek

75 Thoreau, "Paradise (to be) Regained", *Reform Papers*, s. 42.

76 Örneğin bkz. Tussman, *Obligation and the Body Politic*, s. 18, 25-31; Michael Walzer, "Political Action: The Problem of Dirty Hands", *Philosophy and Political Affairs,* S. 2 1973, s. 160-80.

bile, demokrasinin tartışma götürmez ya da eleştirilemez olduğu anlamına gelmez bu. Böylelikle, Thoreau'nun ABD anayasası ve bunun desteklediği siyasi sisteminin "daha aşağıda bir noktadan bakıldığında" "çok iyi" olduğunu kabul etmesi, onun demokrasiye olan bağlılığını değil, okurlarına yaptığı uyarıyı işaret eder; demokrasi konusundaki kanaatkârlıkları daha iyi (belki daha özgürlükçü?) olasılıklar arayışına ket vuracak ve daha yüksek bir ahlaki zemin bulma yönündeki her girişimi engelleyecektir. Çünkü bu kurumlar, "biraz daha yüksekteki bir görüş noktasından bakıldığında... tıpkı tarif ettiğim gibidirler; peki daha yüksekten, en yüksek noktadan bakıldığında neye dönüştüklerini ya da bakmaya, hatta üzerinde düşünmeye bile layık olup olmadıklarını kim söyleyebilir?"[77] Thoreau'nun siyasi yazıları, tam da liberal özgürlüklerle demokratik yükümlülükler arasındaki ödünleşmelerin –kullanışlılık maskesi arkasına güzelce gizlenen ahlaki bedellerin– farkına varmamıza yardım ettikleri için değerlidir.

İngilizceden çeviren: Begüm Kovulmaz

77 Thoreau, "Resistance", s. 18.

Sivil İtaatsizlik ve Terörizm
Müzakereci Demokrasinin Sınırlarını Sınamak[1]

MICHAEL ALLEN

Bu makalede, müzakereci demokrasinin tehdit ve gözdağı verme yerine ikna etme ve iletişime olan bağlılığının kavramsal sınırlarını sınamaya çalışıyorum. Bu sınamayı ise sivil itaatsizlik ve terörizm fikirleri çerçevesinde yapıyorum. Bir yandan, sivil itaatsizliğe dönmemin sebebi bunun pek çok müzakereci demokrat tarafından onay gören bir taktik olmasıdır. Fakat sivil itaatsizlik ikna ve iletişim ile kolayca yan yana getirilmesi hayli zor olan bir taktiktir. Pek çok müzakereci demokrat sivil itaatsizliğin gerçekten de indirgenemez tehdit ve gözdağı unsurları barındırdığını kabul etmeye hazırdır. Bununla birlikte, sivil itaatsizliğin her şeye rağmen müzakereci demokrasinin kavramsal yörüngesi ve müzakereci demokrasinin kamusal iletişim yoluyla meşruiyete verdiği öncelik içinde tasavvur edilebileceğini ileri sürerler. Öte yandan, terörizme dönmemin sebebiyse bunun müzakereci demokratların kendi temel kuramsal bağlılıklarıyla asla uyuşmayan bir konum olduğuna inanmalarıdır. Şiddet içermeyen yasadışı protestolardan malların ya da hayatların şiddetli bir biçimde yok edilmesine kadar uzanan terörist eylemlerin, zorlayıcı olmayan kamusal iletişim yoluyla haklılaştırılmasına dönük müzakere idealiyle çeliştiği aşikârdır.

Peki, niçin böyle düşünülür? Müzakereci demokratlar kendi konumlarını genelde araçsal ve iletişimsel akıl arasında bir ayrım yaparak tanımlaya-

1 Bu makale ilk olarak *Theoria* dergisinin Mart 2009 (118) sayısında yayımlanmıştır (s. 15-40).

caklardır – bu denklemde araçsal akıl zorlayıcıdır, iletişimsel akılsa öyle değildir. Fakat sivil itaatsizliğe kucak açmalarıyla bu ayrım çizgisi hâlihazırda belirsizleşmiş durumdadır. Sivil itaatsizlikte ise tehdit ve gözdağının gayet uygun bir şekilde iletişim idealine bağlı kaldığı düşünülür. Ama terörist eylemlerin gerek kamusal gerekse de iletişimsel mahiyette belirli semantik öğeleri olduğu düşünülebilir. Bu durumda müzakereci demokratlar, kamusal iletişim yoluyla haklılaştırma idealiyle uyuşmadığı iddiasıyla terörizmi mutlak surette reddetmek için sağlam sebepler ortaya koyabilir mi? Ya da, en azından mallara ya da kişilere karşı gerçekleştirilen bazı şiddetli, zor içeren eylemlerin bu ölçüt uyarınca haklılaştırılabileceğini düşünmeye hazır olmaları gerekmez mi?

Makalenin bundan sonraki kısmında, müzakereci demokratların bu olasılığı büsbütün gözardı edemeyeceğini öne süreceğim. Fakat aynı zamanda, müzakereci demokratlar terörizmi tamamen onaylayamazlar – terörizm terimi kasıtlı ve keyfi şiddeti akla getiren kötüleyici varsayımı reddederek tarafsız bir şekilde kullanıldığında bile bu böyledir. Müzakereci demokrasiyi terörizm karşısında sınamak müzakereci demokrasinin sınırlarını sivil itaatsizlerin şiddetsizlik savunularının ötesine taşır. Ama terör kategorisi, müzakereci demokratların tüm insanları özgür ve eşit diyalog ortakları, devam etmekte olan müzakere süreçlerinde iddialarda, taleplerde bulunabilen kişiler olarak görmeye olan bağlılığıyla kolayca bağdaştırılamaz. Eğer zorlama, şiddetsizlik ölçütüyle belirlenen sınırları aşarsa, bunu kamusal bir iletişim forumundaki konuşmacıların özgürlüğü ve eşitliğine olan demokratik bağlılığa uymaya devam edecek şekilde yapmak zorundadır. İlkesel olarak bakıldığında bunu başarmak imkânsız değildir ama hayata geçirilmesi olağanüstü derecede zor olabilecek dengeleyici bir eylem ortaya koymayı gerektirir.

Müzakereci Demokrasi ve Sivil İtaatsizlik

Müzakereci demokrasi birbiriyle ilişkili birçok bakış açısını barındıran geniş bir kamptır. Gelgelelim, çeşitli savunucularının, kolektif kararların kamusal iletişim ve gerekçe ortaya koyma gibi müzakereci süreçlerle haklılaştırılması gerektiğini düşünmelerinden dolayı, bağımsız bir demokratik düşünce okulu olduğu söylenebilir. Bu da onu sırf oyların toplanmasına dayalı bir demokrasi anlayışından –ve genelde böyle bir anlayışla el ele giden stratejik oy kapma yarışından– ayırır. Bu açıdan bakıldığında, müzakereci demokratlar, stratejik bir partizanlıkla yapılan siyasi çağrılarla manipüle edi-

lebilen oy verme yoluyla salt öznel tercihlerin ifadesi yerine, ortak iyinin müzakere edilmesini teşvik etmeye çalışırlar.[2]

Genelde, müzakereci demokratik siyasetin açık kamusal iletişimin gerçekleşebildiği anayasal bir siyaset çerçevesini varsaydığı zannedilir. Anayasal siyasetin çerçevesi göz önünde bulundurulduğunda, müzakereci demokratik ideal, ikna ve gerekçe ortaya koymaya dayalı kısıtlanmış bir karşılıklı konuşmanın yeğlenerek gözdağı ve şiddetin reddiyesine karşılık gelir.[3] Tüm konuşmacıların özgür ve eşit olarak görülmesi gerektiği idealini ciddiye alması hasebiyle, böyle bir karşılıklı konuşmanın bariz bir Kantçı yönelimi vardır. Tüm konuşmacılar kendileriyle aynı düzeyde bulunan başkaları tarafından göz önünde bulundurulup değerlendirilmeyi hak eden iddialarda bulunmaya ve gerekçeler sunmaya muktedirdir. Söz konusu karşılıklı konuşma, tam da her katılımcı başkalarını ortak bir müzakere sonucuna özgürce katkıda bulunmaya muktedir biri olarak tanıdığı sürece kısıtlıdır. Dolayısıyla tüm katılımcıların özgürlüğünün ve eşitliğinin tanınması, gözdağı ve manipülasyon gibi iletişimsel değil de sırf araçsal bir mahiyeti olan stratejilere başvurulmasını kısıtlama işlevi görür.

Bu açıdan bakıldığında, müzakereci demokrasi devrimci değil de reformist bir konumdan hareketle kavranmaktadır. Anayasal düzenin en azından, müzakereci siyasetin anayasacılık çerçevesi içinde sırf üstünkörü bir reformist tamiratla alakalı olduğu, "takribi adalet" (*near justice*) koşullarını tesis etmiş olduğu varsayılır.[4] İlk önce özgür kamusal iletişimin gerçek-

2 J. Bohman ve W. Rehg, "Introduction", James Bohman ve William Rehg (haz.), *Deliberative Democracy: Essays on the Reason and Politics* içinde, Cambridge, MA: MIT Press, 1997, ix-xxx. Bohman ve Regh'in bu antolojiye yazdıkları giriş yazısı önde gelen alternatif demokrasi anlayışları açısından müzakereci demokrasiye dair yazılmış en iyi sunum metnidir hâlâ.

3 B. Ackerman, *Social Justice and the Liberal State*, New Haven ve Londra: Yale University Press, 1980, s. 8-10. Burada, Ackerman'ın karşılıklı konuşma kısıtı hakkındaki gelişkin yorumunu ayrıntısıyla ele almıyorum. Böyle bir kısıt fikrine başvurmamın tek nedeni, konuşmacıların açık uçlu bir kamusal söyleme dâhil olan özgür ve eşit katılımcılar olarak görülmesi idealinin yol gösterdiği, iknaya yönelik müzakereci demokrat bağlılığı ifade edebilmek.

4 Buradaki "takribi adalet" terimini John Rawls'un sivil itaatsizlik tartışmasından alıyorum. Bkz. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971, s. 363-8. Keza Andrew Sabl, sağlam anayasa temelleri inşa etmeyi amaçlayan ileriye dönük bir adalet sunan bir siyaset olarak sivil itaatsizliği tartışırken bu terimi kullanır. Bkz. A. Sabl, "Looking Forward to Justice: Rawlsian Civil Disobedience and its Non-Rawlsian Lessons", *Journal of Political Philosophy*, C. 9, S.3, 2002, s. 307-377. *Theoria* dergisinin anonim bir hakemi, müzakereci demokrasiyi zaten adil olduğuna inanılan bir sistemin reformist tamiri olarak görmenin önemini haklı bir şekilde vurgulamıştı bana. Fung'un izinden giderek söyleyecek olursak, siyasi kararlar ve aktivizm daha fazla müzakere fırsatının sağlanmasını ve müzakere sonuçlarının gerçekleştirilmesini amaçlamalıdır. Bkz. A. Fung, "Deliberation before the Revolution: Towards an Ethic of Deliberative Democracy in an Unjust World", *Political Theory*, C. 33, S. 3, 2005, s. 397-419.

leşebildiği anayasal çerçeveyi kurmada haklı olarak görülebilseler de, şiddet ve gözdağı adalet koşullarını sonradan geliştirmede etkisiz olduğu gibi, zora dayalı olmayan iletişim idealiyle de bağdaşmaz. Bununla birlikte, stratejik bir şekilde zora ve gözdağına başvurulmadığı bir durumda iletişime yapılan böyle bir vurgu, müzakereci demokrasi programına devamlı olarak yöneltilen bir eleştiri kaynağı olmuştur.

Ne de olsa, zora başvurulmayıp gözdağı verilmeden kurulan iletişimin, anayasal düzen takribi adaletin koşullarını başarılı bir şekilde oluşturduktan sonra bile etkisiz kalacağı ortaya çıkabilir. Bir azınlığın dışlanmasından fayda sağlayan bir çoğunluk müzakereci demokratların samimiyetle yaptığı iletişim tekliflerini büsbütün görmezden gelebilir. Aynı şekilde, anayasal çerçeve içinde belirgin iktidar avantajları olanlar kamusal tartışmayı manipüle etmek ya da belli bir yana doğru çekmek üzere kendi "siyasi ve finansal nüfuzları"nı kullanmak isteyebilir.[5] Ya da "izlenecek politikalar konusunda sivil toplumdaki pek çok siyasi aktör ve grup tarafından benimsenen öyle derin varsayımlar veya düşünme tarzları vardır ki" bu durum genel bir "müzakere ataleti"nin oluşmasına neden olan bir unsur olabilir.[6] Müzakereci demokratlar, açık kamusal iletişim için gerekli olan idealin altındaki bu tür koşulları hesaba katmayı beceremeyince, "hüsnükuruntulu siyasi ahmaklar rolünü oynama" riskine girerler.[7]

Müzakereci demokratlar, siyasi ahmaklar derekesine düşmemek için, kamusal iletişim idealinin uygun bir tamamlayıcısı olarak, yüzlerini gitgide sivil itaatsizlik modeline çevirmeye başladılar.[8] Kurum-ötesi ya da yasa-ötesi kamusal protestoya başvurulması müzakereci demokratlara, müzakere için gerekli ideal koşulların eksik olduğu bir durumda anayasal düzen için sürmekte olan haksızlıklar hakkında yapılacak kamusal iletişimi nasıl kolaylaştırabilecekleri konusunda uygun bir model sağlar. Sivil itaatsizlik protestosu müzakereci demokrasiyle nasıl uyumludur ve açık kamusal iletişimi nasıl kolaylaştırmaktadır? Bir yandan, bu tür bir protesto uygun bir müzakereci çerçevede haklılaştırılabilir. Ne de olsa, kapsayıcılık, yaklaşık bir etki eşitli-

5 Smith, W., "Democracy, Deliberation and Disobedience", *Res Publica,* C. 10, S. 4, 2004, s. 353-377 içinde s. 369.

6 *Age.*, s. 369.

7 Fung, *age*., s. 397.

8 Burada, sivil itaatsizlik teorisine dönüşün esas örnekleri olarak Fung, Sabl ve Smith'i ele alıyorum. Fung'un "Deliberation before the Revolution" ve Sabl'ın "Looking Forward to Justice" makalesine bakınız. Ayrıca, bkz. Smith, *age.,* s. 353-377.

ği ve vicdani muhalefeti teşvik eden serbest malumat dolaşımı gibi müzakere ilkelerinin çiğnenmesiyle "kararların bağlayıcı gücü zayıflamaktadır."[9] Öte yandan, sivil itaatsizlik protestocuları müzakere açısından yaşanan yetersizliği aşmak için böyle yasa-ötesi itirazlarda bulunmaya niçin "hakları olduğunu hissettiklerini izah ettikleri" ölçüde, aynı müzakere ilkelerine protesto sırasında da başvurulmuş olur.[10]

Bu açıdan, böyle bir protestonun güçlü katılımcıların hâlâ kimi haksızlıkların yapılmakta olduğunu iddia edenleri müzakere çerçevesinde anlamaya çalışma konusunda sergilediği gönülsüzlük sorununu ve daha genel bir durum olan müzakere ataletini çözdüğü söylenebilir. Çözüm gerçekten de yasa-ötesilik ile vicdani ahlaki çağrının birleşerek yeni bir siyaset durumunun, protestonun muhatap aldığı kişilerin haksızlığı artık görmezden gelemez hâle geldiği bir durumun yaratılmasında yatar. Protestocuların derdi, her şeyden önce, *bir diyalog başlatmak için* mevcut bir haksızlığı duyurmak olduğu ölçüde, sivil itaatsizlik tam anlamıyla iletişimsel bir akıl yürütme çabası olmaya devam eder. Bu açıdan, söz konusu protesto iletişim ve ahlaki ikna idealini bir kenara atarak arzu edilen siyasi sonuca ulaşmaya dair salt araçsal bir akıl yürütme çabası olarak görülmemelidir.

Eğer protestocular yasayı çiğnemeyi araçsal bir şekilde haksızlığı duyurma aracı olarak kullanıyorlarsa, bunun tek nedeni bizatihi mensubu oldukları daha geniş bir topluluğun adalet duygusuna seslenmek istemeleridir. Bununla beraber, müzakereci demokrasinin uygun bir tamamlayıcısı olarak düzenlenen bu tür yasa-dışı (*extra-legal*) protestolar, sivil itaatsizlikte kamusal siyasi aktivizmin araçsal ile iletişimsel, zorlayıcı ile ikna edici veçheleri arasında derin bir gerilim olduğunu yeterince kabullenmediği gerekçesiyle yine de eleştirilebilir. William Smith'in şu sözleri böyle bir gerilimi barındırır: "Müzakereyi, zorlamak için ortaya konan sivil itaatsizlik ile bağdaştırmak imkânsız değilse de zordur."[11]

Sivil itaatsizlik indirgenemez bir zorlama ve gözdağı unsurunu açıkça gerektirdiği ölçüde (protestocuların maksadı kamusal bir diyalog başlatma ve adalete dair ahlaki bir çağrıda bulunmak olsa da), burada gerçekten de derin bir gerilim ortaya çıkar. Anayasal düzenin şiddete başvurularak yıkılmasına varacak derecede haksızlığa kuvvetli bir direniş tehdidini beraberinde ge-

9 Smith, *age.*, s. 369.
10 *Age.*, s. 369.
11 *Age.*, s. 375.

tirse bile sivil itaatsizliğin şiddet içermeyen yasadışı bir eylem tehdidini beraberinde getirdiği açıktır.[12] En azından bu açıdan, sivil itaatsizliği onaylayan müzakereci demokratların tümünün her tür tehdit ve gözdağını reddettiği söylenemez. Bununla birlikte, müzakereci demokratlar sivil itaatsizlikte araçsallık ile iletişimsellik arasında bulunan gerilimi, sürmekte olan haksızlıkları açık kamusal iletişim yoluyla çözme ideali açısından yaratabileceği sonuçlarla ilişkisi bakımından, çok nadiren ele alır ya da hesaba katarlar.

Fung'un Müzakereci Aktivizmi

Bu gerilimi ele alma konusundaki kıtlığın kayda değer bir istisnası Archon Fung'un yakın zaman önce kaleme aldığı makalesinde bulunabilir.[13] Fung sivil itaatsizliği "müzakereci aktivizm" diye tanımlayarak daha diri bir görüş ortaya koyar; araçsal akıl ile iletişimsel aklın talepleri arasında bir gerilimin var olduğunu da kabul etmeye hazırdır. Fung burada Smith'in zorlama ile iletişim idealini bağdaştırmanın zor olacağı yolundaki iddiasına itiraz eder. Fung'a göre, protestocular zorlayıcı yöntemleri koşullu olarak, "aklı reddetmenin bedellerini gündeme getirmenin" bir aracı olarak benimsedikleri sürece, bir tür bağdaşma kurulabilir.[14] Fakat Fung bu durumun bizatihi zorlamanın iletişimsel bir boyutu olduğu ve böylelikle, iletişim idealinin daha sonrasında gerçekleşebildiği bir ortamın oluşmasına yardımcı olduğu anlamına geldiği kanısında değildir.

Fung burada iletişimsel aklı reddetmenin bedellerini zor yoluyla gündeme getirmenin, protestocuların tüketme ve orantılılık ilkelerine uymaya gönüllü olmaları şartıyla, meşru olabileceğini ileri sürer. Sırf adalet duygusuna yapılan çağrılara dayalı ilk müzakere teklifleri tüketildikten sonra, zorlama "siyasi hasımların ve karşıt tarafların müzakerenin prosedürel normlarını ve müzakereyi temellendiren esaslı değerleri ne derece reddettiğine bağlı olarak" orantılı bir şekilde "artırılabilir."[15] İşçiler ve öğrencilerin ileri sür-

12 J. Angelo Corlett, *Terrorism: A Philosophical Analysis*, Dortrecht, Hollanda: Kluwer Academic Publishers, 2003, s. 35. Corlett açık bir şekilde, sivil itaatsizliğin tehditlerin öne sürülmesini kapsadığını öne sürer; bu durumun Rawls'un sivil itaatsizlik görüşünü bir miktar değiştirdiği kanısındadır. Bkz. Rawls, *Theory of Justice*, s. 366. Fakat Corlett, Rawls'un sivil itatsizliğin "asla bir tehdit olmadığı" yolundaki iddiasını fazlasıyla harfi harfine yorumlamakla eleştirilebilir. Corlett'in aksine, ama Sable ile uyumlu olarak, Rawls'un sivil itaatsizliğin asla geleceğe dönük güçlü bir direniş tehdidi olmadığı yolunda bir iddiası olduğu söylense daha iyi bir yorumda bulunulmuş olur. Bu Rawls yorumunu bana *Theoria*'nın anonim bir hakemi önerdi.

13 Fung, *age*.

14 Fung, *age*., s. 403.

15 Fung, *age*., s. 403.

dükleri talepler karşısında, "kamu düzenine yöneltilen tehditleri asgari düzeye indirme"ye çalışmaktan başka bir şey yapmayan üniversite yönetiminin müzakere yetersizliğini protesto etmek için oturma eylemi yaptığı Harvard Yaşanılır Ücret Kampanyası'nı zoru orantılı bir şekilde artırmanın bir örneği olarak gösterir.[16] Üniversite idarecilerinin müzakere ideallerini ancak lafta destekleyeceği anlaşılınca, protestocular onları açık müzakereye ve bu müzakereden çıkacak sonuçlara bağlı kalmaya zorlamak durumunda kalmıştı.

Ama Fung, engellerin "müzakereyi ilerletmenin hiçbir muhtemel yolu olmayacak" kadar fazla olduğu başka vakaların da olacağını vurgular. Fakat bu gibi vakalarda, orantılılık devrimci taktikler yeğlenerek reformist taktiklerin terk edilmesini haklılaştırmaz. Gerçekten de "kendi koşullarını devrimcileştirmek dışında, müzakerenin niteliğini artırmak için yine de kimi adımlar atılabilir."[17] Bu adımların en iddialı olanları arasında, kurumsal reform sayesinde "kamusal karar verme sürecinin bir alanındaki otoritenin müzakereye dayalı olmayan yapılardan müzakere yapılarına" yeniden devredilmesi şeklindeki kurumsal reformları amaçlayan sivil itaatsizlik dahil olmak üzere, kuvvetli siyasi kampanyalar vardır.[18] Fung'a göre bu türden reformların bir örneği Brezilya'nın Porto Alegre kentinde olanlardır: Burada "şehrin bütçesinin ana kısmı üzerindeki karar verme gücü dışa kapalı bir bürokratik süreçten", şehir sakinlerini ve dernekleri içine alan "aşağıdan kurulan katılımcı bir sürece" devredilmiştir; bir başka örnekse Hindistan'ın Kerala eyaletidir: Burada da "devlet gelirlerinin yüzde kırkı üzerindeki kısmının denetimi devlet düzeyindeki birimlerden yerelde yeni kurulmuş, müzakereye dayalı planlama birimlerine devredilmişti."[19] Pekâlâ pazarlığı, görüşmeyi, protestoyu vb beraberinde getiren bir "reel politik"in ürünleri olma ihtimalleri olsa da, bu yerelleştirilmiş kurumsal reformlar yine de "her şeyden önce yetkililerin müzakereye direnmesini mümkün kılan eşitsiz otorite ilişkilerini değiştirmek suretiyle karşılıklı müzakere istencini geliştirecektir".[20]

Bu bağlamda, Fung böyle bir müzakere istencini teşvik etmek amacıyla zorlamaya araçsal bir şekilde başvurmanın "*müzakere hedefleri açısından*"

16 *Age*., s. 411.
17 *Age*., s. 413.
18 *Age*., s. 415.
19 *Age*., s. 415.
20 *Age*., s. 415.

meşru olduğunun söylenebileceği yargısına varır.[21] Demek ki müzakerenin amacı iletişimsel olmayan yahut zorlayıcı önlemleri meşrulaştırmakta, bu önlemler ise iletişim idealinden kavramsal olarak ayrı tutulmaktadır. Fakat Fung, müzakere hedeflerinin "çoğulcu rejimlerin sıradan, müzakereye dayalı olmayan siyasi etiğiyle düzenlenen çatışma taktikleri"ne katı bir biçimde bağlı kalınması suretiyle geliştirilmesi gerektiği konusunda son derece kararlıdır.[22] Fung'a göre, müzakere hedeflerine ulaşmak için başvurulan zorlama, müzakereye dayalı olmayan böyle bir etiğin sınırlarının dışına çıkıp, cana ve mala kastetmek üzere tehditlerin yöneltildiği zorlayıcı şiddet kullanımlarına taşmamalıdır.

Bu açıdan, Fung'un tıpkı Smith gibi, bu tür şiddet kullanımlarını açıktan reddeden "şiddet içermeyen bir etik"i yeğlediği söylenebilir.[23] Peki böyle bir tercihin akli temeli nedir? Bunun temelinde Fung'un müzakere açısından yeterli koşulların olmadığı bir durumda tüketme ve orantılılık ilkelerine göre aktivistlerin tepkilerinin ölçeğini artırması mantığına dayalı bir tercih olduğu tam anlamıyla açık değildir. Tepkilerin bu ilkelere göre artırılması süreçleri, müzakereye dayalı olmayan siyasetin yerleşik pratiklerinin sınırını niçin aşmasın? Müzakere açısından yeterli koşulların olmadığı bir durumda tepkilerin artırılmasına, en azından orantılı bir şiddet kullanımına izin vermek suretiyle niçin izin verilmesin, hele ki şiddet içermeyen zorlayıcı tepkiler tüketilmişse ve bu tür şiddet kullanımlarının adına yakışır müzakere hedeflerine ulaşmayı sağlayacağına dair makûl bir kanı söz konusuysa?

Şimdiyse, J. Angelo Corlett'in sivil itaatsizliğe yönelttiği farklı ama ilişkili bir eleştirisine dönerek müzakerenin yüksek ahlaki ölçütüyle şiddetin nasıl haklılaştırılabileceğini tartışacağım.[24] Corlett sivil itaatsizliğin zorlayıcı şiddet kullanımlarına doğru genişletilmesini onaylamaz ama "şiddet içermeyen zorlayıcı tehditler"de bulunmanın meşruiyeti hakkındaki tartışması, şiddet içeren zorlayıcı tehditlerin meşruiyeti üzerine müteakip bir tartışmanın zeminini oluşturur.

Sivil İtaatsizlik ve Şiddet İçermeyen Zorlayıcı Tehditler

Corlett, sivil itaatsizliğin asla devrimci bir şiddet tehdidi olmadığını teslim etse de, sivil itaatsizliğin tehditleri ve gözdağını bünyesinde barındırdığının

21 *Age.*, s. 399.
22 *Age.*, s. 412.
23 Smith, *age.*, s. 375.
24 Corlett, *age.*, ikinci bölüm.

da altını çizer. Bu bağlamda sözü yurttaşlık haklarının timsali olan Rosa Parks'a getirir. Kendi sözleriyle aktaralım: Bayan Parks otobüsteki yerinden kalkmayı reddederken şöyle der: "Hadi tutuklayın (ya da tutuklattırın) beni o zaman… [ama] eğer beni tutuklarsanız (ya da tutuklatırsanız) arkadaşlarım sizin bu hareketinizi, temel yasalarınızı ve yaşam tarzınızı başkalarına hararetle ve hasmane bir tavırla duyuracak ve böylece dünya âleme rezil olacaksınız."[25] Corlett'e göre, "toplumu bu adalet çağrısına kulak vermeye *zorladığı*" ölçüde Parks'ın maksadının zorlayıcı ve tehditkâr olduğu açıktı.[26] Fakat Corlett'in analizine göre, böyle bir kuvvet mala ya da cana fiziksel zarar verme tehdidine değil, "etnik ayrımcılık kurumunun istikrarına yöneltilen tehdit"e dayanır.[27]

Corlett'in değerlendirmesine göre, ayrımcılık kurumlarının istikrarına yöneltilen tehdit kavramı bir "azınlığın çoğunluğu hareketlerinin bu şekilde [*yani, ayrımcı ve baskıcı olarak*] kavranmasını isteyip istemediğini düşünmeye zorlaması durumunu yerinde bir şekilde gösterir. Burada, çoğunluğu yasadışı protestolar yoluyla kendisinin "hâkim bir baskıcı grup" olarak algılanmayı isteyip istemediğini düşünmeye zorlamak, her şeyden önce, ayrımcı eylemleri dünyanın geri kalanına açıkça ifşa edilen çoğunluğun imajına, itibarına ve öz-algısına yönelik bir tehdittir.[28] Bu tür kamusal ifşaat çoğunluğu ya baskıcı hareketlerini alenen haklılaştırmaya ya da açık kamusal bir iletişim içinde haklılaştırılamaz olduklarını kabul ederek bunları bırakmaya zorlar. Sonuç itibariyle, Corlett'in yorumuna göre, Rosa Parks'ın protestosunun temelindeki varsayım şuydu: Sırf kamusal ifşaat tehdidi bile kamusal iletişimin arzu edilen amacına ulaşılmasına ve adalet çağrısı hakkında bir müzakereye girilmesine yeter. Gelgelelim, Fung'un müzakere hedefleri için haklılaştırılan zorlama kavramıyla genel olarak uyumlu olsa da, Corlett'in Rosa Parks vakasına dair yorumunda çoğunluğun verdiği tepkideki müzakere yetersizliği sorunu ve protestonun uygun bir şekilde artırılması gereği özel olarak ele alınmaz.

Fakat Corlett bu sorunu, şiddet içermeyen zorlayıcı tehdidin doğasını daha da açıklığa kavuşturabilmek üzere, bir grup göçmen işçinin öngörüldüğü farazi bir vaka tasavvur ederek ele alır. Corlett'in farazi vakasında iş-

25 *Age*., s. 41.
26 *Age*., s. 42.
27 *Age*., s. 43.
28 *Age*., s. 43.

çiler adil olmayan ücretleri ve onur kırıcı çalışma koşullarını protesto etmeye karar verirler. İşçiler bu protestolarını gerek içinde bulundukları durumun sorumlusu olan çoğunluğun imajını ve itibarını kamusal ifşaat yoluyla tehdit etmek, gerekse de Özgürlük Beyannamesi'ni (kendi insani haysiyetlerinin ve temel haklarının çiğnenmesinden sorumlu olan baskıcı topluluğun "'en kıymetli ve hiçbir şeyle değiştirilemez malını") *çalma* tehdidinde bulunmak suretiyle orantılı bir şekilde artırırlar.[29]

İşçiler, ancak baskıcı çoğunluğun uzlaşmaya yanaşmaması karşısında ve Fung'un tüketme ve orantılılık ilkelerine sıkı sıkıya uyarak Özgürlük Beyannamesi'ni çalma tehdidinde bulunurlar. İşçiler "şiddet içermeyen neredeyse her tür itaatsizlik ya da protesto biçimini denemiş" oldukları gibi, "bir grup saygın ve siyaseten tarafsız toplumsal bilişsel psikolog" işçilerin sürdürmekte olduğu bu girişiminin toplum üzerinde ancak bir "hissizleşme etkisi" yaratmasının beklenebileceğini söylemiştir.[30] Dahası, "süreç içinde hiçbir kişiye ya da mala fiziksel bir zarar verilmemesi"nde ısrar etmeleri bakımından, bu tehditler toplumun uzlaşmazlığına karşı orantılı bir şekilde artırılır.[31] Özgürlük Beyannamesi'ni çalmak bir haksızlığın kamusal olarak ifşa edilmesinin sınırlarını aşsa da, sivil itaatsizlerin asli bir ilke olan şiddetsizliğe olan bağlılıklarına uymaya da devam eder. Burada işçiler Özgürlük Beyannamesi'ni çalma şeklindeki şiddet içermeyen tehdidin "toplumun dikkatini çekmek açısından gerekli olduğu" ve bu iletişimsel amacın bunu haklı kıldığı değerlendirmesini yaparlar.

Ama Corlett bu farazi vakayı geliştirdikçe bunun yanlış bir hesap olduğu ortaya çıkar. İşçinin "tam tarihi belirsiz gelecekteki bir zamanda" Özgürlük Beyannamesi'ni çalma şeklindeki muğlak tehdidinin kayıtsızlığını, aldırışsızlığını sürdüren çoğunluk üzerindeki hissizleşme etkisini kırmak bakımından etkisiz olduğu anlaşılır.[32] Neticede işçiler protestolarını orantılı bir şekilde artırır ve bu minvalde, ileri sürdükleri tehdide göre davranmaya başlarlar: Sahiden de gidip Özgürlük Beyannamesi'ni çalıp saklarlar ve yine buna herhangi bir fiziksel zarar vermeyecekleri sözünü verirler. Gelgelelim, toplumun liderleri adil ve açık bir görüşme sürecini tamamlama taahhüdünde bulunmadığı takdirde, Beyanname'yi topluma geri vermeyeceklerini bir

29 *Age*., s. 36-7.
30 *Age*., s. 36.
31 *Age*., s. 36-7.
32 *Age*., s. 36-7.

kez daha vurgularlar. Bunun da toplumu sarsıp o hissizleşmiş konumundan çıkarma ve işçilerin protestolarının ahlaki ve iletişimsel hedefine ulaşılmasını kolaylaştırma gibi bir etkisi olur.

Corlett çoğunluk liderlerinin ilk başta işçilerle müzakereye girmeye elbette direneceğini, "kendi nazarlarında terörist olan kişiler" ile masaya oturmayacaklarını iddia ettiklerini vurgular.[33] Fakat işçilerin Beyanname'ye zarar vermeme sözlerini tekrarladığı düşünüldüğünde böyle bir karşılık pek inandırıcı gelmez ya da böyle bir karşılığı sürdürmek neredeyse imkânsızlaşır ve en sonunda terörizm suçlaması akla yatkınlığını kaybeder. Toplumun dikkatini çekmeyi başaran işçiler kendilerine kulak veren bir kamuya protestolarının sebeplerini ilk kez açıklamak suretiyle bu sözü yerine getirmenin ahlaki üstünlüğünden sahiden istifade edebilir duruma gelir. Nihayetinde, liderler açık bir müzakere sürecine, onları kendilerinin o dar çıkarlarının ötesine geçmeye zorlayan bir sürece girmeyi kabul etmek zorunda kalır: İşçilere adil muamele sözü verilir, yasalar değiştirilir ve Beyanname topluma sağ salim iade edilir.

Fakat Corlett'in Özgürlük Beyannamesi tartışmasında gayet bariz bir soru cevapsız kalır aslında. Protestoları çoğunluğun dikkatini çekmek için yeterli ölçüde artırmadıkları ortaya çıkarsa ne yapacaktır göçmen işçiler? Corlett bu olasılığı düşünmez, ama sadece Beyanname'nin işçilerce çalınıp saklanmasının teşkil ettiği "risk"in görüşmeleri teşvik etmek açısından yeterli olacağını varsayar.[34] Toplum ise görüşmeye yanaşmamayı inatla sürdürebilir. Toplumun liderleri, işçilerin şiddet içermeyen zorlamanın onları hiçbir yere götürmediğini idrak ettikleri anda, Beyanname'yi eninde sonunda geri getireceğini düşünerek biraz bekleme kararı verebilir.

İşin sonu buraya varacaksa şayet, işçiler ne yapmalıdır? Etkisiz kaldığı meydana çıkmış şiddet içermeyen bir tehdidi sürdürmek, toplumun adalet duygusunu tetikleyen açık ve iyi niyetli görüşmelere girme olasılığından vazgeçmekle eş anlamlı olacaktır. Kendilerine baskı uygulayanlarla kamusal iletişime girme hedeflerinden vazgeçmek olacaktır bu. Müzakere yetersizliğiyle kalıcılaşan haksızlığa kafa tutma kararlılıklarına ihanet etmek istemeyecekleri düşünülürse, işçilerin bunu hem anlamsız hem de ahlaki ve iletişimsel açıdan kabul edilemez görüp kesinlikle reddetmesi gerekir. Böyle bir ihaneti reddedince de şiddet içermeyen seçeneklerin tüketilmiş olduğunu ve

33 *Age.*, s. 36-7.
34 *Age.*, s. 39.

müzakere hedeflerine ulaşılmasını ister istemez araçsal olarak teşvik etmek için bir tür fiili şiddet tehdidine artık başvurmak zorunda olduklarını kabul etmeleri gerekir.

Şiddetsizliğin Ötesinde: Ahlaken Haklı Terörizm mi?

Corlett, sivil itaatsizliği tartışırken, şiddet içermeyen tehditlerin kamusal iletişimi teşvik etmek açısından yetersiz kalabileceğini göz önünde bulundurmasa da, şiddet içeren seçeneklere başvurulması olasılığını gözden kaçırmaz. Ahlaken haklı bir terörizmin kavramsal olasılığı hakkındaki ayrı bir tartışmada, Corlett terörizme dair 'tarafsız' bir tanımın yapılması gerektiğini ileri sürer.[35] Burada, arzu edilen bir siyasi değişimi teşvik etmek için şiddet içeren zorlayıcı tehditlerde bulunma gibi terörist eylemlerin tamamen "gelişigüzel ve orantısız" olduğu yolundaki sorgulanması gereken varsayımı reddeder.[36] Hiç şüphesiz, tanımsal tarafsızlık gereğine işaret etmesindeki kaygısının altında sivil itaatsizliği artırma değil, yerli ayrılıkçı hareketlerin lehine terörist eylemlere girişme olasılığını savunma ihtiyacı yatar.[37] Buna rağmen, ahlaken haklılaştırılabilir olduğu ortaya konulabildiği takdirde, terörizmin "sivil itaatsizliğin ahlaken haklılaştırılmasına benzer olduğu"nun altını çizer. [38]Gerçekten de, mallara ya da kişilere zarar verme tehditleri, Corlett'in Özgürlük Beyannamesi örneğindeki işçilerin şiddet içermeyen tehdidini yönlendiren aynı tüketme ve orantılılık ölçütlerinden hareketle pekâlâ değerlendirebilir. Ama sivil itaatsizlik ile terörizm arasındaki benzerlik sadece tüketme ve orantılılık noktasında söz konusu değildir. Corlett terörizmin de sivil itaatsizliğin de "protestocuların desteklediği hedefleri ya da davaları duyurma" gibi bir kaygısı olduğunu da vurgular.[39]

35 *Age.*, beşinci bölüm.

36 Corlett, *age.*, s. 126-7. Terörizmin tarafsız bir şekilde tanımlanması gerektiğini iddia eden Corlett, bu minvalde Michael Walzer'ın "masum insanların gelişigüzel bir şekilde katledilmesi" şeklindeki etkili tanımına itiraz eder. Bkz. M. Walzer, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Examples*, New York: Basic Books, 2000, s. 91. Corlett, Walzer'ın bu tarafsız olmayan tanımını şu gerekçeyle eleştirir: "Eğer Walzer teröristlerin önlerine çıkan herhangi birini öldürebilecekleri yolundaki (tahminen) tasvire dayalı iddiasında haklıysa, bundan ahlaken haklı terörizmin böyle bir politikası olabileceği sonucu çıkmaz." Bkz. Corlett, *age.*, s. 182.

37 Corlett, *age.*, yedinci bölüm. Corlett, sivil itaatsizliği tartışırken, sivil itaatsizlik fikrini şiddet içermeyen tehditleri kapsamaya uyarlamaya çalışmaz sadece. Bu tartışmadaki derdini sınırlar ve terörizm tartışmasında, ahlaken haklı şiddet tehditlerinin olabileceğini ortaya koymak üzere farklı bir örnek olan yerli ayrılıkçı hareketleri ele alır.

38 *Age.*, s. 186.

39 *Age.*, s. 186.

Corlett'in orantılı bir şekilde şiddet içeren zorlayıcı bir tehdidin tıpkı şiddet *içermeyen* bir zorlayıcı tehdit gibi işleyebileceğinin altını çizmesinin temelinde, sivil itaatsizlik ile terörizm arasındaki bu kavramsal iç içe geçişler yatar. Bir başka deyişle, şiddet içeren zorlayıcı bir tehdit toplumu sarsıp o hissizleşmiş hâlinden çıkaran ve böylece gerekçelerin karşılıklı olarak ortaya konulduğu düzgün bir iletişim içinde adalet çağrısında bulunulabilmesini sağlayan bir araç işlevi görebilir. Burada tepkiyi artırma Beyanname'yi paramparça etme tehdidinde bulunmayı gerektirmez; zaten böyle yapılsa tepkiyi artırmadaki orantılılık çiğnenmiş olurdu. Bunun yerine, işçiler daha sınırlı bir tehditte bulunma kararı verebilir; örneğin iyi niyete dayalı görüşmeler bir an önce başlamazsa Beyanname'nin küçücük bir parçasını kesebilirler. Orantılılık ve tepkiyi artırma açısından bakıldığında, toplumu işçilerin şikâyetlerini kâle alacak derecede ciddiye almaya teşvik etmesi beklendiği ölçüde, böyle bir tepki haklılaştırılabilir olarak görülebilir.

Hiç kuşkusuz, böyle bir tehdidin –normatif olarak haklılaştırılabilse bile– etkililik açısından bakıldığında başarısız olacağı söylenerek itiraz edilebilir. Tekrar tekrar ortaya konan müzakere teklifleriyle hissizleşen toplum salt sözel bir tehdidi umursamamaya devam edebilir. Böyle olacağı varsayılırsa, o zaman protestocuların tepkilerini daha da artırıp Beyanname'ye sahiden zarar vererek tehditlerini gerçekleştirmeleri mi gerekir? Aynı orantılılık ve tepkiyi artırma ilkeleri bu soruya olumlu bir cevap verir. Beyanname'ye çok az fiziksel zarar verilse de, tehdidin karşılığını getirmek bu hissizleşme etkisini kırmak için gerekli olan eylem türü olabilir gerçekten de. Bu açıdan, müzakereci aktivizmin haklı bir şekilde sivil itaatsizliğin ötesine geçip fiziksel zarar verme tehditlerini ya da fiilen zarar vermeyi kapsadığı ve bunu da ne keyfi ne de gayri ahlaki gördüğü söylenebilir.

Peki, Özgürlük Beyannamesi'ne fiziksel zarar vermek gerçekten de bir terörist eylem midir? Açıkçası, Beyanname'ye verilen zarar Corlett'in tarafsız tanımına göre terörizm sayılmaz; zira Corlett mala ya da insanlara (sadece kendi öz-imajlarına ve itibarlarına değil) yöneltilen fiziksel tehditlerin, müzakere yetersizliği karşısında uygun bir şekilde ortaya konulduğu takdirde ahlaken haklı terörist eylemler olduğunu düşünür.[40] Fakat Corlett'e, teröriz-

40 Bu bağlamda mala verilen zararın hiç de terörizmden sayılamayacağı itirazında bulunulabilir. Fakat bu da terörizm literatüründeki bir ihtilafa işaret eder. Bir yandan, Virginia Held terörist eylemleri insanlara verilen zararla sınırlar. Bkz. Held, V. "Terrorism, Rights, and Political Goals", *Violence, Terrorism and Justice* içinde, R. G. Frey ve Christopher W. Morris (haz.), Cambridge: Cambridge University Press, 1991, s. 64. Öte yandan, Andrew Valls mala

mi tarafsız bir şekilde tanımlamaya çalışırken, makûl bir şekilde hiç terörist addedilemeyecek eylemleri de terörizm kapsamına aldığı yönünde bir eleştiri getirilebilir. Terörizmin haklılaştırılabilirliği sorusunu savuşturmadığı aşikâr olsa da, Özgürlük Beyannamesi'nin küçücük bir parçasını kesmek gibi ılımlı bir eylemi bile kapsamına aldığı ortaya konulabiliyorsa, Corlett'in tarafsız terörizm tanımı şüphesiz yolunu şaşırmış demektir. Her hâlükârda yolunu şaşırmıştır, hele de terör sözcüğünün o genelgeçer bir tür *felce uğratan korku* çağrışımı muhafaza ediliyorsa. Terörize olmanın, dikkatimi çeken bir eylemin beni ürkütmesinden, telaşa sokmasından, sarsmasından çok daha büyük bir kapsamı vardır. Eğer terörize edilmişsem, katıksız bir korkudan ötürü eleştirel bir tepki veremeyeceğimi hissediyorum ve edilgen bir teslimiyet konumuna indirgenmişim demektir.

Fakat olan biten sahiden de buysa, işçilerin Özgürlük Beyannamesi'ne fiziksel zarar verme eyleminin baskıcı çoğunluğu terörize ettiği yönünde makûl bir iddiada bulunulamaz. İşçilerin protestosunun amacı baskıcı çoğunluğu terörize etmekten ziyade, onları müzakereye yöneltmek üzere içinde bulundukları hissizleşmiş halden çıkarmaktır. Açıkçası, bu iki amaç arasında çok büyük bir fark vardır. Ne de olsa, katıksız bir korkuya düşürülüp edilgen bir teslimiyete sokulmuşlarsa eğer, çoğunluğu o hissizleşmiş hâlinden sarsarak çıkarma amacı baştan ciddi yara almış olacaktır. Çoğunluğu sarsma ile çoğunluğu terörize etme arasında fark olduğunu kabul edecek olursak,[41] müzakereci aktivistlerin fiili terör yaratmaya dönük her çabası hissizleşme etkisinin yerine bir başkasını getirmekle kalacaktır; yani, ahlaki kayıtsızlık felcinin yerine korku felci geçmiş olacaktır. Müzakereci aktivistlerin müzakere için oluşmasını istedikleri ideal ortam da kesinlikle bu değildir.

Netice itibariyle, Corlett'in terörizme ilişkin tarafsız tanımı terör sözcüğünün bariz bir çağrışımını hesaba katmamaktan ötürü haklı bir şe-

verilen zararı terörist eylemlerin içine açık bir şekilde dahil eder. Bkz. A. Valls, *Ethics in International Affairs*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2000, s. 67. Açıkçası, bu tartışmada Valls'ın tarafını tutuyorum.

41 Sarsma ile terörize etme arasındaki bu farkın Corlett'in terörizme ilişkin tarafsız tanımının altını oyup oymadığı sorulabilir. Bu soruya verilecek cevap, terörize etmeyi amaçlayan bir eylemin, aynı zamanda, tüketme ve orantılılık ilkelerine uyup uymayacağına dair ileri sürülecek önermeye bağlı olacaktır. Böyle bir eylemin tüketme ilkesine uyduğu gösterilebilse de, orantılılık ilkesine uyduğunu göstermek bir hayli zor olacaktır, hele ki bu eylemin amacı katıksız felce uğratan bir korku doğurmaksa. Fakat bu meseleyi burada ele almıyorum.

kilde eleştirilebilir. Şiddetsizlik ölçütünü çiğnese bile işçilerin Özgürlük Beyannamesi'ne karşı yaptıkları ölçeği giderek artan protestonun bir tür terörizm olduğunu söylemek yerinde olmaz. Bu makalenin son kısmında, Corlett'in terörizme ilişkin tarafsız tanımına yapılan bu eleştiriye döneceğim. Bir sonraki kısımda ise müzakere hedefleri uğruna protestonun kapsamını artırarak şiddetsizliğin ötesine geçmeye yapılan temel bir itirazı ele alacağım. Bu eleştiriyi baştan şöyle ifade edebiliriz: Şiddetsizlik eşiği aşıldığı anda, daha sonra yapılacak adalet çağrılarında, ahlaki iknaya dönmenin hiçbir imkânı kalmaz. Şiddete başvurmak ikna etmenin ve müzakerenin etkililiğini gerçekten de her zaman zedeler. O halde, kamusal iletişimi teşvik etmek için araçsal bir şekilde başvurulan bir strateji olarak, müzakere hedefleri uğruna şiddete dayalı zorlamanın reddedilmesi gerekir; böylelikle, Fung ve Smith'in ısrarla belirttikleri gibi, protestonun ölçeğinin sınırı şiddet içermeyen zorlama noktasına çekilmiş olur.

Şiddet ve Geleceğe İlişkin İşbirliği Kurma Kaygısı

Andrew Sabl işte tam da şiddetsizlik ölçütüne dair bu savunuyu geliştirir. Sabl şiddetsizliği, araçsal şiddet kullanımlarının ortak bir siyasi gelecek inancıyla uyuşmadığı temelinde savunur.[42] Sabl, ABD'deki yurttaşlık hakları hareketinin ahlaki temellerine dair yaptığı analizinde, *şiddet içeren taktiklerin ahlaken caiz olmasına rağmen*, protestonun sivil itaatsizliğin artık yerleşmiş şiddet içermeyen taktiklerinin ötesine geçmemesi gerektiğini öne sürer. Bu bağlamda, Martin Luther King'in, her ne kadar doğal adalet sınırları içinde olduklarına inansa da, şiddet içeren taktikler kullanmama "tercihinine" başvurur. Sabl, King'in şu kanıda olduğunun altını çizer: "Yapımında hiç pay sahibi olmadıkları yasalar Afrikalı Amerikalıları sınırlamıyordu", öyle ki 1950'lerde içinde yaşadıkları koşullar "şiddetli direnişi *meşrulaştırıyordu*".[43] Fakat "beyaz Amerikalılar bir devrimi hak etseler de", King'i harekete geçiren şey "sevilen bir toplumdaki" siyasi hasımların "uzlaşma"sını sağlama arzusuydu. Çoğu kez, şiddetin ancak "kısasa kısas türünden misillemeler ve artan bir nefret"e yol açmasından çekiniyordu.[44] Zaten korkulan başa gelse, "gelecekte işbirliği kurma koşulları" yara almış olurdu.

42 Sabl, A., "Looking Forward to Justice: Rawlsian Civil Disobedience and Its Non-Rawlsian Lessons", *Journal of Political Philosophy,* 2001, C. 9, S. 3, s. 307-330.
43 *Age.*, s. 309.
44 *Age.*, s. 314.

Sabl'a göre, King'in muhakemesi "ileriye dönük bir ahlak"a, protestoculara şiddetten kaçınmaya yönelik bir "ahlaki yükümlülük" dayatan bir ahlaka işaret eder. Protestocuları şiddetten uzak durmaya çağıran bu yükümlülük göz önüne alındığında, haksızlığın müsebbibi olanlar "kendi paylarına düşen şeyin ileride özgür ve barışçıl bir işbirliğine girme şansı olduğunu" haklı bir şekilde talep edebilir.[45] Böyle bir talep müzakereci aktivistlere şiddet içeren zorlayıcı tehditlerin ötesine geçmemek ve böylece Fung'un böyle bir reddin salt *ad hoc* olacağı itirazını bertaraf etmek için ilkeli bir gerekçe sağlamaz mı? Bu itirazın bertaraf edilmesi içinse ancak, şiddet içermeyen seçeneklerin kamunun dikkatini çekmede ve ahlaki bir diyalog başlatmada etkili olduğu şeklinde bir varsayım gerekir. Fakat Özgürlük Beyannamesi vakasında işbaşında olan varsayım hiç de bu değildir: Protestocular bu seçeneklerin boş yere tüketildiğine inanmaktadır. Müzakere için gerekli olan ideal koşullardan fersah fersah uzak olunan böyle bir durumda, farklı ama ilişkili bir soru gündeme gelir. Şiddet içeren seçeneklere başvurmanın ilkeli bir şekilde reddedilmesi, baskıcılara ileride kurulabilecek 'işbirliği adayları' mertebesini verme talebini *karşılamaz mı*? Bir diğer deyişle, ileriye dönük ahlak gelecekte oluşturulacak uzlaşmayı kolaylaştırmanın gereği olarak bir şekilde şiddete başvurmayı gerektirmez mi?

Sabl şiddetin *daima* kısasa kısas şiddetinin artmasına neden olacağını söyleyerek bu soruya hayır cevabı verebilir. Ama Özgürlük Beyannamesi'ne uygulanan şiddetin ilkeli niteliği göz önünde bulundurulduğunda, bu cevap hiç de ikna edici değildir. Burada, protestocuların uyguladığı şiddetin keyfi olmayan niteliğinin, şiddetin artma riskinin azaltılmasına önemli bir katkı sağlayacağı pekâlâ beklenebilir. Hiç şüphesiz, Beyanname'ye verilen zarara karşı toplumun verdiği ilk tepkiler arasında öfke ve bir şekilde karşılık verme arzusu da olacaktır. Fakat toplumun inatçılığını harekete geçiren şey salt kötü niyetin aksine ahlaki hissizleşmeyse eğer, o halde verilecek çeşitli karşılıklar içinde büyük bir ihtimalle yalnızca öfke olmayacaktır. Toplumun bu sefer hissizleşmiş hâlinden sarsılarak çıkarıldığını varsayarsak, Özgürlük Beyannamesi'ne verilen zarar muhtemelen öfkeden şaşkınlığa ve oradan da sorgulamaya kadar uzanan doğal tepkisel tavırlara neden olacaktır.

Bu tür doğal tepkilerin "Buna nasıl cüret edebilirler?"den *"Ciddi* olduklarını hiç düşünmemiştim, sadece *mızmızlandıklarını* zannediyordum" ve

45 *Age.*, s. 315.

"Peki bunu niye yaptılar?"a varıncaya kadar çeşitlilik göstermesi beklenebilir. Bu tür doğal tepkilerin kendisiyse, her zaman *özleri itibariyle ahlaki ve iletişimseldir*. Bu açıdan, bunların müzakereci demokratların araçsal akıl ile iletişimsel akıl arasında yaptığı esaslı ayrımı yıktığı söylenebilir. Bunu da Beyanname'ye fiziksel zarar verme eylemindeki indirgenemez bir anlamsal unsuru açığa çıkararak yaparlar. Bu eylemdeki anlamsal unsuru açığa çıkarmak Fung'un (bu ayrıma bağlı kalmaya devam eden) müzakere hedefleri uğrunda haklılaştırılan zorlama formülüne meydan okur.

Peki, bunun makalemin argümanı açısından taşıdığı önem nedir? Bu durum araçsal/iletişimsel ayrımının kavramsal yetersizliğine işaret ettiği gibi, müzakereci demokrasinin şiddeti son derece seçici bir şekilde kullanmayı benimseyebilecek bir müzakere siyaseti ile olan ilişkisini düşünmenin çok daha üretken olabilecek bir yoluna da işaret eder. Fiziksel zarar vermenin özü itibariyle iletişimsel eylemler olarak tasavvur etmekte haklı olunacağı durumlar varsa sahiden, o halde müzakereci demokratlar bu tür eylemlerin meşru iletişimsel eylemin sınırlarının dışında olduklarını söyleyerek kestirip atamazlar. Bu elbette, özleri itibariyle iletişimsel bir mahiyeti olan tüm fiziksel zarar verme eylemlerinin demokratik açıdan meşru iletişim biçimleri olduğu anlamına gelmez. Ama en azından tartışmanın çerçevesini değiştirir. Müzakereci demokratların ya mala yahut insanlara (göçmen işçiler örneğinde olduğu gibi) kasıtlı bir şekilde fiziksel zarar vermenin niçin daima gayri meşru bir iletişim biçimi olduğunu izah etmeleri, ya da kamusal iletişimde bir iddianın ya da şikâyetin idrak edilmesini sağlamak için, gayri meşru şiddet ile meşru şiddet arasında uygun ayrımların yapılabileceğini teslim etmeleri gerekir.

Tepkisel Tavırlar: Hesap Verebilirlik ve İletişim

Şiddete verilen doğal tepkilerin iletişimsel boyutu, P. F. Strawson'ın bu türden tepkilerin örtük olarak hesap verme çağrıları olduğu yolundaki iddiasına dönülerek örneklenebilir.[46] Bu minvalde, Strawson kaza eseri elime basan birine öfkeyle tepki verme örneğine başvurur. Karşımdaki kişiye böyle tepki verdiğimde, ondan bir açıklama ya da özür şeklinde iletişimsel bir karşılık alırım. Fakat Strawson'ın örneğinde, karşıdaki kişi bana acı verdiğinde bunu kaza eseri yapmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, Strawson'ın örneği şimdiki

46 Strawson, P. F., "Freedom and Resentment", *Freedom and Resentment and Other Essays* içinde, Londra: Harper and Row, 1974.

tartışmamızla daha alakalı vakayla benzerlik taşımaz; zira bu vakada bir kişinin gayet kasıtlı bir şekilde fiziksel zarar vermesinin sebebi benim ona öfkeyle karşılık vermemi (ve ardından kendisinin buna dair bir açıklama yapmasını ya da gerekçelendirme sunmasını) beklemesidir. Ama bu gayet tuhaf bir kasıt olurdu. Neden biri çıkıp da beni bu yaptığının hesabını sormaya yöneltmek için bana kasıtlı bir şekilde acı versin?

Bu tuhaf davranışa sezgisel bir tepkiyle, bu kişinin tek derdinin dikkatimi çekmek olduğu söylenebilirdi. Belki bu kişinin hareketinin temelinde, tuhaf bir amaç olan kendini tatmin etme uğruna başkalarının kendisini kınamaya çağıran bir patoloji yatıyordu. Hal böyleyse eğer, Strawson'ın katılımcı tavır diye adlandırdığı tavırla karşılık vermem muhtemelen, yani normal olarak kabul edilebilir tavırlar ve sebeplerin açık ve karşılıklı bir şekilde ortaya konulduğu bir etkileşim içinde o kişiyi sorumlu tutmam. Bu bağlamda, Strawson'ın normal insani etkileşimde bulunmaktan aciz bir kişiyle uğraşan bir klinisyenin nesneleştirici tavrı dediği şeye yakın bir tavır takınırdım herhalde.[47] Bu ikinci tavrı takınmakla, söz konusu kişinin elime basmaktaki maksadının pekâlâ dikkatimi çekmek olabileceğini kabul ederim ama bunun düzgün bir iletişimsel eylem olduğunu reddederim. Reddederim; çünkü onu, normal bir seyrin ardından, karşılıklı beklentilerin yine karşılıklı olarak ortaya konulmasına dayalı bir işbirliğinin oluşabileceği bir etkileşimde bulunabileceğim biri olarak görmüyorumdur.

Birinin sırf böyle bir etkileşimi sağlamak için elimin üstüne basması mümkün müdür? İletişimi bana kasıtlı olarak acı vererek başlatma olasılığını, örneği uygun bir şekilde değiştirerek gösterebiliriz. Diyelim çocukken "kedinin kuyruğunu çekme" oyununa düşkünlüğüm vardı. Ağabeyim bana tekrar tekrar "yapma bunu, acımasız olma" diye bağırmasına rağmen, ailemizin kedisini evin etrafında koşturup kuyruğunu çekerek onu acı acı cıyaklatıyordum. En sonunda ağabeyim laftan anlamayacak kadar ele avuca sığmaz olduğumu anlar ve kedinin kuyruğuna uzanmaya çalıştığımda kasıtlı bir şekilde elime basar. Hemen öfkeyle karşılık veririm: "Niye yaptın öyle?" O da bana şu karşılığı verir: "Bunu sana kedinin nasıl hissettiğini göstermek için yaptım. Herhalde evin etrafında böyle koşturulup sana böyle muamele edilmesini istemezdin değil mi?" Bu sorunun üzerinde düşünmemi ve sakinleştikten sonra da bir cevap vermemi ister. Diyelim sakinleştim, ardından ke-

47 *Age.*, s. 10-11.

dimize nasıl adil davranılabileceğini tartıştık ve en sonunda, bir daha kedinin kuyruğunu çekmeyeceğime söz verdim.

Bu vakada, elimin üzerine basılması hiç şüphesiz tam anlamıyla kasıtlı bir şiddet eylemiydi. Ağabeyim elime basmıştı çünkü bana acı vermek istemişti. Fakat bunu yapmaktaki maksadı aynı zamanda ahlaki ve iletişimseldi. Bir başka deyişle, elimin üzerine basılması biçimindeki şiddet eylemi aynı zamanda iletişimseldi; çünkü ağabeyimin maksadı bana temel ahlaki bir soru olan "niçin?" sorusunu sordurmak ve ona bu şiddet eylemini izah etmemi, ona hesap sormamı istememi sağlamaktı. Onu hesap vermeye çağırmamı istemesinde hiç de patolojik bir şey yoktu. Benden böyle bir karşılık almak istemişti, çünkü "niçin?" sorusuna çeşitli gerekçeler (yani, hem bu şiddet eylemini meşrulaştıran hem de kediye yapılan haksızlığı ikimizin de sorgulamasını sağlayacak gerekçeler) sunmak suretiyle uygun bir cevap verme fırsatına ulaşmak istiyordu. Burada şiddet eylemini haklılaştırmak için sunduğu sebepler, haksızlığı ortaya koymak için sunduğu ve kediye olan kötü muamelemden ötürü beni ona hesap vermeye çağırmasının temelini oluşturan sebeplerden ayrılamaz.

Hiç kuşkusuz, ağabeyimin giriştiği eylemin, Sabl'ın endişe ettiği gibi, kısasa kısas şiddetinin artmasına yol açması ihtimali vardır. Bu bağlamda, elime basılması eyleminin karşılıklı olarak gerekçelerin ortaya konulduğu etkileşimin ayrılmaz bir parçası olduğu söylenerek bir eleştiri getirilebilir. Ama çok farklı bir sonucu tahayyül etmek de kolaydır. "Niye yaptın öyle?" diye sormak yerine, misilleme icabı ağabeyimi yumruklayabilirim ve o da bana yumruk ve tekme atarak karşılık verebilir. Bu çıkan kavga pekâlâ iletişimsel bir etkileşim olarak tasavvur edilebilir. Fakat bu hiç de müzakereci demokratları ilgilendiren müzakere hedeflerini kolaylaştıran bir iletişimsel etkileşim değildir. Şiddetin özü itibariyle iletişimsel bir boyutu olma ihtimali olsa da, müzakereci bir demokratik açıdan meşru ya da gayri meşru olarak görülebilecek şiddetli iletişimsel eylemler arasında yine de ayrım yapmak gerekir.

Ağabeyimin davranışının başarısı bir dizi etkene dayanır ki bunlar o uygun "niçin?" karşılığını almak için ailemizdeki adil oyununun arka planındaki bir varsayım olacaktır. Ağabeyimin bana keyfi bir şekilde böyle şiddetle davranmayacağını beklemesem, bu tür bir karşılık vereceğime dair ikna edici bir sebep olmazdı elbette. Böyle bir adillik beklentisi olmasa, beklenmesi gereken şey tam da kısasa kısas şiddeti olurdu. Bu açıdan ağabeyim, giriştiği eylemin, ailenin yerleşik normlarından sapan ve gerekçelendirilmesi ge-

reken (yani biraz "itişip kakışma"ya yol açan ama genelde birbirimize amaçsızca fiziksel acı vermeye kadar uzanmayan) istisnai bir eylem olduğunu idrak etmeme bel bağlamak durumundadır.

Arka plandaki adillik beklentisine bel bağlamak, ağabeyimin giriştiği bu eylemin olası sonuçlarını ve ileride kurulabilecek işbirliği fırsatlarını ne ölçüde zedeleyebileceğini inceden inceye hesap etmesini gerektirir. Onun bu tür hesaplarına, ne ölçüde uygun olduklarını düşünüp taşınarak karşı çıkabilirim. Örneğin, beni ellerimden yakalayıp tutarak kedinin peşinden koşmamı engelleyebilirdin diye yakınabilirdim. Dikkatimi çekmek için elimin üstüne basmanın hiç lüzumu yoktu halbuki. Hiç şüphesiz, dikkatimi çekmek açısından ellerimden yakalanarak tutulmam elime basılmasından daha az etkili bir yöntem olabilir; zira elime basınca ağabeyim dikkatimi hemen çekmiş olur. Ama ilk yönteme başvurulsa acı çekmemiş olurdum. Fakat ağabeyim buna karşılık, bunu yapmayı da düşündüğünü ama böyle yaparsa kedinin kuyruğunu çekmek için benimle yarıştığı izlenimini yaratabileceğini düşünerek bundan vazgeçtiğini söyleyebilir. Böyle yaparsa beni sakinleştirmekten ziyade, daha da kolayca heyecana kapılabilir ve laf dinlemez hale gelebilirdim.

Elleri yakalayarak tutma seçeneği, kediye yapılan haksızlık konusunda etkili bir iletişimi ertelediği ölçüde potansiyel olarak etkisiz olduğu gibi, ağabeyimin değerlendirmesine göre, bunun aramızda kısasa kısas şiddetini artırma ihtimali de *daha fazladır*. Neticede, elime basarak hem daha etkili olacağını hem de adaletin daha kolay sağlanacağı yargısına varır. Bu elbette çok ince bir yargıdır; ama bunun işe yaradığını farz edelim. Kediye yarattığım sıkıntının giderek farkına vardığımı düşünürsek, ağabeyimin iddiasını kabul eder ve onun bu kadar heyecana kapılıp kedinin yaşadığı sıkıntıya karşı aldırışsız olmasam elime basmayacağı açıklamasını makûl bularak kedinin peşini bırakırım.

Karşılıklı Konuşmanın Sınırı ve Kişilere Şiddetli Zararlar Vermek

Yukarıda, ağabeyim ile kendim arasındaki etkileşimde şiddet ile iletişimin eşzamanlılığına dair ortaya konulan analiz ile Sabl'ın şiddettin sürmekte olan bir iletişimin altını oymasının her zaman beklenebileceği yolundaki iddiası arasında nasıl bir ilişki vardır? Hiç şüphesiz, bu analizin Sabl'ın şiddete verilen doğal tepkilerin niteliğini basitleştirmedeki hatasını açığa çıkardığı söylenebilir. Strawsoncı açıdan bakıldığında, bu tür tepkilerin kaçınılmaz

olarak şiddetin artmasına yol açacağının düşünülmesi gerekmez. Fiziksel zarar verme niyetinin adil oyun ve gelecekte işbirliği kurmaya yönelik temel bir varsayımın ışığında yorumlanabileceğini göz önünde bulundurursak, bunun zaten böyle düşünülmesi gerekmez. Bununla birlikte, yılmaz bir şiddetsizlik taraftarı, müzakereci demokratik girişimin Kantçı yönelimini vurgulamak suretiyle Sabl'ın şiddet yasağını pekiştirmeye çalışabilir. Müzakereci demokrasinin sınırlarına dair daha konvansiyonel bir anlayışı böyle savunan bir kişi, doğruluğunu sürekli olarak sorguladığım, araçsal akıl ile iletişimsel akıl arasındaki ayrımın kökenlerine işaret edebilir. Bu ayrımın kökenleri, Kant'ın insanlara amaca ulaşılmasını sağlayan araçlar olarak muamele edilmemesi gerektiği yönündeki formülünde bulunamaz.

Müzakereci demokrasiye dair bu Kantçı anlayışa göre, tüm insanlar kendi başlarına iddialarda bulunabilen özgür ve eşit kendinde amaçlar olarak davranılmayı hak etmektedir. Sonuçta, kamusal iletişim daima diğer konuşmacıların özgürlüğü ve eşitliğine duyulan saygıyla sınırlanmalıdır. Sabl'ın şiddet yasağının temelindeki varsayım hiç kuşkusuz budur: İleride kurulacak işbirliği, aktivistlerin kendilerini aktivizmin hedeflerini görmeyle ya da diyalojik iddiaların özgür ve eşit kaynakları olarak protesto etmeyle sınırlandırmasına dayanır. Bu bağlamda, tüm konuşmacıların özgürlüğü ve eşitliğine saygı olarak, Kantçı karşılıklı konuşma kısıtı gereksinimine dair iki soru soracağım. Birincisi, karşılıklı konuşma kısıtı mallara karşı şiddetli zarar vermeyi hükümsüz kılar mı? İkincisi, kişilere karşı bu tür zararlar vermeyi hükümsüz kılar mı? Eğer bu iki soruya birden verilecek cevap hayırsa, müzakereci demokratlar araçsal/iletişimsel ayrımına tutunarak ve bunun devamında, müzakereci aktivizmin sınırını şiddetsizlik noktasına çekerek Kantçı bir savunma yapmış olma iddiasında bulunabilir.

Öyleyse ilk olarak Özgürlük Beyannamesi'ne zarar verildiği örneğe dönelim. Burada işçilerin müzakere hedeflerine ulaşmak için araçsal bir şekilde kullandıkları araç bizatihi insanlar değil, diğer insanların malıdır. Kişilere fiziksel zarar verme stratejisine karşıt olarak mallara fiziksel zarar verme stratejisinin işçileri Kantçı karşılıklı konuşma kısıtı gereksiniminden kurtardığı ileri sürülebilir. Ama acelece ileri sürülmüş bir önerme olur bu. Beyanname'ye yöneltilen tehdidin diğer kişilerin kendilerini birer kişi olarak anlamalarına da yöneltilmiş bir tehdit olduğu ölçüde, diğer kişilerin, dolaylı bir şekilde de olsa, protestocuların müzakere hedeflerine giden yoldaki birer araç olarak kullanıldığı söylenerek yine de itiraz edilebilir. Böylece, söz ko-

nusu kişilerin öz-algıları işçilere yapılan haksızlığa, özdeşleşmek istemedikleri bir haksızlığa dair kamusal bir iletişimin yolunu açma hedefine ulaşmak için bir araç olarak kullanılmış olur. Peki, böyle yapılınca meşru demokratik aktivizmin sınırları yine de aşılmış mı olur?

Bu sorunun cevabı hiç şüphesiz hayırdır. Kant bile başkalarına zaman zaman araç olarak davranabileceğimizi teslim edip, başkalarına kendi amaçlarımız için *sadece* bir araç olarak davranmamamız gerektiğini vurgular. Bir başka deyişle, başkalarına bir araç olarak davrandığımızda, saygımızı hak eden müstakbel iddiaların kaynakları olarak hareket etme yetilerini ellerinden alamayız. Ne de olsa, baskıcı çoğunluğun öz-algısı işçiler tarafından kamusal iletişimi kolaylaştırma amacıyla, tam da sürmekte olan bir diyalog içinde başka iddialarda bulunma yetilerini zedelemeyecek şekilde kullanılmaktadır. Ahlaken hissizleştirme etkisini aşmaya ayarlandığı sürece, protestonun çoğunluğun etkili kamusal katılımcılar ve diyalojik ortaklar olma yetisini artırdığı pekâlâ söylenebilir. Protesto çoğunluğun korkuya gark edildiği bir noktaya çekilse bu müzakere hedefi zedelenmiş olurdu elbette, ama işçiler kendi amaçlarına zarar verecek böyle bir şeye sebep olmamak için dikkatli davranır. Netice itibariyle, Beyanname'ye zarar verme eylemi özgür ve eşit olan konuşmacıların arasındaki uygun bir şekilde kısıtlanmış bir karşılıklı konuşmanın sınırları içinde kalır ama bir yandan da iletişim idealine bir zorlama unsurunu dahil eder.

Peki, bu durum, müzakereci demokrasinin Özgürlük Beyannamesi örneğinde olduğu gibi yalnızca mallara fiziksel zarar vermeye müsaade edebileceği anlamına mı gelir? Veya, müzakere hedeflerine ulaşma uğruna, kişilere doğrudan fiziksel zarar verme tehdidinde bulunmayı yahut doğrudan fiziksel zarar vermeyi kapsayabilir mi? Şiddetsizliğin ötesine geçmeye yönelik bu son öneri bariz ve çetin bir itirazla karşılaşır. Başka kişilere doğrudan fiziksel zarar vermenin en uç örneğini ele alacak olursak, müzakereci demokratların baskı uygulayan kişilerin canlarını almanın müzakere hedeflerine giden yolda meşru bir araç olduğunu söylemeleri makûl olmaz. Ne de olsa, iletişimi kolaylaştırmanın aracı olarak böyle kişileri öldürmek, onlarla yapılacak iletişimi baştan imkânsız hale getirir ve zorlama stratejisini benimseme amacının altını oymuş olur. Ölüler diyaloğun ortakları olamaz.

Ama bu durum müzakere hedeflerine ulaşmak için bir araç olarak insanları öldürmeyi kesinkes hükümsüz kılıyorsa, kişilere karşı şiddete başvurmayı savunan biri protestoyu sadece öldürme tehdidinde bulunma noktası-

na çekmenin hâlâ meşru olabileceğini öne sürebilir. Bu bakışa göre, müzakereye girmeye teşvik etmek açısından çoğunluğun korku duyması yeterliyse, başkalarını öldürmek gerekli değildir. Fakat böyle bir önerinin karşısına, (genelgeçer bir çerçevede, kahredici ya da felce uğratıcı bir korku olarak anlaşılan) terör kategorisinin doğurmuş olduğunu söylediğim sorun çıkar. Başka kişileri ölüm korkusuna maruz bırakmak, müstakbel bir diyalog içinde iddialarda bulunmayı kesinlikle imkânsız hale getirmiyorsa da, büyük bir ihtimalle müzakere için gerekli ideal koşulların olmadığı başka bir uç duruma yol açacaktır. Bu tür tehditlere karşılık veren kişilerden, eşitler arasında sürmekte olan bir işbirliğine özgürce bağlanmaya dayalı diyalojik bir ortaklık ruhu içinde ileriye dönük iddialarda bulunmaları pek beklenemez.

Demek ki, şiddetli zorlama seçeneklerini aşırı noktalara çekmenin ancak müzakere için gerekli ideal koşulların bozulmasına yol açması sorunu hiçbir zaman yalnızca ölüm tehditleriyle sınırlı değildir. Bedene zarar vermeye dönük ölümcül olmayan tehditlerin (ya da belki de kaçırma vakalarında olduğu gibi tutsaklık tehditlerinin) de hedeflenen amaca ulaşılmasını engelleyen aynı türden bir sonuca yol açması beklenebilir. Şiddetsizlik noktasının ötesine geçerek yapılmak istenen şey müzakere için gerekli olan ideal koşulların yokluğunu aşmaksa, müzakereci demokratlar doğrudan doğruya kişilerin hayatlarını ve fiziksel esenliklerini tehdit ettiklerinde daima aşırıya kaçma riskine girmiş olurlar. Fakat hayati bir önemi olan bu ihtiyat telkini, müzakereci aktivistlerin protestoyu kişilere karşı şiddet içeren zorlayıcı tehditlerde bulunma noktasına çekmeyi kayıtsız şartsız reddetmeleri gerektiği şeklinde de yorumlanabilir mi? Bu bağlamda, protestoyu artırmayı savunan bir kişi bu yöndeki iddiasını sürdürebilir. Böyle bir savunucu, müzakere hedeflerine ulaşmak için kişilere karşı her türlü şiddetin kayıtsız şartsız reddedilmesi için, (tabii ki kamusal olmayan) ağabeyimin elime basması örneğinin kamusal bir benzeri olmaması gerektiğini vurgulayabilir. Bu durumda, bana geçici bir süreliğine fiziksel zarar verme eylemi beni terörize etmemiş, daha ziyade müzakere ve tefekkürün koşullarını yaratmıştır. Peki, bunlar ağabeyimin elime basmasının uygun kamusal örnekleri midir? Böyle bir örnek, arzu edilen müzakere hedefine giden yolu açmak için, önemli bir haksızlığın sorumlusu olan bir kamu yetkilisine tazer tabancasıyla elektroşoka maruz bırakarak ona gerçek ama kısa süreli bir fiziksel acı verme şeklindeki farazi vakada bulunabilir.

Söz konusu kamu yetkilisinin, geliştirilmiş bir sorgulama tekniği olarak, değerli istihbarat bilgileri olduğuna inanılan "düşman savaşçılar"a karşı dene-

timli bir şekilde elektroşok uygulanmasını emrettiğini varsayalım. Genel kamunun bu tür savaşçılara karşı geliştirilmiş sorgulama tekniklerinin uygulanmasına karşı hissizleştiğini ve hatta düşman savaşçılara karşı denetimli elektroşoklar verme emrinin genel kamunun dikkatini bile pek çekmediğini de varsayalım. Dahası, müzakereci aktivistlerin "yasal araf"ta tutulan mahkûmlara insanca muamele edilmesine dair müzakere başlatma çabaları devamlı etkisiz kalmış ve hatta aktivistler haklı bir şekilde salt müzakereye dönük seçeneklerin "tükenmiş" olduğunu düşünebilir duruma gelmiştir. Sonuçta, müzakere için gerekli koşulların var olmaması müzakere hedefini teşvik etmek için müzakere-ötesi bir seçeneğe başvurmanın gerekli olduğuna kuvvetle işaret etmektedir. Koşullar böyle olduğunda, aktivistler ya tanınmış hiçbir yasal hakkı olmayan mahkûmlara "işkence edilmesi" gibi feci bir haksızlık olduğuna inandıkları şeyi duyurmada etkisiz kaldığını bildikleri bir stratejinin izinden gitmeye devam edecekler ya da müzakere-ötesi adımı atacaklardır.

Aktivistlerin bazıları, "işkence yönergesi"ni çıkarmış olan kamu yetkilisini tazer tabancasıyla elektroşoka uğratabilecekleri bir fırsatı kullanıp harekete geçmiş olsunlar. Sahiden de, düşündükleri şeyi hayata geçirirler ve bunu yaparkenki varsayımları da bunun kamuyu müzakereye girmeye yöneltebileceğidir. Böyle bir karşılık ilk başta "Bunu nasıl yapabildiler?" gibi retorik nidaların ötesine pek geçmeyecektir. Ama aktivistler bunun yine de eylemlerini ve bu eyleme girmelerine neden olan daha genel haksızlığı izah edebilecekleri bir müzakere vesilesini yaratmak için yeterli olduğu hesabını yaparlar. Üstelik, bir "iyi niyet" göstergesi olarak, ileride işbirliği kurma dertleriyle uyumlu olarak, bu eylemlerinin yasal cezasını kabul etmeye tamamen gönüllüdürler. Öyleyse böyle bir vakanın, kardeşlerin anlatıldığı özel örneğin uygun bir kamusal benzerini oluşturduğu söylenebilir.

Peki bu örnek, müzakereci demokratlarca meşru bir seçenek olarak düşünülmesi gereken bir müzakere aktivizmi örneği midir? Fung gibi müzakereci demokratlar aktivistlere şöyle diyerek karşılık verebilir: "Bu eylemin hiç niyet etmediğimiz sonuçları olur. Kolayca size geri tepebilecek aşırı riskli bir yargı çağrısında bulundunuz. Eyleminizin tek sonucu, kamu yetkilisince benimsenen ve kamunun büyük ölçüde örtük bir şekilde kabul ettiği, yurttaşlık ve insan haklarının kamu güvenliği uğruna kısıtlanması gerektiği şeklindeki görüşü pekiştirme olabilir." Kamu yetkilisini tazer tabancasıyla elektroşoka uğratmanın yasal yükümlülüğünü kabul etmek, arka plandaki kamusal adil oyun varsayımını başarılı bir şekilde kullanmaya yetmeyebilir.

Bununla birlikte, çarpıcı felsefi meselenin üstünden böylece atlanılmış olur. Kişilere sınırlı ve geçici bir süreliğine zarar vermenin, araçsal/iletişimsel ayrımı uygun bir şekilde bırakıldıktan sonra, ilkesel olarak meşrulaştırılabilecek bir eylem türü olarak müzakereci demokrasinin kavramsal yörüngesinin içinde olduğu mu düşünülmelidir. Böyle bir eylemin müzakere hedeflerini teşvik etmek için bir araç olarak stratejik açıdan sağlam olduğu gösterilebileceği gibi tartışmalı bir varsayımı kabul etmeye hazır olduğumuzu varsayarsak, bu soruya verilecek cevabın evet olması gerekir. Tersinden söylersek: Müzakereci demokrasi, müzakere hedefleri uğruna girişilen bazı türden (en aşırı haliyle, kişilere karşı geçici bir süreliğine fiziksel zarar vermeye kadar uzandığı söylenebilecek) şiddet eylemlerinin meşruluğunu *ilkesel olarak* hükümsüz kılamaz. Şiddet içeren yollara başvurmanın önündeki sınırlar en nihayetinde ilkesel olarak değil, aktivistlerin pratik yargısıyla belirlenir.

Sonuç

En başta, bu makaleyi yazmadaki niyetimin müzakereci demokrasinin kavramsal sınırlarını sınamak olduğunu söylemiştim. Bu noktada, kavramsal sınırın belirlenmiş olduğunu iddia ediyorum. Açıkçası, gerek kişilere gerekse de mallara ilkeli bir şekilde sınırlı fiziksel zarar verebilmeyi içeren böyle bir iddia şiddetsizliği savunan sivil itaatsizlerce belirlenen sınırı aşmaktadır. Bu sınırı aşmaktadır zira yakından bakıldığında araçsal akıl ile iletişimsel akıl arasında artık ayrım yapılamamakta ve böylece belirli şiddet eylemlerinin müzakere hedeflerini teşvik edebildiğini düşünmek mümkün olmaktadır. Cevaz verilebilir müzakereci demokratik aktivizme dair bu daha kapsayıcı kavramsal sınırın, kişilere fiilen fiziksel zarar vermeyi meşrulaştırmasının, pratik sebeplerden ötürü, ihtimal dahilinde olmadığı söylenerek itiraz edilebilir. Bu tür zararların pekâlâ ters tepip arzu edilen müzakere hedeflerinin altını oyabileceği düşünüldüğünde, bu makaledeki analiz muhtemelen kişilerden ziyade mallara yönelik cevaz verilebilir zararlar için geçerli olacaktır.

Peki bu analiz, ister mallara ister kişilere yönelik olsun, fiziksel zarar verme ihtimalini kapsadığı ölçüde, terörizmi *kucaklamakta mıdır*? Müzakereci aktivizmin her zamanki amacının bir haksızlığı duyurmak ve müzakereci demokratların sürmekte olan bir diyaloğun ve işbirliğinin ortakları olduklarını düşündükleri kişilerle bir müzakere başlatmak olduğu göz önünde bu-

lundurulduğunda, bu soruya verilmesi gereken cevabın hayır olduğunu düşünüyorum. Teröristlerin maksadının terörize etmek (ki bu maksat ister istemez açık kamusal iletişim ve müzakere hedefinin altını oyar) olduğu fikrini ciddiye alacaksak eğer, terörizm hükümsüz kılınmış olur böylece. Bununla birlikte, araçsal/iletişimsel ayrımı ve katı şiddetsizlik ölçütü açısından bakıldığında, müzakeresinin sınırlarının sabit olduğunu söylemek artık makûl olmaz. Müzakereci aktivistler bir yandan protestonun meşru bir şekilde sivil itaatsizliğin ötesine taşınabileceğini kabul etmeye hazır olmalı, öte yandan da bu son derece sorunlu ayrımı bırakmanın sonucunda ortaya çıkacak pratik zorluklar karşısında tetikte olmalıdır.

Kaynakça

Ackerman, B., 1980, *Social Justice and the Liberal State*, New Haven ve Londra: Yale University Press.

Bohman, J. ve Rehg, W., 1997, *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

Corlett, A. J., 2003, *Terrorism: A Philosophical Analysis*, Dortrecht: Kluwer Academic Press.

Fung, A., 2005, "Deliberation before the Revolution: Toward an Ethic of Deliberative Democracy in an Unjust World", *Political Theory,* C. 33, S. 3, s. 397-419.

Held, V., 1991, "Terrorism, Rights, and Political Goals", R. G. Frey ve C. W. Morris (haz.), *Violence, Terrorism, and Justice* içinde, Cambridge: Cambridge University Press.

Sabl, A., 2001, "Looking Forward to Justice: Rawlsian Civil Disobedience and Its Non-Rawlsian Lessons", *Journal of Political Philosophy,* C. 9, S. 3, s. 307-330.

Smith, W. 2004, "Democracy, Deliberation and Disobedience", *Res Publica,* C. 10. S. 4, s. 353-377.

Strawson, P. F., 1974, *Freedom and Resentment and Other Papers*, Londra: Harper Row.

Valls, A., 2000, *Ethics in International Affairs*, Landham, MD: Rowman and Littlefield.

Walzer, M., 2000, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Examples*, New York: Basic Books.

İngilizceden çeviren: Erkal Ünal

Levinas'ta Kötülük ve Adalet: Varolabilmenin İmkânı ya da Türkiye'de Bir Adalet Arayışı Olarak Sivil İtaatsizlik

İMGE ORANLI

Bu makalede Levinas'ın kötülük ve adalet anlayışı üzerinden Türkiye'de Kürt siyasal mücadelesi bağlamında gündeme gelen sivil itaatsizlik eylemlerini değerlendirmeye çalışacağım.

Levinas *Existence and Existents*[1] (Varoluştan Varolana) adlı eserinin önsözünde kötülüğü bir eksiklik olarak düşünen Heidegger'e karşı, kötülüğü pozitif olarak, yani varlık alanı içinde düşünmeye çalışacağını belirtir.[2] Varoluş doğası itibariyle kötücül bir yapıya sahiptir Levinas'a göre. Howard Caygill'e göre varoluşun trajik ve/veya kötücül bir doğası olduğu fikri ve bu bağlamda ön plana çıkan "*il y a*" (var) kavramı Levinas'ın İkinci Dünya Savaşı sırasında Avrupalı bir Yahudi olarak Nazi çalışma kampındaki deneyimine dayanır.[3] Varoluşu trajik yapısı üzerinden ele almak, bedenli olmayı, varoluşun bedenli yapısını dikkate alan bir düşünce şeklidir.

1 Levinas, Emmanuel, *Existence and Existents*, Çev. Alphonso Lingis, Pittsburg: Duquesne University Press, 2001. Bu ve diğer metinlerden yapılan çeviriler yazara aittir. Bu eserin bir bölümünün çevirisi Zeynep Direk'in yayına hazırladığı *Sonsuza Tanıklık* isimli derlemede bulunmaktadır. (Bkz. Levinas, Emmanuel, *Sonsuza Tanıklık: Levinas'tan Seçme Yazılar*, Yay. Haz.: Zeynep Direk & Erdem Gökyaran, İstanbul: Metis Yayınları, 2010.) Bu derlemede ayrıca, bu makalede adı geçen *Bütünlük ve Sonsuz* kitabından da bir bölüm bulunmaktadır.

2 Levinas, *age.*, s. 4.

3 Caygill, Howard, *Levinas and the Political*, New York: Routledge, 2002.

Varoluşu temeli itibariyle sorunlu ve çaba gerektiren bir olma hali olarak yorumlayan Levinas, Batı felsefe geleneğine bedenselliği dikkate alma çağrısı yapar. Varolmanın koşullarından birinin beden olduğu fikri Batı felsefe geleneği tarafından antik Yunan düşüncesinden bu yana zikredilse de, beden kavramına yönelik genel tavır, bedenin, akıl tarafından denetlenmesi gereken, edilgen bir varlık olduğu yönündedir. Düşüncenin ve eylemin doğasını bedensellik üzerinden tarif etmek Batı felsefesinin gündemine Nietzsche ile girer. Nietzsche felsefi geleneğin tutunduğu beden-akıl karşıtlığını alaşağı eder.[4] Heidegger'in ise *Varlık ve Zaman*'da[5] beden sorusunu açık bir şekilde ortaya koymadığını biliyoruz. Heidegger bedeni Dasein'in ontolojik analizi bağlamında ele almaz. Ancak 20. yüzyılda Çağdaş Fransız Felsefesi ile (Merleau-Ponty, Foucault ve Levinas gibi düşünürlerle) beden kavramı özne, iktidar, ontoloji ve epistemoloji sorunsalları üzerinden kapsamlı olarak ele alınır. Nitekim, erkek egemen Batı düşünce sistemi içinde bedenin, yaygın olarak, edilgenlik/kadınsılık/dişilik/akıldışı olan paradigmaları bağlamında değerlendirilmesi beden sorunu üzerine en kapsamlı literatürün feminist düşünürler tarafından üretilmesine sebep olmuştur.[6]

Peki, Levinas'ın düşünceye açtığı şekliyle beden sorununun politik öznellik alanında nasıl bir karşılığı vardır? Bizi Heidegger'in Dasein'ı ve Levinas'ın "*il y a*"sı arasındaki farka, yani iki farklı öznellik kurgusuna dair de düşünmeye çağıran bu soruyu, makalenin son kısmında Türkiye'deki Kürt siyasi hareketi ve sivil itaatsizlik eylemleri bağlamında değerlendirmek istiyorum. Beni bu konuda düşünmeye iten, Levinas'ın *Varoluştan Varolana* adlı eserinin Caygill'in yorumu ile ortaya attığı temel soru olmuştur: Varoluş tüm bedenler için dehşet verici midir?

Caygill'i dikkate alırsak, Levinas'ın düşüncesini beden sorusuna açan, beden ve varolma ilişkisi üzerine düşündüren, kendi bedensel deneyiminin yanı sıra, Nazi kampındaki diğer bedenlerin, komünistlerin, eşcinsellerin,

4 Nietzsche, Friedrich, *Beyond Good and Evil*, İng. Çev., Walter Kaufmann, New York: Vintage Books, 1989 (Türkçesi: *İyiliğin ve Kötülüğün Ötesinde*, Çev. Ahmet İnam, İstanbul: Yorum Yayınevi, 2001).

5 Martin Heidegger, *Being and Time*, Çev. Macquarrie and Robinson, New York: HarperCollins Publishers, 2008, (Türkçesi: *Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008).

6 Beden sorusu üzerine yoğunlaşmış feminist düşünürlerden bazıları şunlardır: Simone de Beauvoir, Judith Butler, Elizabeth Grosz, Patricia Hill Collins, Monique Wittig, Luce Irigaray, bell hooks, Jane Gallop, Iris Marion Young, Anne McClintock, Rosemarie Garland-Thomson, Susan Bordo, Rosie Braidotti. Bu liste daha da uzatılabilir.

sakatların, Yahudilerin, Romanların bedenleri ile paylaştığı ortak deneyimdi. Caygill'in Levinas'ın düşüncesi ve yaşamı arasında varolduğunu öne sürdüğü bağlantıyı dikkate alırsak, bir Yahudi olarak Nazi çalışma kampında çok zor koşullarda hayatını sürdürmüş olan Levinas'ın bedeni neden varoluşun bir koşulu olarak temellendirdiğini anlamakta güçlük çekmeyiz.

Fakat bir taraftan şunu da biliyoruz ki İkinci Dünya Savaşı'nda tüm bedenler için varoluş bir eziyete dönüşmemişti. Varoluşun yapısında bulunan kötücüllük, varoluşun bir anda eziyete dönüşebilme ihtimali ile ilgilidir. Bu ihtimal insanlık tarihinin olumsal (arızi) yapısı nedeniyle herkes için her an mevcuttur, özetle, "her an her şey olabilir". Fakat bu durum varoluşu eziyete dönüştüren unsurların tespit edilemez ya da öngörülemez olduğu anlamına da gelmez. Bir başka deyişle, tarihin zorunlu olmayışı tarihin nedensellikten yoksun olduğu anlamına gelmez. Tam da bu nedenle, varoluşu eziyete dönüştüren nedensellikleri teker teker tarif etmek sorumluluğuyla karşı karşıyayız. Kimileri için bu eziyet Türkiye'de uzun yıllardır varlığını koruyor.

Bu noktada ister istemez bir adım daha ileriye giderek, "hangi bedenler" için varolmanın zorlaştığı, zorlaştırıldığı sorusunu sormamız gerekir. Beden varolmanın temel koşullarından biri ise, özne olmak nasıl bir bedenle özne olunduğu sorusunu gündeme getirmez mi? Levinas, bedeni varoluşun temeli olarak kavramsallaştırıyorsa, bedensel farklılıklar kendilerini varoluşa kazımazlar mı? Zira varolan/özne Batı felsefe geleneğinin iddia ettiği gibi cinsiyetsiz, sınıfsız ya da ırksız değildir, nesnel, belirlenmemiş bir öznellik alanı yoktur. Farklı belirlenimlerin iç içe geçtiği ve bu belirlenimlerle eylediğimiz, duyumsadığımız, düşündüğümüz bir oluştur, olma halidir varoluş. Peki, bedenleri "farklı" olarak kodlayan bedenlerin kendisi midir? Hayır. Bedenleri farklı olarak kodlayan siyasi iktidarın (iç içe geçmiş siyasi-ekonomik-kültürel-tarihsel belirlenimiyle) ürettiği söylemin şiddetidir; iktidarın –hem kendini hem de kendinden saymadığını kurduğu– kurucu şiddetidir.[7]

Levinas'ın felsefesi bizi bedenlerin farkını düşünmeye sevk ederken özcü bir yaklaşım sunmaz, tam aksine, varoluşun koşullarının kimliğimizi, öz-

7 Postkolonyal düşüncenin temsilcilerinden Fanon öznelerin/bedenlerin şiddetle nasıl kurulduğunu bu iki kitabında ele alır: Fanon, Frantz, *Black Skin White Masks*, Çev. Richard Philcox, New York: Grove Press, 2008; Fanon, Frantz, *The Wretched of the Earth*, Çev. Richard Philcox, New York: Grove Press, 2004, (Türkçesi: Fanon, Frantz, *Siyah Deri Beyaz Maske*, Çev. Cahit Koytak, İstanbul: Versus Kitap, 2009); Fanon, Frantz, *Yeryüzünün Lanetlileri*, İstanbul: Versus Kitap, 2011.) İktidar-özne ilişkisine dair en kapsamlı düşünce pratiğini ise Foucault külliyatında bulmak mümkün.

nelliğimizi nasıl belirlediği sorusu üzerine durur. Bu anlamda, beden kavramı sadece fizyolojik bir olguya hitap etmez, beden bilincin ortaya çıktığı temeldir[8] aynı zamanda. Bilinç ise varolmanın bir modu/halidir.[9] Levinas'a göre Descartesçı felsefenin en önemli öğretilerinden biri düşüncenin bir töz olarak belirlenmesi, yani konumlandırılmış olmasıdır. Bu yaklaşım, düşüncenin bir "kalkış noktası" olduğunun altını çizer.[10] Yani düşüncenin bir konumu vardır, beden işte bu konumdur. Beden bir "şey" değildir, daha ziyade bir "vakaya" (*event*) işaret eder, bu vaka, tam da, anonim varoluştan (*il y a*) varolana geçişle ilgilidir, ben'in ben olarak belirebilmesinin koşuludur. *Varoluştan Varolana* adlı eser tam da bu olguya dikkat çekmek için kaleme alınmıştır. Varoluş tekil, şahsa ait değildir Levinas'a göre, anonimdir, varolan olarak belirmek için, yani özne olmak için varoluşun üstlenilmesi gerekir. Yani varolan için varoluş hazır ya da verili değildir; "varım" cümlesi süreklilik arz edemez Levinas için, bazen varolan olarak beliremediğim anlar olur, bazen "varolmaya çabalamak" gerekir, bu açıdan ele alındığında, varolma süreci ya da varolan olarak beliriş (*hypostasis*), hem anlık hem de sonsuz bir uzunlukta hissedilebilir.

Bu tip bir fenomenolojik analiz, konforlu, rahat, sorunsuz, koşulsuz, belirlenmemiş bir varolma ekseninden yapılmıyor hiç şüphesiz, aksine açlığın, uykusuzluğun, susuzluğun, yorgunluğun, bezginliğin varoluşu belirlediği, belirleyebileceğinin altının çizildiği, bedensel ihtiyaçların kendini varolana dayattığı bir deneyime işaret ediyor. Zira açlığın, kirliliğin, şiddetin varoluşu kurduğu bir ortamda varolmak çokça çaba gerektirir. Varolmak bir çileye dönüşür böyle durumlarda. Dolayısıyla Levinas, fenomenolojisini varolmanın zorlaştırıldığı bir noktadan kuruyor, böyle bir varoluşun varlığını ciddiye almamız önerisinde bulunuyor. Neden mi? Çünkü Levinas için felsefenin adaletle, adaletin tesisi ile yakın bir ilişkisi vardır. Varoluşun kötücül doğasına yapılan vurgu felsefenin bu kötücül doğayı dikkate alması ve buna yanıt arama çağrısıdır. Levinas'ın aşkınsal etiğini tam da bu zeminde düşünmek gerektiğini düşünüyorum. Böylelikle felsefe kendisini adalet ve etik ilişkisi bağlamında yeniden tanımlar. Bu, normatif bir etik anlayışını değil, adaletsizlikler üzerine düşünebilme pratiğini üreten bir felsefi yaklaşımdır.

8 Levinas, *age.*, s. 69.
9 Levinas, *age.*, s. 64.
10 Levinas, *age.*, s. 65.

Dünyada konumlanışımızı, bedenimizin ihtiyaçlarını, içinde bulunduğumuz ortamı, düşünceyi belirleyen ve sürükleyen unsurlar olarak ele almakta Levinas. Öznelliğin oluşmasını anonim varoluşla (*il y a*) varolan arasında gidip gelen deneyimlerle kavramaya çalışırken, aslında nasıl özne olunduğuna dair bir soruyu da gündeme getiriyor. Hangi özneler varoluşun sınırında, varolmayı hep çaba gerektiren bir deneyim olarak üstleniyorlar? Levinas hayatının bir döneminde bu çabayı deneyimlemiş ve bu deneyimini, varoluşun bu kötücül tarafını teorize etmiştir. Varoluştan varolana "sürekli bir doğum" halidir,[11] anonim varoluş kendini içinden çıkılamaz bir şekilde dayattığı zaman, varolan olarak belirmek zorlaşır, kişi koşullarına rağmen varolmaya çabalar. Yani varoluşa rağmen varolur/yaşar. Dolayısıyla varoluş ve yaşam aynı anlama gelmez. Varoluş yaşamı, yaşantıyı koşullar. Ne varoluş ne de beden kavramı, sadece fizyolojik varlığımıza işaret eder. Beden bir mekân içinde konumlandırılmış bir şey değildir, konumun ta kendisidir, yani anonim varoluşun yerelleşmesi, lokalizasyonudur.[12] Bedeni bir vaka olarak ele almak, bedenin konumun ta kendisi olduğunu ve bu konumun değişkenliğini, dönüşebilirliğini göstermektir.[13]

Dolayısıyla varoluşu yapısı/doğası itibariyle trajik ve dehşet verici olarak tanımlayan Levinas, Heidegger'in aksine, varoluşu içine "pürüzsüzce" atıldığımız, tekil bir alan olarak ele almaz. Nitekim Heidegger için de varoluş trajik olabilir, fakat varoluşu trajik, daha doğrusu, kaygı verici hale getiren şey varoluşun içinde ya da yapısında değildir, aksine, Levinas'a göre Heidegger'in Dasein'ı için trajik olan Dasein'ın sonluluğudur. Dasein'ın kaygısı (*Angst*) kendi sonundan, ölümlülüğünden kaynaklanır. Yokluk ya da ölüm fikri, Dasein'da kişisel bir kaygı yarattığı ve onun varoluşunda belirleyici bir etkiye sahip olduğu içindir ki Heidegger için varolanın ontolojik analizinde kaygı önemli bir rol oynar. Fakat bu, trajik olanı, kötücül olanı varolmanın bittiği yerde, sonlulukta, yoklukta konumlandıran bir düşüncedir ve bu anlamda kötü ya da trajik olanı negatif bir biçimde konumlandırır. Bunun yanı sıra, varoluşu ve yokluğu tekil bir alandan ele alan bir düşüncedir, bu nedenledir ki kaygı kişinin kendi ölümlülüğü ile ilişkisinde belirir. Levinas tam da bu noktada Heidegger'i eleştirir; her durumda ben(im) olan Dasein'ın aksine, Levinas'ın "il y a" kavramı varoluşun anonimliği üzerinde durur. Levi-

11 Levinas, *age.*, s. 10.
12 Levinas, *age.*, s. 69.
13 Levinas, *age.*, s. 70.

nas için varoluş, şahsa ait ya da verili değildir, özne olmak, bir varolan konumuna gelmek, üstlenilmesi gereken, çaba gerektiren, yapısı gereği zor bir duruma işaret eder.

Temelde Levinas, Heidegger'in Dasein'ının, dünya ile kurduğu ilişkinin sorunsuzluğuna karşı çıkar; dünyanın engeller sunan, kötülükleri, haksızlıkları barındıran bir şekilde tarif edilmemesini, Dasein'ın dünyaya "ilgi" ile yaklaşmak ya da yaklaşmamakta özgür olduğu düşüncesini eleştirir. Çünkü bu tasvirde kötülüğe yer yoktur, aksine Dasein'ın kendini unutulmuşluğa terk etme lüksüne sahip olduğunun altı çizilir.[14] Dasein unutabilir çünkü Dasein her zaman tekil olarak sahiplenilen bir varolma haline işaret eder. Levinas içinse "il y a" benim varoluşumla ilgili değildir, fakat kendi deneyimimi başkalarının deneyimi ile iç içe bulduğum bir ufka işaret eder. Bu anlamda Levinas'ın "il y a" kavramı politik bir varoluşa göndermede bulunur. Caygill'e göre "*il y a*"nın yapısındaki kötücüllük, "öldürülmüşlerin adalet bekleyen mevcudiyetini"[15] barındırmasından kaynaklanır. Dolayısıyla anonim varoluş benim varlığımla ilgili değildir, benim varlığımın adalet bekleyen, haksızlığa uğramış diğerlerinin arasında bulunuşu, benim bu konum içinden, varolan olarak çıkmam, belirmem zorunluluğu ile ilgilidir. Deneyimlenen tüm haksızlığa rağmen varoluşun kendini bana dayatma biçimidir "il y a." Tam da bu nedenle Levinas'ın etiği politik şiddetin saçtığı dehşete bir cevap niteliğindedir.

Levinas verdiği bir söyleşide "felsefenin en büyük erdeminin kendini sorgulaması" olduğunu dile getirir ve onun "ilgisini çekenin tam da felsefenin bu düşünme, kendini sorgulama, ve neticede sözünü geri alma (*to unsay itself*) becerisi" olduğunu ekler.[16] Söylenenin geri alınma ihtimali Levinas için "hakikatin koşuludur" (*condition of truth*) ve zamanın sonsuzluğu bu ihtimali güvence altına alır.[17] Söyleneni geri alma eleştiri ile mümkündür ve eleştiri "bilmenin özü" olduğundan, hakikat ve de adalet eleştiriye dayanır.[18] Levinas için hakikat adaletten ayrı değil, aksine adaletle ilgidir. Hakikati ve adaleti arayan bir felsefe zorunlu olarak ve temelde eleştireldir.[19] Levinas'ın felsefesinde eleş-

14 Martin Heidegger, *Being and Time*, 2008, s. 219-220.
15 Caygill, *age.*, s. 52.
16 Levinas, Emmanuel, "Ethics of the Infinite", *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers,* Der. Richard Kearney, Manchester: Manchester University Press, 1986, içinde, s. 58.
17 Levinas, Emmanuel, *Totality and Infinity,* Çev. Alphonso Lingis, Pittsburg: Duquesne University Press, 2001, s. 284. Türkçeye bu metin *Bütünlük ve Sonsuz* olarak kısmen çevrilmiştir, bkz. Dipnot 1.
18 Levinas, *age.*, s. 85.
19 Agy.

tiri koşulluluğun (*conditionality*) sorgulanmasına tekabül eder. Eleştiri, verili görünenin ötesine geçmeye çalışır ve varoluşun verili kabul edilmesinin (*givenness of existence*) koşullarını sorgular. İşte tam da böyle bir çabanın ürünüdür varoluşu kötücüllüğü üzerinden teorize etmek; zira varoluşun verili gibi görünen yapısını sorgulamak bir adalet ve hakikat arayışıdır aynı zamanda; çünkü üstü örtülen bir hakikati, varoluşun trajik yapısını, gözler önüne serer.

Varoluşun trajik karakterini, varolmanın kötücüllüğünü, dünyamız bizden alındığında deneyimleriz.[20] Varoluş trajiktir çünkü ondan kaçmak mümkün değildir. Varoluşun trajik olduğunun altını çizmek, varolmayı içinde özgürce eylediğimiz, sorunsuz, pürüzsüz resmeden Batı felsefe geleneğine bir cevap niteliğindedir. Varoluşun yapısı gereği kötücül olduğunu söylemek, bu kötücüllüğe işaret etmek, bu kötücüllüğe yanıt vermek bir adalet çağrısıdır; çünkü varoluşun kötücüllüğü, adaletsizlikten, haksızlıktan, bunların ızdıraba dönüşmesinden ileri gelir. Levinas adaleti felsefe ile arar ve adaletin özünü eleştiride konumlar.

Varoluştan Varolana'da ele alınan anonim varoluşun bu kötücül yapısı aslında özgürlüğün şiddeti ile ilgilidir. *Bütünlük ve Sonsuz*'a baktığımızda, Levinas için dünyada kötülük ve adaletsizliğin ontolojik bir temeli olduğunu görürüz, bu temel ben'in (ego'nun) özgürlüğüdür; birey istediği gibi eylemekte özgürdür.[21] "Etik, özgürlüğün kendini haklılaştırmayıp temelsiz ve vahşi doğasını hissettiği zaman başlar"[22] der Levinas. Etik, özgür olanın kendi özgürlüğünü sorgulamasıyla, bu sorgulama ise ancak eleştiri ve vicdan ile mümkündür. Eleştiri ve vicdan, duyuşsal (*affective*) bir düşünme biçimini ve de etik yargıda bulunma kapasitesini doğurur; çünkü ancak böyle bir düşünme "kendini oluşturan özgürlüğün temelsizliğinden"[23] dolayı utanç duyabilir. Özgürlük temelsizdir çünkü her an benden alınabilir. Her an özgürlüğümü yitirebilir ve/veya adaletsizliğe uğrayabilirim, daha önce de belirttiğim gibi, bunun nedeni tarihin olumsallığıdır, fakat bu her şeyin rastlantısal

20 Levinas, *Existence and Existents,* s. 6.

21 Bu anlayışın kökeni, kötülük problemini "irade özgürlüğü' meselesi üzerinden tarif eden Ortaçağ Hıristiyan felsefesine uzanır. Kötülüğün temelinin insanın doğasına değil de kutsal metne (bkz. Cennetten düşüş) dayandırılmasının sorunlu olduğunu ifade eden Kant, *Salt Aklın Sınırları İçinde Din* adlı kitabında, Ortaçağ Hıristiyan düşüncesindeki kötülüğün kökeni anlayışını eleştirir ve buna karşın 'radikal kötülük' kavramını temellendirir. Bu kavram, bireyin otonomisi/özgürlüğü ve kötülüğe yönelme arasında yapısal bir ilişki varsayar. Bu anlamda, Levinas'ın kötülük ve özgürlük arasında kurduğu ilişkiyi Kant felsefesinin yörüngesinde düşünmek daha doğru olur.

22 Levinas, *Totality and Infinity*, s. 89.

23 Agy.

olduğunu kabul etmek anlamına gelmez. Bedenin bir konum, bilincin ortaya çıktığı bir konum olduğunu hatırlarsak, çoğu zaman kötülük, konumumla, varoluşun içinden belirdiğim koşullarla alakalıdır. Öyleyse soralım: Kim, hangi adaletsizliğe, nasıl maruz kalmaktadır? Haksızlıklar, içinden çıktığımız konumlarla ne denli ilişkilidir?

Yaşamını şiddet ortamında sürdürmek zorunda olan birinin varoluşu şiddet tarafından belirlenmez mi? Beden üzerinden şiddetle kurulan bir denetimin, denetlemenin varoluşu olduğu gibi düşünceyi de denetlediğini söyleyemez miyiz? Varoluşunun şiddetle belirlendiğini gören biri bu şiddetle nasıl başa çıkmalıdır? Kaçıp giderek mi? Fakat eğer, Levinas'ın ileri sürdüğü gibi, varoluş anonim ise, anonim bir varoluştan bir birey olarak doğuyorsak bu anonimlikten kaçabilir miyiz? Üstelik bu anonim varoluş, bir adalet çağrısı olarak kendisini bize dayatmaz mı? Özetle, Levinas'ın yaklaşımı bugün Türkiye'de varolma mücadelesi vermekte olan Kürtlerin deneyimini anlamamıza yardımcı olabilir mi? Bu soruların düşündürdüklerini birazdan ele alacağım.

Levinas'a göre, kimse kendi özgürlüğü ile eleştirel bir ilişkiye girmeden "Başkası" ile etik bir ilişkiye giremez. Adaletin sağlanması için benim de içinde bulunduğum, ortak olduğum adaletsizliği fark etmem, bunun bilincine varmam gerekir. Kişinin kendi özgürlüğünü sorgulayabilmesi ise sadece eleştiri ve vicdan ile mümkündür. Peki, kim eleştirebilir? Eleştiri ve vicdan nasıl ortaya çıkar? Bir özne olarak konumlanmak ve eleştiri arasında nasıl bir ilişki vardır?

Bu soruları yanıtlamak için önce Adi Ophir'e[24] kulak verelim. Ophir, "bir özne konumunun her zaman o konumdaki kişinin karşı karşıya kaldığı bir problemle gerçekleştiğini"[25] söyler. Yani özne konumları karşılaşılan problemlerle oluşur. "Problem, işlerin gidişatını zedeleyen bir arızanın, ilgi, onarı, eylem, söz talep etmesidir."[26] Bu nedenle "bir problem bir özne konumunun zorunlu bağlantısıdır."[27] "Özne konumu problemlerin deneyimlenmesini şekillendirir; problemlerin tanımlanmasını ve çözümlenmesini mümkün kılar."[28] "Bir problemi tanımlamak için yapılan her girişim aynı zaman-

24 Ophir, Adi, *The Order of Evils, Toward an Ontology of Morals,* Çev. Rela Mazali ve Havi Carel, New York: Zone Books, 2005.
25 Ophir, *age.,* s. 79.
26 Agy.
27 Ophir, *age.,* s. 80.
28 Ophir, agy.

da problemin çözümünün bir parçasıdır ve bu nedenle problemin doğasının değişimidir."[29] Şimdi Ophir'in sözlerinden yola çıkarak Levinas'ın adalet ve kötülük anlayışı üzerine tekrar düşünelim. Anonim varoluştan varolana geçişi, bir özne konumu edinmek olarak okumak mümkün. Levinas bu sürecin sancılı olduğunu, verili olmadığını, üstlenildiğini dile getirmişti. Varolan olarak belirmenin çaba gerektirmesi varoluşun kötücül karakterinden kaynaklanır, burada kötücüllük ya da trajik olan karşılaşılan adaletsizliktir. Hatırlarsak, Levinas'ın "il y a" kavramı haksızlığa uğramışların, katledilmişlerin uğultusunu çağrıştırıyordu Caygill'e. Şimdi adaletsizlikleri, haksızlıkları, Ophir'in deyimiyle, işlerin gidişatını zedeleyen bir arıza, yani bir problem olarak düşünebiliriz. Ophir bir problemin üstlenilmesiyle özne konumu elde ettiğimizi söylediğine göre, özne olmak, Levinas'ın deyimiyle, anonim varoluştan varolan olarak çıkmak, varoluşun adaletsizliğini bir problem olarak ele almamız anlamına gelir; zira adaletsizlik varoluşu belirlediği için ister istemez üstlenilmesi gereken bir özne konumu dayatır. Fakat bu dayatılan özne konumunu her birey üstlenemeyebilir, kimi, vicdan muhakemesinden, eleştiri yeteneğinden yoksun olduğu için ve/veya yeterince cesur olamadığı için özne konumunu reddeder, varolan haksızlığın bir problem olarak gündeme getirilmesine katkıda bulunmaktan kaçınır. Burada dikkat çekmemiz gereken nokta, bir problemin üstlenilmesinin eleştiriyi ve vicdani muhakemeyi gerektirdiği gerçeğidir. Şöyle ki, eğer vicdan sahibiysek ve eleştiri yeteneğimiz varsa, yani aklımızı bu yönde kullanabiliyorsak, neredeyse doğallıkla, karşı karşıya kalınan haksızlıkları, beliren adaletsizlikleri bir problem olarak görürüz. Bu anlamıyla ortadaki problemin kişinin özel problemi olup olmadığı gibi bir soru geçersizdir; çünkü kişi bir problemi üstlendiği ölçüde, bir arızayı bir problem olarak tespit ettiği sürece, bu problem onun öznellik konumumu belirler. Yani kişi o problem üzerinden özne olur. Örneğin, benim yaşanmış bir şiddeti problem olarak ortaya koymam için o şiddeti yaşamış olmam gerekmez, eğer eleştiri kabiliyetim ve vicdanım bana o şiddetin bir problem olduğunu fark ettiriyorsa, yaşamın gidişatında onarılması gereken bir sorun olarak ortaya koyuyorsa, ben bu şiddeti, bu olayı sorunsallaştırdığım ölçüde bir problemi tespit etmiş olurum ve böylece problemin çözümüne yönelik de bir adım atmış olurum. Fakat benim bir problemi tespit etmiş olmam, bu problemin başkaları tarafından da bir problem olarak anla-

29 Ophir, *age.*, *82*

şılacağı, kabul edileceği anlamına gelmez. Bir diğer deyişle, her adalet çağrısı karşılık bulmayabilir. Tam da bu nedenledir ki adaleti sağlamak için her koldan mücadele vermek, insanları bir problemin varolduğuna ikna edebilmek gerekir. Bu ikna sürecinde, bir adaletsizliğin dile getirilmesinde, söylenen sözler, yazılan yazılar, yapılan protestolar kadar, estetik ifadenin de önemi büyüktür.

Türkiye'deki sivil itaatsizlik eylemlerini, bir adalet çağrısı olarak Levinas'ın düşüncesiyle ilişkilendirerek okuyabileceğimizi düşünüyorum. Kürt halkının varolma mücadelesinin zorlu, sancılı, çaba gerektiren doğasını dikkate almamız için bir adalet çağrısı olarak şekillendi sivil itaatsizlik eylemleri. Bu eylemler, Ophir'in deyimiyle, bir arızayı sorunsallaştırmak, yaşanan bir haksızlığı sorun olarak ortaya koymak ve haksızlığın oluşturduğu adalet beklentisini dile getirme niteliği taşıyordu.

Sivil itaatsizlik eylemlerini örgütleyen BDP (Barış ve Demokrasi Partisi) ve DTK (Demokratik Toplum Kongresi) bu eylemlere başlama nedenlerini dört maddede –talepler olarak– kamuoyuna duyurdu: 1) Anadilde eğitim hakkı 2) Siyasi tutukluların serbest bırakılması 3) Askeri ve siyasi operasyonların durdurulması 4) % 10 seçim barajının kaldırılması.[30] Bu talepler Kürt halkının, yaşadığı ülkede kendisini özgür ve demokratik bir biçimde temsil edebilmesi, kendi dilinde ifade edebilmesi, varlığını güvence altına alabilmesi ve bölgede süren savaşın sona ermesi için ortaya konmuştur. Dolayısıyla bu taleplerin ortaya konma sebebi, Kürtlerin maruz kaldıkları hak ihlallerinin ve yasaklamaların genel bir adaletsizlik ortamı yarattığını kamuoyuna duyurmak ve şiddetin son bulması için iktidara baskı yapmaktır. Özetle, 90'ların sonuna kadar, varlığı resmi devlet ideolojisi tarafından inkâr edilen Kürt halkı, Türkiye'de kendi etnik kimliğiyle özgürce varolabilmeyi talep etmekte ve içinde bulunduğu adaletsizliğin fark edilmesini istemektedir.

Kürt siyasi mücadelesinin maruz kaldığı adaletsizliğe karşı protesto biçimini sivil itaatsizlik şeklinde tarif etmesi protestonun şiddet içermeyeceğinin altını çizer. Bu vurgu, silahlı mücadele süreci bahane edilerek, Kürt halkını şiddete yatkın bir halk olarak tarif eden ırkçı söyleme bir cevap niteliği taşımaktadır. Bir taraftan Kürtleri şiddete eğilimli varsayan, diğer ta-

30 2011 yılının mart ayında açıklanan taleplerle ilgili olarak Radikal Gazetesi'nin 23 Mart 2011 tarihli sayısındaki habere bakılabilir. Siyasi tutuklulardan kasıt öncelikle KCK tutuklamalarıdır; Kürt silahlı mücadelesinin sivil/şehir kanadını oluşturduğu iddiasıyla gözaltına alınan bin beş yüzü aşkın kişi tutuksuz yargılanma hakkı tanınmadan cezaevine konmuştur.

raftan da sivil alanda siyaset yapmalarının önüne engel koyan devlet ideolojisini göz önüne alırsak, yürütülen politikanın, Kürt halkını şiddet alanına mahkûm etme amacı taşıdığını söyleyebiliriz. Buna karşılık, Kürt siyasi hareketi sivil itaatsizlik eylemleri ile (çadır kurmak, oturma eylemleri düzenlemek vb eylemlerden oluşan bir dizi pratiği) tam da bu yaratılmak istenen algıya (Kürtlerin şiddetle özdeşleştirilmesine) ve de şiddet kapanına (dağa çıkmaktan başka bir yolun görünmediği bir ortama) karşı muhalif bir cevap vermek istemiştir. Böylece, Kürtler, tüm baskıya ve şiddete rağmen sivil alanda siyaset yapmakta ısrarlı olduklarını dile getirmişlerdir.

Karşı karşıya kaldığımız olgu, çok uzun zamandır yok sayılmış, asimile edilmeye çalışılmış bir halkın kendini var etme mücadelesi, yok sayılmasını bir problem olarak ortaya koyma çabasıdır. Derrida "Force of Law" (Yasanın Gücü) başlıklı makalesinde otoritenin kökeninde, yasanın konmasında, temelsiz bir şiddetin varolduğunu söyler.[31] Şiddet temelsizdir çünkü şiddeti uygulayan yapı henüz varlık sahnesinde yoktur, varlığı şiddet yoluyla mümkün olur. Derrida, şiddet ile beliren bir otoriteden bahsetmektedir. Siyasal otoriteyi ve yasasını var eden şey şiddetin kendisidir. Tam da bu nedenle zamanla bu temelsiz temel mistifiye edilir, mitolojize edilir, temele, kuruluşa dair başka bir hikâye yazılır. Bu nedenle çoğu ulus-devletin ve/veya ulus-devletin sahiplendiği etnik kökenin mitolojik bir doğuş hikâyesi vardır. Bu hikâye ulusun kuruluşunun temelinde şiddetten başka bir şey olmadığını gizler. Kuruluş mitleri bir ulusun kuruluş sürecinde olmuş olanları manipüle eden, taçlandıran, kutsayan öykülerdir. Bu öyküye ters düşen fakat ulusun kapsadığı nüfusun içinde bulunan tüm karakterler öykünün belleğini tersten, dışarıdan oluşturur. Derrida'nın –ve ondan hareketle Butler'ın– işaret ettiği bu olguya "kurucu dışarı" (*constitutive outside*) denmektedir. Buna göre, kimlikler, karşıtlar olarak fakat hiyerarşik kurulur; karşıtlardan biri hem karşıt konumundadır (varlık alanında imiş gibi temsil edilir) hem de ikili sistemi mümkün kılan/kuran dışarısı konumundadır (sistemin dışında yani yokluk alanında muhafaza edilir). Dolayısıyla, tek tip ulusal kimlik de, yok saydıklarının bir değillemesi olarak kurar kendini. Ulusal kimlik tek bir etnisite temelinde inşa ediliyorsa etrafında bulunan halkları dışlayarak kendini kurar. Türkiye Cumhuriyeti'nin de kuruluş sürecini, bir ulus-devlet olarak

31 Derrida, Jacques, "Force of Law", *Acts of Religion,* Ed. Gil Anidjar, New York: Routledge, 2002, içinde s. 242 Türkçesi için bkz.: Derrida, Jacques. "Yasanın Gücü", Çev. Zeynep Direk, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, Der. Aykut Çelebi, İstanbul: Metis Yayınları, 2010 içinde.

belirişini bu tip bir temelsiz şiddet üzerinden okuyabiliriz. Türkiye Cumhuriyeti nüfusunun tek kimlikli hale getirilmesi, kendini Türk ve Sünni Müslüman olarak tanımlamayanların yok sayılmasıyla ve bu yoksaymayı paradoksal olarak yürürlüğe koyan (bir taraftan yok sayan diğer taraftan yok etmeye çalışan) şiddet, baskı ve ayrımcı politikalarla ve uygulamalarla mümkün olmuştur.[32]

Kürtler, Cumhuriyet tarihi sürecinde yok sayılan, sessizleştirilen halklar arasındadır.[33] Fakat bu sessizleştirme politikası çok uzun zamandır Türkiye kamuoyunun gündemine gelememiştir. Baskıcı politikaların başta Kürtlerin yaşadığı bölgede gündelik hayatı belirlemesi, diğer bölgelerde yaşayan Kürt olmayan nüfusun bu problemi fark etmemesine, görmezden gelmesine, yok saymasına neden olmuştur. Bu yok saymanın asıl nedeni sorunun Kürt bölgesinde meydana geliyor olması değildir, bu durum, sadece sorunun tanınmasının önünde yavaşlatıcı bir engel oluşturmuştur. Bu yok saymanın asıl nedeni, hem problemi yaratan hem de böyle bir problem yokmuş gibi davranan ve bu yönde medya, yargı, eğitim sistemlerini lehinde kulla-

32 Bu uygulamalar arasında, 1920'lerde azınlıklara yönelik yürütülen "Vatandaş Türkçe Konuş" kampanyası, 1938 Dersim Katliamı, 1942'de azınlıklara yönelik Varlık Vergisi, 1955'te 6-7 Eylül Olayları, 1978 Maraş Katliamı, 1980 darbesi ile pekişen kamusal alanda Kürt dilinin ve müziğinin suç sayılması, yine bu tarihten itibaren artarak, Kürtlere yönelik zorunlu göç ve baskı politikaları 1993 Sivas Katlimaı. Bunun yanı sıra, Cemevlerinin ibadet yeri sayılmaması, Alevilerin, diğer dini azınlıkların (örneğin Bahailerin) ve ateistlerin haklarını ihlal eden nüfus kâğıdındaki din hanesi, zorunlu din dersleri ve sayısız başka örnek baskıcı ve ayrımcı politikalara örnek olarak gösterilebilir. Cumhuriyet tarihinde özellikle azınlıklara yönelik ayrımcı ve baskıcı politikaları ele alan literatür için bkz: Rıfat Bali, *Bir Türkleştirme Serüveni (1923-1945)*; Dilek Güven, *6-7 Eylül Olayları*; Rıdvan Akar, *Aşkale Yolcuları, Varlık Vergisi ve Çalışma Kampları;* Ayhan Aktar, *Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları*; Samim Akgönül, *Türkiye Rumları, Ulus-Devlet Çağından Küreselleşme Çağına Bir Azınlığın Yok Oluş Süreci*.

33 Sessizleştirme/yok etme politikaları Cumhuriyet'in kuruluşunun öncesine gitmektedir, imparatorluktan Cumhuriyet'in kuruluşuna uzanan süreçte en fazla kıyıma ve zorunlu göçe maruz kalanların başında Anadolu'nun Hıristiyan halkları (Ermeniler, Rumlar ve Süryaniler, Keldaniler) gelir. Hıristiyan halkların katledilmesinde, mallarına el konmasında, göç ettirilmesinde Kürtlerin İttihat ve Terakki kadrolarıyla yaptığı işbirliğini de belirtmek gerekir (Abdülhamit döneminde ise Hamidiye Alayları). Hıristiyan halka yönelik bir dizi katliam ve yağmalama gerçekleştirmiştir). Bkz.: Said Çetinoğlu, "1915 Soykırımı Sürecindeki Kürtler Üzerine Kısa Birkaç Not": http://www.rizgari.com/ebook/SCetinoglu_1915Soykirimi_Kurdler%20Uzerine.pdf. Ayrıca bu konuyla ilgili daha kapsamlı bilgi için: Taner Akçam, *İnsan Hakları ve Ermeni Sorunu, İttihat ve Terakki'den Kurtuluş Savaşı'na*, Ankara: İmge Kitabevi, 1999; Fuat Dündar, *Modern Türkiye'nin Şifresi, İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010. Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra da gayrimüslim cemaatlere yönelik baskı ve şiddet devam etmiştir, bugün geldiğimiz noktada Türkiye'de Ermeni, Rum ya da Yahudi olarak var olmak hâlâ zor ise bunun temel nedeni son yüzyıldır ortaya konan şiddet ve nefret politikalarının bir taraftan inkâr edilip diğer taraftan da desteklenmesidir.

nan, resmi devlet ideolojisidir. Bu nedenledir ki, Kürtler çok uzun yıllar varoluşlarının adaletsizlikle belirlenmesine karşın (Kürtçeye ilişkin yasaklamalar, Kürt siyasi hareketinin önüne çıkarılan engeller, zorunlu göçler, köy yakmalar vb) bu adaletsizliği Türklere ve Türkiye'de yaşayan diğer halklara duyurmakta pek de başarılı olamamışlardır. Tam da bu nedenle, hem yaşadıkları adaletsizliği duyuramadıkları hem de bu adaletsizliği ortadan kaldırmak için sivil siyaset mekanizmasının içine giremedikleri için (siyasi yasaklamalar, parti kapatmalar gibi nedenlerle), 1980 dönemi ve sonrasında şiddetin de çok yoğun biçimde artmasıyla (Diyarbakır Cezaevi'nde uygulanan işkenceler, faili meçhul cinayetler, zorunlu göç politikaları vb) Kürt halkı silahlı mücadeleye daha kararlı biçimde yönelmiştir.[34] Silahlı mücadele bir halkın (kendisi olarak, asimile edilmeden) varolabilmesi için yokolmayı göze alması anlamına gelir.[35] Son otuz yıldır süren silahlı mücadelenin sonucunda Kürtlerin adalet mücadelesi "Kürt Sorunu" adı altında Türkiye kamoyunun temel meselesi haline gelebilmiştir. Öte yandan, sivil itaatsizlik eylemleri, Kürtler açısından silahlı mücadele döneminin sonuna gelindiğine işaret etmektedir. Geçtiğimiz seçimlerde (Haziran 2011) Kürt siyasal hareketinin desteklediği bağımsız adaylardan (Emek, Özgürlük, Demokrasi Bloku adayları) otuz altı kişinin milletvekili olarak seçilebilmiş olması hem Kürt halkının hem de Kürt halkının özgürlük mücadelesine sahip çıkan tüm Türkiyelilerin Kürt hareketinin sivil siyaset alanında temsil edilmesini ne denli desteklediklerini göstermektedir.

Bu makalede Levinas'ın adalet ve kötülük anlayışından hareketle Türkiye'deki Kürtlerin varlık ve adalet mücadelesi üzerine düşünmeye çalıştım. Levinas'ın felsefesinde varoluşun trajik, dehşet verici, kötücül olarak tarif edilmesinin bir adalet sorunu olduğunu savundum. Varoluşun temeli itibariyle trajik olduğu düşüncesinin, bedenselliği merkezine alan bir yapısı olduğunu belirttim. Burada beden, varolanın konumunu ve ne şekilde belirlendiğinin altını çizen bir temel olarak karşımıza çıkmaktadır. Beden bu anlamda bilincin, düşüncenin temelidir. Bu nedenle, öznellik, kişinin bedensel-düşünsel varoluşunu belirleyen politik-kültürel-sınıfsal-etnik-cinsel vb. koşullardan ve bu koşulların iç içe geçmişliğinden bağımsız dü-

34 Kürt silahlı mücadelesinin tarihi için bkz.: Hamit Bozaslan, "Kürt Milliyetçiliği ve Kürt Hareketi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 4*, Milliyetçilik Sayısı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

35 Fanon, Frantz, *The Wretched of the Earth,* Çev. Richard Philcox, New York: Grove Press, 2004 (Türkçesi: Fanon, Frantz, *Yeryüzünün Lanetlileri*, İstanbul: Versus Kitap, 2011).

şünülemez. Öznellikler bu koşullar üzerinden kurulur. Hiçbir öznellik verili olmadığından ve tam da bu koşullarla belirlenerek ortaya çıktığından, öznellikler bu koşulların politik-ideolojik düzenle ilişkisi doğrultusunda yeniden belirlenir; kimileri için bu ilişki, bir çatışmayı, çelişkiyi beraberinde getirir. Türkiye'de bir Kürt, Ermeni, Yahudi, Alevi ya da Rum olarak doğmak ve bu kimlikleri üstlenmek, onlara sahip çıkmak belli bir oranda (en azından söylemsel düzeyde) ayrımcılıkla karşılaşılacağının neredeyse garantisidir. Türkiye topraklarında varolmak bazı bedenler için trajik bir hale gelmiş, getirilmiştir. Asimilasyonlar ve baskıcı politikalarla, katliamlarla faili meçhul siyasi/nefret cinayetleriyle, faillerin devlet tarafından korunmasıyla, göçlerle, Türkiye halklarının birçoğu sessizleştirilmiş, kimileri ise bu topraklarda mevcudiyetini yitirme düzeyine gelmiştir. Bu yokluk, yokoluş süreci, bir varlık alanından bir yokluğa sürükleniş belki de haksızlığın en çarpıcı biçimde ortaya çıktığı alandır. Bu yokluk sadece yok olan ya da susturulan halklar için değil, Türkiye'de yaşayan herkes için, yaşamın her alanına sızan bir yoksunluğu beraberinde getiren, toplumun içine kazınan bir adaletsizliktir. Adaletsizliğin fark edilmesi sadece adalet mücadelesiyle mümkündür.

Sivil İtaatsizliğin Gerekçelendirilmesi*

JOHN RAWLS

I. Giriş

Kısa bir şekilde ve gayriresmi bir dille, sivil itaatsizliğin anayasal bir demokrasideki temellerini tartışacağım. Böylelikle, sözlerimi yasal bir şekilde kurulmuş demokratik otoriteye, sivil itaatsizlik yoluyla, uygun bir şekilde karşı çıkabileceğimiz koşullarla sınırlandıracağım; diğer türden hükümetlerin ya da laf arasında sözü geçmediği takdirde, diğer türden direnişlerin üzerine eğilmiyorum. Sivil itaatsizliğin normal olarak, haklı olduğu zaman, akla uygun bir şekilde adil (ama elbette kusursuzca adil olmayan) demokratik bir rejimde, protesto edilen önlemlerin yeniden düşünülmesini sağlamak ve muhaliflerin sağlam kanaatince toplumsal işbirliği koşullarına uyulmadığına dikkat çekmek üzere çoğunluğun adalet duygusuna hitap eden bir siyasi eylem olarak anlaşılması gerektiğini düşünüyorum. Sivil itaatsizlik böyle nitelendirilirken iç politikaya dair temel meselelere yöneltilen muhalefeti kapsaması amaçlanıyor ki ben de meselemizi basitleştirmek için bu sınırlandırmaya uyacağım.

II. Toplumsal Sözleşme Öğretisi

Sivil itaatsizliğin haklılaştırılmasının genel olarak siyasi yükümlülük teorisine dayandığı aşikârdır; dolayısıyla biz de buna uygun olarak bu mesele hakkında birkaç yorumda bulunarak başlayabiliriz. Toplumsal kurumların

* "The Justification of Civil Disobedience", John Rawls'un 1966'da American Political Science Association'da sunduğu tebliğin metnidir.

iki ana erdemi adalet ve etkililiktir. Kurumların etkili olmasından kastım kurumların, yerine getirilmesi herkesin faydasına olan belirli toplumsal koşullar ve amaçlar için etkili olmasıdır. En az iki sebepten ötürü, adil ve etkili toplumsal düzenlemelere uymalı ve kendi payımıza düşeni yapmalıyız: İlk olarak, (henüz var olmadıkları zaman) adil ve etkili kurumların tesis edilmesine karşı çıkmamak, (var oldukları zaman da) onları desteklemek ve onlara uymak gibi doğal bir ödevimiz vardır; ikincisi, bu kurumların faydalarını bile isteye kabul ettiğimizi, böyle yapmaya devam etmeyi planladığımızı ve başkalarını da kendi paylarına düşeni yapmaya teşvik ettiğimizi, onlardan bunu yapmalarını beklediğimizi varsayarsak, düzenleme gerektirdiği için sıra bize geldiğinde kendi payımıza düşeni yapma yükümlülüğümüz de vardır. Demek ki adil ve etkili kurumları desteklemeye yönelik hem doğal bir ödevimiz hem de bir yükümlülüğümüz vardır; yükümlülük iradi eylemlerimizden doğmaktadır, ödevin kaynağıysa bu değildir.

Şu an bunların tümü belki de fazla aşikârdır; ama bizi fazla ileriye götürmezler. Daha tikel yargılar bir siyasi yükümlülük teorisinin temeli olan adalet anlayışına dayanır. Uygun bir anlayışın, en azından anayasal bir demokrasideki siyasi yükümlülüğe dair bir açıklamanın, siyasi düşüncemizin önemli bir kısmının kaynağı olan toplumsal sözleşme teorisi olduğuna inanıyorum. Eğer dikkatli olup onu uygun bir genellik içinde yorumlayacaksak, bu öğretinin siyaset teorisi için ve hatta bizatihi etik teorisi için tatmin edici bir temel sağladığını düşünüyorum ama işin bu yanı şimdiki derdimizi aşıyor. Önereceğim yorum şöyle: Toplumsal düzenlemelerin uymak zorunda olduğu ilkeler ve özellikle de adalet ilkeleri, başlangıçta eşit özgürlüğün olduğu bir konumda özgür ve rasyonel insanların kabul edeceği ilkelerdir; keza, insanların kurumlarla ilişkilerini yönlendiren ve onların doğal ödevlerini ve yükümlülüklerini tanımlayan ilkeler de böyle bir konumda olduklarında rıza gösterecekleri ilkelerdir. Şu dosdoğru belirtilmelidir: Bu toplumsal sözleşme yorumunda adalet ilkeleri farazi bir anlaşmanın sonucu olarak anlaşılır. Başlangıç konumunun durumu ortaya çıktığı takdirde kabul edilecek ilkelerdir bunlar. Fiili bir anlaşmadan bahsedilmez, böyle bir anlaşmanın yapılmasına da hiç gerek yoktur. Toplumsal düzenlemelerin adil olup olmadığını belirleyen şey, başlangıç konumunda seçilecek temel haklar ve özgürlüklerin saptanması ve güvence altına alınması ilkelerine uyup uymadıklarıdır. Bu konum, hiç şüphesiz, geleneksel doğa durumu kavramının analitik benzeridir; ama bunun tarihsel bir durumla karıştırılmaması gerekir. Daha

ziyade, toplumsal sözleşme öğretisinin temel fikirlerini somutlaştıran farazi bir durumdur; bu durumun tasvir edilmesi hangi ilkelerin benimseneceğini belirlememizi sağlar. Şimdi bu konular hakkında bir şey söylemek zorundayım.

Sözleşme öğretisi her zaman başlangıç konumundaki kişilerin eşit güçleri ve hakları olduğunu, yani anlaşmaya varmaya yönelik düzenlemeler bakımından simetrik bir ilişki içinde olduklarını ve koalisyonların vb dışlandığını varsaymıştır. Fakat sözleşmeye giren tarafların neyi bildiklerinin farz edildiği üzerinde çok güçlü kısıtlamaların olması esaslı önemi olan bir durumdur (Kant'ın bu konu hakkındaki teorisinde örtük olarak içerilse de, yeterince irdelenmemiş bir durumdur bu). Özel olarak, bu teoride şunun varsayıldığını düşünüyorum: Söz konusu taraflar ne birbirlerinin, geçmişteki, şimdiki ve gelecekteki toplumsal konumlarını ne de hangi kurumların var olduğunu bilir. Üstelik, doğal yeteneklerin ve becerilerin dağılımındaki kendi yerlerini, zeki ya da güçlü, kadın ya da erkek vs olup olmadıklarını bilmezler. Son olarak, kendi tikel çıkarlarını, tercihlerini ya da geliştirmek istedikleri amaçlar sistemini de bilmezler: Kendi iyi anlayışlarını bilmemektedirler. Tüm bu açılardan söz konusu taraflar, her birinin kendi talihinden ya da tikel çıkarlarından faydalanabilmesini veya bunlar yüzünden zarar görmesini engelleyen bir bilgisizlik peçesiyle karşı karşıyadır. Tarafların bildiği (ya da varsaydığı) şey Hume'un adalet koşullarının geçerli olduğudur. Bir başka deyişle, doğanın cömertliği ne işbirliği planlarını lüzumsuz hale getirecek kadar kapsamlı ne de bu planları imkânsız kılacak kadar çetindir. Dahası, diğerkâmlık yelpazelerinin sınırlı olduğunu varsayarlar ve genel olarak, başkasının çıkarlarına ilgi duymazlar. Bu nedenle, başlangıç konumunun özel nitelikleri göz önünde bulundurulduğunda, her insan, sonucu ne olursa olsun kendi amaçlar sistemini korumak ve geliştirmek için hesaplanmış ilkelerde ısrar etmek suretiyle kendisi için elinden gelenin en iyisini yapmaya çalışır.

Başlangıç konumunun kendine has doğasının bir sonucu olarak, toplumun temel kurumlarınca belirlendiklerinden dolayı, hakların ve ödevlerin saptanmasına ve dağılımsal payların ayarlanmasına yönelik şu iki ilke üzerinde bir anlaşma olacağına inanıyorum: Birincisi, her insanın, herkes için benzer bir özgürlükle bağdaşabilen en kapsamlı özgürlüğe eşit hakkının olması gerekir; ikincisi, (kurumsal yapı tarafından tanımlandığı ya da onun tarafından beslendiği haliyle) toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler öyle dü-

zenlenmelidir ki bunların hem herkesin faydasına olması hem de herkes için açık olan mevki ve makamlara bağlanmış olması gerekir. Bu iki ilkenin içeriği ve toplumun ana kurumlarına ve dolayısıyla bir bütün olarak topluma uygulanmaları ışığında, bunları adaletin iki ilkesi olarak görebiliriz. Temel toplumsal düzenlemeler bu iki ilkeye uyduğu sürece adildir ve istersek, adalet meselelerini onlara göndermede bulunarak tartışabiliriz. Fakat bana kalırsa, sivil itaatsizliğin haklılaştırılmasına dair daha derin bir kavrayış, bu iki ilkenin toplumsal sözleşme öğretisince sağlanan türevinin izah edilmesini gerektirir. Görevimizin bir parçası bunun niçin böyle olduğunu göstermektir.

III. Adil Olmayan Bir Yasaya Uymanın Temelleri

Başlangıç konumunda insanların hem adil kurumların yararlarını kabul ettikleri ve kabul etmeye devam etmeyi planladıkları zaman kendi paylarına düşeni yapma ilkesini (hakkaniyet ilkesi) hem de adil kurumların tesis edilmesine mani olmama ve var olduklarında da onları destekleyip onlara uyma ilkesini kabul edeceklerini varsayarsak, sözleşme öğretisi adil kurumlara uyma zorunluluğumuzu kolayca izah ediyor demektir. Peki normal olarak adil olmayan yasalara da uyma zorunluluğumuzu nasıl izah eder? Nasıl ki bir mevzuatın yasal geçerliliği ona itaat etmek için her zaman yeterli değilse, bir yasanın adaletsizliği de ona uymamak için yeterli bir zemin teşkil etmez. Bazen bu iki ucun dillendirildiğini duyarız ama bana kalırsa bunları ciddiye almamıza lüzum yoktur.

Toplumsal sözleşme teorisi şöyle açılırsa sorumuza cevap verilebilir. Ben bu teoriyi yorumlarken, şu bir dizi anlaşmanın tasavvur edildiğini düşünüyorum: Birincisi, insanlar başlangıç konumundaki adalet ilkeleri üzerinde anlaşmaya varacaklardır. Ardından, anayasa konvansiyonuna geçecek ve orada halihazırda seçilmiş olan adalet ilkelerini yerine getiren bir anayasa seçeceklerdir. Son olarak, bir yasama birimi rolünü üstlenecek ve bu adalet ilkelerinin kılavuzluğunda, adil anayasanın kısıtlamalarına ve prosedürlerine tabi olan yasalar çıkaracaklardır. Herhangi bir aşamada var olan kararlar daha sonraki tüm aşamalar için bağlayıcıdır. Sözleşmeye giren taraflar başlangıç konumunda kendi toplumlarına ya da bu toplumdaki kendi konumlarına dair bilgi sahibi olmazken, gerek anayasa konvansiyonunda gerekse de bir mevzuatta, kendi kurumlarına dair kimi genel olguları, sözgelimi, mali ve ekonomik politika için gerekli istihdam

ve randımana dair istatistikleri bilmektedirler. Fakat kimse doğal varlıkların dağılımında kendi toplumsal sınıfı ya da yeri hakkında hiçbir tikel olguyu bilmez. Her durumda, sözleşmeye giren tarafların kendileri zarara uğramadan anlaşmayı rasyonel hak getirmeye uygun bakış açısı için gerekli olan bilgileri vardır. Kendi toplumsal ve doğal konumlarından istifade etmek üzere ilkeleri ve mevzuatı değiştiremezler; bir bilgisizlik peçesi bu konumun ne olduğunu bilmelerini engeller. Bu anlaşma dizilerini akılda tutarak, adil yasa ve politikaları tüm bu süreç doğru bir şekilde gerçekleştirildiği takdirde ortaya çıkacak yasalar ve politikalar olarak nitelendirebiliriz.

Bir anayasa seçerkenki hedef adil anayasalar arasında, söz konusu toplum hakkındaki genel olgular göz önünde bulundurulduğunda, adil ve etkili bir mevzuatı oluşturması en muhtemel olan anayasayı bulmaktır. Adalet ilkeleri arzu edilen yasalar için bir ölçüt temin eder; sorun, bu sonucu sağlayacak bir dizi siyasi prosedür bulmaktır. En azından modern bir devletin normal koşullarında, en iyi anayasanın eşit siyasi özgürlüğü olumlayan ve bir tür çoğunluk (ya da diğer çoğulluk) yönetimini kullanan bir tür demokratik rejim olduğunu varsayacağım. Bu nedenle, sözleşme teorisine göre adalet ilkelerinin bir tür anayasal demokrasiyi gerektirdiği sonucu çıkar. Aynı zamanda, anayasal sürecin her zaman kusurlu prosedürel adalet diye tanımlayabileceğimiz bir vaka olduğunun altını çizmek çok önemlidir: Yani, adil mevzuat için bir standardımız olsa da (böyle bir standardı varsaysak da), çıkarılan mevzuatın adil olduğunu güvence altına alan olası bir siyasi prosedür yoktur. Hakkaniyetli bölüşüm oyunları gibi basit vakalarda, her zaman doğru sonuca varan prosedürler vardır (eşit payların hakkaniyetli olduğunu ve pastayı kesen kişinin son parçayı aldığı varsayılır). Bu durumlar kusursuz prosedürel adalet durumlarıdır. Diğer vakalarda, hakkaniyetli prosedüre uyulduğu sürece sonucun ne olduğu mühim değildir: Sürecin hakkaniyeti sonuca aktarılır (hakkaniyetli kumar oynama bunun bir örneğidir). Bu durumlar saf prosedürel adalet durumlarıdır. Anayasa süreci, tıpkı bir suçlunun yargılanması gibi, bunların hiçbirine benzemez; sonuç önemlidir ve bunun için bir standartımız vardır. İşin güçlük yaratan yanıysa, yalnızca adil ve etkili bir mevzuatın çıkarıldığını güvence altına alan bir prosedür kuramamamızdır. Bu nedenle, adil bir anayasada bile adil olmayan yasalar çıkarılabilir ve adil olmayan politikalar uygulanabilir. Bir tür çoğunluk ilkesi gereklidir; ama çoğunluk çıkardığı yasada, az çok kas-

ten, yanılabilir. (Kusurlu prosedürel adaletin bir örneği olarak) bir demokratik anayasa kabul edildiğinde, aynı esnada çoğunluk ilkesi de kabul edilmiş olur. Anayasanın adil olduğunu, onun faydalarını kabul ettiğimizi ve bu kabulü sürdürmeyi planladığımızı varsayarsak, adil olmama ihtimali olsa da çoğunluğun çıkardığı yasaya uymak gibi bir yükümlülüğümüz ve doğal bir ödevimiz vardır (ki bu ödev her halükârda geçerlidir). Böylelikle, adaletsizlik belirli sınırları aşmadığı takdirde, adil olmayan yasalara, tabii her zaman olmasa da, uymak zorunda oluruz. Bir başkasının adalet duygusunun kusurlarından mustarip olma riskine girmek zorunda olduğumuzu idrak ederiz; az çok dengeli bir şekilde dağıldığı ya da fazla ağır gelmediği sürece bu yükü taşımaya hazırızdır. Adalet bizi nasıl diğer türden toplumsal düzenlemelere bağlı kılıyorsa, adil bir anayasaya ve böyle bir anayasa altında çıkarılacak adil olmayan yasalara da öyle bağlı kılar. Aşamalar dizisini hesaba kattığımız anda, adil olmayan yasalara uymak zorunda olmamızın olağandışı bir yanı kalmaz.

Çoğunluk ilkesinin bir prosedür kuralı olarak ikincil bir yeri olduğunun görülmesi gerekir ki demokratik bir anayasayı işletmek için gerekli olan bilinen belki de en etkili kuraldır bu. Bunun temeli esas olarak adalet ilkelerine dayanır ve dolayısıyla, koşullar elverişli olduğu zaman, adil olmayan mevzuata karşı bu ilkelere başvurabiliriz. Anayasanın adilliği bu anayasa altında çıkarılan yasaların adilliğini sağlamaz ve çoğu kez (belirli sınırları aşmadığı müddetçe) çoğunluğun çıkardığı yasaya uymak gibi bir yükümlüğümüz ve ödevimiz olsa da, buna karşılık olarak çoğunluğun çıkardığı yasanın kendisini adil görmek gibi bir yükümlüğümüz ya da ödevimiz elbette yoktur. Yasa yapma hakkı kararın haklı bir şekilde verildiğini güvence altına almaz ve yurttaş kendi davranışını demokratik otoritenin yargısına teslim etse de, kendi yargısını ona teslim etmez. Ve yurttaş kendi yargısına göre, çoğunluğun çıkardığı yasalar adaletin belirli sınırlarını aşıyorsa, sivil itaatsizliği düşünebilir. Zira çoğunluğun eylemlerini kayıtsız şartsız kabul etmemiz ve kendimizin ve başkalarının özgürlüklerinin inkâr edilmesine boyun eğmemiz gerekmez; "daha ziyade, insanın bilgelik eksikliği ve adalet hislerinin kusurlarıyla kaçınılmaz bir şekilde tahrif olmuş olsa da, anayasal bir rejimi işletmenin yükünü paylaşmak gerekli olduğu ölçüde, kendi davranışımızı demokratik otoriteye teslim ederiz."

IV. Anayasal Bir Demokraside Sivil İtaatsizliğin Yeri

Şimdi sivil itaatsizlik hakkında birkaç şey söyleyebilecek durumdayız. Sivil itaatsizliği genellikle hükümetin politikalarında ya da yasalarında bir değişim yaratma maksadıyla ortaya konulan, yasaya karşıt, kamusal, şiddet içermeyen ve vicdani bir eylem olarak kavrıyorum. Sivil itaatsizlik, bir sivil toplumu ve kamusal iyi anlayışı tanımlayan ahlaki ilkelerle gerekçelendirilen bir eylem olması anlamında siyasi bir eylemdir. Demek ki şahsi çıkarlar ya da grup çıkarları arayışına karşıt olarak siyasi kanaate dayanmaktadır ve bir anayasal demokrasi örneğinde, bu kanaatin bizatihi anayasanın temelini oluşturan (sözgelimi sözleşme öğretisiyle ifade edilen) adalet duygusunu beraberinde getirdiğini varsayabiliriz. Bir başka deyişle, hayata geçirilebilir bir demokratik rejimde, yurttaşlarının kendi siyasi ilişkilerini düzenlemesini ve anayasayı yorumlamasını sağlayan ortak bir adalet duygusu vardır. Sivil itaatsizlik, muhalifin bu duygusu sayesinde haklı olduğuna inandığı kamusal bir eylemdir ve bu sebepten ötürü, sivil itaatsizlik protesto edilen önlemlerin yeniden düşünülmesini sağlamak ve muhaliflerin içten kanaatince toplumsal işbirliği koşullarına uyulmadığına dikkat çekmek üzere çoğunluğun adalet duygusuna hitap eden bir eylem olarak anlaşılabilir. Zira adaletin ilkeleri tam da bu tür koşulları tanımlar ve temel özgürlükler bakımından bu ilkelerin uzatılan bir zaman dilimi boyunca ısrarla ve kasten ihlal edilmesiyle topluluğun bağları koparılmış veya teslimiyete ya da kuvvetli direnişe davetiye çıkarılmış olur. Bir azınlık sivil itaatsizliğe girmek suretiyle çoğunluğu, eylemlerinin bu şekilde anlaşılmasını isteyip istemediğini ya da ortak adalet duygusu açısından, azınlığın iddialarını kabul etmeyi isteyip istemediğini düşünmeye sürükler.

Sivil itaatsizlik başka bir anlamda da sivildir. Sivil yaşamı düzenleyen şey ilkelere dayalı samimi bir kanaatin sonucu olduğu gibi, kamusal ve şiddetsizdir de; yani, tutuklanma ve cezalandırılmanın beklendiği ve direniş göstermeden kabul edildiği bir durumda yapılır. Böylece yasal prosedürlere uyulmuş olur. Sivil itaatsizlik yasaya itaatsizliği yasaya sadakatin sınırlarını aşmadan ortaya koyar ve bu özelliği çoğunluğa sahiden de vicdani ve samimi olunduğunu, asıl niyetin gerçekten de çoğunluğun adalet duygusuna hitap etmek olduğunu göstermeyi sağlar. Kişinin kendi eylemleri hakkında tamamen açık olması ve kendi davranışının yasal sonuçlarını kabul etmeye gönüllü olması kişinin samimiyetini tazmin etmek için verilen bir ikramiyedir; zira o kişinin edimlerinin vicdani olduğunu bir başkasına, hatta kendisi-

ne kanıtlaması kolay değildir. Hiç şüphesiz, yasanın adil olmadığı şeklindeki vicdani inancın riayetsizlik savunusu olarak kabul edildiği ve birbirine itimadı olan fevkalade dürüst insanların böyle bir sistemi işler kılabileceği bir hukuk sistemi tahayyül etmek mümkündür. Ama hal böyle olduğu için, bir şema sabit olmayacaktır; eylemlerimizin topluluğun kanaatlerinde ahlaki bir temelinin olduğunu ortaya koymak için bir bedel ödemek zorundayızdır.

Sivil itaatsizliğin şiddet içermeyen doğası, niyetlenilen şeyin çoğunluğun adalet duygusuna hitap etmek olduğuna ve bu haliyle sivil itaatsizliğin bir konuşma biçimi, kanaatin ifade edilmesi olduğuna göndermede bulunur. Zarar verip incitmesi muhtemel olan şiddetli eylemlere girişmek bir hitap etme biçimi olarak sivil itaatsizlikle bağdaşmaz. Başkalarının temel haklarına karışmak kişinin eyleminin sivil bir niteliği olan itaatsizliğini belirsizleştirmeye meyleder. Sivil itaatsizlik, kişinin eyleminden doğacak yasal cezanın kabul edilmesi ve (en azından şimdilik) mukavemet etmenin düşünülmemesi anlamında da şiddet içermez. Bu anlamda şiddetsizliğin, dinsel ya da barışçı bir ilke olarak şiddetsizlikten ayrı tutulması gerekir. Sivil itaatsizliğe girişenler çoğu kez bu tür bir ilkeye bağlı kalmışsa da, bununla sivil itaatsizlik arasında zorunlu bir bağ yoktur. Zira önerilen yoruma göre, demokratik bir toplumda sivil itaatsizliğin en iyi tanımı şu olacaktır: Topluluğun gözünde bir bütün olarak anayasada ifade edilen ve bu anayasanın yorumlanmasına kılavuzluk eden adalet ilkelerine, özgür insanlar arasındaki gönüllü toplumsal işbirliğinin temel koşullarına başvurulması. Kamusal hayatın ahlaki temeline yapılan bir çağrı olarak sivil itaatsizlik esas olarak dinsel değil siyasi bir eylemdir. İnsanların birbirlerine uymaları gerektiği çağrısında bulunabileceği ortak adalet ilkelerine seslenir; böyle bir çağrıda bulunamayacakların sevgi özlemlerine değil. Dahası, sivil itaatsizlik eylemlere girişmekle, kuvvetli direniş fikrinden süresiz olarak vazgeçilmiş olmaz; zira adaletsizliğe karşı yapılan çağrı devamlı olarak reddedilirse, çoğunluk ya teslimiyete ya da direnişe davet etme niyetini beyan etmiş olur ve direnişin demokratik bir rejimde bile haklılaştırılabileceği düşünülebilir. Anayasanın haklılığının dayandığı adalet ilkelerine kör olduğunu belli etmiş demokratik çoğunlukların temel özgürlükleri bastırmasına boyun eğmemiz gerekmez.

V. Sivil İtaatsizliğin Gerekçelendirilmesi

Şu ana dek, sivil itaatsizliğin gerekçelendirilmesi, yani demokratik bir rejimi destekleyen adalet ilkeleriyle uyumlu olarak ne gibi koşullarda sivil itaatsiz-

lik yapılabileceği üzerine hiçbir şey söylemedik. Sivil itaatsizliğin çoğunluğun adalet duygusuna (bir bütün olarak yurttaşlara) seslenen bir eylem olarak nitelendirilmesinin böyle bir eylemi ne zaman haklı kıldığını anlamamız gerekiyor.

Her şeyden önce, çoğunluğa yapılan normal siyasi çağrıların her zaman iyi niyetle yapılıp reddedilmiş olduğunu ve genelgeçer çözüm yollarının denenmiş olduğunu varsayabiliriz. Bu nedenle, örneğin, mevcut siyasi partiler azınlığın iddialarına kayıtsızdır ve protesto edilen yasaları kaldırma girişimleri daha fazla baskıyla karşılaşmıştır; zira yasal kurumlar çoğunluğun denetimi altındadır. Sivil itaatsizliğin, hukukun egemenliğine sadakat sınırları içindeki bir siyasi eylem biçimi olarak tanınması gerektiğini düşünsem de, sivil itaatsizliğin tam da bu sınırlar içinde girişilen epey umutsuz bir eylem olduğunun da hesaba katılması gerekir ve dolayısıyla bu yola, genel olarak, genelgeçer demokratik süreçler akamete uğradığında son çare olarak başvurmak gerekir. Bu anlamda normal bir siyasi eylem değildir sivil itaatsizlik. Haklı olduğunda, ciddi bir arıza olmuş demektir; yasada vahim bir adaletsizlik olduğu gibi, bu adaletsizliği ortadan kaldırmaya az çok kasten ayak direniliyordur.

İkincisi, sivil itaatsizlik çoğunluğun adalet duygusuna seslenen bir siyasal eylem olduğu için, böyle bir eylemin genel olarak adaletin esaslı ve bariz bir şekilde ihlal edildiği vakalarla ve tercihen, düzeltildiği takdirde, var olmaya devam eden adaletsizlikleri ortadan kaldırmak için bir temel teşkil edecek vakalarla sınırlandırılması gerekir. Bundan ötürü, sivil itaatsizliği ilk adalet ilkesinin, yani eşit özgürlük ilkesinin ihlal edilmesiyle ve ikinci ilkeyi, yani fırsat eşitliğini koruyan açık makam ilkesini çiğneyen engellerle sınırlandırmaya yönelik bir varsayım vardır. Bu ilkelerin yerine getirilip getirilmediğini söylemek her zaman kolay değildir elbette. Ama bunların temel eşit siyasi özgürlükleri, yurttaşlık özgürlüklerini (bunlara vicdan hürriyeti ve düşünce özgürlüğü dahildir) ve fırsat eşitliğini güvence altına aldıklarını düşünürsek, kendi ilkelerine uyulup uyulmadığı çoğu kez nispeten açıktır. Ne de olsa, eşit özgürlükler toplumsal kurumların görünür yapısıyla tanımlanır; toplumsal düzenlemelerin metnine değilse de tanınmış pratiğine dahil edilmeleri gerekir. Azınlıklar oy verme ya da belirli siyasi makamlara yükselme hakkından mahrum edildiklerinde, kimi dini gruplar baskı gördüğünde ve başkalarına ekonomide fırsat eşitliği verilmediğinde, bu çoğu zaman barizdir ve adaletin sunulmadığına hiç şüphe yok-

tur. Gelgelelim, eşitsizliklerin herkesin faydasına olmasını gerektiren ikinci ilkenin ilk kısmı çok daha belirsiz ve ihtilaflı bir meseledir. Ona belirli ve kesin bir anlam atfetme gibi bir sorun vardır; ama böyle yapsak ve ne olması gerektiği konusunda anlaşmaya varsak bile, ilkenin yerine getirilip getirilmediğine dair çoğu kez çeşitli makûl görüşler ortaya çıkar. Bunun sebebiyse, ilkenin esas olarak temel ekonomik ve toplumsal politikalar için geçerli olmasıdır. Bunların tercihi teorik ve spekülatif inançlara, gerekse de pek çok somut malûmata dayanır; ve bunların hepsi, fiili vakalardaki önyargılar ve öz-çıkarlar şöyle dursun, karışık yargılar ve su katılmamış önsezilerle yapılır. Bu nedenle, vergilendirme yasaları temel bir eşit özgürlüğe saldırmak üzere açıkça tasarlanmadığı sürece, sivil itaatsizlik yoluna girerek protesto edilmemelidirler; adalet çağrısı yeterince açık değildir ve sorun en iyi şekilde siyasi sürece bırakılarak çözülür. Fakat yurttaşlığın ortak statüsünü tanımlayan eşit özgürlüklerin ihlali bir başka meseledir. Normal siyasi protestonun karşısında bunların az çok uzatılan bir zaman dilimi boyunca kasten inkâr edilmesi, genel olarak, sivil itaatsizliğin karşısına alabileceği uygun bir hedeftir. Toplumsal sistemin kabaca iki kısma bölündüğünü düşünebiliriz; bu kısımlardan ilki (fırsat eşitliği dahil olmak üzere) temel eşit özgürlükleri kapsarken, diğeriyse herkesin fayda edinmesini sağlamayı amaçlayan toplumsal ve ekonomik politikaları cisimleştirir. Genel olarak sivil itaatsizlik en iyisi, adalet çağrısının hem daha belirgin ve kesin olduğu hem de, etkili olduğu takdirde, ikinci ilkedeki adaletsizlikleri düzeltme eğilimine girdiği ilk ilkeyle sınırlanır.

Üçüncüsü, sivil itaatsizlik, muhalefet eden kişinin benzer bir şekilde aynı haksızlığa maruz kalan herkesin de benzer bir şekilde protesto etme hakkı olduğunu kabul etmeye hazır olduğu vakalarla sınırlı olmalıdır. Yani, benzer durumlarda ve aynı şekilde, başkalarına da muhalefet etme yetkisini vermeye ve onların bunu yapmalarının sonuçlarını kabul etmeye hazır olmalıyız. Bu nedenle, örneğin, temel özgürlüklerin az çok uzatılan bir zaman dilimi boyunca kasten açıkça çiğnenmesine karşı gösterilen yaygın sivil itaatsizlik yatkınlığının toplumdaki adaletin derecesini yükselteceğini ve insanların gerek kendilerine gerekse de birbirlerine duydukları saygıyı sağlama alacağını öne sürebiliriz. Elbette kısmen tahmine dayalı bir fikir olsa da, bunun gerçekten de doğru olduğuna inanıyorum. Sözleşme öğretisinde vurgulandığı gibi, adalet ilkeleri kendi toplumsal konumumuzu vb bilmediğimiz zamanki bir başlangıç konumunda kabul edeceğimiz ilkeler olduğu için, ada-

leti vermeyi reddetme ya eşit bir kişi olarak (kendisi karşısında, rıza göstereceğimiz ilkelerle eylemlerimizi kısıtlamaya hazır olduğumuz biri olarak) ötekinin inkârıdır ya da o kişinin pahasına doğal olumsallıklardan ve toplumsal talihten istifade etme isteğinin tezahürüdür. Her iki durumda da, adaletsizlik ya teslimiyete ya da direnişe davetiye çıkarır; fakat teslimiyet zalimin hoş görülmesine yol açar ve onu maksadında doğrular. Eğer insanlar dosdoğru, normal yoldan makûl siyasi çağrılar yapmak için azımsanmayacak derecede zaman geçtikten sonra, temel eşit özgürlüklerin çiğnenmesine sivil itaatsizlik yoluyla karşı çıkacak olsalar, bu özgürlüklerin daha az değil daha çok sağlama alınacağına inanıyorum. Layıkıyla icra edilen meşru sivil itaatsizlik anayasal bir rejimde istikrar yaratan, bu rejimi daha kesin olarak adil hale getirme eğiliminde olan bir araçtır.

Bazense, bu üçüncü koşulla bağlantılı bir karışıklık olabilir. Pek muhtemel olmasa da şunun gerçekleşmesi mümkündür: Sivil itaatsizliğe başvurmak için (yukarıda anılan ölçütlerle karar verilen) sağlam bir gerekçesi olan o kadar çok insan ya da grup vardır ki, bu yola girdikleri takdirde düzensizlik meydana çıkar. Adil anayasa ciddi zarar alabilir. Ya da yeniden, bir grup o kadar büyük olabilir ki bu grubun üyelerinin örgütlenme ve sivil itaatsizliğe girme ölçüsüne göre fazladan tedbir almaya zorunlu kalınabilir. Teorik olarak bakıldığında, bir dizi insanın ya da grubun sivil itaatsizlik yapmaya eşit ölçüde hakkı olduğu ve bu yola girmeyi eşit ölçüde istediği bir durumdur bu; ama bunu hepsi yaparsa, herkes için vahim sonuçlar doğabilir. O halde mesele, aralarında kimin bu hakkı icra edebileceğidir ve bu mesele genel bir sorun olan hakkaniyetin kapsamına girer. Bu meselenin karmaşıklıklarını burada tartışamayacağım. Sorunun üstesinden gelmek için çoğu zaman kuraya başvurulabilir ya da vesika sistemi kurulabilir; ama ne yazık ki sivil itaatsizliğin koşulları bu çözümü hükümsüz kılar. Şunu belirtmek yeterlidir ki bir hakkaniyet meselesi doğabilir ve sivil itaatsizlikte bulunmayı düşünenler bunu hesaba katmalıdır. Mevcut durumda kimin kendi hakkını icra edebileceğine dair bir anlaşmaya varmaları ve özel kısıtlama ihtiyacını fark etmeleri gerekebilir.

Farklı bir doğası olan son koşul ise şöyledir. Sivil itaatsizlikte bulunmaya ne zaman hak kazanılacağı üzerinde düşünüyoruz ve sonuç olarak şöyle söyleyebiliriz ki bu hak şu üç koşul var olduğu takdirde kazanılır: normal siyasi protestolar karşısında az çok kasten uzatılan bir zaman dilimi boyunca adaletsizliğe maruz kalındığında; adaletsizliğin eşit yurttaşlık özgürlük-

lerinin açıkça çiğnenmesine denk düştüğü yerde; ve benzer durumlarda benzer bir şekilde protesto etmeye yönelik genel yatkınlığın kabul edilebilir sonuçları olduğunda. Bana kalırsa, bu koşullar olası her durumu kuşatmazlar ama daha bariz noktaları kapsar gibidirler; tabii bu koşullar ortaya çıktığı ve sivil itaatsizliğe girme hakkı kazanıldığında bile, bu hakkın icra edilip edilmemesi gerektiği, yani bu yolla amaçlara ulaşmayı kolaylaştırmanın daha muhtemel hale gelip gelmediği gibi farklı bir soru hâlâ ortada durur. Protesto etme hakkının doğruluğu ortaya çıktığı anda, bu taktik meseleleri düşünüp taşınmakta özgürdür insan. Haklarımız içinde hareket ediyor olabiliriz ama bu hareketimiz ancak çoğunluğun haşin bir şekilde misilleme yapmasına yol açmaya yarıyorsa, budalaca hareket ediyoruz demektir; hele ki çoğunluğun bir adalet duygusu yoksa veya eylemin zamanına kötü bir şekilde karar verilmişse ya da eylem adalet duygusuna yapılan çağrıyı etkili kılacak kadar iyi tasarlanmamışsa böyle olması muhtemeldir. Bu türden örnekleri düşünmek kolaydır ve her durumda bu pratik meselelerle yüzleşilmesi gerekir. Siyasi yükümlülük teorisi açısından bakıldığında ancak şunu söyleyebiliriz: Hakkın icrası rasyonel olmalı ve protestocunun amaçlarına ulaşmak için yol alınmasını sağlayacak derecede makûl bir şekilde tasarlanmalıdır; dahası, taktik meselelerin ölçülüp tartılması hakka zaten kavuşulduğunu varsayar; zira kendi başına taktik avantajlar onu desteklemez.

VI. Sonuç: Dikkate Alınan Bazı İtirazlar

Makûl derecede hali vakti yerinde bir demokratik toplumda adalet, kurumların ilk erdemi olur. Cidden adaletsizlerse, etkili olmalarından bağımsız olarak toplumsal düzenlemelerin reformdan geçirilmesi gerekir. Etkili olma kapsamında pek çok kişi için daha büyük avantajlar biçimindeki hiçbir artış az sayıdaki kişinin özgürlüğünün kaybolmasını haklılaştırmaz. Bize göre bunun kanıtı bir demokraside yurttaşlığın temel özgürlüklerinin ne siyasi bir pazarlığın sonucu olarak anlaşılması ne de toplumsal çıkarların hesap kitabına tabi olmasıdır. Daha ziyade, bu özgürlükler siyasi etkileşimleri sınırlamaya yarayan ve toplumsal avantaj hesaplamalarının kapsamını belirleyen sabit noktalardır. İşte eşit özgürlüklerin bu temel veçhesi, bu özgürlüklerin uzatılan bir zaman dilimi boyunca sistematik bir şekilde ihlal edilmesini sivil itaatsizliğin uygun bir hedefi haline getirir. Zira insanları bu haktan yoksun bırakmak, özgür ve rasyonel insanlar arasındaki toplumsal işbirliği koşullarını bozmak demektir – anayasal bir rejimin yurttaşlarının malûmu

olan bir olgudur bu; zira anayasalarının temelini oluşturan adalet ilkelerinin bir sonucudur. Sivil itaatsizliğin gerekçelendirilmesi adaletin önceliğine ve adaletin güvence altına aldığı eşit özgürlüklere dayanır.

Bir adalet duygusunun mevcut olduğuna fazla bel bağladığını söyleyerek bu sivil itaatsizlik anlayışına itiraz etmek doğaldır. Bazıları adalet duygusunun hayati bir siyasi güç olmadığını, insanları harekete geçiren şeyin diğer türden çeşitli çıkarlar, servet, iktidar, itibar arzusu vs olduğunu iddia edebilir. Cevabı büyük ölçüde tahmine dayalı fikirlere dayanacak geniş bir sorudur bu ve bu minvalde genelde herkesin kendi görüşü olur. Fakat söylemiş olduklarımı açığa kavuşturabilecek iki sözüm daha olacak: Birincisi, anayasal bir rejimde, ilkeleri anayasayı desteklemek için tanınan ve anayasanın yorumlanmasına kılavuzluk eden ortak bir adalet duygusu olduğunu varsaydım. Herhangi bir durumda, bazı insanlar baştan çıkıp bu ilkeleri ihlal edebilir; ama onların namına kolektif güç genelde etkili olur; zira özgür insanlar arasındaki işbirliğinin zorunlu şartları olarak görülürler ve herhalde bir demokrasinin yurttaşları (ya da yeterli miktarda çok sayıda yurttaş) adaletin yerini bulduğunu görmek ister. Bu varsayımların akamete uğradığı yerde, sivil itaatsizliği haklılaştıran koşullar (ilk üçü) etkilenmez, ama sivil itaatsizliğe girmenin rasyonelliği elbette etkilenir. Bu durumda, sivil muhalefeti bastırmanın bedelleri çoğunluğun ekonomik (ya da benzeri) çıkarlarına zarar vermediği sürece, protestonun yaptığı tek şey azınlığın konumunu daha da kötü hale getirmek olabilir. Hiç şüphesiz, taktik bir mesele olarak sivil itaatsizlik, çağrısı diğer çıkarlara denk düştüğünde daha etkilidir, fakat anayasal bir rejim varsaymış olduğumuz türden adalet ilkelerine bağlı kalmadan uzun vadede varlığını sürdüremez.

Buna ilaveten, bir adalet duygusunun kendini ortaya koyma tarzına dair bir yanlış anlama söz konusu olabilir. Bu duygunun ilgili ilkelerin beyan edildiğini ve hatırı sayılır ölçüde özveri gerektiren diğerkâm eylemlerle gösterildiğini düşünmeye yönelik bir eğilim vardır. Fakat açıktır ki bu koşullar fazla güçlüdür; zira çoğunluğun adalet duygusu kendini ancak azınlığı bastırmak için gerekli olan önlemleri alamamasında ve yasa gereğince çeşitli sivil itaatsizlik eylemlerini cezalandırmasında gösterebilir. Adalet duygusu adil olmayan kurumları destekleme istencini baltalar ve böylece bir çoğunluk, üstün iktidarına rağmen, dayanamayıp boyun eğebilir. Azınlığı adaletsizliğe maruz kalmaya zorlamaya hazır değildir. Bu nedenle, çoğunluk gönülsüzce hareket ediyor olsa da, adalet duygusunun rolü yine de elzemdir;

zira böyle bir duygu olmasa çoğunluk yasayı dayatmaya ve kendi konumunu müdafaa etmeye istekli olurdu. Tersinden de olsa adalet duygusunun bu şekilde işleyip yerleşik adaletsizlikleri savunulamaz hale getirdiğini gördüğümüz anda, bu duygu demokratik siyasetin merkezi bir öğesi olarak tanınır.

"Son olarak, kimin kalkıp da içinde bulunulan durumun sivil itaatsizliği haklı kılacak kadar vahim olduğu sorusunu yanıtlamadığı söylenerek bu açıklamaya itiraz edilebilir. Ve bu soruyu cevaplandırmadığı için herkesi sorunu kendi başına çözmeye teşvik ederek anarşiye kapı aralamaktadır. Buna şöyle cevap verilebilir: Evet, yanlış bir karar verecek olsa bile gerçekten de herkesin bu sorunu kendi başına çözmesi gerekir. Her türlü siyasi ödev ve yükümlülük teorisine göre doğrudur bu; en azından demokratik bir anayasa ilkeleriyle bağdaşabilen her türlü teoriye göre. Yurttaş yaptıklarından sorumludur. Eğer genel olarak yasaya uymamız gerektiğini düşünüyorsak bunun sebebi siyasi ilkelerimizin bizi bu sonuca götürüyor olmasıdır. Tam aksine yönelik iyi sebepler olmadığı takdirde riayet etme lehine bir varsayım vardır. Fakat her insan sorumlu olduğu ve şartların sivil itaatsizliği haklı kılıp kılmadığına elinden gelen en iyi şekilde kendi kendine karar vermesi gerektiği için, bundan her kişinin keyfi ne isterse onu yapabileceği sonucu çıkmaz. Kararımızı kişisel çıkarlarımıza ya da dar bir şekilde tasavvur edildiği haliyle siyasi bağlılıklarımıza bakarak belirlememeliyiz. Yurttaş anayasanın temelini oluşturan ve yorumlanmasına kılavuzluk eden adalet ilkeleri temelinde ve bu ilkelerin mevcut koşullarda nasıl uygulanması gerektiği konusundaki içten kanaati ışığında karar vermek zorundadır. Eğer ortada sivil itaatsizliği haklı kılan koşullar olduğu sonucuna varır ve buna göre hareket ederse, belki hatalı olsa da, kendi keyfine göre değil vicdani bir şekilde hareket etmiş olur.

Demokratik bir toplumda herkes siyasi hak ilkelerinin gerektirdiğini düşündüğü gibi hareket etmek zorundadır. Bu ilkelere ilişkin anlayışımıza uymamız gerekir ve başka türlü davranamayız. Bu ilkelere dair ahlaken bağlayıcı hiçbir yasal yorum olamaz, yüksek bir mahkeme ya da mevzuat bile yapamaz bunu. Neyin ya da kimin haklı olduğuna dair şaşmaz bir prosedür de yoktur. Bizim sistemimizde, Yüksek Mahkeme, Kongre ve Başkan çoğu kez Anayasa'ya dair birbiriyle çatışan yorumlar öne sürerler. Her türlü davayı çözme konusunda son söz Yüksek Mahkeme'nin olsa da, ülkenin yasasının okumasını değiştirebilecek güçlü siyasi etkiden bağışık değildir. Mahkeme akıl ve muhakeme yoluyla kendi görüşünü sunar; eğer var kalacaksa,

Anayasa'ya ilişkin anlayışının sağlam olduğuna insanları ikna etmek zorundadır. Nihai temyiz mahkemesi Yüksek Mahkeme, Kongre ya da Başkan değil, bir bütün olarak seçmenlerdir. Fiilen bu zümreye yapılan sivil itaatsizlik çağrısıdır. İnsanların siyasi adalet anlayışı ve bunun gerektirdiklerinde işleyen yeterli bir anlaşma olduğu sürece anarşi tehlikesi yoktur. Elzem siyasi özgürlükler muhafaza edildiğinde insanların böyle bir anlayışa varabiliyor olması demokratik kurumlara içkin olan bir varsayımdır. Bölünme ihtilafı riskinden kaçınmanın hiçbir yolu yoktur. Ama meşru sivil itaatsizlik ülke içi barışı tehdit ediyor gibi görünüyorsa, sorumluluk protesto edenlerden ziyade otoriteyi ve iktidarı istismar ederek böyle bir muhalefeti haklı kılanlara düşer.

İngilizceden çeviren: Erkal Ünal

Bireyden Topluma İktidar İtaat Sarkacı ya da İtaatsizin Tragedyası

SELÇUK CANDANSAYAR

İnsan yavrusu o kadar muhtaç bir halde doğar ki, daha dünyaya düştüğü anda ilk duyumsadığı biçarelikten öte değildir. Üstelik bu çaresizliğinin bilgisine bile sahip değildir. Güçsüz bir hayvanla insanlaşmanın gizilgücünün iç içe geçtiği araf halinde kalakalır. Evet, debelenir, tıpkı boşluğa düşmüş birinin çırpınarak tutunacak dal araması gibidir hareketleri. Gerçek yok, kargaşa vardır.

Ana rahmi dingin bir okyanustur; kalbin tıpırtı ninnisinde pış pışlar cenini. İnsan olma imkânı henüz çok uzaklardadır o hayvan uykusunda. Doğmak, okyanustan fırlayıp bir an için boşlukta asılı kalan balık olma halidir. Ama bebek artık yeniden derinlerine dalabileceği okyanustan koptuğunu anlayamaz bile; hep bir düşme halinde yoksunluk ne demek bilmeden yoksun kalır.

İnsan yavrusunu bu kargaşalı yoksunluktan kurtaran memedir. Tam da bu yüzden ilk gerçek yutulanın gerçeğidir. Bebek, yutarak gerçeğin dünyasına girer. Emerken, beslenirken bir ağzı olduğunu da hissetmeye başlar. Henüz bilgi yoktur, yalnızca bir his. Annenin memesini emerken, doyarken, okyanusun dinginliğine dönmüş yanılsamasında yüzerken hem kendisi olmayan, kendisi dışındaki gerçeği –annenin memesi– hem de kendisini –ağzını– bilmeye başlar. Bilgisiz bir bilme hali; yalnızca an parçacıkları, birbirine değmeyen kopuk kopuk yaşantılar vardır.

Doymak, aynı zamanda yoksun olduğunu ve açlığının kendisi dışındaki bir kaynaktan giderilebileceğini de öğrenmeye başlamak demektir. Koşulsuz bir boyun eğişe davet gibi. O kadar eksik, o denli çaresizdir ki, bir başkasınca beslenmediğinde hayatta kalamayacağı aşikâr sanılır. Bu muhtaçlık hali bebeğin boyun eğmeden, itaat etmeden yaşayamayacağını düşündürür. Ama kime?

Bebeğin beslenip bakılmazsa, korunup kollanmazsa hayatta kalamayacağını bebeğin kendisi değil, onu besleyen düşünür. Bebeğin böyle bir bilgisi yoktur. Demem o ki, bebeğe güçsüzlük atfeden bebek değil ona bakanlardır. Bebeğe, ben olmazsam o yaşayamaz yargısıyla bakan annedir[1]. Bu yüzden anneler, kimi zaman onu yaşatamaz ona yetemezsem kaygısıyla hüzünlenir kimi zaman da, en çok da bebek memeyi emerken uyuyakaldığında gönenir, kendinde içkin olan Kibele'yi hissederler.

Lakin, işin aslı bebek annenin sandığınca boyun eğmez. Henüz insanlaşmamıştır ve doğasındaki hayatta kalma güdüsüyle saldırır memeye; zorlar, ısırır yaşamak için savaşır. Acıktığında, üşüdüğünde, bir '*şey*' onu huzursuz ettiğinde bağırmaya başlar. Bebeğin haykırışlarını ve ağlamasını yardım çığlığı olarak anlamlandıran annedir; bebek ise savaşıyordur sadece elindeki silahlarıyla. Hakikat, bakıp besleyenin anlamlandırmasıyla hayatta kalmaya çabalayanın anlamlandırması arasındaki yarık üzerinden inşa olur.

İnsan yavrusunun hayvanlıktan insanlaşmaya doğru büyümesi, anne ile bebek arasında bir anlam yarığının açılması sürecidir de bir bakıma. Bebek annenin okyanusundan çıktıkça bir yarılma olmaya başlar ve yarık giderek genişler. Her insan bu yarıktan mustariptir ve içten içe bilgisiz bir bilme halinde yarığın kapanmasını, yeniden okyanusun bütünlüğünde erime imkânına kavuşma umudunu taşır ama yarılma olmadan da insanlaşma gerçekleşemez. Anne ile bebek yarığın iki yakasından bakarlar birbirlerine ve birbirlerinin yüz aynasında kendi suretlerinin yansımasını görürler. Her aynalanma yarığın üzerine atılacak asma köprünün ilmeği gibidir, anne ile bebeğin birbirlerine kavuşmasını sağlayan. Anne ile bebeğin her buluşması, bütünleşme ayinidir. Birbirlerinin sınırlarında erime, çözünüp bebekten ayrı bir anne, anneden ayrı bir bebek var mı soru işaretinin çengelinde salınma hali.

Ama hayatın bizatihi kendisi gibi anne ile bebeğin arasındaki ilişki de iki uçludur. Besleyenle beslenenin, koruyanla korunanın, zayıfla güçlünün ge-

1 Anne. Teknik bir kavramdır. Bebeği doğuranı değil, onu besleyeni tanımlar.

çişken ilişkisi. İşte tam da bu ilişki iyi ile kötüyü kurar ve iyi ile kötünün de birbirinin yerine geçebilme imkânından beslenir. Sınırları birbirine karışmış, biri diğerinin yüzünde aynalanan anne ve bebek neyin iyi neyin kötü olduğunu bilemedikleri gibi iyiliğin hangisinde kötülüğün hangisinde olduğunu da bilemezler başlangıçta. Annem mi kötü yoksa kötü olan ben miyim? Hissettiğim acının kaynağı annem mi yoksa ben kendi acımı onda mı görüyorum. Ben nerede başlıyorum annem nerede bitiyor, annem nerede başlıyor ben nerede bitiyorum? Kimin kime boyun eğdiğinin karıştığı bir haldir bu. Her iki taraf da hem hükmeden hem de itaat edendir.

İtaatin ne olduğunu, kimin kime ve hangi durumda, nasıl itaat edeceğini öğrenmeye ***Babanın Düzeni***'ne geçiş denir. Baba, ben ve sen salıncağında sallanan anne ve bebeğin dünyasına ***O*** olarak girer. Daha açığı Baba, anne ile bebeğin ikili dünyasını işgal ederek, her ikisini de kendi düzenine tabi kılar. Kaçınılmazdır, başka türlü insanlaşamaz hayvan yavrusu.

Anne ile bebeğin dili birinci çoğul şahıstan başlar. Anne ve bebek ***biz***den ***ben*** ve ***sen***e doğru ayrışır. Baba bu dile üçüncü tekil şahıs olarak girer ve anne ile bebeğin birinci çoğuluna bu yolla sızar. ***O***'nun içine karıştığı ***biz***, iktidarın en güçlü silahıdır. Bütün ben ve senlere, biz içinde erimeyi vaat eder. Biz mezarının kazıcısından öte anlamlı değildir O. Çünkü baba, O oldukça ben olamayandır. ***O olabilmek için benden vazgeçirilmiş olandır***.

İnsan yavrusu, Baba'nın istilasıyla dünyanın düzenine de dahil olmaya başlar. Dünyanın düzeni iktidarın düzenidir. Baba'nın dünyanın düzeninin sahibi değil de olsa olsa bekçisi olduğu bilinmelidir. Ana baba çocuk üçlüsünde babanın gücü, olsa olsa iktidarın lütfundan öte değeri olmayan, asıl tutsağın baba olduğunu örten bir yanılsamadan öte bir güç değildir. Babanın gücünün iktidara boyun eğdiğince çoğalması, karşı çıktığınca da bir tür rütbeleri sökülmüşçesine kaybolması bundandır. Baba dünyanın düzeni sanılan o büyük iktidarın sadece taşıyıcısı olmaklığıyla en zayıf halkasıdır da bir bakıma. Bundandır ilk isyanların babaya yapılması.

Büyük iktidar, babayı bir küçük iktidar olarak çocuğun tepesine çöreklendirir. Aslında baba çocuğun önüne atılır ama bunu içten içe sadece baba hisseder. Her baba çocuğunda bir zamanlar karşı çıktığı ve fakat sonunda mağlup olduğu Büyük İktidarı yıkacak bir kahraman bulmayı umut eder. Sanki o kahramanı kendisi yetiştirecek ve geçmişte onu mağlup edeni, gelecekte onun çocuğu yenecektir. Babaların erkek çocukları olduğunda kendilerini kahramanmış gibi hissetmeleri biraz da bundandır.

İkircikli bir umuttur bu; baba sürekli ilerde büyüyüp adam olduğunda iktidarı yenmesi için yapması gereken '*doğru*'ları oğluna göstermeye, anlatmaya ve bu yolla onu '***yetiştirmeye***' çabalar. Hayat çok acımasızdır ve bu dünyada güçlü olmayanın hayatta kalma şansı yoktur; kendisini ezdirmemek için yapması gerekenler vardır; şöyle şöyle yaparsa ilerde çok rahat edecektir ama böyle böyle yaparsa silinip gidecektir. Uzar gider bu öğütler ve oğul bir türlü tutmaz babanın öğütlerini. Ya kız evlat? O, baba için daha büyük bir umuttur. Kendi kızı, tanıdığı kadınlar hele karısı gibi kadınlardan olmayacaktır. O, kadın gibi kadın olacak, kendisini erkeklere ezdirmeyecek, erkeklere muhtaç olmayacaktır. O nedenle kız çocuğunun da büyürken çok dikkat etmesi, babasını iyi dinlemesi, onun kadınları gibi bir kadın olmamak ve bu yolla erkeklerin tuzağına düşmemek için babasının öğütlerine harfiyen uyması zorunludur.

Babanın trajedisi, evlatlarının iktidara itaat etmemelerinin yolunun kendisine itaat edilmesinden geçtiğini sanmasıdır. Ama trajedi babayı kapsamaz sadece, evlatlar da onun parçasıdır. Evlatlar babaya isyan etmenin yeterli olduğunu, Büyük İktidarı yıkıp okyanusa kavuşmalarının önündeki tek engelin babanın küçük iktidarı olduğunu yanılsarlar. Onlar da tersine babaya kızamadıkça Büyük İktidara kızar gibi yaparlar. Bu yüzden babayı beğenmez, onu başarısız bulurlar. Baba üstesinden gelememiş ve iktidar olamamış, dünyanın demem o ki hakikatin efendisi olamadığından kendileri üzerinde kurduğunu sandığı iktidarla avunmaya çalışmaktadır. Söyledikleri doğru, gösterdiği yol başarıya gidecek olsaydı kendisinin şimdi böyle güçsüz, beceriksiz olmaması gerektiğini düşünürler. İktidara karşı olmak için değil, onunla bütünleşmek için babaya karşı çıktıklarının ayırdına varamazlar. Trajedi, insanın Tanrı(lar)ın ona biçtiği kadere karşı çıkması ama sonunda o kadere boyun eğmesidir ya, evlatlar ve baba için de aynı kader işler.

Baba, iktidara itaat etmesinler diye kendisine itaat ettirmeye çabalarken evlatlarını, evlatlar da iktidara itaat etmek değil de onun sahibi olabilmek için babaya itaat etmemeye çalışırlar. Kazanan hep iktidar olur. İktidar, her isyanda kendi iktidarını yeniden üretir. Her itaatsizden yeni bir boyun eğen yetiştirir. Nasıl mı?

Baba ile evlat arasındaki itiş kakış birbirlerine yönelik boyun eğdirme/ isyan diyalektiğinde dönüp durur. Evlat, hayatla (iktidarla) savaşa girmesinin önündeki engel olarak babayı görür. Baba, onun kendisini gerçekleştirmesini engelliyordur; kendi beceriksizliğinin faturasını evladına ödetmek istiyor-

dur; hayattan (iktidardan) korkup sinmiştir. Aslında babanın boyun eğmesi, iktidarın gücü değil, babanın zayıflığı ve korkaklığı nedeniyledir. Babasının hatalarını yapmayacak, hayatı fethedecektir. Babasının önemli sandıklarının hiçbir değeri yoktur, o hayatını kendi kurallarına göre yaşayacak ve hayatı mağlup edecektir. Sanki babayı mağlup ederse dünyayı ele geçirecektir. Baba da kendi yenilgisinin tecrübesini evladına aktarmak ve onun hayatı (iktidarı) yenmesine katkıda bulunmak istemektedir. Ama evlat, işte çok tecrübesizdir ve hayatın gerçeklerini bilmemekte, sorumsuzca davranarak başını belaya sokma riskini artırmaktadır. Kendi hatalarını, evladının yinelemesini engellemek için sözünden çıkılmaması gerekmektedir. Evladın gitmek istediği yoldan o geri dönmüştür, o da bir zamanlar evladı gibi yapmaya kalkmış ve tuttuğu yolun yol olmadığını hayat ona göstermiştir. Hayatı yenmek için babasının sözünden bir adım dışarı çıkmamalı, iktidarı alt edebilmek için babasına boyun eğmelidir.

Böyle sürer gider kayıkçı kavgası ve bir gün evlat iş güç sahibi olunca ve daha önemlisi hele bir de ana baba olunca, ne zaman yenildiğini bile anlayamadan hayatın tutsağı olduğunu fark ediverir. Hayat bir zamanlar onun sandığı gibi bir omuz darbesiyle yıkılacak çürük bir kale değildir. Anne ya da baba olmak, eve ekmek götürmek zorunda kalmak, iş aramak, iş bulmak, mesai saatlerine uymak, sorumlu olduğu evlatlarının geleceğini düşünmek, eşinin namusunun ondan sorulduğunu anlamak, emeklilik süresini doldurmak, sağlık güvencesini elde etmek, çocukların eğitim paralarını biriktirmek ve yaşlılıkta başını sokabilecek bir ev sahibi olabilmek zorunda kalınca ağzından dökülüverir bir gün; babam ne kadar da haklıymış….

İsyan edeyim derken sadece itaatini ertelemiş, yıkıyorum derken Büyük İktidar'ı sadece yeniden üretmiştir. Ama yine de anlamaz. O da hayal kurmaya başlar; büyük iktidarı kendisi yıkamamış olsa da yetiştireceği evlatlarının yıkmasını sağlayacaktır. Yalnız çok dikkat etmeli evlatlarının kendi düştüğü hatalara düşmelerini engellemeli, bu amaçla gerekirse evlatlarına baskı yapıp, ona boyun eğmelerini sağlamalıdır...

Devletin iktidarını sınırlamak iddiasındaki sivil toplum kuruluşlarının her birinin devasa bürokratik aygıtlara dönüşerek devletin rolüne talip olmaları başka bir nedenden değildir. İktidar karşıtlığından iktidar sahibi olmaya giden büyüme dediğimiz bu süreç, hiçbir zaman iktidarın kendisini sorgulamaz; bu potansiyeli içinde taşısa bile. İktidarın büyüsü kendini sorgulamayan karşıtını öyle sarıp sarmalar ki, büyüyen ve iktidarın ucundan tutma-

sına izin verilen karşıt, iktidarın en koyu savunucusu haline gelir. Kraldan çok kralcı olur; gerçekte hayatın kendisi sanılan bu düzenin uşağı olmuşken.

Örgütlerin çelik çekirdekleri denilen yapılar da bu sürecin yansımalarından başka bir şey değildir. İktidar çekirdekte toplanır ve mürit ya da militandan çekirdeğe dahil olması için çile çekmesi istenir. Karşıtlıkla koşulsuz bağlılık aynı sürecin farklı görünümlerinden başka bir şeyi ifade etmez olur. Açıkça karşıt gibi görünen aslında koşulsuzca bağlı olanla aynı pınardan beslenmeye başlar; iktidar olma özlemi. Yaramaz çocukların daha çok sevilmesi, bekârken çok çapkın olanların evlenince mazbutlaşması, en disiplinsiz gibi görünen öğrencinin içten içe öğretmenlerce en çok sevilmesi, düzenin koşulsuzca devam ettirilebileceğinin asıl garantörleri olmalarından gelir.

İktidara karşıt olabilmenin istisnası iktidarın kendisinin sorgulanmasından geçer. İktidarı sorgulayabilmek, kişinin kendini sorgulamasından önce olası değildir. Dünyayı değiştirebilmek için kendisini değiştirmekle başlamayanlar, olsa olsa iktidara olan itaatlerini geçici olarak ertelemekten başka bir şey yapmamış olurlar. İktidarın yıkılacağı o büyülü güne kadar çelik çekirdeklere, demir disiplinlere uyma çağrısı küçük iktidarları yeniden üreterek, kendisini o büyük iktidara oturacağı ana hazırlama gayretinden başka bir anlam taşımaz.

Ertelenen itaatin günü geldiğinde, iktidara oturmasına izin verilen eski karşıt doğaldır ki henüz iktidar olma olgunluğunda olmadığından egemenliğini rafine edemez. Öfkesi, ceberrutluğu dünyaya değil bir zamanlar kendisi sandığı rolüne yönelik olur. Sonunda amir olan memurun, kendinden öncekinden daha zalim olması, bir üst rütbeye çıkanın eski rütbesindekileri daha sert ezmesi, iktidara her oturanın yeni bir sayfa açtığını söylemesi bundandır.

Peki istisna ne? İktidar karşıtlığını, iktidar özleminden iktidarın dolaysızca kendisine yönelik bir karşıtlığa dönüştürebilmeye devrim diyoruz. İtaatsizlik aynı zamanda bir iktidarsızlık taşımadığı sürece yalnızca iktidar ilişkilerinin yeniden üretilmesine yol açar. Nasıl bir iktidarsızlık hali?

İktidarı en çok bir iktidar talep etmeden itaat etmeyenler korkutur. İktidar en çok kendisini yenmeyi ve ele geçirmeyi isteyenleri sever. İktidar isteyenler iktidarı ele geçirdiklerini sandıkları anda iktidar tarafından tutsak edilmiş olurlar.

Oysa iktidarsız itaatsizlik, bir şey talep etmeden sadece taleplere uymayarak, karşı çıkmadan sadece yapmayarak, istemeyerek ama vermeyerek de iktidarı çaresiz bırakmak demektir. Bir iktidarı en çok çileden çıkaran kar-

şıtının savaşmaması ama teslim de olmamasıdır. Bu tutum iktidarı yok saymak anlamına gelir ve hükmedemeyen iktidar kendi güçsüzlüğüyle yüzleştikçe öfkelenmeye başlar. Öfke ilkin ona tabi olmayı reddedene yöneliktir; itaat etmeyeni isyan ettirmek için elinden geleni yapmaya çabalar. Sağından solundan dürtüklemeye, harekete geçmesi için kışkırtmaya çalışır. İtaatsiz isyan ettiğinde onu ringe çıkarabilmiş olacaktır. Bir kez ringe çıkıldığında iktidar her durumda daha güçlü olduğundan mücadelenin galibi daha baştan bellidir.

Bu davranış biçimi en çok barışçıl kitlesel eylemlere yönelik polis müdahalelerinde açığa çıkar. En küçük bir şiddet eğilimi göstermeyen grubun karşısına geçen polis kalkanları ve coplarıyla, gidilmek istenen istikamete koyduğu barikatlarla, eylemcileri kışkırtmaya çalışır. Bir an gruptan biri ite kaka koparılıp alınmaya kalkılır, grup vermemeye çalışır, polis birkaç kişiyi coplar ya da ön sıraya beklenmedik bir anda biber gazı sıkar. Gruptan birkaç kişi polise müdahale etmeye kalkar, polis biraz daha sertleşir, grup direnmeye çalışır. Polis kitlesel gösterilere katılanları sürekli şiddete çağırır bu yolla. Sonra grup içinden biri, bir an polislerden birini itekler ya da elindeki pankartın sapıyla polislerden birinin kalkanına vurur. İşte o andan sonra polis orantısız bir şiddetle saldırır gruba, ortalık toz duman olur. Daha önemlisi barışçıl bir eylem için toplanan grup, özellikle medyada, şiddeti başlatan isyancılar haline dönüştürülür.

İtaat etmeyen ama karşı da çıkmayan, iktidarın bu oyununu bozmuş olur. O vakit iktidar bocalar. Karşısında onunla kavga etmeyen birini bulduğunda şaşalar. Kavga etse, saldırgan olacaktır; etmese itaat ettirememiş. Kışkırtma, kavgaya çağırma çabaları da boşa çıkarsa itaatsize olan öfkesi kendisine dönmeye başlar. Bir tür öfkeden kudurma hali ortaya çıkar. İktidar istemeyen itaatsiz, iktidarı yıkabilecek en güçlü silahtır. İktidarın işe yaramayan zoru onu iktidarsızlaştırır.

Lakin iktidar karşıtlığı çoğunlukla iktidar özlemiyle, yoksunluk halinin iktidara sahip olamamaktan geldiği yanılsamasıyla biçimlendiğinden itaatsizlik iki tarafın da iktidarsızlaşmasını değil de iktidarın sahibinin el değiştirmesini amaçlamak sanıldığından hakiki itaatsizlik bir ütopya olarak kalır. Tragedya bitmez.

Sivil İtaatsizlik ve Yapıbozum

DRUCILLA CORNELL*,**

Derrida'yı akıntıya karşı okumak isterim. Özelde dişil farklılığı ve daha genel anlamda cinsel farklılık meselesini felsefenin merkezi meselelerinden biri haline getirdiği için Yapıbozumu ele alacağım. Ancak bunu, şu soruyu göz önünde bulundurarak yapacağım:, Kürtaj gibi temel haklarını kaybettikleri takdirde, kadınlar için yasaya uymak John Rawls'un tabiriyle "doğal görev" olur mu?[1] Umarım Derrida, otoritenin mistik temeli üzerine metnini münhasıran ele almadığım için beni bağışlar,[2] çünkü ben bunun yerine, Yapıbozum'un, hukuk kuramcıları olan bizlere sunduğunu düşündüğüm şeyin daha kapsamlı bir yorumunu sunmak isterim.

Ancak Jacques Lacan'ın çalışmasına[3] kısaca bakarak başlamam gerekiyor çünkü, göstereceğim gibi, Derrida'nın Lacancılığa özel müdahalesi, ortaya atmış olduğum hukuki soru açısından elzemdir. Lacan patriyarkal kültü-

* Bu makale, sevgisi ve arkadaşlığını her zaman özleyeceğim ve acımasızca cinayete kurban gidişi, toplumumuzda kadınlara yönelik şiddetin yaygınlığının trajik bir hatırlatıcısı olan Mary Jo Frug'ın anısına ithaf edilmiştir. Derrida'nın, Levinas'ın etik ilişki anlayışına yapıbozumcu müdahalesindeki evrenselliği bana yeniden düşündürten Rodolphe Gasche, Agnes Heller ve Alan Wolfe'a da teşekkür etmek isterim. Her zamanki gibi, A. Collin Briddle ve Deborah Garfield'a, araştırma asistanlıkları, daimi entelektüel hevesleri ve çabaları için teşekkür etmeliyim.

** Cornell, Drucilla. "Civil Disobedience and Deconstruction", *Cardozo Law Review,* C. 13, 1991, s. 1309-1315.

1 Rawls, J. *A., Theory of Justice*, Havard University Press, 1971, s. 114-17.

2 Derrida, Jacques, "Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'", *Cardozo Law Review*, 1 C. 11, 1990, s. 919. Türkçe çevirisi için bkz. Çelebi, Aykut (der.), *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* içinde Derrida, Jacques. "Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli", Çev. Zeynep Direk, Metis 2011.

3 Lacan, Jacques, *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the Ecole Freudienne,* J. Mitchell & J. Rose (ed.), 1985.

rün bütün düzeninin, erkeğin ayrıcalıklı olduğu bir kadın-erkek hiyerarşisi kurarak bizi iki cinsiyete böldüğünü öğretir. Kültür bunu öylesine derine işlemiş dilbilimsel yapılarla gerçekleştirir ki Baba'nın Yasası, sadece anne/çocuk ikilisini ayırmakla kalmaz aynı zamanda bunu anneyle olan herhangi bir ilişkinin bilinçaltında imgesel olarak bastırılmasına yol açacak biçimde yapar. Kimlik mefhumu bütünüyle, annenin bu bastırılışı üzerinden şekillenir. Lacan ve Luce Irigaray gibi yazarların analiz ettiği ataerkil düzen – Irigaray'ın durumunda, Lacan'ın bu düzenin kaçınılmazlığını kabul etmesinin feminist bir eleştirisi üzerinden–[4] annenin tanınmasını inkâr eder, böylece kadınlar kendi "cinsiyet"leriyle olumlayıcı bir şekilde özdeşleşemezler. Irigaray'ın, herhangi bir özne mefhumunun daima eril olanın tarafında olduğunu söylemesinin nedeni budur.[5]

Bu durumda hukukun dişil öznesi diye bir "şey" olabilir mi? Lacancı şema içinde olmaz: Bu şemada Kadın, kadınların erkeğin arzularının gösterenleri –anneler, fahişeler, metresler ve silinebilir kimseler– olarak öne çıktığı bir imgesel figür olarak yansıtılır ve bu yansıtmada biz kadınların ihlal edilişi ve silinişi fark edilmediği gibi, bunun üzerine yorum bile yapılmaz. Bu analizde "insan hakları" (*rights of man*), tam da *erkeğin* haklarıdır zira hakkın öznesi, tanım gereği erildir.

Son yazılarından birinde Marguerite Duras, "yetmiş, seksen, doksan yıldır bir kadın tarafından yazılmış hiçbir oyun [Paris'te] ya da belki de Avrupa'nın hiçbir yerinde sahnelenmedi. Bunu kendi başıma fark ettim. Hiç kimse bunu bana söylemedi. Ancak bu herkesin gözleri önünde olan bir şeydi"[6] der. Duras için acı verici olan silinmişlik, sadece bir kadın tarafından yazılmış hiçbir oyunun oynanmamış olması değil, aynı zamanda bunu kimsenin fark etmemiş olduğu gerçeğidir.

Aynı şekilde, hukuk alanında, kadınların acısının fark edilmemesi, şimdilerde feminist hukuk (*feminist jurisprudence*) denilen hareketi tetiklemiştir. Robin West ve Catherine MacKinnon gibi yazarlar, kadınlara verilen belli zararların –örneğin, erkek arkadaş tecavüzünün– nasıl silindiğini bize göster-

4 Irigaray, Luce, *Speculum of the Other Woman,* Çev. G. Gill, Cornell University Press, 1985 [bundan sonra Irigaray, *Speculum*]; Irigaray, L., *This Sex Which is not One*, Çev. C. Porter, Cornell University Press, 1985.

5 Irigaray, "Any Theory of the 'Subject' Has Always Been Appropriated by the 'Masculine'", *Speculum* içinde, s. 133-46, not 4.

6 Duras, M., *Practicalities: Marguerite Duras Speaks to Jerome Beaujour*, Çev. B. Bray, Grove Press, 1990, s. 1011.

meye çalıştılar.[7] Bunlar "görülmek" için "orada"ydılar ancak görülmediler çünkü hukuk sisteminin resmi tanımlamalarınca "farkedilmemiş"lerdi. Sanat ve hukuk alanında kadının acısının dikkate alınmaması, Jean-François Lyotard'ın, dile getirilmeyen ve dolayısıyla "görülmeyen" "uyuşmazlık" (*différend*) kavramlaştırmasının da ifadesidir.[8] Dehşet verici olan, sadece MacKinnon'ın bize sürekli hatırlattığı gerçekler değil, –örneğin, ABD'de her on beş saniyede bir kadının şiddete maruz kalması gibi–[9] bunun yanı sıra, hukuk sistemimizde bu gerçekliği kökünden kurutulması gereken acil bir "kamu" sorunu olarak dikkate alacak bir mekanizmanın bulunmamasıdır.[10]

Sık sık işaret edildiği gibi, cinsel taciz iddiasıyla suç duyurusunda bulunan kadınların çok azı davalarını mahkemeye taşır. Daha belirgin biçimde, son derece nadiren tartışılmış olan şey de davacının, cinsel aşağılama yoluyla davalı haline gelme şeklidir. Davacı, kendisine yapılan "suçlamalar"a karşı kendini savunmak zorunda kalacağı bir konuma sokulur. Davalıyı suçlamak yerine, suçlanan kişi haline gelir. Peki, suçu nedir?: "Cinsiyet"inin ta kendisidir. Kendi konumlarını savunmaya çalışan bu kadınları –ister tecavüz kurbanları olsun, ister şiddet görmüş eşler veya benim gibi memuriyet hakkı reddedildiği için dava açanlar– susturmak için cinsel utancın, nasıl da her yönüyle kullanılabileceğini anlamamız için Lacan bize yardım eder. Başka bir deyişle Lacan, toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin eşitsizliği sürekli kıldığı analizi üzerinden, kadında cinsel utancın dayanağını açıklar.

Arendt, katılımcı demokrasi hayalinin uzun zaman önce bittiğini yazmıştı. Arendt'i feminist bir bağlamda alıntılamak tuhaf gelebilir. O, yazdıkları ile feminizm arasında kurulacak herhangi bir bağlantıyı sürekli inkâr etti. Ancak benim önerdiğim şey, Arendt'in "hakiki" politikaya, yani her vatandaşın eşit olarak tanındığı katılımcı demokrasiye dönüş konusundaki karamsarlığının farklı bir yorumu. Arendt'in karamsarlığının geçerliliğini açıklayabilecek farklı bir bakış açısı önermek istiyorum, her ne kadar bu, Arendt'in asla kabul etmeyeceği bir felsefi ve psikanalitik bağlamdan olsa da. (Arendt'in,

7 Bkz. MacKinnon, C., "Toward a Feminist Theory of the State", 1989; MacKinnon, C., *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*,1987 [bundan sonra MacKinnon, C., *Feminism Unmodified*]; West, "Jurisprudence and Gender", *University of Chicago Law Review*, C. 55, S. 1, 1988; West, "The Difference in Women's Hedonic Lives: A Phenomenological Critique of Feminist Legal Theory", *Wisconsin Women's Law Journal*, S. 3, 1987, s. 81.

8 Lyotard, J.-F., *The Différend: Phrases in Dispute*, Çev. G. Van Den Abbeele, Minneapolis University Press, 1988.

9 Robb, "A Refuge From Abuse", *Boston Globe*, 6 Ağustos 1990, s. 31, sütun 1.

10 MacKinnon, C., *Feminism Unmodified*, dipnot 7, s. 169.

önerdiğim psikanalitik feminist analize retrospektif olarak nasıl tepki vereceğini bilemeyeceğimizi de eklemek isterim; zira o dönemde mevcut olmayan bu analizi söylemine katması mümkün değildi.) Hepimizin bildiği gibi, biz, en nihayetinde zamanımızın ürünüyüz. Şu işe bakın ki Arendt'in feminizmi reddi de, Lacan'ın tanımladığı gibi dişilin değersizleştirilmesi ve inkâr edilmesinin dışavurumu olarak okunabilir. Bu, kendi yorumlarına rağmen, Arendt'in emsalsiz bir dişil sesi olmadığı anlamına gelmez.

Ancak modernitede –hatta bunu bir kenara bırakırsak, şimdilerde postmodernite diye adlandırılan şeyde– eşit vatandaşlara ait katılımcı demokrasinin gerçekleştirilmesi hakkındaki karamsarlığına geri dönmek istiyorum.[11]

11 Modern ve postmodernin alegorik olarak anlaşılması gerektiğini ileri sürüyorum. Modern ve postmoderni tarihi dönemler olarak tanıyan bir *telos* mefhumunu eleştirmiştim. Cornell, "Post-Structuralism, the Ethical Relation, and the Law", *Cardozo Law Review,* C. 9, 1988, s. 1587. Theodor Adorno'dan, "kümelenim" [*constellation*] kelimesini ödünç alıyorum. Dizilimle neyi kastettiğini irdelediğim şu çalışmamdan da yararlanıyorum: "The Ethical Message of Negative Dialectics", *Social Concept*, 1987, s. 3-38.
"Postmodernite diye adlandırılan şey" ifadesini postmodern fikri hakkındaki şüpheciliğimi belirtmek için kullanmaktayım. Bu ikisi arasındaki ayrım, tarihsel dönemleri birbirinden ayırabilen kriterin üstü örtük kabulüne bağlıdır. Mesela pre-modern (modern öncesi) ve postmodern arasındaki ayrımların genellikle *mitos*'tan *logos*'a doğru olan teleolojik gelişmeye dayandığı düşünülür. Kuşku yok ki, postmodern olarak gruplandırılan –Emmanuel Levinas, Jacques Derrida ve Maurice Blanchot gibi oldukça farklı– yazarlar, *mitos*'tan *logos*'a doğru bir hareketin tamamlanmış olduğunu ya da tamamlanabilir olacağını reddederler. Aslında, regresif bir mit anlayışının üzerine düşünülmeden reddedilmesini etik olarak eleştirmiş bulunuyorlar (Aslında ben de mitin, feminist kuramda güçlü bir eleştirel araç olduğunu ileri sürüyorum).
Postmodernite, eleştirileri tarafından sıklıkla birtakım "redler"le özdeşleştirilir: Aklın reddi, adaletin evrensel ideallerinin reddi gibi… Gerçi Derrida, yuvarlak masa toplantılarının temeli olan bu konferansta sunulan tahlilde, "hiçbir şey… *klasik* özgürlükçü idealden daha az modası geçmiş değildir" gibi bir iddiada bulunur (Derrida, *dipnot* 2, s. 971). Bu nedenle postmoderni birtakım reddiyelere indirgemek, açıkça yanlış bir yorumdur. Birkaç yıl önce, modern ve postmodern arasındaki ilişkinin, Adorno'dan ödünç alınan bir tabirle, kümelenim olarak anlaşılabileceği iddiasında bulunmuştum. Ancak Adorno'nun ve tabii ki Walter Benjamin'in, takımyıldızı/kümelenim metaforunu aktarmanın zorlukları var. Belli ki kümelenim, astrolojiden ödünç alınmış bir terim. Kökeninin önem teşkil etmesinin nedeni de, bir metafor olarak, zaten "orada" olan bir şeyin deşifresini işaret etmesidir. Bir kümelenim, birtakım normatif idealler veya onların reddiyeleri tarafından inşa edilmez ya da tasarlanmaz; tarihsel dönemlerin nasıl tanımlanacağı tartışmasının düğüm noktası budur. Kümelenim metaforu Adorno'da daha belirgin biçimde etik bir bir içeriğe sahiptir. Kümelenim, idealizm eleştirisiyle ilişkilendirilmiştir ki idealizmde nesne, kavramsal bir aygıt tarafından bastırılır. Kümelenim, bir başka deyişle, nesnenin nasıl konuşturulduğudur.
Tarihsel dönemler sadece deşifre edilmez aynı zamanda kısmen inşa edilir ve son zamanlardaki tartışmalarda da gördüğümüz gibi, normatif bir biçimde inşa edilir. Sonuç olarak, kümelenim metaforu bu tartışma bağlamında sorunludur. Ancak bu, kümelenim metaforunun bir önemi olmadığı anlamına mı gelir? Bence, hayır. "Postmodern"in bir alegori olarak anlaşılması gerektiğini önermiştim; ve bir alegori sıfatıyla modernite ilkelerinin "pozitif" tanımlarına –hakikat, adalet, hafiflik vb üzerine söylenen "son söz" olması gibi tanımlamalarına– getirilen sınırın etik bir ısrarı olarak düşünülmelidir.

Lacan'ın bize, öznenin eril olduğu ve kendini kadın üzerinden yansıttığı olgusunun hakikatini fark edene kadar, bu hayalin yitik olmaya devam edeceğini öğrettiği yorumu yapılabilir. Kadın, erkeğin imgeleminden geçerek; fahişe, metres, eş ya da herhangi bir şey olarak aksettirilir ama kendi içinde bir gerçekliği yoktur. Son dönemin diyalojizm dilinde kadın, diyalogun eşit bir vatandaşı kesinlikle değildir. Bu nedenle diyalog ve diyalojizmden ve sivil cumhuriyetçilikten söz ederken, hakiki bir diyalog öznesini, yani kadınları da bir vatandaş olarak eşitçe ele alacak özneyi yaratma koşullarının neler olabileceğini de konuşmamız gerekir. Eğer kadınlar diyaloglu, katılımcı demokrasi hayalini desteklerse, ki ben destekliyorum, işte o zaman bu ihtimalin koşulları üzerine düşünmemiz için Lacan'ın yardımına başvurmak uygun olur. Lacan bize sürekli, psişik kadın fantezisinin erkeklerin kadınları eşiti olarak görmelerini nasıl engellediğini hatırlatır.

Şu anda neden diyalojizme –eğer bu, "insanoğlunun karşılıklı konuşması" olarak düşünülen bir şeyse– meydan okumamız gerektiğini anlayabiliriz. Bu meydan okuma bizi Derrida'nın Lacan'a özel müdahalesine de götür.[12] Bu müdahaleyi anladığımız zaman, Seyla Benhabib'in "Derrida, hükümdarlara meydan okumaya hazır olan, eli silahlı eril savaşçıların politikalarını tasavvur eder" minvalindeki önerisinin neden yanlış olduğunu görebiliriz.[13] Aksine Derrida'nın yaptığı, eril üstünlüğün bir "düzmece" olduğunun politik ve etik bir ifşasıdır. O, sözümona gerçek erkeğin maçoluğuyla sürekli alay eder. Bir "çük"ü ilk bakışta anlar ve anlamının sınırlarını bilir. Eril imtiyaza ve ona karşılık gelen kadının sessizleştirilmesine ve tabi kılınmasına neden olan şeyin önceden verili libidinal "dürtü" veya anatomi olmadığı konusunda Lacan'la hemfikirdir. Aksine, ataerki, kendini dilbilimsel yapılarla devam ettirir; bilinçaltına karışana kadar yinelenen –ve hatta bilinçaltının bizatihi kendisi olan– kültürel uzlaşılarla da desteklenir. Oysa Derrida, Lacan'ın *anlam* (*significance*) ve *jou-*

Alegoriyle bağlantılı olarak, sözü edilen bu sınırı betimleyen figürler ve figürasyonlar vardır. Mesela, Derrida'nın kendi etik konumlanışını şifonyer figürü üzerinden ele almıştım. O halde kümelenim yerine gelebilecek daha kesin bir terim, modernitenin "pozitif" tanımlarından herhangi birine getirilen etik sınırın alegorisi üzerinden yapılan konfigürasyon olabilir. ("Postmodern" kelimesini kullanmadığıma dikkat edin. Modernizm ve postmodernizm arasındaki tartışmanın, estetikle olan tarihsel bağı nedeniyle, şu anda açıklamış olduğum politik, etik tartışmayla karıştırılmaması gerekir.)

12 Derrida, dipnot 2, s. 995.

13 Benhabib, S., "The Call to the Ethical: Deconstruction, Justice and the Ethical Relationship", *Cardozo Law Review*, C. 13, 1991, s. 1219.

issance[14] arasındaki ilişkiyi ele alırken kendi karamsar politik çıkarımlarını da baltaladığını düşünür.[15] Derrida'ya göre, toplumsal cinsiyet kimliğinin tutarlılığını bozan dildeki kayma, kadınlar ve erkekler arasındaki diyalogu imkânsızlaştıran ve kadınlara yönelik şiddetin kabul edilmesini "kaçınılmaz"laştırmakla kalmayıp aynı zamanda "ciddiyet"sizleştiren katı bir cinsiyet ayrımının altını oymamızı mümkün kılar.

Şimdi Derrida, Lacan ve Levinas arasında bir bağ kurmaya çalışmama izin verin. Levinas, Derrida'nın Lacan'a müdahalesiyle neden ilgili olabilir? Levinas, adaletin birtakım tanımlayıcı koşullar veya haklarla özdeşleştirilmesi fikrine meydan okur. Adalet adete ve, her ne şekilde anlaşılırsa anlaşılsın, "insanoğlunun karşılıklı konuşması"na kesinlikle indirgenemez. Levinas'ın mesihvari adalet anlayışı, Öteki'nin çağrısını fark etme talebinde bulunur. Bu çağrı, daima bir çağrı olarak kalır ve asla tamamıyla cevaplanamaz. Derrida'nın metninde[16] vurguladığı açmaz olarak adalet mefhumu üzerinden söylemek gerekirse, adalet, olan şeyin bir tasdiki değil, sınırıdır.

Levinas'ın mesihvari adalet anlayışını dikkate alınca, Derrida'nın Lacan'a müdahalesi üzerine daha derinlikli düşünebiliriz. "İnsanoğlunun karşılıklı konuşması"nın, kadınları silen eril bir imgelem temeline dayandığını varsayabilirim. Bu nedenle kadının silinmişliği, birer vatandaş olarak birbirimizle günlük ilişkilenmemizin bir parçası olduğu sürece, diyalog diye bir şey olmaz. Eril imgelemin bizleri eş, metres veya fahişe olarak yansıtmasına ve kendimizi kadın olarak detaylandırmamıza imkân vermeyişine meydan okumadığımız sürece, kadınlardan eşit vatandaşlar olarak söz edemeyiz. Diyalojizme bu itiraz beni Derrida'nın Fred Dallmayr eleştirisine yönlendirir. Dallmayr, mümkün olan herhangi bir adalet için şiddetin vurgulanmasından endişelenir.[17] Derrida'nın Dallmayr'e itirazını, artan şiddetin tehlikesini bu şiddetin var olduğu gerçeğini silerek vurguladığı yönünde yorumluyorum. Barış olmadığında, barış olduğunu varsaymamalıyız. Şüphesiz ki, ata-

14 Jacqueline Rose'un açıkladığı gibi, "(cinselliği aşan) *jouissance* mefhumu ve (dil içinde kayan) *signifiance* mefhumu et ile tırnak gibidir.", "Introduction II", *Jacques Lacan* içinde, *dipnot* 3, s. 52.

15 Yapıtları boyunca Lacan, *signifiance* terimini, "dilin eş zamanlı olarak inşa ettiği tutarlılık konumlarına karşı veya bunlardan uzakta olan dil hareketi"ni işaret etmek için kullanır. *Age.*, s. 51.

16 Derrida, *dipnot* 2, 959-73.

17 Dallmayr, "Justice and Violence: A Response to Jacques Derrida", *Cardozo Law Review*, C. 13, 1991, s. 1237.

erkil düzen, kadınlar için "barışçıl" bir dünya sağlamaz. Bu durumda, şiddetin kabulünün kendisi, şiddetin azaltılması yönünde bir adım olarak anlaşılabilir. Ancak Lacan, Derrida ve Levinas'ın kesişimi için elzem olan başka bir boyutu da vurgulamalıyız.

Levinas, *etik* ilişkideki asimetriyi savunur. Ancak Derrida etik asimetrinin, eğer Öteki'nin hâkimiyeti ve dolayısıyla da ihlali için başka bir bahaneye indirgenmeyecekse, bir fenomenolojik simetri üzerine temellenmek zorunda olduğunu açıklar. Benim eklemek istediğim, fenomenolojik simetrinin kadının simetrisinin ego olarak tanınmasını talep ettiğidir ve bu tam olarak da Lacan'ın psişik kadın fantezisi tanımının imkânsızlaştırdığı şeydir.[18] Fenomenolojik bir simetri olmadan, etik ilişkinin asimetrisi, bir kez daha kadının ihlalinden başka bir şey değildir. Bu yüzden, bir yoruma göre, Derrida'nın ısrar ettiği şeyde kalıcı bir evrensellik vardır – bu evrensellik, özneyi tarif eden birtakım özellikler olarak olumlu bir şekilde tanımlanmasa bile. Böylesi olumlu bir tanım, eğer erilin özne olarak tanımlanması kabul edilirse, cinsiyet hiyerarşisini yıkmaz, aksine devam ettirir. Ancak fenomenolojik simetri ve etik asimetriye geri dönmeme müsaade edin. Derrida'nın müdahalesinin, etik ilişkinin etik olması arzusu için fenomenolojik simetriyi mümkün ve gerekli kıldığını iddia ediyorum. Çok basitçe söylemek gerekirse, etik ilişkiyi düşünmek için, cinsel farklılık sorusunu toplumsal cinsiyet hiyerarşisi yoluyla oluşturulmuş biçimiyle düşünmek gerekir.

Yasalara uyma doğal görevinden her söz ettiğimizde, kadınların da eşit haklara sahip olduğunu varsaydığımız bir dünya hakkında konuştuk. Doğal bir görev olarak yasalara uymaktan söz ederken, bir nebze de olsa, eşitlik varsayılır. Derrida bize, fenomenolojik simetriyle etik asimetri arasındaki ilişkinin, Öteki'ni farklı olarak, hatta farklılık olarak değerlendirdiğini gösterdi. Ancak ben şimdi bu müdahaleyi, ilk bakışta çok yabancı bir bağlam gibi görünen eşitlik bağlamında ele alacağım. Fenomenolojik simetrinin tanınması her bir eşitlik kuramı için en temel şey olarak anlaşılabilir. Yine de, eğer Lacan haklıysa, ki ben olduğuna inanıyorum, kadın toplumsal cinsiyet hiyerarşisinde fenomenolojik bir ego olarak değil, ancak imgesel bir izdüşüm olarak varolabilir. Hukuka uyma görevimiz, fenomenolojik simetriden mahrum bırakılmamak anlamında, eşit olmamızı talep eder.

18 "Psişik kadın fantezisi" dediğim zaman, Lacan'ın erkeğin "ilişkilendiği şey *objet a*'dır ve cinsel ilişkideki tasavvurunun tümü fanteziye geçer" derken kastettiği şeye atıfta bulunuyorum. "A Love Letter", *Jacques Lacan*, dipnot 3, s. 149, 157.

Bu nedenle eşit vatandaşlık, kadınlara yönelik ihlalin sona ermesi talebinde bulunan fenomenolojik simetriyi harekete geçirir. Derrida'nın hukuki ve politik felsefeye katkısı ve daha özelde Lacan ve Levinas'a müdahalesi gösterir ki; kadının imgesel bir fanteziye, fenomenolojik olarak asimetrik olan ötekine indirgenmesine meydan okumadığımız sürece, kadına yönelik şiddet ve ihlalin artması kaçınılmazdır. Sivil haklarımızın kaybı, politik bir rastlantı değildir. Birçoğumuzun kazanmak için zorlu mücadeleler verdiği sivil hakları sistematik bir şekilde ortadan kaldıran bir hukuk sisteminde, kadınların hukuka uymak gibi doğal bir görevi yoktur. Kürtaj hakkını ve kazanmak için zamanında savaş verdiğimiz birçok diğer hakkı silip süpüren bir hukuk sisteminde, bana göre, geçerlilik veya meşruiyet iddiasına yer yoktur. Haklarımızın yok edilmesi, kadınların fenomenolojik simetrisinin reddedilmesinin bir yansımasıdır. Yapıbozumla kurulan feminist ittifak, tam anlamıyla Derrida'nın Lacan ve Levinas'ın eserlerine yönelik özel müdahalesidir.

İngilizceden çeviren: Tolga Yalur

Kanunsuz Ama Meşru: Sanal Ortamda Sivil İtaatsizlik ve İnternet Korsanlığı

ASLI TUNÇ

If ... the machine of government... is of such a nature that it requires you to be the agent of injustice to another, then, I say, break the law.[1]
Henry David Thoreau,
On the Duty of Civil Disobedience, 1849

****

We are a decentralized non-violent resistance movement, which seeks to restore the rule of law and fight back against the organized criminal class.
.....
Until our demands are met and a rule of law is restored, we will engage in a relentless campaign of non-violent, peaceful, civil disobedience.[2]

Hacker grubu Anonymous'un Manifesto'sundan, 2011

Sanal ortamda sivil itaatsizliğin düşünsel temellerinin 1987 yılında Gilles Deleuze ve Felix Guattari'nin *Bin Yayla - Kapitalizm ve Şizofreni*[3] adlı yapıtıyla atıl-

1 "Eğer devlet mekanizması bir başkasına adaletsizliğin aracı olmanı istiyorsa, hukuku çiğne derim." Henry David Thoreau'nın kült yapıtı *Sivil İtaatsizlik Görevi Üzerine*'den.

2 "Biz organize suçlu sınıflara karşı savaşan ve adaletin peşinde koşan, merkeziyetçilikten uzak ve şiddet gütmeyen bir direnç hareketiyiz. Talepleriniz yerine getirilene ve adalet sağlanana kadar bıkmadan usanmadan, barışçı sivil itaatsizlik eylemlerimizi sürdüreceğiz."

3 Türkçede: *Kapitalizm ve Şizofreni. 2 Kapma Aygıtı,* Gilles Deleuze ve Felix Guattari, Bağlam Yayınları, 2000.

dığını söylemek yanlış olmaz. Yazarların doğadan esinlenerek ortaya attıkları metaforik kavramları *köksap* (rhizome) yepyeni bir örgütlenme biçimine işaret eder. Bu yaklaşıma göre birbirini sarıp sarmalayan yer altındaki kökler gibi yatay, hiyerarşiden uzak ve geçişken dinamik bir ağ yapısı pekâlâ mümkündür. Deleuze ve Guattari bu durumu "düşüncenin imgesi" olarak tanımlar. Anarşist bir isim olan Hakim Bey takma adlı Peter Lamborn Wilson ise 1990'ların başında bu düşünsel yapıyı farklı bir boyuta taşıyacaktır. T.A.Z (Temporary Autonomous Zone - Geçici Otonom Bölge)[4] geçici, göçmenliğe olanak tanıyan (*nomadic*) anonim alanlar sivil itaatsizlik için adeta biçilmiş kaftandır. Bey, *Ontolojik Anarşi, Şiirsel Terörizm* adını verdiği eserinde, iktidarın elinde tuttuğu yapılara kafa tutacak geçici otonom bölgeler yaratmak için okura sosyopolitik yöntemler önerir. T.A.Z., yirmi yılı aşkın bir süredir radikal aktivizmin el kitabı ve alt kültür çevrelerinin bir isyan manifestosu olagelmiştir. 1998 yılında ise Bey'in ontolojik anarşi fikri sivil itaatsizliğe dönüşerek sokaklara taşar. *Reclaim the Streets* (Sokakları Geri Al) adlı grup ise Birmingham'daki G8 zirvesindeki eylemleri "karnavalesk" bir düzleme taşıyacaktır[5]

Elektronik sivil itaatsizlik eylemi de işte tam da bu tavırdan yola çıkar. Şiddete başvurmadan otorite figürünü simgeleyen merkezlerden içeri sızmayı (*trespass*) ve girişleri engellemeyi (*blockade*) hedef alır. Sanal ortamda adeta sayısız insan vücudu dayanışma içinde bir devlet dairesinin girişini bloke etmekte ya da binaları işgal edip oturma eylemi yapmaktadır. İnternet ortamının geleneksel sivil itaatsizlik eylemlerinden farkı, sanal bloklama, işgal ya da oturma eylemlerini evden, ofisten ya da internet bağlantısı olan herhangi bir noktadan gerçekleştirme özgürlüğüdür. Siber âlem sivil itaatsizlik eylemlerine yepyeni ufuklar açmakta, fiziksel sınırları kaldırmaktadır.

Sanal Sivil İtaatsizliğin Doğuşu: Elektronik Rahatsızlık Tiyatrosu[6]

1998 sanal sivil itaatsizlik kavramı bağlamında tarihi bir yıl olur. Yeni medya, sanatın estetik ve yaratıcılık vurgusunu da içine alarak melez tür-

İngilizcede: *Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, Gilles Deleuze and Felix Guattari, University of Minnesota, 1987.

4 Hakim Bey, T.A.Z. Geçici Anonim Bölgeler, Stüdyo İmge Yayınları, 2002.
İngilizcesi: Hakim Bey, *The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism*, New York, Autonomedia,1985, 1991 (http://hermetic.com/bey/taz_cont.html)

5 Grindon, Gavin, Kapitale Karşı Karnaval: Bir Bakhtin, Vaneigem ve Bey Karşılaştırması (http://www.gavingrindon.net/wp-content/uploads/2010/03/Kapitale-Kar%C5%9F%C4%B1-Karnaval.pdf) *Anarchist Studies,* C. 12, S. 2, 2004. s.147-161.

6 Electronic Disturbance Theater (EDT).

ler ortaya koymaya başlamıştır. Öncelikle Carmin Karasic, Brett Stalbaum, Stefan Wray ve Ricardo Dominguez oluşumlarına *Elektronik Rahatsızlık Tiyatrosu* (ERT) adını vererek Chiapas'daki Meksika yerlileri olan Zapatistalarla dayanışma içine girerler. Amaç hükümet baskısına karşı Zapatista yerlilerinin başkaldırısına destek olmaktır. İlk kez internet ortamı sanatsal ve politik kaygıları harmanlayarak bir eyleme mecra oluşturmaktadır. Bunun için geliştirilen *FloodNet* adında bir bilgisayar programı, karşısındaki web sitesini ele geçirip onu işlevsiz hale getirmektedir. ERT'in amacı pek çok mikro anonim grubun dayanışmasıyla siyasal bir direnç yaratmaktır.

Bu davayı savunan dünyanın dört bir yanındaki aktivistler FloodNet'i bilgisayarına indirirler. Bu program sayesinde hedef alınan sitelerde hiç durmaksızın gerçekte varolmayan web sayfaları açılmak istenmektedir. Bunlar Meksika Başkanı Ernesto Zedillo'nun resmi sitesi, Meksika Borsası, Pentagon ve Chase Manhattan Bankası'nın siteleridir. Örneğin, eylemciler Başkanın sitesi yerine köyleri basılarak Meksika ordusu tarafından öldürülen Zapatista yerlilerinin isimlerini koyuverirler. Çok fazla sayıda eylemci aynı anda bu programı kullandığında internet hizmet sağlayıcısı aşırı yüklenmekte ve bu eylem bütün sistemi yavaşlatmaktadır. ABD hükümeti, ERT'in eylemlerini derhal ahlaki yargılardan uzak bir siber terör suçu olarak tanımlamakta gecikmez. Böylece "hukuksuz ancak meşru" tanımlaması bir kez daha şekillenmektedir. FloodNet programı 1999'da Dünya Ticaret Örgütüne karşı eylemlerde de kullanılır. ERT'in beyin takımından Dominguez'e göre "asıl fikir web sitelerini ortadan kaldırmak, onları kullanılmaz hale getirmek" değildir. Yapılan eylem, sadece pencereden giren bir kâğıt uçak kadar rahatsızlık versindir yeter.[7] Buradaki vurgu kuşkusuz çok düşük bir harcamayla medyanın nasıl taktiksel olarak kullanılacağında yatar. Baskıcı hükümetler ya da dev şirketler çok basit ve ucuz araçlarla da pekâlâ rahatsız edilebilir. Bunun farklı örneklerini DDos (Distributed Denial-of-Service) saldırıları olarak bilinen sanal korsanlık[8] (*hactivism*) eylemlerinde de görebiliriz.

7 Wray, Stephen, "Electronic Civil Disobedience and the World Wide Web of Hacktivism: A Mapping of Extraparliamentarian Direct Action Net Politics", *Switch*, C. 4, S: 2: http://switch.sjsu.edu/web/v4n2/stefan/

8 *Hacking* (Bilgisayar kodlarını kırma) + *Activism* (Eylemcilik) = *Hactivism* (İnternet Korsanlığı) olarak formüle edilebilir.

Hactivist: Sivil İtaatsizlik Eylemcileri mi? Siber Terörist mi?

The Cult of the Dead Cow (cDc) adıyla bilinen, 1984'te kurulan iletişim kuruluşu da 1999'da ERT'in felsefesinden etkilenmiştir ve cDc yıllar sonra *Hacktivismo* adıyla bağımsız bir oluşumun öncüsü olacaktır. Siyasal amaçlarla ve insan hakları ihlallerine dikkat çekmek için yapılan internet korsanlığı anlamına gelen "hactivism" kavramı da aslında 1996 yılında yine bir cDc üyesi tarafından ortaya atılır. Aslında grup, internet sansürünü önlemek için yola çıkmıştır ve hükümetlerin filtreleme mekanizmalarını yerle bir etmek için var güçleriyle çalışmaktadır. Hactivismo bildirisine göre haber alma hakkının önündeki tüm engeller internet korsanlarının kıvrak teknoloji bilgileriyle yıkılmalıdır. Bunu ifade ederken hükümetlerin devlet sırları içeren, çocuk pornografisi barındıran ve kişisel mahremiyetin yer aldığı alanların sınırlamasını destekler. Hactivismo bildirisi, devletin gücünü aydınların, eleştirmenlerin, sanatçıların ve dini liderlerin sesini kısmak için kullanmasına karşı bir tavra vurgu yapar. Gizliliğin ve bilgiye ulaşmanın en temel insan haklarından olduğunu düşünen Hacktivismo, İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi ve Uluslararası Sivil ve Politik Haklar Anlaşması'nı temel etik dayanak olarak görmektedir. Özgür yazılım ve açık kaynak hareketlerine asla müdahale etmez.

1996 yılında cDc üyelerinden biri 40 kişiden oluşan ve kendilerine *Hong Kong Sarışınları* (The Hong Kong Blondes) adını verdikleri bir internet korsan grubuyla tanışır. Bu grup Tiananmen meydanında olanlardan sonra anakara Çin'deki baskıcı siyasal iklime karşıdır. 1999 yılında ise cDc ve *Hong Kong Sarışınları*'nın güçlerini birleştirip demokrasi karşıtı Çin web sitelerine saldırıp Tayvan'ın özgürlüğünü savunmaları, bu iki hacker grubuna uluslararası ün kazandıracaktır. *Cult of the Dead Cow* üyelerine göre hactivism web sayfalarına yazılan grafitilerden, siyasal içerikli e-posta virüslerinden ya da devlet şebekelerini ve altyapılarını çökertmekten ibaret değildir. Yapılan eylemler; aktivistler, insan hakları savunucuları, akademik dünya arasındaki dayanışmayı arttırmak için yapılan teknoloji tabanlı bir direnç gösterisidir.[9] Oysa *Hong Kong Sarışınları*'nın cDc'den farklı tutumu pek çok makale ve rapora konu olacaktır.[10] *Hong Kong Sarışınları* büyük bir

9 Delio, Michelle, "Hactivism and How It Got Here", *Wired*, 2004 Temmuz sayısı, bkz: http://www.wired.com/techbiz/it/news/2004/07/64193.

10 Balnaves, M., L. Walsh, vd. (2006), E-Democracy: Media-Liminal Space in the Era of Age Compression. The International Handbook of Virtual Learning Environments, s. 1039-1053.; Morris, S. (2004). "The Future of Netcrime Now: Part 1 - Threats and Challenges." Bkz. http://www.homeoffice.gov.uk/rds/pdfs04/rdsolr6204.pdf; Vacca, J. (2006), The Infor-

ustalıkla Çin'deki içerik filtrelerini yerinden çıkararak pek çok siteye Truva Atı virüsü yerleştirir. Daha sonra ortaya atılan rivayetlere göre *Hong Kong Sarışınları* cDc'nin yarattığı, gerçekte var olmayan bir gruptur. Bunun nedeni internet korsanı profiline ait düşünce kalıplarını kırma çabasından ibarettir. Bir kere *Hong Kong Sarışınları*, erkek egemen sanal âlemde Lemon Li takma adlı bir kadının liderliğinde ilerlemektedir. Evden dışarı çıkmayan, asosyal genç hactivist tiplemesine zıt, iyi eğitimli, Çin hükümeti için çalışan, sık seyahat eden ve Gandhi ve Martin Luther King Jr.'a göndermeler yapan 22 yaş üzeri kadınlardan oluşmaktadır. Bu eylemleri heyecan arayan öfkeli gençlerin aksine soğukkanlılıkla, siyasal bilinçle ve tamamen sivil itaatsizlik felsefesiyle yerine getirirler. Burada amaç, internet korsanlığının çoğunluk tarafından şeytani bir tanımla anılmasını önlemektir. Örneğin Ruffin'e (1998) göre, cDc, geleceğin internet korsanlığını tanımlamak için böyle bir grup yaratmış ancak bunu yaparken de gerçeklikten epeyce uzaklaşmıştır.[11]

Özellikle popüler basın, hactivistleri terörist ve sabotajcı gibi sıfatlarla tanımlarken ardındaki siyasal boyutu göz ardı etmektedir. Bunun bir tür sanal itaatsizlik eylemi olduğu ve sanal korsanlığın politik bir eylemcinin tutumuyla özdeş olabileceği görmezden gelinmektedir. Hactivism ideolojisi; toplumsal adalet, politik merkeziyetçilikten uzaklaşma, bilginin özgürleşmesi için ve internet ortamının dev bir küresel pazar yeri olmasına karşı verilen bir mücadelenin yansımasıdır. Bu sanal eylemcilik, siber terörizm denen radikal şiddet biçimleriyle karıştırılmamalıdır. Bu noktaya kadar bahsedilen *Elektronik Rahatsızlık Tiyatrosu* (ERT) ve *The Cult of the Dead Cow* (cDc)'un arkasını dayadıkları ahlaki felsefe de tam anlamıyla sivil itaatsizlik temeline dayanmaktadır. Kanunların çiğnendiği anda sivil itaatsizlikten uzaklaşılacağını söyleyen düşünürler bulunsa da hactivistler kendi yarattıkları etik ilkelere vurgu yapmaktadır. Örneğin, hiçbir bireyin kendisine ve mülküne zarar vermemek, şiddetten uzak durmak, kişisel kazanç sağlamamak, ahlaki bir itici güce sahip olmak (kuralların adil olmadığı, halklara hizmet etmediği düşüncesi vb.) ve son olarak da eylemlerin sonucunda kişisel sorumluluk almak sivil itaatsizliğin ahlaki çerçevesini belirlemektedir.

mation Warfare Wireless Network Security Arsenal and Tactics of Terrorists and Rogues. Guide to Wireless Network Security, s. 459-517.

11 Ruffin, O. (1998), "Interview with Blondie Wong", Bkz. http://www.cultdeadcow.com/cDc_files/cDc-0356.html.

Örneğin, 1998 Haziranı'nda *MilwOrm* adındaki hactivist bir grup, nükleer denemeleri protesto etmek amacıyla Hindistan'daki Bhabba Atom Araştırma Merkezi'nin internet sitesine saldırır ve nükleer silah bilgilerini ana bilgisayarlardan siler. Bir ay sonra yine aynı grup 300 kadar web sitesini nükleer karşıtı mesajlarla ve mantar bulutlarının fotoğraflarıyla dolduracaktır. *MilwOrm*'un sloganı tahmin edileceği gibi: "Gücü halka tekrar geri vermek"tir.[12] Buna benzer sayısız örnek bu eylemleri basit bir vandalizm ve siber terörizm kapsamından çıkarmaktadır. Kuşkusuz bu eylemlerin çoğu devlet kurumlarının web sayfalarına karşı olduğu için hükümetler, bu eylemlerin ardında yatan etik duruşa bakmaksızın hactivism'i bir siber terör kapsamında değerlendirmekte ve ağır şekilde cezalandırmaktadır. Hactivism tanımı 2000'li yıllarda yurttaşları daha fazla merkeze koyarak evrilmeye ve çeşitlenmeye başlar. Örneğin *Witness* (Tanık) adlı websitesini oluşturan hactivistler, vatandaşlardan video donanımlı cep telefonlarıyla tespit ettikleri adaletsizlikleri kaydedip onlara göndermelerini isterler. Bu noktada hactivistler sivil itaatsizlik eylemcilerine çok daha fazla yakınlaşmaktadır. Örneğin hactivistler GPS uydu sistemleriyle Meksika'daki yasadışı göçmenlerin çölün ortasında ölmelerini engellemeye çalışmakta, onlara su ve gıda yardımı yapmaktadır.

Anonimlik Sivil İtaatsizlikten Uzaklaştırır mı?

Wikileaks çağıyla birlikte hactivist eylemler hız kazanacaktır. Julian Assange 2010 yılında Wikileaks sitesinde diplomatik yazışmaları afişe ettiği andan itibaren Amazon, PayPal, Mastercard ve Visa, hükümetin baskılarına boyun eğerek Wikileaks ile ilişkilerini kestiklerini açıklarlar. Hemen ardından bu şirketlerin web siteleri ardı ardına DDos saldırılarının hedefi olmaya başlar. Kendilerine *Anonymous* (İsimsiz) adını veren hactivist bir grup bu siteleri ya bir süreliğine devre dışı bırakmakta ya da işleyişlerini yavaşlatmaktadır. Bu eylemler tekrar sanal ortamda sivil itaatsizlik tartışmalarını hararetlendirir. John Perry Barlow ve Cory Doctorow gibi internet üzerine yazan düşünürler DDos saldırılarını özgürlükleri savunurken başkalarının sesini kıstıkları için eleştirmeye başlarlar. Üstelik sivil itaatsizliğin ahlaki temelinde, eylemin hukuki sonuçlarına katlanmak ve kişisel sorumluluğu üstlenmek de yatmaktadır. Oysa bu grup dünyanın her tarafından tamamen anonim gönüllü

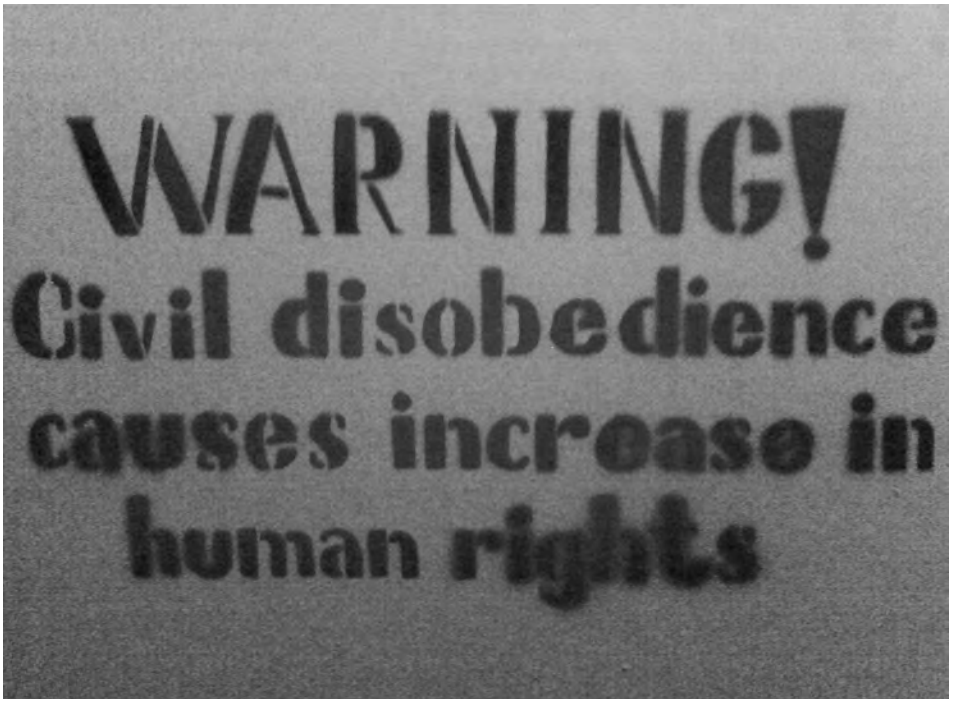
12 "Putting the Power Back in the Hands of the People", Bkz. Hesseldhal, Arik (1998), "Hacking for Human Rights?" *Wired News*, 14 Temmuz, http://www.wired.com/politics/law/news/1998/07/13693.

kişilerden oluşmaktadır. Örneğin ABD'deki 1960'lardaki özgürlükler mücadelesinde sivil itaatsizlik eylemleri kapsamında lokantalarda oturup sadece kahve içerek masaları dolduran ve iş akışını zayıflatan kişiler başlarına gelecekleri pekâlâ biliyorlardı. Gazetecilerin fotoğraf makineleri önünde oturup yüzlerini gizlemiyorlardı. Ciddiye alınmak için kimliklerine sahip çıkmanın önemini biliyorlardı. *Anonymous* hactivistleri ise sıfır izlenilebilir olmakla övünmekte ve kendilerine katılmak isteyen gönüllü eylemcileri de bununla sanal görünmezlikle cezbetmeye çalışmaktadır.

Evgeny Morozov'a göre DDos saldırıları her ne kadar meşru bir ahlaki zemine otursa da hükümetler bu bahaneyle internetteki özgürlüğü daha fazla kısıtlama yoluna gidecektir.[13] Özellikle Beyaz Rusya, Kazakistan, Lübnan ve Burma'daki özgür medya denemeleri DDos saldırılarıyla baltalanabilmektedir. Sonuçta ne de olsa her DDos saldırısı aynı ideolojik hedefi kapsamaz. ABD, İngiltere, İsveç ve daha pek çok ülkede DDos saldırıları kanun dışıdır. Bir anlamda DDos'un tüm dillerde protesto değil de saldırı olarak kullanılması da belki bu yüzdendir. Morozov'a göre DDos saldırıları sürekli değil geçici bir zarar içerdiği için sivil itaatsizliğe daha yakındır ve bu tür eylemler 2000'li yıllar boyunca gittikçe artacaktır.

Kamuoyunda ses getirmek, kimi zaman bunu siyasal ve toplumsal bir dava uğruna otorite sembollerinin canını acıtarak yapmak ancak hactivism eylemleriyle oluşabilmektedir. Aksi takdirde, sanal ortamda, özellikle de sosyal medya mecralarını (Facebook, Twitter, YouTube vb.) kullanarak imza vermek, inanılan davanın gruplarına girmek ya da sloganlar yazmak kullanıcıların tatmininden öteye geçememektedir. Örneğin, çocuk tacizi hakkında farkındalık yaratmak için Facebook'daki profil resimlerinin çizgi film kahramanlarına dönüştürülmesi "slacktivism" denilen kanepe eylemciliğinden ya da miskin işi aktivizmden öteye gidemez. Kuşkusuz bundan böyle de sanal âlemde sivil itaatsizlik eylemleri, kanuna uygunluğun ve meşruluğun arasındaki ince çizgide gidip gelecek. Bir dava ve ideolojik çerçeve içinde, şiddete göz yummadan bazı kanunların çiğnenebileceği tartışması Henry David Thoreau ile 1849'da başlamıştı. Benzer bir paradoksun izlerini 162 yıl sonra sanal âlemde sürüyoruz.

13 Morozov, Evgeny, "In Defense of DDos", *Slate*, 13 Aralık 2010, http://www.slate.com/id/2277786/.


WARNING!
Civil disobedience
causes increase in
human rights

Kürtlerin Sivil Alan Siyaseti ve Sivil İtaatsizlik: Yeni Bir Karşılaşma

ABDULLAH KARATAY

Yasalara neden uyarız sorusunun cevabı genel olarak totolojimsi bir form içinden verilir: Yasalara yasa olduğu için uyulur. Ama biliyoruz ki yasalar birçok kişi tarafından da bilmeyerek ya da bilerek ihlal edilir. Yasaları bilerek ihlal edenler genel olarak adi suçlular ve siyasi suçlular olarak tasnif edilir. Adi suçlular yasaları ihlal etmeyi toplumsal ve bireysel gerekçelerle meşrulaştırmaya çalışırken, siyasi suçlular eylemlerini esas olarak ahlaki-etik gerekçeler yanında politik terimlerle haklılaştırmaya çalışır.[1] Siyasi "suçlar" yoluyla yapılan yasa ihlalleri ise kimilerince "özgürlük savaşları" olarak kabul edilen silahlı hareketler, zora dayalı siyasal protestolar ve eylemleri de kapsar. Yasaları ihlal etmemin politik ama aynı zamanda barışçıl yollarından bir diğeri ise "sivil itaatsizlik" eylemleridir. Ancak sivil itaatsizlik açık, kamusal oluşu ve şiddeti reddedişiyle diğer siyasi eylemlerden ayrılır. Bu özelliği, yani kamuya ya da aslında kamu vicdanına yönelmesinin sebebi, bu eylemin gerisinde yer alan motifle de ilgilidir ve temelde kanunilik ve adalet arasındaki ayrıma dayanır. Kanuni olduğu halde kamu vicdanında meşru olamayan bir durumun değiştirilmesi için yasal yoldan hiçbir imkânın olmaması sivil itaatsizliğin dayandığı temel ilkedir.[2]

1 Andrew Heywood (1999) *Political Theory – An Introduction*, 2. Baskı, Londra: Macmillan Press Ltd., s.181.
2 Andrew Heywood, *age.*, 185.

Kürtler dendiğinde ise çoğu kez sivil olmayan itaatsizlikler gelir akla. Kürtler isyan ve silah yoluyla mücadele eden bir kitle olarak girer tarih kayıtlarına. Resmi tarih kitaplarında Kürtlerin örgütleri Kurtuluş Savaşı dönemindeki "zararlı kuruluşlar" ve onların faaliyetleri olarak geçer ders kitaplarına. Kürtleri dışarıdan anlatan egemen dil "yıkıcı", "bölücü" ve "terörist"lerden bahseder ağırlıkla. Hak arayışı meşru olan bir özneden, Kürt'ten çok bahsedilmez. Ama her isyan itaatsizliktir, her itaatsizlik de bir tür "isyan"dır aslında; ancak her isyan sivil değildir kuşkusuz. Her isyan ya da itaatsizlik de tek tip ve steril bir saflık içermeyebilir. İtaatsizlikler gelişim ve değişim içermektedirler. Ancak kural olarak her isyan bir düzen, bir sivil yaşam hedefi öngörür; savaşlar sürekli savaş için yapılmaz. İsyan yöntemleri geliştikçe sivillik içermeye, daha çok yaşam alanını kaplamaya, dönüştürmeye başlar. Sivil itaatsizlik ya da isyanların gerçekleştiği toplumların siyasal olgunluğu, eylemlerin niteliğini de büyük oranda belirler. Demokratik toplumlar ve totaliter toplumlarda sivil itaatsizlik eylemlerinin niteliği de farklı olacaktır.

Türkiye demokrasisi tartışıldığında otoriterlik konusunda şüphe duyulmamaktadır. Ancak söz "totaliterlik" bahsine gelince siyaset bilimi çevrelerinde bir hemfikirlik görülmemektedir. Türkiye demokrasisinin gelişen dinamik bir süreç olduğu; tek parti rejiminden iç ve dış dinamiklerin etkisiyle çıkma beceresi gösterdiği bilinmektedir. Bu süreçte "totaliterlik" kokan resmi ideoloji, resmi görüş, merkezi devletin toplumu baştan sona kontrol altında tutma adına yaygın bir kontrol sistemine rağmen, Hitler Almanyası ve diğer benzeri ülkelerle karşılaştırıldığında tipik bir "totaliter" ülke olmadığı söylenebilir. Ancak özellikle Kürtler söz konusu olduğunda burada bir "totaliter" yaklaşımdan söz edilebilir. "Tek millet, tek devlet, tek dil, tek tarih, tek vatan, tek bayrak" retoriğinin siyasal pratiği esas olarak, Kürtlerin inkârı ve asimilasyonu şeklinde hayat bulmuştur. Kürtlere hiçbir sembolik alan tanınmaması, dilde "yok varsayılması" ve bu yaklaşımın muhalefet-iktidar bloğu tarafından bir bütün olarak benimsenmesi bir "totaliter yaklaşım" olarak değerlendirilebilir.[3]

3 José Bové ve Gilles Luneau otoriter Fransız devleti geleneğini açıklarken, birçok benzerliği olan Türkiye'yi anlatır gibidirler: "Biz krallıktan cumhuriyete geçtik: Devlet, kralın merkezi otoritesini miras aldı. (…) Baskıcı zorlamadan (feodal rejim) seçilmiş zorlamaya (cumhuriyet rejimi) geçtik. Zorlama, bir toplum modelini tanımladı. İşte, aldığımız miras!" (José Bové ve Gilles Luneau, *age,* s. 214). Biz de mutlakıyetten sonra meşrutiyete ve sonra da cumhuriyete geçtik; bu rejimlerin birbirine devrettiği otoriter öz ise değişmedi. Yani zorlama, işte bizim de aldığımız ve hâlâ canlı olan miras!

Bu süreç yaşadığımız yeni bin yılın başına kadar böyle sürdü. 2000'li yıllarda bir farklılaşma ile karşı karşıyayız. Artık Kürtlere dair bir dil-söylem kırılması, farklılaşması ortaya çıkmaya başladı. Bu dil her alanda ve her kesimde ortaya çıkmaya başladı.

Artık olgu da değişmiştir. Artık tarif edilen; kendisine sempatiyle, düşmanlıkla, korkuyla ya da muhabbetle bakılan o muhayyel şey çok somut ve esas olarak kentsel kamusal alanlarda karşımızdadır. Algı dünyamızın kapsamı içindedir. Televizyonlarda görebiliyoruz, sokaklarda, işyerlerinde ve bazen de komşumuz olarak "Kürt" somutluk kazanmıştır. Bu somutluk kendisine karşı tepkilerin çoğullaşmasını da beraberinde getirdi. Artık yokluğu ve inkârı imkânsız hale gelince; kendisine atfedilen varlık şekilleri önem kazanmıştır.

Son yıllarda Kuzey Afrika ve Ortadoğu'da rejim değişikliklerine ilişkin halktan gelen isyanların yüksek katılımlı olduğu ancak iktidar sahiplerinin konumlarını korumak için aşırı şiddet kullandığı ve birçok vatandaşlarının hayatını kaybettiği bir "siyasal şiddet kültüründe" yaşıyoruz hâlâ. Böyle bir ortamda Türkiye'de "sivil itaatsizlik" eylemlerini; barışçıl yollarla değişimi konuşuyoruz. Dolayısıyla sivil ve barışçıl gösterilerle başlayıp, hatta çoğu kez sivil itaatsizlik formunda yapılsa da eylemlerin akıbeti şiddet olabiliyor. Yine Hindistan'da da karşımıza çıktığı gibi her sivil itaatsizlik eylemi, her barışçıl eylem, barışçıl bir karşılık bulmuyor. Barışçıl sivil itaatsizlik eylemleri kanlı bir şekilde bastırılabiliyor. Aynı şey potansiyel olarak her sivil itaatsizlik eyleminin başına gelebilir ki aslında Türkiye'de sıklıkla olan, bu. Sorun rejimlerin değişime karşı "esnekliğine" bağlıdır.

Azınlıkların talebi, çoğunluk iktidarının tavrı ve rejimlerin değişime karşı esnekliği ilişkisi çok önemlidir. Demokrasi tanımı gereği bir çoğunluk iktidarı olmaktan ziyade, azınlıktakilerin haklarının korunduğu bir rejim ise, sivil katılım talebi şeklinde ortaya çıkan eylemlerin iktidarlar tarafından dikkate alınması beklenir. Ancak pratik işleyiş genelde bu kitabi bilgiye çok uygun olmuyor.

Bu nedenle siyasal eylemleri öteden beri şiddetle anılan bir halkın, Kürtlerin, sivil itaatsizlik eylemlerinin nesnel bir gözle değerlendirilmesinin son derece güç olacağı ortadadır. Sürekli kuşku tehdidi altındadır Kürtler. Sürekli bu eylemleri "terör örgütünün" araçları olarak görmek eğilimi ortaya çıkmaktadır. Aslında Kürtlerin şiddetten evrilerek sivil itaatsizlik eylemlerini "keşfetmesi" çok zor patikalardan geçtiklerini, iç evrimlerinin bir dizi zorluklarla ilerlediğini de göstermektedir.

Bir muhalefet şekli olarak sivil itaatsizlik: Nedir?

Muhalefet etme son derece sert ve silahlı yollardan geçtikten sonra, çoğullaşıp "sivil itaatsizlik"i de kapsayarak günümüze gelmiştir. Bu süreçte iktidara karşı çıkmanın, muhalefet etmenin birçok barışçıl yolu da ortaya çıkmıştır. Genel olarak temsili siyaset ve kurumları bunun yollarıdır aslında. Sivil itaatsizlik, vicdani ret, barışçıl gösteriler de bu süreçte genel olarak demokrasinin genişlemesinin bir parçası olarak günümüzde karşımıza çıkmaktadır.

Bugün sivil itaatsizlik başlığı altında anılan muhalefet türleri kendi içinde ülkeden ülkeye ve dönemden döneme çok farklılıklar göstermektedir. Ancak bu kavramı ve kavramın işaret ettiği eylemleri ortaklaştıran bazı tanımlar da yapılmaktır. Örneğin John Rawls sivil itaatsizliği, "yasaların ya da hükümetin politikasının değiştirilmesini hedefleyen, kamuoyu önünde icra edilen (aleni), şiddete dayanmayan, vicdani, ancak yasal olmayan politik bir eylem" olarak tanımlıyor.[4] Günümüzde çeşitlenen sivil itaatsizlik eylemlerini içerecek genişliktedir bu tanım. Sivil itaatsizlik fikrinin ve ilk pratiklerinin ortaya çıktığı dönemde hedef yine aynı genişlikte olmakla birlikte, eylemci genel olarak bireyseldir. Daha sonra ise sivil itaatsizlik, öne çıkan liderleri olmasına rağmen kolektif olarak organize edilen eylemlere dönüşmektedir. Bu nedenle sivil itaatsizlikle ilgili gelişime kısaca bakmakta fayda var.

Bireysel eylemden kolektif bir eyleme doğru sivil itaatsizlik

Bilindiği üzere sivil itaatsizlik bir siyasal eylem olarak ondokuzuncu yüzyılın ilk yarısında Amerika'da şair, filozof ve aktivist Henry David Thoreau (1817-1862) tarafından uygulandı ve formüle edildi. Yaşadığı dönemin özellikle anarşist felsefesinin etkisi altında olan ve genel olarak her tür devlet otoritesine karşı olan Thoreau, "en iyi yönetim hiç yönetmeyendir" şeklinde tarif ediyor. [5] Ayrıca yaşadığı dönemin en önemli toplumsal muhalefeti kölelik karşıtlığı olduğu için devlete ve dönemin bütün müesses nizam kurumlarının egemenliğine, "hemen o anda" itiraz eden eylemler gerçekleştirdi. Hapse atılmasına sebep olan da kölelik kurumlarına vergi vermeyi reddederek toplumun vicdanına seslenmek istemesiydi. Bu eyleminde farkındalık, bireysel sorumluluk, hedefin net olarak belirtilmesi, olası cezadan kaçmaması gibi daha

4 John Rawls, "Sivil İtaatsizliğin Tanımı ve Haklılığı", *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik*, Hannah Arent vd. içinde, 2. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 56.

5 José Bové ve Gilles Luneau (2006) *Sivil İtaatsizliğe Çağrı*, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 53; Derviş Aydın Akkoç (http://www.birikimdergisi.com/birikim/makale.aspx?mid=714&makale=K%FCrtler%20ve%20Sivil%20%DDtaatsizlik)

sonra sivil itaatsizlik eylemelerinin temel prensipleri haline gelecek prensiplerin tümü görülmektedir. Thoreau'nun gerek kendi döneminde gerekse kendinden sonra gelen birçok kişiyi etkilediği bilinmektedir. Ancak José Bové ve Gilles Luneau'nun tabirleriyle bu fikrin "kurucu babası" olmakla birlikte "kurucu deneyimin" sahibi değildir. Sivil itaatsizliğin Thoreau'dan sonra uzun bir sessizlik döneminden sonra bir kez daha toplumsal siyasal alanda etkin olarak ortaya çıkması için "kurucu deneyimin" sahibi Gandhi'nin tarih sahnesine çıkmasının beklemek gerekecekti. Dönemin İngiliz kolonisi olan Hindistan'dan hukuk öğrenimi için İngiltere'ye giden M. K. Gandhi 1890'lı yıllarda muhalif düşünce ve akımlarla tanışmaya başlar. Kendisi de Throreau'nin fikirlerinden etkilenen Tolstoy ve ardından bizzat Thoreau'nun eserlerini tanıyan Gandhi, Hindistan'a döndükten sonra yazmaya ve eylem örgütlemeye başlar. Onu barışçıl siyasal eylemlere doğru sevk eden önemli bir neden de sömürgecilerin büyük silahlı güçlerine karşı koymanın ve onları yenmesinin imkânsız olacağı yönündeki değerlendirmeleridir.[6] O dönem büyük bir Hintli göçünün yaşandığı Güney Afrika'ya giden Gandhi, buradaki ırk ayrımına karşı siyah yerlileri ve Hintlileri korumak için siyasal örgütlenmeye gider. Burada bütün yerli ve göçmen işçilerin katıldığı ve "pasif direniş" olarak adlandırılan kitlesel katılımlı eylemler başlatır. Bu eylemler sonucu hapse atılan, çıktıktan sonra aynı suçu yine şiddete başvurmadan ancak kitlesel olarak tekrarlayan Gandhi, kamuoyundan gelen pasif direniş desteği sonunda yetkililerin kanunlarda mücadelesinin lehine değişiklikler yapmasını sağladı. Böylece sivil itaatsizliğin pasif direniş şeklinde cereyan eden bu eylemleri, Gandhi'ye daha fazla güven telkin edilmesine neden oldu ve bu süreç genişleyerek devam etti. Daha sonra Hindistan'a dönerek kurduğu Kongre Partisi'nin sivil itaatsizlik eylemleri ile uzun ve zorlu bir sürecin sonunda ulusal kurutuluş mücadelesini başarıyla tamamlayarak 1948 yılında Hindistan'daki İngiliz kolonyalizmine son verdi.[7]

Sivil itaatsizlik düşüncesinin yirminci yüzyılda başka birçok eylemin esin kaynağı olduğu bilinmektedir. Bunlardan en önemlileri yirminci yüzyılda ciddi bir sorun olan Amerika'daki ırk ayrımcılığına karşı barışçıl eylemler yürüten Martin Luther King'in eylemleri, Danimarkalıların ülkelerindeki Yahudileri Nazilerden korumak için yaptığı destek eylemleri, Meksika'nın

6 José Bové ve Gilles Luneau, *age*., s.56.

7 Bkz., Derviş Aydın Akkoç, "Kürtler ve Sivil İtaatsizlik", (http://www.birikimdergisi.com/birikim/makale.aspx?mid=714&makale=K%FCrtler%20ve%20Sivil%20%DDtaatsizlik)

yoksul Chiapas eyaletinin hayatta kalmak için giriştikleri özerk yaşam alanları yaratma mücadelelerini saymak mümkündür. Fransa köylülerinin mücadelesi ise barışçıl sivil itaatsizlik eylemlerinin hâlâ dünya çapınca cazibesini koruduğunu göstermektedir.[8]

Çok genel olarak tasvir edilen sivil itaatsizliğin gelişimine bakıldığında genel olarak iki dönemden bahsedilebilir. Erken dönem olarak fikrin kurucu babası Thoreau'nun dönemi ve yirminci yüzyılda Gandhi ile birlikte ortaya çıkmaya başlayan kolektif eylemler dönemi.[9] İlk dönemde anarşizmin anti devlet etkisi ve bireysel eylemler söz konusuyken, sivil itaatsizliğin ikinci ortaya çıkışında hem eylem tarzlarında hem alanlarında ciddi bir çeşitlilik gözlenir. Gandhi eylemlerini pasif direniş olarak tanımlarken, pasif direnişin hedefi artık dar değildir; bir ulusal kurtuluşu ve işgalin tümden sona erdirilmesini talep etmektedir. Kürt sivil itaatsizlik eylemleri esas olarak Hindistan tarzı talepleri çağrıştırmaktadır. Gandhi gibi bir önderin eylemin içinde pasif direnişçi olması bir farklılık olmakla birlikte, eylemlerin kolektif olması, siyasal taleplerin önde olması ve aleni itaatsizlikler boyutuyla birçok benzerlikler kurulabilir.

Yaptığımız, çabanın kökenlerine inerek yeni bir sivil itaatsizlik teorisi yapmaktan ziyade, özellikle günümüz Kürt siyasal hareketinin sivil siyasal mücadele formlarını, bu kavrama dair tanımların, yaklaşımların ve sivil itaatsizlik eylemlerine ilişkin ölçütlerin ortak yönlerine ilişkin değerlendirmeler esas alınarak anlamaya çalışmak olacaktır. Bu çerçevede de özellikle son aylarda BDP'nin kendi eylemliliklerini "sivil itaatsizlik" kavramıyla tanımlaması sonrası ortaya çıkan durum değerlendirilecektir.

Yasaya karşı her türlü siyasal eylemin sivil ya da yurttaş itaatsizliği olmadığını belirten José Bové ve Gilles Luneau sivil ya da yurttaş itaatsizliğine ilişkin altı ölçütü şu şekilde sıralamaktadırlar:

8 Modern sivil itaatsizlik eylemlerine dair geniş betimlemeler için bkz. José Bové ve Gilles Luneau *age.*, s. 93-165.

9 José Bové ve Gilles Luneau kolektif seferberliklerle ortaya çıkan eylemleri tanımlamak için *yurttaş itaatsizliği* kavramını önermektedirler. Onlara göre *"sivil itaatsizliği,* tıpkı askerlik görevini ya da kan vermeyi reddeden bir Yehova Şahidi gibi bireysel vicdan ve kişisel ilkeler adına bir yasaya karşı birey için kullanabiliriz. Bunu bir yana bırakarak biz yurttaş itaatsizliği ile yani kolektif bir vicdan adına birçok kişinin ortak ilkeleri adına – ve bu ilkelerin baskın çıkması için– iktidara, devlete karşı koyan yurttaşla ilgilenelim" *age.*, s. 167. Aslında José Bové ve Gilles Luneau'nun yurttaş itaatsizliği olarak tanımladıkları eylemler bizim modern dönemdeki kolektif içerikteki sivil itaatsizlik eylemlerini tanımlamaktadır. Ancak Türkiye'de bu eylemler de "sivil itaatsizlik" şeklinde yaygın ve ortak bir kullanıma sahip olduğu için biz de bu kavramı tercih ediyoruz.

1- Kişisel ve sorumluluğu üstlenilen bir eylemdir: İtaatsiz kişi yaptığı eylemin farkındadır ve olası yasal riskleri üstlenmeye hazırdır.
2- Çıkar gözetmeyen bir eylemdir: Kişisel çıkar yerine genel yarara ilişkin bir yasaya itaatsizlik edilir.
3- Kolektif bir direniş eylemidir: İtaatsizlik kural olarak tek başına yapılmaz, kolektif olarak örgütlenir ve uygulanır. Bu anlamda da bir toplumsal dayanışma eylemidir.
4- Şiddetsiz bir eylemdir: Burada amaç rakibi askeri olarak yenmek değil, inancını ve eylemini değiştirmektir. Rakibe saygı gösterilir ve bir saldırı olacaksa da bu sembolik düzeyde tutulur.
5- Şeffaf bir eylemdir: Eylem görünür bir biçimde yapılır.
6- Nihai bir eylemdir: İnsani ve kurumsal tüm yollar denendikten sonra son çare olarak itaatsizlik eylemine başvurulur.

José Bové ve Gilles Luneau bu eylemlerle varılmak istenen iki amaç olduğunu belirtmektedir. Birincisi devlet iktidarı ya da politikadır. Politik iktidara seslenebilmek için bir devletin koyduğu kurallara karşı itaatsizlik gösterilir. İkinci amaç ise kamuoyunda taraftar aramak ve meşruiyet kazanmaktır. Toplumsal hareketin, kolektif tavrın büyümesi için kamuoyu itaatsizliğin meşrutiyetine ikna edilmeye çalışılır. Bu yöntem dolayısıyla toplumu başka türlü, barışçıl ve sivil yoldan inşa etmenin yoludur; kısaca sivil itaatsizlik bir hak talebidir.[10]

"Terörizm ve Sivil İtaatsizlik" başlıklı makalesinde Ahmet Taşkın da sivil itaatsizlik eylemlerinin bazı ortak unsurlarını tespit etmektedir. Makalenin başlığına da yansıyan hassasiyetten de anlaşılacağı üzere yazar "terör" ve "sivil eylemlerin" birbirine karıştırılabileceğine ya da sivil itaatsizlik eylemlerinin terör örgütlerince istismar edilebileceğine vurgu yapmaktadır. Böylece eylemin bir sivil itaatsizlik sayılıp sayılmayacağı, eylemi kimin yaptığı gibi bir görünmez ölçüt de ima edilmektedir. Bu dolaylı "unsur" bir kenara bırakıldığında Ahmet Taşkın sivil itaatsizlik kavramının ortak unsurlarını şöyle sıralamaktadır: Yasaya aykırılık, şiddet içermeme, kamuya açıklık, toplumun adalet anlayışına ve kamu vicdanına çağrı, siyasi ve hukuki sorumluluğun üstlenilmesi, ciddi haksızlığa karşı makul ve objektif muhalefet edilme ve sistemin dışında belirli ve somut haksızlığa karşı

10 José Bové ve Gilles Luneau, age., s. 167-168.

olma.[11] Dünyadaki sivil itaatsizlik deneyimlerinden örnekler verdikten sonra yazar Türkiye'den de bu unsurlara uygun olduğunu düşündüğü sivil itaatsizlik örnekleri vermektedir. Taşkın'a göre Türkiye'deki ilk sivil itaatsizlik örneği 1969 yılında Türkiye Öğretmenler Sendikası tarafından örgütlenen öğretmen boykotudur. 1995 yılında "Düşünceye Özgürlük" adıyla yayımlanan kitaba aydınların imza koyması, 1995-1998 yılları arasında Galatasaray Lisesi önünde toplanan kayıp yakınlarının oturma eylemi ve 1997 yılında Susurluk kazası sonrası aydınlarca örgütlenen "sürekli aydınlık için bir dakika karanlık" eylemlerini de Türkiye'deki sivil itaatsizlik eylemlerine örnek olarak vermektedir.[12]

Yakup Coşar ise sivil itaatsizlik olgusunun temel unsurlarını sekiz başlık altında toplamaktadır. Sivil itaatsizlik üzerine fikir üreten belli başlı bütün düşünürleri değerlendirdikten sonra olgunun sekiz temel unsurunu belirlemektedir:[13]

1) İlk unsur eylemin yasadışı olmasıdır. Sivil itaatsizlik eylemlerinde temel olarak yasalarda değişiklik talep edilmektedir; bu nedenle yapılan eylem temel olarak bir yasa ihlali şeklinde gerçekleşmektedir.
2) Yapılan sivil itaatsizlik eylemi alenidir ve hedef başta ilan edilerek süreç hesaplanabilir bir formda sürdürülür.
3) Sivil itaatsizlik eyleminin yürütücüleri olan kişi ya da gruplar eylemin politik ve hukuki sorumluluğunu üstlenir. Sorumluluk konusunda açık ve sorumlu davranarak olası cezai işlemi aleni bir şekilde başkasına zarar vermeden kendileri üstlenir.
4) Sivil itaatsizlik eylemlerinin en temel ve hassas öğelerinden biri şiddeti reddetmesidir. Coşkun'un ifade ettiği gibi sivil itaatsizlik eyleminin temel hedefi muhalifini yok etmek değil, onu ikna etmektir.
5) Diğer önemli bir unsur, sivil itaatsizlikle iktidar yanında bu eylemle "kamu vicdanına yönelik bir çağrı" yapılmasıdır. Nesnel anlamda bir azınlık olan Kürtlerin eylemlerini bu anlamda değerlendirmek önemli görünmektedir. Kendi durumlarını toplumun çoğunluğunun vicdani değerlendirmesine çağırmak sivil itaatsizlik eylemlerinin önemli bir etkisi olabilir. John

11 Ahmet Taşkın (2004) "Terörizm ve Sivil İtaatsizlik", *Polis Bilimleri Dergisi*, 6(1-2), s. 127-128.
12 Ahmet Taşkın, *age.*, s.137.
13 Yakup Coşar, "Önsöz: Sivil İtaatsizlik", *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik*, Hannah Arendt, *vd, içinde*, 2. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları s. 10-15.

Rawls'un şu değerlendirmesi adeta Kürtlerin durumunu anlatmaktadır: "… Sivil itaatsizlik yoluyla bir azınlık grup, çoğunluğun yaptıklarının bu şekilde anlaşılmasını isteyip istemediğini gözden geçirmeye ya da ortak adalet anlayışına uygun olarak azınlığın taleplerini tanımak isteyip istemediğini incelemeye zorlar." (s.59). KCK tutuklularının Kürtçe savunma ısrarları ve bunun kamuoyunda yarattığı geniş tartışmalar bu çerçevede değerlendirilebilir. Ancak Kürtler açısından kitlenen "vicdan" kapılarını açmak çok zor görünmektedir.

6) Sivil itaatsizlik eylemleri sistemin geneline değil, tekil haksızlıklara karşı yürütülen ortak eylemlerdir. Bu ilkeden anlaşılması gereken, tekil bir sivil itaatsizlik eylemiyle genel sistem değişikliği talep edilmediği. Sivil itaatsizlik eylemlerinin toplamı bir sistem değişikliği ile sonuçlanan bir talep içerebilir; ancak tek tek eylemler sınırlı talepler içermektedir. Örneğin en son BDP sivil itaatsizlik çadırlarıyla, taleplerini sınırlanmış dört taleple formüle etmiştir. Bunun yerine örneğin bir demokratik özerk yönetim talebi toptancı bir mantıkla formüle edilmemiştir.
7) Sivil itaatsizlik eylemleri "ciddi haksızlıklara" karşı yapılır; gündelik hayattaki her sorun için bu yöntem gündeme gelmez.
8) Yakup Coşar'ın sivil itaatsizlik eylemleri ile ilgili tespit ettiği son ortak unsur "haksızlıklarla ilgili çifte standart kullanılmaması"dır. Karşı çıkılan ihlalin kime karşı yapıldığına bakılmadan, her tür ihlale karşı çıkılması beklenir. Bu noktada ciddi çifte standartların yaşandığı bir siyasal kültür içinde yaşadığımız bilinmektedir. İnsan hakları örgütlerinin, sendikaların ve siyasal örgütlerin genel olarak "kendi mağdurları" esasına göre mücadele ettiği bir kültürde, sivil itaatsizlik eylemlerinin gerçekleşmesi son derece zorlaşmaktadır. Ancak Kürtlerin sivil itaatsizlik olarak ifade ettikleri eylemlerinde talep ettikleri hakları, kendileriyle aynı durumda olan bütün unsurların faydalanabileceği bir formda formüle ettikleri görülmektedir. Anadilde eğitim talebi buna bir örnek olarak verilebilir. Bu hakkın Kürtler dışında da dile gelmesi bu anlamda değerlendirilebilir.

Sivil itaatsizliğin cazibesi ve türleri

Sivil itaatsizlik eylemlerinin en temel özelliği "şiddet" yöntemlerini içermemesidir. Bu özelliğinden olsa gerek bu eylemler yaygın bir meşruiyetle karşılanmaktadır. Ayrıca pozitif hukukta olmasa da doğal hukuk anlayışında

bir "hak" olarak tanımlanmaktadır. Hayrettin Ökçesiz'e göre sivil itaatsizlik "Hukuk devleti idealini doğuran ve temellendiren aydınlatmacı doğal hukuk anlayışının sonucudur".[14]

Sivil itaatsizlik eylemlerinin tarihine bakıldığında bireysel eylemlerden kolektif protestolara kadar çok çeşitli örneklerle karşılaşılmaktadır. Bilinen ilk örnek olan Thoreau'nun "kelle vergisi" vermeyi bilerek ve isteyerek reddetmesi sonucu cezaevine girmesinden günümüze gelindiğinde birçok yeni yöntemler ortaya çıkmıştır. Bergama köylülerinin siyanürlü altın madenine yönelik eylemlerini bir sivil itaatsizlik eylemi olarak inceleyen Şeniz Anbarlı'nın sıraladığı diğer sivil itaatsizlik eylemlerinin bazıları şunlardır: "Oturma, insandan halı, işgal, genel greve çağrı, imza toplama, yayınla kendini ihbar, şantiye alanlarına kulübeler ve çadırlar kurma, ölü biçiminde yere uzanma, barış kampları kurma, ölüm bölgesini yaşam bölgesine dönüştürme, ağaçların kesilmesini engelleme, Pentagon'un gizli belgelerini yayınlama, ağaçlara sarılma, sınır geçme."[15]

Kürtler: Yok-varlıktan varlığa giden yolda sivil itaatsizlikler

"Amerikan demokrasisinin 'dehşet verici bir gerçekliği' siyahların ve Kızılderililerin başlangıçtaki sözleşmenin dışında tutulmalarıdır" diyor Hannah Arendt, Tocqueville'den aktararak. Yakup Coşar da bu durumla Kürtlerin durumu arasında paralellik kurarak, "Hannah Arendt sanki Türkiye'yi anlatır gibidir: Balkanlardan ya da Kafkaslardan gelen bütün göçmenlere "hoşgeldin" denilirken, bu toprakların yerlileri Kürtlerden, Alevilerden bu tanıma/kabul jestinin esirgenmesi Türkiye'nin "dehşet verici gerçeğini" oluşturmaktadır" demektedir.[16] Bu dehşet verici gerçeklik esas olarak Kürtlerin yok-varlık sayılmasıdır. Kürt olamadı, Türk olmayan Müslüman azınlıklardan oldu; Kürtçe diye bir dil olmadı, Türkçe dışındaki dillerden sayıldı.

Bu nedenle olsa gerek Kürt muhalefeti ve "sivil itaatsizliği" bugün büyük oranda dil ya da söylem üzerinden yürümektedir. Dil-söylem Kürtler açısından hayati önemdedir; çünkü Kürtlerin toptan yok edilmeleri ya da asimilasyonu dil üzerinden yapılmaya çalışıldı. Dillerini kullanmaz ve unuturlarsa Kürtlüğü de unutacakları varsayıldı. Oysa kimlik için dil çok temel ol-

14 Akt. Şeniz Anbarlı, "Bir Pasif Direnme Modeli Olarak Sivil İtaatsizlik", *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, Doç.Dr. Feramuz AYDOĞAN'ın Anısına* s. 321.

15 Şeniz Anbarlı,*age.*, s. 326-327.

16 Yakup Coşar, *age.*, s. 17.

makla birlikte, onu yok ettiğimizde kimliği yok etmek mümkün olmamaktadır. İskoçya örneği buna iyi bir örnektir. Başarısız dünya örneklerine rağmen Türkiye'de Kürtlerin asimilasyonu esas olarak dilin unutturulması üzerine kuruldu. Yakın zamana kadar şöyle bir dil egemendi: Kürt yoktur, Kürt kökenliler vardır ve Türk hepsini kapsar. Bilindiği üzere bu söylemin pratikte büyük oranda aşılmasına, yani hemen herkes Kürtlere Kürt demesine rağmen, Anayasa hâlâ Kürtler de dâhil, Ermeniler de dahil, burada vatandaş olmuş Brezilyalılar dahil herkesi Türk olarak tanımlamaktadır. Oysa sarih gerçek şu ki, Türk olarak inşa edilen varlığın bütün unsurları Türk etnisitesinden alınmaktadır. Türk tarihi olarak öğretilen tarih Orta Asya'dan kopup gelen Türk kavimlerinin tarihidir; Türk dili olarak geliştirilen ve oluşturulan kurumlarca "öz" hale getirilen dilin kelime kaynaklarının mesela ve en azından Kürtçe olmadığı bilinmektedir! Aslında Kürtlerin dili ve reel tarihi Türk'ün ya da Türklüğün modern inşasında pozitif olarak hiç yer almamıştır. Bu normal olarak zaten mümkün değildir; ironik olan tam tersi bir pozisyonun; yani Türk tanımının Kürtleri de kapsadığı söyleminin dillendirilmesidir. İşte bu noktada bir "totaliterlik" yaklaşımından söz edilebilir. Kürtlerin itaatsizlikleri de bu nedenle olsa gerek öncelikle bu dile yöneliktir. Kürtler dilde yok edilmeye çalışılıyor ve onlar da dillerinde direnerek kendilerini inşa etmeye öncelik vermeye başladılar. Önceki "silahlı mücadele" yerini artık tedricen bu sivil itaatsizliğe terk etmeye başlıyor. Leyla Zana Kürt çocuklarına yedi yaşına kadar Türkçe öğretmeyin diyor, DTK (Demokratik Toplum Kongresi) okul boykotlarından bahsediyorsa bu refleksin alttaki sebebi yok olmama, varlığını sürdürmek isteğidir. PKK hareketinde dönüşme seyri de esas olarak aynı çerçeveden değerlendirilebilir.

Kökleri 1970'li yıllara giden PKK hareketi 1980'li yıllarda silahlı isyanı yaygınlaştırarak yeni bir ivme yarattı. Bu hareket süreç içinde paralel sivil siyasal örgütlenmeler, kültürel girişimler, insan hakları ihlallerine karşılık yeni yapıların da ortaya çıkmasını koşulladı. Bu süreç 1990'ların başında egemen iradenin bir kısmını "Kürt Realitesi"ni tanımaya zorlamıştı. Ancak "diğer kısmının" devreye girmesi sonucu yeniden tanımama durumuna geçildi. Bu "diğer" refleksin sıradan bir tanımama beyanıyla yetinmedikleri; tanınması ifade edilen yapıyı sembolize eden bütün sembollere, kurumlara, "işbirlikçi" olduğu düşünülen toplumda tanınan kişilere, işadamlarına ve bazen de sempatizanlarına karşı cephe savaşı başlatıldı. Yoğunlaşan faili meçhuller, köy boşaltmalar ve parti kapatmalar bu dönemin en önemli "kar-

şı savaşının" önlemleri olarak karşımıza çıktı. Bu dönemdeki sembol isimlerden biri Vedat Aydın'dır. Vedat Aydın'ın kaçırılarak katledilmesi sonrası başlayan sivil eylemler de Kürt hareketinde yeni bir dönemin başlangıcı kabul edilebilir.

Vedat Aydın'ı Kürt sivil itaatsizlik eylemleri içinde önemli kılan ise mahkeme savunmasında Kürtçe konuşma eylemidir. Bu durum henüz çok karşılaşılan bir durum değildi. Dil yok-varlığın görünür kılınmasına sebep oluyordu ve bu durum Kürtler üzerine kurulu hayali kurgunun bütününü tehdit ediyordu. Yok-varlığın dili güneşin altında yükselmekte ısrar ediyordu; mahkûm edildiği özel alandan görünür alana doğru genişledikçe, yokluğu ve/veya yok edilmesi üzerine kurgulanan paradigma daha çok saldırganlaşmaya başlıyordu. Bu, büyük şiddete sebep olan bir şiddet eylemi değildi; Vedat Aydın bir "sivil itaatsizlik" göstermiş ve resmi dili mahkemede kullanmayı reddetmişti.[17]

Kürtlerin "Sivil itaatsizliğe" ısındığı yıllar ise 2000'ler oldu. "Öcalan siyasi irademdir", "Referandum boykotu" ve "Anadilde eğitim kampanyası" gibi eylemlere milyonlarca kişi katıldı. Son dönem Kürt sivil itaatsizlik eylemlerini Güler Can ve Nagihan Akarsel belli başlıklar altında ve tarihsel süreç içinde betimlemektedir. Onların da belirttiği gibi Kürtlerin sivil itaatsizlik eylemlerinin en önemlileri "Öcalan siyasi irademdir" ve "sayın Öcalan" kampanyalarıdır.[18] Bu içerikte 3 milyon 243 bin dilekçe toplandı ve bunlar BM, Avrupa Konseyi, TBMM ve Başbakanlığa gönderildi. Benzer şekilde PKK lideri Abdullah Öcalan'a "sayın" sıfatı ile seslenen siyasetçiler hakkında dava açılmasını reddetmek amacıyla yüzlerce DTP'li 2008 yılından iti-

17 Vedat Aydın kimdir? "1953'te Diyarbakır'ın Bismil ilçesine bağlı Kürthacı köyünde doğdu. İlk, orta ve lise öğrenimini Bismil'de yaptı. 1979'da Diyarbakır Eğitim Enstitüsü Edebiyat Bölümü'nden mezun oldu. 12 Eylül askeri darbe döneminde tutuklanıp 4 yıl hapis yattı. Tahliye olduktan sonra bölgedeki muhalefetin örgütlenmesi doğrultusunda çabaları oldu. Savaşın şiddetlenmesi ve halk üzerindeki baskıların artması üzerine bir grup Kürt aydını ile birlikte İnsan Hakları Derneği'ni kurmak için çalışma başlattı. 1990 yılında İnsan Hakları Derneği Diyarbakır Şubesi Yönetim Kurulu'na seçildi. Çalışmaları süresince defalarca gözaltına alındı. 28 Ekim 1990 tarihinde İHD Genel Kurulu'nda konuşmasını Kürtçe yaptığı için tutuklandı. Duruşmada Türkçe konuşmayı reddetti. Birkaç ay sonra tahliye olan Aydın, 1990 yılı sonlarında İHD Diyarbakır Şubesi Başkanlığı'na seçildi. Bu dönemde Diyarbakır ve çevresindeki bütün direnişlerde, haksızlığa uğrayanların yanında Vedat Aydın vardı. 1991 yılı Haziran ayında yapılan HEP Diyarbakır İl Kongresi'nde başkanlığa seçilen Aydın, 5 Temmuz'da evinden gözaltına alındı, 7 Temmuz'da cesedi bulundu." http://erhanoymak.blogcu.com/Vedat+AYDIN.

18 Bu bölümde yer alan Kürtlere ait sivil itaatsizlik eylemlerine dair bilgiler esas olarak Güler Can ve Nagihan Akarsel'e dayanacaktır. Bkz. Güler Can ve Nagihan Akarsel, "Dayatılanın Reddi: Sivil İtaatsizlik" (http://www.ozgur-gundem.com, 23.03.2011) .

baren mahkemelere başvurarak, Abdullah Öcalan'a biz de sayın diyoruz diyerek kendilerini şikâyet ettiler. Bu eylemlerin meri yasalara aykırı olması (daha sonra haklarında dava açılan birçok kişi ceza aldı), aleni olması, hiçbir şekilde şiddet içermemesi gibi özellikleriyle bir sivil itaatsizlik eylemi olarak kabul edilebilir.

2000'li yılların başında üniversitelerde başlayan ana dilde eğitim, üniversitelerde seçmeli ders okutulması ve Kürdoloji bölümlerinin kurulması talebiyle rektörlüklere dilekçe verilmesi, kısaca "anadilde eğitim kampanyası" önemli bir kampanya olarak tarihteki yerini aldı. "Kürtçe eğitim ve öğrenim kampanyası" İstanbul Üniversitesi'nin ardından Ankara, Diyarbakır, Van, İzmir, Adana gibi metropol üniversitelerine taşınarak, kısa sürede on binlere ulaştı. Dilekçeleri başlangıçta kabul eden üniversite yönetimleri, YÖK'ün "Kampanyayı engelleyin" talimatının ardından ise "yetkimiz yok" gerekçesi ile dilekçeleri reddetti. Dilekçe vermenin anayasal hakları olduğunu söyleyen öğrenciler, kampuslarda eylemler yaptı. Tüm ceza ve soruşturmalara rağmen öğrencilerin kararlılıkla devam ettikleri kampanya sonucunda Ekim 2002'de Kürtçe dil kurslarına izin verildi. Kampanya süresince Kürtçe eğitim için 11 binin üzerinde öğrenci yetkili kurumlara dilekçe verdi."

Operasyon alanlarına girerek ve eylemleri kendi can güvenliğini tehlikeye atarak önlemeye çalışmanın sivil itaatsizlik eylemleri arasında yer aldığını belirtmiştik. Bu çerçevede bir eylem Kürtlerin öncülüğünde 2005 yılında operasyon alanlarına girilerek denendi. "Eylül 2004'te bir grup genç öncülüğünde başlatılan "Canlı kalkan" eylemi Kürt sorununun silahsız çözümü için operasyonların son bulmasını öngörüyordu. Kürt, Türk, Arap, Çerkes ve Almanlardan oluşan toplam sayıları 1062'yi bulan aktivist, operasyon bölgelerinde "Canlı kalkan" olmak için yollara düştü ancak tüm eylemler engellendi." Bir diğer operasyon önleme eylemi 2008 yılında ikinci "sivil itaatsizlik" yürüyüşü yine operasyon bölgelerine DTP tarafından düzenlendi. "Operasyonlara Karşı Demokratik Çözüm Yürüyüşü" adı altında Cudi ve Gabar arasında kalan Kasrik Boğazı'na yürüyüş başlatan binlerce kişi, çadırların kurulduğu Kasrik'te sabahladı." Barış için kadın girişiminin 2009 yılında "Sıfır Noktasında Barış Nöbeti" sloganıyla Hakkari Berçelan Yaylası'na yürümesi de önemli bir sivil itaatsizlik eylemi olarak görülmelidir. 2010 yılında BDP'nin (parti ve belediye başkanları ile) canlı kalkan eylemlerini desteklemek için Şemdinli'den Dara köyüne yürüyüşleri Kürtlerin sivilleşen eylemlerinin artma eğiliminde olduğunu göstermektedir. Barış Anneleri İni-

siyatifi 2 Mart'ta İstanbul ve İzmir'de birçok AKP il ve ilçe binasını işgal etti. KCK'nın 13 Ağustos 2010 tarihinden bu yana süren eylemsizlik kararını sona erdirmesinin ardından gerçekleştirilen eylemlerde, AKP hükümetinin izlediği inkâr-imha politikalarına ve Kürt sorunundaki çözümsüzlüğe dikkat çekildi. "TZPKurdi'nin "4. Kürtçe Eğitim ve Dil Konferansı"nda aldığı karar çerçevesinde, Kürtçe'nin Anayasa'da resmi dil olarak yer alması ve ana dilde eğitim hakkının tanınması amacıyla Türkiye genelinde Kürtler çocuklarını bir hafta okula göndermedi. 19 Eylül 2010'da başlatılan boykotla ilköğretimden üniversiteye kadar öğrenciler bir hafta boyunca okula gitmedi. Boykot'a en yoğun katılımın sağlandığı il yüzde 95'lik bir oranla Colemêrg (Hakkari) olurken, yüzde 70'lik oranla da Amed (Diyarbakır) ikinci sırada yer aldı. Ayrıca TZPKurdi, 2011 yılında anadilde eğitim talebine ilişkin 1 milyon 100 bin dilekçe toplayarak TBMM Dilekçe Komisyonu'na teslim etti. Kürtlerin en büyük sivil itaatsizlik eylemlerinden biri de 'Anayasa Değişikliği Referandumunda' boykot oldu."[19]

Kürtlerin en son ve en çok tartışma yaratan sivil itaatsizlik eylemleri BDP'nin Demokratik Çözüm Çadırları ve Oturma eylemleri şeklinde cereyan eden sivil itaatsizlik eylemleri oldu. BDP ve DTK Mart ayı içinde Kürt sorununun çözümü için yeni bir atak yaparak "sivil itaatsizlik" eylemleri başlattılar.[20] DTK eş başkanı Ahmet Türk'ün "panzer bizi ezse bile karşılık vermeyeceğiz" açıklaması, sivil itaatsizliğin temel özelliği olan eylemlerde şiddet kullanmama prensibinin farkında olunduğunu göstermektedir. Sivil itaatsizlik eyleminin kamuoyuna duyurulduğu basın toplantısında BDP eş başkanı Selahattin Demirtaş, Kürt sorununun çözümü konusunda 8 yıllık iktidarı döneminde hükümetin önemli fırsatları kaçırdığını, kendilerinin ise sorunun çatışma zemininden çıkması ve diyalogla çözülmesi için büyük çaba sarf ettiklerini, artık Türkiye'de Kürt sorununun doğrudan çözüm aşamasına girmesini istediklerini belirtmesi sorunun çözümü için bütün yolların tükendiğinin ve bu eylemlerin "son çare" olarak değerlendirildiğinin işareti olarak kabul edilebilir. Bu açıklamayı destekleyen diğer sözleri ise şöyle: "*Hükümetin bu sorunu çözeceği yok. Bu devasa sorun karşısında hiçbir çözüm açıklamayan, taleplerime karşı kulağını tıkayan bu hükümetin, tavrını artık kabul etmiyoruz. Biz aynı zamanda olası çatışmaların ve ölümlerin önüne*

19 Bkz. Güler Can ve Nagihan Akarsel, "Dayatılanın Reddi: Sivil İtaatsizlik" (http://www.ozgur-gundem.com, 23.03.2011) .

20 http://www.ntvmsnbc.com/id/25195549/

geçmek istiyoruz. Sivil siyasetle, demokratik halk gücüyle sivil itaatsizlik eylemleriyle sürece müdahale edilmesini istiyoruz. Türkiye'nin çoğunluğu bu sorunun demokrasi ve barış içinde çözülmesini istiyor. Biz demokratik direniş hakkımızı kullanacağız. Sivil itaatsizlik yöntemleriyle hiçbir çatışmaya mahal vermeden en büyük halk gücüyle meydanlarda olacağız." Görüldüğü gibi eylemlerin sivil niteliği ve sivil itaatsizlik itikadına uygunluğu için ciddi bir entelektüel ön hazırlık ve planlama yapılmıştır.

Sivil itaatsizlik eylemleriyle bir sistem değişikliği değil; bir sistem tadili anlamına gelebilecek, sınırı tanımlanmış talepler dile getirilmiştir. Hükümeti, Kürt sorununun çözümünde ön açıcı olacağı düşünülen dört talepleri konusunda somut adım atmaya, açıklama yapmaya çağırmaktadırlar. Bu talepler ana dilde eğitim, siyasi tutuklukların serbest bırakılması, askeri ve siyasi operasyonlara son verilmesi ve yüzde 10 seçim barajının kaldırılmasıdır.

Halen Diyarbakır'da devam eden KCK tutuklularının Kürtçe savunmada ısrarcı olmaları Vedat Aydın'dan bu yana sürdürülen en kapsamlı dil merkezli sivil itaatsizlik eylemidir.

Kürtler, şiddet ve sivil itaatsizlik eylemleri: Eleştiriler

Kürtler ve şiddet ilişkisi bir varlık yokluk ilişkisidir. Nesnel bir süreç değerlendirmesi Kürtlerin siyasal ve sosyal varlık olarak gelişiminde şiddetin belirleyiciliğini gözler önüne sermektedir. Dolayısıyla kendisinin varlığının temel sebebi olan şiddetten kopma Kürtler için son derece zor bir süreç olacaktır. Onu doğurana olan sadakat ve saygısının kısa zamanda sönümlemesini beklememek gerekmektedir. Bu nedenle de Kürtlerin sivil itaatsizlik eylemlerinde "yumuşak karnı" şiddetle ilişkisidir. Silahlı örgüt tarafından desteklendiği iddiası ve zaman zaman şiddet eylemlerinin sivil eylemlerde ortaya çıkması Kürt sivil itaatsizlik eylemlerinin temel sorunu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Son dönem BDP-DTK eksenli sivil itaatsizlik eylemleri kamuoyunda oldukça geniş yankı buldu. Bu yankıların müesses nizam taraftarlarınca öfke dolu dışlayıcı ve Kürtler ne yaparsa yapsınlar onların nezdinde terör yandaşları olarak görülmeleri bir kenara bırakılırsa iki önemli çevreden yapılan değerlendirmeleri önemsemek gerekir. Birikim Dergisi'nde yazan Derviş Aydın Akkoç ve Kürt siyasetçi İbrahim Güçlü bu eylemlerin sivil itaatsizlik çerçevesinde eylemler olarak değerlendirilemeyeceğini belirtmektedirler.

İbrahim Güçlü'ye göre: "sivil itaatsizliği tanımlayanlar, sömürgeci-sömürge ilişkilerinde, özellikle de ezilen uluslara ve kendine bağlı uluslara

hiçbir statü tanımayan sömürgeci devlet statülerini gözeterek bir tanımlama yapmamışlar. Onlar da bu tür sömürgeci-sömürge ilişkisine karşı, şiddet ve silahlı güç ile dengeleneceğini ve çözümleneceğini varsaymışlar. Bu bağlamda, Kürdistan gibi statüsü olmayan sömürge bir ülkede sivil itaatsizlik daha farklı içeriklerle tanımlanmak zorundadır. Kürdistan'da yasalardan önce, yasaları yapan devlet ve onun önemli kurumları meclis, hükümet, yargı, silahlı kuvvetler, emniyet kuvvetleri, tüm devlet kurumları meşru olmayan, Kürtlere hiçbir şekilde ait olmayan kurumlardır. Demek ki sorun, yasaları değiştirmekten öteye, devleti değiştirmek, Kürtleri devlet ve iktidar sahibi haline getirmek, egemen ulus yapmaktır." [21] Daha önce de belirtildiği gibi Hindistan örneği sivil itaatsizliğin ulusal kurutuluş ya da anti-sömürgeci mücadele veren yapılarda da bir mücadele aracı olarak kullanılabileceğini göstermektedir. Zaten sivil itaatsizlik eylem türlerine baktığımızda çok ciddi bir çeşitlilik olduğunu görüyoruz. Tanımlamalar sonradan geldiği için, eylemleri değerlendirmeden, eylemlerin sahiplerinin iddialarına bakarak ve bunları geçmiş eylem türleri ile karşılaştırmadan, mevcut tanımlar üzerinden değerlendirme yapılması olgusal gelişimin tanımlara getireceği katkıyı görmeyi engeller. Oysa Kürt sivil itaatsizlik eylemlerini organize edenlerin genel olarak sivil itaatsizlik doktrini ve pratiklerinden haberdar oldukları görülmektedir.

İbrahim Güçlü son dönem sivil itaatsizlik eylemlerinin "amaçları itibariyle de yaptıkları bir sivil itaatsizlik değildir" demektedir. Oysa tam da BDP'nin bir sistem değişikliği gibi belirsiz bir amaç yerine somut hedefler koyması, önceki bölümlerde anılan sivil itaatsizlik ölçütlerine daha uygundur. KCK tutuklularının serbest bırakılması, seçim barajının düşürülmesi, anadilde eğitim ve çatışmasızlık ortamının korunması talepleri, hedeflerin gerçekleştirilebilir düzeye çekilmesi anlamında daha gerçekçi ve sivil itaatsizlik amaçlarına daha uygun bir tavırdır. Aynı yerde sayın Güçlü'nün esas amacın "Kürtler için meşru olmayan, başka bir ifadeyle Kürtlere ait olmayan Meclis'e daha fazla kişi ile girmek için yüzde onluk barajın indirilmesini, (…) Sivil itaatsizliğin amacı, Meclis'e girmek değil, Meclis'i ve bunun doğal sonucu olarak seçimleri boykot etmek olmalıdır." demektedir. Öncelikle Kürtlerin Meclis'i "gayri meşru" ilan ettikleri açık siyasi bir tavır olarak BDP çizgisinde olan bir tavır değildir. Bunun yanında bir siyasal alan olan

21 http://www.rizgari.com/modules.php?name=Rizgari_Niviskar&cmd=read&id=2235

Meclis'e girmeye çalışmak ve burada siyaset yapmak için mutlaka Meclis'i her özelliği ile meşru kabul etmek de gerekmez. Örneğin Meclis'in yeminine ilişkin eleştirel tavır ve buna yönelik Leyla Zana'nın şahsında somut olarak ortaya çıkan tepkiler, bu alanın nasıl bir siyasal mücadele alanı olarak kullanılabildiğini göstermektedir. Bunun yanında BDP milletvekillerinin Meclis'i terk etmeme şeklinde sivil itaatsizlik eylemlerine de yönelerek bu zemini bir siyasal alana çevirdikleri de görülmüştür. Yine sayın Güçlü'nün yapılabilir dediği "Türk üniter ve ulusu devletine doğrudan karşı çıkmak, TC Devleti'ni kendi devleti kabul etmemek, askerliğe gitmemek, vergi ödememek, Türkçe konuşmamak ve benzeri eylemler" de kısmen ya yapılmaktadır ya da yapılmaması yapılan mevcut eylemlerin sivil itaatsizlik kapsamında değerlendirilmemesinin gerekçesi olmadığı açıktır.

Görüldüğü gibi Güçlü, BDP'nin eylemlerini, statüsü belli olmayan bir halkın verdiği kurtuluş savaşının literatürde tanımlanmamışlığı, Kürtleri tanımayan bir Meclis'i meşru kabul ederek oraya girmesi ve eylemlerinin silahlı örgütün gücüne dayanmasını tezlerinin dayanağı olarak ileri sürmektedir. Oysa bu üç gerekçe de literatüre dayanmamaktadır. Gandhi'nin ulusal kurutuluş savaşı vermesi ve "sömürge" karşıtı (direnişçisi) olması dışında bir statüsünün olmaması barışçıl eylemlerinin sivil itaatsizlik dışında tanımlanmasına neden olmamıştır. Sivil itaatsizlik eylemi icra edilirken fiilen bir zor ya da silahlı güç kullanılmadığı sürece bu eylemi potansiyel şiddet ya da soyut bir silahlı güce dayandırma tespiti gerçekçi değildir. Sivil itaatsizlik eylemleri sırasında meydana gelen şiddet eylemleri ise çoğu kez güvenlik güçlerinin müdahalesi sonrasında ortaya çıkan kontrolsüz gösteriler olarak nitelendirilmektedir. Ayrıca BDP-DTK sivil itaatsizlik eylemlerinin sistem değişikliğinin nihai şeklini talep etmek yerine somut dört talebi dile getirmeleri sivil itaatsizlik eylemlerini niteleyen ortak özelliklere daha uygundur. Sayın Güçlü'nün bu genel taleplerinin sonrasında sıraladığı "askerliğe gitmemek, vergi ödememek, Türkçe konuşmamak" gibi eylemler zaten dönem dönem uygulanan eylemlerdir.

Derviş Aydın Akkoç ise bu eylemleri fazla "biçimsel" buluyor. Bunun yanında Kürt hareketinin eylemlerini "taktik" olarak değerlendirmektedir. Ayrıca Akkoç'a göre "Sivil itaatsizlikte –Kürt hareketinde olduğu gibi– siyasal iktidardan "talepte" bulunulmaz. Talepte bulunma demokratik mücadelenin bir parçasıdır ama her talepte bulunma edimi sivil itaatsizlik demek değildir. Kaldı ki, itaatsizliğin gerçekleştirilebilmesi için ortada yasanın bulun-

ması şarttır, en azından teorik açıdan. İlla sivil itaatsizlik olarak adlandırılması icap ediyorsa buna "pasifin pasifi" bir eylem demek bence daha doğru olacaktır. Bu açıdan baktığımızda sivil itaatsizlikten daha "barışçıl" bir eylem biçimidir."[22] Kürt hareketinin gerçekleştirdiği eylemleri bilinçli bir şekilde "sivil itaatsizlik" olarak tanımladığını biliyoruz. Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi, eylemlerin kitap-pratik ilişkisinde tamamen denklik ilişkisi aramak imkânsızı aramaktır. Ancak yapılan eylemelerin genel olarak icra tarzı ve talepte bulunmanın bu eylemleri niçin "sivil itaatsizlik" dışına götürdüğü anlaşılmamıştır. Sivil itaatsizlik eylemleri doğası gereği zaten bir talep eylemleridir ve yasalara karşı genel bir "isyan" içerirler. Kürt hareketinin dört talep etrafında şekillenen oturma eylemleri de bu anlamda "sivil itaatsizlik" eylemi çerçevesinde değerlendirilebilir kanaatindeyim.

Sonuç Yerine

Sivil itaatsizlik eylemleri Kürtler için yeni ancak gittikçe kalıcı siyasal eylemler haline gelmektedir. Ama öyle görünüyor ki, (hem iç hem de kendi dışlarındaki faktörlerden dolayı) sivil itaatsizlik eylemleri Kürtler için siyasi mücadele yöntemlerinden (sadece) biri olmaya bir süre daha devam edecek…

Kürtlerde sivil itaatsizlik eylemlerinin bir tarihi var; yani ilk sivil itaatsizlik eylemleri BDP-DTK eylemleri değildir. Sivil itaatsizlik eylemleri gösteriyor ki, Kürtler şiddetten uzaklaşma eğilimindedir; bu nedenle hâlâ şiddet eylemlerinin varlığı Kürtlerin sivil itaatsizlik eylemlerinin "sivil" niteliğine halel getirmez.

Kürtlerin bir halk olarak ortaya çıkması iradi bir süreçtir. Bu iradi sürecin motoru Kürt siyasal hareketleridir. Kürtlerin bir halka ve ulusa dönüşmesi sürecinde en önemli tarihsel değişimler son on yıllarda ortaya çıkmıştır. Kürtleri bir malzeme olarak işleyen; örgütleyen, dillerini ortak dil olarak kullanmaya, geçmişleriyle bugünlerini birleştiren yapılara dönüştüren silahlı mücadele yanında ciddi bir siyasal ve sivil örgütlenme süreci söz konusu. Bu süreci taşıyan güçlü siyasal hareketlerin halkı ikna sürecinde başarılı oldukları görülüyor. Bu süreci ve sivil itaatsizlik eylemleri ile ilişkili bazı özgüllüklerini şöyle sıralayabiliriz:

Kürt hareketi uzun zamandır bir kent hareketidir. Bu da sivilleşen bir harekete ivme katan bir özelliktir. Kırsallık dönemi artık büyük oranda geride

22 D. A. Akkoç (http://www.birikimdergisi.com/birikim/makale.aspx?mid=714&makale=K%FCrtler%20ve%20Sivil%20%DDtaatsizlik)

kalandır; öne çıkan hem siyasal olarak kentsel mücadeledir hem de yaşam alanı olarak kentler bir zemin olarak ortaya çıkmaktadır. Kentsel kurumlar içinden Kürtler yeni bir yaşam ya da "kamusal alan" inşa ediyorlar. Bu da doğası gereği nüfusun yoğunlaşması sonucu sivil ortak yaşama kuralları ve kurumlarını ortaya çıkmaya zorlamaktadır. Bu ortamda ortaya çıkan "sivil siyasallıklar" da kente özgü yeni döneme dairdir.

Ancak Kürt siyasallığı henüz oluşum halinde olduğu için geçmişin siyasal öncesinden çokça izler taşımaktadır. Siyaset hâlâ kavgacı bir form içinden yapılmaktadır. Bunun tek sebebi kendi geçmişlerinden devraldıkları yani kendi "habitus"u değil, içinde siyaset yaptıkları ve çoğunlukla kendilerini kabul etmeyen "siyasal alanın" dışlayıcı özellikleridir. Bu kentsel siyasal alanda Kürtlerin birçok mücadele yöntemi vardır; sivil itaatsizlik bugüne kadar bunun küçük bir kısmını oluşturuyordu ve bu oran gittikçe artmaktadır. Bütün siyasal mücadele araç ve yöntemlerini ise esas olarak "mevzi savaşları" olarak değerlendirmek doğru olacaktır. Mevzi savaşlarının en önemli momenti artık "diğer" siyasal partilerden "kovulmaları" ile kendi partilerini (HEP) kurmak zorunda kalmalarıdır. Kürtlerin modern siyasal parti kurma geleneği, sistemin kendilerini kovmasının ve boşta kalmanın yarattığı bir sığınak arama ihtiyacından kaynaklanmış; ardından da bu ayrı kimlik inşasının parti boyutu son derece hayatî bir mevzi olarak daha sonra Kürt siyasal hareketinin gelişiminde önemli bir alan olmuştur.

Olup bitenden biraz geriye çekilerek, hem dikey yani tarihsel hem de yatay yani hareketin yaygınlaşması açısından, bakıldığında; yani farklı toplum kesimlerinin çekim alanına dahil olmuş olması ve kurumsallaşmaların topluma nüfuz eden örgütlenmesi açısından bakıldığında artık bir "örgüt"ten çok bir Kürt "toplum"dan söz edilmelidir. Artık karmaşık ama ilişkili kurumlar toplamı olan yeni bir tarihsel-toplumsal olguyla karşı karşıyayız. Bu da "yok-varlığın" varoluşu yani somutlaşması anlamındadır.

Kürtlerin modern siyasal mücadele tarihine yakından bakıldığında, Kürtlerin kendi dışlarındaki dünyadan çok kendilerini değiştirdiklerini görürsünüz. Olağanüstü dinamik bir özellik gösteren Kürt siyasallığı, kendi içinde inanılmaz değişimler geçirmektedir. Bunun hem içsel hem de dışsal bir dizi nedeni var. Dış dünyada çok büyük değişimler (Sovyet sisteminin değişmesi, Türkiye'nin dünyayla hızlı entegrasyonu vs.) karşısında Kürt hareketinin değişime karşı uyum yeteneğinin üst düzeyde olduğu görülmektedir. Sivil itaatsizlik eylemleri bu dinamizmin bir sonucudur.

DTK Kürt örgütlerinin olgunlaşmış ve topluma doğru evrilen hali olarak çıkıyor karşımıza. DTK Kürtlerin etkin olduğu coğrafyada sadece Kürtlerin değil, birlikte yaşadıkları halklarla çeşitlilik içinde örgütlenmiş formudur. STK içinde Süryani ve Arap halklarının da temsilcileri yerini almaktadır. Bu anlamda DTK Kürtlerin aynı zamanda demokratik siyaset sınavıdır. Bu nedenle DTK'nın öncülük ettiği sivil itaatsizlik eylemlerini şiddetin gölgesinde eylemlerden ziyade, şiddetten uzaklaşan ve özerkleşen eylemler olarak değerlendirmek daha uygun olacaktır.

Sivil itaatsizlik biraz da Kürtlerin farklı ve daha etkili siyasal mücadele yöntemleri arama ve bulma kaygısının sonucudur. "Devlete yöntem beğendiremeyen" BDP ilk kez "sivil itaatsizlik eylemleri ile geniş toplum kesiminin takdirini, kabulünü kazandı. Kimi dar eleştirilere rağmen, BDP gerçekten bu kez "sivil" kabul edildi. Belki bundan dolayı AKP çevreleri zaman zaman yaşanan şiddet olaylarını gerekçe göstererek bu eylemlerin "sivil kabul edilme" sürecini gölgelemek telaşına düştü.

BDP'nin "sivil itaatsizlik" eylemleri kitabi anlamda bir model, mesela bireysel yani "Thoreau" tarzı bir itaatsizlik eylemi değil; ama bir halk hareketi olarak "sisteme itaatsizliği" deniyor. Kürtlerin sivil itaatsizliğinin bu anlamda kendine özgü bir tarzda ve biraz da "melez" bir karakter sergilemeye devam edeceğini ve kendi kitabını yazacağını öngörmek mümkün gibi görünmektedir.



"Türk Itlak Olunur": Anayasalarımızda Vatandaşlık

HALDUN GÜLALP

Giriş

Yazının başlığındaki ibare, T.C. 1924 Anayasası (*Teşkilat-ı Esasiye Kanunu*), Madde 88'den alıntılanmıştır: "*Türkiye ahalisine din ve ırk farkı olmaksızın vatandaşlık itibariyle (Türk) ıtlak olunur. ...Türklüğü ihtiyar eden veyahut Vatandaşlık kanunu mucibince Türklüğe kabul olunan herkes Türktür.*" Bu tanımın günümüzdeki karşılığı, 1961 ve 1982 anayasalarında yer alan şu fıkradır: "*Türk Devletine vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkes Türktür.*" (1961 Anayasası, Madde 54; 1982 Anayasası, Madde 66).

Bilindiği gibi, Anayasamızda yer alan bu ifadenin etnik bir vatandaşlık tanımı yaptığı, bu nedenle dışlayıcı olduğu, daha kapsamlı bir ifade kullanılmasının, örneğin "Türk" yerine "Türkiyeli" denmesinin, daha doğru olacağı yaygın bir şekilde savunulmaktadır. Geçtiğimiz yıllarda, Prof. Baskın Oran ve Prof. İbrahim Kaboğlu tarafından Başbakanlık İnsan Hakları Danışma Kurulu adına hazırlanan ve ardından büyük tartışmalara ve hatta ceza davalarına konu olan bir çalışma böyle bir değişikliği önermişti.[1] Söz konusu raporda önerilen tanımlama gerçekleştirilecek olsaydı, Anayasamızın ilgili maddesi şöyle bir biçim alabilirdi: "*Türkiye Cumhuriyetine vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkes Türkiyelidir.*" Fakat bu biçimiyle de söz konusu fıkra, yararsız bir tanımlama içeriyor olurdu.

1 Bkz. Oran, 2004.

Acaba anayasada böyle bir tanımlama yapmak gerekli midir, başka ülkelerin anayasalarında böyle tanımlamalar var mıdır?

Çeşitli Ülkelerin Anayasalarında Vatandaşlık Tanımları

Anayasalar genellikle vatandaşlık nasıl elde edilir, hangi hakları ve yükümlülükleri içerir gibi konularda hüküm belirtirler, ama "bizim ulusa şu isim verilir" gibi bir adlandırma çabasına girmezler.

Öncelikle, üyesi olduğumuz Avrupa Konseyi ülkelerinden bazılarının anayasalarına bakalım. Örneğin, laiklik, bölünmezlik, azınlık tanımazlık gibi bir dizi anayasal ilkeyi ödünç aldığımız ve üstelik elimizdeki konu tartışılırken sıklıkla atıf yapılan Fransa'da böyle bir anayasa hükmü yoktur. Fransa Anayasası'nın hiçbir yerinde, "Fransa vatandaşlarına Fransız denir" gibi bir hükme rastlayamazsınız. Bizdeki tartışmalarda Fransa'dan farklı bir örnek olarak, çok-dilli bir yapıya sahip olması ve barındırdığı milliyetlere belli bir özerklik tanıması yönüyle yine sıklıkla atıf yapılan İspanya'nın anayasasında da böyle bir tanım yoktur.

Aynı şekilde, farklı siyasal gelenek ve kültüre sahip olan, sözgelimi, bir Batı Avrupa ülkesi olarak İtalya'da veya Doğu Avrupa ülkesi olarak Polonya'da böyle bir tanım yoktur. Dahası, Osmanlı İmparatorluğu'ndan koparak ve Türklere karşıt bir biçimde kendi ulusal kimliğini tanımlamış olan ve bu kimlik konusunda bizim gibi hassas olacağı düşünülebilecek Yunanistan'da bile böyle bir anayasa hükmü yoktur.

Bütün bunlara karşılık, ilk bakışta bizdekini andıran bir hükmün Federal Almanya Anayasası'nda var olduğunu söyleyebiliriz. Ancak oradaki hüküm, bizde anlaşıldığından bir ölçüde farklı olarak, bir tür "Anayasa okuma kılavuzu" gibidir. Yani, bir yandan anayasa içinde "Alman" derken kimlerin kastedildiğini açıklayarak, bir yandan da etnik Almanların vatandaşlık haklarından yararlanmasını sağlamayı amaçlamaktadır. Federal Almanya Anayasası'nın 116. maddesinin birinci fıkrası şöyledir: "Bu Anayasadaki anlamda Alman, diğer yasal düzenlemeler saklı kalmak üzere, Alman vatandaşlığına sahip olanlar veya Alman soyundan olup 31 Aralık l937 tarihindeki Alman İmparatorluğu sınırları içinde kabul edilmiş olan mülteci veya sürgün edilenler ile bunların eşi veya füruu."

Almanya'da vatandaşlığın etnik bakımdan dışlayıcı bir yapıda olduğu, bu haliyle de Fransa'nın toprağa bağlı vatandaşlık modelinin tersi bir özellik ta-

şıdığı dikkate alınırsa,[2] Almanya Anayasası'ndaki bu hükmün, artık Almanya topraklarında yaşamayan ama etnik bakımdan Alman olduklarını ispat edebilecek kimselerin vatandaşlık haklarından yararlanabileceklerini belirtmeyi amaçladığı anlaşılabilir.

Türkiye'de ise vatandaşlık tanımının Fransa örneğindeki gibi toprağa bağlı olarak yapıldığı, yani etnik bir öz taşımadığı ve bunu ifade etmek için de Anayasada *"vatandaşlık bağı ile bağlı olma"* noktasına vurgu yapıldığı iddia edilir; ama bu vurgu etnik bir tanım ile adlandırılır. Yani, vatandaşlık tanımı bir yandan kapsayıcı olmayı amaçlarken, bir yandan da dışlayıcı bir görünüm taşır. Kurucu Anayasamız olan 1924 *Teşkilat-ı Esasiye Kanunu*'ndan başlayarak, bir yandan *"Türkiye ahalisine din ve ırk farkı olmaksızın vatandaşlık"* hakkı tanınmakta, ama bir yandan da etnik kökeni ne olursa olsun herkes Türk olarak adlandırılmaktadır. Bu bağlamda "Türk" aynı anda hem bir etnik gruba hem de bir ülkenin vatandaşlığına atıf yapan bir içerik taşımaktadır.

Acaba bu ikircikliğin, bu paradoksun nedeni ne olabilir? Bizdeki gibi bir adlandırma pratiğinin başka ülkelerin anayasalarında olmadığını gördüğümüze ve esasen buna bir gerek olmadığı da söylenebileceğine göre, acaba bizim anayasacılık geleneğimize böyle bir tanımlama pratiği hangi ihtiyaç karşısında girmiştir?

Osmanlı İmparatorluğunda Vatandaşlık

Siyasal tarihimizin ilk anayasası olan 1876 tarihli *Kanun-ı Esasî*'nin 8. maddesi şöyledir: *"Devlet-i Osmaniye tabiiyetinde bulunan efradın cümlesine herhangi bir din ve mezhepten olur ise olsun bila istisna Osmanlı tabir olunur ve Osmanlı sıfatı kanunen muayyen olan ahvale göre istihsal ve izae edilir."*

Daha ilk bakışta bile, bu maddede yer alan "Osmanlı" tanımı ile günümüze kadar gelen "Vatandaşa ne ad verilir?" kaygısı arasında bir süreklilik olduğu göze çarpar. Ancak, daha dikkatle incelendiğinde, 1876 Anayasası'ndaki bu hüküm ile 1924 Anayasası'nda ona denk gelen hüküm arasında hemen hemen tam bir paralellik olduğu (sadece, "Osmanlı"nın yerini "Türk" almıştır), 1961 Anayasası'ndan itibaren ise bu hükmün nitelik değiştirdiği görülebilir.

Dikkat çeken bir diğer konu, Osmanlı Anayasası'ndaki bu hükmün, yukarıda değinilen vatandaşlık biçimleri açısından, Almanya ile özdeşleştirilen

2 Bkz. Brubaker, 1992.

"etnik" vatandaşlıktan ziyade Fransa ile özdeşleştirilen "toprağa bağlı" vatandaşlık modelinin bir örneği olduğudur. Diğer bir deyişle, Osmanlı vatandaşlık modeli, günümüzde yaygın bir biçimde tartışılan "Anayasal vatandaşlık" kavramının siyasi tarihimizde gerçekleşmiş olan ilk belirgin örneğidir.

Osmanlı *Kanun-ı Esasî*'sine bu hükmün nereden ve nasıl girmiş olabileceği konusuna eğilmek için biraz daha geriye gidebiliriz. Henüz 1876 Anayasası hazırlanmadan önce de Osmanlı İmparatorluğu'nda vatandaşlık kavram ve düzenini oluşturan başka bazı hukuki metinler vardı. Bunlardan birincisi, 1839 tarihli *Tanzimat Fermanı* idi. Osmanlı Devletinin modernleşmesi sürecinde önemli bir aşamayı temsil eden bu belge, kendi içlerinde bir ölçüde yönetsel özerklik sahibi dinsel cemaatlerden oluşan ve gayri Müslim cemaatler karşısında Müslüman cemaate birtakım üstünlükler veren *"millet"* sistemini ortadan kaldırıyordu. Bunun yerine, Osmanlı Devletinin uyruğu olan her bireyi, hem diğer bireylerle eşit bir konumda hem de cemaat aracılığından bağımsız olarak, doğrudan doğruya devlet önünde hak sahibi birer "vatandaş" konumuna getiriyordu (adı henüz öyle konmasa da). *Tanzimat Fermanı*, dinsel kimlik bakımından var olan farklılıkların devlet önünde hiçbir öneminin kalmadığını, Osmanlı uyruğu olan her bireyin eşit haklara sahip olduğunu ilan ediyordu.

"Vatandaşlık" deyimi, ilk kez, *Tanzimat Fermanı*'nı bir anlamda pekiştirmek ve Osmanlı Devletinin daha önce yaptığı taahhütlere bağlı kalacağını ilan etmek amacıyla yayımlanan 1856 tarihli *Islahat Fermanı*'nda kullanıldı. Esas itibariyle *Tanzimat Fermanı*'nın içeriğinden farklı olmayan *Islahat Fermanı*'nın başlangıç bölümünde şu ifadeler yer alır: "*revâbıt-ı kalbiye-i vatandaşî ile birbirine merbut olan ve nazar-ı madelet-eser-i müşfikanemde müsâvî bulunan kâffe-i sunûf-ı tebaa-i Şâhânemin...*" Bu ifadeyi kabaca şu şekilde çevirebiliriz: "vatandaşlık bağları ile yürekten birbirlerine bağlı olan ve benim adil ve şefkatlı bakış açımdan birbirlerine eşit olan uyruklarım...[vs.]"

Bundan bir süre sonra, 1869 yılında, *Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesi* çıkartıldı.[3] Bu kanunun çıkartıldığı dönemde, kapitülasyonların yabancı devletlere ve onların vatandaşlarına sağladığı avantaj ve ayrıcalıklar nedeniyle, Osmanlı Devleti uyruğunda olan birçok gayri Müslim, yabancı bir devletin vatandaşlığına geçerek onun koruması altına girebiliyordu. Kanu-

3 Bkz. Osmanağaoğlu, 2004, 2009.

nun gerekçesinde bu duruma işaret ediliyor ve bu tür geçişlerin denetim altına alınmasının amaçlandığı belirtiliyordu.[4]

Kanun-ı Esasî'den önce yayımlanan bütün bu belgeler, bireylerin dinsel kimliklerinden bağımsız olarak eşit sayılmaları ve devlet karşısında birtakım doğal haklara sahip olmaları temelinde, devlet ile birey arasında yeni bir ilişki biçimi kuruyordu. Ancak, devlet karşısında bu yolla bir statü kazanmakta olan halkın türdeş bir topluluk oluşturduğuna ilişkin herhangi bir niteleme henüz söz konusu değildi. Bu belgelerde kullanılan "Devlet-i şahane", "Devlet-i Osmaniyye", "Devlet-i Aliyye tebaasi", "tebaa-i şahanem" gibi deyimler, devletin hâlâ padişahın kendisi ve/veya hanedanı (*Osmaniyye*) ile bir tutulduğunu, bireylerin de onun uyruğu olarak görüldüğünü ifade etmekteydi. Oysa bu döneme kadar egemen olan ve dinsel cemaatleri korporatist bir biçimde devlet ile birey arasında konumlandıran yönetim yapısının yerine getirilen yeni yapı, hukuki bakımdan yeni bir topluluğun yaratılması anlamına geliyordu. Bu topluluk, dil, din ve kültür bakımından çeşitli, ama hukuk bakımından türdeş olacaktı. Peki, bu topluluğun bir adı var mıydı?

İşte, *Kanun-ı Esasî*, ilk kez bu topluluğa bir isim verdi: *"Osmanlı tabir olunur..."* Diğer bir deyişle, bundan böyle bir halk, devlete egemen olan hanedanın adıyla anılacaktı. Buradaki paradoksal duruma farklı açılardan yaklaşılabilir. Bir açıdan, hanedanın adının hukuksal bir metin yoluyla vatandaşlar topluluğuna verilmesi, onlara kim olduklarının devlet tarafından tepeden bildirilmesi, üstelik hanedanın kimliğini içselleştirmelerinin talep edilmesi anlamına geldiği ve bunun pek de demokratik veya kolay benimsenir bir tanım olmadığı öne sürülebilir. Bir başka açıdan ise şu söylenebilir: Tebaa düzeninden vatandaşlık düzenine geçilmesi, aynı zamanda bir "uluslaşma" sürecidir. Milliyetçilik kuramlarının yaptığı sınıflandırmaya göre, bir ulus-devlet, <devlet→ulus> ya da <ulus→devlet> biçiminde oluşabilir. Bu sınıflandırma, yukarıda değinilen vatandaşlık biçimleri sınıflandırmasına paraleldir. Birinci modelde, merkezi devlet, üzerinde egemenlik kurduğu halk topluluğunu eğitim, vergi, askerlik vs. yöntemleriyle türdeşleştirmeyi amaçlar; ikinci modelde ise çok-uluslu imparatorluklar altında yaşarken belli bir ulusal kimlik kazanan topluluklar, ayrılıp kendi bağımsız devletlerini kurarlar.[5]

Sonuçta başarısız da olsa, Osmanlı İmparatorluğu'nun birinci yolu izlemeyi amaçladığı söylenebilir. Ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Av-

4 Osmanağaoğlu, 2004, s. 195; Adanır, 2009, s. 60.
5 Bkz. Weber, 1976; Hobsbawm, 1990; Smith, 1991; Breuilly, 1994.

rupa çapında yayılan milliyetçilik akımlarının da etkisiyle, <ulus→devlet> modelini izleyerek Osmanlı İmparatorluğu'ndan kopan ve bağımsız devletler kurmaya başlayan Yunan, Sırp, Bulgar vs. milliyetçilikleri karşısında, Osmanlı yöneticileri, devletin parçalanmasını <devlet→ulus> modelini izleyerek önleme çabasındaydılar. Bunun yolunu "Osmanlıcılık" ideolojisinin yerleştirilmesinde aradılar. Osmanlıcılık, "İmparatorluk dahilinde yaşayan farklı dinsel ve etnik grupları tek bir 'Osmanlı milleti' olarak kabul eden ve bu unsurları ortak imparatorluk ideali çerçevesinde birleştirme" amacını taşıyan projeyi ifade ediyordu.[6] "Osmanlı" milliyetçiliği, halka tepeden bir isim ve üstelik hanedanın ismini dayatıyor olması nedeniyle, ayrıca, imparatorluktan kopmayı hedefleyen etnik milliyetçiliklere bir tepki olarak – yani bir anlamda gecikerek – ortaya çıkmış olması nedeniyle, belki baştan beri başarısızlığa mahkûmdu.[7] Ama, sivil-etnik milliyetçilik ve vatandaşlık yelpazesinde, "sivil milliyetçilik" ile "toprağa bağlı vatandaşlık" eksenine daha yakındı.

Ondokuzuncu yüzyılın sonlarına gelindiğinde, Yusuf Akçura'nın ünlü tasnifiyle, Osmanlıcılık ideolojisine rakip iki düşünce akımı, yani İslamcılık ve Türkçülük, yaygınlık kazanmaya başlamıştı.[8] Osmanlıcılık ideali kolayca son bulmadı. İkinci Meşrutiyet döneminde de imparatorluğun bu yolla bir arada tutulabileceği inancı varlığını sürdürdü. Osmanlıcılığa ilk büyük darbe, *Kanun-ı Esasî*'nin ilan edilmesinden hemen sonra başlayan Osmanlı-Rus savaşı ve bunun sonucunda Balkan ve Kafkas bölgelerindeki yıkımdan kaçan Müslüman muhacirlerin çokluğundan kaynaklandı. Arnavut, Boşnak, Pomak, Çerkes, Çeçen vb. Türk değil ama İslamlaşmış olan bu "grupların Osmanlı toplumuna siyasi anlamda entegrasyonu, ancak İslami müşterek değerleri vurgulayan bir politikayla mümkün görünüyordu."[9] Buna karşın, izleyen yıllarda, İttihatçı rejim tarafından Osmanlıcılık politikasının sürdürülmeye çalışıldığı ve bunun gayri Müslim unsurlar, örneğin Ermeni siyasal partiler arasında da karşılık bulduğu söylenebilir. Ne var ki, 1912-1913 Balkan Savaşları ve ardından Birinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesi sonucunda, birlikte yaşamanın koşulları da ortadan kaldırıldı.[10]

6 Somel, 2001, s. 88.
7 Bkz. Bilmez, 2009.
8 Bkz. Akçura, 1987.
9 Adanır, 2009, s.61.
10 Hacısalihoğlu, 2009; Koptaş, 2009.

Türkiye Cumhuriyetinde Vatandaşlık

Kemalist milliyetçiliğin kökenleri Osmanlı döneminden gelmekle birlikte,[11] Kemalizmin kaygısı, dinsel bakımdan büyük ölçüde türdeşleştirildiği halde, etnik bakımdan türdeşleşmemiş ve türdeşleştirilemeyecek bir topluluğa, seküler ve ulusal bir kimlik bulunması idi. Kemalist milliyetçilik, bir yanıyla, Osmanlıcılık ideolojisinin güncelleştirilmiş biçimiydi. Osmanlı devleti öteden beri Avrupalılar tarafından Müslüman ile eşanlamlı olmak üzere "Türkler" ve "Türkiye" diye adlandırılmakta ama kendisi bu adlandırmayı kabul etmemekteydi. İşte Osmanlı devletinin yerine kurulan Cumhuriyet, bu adlandırmayı yeni devlet için benimsedi. 1924 Anayasası'ndaki vatandaşlık ile ilgili madde, Osmanlı Anayasasındakinin hemen hemen aynısını alıp, sadece Osmanlı yerine Türk kelimesini koydu: (Md. 88: "*Türkiye ahalisine din ve ırk farkı olmaksızın vatandaşlık itibariyle (Türk) ıtlak olunur.*")

Osmanlı İmparatorluğu'nun, yakın ilişki ve rekabet içinde olduğu Batı Avrupa siyasal kültüründen önemli bir farkı vardı. Batı Avrupa'da Hıristiyanlık üzerinden kurgulanan ortak kimlik,[12] başka dinlerin varlığına izin vermez ve azınlık kimliklere yaşam hakkı tanımazken, Osmanlı İmparatorluğu, devletin Müslüman kimliği ve egemenliği altında olmak kaydıyla, toplum içinde çeşitli dinsel grupların bir arada var olmasına olanak tanıyordu.[13] Erken modern dönemde, Batı Avrupa devletlerinin oluşumu sürecinde, önce Müslüman ve Yahudi nüfusa etnik temizlik uygulandı, ardından Protestanlığın ortaya çıkmasıyla birlikte din savaşları başladı ve bu kez devletler mezhep düzeyinde karşılıklı etnik temizlik çabalarına giriştiler.[14] Nihayet, Fransız Devrimi'nin ardından ondokuzuncu yüzyıl boyunca gelişen ve yaygınlaşan milliyetçilik, bu kez seküler temelde, yani, dil, ırk, kültür, ülkü birliği gibi, somut ve soyut unsurlar içeren bir türdeşlik arayışını başlattı ve doruk noktasına Birinci Dünya Savaşı'nda ulaştı.[15]

Başarısız olmasına ve İslamcılık ve Türkçülük akımlarının rekabetine rağmen, "Osmanlıcılık" politikasının son dakikaya kadar sürdürülmeye çalışıldığına yukarıda değinmiştik. Yirminci yüzyılın başlarına gelindiğinde Balkanlarda sonuç almaya başlamış olan bağımsızlık hareketleri İslamcılık alternatifini ön plana çıkarsa da, Birinci Dünya Savaşı sırası ve sonrasında

11 Bkz. Deringil, 1993.
12 Bkz. Pagden, 2002.
13 Barkey, 2009.
14 Marx, 2003.
15 Hobsbawm, 1990.

Batılı ülkelerin işgali altına girmiş olan Arapların da kendi milliyetçilik arayışları, geriye tek geçerli seçenek olarak Türkçülüğü bıraktı.[16]

Cumhuriyetin milliyetçiliği, salt Türkçü değildi; İslamcılık, Türkçülük ve toprağa bağlı (*teritoryal*) milliyetçiliğin karmaşık bir sentezi idi.[17] Cumhuriyet rejimi, etnik köken ve dilde çeşitlilik göstermekle birlikte Müslümanlık noktasında buluşan ve Misakı Milli sınırları içerisinde var olmaya çalışan bir ulus yaratmayı amaçladı ve bunu iradi olarak Türk milleti diye adlandırdı. Toprağa bağlı tanımın önemi, izleyen yıllarda, modern Türkiye'nin Anadolu'da yaşamış olan antik Sümer ve Hitit uygarlıklarının mirasçısı olduğu savının ortaya atılması çabalarında daha da belirginleşti. Cumhuriyet dönemi milliyetçiliğinin Osmanlıcılığın başaramadığı şeyi güncelleyerek başarmasını olanaklı kılan şey, Türkiye olarak tanımlanan coğrafyadan Müslüman olmayanların (tehcir, mübadele vb. yöntemlerle) atılmış olmasıydı. Cumhuriyet dönemi milliyetçiliği, aynı dönemde Avrupa'da egemenlik kazanmış olan milliyetçi akımlara paralel bir şekilde, "soy" temelinde türdeşleştirmeyi öngörse de, ilk aşamada bunu ancak din temelinde gerçekleştirebilmişti.[18]

Cumhuriyet rejimini kuranlar açısından "muasır medeniyete" ayak uydurmanın yolu, türdeş bir kimlik taşıyan bir ulus oluşturmak ve onun egemenliğinde bir ulus-devlet kurmak idi. Ancak, coğrafi bir temelde kurulan ulus-devlet, bir yandan da etnik bir türdeşlik taşıyormuş gibi tahayyül ediliyordu. 1924 Anayasası'ndaki vatandaşlık tanımı, bu ikircikliğin bir ifadesi olarak kabul edilebilir. Bir yandan Osmanlı *Kanun-ı Esasî*'si gibi toprağa bağlı, kapsayıcı bir vatandaşlık kavramı ortaya atılıyor ama diğer yandan da bu vatandaşlar topluluğuna etnik bir tanım veriliyor, "Türk" diye adlandırılıyordu. Günümüzde Türk deyiminin hem dışlayıcı bir etnisiteye hem de kapsayıcı bir vatandaşlığa denk geliyor olmasının nedeni bu ikilemde bulunabilir.

Anayasa hazırlanırken Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde yapılan tartışmalar, bu yorumu destekler niteliktedir.[19] Bu madde üzerinde yer alan ve çok da uzun sürmeyen müzakereler, esasen Almanya etnik modelinden çok Fransa modelini andıran "Osmanlı kimliği" kavramının güncelleştirilmesinin amaçlandığını göstermektedir.[20] Aşağıda bu müzakerelerden bazı alıntılar yapmadan önce, bu maddenin Anayasa içindeki bağlamına da kısaca değinmek gere-

16 Kayalı, 1997.
17 Bkz. Copeaux, 1998.
18 Bkz. İşyar, 2005.
19 TBMM, s. 908-911.
20 Farklı bir yorum için, bkz. Yeğen, 2002.

kir. Söz konusu madde, "*Türklerin Hukuku Ammesi*" başlığını taşıyan "*Beşinci Fasıl*"ın son maddesidir (Madde 88). Aynı *Fasıl*'ın ilk maddesi ise (Madde 68), şu hükmü barındırır: "*Her Türk hür doğar, hür yaşar. Hürriyet, başkasına muzır olmayacak her türlü tasarrufatta bulunmaktır.*"

O halde, gerek Osmanlı İmparatorluğu'nda dinsel kimliğe dayalı millet sisteminden çıkarak modern devlete özgü eşit vatandaşlık rejimine geçiş çabaları sırasında, gerekse Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk kuruluşunda, farklı kaygı ve nedenlerle de olsa, ortak bir problem vardı: Devletin üzerinde hüküm sürdüğü topluluğun kimliği nasıl tanımlanacaktı? Anayasa Komisyonu'nun hazırlayıp tartışmaya sunduğu 88. Maddenin ilgili fıkrasının ilk biçimi şöyledir: "*Türkiye ahalisine din ve ırk farkı olmaksızın (Türk) ıtlak olunur.*" Tartışmalar sonucunda, bu tanıma "*vatandaşlık itibariyle*" ibaresi eklenir.

Komisyon sözcüsü Celal Nuri Bey'in bu konudaki açıklamaları ve izleyen tartışmalar şöyle bir seyir izler:

Celâl Nuri Bey (Gelibolu) — [...] Eskiden bir Osmanlı sıfatı vardır, bu sıfat cümleye şamildi. Bu sıfatı ortadan kaldırıyoruz. Yerine bir Türk Cumhuriyeti kaim olmuştur. Bu Türk Cumhuriyetinin de bilcümle efradı Türk ve Müslüman değildir. Bunları ne yapacağız? Ortada bir Rum var, bir Ermeni var, bir Yahudi var, türlü türlü anasır var. Lehülhamdki akalliyettir. Bunlara eğer Türklük sıfatını vermeyecek olursak ne diyeceğiz? (Türkiyeli sesleri) İstirham ederim, Türkiyeli hiç bir manayı müfit değildir. Kezalik şu kürsüde okuduğum Lozan muahedesinin 37'nci maddesi mucibince arada hiç bir fark olmayacaktır.

Ahmet Hamdi Bey (Bozok) — İsimce değil de hukukça.

Celâl Nuri Bey (Devamla) — Müsaade buyurun; fark olmayacaktır. Fark olmayınca şu Türktür şu Türkiyelidir demek ve ikiye ayırmak ahden mümkün değildir. [...] Binaenaleyh Hamdullah Suphi Bey'e soruyorum, bunlara Türklük sıfatını vermeyelim de ne yapalım? Elimizde ikinci bir imkân var mıdır ve bu imkân uhud ile hukukudüvel ile kabili telif midir?

Mazhar Müfit Bey (Denizli) — Beyefendi, buraya yalnız din ve ırk farkı olmaksızın tabiiyet noktai nazarından dersek nasıl olur?

Celâl Nuri Bey (Devamla) — Efendim, tabiiyet noktası bundan evvel kürsüden arz ettiğim gibi bir metbu tasavvur eder.

Süleyman Sırrı Bey (Bozok) — Metbu da bu millet işte.

Celâl Nuri Bey (Gelibolu) — Efendim, bu faslın başında da görüldüğü üzere tabiiyet kanunu yapmıyoruz. O halde müsaade buyurursanız nispeti resmiye itibariyle diyelim.

[...]

Reîs — Hamdullah Suphi Bey, maddenin ilk fıkrasının «Türkiye ahalisine din ve ırk farkı olmaksızın vatandaşlık itibariyle Türk ıtlak olunur» suretiyle tadilini teklif ediyorlar. Maddenin bu şekilde tadilini kabul edenler lütfen ellerini kaldırsın...

Kabul olundu efendim.

Görüldüğü gibi, komisyon sözcüsü, "Türk" tanımının "Osmanlı" yerine geçmek üzere tasarlandığını, ayrıca "Türk" ile "Türkiyeli" arasında bir fark olmadığını, ancak, "Türk" deyiminin bir etnik grubu tanımlıyor olması gerçeği karşısında da, "vatandaşlık itibariyle" nitelemesinin eklenmesini doğru bulduklarını belirtmektedir.

Ne var ki, bu şekilde kabul edilmiş olmakla birlikte, coğrafi bir temelde kurulan ulus-devletin bir yandan da etnik türdeşlik taşıyormuş gibi tahayyül edilmesi, izleyen dönemde bu tahayyüle tehdit oluşturacak siyasal hareketlere tahammül gösterilmemesiyle sonuçlandı. 1925 yılından başlayarak Kürt milliyetçiliği zorla bastırılmaya çalışıldı; 1930'lu yıllarda İskan Kanunu, vb. önlemlerle uygulamaya konan asimilasyon ve Türkleştirme çabaları yoğunlaştı.[21] 1929 yılına kadar yürürlükte kalan *Tabiiyet-i Osmaniye* kanununa göre, belirli koşullar karşılandığı takdirde (örneğin ikamet süresi, cürüm işlememiş olmak vb.), Osmanlı uyruğuna geçmek mümkündü ve bu koşullar arasında Müslüman olmak veya Müslümanlığı kabul etmek yer almıyordu.[22] Oysa izleyen dönemde Türkiye Cumhuriyeti'ne göç etme ve vatandaşlığa geçme koşulları soy ve din gibi unsurlara bağlı hale getirildi.[23]

Meclis tartışmalarında da görüldüğü gibi, 1876 ile 1924 anayasalarındaki tanımlama çabaları arasında belli bir süreklilik vardır. Oysa, 1961 Anayasası'ndaki vatandaşlık maddesi öncekilerden önemli ölçüde farklıdır. Bir anlamda, "Türkiye ahalisini" din ve soy bakımından türdeşleştirme politikasının

21 Yıldız, 2001.
22 Osmanağaoğlu, 2004, s. 209.
23 Bkz. Çağaptay, 2007.

açık bir ifadesi niteliğindedir: "*Türk Devletine vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkes Türk'tür.*" Yani, artık "Türkiye ahalisi" değil, "Türk Devleti" deyimi kullanılmaktadır; "Türk ıtlak olunur" ifadesinin yerini de doğrudan "Türk'tür" ifadesi almıştır. Dolayısıyla asıl kırılma noktasının 1924 sonrasında olduğu, bu zihinsel dönüşümün 1961 Anayasası'nda ifade bulduğu ve 1982 Anayasası'nda da aynen korunduğu anlaşılmaktadır.

Son Bir Not

Son olarak, yöntem konusunda genel bir tespit yapılabilir. Her ne kadar siyasal-toplumsal analizde yapısal özellikler ile bunların tarihsel veya konjonktürel olarak değişimi ve dönüşümü temel belirleyici faktörler olarak kabul edilseler de, nesilden nesile aktarılan siyasal kültürün sürekliliği de dikkate alınması gereken önemli bir unsur olabilir. Bu yazıda ele aldığımız konuya benzer, ama burada etraflıca değerlendirme olanağımız olmayan bir başka örnek, yine 1876 tarihli *Kanun-ı Esasî*'nin 1. Maddesinde bulunabilir. Buna göre: "*Devleti Osmaniye memalik ve kıtaatı hazırayı ve eyalatı mümtazeyi muhtevi ve yekvücud olmakla hiçbir zamanda hiçbir sebeble tefrik kabul etmez.*" 1924 Anayasası'nda buna denk bir madde yoktur. Ancak, 1961 Anayasası'nda bu maddenin bir benzeri tekrar ortaya çıkar: "*Madde 3 - Türkiye Devleti, ülkesi ve milletiyle bölünmez bir bütündür.*" Bu hüküm 1982 Anayasası'nda da aynen vardır. 1924 Anayasası'na girmeyen bu hükmün 1961'de geri gelmesi ve 1982'de aynen korunması, bu yazıda ortaya attığımız, kırılma noktasının 1924 sonrasında olduğu ve 1961 Anayasası'nın bu kırılmayı kayda geçirdiği tezi ile tutarlı görünmektedir. Bu örnekler bir de şunu göstermektedir ki, 1961 Anayasası ile 1982 Anayasası arasında birçok önemli fark olmakla birlikte, bazı ilginç süreklilikler de vardır.

Kaynakça

Adanır, Fikret (2009), "Çarlık Rusyası ve Habsburg İmparatorluğu Arasında Osmanlı'da Vatandaşlık", *Toplumsal Tarih*, S.182, Şubat.

Akçura, Yusuf (1987), *Üç Tarz-ı Siyaset*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Barkey, Karen (2008), *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*, Cambridge University Press.

Bilmez, Bülent (2009), "Modern ve Geleneksel Kolektif Kimlikler ile Osmanlı Vatandaşlığı Arasında: Osmanlı Aydını Üzerine Notlar", *Toplumsal Tarih*, S.182, Şubat.

Breuilly, John (1994), *Nationalism and the State*, University of Chicago Press.
Brubaker, Rogers (1992), *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
Copeaux, Etienne (1998), *Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
Çağaptay, Soner (2007), "Türklüğe Geçiş: Modern Türkiye'de Göç ve Din", Haldun Gülalp (der.), *Vatandaşlık ve Etnik Çatışma*, İstanbul: Metis Yayınları.
Deringil, Selim (1993), "The Ottoman Origins of Kemalist Nationalism", *European History Quarterly*, C. 23, S. 2.
Hacısalihoğlu, Mehmet (2009), "Türkçülük, Osmanlıcılık ve Türkleştirme Tartışmaları", *Toplumsal Tarih*, S.182, Şubat.
Hobsbawm, E.J. (1990), *Nations and Nationalism Since 1780*, Cambridge University Press.
İşyar, Bora (2005), "The Origins of Turkish Republican Citizenship: The Birth of Race", *Nations and Nationalism*, C. 11, S. 3.
Kayalı, Hasan (1997), *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918*, Berkeley: California University Press.
Koptaş, Rober (2009), "Ermeni Devrimci Partileri ve Krikor Zohrab", *Toplumsal Tarih*, S.182, Şubat.
Marx, Anthony (2003), *Faith in Nation: Exclusionary Origins of Nationalism*, New York: Oxford University Press.
Oran, Baskın (2004), "Azınlık Hakları ve Kültürel Haklar Raporu'nun Bütün Öyküsü", *Birikim*, S.188.
Osmanağaoğlu, Cihan (2004), *Tanzimat Dönemi İtibarıyla Osmanlı Tabiiyyetinin (Vatandaşlığının) Gelişimi*, İstanbul: Legal Yayıncılık.
Osmanağaoğlu, Cihan (2009), "Tanzimat Fermanı'ndan II. Meşrutiyet'e Osmanlı Vatandaşlığı", *Toplumsal Tarih*, S.182, Şubat.
Pagden, Anthony, ed. (2002), *The Idea of Europe: From Antiquity to the European Union*, Cambridge University Press.
Smith, Anthony (1991), *National Identity*, Londra: Penguin Books.
Somel, Selçuk Akşin (2001), "Osmanlı Reform Çağında Osmanlıcılık Düşüncesi (1839-1913)", Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (der.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi*, İstanbul: İletişim Yayınları.
T.B.M.M. Zabıt Ceridesi, Devre: II, Cilt 8/1, Kırkikinci İçtima, Tarih 20.04.1340, Pazar.
Weber, Eugen (1976), *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France*, 1870-1914, Stanford: Stanford University Press.
Yeğen, Mesut (2002), "Yurttaşlık ve Türklük", *Toplum ve Bilim*, S. 92.
Yıldız, Ahmet (2001), *"Ne Mutlu Türküm Diyebilene": Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)*, İstanbul: İletişim Yayınları.

1924, 1961 ve 1982 Anayasalarında Vatandaşlık Tanımı Üzerine

OZAN ERÖZDEN

Milliyetçiliğin, kuramsal temelleri itibarıyla birbirine karşıt iki farklı türünün bulunduğu yaygın olarak dile getirilen bir savdır. Buna göre, ulus, etnik milliyetçilik tarafından soy, ırk vb. önceden verili (doğumla kazanılan) ve iradi olarak değiştirilmesi mümkün olmayan unsurlara dayalı olarak; sivil milliyetçilik tarafından ise ortak bir ülküyü paylaşma eksenli gönüllü bir birliktelik üzerinden tanımlanır ve bu tanımlama vatandaşlığın nasıl kazanılacağına ilişkin hukuki düzenlemelere doğrudan etki eder. Doğu milliyetçiliği –Batı milliyetçiliği, Alman milliyetçiliği– Fransız milliyetçiliği şeklinde de adlandırılabilen bu ikili ayrımın ilk kısmında yer alan anlayış dışlayıcı, ikinci kısmında yer alan ise kapsayıcı milliyetçilik olarak nitelendirilir. Bu ayrımın vatandaşlık kazanma usulleriyle ilişkilendirilmesi ise şöyledir: Dışlayıcı milliyetçilik vatandaşlık kazanma yolu olarak kan bağını (*jus sanguinis*) esas alır. Yani, kişi vatandaşlığı ebeveynleri üzerinden, kimden doğmuş olduğuna bakılarak edinir. Buna karşılık kapsayıcı milliyetçilik vatandaşlığı kazanmada toprak bağını (*jus soli*) esas alır. Yani, kişinin vatandaşlığı ebeveyn(ler)inin kimliğine göre değil, nerede, hangi ülkenin sınırları içinde doğduğuna göre belirlenir.

Etnik milliyetçilik – sivil milliyetçilik ayrımı, bir ölçüde, Türkiye'de "Atatürk milliyetçiliği" ile "diğer milliyetçilik" arasında yapılan ayrıma denk düşer. Buna göre, "Atatürk milliyetçiliği" vatandaşlık temelli kapsayıcı bir an-

layış iken, "Turancı" veya "ırkçı" olarak adlandırılan "diğer milliyetçilik" ise soy esaslı dışlayıcı bir içeriğe sahiptir. Her ne kadar, "Atatürk milliyetçiliği" deyişi 12 Eylül döneminde icat edilmiş ve ilk defa 1982 Anayasası ile bir hukuki belgede boy göstermiş olsa da, bu iki milliyetçilik arasında yapılan ayrımın kökeni daha eskiye gider.

Türkiye'de milliyetçilik türleri arasında yapılan ayrım, aşağıda göstermeye çalışacağım üzere, 1961 Anayasası hazırlanırken açıkça dile getirilecektir. Bunun öncesinde ise, söz konusu ayrımın bilindiği, benimsendiği, savunulduğuna ilişkin somut bir işaret, kanımca, yoktur. Ne var ki, 1924 Anayasası'nın vatandaşlığı düzenleyen 88. maddesinin açıkça bu ayrımı, daha doğrusu 1980'lerde Atatürk milliyetçiliği olarak adlandırılacak kapsayıcı milliyetçilik anlayışını ifade ettiği çokça dile getirilmiş bir düşüncedir.

Bu yazının konusu, esas olarak, 1924, 1961 ve 1982 anayasalarının vatandaşlık tanımı maddelerinin (sırasıyla m. 88, m. 52 ve m. 66) etnik milliyetçilik – sivil milliyetçilik anlayışını ne ölçüde yansıttığının anayasa yapımı sürecinde ilgili Meclis ve kurullarda yapılan tartışmalar üzerinden incelenmesidir. Yazının sonunda, yapılacak yeni bir anayasada bu nitelikte bir hüküm yer almalı mı, sorusunu da kendimce yanıtlayacağım.

1924 Anayasası, Vatandaşlık ve Milliyetçilik

1924 Anayasası'nın 88. maddesi, anayasa metninin 1949'da Türkçeleştirilmiş haline göre, şöyledir:

> *"Türkiye'de din ve ırk ayırdedilmeksizin vatandaşlık bakımından herkese "Türk" denir.*
>
> *Türkiye'de veya Türkiye dışında bir Türk babadan gelen yahut Türkiye'de yerleşmiş bir yabancı babadan Türkiye'de dünyaya gelipte memleket içinde oturan ve erginlik yaşına vardığında resmi olarak Türk vatandaşlığını isteyen yahut Vatandaşlık Kanunu gereğince Türklüğe kabul olunan herkes Türktür. Türklük sıfatının kaybı kanunda yazılı hallerde olur."*

Bu madde, görüldüğü üzere, iki farklı konuyu düzenler: 1-) Vatandaşlara (tek tek ya da hep bir arada) ne ad verileceği. 2-) Vatandaşlığın nasıl kazanılacağı. Bu hükmün sivil milliyetçilik anlayışını ifade ettiğini ileri sürmek için, maddede düzenlenen iki konudan en az birisinin kapsayıcı milliyetçilik anlayışıyla ilişkilendirilebilmesi gerekir. Madde, ikinci konu, yani vatandaşlı-

ğı kazanma açısından açıkça hem kan bağı hem de toprak bağı esasını getirir. Vatandaşlığın kazanılmasının yollarından birisi, "Türk" (yani Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı) bir babanın çocuğu olarak dünyaya gelmektir. Vatandaşlığın diğer kazanılma yolu olarak, yabancı babadan doğan çocuk için Türkiye'de dünyaya gelmek ve ikamet etmek esasının getirildiği görülmektedir. Dolayısıyla vatandaşlığı kazanma ölçütü üzerinden bakarsak, 1924 AY m. 88 kapsayıcı milliyetçilik ya da dışlayıcı milliyetçilik arasında herhangi açık bir tercihte bulunmaz.

Söz konusu düzenlemenin kapsayıcı bir vatandaşlık anlayışını ortaya koyduğu yolundaki yorumlar, maddede düzenlenen diğer konu, yani vatandaşlara ne ad verileceği konusu üzerinden gerekçelendirilir. Anayasa'nın bu maddesi, bir yoruma göre, kime "Türk" deneceğini kapsayıcı bir biçimde belirlemiştir. Etnik olarak "Türk" olmasalar bile bazılarına vatandaşlık üzerinden "Türk olabilme imkânı" tanınmıştır.

Oysa, 1924 Anayasası'nı hazırlayanların böylesi bir kapsayıcı milliyetçilik anlayışını hiç akıllarına getirmedikleri, anayasa taslağı TBMM Genel Kurulu'nda görüşülürken 88. madde üzerinde yapılan tartışmalarda açıkça ortaya çıkar (TBMM: 908-911). Genel Kurul'a sunulan 1924 AY taslağında, vatandaşlığı düzenleyen 88. maddenin ilk cümlesi *"Türkiye ahalisine din ve ırk farkı olmaksızın (Türk) ıtlak olunur"* şeklindedir. Madde taslağı tartışılırken Bozok (Yozgat) Mebusu Ahmet Hamdi Bey bu cümlenin *"Türkiye ahalisinden olup Türk harsini kabul edenlere Türk ıtlak olunur"* şeklinde değiştirilmesini önerir. Anayasa Komisyonu sözcüsü Celal Nuri Bey bu önergeye Lozan Antlaşması'nın gayrimüslim azınlıkların medeni ve siyasi haklar bakımından eşitliğini düzenleyen 39. maddesini gerekçe göstererek karşı çıkar. Celal Nuri Bey'e göre, 88. madde "etnografya itibarıyla milliyet" belirlememektedir, sadece "milliyet" belirlemektedir (TBMM: 909). Milliyet ise, Celal Nuri Bey'e göre tabiiyetten farklıdır. Cumhuriyette tabiiyet olmaz, milliyet olur.

Esasında, aşağıda detaylı şekilde açıklamaya çalışacağım üzere, Celal Nuri Bey'in "tabiiyet" terimini "tebaa" ile karıştırdığı tutanaklardan açıkça anlaşılmaktadır. İstanbul milletvekili Hamdullah Suphi Bey söz alarak, özetle, azınlıkların ancak Türk okullarında okumaları ve Türkçe konuşmaları, yani asimile olmaları halinde Türk olacaklarını; azınlık haklarından yararlanmaya devam ettikleri sürece Türk olarak adlandırılmalarının sakıncalı olacağını ifade eder. Celal Nuri Bey bu kaygıya hak verir, ancak ona göre taslaktaki düzenleme bir cumhuriyet için normaldir. Eskiden "Osman-

lı" ibaresi vardır ve bu herkesi kapsayan bir ifadedir. Şimdi ise Türk devleti kurulmuştur ve bu "Osmanlı" lafının yerine, yeni devlet bir cumhuriyet olduğu için, "Türk" ibaresinin konması normaldir.

Celal Nuri Bey, bu esnada, bir de **öz vatandaş** tanımı yapar "*Müslüman, Hanefiyül mezhep, Türkçe konuşur, bir zat*" (TBMM: 910). Bu **öz (Türk) vatandaş** Gümülcine'deyse Yunandır, Manastır'daysa Sırptır, Filibe'deyse Bulgardır. "Muamelâtı beynelmileliyede" durum böyle olduğu için ve bir cumhuriyette "tabiiyet itibarıyla" denmesi mümkün olmadığı için, azınlıklara da milliyet itibarıyla Türk denilmelidir. Türk yerine konulması önerilen Türkiyeli lafının bir anlamı yoktur, ayrıca Lozan Antlaşması hükümleri gereğince azınlıklar öz Türklerle aynı haklara sahip olacakları için Türk ve Türkiyeli ayrımı yapmak da anlamsızdır. Sonuçta Hamdullah Suphi Bey "tabiiyet itibarıyla" yerine "vatandaşlık itibarıyla" denilmesini önerir. Öneriyi Komisyon da destekler ve cümle bu şekilde yazılır.

Bu tartışmayı, Cumhuriyetin kuruluşundan bu yana mevcut bulunan etnik millet anlayışı ile sivil millet anlayışının birbirine karış(tırıl)ması halinin anayasal düzlemdeki tezahürü olarak yorumluyor.[1] Ne var ki, Mecliste yürütülen tartışmanın tamamı dikkate alındığında, görüş ayrılığının (ya da kafa karışıklığının) kime Türk deneceği konusunda olmadığı açıkça görülüyor. Celal Nuri Bey de, Hamdullah Suphi Bey de, "öz" Türkün Hanefi Müslüman ve Türkçe konuşur olduğunda görüş birliği içindedir. Kafa karışıklığı, "milliyet" (*nationality, nationalité*) ve "vatandaşlık (tabiiyet)" (*citizenship, citoyenneté*) ayrımındadır.

TBMM Genel Kurulu'ndaki tartışma, esas olarak, bir cumhuriyette 'tabiiyet' denir mi, yoksa 'milliyet' mi demek gerekir, çerçevesinde yürümüştür. Anayasa Komisyonu sözcüsü Celal Nuri Bey, cumhuriyette tabiiyet denmez, bu terim monarşilerde ya da sömürgeler halkı için kullanılır, iddiasındadır. Tartışma esnasında 'resortisan' (Fransızca '*ressortissant*' olarak yazılır, İngilizcede karşılığı 'national'dir, Türkçede uyruk[luk] anlamına gelir) terimi ortaya atılır. Komisyon sözcüsü 'tabiiyet'in karşılığının 'resortisan' değil 'süje' (Fransızca "sujet" olarak yazılır, kul ya da monarşi veya aristokrasi rejimlerinde tebaa anlamına gelir) olduğu konusunda ısrarcıdır.

Esasında, Celal Nuri Bey 'milliyet'le 'tabiiyet'i birbirinden ayırırken, ilk bakışta, doğru bir noktaya değinir. Ama ayrımın ne ifade ettiği konusunda tamamen bilgisizdir. Milliyet (*nationality*, *nationalité*) ile tabiiyet (*citizenship*,

1 Yeğen, 2002.

citoyenneté), genellikle örtüşür halde ortaya çıksalar da, birbirinden ayrılabilir hukuki kavramlardır. Çok uluslu devletlerde, örneğin Sovyetler Birliği'nde ya da Tito Yugoslavyası'nda, kimlik kartlarında milliyet ve tabiiyet bölümleri ayrı ayrı yazılır. Birincisi kişinin etnik, kültürel, dinsel vb. temelli kimliğini belirler (Sırp, Hırvat, Rus, Gürcü vb.). İkincisi ise hukuki bağa (Sovyetler Birliği vatandaşı, Yugoslav) işaret eder. Ama Celal Nuri Bey, bu ayrımdan habersizdir ve milliyeti cumhuriyet rejimleri tabiiyeti de monarşiler için geçerli olan terim zannetmektedir.

Sonuç olarak tutanaklarda 1924 Anayasası m. 88'e ilişkin görüşmelerden "etnik milliyetçilik" ve "sivil milliyetçilik" arasındaki farka ilişkin herhangi bir sonuç çıkarmak, bence, mümkün değildir. Aksine, bu ayrımın o dönemde hiç bilinmediğini ve hiç akla gelmediğini çıkarsamak daha doğrudur*. İşyar'ın belirttiği gibi,[2] o dönemde gerek Avrupa'da gerekse Türkiye coğrafyasında "ulus" tek bir şekilde, ırk temelli olarak anlaşılır. Bu zihniyet anayasa yapım süreçlerine de yansır.[3] 1924 Anayasası'nı yapanların da ulusu ırk ya da etnik köken ve din temelli anladığı, yaptıkları "öz Türk" tanımından ortaya çıkar. Hakiki Türk olmayanlara Türk denmesinin sakıncalarına tartışmalar sırasında dikkat çekilir. Ama, Komisyon sözcüsünün, Kanun-u Esasi'deki "Osmanlı" teriminin yerine "Türk" teriminin konmasının cumhuriyet olmanın zorunlu bir sonucu olduğunu zannetmesi nedeniyle, istemeye istemeye ve sadece "vatandaşlık itibarıyla" olduğuna vurgu yapılarak etnik Türk olmayanlara da Türk denilmesi anayasa hükmü haline gelir.

1961 ve 1982 Anayasalarında Vatandaşlık ve Milliyetçilik

Bugün resmi söyleme egemen olan, Atatürk milliyetçiliği = sivil milliyetçilik iddiası, ilk olarak 1961 Anayasası'nın yapımı esnasında ortaya çıkar. 1961'in

* Zaten, kronolojik olarak, 1924 Anayasası'nı hazırlayanların etnik milliyetçilik – sivil milliyetçilik arasındaki farkı bilmelerine imkân yoktur, çünkü bu ayrım henüz kuramsal olarak ortaya atılmış değildir. Bu ayrım, hem dünyada hem de Türkiye'de II. Dünya Savaşı'nın sonunda ortaya çıkar. Hans Kohn, erken uluslaşma – geç uluslaşma ölçütüne dayalı olarak Batı milliyetçiliği - Doğu milliyetçiliği ayrımını geliştirdiği 'The Idea of Nationalism' başlıklı eserini ilk olarak 1944'te yayımlar. Kan bağı esasına dayalı vatandaşlık ile toprak bağı esasına dayalı vatandaşlık ölçütleri üzerinden Alman milliyetçiliği – Fransız milliyetçiliği ayrımı da Jacques Droz tarafından 1949'da geliştirilir. Bunlar, esasında, II. Dünya Savaşı'nın ırkçılığın alabileceği korkunç boyutu göstermesi sonucunda içine düşülen dehşeti, ırkçılıkla aynı kaynaktan beslenen milliyetçilikten tümden vazgeçmeden aşmaya yönelik düşünsel çabalardır. (Kohn'un Doğu-Batı ayrımında Almanya'nın Doğu'da kaldığı hatırlanmalıdır.)

2 İşyar, 2005.

3 Kissane ve Sitter 2010.

bahar aylarına gelinceye kadar, iki tür milliyetçilik ayrımı yapmak için yeterli alt yapı oluşmuştur. Devlet, on yılı aşkın bir süredir açık ırkçı politikalardan vazgeçmiş ve "Turancı"larla arasına mesafe koymuştur. Üstelik, 1960 sonu itibarıyla 14'ler (Alpaslan Türkeş ve arkadaşları) Milli Birlik Komitesi bünyesinden temizlenmiş, cunta içi iktidar mücadelesi ılımlıların üstünlüğü sağlamasıyla sonuçlanmıştır.

Bu ortamda, yine de Anayasa'da nasıl bir milliyetçilik anlayışına yer verileceği uzun uzun tartışılır. Ancak bu tartışma, vatandaşlığı düzenleyen madde üzerinden değil, "Cumhuriyetin nitelikleri" başlıklı 2. madde kapsamında yürütülür. Buradaki tartışma "milliyetçilik" ilkesinin cumhuriyetin temel nitelikleri arasında yer alıp almayacağıdır. Bilindiği üzere, CHP'nin altı okundan birisi olan milliyetçilik, 1937'de Anayasa'ya aktarılmıştır. Bu ilkeye 1961 Anayasası'nda yer verilip verilmeyeceği, özellikle Milli Birlik Komitesi'nde yoğun olarak tartışılır (MBK, s. 7 vd.). Sonuçta 2. maddede "milliyetçilik" ilkesine değil, "milli devlet" ilkesine yer verilir.

Ne var ki, 1961 Anayasası'nın vatandaşlığı düzenleyen 54. maddesi 1924 Anayasası m. 88'e benzer bir düzenleme içerecektir. Bu hükmün ilk iki fıkrası şöyledir:

> *"Türk Devletine vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkes Türktür.*
> *Türk babanın veya Türk ananın çocuğu Türktür. Yabancı babadan ve Türk anadan olan çocuğun vatandaşlık durumu kanunla düzenlenir.*
> (...)"

Görüldüğü üzere, vatandaşlığı kazanma açısından bu sefer, kan bağı ile toprak bağı arasında açık bir tercihte bulunmayan 1924 Anayasası'nın aksine, kan bağı ilkesi esas kural olarak saptanmıştır. Dolayısıyla vatandaşlık kazanma yolu ölçütü üzerinden bakarsak, 1961 Anayasası dışlayıcı milliyetçilik anlayışını benimsemiştir. Buna ilaveten, ulusa etnik bir ad takılmıştır. Etnik Türk olmayanların Türk olarak adlandırılmasına 1961 Anayasası taslağı görüşmeleri sırasında Temsilciler Meclisi'nde gene itiraz edilecektir (TM: 345 ve 348). Rauf Gökçen anayasa taslağının vatandaşlığı düzenleyen 52. maddesi (nihai metinde bu 54. madde olacaktır) görüşülürken, "*Türk Devletine vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkes Türktür*" şeklindeki birinci cümlenin kaldırılmasını önerir. Önerinin gerekçesi, burada etnik milliyetçilik anlayışından sıyrılmaya yönelik bir çaba olmadığını orta-

ya koymaktadır. Gökçen "cumhuriyetin nitelikleri"nin belirlendiği 2. maddede Türk Milletinin tanımı yapılacağı zannıyla bu öneriyi getirmektedir. Komisyon sözcüsü Muammer Aksoy öneriyi reddederken, meramını gayet açık dile getirir. Bu madde, *"Atatürk'ün Türkçülük ve milliyetçilik mefhumunu izah ederken kullandığı formülün tâ kendisidir"* (TM: 347). Eski Anayasanın 88. maddesi Türkçeleştirilerek yeni anayasaya aktarılmaktadır. Aksoy, bu "Türkçeleştirme" esnasında "vatandaşlık bakımından" ibaresinin neden atıldığını açıklamaz. Böylece, "ırkçı milliyetçilikten farklı olan Atatürk milliyetçiliği" miti resmi söylemde kurgulanmış ve ortaya atılmış olur. Daha açık bir ifadeyle, etnik olarak Türk olmayana da Türk demek kapsayıcılıktır, tezi böylece yaratılmış olur. Üstelik bunun kapsayıcı hiçbir tarafı olmadığı apaçık ortadayken. Ancak, Atatürk'ü kaynak göstermek her tavrı meşrulaştıran bir özelliğe sahiptir. O yüzden, mantıksal kurgudaki açık bozukluğa rağmen, kapsayıcılık tezi ileri sürülebilir. Darbe süreçlerinin belirgin bir özelliği olarak "biz siyaha, beyaz diyoruz, çünkü Atatürk de öyle derdi" argümanı yaratılmıştır.

12 Eylül darbesi izlenen politikaları Atatürk'e referansla meşrulaştırmak işini çok daha öteye götürür. Vatandaşlık düzenlemesi çerçevesinde bunun örneği yine anayasa taslağı görüşmeleri sürecinde karşımıza çıkar (DM: 36-44). 1982 AY taslağı Danışma Meclisi'nde görüşülürken İlhan Göksel, herkesin Türk soyunun soyluluğuna sahip olamayacağı, bunun eğitimle bile sadece bir dereceye kadar sağlanacağı, gerekçesiyle taslağın 75. maddesinin (nihai metinde bu 66. madde olacaktır) birinci cümlesinin *"Türkiye Cumhuriyetine vatandaşlık bağıyla bağlı olan ve Türklüğü benimseyen herkes Türktür"* veya *"Türkiye Cumhuriyetine vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkes Türk vatandaşıdır"* şeklinde olmasını önerir. Danışma Meclisi'nde her Türk vatandaşının Türk ol(a)mayacağı fikrinde olan başka üyeler de vardır. Mehmet Velid Koran: *"Türk Devletine vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkes Türk vatandaşıdır; Türk değildir; Türk vatandaşıdır. Türk olsa idi bir 12 Eylül'ün zarureti meydana çıkmazdı. Türk; ananesine bağlı, Bayrağına bağlı, büyüğüne saygılı, ailesine, örf ve ananesine sadık kişidir."* (DM: 38) diyecektir. Ancak, Anayasa Komisyonu, bu hükmün 1961 AY döneminde aynen böyle olduğu ve hiç sorun çıkarmadığı gerekçesiyle Göksel'in önerisine katılmaz ve önerge reddedilir.

Sonuç Yerine: Anayasada Vatandaşlık Düzenlemesi Nasıl Olmalı?

Etnik Türk olmayanların da Türk olarak adlandırılmasını öngören bir hukuki düzenlemenin sivil, kapsayıcı milliyetçilik anlayışını içerdiğini düşünmek için, esasında, "Türk" olabilmenin etnik olarak Türk olmayanlar açısından arzu edilen bir durum olduğunu varsaymak gerekir. Eğer "Türk" olmanın dünyaya bedel olmak ya da mutlu olmak gibisinden anlamlar içerdiğini düşünüyorsanız, etnik Türk olmayanlara da "Türk" olabilme imkânının tanınmış olması, tabii ki, önemli bir jesttir. Bu jesti yaparken, etnik Türk olmayanların vatandaşlık itibarıyla "Türk" olarak adlandırılmaya itirazları olup olmayacağı, gene tabii ki, hiç düşünülmez. Çünkü, "Türk" olmak zaten mutluluktur. İroniyi bir kenara bırakırsak, 1924, 1961 ve 1982 anayasalarında vatandaşlığı düzenleyen maddelerin birinci cümleleri itibarıyla kapsayıcı milliyetçilik anlayışını dile getirdiğini düşünmek için etnik Türklüğü yücelten, ya da en azından diğer etnik hallere nazaran daha olumlayan bir perspektife sahip olmak gerekir. Aksi halde, bunu asimilasyonculuğun incelikten tamamen yoksun bir şekilde ifade edilmesi olarak değerlendirmek daha yerinde olur.

Etnik milliyetçilik – sivil milliyetçilik ayrımının yersiz olduğu, milliyetçiliğin esasında tek bir özü bulunduğu düşüncesi milliyetçilik kuramları literatüründe dile getirildi.[4] Nitekim, bu satırların yazarı da milliyetçiliği kuramsal çerçevede farklı alt türlere bölünmeyen, yekpare bir bütün olarak kabul ediyor.[5] Yine de, bir an için bu ayrımın kuramsal açıdan geçerli bir ayrım olduğu kabul edilse bile, bunun 1924 Anayasası'nda herhangi bir şekilde ifadesini bulduğunu kabul etmek mümkün değildir. 1924 Anayasası'nı yapanların bu kavramlardan haberi yoktur. Onlar, Osmanlı anayasasından gelen bir hükmü yeni cumhuriyet anayasasında da korumak gerektiği zannıyla, hiç de hâkim olmadıkları bir terminoloji üzerinden en uygun ifade tarzını bulabilmek için çok da anlamı olmayan tartışmalar yürüterek bir çıkış yolu aramışlardır.

1961 ve 1982 anayasalarına gelince, durum gerçekten vahimdir. Bu anayasaları yapanların etnik – sivil milliyetçilik ayrımından haberleri vardır ve muhtemelen bu ayrımın bir anlamı olduğuna da inanıyorlardır. En azından, bu ayrımı iç siyasi mücadelede kullanılma değerine sahip buldukları kesindir. Ne var ki, anayasada vatandaşlık düzenlemesine gelince, bu ayrı-

4 Bkz. Özkırımlı 2010, s. 21–31.
5 Erözden 2008, s. 79–104.

mı tamamen eğip bükmektedirler. Sivil milliyetçilik bunu gerektirir, iddiasıyla asimilasyonculuğu olduğu gibi dışa vuran bir ifadeyi anayasaya sokmaktadırlar. Üstelik, etnik milliyetçiliği daha tutarlı biçimde savunanların düzeltme taleplerini de, "Atatürk de öyle yapardı" diyerek reddetmektedirler.

Vatandaşlık, sadece bir hukuki statü değil, aynı zamanda temel bir haktır. Anayasal çerçevede de, ancak ve ancak temel hak olma niteliğiyle düzenlenmelidir. Bir anayasal düzenleme vatandaşlara ne ad verileceğiyle ilgilenmez. Vatandaşlığa ilişkin anayasal hükümler sadece bu hakkı tanımlamalı ve güvence altına almalıdır. Daha ötesi anayasaların işi değildir.

Kaynakça

Jacques Droz (1950); "Concept français et concept allemand de l'idée de nationalité", *Europa und der Nationalismus*, Bericht über das III. Internationale Historiker-Treffen in Speyer 17 bis 20 Oktober 1949, Baden Baden içinde s. 111 vd.

Danışma Meclisi Tutanak Dergisi (DM), 2. Dönem 9. Cilt 137. Birleşim

Ozan Erözden (2008), *Ulus-Devlet*, 2. baskı, XII Levha Yayınları: İstanbul.

Bora İşyar (2005), "The Origins of Turkish Republican Citizenship: The Birth of Race", *Nations and Nationalism*, C. 11, S. 3.

Bill Kissane ve Nick Sitter (2010), "The marriage of state and nation in European constitutions", *Nations and Nationalism*, C. 16, S. 1.

Hans Kohn (1956), *The Idea of Nationalism, A Study in Its Origins and Background*, Sixth Printing, MacMillan: New York.

Milli Birlik Komitesi Tutanak Dergisi (MBK), 1. Dönem, 6. Cilt, 81. Birleşim Umut Özkırımlı (2010), *Milliyetçilik Üzerine Güncel Tartışmalar*, Çev. Yetkin Başkavak, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları: İstanbul.

T. B M. M. Zabıt Ceridesi (TBMM), Devre: II, Cilt: 8/1, Kırkikinci İçtima,

Temsilciler Meclisi Tutanak Dergisi (TM), 1. Dönem, 3. Cilt, 47. Birleşim.

Mesut Yeğen (2002), "Yurttaşlık ve Türklük", *Toplum ve Bilim*, S. 93.

Şarki Tarihsellik ve İtaatsiz Haller: Osmanlı'da Aktivist Bir Abdal

TOLGA YALUR

İtaatsizlik deyince akla ilk kertede var olan bir düzenle, iktidarla katıksız bir şekilde uyumlu olmayı, düzene tabi olmayı reddetmek; adaletsiz ve baskıcı düzenlere bir tepki ve cevap vermek geliyor. Bireyin otoriteyle ve tabiiyetle olan bu sorunsal ilişkisi, edimsel anlamda *itaatsizliği*, elmayı yemekten kendilerini alamayan Ademle Havva miti kadar *arkaik*; aynı zamanda –Türkiye bağlamında– bir dizi başlıkta görülebilecek kadar da güncel bir şey: Askere gitmeyi reddeden ve yasal olarak pasif bir şekilde sonuçlarına katlanan vicdani retçiler; zorunlu 'Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi' dersinin kaldırılması için Taksim meydanında oturma eylemi yapanlar; üniversitelerde açılan soruşturmalara, kovuşturmalara karşı, özgürlük ve demokrasi adına yapılan eylemler; Kuzey Afrika'dan İspanya'ya iktidarları çaresiz bırakan hareketler… Bir yanda otoriteyle, devletle, hükümetle ve onun muhtelif yasalarıyla mümkün mertebe uyumlu yaşarken öte yanda onun adaletsiz ve baskıcı yasalarını protesto etmek; isyan etmek ve itaat etmemeyi yeğlemek yeni tartışılan bir mesele değil. Haksız ölüm cezasından kaçması için çevresindekilerce ikna edilmeye çalışılan Sokrates'in savunmasını gerçekleştirdiği, milattan önce dördüncü yüzyıl Atina devletini de kapsayan bir geçmiş söz konusu. Pasif itaati şart koşan dinsel anlayışın şeceresi de sürekli bir şekilde, dünyevi talepler üzerinden dönen reddiyelerle dolu.

Birey-otorite ilişkileri dikkate alındığında, olağan siyasetin en görkemli devletlerde –*demos*'un beşiği şehir devleti Atina'dan, demokrasi adına dünya-

nın dört bir yanını savaş alanına çeviren ABD'ye kadar– ürkütücü olduğu görülebilir. Kitleleri ilgilendiren adaletsizlikleri feshetmek zor bir şeydir. Mohandas Gandhi, Martin Luther King gibi bunu gerçekleştirmeyi hayat boyu görev addeden çok az sayıdaki kişi de ya suikasta kurban gitmiş ya da Sokrates gibi resmi elle öldürülmüştür. Öte yandan bazı direnişlerin kazanımları olsa da –alt sınıfların, emekçilerin ve çeşitli örgütlerin 1 Mayıs'ı Taksim Meydanı'nda kutlamakta direnmeleri, her 1 Mayıs'ta sürekli yasaklanan Meydan'a girmeye çalışmaları ve nihayetinde bunu resmi bir şekilde elde etmeleri gibi– bugün, doğru ve haklı olanı görebilmek ve buna ilişkin anlamlı eylemlerde bulunabilmek –Sokrates'ten bu yana– olağanüstü bir şekilde zorlaşmış durumda.

Tarihsellik Üzerine

Sivil İtaatsizlik, biteviye hukuk üzerinden ele alınan, tartışılan bir mefhum. Belki bu hukuktan çok hukukçuları; itaatsizlik geçmişi de tarihten çok da tarihçileri ilgilendirebilir. Bu yazıda ben bu mefhumun izlerini, taşıdığı anlamlar silsilesinden *bir* anlamını yakalayabilmek amacıyla mefhumun ilişkilenebileceği eleştirel bir tarih yaklaşımıyla süreceğim.

Halil İnalcık'ın *Velâyetname-i Sultan Otman*'ı (veya *Velâyetname-i Sultan Baba*) ele aldığı "Otman Baba ve Fâtih Sultan Mehmed" makalesi, Osmanlı'da itaatsizliği tarihselleştirme çabasında bir başlangıç oluşturabilir.[1] Klasik dönem Osmanlı kaynaklarından, velâyetnâmelerden günümüze aktarılan abdal Otman Baba veya Sultan Otman'ın Fatih Sultan Mehmet'e itaatsizliği, Osmanlı'da söz konusu mefhumun, söylem ve muhalefet üzerinden okunabilmesi için bir bağlam sunar. Söz konusu makalede İnalcık, geçmişin "gerçek"liğini ya da "doğru"luğunu bizim için iyileştirmekten çok geçmişle ilgili bilgi üretir. Tarihi "doğru" veya "yanlış" okumak burada önemli değildir, çünkü geçmişle ilgili bilgi bugünün bilgisini inşa etmeye yardım eder. Geçmişi olduğu yerde ve değişmez bir şeymişçesine düşünmek; "Osmanlı yeknesaktı" gibi *a priori* konulmuş tanımlar üzerinden hareket etmek, söz konusu metnin bugünle olan *a posteriori* ilişkisini gözden kaçırmamıza neden olabilir.

1 İnalcık, Halil; "Otman Baba ve Fâtih Sultan Mehmed", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, S. 26, Şubat-Nisan 2004. "*Velâyet-i Sultan Otman*, başka adlarıyla *Velâyetnâme-i Şâhî*, veya *Velâyetnâme-i Sultan Baba*, Fâtih döneminde yaşamış abdallardan Otman Baba'nın yaşamını ve kerâmetlerini anlatan bir *menâkibnâme* olup 1483'te Otman Baba'nın dervişlerinden Küçük Abdal tarafından yazılıp tamamlanmıştır" (s. 11)

Peki, burada muhatabı olduğumuz iktidar kimdir/nedir? Bugünden geçmişe bakarken, söz konusu *Velâyetnâme* aktarımında bir şeyler ararken ve bir şeyleri sosyo-aktüel dünyamızda bulurken, bizatihi kendisi iktidarlı, güçlü olan geçmişi muhatap almak gerekir. Tarih veya geçmiş, ancak biçimlerin, kronolojik dizilimlerin tarihi olarak mümkün olan bir şeydir; içeriği sessizdir ve bir zamanlar *mevcut* olan bir fantazmagoriye dönmüştür.[2] Yani içeriğin bir kurmaca olma tehlikesi vardır. Bu nedenle önemli olan buradaki söylemlerin izlenimleridir. Foucault'ya göre söylem, özneyi ve çevresini şekillendiren anlamlar, düşünceler, tutumlar, davranış biçimleri, inançlar ve edimler sistemidir.[3] Söyleme karşı konulamaz zira karşı koyarken de onun araçları kullanılır. Bir mefhum olarak sivil itaatsizlik, söylemsel düzene muhalif olurken onun araçlarına da tabidir; otorite de zaman zaman itaatsizliği içine alarak büyümeye devam eder. Geçmişin temsili bugünün kimliklerinin inşasına yarayacağı için *geçmişin itaatsizlerini incelemek* sürekliliği olan bir şeydir. *Söylemi etkileyen ve söylemden etkilenen* bu bağlamsal itaatsizlerin biri, itaatsizliğin Osmanlı devletinin klasik dönem bağlamındaki bir kimliği aşağıda incelenecektir.

Dinsel yasalarla yönetilen bir iktidar olarak Osmanlı devletindeki olası muhalefetlere ilişkin söylemlerde ya Avrupamerkezcilik (*Eurocentrism*) ya da Şarkiyatçılık (*Orientalism*) çıkar karşımıza. Şarkiyatçılık ve Avrupamerkezcilikten mümkün mertebe uzak durmak için, sivil itaatsizlik külliyatından tali olarak faydalanırken "Doğu" ve "Batı" arasına mutlak sınırlar çekmek de olası kesişimleri; emperyalizm, modernleşme, kapitalist dünya sistemine eklemlenme dahilinde doğu ve batı arasındaki ilişkilenme hallerini de bertaraf etmek anlamına gelir. Bu nedenle (Machiavelli'den Hegel'e ve Marx'a kadar) Doğu'yu sınıfsız, yeknesak, durağan, kerim ve despotik devletlere her daim tabi –ve dolayısıyla iç muhalefetin devrimsel bir hareketlilikle getirebileceği– demokrasiden uzak bir toplum olarak gören Avrupamerkezci ve Şarkiyatçı saiklere karşı bilinçlilikle hareket etmek gerekir.[4]

2 Waugh, P. (der.), *Post-Modernism: A Reader*, New York, Edward Arnold/Hodder & Stoughton, 1992 aktaran Brooks, Ann. *Post-Feminizmlerin Manzarası*, Çev. Süreyya Evren, *Varlık Aylık Edebiyat ve Kültür Dergisi*, Mart 2000 s. 30.

3 Foucault, Michel, *Archaeology of Knowledge*, Londra: Tavistock Publications, 1974 s. 44-46.

4 Bkz Niccolò Machiavelli, *The Prince and the Discourses*, Çev. Luigi Ricci, New York : The Modern Library, 1940; Georg Wilhelm Hegel, *The Philosophy of History*, Batoche Books, Kanada, 2001; Karl Marx & Friedrich Engels, *The Eastern Question: A Reprint of Letters Written 1853-1856 Dealing with the Events of the Crimean War*, Swan Sonnenschein & Co. Lim, Londra 1897. Osmanlı'nın, Avrupa monarşisinin bir anti-tezi olduğunu ilk fark edenlerden

Ana akım tarihle ilişkilenmenin tanziminin, ondokuzuncu yüzyılda başladığı söylenebilir. Bu dönemin, Avrupa koloniciliğinin ivme kazandığı bir dönem olması bir tesadüf değildir. Bu nedenle tarihyazımı sömürgeciliğin bir çeşit aracı gibidir. Tarihle kurulan çağdaş ilişki –yani alışılagelmiş tarihyazımı– zaman geçtikçe çözülen, sabit olan, süreklilik arz eden bir ilerleme gibidir.[5] Böyle bir ilerlemeci, teleolojik tarih anlayışı, dünyanın "ideal" bir topluma doğru yol aldığını düşünme eğilimindedir.[6] Erken ondokuzuncu yüzyıl döneminin ilk tarih düşünürlerinden Hegel, geliştirdiği eytişim (diyalektik) kuramında tarihi karşıt güçlerin çatışması üzerinden algılar.[7] Ezcümle tez ve antitez güçleri bir senteze ulaşarak çözülürler ve beşeri gelişimin daha ileri, daha yüksek bir merhalesine geçilir. Hegel'in eytişim kuramı daha çok tinsel bilinçliliğe işaret ederken, Marx bunu toplumun maddi durumlarına, ekonomik kaynakların toplumdaki dağılışına uyarlar.[8] Burada maddi kaynakların proletarya ve burjuvazi arası dağılımındaki çatışma, devrimle çözülecektir. Bunun sentezi de komünizmle gerçekleşir.

Foucault, eytişimsel tarih görüşünde dikkate değer birkaç sorun bulur.[9] Öncelikle, eytişimsel tarih görüşü, uygar "Batı" ile "Batı-dışı barbar dünya" arasındaki çatışmayı haklı çıkarır. Yani Hegel ve Marx'ta bir bakıma kolonyal uygulamaların bir olumlaması görülebilir. Eytişimsel görüş, tarihi genel olarak liberalizm, sosyalizm, komünizm gibi Aydınlanma sonrasında orta-

birisi olan Machiavelli, Osmanlı devletine sadece bir kişinin hükmettiğini ve diğerlerinin onun uşakları olduğunu anlatır. Temel siyasi yasalardan, ticaretten ve iyi bir sivil toplum yapısının yokluğu gibi saiklerle yola çıkan (Montesquieu gibi) Machiavelli-sonrası cenah, babadan oğula geçen aristokratik oluşum eksikliğinin "despotluk"la sonuçlandığını düşünür. Mesela Hegelci "şarki despotizm"de sadece bir "adam özgürdür (s. 276). Hükümranlık burada ülkenin despotik ölçekteki mülkiyeti üzerine yoğunlaşmıştır. Osmanlı ve Rusya gibi devletleri, toplumları Avrupa deneyimlerinden yola çıkarak çizdikleri ilerleme teorilerine yerleştirmekte zorlanan Marx ve Engels de, doğunun sınıfsız ve durağan bir toplum olduğu, tarihinde "dur durak bilmeyen hanedan değişimleri"nden oluştuğu dolayısıyla "tarihdışı" olduğu sonucuna vardıkları Şark Sorunu'nda Asya Tipi Üretim Tarzı'nı (ATÜT) önererek Osmanlı toplumunu ilerleme çizelgelerine yerleştirirler (Marx'ın Asyatik üzerine görüşleri için ayrıca bkz. Karl Marx, *Kapital C. 1*, Londra; New York: Penguin Books, 1990 s. 479.)

5 Foucault, Michel, "'Introduction' to *The Archeology of Knowledge*", Çev. Sheridan Smith, Tavistock Publications, Londra, 1972, s. 5-6.

6 Agy.

7 Kojève, A., *Introduction to the Reading of Hegel*, Çev. J. H. Nichols, New York&Londra: Basic Books, Inc. 1969, s. 9-10.

8 Bkz Marx, Karl, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, "Giriş", Çev. Sevim Belli, SOL Yayınları, 1970, s. 45-84.

9 Foucault, M., "The subject and power", *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Ed., H. Dreyfus ve P. Rabinow, Londra: Harvester Wheatsheaf, 1982, s. 208–226. Foucault, M., *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, Çev. C. Gordon, vd., New York: Pantheon Books, 1980, s. 208.

ya çıkan büyük ideolojik dizgeler açısından düşünür. Foucault'nun eytişimsel ve benzeri yaklaşımlarla ilgili dikkat çektiği bir sorun, tarihi debdebeli ve genellemeci bir tasavvurla anlamalarıdır.[10] Buna göre eytişimsel görüş, zaman içinde gerçekleşen farklı olaylardan, tarihsel gelişim yasalarına göre bir model çıkarabileceğimizi söyler. Farklı olaylardan tutarlı bir bütünsellik çıkarılabileceği gibi sentetik bir tarih görüşüne mukabil, Foucault, tarihi bir söylemler çoğulluğu olarak görür.[11] Birçok olay birbirleriyle öyle sık ve öyle çok çatışma halindedir ki bir arada olabilirler. Böylece tarih, süreksizlik ve bağlantısızlıkla anlaşılabilir. Tarihsel bir zamanı; düzenli biçimler oluşturan, süreklilik arz eden, doğrusal bir şekilde çözülen ve birbiriyle birleştirilen olaylardan oluşan bir şekilde görmektense, tarihi farklı güçler arasında süregiden kaotik bir mücadele açısından düşünmemiz gerekir.

Tarihçinin yetkisine meydan okuyan Foucault, tarih yazıcılığının bir başka sorunu olan *yekpare özne*den yola çıkma sorununa dikkat çeker.[12] Tarihi *yek* özneler üzerinden ele alan yazında tarihsel olaylar, farklı tarihsel figürlerin çeşitli isteklerinin sonucu oluşur. Bu yaklaşım, Fatih Sultan Mehmet, 16. Louis, Jul Sezar, Adolf Hitler, George Bush gibi tarihin "büyük adamlar"ın; "eksik tanımlanmış" ve "biçimsiz" kalabalıkları, insanları ve kitleleri karşılarına alan "önder" hükümdarların, savaşçıların, siyasilerin, bürokratların, *nomenklatura*ların yaşamlarında görülebilir.[13] Ancak bu yaklaşım, insanların edim ve anlamlarının, bu figürlerin konumlarından kaynaklanan söylemsel ve söylemsel olmayan güçler tarafından şekillendiği yanılgısını yaratır. Toplumun bütün kesimleri sessizleşmiştir. Kadınlar, yerliler, işçiler, rençperler, kısacası "büyük adamlar"a tabi olanlar bu gibi tarih yaklaşımında ya ötekileştirilerek önemsizleştirilmiş ya da tarihi *gerçekleştirenler* olmaktan çok, tarihi gerçekleştiren figürlerin yardımcı rollerinde bulunmuşlardır.

'Doğu'yu durağan ve despotik addeden söylemlere işaret ederken kullandığım "Şarki" mefhumu, Edward Said'in yeni ufuklar açan çalışması *Şarkiyatçılık*'tan türedi.[14] Foucault'nun düşüncelerini kolonyalist uygulamalara uyarlayan Edward Said, kitabında, kolonyalist uygulamaların temeli ola-

10 Foucault, 1972, s. 6.
11 Foucault, 1972, s. 21-26 ve Foucault, Michel, "Order Of Discourse: Inaugural Lecture At The Collége De France, 1970", *Untying the Text: A Post-Structuralist Reader*, ed. Young, Robert J.C., Routledge, 1982, s. 69.
12 Bkz. Foucault, 1982, s. 208-226.
13 Foucault, Michel, *Discipline and Punish*, Çev. Alan Sheridan, Vintage Books, 1995, s. 193-206.
14 Said, Edward, *Orientalism*, Penguin Books, 2003.

rak, Şarki tebaaların Garbi tebaalardan daha az "uygar" inşa edildiğine işaret eder ve yukarıda açıklanan ana akım tarih yaklaşımı, Şarkiyatçılığın uygulamalarıyla aynı suça iştirak eder.[15] Kitabında Said, Şarkiyatçılık'ın Batı deneyimindeki özel konumundan ortaya çıktığını vurgular: "Şark, Avrupa'nın bitişiğinde bulunmakla kalmaz aynı zamanda onun en büyük, en zengin ve en eski kolonilerinden biridir; uygarlıklarının ve dillerinin beşiğidir, kültürel rakibidir ve biteviye yenilediği Öteki imgelerinden biridir."[16] Doğu'nun yeknesak addedilişinin ve Doğu stereotiplerini pekiştirme eğiliminde olan Şarkiyatçı ve Avrupamerkezci müesseselerin bilincinde olan İnalcık, bize bu şarki kimliğin, *Tebaadan bir itaatsiz* Otman Baba veya Sultan Otman'ın, "büyük adam"a itaatsizliğini titizlikle ve eleştirel bir yaklaşımla aktarır. Doğu ve Batı'nın karmaşık ilişkiler ağından düşününce, bir itaatsiz olarak Otman Baba veya Sultan Otman'ın hikâyesi, Said'in Şarkiyatçılık'ındaki bütün çetrefilliklere içkindir ve anaakım tarih anlayışını tersyüz eder. Şarki bir isyancı olan Otman Baba veya Sultan Otman, bize, Osmanlı'nın kendi içindeki ötekisine bakma fırsatı tanır. İnalcık'ın, Fatih döneminin mutlak iktidar emsallerini açıklayıcı bir çağrışımla ele aldığı makalesi, karşı-tepkisel ve temel olarak bilinen tarihin dışında bir yönelimle geçmişe yaklaşacak; Avrupamerkezci ve Şarkiyatçı söylemleri etkisiz kılacak bağlamlar sunar. Otman Baba veya Sultan Otman örneği, bugünün tarih okurunda oluşan *kerim* bir devlet ve *yeknesak* bir toplum imajlarını ve çağrışımlarını tersyüz edecek, tamamlanmamış bir tarih vukufu ortaya koyar.

Velâyetname[17]

Velâyetname'ye dönersek, İnalcık Otman Baba veya Sultan Otman'ı bize şöyle tanıtır: "Fâtih Sultan Mehmed, eşi görülmemiş başarılarıyla İslâm tarihinde gelip geçmiş padişahların en güçlülerinden biri olduğundan ve kendi imparatorluk ve fetih plânları uğruna uyruklarına, özellikle de Yörükler'e ağır yükümlülükler verdiğinden ve baskılar yaptığından Otman Baba, *Kutb-i 'Âlem* olarak onun karşısına çıkmayı görev bilmiştir."[18] Fatih'in buyurucu iktidarı-

15 Kolonyalizmde olduğu gibi insanları özne ve nesne, etken ve edilgen, tarihi gerçekleştiren ve bilgi üreten hükümdarlar –kolonileştiren uygar 'Batı' gibi– ve bu gibi bir tarih ile bilginin nesneleri olan tebaa –kolonileşmiş barbar 'Doğu' gibi.

16 Agy. s. 1.

17 2007 yılında ODTÜ'de açtığı "Türkiye Ekonomisinin Yapısı" dersiyle Otman Baba'nın isyanına işaret eden hocam Prof. Dr. Cem Somel'e teşekkür ederim.

18 İnalcık, 2004, s. 17.

na ve mutlakıyetçi taşkınlığına karşı halkın ve abdalların haklarını koruma görevini üstüne alan Otman Baba veya Sultan Otman, kütüğünü alarak eyleme; İnalcık'ın deyişiyle "abdal aktivizmi"ne geçer. Osmanlı'nın ötekisi, toplumun alt sınıflarından *Uc gâzîleri* ve *Yörükler*in etrafında toplandıkları Otman Baba veya Sultan Otman, tüm geçimlikleri ganimet, "küçük bir ulûfe veya küçük bir tımar" olan bu gruplara yönelik "ezici" ve ötekileştirici devlet düzenine yönelik haklı mücadelelerine yardım etmek için Fatih'e meydan okuma yoluna gider.[19]

Tarih yazınındaki yaygın kanının; kanunname ve vekâyinâmelerde geçen hükümdarın her buyruğunun yerine getirildiği ve halkın da bu kaynaklardaki otorite nesnesi olarak durağan ve tepkisiz olduğu görüşünün aksine, İnalcık'ın sunduğu velâyetnâme örneği bize halk nazarındaki tepkiselliği, isyanı, örgütlenmeyi ve hareketliliği görmeye davet eder.[20] Haksızlığa uğramış dezavantajlı grupların, ötekilerin otoriteye karşı isyanları ve mümkün mertebe itaatsizliklerinden birini yansıtan Otman Baba velâyetnâmesi, Osmanlı hükümdarlarının halktan çekinebildiklerine işaret eder. Bu bağlamda İnalcık'ın *Velâyetname*'den aktardığı bu olayı kısaca anlatalım.

Otman Baba veya Sultan Otman, abdalların tutuklanması emrini veren Fatih'e, etkin bir edilgenlikle, "heybet ve celâli içinde" meydan okur ve kendisini tutuklayan yeniçeri eşliğinde abdallarıyla İstanbul'a hareket eder.[21] Babaeskisi kasabasında halk abdalları karşılar, ellerini öpmek için üşüşür, kurbanlar keser. Baba'yı tutuklu olarak götüren yeniçeri de kendi börkünün Hacı Bektaş'tan geldiğini söyleyerek abdallara duyduğu sempatiyi belirtir. Fakat İstanbul'da toplu idam için At Meydanı'nda kazıklar ve çengeller hazırlanmıştır. Kafile şehre geldiğinde Fatih son anda fikrinden döner, abdalların Silivri Kapı'da bir manastıra yerleştirilmesini emreder. Abdallar ve halk bunu, Otman Baba veya Sultan Otman'ın kerâmeti sayarlar. Fakat ulema onun idam edilmesinde ısrar etmektedir. Manastırsa as-

19 İnalcık, Osmanlı rejiminin Yörüklere ve çoğunluğu Yörüklerden oluşan Uc Gazilerine yönelik haksızlığı ve bu grupların olası bir isyandaki örgütlenişlerini de açıklıyor: "Yörükler... bir dinî-rafızî veya siyasî isyancı ortaya çıktığında, hemen onun etrafında toplanmaktadırlar... Merkezî bürokrasi, temel vergi kaynağı olan köylü reâyayı korumakta, köylüyü dağ-geçitlerini koruma görevi, kale veya köprü inşası, madencilik gibi işlere sürmekten kaçındığı için bu gibi işlerde hazır emek-havuzu gibi gördüğü Yörükler'i kullanmakta, aynı zamanda onları sıkı bir düzende askerî "ocaklar" (Yaya-Müsellem) olarak örgütlemektedir. Yörükler'e bazı vergilerden bağışıklık yeteri bir ödün olmayıp sıkı ceza yönetmelikleri altında bir çeşit tutsak gibi hizmete koşulurlar" (Agy., s. 18).

20 Agy., s. 21-22.

21 Agy. s. 27.

kerle kuşatılmıştır. Otman Baba veya Sultan Otman kütüğünü yere vurarak bağırır: "Bre çirkin ... koca ki kiminle urgan çekişürsün ki uş sarayını başına yıkub kendüzümü sana bildireyim ki, bana kütüğü büyük Âhir Zaman Kocası derler."[22] O gece İstanbul'da büyük bir fırtına kopar. Ertesi gün Divan-ı Hümayun'da padişah bunun anlamını sorar. "Ol kişinin mecmu'-i 'âlem ve yirmi dört bin mürsel peygamberce kuvveti vardır ve nübüvvet ile velâyet burcunda oturur, seni tac u tahtında yere salıb helâk" edeceği cevabını alır. Ulema, Baba'nın idam edilmesi için diretse de ruhani iktidarını kullanan Padişah, veziriazamını ve kadıaskerini kalabalık bir maiyetle Silivri Kapıdaki manastıra gönderir. "Abdalların ortasında koca derviş hepsine karşı 'heybet ve celâlini' göstermekten" geri kalmaz ve abdallarıyla beraber İstanbul'u terk eder.[23]

İnalcık'a göre "Din ve Devlete" hizmet için, hükümdar ailesinin mülkiyetindeki Osmanlı devletinde mutlak otorite, bir tek sultanın elindedir –böylece idari, askeri, siyasi ve ruhani iktidar, bütünüyle sultanın aracı haline gelir; Weberci anlamda "sultanizm" ve patrimonyal iktidarın bir biçimi ürer.[24] Klasik dönem Osmanlısında hem siyasal hem de ruhani iktidarı bir arada tekelinde tutmaya çalışan Osmanlı sultanı, devlet yapısında direnişe en yatkın grup olan ulemayı da tahakküm altına almak ister.[25] Zira gerçekleşen birçok başkaldırı ve isyan, devlet nazarında başa gelebilecek en kötü şeylerden biri addedilir ve vuku bulan ayaklanmalar genelde devletinin mutlak varlığına tehdit oluşturma gayesinde değildirler, ancak haksızlık ve yetersizliklerin ortadan kaldırılmasını amaçlamışlardır. Halil İnalcık'ın Otman Baba veya Sultan Otman'ın isyanını özetlediği makale de bu minvalde incelenebilir. Ancak Fatih'e meydan okuyan ve gittiği yerlerde halkın desteğini de kazanan Otman Baba veya Sultan Otman, devlete itaatsizliğinden emin olabildiğimiz tek statü grubu olan ulemanın idamını istediği bir abdaldır aynı zamanda.[26]

İnalcık'ın, Weberci "patrimonyalizm"in Osmanlı'da izlerini sürdüğü sultanizm üzerine makalesinden yola çıkarak, Osmanlı'daki statü nizamında ulemanın bürokrasi karşısındaki görece üstün bir konumu oldu-

22 Agy. s. 28.
23 Agy. s. 28.
24 İnalcık, Halil, "Sultanizm Üzerine Yorumlar: Max Weber'in Osmanlı Siyasal Sistemi Tiplemesi", *Toplum ve Ekonomi*, S. 7, 1994, s. 7.
25 Agy. s. 8.
26 Agy., s. 7-9.

ğunu görebiliriz. Hükümdarın otoritesini hizada tutma yöneliminde olan statü grubu ulema ile hükümdar arasındaki sürtüşmeyi görebildiğimiz *Velâyetname*'den yola çıkan İnalcık, "o zaman İstanbul'da halk arasında son derece gergin bir havanın esmekte olduğu"nu anlayabileceğimizi de ekler.[27] Weber, statüyü "sosyal mevki ve itibarın toplumda dağıtıma katılan tipik gruplar arasındaki dağılma biçimi" olarak tanımlar.[28] Toplumun zümrelere ayrılması, "itibara ve statü gruplarına özgü hayat tarzları" üzerine inşa edilir.[29] Osmanlı "sultanizm"inde *mevki ve itibar*, yasal düzenlemelere değil, hükümdarın emrine bağlıdır. Yani statü grupları, toplumsal sınıflardan farklıdır; ekonomik ilişkilenmenin ve üretim araçlarının mülkiyetinin dışında, iktidar söyleminin oluşturduğu bir düzen söz konusudur. Burada birey de işin içindedir. Kısacası, Osmanlı'da sivil itaatsizliğe bakarken, salt hukuk üzerinden gitmek çok da "aklıselim" bir tercih olmayabilir. Abdal itaatsizliğinin toplum nazarında destek alması ve, direnen ulemaya rağmen, Fatih'in itaatsizliğe verdiği cezadan feragat etmesinin izini, yasal olmanın dışında, Weberci "mevki ve itibar"a bağlayabiliriz. İnalcık'ın anlattığı gibi, insanların verdikleriyle geçinen Otman Baba veya Sultan Otman gibi yoksul abdallar, toplum nazarında itibar sahipleridirler ve zaman zaman, ezilen, dışlanan ve emeğinin karşılığını alamayan Yörükler gibi haksızlığa uğramışların yanında olmayı ve isyan etmeyi görev bilirler; halkın desteğini de alabilirler.

Yukarıda Foucault'nun da işaret ettiği gibi, Machiavelli'nin anti-tez olarak 'Doğu'sundan Hegelci "şarki despotizm"e, Marx ve Engels'in durağan, yeknesak, hükümdar mülkiyetinde sınıfsız bir şark anlayışından tutun doğunun hanedan tarihlerine odaklanan vekâyinameleri referans alan çalışmalara kadar yaygın görüş, mutlak otoritenin hükümdarda olduğu ve toplumun ona "kayıtsız şartsız mutlak bir itaatle" bağlı olduğu yönündedir.[30] Bu nedenle toplumsal hareketlilik; karşı koyma, isyan, itaatsizlik gibi konular göz ardı edilir. Türkiye tarih yazınında da genellikle ele alınan kaynaklar, Suraiya Faroqhi'nin bir söyleşisinde de belirttiği gibi, devlet tarafından yazılan ve Osmanlı'yı "yeknesak" gören kaynaklardır.[31] İlhan Tekeli'ye gönderme

27 Agy., s. 22.
28 Aktaran İnalcık, 1994, s. 8.
29 Agy., s. 8.
30 İnalcık, 2004, s. 22
31 Tarih Vakfı Resmi Web Sitesi. Tarihçinin Mutfağı: Suraiya Faroqhi ile Söyleşi, 21.10.1999 http://www.tarihvakfi.org.tr/icerik.asp?IcerikId=63 (Son Erişim: Nisan 2011)

yapan Faroqhi, "'Biz normatif metinler, örneğin kanunname türünden belgeler okuduğumuz için, insanların her zaman kanunnameye göre hareket ettiğini varsayıyoruz. Oysa, hepimizin malumu olduğu üzere, bugün de en nihayet bir sürü yasa var ve bütün herkes bu yasalara göre hareket etmiyor" der.[32] Bu nedenle eldeki metne bir defada, değişmez bir kesinlikle güvenmemek gerekir. Bu bağlamlarda düşününce, İnalcık'ın ele aldığı Otman Baba veya Sultan Otman örneğini elzem yapan şey, bunun bir vekâyiname ya da kanunname değil, velâyetname olması ve Osmanlı'da insanların her zaman kanunnamelere ve "büyük adamlar"a göre hareket etmediğine, toplumun "yeknesak" ve durağan olduğu yönünde sonuçlara varan kaynakların ötesinde, Osmanlı toplumunda farklı bir *hareketlilik* olduğuna işaret etmesidir.

32 Agy.

İtaatsizliğin Tarihsel Dönüşümü
Taktik ve Vatandaş

BEKİR DÜZCAN

"Taktik, zayıfın sanatıdır."
Michel de Certeau

"Kral için, vatan için, halk,
özgürlük ya da güvenlik için
ölmeye ve öldürmeye hazır olmak,
insanın bir 'devlet vatandaşı'na
dönüşmesinin başlıca
koşullarındandır."
Ulrich Bröckling

Askeri itaat biçimlerini, dünya savaşlarını tetikleyen Fransa-Prusya Savaşı[1] (1870-71) sonrası oluşan "yeni dönem"de ve bu dönemin olgunlaştırdığı uluslaşma bilinci ekseninde değerlendirmek, itaat ve iktidar teknolojilerinin modern toplumlara uyarlanması aşamasında uluslara arabuluculuk eden araçsallıkları ve tarihsel zeminleri ihmal etme tehlikesi taşır. İktidara, "tepeden inen" mutlak bir tahakküm atfeden yaklaşımlar modern dönemlerdeki mik-

1 Fransa'nın ağır yenilgisi ile sonuçlanan savaşın en önemli sonucu Alman birliğinin kurulmuş olmasıdır. Paris Kömünü tecrübesinden sonra Fransa, Almanya'ya karşı "intikamcı" hislerle askeri gücünü arttırmış ve 1872 yılında zorunlu askerlik uygulamasına başlamıştır. Ülman, A. Haluk, *1. Dünya Savaşına Giden Yol ve Savaş,* İmge Kitabevi, İstanbul, 2002 s. 142.

ro iktidar türlerinin ortaya çıkardığı özneleşme pratiklerini açıklamada yetersiz kalmıştır. O yüzden modern iktidarın gündelik yaşama dağılan ve etki eden biçimlerini keşfeden yaklaşımlar bu alanda yeni bir kanal açmıştır. Bu anlayışa göre iktidar stratejileri ancak bir "karşı koymalar çokluğu"nca varolabilirler. Karşı koymanın bir alanını yaratan itaatsizlik, modern iktidarın itaatkârlık ve yararlılık ilkesini bir "norm" etrafında –durmaksızın yeniden– örmesi karşısında çatlaklar açarak iktidarı uyarır / tehdit eder. Bu nedenle disiplinin tarihsel seyri, itaatin ve itaatsizliğin iç içe geçmiş mücadele alanını da kendi içerisinde barındırmaktadır.

Disiplinin tarihi: Strateji ve taktikler

Zorunlu askerliği, toplumsal disiplin üretmenin anahtar kurumlarından biri olarak değerlendirdiğimizde, onaltıncı yüzyılın paralı askerliğe dayalı orduları, bedenleri "kütle" olarak değil "çarkların dişlileri" olarak gören modern disiplinin "laboratuvarı" sayılabilir.[2]

Avrupa'da, Otuz Yıl Savaşları'nın[3] (1618-1648) öncesinde sadece savaş durumunda görevlendirilen paralı askerler, bu savaşların ardından barış dönemlerinde de feodal beylere bağlı hale geldiler. Askerlerin barış döneminde kışlada olması, henüz bilinen bir uygulama değildi. Komutanların "askeri itaat üretimi", onlara maaşlı bir ordu sağlıyordu. Ancak, komutanlar, barış dönemlerinde "kışlada olmayan" bu güç potansiyelinin, yerel düzeyde halkı, kenti ve dolayımsız bir şekilde "iktidar"ı tehdit eden başı boş bir güç odağı olmasına da engel olamıyordu. Askerlik içi disiplinin üreticisi komutanlar oluyorken, "kışla dışı"ndaki bu "disiplin", komutana karşı bir disiplin anlamına da geliyordu. Bu nedenle onaltıncı yüzyılda, askerlikle ilgili yönetmeliklerde, köylülerin ve kent sakinlerinin korunması yönündeki talimatlar, doğrudan askeri suçlar olarak kabul edilen firar, emre itaatsizlik ya da ihanet gibi suçlardan daha önemli sayılıp onlardan daha geniş bir yer tutar. Dönemin savaşlarına ilişkin anlatılarda ve yazılarda da aynı şekilde, askerlerin dehşet saçan taciz, gasp ve yağmalamaları hakkında bilgiler yer almaktadır.[4] Bu sebeplerle, paralı askerlerin "düzensiz ödeme"ye dayalı karşı-itaatsizlikleri "devletleşme" sürecini hızlandırdı.

2 Bröckling, Ulrich, *Disiplin: Askeri İtaat Üretiminin Sosyolojisi ve Tarihi*, Çev. Veysel Ataman, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2008, s. 51-54.

3 Avrupa devletlerinin çoğunun katıldığı savaşlardan sonra Almanya, küçük devletlere ayrılmıştır ve İmparatorluğun yetkileri kısıtlanmıştır.

4 *Age.*, s. 76-78.

Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu* eserinin girişinde kasıtlı olarak öne çıkardığı ceza pratiklerindeki acımasızlığın bir benzerini, örneğin onsekizinci yüzyıldaki askerleri cezalandırma biçimlerinde görürüz. Asker firarilerin yahut "emre itaatsizlik" suçu işleyenlerin, askerlerin yan yana dizilerek oluşturduğu koridordan hızla koşarak geçirilmesi ve koşan askerin sırtına mızraklı sopalarla vurulması en sık uygulanan cezaydı. 1752'ye kadar, sopaların yerine üzengi kayışları kullanılırdı. Mahkûm, kararın kendisine okunmasından sonra, üst tarafı çıplak biçimde dövüleceği yolun başına gelirdi. Yolun üzerinde trampetçiler durur ve yol geçilene kadar trampet çalınır, yüzbaşı da askerlerin adamakıllı vurup vurmadıklarını denetlerdi. Sopa sırasında on kezden fazla koşma cezası genelde birkaç güne yayılırdı ve otuz kez koşma cezası almış birine neredeyse idam cezası almış gözüyle bakılırdı.[5]

Bu kamuya açık ve kamu eliyle yapılan işkence ritüeli, beden politikasının fiziki boyutuydu. Bedeni terbiye eden iktidar, bunu ibadetlere benzeyen bir ritüelleştirme ile uyguluyordu. Meşruiyetini toplumsal değerlere / dinsel törenlere yaslama özeni gösteren benzer uygulamalar, modern toplumlarda zorunlu askerlikle olgunlaşan genç bir "strateji"yi işaret ediyordu. Onsekizinci yüzyıl sonlarına doğru disipline etme biçimleri önceki yüzyıla göre "kusursuzlaşmış" ve asker maaşları ilkece güvence altına alınmıştı. Ancak bu dönemde, firar tehlikesiyle baş etmek askeri teknik ve taktiksel imkânları düşünmenin önüne geçmişti. Bröckling'e göre, bu dönemde savaşı sınırlayan şey, Carl Schmitt'in "savaşın kamusal hukukça sınırlanmış olması" ya da soylular, prensler değil, mutlakıyetçi ordunun çözemediği savaş firarileridir.[6]

Mutlakıyetçi devletlerdeki firar sorununu analiz eden Almanya'daki politik bilimlerin öncüsü Johann Heinrich Gottlob von Justi, firarla mücadeleyi "policey bilim"[7] anlayışı içerisinde değerlendirir:

> "Bugünkü bütün sıradan askerler, ister bu ülkenin çocukları olsunlar ister olmasınlar, ülkede malları mülkleri yoksa ya da bu yönde bir beklenti-

5 Curt Jany'dan aktaran Bröckling, *age*., s. 104.

6 *Age*., s. 104-109.

7 Justi'nin sistematize ettiği "policey bilim", maliyeyi esas alan devlet öğretisinden türemiş bir disiplin anlayışı anlamına gelmektedir. Justi'ye göre "policey bilim", ülkenin iç meselelerinde söz konusu bütün önlem ilkelerini, kurallarını ve kuruluşlarını içermekteydi. Bunlar sayesinde devlet, bireylerin maddi zenginliklerini artırarak devletin güçlerini genel refahın teşviki amacıyla etkili kılabilecektir. Aktaran, Bröckling, *age*., s. 114.

> leri bulunmuyorsa, kendilerini hizmet ettikleri devlete bağlayacak her türlü bağdan da yoksundurlar demektir. Bütün devletler birdir onlar için ve başlarına hoş olmayan bir şey gelir gelmez, onları bu hizmette tutacak en ufak bir neden bile bulunmamaktadır."[8]

Ağır cezalar dahi, firarla mücadelede etkin bir sonuç yaratmıyordu. Dolayısıyla askerlerin ekonomik olarak güvence altına alınmasını ve bu yolla "askerlik dışındaki" zamanda da "nüfus"la "devlet" arasında karşılıklı bir bağımlılık ilişkisi olmasını savunan Justi'nin görüşleri, tek tek bedenleri değil de bir bütün olarak çoğul bedenleri hedeflemekteydi. "Verimli nüfus" ile "disiplin"i bağdaştıran bu görüşler "policey bilim"in biyo-politik boyutuydu.[9]

Böylelikle, askerleri "zorlayan" değil "cezbeden" modern stratejiler ortaya çıkmaya başlıyordu.[10] Ulrich Bröckling, Napoléon Savaşları[11] (1800-1815) sonrası oluşan yeni askeri dönem için şunları söylüyor: "Enerji, şevk ve heyecan, duyguların güçlü bir şekilde harekete geçirilmesi, 'doğal güç', yeni dönemin anahtar kategorileriydi. (...) Çünkü eğitimle, talimle coşku ve heyecan öğretmek ve üretmek imkânsızdı; bu kendiliğinden oluşan duyguları ancak uyarabilirdiniz. (Yeni dönem) gaza getirici, anıları çağrıştıran ve insanı coşturup kendinden geçiren bir özellik taşımalıydı."[12] Elbette, bu düzeyde bir "coşturma hamlesi" sadece askeriyede değil şiirde, edebiyatta da yurda ve vatandaşlığa övgüler şeklinde ilk örneklerini veriyordu.

Modern milliyetçiliğin erken biçimlerindeki tonunu iyi yakalayan Thomas Abtt'ın "eksiklik" hissi üzerinden uyandırılan coşkuyu ve vatanseverliği bir araya getirdiği söylemler, daha sonraları ulusal kurtuluş savaşlarında halklarca radikalleştirildi. Vatanseverlik duyguları taşıyan vatandaş, kendisiyle devlet erki arasındaki farklılıkların hepsini ortadan kaldırmak istiyor; ama arzulanan özdeşleşme *hayali* kalmak zorunda olduğu için de, vatan sürekli olarak bu özdeşleşmeden emin olmak istiyor ve bu beklenti ancak kişinin kendini feda etmesiyle yerine getirilebiliyordu. Böylelikle vatandaş, ancak as-

8 Akt., Bröckling, *age*., s. 112

9 *Age*., s. 117

10 Foucault'ya göre de "İktidar, kışkırtır, teşvik eder, baştan çıkarır." Foucault, Michel, *Özne ve İktidar*, Çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005 s. 74.

11 Fransız Devrimi sonrasında Napoléon Bonoparte önderliğindeki Fransa ile, birtakım Avrupa ülkeleri arasında 1815 yılına dek yaşanan kanlı çarpışmalara verilen isim. Napoléon ordularının başarısı ile birlikte askeri gücün temel besini "vatanseverlik" olarak değerlendirilmeye başlandı.

12 *Age*., s. 122.

ker olarak yaşamını yitirdiği anda, devlete her şeyini feda etmeye hazır olduğunu gerçekten kanıtlamış oluyordu.[13] Ulusların "hayali" tasarımının bu ilk meyvelerinin tarihsel ve sosyolojik konumunu, "devletin hizmeti"nden, "vatandaşın borcu"na geçiş dönemi olarak değerlendirmek gerekiyor.

Dönemin beden politikası analizi bize o dönemki itaat üretim biçiminin iskeletini çıkaracaktır. Özel alandaki itaat üretim biçimlerine karşı askeri alandaki itaat üretimi daha çok baskı içerir. Bununla beraber, savaş sırasındaki itaat talebinin de bedene dair ölümcül bir zorlama şeklinde vuku bulduğu anlaşılmaktadır.

Onsekizinci yüzyıldaki savaşlarda, ölüm tehlikesiyle burun buruna gelen askerin, kaçıp gitme ya da öne doğru atılma biçiminde ortaya çıkan irade dışı refleks hareketlerinin engellenebilmesi için yanındaki askerle dirsek temasını kaybetmemesi şarttı. "Çarkların" dişlerinin birbirinin içine geçmesi, böylece her çarkın uyumlu şekilde hareket etmesi sağlanmalıydı. Disiplin kodu, mekânın yeknesak dağılımla kaplanması anlamına geliyordu. Bölüklerin arkasında, geride kalmaya ya da kaçmaya kalkışanı, talimatlar gereği kılıçlayarak durdurmaya çalışan hat gerisi subayları yer alıyordu. Sıradan askerin, kendi subayından korkusu düşmandan duyduğu korkudan daha fazla olmalıydı.[14]

İtaat ritüellerinin sürekliliği ve başarısı, toplumsal hayatta mayaları tutan bir kuşatma üzerinden yeşermiştir. Nitekim, itaat beklentisi, askere alınmadan çok önceleri başlayan ve aktif askeri hizmetten ayrıldıktan sonra da sürüp giden manevi, zihinsel seferberliğe de ihtiyaç duyar; bu ikinci olgu, günümüzde modern orduların olağan ve genel geçer karakteristik özelliklerinden birini temsil etmektedir. Haliyle modern orduların başarısı da, askeri hizmeti eziyet verici, can sıkıcı bir zorlama olarak değil de kahramanca bir fedakârlık, bir yurtseverlik erdemi ve erkekliğin ispatı olarak gösterme başarısıyla doğru orantılı olarak artacaktır.[15] Dolayısıyla bu "başarı"nın gündelik hayattaki mikro ideolojik potansiyeli, askerliğin "teknik" teferruatından daha hayatidir. Bu hayatiyet için, savaşılmayacak silahlardan daha riskli olan "savaşmaya hazır gözükmeyen" bir toplum modelidir. Bu da karşılıklı olarak, itaat aygıtının sürdürülebilirliğiyle, süreğen stratejiyle ve hatta kimi zaman "taktik"lerle de korunmaktadır.

13 Abbt'tan aktaran, Bröckling, *age*., s. 128.
14 *Age*., s. 102-103.
15 *Age*., s. 10.

Weber, Elias ve Oestreich askeri kurumlardaki evrensel belirtilere dikkat çekmişlerdir. Weber'e göre askeri kurum tarihsel bir model sunar. Ancak Weber'de, disiplinin, tek tek bireyleri nasıl belli bir amaca göre eğitip şartlandırdığı ve onlarda hangi dirençlerin bu şartlandırmaya karşı koyduğu meselesi ihmal edilmiştir. Norbert Elias'a göre ise bireyler, hep aynı şiddette bir basınca tabidir. Bireyler, çocukluktan itibaren bu basınca alışmış ve onu yadırgamaz hale gelmiştir. Dolayısıyla toplumun inşa biçimine uyumlanmış bu davranışlar sayesinde, bireyler, bu basıncı hemen hemen hiç hissetmez. Elias, bu nedenle kişinin toplum içindeki biçimlenişinin birilerinin birilerini disiplin altına soktuğu düzenlenmiş, maksatlı ve amaçlı bir süreci temsil etmediğini söyler. [16]

Siyasi sistemlerin askeri personel oluşturmak amacıyla, insanları askerlik hizmetine uygun ve elverişli hale getirmeye çalışırken izledikleri birbirinden tamamen farklı stratejilere bakarak, birey ile devlet arasındaki ilişki ve bağların nasıl kurulduğunu gösteren örnek bir model elde edebiliriz. Askerlik kurumu, mensuplarının önüne manastırda, okulda, fabrikada ve hatta cezaevinde olduğundan farklı, yer yer bunlarınkine zıt görevler koyarken, sosyal disiplin kurmanın laboratuvarı olarak belirir. Oestreich bu konuda disiplinin dikey hareketliliğine işaret ederek sosyal disiplinin, "yukarıdan aşağıya" gerçekleştiğini söyler. Ancak, Weber gibi Oestrich de, disiplinin niçin çoğu kez yürümediği ve hangi dirençlerin disiplini bozduğu konularıyla ilgilenmez.[17]

Evrensel özellikleri ya da yerel özgüllükleriyle disiplin, nihayetinde bir egemenlik kurma tatbikatıdır. Bu egemenliğin, yetkilerini paylaştıran bir iktidar ise, aynı ilkesellikte ama asimetrik bir model sunar. Bireyler bizleşirken, dayatılan itaat ile, "gönüllü itaat" etkileşimi, itaatsizliğin etki alanı ve potansiyelinin de "aşağıdan yukarıya" bir doğrusallık arzetmediğini göstermektedir.

Farklı perspektifin Foucault ile olgunlaştığını söylemek ise yanıltıcı olmayacaktır. Foucault, disipline dayalı iktidarın köklerini, sistematik politikalar kadar sessizce gerçekleştirilen pratiklerin içinde de bulur. Disiplini tek bir yerde işleyen merkezi bir basınç olarak değil, birçok yerde üreyen bir ilişki olarak tartışır. Her okul, her manastır, her cezaevi, her fabrika ve her kışla disipline sokan gücün bir üssü ve atölyesidir. Foucault'ya göre bu askeri

16 Age., s. 32.
17 *Age*., s. 31-36.

modeli yani disiplin toplumunu, sanayide, ailede toplumun ince ayrıntılarına kadar yayılmış biçimiyle görmek mümkündür.

Foucault'da disiplinin bu yayılmacı mekânizmalarının tam olarak anlaşılması itaatsizliği de tartışmaya katan bir bakış açısıyla mümkündür. Zira itaatsizlik disiplinsel iktidarın bir fonksiyonudur. De Certeau'nun gündelik hayattaki egemen "strateji"ye karşı bir manevralar bütünü olarak analiz ettiği "taktik"i, "düşmanın görüş alanı içerisindeki hareket"[18] olarak adlandırması gibi Foucault da, itaatsizliği iktidarın aktif alanına yerleştirir. İtaat etmeye yönelik oluşan dirençler, bizzat iktidarın kurduğu uğraklardan biridir. Bununla bağlantılı olarak Elias Canetti de benzer bir şekilde, "güç ve iktidar" arasındaki ayrımı, kedi ile farenin oyununa benzetir:

> "Kedi, gücü fareyi yakalamak, onu ele geçirmek ve pençelerinin arasında tutmak ve nihai olarak da öldürmek için kullanır. Ama fareyle oynarken, bir başka etken daha vardır. Kedi, farenin gitmesine izin verir, biraz kaçmasına, hatta arkasını dönmesine fırsat tanır; bu süre boyunca fare artık güce maruz değildir. Ancak hâlâ kedinin iktidar alanının içindedir ve her an tekrar yakalanabilir. (...) Kedinin egemen olduğu uzama, (...) dikkatle izleme ve yok etme niyetine gerçek iktidar gövdesi ya da daha basit bir biçimde iktidarın ta kendisi denebilir."[19]

İtaatin "tepeden inme" bir sistemin aracı olmadığı görüşünden sonra itaatsizliğin de itaatin tamamen dışında konumlanabilmesi ve sistematik, tek tip kalabilmesinin mümkün olamayacağı söylenebilir. İtaatsizliğin varlığı, itaatin bütün meşruiyetlerini dinamitlemeye de yetmez. Bazen, itaat, karşı söylemi kurmak ve kontrol etmek, "iç düşman" algısını tarih yazımı ile özdeşleştirmek ve bir "hizmet boşluğu"nu doldurmak adına da bu itaatsizliğe ihtiyaç duyar.

İlkesel ve tarihsel bir zemini olmasına rağmen, tepeden inmeci olmadığı söylenen, hızla topluma yayılan ve kimi zaman içselleştiren, kimi zaman da ötekileştiren bir itaat üretiminin sosyal bilimlerin konusu olması, bu alana

18 "Uzamın paylaşımı, belli bir mekândan yola çıkarak panoptik bir uygulamayı mümkün kılar. (...) Taktik, mekân olarak sadece ötekinin mekânını kullanır. Bu nedenle yabancı bir gücün yasalarıyla düzenlenmiş haliyle kendisine dayatılan alanda oyununu kurmak zorundadır." De Certeau, Michel, *Gündelik Hayatın Keşfi 1 Eylem Uygulama Üretim Sanatları,* Çev. Lale Arslan Özcan, Dost Kitabevi, Ankara, 2009, s. 112-113.

19 Canetti, Elias, *Kitle ve İktidar,* Çev. Gülşat Aygen, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1998, s. 280.

ilişkin tutumların bütün yönleriyle değerlendirilmesi ve farklı kavramların projeksiyonu ile yeniden okunması sayesinde, sosyal bilimsel düşünce dünyasına zengin bir koleksiyon sunacağı ortadadır. Disiplini kendiliğindenliğe ve otomatiğe bağlayan bir kurumsallık nerelerde ihlal edilmektedir? Bu ihlal, disiplinden ne ölçüde ve ne şekilde ayrışmaktadır? Bu temel sorular, iktidar analizinin olduğu kadar askeri disiplin tartışmalarının da temel ayağıdır.

Disiplin tartışmalarını, "itaatkâr asker" ve bunun karşısındaki asker kaçağı veya askerlik hizmetini reddeden kişi ile sınırlı tutmak dirençlerin tarihini yok sayan bir tutum olmaktadır. Bu nedenle tarihsel düzlemlere özgü düzenlemeler ışığında, gerek disipline edici gücün gerekse istekli, isteksiz itaat eden ve karşı çıkan gücün durumunu incelemek gerekli olmaktadır. Böylelikle, disipline karşı koyan ve sistematik olmayan dirençler, askeri itaatin nerede işlevsiz kaldığını ortaya çıkarabilecektir.[20]

İtaatin aksayan, çatlayan yönleri ve ona yönelik dirençlerin açığa çıkarılması itaat teknolojisinin berraklaşması anlamına gelecektir. İtaat teknolojisini tektipleştirmek, itaatsizliği kriminal yahut salt politik bir taarruz olarak görmek ise, sosyal bilimsel bakış açısını daraltacaktır.

Kısacası asker, Bröckling'in deyişiyle, eğitim ve talimle kişiliği ve karar alma yeteneği yok edilmiş salt nesne olarak anlaşılmamalı, disipline edici müdahalenin ürünü olduğu kadar, bu müdahaleye karşı koyan bireysel direnç noktası olarak da ele alınmalıdır.[21]

Zorunlu eri ya da vatandaşı "itaatkâr bir yığın" olarak görmeyip, farklı taktiklerin adresi olarak görmek, analiz alanını genişleten dilsel bir imkân sağlayacaktır. Ancak, bu yaklaşıma yönelik bir itiraz Arendt'ten gelir: "İtaat varsa destek vardır. Bir erişkin itaat ediyorsa, bu durumda gerçekte söz konusu organizasyonu ya da itaati talep eden otoriteyi ya da yasayı destekliyor demektir."[22] Arendt'in belki Auschwitz için anlamlı olan bu tespitinin, zorunlu askerlik hizmetini uygulayan pek çok bedenin "gönülsüz itaat" deneyimlerini açıklamada yetersiz kaldığı ortadadır. Nitekim, bu "sessizliğin" potansiyeline işaret eden Scott, "Zor, itaat üretebilir ama fiilen itaat edeni gönüllü itaate karşı aşılar. İktidar ilişkileri, aleni ve gizli davranış arasında bir uçurum oluşturma işlevselliğine de sahiptir"[23] derken "güçlü" ile "za-

20 Bröckling, age., s 47.
21 *Age*., s. 47.
22 Arendt'ten aktaran, Bröckling, *age*., s.49-50.
23 Scott, James C., *Tahakküm ve Direniş Sanatları: Gizli Senaryolar,* Çev. Alev Türker, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1995, s. 156-157.

yıf" arasındaki uçurum arttıkça, ihlalin de aynı oranda artacağını betimlemektedir.

İtaat ve itaatsizlik arasında içsel bir ilişki bulunmaktadır ve "norm" toplumunda itaatin toplumsallaşması, itaatsizliğin de gündelikleşmesi anlamına gelmektedir. İtaatin kadir-i mutlak bir tahakkümden ibaret olmayışının kavranması, onun boş alanlarından sızan, yasalarını ihlal eden ve iktidarın "sabitleyici" mekânizmalarına "direnen" gündelik pratikleri de olumlayan bir dönüşümün ifadesidir. Michel de Certeau, mülkiyetten ve mekândan güç alan egemenlik zemininin dinamik işleyişine "strateji" derken, bu işleyişin görüş alanı içindeki hesaplı manevralara ise "taktik" adını veriyor:

> "Stratejiden kastım, güçler arasındaki ilişkilerin ancak bir istek ya da erk öznesinin (işletme, ordu, kent, bilimsel kurum) yalıtılabilir olduğu anda gerçekleştirebileceği oyun ya da hesaplaşmadır (ya da manipülasyondur). Strateji, bir mülkiyet olarak çerçevesi çizilebilecek bir *mekânın* varlığını ön kabul olarak benimser. Bir mülkiyetin varolmamasıyla nitelenen hesaplı eylem olarak taktik ise, mekân olarak sadece ötekinin mekânını kullanır. Bu nedenle kendisine dayatılan alanda oyunu kurmak zorundadır. Düşmanın görüş alanı içerisinde, "düşman" tarafından denetlenen uzam içinde gerçekleşebilen harekettir. Mekânsızlık, ona hareketlilik sağlar."[24]

Disiplinin, modern devletlerle birlikte nihayet "kışla" uygulamasına başlaması, o "mekân"ın "strateji"si olarak askeri itaati değerlendirebilmemize olanak sağlar. Buna karşın aynı uzamı paylaşan "itaat"in –itaatsizliği de barındıran– bütün tüketim biçimlerini ise "taktik" olarak değerlendirebiliriz.

Askeri ya da toplumsal itaatin temel "strateji"si olarak disiplin üretimi, bir yandan itaatsizliğin önlenmesi ve cezalandırılması uygulamalarını devreye sokarken bir yandan da direnişi kışkırtmaktadır. Bu nedenle askeri / toplumsal itaat üretme biçimlerine karşı ortaya çıkan çeşitli dirençlerin ve taktiklerin analizi, bu "strateji"nin yasalarla ve söylemlerle ilişkisiyle bağlantılı olarak toplumsal hayatta çocukluktan itibaren yaşatılan zihinsel tutulma ve "sürekli basınç" halini ortaya serecektir. Zihinsel seferberlik, mağduriyet ve kahraman mitosu, iç-dış düşman algısı ve bir "aile" olarak kurgula-

24 De Certeau, Michel, *Gündelik Hayatın Keşfi 1 Eylem Uygulama Üretim Sanatları*, Çev. Lale Arslan Özcan, Dost Kitabevi, Ankara, 2009, s. 112-113.

nan toplumsal değerlere yaslıdır. Kuşaklar arası sürekliliğini, tohumunu attığı bu düzeneğe borçludur.

Disiplin, bir teknikler bütünü olarak toplumsal bedenin bütününü hedef alır. Bu anlamda disipline sokma talebi, "hayali" bir idealizasyonu model haline getirerek, hiçbir zaman gerçekleşme imkânı bulamayacağı homojen bir düzen ütopyası içerir. Disiplinin belki de en rasyonel biçimde uygulandığı alan olarak askerlik, kışlayla sınırlı kalmayan politik bir niyetin göstergelerini barındırır. Askerliğin bizatihi somut uygulanımı ile askerlik imgelemi, askerlik dışı "yaşam"la yoğun bir temas içinde üretilir. Toplumsal / sivil hayatta da askerlik, bir "savaş kurumu" olmaktan çok barış dönemi seferberliği olarak kurgulanmakta, "savaş hayali" ve simulasyonu ile de barış dönemi tasarımı, toplumu "disipline" etmektedir. Alfred Vagts'ın analiz ettiği gibi militarizmin "savaş" dönemlerinde değil "sanal" tehditlerle "barış" döneminde işleyen bir düşünce ve zihniyet sistemi olması bu simülasyonun bizatihi nedenidir. Savaşta ya da barışta, iktidarın itaat talebini "stratejik bir tahakküm" olarak tanımladığımızda, bu stratejiden rol çalan, boşlukları dolduran, askeri itaat ritüellerini zayıflatan ve yerinden eden uyumlu-uyumsuz davranışlara da "taktik" adını verebiliriz. Böylece, itaat türlerini, bireysel/toplumsal itaatsiz görünümlerle aynı kapta değerlendirme fırsatını yakalamış oluruz. "Mekân ilişkilerini öne çıkaran" stratejilerin, gündelik hayatın diğer kurumlarını da –"kışla"ya benzer şekilde– "disiplinci bir kurum" olarak dizayn etmesi, bu mekânın genişlediğini gösteren bir gelişmedir. Ancak bu genişleme ve dağılma "taktik"e de zamansız, çağları aşan bir "sanat" icra etme fırsatı sunar.[25]

Gündelikleşen askeri disiplin mantığının yaygın bir örneğini, ağır silahlarla çektirilmiş asker fotoğraflarında buluruz. Bu fotoğraflar, kusursuz bir itaat kültürü altında bireysel itibarı yeniden kazanmanın basit bir taktiği olarak değerlendirilebilir. Yahut daha spesifik olarak "zaten bu eski silahlarla savaşılmaz" söylemi de, "hayali savaşın" görüş alanı içerisindeki bir taktiktir. Hayali savaşa bağımlı olarak gelişen bir oyunda "söz sahibi" olunduğuna işaret eden bu söylem, stratejinin "yetersizliği" üzerinden gelişir. Buna karşın "strateji", konumunu, yaşamsal örneklerle eklemlenen sözlerle güçlendirir ve taktik'e belli bir mekânı ya da bir dili zorlayan bir düzende, bu düzeni kullanma tarzına uygun bir oyun uzamı yaratır. O da yaşaması gereken

25 Age., s. 113

ve ona kanunla dayatılan yerin sınırlarından çıkmadan bu yer içinde çoğul ve yaratıcı olmayı başarır".[26] Aynı uzamda gerçekleşen "silah karınız gibidir, size emanettir, namusunuzdur" söyleminin de toplumsal normlarla disiplini özdeşleştiren, erleri büyüleme amacı taşıyan ve "özneleştiren" bir stratejiyi temsil ettiği söylenebilir.

İtaat stratejisinde açılan gediklerin, de Certeau'cu anlamda "taktik" olarak değerlendirilmesi mümkündür ancak itaatsizliği de iktidarın dışında farklı ve özel bir mekânda var etmek, varsaymak, taktiksel ahengi gözden kaçırmak anlamına gelebilecektir. Tahakküm ilişkisinde karşılık vermenin sistematik olarak engellenmesinin bizi "gizli senaryolar"a götürdüğünü belirten James Scott, *Tahakküm ve Direniş Sanatları* kitabında tahakkümün varlığıyla yadsınan öfke ve karşılıklı saldırganlığın, fantezide, gösteride ve zaman zaman "gizli" pratiklerde ifade edildiğini söyler.[27] Gizli senaryolar açısından bereketli bir alan olan askerlik, itaatin bu gösteri oyunlarıyla ihlal edildiği, ters yüz edildiği önemli mekânlardan birisidir. Asker, söylemlerinde, erkeklik, hiyerarşi ve güç yarışında kendini öne geçirerek, "sahne arkası"nda disiplin ritüelleri ile alay ederek, "kaytararak", yalan söyleyerek, acemilik dönemini "unutarak", alternatif bir "mit" ve hafıza üreterek itaatin sürekliliğini kesintiye uğratır.

Mehmedin Kitabı'nda örneklenen, itaat karşısında bulduğu sızma ile, "yemek yemeyip, zayıflayarak" askerden kaçan genç yahut "islami" gerekçelerle vicdani reddini açıklayan Enver Aydemir örneklerinde olduğu gibi, itaatsizlik, farklı taktiklerin adresi olabilmektedir. Nitekim de Certeau'ya göre taktiklerin bir özelliği de "kaçak avlanmaları"dır; "Çatlaklar, kaçak avlandıkları yerlerdir. Buralarda yaratırlar sürprizlerini."[28]

Uluslaşma: Vatan-Millet-Ulus

Vatanseverlik inşası, varolan politikaların tersi biçimde, bireylerde "uykuya dalmış" olan ahlaki kaynakları harekete geçirmeli ve vatana karşı gönüllü bağlılık ve fedakârlık duyguları uyandırmalıydı; çeşitli zorlayıcı, şartlandırıcı terbiye yöntemleri uygulayarak ya da polisiye önlemlerle bunun gerçekleştirilmesi mümkün değildi.[29]

26 *Age.,* s. 104
27 Scott, *age.,* s. 68
28 De Certeau, *age.*, s. 114.
29 Bröckling, *age.*, s. 124.

Beden terbiyesi yerine "vatan uğruna canını vermek" gibi ahlaki motorize dürtüler, modern milliyetçiliğin araçlarına dahil olmaya başlıyordu. Almanların Fransa'ya karşı yenilgisi sonrası, "kurtuluş" mücadelesinde ulusu ve beraberinde ulusal hırsı ve ulusal düşmanlığını ön plana çıkaran erken "dış düşman" algısı, total disiplinin çarklarıyla birlikte mekânikleşmeye başladığının önemli işaretlerindendi. Disiplin altına alınmış beden modeli, makineydi. Bu makinenin güvenilirliği, heyecanların ve duyguların denetim altında tutulmasından ileri geliyordu.[30] Ekonomik olarak daha verimli ancak terbiye edilmesine ihtiyaç duyulmayan uslu bedenler, itaatin kendiliğinden gerçekleştiği bir adresti. Bedenlere makro gömlekler giydirip, onları "devlet" gibi konuşturan uluslaşma, tutku, aşk, kıskançlık gibi gündelik duyguları da toplumsallaştırarak disiplini kamufle etti.

Yabancı düşmanlığı rüzgârını da arkasına alan, "ulusal itaat" zemininde yükselen vatanseverlik düşüncesinin, ulusal savaş coşkusunu "doğal" kabul edip, başka türlü tavırları "doğa dışı" diye nitelendirerek küçümsemesi, itaatsizliğin yerleşeceği "hain" konumunun da habercisiydi.

Zorunlu askerlik, böylece, savaş dönemlerindeki bir "ihtiyacın" karşılanmasından barış dönemlerindeki bir ideolojiye dönüşerek, devletin "vatandaşları"na sağladığı bir hizmetten, vatandaşların devlete karşı getirmekle yükümlü olduğu bir göreve dönüştü.[31] Uluslaşmayla birlikte silahlı olma, eskisi gibi belirli bir "zümre"ye, parayla kiralanan askerlere ait değil, tüm yurttaşlara yayılan bir hak ve onlardan beklenen bir yükümlülük haline geldi. Bu hak ve yükümlülük, Ortaçağlardakinin aksine kişiye hiçbir bireysel ve doğrudan çıkar vaat etmediği için, bir ideolojiyi gereksinir. Tabii olarak teritoryal bir ulus-devletin ideolojisi milliyetçilik, bunun zemini de öncelikle "vatan" kavramı olacaktır.[32]

Disiplin mekânlarının bir "ordu" işlevselliğinde disiplin üretiminin odağı haline gelmesi, özel teşebbüslerde de bir işçinin, memurun işyerinde gösterdiği itaati askeri yapı içerisindeki itaate benzetmekteydi. Böylece askeri yapı, gündelik hayatı biçimlendiren temel öğelerden biri haline geldi.

Askeri disiplini ulusal coşku ile birleştirmek ideali, zorunlu askerliğin toplumsal meşruiyetinin de miladı oldu. Modern devletlerdeki dönüşüm, ba-

30 *Age*., s. 119.

31 Isser Woloch'tan aktaran, Esmer, Barış *Türkiye'de ve Dünyada Vicdani Ret,* Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2010 s. 27.

32 Aydın, Suavi *"Toplumun Militarizasyonu: Zorunlu Askerlik Sisteminin ve Ulusal Orduların Yurttaş Yaratmadaki Rolü"*, Çınar, Özgür Heval, Üsterci, Coşkun (ed.), *Çarklardaki Kum: Vicdani Red* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008, s. 26.

rış dönemlerinde, hiyerarşi, itaat, dayanışma vb. toplumsal kodlar üzerinden "askeri" yaşam ile "sivil" yaşam arasındaki uçurumun azaltılması ilkesi sayesinde gerçekleşti. Ulusal bilinç, bireyleri dilsizleştiriyor fakat politikleştiriyordu.

Maaşlı bir grubu tanımlayan paralı askerlik dönemlerindeki itaatsizlik, tekil bir çıkar çatışması, "canını, malını kurtarmak" olarak tanımlanabilecek iken, "mülkiyet" kavramının olgunlaştığı modern dönemlerdeki itaatsizlik, "ahlaki", "milli" duyguları da karşısına almaktadır. Bu durumu, "mülkiyet" kavramının beraberindeki ahlaki kuşatmanın bir işareti olarak değerlendirmek mümkündür. Disiplinin, ulusal aygıtlarla nihayet derli toplu biçimde uzlaşması, bizatihi toplumun iktidarlaşması, itaatsizliğin 'canı kurtarmak'tan 'vatanı satma'ya dönüşmesine ve onun mekânsal olarak tekinsizleştirilmesine hizmet etmekteydi.

Beden politikasının değişimi, "fiziksel beden terbiyesi" olarak değil, ahlaki, milli değerlerin harekete geçirilmesi olarak formülize edilebilirdi. Böyle bir değişkenlikte, itaatsizliğin de salt bir mekâna içkin olması beklenemeyeceği gibi, stratejik gözetimin tamamen dışında değerlendirilmesi de mümkün değildi.

Askeri itaat üretimi, "devletleşme" süreciyle birlikte toplumsal yaşamı kendi lehine işleyen bir farkındalık alanı olmaya başlıyordu. Bu farkındalığı, "strateji"leştiren askeri itaat teknolojisi yoluyla iç-dış düşman algısına bağlı olarak milli duyguların devreye sokulması da, total politika alanının siyasetine meşruiyet üretiyordu. Benzer şekilde, itaatsizlik biçimleri de toplumsal dayatmalara "karşı bir farkındalığın", "çoğulculuğun" ve taktikselliğin imkânını yaratıyordu.

Modern dönemler, stratejileri yeni baştan keşfetmeyip geçmişteki disiplin tatbikatlarını derleyip toplayarak, "bilimsel" titizlikle onların sıcaklığını soğuklaştıran ve özneleştiren bir yapıyı temsil etmektedir. Bedenin terbiye ve ıslahından ruhların biçimlendirilip şartlandırılmasına, gözetme ve denetimden cezalandırmaya, seçip ayıklayıp dahil etmekten, ayıklayıp dışarıda bırakmaya kadar bütün seferber etme ve disiplin altına alma teknikleri, endüstriyel savaşın gerekliliklerine uygulanmış ve savaşın toplumu kapsayıcı karakterine bağlı olarak orduyu da aşıp nüfusun geniş kesimlerine doğru yaygınlaşmıştır.[33]

33 Arendt'ten aktaran, Bröckling, *age*., s. 318.

Modernleşme ile "uykudaki" ahlaki değerleri harekete geçirerek toplumsal çeperlere yayan disiplin stratejisi, sosyal bilimlerin hizaya getirilmesini de ihmal edecek değildi. Sosyal bilim disiplinleri de öncelikle, bu duruş çerçevesinde meyve vermeye başlamıştı. Böylece disiplinin, Fen Bilimleri'ndeki gibi "gerçek" bir formül eşitliğini ve hakikati temsil ettiği algısı güçlendi. Askeri sosyoloji ve bu yöndeki ampirik verilerle, ordu yönetimlerinin çıkarlarına uygun sonuçlar elde edilmişti. Tıp bilimi de itaatkârı "normal", itaatsizi "deli" sayan yorumlarla direncin politik karakterini silikleştirmeye çalışıyordu. Diğer disipline etme bilimleri gibi sosyoloji de, sadece itaatkâr bir askerin özelliklerini, böyle itaatkâr bir askerin nasıl elde edileceğine dair bilgileri üretmekle yetinmeyerek, itaatsizliğin nasıl kavranması ve askeri kıstaslara göre işlevsiz olan ve yetersiz olan unsurlara karşı nasıl bir tutum izlenmesi gerektiğine dair sorular da sormaktaydı. Bir yanda psikologlar, yeterlilik testleri hazırlayıp uygularken, hukukçular, cezalara çarptırırken, sosyologlar da "normdan sapma" bilimi yaparak askeri açıdan zararlı davranış şekillerini, bunların sıklığını ve bu davranışların tırmanışını inceliyorlardı.[34] Ancak 1945'ten sonra, vicdani reddin tanınmasını da doğuran sürecin başlangıcında bilim ile ordunun arasını "itaatsiz" sosyal bilimciler sarsabilecekti.

Habitus-Ulusal Habitus

Öznelliğin içsel yapıları ile toplumsal dış yapılar arasındaki ilişki işte bu "yeni dönem"de önem kazanır. Bourdieu'ye göre özne, toplumun dışında ondan ayrı oluşmuş bir şey değildir. Özne, bireylerde nesneleşmiş bir tarihsellik olarak kalıcı tutum ve davranışlar haline gelir. Habitus, bireylerin içinde, edinilmiş tutumlar olarak kalıcı bir biçimde cisimleşmiş olan sosyal yapıyı işaret eder. Buna göre habitus, "ürünü olduğu bir toplumsal dünyayla ilişkiye girdiğinde sudaki balık gibidir. Suyu hissetmez ve etrafındaki dünyayı çok doğal sayar".[35] De Certeau'ya göre de taktikler, "sosyal söz dağarcığını kullansalar da içine işledikleri sistemde kendi çıkarlarına göre yollarını çizerler ve farklı erekler ortaya koyarlar. Önceden girintileri ve çıkıntıları belirlenmiş bir zemin üzerinde dolaşır, gider gelir, sınırlardan taşar ve türevlerini türetirler. Yerleşik bir düzenin labirentlerine, kayaların arasına vura-

34 *Age*., s. 387.

35 Bourdieu, Pierre- Wacquant, Loic J.D., *Düşünümsel Antropoloji İçin Cevaplar*, Çev. Nazlı Ökten, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s. 118

rak, köpüklerinin izlerini bırakan, hırçın deniz dalgalarının hareketine benzer hareketlerle vurup çekilirler."[36]

Habitus kavramını, Elias'ın, bireylerin disipline edilirken, hep aynı şiddette bir basınca maruz kaldıkları için hissetmedikleri ve yapılarının bu şekilde inşa edildiği analizi ve daha önemlisi de Certeau'nun "taktik" kavramıyla birlikte analiz etmek bizi "birey"den "yapı"ya götüren yolun durakları-dır. Yanı sıra itaatkâr bedenlerin "doğası" sayılan "norm"lar, Judith Revel'e göre de bir kurmacadır;

> "Toplumsal norm, bir kurallar söyleminin üretilmesidir: Bireyin, özellikle bedenselliği içinde, bedenlerin, insanların doğası olması gereken bir doğa adına –bir kez daha belirtelim: bu doğa açıkça iktidarın bir kurmacası, onun bir kurgusudur– yargılandığı ve hizaya sokulduğu bir kurallar söylemi."[37]

Bourdieu, mekânik, otomatik olmak yerine "yaratıcılığı" da barındırdığından "alışkanlık"(habitude) kavramı yerine "habitus" kavramını tercih etmiştir. De Certeau'nun tartıştığı "taktik"in, "düşmanın uzamında" olsa da, saat gibi kurulup işleyen bir öznellik olmaması onu çoğulcu ve yaratıcı kılar. Bu "taktik"ler zamanla, "varolma biçimi", "tüketim alışkanlığı" ve "eylem sanatı" haline gelerek sosyal bir yapıyı işaret edebilir. Sosyal yapıyı bireyselleştiren ancak yaratıcılığa, uyuma, alışkanlıklara ve ihlale açık bir konumsallığı işaret eden "habitus" ve "taktik" kavramları benzer nitelikler taşır. Bu noktada, bireylerin, itaat biçimlerinde ve bunu yaşayış şekillerinde barınan uyumsuzlukların analiz edilmesinde, ulusal yapıdan doğan "yatkınlıklar sistemi"ni yani "ulusal bir habitus"un varlığını ve doğuş süreçlerini göz önünde bulundurmak yerinde olacaktır.

Vicdani Ret

Askerliğin zihniyet temsiliyetinin toplumsal alanda kapladığı hacim, itaatsizliği, askeri mekândaki itaatsizlik (emre itaatsizlik vb.) olarak değil de zorunlu askerlik hizmetine yönelik bir reddiye biçiminde görünür kılıyor. Böylece, daha görünür ve hacimli olan "emre itaatsizlik" değil toplumsal alandaki "sivil itaatsizlik" oluyor. Toplumsal alandaki "askeri" emre itaatsizlik ola-

36 De Certeau, *age.,* s. 110

37 Revel, Judith, *Michel Foucault Güncelliğin Bir Ontolojisi*, Çev. Kemal Atakay, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 137.

rak vicdani ret, meşruiyetini bu alana yaslayan değerlere karşı bir taktikselliğin de adresi oluyor. Dolayısıyla retçinin "askerliği reddi", bu stratejik kuşatmalara da karşı çıkan bir taktik olarak okunabilir.

1945'ten sonra Avrupa'da, zorunlu askerlik hizmetine direnenler, "patolojik" yahut "vatan haini" olarak anılmaya başlıyordu. Savaşma hizmetini reddetme hakkı Federal Almanya'da kabul edildi. Zira ekonomik dönüşümler neticesinde ne silahlı askerlere ne de paralı askerlere eskisi kadar ihtiyaç vardı. Ordu-toplum arasındaki "sıcak" ilişki yerini özneleşme pratiklerinin yaygınlaştığı "soğuk" bir savaşa bırakıyordu.

Modern dönemde, üst yapıların parçalanması, dalgalar halinde, yatkınlıklar eksenlerini oynatıp bireylerin gündelik hayattaki manevra alanlarını genişletebilmektedir. "Eskiden yerel birimler tarafından yönlendirilen bu uygulamaların, sistemin dokusunu oluşturan ilmikler arasında, ufalana ufalana bölündüklerini, çoğaldıklarını görüyoruz. Taktiklerin yörüngelerinden giderek daha fazla çıktıklarını söyleyebiliriz. İşleyiş biçimlerini çerçeveleyen, sınırlandıran geleneksel toplulukların içine salmış oldukları köklerini koparan taktikler giderek türdeşleşen ve hacmini büyüten bir uzamda serbest bir biçimde dolaşmaktadırlar. Stratejik model de dönüşmekte ve bir bakıma kendi başarısının içinde yitip gitmektedir. Çünkü, strateji, belli bir bütünün geri kalanından ayrı bir "mülkiyet" tanımı üzerine temellenmekteydi, şimdiyse bütüne dönüşmüş durumdadır."[38] İtaat, her yere yayılmış olduğuna göre itaatsizlik ve ihlal de aynı uzamda boy göstermektedir. Bu anlamda bir taktik olarak askerlik hizmetinin reddi, strateji'nin kışla, hukuk, aile, sokak, medya vb. farklı "mekân"lardaki çatlaklarını zorlayarak "zamanları ele geçiren" bir potansiyele sahiptir.

Uluslaşmaya doğru yasalarla kabul edilen ilk vicdani ret deneyimleri –alternatif kamu hizmeti çatısı altında– Avrupa'da boş bir hizmet alanını dolduracak biçimde "sosyal hizmet" kampanyasına dönüştü(rüldü). Bu sosyal hizmetlerin sağladığı yararın, "asker" olarak sağlanan yarardan daha fazla olduğu takdir ediliyordu. "Asker" olmak yerine bu hizmetleri "tercih" edenlerin ilkesel olarak "ordu karşıtı" olmaları durumu da söz konusu değildi. Yaptıkları, ilkesel değil taktiksel bir hizmet tercihi yapmaktan ibaretti. Karşı-itaatsizlik olmaması durumu bu reddi daha "uyumlulaşan" bir mekânda tutuyordu. De Certeau'nun "stratejinin görüş alanı içerisindeki taktik" tespiti, bu "tercih"in sosyolojik göstergelerinden birisidir.

38 De Certeau, *age.*, s. 118.

Türkiye

Türkiye de Avrupa'daki uygulamaların artçı şoklarını kendi geçiş dönemlerinde yaşadı. Alman komutanlar, kalıp halinde Alman askeri sistemini Osmanlı'ya tatbik etmeye kalktıklarında askerlerin pasif direnişiyle karşılaşmışlardı. Fakat, genç subaylarla iletişim kuran, toplumsal değerlere atıf yaparak kitapları Osmanlı toplumuna uyarlayan, dayağın kaldırılmasını savunarak da sempati toplayan Von der Goltz, Osmanlı askerlerinin saygınlığını koruyabilmiş ve cumhuriyet ordusundaki Prusya etkisinin mimarlarından birisi olmuştur.

Von der Goltz, 1909 yılında, Alman danışman subaylara yaptığı uyarılarda da, yerel heyecanların ön plana çıkarılmasına dair vurgular yapacaktır:

> "Eratı eğitirken, onlara yakınlık ve sevgiyle davranarak, Osmanlı subaylarına bu konuda örnek olmak gerekir; çünkü Osmanlı subayları şimdilik bu konuda çok eksikler. Eğitim yönteminin bütününde savaş bakımından pratik anlam taşıyan her şey tamamen ön plana çıkarılmalı ve elden geldiğince heyecan uyandırarak anlatılmalıdır."[39]

Kuruluş dönemi ise kurucu kadronun asker kökeni nedeniyle daha belirgin bir strateji üretiminin adresiydi. Subaylık, "profesyonel" bir meslek kolu olarak değil "ulusal bağımsızlığın" rejimi "koruyup kollayan" bir misyonun uygulayıcısı oldu. Darbeler de bu etki ve yetki alanının sınırlarını kalın çizgilerle çizdi. Ordunun siyasal alandaki etkisinin meşruiyeti sarsılsa da toplumsal hayatta ve askeriye mekânındaki itaatin meşruiyeti güçlü kaldı.

İtaatsizliğin, itaatin uzamında ve görüş alanında bir fonksiyon olması demek, bu "taktik"e rengini veren tek şeyin "itaat" ya da "iktidar" olduğu anlamına gelmez. Toplumsal normlar, iktidarın tasında ancak taktiklerle mayalanır. "Dayatılan bilgiler ve simgeler, bunların üreticisi olmayan uygulayıcıların manipüle ettikleri nesnelere dönüşmektedirler. Bir kültürün halka yayılması, taktiklerin üretimin egemen erki üzerinde kazandığı bir rövanşın, kısmi ve karikatürize bir görünümünden başka bir şey değildir."[40]

39 Wallach, Jehuda L., *Bir Askeri Yardımın Anatomisi*, Çev. Fahri Çeliker, Genelkurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı, 1985, Ankara, s. 254.
40 De Certeau, *age.*, s. 107.

Türkiye örneğinde de vicdani retle birlikte, bir "şehit babası"nın "Benim Oğlum Çanakkale'de Savaşmadı"[41] söyleminde olduğu gibi "hafıza mekânları"nı[42] tarihsel zemini kayganlaştırarak stratejiyi ters yüz eden davranış pratiklerinde, asker-savaş kaçaklarını "savaşçı Türk" imajı ile birlikte değerlendiren bir bilimsel çalışmada[43] veya askerlik anılarının karşı belleğinde itaatsizliğin doldurduğu boşluklar, "strateji"nin kıyılarındaki kaçak avlanmaların araçları olmayı sürdürecektir.

41 "Jandarma Asteğmen Zeki Burak Okay'ın cenazesi Bursa'da dün önce evine götürüldü. (…) Baba Sezai Okay ise "Şehitliğiyle övünmeyelim. Benim oğlum Anafartalar'da, Çanakkale'de savaşmadı. Benim oğlum şehit olmadı" diye konuştu." Gündem, "Erman Hoca Haklı", Hürriyet, 04.09.2006, http://www.hurriyet.com.tr/gundem/5025856_p.asp

42 Pierre Nora'ya göre hafıza mekânları, hafızayı mayalayan, hafızayı mekânlara bağlayan, zamanı durdurup unutma işini engelleyen ve ritüeller yaratan mekânlardır. Bkz. Nora, Pierre, *Hafıza Mekânları*, Çev. Mehmet Emin Özcan, Dost Kitabevi, Ankara, 2006.

43 Zürcher, Erik Jan, "*Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Dönemlerinde Asker Kaçaklığı*", Çınar-Üsterci, *age*.

Politik Olanın Vicdanen Reddi: Vicdani Ret ve Toplumsal Gerekçeleri

İNAN MUTLU

> Savaş, kazanmak amacıyla yapılmaz, aksine savaşın sürekli olması istenir... Toplumdaki hiyerarşinin sürmesi ancak yoksulluk ve cehalet temeli üzerinde sağlanabilir. Savaş başlatma çabası her zaman için, asıl olarak, toplumu açlığın eşiğinde tutmak için planlanır. Savaş, egemen grup tarafından kendi vatandaşlarına karşı yürütülür ve bu savaşın amacı zafer kazanmak değildir ... aksine toplumun mevcut yapısını sağlam tutmaktır.
>
> George Orwell, *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*

Vicdani reddin en yaygın tanımı dinî, ahlaki ya da politik gerekçelere dayanarak "zorunlu askerlik hizmeti"ni reddetme durumudur. Liberal teori vicdani reddi, yasaya uymama durumu olarak tarifleyerek, gerekçesini de şu şekilde ortaya koymaktadır: "Bireyin değerinin ya da kendi iyisinin toplumun kolektif değeri ya da iyisiyle örtüşmediği durumlarda, bireyin kendi benliğini ve ahlaksal bütünlüğünü korumak için, toplumun 'genel iyi'si anlamına gelen yasaya uymama ve bu yasanın gerektirdiği yükümlülüğü yerine getirmeme kararında temellenen vicdani ret, tamamen bu niteliğinden dolayı öznel, bireysel bir tavır alışın ifadesidir."[1] Bu tanıma göre savaşa gitmeyi red-

1 Toker, Nilgün, Vicdani Ret (2008), "Sivil İtaatsizlik ve Antimilitarizm: İtaat Etmeme ve Direnme", *Çarklardaki Kum: Vicdani Ret*, der: Özgür Heval Çınar, Coşkun Üsterci, İstanbul: İletişim, içinde s. 79-93.

deden bir vicdani retçi, savaş olmasın demez, sadece ben savaşa gitmeyeceğim demekle yetinir.

Yukarıdaki tanımdan anlaşılacağı üzere, liberal teori vicdani reddi teorik ve zihinsel açıdan çözmüş gözüküyor ancak vicdani ret meselesi liberal teorinin çözümlediği şekliyle bireylerin kendi vicdani ya da dini gerekçelerine sığınmak suretiyle öznel ve bireysel olarak, toplumun genel "iyi"si olan yasayı değiştirmeyi hedeflemeden ortaya koydukları pasif bir uymama edimi olarak tariflenebilir olsa da, pratik için böyle bir pasif edim söz konusu olamaz.

Bir kere "insan vicdanı" tüm diğer etkenlerden soyutlanarak, idealize edilebilecek bir değer olarak ortada duramaz. Arendt ve diğer liberal teorisyenlerin ortaya koyduğu şekliyle vicdan, apolitik değildir. Böylesine bir apolitik vicdan yorumu, insanların tek tek dışsal faktörlerden soyutlandıklarını varsayarak insan özünü öne çıkarır, ancak pratiğin bize gösterdiği bir gerçek de karşımızda durmaktadır. İnsan özü, tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama değildir. Bu öz aslında toplumsal ilişkiler bütünüdür.

Bu tanımdaki diğer bir sorunlu nokta ise, yasaları toplumun genel "iyi"si olarak görerek, vicdani ret edimini hak ve yasa ikiliği üstünden hukuka dayandırarak anlamaya çalışmak, hem hukukun genel kaynaklarını görünmez kılmaya hem de "hak" gibi son derece soyut bir kavram üzerinden vicdani reddi etkisizleştirmeye neden olmaktadır.

Üçüncü sorunlu nokta da şudur: Liberal teori vicdani reddi bireysel, öznel bir edim olarak yansıtarak, bireysel vicdani retçinin, sistemin tam da istediği şekliyle, yalnızlaşmasına ve marjinalleşmesine yol açmaktadır ve tam da bu noktada son derece politik ve ideolojik olan bir meselenin kamusal alanda gereken önemi ve dönüştürücü etkiyi ortaya çıkarmasını engellemektedir.

Günümüz toplumlarında, yani insan hakları ve evrensel hukuk normları sözde kalırken, özde baskıcı ve sınırlandırıcı uygulamaların hayata geçtiği anti-demokratik ülkelerde vicdani ret basitçe bir vicdan meselesi olarak kalamaz. Her ne kadar liberal teoride bireysel olarak tanımlansa ve kişinin kendi iç dünyasının gerekçeleri gözetilerek anayasal düzene atıf yapılarak bu edim açıklansa da, çağımızda vicdani ret son kertede politik, ideolojik ve toplumsal boyutları ile ele alınmak zorundadır.

Sivil İtaatsizlik ve Vicdani Ret

Teoride, vicdani reddin bireysel, pasif ve apolitik tanımı, kolektif, daha aktif ve politik sivil itaatsizlik tanımlaması ile ikame ediliyor. Teoriye göre, sivil itaatsizlik, vicdani reddin aksine, bir yasayı sorguladığı için kamusal ve kolektiftir, bir yasanın değişmesi temelinde ortaya çıktığı için de politiktir. Ancak liberallerin kavramsallaştırması içinde en önemli nokta, politik ve kolektif olarak ortaya çıkan sivil itaatsizlik eyleminin dahi sivil yapının dışına çıkmak istemediği için, hatta bu yapıyı bozmaksızın ortaya çıktığı için yasal sistemin tümünü değiştirmeye yönelen bir edim olmamasıdır.

Dolayısıyla hem apolitik ve pasif olan vicdani ret ediminin hem de kolektif ve politik olan sivil itaatsizlik eyleminin, sistemin kendisiyle değil, sadece hatalı işleyen çarklarıyla sorunu bulunmaktadır. Oysa bu bakış açısı, bir baskı aygıtı olarak modern devletin en güçlü unsuru olan silahlı kuvvetlerin aynı zamanda sistemin kendini yeniden sürdürmesi için bir ideolojik aygıt olarak işlediğini ve sistemin içinde karşı durulan parçaların aslında sistemin bütününü kurgulayan epistemik bir cemaatin ürünleri oldukları gerçeğinin üstünü örtmektedir. Orwell'in de son derece çarpıcı bir şekilde ortaya koyduğu gibi, savaşların asıl amacı kazanmak değil, mevcut nizamın kendisini devam etmesini sağlamaktır.

Apolitik Vicdan

Hannah Arendt vicdanın apolitikliğini şu şekilde tanımlar: "Vicdan her yerde apolitiktir. Ne haksızlığın yapıldığı dünya ile ne de bu haksızlığın dünyanın geleceğine ilişkin sonuçlarıyla ilişkilidir. Vicdan, Jefferson gibi, 'Tanrı'nın adil olduğunu ve adaletinin ebediyete kadar uyumayacağını düşündüğümde vatanım için ürperiyorum' demez, çünkü vicdan bireysel benlik ve onun bütünlüğü için ürperir."[2] Tam da Arendt'in vicdana atfettiği apolitiklik yorumu üzerinden vicdani retçinin savaş karşısındaki tutumunu yeniden gözden geçirmek gerekiyor. Liberal teoriye göre, dini ya da vicdani gerekçelerle şiddete karşı olan vicdani retçi, savaşa gitmeyi reddeder, ancak savaş olmasın demekten kaçınır çünkü onun savaş karşısında reddettiği şey, bu "kötü" eylemde, yani savaş'ta yer almaktır; ancak savaşın olmasına bir itirazı yoktur çünkü savaş onun dışında gerçekleşen, sadece ona zararı dokunduğunda karşı durulması gereken bir olaydır.

2 Arendt, Hannah, "Sivil İtaatsizlik", *Kamu Vicdanına Çağrı,* der: Hannah Arendt vd., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001 içinde s. 77-118.

Michael Moore'un Altın Palmiye Ödüllü belgeseli *Fahrenheit 9/11*'de, oğlunun Irak'ta öldürüldüğü haberini telefonla öğrenen bir annenin söylediği ilk şey, "Neden benim oğlum? Tanrım neden benim oğlumu aldın?" olmuştu. O anne için savaşta hayatını kaybeden milyonlarca Iraklının ya da diğer Amerikan askerlerinin ölmesi bir sorun teşkil etmezken, kendi oğlunun orada ölmüş olmasına sitem eder. Vicdanı olan her birey, o annenin sorması gereken sorunun aslında, "Oğlumun Irak'ta ne işi vardı?" olması gerektiğini düşünür. Zaten sistem de kurgulanış itibariyle insanların vicdanlarında kendi bireysel çıkarlarını takip etmelerini ve başkalarının acısı karşısında üç maymunu oynamalarını hedeflemektedir. Hangi vicdan ben savaşa gitmeyeceğim derken, savaşın gerçekliğine sırt dönebilir?

Walter Benjamin "Tarih Üzerine Tezler"inde, "Ezilenlerin geleneği bize içinde yaşadığımız 'olağanüstü hal'in aslında genel kural olduğunu öğretir"[3] der. Bu tanım, toplumdaki sürekli savaş halini ve barış dönemlerinde dahi bir ideolojik aygıt olarak "asker-millet" söylemi ile toplumun militarizasyonu sürecini destekleyen, 'Güçlü Ordu, Güçlü Türkiye' ilanlarıyla toplumun gelişimi için savaşa yapılan yatırımların bir önkoşul olduğunu koca koca bilboardlarda gözümüze sokan Türk Silahlı Kuvvetleri'nin varlığına da işaret etmektedir tarihsel olarak. Hangi vicdan "Bu şekilleniş ve işleyiş benim dışımda" diyerek, bu gerçekliğe sırt çevirip kendi iç dünyasına kapanabilir? Hangi vicdan 8 yaşında, 10 yaşında terörist yaftasıyla ölümleri doğallaştırılmaya çalışılan çocukların kanları yerde dururken, onları öldürmek için ben askere gitmedim diye kendi özsaygısını koruyabilir, o çocukların bedenlerini ve geride kalanların ruhlarını parçalayan tetik çeken ellerin varlığına ses çıkarmadığı sürece? Cevabı basit: Kendi vatandaşlarına savaş açarak sistemin mevcut yapısını sağlamlaştırmaya çalışan egemen gruplar tarafından şekillendirilmiş vicdan.

Toplumsal Olarak Şekillenmiş Vicdan: Vicdansızlığın Örtülü Hali

Louis Althusser'den beri, ideoloji hakkında bildiğimiz bir gerçek var. Her ideoloji bireylere özne diye seslenir. Daha açık hale getirmek gerekirse, ideoloji ancak somut özneler için vardır ve ideoloji ancak özneler aracılıyla işlediğinde somut bir varoluş ortaya koyabilir. Mevcut sistemin ideolojik olarak belirlediği sınırlar içerisinde, yani sistemin kendi varoluş koşullarına

3 Benjamin, Walter, *Pasajlar,* Çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.

karşı görmediği edimler etrafında bireyin hakkı ve özgürlükleri ancak ve ancak tanımlanabilir. Dolayısıyla, mevcut yasal düzenlemelere bakarak evrensel insan hakları ilkelerine dayandırılacak dahi olsa, ortaya konulacak her sistem karşıtı edim, aslında ideolojik olarak bireyin marjinalleşmesine yol açar. Bireylerin normal eyleme edimleri sistem tarafından yazılı hale getirilerek yasalar halinde ortaya konduğu için, bu edimler ışığında hareket etmeyen ya da bu edimlerin tam zıddı istikamette hareket eden her birey toplumun dışlaması gereken ucubeler olarak kamusal alanda tasvir edilir. Bu ucube olarak tasvir etme hali, ötekileştirmenin en sağlam dayanaklarından biridir.

Askerlik Kanunu'nun 1. maddesi, *"Türkiye Cumhuriyeti tebaası olan her erkek, işbu kanun mucibince askerlik yapmağa mecburdur"* diyor. "Askere Büsbütün Yaramayacakları Anlaşılarak Askerlikten Çıkarılacak Olanlar" başlıklı bölümün 41. maddesinde ise "Askere elverişli olmayanlardan idarece lüzumlu görülenler, askeri hastaneye sevk edilirler. Askeri hastane sağlık kurullarınca yeniden yapılan muayeneleri sonunda askerliğe elverişli oldukları anlaşılanlar asker edilirler" diyor. Bu yasalar çerçevesinde görülen şudur ki, sistem her yetişkin erkeğin ancak askerlik yaptığı takdirde sağlıklı olabileceğini gösteriyor ve halkın vicdanına bu şekilde yön veriyor.

Bir yandan bireylerin tüm hareket kabiliyetlerini tanımlayan, ancak diğer yandan da bireylere özne olarak seslenen ideoloji, bireylerin davranışlarını şekillendirdiği gibi aynı zamanda da bireylerin vicdanlarına, adalet, genel iyi ve ortak çıkar gibi kavramlarla şekil verir ve üst yapıda gerçekleşen bu şekillendirme sistem için hayati bir önem taşır. Aslında maddi bir pratik olarak ortaya çıkabilmek için öznelere ihtiyaç duyan ideoloji, Michael Foucault'nun tabiriyle kendi parmaklıklarını oluşturup özneyi tamamen sınırlandırarak, bir anlamda ortadan kaldırır.

Althusser bu durumu son derece güzel özetlemiştir:

> "Düşüncelerin, son kertede ideolojik bir aygıt tarafından tanımlanan kurallarla düzenlenen pratiklerin edimlerinde yer alan maddi bir varoluşa sahip olduğu ortaya çıkınca düşünceler de yok olup gittiler. Böylece, öznenin de şimdi açıklayacağım sistem tarafından *eyletildiği ölçüde eylediği ortaya çıkar;* söz konusu sistem şudur: *İdeoloji maddi bir kurallar bütünü tarafından düzenlenen maddi pratikler gerektiren maddi bir ideolojik aygıtın bağrında var olur; söz konusu pratikler kendi inancı uyarınca eyledi-*

> *ğine gönülden inanan bir öznenin maddi edimlerinde var olurlar."* (İtalikler bana ait.)[4]

Genelkurmay Başkanlığı'nın internet sitesinde "Tarihten Kesitler" başlığı altında bulunan yayınların isimleri şunlardır: *"Ermeni Sorunu; Geçmişten Günümüze Türkiye Cumhuriyeti, Türk Tarihinden Anekdotlar; Sevgi ile Yoğrulan Bir Asker Öyküsü vs...'* Başlıklardan anlaşılacağı üzere Türk Silahlı Kuvvetleri sadece kışlaya değil, toplumun tarihine, geçmişine ve yapısına yönelik birçok fikri dolaşıma sokmaktadır. *Sevgi ile Yoğrulan Asker*[5] kitabında bir bölümde oğullarının yemin törenini izlemeye gelen bir anne-baba arasında şu diyalog geçiyor: "Silâha, bayrağa ve birbirlerine gururla sarılmışlardı. Dikkatle baktığım halde aralarındaki oğlumu seçemiyordum. ***'Sen görüyor musun hanım?'*** dedim. Koluma daha bir sıkıca tutundu ve '***Ne fark eder, şimdi hepsi de bizim oğlumuz!'*** dedi."

Aynı kitapta askerlerin törende ettikleri yeminin[6] ardından asker gencin babası "Nedir bu marşın anlamı?" diye sorduğunda aldığı cevap şu:

> *"Askerin;*
> *Mesleğine yürekten bağlanışıdır.*
> *Teminatı; şeref,*
> *Bedeli de;*
> *Gerektiğinde uğrunda ölmektir!.."*

Askerlik onur, şeref, vatan gibi kavramlar üzerinde ideolojik olarak tarif edilmeye devam ettiği sürece, insanların vicdanları her ne gerekçeyle olursa olsun, askerlik yapmayı reddeden insanları onursuz, şerefsiz ve vatan haini olarak görme eğilimleri de o derece artmaktadır. Dolayısıyla bir insanın vicdani gerekçelerine sığınıp kendi içine dönerek toplumun sürekliliğini ve militarizasyonunu sağlayan askerlik edimine karşı durması, sadece kendinin

4 Althusser, Louis, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları,* İstanbul: İthaki Yayınları, 2006.

5 http://www.tsk.tr/8_TARIHTEN_KESITLER/8_7_Sevgi_ile_Yogrulan_Bir_Asker_Oykusu/Sevgi_ile_Yogrulan_Bir_Asker_Oykusu.htm

6 "Barışta ve savaşta, karada, denizde ve havada, her zaman ve her yerde, milletime ve cumhuriyetime doğruluk ve muhabbetle hizmet ve kanunlara ve nizamlara ve amirlerime itaat edeceğime ve askerliğin namusunu, Türk Sancağının şanını canımdan aziz bilip icabında vatan, cumhuriyet ve vazife uğrunda seve seve hayatımı feda eyleyeceğime namusum üzerine and içerim!"

yalnızlaşması ve dış baskılar tarafından hayatının cehenneme dönüşmesi sonucunu doğuracaktır. Ona karşı tepki gösteren insanların vicdanı, yapılan ideolojik şekillendirme altındayken, bireysel olarak vicdani retçi ile bir sorun yaşamayacak dahi olsa, bu edimi ortaya koyan bireyleri şerefsiz, onursuz vatan görevinden kaçan korkaklar olarak tanımlayacaktır.

Vicdani Reddin Dayanakları

Toplumsal kuralların çerçevesinin sistemin sürekliliğini ve yeniden üretimi sağlamak için çizildiği bir ortamda, genel iyi olan yasanın çarpıklıklarına karşı durmak ve kendi bireyselliğini ön plana çıkartarak aslında var olmayan kavramlara atıfta bulunup bir direniş hattı ortaya koymak, özünde bir direniş ortaya koymamak anlamına da gelir. Liberal teorinin, vicdani ret eylemini tanımlarken yasalara ve haklara yaptığı atıf hem ayakları yere basmayan bir konumdadır hem de son derece soyut bir anlam içeren hak kavramını dayanak alarak, haklar yasalardan önce gelir gibi dayanağı belli olmayan bir yerden vicdani ret eylemini etkisizleştirmektedir. Hannah Arendt[7] bu durumu şu cümleleriyle son derece açık ve net ortaya koymuştur: "Sivil itaatsizlik eylemcisi var olan otoritenin genel çerçevesini ve hukuk düzeninin genel meşruiyetini kabul eder." Vicdani retçinin ya da sivil itaatsizlik eylemcisinin yaptığı şey, tam olarak *adaletin işleyişini daha katıksız bir adalet uğruna eleştirmektir*. Peki, hangi adalet? Sadece silahlı güçlerin dur durak bilmeksizin silahlanmasının önünü açan değil, aynı zamanda da yaptığı her hareketle toplumun militarizasyonu sürecini başarılı bir şekilde sürdüren Silahlı Kuvvetleri rejimin bekçisi olarak gören bir toplumdaki adalet.

Toplumu hukuki metinler üzerinden anlamlandırmaya çalışarak, ister vicdani ret şeklinde olsun, isterse sivil itaatsizlik ya da militan eylemler şeklinde olsun, bir eylem hattı ortaya koymak anlamlı değildir; çünkü mücadele hattınızı ortaya koyarken atıfta bulunduğunuz 'adalet' kavramı son derece sübjektiftir. Foucault'ya göre,

> "Adalet fikri kendi içinde farklı tipteki toplumlar tarafından belirli bir siyasi ve ekonomik iktidarın bir aracı olarak ya da bu iktidara karşı bir silah olarak icat edilmiş ve devreye sokulmuş bir fikir. Ama, bence adalet kavramının kendisi, her halükârda sınıflı bir toplumda ezilen sınıf tara-

7 Arendt, Hannah, "Sivil İtaatsizlik", *age*.

> fından, kendisini haklı çıkarmak amacıyla yapılan bir hak iddiası görevini görür."[8]

Bundan dolayıdır ki toplumsal mücadeleyi adaletin kavramlarıyla düşünmek yerine, adaleti toplumsal mücadelenin terimleriyle düşünmek gerekir.

Sonuç Yerine

Vicdani Ret, liberal teoride olgunlaştırıldığı haliyle kişinin kendi vicdani ya da dini gerekçeleri sebebiyle, kendi içine kapanarak genel iyi olan yasalara karşı uyguladığı pasif bir edim olarak kurgulanamaz. Bunun en önemli sebeplerinin başında, zorunlu silah altına alınma eyleminin sistemin sürekliliği ve bekası için son derece politik ve ideolojik bir işlev göstermekte olmasıdır. Kamusal alanın tam merkezinde olan böyle bir meseleye sadece vicdani ya da dini gerekçelerle karşı koyuyor olmak, bu edimin dönüştürücü halini de etkisiz kılmaktadır. Biz bireyler olarak sadece kendimiz silah altına alınmayı reddediyoruz, o yüzden ellerimizin kana bulaşma riskini ortadan kaldırdık düşüncesiyle hareket edebilme gibi bir seçeneğimiz yok. Bu yüzden vicdani ret edimini, anti-militarizm boyutu olarak kurgulamak teoride, ama sadece teoride mümkündür. Pratik açısından böyle bir kavramsallaştırmanın bize kazandıracağı mücadele biçimleri çok sınırlı olacaktır. Kaldı ki, vicdani reddi toplumun adalet ilkesine atıf yaparak kavramsallaştırmamız da pek mümkün değildir. Dolayısıyla, bizim artık toplumsal mücadeleleri adaletin kavramlarıyla tarif etmek yerine, toplumsal mücadelelerin adaletin kavramlarını tayin etmesi gerektiğini görmemiz gerekmektedir.

8 Foucault, Michel ve Chomsky, Noam, *İnsan Doğası: İktidara Karşı Adalet*, İstanbul: BGST Yayınları, 2005.

Solakların Tarihi

PIERRE-MICHEL BERTRAND

Bir Soysuzluk ya da Irksal Aşağılık Emaresi

On dokuzunca yüzyılın son çeyreğinden 1920'li yıllara kadar, faşist bir ideolojiyi beslemek üzere solaklığı kullanan belli bir retorik şekli ortaya çıkmıştır. Solaklık, bütün aşağı insanların ortak paydasıdır. Solaklık soysuzlaşanların, yani ırklarının özelliklerini kaybetmiş olanların özelliğidir. Ama solaklık, daha geniş bir şekilde, aşağı ırklardan olanların da bir özelliğidir. Ayrıca bu hususta erkeklerden çok kadınlarda, yönetici sınıftan çok proleterlerde daha çok solak olduğu iddia edilir.

1882 yılında Bilimlerin İlerlemesi İçin Fransız Derneği'nde okunan bir tebliğde Doktor Gaëtan Delaunay, birkaç yıl önce *Etudes de biologie comparée* (Karşılaştırmalı Biyoloji Çalışmaları) adlı eserinde uzun uzun geliştirdiği temel hakikatlerin birkaçını sıralar:

> "Üstün ırklarda çok az sayıda solak bulunur. Ancak solaklık aşağı ırklarda yaygındır.
>
> Solaklık kadınlarda erkeklerde olduğundan daha sık görülür.
>
> İdiotların çoğu ya solak ya da ambidekströzdür. Epileptiklerin çoğu solaktır.
>
> Sonuç: İnsan türünde evrim solaklıktan, üstün bireylerin özelliği olan sağlaklığa doğru ilerler."

Bir süre sonra Victor Galippe insanı güldürmesine güldürecek bir söylemle şöyle bir kanıtlamaya girişir:

> "Herhangi bir fiziki damga taşıyan biri (şaşı, cildi lekeli, solak, fazla parmaklı, tavşan dudaklı, çıkık çeneli, kısaca bedenin düzgünlüğünü bozan her tür anomalinin izini taşıyan biri) aynı zamanda onu soysuzlar sınıfına dahil etmemize imkân verecek ahlaki ve entelektüel özellikler de barındırabilir, bu türden kişilerin çoğunda zihni dengesizlikler görülse de yine de bunlar belli konulara yatkınlık gösterebileceği gibi parlak bir yeteneğe de sahip olabilirler."

Yüzyılın başında solaklığın "soysuzluğun fizyolojik damgası" olduğunu öne süren teori hayli kabul görmekteydi. Bu teori tıbbiyelerde öğretiliyor, bilim dergilerinde ve doktora tezlerinde sayfalarca anlatılıyordu. Sapkınca etkileri yine de daha sonraları, meşhur kriminolog Cesare Lombroso solaklığa daha geniş sosyolojik bir boyut kazandırınca ortaya çıktı. 1903 yılında sola meyletme (*left-sidedness*) zannedildiğinden daha yaygın bir fenomendi, zira "normal popalasyon"un % 26'sında görülmekteydi. "Yine de", diye belirtiyordu kendisi, "araştırmalar, kişilik bozukluğundan muzdarip kişilerde % 44'lük bir oranla bu fizikofizyolojik özelliğin 'hemen hemen kural' durumunda olduğunu göstermektedir." "Lombroso bu tespitten hareketle söz konusu sola meyletmenin zihinsel evrimde bir gerileme olmasa da bir duraklama olduğunu tahmin etmektedir:

> "Bedensel asimetri, kişi geliştikçe daha da arttığından ve beyin de en hızlı gelişen organlardan biri olduğundan, beyin, çalışma miktarı arttıkça daha da asimetrik olmaktadır. Bu şekilde vahşi halde kalmış insanla karşılaştırıldığında, medeni insan kemale erdikçe sağa doğru gittikçe artan yönelim gösterir. Aynı tespit, erkekler ile kadınlar; yetişkinler ile çocuklar ikilileri için de geçerlidir. Bu durum, kadınların ve iptidai ırkların, solak olmasalar da, niçin sola belli bir temayüllerinin olduğunu izah eder. [...] Bu aynı zamanda eski çağlarda ve hatta günümüzde, medeniyetten nasibini almamış birtakım halklarda –mesela Araplarda– yazının, aynı kulağı çekilmeden ö neden sağdan sola yazıldığını izah eder."

Lombroso'nun söylemindeki tuzağa düşürücü ırkçılık başkalarına da esin kaynağı olur. Örneğin 1913 yılında çok popüler bir İngiliz dergisinde E. T. Brewser adındaki biri İtalyan araştırmacıdan hareketle sol tarafa meyletmenin her halükârda "üst sınıflardan ziyade aşağı sosyal sınıflarda, beyazlardan ziyade zencilerde, medeni ırklardan ziyade vahşilerde çok daha sık gö-

rülen bir durum" olduğunu kabul etmekteydi. Aynı dönemde Alman Stiers solaklığı "soysuzlaşma" olarak niteliyor ve solakları "soyu tükenmekte olan bir organizasyon tipinin yaşayan son fertleri" olduklarını iddia ediyordu. Bunun ispatıysa, diyordu, epileptiklerde (o zamanlar histerik sınıfına dâhil edilmekteydiler) ve geri zekâlılarda görülen sola meyletme sıklığı. 1916 yılında Belçikalı Ioteyko seleflerinin dümen suyundan giderek "solakların devler ve cüceler gibi istisna olarak kalması gerek[tiğini], zira türün normal olarak kendini koruma eğiliminde olduğunu" tahmin ettiğini söylüyordu.

On dokuzuncu yüzyıldan 1914'e kadar uzanan ve "Belle Epoque" (Güzel Çağ) olarak adlandırılan dönemde (solaklar için elbette talihsiz bir adlandırma) onlarcası görülen bütün bu sözüm ona bilimsel araştırmalardan özellikle biri, Sir James Crichton-Browne'un kaleme aldığı araştırma gayri iradi maskaralık antolojisinin en kıymetli parçası olmaya adaydır:

> "Şu anda durumun ne olduğunu tam olarak bilmiyorum, ancak şunun şurasında kısa bir süre önce yargıçlar ile din adamları arasında ve İngiliz Parlamentosu'nda bir tek solaklık yahut ambidekströz vakası yoktu. Şu anda kesin olarak belirtebilirim ki ne Londra Krallık Akademisi azaları, ne Londra Krallık Akademisi yedek azaları, ne İskoçya Krallık Akademisi azaları, ne de İskoçya Krallık Akademisi yedek azaları arasında solak yahut ambidekströz aza bulunmaktadır. Tam aksine, şurası açıktır ki bu özellik geri zekâlılarda son derece sık görülür."

Tanıdığımız hemen hemen bütün "Meşhur Solaklar" listesinde iki isim hep göze çarpar: Bunlardan ilki 1888 yılının sonbaharında Viktorya İngilteresini sadik cinayetleriyle efil efil titreten Karındeşen Jack'tir. Diğeri ise Vahşi Batı'nın sembolik kanun kaçağı Billy The Kid'dir (1859-1881). Gelgelelim şurası kesin ki ikisi de solak değildi.

Aslında bir adli tıp doktorunun raporu Karındeşen Jack'in –biri hariç– bütün cinayetlerini sağ eliyle işlediğini göstermektedir. Billy The Kid'e gelince; solak olduğu yönündeki efsanenin yayılmasına sebep olan, fotoğrafının ters basılmasıdır: Arthur Penn'in *The Left-handed Gun* (1957) adlı westerninde Billy The Kid'in arandığını bildiren afişteki fotoğrafı ters basıldığı için silahı sol elinde görülmekteydi. Karındeşen Jack'in ve Billy the Kid'in solak olmadıklarının bu şekilde ortaya konmasına rağmen nasıl oluyor da bugün hâlâ solak oldukları düşünülmektedir? Bu konuda bir hipotezimiz var.

Darwin'in doğal seçilim konusundaki çalışmalarından ve daha genel olarak da pozitivizm akımından etkilenen kriminoloji, yani suç olgusunun bilimsel incelemesi tam da Karındeşen Jack ile Billy the Kid'in manşetlerden inmediği dönemde doğmuştur. Bu disiplin Avrupa'da büyük bir gelişme gösterip taraftar kazanmış, Birinci Dünya Savaşı öncesine kadar çok sayıda kriminoloji kongresi toplanmıştır. Kriminoloji savaşın ertesinde ise bu niteliğini yitirip ceza hukukunun, psikiyatrinin veya sosyolojinin bir dalı haline gelmiştir.

Krimonolojinin kurucusu ve en önemli ismi, yukarıda solaklık hakkındaki üstü kapalı ırkçı görüşlerine yer verdiğimiz, Turin Üniversitesi'nde adli tıp doktoru olan İtalyan profesör Cesare Lombroso'ydu (1836-1909). Lombroso antropometri, tıp ve psikiyatri alanlarında uzun yıllar boyunca yaptığı çalışmalara dayanarak, suçun koşullardan kaynaklanan faktörlere bağlı olmaktan ziyade, doğuştan gelen psikiyatrik bir sapmanın sonucu olduğunu öne sürüyordu. Ona göre, suça eğilimli bir kişi tipi, bir "doğuştan katil" vardır. Bu kişi tipi atavizm yoluyla insan evriminin arkaik bir derecesini temsil eder ya da bir yozlaşmışlık gösterir. Çağdaşları tarafından büyük ölçüde kabul gören, suça ilişkin bu biyolojik determinizm doktrini şüphesiz solaklar için çok zararlıydı. Aslında Lombroso 1876 tarihli *L'Uomo delinquente* adlı eserinde (ki kısa sürede değişik dillere çevrilmiştir) bir suçlu tipolojisi oluşturmaya; suçlulara özgü fiziki, psikolojik, sosyolojik özellikleri sıralamaya girişir. Bu özellikler arasında "mancinizm" yani "organları ve duyuları etkileyen bir tür solaklık"ı da saymaktadır. Turin hapishanesindeki solakların çokluğu, öne sürdüğü düşüncenin ispatıdır:

Ara sıra suç işleyenler.....96 kişiden 9'u yani % 9,4
Katil doğanlar.....145 kişiden 28'i yani % 19,3'ü
Üçkâğıtçılar, sahtekârlar.....34 kişiden 10'u yani % 29'u
Hırsızlar.....141 kişiden 19'u yani % 13,5'i
Katiller.....52 kişiden 4'ü yani % 7,7'si
Cinsel suçlular.....10 kişiden 1'i yani % 10'u
Kadın suçlular.....44 kişiden 10'u yani % 22,7'si

Genel populasyonda solakların oranı o zamanlarda % 3 civarındadır, ancak "mancinizm" hapishane populasyonunda normalden on kat daha fazla olabilir! Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, şurası "barizdir" ki "namussuzlarda solakların oranı namuslulardakinden daha çoktur. Bütün solakla-

rın namussuz olduğunu iddia etmiyorum" diye sözlerini bitiriyor Lombroso, "çok sayıda başka faktörlere bağlı olan solaklığın insan türünde en kötü kusurlara yol açabileceğini söylüyorum."

Elbette böyle bir analizin bugün kabul görmesi beklenemez. Ne var ki bu analizi on dokuzuncu yüzyılın çok üretken olduğu pitoresk teorileri arasında görmek yanılgıya düşmek olur, zira bu dönemde insanlar üzerindeki etkisi muazzamdır. 1900 yılında bir eleştirmen şöyle bir tespitte bulunuyordu: "Lombroso, bugün yaşayan insanlar içinde dünyada en çok tanınan kişilerden biridir. Ortalama okurun gözünde büyük bir bilim adamıydı. Adı, çok yaygın olan değişik fikirlerle beraber anılıyor ve kitaplarının tek bir sayfasını okumamış yığınlar bu fikirleri benimsiyorlardı. Kamuoyunu temsil etme iddiasında olan basın Lombroso'nun fikirlerini geniş kitlelere yayıyordu. Bu fikirler parlamento kürsüsünde dile getiriliyor, mitinglerde hatiplerce dillendiriliyordu."

Bu eleştirmenin haklı olarak eleştirdiği husus, Lombroso'nun teorilerinin bu kadar popüler olmasının altında yatan sebebin bu teorilerin sağ duyuya hitap ediyor olmasıydı. Bu teoriler sayesinde en arkaik önyargılar –örneğin

Platon Yasalar VII

Atinalı: Eller söz konusu olduğunda, insanlar sağ ve sol elin doğaları gereği kendilerine özgü (farklı) işlere uygun olduğunu düşünür. Oysa, ayaklar ve diger aşağı uzuvlar söz konusu olduğunda beceriler açısından açık bir fark yoktur (sağ ile sol arasında). Doğrusunu söylemek gerekirse, hemşirelerin ve annelerin aptalca fikirleri yüzünden hepimiz sakatlandık. Her bir kolun doğal potansiyeli tamamen aynıdır, aralarındaki fark bizim hatamızdır, çünkü alışkanlık yüzünden onları yanlış kullanırız. Pek de önemi olmayan işlerde, lir çalmak için sol eli veya mızrap için sağ eli kullanmanın, hangi elin kullanıldığının en ufak bir önemi yoktur. Ancak ortada bir gereklilik olmadan bunları başka işler için örnek almak da oldukça aptalca. İskitler'in yaptığı buna örnek: İskitler yayı germek için özellikle sol eli, oku yerleştirmek için de özellikle sağ eli kullanmaz, her iki eli de bu işler için fark gözetmeksizin kullanırlar. Benzer bir çok örnek bulunabilir. Örneğin araba sürerken ve başka işlerde, insanlar, sol elin gücünü sağ ele göre azaltmak için adeta doğaya karşı çalıştırırlar. Daha önce de söylediğimiz gibi, mızrap vururken ve diğer çalgılarda da hangi elin kullanıldığının önemi yoktur. Ancak, ok ve kargı gibi demir savaş aletlerinde hangi elin kullanıldığı muazzam bir önem kazanır, hele bu silahlarla göğüs göğüse savaşıyorsan. Bu dersi almış adamla almamış arasında ne büyük fark vardır, eğitimli ve eğitimsiz savaşçı arasında. Eğitimli bir boksör veya güreşçi veya pankreasçı solunu nasıl kullanır bilirsin, rakibi taraf değiştirtiğinde, sakatlanmasına rağmen yalpalamaz ve dengesini korur. Zannımca, aynı kuralın silah kullanımında ve diğer işlerde de geçerli olduğunu varsaymalıyız: bir adamın saldırı ve savunma için iki takım uzvu varsa, yapabildiği sürece, birini başıboş ve eğitimsiz bırakmamalı. Aslında, Geryon veya Briareus'un bedeniyle doğuyorsan, yüz elinle yüz mızrak atabilmelisin. Bütün bu hususlar erkek ve kadın eğitimciler (görevliler) tarafından göz önünde bulundurulmalıdır. Kadınlar, çocuklar oyunla eğitilirken onlara göz kulak olurken, erkekler, derslerini denetlerken... Her kız ve erkek çocuğun her iki el ve ayağını çok amaçlı olarak kullabilecek şekilde büyüdüğünü görmeleri gerekir. Böylece, doğal becerilerini sonradan edinilmiş alışkanlıklarla köreltmezler.

İngilizceden çeviren: Nalan Saraç

solak=suçlu bilimsel hakikat olup çıkmaktaydı. *Vox populi* birdenbire basiretli oluşundan dolayı gurur duyma hakkını kendinde buluyor ve bu özelliğinden ötürü bilim camiasından taltif edilmeyi bekliyordu.

Bir Sapma

Tam olarak Wilhelm Fliess (1858-1928) on beş yıl boyunca Freud'un arkadaşı olmasaydı şüphesiz unutulup giderdi. Her halükârda ne Burun Nevrozu hakkındaki –burun ile kadın cinsel organları arasında bir korelasyon oluşturduğu– teorisi ne biseksüalite konusundaki izahatı meşhur bilimadamları arasında ona bir yer kazandırmaya yeterdi. Ne var ki, o dönemde hemen hemen her yerde yaygın olarak bulunan solaklar konusundaki müsamahakârsızlık ortamına dolu dolu katkıda bulunan kimi düşüncelerini görmezden gelmezlik etmemeliyiz.

Fliess belki de mektepli bir bilim adamıydı ama karanlık bilimlere de büyük bir merak duyuyordu. Sağ ile sol arasındaki karşıtlığın eril ve dişi cinsler arasındaki zıtlığı yansıttığını söyleyen hermetik spekülasyondan büyük ihtimalle haberdardı. Bu spekülasyon 1861 yılında Alman antropolog Johann Jakob Bachofen'in meşhur denemesine konu olmuştu. Fliess, psikanaliz –şurası doğru ki o zamanlarda bu hâlâ emekleyen bir bilim dalıydı– araçlarına hâkim olduğu iddiasıyla "cinsel yanlılık" mitinde birtakım nevrotik belirtileri yorumlama vasıtası görmekteydi. Ona kalırsa, her birey, ister erkek olsun ister kadın, sembolik olarak bedeninin sol yanıyla kendisine zıt cinsi ifşa eder. Mantıken cinsiyeti doğru olan, sağlıklı bir birey sağlaktır. Buna karşın, sağ elinden ziyade sol elini kullanan kişi homoseksüel olarak görülebilir ve tersi de geçerlidir. Solaklarda, aynı cinse meyletme durumu öne çıkmakta gibidir. Hem bu iddia hem de tersi doğrudur. Bir kadında erkeksilik ya da bir erkekte kadınsılık görüldüğünde sol tarafa bir temayül bulmaktayız. Bunu bilen kişi, solaklığı tespit etme konusunda eşsiz bir araca sahiptir. Bu tanı, hatasızdır.

Fliess'in gözünde, sağlaklık ile solaklık arasındaki fark heteroseksüellik ile homoseksüellik arasındaki farkı da açıklıyor. Homoseksüelliğin o zamanlarda hapis cezasıyla cezalandırılabilen bir suç olduğu –bu kanun ancak 1969'da kaldırılmıştır– dikkate alınırsa, bu teorinin, solaklığın bir sapma olduğu fikrini daha da güçlendireceği tahmin edilebilir. Lombroso ve şürekası bu özelliği bir soysuzlaşma, zihinsel gerilik, psişik bozukluk, ırksal aşağılık damgası haline getirir. Resmi tamamlamak için geriye bir tek cinsel sapkınlık kalır. Psikanaliz, (daha doğrusu onun avatarı) tam zamanında varır. Ta-

kip eden iddia net bir şekilde göstermektedir ki Fliess seleflerinin dümen suyunda ilerlemiş ve söylemi, her türlü demagojik kestirmeyi benimseyen reddedici kaba bir söylemden başka bir şey olamamıştır:

> "Madem bu soysuzlaşma [solaklık] kadın ve erkek nitelikleri arasındaki farktan kaynaklanıyor, o zaman solaklıkla aynı şey olan gerçek anlamda orospuluk ve kriminalitenin niçin bu kadar çok sayıda solağı içerdiği anlaşılır."

Kesin olarak bu tür sözler on dokuzuncu yüzyılın püriten toplumunun geleneksel ön yargılarının neredeyse açık bir tekrarından başka bir şey değildir. Bunlar Avusturyalı psikanalist Wilhelm Stekel'i heyecanlandırmış olabilir mi? Buna inanmak istemiyoruz. Gel gelelim Stekel, Fliess'in çalışmalarından kısa bir süre sonra yayımlanan *Düşlerin Yorumu* adlı kitabında meslektaşınınkine çok yakın bir analize yer vermektedir:

> "Sağın yolu her zaman iyinin yolu, solun yolu ise suç yolu anlamına gelmiştir. Bu şekilde homoseksüellik, ensest, sapkınlık solda; evlilik, bir hayat kadınıyla ilişki sağda olacaktır. Elbette rüya görenin ahlakı hesaba katıldığında."

Fliess'in teorisi ile Stekel'inki yan yana konulduğunda cinsiyetçi yönü ağır basan bir değerler yelpazesi ortaya çıkar. Toplum belki de hayat kadınlarıyla ilişkiye girmeye iyi gözle bakmaz ama doğal ahlak için durum böyle değildir; zira normal bir yapıya sahip bir erkeğin meşru bir dürtüsünün tatminini sağlar. Dolayısıyla fahişelik, evlilik gibi, sağda yer alır, normun tarafında bulunur. Buna karşın, kadınların fahişeliği, oğlancılık ve diğer cinsel sapkınlıklar solda ve solaklıkta ortaya çıkar. Solaklık karşıtı söylem burada kadın düşmanı ve homofobik söylemle el eledir.

Müsamahasızlığın Altın Çağı

Bu dönem için elimizde bulunan malzemenin çokluğu yüzünden karşı karşıya kaldığımız göz boyamanın etkilerini hesaba kattığımızda da şöyle bir tespit kaçınılmaz oluyor: Avrupa'nın bütün halkları dâhil olmak üzere, 1860'lı yıllardan Birinci Dünya Savaşı'na kadar olan dönemde solaklığın en karanlık sayfaları yazılmıştır. Solaklara karşı husumet her zaman hissedilmiştir

ama bu husumet hiçbir zaman zikrettiğimiz dönemde olduğu kadar açık ve organize olmamıştır.

Bu fenomenin nedenlerini tespit etmek güç. Öte yandan zamanın burjuva kültürünün birtakım özelliklerinin belki de buna yabancı olmadığı düşünülebilir. Kilise'nin aileler üzerindeki etkisi, püritanizm eğilimi, babanın ve kocanın vesayetinin yüceltilmesi, mülk ve para kültü, milliyetçiliklerin yükselişi (bunun sonuçlarından biri olarak yabancı düşmanlığının artması), Rönesans çağının eşitlikçi ütopyalarının kötülenmesi, (sosyal patoloji ve biyolojik determinizm teorilerini destekleyen) dogmatik bir bilimciliğin giderek artan gücü: Bu faktörler kuşkusuz düzene ve tekbiçimliğe duyulan alakaya ve her türden marjinalliklerin reddine katkıda bulunmuştur. Her halükârda bu fenomenin derin nedenleri neler olursa olsun, şurası açık ki, dönemin "konformist toplumu" akademik otoritelerden destek alarak kendi ideallerine tekabül etmeyen insan kategorilerine karşı horgörüsünü kurnazlıkla ifşa ediyordu. Solaklara ilişkin birçok bakımdan kaba, keyfi ayrımcı söylem, şüpheli yığınlar oluşturmak ve kesinlikle muhafazakâr bir ideolojiye meşruiyet kazandırmak için bir bahaneden başka bir şey olmamıştır (Fransa'da parlamentodaki muhalefetin politik görüşlerini ifade eden *gauchisme* terimi 1860'lı yıllardan itibaren solaklar için de kullanılır olmuştur. Solaklar da, *gauchiste*'ler gibi yerleşik düzen için tehdit olarak görülüyordu). Kimilerinin kör gözün parmağına misali hiç tereddüt etmeden yaptığı gibi üstün ırkları ve sınıfları *sağlak* kategorisine sokmak ve buna karşın yabancıları, proleterleri, şizofrenleri, suçluları, fahişeleri, zihinsel özürlüleri, oğlancıları ve diğer paryaları *solak* olarak adlandırmak, gerçekliği kasıtlı olarak basitleştirmek, gerçekliği iki karşıt gruba ayırarak bütün mümkün varyasyonları bu iki gruba tıkmak demektir. Solaklara ilişkin söylem, gerici ve faşist söylemin tipik örneğidir: Daha kesin olarak bu, zavallı insanlık komedimizin önemli aşamalarından biridir.

Bu dönemin solaklar için bu kadar meşum olmasının nedeni sadece solaklıkla ilişkili karanlıkçı sapmalar değildir; ayrıca, paradoksal olarak, solaklığın insani ve cumhuriyetçi değerleri yüzündendir de.

Okul, çocuklara yazmak için sağ ellerini kullanmayı dayatması bakımından her zaman için solaklığa karşı en etkili mücadele alanlarından biri olmuştur. Bu durumda, –toplumun alt tabakaları, özellikle de kırsal kesimdekiler için müzmin bir dert olan– okuma yazma bilmemek, tabiri caizse, solaklığın en güvenli limanı olmuştur. On sekizinci yüzyılın sonunda kaydedilmiş şu tanıklık bizi bu durum hakkında bilgilendirmektedir:

> "Bizim köylerimizde solak köylüler vardır [...] zira bunların bazılarının tabiatı, kötü bir adet olan eğitimin tarafından bozulmamıştır."

Takip eden yüzyıl boyunca halk eğitiminde büyük bir gelişme yaşandı ve kısa sürede halkın hiçbir kesimi okulun –elbette medenileştirici, ama aynı zamanda da katı şekilde kuralcı– tedrisatından kaçamaz hale geldi. Fransa'da 1882 yılında okul mecburi olunca bütün minik solaklar –sosyal konumları ve yaşadıkları yer neresi olursa olsun– *sağlakrasi*'nin kıyma makinesinden geçirilecek ve eşitlik adına solaklıklarından vazgeçmeleri kendilerine buyurulacaktır.

1919'da bir araştırmacı doğuştan gelen özelliğini sıra dışı bir şekilde koruyabilmeyi başarmış bir solağın "*çok nadir* bir istisna" oluşturduğunu yazmaktadır. Bu arada burjuva ahlakının nüfuzu ve öğretim kurumunun baskısı onun hakkından gelecektir.

Mazlum Solaklık

Solaklık ahlaken ayıp bir şey olduğundan, bunu düzeltmeye çalışmak da kaçınılmazdır. En azından istenmeyen sonuçları doğurmasını engellemeye, en bariz tecellilerini azaltmaya çalışmak kaçınılmazdır. Bu anomaliyi düzeltmek gerek. Hiç değilse solak, milletin gözünde sağlak olsun diye. İşte daha yeteneklilerden oluşan daha kâmil bir medeniyet için ödenmesi gereken bedel budur.

Jacques-Barthélemy Salgues'ın solak oğlunun 1810'da başına gelenler manidardır. Babası, önceleri oğlunun sağ veya sol elini kullanmasında bir sakınca olmadığını düşünür. Gelgelelim papaz, ona, dinen ve felsefi bakımdan sol eli kullanmanın caiz olmadığını söylediğinde, hiç zaman geçirmeden, oğluna bu kurala uymasını emreder. Çocukların kaşığı sağ elleriyle tutmalarını sağlamak, toplumun sıhhati için gerekli bir vazifedir. Lazım geldiğinde şiddete de başvurulmalı, yoldan çıkanlara hadleri bildirilmelidir.

Hemen hemen şurası kesindir ki solaklığın bastırılmaya çalışılması Modern Zamanlar'la [Ortaçağ'ın sonundan Fransız Devrimi'ne kadar süren dönem] başlar. Gündelik hayatta yapılan belli başlı faaliyetlerde sol eli kullanmak, onaltıncı yüzyılın ikinci yarısında yasaklanır. Daha sonra toplumun bütün kesimlerine yayılacak ve neredeyse evrensel bir adabımuaşere olup çıkacaktır.

Fransızcadan çeviren: Ersel Topraktepe

Sol Kıyıda

CHRIS McMANUS

Solu ve sağı tanımlama problemi gündelik hayatta ve bilimin birçok alanında karşımıza çıkmaktadır ve sonuçta hepsinde de çözüm aynıdır. Tabiri caizse bu çözüm bizim ellerimizdedir. Göründüğü kadarıyla ellerin anılmadığı "iskele" [*port*] ve "sancak" [*starboard*] gibi denizcilik terimlerinin bile kökeninde sağ el vardır. Yuvarlak gemi dümeninin icadından önce gemiler tek elle tutulan küreklerle veya arka dümenlerle idare ediliyordu. Dümende âdet olduğu üzere sağlak birisi bulunduğundan, tek elle idare edilen dümen sağ tarafta bulunuyordu, bu nedenle de o taraf idare tarafı [*to steer>steorbord>starboard*: sancak] olarak bilinir oldu. Öteki taraf ise "yükleme tarafı"ydı [*larboard*], belki de dümendeki kişiye gemiyi bu şekilde idare etmek daha kolay gelmişti. Her halükârda, bunun adı daha sonra iskele [*bord*] oldu, zira bu adlar [*starboard-larboard*] çok kolay birbiriyle karıştırılabiliyordu. Sancak tarafındaki ışığın yeşil, iskele tarafındakinin kırmızı olması ise başka bir mesele.

Solu ve sağı tanımlamadaki başka zorlukları keşfetmemiz için, şaşırtıcı şekilde geç icat edilmiş olan sıradan bir ağaç vidasına bakmamız yeter. Gündelik hayatta kullanılan birçok nesne gibi ağaç vidasının ardında da mühendislik zenginliği yatar. Bu aldatıcı şekilde basit metal parçası olmasaydı, birçok yararlı şey

Siyasette sağ ve sol

Siyasette sol ve sağ adlandırmaları tesadüfi bir durum sonucunda ortaya çıkmıştır. 1789'daki Fransız Kurucu Meclisi'nde üç taraf önceki alışkanlıklarını bir kenara bırakarak kendi fikirlerine göre gruplanmışlardır. Devrim yandaşları veya yurtseverler salonun solunda (meclis başkanına göre); karşıtları olan monarşistler veya aristokratlar da sağ tarafta yer almış. Bu yerleşim şekli, dünyadaki bütün meclisler tarafından benimsenmiştir: Solda ilericiler; sağda muhafazakârlar. Yalnız İngiltere'de iktidardaki parti sağa, muhalefetteki parti sola yerleşir.

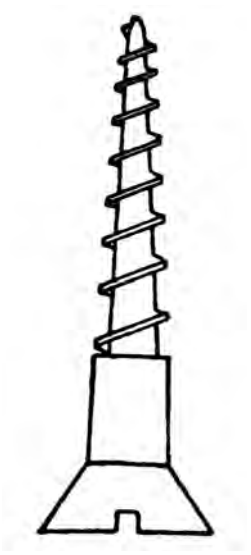
bir arada duramaz, dağılırdı. Böyle bir vidaya dikkatlice baktığınızda son derece asimetrik olduğunu görürsünüz. Buna "sağa dönen sağ elli vida" denir.

Gündelik hayatta karşılaştığımız vidalar sağ yivli vidalardır. Arada sırada istisnalar da görülür: örneğin bisikletlerdeki sol pedalı tutan yiv, bisiklet sürülürken gevşeyip düşmesin, aksine daha da sıkılsın diye sola döner. Sol elli vida yivleri eskiden tren istasyonlarındaki ampullerde kullanılırdı. Amaç insanların bunları çalıp evlerinde kullanmalarını engellemekti. Tabut vidaları da geleneksel olarak sol elli vidalardır.

Sağ elli vida, vidanın saat yönünde çevrilmesiyle sıkılan vidadır. Zira sağlaklar için –onlarda kolun ön tarafındaki zayıf pronasyon kasları yerine güçlü supinasyon kasları kullanıldığından– saat yönünde vidalamak daha kolaydır. Burada bir başka asimetri tasvirine değinmekte yarar var: akrep ile yelkovanın döndüğü yön de sağ elle ilişkilidir. Sarmallar uzun ince molekülleri küçük bir mekâna sığdırmanın en iyi yolu olduğu için bütün biyoloji dünyasında görülür. Bunların adlandırılmasında belli bir tutarlılık gösterilmesi önemlidir. DNA ve proteinler gibi hücreleri oluşturan büyük moleküller sağ elli sarmallardır; tam da sıradan bir vidanın sağ elli olması anlamında.

Her ne kadar sağ elli bir vida bir sağlak tarafından en elverişli şekilde sıkılabilen vida olsa da, sarmalları tanımlama konusunda genelde karışıklık yaratan bir durumdur bu. Örneğin şekildeki burma kolyeye ya da burma madenden gerdanlığa bakın. Bu iki sarmalda da burma yönü oldukça açık bir şekilde sağ elli vidanın aksi yönündedir. Ancak bunlar sağlakların *ürettiği* tipik ürünlerdir. Bir ucunu sol eliyle tutar, diğerini sağ eliyle saat yönünde çevirir. İnanmazsanız deneyin. İlginçtir ama sola ve sağa dikkat etmeye çok özen göstermeyiz. Ama, potansiyel olarak, burada ciddi bir sorun var: Kimi bilim insanları –özellikle de botanikçiler– yukarıdaki kolye ve gerdanlık gibi, bir sağlağın burarak yaptığı bir sarmala 'sağ elli sarmal' adını vermişlerdir, ancak birçok insan buna sol elli der, zira aşağıdaki resimde bulunan vidanın aksi yönündedir. Elbette konusuna hâkim kişiler için bunun önemi yok, ama durum hep böyle değil. Karışık-





lık riski yüksek. Michael Flanders ile Donald Swann'ın o güzelim *Misalliance* adlı şarkılarını hatırlayın. Bu şarkıda sağlak Hanımeli ile solak Kahkahaçiçeği –bitkiler âleminin Romeo ve Juliet'i– ailelerinin karşı çıkmasına rağmen ("Biz sağa dolanırız, onlar sola") birbirlerine sevdalanırlar. Trajedi kaçınılmazdır elbette ("Ertesi gün buldular onları birbirlerine dolanmışlardı, kökleri sökülmüş, kurumuşlardı"). Aslında hiç kimse onların hangi yöne dolandıklarını bilmiyor gibi. Başlangıçta "Kokulu hanımeli güneşe göre saat yönünde dolanır" (yani sol elli vida yivi gibi, ki bu doğru bir tasvir), ama sonra "*Sağlak Hanımeli* solak Kahkahaçiçeğine dedi ki" (vurgu bizim) cümlesini okuruz. Eğer ailelerden biri bir botanikçiye, diğeri de bir mühendise danışsaydı, çiftlerin birbirine çok yakıştığını düşünürlerdi.

Kabuklarda durum hem daha basit hem daha karmaşık. Konkologlar, yani deniz kabuklarını inceleyen bilim insanları, küçük bir böceğin bir kabuk içine girip yukarıya tırmanırken izlediği rotayı gözlerinin önüne getirirler ve böcek tırmanırken –kendi– sağına mı yoksa –kendi– soluna mı döndüğünü sorarlar. Eğer sağa dönüyorsa buna *dexiotropic* (sağa dönen), sola dönüyorsa *leiotropic* (sola dönen) kabuk denir. İşin karıştığı nokta şurası ki sağa dönen bir kabuğun, sağ elli sarmalı vardır; sola dönen bir kabuğun da sol elli. Bu, bir karıncanın görselde yer alan vidanın yivlerinden tırmandığını gözümüzün önüne getirdiğimizde daha kolay anlaşılabilir. Karınca sürekli olarak *kendi* soluna dönerek tırmanacaktır. Aynı durum sarmal merdivenlerde de ortaya çıkar. Sol elli sarmal merdivenden kendi sağımıza doğru çıkarız, bu da sağ elimizin iç trabzanda olması demektir. Bütün bu karmaşa içindeki tek teselli, en azında konkologların *dexiotropic* ve *leitotropic* gibi teknik terimlere başvurmaları, böylece bunları karıştırma riskleri azalır.

Bu terminolojik zorlukların arkasında birkaç derin sorun yatar. Bu sorunlardan biri basit olmasına basittir ama çok karışıklığa yol açar. Bir nesneye *kendi* sağımıza göre mi bakarız yoksa o *nesnenin* sağına göre mi? Eğer sizinle ben karşı karşıya dursak sol eliniz benim sağımda olacaktır. *Bakan merkezli* mi *nesne merkezli* mi? Çeşitli kesimler bu soruna değişik çözümler getirmişlerdir. Yıllar önce, yağlı boya portrelerdeki kişilerin hangi yöne baktıklarını araştırırken onları –çok bariz olarak nesne merkezli bakış açısından– sağ yanağı-

nı veya sol yanağını gösteriyor şeklinde tasvir etmiştim. Standart tıp terminolojisinde "sol bacak" hastanın sol bacağı demek, yani cerrah hastaya bakarken cerrahın solundaki bacak değil. Bunlara rağmen yine de arada sırada felaketle sonuçlanabilecek karışıklıkların çıkabileceği tahmin edilebilir. Doktorların bile zor durumda kaldığı olur. Göğüs röntgenlerine, sanki hasta doktorun önünde, yatağında yatıyormuş gibi bakılır. Böylece soldaki kalp doktorun sağına gelir. Güzel. Tek sorun şu ki beyin tomografisi icat edildiğinde doktorlar kendilerini hastanın başının üzerinde, havada asılı duruyorlarmış gibi görmüşler. Sonuçta beynin sağ tarafı doktorun da sağına gelir. Yine büyük bir karışıklık riski var, özellikle de aynı hastanın hem göğüs röntgenine hem tomografisine bakan radyologlar için. Bereket versin bunun da hem basit hem ergonomik bir çözümü var: Bir tarafa büyük harfle R diğerine L yazmak.

Bu sorunları yaşayan, sadece doktorlar değil, tiyatrocular da aynı dertten muzdarip. Yönetmen, tiyatro salonunda oturur ve oyunculara bakar. Oyuncular da ona. Yönetmenin "Sağdan girin" sözü bütünüyle muğlaktır. Kimin sağına göre? Tiyatro terminolojisinde bu nedenle "Sahne sağından girin" denir, bu da sahnede yüzü seyircilere dönük oyuncunun sağı anlamına gelir. Sanat tarihçileri benzer şekilde "kendi sağı" ve "kendi solu" terimlerini kullanır. Armalar konusunda da benzer sorunlar vardır. Bir armanın iki yanı nasıl belirtilir? Cevap, kalkanı taşıyan kişidedir. Yani kalkandaki sağ eğik şerit şövalyenin üst sağından alt soluna; sol eğik şerit ise üst solundan alt sağına doğrudur. Sağ eğik şerit geleneksel olarak gayri meşru çocuğun işareti, sol eğik şerit ise meşru çocuğun işaretidir.

Bu tür sorunlar anlaşmayla ilgilidir aslında. Soldan ve sağdan söz ettiğimizde aynı şeyi mi söylüyoruz? Gelgelelim daha derinlerde kimi daha büyük sorunlar da yok değil. 1830'larda genç bir öğrenci solu sağdan ayıramamanın potansiyel teolojik sorunlarını fark eder:

> Tanım eksik... nerenin sağ taraf, nerenin sol taraf olduğunu kim tanımlayacak?... Kim belirleyecek?.. Ah, hangi tarafın sol hangi tarafın sağ olduğunu bulana kadar bütün çabalarımız boşuna, bütün arzularımız delilik, çünkü keçileri sola, koyunları da sağ tarafa koyacak. Eğer dönerse, eğer başka bir yöne çevirirse yüzünü, zira geceleyin bir rüya görmüştür, o zaman bizim zavallı düşüncemize göre keçiler sağ tarafta, koyunlar da sol tarafta duruyor olacaktır... başım dönüyor, Mefistoteles ortaya çıksa ben Faust olurum, aslında her birimiz Faust'uz çünkü sağımızı solumuzdan ayırt edemiyoruz.

Şaşırtıcıdır ki bu öğrenci, genç Karl Marx'tı. Muhtemelen sol ve sağın doğasını ilk olarak ele alan on sekizinci yüzyıl filozofu Immanuel Kant'ın bir metnini okuduktan sonra meselenin farkına vardı. En büyük filozoflardan biri olan Kant, hemen hemen bütün hayatını doğu Prusya'nın Königsberg şehrinde geçirmiştir ve kendisinin bu şehrin 60 km ötesine gitmemiş olduğu söylenir. Hayatı ilginç bir hayat değildi. Bertrand Russell, "bütünüyle sakin" bir hayat sürdüğünü söyler. Beşte uyanır, on ikiye kadar çalışır, öğle vakti günün tek öğününü bir restoranda yer, öğleden sonra yürüyüşe çıkar –bu gezintileri sırasında Königsberg Köprüsü probleminin imkânsızlığını düşündüğü hayal edilebilir– ve uyuyacağı zamana kadar da kitap okur.

Her ne kadar Kant'ın hayatı dışarıdan bakıldığında sakin görünse de, içinden, uzamın bir anlamda mutlak mı, yoksa yalnızca görece mi olduğu sorusu da dâhil olmak üzere bilimin ve felsefenin üstesinden gelmeye çalıştığı en derin ve çok zor soruların bazılarıyla uğraşıyordu. Aslında bu eski bir meseleydi. Sir Isaac Newton, bunu hem metafizik bir mesele haline getirmiş, hem de deneysel bilimle ilişkilendirmişti. O zamandan beri, Lawrence Sklar'ın belirttiği gibi, "Bu meseleyle ilgilenen kişilerin isim listesi, Batı dünyasındaki bilim dehalarının yoklama kâğıdı gibidir: Newton, Leibniz, Huyghens, Ber-

Dünyanın en meşhur solağı olan Leonardo da Vinci belki de sağlak doğmuştu.

Leonardo bir solak olarak neredeyse efsane haline gelmiştir. Not defterlerinde şahit olunan dehası, tersten yazılmalarıyla göründüğü kadarıyla tasdiklenmiş; bu deha onun 'farklı olduğu' duygusunu, öteki fanilerden farklı bir zihin aleminden geldiği duygusunu doğuruyor. Solaklığı tartışma götürmez. Dostu olan matematikçi Luca Pacioli, onun sol eliyle yazdığını söylüyor. Çizimlerinde de bir sağlağın sağa dayalı taramalarından / / / / / çok, bir solağın karakteristik sola dayalı taramaları \\\\\ görülür. Her ne kadar Leonardo çoğunlukla ters yönde yazsa da, arada sırada, başkalarının okuyacağı şeyleri normal yönde yazardı. 1502 yılında Leonardo Toskanya'daki Val di Chiana'nın iki haritasını çıkardı. Bunlardan birinde şehir adları vardı ve bu adlar ters yönde yazılmıştı; diğeri, muhtemelen bitmiş haritada ise şehir adları normal şekilde yazılmıştır. Bunlar karşılaştırıldığında, özellikle de ters yazılan adlar düzeltilmiş hale getirilince, Leonardo'nun ters yazısının normal elyazısının neredeyse mükemmel bir kopyası olduğu görülür.

Sol elleriyle ters yazan kişilerin çoğu, sağ elleriyle normal yönde yazmaları için eğitilmiştir. Leonardo, yaralandığı için sol eliyle yazmak zorunda kalmış bir sağlak olabilir mi? Leonardo'nun bilinen en eski, yani yirmi bir yaşında -gizliliğin muhtemelen çok büyük bir endişe kaynağı olmadığı bir yaşta- yazdığı notları ters yazıyla yazılmıştır, ki bu da Leonardo'nun bu konuda çok fazla tercih etme şansı olmadığını gösterir. Sağ elinin yaralanmış olması mümkün. Bir seferinde Leonardo "Tanrı'ya canilerin ellerinden sadece çıkık bir elle canını kurtardığı için şükretmişti." Çok muhtemelen Leonardo'nun aynada görülen sağ eli olduğu iddia edilen erken dönemimden bir el deseni de parmaklardaki bariz bozukluğu gösteriyor. Genel olarak, Leonardo'nun, sağ eliyle yazmayı öğrenecek şekilde yetiştirildiği, ama sağ elinin yaralanmasının, hayatının geri kalanı boyunca resimlerini sol eliyle yapması ve aynı eliyle yazıları tersten yazması sonucunu doğurduğu hayli mümkün görünüyor.

keley, Mach, Einstein ve Reichenbach bunlardan sadece birkaçıdır." Mesele şu şekilde basitçe ortaya konabilir: Uzamdaki bir konum, mutlak bir anlamda mı tanımlanır, yoksa herhangi bir nesnenin konumunu diğer nesnelere göre mi bilebiliriz? Örneğin, şimdi tam karşımdaki duvardan yaklaşık bir metre uzaktayım, sağımdaki duvardan da bir metre uzaktayım, sol tarafımdaki duvardan da dört metre uzaktayım vs vs vs şeklinde bu duvarları diğer nesnelerle olan ilişkisine göre tanımlayıp, evrendeki her nesnenin konumunu önünde sonunda tanımlayarak mı? Ancak bu tanımlamalar görecedir. Bir şekilde bütün evren bir metre sola kaysa, bu tanımlamalar ne olur? Değişen bir şey olur mu?

Bu argümana modern çağlarda duyulan ilgi Sir Isaac Newton'la başladı. Newton, Gottfried Wilhelm Leibniz'le anlaşmazlığa düşmüş, ayrıca diferansiyel ve integral kalkülüsü önce kimin bulduğu konusunda onunla çok uzun ve şiddetli bir tartışmaya girmişti. Newton uzamın mutlak versiyonunu şiddetle savunurken, Leibniz tam aksini savunuyordu: "Uzamın, zaman gibi, sadece görece bir şey olduğunu düşünüyorum; yani, nasıl ki zaman bir ardışıklık düzeni ise, uzam da bir arada var oluşlar düzenidir. Bu argümanın doğasına ilişkin bir fikir sahibi olmak için Newton'ın düşünce deneyine bakılabilir. Evrende bir iple birbirine bağlı iki ağırlık dışında hiçbir şey bulunmadığını kabul edelim. Bu iki ağırlık hareket etmezse aralarındaki ip gevşer. Ama eğer ağırlıklar ipin ortasındaki bir noktanın etrafında dönerse genel olarak merkezkaç kuvveti adı verilen kuvvetin etkisiyle birbirlerinden uzaklaşır ve ip de gerilir. Mesele şu: Böyle bir sınırlı evrende, bu nesnelerin döndüğü nasıl bilinir? Yine de uzamın mutlak olduğu, bir ağırlığın görece konumunun yalnızca diğerine göre –ki bu da değişmeden kalacaktır– tanımlanmadığını savunmak durumunda kalırız. Birçok kitaba konu olmuş bu argümanların üzerinde daha fazla durmayalım. Şunu söylemek yeter: Bu mesele Kant'ı çok ilgilendirmiş, sağ ve sol eller meseleye mümkün bir çözüm getirmiştir.

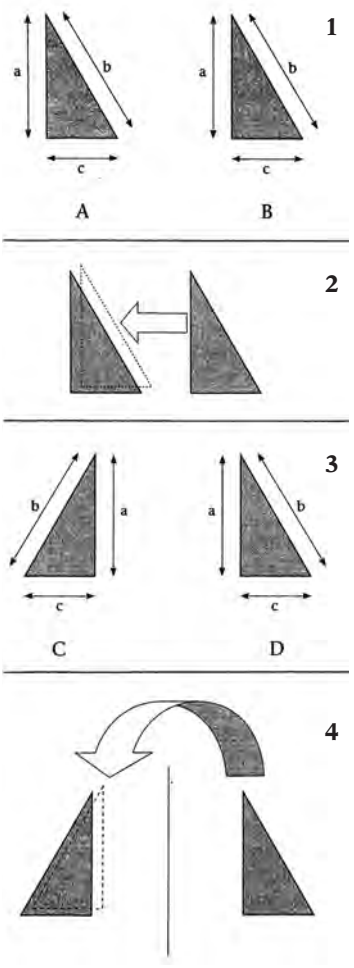
Kant'ın 1768 tarihli ve *Concerning the Ultimate Ground of the Differentiation of Directions in Space* başlıklı denemesi, özellikle de daha sonra kaleme alacağı –*Saf Aklın Eleştirisi* ve *Pratik Aklın Eleştirisi*– de dahil olmak üzere– büyük ve yoğun eserlerine kıyasla kısadır. Bu deneme, 3000 sayfalık bütün eserleri içinde yalnızca yedi buçuk sayfa tutar. Ama büyük bir felsefe problemini çözdüğü iddiasındadır. Gerçekten de "filozofların kesin olarak çözüme ulaştırma konusunda ne denli başarısız olduğunu" herkesin bildiği bir probleme "açık bir kanıt" getirdiği iddiasındadır. İlginçtir ki deneme ağırlıklı ola-

rak doğrudan mutlak uzamla ilgili değildir. Ama Kant, başlangıçta değindiğimiz sağı soldan ayırmadan kuzeyin güneyden nasıl ayrılacağı sorununu ele alır. Sağ ve sol ellere ilişkin üstünkörü yorumları özellikle ilgi çekicidir. 1768'de bile, insanların evrensel olarak sağlak olduklarına değinir ("Her yerde yazı yazmak için sağ el kullanılır"), gerçi solaklığın da arada sırada görülen bir durum olduğunu söyler: "Şayet... doğal düzenin gerektirdiği genel kuralı bozması mümkün olmayan birkaç istisnai vakayı bir kenara bırakacak olursak... Her yerde insanlar sağ elleriyle yazı yazar." Her ne kadar sağlaklığın evrenselliğine ilk kez değinilmiyor olsa da, bunu söyleyen kişinin büyük bir filozof olması göründüğü kadarıyla ilk kez olmuştur.

Kant'ın denemesinin ana teması sağ ve sol arasındaki farkın doğası. Kant, sağa veya sola dönen vidalar gibi, asimetrik nesneleri ele alır ama sonra şu sonuca varır: "En sıradan ve en açık örnek, insan bedeninin dikey planına göre simetrik olarak konumlanmış olan kol ve bacaklarıdır." Sağ ve sol eller, birçok bakımdan benzerlik gösterir, ancak çok önemli bir noktada temel bir fark açığa çıkar. Kant'ın söylediği gibi "Bir elin eldiveni diğer ele olmaz." İşte zurnanın zırt dediği yer. İki elimiz arasındaki farkın doğası nedir? Teknik jargon kullanmak gerekirse, ellerimiz *birbirleriyle eş olmayan muadillerdir*. Peki bu ne demek?

İÖ 3. yüzyılda, Öklid'in zamanında, matematikçiler geometrik nesnelerin eş olup olmadıklarını incelemişlerdir. Okul yıllarımızda bize birtakım basit kurallar öğretilmiştir, örneğin, iki üçgenin açıları ve kenar uzunlukları aynı ise bunlara eş üçgenler denir, türünden. Aşağıda, şekil 1'deki A üçgeni ile B üçgeni eş üçgenlerdir. Bu durum, şekil 2'de B üçgeninin A üçgeninin üzerine kaydırılması ve iki üçgenin örtüşmesiyle gösterilmektedir. Şekil 3'teki C ve D üçgenlerine ne demeli? Açılar ve kenarlar aynı ama üçgenlerden biri, diğerinin ayna görüntüsü. O zaman eş mi bu üçgenler? D üçgeni, kaydırılarak C üçgeniyle örtüştürülebilir mi? Hayır. İstediğiniz kadar deneyin, mümkün değil. Bu nedenle D ve C üçgenleri farklı üçgenler olarak görülür ve *birbirleriyle eş olmayan muadiller* olarak adlandırılır. Öte yanda A ve B üçgenleri *tam olarak eş* üçgenlerdir.

Her ne kadar D üçgenini kaydırıp C üçgeniyle örtüştürmek mümkün olmasa da, C ve D üçgenlerini eş üçgenler yapmanın bir yolu var. Yapmamız gereken şey, D üçgenini elimizle alıp havada çevirmek ve C üçgeninin üzerine koymak; şekil 4'te olduğu gibi. Problem önemli bir numara sayesinde çözülebiliyor. Üçgenlerin bulunduğu kâğıt iki boyutlu, aynı üçgenler gibi. Üçgeni eli-

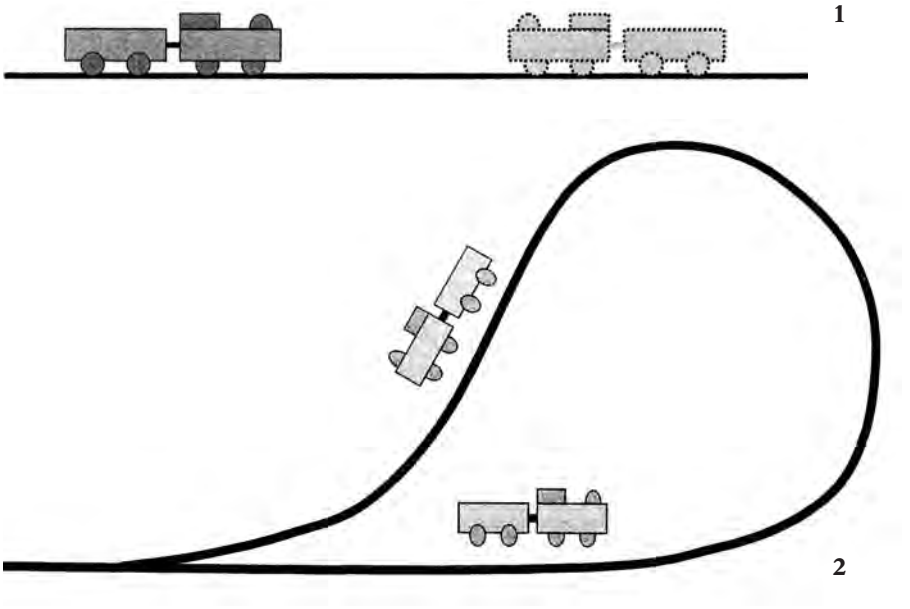


mizle almakla onu *üçüncü* boyuta geçiriyoruz, yani sayfanın üstüne çıkarıyoruz. Birbirleriyle eş olmayan muadiller her zaman bir üst boyuta taşınarak birbirlerinin eşi yapılabilir. Bunu daha basit tek boyutlu bir durumda görebiliriz.

Yirminci yüzyıl filozofu Wittgenstein sağ ve sola ilişkin yaptığı tek yorumda Kant'ın argümanının tek boyutlu uzamda bile doğru olduğunu söyler. Düz, tek yollu basit bir maket tren yolu düşünün. Tren yolu hat olduğu için tek boyutludur ve tren sadece yolun bir ucundan diğerine hareket edebildiğinden, konumu, yolun başından ne kadar uzak olduğunu gösteren tek bir sayıyla tanımlanabilir. Aşağıda şekil 1'de bulunan soldaki treni, sağdaki gibi, gittiği yönünün tersine gidecek şekilde ters çevirmek mümkün mü? Maket trenleri olanlar bilir ki hayır. Öte yandan treni raylarından kaldırıp bir üst boyuta taşırsak, havada treni çevirip ters yöne gidecek şekilde raylara yerleştirebiliriz. Maket trenleri olanlar, treni bu şekilde ters çevirmenin başka iki yolunu da söyleyeceklerdir. Bunlardan ilki, döner makas. Daha parlak fikir, şekil 2'deki düzeneği kullanmak. Tren çemberde ilerleyince ilk hareket yönünün tersine doğru bir konuma geliyor. Bu yöntemler işe yarar, çünkü tren yolu sistemi artık tek boyuttan çıkıp iki boyutlu olmuştur ve bundan sonra trenin konumunu tanımlamak için, belli bir referans noktasından doğu ve kuzey uzaklıklarını gösteren iki sayıya gerek duyulur.

Eğer bu numara –bir üst boyuta çıkarma numarası– tek ve iki boyutta işliyorsa ellerimiz için de kullanılabilir mi? Sağ el, bir üst boyuta taşınarak sol elle eş hale getirilebilir mi? Kuşkusuz, evet. *Eğer*, bir sağ eli alıp dördüncü boyuta taşıyabilir, sonra da ekseni etrafında çevirip yerine koyabilirseniz, sağ el, sol el olur.

Bunun Kant ve mutlak uzam argümanıyla ne ilgisi var? En önemli husus, sağ ile sol el arasındaki farkın, uzamın yadsınamaz şekilde mutlak olmak zo-



runda olduğunu kanıtlaması değildir; çünkü bu, Leibniz'le birlikte uzamın ilişkisel olduğunu – başka bir ifadeyle, uzamın, nesnelerin birbirleriyle olan karşılıklı ilişkileri bakımından tanımlanabileceğini savunanlar için ciddi sorunlar yaratmaktadır. Şayet ilişkiselcilerin pozisyonu yanlış ise; o zaman, bilinen bir alternatif de olmadığına göre, mutlakçıların pozisyonu muhtemelen doğru gibi görünür.

Leibniz ve ilişkiselcilerin iddia ettikleri gibi, eğer uzam yalnızca nesneler arasındaki ilişkiler bakımından tanımlanabilseydi, o zaman, farklı olan nesneler, parçalarının farklı karşılıklı ilişkileriyle ayırt edilebilirlerdi. Sağ elim, diyelim bir çocuğun sağ elinden farklı, çünkü işaret parmağım onunkinden daha uzun vs Ancak sağ ve sol elim arasında böyle bir durum yok. Ellerimdeki bütün açılar ve uzunluklar aynı, ne var ki ellerim kesinlikle farklı. Ne sol eldiveni sağ elime, ne sağ pabucumu sol ayağıma giyebilirim. Kant için şu sonuç kaçınılmazdır: Sağ ve sol ellerin karşılaştırılabileceği bir şey olmalı, bu da uzamın kendisi olabilir. "Değerlendirmelerimiz... farkların, gerçek farklarının bedenlerin yapısında bulunabildiğini açıkça göstermektedir. Bu farklar yalnızca *mutlak* ve *orijinal uzam*'la ilişkilidir. Boş uzamın bile kendisine bakıp sağ elimiz ile sol elimizin aynı olmadığını söyleyebileceğimiz mutlak bir yapısı olmalıdır.

Kant'ın argümanından çıkan ilginç bir durum da üç boyutlu sol eli alıp dördüncü boyutta ekseni etrafında çevirdikten sonra üç boyutlu dünyada

sağ el olarak yerine koyma ihtimalidir. Eğer bu yapılabilseydi Kant'ın mutlak uzam argümanının çeşitli potansiyel sorunları olurdu. Ancak bu sadece *teorik* bir ihtimal. İçinde yaşadığımız uzam, *üç* boyutlu ve dördüncü bir boyutun olduğunu gösteren ampirik bir kanıt yok. Ayrıca hiçbir insanın dördüncü boyutta ekseni etrafında döndürülmediği konusunda içimizi ferah tutabiliriz. Böyle bir şey olsaydı, hemen anlardık. Zira sağ ve sol elleri birbirlerinin yerlerine; kalbi de sol tarafa geçmekle kalmaz, bütün aminoasitleri sağa, şekerleri sola dönüşlü olurdu ki böyle bir beden yaşadığımız hayata uygun değildir.

Elbette, filozofların her tarafını deşmeyeceği bu kadar basit bir argüman yoktur. Bu, doğrudur da zira işleri budur. Felsefe demek, görünüşte basit olan bir dünyanın ardındaki karmaşık yapıları görmek demektir. Ancak bunun sıradan düşünüre yardımı olmaz. "Çamuru karıştırmak gibi" demişti Samuel Butler felsefeyi anlatmak için. Kant'ın sağ ve sol hakkındaki argümanı çok sayıda bilimsel makaleye ve en azından bir kitaba konu olmuştur ve mesele bugün 1768'deki kadar canlı ve kafa karıştırıcıdır. Kant da işleri kolaylaştırmamıştır. Birkaç yıl sonra mutlak uzam hakkındaki argümanını reddetmekle kalmamış, ilişkisel bir uzam hakkındaki bütün argümanları da reddetmiş ve bunların yerine üçüncü bir yolu, uzamı temel olarak insan aklının oluşturduğunu söyleyen aşkın bir bakış açısını benimsemiştir. Bu nedenle uzam ilkesel olarak her şekli alabilir ama akıllarımız uzamı üç boyutlu yaşatmıştır.

Herkesin, kullanmadan önce hangisinin sağ, hangisinin sol olduğunu bilmesi gerekir. Kant bunu bizzat açıkça söylemiştir: eş olamayan benzer ve eşit şeyler (mesela iki simetrik sarmal) arasındaki fark hiçbir kavram tarafından anlaşılır kılınamaz. Filozof Jonathan Bennet, "[Sağ ve solun] anlamları, yalnızca, bir şekilde göstermekle açıklanabilir, söyleyerek değil" derken neyin yapılıp neyin yapılamayacağını açık şekilde ortaya koymuştur.

İngilizceden çeviren: Ersel Topraktepe

Meğer Sarışın Kadın Tersineymiş

MÜNİR GÖLE

Nedense kimi zaman insan burnunun dibinde olup bitenleri geç fark ediyor. Sarışın kadınla işi pişireli epey olmasına karşın onun tersine olduğunu fark etmemişim. Karşılıklı yemek masasında oturmak ya da sevişmek bana onun tersine olduğunun ip ucunu vermemiş ya da dikkatim başka yerlere kaymış demek.

Günün birinde kentin merkezinde gezerken sarışın kadının bir kız arkadaşına rastladık. Öğle saatiydi, ayaküstü birlikte bir şeyler atıştırmaya karar verdik. Doğal olarak kız arkadaşı karşımıza alıp sarışın kadınla yan yana oturduk. Sarışın kadın benim sağıma oturdu. Bir ara dirseklerimiz birbirine değince kafama dank etti. Sarışın kadın tersineydi, yani sarışın kadın solaktı. Emin olabilmek için biraz daha izledim, sarışın kadın şüpheye yer bırakmayacak kadar solaktı. Geç de olsa farkına varmıştım işte. Hemen kız arkadaşının yanında sordum, solak olmak üzerine hiç kafa yormuş muydu? Hayır, dedi sarışın kadın, bunu doğallıkla kabullenmişti, konu hiç kafasını kurcalamamıştı. Belki sarışın kadının kafasını karıştırmak, belki de onu kızdırmak için solaklığa kafayı takan ben oldum. Sarışın kadını da beraberimde sürüklemeyi unutmadım.

1.

Sarışın kadınla Londra'ya gittik. Kentin göbeğinde, Oxford Street'in dibinde çıkmaz sokak gibi daracık bir sokakta ALH dükkânına yollandık ayağımızın tozuyla. ALH harfleri *Anything Left-handed*'e, yani *Solak olan Her Şey*'e karşılık geliyor. Dükkândan içeri benim de ilk girişimdi; ama önceliği sarı-

şın kadının yüz ifadesine verdiğimden, gözümü ondan alamıyordum. Göz ucuyla baktığı ufak tefeği, kurcaladığı nesneleri izlerken, sarışın kadının yüzünden ağır ağır sarkmaya başlayan şaşkınlığın izlerini görmek benim için beklenmedik bir eğlenceye dönüştü. Sarışın kadın, o güne kadar sağlakların dünyasında yaşamış olduğunun farkına varmamıştı. Dükkânda olan biteni burada sayıp dökmeye yerim olmadığını biliyorum, ama meraklısı kalkıp Londra'ya gitmeksizin, kendisi de solak olan Lewis Carroll'un yarattığı fantastik dünyaya benzer bir dünyanın kapılarını aralayıp aynanın öte yanına geçebilmek için bilgisayarının başında www.anythinglefthanded.co.uk adresine gidebilir. Dükkân kadar çarpıcı olmasa da bu kadar yakınımızdaki öteki bambaşka dünyayı seyredebilir.

Nasıl olmasın? Bir araştırmaya göre, insanoğlu yeryüzüne geldiğinden beri solaklar var; coğrafyaya, ırka bakmaksızın ortalama olarak nüfusun yüzde onunu oluşturuyorlar. Daha sonra değineceğim nedenlerden ötürü kültürden kültüre bu sayı eğitim, zorlama, baskı, korku gibi nedenlerle düşebiliyor; ama kendi haline bırakıldığında da oran kesinlikle artmıyor. İçimizde yaşayan bir azınlık var ama biz onların farkında değiliz, hatta çoğu kez görmezden geliyoruz. Arada bir benim yaptığım gibi 'aaa solak' diyerek bir tür ayrımcılığı ortaya koyuyorsak da aslında onlara kafayı pek takmıyoruz. Hatta sarışın kadının durumunda olduğu gibi, onlar bile azınlık olmayı önemsemiyor, farklarını fark etmiyorlar. Solaklar için alet edevat satan bir dükkândan içeri itilinceye kadar.

Dükkânın içinde olan biten saymakla bitmez; ama doğuştan sağlak bir dünyada yaşadığımızı örneklemek için birkaç örnek vermek yararlı olabilir. Kapı kilidini düşünün, biz çoğunluktaki sağlaklar elimizi sağ cebimize atıp anahtarı çıkardıktan sonra, onu kolayca deliğe sokup kapıyı açıyoruz. Bir de solağın halini düşünün şimdi. Aynı hareketleri onun gözünden tekrarlayın, kapı kolundan kilidin duruşuna hatta anahtarın kendisine, anahtarı çevirme yönüne kadar herşeyin ters olduğunu, bu sıradan kilit açma, kapıdan girme hareketlerinin bile solak için başlı başına bir sorun olabileceğini, beklenmedik kasların beklenmedik kıvrımlara girdiğini anlamak en azından şaşırtıcı bir deneyim olacaktır.

Düğme iliklemek, kavanoz ya da şarap açmak, fermuar kapamak, kalem traşlamak, makas kullanmak, bilgisayarın faresiyle oynamak, ev aletlerini çalıştırmak, müzik setinin düğmelerini kurcalamak, vidalamak, saat ayarlamak (hele kol saatini bilekten çıkarmadan bu iş imkânsız), fotoğraf çek-

mek, kapı açmak, turnikeden geçmek, tuvalet kâğıdını koparmak, silah kullanmak, ok atmak, saç kurutma makinesinin kordonuna dolanmamak, her biri solakların işini zora koşmak için tasarlanmış bir sürü iş. Solaklar hayatın en sıradan işlemlerini yaparken bile zorlanmaya yazgılılar, ayrıca her işlerinin yokuşa sürülmesine boyun eğmek zorundalar. Belki daha beteri bunun farkına bile varmıyorlar; kanıksamak, kabullenmek, teslim olmak böyle bir şey olmalı.

2.

Solaklık, daha çok yakın zamana kadar bir anormallik, sakatlık kabul ediliyordu, bugün bile birçok yerde, birbirinden bütünüyle farklı birçok iklimde solaklar dışlanmayı sürdürüyor.

Doğa bir yerde bir hata yapmıştı, kültürler de doğanın bu hatasına göz açtırmamak konusunda kararlıydı.

Dillere bakacak olursak, Latince sol sözcüğünün karşılığı olan *sinister* birçok dilde solluğunu kaybetmiş, sadece 'uğursuz' anlamına indirgenmiş, Hint-Avrupa kökenli Batı dillerinde *right, recht, destra, droit*, yani sağ aynı zamanda doğru, haklı, dik gibi anlamlar kuşanırken, Fransızca *gauche* sakar'a; Almanca *links* sahte'ye ve sakar'a; Kelt dilinden türeyen İngilizce *left* (*lyft*) zayıf'a, Bask dilinden türeyen İspanyolca *izquierda* (*esku-erdi*) yarım el'e, solağın İtalyancası *mancino* hırsız'a, çolak'a dönüşmüş, İtalyancada sol da *sinistra* açık açık, bu sözcük de *sine dextra*'dan türemiş, yani 'sağı olmayan'. Platon'un göklere çıkardığı, ama bugün çocuk psikolojisinin reddettiği iki eli aynı uzlukta kullanana *ambidexter* deniyor: 'iki sağ'.

Türkçede durum biraz farklı yakalayabildiğim kadarıyla. Sağ kalbin karşıtı diye duruyor, sol ise kalp tarafı. Doğrusu kökler biraz belirsiz. Sağ kalmak, solumak gibi şaşırtıcı fiillerin köklerine nasıl varacağımı kestiremedim açıkçası, çok da uğraşmak istemedim. O sırada aklıma neden arabayı sağdan kullanıyoruz, İngilizlerin ne farkı var, neden merdivenleri hep saat yönünde tırmanıyoruz gibi sorularla sağ kalmak arasındaki bağ takıldı. Ben de bu merakın peşine takıldım.

Çoğunluk sağlak olduğuna göre, büyük istisnalar dışında kalp de hep azıcık solda olduğuna göre, insanlığın en eski zamanlarında, göğüs göğüse savaşıldığı dönemlerde, daha uz olan sağ elin kılıcın sapını yakalayıp düşmanı doğrarken, ikizinden daha sakar olan sol elin az hareket edecek şekilde işe yarar kılınması için kalkana sıkı sıkıya yapışması, bu yolla da kalbi ölümcül

yaralardan sakınması doğal bir neden-sonuç ilişkisiydi. Bu sayede iyiden iyiye uzluk kazanan sağ elin el sıkması (temelde silah taşımadığının göstergesi tabii), yemin etmesi, anlaşma imzalaması, kadınların elini öpmek için tutması, kimi ulusal marşlarda yüreğin üzerine yerleşmesi, kitaba el basması, haç çıkarması da ona atfedilen soyluluğun bir parçasıydı. Sol ele de sadece alyans taşıma hakkı bağışlanıyor, bu soylu bir şeyse eğer. Bir başka kadim inanışa göre sol elin parmağına takılan yüzük şeytan, iblis ve cadıları uzak tutmaya yarıyor.

Merakıma istediğim tüm karşılıkları bulamadım ama. İngilizler neden sağdan gidiyorlar? İnsanın sokakta rahat yürüyemediği dönemlerde, herhangi bir haydutun saldırısına en kısa zamanda cevap verebilmek için kılıcını sola bağladığı kınından çekmek için ve kalbini korumak için sol omzunu duvara, kör noktaya vermesi daha doğru, yani İngilizlerin yolda yürümeleri, araba kullanmaları bu usavuruma daha uygun. Kısaca işin doğ-

Freud ve Solaklık Üzerine

Sigmund Freud genellikle solak olarak bilinir. Ancak solaklığının kanıtı olarak görülen belge biraz şaşırtıcıdır. W. Fliess'e yazdığı bir mektupta solak olduğu yönündeki iddiaları reddeder. Ama çocukken kendisine sanki iki sol eli varmış gibi geldiğini de kabul eder. Elbette Almanca "iki sol eli olmak" [*zwei linke Hände haben*] beceriksizliği ifade eden ironik bir tabirdir. Ne var ki bu tabir, Freud'un yön konusunda -aynı devşirme solakların yaşadıkları türden- birtakım bozukluklar yaşadığını itiraf ettiği bir mektubunda yazdıklarına bakılınca derinlik kazanıyor.

Beni kısmi solak olarak düşündüğünü ben de biliyorum. Öyleyse söyle bana, bunun benim için yaralayıcı bir tarafı yok [...]. Sola yatkın olduğum ne şimdi ne de geçmişte vaki olmuştur. Şöyle diyeyim: çocukluğumda iki sol elim vardı. Sana itiraz etmeyeceğim tek bir husus var. Başkalarının kendi sağı ile solunu yahut yanlarındaki kişilerinin sağı ile solunu hemencecik ve tereddütsüz tespit edip edemediklerini bilemem. Bana gelince, eskiden sağımın ne taraf olduğunu bulmak için düşünmem gerekiyordu, hiçbir organik duyum bana ipucu vermiyordu. Sağımı bulmak için hemen yazı yazarmış gibi yapıyordum. Bugün bile karşımdaki kişilerin konumuna göre hangisinin sağ, hangisinin sol eli olduğunu bulmam için düşünmem gerek. Belki de bu durum senin teorini doğruluyordur. Mekânda yön tespiti konusundaki zavallılığım, belki de geometri ya da geometriyle ilişkili bilimleri okuyamamamın sebebidir. Ben böyle görüyorum durumu. Ancak işlerin çok farklı olabileceğini de çok iyi biliyorum. Her ne kadar solakların [o] özelliği hakkındaki yorumun hoşuma gitmese de bu, belki de bilinçdışı nedenlerden kaynaklanıyordur. Eğer bu nedenler histerik nedenlerse, o halde konuştuğumuz konuyla kesin olarak hiçbir alakaları yok, sadece o konuyu belirten kelimeyle alakası var[?!]. Belki de sadece sol elle işlenebilecek bir hata işlemiş olabilirim.

(*Mektup*, Viyana, 4 Ocak 1898, M. Bonaparte vd, *La Naissance de la psychanalyse*, 1979 içinde,)

Freud'un Fliess'e "solakların [o] özelliği hakkındaki yorumun hoşuma gitmese de" diye yazmasının nedeni, Fliess'in, söz konusu özelliği, homoseksüelliğin latant bir belirtisi olarak görmesidir. Yine de Freud libido ile sağlak veya solak olmanın şöyle ya da böyle bağlantılı olduğunun bilincinde olduğundan, solaklık ile onanizm arasında bir bağlantı kurmayı tercih ediyor. Söylendiğine göre "ancak sol elle" işlenecek o günahla.

rusunu, bize ters gelen İngilizler yapıyorlar, ama bu, boyuna posuna bakmadan Avrupa'nın her köşe bucağını istila etmeyi iş edinen Napolyon'un savaş sırasında düşman şaşırtmak için saldırıların yönünü sağa çekmesinden ve ele geçirdiği topraklara sağı empoze etmesinden kaynaklanıyormuş. İngilizlerin Napolyon'dan kurtuldukları için solda kaldıkları çıkıyor ortaya.

3.

Solaklığı artık salaklık kabul etmeyen Batı toplumlarında, nüfusun onda birinin solak olduğunu belirtmiştim. Bu oran Japonya, Kore gibi toplumlarda yüzde ikiye kadar düşebiliyor; hatta Japonya'da solak kızların evde kalma riski taşımaları, daha kendi anne babamızda sayıları oldukça kabarık olan 'dönek'lerin çokluğuna işaret ediyor. İslam ülkelerinin çoğunda hâlâ süregelen, aşı ortadaki bir tencereden ya da tepsiden sağ el kullanarak yeme geleneği de solakların kötekten kurtulmak için bel aşağısına layık bulunan, kutsal olmayan sol ellerinin üzerine oturmalarını şart koşuyor. Onlar asıl elleriyle altlarını temizleyebiliyorlar yalnızca.

Ondoluzuncu yüzyılın en önemli bilimadamlarından kabul edilen, kriminoloji uzmanı, İtalyan psikiyatrist Cesare Lombroso, uzunca süre diğer kriminologları oyalayacak olan 'suç işleyen insan' tanımında, solaklığın suça yönelik bir eğilim, bir tür dejenerelik olduğunu önemle belirtmiş, dönemin ebeveynlerini oldukça ürkütmüştü. Yirminci yüzyılda Abraham Blau solaklığı geri zekâlılıkla, geç öğrenmeyle, ifade özürlülüğüyle özdeşleştiriyordu. Stanley Coren hâlâ kullanılan kitabının başlığını '*Solaklık Sendromu*' diye atmış. Bu konuda en beter olduğunu düşündüğüm, daha derin bir inceleme konusu olması gerektiğine inandığım, Josefa Ioteyko, solaklığı anatomik bir anormallikle eş tutuyor, solağı bir deve ya da cüceye benzetiyor. Bir paradoksa takılıp denge sağlamak geçiyor içimden: en karanlık dönem diye bilinen Orta Çağ'da solaklar herhangi bir baskı, yaptırım ya da cezayla karşılaşmazken, Erasmus'un onaltıncı yüzyılda adap kurallarını ortaya atmasıyla, solakların dışlanma süreci başlıyor, artık medeniyetin devreye girdiği düşünülen ondokuzuncu ve yirminci yüzyıllardaysa solakların üzerine iyice çullanılıyor. Daha tuhafı, solakların dışlanmasının önüne geçen en önemli faktörün iki büyük savaş olması: savaş gazisi olarak sağ kollarını yitirmiş eve dönen askerlerin topluma yeniden kazandırılma uğraşı, solaklara bir tür hoşgörünün gelişmesini sağlamış.

Dinsel ikonografiye, simgelere bakılırsa, yeryüzünün her yerinde aynı sol-sağ ayrımıyla karşılaşılıyor. Melek sağ omuzda, şeytan sol omuzda durup kayıt yapıyor; Budizm'de yollar çatallandığında sola asla sapılmıyor; Hinduizm'de sağdan asetizme gidiliyor; Kolomb öncesi Amerikan kültürlerinde sol elle yapılan ritüeller kurban etme, içki içme, cinsellik gibi ast işlere ayrılıyor; Grekler kadının sol yumurtasına daha değersiz buldukları kız, sağ yumurtaya erkek ceninleri yerleştiriyor ya da sağ testisten çıkan spermin erkek çocuk yaptığına inanıyor (sağ-sol ilişkisinin erkek-dişi farkına da işaret ettiğinin tek örneği bu değil elbette). Aristoteles, sağın 'iyi, yüksek ve karşı'yı, solun 'kötü, sol ve arka'yı simgelediğini söylüyor.

Kimi istisnalar yok değil: İskoçya'da Kerr şatosu sarışın kadına eşlik ettiğim ikinci adres oldu. İlkin Edinburgh'ya, oradan araba kiralayıp Jedburgh'daki Ferniehirst Şatosu'na gittik. Anlatıldığına göre, Kerrler Norveç'ten gelmiş İskoçya'ya. Ferniehirst Şatosu'nun yapımına da 1400 yılında başlanmış. Thomas Kerr solakmış ve klanının solak olarak eğitilmesi için çaba sarfetmiş, kendisinden sonrakiler de onu izlemiş. Şatoyu ünlü kılan, ters saat yönünde inşa edilen merdivenin birkaç basamağını çıkıp inmek benim için olduğu kadar sarışın kadın için de tuhaf bir deneyimdi. Bütün mensupları solak bir klan iddiası pek inandırıcı olmasa da, bu yolculuğa değdi.

4.

Asıl soruyu sormak için bu kadar beklemek gerekiyor muydu? Neden sol hep olumsuza, sağ da olumluya işaret ediyor? Konu üzerinde geliştirilmiş üç kuram var: İlki doğal olarak kuzey yarımkürede, aydınlığı getiren güneşin sağ'dan doğması ve sol'dan batıp yeryüzünü karanlığa boğması. İkincisi yukarıda değindiğim gibi kalbin solda olmasından ötürü, kalbi daha iyi örtmek için sol elin devinimini yavaşlatarak, korumaya zorlanan sağ elin daha uz hale gelmesinde odaklanılması. Son kuram da insan zihninin karşıtlar üzerine kurulu olması: yani insan varoluşa bir anlam kazandırabilmek için bir tür düaliteye başvurarak iyiyi kötüden, erkeği dişiden, aydınlığı karanlıktan, ruhu gövdeden, içeriyi dışarıdan derken sağı da soldan ayırmak, her uçta olduğu gibi, her birine yeni anlamlar yüklemek zorunda. Bu kutuplaşmanın sonucunda da sağ erdemli olan her şeyi simgeleme işlevini üstlenirken, sol da onun karşıtına yerleşmekle yetiniyor. Bu kuramların hangisinin doğru ya da daha doğru olduğu üzerine uzunlamasına düşünme gereği görmüyorum, kendi adıma. Her üçünün de bir bütünleyiciliği sardığı fikri hoşuma gidiyor.

Ne de olsa farklı ve uzak oluşumların aynı kabın içinde eriyebilme olasılığı, uçlara gidildikçe çarpıcı yaklaşmalara varmayı sağlıyor bir anlamda.

5.

Yıllar yılı komşum olan güzel bir solağı anımsıyorum. Bir film senaryosu üzerine çalışmıştık birlikte. Bu sayede bu güzel kadının güzel yazısıyla sayfalar doldurmasını izlemiştim. Upuzun parmaklı ellerini kâğıdın üzerinde kaydırırken bileği olmadık şekilde bükülüp ters bir U harfi ya da bir kubbe oluşturuyordu. Kâğıt da her seferinde hafifçe yana yatıp elinin bu tuhaf bükümünü daha belirgin kılıyordu. Bu güzel kadın yazarken gördüğüm ilk solak olmadığından, o sıralar bu görüntünün üzerinde fazla durmamıştım. Sarışın kadın yüzünden konuyu kurcalamaya girişip iyice zayıf sol elimle çeşitli yazı alıştırmaları yapınca, bir solak gibi yazmanın ne büyük işkence olduğunu anladım. Sağdan sola yazılan alfabelerde elyazısı olup olmadığını anlama işini bu yazı sınırları dışına itip soldan sağa yazılan Latin alfabesinde yoğunlaşmak daha akılcı bir çözüm sanki.

Elime bir dolma kalemi alıp bembeyaz kâğıdın üzerine eciş bücüş harfler dökerken, yazdığımın başını göremediğimi anlamak ilk büyük keşif oldu. İte kaka biçimlendirdiğim her sözcüğün neye benzediğini görmek için sol elimi kaldırınca elimin yazdığını süpürmeyi becerdiğini görmek ikinci buluştu. Bilgisayarı sadece temize çekmek için kullanan, asıl yazısını kurşun kalemle deftere döktüren bir yazar olarak, bunca doğal bir işi yarıda bırakarak elimi yıkamaya gitmem gerekti. Döndüğümde dolma kalemi kurşun kalemle değiştirip harfleri daha büyük yazmayı denedim. Bu sefer de asıl sorunla burun buruna geldim: solak sağlağın tam tersine, harfleri yaparken kalemini itilen yerde çekiyor, çekilen yerde de itiyordu. Bu yüzden kurşun kalemimin ucunu birkaç kez kırdım. Yazma eylemi de solakla sağlağın aynada buluşmasına benziyordu.

Ayna, ilk bakışta solakla sağlağın buluştukları yer gibi gözükse de, bu önerme kısmen doğru olsa da, aynanın bile sağlağı solaktan ayırmadan edemediğini kavramak için ayna karşısında epey oyalanmam gerekti.

Öncelikle karakalem örneklerine uzunlamasına dalarak, sağlağı solaktan ayırma yolunun, arka plan karalamaları izlemekten geçtiğini sökebildim. Solak yukarıdan aşağı sağa eğimli karalarken, sağlak yukarıdan aşağı sola çekerek karalıyor. Bu ikisi aynada bir bütüne varmıyorlar, fark yerinde duruyor.

Aynanın karşısına geçip traş olduğumda aslında solu sağdan değil, önü arkadan ayırdığını fark ediyorum. Uzattığım sol el solda, sağ el de sağda durmayı sürdürüyor aslında. Önle arka değişiyor yalnızca. Aynaya karşı yan durduğumda sağla sol yer değiştiriyor; bazı duruşlarda üst-alt ayrımı var. Belki de ilk bakışta sağın yerini solun aldığına olan inancımız bu kargaşada belirginlik kazanıyor.

6.

Geriye, beynin iki hemisferden oluşmasının da aynı ayna işlevi gördüğü, daha da klişeleşmiş haliyle, sağ beyin yarısının duygulara, sol beyin yarısının da düşüncelere hükmettiği üzerine artık iyiden iyiye yerleşik hale gelmiş olan mite değinmek kaldı. Bir anlamda solakların ya da sağlakların kimi konularda üstün olduğu iddiası böylesi bir yanılsamaya dayanıyor. Beynin, gövdenin ters yanlarına çapraz etki ettiği bilgisi Hippokrates'ten beri ortalıkta. Buna karşın dilin sadece şu bölgede, belleğin sadece bu bölgede olduğu konusunda keskin ayrımlar, aslında karşılıklı devinerek bütünleyici faaliyet gösteren beynin karmaşıklığına gölge düşürüyor. Solakların kimi işleri yapmakta zorlandıkları iddiası, onların sağlaklardan daha iyi sporcu ya da yaratıcı oldukları iddiası kadar geçersiz elbette. Beynin iki hemisferi aradaki korpus kallosumla bağlı olduğu sürece bilgi iki uçta durmadan gidip geliyor; korpus kallosumun koptuğu, kesildiği ya da zedelendiği durumlarda bütünde kopukluklar oluşmaya başlıyor; ne de olsa bir şeyler eksilmiş oluyor. Temelde beyin, karmaşıklığının ötesinde, hiç de aynadakine benzemeyen sofistike bir iletişim sistemiyle çalışıyor ve basite indirgeme çabalarına sığmıyor. Beyinde dil kullanımının işlevi solaklarda ya da sağlaklarda bir farklılık göstermiyor, ikisi de aynı devinimlerle farklı taraflarını harekete geçiriyorlar.

Sağlakların solaklardan sayıca çok olması evrimsel geçmişin bir yerinde meydana gelmiş bir kazaya, beklenmedik bir değişime, belki de bir tür adaptasyona işaret ediyor olabilir. Hayvanlarda lateralizasyonun, belki de asimetrinin pek gözlenmemesi, insanın geçirdiği evrimin bir yerlerinde saklanan gizemin bir göstergesi olabilir. Beklenmedik bir sır beklenmedik bir köşede ortaya fırlayacağı saati de bekliyor olabilir. Ortaya atılan sayısız kuramı gözden geçirip öznelleştirdikten sonra, solaklığı şimdilik mavi göz, uzun boy gibi genetik, ama sıradan bir farklılığa yormakla yetinmek niyetindeyim. Vardığım yerde, daha birçoklarını olduğu gibi, bu yazıyı tetikleyen, beni bu konuyu da deşmeye yönlendiren sarışın kadını selamlayarak noktalayacağım.

Avcılar-Toplayıcılar, Koruyucular ve Deli Doktorları

MELISSA ROTH

İlk zamanlardaki avcılar ve toplayıcılar, daha ileri bir evrim aşamasındaki torunlarından bazıları gibi sol ellerini ihmal etmezlerdi. Küçük balıkları, kurtçukları ve somonları yakalamalarını sağlayan parçala-götür refleksine değer verirlerdi. Elbette bol somonlu nehirleri ve bol böcekli ormanları bulmaları da gerekiyordu ve bunların peşindeyken civarda olması muhtemel avcılara da dikkat etmeleri gerekiyordu. Yollardaki işaret levhaları ve GPS daha yokken hayatta kalmamız, hangi yönden geldiğimizi ve mağaraya en kısa nereden dönebileceğimizi bilmemize, yani bulunduğumuz yeri iyi tanımamıza bağlıydı. Sık sık hareket halinde olan avcılar ve toplayıcılar için bu çok önemliydi. "Şayet karşısına korkunç hayvanlar çıkmış bir memeliyseniz, sığınacak güvenli bir delik bulmak sizin için önemlidir" diye açıklıyor Oxford'dan John Stein.

Bu tür şeyleri hatırda tutmanın faydası var. Psikoloji profesörü Stephen Christman epizodik hafızayı araştırırken bulduğu gibi, solakların çoğunun dâhil olduğu hâkim elleri karışık kişiler [*mixed-handed*: bazı şeyleri sol, bazılarını da sağ elle daha iyi yapabilen kişiler], olayların detaylarını hatırlama konusunda daha iyi bir hafızaya sahipler. "Yeni bir hatıranın kodlandığı zamanı ve mekânı açık bir şekilde daha iyi hatırlayabiliyorlardı" diye açıklıyor. Christman bu avantajı bilginin iki yarım küre arasında daha çok bütünleştirilmesine bağlıyor ve hâkim elleri karışık kişilerde beynin iki yarım küresi arasında irtibatı sağlayan sinir lifi demetinin daha kalın olduğunu gös-

teren bulgulardan bahsediyor. "Tek bir yarım küre bir olayı hatırlayabilir ama iki yarım kürenin birlikte çalıştıklarındaki kadar hızlı veya net hatırlayamaz" dedikten sonra ekliyor: "Sol yarım küre olguları hatırlama konusunda daha iyi sanki; sağ yarım küre de renk ve bağlamı ekliyor."

Bilginin iki yarım küre arasında daha çok bütünleştirilmesi kişinin kaybolmasını engelleyebilir. Yeni bir araştırma, yönlerin söz konusu olduğu görselleri –örneğin İngiliz Sterling'inde Kraliçe'nin hangi yöne baktığı gibi– solakların sağlaklara göre önemli ölçüde daha iyi hatırladığını ortaya çıkardı. Bir burnun –ya da çürümüş bir ağaç dalının– hangi yöne baktığını hatırlamak, koruyucu kabileye güven içinde dönmek ile ormanda tek başına dolanıp durmak arasındaki fark olabilir. Ayrıca yakın geçmişteki araştırmalar, işaretlenmemiş sahaları konumlandırmanın ve buralarda gezinmenin solaklık eğilimini destekleyebileceğini ortaya koyuyor. 70'li yıllarda John Dawson adlı ABD'li bir sosyolog avcılık ve balıkçılıkla geçinen İnüitler ve Avustralyalı Aborijinler gibi göçebe kabileleri incelemiş ve bu kabilelerde solaklık eğiliminin, tarımla geçinen Temne ve Çin'deki Hakka gibi daha yerleşik kabilelere oranla daha yüksek olduğunu tespit etmişti.

Ortaçağ

Ortaçağ, düşünülenin aksine, solak azınlığa daha ziyade kayıtsız kalmıştır.

Elbette, o dönemde sol el ve solaklık çok kötü bir üne sahipti ["Kötünün kâinatı solakların kâinatıdır" diyordu Ortaçağ tarihçisi Michel Pastoureau]. Yine de, bildiğimiz kadarıyla, hiçbir belge, hiçbir kaynak solakların örgütlü bir baskıyla karşılaştıklarını göstermemektedir. Toplumun bütün bireylerini sağ elini kullanmaya zorlama ihtiyacı, tarihimizde çok daha sonra, on altıncı yüzyıl civarlarında ortaya çıkmış gibi görünüyor. Önceleri, herkes, yasakları ihlal etmemek şartıyla, uğursuz eli'ni istediği gibi kullanmakta serbestti.

Arkeologlar, bir Ortaçağ mezarlığı olan Warrham Percy'den (Yorkshire, İngiltere) çıkardıkları kemiklerin boylarını ölçerek, onbirinci yüzyıl ile onbeşinci yüzyıl arasında solakların toplam nüfusun %16'sı ila %19'unu oluşturduklarını geçenlerde ortaya koydular... Yani şimdikiyle aynı oran! (J. Steele & S. May, *International Journal of Osteoarchaelogy* içinde, 5. 1. 1995).

Sağ eli kullanmaya yönelik baskının olmaması, Ortaçağ toplumunun müsamahakârlığından ziyade, tarım toplumu olmasında yatsa da (solakların baskı görmemesinin en basit sebebi, toplumun ezici çoğunluğunu eğitimsiz, bakımsız, "adabı muaşere"den nasibini almamış ırgatların oluşturmasıydı. Baltayı veyahut çapayı ha sağ eliyle ha sol eliyle tutmuş, dünyaya geldiğinden itibaren yapmaya mecbur olduğu işi yaptıktan sonra ne fark eder?) Ortaçağ solaklar için "altın çağ" olmuştur.

(P. M. Bertrand, *Histoire des gauchers*, 2001)

Bütün insan evrimi boyunca bir manzaranın şifrelerini çözüp ulaşım imkânlarını belirleme becerisi, sağ yarım kürenin daha çok kullanılmasıyla desteklenmiştir. Görüş alanları örtüşmeyen hayvanlarda –gözleri başlarının iki tarafında bulunan balıklar ve kuşlar– bu durum çok bariz bir dikotomidir. İki yarım küre arasında çelişik tepkilerden kaçınmak için beynin işbölümüne tabidirler. John Bradshaw ve Les-

Soldan Direksiyon ve Kibarlık

Henry Ford. Amerikalı sanayici (1863-1947). Direksiyonu aracın soluna yerleştirme fikri ona atfedilir.

Aslında başlangıçta bu konum şoförün rahatlığı için düşünülmemişti kesinlikle. Asıl mesele, hanımefendiydi. Eskiden, kibarlık, beyefendi ile hanımefendi yolda yürürken beyfendinin hanımefendinin sağ elini tutmasını gerektirirdi. Hem de yolun en kenarından yürümelerini. Zira o zamanlar suları tasviye eden kanallar yolun ortasından geçtiğinden, yolun en temiz kısmı, yolun en kenarda kalan bölgesi olurdu. Otomotiv sanayiinde çığır açan Henry Ford direksiyonu otomobilin soluna yerleştirmeye karar verdiğinde bu görgü kuralından ilham almış. Bu şekilde, hanımefendi, kaldırım tarafından gönül rahatlığıyla inebilecektir!

ley Rogers'ın, *The Evolution of Lateral Asymmetries, Language, Tool Use, and Intellect* adlı kitaplarında gösterdikleri gibi, kuşlarda sol göz/sağ yarım küre sistemi topografik bilgileri işleme konusunda –çevrenin haritasını çıkarmak ve buradaki değişimlere tepki vermek gibi– uzmanlaşmıştır.

Benzer beceriler atalarımız için çok önemliydi. İlk insanlar vahşi yaratıklarla burun buruna gelmişlerdi. Sağ yarım kürenin kullanımını ve gelişmesini destekleyen genleri türlerde korumak, atalarımızın düşman ile dostu birbirinden ayırmalarına ve buna göre hareket etmelerine imkân vermiştir. Kendileri için tehlikeli hayvanların varlığını tespit etmek için sol gözlerine güvenen tavuklar, balıklar ve öteki türlerde olduğu gibi, insanda da sol görüş alanının tehlikeyi daha çabuk saptayıp buna tepki verdiği yönünde veriler bulunmaktadır. Solakların çoğunda hâkim göz sol olduğundan, tepki mekanizmaları, zamanında harekete geçmek için düşman varlığını sağ yarım küreye haber vererek daha çabuk işler.

Yüz tanıma ve duygusal ipuçlarını işleme işi genellikle sağ yarım kürenin denetimindedir; uzamsal bütünleşim [*spatial integration*] olarak bilinen kısmın. Araştırmacılar bir rhesus maymununun korpus kallosum'unu kesince yalnızca sağ yarım kürenin kontrolündeki sol gözün, farklı maymunların yüzlerinin fotoğrafları arasında ayrım yapabildiği görüldü. Rhesus maymunları gibi, sağ kortekslerinde hasar oluşan insanlar da yüzleri okumak ve başkalarının niyetlerini yorumlama veya durumun gerekliliğine göre tepki verme konusunda güçlük çekme eğilimindedir. Robert Ornstein'ın *The Right Mind* adlı kitabında açıkladığı gibi, lobun işleme mekanizmasına tam erişim olmadığında karmaşık görsel görüntüler bloke olabilir. İnsanlar yüzlerde belli bir duyguyu yansıtan küçük değişimleri seçmekte daha çok zorlanır, bu da hayat veya ölüm anlamına gelebilir. "Bir hayvanın yüz ifadeleri ne yapacağına ilişkin önemli bilgiler verir: Örneğin dövüşmek mi istiyor, çiftleşmek mi istiyor, kendi halinde mi, karşısındaki kendi türünden bir hayvan mı, zararlı mı, zararsız mı?" diyor Ornstein.

Bu daha gelişmiş "yüzdeki ifadeleri işleyen mekanizma", tarih öncesi zamanlarda, yaklaşmakta olan bir insansının –kalkan kaşını ya da üst dudağındaki hafif titremeyi fark ederek– niyetinin ne olduğunu ortaya çıkarıp dostu düşmandan ayırmak konusunda çok yararlı olabilirdi. Bugün, bir kişiyi değerlendirme ve gerçek niyetlerini ortaya çıkarma becerisi hukuk alanında araştırma konusudur. Bu konuda iyi bilinen bir çalışma 1991 yılında Paul Ekman tarafından yürütülmüştür. Bu çalışmada, hâkimler, gümrük memurları, polis müfettişleri, FBI ajanları ve adli tıp psikiyatrları, kameraya alınmış kişilerin dürüstlüklerini değerlendirmede başarılı olmadıkları gözlemlenmiştir (yalnızca Gizli Servis elemanları önemli ölçüde daha başarılı oldular). Bu çalışmanın bir anlamda devamı olarak Kanadalı araştırmacılar 2002 yılında, yalanı anlama konusunda daha iyi karar vermeye katkıda bulunabilecek değişik özellikleri tespit edip edemeyeceklerini anlamak için genel popülasyonda bir test yaptılar. Elde ettikleri sonuçlara göre, solaklar sağlaklara göre yalanı anlamakta önemli ölçüde daha iyiler. Kişinin güvenirliğini belirleme konusunda her ne kadar solaklar ve sağlaklar grubu benzer sayıda ipuçlarından –konuşma tarzı, yüz ifadesi, beden dili ve "net ifade etmedikleri" ipuçlarından– yararlandıklarını belirtseler de, solaklar kişinin ifadesinin içeriğinden çok, görsel ipuçlarına başvurmuştur. Araştırmacılar, solakların "düşünmedeki esneklikleri" ve "görsel temelli bir süreç"i işletmelerinin, iletişimdeki inceliklere gösterdikleri daha büyük duyarlılığın nedenini açıklayabilir şeklinde yorumda bulunmuşlardır.

Öfkeli bir bakış ile korku dolu bir bakış arasındaki farklar gibi, dil ve ifadelerin duygusal boyutları da sağ yarım kürenin denetimindedir. Daha rastgele bir beyin miras alan solaklarda belki de işitsel işleme tutma ve duygusal akıl yürütme birbirine çok yakındır. Böyle bir düzenleme düşmanlık, acı çekme veya mutluluk barındıran ses tonlarını birbirinden ayırma konusunda yararlı olur. Bu durum, yapılan araştırmalarda psikiyatristlerin neden ağırlıklı olarak solaklardan çıktığını açıklayabilir. Bu, ayrıca, solak Leonarda da Vinci'nin Mona Lisa'nın yüzündeki karmaşık duygusal ifadenin altından nasıl kalktığını da izah edebilir.

Yine, atalarımız, iyi gelişmiş ve iyi bütünleşmiş bir sağ yarım kürenin ne denli önemli olduğu konusunda bize örnekler sunuyor. Bir kabilenin huzurunun yabancılar tarafından tehdit edilebileceği durumda, gırtlaktan gelen kızgınlık belirten bir homurtu duyulduğunda veya öfke dolu bir yüz fark edildiğinde kabilenin uyarılması gerekiyordu. Sağ el genini miras alan ilk in-

sansılar homurtuları ayırt edilebilir seslere dönüştüren ilk atalarımız olmuş olabilir, belki de "Tepelere kaçın!" sözünü ilk söyleyen onlardı. Sağ el genini miras almamış olanlar da aynı şeyi yapmış olabilir veya daha ziyade yüz jestleriyle, yırtıcı hayvanı ve bu hayvanın durumunu taklit etmek gibi fiziki hareketlerle kendilerini ifade ederek sözlü olmayan daha iyi iletişim tarzları geliştirmiş olabilirler. Sessiz iletişim, etrafta yırtıcı hayvanlar gezinirken daha etkili olur. Bu beceriler, kişiyi, örneğin Marcel Marceau gibi, iyi bir pantomimci ya da Charlie Chaplin ve Harpo Marx gibi (ikisi de solak) beden kullanımı muhteşem aktör yapan becerilerdir. Bunların torunlarını daha yeni bir "bütün bedeni kullanan" aktörler sınıfında bulmak mümkün. Örneğin solak Dick Van Dyke, Carol Burnett, Tim Conway ve Richard Pryor. Daha yakın bir zamanda da lastik yüzlü Jim Carrey, hiperaktif Ben Stiller ve Felçli Kramer'i yaratan *Seinfield*'in Michael Richars'ı. Belki de oyunculuk derslerine katılan öğrencilerin çoğunun solak olmasına şaşırmamak gerek.

Elbette tehlikeyi fiziken haber vermek yetmez. İlk insansılar, tehdit eyleme dönüşmeden harekete geçmeliydiler. Araştırmalar, muhtemelen çoktan ölmüş insanların ve modern insanların sol görüş alanında beliren kızgın bir yüze daha çabuk tepki verdiğini ortaya çıkarmıştır. Ornstein, "sağ yarım küre, diğer hayvanların ifadelerini hızla değerlendirmek için tasarlanmıştır" diyor ve şöyle devam ediyor: "Sağ yarım kürenin, kol ve bacaklardaki daha büyük kas hareketlerini gözetlemedeki rolü, 'geri çekilme' tepkisini yönetmekteki şöhretini izah edebilir. Korku ve kızgınlık kaçmayı, dövüşmeyi gerektirebilir ya da sonucu etkileyecek büyük bir şeyi ya da kuvvetli kol ve bacakları." Southern California Üniversitesi'nden sinirbilimci Roger Drake yönetimindeki araştırma, korteksin sağ yarısının da risk algısında rol oynadığını göstermiştir.

Christman ve meslektaşları, solakların ve hâkim elleri karışık kişilerin (bu gruba birkaç şeyi sol elleriyle yapan sağlaklar da dâhildir) sağ yarım küreye daha çok erişimi olduğu verisinden hareketle, bu grupların risk almaya daha eğilimli olup olmadıklarını araştırmaya koyuldu. Yürüttükleri deneyde tespit etmeye çalıştıkları şey şuydu: Kişinin, potansiyel riskleri ve faydalarıyla bir etkinliği algısı ne derecede bu etkinlikte bulunma ihtimali hakkında bilgi vermektedir? "Değişik el hakimiyetlerinin –solak, sağlak, hâkim eli karışık olma– çok güçlü etkisi olduğunu bulduk. Hâkim elleri sağ olanların bu tür etkinliklere girme ihtimali, neredeyse tamamen etkinlikte algılanan faydalar tarafından belirleniyor. Eğer potansiyel olarak fayda sağlayacak bir

etkinlikse, buna katılıyorlar, risklerin hiç önemi olmuyor. Öte yandan hâkim eli karışık olanların bu tür etkinliklere girme ihtimali tamamen potansiyel risklerce belirleniyor. Eğer risk varsa, çekiliyorlar, faydalara bakmıyorlar. Başka bir şekilde söylersek: Hâkim elleri karışık kişiler tek el hâkimiyeti güçlü olanlara göre risklerden daha uzak duruyorlar.

Riskten daha çok uzak durmak, iki yarım küredeki duygusal işbölümüne bağlı olabilir. İnsanlar üzerinde yapılan sinir görüntüleme araştırmalarından öğrendiğimiz kadarıyla beynin sağ yarım küresi "geri çekilme" tepkilerinde uzmanlaşma eğilimindedir; yani bir kişi, öfkeli kişilerin ya da örüm-

Tersten Yazılan Yazı

Peter Carey, *Jack Maggs* adlı romanında Maggs'ın mektup yazışını şu şekilde tasvir eder:

Menekşe renkli mürekkeple *Sevgili Henry Pipps* diye yazdı. Ama bunu soldan sağa yazmadı, şöyle yazdı: ƨqqiԀ ʎɹɹǝH ilig˜ǝvƨ

Akıcı yazıyordu, sanki uzun zamandır alışıktı bu şüpheli sanata.

Sağlakların çoğu ve göründüğü kadarıyla Maggs de sağlak, sol elleriyle tersten yazar. Bunun nedeni muhtemelen sol eli kontrol eden beynin ilgili kısmının, sağ eli kontrol eden beynin ayna görüntüsü olmasıdır. Zaten bu iki kısım da korpus kallosum adı verilen sinir lifi demetiyle birbirine bağlıdır. Bir elde harekete yol açan her eylem bu nedenle bunun ayna görüntüsü kopyasını diğer elde oluşturur. Bu nedenle sağlaklar, bir yandan sağ elleriyle adlarını normal şekilde iri harflerle yazarken aynı anda sol elleriyle bir tahtaya adlarını kolaylıkla tersten yazmalarına şaşırır.

İlk aynı anda tersten yazma vakalarından biri 1700 yılında Rosinus Lentilius tarafından bildirilmiştir. Lentilius, savaşta sağ kolu kopan bir askerin sol eliyle tersten yazmaya başladığını anlatıyor. Tersten yazma solaklarda daha yaygın gibi. Solak bir Beatle olan sir Paul McCartner çocukluk günlerini ve yazı macerasını şöyle anlatıyor: "Küçükken her şeyi ters yapardım. Tersten yazardım ve okuldaki öğretmenler ne zaman defterime göz atsalar bir fena olurlardı." Birinci Dünya Savaşı'ndan önce ABD'de yürütülen geniş çaplı bir araştırmada 2500 öğrenciden yaklaşık birinde aynı anda tersten yazma vakası tespit edildi. Bu çocukların tamamı solaktı ve o dönemde çocukların yüzde dördü solak olduğundan, demek ki solakların yaklaşık yüzde biri aynı anda tersten yazabilmekteydi. O vakitlerde adet olduğu üzere bu çocuklar sağ elleriyle yazmaya yönlendirilmiş, böylece daha becerikli oldukları sol elleriyle yazdıklarında bir ayna görüntüsü oluşturmuşlardır. Sağ tarafları felce uğrayan sağlaklarda da tersten yazma yaygın görülen bir durumdur.

Kimi zaman "tersten devrik yazma" vakaları da bildirilmiştir. Bu yazı tarzında, kelimeler hem soldan sağa doğru tersten, hem de tepe taklak yazılır. Clérambault tarafından *écriture en double miroir* [Aynadaki Ayna Görüntülü Yazı] olarak tanımlanmıştır, şöyledir:

Sayfayı ters çevirerek okunur.
Yazıyı tekrar doğru şekle getirdim ve şimdi
başka bir aynadan görünen ayna görüntüsü gibi

Tersten yazan iki ünlü isim vardı. *Alice Harikalar Diyarında*'nın ve *Aynanın İçinden*'in yazarı Lewis Carroll kimi mektupları tersten yazardı, gerçi bunlar kendisine mektup yazan çocuklara cevaben yazdığı, çocukları eğlendirmek için yazdığı mektuplardı. Tersten yazanların en meşhuru Leonarda da Vinci'ydi. Kendi kullanımı için yazdığı not defterleri hemen hemen tamamen tersten yazılmıştı.

ceklerin resimlerine baktığında faal hale geçer. Bu benimsenmiş bir tepkidir, potansiyel olarak tehlikeli bir durum karşısında geri çekilmemizi kolaylaştırır. Elbette daha gelişmiş geri çekilme sistemleriyle bağlantılı riskler de vardır. Richard Davidson'ın Wisconsin Üniversitesi'nde yürüttüğü çalışmalar sonucunda prefrontal kortekslerinde görece olarak daha çok sağ yanlı faaliyet olan çocukların daha çekingen ve daha ihtiyatlı davrandıkları belirlendi. Evrim açısından bakıldığında çok çekingen ve endişeli olmak yemek için rekabete girme ve avlanma becerisini köreltebilir.

Belki de sağ yarım küre, ağır evrimsel sorumluluklarıyla –yırtıcıları gözetlemek ve krizlere hazırlıklı olmak gibi– başa çıkabilmek için, nüktedanlık konusunda da ipleri eline almıştır. Kelimelerin ve cümlelerin çok anlamlılığı ya da beklenmedik üsluplar da buna dahildir. Beyni hasar görmüş hastalar üzerinde yapılan araştırmalar, sağ korteksin ironi ve esprileri anlamak için önemli olduğunu gösteriyor. Daha yakın bir zamanda yapılan beyin görüntüleme araştırmaları solakların daha geniş "espri merkezleri"ne sahip olduklarını; esprileri dinlerken sağ yarım kürenin daha geniş bir bölgesinin ve sol yarım kürenin bir kısmının faaliyete geçtiğini gösteriyor. Fazla evham konusundaki evrimsel kapasiteleri yüzünden evhama kapılan solaklar için iyi haber –iki yarım küreyi birbirine bağlayan ve sağlak olmayanlarda daha büyük olma eğilimindeki lif demetinden, yani korpus kalossum'dan geliyor. "Hâkim elleri karışık kişilerde iki yarım küre daha dengeli bir şekilde işliyor gibi göründüğünden, ihtimal ki, olumlu ve olumsuz anlamda duygusal deneyimlerinde daha sakin bir ruh halinde olmalılar" diyen Christman, solakların ve hâkim elleri karışık olanların, aslında, sağlaklığı güçlü olanlara göre daha az endişeli olduklarını ortaya koyan araştırmalara işaret ediyor.

İngilizceden çeviren: Ersel Topraktepe

Arap Halklarının Bize Gösterdikleri*

JEAN-LUC NANCY

Arap halklarının bize gösterdiği, direniş ve başkaldırının bir kez daha bizimle olduğu ve tarihin Tarih ötesine ilerlemekte olduğudur. Bunu bize, beklenebileceği üzere, bu girişimlerin beraberinde getirdiği bütün talihli ve talihsiz durumlarla birlikte gösteriyorlar. En azından, Afrika kıtasında ve Kutsal Kitapta vaat edilen topraklarda süregelen dehşete düşürücü dramın üzerinde de etkili olmasını beklediğimiz geri döndürülemez bir işaret yollamış bulunuyorlar. Bu başkaldırının ortaya çıkmasını bekleyeceğimiz en son yerlerden birinde, bir çete (resmi olarak, devlet) lideri bu isyanı bastırıyor ve bu uğurda gereken herkesi temizlemeye de hazır gibi görünüyor.

Aynı zamanda başka devletler de, bazen güçlü bir komşu Arap devletin de yardımıyla kendi içlerindeki isyanları şiddetle bastırmaya çalışıyor. Bingazi isyancıları yardım istemekte: Hem pratik hem siyasi açıdan riskli olduğu aşikâr olan bu hamleye karar vermek kolay iş değil. Siyasi sorumluluk böylesi durumları ayrıntılarıyla düşünmeyi ve onlarla baş etmeyi gerektirir. Benzer riskleri, (az çok) saklı çıkarların söz konusu olduğu şüphesine yol açmayı, içişlerine karışmama ilkesini ihlal etmeyi göze alıp; Libya'yı, Suudi Arabistan'ı, Suriye'yi veya –bahsetmeden geçmek olmaz– Çin ve Rusya'yı da içerip içermediği ayrı bir merak konusu olan Batı'nın ağır suçluluk duygusuna başvurarak apar topar harekete geçmenin zamanı mı?

* Bu makale önce 28 Mart 2011 tarihinde *Libération*'da Fransızca yayımlanmış, Gilbert Leung'un İngilizce çevirisinden Türkçeye aktarılmıştır.

Solun güzel ruhları ve sağın bilgili yöneticilerinin iç geçirip durumu protesto etmesinin onlara bir zararı yok; ancak, ister Avrupa söz konusu olsun ister Arap ülkeleri, yaşadığımız dünyanın nasıl bir yer olduğu bilinmeli. Artık, salt Batı'nın kibirli, özgüvenli ve emperyalist dünyasında değiliz. Yo! Bunun nedeni, zavallı eski "Batı"nın kendine çeki düzen vermiş olması değil: farklı bir dünyanın peydahlanmasına neden olan bir kaynaşma sürecinin içinde erimekte Batı. Bu farklı dünyada ne günbatımı var ne gündoğumu; dört bir yanda gün ve gece aynı zamanda yaşanmakta ve beraberce yaşamak –hepsinden öte, bizatihi yaşamak– eylemi baştan keşfedilmek zorunda.

Sonuç olarak, evet, halkı katleden alçak katilleri yerinden etmeye yönelik saldırıları dikkatle takip etmeliyiz. Elbette, saldırmak gerekli – ve tabii ki halka değil, katile.

Bundan böyle, bir yandan –en iyisinden en kötüsüne– bütün içsel bağlantılarla küreselleşmiş dünyanın tözünün ve meşruluğunun içini boşaltırken bir yandan da egemenlik talep edemeyiz.

O halde petrol, maliye ve silah anlaşmaları oyununun bu kuklayı (ve daha birçoklarını) yeni baştan kurmasını ve aynı zamanda güçlü bir konumda tutmasını engellemek, bahsi geçen insanların ve –biz de dâhil– geri kalan herkesin elinde. Evet, bu halkların sorumluluğunda: ve elbette bu çağrının muhattabı aynı zamanda bizleriz, yani Avrupalı ve Amerikalı halklar.

Bu hassas bir görev. Ama söz konusu olan, yaşamak istediğimiz şey ve onu nasıl yaşamak istediğimizin, alışmadığımız bir sivrilikte, gözler önüne serilmesi. İşte Arapların bizim için taşıdığı anlamlardan biri de bu.

İngilizceden çeviren: Maya Mandalinci

Alain Badiou'nün Jean-Luc Nancy'ye Cevabı

ALAIN BADIOU

Evet, sevgili Jean-Luc, Libya'daki "Batı" müdahalesini destekleyen bir bakış açısını benimsemen benim için gerçekten de bir sürpriz oldu.

Libya'da olan olaylar ile başka yerlerde olan olaylar arasındaki aşikâr ayrımı daha ilk bakışta fark etmedin mi? Tunus ve Mısır'da gerçekten de kitlesel halk ayaklanmalarına şahit olurken, Libya'da benzeri bir kitle hareketinin esamisinin okunmadığı dikkatini çekmedi mi? Arap dili uzmanı (*Arabist*) bir arkadaşım, Tunus ve Mısır gösterilerinde öne çıkan pankart, afiş, poster ve flamalarda yazanların tercümesiyle uğraşıyor son birkaç haftadır; Libya'da ise bunlardan birine dahi rastlayamadı, Bingazi'de bile. Libya "isyanlarının" bir diğer çarpıcı yönü de göz önünde tek bir kadının dahi olmaması –senin bundan bahsetmemene de şaşırdım doğrusu. Tunus ve Mısır'daki olaylarda ise kadınlar gayet görünürdeydi. Fransız ve İngiliz gizli servislerinin Kaddafi'nin düşüşünü geçen sonbahardan beri planladıklarını bilmiyor muydun? Diğer Arap başkaldırılarının aksine, kaynağı belirsiz silahların Libya'da ortaya çıkması seni de şaşırtmadı mı? Ya da başka herhangi bir yerde görülmesi imkânsız bir şekilde, gençlerden oluşan grupların ansızın havaya ateş açması? Başkaldırıp yeni yönetim için olası adaylara işaret eden halka hiçbir yerde söz hakkı verilmezken, Libya'da Kaddafi'nin eski suç ortağı tarafından yönetilen sözümona bir 'devrimci konsey'in ortaya çıkması sence de çarpıcı değil mi? Bütün bu detaylar ve daha fazlasının işaret ettiği gerçeği, yani büyük güçlerin burada ve sadece burada yardıma çağrıldıkları gerçeğini, fark edemiyor musun? Sarkozy ve Cameron gibi açıkça kirli

amaçlara sahip ayaktakımı alkışlandı ve yüceltildi – ve sen de bir anda onlara destek çıkanlardan oluyorsun. Bu güçlerin, normalde tamamen kontrolleri dışında olacak durumlara müdahale etmeleri için Libya'nın bir geçiş noktası oluşturduğu aşikâr değil mi? Bu güçlerin amaçlarının, son derece tipik ve açık olarak devrimi savaşa dönüştürmek olduğunu ve bu amaç uğruna insanları arka plana itip, dikkati silahlara ve ordulara çevirdiklerini ve tüm bunları tekelleştirdikleri kaynaklar uğruna yaptıkları belli değil mi? Bu işlem gece gündüz gözlerinin önünde gerçekleşirken sen bunu onaylıyor musun? Havada yaratılan terörden sonra, ağır silahların karadan da tedarik edileceğini ve bunun yanında talimatların, zırhlı araçların, strateji uzmanlarının, danışmanların ve mavi berelilerin de geleceğini; böylece sermayenin ve onun uşaklarının istibdadı ile Arap dünyasının bir kez daha (bu sefer uygun bir şekilde), yeni baştan, fethedileceğini görmüyor musun?

Bu tuzağa, herkesten öte, nasıl olur da sen düşersin? Eski durumun aslında kendileri için daha hayırlı olduğu insanlar için düzenlenen bir sözüm ona "kurtarma" operasyonunun, petrol ve hâkimiyet arzusu ile beslenerek oyuna geri dönmek isteyen ve bu uğurda her yolu denemeye hazır olanlar tarafından yürütülmesini nasıl kabullenirsin? "Hümanizm" şemsiyesini, kurbanlar için diyerek yapılan ahlaksız şantajı bu kadar kolayca kabul edebilecek misin? Ama bizim ordularımız birçok ülkede, yerel patron Kaddafi'nin kendi ülkesinde öldürdüğünden çok daha fazla sayıda insanı öldürdü. İçinde yaşadığımız ve yabancısı olmadığımız bozulan dünyanın sorumlularına, insanlığın çağımızdaki baş kasaplarına bir anda duyulan bu güven de neyin nesi? Onların 'medeniyet'i temsil ettiklerine ve canavarca ordularının adaletin orduları olduğuna inanıyor musun, daha doğrusu inanabiliyor musun? İtiraf etmeliyim ki sersemledim. Kendi kendime soruyorum; eğer stratejik bölgelerdeki başkaldırıları destekleyen ve intikam alma peşinde olan bizim gibi rejimlerin propagandaları ile kalıplaşmış, böylesi yüzeysel fikirlerin kökten eleştirisi değilse, o halde felsefe ne işe yarar?

Yazında petrol, silah ve buna benzer anlaşmaların engellenmesi görevinin "ileri" bir tarihte "biz"e düşeceğini söylüyorsun (ama Sarkozy, Bernard-Henri Lévy ve bombacılarımız ile onların destekçileri de bugün denilen zaman dilimine dahil olduğuna göre, kimdir bu "biz"?). Neden "ileri" bir tarih? Büyük güçleri, Arap dünyasında işleyen politik usullere karışmaktan elimizden geldiğince alıkoymak bizim şu anki görevimiz. Birkaç haftadır neyse ki sahnede görünmeyen bu güçlerin, petrolü ve diğer anlaşmaları –zarar gör-

müş bir 'demokrasi' adı altında ve sömürgeleştirme işgalleri boyunca süregelen bir hümanizm bahanesiyle– yeni baştan insanlara tanıtmalarını önlenmek için elimizden geleni yapmalıyız. Sevgili Jean-Luc, böylesi koşullar altında, senin veya benim; "gerçekleşen her şeyin kontrolü bizim elimizde olmalı" diyen klasik Batı görüşüne uyum sağlamamız anlamsız. Biz, Batı'nın görüş birliği yaptığı fikirlere karşı durmalıyız ve Batı bombacılarının ve askerlerinin gerçek hedefinin sefil Kaddafi –şimdilerde, daha yüce emellerinin önünde dikilen biriymişçesine kendisinden kurtulmak isteyenlerin bir zamanlar müşterisi olan Kaddafi– olmadığını göstermeliyiz. Bombacıların asıl hedefi; Mısır'daki halkça desteklenen ayaklanmanın ve Tunus'taki devrimin beklenmeyen ve tahammül edilemez karakteri, özerk politikası ve tek bir kelimeyle özetlemek gerekirse, özgürlüğü. Bu güçlerin yok edici müdahalelerine karşı durmak; ayaklanmalar ile devrimlerin geleceğini ve politik bağımsızlığı desteklemek anlamına gelir. Bunu sağlamak sadece elimizde değil aynı zamanda bize yöneltilen koşulsuz bir emirdir.

Arkadaşça selamlarımla,

Alain

İngilizceden çeviren: Maya Mandalinci

Felsefeciler Savaşta*

GIANNI VATTIMO

Bariz maddi çıkarların karşı karşıya geldiği ve (iktidarın sefahat âlemini korumakla meşgul) İtalyan Hükümeti'ne ilişkin **gerçek bir kamusal tartışmadan yoksun** olduğumuz şu zamanlarda, uluslararası üne kavuşmuş felsefecilerin düzgünce yürüttükleri bir fikir alışverişi üzerinden Libya'ya askeri işgalin gerekliliğinin tartışılmasından daha iyi ne olabilir? Jean-Luc Nancy, 28 Mart'ta **Libération'**da yayımlanan bir makalesinde, Batı operasyonunu savunur. Bingazi isyancıları bizden "kötü katil" Kaddafi'yi yenmemizi istiyor diye açıklar ve Batı'ya, bu arzulanan değişime cevap vermenin üstlenilmesi gereken politik bir sorumluluk olduğunu hatırlatır. Nancy, müdahale karşıtı argümanların –operasyonun potansiyel ikincil riskleri, gizliden gizliye farklı amaçlar güdüldüğü şüphesi, Amerika'nın müdahale etmeme ilkesi, (yakın) geçmiş sömürgeciliğin ağırlığı gibi argümanların– *fiilen görüldüğü üzere,* artık küreselleşmiş dünyada geçerli olmadığına ve bunun da hâkimiyet ilkesinin içini boşalttığına inanır. Böyle bir dünyada "bir eylem olarak beraberce yaşamak –hepsinden öte, bizatihi yaşama eyleminin kendisi– baştan keşfedilmek zorundadır". Bu, en nihayetinde, Arapların bize kabul ettirmeye çalıştığı şeydir. İsyancıları Kaddafi'nin kanlı pençelerinden korumak için işgalin gerekliliği de burada temellenir. İkinci aşamada, ama sadece ikincide, Batılılar (yani hepimiz) petrolü, mali çıkarlarımızı ve sava-

* Önce http://www.ilfattoquotidiano.it/2011/04/07/filosofi-in-guerra/102768/ adresinde İtalyanca yayımlanan makalenin Andrea Pavoni tarafından İngilizceye çevirilmiş versiyonundan Türkçeleştirilmiştir.

şa ilişkin ticari çıkarlarımızı bir kenara bırakmalıyız. Kaddafi gibi "kuklaların" ortaya çıkmasına sebep olan ve onun gücünü koruyan en başta böylesi çıkarlardır.

Nancy'ye yöneltilen cevaplardan en dikkat çekicisi, şaşkınlıktan sersemlemiş Alain Badiou'den gelen cevap. Badiou öncelikle, Libya'da gördüğümüz ayaklanmanın Mısır ve Tunus'ta olduğu gibi halkın tam desteğini kazanmadığını hatırlatıyor. Mısır ve Tunus'taki isyanların belirgin özelliklerine karşı, Libya'da protesto belgelerine veya bayraklarına rastlanmıyor ve Libyalı isyancılar arasında kadınlar bulunmuyor. İkinci olarak, geçen sonbahardan beri İngiliz ve Fransız gizli örgütleri Kaddafi'nin düşürülmesini planlamaktadır ve üçüncü olarak da, isyancıların elindeki kaynağı belirsiz silahlar ve hükümetin yerine geçmeye hazır, devrimci bir konseyin ansızın ortaya çıkışı bir düşürme planının varlığını onaylar nitelikte. Dördüncü olarak: Diğer Arap devletlerinin aksine, Libya'dan açık yardım çağrıları gelmekte. Badiou'ye göre Batı'nın hedefi belli: "Devrimi savaşa dönüştürmek", isyancıların yerine silahı koymak (ağır silahlar, zırhlı araçlar, savaş talimatları, mavi bereler) ve böylece "sermayenin istibdadı"nın Arap dünyasını "yeni baştan fethetmesi"ne olanak sağlamak. Badiou soruyor –ve biz de kendi rejimimize soruyoruz– eğer durum bu değilse, nasıl olur da bir zamanlar Kaddafi ile arkadaş olan aynı Batılı liderler böylesi bir tam dönüş gerçekleştirirler?

Öyleyse nedir yapılması gereken? Hatta insani nedenlerin müdahaleyi haklı çıkarmaya yeterli olduğunu kabullensek bile –ki gerçekte buna ikna olmaktan çok uzağız– yapmamız gereken ne? Peter Singer'in ileri sürdüğü gibi, Ruanda felaketini hatırlamamıza rağmen BM'nin askeri bir müdahaleye izin vermeme kararını (Singer bu kararı bizzat hatırlatır) yok saymak da imkânsız olurdu.[1] Faydacı bakış açısına göre –yani, faydacılığın sonuççu (*consequentialist*) versiyonuna göre– ikincil riskler de önemlidir. Arzulanan sonuca erişmek adına önleyici ölçümlere ve yüksek verim sağlayacak yaptırımlara başvurmak ve Kaddafi'ye karşı çıkmak için özellikle (ve sadece) hümanist nedenlere vurgu yapmak daha iyi olmaz mıydı? Her halükârda, Nancy'nin çözümü tamamen yetersiz: Amansız maddi çıkarların politik sahneye geri dönmesini (ilk değil de ikinci kademede) önlemek için (askeri müdahalenin başarılı olmasını) neden beklemeli? Badiou'ye göre, bunu beklemek; Batı'nın isteklerine boyun eğmek ve Mısır ve Tunus devrimlerinin (Ba-

1 Bkz.: http://www.project-syndicate.org/commentary/singer72/English

tılı diktatörler için) "beklenmeyen ve tahammül edilemez" karakterini ve Arap devrimlerinin "özerk politikası" ve "özgürlüğü"nü bastırmak demektir.

Badiou haklı: bu blogda[2] daha önce de yazdığım gibi, çok kutuplu dünyanın da kendi ihtiyaçları var. Soğuk savaş ve sonrasında hüküm süren Batı emperyalizminin artık dünyayı yönetme arzusunu bir kenara bırakması gerektiğini sadece hatırlatmak yetmez. Gerçek devrim; ancak Batı'nın geri çekilmeyi öğrenmesi, farklılıkları kabul etmesi ve hâkimiyet kavramının küresel bir dünyada daha da önemli olduğunu fark etmesi ile gerçekleşecektir. Nancy'ninki bir mantık hatasıdır: –Singer'in başka bir yerde kullandığı kelimelerle belirtmek gerekirse– bizi müdahaleci mantığın geleneksel ölçütlerini tekrardan ziyaret etmeye çağıran, aslında, parçası olmayı arzuladığımız (uluslararası) toplumun ve içinde yaşamayı istediğimiz dünyanın ta kendisidir. Bugün ve yarın içinde yaşamayı arzulayacağımız dünya; Sarkozy ve Cameron'ınkinden ziyade, Arap ülkelerinin ve benzer biçimde Latin Amerika ve Asya'nın meşru olarak özgürlüğe kavuşacakları ve Batı ülkeleri ile eşit haklara sahip olacakları bir dünyadır.

İngilizceden çeviren: Maya Mandalinci

2 Bkz.: http://www.ilfattoquotidiano.it/blog/GVattimo/

Alain Badiou, Jean-Luc Nancy, Fransa, Libya ve Ben*

DONAGH BRENNAN

Alain Badiou; Jean-Luc Nancy'ye açık bir cevap niteliğinde kaleme almış olduğu yazısında, Libya'daki NATO saldırılarının Bingazi'de başkaldıranları kurtarmak için düzenlendiğine inanarak tuzağa düştüğü için Nancy'ye çıkışıyor. Badiou; jeopolitik konusunda ve Fransız hükümeti ile diğer NATO müttefiklerinin gizli gündemleri hakkında bu kadar çok şey bilen birinin böylesine saf görünmesi karşısında şaşkına dönmüş.

"Bu tuzağa, herkesten öte, nasıl olur da sen düşersin? Eski durumun aslında kendileri için daha hayırlı olduğu insanlar için düzenlenen bir sözüm ona 'kurtarma' operasyonunun, petrol ve hâkimiyet arzusu ile beslenerek oyuna geri dönmek isteyen ve bu uğurda her yolu denemeye hazır olanlar tarafından yürütülmesini nasıl kabullenirsin? 'Hümanizm' şemsiyesini, kurbanlar için diyerek yapılan ahlaksız şantajı bu kadar kolayca kabul edebilecek misin? Ama bizim ordularımız birçok ülkede, yerel patron Kaddafi'nin kendi ülkesinde öldürdüğünden çok daha fazla sayıda insanı öldürdü."

Badiou bunlara ek olarak şöyle soruyor: "Fransız ve İngiliz gizli servislerinin Kaddafi'nin düşüşünü geçen sonbahardan beri planladıklarını bilmiyor muydun?"

Belki Nancy, Voltairenetwork.org sitesini okumuyor ya da İtalyan *Libero* gazetesini okuyor. İnternetin dört bir yanına cömertçe yayılmış bilgileri

* 4 Nisan 2011'de *Irish Left Review*'da yayımlanmıştır.

anlamamasına Badiou kadar şaşırmış görünmek istemesem de itiraf etmeliyim ki ben de bu kadarını tahmin etmemiştim. Sanırım bu konuda yalnız da değilim, dolayısıyla birkaç link ve sayfa içeriği [*snippet*] paylaşmaya değer.

Evvela, bir ön bilgi olarak, Dr. Richard Keeble'in Libya'ya karşı yapılan gizli savaş üzerine olan çalışması, sahne arkasında yer alan ve CIA ile Fransız gizli servisi tarafından yürütülen bir gizli savaşa dair birtakım ayrıntılar sunmakta. Reuters'in bir haberine göre Barack Obama, 1973 sayılı güvenlik konseyi kararından önce, CIA'e Libya ayaklanmalarını destekleyen gizli eylemler yürütmesi için yeşil ışık yaktı.

Guardian'ın bugünkü haberine göre:

> İtalya –Fransa ve Katar'dan sonra– isyancıların idaresindeki Libya Ulusal Geçiş Konseyi'ni (LTNC) Libya'nın tek idari organı olarak kabul eden henüz üçüncü ülke.
>
> Fakat Voltairenetwork.org'daki bir rapora göre Libya'da düzenlenen ve sadece 1973 sayılı kararı destekleyenlerin (ve ayrıyeten Almanya'nın) çağrıldığı Londra Konferansı'nın (29 Mart 2011) katılımcıları, "Libya Ulusal Geçiş Konseyi'ne, Libya'nın bazı donmuş mevduatlarına erişim sağlaması ve Libya petrolü satması için yetki verme kararı vermiştir. Dahası, LTNC'nin silahlanması konusu göz önünde bulundurulmuş fakat bir karara varılmamıştır."

Rapor şöyle devam etmekte:

> "Bu düzenlemeler 1973 sayılı karara aykırıdır ve eğer Venezuela veya İran gibi ülkelerin donmuş mevduatları piyasaya sürdüğünü ve onları Nasırcı veya Humeynici isyancılara verdiğini veya daha da kötüsü onlardan Libya petrolü satın aldığını varsaymış olsaydık, o zaman uluslararası bir protestonun patlak vereceğini hayal etmek hiç de zor olmazdı. BM'nin silah ambargosunun ihlalinden, 'kötü' isyancıların yararı adına yapılacak böylesi bir ihlalden, hiç söz etmiyoruz bile.
>
> Petrol satma yetkisi ülke kaynaklarının bölünmeye başladığına işaret eder. NATO'nun askeri desteği sağolsun, LTNC pek çok petrol yatağı ve iki ana rafineri üzerindeki kontrolünü kaybetti. Verilen yetki günde 400.000 varile ulaştı, bu da cari fiyatıyla ayda 1,4 milyar dolara tekabül etmekte.

> Devlet Bakanı Hillary Clinton ve LTNC elçisi Mahmoud Jibril arasındaki ikili görüşmelerin sonunda, Birleşik Devletler, Libya Devleti'ne ait 3,3 milyar dolarlık bir paranın 'iyi' isyancılara aktarılmasına karar verdi."

Fakat bu ilginç pasajın da gösterdiği gibi, İtalya'nın ittifaka dahil olması güncel politikaya aykırı. İtalya Başbakanı Silvio Berlusconi 2009'da bir Dostluk, Ortaklık ve İşbirliği Antlaşmasına imza attı ama bu anlaşma 'sol eğilimli hükümetler de dahil olmak üzere, eski hükümetler tarafından yürütülen pazarlıkların" sonucunda şekillenmişti.

Coğrafya ve ticaret sayesinde İtalya, Trablusgarp'ın en büyük ticari ortağı:

> "Libya, ihracatının neredeyse % 40'ını İtalya'ya yapıyor (ikinci büyük alıcı Almanya'ya sadece % 10'luk bir ihracat var). İtalya ise Libya'ya toplam ithalatının % 18,9'unu oluşturacak kadar mal satıyor (ikinci büyük satıcı olan Çin, toplam ithalatın % 10'undan daha fazlasını karşılamıyor). Libya'nın İtalya'ya olan ticari bağımlılığı güçlü fakat bu ilişkinin yarattığı stratejik önem, Roma için Trablusgarp'tan daha fazla."

Bununla beraber, anlaşma bir miktar yükümlülüğü de içinde barındırıyor. Bazılarını alıntılıyorum:

> "Tehdide başvurmamak veya toprak bütünlüğüne karşı güç kullanmamak veya karşı tarafın politik özgürlüğü" gibi konular üzerinde anlaşmak (Madde 3);
>
> "İçişleri veya dışişleri bağlamında karşı tarafın yargı yetkisine giren herhangi bir ihlalden, ister direkt ister dolaylı olsun" kaçınmak (Madde 4.1);
>
> "İtalya'nın 'kendi bölgesini Libya'ya zararı dokunacak herhangi bir eylem yönünde kullanmayacağına ve kullandırtmayacağına' dair güvence vermesi (ve tabii aynı güvence Libya tarafından da verilmeli) (Madde 4.2)

İtalya elbette eski bir sömürge ama aralarındaki ilişki güncelleştirilmiş.

Sarkozy'nin güvenlik danışmanının üzerini kapatmaya çalıştığı, Voltairenet.org'un vurguladığı yararlı bilgilerden bir diğeri de; El Cezire raporlarının, Katar üzerinden yürütülmelerinden ötürü Libya olaylarının rapor edilmesinde pek de nesnel kaynaklar olarak sınıflandırılamamalarıdır (Katar,

Libya'daki Londra Konferansı'nda alınan bir karara göre, Libya'nın petrolünü yönetmekle görevlendirildi). Bu raporda, Rus ordusunun Bingazi'deki huzursuzluğu en başından beri uydular üzerinden izlediği iddiasını alıntılayan ve El Cezire ve BBC haberlerinin aksine, Libya halkına düzenlenen hava saldırısının karada devam etmediğini iddia eden Rus kaynaklarından da yararlanılmıştır.

Öte yandan, sanırım, Badiou'nun atıfta bulunduğu raporlar sağ kanada yakın duran *Libero* gazetesinde yer almakta. Bu gazetenin aktardığına göre, İtalyan gizli örgütü sayesinde Fransız Gizli Örgütü'ne sızan raporda, Kaddafi'nin eski işbirlikçisi Nuri el Masmari'nin açıklamaları bulunmakta.

Bu belgelerde, Fransız gizli örgütü Masmari için "Libya'nın Wikileak'i" tabirini kullanır çünkü Masmari rejimin içyüzüne ilişkin tüm bilgileri sunmakla kalmayıp aynı zamanda Libya'da kimin kim olduğunu belirtir ve kiminle iletişime geçilip kiminle geçilmeyeceği konusunda tavsiyelerde bulunur.

İtalyanların iddialarına göre, içeriden edindikleri tüm bu bilgilerle Fransızlar Ocak ortalarına kadar Kaddafi'ye karşı düzenlenen devrimin temelini atmışlardır. Belki bütün bunları daha önce duymamış olan sadece Nancy ve benim. Artık siz de biliyorsunuz.

İngilizceden çeviren: Maya Mandalinci

Libya'nın Dikkatleri Dağıtması

IMMANUEL WALLERSTEIN

Geçen ayın gündemine oturan Libya keşmekeşi –yani Libya'daki iç savaş ve Kaddafi'ye karşı düzenlenen ABD yönetimindeki askeri harekât– aslında ne insani bir müdahale ne de dünyanın petrol ihtiyacının dolaysız teminiyle alakalıdır. Gerçekte, Libya, dikkatleri Arap dünyasındaki temel siyasal mücadeleden uzaklaştıran bir dikkat dağıtma aracıdır –kasıtlı bir dikkat dağıtıcıdır. Kaddafi'nin ve farklı politik görüşteki tüm Batı liderlerinin bir araya geldiği tek bir ortak nokta vardır. Hepsi, ikinci Arap devrimini yavaşlatmak, yönlendirmek, asimile edip ele geçirmek ve sınırlandırmak istemekte ve Arap dünyasının temel politik gerçekliklerini ve dünya sistemi içerisinde üstlendiği jeopolitik rolü değiştirmesini önlemeye çalışmaktadır.

Bunu anlamak için, olayları kronolojik sıralamada değerlendirmek gerekli. Bazı Arap devletlerindeki politik söylentiler ve dış güçlerin desteklerini Arap devletleri arasında paylaştırmaları uzun zamandır süregelen bir durağanlığa dönüşse de Muhammed Bouazizi'nin 17 Aralık 2010 tarihinde intihar edişi çok farklı bir süreci başlatmıştır.

Benim şahsi fikrime göre, bu yeni süreç, 1968'de gerçekleşen dünya çapındaki devrimin ruhunun bir devamıydı. 1968'de kurumsallaşmış otoriteye karşı protesto düzenleme isteği ve cesareti gösteren grup, aynı son aylarda Arap dünyasında olduğu gibi, gençlerden oluşmaktaydı. Onları motive eden birçok şey vardı: Yetkililerin keyfiliği, acımasızlığı ve yozlaşmışlığı; ekonomik durumlarının giderek kötüleşmesi ve hepsinden de öte kendi politik ve kültürel kaderlerini çizmek adına politik ve etik bir hakları olduğu yönünde-

ki ısrarları. Ayrıca dünya sisteminin bütün yapısını ve dış güçlerin baskısıyla hareket eden liderlerini protesto ediyorlardı.

Bu genç insanlar, en azından ilk başlarda, örgütlü değildi. Ve siyasal sahneyi her zaman, tam anlamıyla idrak ettikleri de söylenemezdi. Fakat cesur davrandılar. Ve 1968'de olduğu gibi, eylemleri bulaşıcıydı. Çok kısa bir sürede, neredeyse bütün Arap ülkelerinde kurulu düzeni tehdit ettiler. Hâlâ en önemli Arap şehri olan Mısır'da güçlerini gösterdiklerinde herkes onları ciddiye almaya başladı. Böyle bir isyanı ciddiye almanın iki yolu var: Biri isyana katılmak ve bu vesileyle onu kontrol etmek. Öteki de onu bastırmak için sıkı önlemler almak. İkisi de denendi.

Samir Amin'in Mısır analizinde altını çizdiği üzere, isyana katılan üç grup vardı: yeniden canlandırılmış gelenekçi sol, orta sınıf uzmanlar ve İslamcılar. Bu grupların gücü ve özellikleri Arap ülkeleri arasında değişkenlik gösteriyordu. Amin'in görüşü, solun ve orta sınıf uzmanların (uluslar arası neoliberaller değil de milliyetçiler için geçerli olmak üzere) pozitif bir unsur olduğu ve İslamcıların da, sürüye son katılanlar olarak, negatif bir unsur olduğu yönündedir. Ve bir de düzenin kalesi olan ordudan bahsedilebilir. Bu ordunun Mısır ayaklanmasına sonradan katılmasının tek nedeni, onun etkisini sınırlamaktır.

Libya'daki isyanların başlaması, iki komşu ülkedeki –Tunus ve Mısır– isyancıların başarısının doğrudan sonucuydu. Kaddafi'nin son derece acımasız bir lider olduğu söylenebilir ve yakalanmaları durumunda hainlere neler yapacağı üzerine korkunç açıklamaları var. Şayet yakın zamanda Fransa, İngiltere ve Amerika'da askeri müdahale adına güçlü sesler duyulduysa bunun nedeni, Kaddafi'nin antiemperyalist bir çıbanbaşı olması değildir. Kaddafi; petrolünü Batı'ya isteyerek sattı ve İtalya'ya kaçak göçü engelleyerek yardım etmekle böbürlendi. Batı'nın iş dünyasına kazançlı anlaşmalar önerdi.

Müdahale kampı iki bölümden oluşuyordu: Batı'dan gelecek herhangi bir askeri müdahaleyi cazip bulan kişiler ve insani müdahaleyi savunanlar. Libya savaşını kazanılamaz ve kendi adına büyük bir zarar olarak gören Amerikan ordusu, bu iki gruba da güçlü bir şekilde karşı çıkıyordu. İkinci grup galip çıkacak gibi görünürken, Arap Ligi'nin kararı bir anda dengeleri değiştirdi.

Bu nasıl mümkün oldu? Suudi Hükümeti uçuşa kapalı bir bölgenin varlığını destekleyen anlaşmayı yürürlüğe koymak için etkili ve şiddetli bir bi-

çimde çalıştı. Arap ülkelerinin arasında oybirliği sağlamak için Suudi Arabistanlılar iki imtiyaz sundular. Talep sadece uçuşa kapalı bölgeye yönelikti ve Batı kara kuvvetlerinin işgaline karşı duran ikinci bir anlaşma yapıldı.

Suudiler bunu nasıl kabul ettirdi? ABD'den biri, Suudi Arabistan'daki birine telefon edip böyle bir istekte mi bulundu? Bana kalırsa durum bunun tam aksiydi. Bu Suudilerin ABD politikasını etkilemeye çalışmalarıydı, tersi değil. Ve başarılı da oldular. Dengeler değişti.

Suudilerin istedikleri ve başardıkları, dikkatin dağıtılmasıydı; böylece dikkatler en önemli olduğunu düşündükleri konunun ve yaptıklarının – Arap ayaklanmasında bir kısıtlama; öncelikle Suudi Arabistan'ın kendisini, sonra Körfez Ülkelerini ve sonrasında da Arap dünyasındaki başka yerleri etkileyen bir kısıtlama – üzerinde yoğunlaşmayacaktı.

1968'de de olduğu gibi, böylesi otorite karşıtı ayaklanmalar, etkiledikleri ülkeler üzerinde ilginç bölünmeler ve beklenmeyen ittifaklar yaratır. Hümanist müdahaleye çağrı özellikle bölücüdür. Benim hümanist müdahale ile olan problemim, bu müdahalenin gerçekten hümanist olduğundan hiçbir zaman emin olamamam. Savunucuları her zaman böylesi müdahalelerin yapılmadığı ülkeleri örnek gösterirler, Ruanda gibi, fakat hiçbir zaman müdahalenin yürütüldüğü ülkelere bakmazlar. Evet, kısa vadede, bu müdahaleler katliama dönebilecek durumları önlemeye yarayabilir. Fakat uzun vadede gerçekten bunu başarabiliyorlar mı? Amerika'nın Irak'ı işgali Saddam Hüseyin'in kısa vadeli katliamlarını önlemek adınaydı. On yıllık bir zaman aralığı düşünüldüğünde daha az insanın öldürüldüğünü söyleyebilir miyiz? Öyle görünmüyor. Savunucular, niceliksel ölçütlerden yola çıkıyorlar. Eğer bir hükümet on protestocuyu öldürüyorsa, olası birkaç sözlü eleştiri dışında, olay "normal" karşılanıyor. Eğer öldürülen kişi sayısı 10,000 ise bu suç teşkil ediyor ve müdahaleyi gerekli kılıyor. Normal sayılan cezai olarak nitelendirilmeden önce kaç insanın öldürülmesi gerekiyor? 100, 1000? Batı güçleri, şimdilerde, sonuçları belirsiz bir Libya savaşına atılıyorlar. Muhtemelen sonuç bir bataklıktır. Bu durum; dünyanın ilgisini, sürmekte olan Arap ayaklanmaları üzerinden başka yöne çevirmeye yaradı mı? Belki yaradı. Henüz bilmiyoruz. Peki, Kaddafi'nin gönderilmesine yarayacak mı? Belki yarayacak. Henüz bilmiyoruz. Eğer Kaddafi giderse, onun yerine geçecek olan nedir? Yerine eski dostlarından birinin veya Al Kaide'nin veya da ikisinin birden gelme olasılığı Amerikan hükümet sözcülerini bile kaygılandırıyor.

İster hümanist bir bakış açısı ile değerlendirilsin ister Amerika'nın dar görüşlü bakış açısı ile değişen bir şey yok; Libya'daki askeri müdahale bir hatadır. Yakın zamanda da sona ermeyecektir. Başkan Obama, eylemlerini son derece kurnazca ve karışık bir yoldan açıklamıştır. Sözlerinin ana fikrini aktarmak gerekirse; eğer ABD'nin başkanı, en iyi yargısıyla, Amerika'nın ve dünyanın çıkarları adına bir müdahaleyi gerekli görüyorsa onu gerçekleştirebilmeli ve hatta gerçekleştirmelidir. Kararını verirken acı çektiğine şüphem yok. Fakat bu yeterli değil. Bu, korkunç, uğursuz ve son kertede kendi kendini baltalayıcı bir öneridir.

Bu süreçte, hepimizin umabileceği en iyi şey ikinci Arap başkaldırısının kuvvetlenmesidir –belki bu sefer daha geniş planlı olarak– ve herkesten önce bütün Suudileri yerinden sallamasıdır.

İngilizceden çeviren: Maya Mandalinci

geçen sayıdakiler

Cinsel Yönelimler ve *Queer* Kuram

Cogito / Sayı: 65-66

Cogito'dan / Cinsel Yönelimler ve *Queer* Kuram • Elizabeth Grosz: Deneysel Arzu: *Queer* Öznelliğini Yeniden Düşünmek • Zeynep Direk: Butler ve Hegel: Arzu, Tanıma ve Akrabalık • Judith Butler: Maddeleşen/Sorunlaşan Bedenler (Bela Bedenler) • Hülya Durudoğan: Judith Butler ve *Queer* Etiği • Morgan Holmes: İnterseks: Tehlikeli Bir Farklılık • Berfu Şeker: İnterseksüellik ve Cinsiyetin İnşası • Michel Foucault: *Herculine Barbin*'e "Giriş" • Selin Berghan: Transfeminizm • Selçuk Candansayar: Tıbbın (eş)cinselliğe Bakışı İçin Bir Arkeoloji Denemesi • F. Duygu Çabuk Kaya: Kadın Beyni, Erkek Beyni Varsa Eşcinsel Beyni de Var mı? • Söyleşi: Julia Kristeva - Hülya Durudoğan: Gerçek Özgürlük Başlangıç Yapmaktır / *La vraie liberté, c'est le commencement* • Noreen O'Connor: Psikanalizin Anarşisi • Mary Lynne Ellis: Hastamız Homofobi • Claire Colebrook: *Queer* Kuramın Olasılığı Üzerine • Janet Afary ve Kevin B. Anderson: Foucault, Toplumsal Cinsiyet ve Akdeniz ve Müslüman Toplumlarında Erkek Eşcinselliği • Selim S. Kuru: Yaşanan, Söylenen ve Yazılan: Erkekler Arasında Tutkusal İlişkiler • Tolga Yalur: İhlal ve Belirsizlik: *Hünsanın Bedeni*, İslam Hukukunun Kararsızlığı • Hande Öğüt: Lezbiyen Edebiyat ve Eleştiri • Lee Edelman: Gelecek, Çocuk Oyunu: *Queer* Kuram, Özdeşleşmeme ve Ölüm Dürtüsü • Hande Birkalan-Gedik: Türkiye'de 2000'li Yıllarda Farklılık, Cinsel Kimlikler ve Kimlik Politikalarının Yönetimi • Melek Göregenli: Heteroseksizm, Homofobi ve Nefret Suçları: Sosyal Psikolojik Yaklaşım • Virginie Descoutures: Lezbiyen Anneler: Eşcinsel Ebeveynlik Işığında Karşı Cinsiyet Normatif Düzen • Mehmet Tarhan: Lambdaistanbul Aile Grubu (LİSTAG) Yeni Bir Aile, Yeni Bir Aktivist Dil • Hasan Metehan Özkan: Araştırmacı Bir Aktivist... • Yener Bayramoğlu: Stonewall'dan Onur Yürüyüşü'ne... • Esra Yıldız: *Queer* ve Sessizliğin Reddi • Burcu Ersoy: Her Kadın Heteroseksüel Değildir • Ali Erol: Eşcinsel Kurtuluş Hareketinin Türkiye Seyri
Geçen Sayıdakiler / Sayı 64 Heidegger: Varlığın Çobanı • Yazarlar Hakkında

Yazarlar Hakkında

Michael Allen: East Tennessee State University'nin Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesidir. Yayımlanacak yazıları arasında şunlar bulunmaktadır: "Civil Rights and Political Human Rights: Contesting Human Rights Failures within Democratic States" [Sivil Haklar ve Siyasi İnsan Hakları: Demokratik Devletlerdeki İnsan Hakları Başarısızlıklarına Karşı Koymak] ve "Misrecognition and Domination in Transnational Democracy" [Ulusötesi Demokraside Yanlış-tanıma ve Tahakküm]. İlgi alanı müzakereci ve ulusötesi demokrasidir ve şu sıralar uluslararası ve ulusötesi sivil itaatsizlik fikri üzerine çalışmaktadır.

Esra Arsan: 1966 İstanbul doğumludur. Marmara Üniversitesi Basın-Yayın Yüksekokulu'ndaki lisans eğitiminden sonra 10 yıl ulusal medyada gazetecilik yaptı, daha sonra akademik hayata geçti. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nden, gazetecilik bilim dalında, "AB ve Gazetecilik: Avrupa Kamusal Alanının İnşası" başlıklı teziyle doktora derecesini aldı. 2001 yılında Thomson Reuters Vakfı'ndan kazandığı gazetecilik bursuyla, Oxford Üniversitesi'nde araştırma yapma olanağı buldu. İstanbul Bilgi Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde öğretim üyesi ve Medya & İletişim Sistemleri Program Koordinatörüdür . Çalışmalarını siyasal iletişim ve siyasal gazetecilik alanlarında yoğunlaştırmaktadır. *AB ve Gazetecilik*, *Medya Gözcüsü*, *Seçimler ve Medya* başlıklı üç kitabı ve Türkiye'de gazetecilik pratiğine ilişkin yayımlanmış çok sayıda makalesi vardır.

Selçuk Candansayar: 1988 Hacettepe Üniversitesi Tıp Fakültesi mezunu, 1994 Gazi Üniversitesi Tıp Fakültesi Psikiyatri uzmanı, 1998 Psikiyatri Doçenti, 2000 Hacettepe Üniversitesi Antropoloji Yüksek Lisansı, 2004 Psikiyatri profesörü. Birey ve Toplum Ruh Sağlığı Derneği Başkanı, *BirGün* yazarı. Çalışma alanları: politik ve kültürel psikiyatri,nörobilim, psikotik hastalıklar, psikoterapi, homofobi, şiddet ve cinsel şiddetle mücadele, iktidar ve kişilik ilişkileri.

Drucilla Cornell: Rutgers Üniversitesi'nde Siyasal Bilimler, Kadın Araştırmaları ve Karşılaştırmalı Edebiyat profesörü. Başlıca eserleri: *Beyond Accomodation* (1991), *Transformations* (1993), *The Imaginary Domain* (1995) ve *Defending Ideals* (2004).

Aykut Çelebi: 1962 Balıkesir doğumlu. ODTÜ Sosyoloji Bölümünden mezun oldu. Halen Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde öğretim üyesi. Weimar Almanyası, devlet felsefesi, şiddet, Avrupa Birliği ve siyasal teori başlıca ilgi alanlarıdır. Bu alanlarda yayınlanmış iki kitabı ve çok sayıda makalesi bulunmaktadır.

Bekir Düzcan: 1983 yılında İstanbul'da doğdu. Anadolu Üniversitesi İktisat Bölümü'nde lisans öğrenimini tamamladı. Halen Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde "Toplumsal Hafıza ve Militarizm" alanında yüksek lisans tezini hazırlamaktadır.

Ozan Erözden: 1965 yılında İzmir'de doğdu. 1988'de İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ni bitirdi. Aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde kamu hukuku dalında 1990 yılında yüksek lisans, 1996 yılında da doktora programlarını tamamladı. 2009 yılında Siyasi Hayat ve Kurumlar alanında üniversite doçenti unvanını aldı. Erözden 1989-1997 yılları arasında İ.Ü. Hukuk Fakültesi Kamu Hukuku bölümünde araştırma görevlisi, 1997-1999 yılları arasında da aynı bölümde öğretim üyesi olarak görev aldı. 1998-2001 yılları arasında Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı bünyesinde insan hakları gözlemcisi olarak Hırvatistan'da çalıştı. Halen Yıldız Teknik Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümünde öğretim üyesi ve YTÜ Küresel İncelemeler Merkezi Müdür Yardımcısı olarak görev yapan Erözden'in milliyetçilik kuramları, insan hakları ve demokrasiye geçiş süreci adaleti konularında yayınlanmış çalışmaları vardır.

Haldun Gülalp: Türkiye'de, İngiltere'de ve ABD'de ekonomi, siyaset bilimi ve sosyoloji dallarında eğitim gördü ve bu ülkelerin çeşitli üniversitelerinde görev yaptı. Gelişme sosyolojisi, devlet-sınıf ilişkileri, sosyal teori, siyasal İslam, demokrasi ve vatandaşlık konularında çok sayıda çalışmaları yayımlandı. Halen Yıldız Teknik Üniversitesi'nde Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü öğretim üyesi ve Küresel İncelemeler Merkezi direktörü olarak görev yapmaktadır.

Abdullah Karatay: Hacettepe Üniversitesi'nde lisans, ODTÜ Sosyoloji bölümünde yüksek lisans derecesini aldı. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset ve Sosyal Bilimler dalında, "Cumhuriyet Dönemi Korunmaya Muhtaç Çocuklara İlişkin Politikanın Oluşumu" başlıklı teziyle doktora derecesini aldı. Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu'nda sosyal hizmet uzmanıdır.

Leigh Kathryn Jenco: Yüksek lisans ve doktora derecelerini Chicago Üniversitesi'nde aldı. 2007'de Brown Üniversitesi'nde Siyaset Kuramı Projesi'ne doktora sonrası araştırmacı olarak katıldı. Esas araştırma alanı Çin siyaset düşüncesi olmakla beraber, klasik Konfüçyüsçülük, kültürel kuram konularıyla da ilgilenmektedir. *Making the Political: Founding and Action in the Political Theory of Zhang Shizhao* (Cambridge University Press, 2010) adlı kitabı ve *American Political Science Review*, *Political Theory* ve *Journal of Asian Studies* gibi dergilerde yayımlanmış çok sayıda makale kaleme almıştır. *Cogito*'nun bu sayısında yayımlanan "Thoreau's Critique of Democracy" ("Thoreau'nun Demokrasi Eleştirisi") başlıklı makalesi, 2003 yılında Amerikan Siyaset Bilimi Derneği (APSA) tarafından Foundations of Political Theory En İyi Makale Ödülü'ne layık görülmüştür.

Martin Luther King, Jr.: (1928-1968) Afrikalı-Amerikalı Baptist papaz ve yurttaş hakları hareketi önderi. Sosyoloji ve ilahiyat eğitimi almış, felsefe doktorası yapmış-

tır. Siyahlara karşı ayrımcılığın sona ermesi ve siyahların temel haklarının tanınması amaçlı çeşitli hareketlere ve protesto gösterilerine önderlik etti. 1964 yılında Nobel Barış Ödülü'nü kazandı. 1968 yılında bir suikast sonucu öldü.

İnan Mutlu: 1985 Zonguldak doğumlu. 2007 yılında Bilkent Üniversitesi Uluslararası İlişkiler bölümünü bitirmesinin ardından Orta Doğu Teknik Üniversitesi (ODTÜ) Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümünde yüksek lisans yaptı. 2010 yılında aynı bölümde doktora programına kabul edildi.

Doktorası halen devam etmektedir. Bir süre Birgün Gazetesi Ankara Bürosunda muhabir olarak çalışan İnan Mutlu, şu anda kitap çevirileri yapmaktadır.

Saul Newman: 1972 doğumlu siyaset kuramcısı ve post-anarşist düşünür. Kitaplarından bazıları: *From Bakunin to Lacan. Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power* (2001); *Power and Politics in Poststructuralist Thought: New Theories of the Political* (Routledge, 2005); *Unstable Universalities: Postmodernity and Radical Politics* (Manchester University Press 2007), *Politics Most Unusual: Violence, Sovereignty and Democracy in the 'War on Terror'*, (Michael Levine ve Damian Cox'la birlikte; New York: Palgrave Macmillan 2009); *The Politics of Post Anarchism*. (University of Edinburgh Press: 2010)

İmge Oranlı: 1982 yılında Berlin'de doğdu. Lise eğitimini İstanbul'da tamamladı. 2000 yılında İstanbul Üniversitesi Felsefe bölümünde başladığı lisans eğitimini 2004 yılında bitirdikten sonra Yüksek Lisans eğitimine Boğaziçi Üniversitesi'nin Felsefe Bölümünde devam etti. Boğaziçi Üniversitesi'nden 2008 yılında M.A. derecesiyle mezun oldu. Master tezi "Platon'da Kötülük Problemi" üzerinedir. İmge Oranlı DePaul Üniversitesi'nin (Chicago, ABD) felsefe bölümününde doktora programına devam etmekte.

Aslı Tunç: 1969 yılında İstanbul'da doğdu. Halen İstanbul Bilgi Üniversitesi İletişim Fakültesinde öğretim üyeliği yapan Aslı Tunç, doktorasını 2000 yılında Philadelphia'daki Temple Üniversitesi'nden aldı. Bir yıl boyunca Amerika'daki aynı üniversitede iletişim kuramları ve küresel iletişim üzerine dersler veren Tunç, 2001 Eylül'ünde Türkiye'ye döndükten sonra çalışmalarını, medya ve demokrasi, yeni medya teknolojileri, sosyal medya, küreselleşme ve internet üzerinde yoğunlaştı. 2006 yılında doçent ünvanı aldı. Pek çok İngilizce ve Türkçe akademik makale ve kitap bölümlerinin yanısıra 2010 yılında yayınlanan *Beyond the Line: The Situation of Editorial Cartoonists as a Press Freedom Issue Between 1980-2000 in Turkey* ve 2011 Mart'ında Yapı Kredi Yayınları tarafından yayınlanan Zeynep Atikkan ile birlikte yazdıkları *Blogdan Al Haberi, Haber Blogları, Demokrasi ve Gazeteciliğin Geleceği Üzerine* adlı kitapları bulunuyor.

Tolga Yalur: 1985'te İzmir'de doğdu. Lise öğrenimini burada tamamladıktan sonra 2008'de ODTÜ'den mezun oldu. Çeşitli gazete, dergi ve kitap çalışmalarında makale, inceleme ve eleştiriler yazdı, İngilizceden çeviriler yaptı ve bir sinema kitabı yayımlandı. 2010'da Boğaziçi Üniversitesi Eleştiri ve Kültür Araştırmaları yüksek lisans programı öğrencileri ve öğretim görevlileriyle düzenlenen "Queer, Türkiye ve Transkimlik" konferansında organizatör ve konuşmacı olarak yer aldı. Yalur, halen Boğaziçi Üniversitesi'nde tez sürecinde olduğu yüksek lisans eğitimine devam ediyor.