

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
GAZETECİLİK
ANABİLİM DALI**

GÜNDELİK YAŞAMDA POLİTİK DENEYİM

Yüksek Lisans Tezi

Onur AYDEMİR

Ankara-2011

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
GAZETECİLİK
ANABİLİM DALI**

GÜNDELİK YAŞAMDA POLİTİK DENEYİM

Yüksek Lisans Tezi

Onur AYDEMİR

Tez Danışmanı
Doç. Dr. Funda BAŞARAN ÖZDEMİR

Ankara-2011

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
GAZETECİLİK
ANABİLİM DALI

GÜNDELİK YAŞAMDA POLİTİK DENEYİM

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Funda BAŞARAN ÖZDEMİR

Tez Jürisi Üyeleri

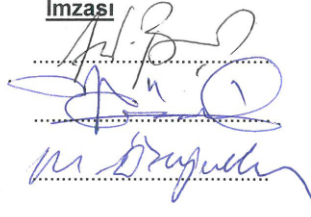
Adı ve Soyadı

Doç. Dr. Funda BAŞARAN ÖZDEMİR

Doç. Dr. Nurcan TÖRENLİ

Doç. Dr. Metin ÖZUĞURLU

İmzası



Tez Sınavı Tarihi: 25/07/2011

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE**

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (25/07/2011)

Onur Aydemir

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ	1
1. Bir Tartışmanın Olanakları: Gündelik Yaşam Nedir?	6
1.1. Kapitalizm, Modernlik ve Gündelik Yaşam.....	6
1.2. İdeoloji, Hegemonya ve Siyasal Bilinç Sorunu.....	14
1.3. Alternatif Toplumsal İletişim Biçimleri ve Gündelik Yaşam	21
1.4. Tarih, Etnometodoloji ve Yöntem Sorunu	40
2. Türkiye’de 1977-1980 Süreci ve Fatsa	49
2.1. Türkiye’de Sosyalist Solun Kitleleşme Sürecine Genel Bir Bakış (1960-1980) ...	49
2.2. Toplumsal Muhalefet ve Siyasal Yapılanma (1975-1980)	64
2.3. Alternatif Bir Politik Gerçeklik Olarak Fatsa Sürecinin Ortaya Çıkışı	85
3. Gündelik Yaşamın Alternatif Örgütlenmesi ve Fatsa	89
3.1. Özneleşme Sürecinin Organları: Halk Komiteleri	89
3.2. Özneleştirici Bir Deneyim Olarak Kolektif Müdahale	103
3.3. Alternatif Bir Toplumsal İletişim Biçimi Olarak Fatsa Halk Kültür Şenliği.....	109
3.4. Dönüştürücü Bir Eylem Olanığı: Çamura Son Kampanyası	121
Sonuç: Bir Mücadele Alanı Olarak Gündelik Yaşama Bakmak	126
Kaynakça	134

GİRİŞ

Gündelik yaşam toplumsal ve siyasal olgularla doğrudan ilişkili olmasına karşın akademik çalışmalarda yeterince ilgi gösterilmemiş bir alandır. Oysaki insanı ve insanın toplumsal var oluş biçimlerinin bütün yönlerini akademik ilginin odağına almayan bir sosyal bilim anlayışından söz etmek zordur. Nasıl ki insanın toplumsal var oluş koşullarının dinamiklerini besleyen ekonomik, siyasal ve toplumsal olguların incelenmesi sosyal bilimlerin farklı disiplinlerinde geniş araştırma alanlarına yayılmış ise, bu olguların kesiştiği ve yeniden üretildiği en basit ilişki biçimlerine kadar uzanan gündelik yaşamın kendisi de başlı başına bilimsel bir ilgi ve merakın konusu olabilir.

Gündelik yaşam gerek bilimsel araştırma geleneğinin dışına çıkan alışılmadık yapısı gerekse içerdiği bu çok katmanlı ve karmaşık yapının analiziyle ilgili kimi metodolojik sorunlar nedeniyle akademik bir çalışmayla ilgili çeşitli zorlukları içinde barındırır. Bu zorlukların bazılarına değinen Henry Lefebvre, “sıradanlığı” incelemenin genelde ciddiye alınmadığını belirtir (Lefebvre, 2007: 9-10). Ancak, düşünürün de ifade ettiği gibi, gazete sayfaları arasında yer almasa da sonuçları itibariyle tarihsel öneme sahip olguları yaratan pek çok etkenin bir araya geldiği, özne'nin bu sıradanlığın içinde devindiği, bir bakıma geleceğin kurulduğu tarihsel dönemlere, o dönemlerin yaşam pratiklerine dikkat çekmek özel bir öneme sahiptir. Bu bakımdan gündelik yaşam; yazılı metnin doğrusallığına bağlı kalmayan bir nevi kaotik yapısıyla, zamanın sonu-başı belirsiz ve iç çelişkileriyle devamlılığı sağlanan, ne kadar dışına çıkıldığı söylenerek estetize edilse bir o kadar kendi gerçekliğini dayatan (2007: 19), bir tür olağanların olağandışı birliği olarak karşımızda durmaktadır.

Gündelik yaşamı bilimsel eleştirinin kapsamına alan çalışmalar, daha çok 1960'lı yıllarla birlikte üstyapıya yönelik politik ilginin bir devamı olarak ortaya çıkmıştır. Tahakküm, ideoloji ve devlet gibi kavramların derinlemesine irdelenmeye başlanmasıyla birlikte politik ve toplumsal ilişkilerin çeşitli katmanlarına yönelik eleştiri, tahakküm yapıları ve mekanizmaları aracılığıyla devlet, ideoloji, kültür (bilinç), gündelik yaşam pratikleri, yabancılaşma gibi tartışmaları da gündeme getirmiştir. Neo-Marksist literatür içinde değerlendirilebilecek bir dizi çalışma ile; Nicos Poulantzas üstyapı, devlet ve siyasal baskı biçimleri (Poulantzas, 2004a; 2004b); Raymond Williams kültür ve ideoloji (Williams, 1961; 1993), E.P. Thompson bilinç ve gündelik yaşam (Thompson, 2004), Marcuse "ileri endüstri toplumu" ve yabancılaşma (Marcuse, 1975) gibi izleklere yoğunlaşmış, Louis Althusser ve Jurgen Habermas (Althusser, 2003; Habermas, 2009) gibi düşünürler ise ideoloji, kamusal alan gibi alanlara odaklanmıştır. Neo-Marksizm içinden çıkan ve iletişim araştırmaları içinde önemli bir yeri bulunan kültürel çalışmalar ekolü ise anlam ve anlamın toplumsal üretimi, mübadelesi ve mekanizmaları üzerinde durmaktadır (Golding ve Murdock, 2002; Hall, 2008). Tahakküm yapıları, direniş, popüler kültür, tüketim kültürü ve gündelik yaşam gibi konular da, eğer böyle bir ayrıma gidilebilirse, toplumsal iletişim bağlamında daha çok kültürel çalışmalar geleneğinin ilgi alanına girmektedir. Kültürel çalışmalar, ideolojinin nasıl işlediği, hegemonya ve güç ilişkilerinin hangi tahakküm yapıları üzerinden kurulduğu, rızanın nasıl üretildiği, dilin etkisi gibi gündelik yaşamla ilişkisi yakından kurulabilecek sorunlara odaklanmaktadır (Hall, 2005: 100-121). Gündelik yaşamın bizatihi kendisini sorunsallaştıran sınırlı literatürde ise en önemli düşünür olarak Henri Lefebvre anılabilir. Felsefe izleği son derece belirgin çalışmasında Lefebvre gündelik

yaşamın incelenmesi gerekliliğinin bilimsel kanıtıyla birlikte aynı zamanda bir yöntem arayışına da girmiştir (Lefebvre, 2007). Bu nedenle çalışmanın genelinde, Lefebvre'nin gündelik yaşama atfettiği önem asıl bilimsel motivasyonu oluşturmuştur.

Konuyla ilgili son derece sınırlı literatür ve henüz başlangıç düzeyinde bir metodoloji bulunduğu göz önüne alınırsa, gündelik yaşam araştırmasını bir bütünlük içinde ve belirli bir tarihsel döneme –dolayısıyla belirli bir coğrafyaya- uygulamanın ne kadar güç bir iş olduğu anlaşılabilir. Bu tez çalışmasının sınırlılıkları içerisinde bu kadar geniş bir çabaya girişmek mümkün değildir. Bunun yerine, gündelik yaşamın, verili üretim ilişkilerinin ve buna bağlı olarak belirli bir tarihsel dönemde bütün bir toplumsal yapının yeniden üretiminde nasıl bir işlevi olabileceği sorusu ile ilişki içinde, gündelik yaşamın sözü edilen yeniden üretim sürecinin dışına çıkılarak alternatif biçimlerde örgütlenebilmesinin olanakları üzerinde durulmuştur. Böyle bir olanak, eğer varsa, gündelik yaşam içerisinde kendini hangi toplumsal iletişim biçimleriyle somut bir gerçekliğe dönüştürebilir sorusuna yanıt aranmaya çalışılmıştır. Bu nedenle belirli bir bütünlük algısı içerisinde, ancak tezin sınırlılıkları da göz önünde tutularak, bütünü kapsamaya çalışmak yerine aradaki ilişkilere yoğunlaşmaya çalışılmıştır.

Bir tarihsel olguyu anlayabilmek için onu açıklayabilmek gerekir. Bir olguyu açıklayabilmek, çelişkilerini ve gelişme dinamiklerini de açıklayabilmektir. Olguyu tarihsel bağlamı içerisinde açıklamak aynı zamanda geleceğe ilişkin bilimsel bir öngöründe bulunabilmek demektir. Böyle bir çaba, Hobsbawm'ın iddia ettiği gibi “tarihsici bir naiflik” (Hobsbawm, 1999: 30) olarak düşünülemez. Ancak, yine yazarın belirttiği gibi, geleceği etraflıca açıklama çabasından uzak, yalnızca gelişme

dinamiklerinin bazılarının sezilebilmesi (1999: 31) açısından mütevazı bir çaba olarak düşünülebilir. Gündelik yaşamın alternatif biçimlerde örgütlenebilmesinin olanaklarını ya da ipuçlarını sunduğu düşünülen Türkiye özgülündeki Fatsa örneğinin toplumsal iletişim biçimlerinin dönüştürülmesi çabasıyla nasıl iç içe geçtiği-geçmediği üzerinden yapılmaya çalışılacak olan tartışma böyle bir çabanın sonucudur. Zira Fatsa örneğinin yarattığı geniş politik deneyimin bilince çıkartılması, sıradan insanın gündelik yaşamında nasıl bir etki yarattığının anlaşılması, toplumsal iletişim süreçlerinin gündelik pratik içerisinde nasıl kurulduğunun tartışılması yakın dönem siyasi tarihin önemli toplumsal olgularına alternatif bakış açıları geliştirilmesine de katkı sunabilecektir. Bu bağlamda Fatsa süreci de gündelik yaşam pratiklerinin alternatif ve özgürleşimci biçimde yeniden örgütlenmesi perspektifiyle ele alınabilecek önemli bir deneyimdir.

Toplumsal var oluşun alternatif örgütleniş olanaklarını gündelik yaşam ve Fatsa üzerinden, toplumsal iletişim biçimlerinin dönüşümünü de merkeze alarak tartıştığımız, gündelik yaşamın alternatif biçimlerde örgütlenebilmesinin olanaklarını ve bu olanakların gündelik yaşam içerisinde kendini hangi toplumsal iletişim biçimleriyle somut bir gerçekliğe dönüştürebildiğini sorguladığımız tez çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde çalışmanın çatısını oluşturan kavramsal çerçeve çizilerek gündelik yaşam, ideoloji ve hegemonya kavramları kısaca ele alınacaktır. Toplumsal iletişim biçimlerinin gündelik yaşamın alternatif örgütlenmesinde oynadığı rol ve sunduğu olanakların tartışılması sonucu ortaya çıkacak alternatif toplumsal iletişim biçimleri kategoriler halinde açıklanacaktır. Çalışmanın ikinci bölümünde, Fatsa olgusunu ortaya çıkaran tarihsel arka plan ele alınarak yakın dönem Türk siyasal hayatının sosyalist sol açısından istisnaî bir

kesitine tekabül ettiği düşünölen 1975-1980 süreci, bu süreçte gelişen bazı toplumsal muhalefet hareketlerinin temel özellikleri ile siyasal yapılanma kısaca açıklanacaktır. Üçüncü ve son bölümde ise bu perspektifle Fatsa süreci gündelik yaşamın alternatif örgütlenmesi ve alternatif toplumsal iletişim biçimleri açısından yorumlanmaya çalışılacaktır. Bulguların yorumlanmasıyla ortaya çıkan tablo kısaca değerlendirilecek ve tez sonuca ulaştırılacaktır.

1. Bir Tartışmanın Olanakları: Gündelik Yaşam Nedir?

1.1. Kapitalizm, Modernlik ve Gündelik Yaşam

Gündelik yaşam, verili üretim ilişkileri ile toplumsal ilişki biçimlerinin süregeldiği, karşılaştığı, meşrulaştırıldığı ve birbiriyle etkileşim içinde yeniden üretildiği bir alandır. Bu durum gündelik yaşamı, özellikle meta üretiminin genişleyerek toplumsal faaliyetin ayrılmaz bir parçası haline dönüştüğü ve toplumsal ilişkilerin bu üretici etkinliğin niteliğine göre yeniden yapılandırıldığı kapitalist üretim ilişkilerinin gelişmesiyle birlikte daha da önemli kılmıştır. İnsanların gündelik faaliyetlerinin yoğun bir üretim ve dolaşım etkinliğinin konusu olmaya başladığı andan itibaren, gündelik yaşamın kendisinin ve onun bir parçası olan zaman ile mekânın sözü edilen üretim etkinliğinin nesnesi haline getirilmesi süreci de başlar. İnsan yaşamının, zamanın ve mekânın rasyonel örgütlenmesinin yanı sıra, iş içinde ve iş dışında yapıp ettikleri ile kurduğu toplumsal ilişki biçimlerinin tümü, gündelik yaşamı meydana getiren maddi pratiğin konusunu oluşturur.

Kapitalizmin gelişmesinin, insanların gündelik faaliyetleri ile bu faaliyetler içerisinde kurulan ilişki biçimleri üzerinde, kendisinden önceki üretim biçimlerine göre daha doğrudan, köklü ve kalıcı bir etkide bulunduğu düşünülebilir. Gündelik yaşamın sözü edilen dönüşüme paralel olarak daha karmaşık biçimlerde örgütlenmeye başlamasının, kapitalist üretim ilişkilerinin yarattığı, modernlik ve kentleşmeyi de içeren karmaşık etkileşimin (Lefebvre, 2007: 60) ya da doğrudan “modernliğin” bir sonucu olduğu yönünde çeşitli görüşlere rastlamak mümkündür (Giddens, 2005). Modernlik vurgusunu ön plana çıkaran görüşlerin kapitalizm ile modernlik arasında hangi analitik kategoriye dayalı olarak keskin bir ayrıma

gittikleri ve bu ayrımın gündelik yaşama ilişkin bir çalışmada nasıl konumlandırılabilceği tartışmalıdır. Kapitalizm ile modernlik arasında varsayılan açık bir ayrımın, aslında Marksist yazında sıkça rastlanan altyapı-üstyapı tartışmasında beliren farklı kavrayış biçimleriyle yakından ilişkili olduğu düşünülebilir. Marks'ın üretim ilişkilerini açıklarken iktisadî ögenin yaşamın örgütlenmesindeki öncelikli rolüne vurgu yaparak kullandığı altyapı-üstyapı eğretilmesi (Marks, 1976: 25), Marksist düşünürler tarafından sıkça tartışılmıştır. Kimi Marksist düşünürler ayrımın mekanik ve statik biçimde kavranmasının yanlışlığını ortaya koyarak; üretim ilişkileri ile kültür, hukuk, devlet ve felsefi-estetik biçimler gibi üstyapı kurumların değişimini bütüncül bir tarihsel diyalektik süreç içinde ele almaktadır. Buna göre, üretim ilişkilerindeki dönüşüm ve üretici güçlerdeki gelişime paralel olarak, maddi yaşamın üretiminin temel unsurlarını oluşturan altyapı öğeleriyle üretim ilişkilerinin ideolojik düzlemdeki ifadesi ve üretici güçlerin yeniden üretim işlevini gören toplumsal ilişkiler bütünü olarak anlaşılabilcek olan üstyapı öğelerinin, toplum biçimleri arasındaki geçiş süreçlerinde derece derece ayrılaştığı ve kurulan ilişkilerin karşılıklı belirleme niteliği değişmemekle birlikte giderek daha karmaşık biçimlerde dolayımlandığı vurgulanmaktadır (Sweezy, 2009: 32-36). Giderek daha yüksek düzeyde dolayımlanan ve karmaşıklaşan bu ilişkilerin, Marks ve Engels'in ifadesiyle, her çağda üretim araçlarına sahip olan sınıfların düşüncelerinden başka bir şey olmayan (Marks ve Engels, 1999: 75) egemen ideolojinin harcıyla karılarak gündelik yaşam örüntüleri içinde izini kaybettiği ve bütün bir toplumsal ilişkiler bütünü dışsallaştırarak meşrulaştırdığı anlatılmak istenmektedir. Gerçekten de, altyapı-üstyapı ilişkilerinin statik, doğrudan bir belirleme ilişkisine indirgenmesi ilişkinin

tarihselliğini, birlikte ve etkileşim içinde gelişme, var olma ve dönüşme kapasitesini göz ardı eden bir çarpıtmadan ibarettir. Bu noktada, altyapı ile üst yapı arasında “maddi olma bakımından bir ayrım bulunmadığı, biri elle tutulur katı nesnelere oluşurken bir diğeri bulutsu, erişilmez, soyut şeylermiş gibi kavramanın yanlış olacağı” yönündeki saptamasında Cem Eroğul’a katılmamak mümkün değildir (Eroğul, 2002: 34-35).

Buna karşılık kapitalist üretim ilişkilerine ağırlıklı olarak teknik ilerlemenin getirdiği yeni bir üretim tarzı biçiminde yaklaştığı düşünülen ve günümüzde gündelik yaşamın örgütleniş ve algılanış biçiminin, “ne zaman ortaya çıktığı tam olarak bilinmeyen” kapitalist üretim ilişkilerinin mi yoksa teknolojik ilerlemeyle birlikte sanayi devriminin gündeme getirdiği modernliğin bir sonucu mu olduğu konusunu tartışan Giddens “eleştirel” bir çalışmasında (Giddens, 2005) kimi zaman kapitalizmi eşitsizliklerle dolu sanayi toplumunun bir yan ürünü olarak gören Dahrendorf’u, kimi zaman diğer Marksistleri haklı bulur. Giddens, “sanayi toplumunu” (kapitalizmi) eşitsizliklerle dolu bir süreç olarak eleştirerek aynı zamanda eğitim yoluyla toplumsal hareketliliği sağladığı için bu çelişkilerini dengelediğini iddia eden Dahrendorf’un Durkheim’a yaklaştığını belirtip onu soldan eleştirirken, aslında kendisi de, kapitalizmin bir türevi olan modernliği bağımsız bir değişken olarak analize dâhil ederek ve kapitalizm kavramının anlamsal sınırlarını ısrarla “sanayi toplumuna” doğru daraltarak ideolojiyle yüklü benzer bir saflaşmada taraf durumuna gelmektedir (2005: 32). Esas olarak “İngiltere merkezli” olarak nitelendirilebilecek olan bu bakış açısında kapitalizmin mi yoksa modernliğin mi bir yan ürün olduğu hayli tartışmalı kalmakla birlikte, çalışma ilişkilerinin dönüşümünün kapitalizmin

erken dönemlerinden başlayarak gündelik yaşamın kendisini dönüştürme yolunda oynadığı rol Giddens tarafından da teslim edilmektedir.

Kapitalizmin 16. ve 18. yüzyıllar arasında, Batı Avrupa merkezli ve meta üretimine dayalı bir toplum biçimi olarak ortaya çıktığı söylenebilir, tarihleme konusunda çeşitli aralıklar verilebilmektedir (Şaylan, 2003: 33-35; Lenin, 1979). Takdir edilir ki bu durum kapitalizmin yalnızca bir üretim tarzından ibaret olmayıp çeşitli aşamalardan geçerek kendisini geçmiş toplumsal formasyonun yerine bütünüyle örgütleyebilen bir ilişki ve aynı zamanda süreç olmasının olağan sonucudur. Ancak modernliği nevi şahsına münhasır bir tarihsel olgu olarak ele almak konusunda gösterdiği ciddi eğilim sonucu Giddens'in modernlik eleştirisi tutarlı bir kapitalizm eleştirisine dönüşmekten ısrarla kaçınarak, onu ya modern olanı bir aşama ve olanak olarak selamlamak ya da insanlığı dünyayla kurduğu doğrudan ve aracısız ilişkiden koparan lanetli bir fenomen olarak hüznle karşılamak noktasına götürmektedir (Giddens, 2005). Modernliği tekinsiz bir fenomen ya da ulus devletin merkezi yapısının dayattığı kötücül bir gelişme olarak ele almaksa, modern öncesine öykünen nostaljik, reaksiyoner bir tepki biçimi olarak ortaya çıktığından kendi içerisinde ciddi çelişkiler taşımaktadır. Milliyetçilik kuramcılarında Anthony D. Smith'in başka bir tartışma vesilesiyle vurguladığı gibi; günümüzde (modern) ulus devleti ağır biçimde eleştiren (kürselleşmeci) ler, aslında insanlığın ulus öncesi biçimlerine doğru çözümlenmesine doğru gidebilecek bir sürecin alternatifini ortaya koyamamaktadırlar (Smith, 2008: 330-338). Giddens'in modern öncesi olana özlemi Smith'in bu itirazını akla getirmektedir.

Bütün bu tartışmalar akılda tutulduğunda, kapitalist üretim ilişkilerinin ve onun bağrında gelişen modernliğin gündelik yaşamın kendisini doğrudan ilgilendiren

kimi önemli sonuçları bulunduğundan söz edilebilir. Hangi görüşten olursa olsun, kapitalist üretim ilişkilerinin kendisinden önceki bütün toplumsal örgütlenme biçimlerini ortadan kaldırarak, yerinden ederek, yerleşmiş olan ne varsa eritip “kendi imgesinden bir dünya yaratarak” (Marks ve Engels, 1998: 120-121), kısacası önüne ne çıkarsa sürükleyip götürerek büyük bir dönüşüme neden olduğu konusunda genel olarak birbirine yakın görüşlerden söz edebiliriz. Toplumsal ilişki biçimlerinin üretim ilişkilerinin koşullandırmasıyla yeniden düzenlenmesi ise ancak emek süreçlerinin yeniden örgütlenmesi ile olanaklı olabilmiştir. Başka bir ifadeyle gündelik yaşamın belirli bir üretim biçimine göre emeği yeniden üretecek, tahakküm ilişkilerini belirli bir düzeye kadar meşrulaştıracak, hiyerarşinin içselleştirilmesine olanak sağlayan simgesel anlamların mübadelesini yapılandıracak biçimlerde inşa edilmesi gerekmiştir. Bu ise ancak bütün bir toplumsal ilişkiler bütününe çeşitli düzeylerde (zaman ve mekân başta olmak üzere) sürekli olarak yeniden yapılandırılmasıyla mümkün olabilmektedir.

Zaman ile mekânın ayrışarak organik zamanın yerini çalışma sürelerine göre düzenlenecek ve esas olarak sömürünün örgütlendiği mekanik (örgütlenmiş) zamana bırakması, gündelik yaşamın örgütlenmesi sürecinin çok önemli bir parçasını oluşturur. Bütün dünya için geçerli tek zaman birimi kavramı endüstriyel kapitalizmin genişlemesi süreciyle birlikte esas olarak Batı Avrupa’dan dünyanın diğer bölgelerine yayılmıştır. Benedict Anderson’un belirttiği üzere, geleneksel toplumda modern toplumlarda olduğu türden bir zaman anlayışı yoktu, aksine geleneksel topluma, “şimdiki zaman” algısını geçmişe de yayarak onu tarihselleştirilmiş bir bağlamda anlamayı olanaksızlaştıran, tarihselliği anlamayı engelleyen donmuş, Benjamin’in deyimiyile “homojen ve içi boş” (Benjamin, 2006:

40-41, 48) bir zaman anlayışı hâkimdi. Öyle ki, dünya zamanının sonuna geldiğine inanılıyor ve Mesih bekleniyordu (Anderson, 2007; 38-39). Zamanı mekâna ve kültüre içkin olarak kavramayı gerektiren bu kendine özgü durum, teritoryal hâkimiyeti henüz kurmamış olan, teritoryal hâkimiyet kaygısı da bulunmayan kapitalizm öncesi devlet biçimlerinde –ki ulus devlet esas olarak egemenlik aygıtının merkezileşmesi demektir- ve geleneksel toplumlarda özellikle geçerliydi (Hobsbawm, 2006). Ortak zamana ve ölçü birimlerine geçiş, Hindistan ve Çin gibi Yakın ve Uzak Doğu toplumlarında zor yoluyla ve içsel dinamikler belirli bir düzeyde rol oynasa da esas olarak dış etkenlerle olmuştur (Anderson, 2007: 99-132). Bu dış etkenlerin, ülkelerin içsel gelişim dinamiklerini de dönüştürdüğü, onları sermayenin dolaşım sürecine katarak kapitalizmle ve dolayısıyla modernlikle (modern zaman, ölçü ve para birimleri, işlemlerde standardizasyon ve giderek uzmanlaşma) tanıştırdığı düşünülebilir (Skocpol, 2004; 380-420). Meta dolaşım süreçlerini hızlandırmak amacıyla yerel yaşam deneyimlerinin ihmal edilerek bütün bir dünyanın homojen ölçütlerle tasnif edilmeye çalışılması şeklinde anlaşılabilir olan bu standardizasyon işlemi, siyasal katılım ve demokrasi süreçleri açısından da tartışılabilir bir durum yaratmıştır

Organik zamanın mekanik zamana parçalanması; zamanın mekânsal deneyimden ayrı olarak ele alınması ve yerel dinamiklerin (bağlamın) göz ardı edilmeye başlanması, tarihsel evrimin içinde zamanda süreksizliklere neden olmaktadır (Giddens, 2010). Süreksizlik ile tarihsel evrim arasındaki diyalektik ilişki, günümüz gündelik yaşamının içindeki merkezkaç kuvvetleri, geçişkenlik ve örtüşmeleri algılamaya ve bu dengesizliğin içinde yatan değişim potansiyelini değerlendirmeye olanak verebilir. Evrim ve süreksizliklerin bilinç ve ilişki biçimleri

üzerinde yarattığı karmaşık etkilerden söz edilebilir. Giddens, günümüz modern toplumunda çelişkilerin üstünün örtülerek derinlere itildiğini açıklarken, evrim ve süreksizlikler ile ilişkilendirdiği böyle bir perspektiften yararlanır. Geçmişten günümüze kadar gelen dünyaya ilişkin algılamalarımızın modernliğe damgasını vuran rasyonalizasyon süreci içerisinde bastırılarak biçim değiştirdiğini vurgulayan Giddens, bastırılan korku ve güvensizlik duygusunun yarattığı çelişkilerin yok olmayıp ani patlamalarla ortaya çıkarak kimi zaman toplumsal süreçlerde de sarsıcı etkilerde bulunma potansiyeli taşıdığını belirtmektedir (Giddens, 2010: 17, 102, 114-116). Bu olgu gündelik yaşamın hâkim kapitalist üretim ilişkileri tarafından da aslında hiçbir zaman tam anlamıyla örgütlenememesi biçiminde karşımıza çıkan, sürece karşı koyan dengesizliğin (Lefebvre, 2007: 86-87) kaynaklarından biri olabilir. Benzer bir duruma dikkat çeken Ünsal Oskay, kapitalizmin insan yaşamının bütününe denetimi altına almaya yönelmesini Walter Benjamin'in “inorganik olanın (toplumsal düzenin) organik olanı (insan ve doğayı) tahakküm altına alması” önermesine atıfla değerlendirirken, uygarlığın sıkı biçimde kuşattığı modern insanın “doyum erteleyici” baskılanmasından dolayı popülerleşen canavar ve kurt adam imgelerinin sızdığı hikâyeleri örnek olarak gösterir (Oskay, 1989: 11). Soyut korkuların yerini somut ve biçim değiştirmiş olmakla birlikte son derece gerçekçi ikame korkuların aldığını belirten Lefebvre de aynı noktaya dikkat çekmektedir (Lefebvre, 2007: 56).

Zaman ile mekân ayrışmasının bir başka boyutu ise teknoloji söyleminin yarattığı bilinç bunalımıdır. Üretimin örgütlenişi, kapitalizmin mevcut koşullarında teknolojiye sorgulanmadan biat edilen modern bir mit statüsü kazandırmıştır. Mekânın örgütlenmesi, modern kent yaşamı ve araç kullanımıyla yakından ilişkili

bulunan; aslında standardizasyonun gelişmiş bir biçimi olarak toplumsal ilişkilerde ancak geliştiği bağlam içinde bir anlam ifade edebilen teknoloji olgusu da, tıpkı korkular gibi, “ikame edilerek” tüketim ideolojisine eklemlenmektedir. Gündelik yaşamın “modern” örgütlenişinin araçlarını sunan teknolojinin, parçası olduğu ilişkiler bütünü içindeki tarihselliğinden ve dolayısıyla işlevinden ayrı olarak düşünülmesi, bu ilişkilerin içselleştirilerek ilişkilerin gömülü olduğu sınıf tahakkümünün meşrulaştırılması anlamını taşımaktadır. Bir tür görmezden gelme olarak da adlandırabileceğimiz bu razı olma (kabullenme) sürecinin, üretim sürecinin bütününden koparılan insanın yaşadığı yabancılaşmadan kaynağını alan bir anti-entelektüalizm olduğu düşünülebilir (Oskay, 1989: 9).

Kapitalizm öncesi toplum biçimlerinde, gündelik yaşamdaki doğrudan deneyime yönelik büyük bir saygı ve güven vardır. Zaman ile mekân birlikteliğinin henüz kopmadığı geleneksel toplumlarda, mistifiye edilmemiş bilgiyle ölçüldüğü için deneyime ve sürekliliğe yüksek değer biçilir (Hobsbawm, 1999: 41). Ancak bu toplumsal ve kültürel yapı, meta dolaşımındaki hız ve süreklilikle karakterize olan kapitalist üretim ilişkilerinin hâkim duruma gelmesiyle birlikte değişmeye başlamıştır. Zaman-mekân ilişkisinin koparılması zihinsel süreçlerde de bir kopukluğa neden olur. Yaşamın kendisi üzerindeki algı, üretim sürecinin bütününden kopan sıradan insan için, emeğe yabancılaşmanın bir sonucu olarak gündeme gelen, ama aynı zamanda sürekli tekrara ve ilişkisizliğe dönüşen bir tür algı bunalımı yaratır. Bütünden kopmanın bir sonucu olarak süreçler arasındaki ilişki gözden kaybolur, olgu kendi tarihselliği içinde ve bütünlüklü biçimde değil, fragmanlar (parçalar) halinde algılanmaya başlar. Gündelik yaşamın “fragmanter” (Oskay, 2000) boyutta sezilişi aslında mekândan kopartılmış gerçekliğe duyuusal düzeyde bir tepki

olarak ortaya çıkmaktadır; bilişsel düzeyi aşan yeni gerçeklik algısı, özellikle büyük toplumsal dönüşüm aşamalarında, geçmiş düşünüş şekilleriyle aynı anda bulunduğu için duyusal düzeyde belli bir direnme yaratır (Oskay, 2000: 63-65). Toplumsal biçimler arasındaki geçiş dönemlerinin, duyusal düzeyde mevcut ilişki biçimlerinden geri dönülemez kopuşlarla ilgili tepkileri biriktirdiği düşünülürse, toplumsal ilişkiler bütünüünün yeniden düzenlendiği bu gibi süreçlerin gündelik yaşamın alternatif örgütlenme biçimlerine olanak verebileceği varsayılabilir. Nitekim gündelik yaşamın alternatif biçimlerde örgütlenebildiği böylesi tarihsel momentler yok değildir. Paris Komünü, Şeyh Bedreddin İsyanı gibi zengin politik deneyimler, çoğu zaman, egemen üretim ilişkilerinin kendi varlık koşulu sayılan toplumsal ilişkileri yeniden üretebilecek düzeyde yeniden örgütleyememesinin yarattığı belirli kırılma noktalarında ortaya çıkmıştır. Yapıdaki en az dirençli noktaların –kimi zaman kendiliğinden, kimi zaman sezgi, bazı koşullarda ise güç ilişkilerinin bilimsel bir analizi yoluyla- kavranarak iradi inisiyatifin en etkili biçimlerde kullanılabildiği (Gramsci, 2010: 255) bu gibi deneyimler, siyasal iktidarın tahakküm biçimlerinin sürekli olarak yeniden kurulduğu politik mücadelenin bir arenası olarak gündelik yaşamın alternatif biçimlerde örgütlenebilmesinin mümkün ve gerekli olduğunu düşündürmektedir.

1.2. İdeoloji, Hegemonya ve Siyasal Bilinç Sorunu

Gündelik yaşamın, üretim ilişkilerinin kurulduğu bağlamı içeren bir alan olarak sahip olduğu asıl işlevin emeğin yeniden üretimi olduğu iddia edilebilir. Sorunun bu şekilde emeğin yeniden üretimi perspektifiyle konuluşu, kendi içinde bazı sınırlamalara yol açmakla birlikte, gündelik yaşamın kendisinin üretim ilişkilerinden bağımsız olmadığı ve onu karmaşık biçimlerde yeniden üreterek anlam

kazandığı gerçeğini; esas itibariyle tümüyle ideolojik olan bu gerçeği açıkça ön plana çıkarır. Olguyu tanımayı olanaksızlaştıran, onun var oluşunun tarihsel koşullarını gizleyen ideoloji, tıpkı kültür ve bilinç gibi, tarihsel -ve dolayısıyla politik- içeriğiyle ele alındığında çoğu zaman karşıtına ve çelişkili niteliğine göre anlam kazanan, durağan bir tanım kabul etmeyecek bir kavramdır. İlksel çağrışımı, belirli konulara ilişkin sahip olunan düşünceler bütünü olsa da, çağrışım asıl işlevi gizler. Daha bütüncül bir perspektifle tartışıldığında, örneğin Mannheim'a göre, ideoloji egemenlerin düşünce yapılarının ve kalıplarının gerçekliği kavrayışta tek ölçüt haline gelerek sonunda toplumun genelinde gerçeğin geri plana itilmesiyle bir bilinçsizlik halinin ortaya çıkmasıdır, böylece "istikrarın" güvenceye alınabilmesi sağlanmaktadır (Mannheim, 2008). Daha üst bir soyutlama ile kavrama üretim ilişkileri düzeyinde yaklaşan Marks ise; egemen düşüncelerin, bir sınıfı egemen sınıf yapan maddi ilişkilerin ifadesinden başka bir şey olmadığını belirterek ideoloji kavramına kendi tarihselliği içinde hak ettiği rolü ve anlamı verir (Marks, 1999: 75). İlişkiyi tüm çıplaklığıyla gözler önüne seren bu parlak analiz, egemen sınıfların düşüncelerinin her çağda egemen hale geldiğini, bunun da zihinsel üretim araçlarının mülkiyetiyle ilgili olduğunu vurgulayarak devam eder (Marks, 1999: 78-79). Günümüzde uğradığı kimi haksız eleştirilere karşılık Marks'ın sunduğu temel çerçeve açıklayıcılık gücünden fazla bir şey kaybetmişe benzememektedir.

Marksist düşünürler arasında da bilinç, kültür ve ideoloji sorunları tartışılmaya, çözümlenmeye devam etmiştir. Bu tartışmaların en önemlilerinden bazıları, yapısalcı kuramcı Louis Althusser' e aittir. Çalışmalarında üstyapı'ya yoğunlaşan düşünür, esas olarak ideoloji, yapı ve devlet ilişkisini bilimsel ilginin merkezine alır (Althusser, 2003). Bir üstyapı kurumu olarak devletin yalnızca

“egemen sınıfların baskı örgütü” olarak ele alınmasına karşı çıkan Althusser, Marksizm’in devlet teorisini bu yönüyle fazlasıyla betimleyici bulur (2003: 164). Ona göre devletin sınıfsal niteliği tartışılmaz olmakla birlikte, tümüyle zora dayalı bir örgütlenme olduğu görüşü geliştirilmeye muhtaçtır. Devletin baskı aygıtlarının yanı sıra, iktidar yalnızca baskı ve zora dayanılarak ayakta kalamayacağından, aynı zamanda “ideolojik aygıtları” da vardır. Analizde, doğrudan baskı ile ideolojik aygıtlar arasında bir ayırım yapılması gerekir. Egemen üretim ilişkilerinin ve esas olarak emeğin üretilmesinde ideolojik aygıtlar baskı araçlarından daha kritik bir işlev görmektedir (2003: 120). “Devletin İdeolojik Aygıtları” (2003:169) üretim ilişkilerine sızarak üretim ilişkilerini yeniden üretmektedir (2003: 154-160). Alt yapı-üst yapı ilişkilenmesini reddetmeyen ancak “temel ve bina katları gibi” konumlandırılmasına da karşı çıkan düşünür, bu ilişkilerin kat kat değil iç içe geçmiş katmanlar şeklinde ele alınması gerektiğini belirterek ideolojinin kuşatıcı niteliği konusunda bir başka çarpıcı bir gözlemde bulunur; egemen sınıfların ideolojisi demek olan egemen ideoloji esas olarak üretim ilişkileri içinde üretilmektedir (2003: 210).

Gündelik yaşamın bir “yeniden üretim” ve esas olarak “emeğin yeniden üretimi” sürecinin konusu olarak ele alınmasının sunduğu verimli izlek daha önce vurgulanmıştı. Althusser’in, ideoloji olgusuna bu bakımdan atfettiği önemin de akılda tutulmasıyla, gündelik yaşamın kapitalist üretim ilişkilerince sıkı sıkıya örgütlenmesinin gerçek işlevi daha belirgin olarak ortaya çıkar. Bununla birlikte, ideolojinin belirli bir tarihsel dönemde nasıl işlev gördüğü, ancak sözü edilen dönemin hegemonya ve politik güç ilişkileri bağlamında anlaşılabilir. Bu nedenle, gündelik yaşamın alternatif biçimlerde örgütlenilebildiği tarihsel momentlerde

hegemonya ve politik güç ilişkilerinin doğru bir analizini mutlaka dikkate almak gerekir; zira bu momentler politik güç dengelerinde bir kayma ve hâkim sınıf ittifaklarında belirli kırılma noktalarına işaret ederler. Güç ilişkilerinin çözümlenerek onun farklı düzeylerinin ortaya konulabilmesi tek başına ekonomik ya da politik ögenin kendisine bağlı değildir. Marks ve Lenin'den sonraki en yetkin Marksist siyaset kuramcılarında biri olarak anabileceğimiz Antonio Gramsci, belirli bir tarihsel dönemde güç ilişkilerinin çözümlenebilmesi ve buradan belirli politik öngörülere ulaşılabilmesi için gücün niteliği ve işlevini anlamaya yarayacak olan nesnel toplumsal ilişkilerin, yani üretici güçlerin gelişme derecesi ile (hegemonya sistemleri) dolaysız güç ilişkilerinin (doğrudan ve kimi zaman askeri olan) etkileşimini ele almak gerektiğini belirtir (Gramsci,1984: 75-77). Böylece belirli bir dönemin siyasal hareketlerinin organik ya da konjunktürel nitelikleri konusunda bir yargıya varılabilir. Gramsci, Marks'ın "hiçbir toplumsal düzen, kendi bağrında taşıdığı bütün üretim güçleri gelişmeden önce ortadan kalkmaz" (Marks, 1976) ifadesini anarken, bu ifadenin daha geniş bir yorumuna vurgu yapar, dolayısıyla kritik dönüşüm momentlerine açıkça büyük bir önem atfeder. Buna göre, herhangi bir siyasal hareket organik bir kriz olarak gündeme gelebileceği gibi, aynı zamanda kendi başına organik bir harekete eklemlenmiş bir konjunktür olayı da olabilir (Gramsci, 2003: 262-265). Bu hareketin niteliği toplumsal dönüşümün niteliği ile ilişkisi bakımından ele alınmalıdır.

Politik ve ideolojik analizde verimli perspektifler sunan Gramsci'ye göre, tarihsel-siyasal çözümlemede kendi başına ekonomik ya da siyasal öge belirleyici değildir, ikisi arasındaki ilişki önemlidir (Gramsci, 1984: 77). Zira bu ilişkilerin kuruluş tarzı nihai olarak güç ilişkilerinin yönünü anlamayı sağlayacaktır. Böylece,

Gramsci'de üretim ilişkilerinin niteliksel dönüşümünün aşamalılığına olan vurgu, sürecin kendisine odaklanmayı olanaklı kılan anahtar bir bakış açısı kazandırmaktadır. Buradan hareketle, gündelik yaşamın yeniden örgütlenebildiği tarihsel momentlerin dönemin siyasal güç ilişkileriyle yakından ilişkili olduğu; bu siyasal güç ilişkilerinin de belirli üretim ilişkilerinin ve onun bağrında gelişen üretici güçlerin çelişkilerinin olgunluk derecesi ile siyasal bilinç ve buna bağlı ortaya çıkan politik irade ile çok yakından ilişkili olduğu düşünülebilir. Ayrıca, yukarıda kısaca açıklanmaya çalışıldığı gibi, insanların doğrudan ilişki içinde buldukları en basit maddi pratiklere kadar yayılarak genel bir algısal ve duyuşsal perspektif kazandırmadaki rolü, gündelik yaşamın örgütlenme tarzının ideolojik işlevinin ağırlığı hakkında bir fikir verebilir. Böylece gündelik yaşamın içinde kurulan iletişim biçimlerinin toplumsal işlevi ve niteliği, sözü edilen ideolojik çerçeveye anlam kazandıran bu bütünün kendini ifade ettiği bir mücadele alanı olarak ortaya çıkmaktadır.

Gramsci, Katolik kilisesinin içinde yer alan halk-aydınlar ayrışmasının yansımalarının büründüğü modernist-cizvit çelişkisini söz konusu ederken, sonuçta modernliğin kendisini siyasal bir güç olarak örgütleyebildiğine dikkat çeker (Gramsci, 2003: 26-27). Kültür ve dini de içerecek biçimde bir irade meydana getiren pratik faaliyeti ideoloji olarak vasıflandıran Gramsci, bu bağlamda ideolojiye iktidardaki hâkim bloğu bir arada tutan bir tutkal rolü atfeder (2003). Bu bakış açısıyla birlikte düşünüldüğünde, pratik bir faaliyet alanı olarak bütün bir gündelik yaşamın sürekli olarak yeniden örgütlenişinin; kendisi bizatihi ideolojik olmakla birlikte, ideolojinin verili ilişkisel yapının içinde bütünüyle yayılmış olduğunu gösteren bir alan olduğunu bir kez daha, bu kez mutlak bir açıklık ve berraklıkla

görürüz. Denilebilir ki, bu bakımdan –sınıflı toplumlarda- bütün bir anlam ideolojiktir, ancak hâkim bloğun oluşturduğu ve hegemonik karakterini salt ideolojiden değil, aynı zamanda diktatoryal niteliğinden alan devlet kurumunun devamlılığı açısından ayrıca siyasal bir önem de taşımaktadır.

Gramsci'de egemen sınıfın yönetmek için zorunlu olarak kuracağı bütün siyasal güç ve denge ilişkileri olarak ifadesini bulan hegemonya kavramı, ekonomik-korporatif aşamanın siyasal aşama yararına aşıldığı bir dönemin özgün ilişkilene tarzına tekabül eder (2003: 267-270). Bu bakımdan, gündelik yaşamın yeniden örgütlenmesinin tökezlediği, sekteye uğradığı ya da bilfiil devrimci eylem vasıtasıyla kesintiye uğratıldığı tarihsel momentler, aynı zamanda verili hegemonik ilişkilerin yukarıdan aşağı çözülüp parçalandığı ve aşağıdan yukarı yeniden kurulduğu, dolayısıyla iktidarın ağırlık merkezinin ve niteliğinin değiştiği önemli tarihsel dönemlerdir. Siyasal iktidar ise yalnızca devlet ve onun kullandığı güç mekanizması olarak değil, toplumsal ilişkilerin içinde, hiyerarşi ve meşrulaştırma biçimleriyle, simgesel anlamın üretimi ve mübaledesiyle, söylem ve eylem biçimleriyle de yeniden kurulmaktadır.

Gündelik yaşamın çok katmanlı ve karmaşık yapısı, ancak çelişkilerin kendini ifade ettiği ekonomik, siyasal ve ideolojik düzeylerde çözümlenerek anlaşılabilir. Gündelik yaşamın bu yapısı, içinde barındırdığı dinamiklerin etkileşimi ve sürekli değişen ilişki yapısıyla, adeta yüzeyden durgun görünen bir suyun altındaki anafor gibidir. Bu karmaşık yapıyı örneklemek için anlatı yapısını metafor olarak kullanan ve Ulysess örneğini veren Henri Lefebvre'ye göre gündelik yaşam, çizgisel olanın içindeki bir döngüselliktir (Lefebvre, 2007: 14-21). Çizgiselliği oluşturan döngüsellik ne olduğu metafiziğe düşmeden doğrudan açıklanamaz, bu biçim

ancak özne-nesne ilişkisi üzerinden ve basit olayların sıradanlığı içinde anlatılabilmektedir (2007: 10-14). Bunun nedeni, gündelik yaşamın kendisinin asla yazı dilindeki gibi çizgisel ve açık anlamlı biçimde, belirli bir mantık dizgesine oturtulmuş olmamasıdır. Aksine, kapitalist üretim ilişkilerinin yeniden kurulduğu bir alan olarak gündelik yaşam, romanlarda zaman kavramını belirtecek referans noktası olarak kullanılmanın dışında, diğer bir deyişle “estetize edilmediği hallerde”, son derece sıkıcı, basit ve durağan bir görünüm taşır. Bu durağanlık, bütün aldatıcı görüntüsüne karşın aslında değişimin ve dönüşümün yatağıdır, çelişkilerin biriktiği ve olgunlaştığı alandır. Burada Gramsci ve Lefebvre'nin düşünceleri belirli noktalarda karşılaşır. Gramsci'ye göre, hegemonyanın eski sistem özelindeki çözülme süreci, bu sürece tepki olarak spekülasyon (Gramsci, 2003: 45-47) ve inceltirilmiş düşüncelere yataklık eder. Devrim düşünceleri de bu dönemlerin ürünüdür. Bu aşamanın ikili bir niteliği vardır; spekülasyon kimi zaman dogmatizme tekabül etse de, hegemonyanın dağılıp yeniden ilmek ilmek örüldüğü aşama da bu aşamadır (2003: 71). Her düşünce ortaya çıktığında belirli bir düzeyde spekülasyon olmakla birlikte, spekülasyon da pratik eleştiri içinde somut biçimde çözümlenerek eleştirinin spekülasyon içeriği sınanmalıdır. Lefebvre de, Marks'la birlikte düşüncenin pratik gerçekliğe yaklaştıkça spekülasyonu terk ettiğini belirtir, ancak felsefi anlamda spekülasyon, gündelik yaşamla bütün iç içeliğine rağmen ona dışarıdan bakabilecek, bütünsel bir insan ve dünya tasarımı yapabilecek radikal bir eleştirinin araçlarını sunması bakımından çok önemlidir (Lefebvre, 2007: 22). Dolayısıyla, belirli bir düzeyde spekülasyon olan ancak Gramsci'nin praksis felsefesi olarak adlandırdığı biçimiyle; bir niteliğe önce dışarıdan bakıp eleştirerek, sonra içeriden kurarak ve sınıyarak varılabilecek bir alternatif gündelik yaşama ancak onu

bütüncül biçimde betimleyerek ve çözümleyerek (2007: 23) ulaşılabilir. Gündelik yaşamı alternatif biçimlerde dönüştürecek betimleyici ve çözümleyici düşüncelerin de, kendisini “içeriden” kuracak ve dönüşecek radikal bir eleştiri süreci olarak ancak hegemonyanın dağılma ve yeniden kurulma süreçlerinin konusu olabileceği, bu süreçlerin dışındaki organik olmayan çabaların da organik harekete eklenilebileceği, ya da tersine bu tür hareketlerin organik olamadığı noktalarda verili toplumsal düzenin kendini yeniden yapılandırması sürecinde basamak işlevi görebileceği düşünülebilir.

1.3. Alternatif Toplumsal İletişim Biçimleri ve Gündelik Yaşam

Marks’ın “insanlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar, ama geçmişten kalan koşullar içinde. (...) Bütün ölmüş kuşakların geleneği, büyük bir ağırlıkla, yaşayanların beyinleri üzerine çöker” (Marks, 2002: 13) belirlemesi, tarihsel materyalizm açısından son derece önemli bir ifadedir. Gerçekten de, belirli bir dönemde bir toplumda ortaya çıkan toplumsal ilişkiler bütünüünün basitçe mevcut durumdaki ekonomik çıkarların toplamından ibaret olduğunu iddia etmek mümkün değildir (Gramsci, 2010). Verili koşullara olan bağımlılığın tarihsel olarak içinde geliştiği psikolojik ve sosyo-kültürel düzeyler; davranış biçimleri, yerleşik değer ve alışkanlıklar ile hâkim düşünme tarzları, son çözümde ekonomik çıkardan kaynaklanmakla birlikte, yalnızca ekonomik ilişkilerin incelenmesiyle açıklanamayacak kimi özgünlükleri içinde barındırır. Gerek mevcut koşulların gerçekçi bir analizine gerekse geleceğe dönük anlamlı çıkarımlarda bulunmaya olanak veren bir perspektif ortaya koyan Gramsci, bu durumu en özlü biçimde aşağıdaki gibi açıklamaktadır;

“Bireylerin büyük çoğunluğu niçin sadece belli eylemlerde bulunur? Çünkü onların kendi fizyolojik ve moral bütünlüklerini korumaktan başka hiçbir toplumsal hedefleri yoktur (...) Çevreye olan bu adaptasyonu ancak daha yüksek bir hedefin peşinde koşmak yok edebilir. Eğer beşeri hedef artık salt hayatta kalmak değil, fakat belli bir hayat standardı ise, bu durumda büyük çabalar harcanır ve o yüksek beşeri hedefin yaygınlaşmasına bağlı olarak, çevre başarıyla dönüştürülür ve yeni hiyerarşiler oluşturulur. Bu hiyerarşiler hâlihazırda bireyler ile devlet arasındaki ilişkileri düzenlemek üzere var olan hiyerarşilerden farklıdır ve o yüksek beşeri hedefe giderek daha yaygın şekilde ulaşıldıkça, yavaş yavaş onların yerini kalıcı olarak almaya başlar” (Gramsci, 2010: 57).

“Yöneten-yönetilen” ayrımını zorunlu kılan üretim ilişkileri dikey hiyerarşiye dayanır (Freire, 2010; Cangızbay, 2003). Dikey hiyerarşide egemenlik baskının dayandığı temel motivasyon olarak ortaya çıkar. Egemenlik iktidarla yakından ilişkili, otoriteyle bağlantılı ancak onlarla birebir aynı şey değildir. Baskı yalnızca zor ve şiddet yoluyla değil, aynı zamanda çeşitli toplumsal ilişki biçimlerini de dayatarak sürer. Daha da önemlisi, bu ilişki biçimlerinin dayandığı ön kabuller baskıya maruz kalanlar tarafından içselleştirilerek tahakkümün son derece inceltilmiş biçimleri tabana yayılır. Ancak baskı koşulları içinde baskıya direnme yolları da kurulur (Poulantzas, 2004a). Baskıya karşı direnme olanakları somut koşullara göre çeşitlilik göstermekle birlikte, baskı ve tahakkümün tamamen ortadan kaldırılması ancak emeğin üretim araçlarıyla ilişkilene tarzının köklü biçimde değiştirilmesiyle kalıcı olarak mümkündür. Zira büründüğü biçimler ne olursa olsun her tahakkümün özü sınıfsaldır. Her zorlama, doğrudan ya da dolaylı olsun, son çözümde sınıfsal bir çıkara dayanmaktadır. Mevcut kapitalist üretim ilişkilerinde egemenliğin ve ona hizmet eden tahakküm ilişkilerinin sınıfsal niteliği de özel mülkiyetten, başka bir deyişle mevcut üretim biçiminde başat hale gelen özel mülkiyetin sınıf karakterinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle, tahakkümün ortadan kalkması demek aynı zamanda insanı bir baskı ilişkisiyle çevreleyen, emeği ve ihtiyaçları ölçüsünde kendini

gerçekleştirmesini engelleyen koşulların ortadan kaldırılması anlamına gelmektedir. Bu ise çok yönlü, karmaşık ve kapsamlı bir mücadelenin konusudur.

Altyapı ile üstyapı arasındaki ilişkilerin çok yönlü niteliğine dikkat çeken Raymond Williams'a göre, insanların kurduğu sosyal ilişki biçimlerinin esas olarak piyasa ilişkilerine göre; üretim ve değişim faaliyetlerinin sınırlarını belirlediği bir alana göre yapılandırıldığını söylemekle yeni bir şey ifade edilmiş sayılmaz; Marks'a kadar gelen klasik iktisatçılar da bundan haberdardılar. Keza, ekonomik aktivitenin değişmesinden yola çıkılarak sosyal ilişkilerin niteliğinin de değişeceğini söylemek de tek başına yeterli değildir (Williams, 1961: 114). Bu kavrayış esas olarak olumlu bir perspektif sunmakla birlikte, karar mekanizmalarını (siyaset) ekonomik genel yapıyla karşı karşıya koymakla yetinir; bu ikisi arasındaki mekanizmalar ve ilişkilene tarzları hakkında açık bir bilgi vermez. Bu noktada ise insanların karar alma süreci ve genel yapıyla ilişkilenemelerinde merkezi yeri işgal eden öğrenme ve iletişim kurma sistemlerini, ikincil olarak da gündelik yaşamın (bir bütün olarak hayatın kendisinin) yeniden üretilmesinin üzerinde yapılandırıldığı ilişkilerin karmaşık, çok yönlü ve hareketli yapısını kavrayabilmek, bu biçimleri kendisiyle bir arada bulunan geleneksel düşünme tarzlarından ayırabilmek, çelişkili niteliğini, içindeki kör noktaları ve barındırdıkları patlama noktalarını okuyabilmek gerekir (1961). Her ne kadar öğrenme ve iletişim kurma biçimleri, politikanın ve ekonominin alt birimlerine indirgenerek bir noktaya kadar anlaşılır kılınabiliyor gibi görünse de, iletişim aktivitesi ne idealize edilmiş estetik biçimlere ne de ekonomik kavramlara tahvil edilerek açıklanabilir (1961: 114-115). İnsanların birbirlerini ne ekonomik işlevleriyle ne de yalnızca yüksek bir takım duygusal çağrışımlarıyla tanıdığını belirten Williams, örnek olarak aileyi verir. Bir aile ilişkisinde ne ailenin yeniden

üretimdeki araçsal rolü ne de kutsallık atfedilen idealize edilmiş hali düşünülür, yalnızca aile ilişkilerinin kendisi gerçek ve anlamlıdır (1961: 115). İşte toplumsal ilişkileri anlamada toplumsal iletişim biçimleri de bu nedenle önemlidir; ekonomik ve ideolojik düzey arasındaki bağlantılara yoğunlaşarak yapıdaki en az dirençli ve en somut dönüşümü görebilmek, insanın yaratıcı eyleminin bir sonucu olan ideolojik plandaki katlanma ve gündelikleştirilme mekanizmalarını, bunların içindeki merkezkaç kuvvetleri, tahakkümün büründüğü biçimleri ve işlevini anlamlandırabilmek gerekmektedir.

Endüstriyel kapitalizm, geliştirdiği üretici güçlerin sunduğu muazzam üretim olanaklarıyla insanoğluna bir yandan toplumsal zenginliğin teknolojik altyapısını hazırlarken, diğer yandan toplumsal pratiklerdeki dönüşümün üzerinde yükseldiği hiyerarşik, eşitsiz ve çıkışsız yapısıyla onun yeteneklerini ve yaratıcı kapasitesini sınırlayan son derece baskıcı bir nitelik arz etmektedir (Williams, 1961). Ayrıca, insanın kendi yaşamı üzerindeki hâkimiyetini kısıtlayan, toplumsal süreçlerden dışlayan, siyasal niteliğini baskılayan ve denetim altına alan kurumlar ve yapılarla yüklüdür. Eğer demokrasiden en geniş anlamda insanların kendi kendini yönetmesi anlaşılıyorsa (Aksakal, 2007b: 34), ki bunu nasıl yaptıklarının sorgulanması kavramın içinin boşaltılmasına kadar götürülemez, o halde günümüzde demokratik ve endüstriyel devrim arasında bir paralellik bulunduğunu iddia etmek mümkün değildir (Williams, 1961: 9). İçinde bulunulan sosyalitenin yapılandırılma tarzı, insanın siyasal yaşamın doğrudan öznesi olma ve sürece müdahale etme olanaklarını ortadan kaldırmaktadır. Verili toplumsal yapı ve ilişkilerin tahakkümün türlü biçimleriyle kuşatılmış olması; sıradan insanın (bir işçinin) bu hükmedici yapının bütünsel bir eleştirisine yönelecek araçlardan tümüyle yoksun bırakılması da göz

önünde bulundurulursa, yabancılaşmanın boyutları hakkında daha açık bir fikir sahibi olunabilir. Gündelik yaşamın kendisini başlı başına bir mücadele alanı olarak ortaya çıkaran bu yabancılaşmacı süreci Ünsal Oskay şöyle değerlendirir;

“İnsanlar, ürettikleri metaların üretim süreçlerinin bütünlüğünden soyutlanmakta; pazar için üretimin gelişkin işlemleri içinde istihdam olunan, fakat insansal potansiyelliklerinin tümü yönünden gelişmesine gerek duyulmayan edilgin bir işgücüne indirgenmiş bulunmaktadır. Tüketim için kendisine yönelinen her şeyde, tüketicinin, bu şey’in üretim sürecine ilişkin bilgisizliği yer alır (...) insanlar kendileri istedikleri ve uygun gördükleri için değil, başkaları öyle yapılmasını uygun buldukları için belirli davranış kalıplarını öğrenip benimsemek durumunda kalmış bulunmaktadırlar. Hızlanan, süreleri kısalan, her an yerlerini yenilerine bırakmak durumunda bulunan anonimleşmiş yeni toplumsal ilişkilerin getirdiği mantık da, gündelik yaşamın bilincini aşamamış insan için, bu tür davranış düzenlemelerini yerinde ve doğru davranışlar olarak göstermektedir. İşçinin işte duyar gibi görüldüğü mutluluk –işini kendisi için mutluluk nedeni sayması- da, yaşamda yaptıklarını birer mutluluk sayan diğer insanlarda olduğu gibi, olan ile yetinmenin ya da olanı erişilemeyen bir başka şeyin aracı saymanın sayesinde yürümektedir.” (Oskay, 2000: 94-96)

Gündelik yaşamın meta değişimine dayalı üretici faaliyetin konusu olmasıyla birlikte, aslında belirli toplumsal ilişki biçimlerinin yansımasından başka bir şey olmayan egemen toplumsal iletişim biçimleri, kaynağını aldığı söz konusu yapıyı meşrulaştırmak ve yeniden üretmek gibi işlevler görmeye başlar. Bu yeniden üretim, aslında verili toplumsal ilişki biçimlerinin kendini içinde ifade ettiği tarihselliğin de kristalize olduğu kültürün ve dolayısıyla bilinç biçimlerinin de kapsamlı ve karmaşık bir yeniden üretimine tekabül eder (Williams, 1993: 181-185). Dolayısıyla, örneğin sanatsal bir yaratının toplumsal tarihi araştırılarak onun hangi toplumsal ilişki biçiminin bir yansıması olduğu açıkça ortaya konulabilir. Zira bir toplumsal yapıdaki kültürel formların doğru bir analizine girişebilmek için, sınıflı toplumlardaki çeşitli tepki biçimlerinin hangisinin kaynağını ortak ihtiyaçların zorunlu bir örgütlenmesinden almış organik nitelikli, hangisinin hâkim sınıfların ihtiyaçlarının

filtresinden geçerek biçim değiştirmiş -ideolojik- formlar olduğunun açıkça ortaya konulabilmesi gerekir (Williams, 1961: 112). Ancak gündelik yaşam içinde böyle bir sorgulama sürecini götürecektir iradi çabayı gösterebilmek çoğu zaman mümkün olmaz; özellikle modern toplumda zaman ve mekân sıkı biçimde örgütlüdür, dolayısıyla aşırı dolayımlanan toplumsal süreçlerin içindeki ilişki yapılarının izini sürmek alabildiğine zorlaşır. İnsanın yaratıcı bir faaliyetin üretici öznesi olmak yerine kendisine dayatılan rolün bir parçası olarak var olduğu, içinde yer aldığı koşulların somut ve bütünlüklü bilgisinden yoksun bırakıldığı ve Freire'nin "özgürlük korkusu" olarak andığı (Freire, 2010: 15- 17) bir algıyla karakterize olan bu süreç, egemenliğin kaynağını ve niteliğini sorgulamayan, aksine bu sorgulamanın getirdiği bilinçli çabadan kaçınarak aktif politik müdahaleyi kendi var oluş koşullarının anti-tezi olarak kavrayan bir düşünüş tarzı yaratır. Bu durum, bir bakıma yabancılaşmanın bilincine varma korkusu olarak anlaşılabilir (Oskay, 1989). Bireyin, kendi yabancılaşmasının getirdiği acıyla yüzleşmemek için mevcut düzeni sorgulamadan kabullenmesi onu siyasal yaşamın edilgen bir izleyicisi haline getirir. "Kendi eylemli var oluşu içinde insan" (Laçiner, 2007: 40) dünyayı kavramaya yönelen belirli bilinç biçimlerine ve siyasal etkinliğe gereksinim duyarken, eyleme götüren bu tür bir bilincin bulunmadığı yerde her türlü baskı ve boyun eğdirme tedricen meşrulaşır, giderek kitlelerin siyasal yaşama tümüyle yabancılaştığı otoriter yönetim biçimleri ortaya çıkar. Baskı ilişkisinde baskının hedefi olanın bir süre sonra onu içselleştirmesi ise (Freire, 2010: 41-43) tahakkümü büsbütün gizemlileştirerek korkuyu ve çaresizliği besler.

Gündelik yaşama içkin toplumsal ilişkileri, onları yaratan egemen üretim ilişkileriyle karşılaştırarak-ayrıştırarak alternatif biçimlerde yeniden kurmak, bu ilişki

biçimlerini saptayarak tersine çevirmekle mümkündür. Hem kapitalist üretim ilişkilerinin hem de buna bağlı bütün bir toplumsal yapının yeniden üretildiği çok karmaşık bir ilişkiler bütünü olarak gündelik yaşam aynı zamanda alternatif özgürleşme pratiklerinin olanaklarını ve ipuçlarını da içinde taşır. Raymond Williams'a göre, sosyalist hareketlerin en ölümcül hatalarından biri, ekonomik ya da politik güce, insani ilişkilerden, davranışlardan yayılan güçten daha az önem atfetmesidir (Williams, 1961: 112-113). Güç ilişkilerine belirli bir önem atfetmek - ekonomik ve politik düzeyde- elbette ki gereklidir, ancak alternatif bir toplum anlayışının gerçekleştirilmesi, ancak bu yoldaki bütün çabaların ortaklaştırılabilmesiyle mümkün olacaktır (1961). Gündelik yaşamı alternatif biçimlerde yeniden kurmak gibi bir amaçla yola çıkıldığında mevcut toplumsal iletişim biçimleriyle hareket edilmesi mümkün değildir. Zira hangi amaçla olursa olsun dikey ilişki biçimlerini sürdürmek, ezen-ezilen ilişkisini ve onu ortaya çıkaran hiyerarşiyi meşrulaştırmak anlamına gelecektir. Bu ilişki biçiminin yanlışlığının, mevcut gündelik yaşam pratiklerinin belirli bağlamlar içinde sorgulanması sürecinde ortaya çıkarılması düşünülebilir (Freire, 2010: 24). Bu sorgulama ise ancak eylemle düşünmenin iç içe geçtiği bir praksis sürecinin konusudur. Lefebvre'nin ifadesiyle, "praksisin gerçek merkezi ise gündelik yaşamdır" (Lefebvre, 2007: 43).

Gündelik yaşam üzerinde yapılacak herhangi bir mücadelenin öncelikli amacını, yabancılaşmayı sürecin bütününe yayarak hegemonyayı bunun üzerine kuran, dolayısıyla tahakkümü gizleyerek onunla mücadele etmeyi imkânsız hale getiren düşünce ve davranış kalıplarını demistifiye ederek etkisizleştirmek şeklinde saptamak yanlış olmaz. Tahakkümün sindiği ilişki biçimlerini sarsmak ise ancak onun alternatiflerini gündelik yaşam içinde ortaya koyabilmekle mümkün ve anlamlı

olur. Egemen yapının alternatifini ortaya koyabilmek demek, onun içinde gizlediği çelişkileri diyalektik biçimde kavramak, dolayısıyla süreci kendi tarihselliği içinde araştırmaktır. Cangızbay'a göre her egemenlik (tahakküm) ilişkisi aynı zamanda bir emek sömürüsüne dayanır (Cangızbay, 2003: 14). Bu, tahakkümün niteliğini açıkça ortaya koyması bakımından kritik bir tespittir. İnsan, kendi yaşamını yeniden üretmek için ihtiyaç duyduğu araçlara erişebilmek amacıyla tahakkümü kabullendiği ölçüde kendisi de nesneleşir (2003: 16-17). İnsanı nesneleştiren her ilişki onu tarihselliğinden kopartır, dolayısıyla kendini ortaya koyamayan insanın tarihi de olmaz. Bu bakımdan, insanın kendi ihtiyaçları için üretim yaptığı süreç; kendini yeniden ürettiği, özneleştirdiği, özgürleştirdiği, kendi sorunlarını çözmede asıl fail durumuna getirdiği ölçüde gündelik yaşam üzerinde yapılacak mücadelede bir amaç olarak ele alınabilir. İnsanın gündelik yaşamın doğrudan öznesi olabilmesi üretim araçları üzerindeki yaratıcı etkinliğine engel olan tahakküm ilişkisinin sökülüp atılması, dolayısıyla onu nesneleştiren verili tahakküm ilişkilerinden bilinçli ve iradi bir çabayla kopuşu ön gerektiriyorsa, bu kopuşun ancak kolektif bir çabayla mümkün olabileceği gerçeği de ortaya çıkar. Bu nedenle, kolektif özne durumuna geçme gündelik yaşamın dönüştürülmesi açısından bir olanak değil, özneleşmenin zorunlu önkoşuludur. Toplumsal sınıflar ancak kolektif hareket yeteneğine kavuşursa, yani örgütlülük içine girerlerse (2003: 65) özne niteliği kazanabilirler. Bunun temel nedeni egemen sınıfların örgütlü olması, başka bir deyişle egemen sınıfların temel karakteristiğinin örgütlü sınıflar olması ve zaten başka türlü olamayacağı gerçeğidir. Dolayısıyla kolektif öznenin oluşumu bireyi özneleştiren politik bir mücadele sürecidir.

Gündelik yaşamın alternatif biçimde örgütlenebilmesi aynı zamanda bir politik mücadele konusu ise, “eylemli varlığıyla insan” demek olan özneyi yaratan “kolektif öznenin” yaptığı mücadele de en geniş anlamda bir demokrasi mücadelesidir. Demokrasinin gerçek içeriğinin ortaya çıkarılması, onu ortaya çıkaran koşulların tarihselliğine vurgu yaparak burjuva demokrasisinin yasal sınırlarına kadar zorlanmasıyla; başka bir deyişle hakları ortaya çıkaran tarihsel sürecin içinin doldurulması ve yeniden işler hale getirilmesiyle mümkün olabilir. Eğer bir insan kendi bireysel ve toplumsal var oluşunu yeniden üretecek biçimde üretim araçlarıyla ilişkilenebilmişse hakların gerçek içeriğinden söz etmek hiçbir şekilde mümkün olmaz. Zira o insanın kendi varlığının bir parçası olan emeği üzerinde söz hakkı bulunmamaktadır. Kendi varlığını ortaya koyamayan insandan ise özne olarak söz etmek mümkün olmaz.

Emeğin temel niteliği bilinçli bir çaba olmasıdır. Özneleştirilen emeğin temel karakteristiği ise bilinçli ve örgütlü bir çaba olmasıdır (2003: 67). İnsanın tarihte bir özne olması örgütlü ve bilinçli eylemde bulunabilmesinden kaynaklanmaktadır. Örgütlülüğü dağıtılmış toplum nesneleştirilmiş, hakları elinden alınmış, atomize edilmiş bir toplumdur. Bu nedenle emek ve emeğin üzerinde gelişeceği “iş”in, her türlü kimlik ve diğer ulus ötesi örgütlenme biçiminden daha üretken bir kategori olarak, bütün insanları kapsayan ve kolektif özne haline getiren asıl belirleyici güç olduğu düşünülmektedir. Zira insanlar kendilerinin bir parçası olan üretim işlevlerinin dışsallaştırıldığı ve onun nesnesi konumuna düştükleri oranda üretim sürecinde özne olmaktan çıkarlar. Nesneleşme aynı zamanda üslup ve yaratıcılığı (Lefebvre, 2007: 74) ortadan kaldırarak tek tipleşmeye ve yabancılaşmaya neden

olur. Bu nedenle nesneleşmeyi durduracak, kolektif özneyi yaratacak olan şey “iş”tir (Cangızbay, 2003: 87-88).

Cangızbay, “toplumsal cevherin” üretimi potansiyeli özelinde yabancılaşma olgusunu kristalize edebilmek için “ölü toplumsallık” kavramını ortaya atmaktadır (2003: 108). Buna göre ölü toplumsallık, “toplumsal cevher üretimine gitmemiş insan çabasının ürünleridir” (2003: 109). Bu soyutlama, olguya karşılık gelen ilişkiyi anlaşılır kılma çabası olarak belirli bir açıklayıcılık düzeyine sahiptir. Ortak iş etrafında şekillenmeyen ya da organik bütünlüğü olmayan bir “ölü toplumsallık” biçiminde sarf edilmiş çabanın nesneleştirici bir ilişkiye eklenmesinden ötürü toplumsal gerçeklik, maruz kalınan gerçekliğin bir görüntüsü olmaktan öteye gidememektedir (2003). Bu nedenle, yaratıcı etkinliğin, kolektifin inisiyatifini ön plana alacak biçimde yapılan organik bir bütünlük içinde ortaya konulması gerekir. Kolektif öznenin varlığı, özneleşme sürecinde doğal sınırlarına taşımaya çalıştığı demokrasinin bütünlüklü ve gerçek bir taşıyıcısı durumuna yükselmesiyle mümkündür. Bu nedenle, kolektif öznenin içindeki tek tek öznelerin de kendilerini, öznellik bilincini yoğuracak ve olgunlaştıracak tarzda, özgür ve demokratik biçimde ifade etmeleri vazgeçilmezdir. Ancak bu şekilde demokrasi taktik bir söylem düzeyinde kalmaz ve öznelerin bütünü dönüştürerek farklılıklarını ifade edebildikleri gerçek bir nitelik kazanabilir. Zira ezilenleri siyasal yaşamın aktif özneleri haline getirecek olan süreç, Freire’nin “diyalog yanlısı eğitim” adını verdiği böyle bir yolla; gerçek iletişimin ancak özneler arasında kurulabileceği bilincinden hareket eden bir praksis sürecini içerdiği ölçüde gerçekçi ve anlamıdır (Freire, 2010: 143-145).

Öznenin ancak demokratik var oluş koşulları içinde ve mevcut koşulları demokratikleştirerek olgunlaşabilmesi, toplumsal ilişki biçimlerinin alternatif-

demokratik toplumsal iletişim biçimleriyle dönüştürülebilmesiyle olanaklıdır. Bu çeşit bir demokratik iletişimin meydana getirilebilmesi, kültürün radikal biçimde demokratikleştirilerek, başka bir deyişle kültür ve bilinç biçimlerinin toplumsal ilişki biçimleriyle birlikte dönüştürülerek bütün topluma mal edilebilmesini zorunlu kılar. Özellikle Raymond Williams'ın gündeme getirdiği, bir tür taban inisiyatifine dayalı bu kültürel yeniden üretim perspektifi (Williams, 1961), toplumsal iletişim biçimleriyle genel olarak toplumsal ilişki biçimleri arasındaki bağlantının ele alınacağı bölümde tartışılacaktır. Ancak yeri gelmişken, öznenin kolektifin kurallarına “tabi” olmaktan ziyade kolektifin özneyle birlikte “dönüşmesi” perspektifinin ele alındığı bu bağlamda, Cangızbay'ın “farklılıkların birlikte dönüşmesi” vurgusuyla Williams'ın “kültürün demokratikleşmesi” çerçevesinin arasındaki ilişkiyi akılda tutmanın yararlı olacağı düşünülmektedir. Keza, benzer bir perspektif Freire'de de görülmektedir. İdeolojiyi egemenliğin bir biçimi olarak görme konusunda geniş bir fikir birliğinde olan, eleştirinin merkezini egemen üretim ilişkilerinin varlık koşullarının yaratılmasında ideolojinin rolü üzerine inşa eden Marksist düşünürlerden biri olan Freire de, baskının görünür kılınabilmesiyle onu üreten mekanizma arasındaki ilişkinin anlaşılabilirliğini vurguladığı ölçüde Cangızbay ve özellikle Williams'a yaklaşıyor. Mevcut durumu anlaşılır kılmak için “kültürel istila” ve “kültürel sentez” kavramlarını kullanan Freire'ye göre, kültürel istilanın karşıtı olarak diyaloğu kültürel sentez, ezilenlerden yana olanlarla halkın yapacağı birliğin bir ürünü olarak diyalektik bir ilişkidir (Freire, 2010). İletişimin toplumsal niteliğini kavramaya olanak sunan düşünürlerin ortaklaştığı bu verimli izlek, diyalektik yöntemin bütüncül ve bağlamsal doğasıyla ilişkilidir. Diyalektik düşünme tarzı, dünyayı ve insan yaşamını anlamının bir yolu olarak, toplumsal

gerçekliği bir süreç olarak kavrar. Süreç, aynı zamanda bir ilişkidir; diyalektik süreci ve ilişkiyi asla bölmez, ancak konulara ve parçalara ayırır (Ollman, 2006a: 60). Parça-bütün ilişkisinin sağlıklı ve doğru kurulması diyalektiğin temelidir. Sürece temel niteliğini veren, kendini içinde ifade ettiği tarihsel bağlam ve o tarihsel bağlamı oluşturan çok sayıda belirleyenin birleştirilmesinden oluşan somut gerçekliğin kendisidir (Marks, 2008: 143-145). Dolayısıyla kültürel faaliyet de ancak kaynağını aldığı ilişki ve süreç içerisinde ne ifade ettiği ve hangi bağlama oturduğu ile değerlendirilebilir.

Sürecin diyalektik kavranışıyla “kolektif müdahale” de, sürece müdahale etmenin yegâne yolu olduğu için, insani bir var oluş için gerekli asgari bir koşul ve hak olarak ortaya çıkar. Yabancılaştırıcı-nesneleştirici ilişkilerden hem bir ölçüde sorumlu olup hem buna katlanmak haysiyetsizliktir (Cangızbay, 2003). Bu ifadeden hareketle, “bireysel ya da kolektif müdahale”, gündelik yaşamın alternatif örgütlenme biçimine götüren bir toplumsal iletişim ve ilişkiye müdahale etme tutarlı sonucuna götüren bir haktır. Zira bu müdahale, insanı toplumsal yapıyla doğrudan ilişkilendirme olanağını içinde taşır.

Bütün bu anlatımlardan, tabana yayılan özneleştirici demokrasi deneyimi sürecinde politik inisiyatif kullanan kurucu bir iradenin gereksizliği ya da anlamsızlığı gibi bir sonuç çıkarılıp çıkarılamayacağı ise tartışma konusudur. Kitle eyleminin ortaya çıkardığı toplum psikolojisi ile politik irade arasındaki belirgin açığa dikkat çektiği bir makalesinde, entelektüelin tahakkümü şiddet yoluyla etkisizleştirilen devrimsel sürecin hep bir adım gerisinden gitmeye bir anlamda yazgılı olduğunu tartışan Besnier’de, ancak böyle bir gelişimin sonunda entelektüelin politik sürecin getirdiği nesnelliğe uyum sağlayabildiği yolunda kimi görüşler bulmak

olasıdır (Besnier, 1996: 13-30). Ancak, devrimsel şenlik ve kitle eylemine aşırı vurgu yapan böyle bir bakış açısı, politik iradeyi felsefi düzlemde anlamsız kılan bir tür yapısalcı anti-entelektüalizme götürebildiği müddetçe sakınılması gereken bir tartışma düzlemidir. Buna karşılık, Cangızbay, verili tahakküm ilişkilerine karşı gerçekçi bir alternatifin ortaya konulabilmesi, yürütülen çabanın reaksiyoner boyutun ötesine geçerek gerçekçi olabilmesi için kurucu bir politik iradenin gerekliliğine vurgu yapmaktadır (Cangızbay, 2003: 126). Ancak politik iradenin aşırı vurgulanması farklılığın özgürce ifade edilmesinin önünü kesebileceğinden tercih edilmemektedir (2003: 180-181). Bu çalışmada ise kolektif özne'nin insanın yaratıcı eylemini ortaya koyabilmesi ve dolayısıyla onu özneleştiren süreci örebilmesi için belirli bir kurucu politik iradenin bilinçli çabasına ihtiyaç bulunduğu görüşüne daha yakın bir tutum izlenmektedir. Ayrıca, yalnızca baskıya karşı bir araya gelmiş ve kendini belirli bir çevreyle sınırlamış alternatif kolektiflerin süreç içerisinde karikatürleşerek demokrasiyi içselleştiremeyeceği, dolayısıyla reaksiyoner duruma düşeceği, hedeflediği alternatif gerçekliği yaşama geçiremeyeceği gibi bir tespit de paylaşılmamaktadır.

Toplumsal ilişkilerin izinin toplumsal iletişim süreçlerinde sürülmesi, konunun ancak geniş bir çerçevede ele alınmasıyla mümkün görünmektedir. Bu nedenle iletişim olgusunu merkeze alırken onu birbiriyle ilişkili geniş bir üretim sürecinin bir parçası olarak kendi tarihselliğiyle yeniden kurmak gerekir. Böyle bir çaba bu çalışmanın sınırlarını çok aşmaktadır. Ancak Marksist düşünürler, iletişim olgusunun verili ön kabullerin dışında, egemen üretim ilişkileri içinde hangi bağlama oturduğuna ilişkin çalışmalar yürütmüşlerdir. Bu çalışmaları gözden geçirdiği eserinde Nick Stevenson (2008), her ne kadar kitle iletişim olgusunu merkeze alsın

da, düşüncelerinden yararlandığı araştırmacıları daha geniş bir çerçeve içinden tartışır. Olguya her farklı yaklaşımın ve onun sunduğu yöntemin olgunun farklı bölgelerini aydınlatarak ilişkinin belirli bir veçhesini açığa çıkarabileceği düşüncesinden hareket ettiği anlaşılan Stevenson, çalışmasına esas aldığı Marksizm'in, ekonomi politik yönelimiyle verimli bir izlek sunduğunu belirtir, ancak kimi kültürel sorunları açıklamak için bu çerçeveden daha fazlasına ihtiyaç bulunduğunu ileri sürer. Bunun nedeni olarak teknolojideki gelişimin kültürün doğasını genişletmesini gösteren yazar, amacını da bu yeni ihtiyaçlara uygun gereçleri teoriye kazandırmak olarak ortaya koyar (Stevenson, 2008: 23).

Açıkladığı bu amacı ne kadar gerçekleştirebildiği tartışmalı olsa da, Stevenson'un çıkış noktası itibariyle, kendisinin de Perry Anderson'un Batı Marksizmi etkisi olarak belirttiği (2008: 27), endüstriyel kapitalizmin oldukça gelişmiş olduğu toplumlara özgü kimi ön kabullerden ve daha çok İngiliz Kültürel Çalışmalar ekolünden etkilendiği düşünülmektedir. Yazar, bu çalışmanın konusu ve yönelimi itibariyle geniş bir izlek sunduğu düşünülen Raymond Williams'ı Neo-Marksist çalışmalar içinde önemli bir halka olarak tanımaktadır (2008: 27-28). Gerçekten de, "yazınsal mirası" (2008) çalışmalarının ilgi alanına sokan ve araştırmalarını yalnız kitle iletişimi olgusunu anlamlandırmakla sınırlı tutmayarak aynı zamanda kültür-bilinç sorunları üzerine de yoğunlaşan Williams'ın, toplumsal iletişim biçimleri üzerinde son derece geniş bir perspektif sağladığı rahatlıkla ileri sürülebilir. Bunun nedeni, daha önce de kısaca söz edildiği gibi, Williams'ın iletişimi toplumsal bağlamı içinde, üretim-denetim yönünü kavrayarak ve kültürel formlarla ilişkisi içinde yeniden kurmaya çalışmasıdır.

Özel mülkiyetin sınıfsal karakterinin üretimin toplumsal niteliğiyle uzlaşmaz biçimde çeliştiği kapitalist toplumun bütünlüklü bir eleştirisi çabası niteliğiyle Marksizm, egemen düşünüş ve davranış süreçlerini (pratiklerini) de alternatif bir okumaya tabi tutmaya olanak verir. Kültürel üretimin toplumsal niteliğiyle üretimin gerçekleştiği sürecin özel mülkiyete dayalı niteliği arasında çelişki bulunduğu göre, bu tür bir üretimin işlevi ne olabilir sorusu kendiliğinden gündeme gelir. İşte bu düşünce gelişiminin tutarlı bir sonucu olarak Marksist eleştirisi, Williams'da olduğu gibi, kendini kitle iletişimi olgusu ile sınırlamayıp, toplumsal yapının bütününe yayılmış kültür ve bilinç biçimleri de dâhil olmak üzere merkeze aldığı bir bütün olarak toplumsal iletişimin, egemen üretim ilişkileriyle sıkı bir ilişki içinde bulunduğunu ve esasen egemen üretim ilişkilerinin yeniden üretilmesi ihtiyacı zorunluluğu ile çevrelenmiş olduğunu ileri sürer. Yalnızca, kitle iletişim araçlarıyla üretilmiş ve aslen meta olma vasfıyla yüklü ürünün ideolojik bir içeriğinin olmasının taşıdığı ikili önem (Stevenson, 2008: 25) olarak değil, aynı zamanda üretilen içeriğin taşıdığı tarihsel anlamla ve alması mümkün (ya da zorunlu) toplumsal biçimle taşıdığı derin çelişki de araştırmanın konusudur. Gündelik yaşamın zamanı ve mekânı denetimine aldığı, kendisini de bu denetimin içinde var ettiği kapitalist toplumun nüfuz alanının derinliği de düşünülürse, bu ilişki alanı içinde yeniden üretim kavrayışının özellikle dikkate değer bir husus olduğu anlaşılır.

Her ne kadar yaygın kültürel içeriğin oluşumunda, özellikle günümüzde kitle iletişim araçlarının oynadığı rol inkâr edilmez bir boyut kazanmış olsa da, toplumsal ilişkilerin kurulmasında da yukarıda sözü edilen üretim sürecindeki hâkim yapılanmanın dayandığı “öznellikler” ve değer yargıları etkin ve belirleyici olmakta (2008: 26); kolektif bir hareketin oluşumunu dolaylı ya da doğrudan etkilemektedir.

Dolayısıyla, öncelikle bu sorunu geniş kavrayış yeteneğiyle gündemine alan Williams'ın düşünürler arasında bir “geçiş halkası” olarak ifade edilen niteliği, salt İkinci Dünya Savaşı sonrası entelektüel kuşak ile Neo-Marksizm arasındaki “iki çizgi” arasında olduğu varsayılan politik konumuyla açıklanamaz. Williams, asıl olarak, altyapı-üstyapı tartışmalarında sıkça gündeme gelen ve ekonomik belirleme – ideolojiye yapılan vurguyu abartma biçiminde ifade edilen iki uç arasında salınan tartışmanın bağlamını, başka bir ifadeyle “bağlantı kayışlarını” toplumsal bir mecrada yeniden kurmuştur. Williams'a göre emekle sermaye arasındaki çelişkiden kaynağını alan “toplumsal ilişkilerin toplumsal yeniden üretimi” kültürel biçimlerin özgürleştirici biçimde gündeme gelmelerini engellemektedir (Williams, 1961: 117-118; Stevenson, 2008: 30). Bir anlamda kültürün insansal biçimde dönüşümü insanın kültürel dönüşümüyle, insanın ve kültürün içinde var olduğu bütün bir toplumsal yapının ve o yapıya içkin hale gelmiş kurumların dönüşümüyle; sonuç olarak bütün bu kurumlara rengini veren egemen üretim ve bölüşüm ilişkilerinin dönüşümüyle mümkündür. Sözü edilen dönüşüm ise bir bütün olarak toplumsal ilişkilerin içinde devindiği, toplumsal iletişim biçimlerini de kapsayan ve ona zorunlu olarak kritik bir rol yükleyen türden bir dönüşümdür. Williams'ın perspektifiyle bu, kültürün radikal biçimde demokratikleştirilmesiyle ve toplumsal ilişkilerden ayrı olarak düşünülemeyecek uzun bir süreç dâhilinde başarılabilir (Williams, 1961). Raymond Williams'ın “uzun devrim” olarak formüle ettiği tasarımdan yola çıkıldığında, toplumsal ilişkilerin egemen ilişkileri yeniden üreten dikey hiyerarşi biçimlerine karşı, var olan toplumsal ilişki biçimlerinin de radikal biçimde demokratikleştirilmesi, süreç içerisinde atılacak ileri bir adım olarak düşünülebilir.

Kültürün demokratikleştirilmesi, kültürü ve bilinci üreten araçlara erişimin demokratikleştirilmesiyle yakından ilişkili olmakla birlikte, esas olarak kültürün ayrıcalıklı bir sınıfın egemenliğinde bulunmasına karşı konumlanan bir kavrayış olarak anlaşılabilir. Dolayısıyla kültürün, bir toplumsal ilişki biçimi ve diğer tüm iletişim biçimlerinin radikal dönüşümünü önceleyen ve içine alan bir aşama olarak dönüştürülmesi, gündelik yaşamın alternatif biçimlerde örgütlenebilmesinin de önemli bir uğrağı olarak tartışılabilir. Alternatif bir toplumsal iletişim biçimi olarak kültürel üretimde emekçi sınıfların da söz sahibi olması, aktif katılımı ve varlığı, yabancılaşmanın ortadan kaldırılarak özneleşme sürecinin gerçekleştirilmesi bağlamında önemli bir adım olarak ortaya çıkmaktadır. Bu, Williams'ın perspektifinden demokrasinin gerçek bir içerikle yeniden yapılandırılmasının maddi koşullarının yaratılması olarak karşımıza çıkar (Stevenson, 2008: 30). Bu bakımdan, maddi koşulların yaratılmasının bir bileşeni olarak toplumsal iletişimin alternatif biçimlerde dönüşümünü dikkate almayan bir kolektif öznenin kendi varlık nedeniyle çelişmemesi düşünülemez. Williams bu demokratikleşme sürecini genel olarak “ekonomik, politik ve kültürel kurumlar” (1961) olarak tasnif etse de, bunun sınırları kalın çizilmiş bir kategorik tasnif olduğunu düşünmek inandırıcı değildir. Zira her ekonomik düzenin kendi politik ve kültürel kurumlarıyla birlikte var olduğu düşünülürse, ancak “bir ilişki ve süreç tarzının ifadesi olarak bir tasnif”le karşı karşıya bulunulduğunu iddia etmek de mümkündür.

Raymond Williams'ın bireysel katkı özgürlüğünün sınırlandırılmasının toplumun kaynaklarının sınırlandırılması anlamına geleceğini ifade eden görüşü ile (Stevenson, 2008: 31) Cangızbay'ın bütünsellik olarak ifade ettiği; bütünün farklılıkları özdeşleştiren basit bir toplamdan ziyade farklı olanın bütünü

yapılandırđı ve dönüştürdüğü ve tarihselliğıyle var olan bir süreç (Cangızbay, 2003: 195) görüşü arasında demokrasiye yaklaşım açısından bir yakınlaşma olduğı düşünülebilir. Bu yakınlaşma, en özlü ifadesini, gerçek demokratik bütünlüğün ancak alternatif toplumsal iletişim biçimlerinin kurularak bireylerin kendilerini özgürce ifade edebildiğı bir kolektivitelerde olanaklı kılınan bir olgu olduğı gerçeğinde bulur (Cangızbay, 2003). Her ne kadar Williams'ın anlatımı bu noktada Cangızbay'ın yaklaşımından farklı bir noktada, önceden idealize edilmiş bir model tipolojisinin sınırlarına girmişse de, demokratik bir iletişim ortamının ancak kendi toplumsal tarihselliğıyle mümkün ve anlamlı olduğı noktası gözden uzak tutulmaması gereken bir örtüşme olarak görülmelidir.

Williams'ın esas olarak kitle iletişiminin mülkiyet ve denetim pratiklerine dayanarak söylediklerini, tarihsellik ve bütünlük perspektifini gözden kaçırmadan toplumsal iletişim biçimlerine uygulayacak, ya da toplumsal iletişim bilimlerini bu izleğı akılda tutarak yeniden düşünecek olursak, toplumsal iletişimin sermayenin kendini yeniden üretim mekanizmalarına uyumlulaştıracak biçimde; bireysel çıkar ve rekabet anlayışlarına dayanmaması, başka bir ifadeyle kendini kapitalist üretim ilişkilerinin hâkim değer yargılarıyla ölçmemesi, mümkün olduğunca bu ilişki biçimlerinden arındırması, yalıtması gerekmektedir. Bunun ise kolektifi oluşturan bütün unsurların kendini en geniş bir demokratik alan içinde ifade etmesiyle, başka bir deyişle “söz söyleme hakkının” sınırlanmaması, Freire'de de ifade edildiğı gibi “meydan okuma” ve Williams'ta ifadesini bulan “eleştiriye dayalı birlik” gibi demokrasinin düşünceyi geliştiren, özeleştiri olarak da anlaşılabilir iki unsurun bir arada devrede olmasına bağılı olduğı düşünülebilir.

Geleneksel toplumda organik zamanın egemen olduğu gündelik yaşamın kapitalist üretim ilişkilerinin gelişmesiyle birlikte yerini mekanik (örgütlenmiş) zamana bırakarak ritminin değiştiği, zorlamaların artarak insanın nesneyle kurduğu ilişkinin niteliğinin dönüşüme uğradığı, yukarıda ifade edilen çerçeve göz önüne alındığında rahatlıkla söylenebilir. Gündelik yaşam, tekniğin belirleyiciliği söylemiyle de baskı altına tutulmakta, üslup ve yaratıcılık meta üretiminin tahakkümü altında silinerek (Lefebvre, 2007: 41) insanın yaratıcı niteliği yok edilmeye çalışılmaktadır. Bu durumun bilinç biçimleri üzerinde doğrudan etkisi olmuş, kendi toplumsal varlığının öznesi olan insan düşüncesi, teknolojik baskıyla örgütlenen gündelik yaşamın zorlayıcı pratikleri karşısında giderek parçalanmaya başlamıştır. Pazarın ihtiyaçlarına göre örgütlenilmeye başlanan gündelik yaşamın bütün alanları, esas olarak mevcut üretimin aksamaması üzerine planlanmıştır. Bilinç, gündelik yaşam pratiklerinin zorlayıcı örgütlenmesi ve ideolojinin ulaştığı geniş kapasite aracılığıyla dönüştürülmeye başlanmıştır. Sözcüğün gerçek anlamıyla, insanın kendi varlık koşulları üzerinde egemen olduğu bir gündelik yaşam kapitalizm koşullarında olanaklı değildir, burada tartışılmaya çalışılan gündelik yaşam mevcut üretim ilişkilerini yeniden örgütlemek için yapılan faaliyetin devamı niteliğindedir. Lefebvre'ye göre, bu nedenle toplumsal ilişkilerin dönüştürülebilmesi ancak gündelik yaşamı kesintiye uğratan bir etkinliğin konusu olabilir (Lefebvre, 2007: 48-51). Bu nedenle gündelik yaşamın örgütlenmiş akışı dışına çıkan her müdahalenin kapitalizm öncesi şenlik dönemleriyle sosyal ve psikolojik olarak ilişkisi vardır. Bu türden bir etkinlik, üslubun ve yaratıcılığın geri çağırılması olarak anlaşılabilir (2007: 73). Gündelik yaşamın alternatif biçimde yeniden örgütlenmesi, onu kesintiye uğratan, üslup ve yaratıcılığın geri çağırıldığı, alternatif örgütleyici kolektif öznenin

iradi müdahalesine bağılı bir süreç olarak toplumsal iletişim biçimleriyle yakından ilgilidir.

Bütün bu tartışmalardan hareketle, gündelik yaşamın alternatif örgütlenmesinde aşağıdaki alternatif toplumsal iletişim biçimleri kategorilerinden yararlanılması düşünülmektedir;

Özneleşme sürecinin koşulu olarak bireysel ya da kolektif müdahale

Yabancılaşma ve nesneleşme karşıtı bir faaliyet olarak ortak bir eser ortaya koyabilme

Yaratıcı etkinliğin etrafında organik bütünlük sağlayabildiği emek koşulu olarak “iş”

Gündelik yaşamı kesintiye uğraticı bir faaliyet olarak “şenlik”

“Meydan okuma” ve “eleştiri”nin diyalektik bir bütünlüğü olarak demokrasinin zorunlu ön koşulu olan “özeleştirme”

Farklılıkları bütüne yansıtıp dönüştürebilme ve organik birliği sağlama bakımından “bütünsellik”

Toplumsal ilişki biçimlerinin dönüştürülmesinin bir ön aşaması olarak “kültürün demokratikleştirilmesi”

1.4. Tarih, Etnometodoloji ve Yöntem Sorunu

Gündelik yaşamın kendisini sorunsallaştıran, bilimsel ilginin odağına gündelik yaşamı alan yöntemsel bir yaklaşımdan söz etmek henüz mümkün değildir. Henri Lefebvre (2007) gündelik yaşamın bilimsel önemini vurgulamaya ve kanıtlamaya yönelirken aslında bir yandan da böylesine bir metodolojik sorunla karşı

karşıyadır. Gündelik yaşamın tarihi, aynı zamanda “aşağıdakilerin” tarihidir. Böyle bir yaklaşım için farklı alternatifler gündeme gelebilir. Gündelik yaşamı sorunsallaştıracak bir bilimsel çaba için yöntem önerisi olarak etnometodoloji kısaca tartışılabilir.

Etnometodolojik araştırmanın Harold Garfinkel’in 1950 ve 1960’lı yıllardaki çalışmalarına dayandığı söylenebilir (Cuff, Sharrock ve Francis, 1998). Garfinkel etnometodolojinin çerçevesini çizerken, Talcott Parsons’un çalışmaları ile Alfred Schutz’un fenomenolojik yaklaşımından etkilenmiştir (1998: 151-162). Parsons analizlerinde yapısal olana ağırlık verirken, Schutz gündelik yaşam içindeki öznel deneyimin sağduyu olarak adlandırdığı şeyi oluşturduğunu, insanın etrafındaki ilişkileri anlamlandırmasının gündelik yaşam içinde ortaya çıkan ve dil üzerinden kendini üreten tiplendirmeler aracılığıyla mümkün olduğunu ileri sürmektedir (1998). Husserl fenomenolojisinin ele alınacak nesneyi varlık alanında yeniden bulmak şeklinde anlaşılabilir “ayraç içine alma” (Husserl, 2006) görüşüyle taşıdığı kimi benzerliklerinden söz edilebilecek bu yaklaşım, gündelik yaşam pratiğini ayrı bir çoğul gerçeklikler kategorisi olarak konumlandırır. Bu noktada bilim insanının gerçekliği ile gündelik yaşamın gerçekliği arasında belirgin bir açığı oluşur. Dolayısıyla gündelik yaşamın gerçekliği felsefi gerçeklikten basitçe ayrılmı değil, kendi başına bir gerçeklik düzlemine karşılık gelir.

Garfinkel, Schutz tarafından fenomenolojik düzlemde sorunsallaştırılan gündelik yaşam olgusunu Parsons’a temel bir itirazda bulunarak ele alır. Garfinkel ortak kabullerin gündelik yaşam pratikleri aracılığıyla ve bu pratiklere katılma yoluyla üretilmiş olabileceğini sorunsallaştırır. Bu bakış açısı toplumsal düzenin kendisini de sorgulamaya dâhil eder. Temel sorun, üyeleri (bilgiyi kolektif olarak

anlamlandırılan kimseleri) toplumsal eyleme götüren anlamın, başka bir deyişle ortaklaşa eylemlerin kökeninde yatan bilincin nasıl şekillendiğidir. Bu bakımdan konuşma ile eylem arasında anlamlı bir ayrıma gitmek mümkün değildir. Toplumsal pratiğin bir sonucu olan sağduyuya dayalı ön kabuller, anlamlandırma ile kabul etme-dışlama mekanizmaları üzerinde etkili olur. Bu nedenle yaklaşım, sağduyuya dayalı kabulleri, anlamın kurulduğu toplumsal bağlamı ve olgunun özgünlüğünü vurgular; dil ve anlamın gündelik pratikteki önemine dikkat çeker.

Etnometodoloji her ne kadar gündelik yaşamın kendisini ve toplumsal pratiği sorunsallaştırırsa da, yöntem türlü belirsizliklerle doludur. Bu belirsizliği tek cümleyle ifade etmek gerekirse, bilimsel bir yöntem olarak “kimse etnometodolojinin tam anlamıyla ne olduğundan emin değildir” (Asa Berger, 2000: 145). Yöntemin sağladığı veriler kimi zaman şaşırtıcı olmakla birlikte çoğunlukla yorumlanabilir bir tutarlılıktan uzaktır, bu nedenle genelde bir araştırma için tek başına yeterli görülmemektedir (2000). Anlamın yoruma göre kurulduğu ve nesnel belirleyicilerin aşağıdan kurulan anlam üzerindeki etkisinin belirsiz kaldığı bir kez kabul edildiğinde, Lefebvre'nin sözünü ettiği felsefi eleştiri ile toplumsal pratiğin arasındaki kopmaz ilişki –ve eleştirel mesafe için pratiğe kasten konulan mesafe-şekilsizleşmeye, olguyla kuram arasındaki soyutlama ilişkisi “belirlemeye” göre değil “yorumsamaya” göre kurulmaya başlamaktadır. Bu durumun elde edilen verilerin kuramsal bir çabayı desteklemek için yeniden yorumlanmasını zorlaştıracığı düşünülmektedir. Dolayısıyla, etnometodolojinin de aslında bir “metodoloji” içerdiği tartışmalıdır.

Türkiye'nin yakın dönemiyle ilgili gündelik yaşamın alternatif biçimlerde örgütlenmesini sorunsallaştıran bir çalışma, özellikle resmi tarih anlayışının dışına

çıkması, araştırılan belirli tarihsel döneme özel bir toplumsal ve politik önem atfeden her türlü kişisel anlatıya başvurmak durumunda kalmaktadır. Sonuç olarak, öznelliğin içinde var olduğu her türden tarih aynı zamanda bir inşa'dır. Tarihteki belirli bir kesitin alternatif örgütlenme biçimleri üzerinden sorgulandığı dönemler için bu daha da böyledir. Ancak bu öznelliğin bilimsel sınırlar içerisinde tutulması, ampirik verinin yorumlanabilmesinin olanaklılığı açısından olduğu kadar, gerçekliğe yaklaşım tarzının soğukkanlılığının korunabilmesi nedeniyle de zorunludur. Aksi halde olguların kendisinin kurgu olduğu yönündeki post-modern tarih anlayışına doğru bir eğilim başlar. Böyle bir eğilimin ise gerek çalışmanın amacı gerekse dayandığı kuramsal arka plan ile uyuşmayacağı açıktır.

Çalışmanın yöntemsel izleğinde, gündelik yaşamın sorunsallaştırılmasının ruhuna uygun biçimde, "aşağıdan" bir tarih anlayışıyla hareket edilmeye çalışılacaktır. Pek çok açıdan deneysel ve yeni olan bir gündelik yaşam alanının araştırma yönteminin kendisi de deneysel ve yeni olmak durumundadır. Tarihin "aşağıdan" ele alınması ise pek çok açıdan tartışmalı ve lastikli bir kavramdır. Bu nedenle "aşağıdan tarih" ile ne kast edildiği kısaca tartışılmalıdır. Böyle bir anlayışı ele alırken, tarihin her şeyden önce nesnel ve somut bir gerçeklik olduğu, insan bilincinin dışında da var olduğu, belirli doğrulanabilir veriler içerdiği gibi aynı zamanda yanlışlanamaz, kronolojik veriler de içerdiği unutulmamalıdır. Tarihin öznelliğin kurgusal bir yapıntısı olduğuna dayanan post modern algıya düşmemek, hatta bu kurgunun kimi nesnel verilere dayandırıldığında daha da inandırıcı ve yanıltıcı olduğu (Hobsbawm, 1999: 9-12) göz önünde bulundurulmak durumundadır. Tarihte nesnel gerçeklik ile öznellik arasında karşılaştırmalı bir yoruma gidilmelidir.

Aynı zamanda bir tür siyasal yabancılaşma perspektifini de taşıyacak çalışmamızda, yabancılaşmacı ilişkilerin eleştirel bir gözle tartışılmasını zorunlu olarak gündeme getiren bir kuramsal pozisyonda durulacaktır. Böyle bir konumlanışın kimi ön kabulleri gerektireceği kuşkusuzdur, bunların başında, Ünsal Oskay'ın da çeşitli örneklerden hareketle belirttiği gibi, bir yabancılaşma tartışmasında ampirik veriye dayanmanın imkansızdan da öte anlamsız bir çaba olacağı gerçeği bulunmaktadır (Oskay, 2000: 23). Toplumsal bir tarih anlayışında ise nesnel verilerle yaşam deneyimi arasında, daha dengeli bir noktada durmak gerekmektedir. Böyle bir araştırma için, Oskay'ın yürüttüğü yöntemsel tartışmayı kısaca hatırlamakta fayda olabilir;

(...) toplumsal yaşamını sürdüren insanın dış gerçekliği kavraması, sadece kendi ussal (mental) yaşamı ile elde etmiş olabileceği bilinç aracılığı ile olmamaktadır. Öznel olanın ancak nesnel bir baz üzerinde gerçekleştirilebileceğini, nesnel olanın da ancak öznellik içinde kavranabileceğinin gözden uzak tutulması demektir (...) C. Wright Mills'in deyişiyle, insan'ı anlamak için olduğu kadar, toplumu anlamak için de, bireysel biyografi ile, topluma ait Tarih düzeyinin karşılıklı etkileşimlerinin bütünlüğünün kavranması gerektiği sorunundan söz ediyoruz" (Oskay, 2000).

Tarih anlayışı konusunda Marksist tarihçi Eric Hobsbawm'ın bazı görüşlerinden yararlanmak anlamlı olabilir. Hobsbawm'a göre, belirli bir toplumda geçmiş kuşaktan kuşağa aktarılan bir bilinç durumu olduğu gibi, hemen her durumda toplumun kendi nesnelliğinden etkilenen bir resmi tarih algısı ve geçmiş hissiyatı da vardır (Hobsbawm, 1999: 18). Bugünün ihtiyacını karşıladığı için aynı zamanda güncel politik bir ihtiyaca karşılık gelen bu "resmileşmiş toplumsal geçmiş" mevcut kalıbı inşa ettiği için daha da katıdır, hatta yerleşik bir inanç haline geldiği için tinsel bir tınısı da bulunmaktadır (1999: 19, 41). Öyleyse bir tarih tartışmasının resmi tarih algısı dışında yürütülebilmesi, "toplumsal" ya da "aşağıdan" bir çerçeveye

oturtulması hangi perspektifle ele alınabilir? Bu sorunu benzer pek çok makalesinde ele alan Eric Hobsbawm, “toplumsal tarih” sorununu tartıştığı bir makalesinde tarihin zaten toplumsal bir şey olduğunu, bunu dikkatlice vurgulamanın dikkati insanın toplumsal var oluş biçimlerine çektiğini düşünerek ekonomik ve düşünsel olanın dışında bir varoluşu icad ederek totolojiye düşmek, saçmalamak (1999: 114) gibi bir anlayışa tekabül ettiğini belirtir. Ancak, günümüzde böyle bir vurguya, özellikle egemenlerin resmi tarih anlayışı da göz önünde bulundurulduğunda ihtiyaç var gibi görünmektedir. Zira günümüzde tarihin, ekonominin, siyasetin, dahası toplumun kendisinin de ne kadar toplumsal olduğu git gide daha çok göz ardı edilmeye başlamıştır. Dolayısıyla toplumsal olanın toplumsal olduğunu vurgulamak mevcut koşullarda bir totoloji sayılamaz.

Hobsbawm’a göre toplumun tarihi, insanların, toplum biçimlerinin ve bunların arasındaki ilişkinin de tarihidir (1999: 120). Bu noktada, vurgu bütün bir toplumsal yaşamın nasıl üretildiğiyle, dolayısıyla iktisadi üretimin belirleyiciliğiyle yüküldür. Zaten, tarihsel analizin merkez noktasını ekonomik hareket olarak almak eğilimini hem genel eğilim, hem de toplumsal tarih anlamında kendi eğilimi olduğunu bir vesileyle ifade eden Hobsbawm; yapıyı ve genel eğilimi anlamının, genel mekanizma ile onu oluşturan yapı arasındaki denge ve ilişkilere, bir yandan bu dengenin bozulma ve yeniden kurulma momentlerine diğer yandan da bu ilişkisellik içinde kültür, bilinç, kültürel bilincin toplumsal durumu gibi sorunlara odaklanmakla mümkün olacağını belirtir (1999: 124). Bu bakımdan Hobsbawm’ın, kavramın yaygın kullanımına atıfla söylediği türden bir “toplumsal tarih” ile kurduğu ilişki, esas olarak gündelik yaşamın da içinde olduğu geniş bir ekonomik ve politik güç dengeleri içerisinde kendini var ettiği, kaynağını üretim ilişkilerinden ve

hegemonyanın karmaşık yapısından alan türden bir ilişkidir. Bir yandan dönüşüm momentlerine diğer yandan durağanlıklara odaklanan bu ilişki, Lefebvre'nin gündelik yaşamı soruştururken kullandığı zorlama-uyumlanma diyalektiğini çağrıştıran bir karşılıklı belirleme-gerilim ilişkisidir.

Günümüzde “aşağıdan” ya da “toplumsal tarih”in ilksel çağrışımlarından biri, egemenlerin dışındaki, ezilenlerin ve esas olarak sosyalistlerin politik tarihi anlamındadır (Sarıoğlu, 2008: 11-20). Hobsbawm da bu genel eğilime işaret ederken, toplumsal tarihin üç farklı anlamsal içeriği olduğunu tartışır: bunların ilki yüzeysel, öznenin kaybolduğu ve anlatılması gereksiz olduğu düşünülecek şeylere yönelen ilgi, ikincisi ezilenlerin tarihi, üçüncüsü ise Hobsbawm'ın da paylaştığı türden, iktisadi öğenin ağırlıkta olduğu ve bununla ilişkili bir tarihsel-politik kavrayışın egemen olduğu bakış açısı (Hobsbawm, 1999: 108-109). Türkiye’de günümüzde yaygın görüş her ne kadar Hobsbawm'ın ifade ettiği bu ikinci görüş ise de, aslında politik bir tarih olması nedeniyle, nesnel verilere ve kronolojiye dayanması ve Marksist bir perspektifle yorumlanması şartıyla ezilenlerin tarihinin aslında bütün bir toplumun ve kesitin tarihini verebileceği düşünülmektedir. Zaten, belirli bir tarihsel döneme ilişkin insanların görüşleri de doğrulanabilir verilerden sayılır (1999). Toplumsal bilincin somut tarihsel veriler ışığında yorumlanarak yeniden ele alınması, sözü edilen tarihsel dönemin tam bir panoramasını verebilir. Bu, bir toplumun tarihi için olduğu kadar bir insanın tarihi için de böyledir. Sonuç olarak, bizim burada yapacağımız şey, tek tek yaşam deneyimlerinin üst üste konularak varılacak “sağduyulu” bir tarih anlayışı değil, kültürü bir praksis olarak ele alan (Oskay, 2000: 23) insani etkinliği toplumsal yaşamın bir parçası olarak anlamlandırmaya çalışan bir çabanın ürünü olarak ortaya çıkacaktır.

Çalışmada, döneme ilişkin anı, röportaj ve tarihsel birer belge niteliğinde olan döneme ilişkin gazete ve dergilerden yararlanılmaktadır. Her ne kadar öznelğin zaaflarını taşısa da toplumsal bilincin aktarılmasının bir biçimi olan anı ve söyleşilerden yararlanılması, gündelik yaşamla ve çalışmanın sorunsallaştırdığı tarihsel döneme verilen önem itibariyle araştırmanın kendisiyle felsefi düzeyde bir örtüşme göstermektedir. Belirli bir tarihsel dönemle ilgili olarak anı yazmak, hatırlamanın somut düzlemdeki bir ifadesidir. Benzer şekilde, öznel bir inşa olarak söyleşideki hatırlama biçimi de, anlatılan kadar anlatılmayanın da bir anlam ifade ettiği resmi tarih dışı bir tür yorum olarak karşımıza çıkmaktadır. Çalışmanın yakın dönem Türkiye sol-sosyalist hareketleri ve Fatsa sürecine ilişkin bilimsel ilgiye konu olan önemi ile döneme ilişkin olarak kaleme alınan anıların verdiği önem arasında bir paralellikten söz etmek mümkündür. Anı, otobiyografi, makale vb. yazan, röportaj veren insanların tam da bu yüzden sözü edilen geçmişe taban tabana yabancılaşmamış insanlar olduğu düşünülmektedir. Ana akım basın ise, olguya yönelik gerek ekonomik gerekse yapısal ilişkilerinden dolayı tek tipleşen yayınlarıyla araştırmaya ilişkin geniş, sağlıklı ve ayrıntılı bilgi-haber vermedikleri için çözümlenmeye alınmamıştır.

Fatsa, alternatif toplumsal örgütlülüğü dağıtmaya ve sindirmeye yönelik “Nokta” operasyonu ve hemen ardından gelen 12 Eylül 1980 askeri faşist yönetiminden sonra sistemli biçimde muhafazakârlaştırma kampanyasına tabi tutulmuştur. İçerdiği zengin alternatif deneyim birikiminden dolayı mevcut eşitsiz ilişkilerden çıkar sağlayan kimi çevreleri sıkıntıya sokan Fatsa Deneyimi, tekrarının yaşanmaması amacıyla, deyim yerindeyse “ibretlik” bir korku ve zulüm halesiyle bezenmiş, yaşananların üstü örtülmeye çalışılmıştır. Bu bakımdan günümüzde yöre

halkıyla yapılabilecek bir sözlü tarih çalışması ancak bu pasifikasyon halinin örtülerini kaldıracak uzun erimli bir çabanın sonucu olabilir. Günümüzde her ne kadar yeni görüşme teknikleri yaygınlaştıysa da, konuyla ilgili derinlemesine yapılacak bir araştırmada bu görüşmelerin özenle ve dikkatle seçilen bir örneklem grubuyla ve çok geniş bir zaman dilimine yayılarak yapılması gerekebilir. Bu yüksek lisans tezinin sınırlılıkları göz önünde tutularak böyle bir çaba içine girilememiştir. Bu tezin sınırlılıkları içinde, anı, röportaj, belge vb. taraması yapılarak, bundan sonra yapılacak çalışmalara ilişkin mütevazı bir perspektif sunmak, gelecekte de bu yönde yapılabilecek çalışmaların sağlayabileceği geniş bilimsel araştırma alanlarına ilişkin bir fikir verilmek istenmektedir. Şüphesiz ki daha geniş bir çalışmanın olanakları içerisinde, örneğin bir doktora tezinde böyle bir çaba daha anlamlı bir sonuca ulaştırılabilir.

2. Türkiye’de 1977-1980 Süreci ve Fatsa

2.1. Türkiye’de Sosyalist Solun Kitleleşme Sürecine Genel Bir Bakış (1960-1980)

Türkiye’nin yakın dönem siyasi tarihinde 1960-1980 arasındaki kesitin sosyalist solun kitleleşmesi açısından belirgin bir öneme sahip olduğu düşünülebilir (Aydınoglu, 2007: 10-11). Türk siyasal yaşamında büyük bir parantez gibi duran yirmi yıllık bu ayırksı sürecin açılış hamlesi 27 Mayıs 1960 askeri müdahalesi olmuştur. 1954 yılından itibaren, İkinci Dünya Savaşı sonrasında tekelci sermaye tarafından dayatılan Türkiye için “tarım yoluyla kalkınma modelinin” (Avcıoğlu, 2001: 557-562) geçersizliğinin ortaya çıkmaya başlaması; hızla bozulan dış ticaret dengesi ile artan dış borçlar (Boratav, 2007: 111), yeni palazlanmakta olan yerli burjuvazinin düşük hareket kabiliyetiyle birleşince sistemde genel bir tıkanma başgöstermiş, iktisadî tıkanmanın politik düzlemde yol açtığı “hegemonya ve meşruiyet bunalımı” (Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi, 1988: 1952-1954) 27 Mayıs 1960’da Demokrat Parti (DP) iktidarının askeri bir müdahaleyle devrilmesine neden olmuştur. Toplumsal muhalefetin üzerinde yükseleceği yeni politik zemini oluşturan 27 Mayıs askeri müdahalesinin, siyasal iktidar değişikliği yoluyla düzenin restorasyonu yönünde bir hamle ya da emir-komuta zinciri içinde bir “ordu müdahalesi” olmaktan ziyade hiyerarşi dışı bir “hükümet darbesi” (Aydınoglu, 2007: 45-47) olduğu yönünde görüşlere rastlamak mümkündür. Hükümet darbesi ifadesi bir kez kabul edilerek bu nitelikte gelişen bir hareketin kırılğan güç dengeleri üzerinde hareket ettiği göz önünde tutulduğunda –ki bu asla yeni bir hegemonya projesinin ekonomi dışı zor biçimleri yoluyla gündeme getirildiği gerçeğini dışlamaz-, böyle bir hareketin kendi siyasal meşruiyetini dayandıracağı toplum kesimleriyle taktik düzeyde ilişkiler kurmasını beklemek

olağandır. Dolayısıyla 27 Mayıs hareketinin dayandığı asgari meşruiyet zemininin, bürokrasinin içindeki CHP kadroları ile demokratik nitelikli öğrenci muhalefetinin yarattığı bir kitle desteği olduğunu söylemek mümkündür. Bu durumu, müdahaleye katılan bir asker olan Emin Aytekin, başka bir tartışma vesilesiyle şöyle açığa çıkarmaktadır (Birand, Dündar, Çaplı, 2007: 25);

“(…) Nasıl yapacağız? Hangi kitleye dayanacağız? 27 Mayıs CHP’ye dayanıyordu, onu tutan bir gençlik vardı. Şimdi bu gençlik bizim tarafımızda yer alacak mı, bilmiyorduk. Belki de karargâhların önünde toplanacak ve “Hürriyet... hürriyet” diye nümayişe başlayacaklardı. Peki, hangi parti bizi destekleyecekti? Hiçbir siyasi bazımız yoktu (…)”

27 Mayıs hareketinin esas olarak bir restorasyon ihtiyacından kaynaklandığı belirtildiğinde, restorasyon kavramından ne anlaşıldığının da kısaca ifade edilmesi gerekir. Burada kastedilen, kavrama yaygın olarak yüklenen sol liberal anlamdan farklı olarak doğrudan bürokrasiye yönelik bir müdahale değil, ki bürokrasiye kendi başına bir sınıf niteliği atfetmek doğru olmaz, asıl olarak hâkim sınıflar arasındaki çatışmalı güç dengelerinin yeni bir politik zemine oturtulması zorunluluğudur. Ancak, yalnız bu kadarıyla kalındığında, Türkiye’deki askeri müdahalelerin temel nedeni olarak Türkiye burjuvazisinin güçsüzlüğü dolayısıyla yaşadığı hegemonya bunalımının ekonomi dışı zor biçimleriyle aşılmaya çalışıldığı, hegemonya bloğundaki her parçalanmanın burjuvazinin ihyasına dönük bir zor’a gebe olduğu sonucu çıkmaktadır (Savran, 2010: 195-196). Bu ise, sol liberal tez’e yönelen önemli bir eleştiri olmakla birlikte, Türkiye özgülünde bambaşka bir başka uca savrulmaktadır. Bu tez üzerine kurulan herhangi bir tartışma, ardılı 12 Mart 1971 ve 12 Eylül 1980 müdahalelerinden çok farklı bir yerde konumlanan 27 Mayıs hareketini açıklamakta yetersiz kalır. Sorun yalnızca hâkim sınıflar içi çelişkilerde taraf tutmak ile ezilen sınıflara karşı taraf olmak (2010) sorunu değildir, aynı zamanda ve esas olarak dışa

bağımlı gelişen Türkiye kapitalizminde küçük burjuvazinin ve onun sol kanadı olarak düşünülebilecek radikal bir kesimin, tutunduğu bürokratik mekanizmalardan dışlanarak yönetimden adım adım tasfiye edilmesidir. 27 Mayıs hareketi, hâkim bloktaki sınıfsal güç dengelerinin değişiminin belirli bir anında, bu kesimin gerçekleştirebildiği son ilerici atılımdır. Zira sözü edilen ve bürokrasi içinde ve özellikle orduda temsil edilen küçük burjuvazi 1950'lerin ilk yarısında özellikle tarım sektöründe görülen nispi refah artışından yeterince yararlandırılmamış, 1950'lerin ikinci yarısında ortaya çıkan bunalım, sosyal haklardan mahrum bırakılma ve bölüşüm dengesizliği biçiminde emekçi kitlelerle birlikte ordu mensuplarına da ciddi biçimde yansımıştır. Daha sonraki 12 Mart ve 12 Eylül süreçlerine gelirken, burjuvazinin tekelci kanadı aynı "hatayı" tekrar etmeyecek, uluslararası sermayeyle bütünleşme sürecine, desteğine ihtiyaç duyduğu kurum ve sınıfları da katacaktır.

27 Mayıs hareketi, gerek sözü edilen karmaşık sınıfsal güç ilişkilerinin bir koşulu gerekse yanıt verdiği restorasyon ihtiyacının doğal sonucu olarak, çeşitli toplumsal hareketlerin üzerinde yükseleceği politik fay hattını oluşturması bakımından Türk siyasal yaşamında özel bir yeri olan 1961 Anayasası'nın hazırlanmasına ön ayak olmuştur. 1961 anayasasının DP döneminde geliştirilen bağımlılık ilişkilerine üstyapı düzeyinde bir tepki olduğu görüşünden hareket eden Soytemiz, durumu "bir toplumun bağımsızlık dinamiklerini bir anda bu denli canlandıran, 1961 Anayasası'ndan başka bir anayasa dünya hukuk tarihinde yoktur" ifadesiyle nitelendirmektedir (Soytemiz, 1988: 2338). Gerçekten de, değişen sınıfsal güç dengelerinin bir sonucu olarak dışlanmakta olduğunu gören küçük burjuvazi ve onun radikal devrimci unsurları, bir nevi can havliyle ileri atılmaya çalışmaktadır. 1961 Anayasası ile toplumsal haklar genişletilerek; toplantı ve gösteri yürüyüşü hakkı,

toplu sözleşme ve grev hakkı, üniversite özerkliği ve örgütlenme hakkı gibi hak ve özgürlükler tanınmıştır (Birand, Dündar, Çaplı, 2007: 45). İşçi sınıfının örgütlülük düzeyini yükselten sendikal haklarla birlikte genel olarak çok geniş bir ekonomik, siyasal ve sosyal haklar yelpazesinin gündeme gelmesi (Talas, 1992: 146-147) sınıfsal çelişkilerin kendini politik düzleme tercüme edebileceği bir ortamın oluşması sonucunu doğurmuştur. Uluslararası tekelci sermayenin ezici üstünlüğüne ve dayandığı yerel feodal unsurlara karşı emekçi sınıfların desteği aranmış, demokratik örgütlülük de bu bağlamda sınıfsal bir eksene oturmaya başlamıştır. Dünya genelinde yaşanan Keynesçi refah devleti döneminin sosyal haklar alanında getirdiği kazanımların yansımaları da şüphesiz ki bu süreçte etkili olmuştur. Türkiye geleneksel ilerici-gerici güçler ayrımından, sağ-sol ayrımına doğru kutupsallaşan bir ayrışmanın bütün belirtilerini göstermeye başlamaktadır. 1961'in son günü Saraçhanebaşı'nda yüz bine yakın kişinin katıldığı işçi mitingi bunun ilk kitlesel örneğidir (Birand, Dündar, Çaplı, 2007: 44).

Türkiye'de modern anlamda bir işçi sınıfı hareketinin siyasal alanda ifadesi olma yolunda ilk önemli çıkışlarından biri, 1965 seçimlerinde yüzde 3 oranında oy alarak 15 milletvekili ile parlamentoya giren (Yurtsever, 2008: 64) Türkiye İşçi Partisi (TİP)'in politik başarısıdır. Türkiye İşçi Partisi, ülkede sol siyasal hareketin canlanmaya başladığı 1960'ların ikinci yarısında, gerek TBMM içinde gerekse TBMM dışındaki etkinliğiyle kısa sürede bu canlılığın taşıyıcısı haline gelmiştir. TİP'in sendikalar aracılığıyla işçi sınıfıyla, yerel örgütlenmeleri aracılığıyla köylülükle (Babuş, 2004: 18-20), Fikir Kulüpleri Federasyonları (FKF) gibi demokratik öğrenci dernekleri aracılığıyla gençlikle (Feyizoğlu, 2004: 111-115), yöneticilerinin entelektüel anlamda seçkin niteliği sonucu ise geniş bir aydın

çevreyle yakından ilişki kurabilmesi bu gücün gelişiminde önemli rol oynamıştır. TİP'in gelişme çizgisiyle paralel seyreden sınıfsal nesnellik içinde ortaya çıkan dağınık sosyalist çevrelerden biri olan Yön dergisi çevresiyle ilişkisi de bu bahiste ele alınabilir. Mehmet Ali Aybar'ın başkanlığında, Behice Boran, Sadun Aren gibi aydınların önemli etkisi ve geniş bir sendikacı katılımıyla karakterize olan TİP, özellikle 1965 seçim başarısıyla birlikte, doğrudan Marksizm'i telaffuz etmeden parlamenter yolla sosyalizm mücadelesi verilebileceği iddiasıyla hareket ederken (Aydınoglu, 2007: 127), Doğan Avcıoğlu'nun başını çektiği Yön Dergisi ise, 27 Mayıs 1960 askeri müdahalesinin açtığı dönemin ilerici niteliğinden esinlenerek, Türkiye için sosyalizmi dışa bağımlılığı azaltacak, sanayileşmeyi emekçi sınıfların yaşam koşullarını kötüleştirmeden gerçekleştirecek devletçi-milliyetçi bir kalkınma projesi olarak düşünmektedir (Avcıoğlu, 2003: 1176-1182). İşçi sınıfının temsilcisi olma iddiasında ve açıkça telaffuz edilmese de parlamenter yolla sosyalist bir iktidar kurma hedefindeki TİP ile esas olarak ilerici bir askeri cunta ve radikal Kemalist kadrolar aracılığıyla sosyalist bir kalkınma programı öneren Yön arasındaki çakışmalar ve ayrılıklar, daha sonraki süreçte TİP içinde yaşanacak olan Milli Demokratik Devrim (MDD) ayrışmasında kritik bir önem kazanmıştır.

Dünyada ve Türkiye'de 1968'le birlikte ortaya çıkan gelişmelerin sol-sosyalist hareketler bakımından önemli siyasi sonuçları olduğundan söz edilebilir. Almanya'dan başlayarak Fransa ve Avrupa'nın çeşitli ülkelerini etkisi altına alan öğrenci hareketi, Küba ve Vietnam gibi ülkelerdeki devrimler (Çubukçu, 2007: 726), Sovyetler Birliği'nin Çekoslovakya'yı işgali gibi olayların, yalnız güncel politik etkisiyle değil aynı zamanda uzun vadeli politik tavır alışlarla ilgili önemli ayrışmalar yaratacak olan bir sürece girildiğini gösterdiğini özellikle belirtmek

gerekir. Bu gelişmeler, o döneme kadar kabaca Sovyetler Birliği (SSCB)-Komintern-Kominform izgisi ile İkinci Enternasyonal-Avrupa Sosyal Demokrasisi izgisi olarak anılan iki kutupta tasnif edilen –belki de Türkiye’de gelişkin bir sınıf mücadelesinin eksikliğinden dolayı çokça tartişılmayan- programatik ayrılığın (Aydınoğlu, 2007: 34-36) yerini, 68 hareketinin yarattığı; Marksizm’in güncel duruma uygun teorik-politik araçlarla donatılması, geri ülkelerde anti-emperyalist içerikli bir aşamalı devrim perspektifi gibi sorunları içerecek biçimde, yeni arayişlar almaya başlamıştır. Bu gelişmelerin Türkiye’yi etkilememesi duşunulemez. Hızla kitleleselmekte olan Türkiye’deki sosyalist hareketin kısa süre içinde çekim merkezi haline gelen TİP, 27 Mayıs öncesinden devreden ve giderek CHP’den bağımsızlaşan (ünüvar, 2007: 821-822) demokratik ğrenci muhalefetinin yarattığı anti-emperyalist basıncın da etkisiyle Sosyalist Devrim-Milli Demokratik Devrim çizgileri biçiminde somutlaşan bir bölünme sürecine girmiştir. Bu bölünme, tek başına Yön Dergisi ya da dönemin önemli politik figürlerinden Mihri Belli’nin önerdiği veya desteklediği Milli Demokratik Devrim stratejisinin (Belli, 1988: 2144-2145) –ki kimi yorumlara göre basitçe bir “Stalinci aşamalı devrim stratejisidir” (Aydınoğlu, 2007: 62) yarattığı geniş politik etkiyle açıklanamaz. MDD’nin TİP’e nüfuz etmeye çalışan eski TKP’lilerin uluslararası Stalinci hareketin hiyerarşi ilişkileri ve örgüt kültürünü Türkiye’ye taşıyarak, TİP gibi “işçi sınıfı partisi” olmaya aday “sağlıklı” bir politik hareketin ve bir bütün olarak Türkiye solunun gelişim mecrasını değiştirerek heba ettiği yolundaki son derece genellemeci goruşler (Aydınoğlu, 2007: 105-188) bu tarihselliği açıklamakta işlevsel görünmemektedir. Bunun yerine, Ertuğrul Kurku’nün çizdiği ereve içinde kalınarak, TİP’in talip olduğu parlamento ölçeğiyle sınırlı yasal politik mücadele biçiminin (Marksist terminoloji içinde

anıldığı biçimiyle “burjuva parlamentarizminin”) güncel politik nesnellik karşısında yaşadığı iflastan söz etmek gerekir (Kürkçü, 2007: 495-497). Kitleleşen sol hareketlere karşı 1960’ların sonlarında yükselen şiddet dalgası, emperyalizme bağımlı ülkelerde parlamenter siyasetin asgari koşulu olan burjuva demokrasinin köklü biçimde kurumlaşmamış olması tespitiyle ele alınmış, bu eleştiri dönemin sosyalist yönelimi ve güncel yeni sömürgecilik ve bağımlılık tezleriyle bütünleşmiş (Guevara, 2005: 24-70, 105-120; Baran, 1957; Magdoff, 1969), demokratik mücadelenin feodal ilişkilerin tasfiyesinden geçtiğini düşünen Belli’nin ifade ettiği görüşler de sanayileşme retoriği içindeki “milli kalkınmacı” Kemalist Yön çevresiyle tuhaf bir eklektisizm içinde çakışmıştır. Sonuç olarak TİP’in pamuk ipliğine bağlı ittifaklara dayanan şemsiyesi 1960’ların sonunda delinmiştir. SSCB’nin Çekoslovakya işgali ve 1969 genel seçimlerinde TİP’in yaşadığı yenilgi –ki bu yenilginin sınıf hareketinin yükselen eğrisine ters istikamette gerçekleşmesinin büyük moral çöküntü yarattığını düşünmek hiç de yanlış olmaz- 12 Mart’a giden yolda hem TİP’in geri dönülmez biçimde bir düşüş momentine girmesinin hem de Türkiye Solu’nda hâkim yapılanmanın temelini atacak olan kalıcı bir ayrışma sürecinin başlangıcı olmuştur. Kaldı ki belirtilen nesnellüğün sınıf mücadelesinin politik koşullarında yarattığı dönüşüm, 1965 sonrası süreçte şiddeti toplumsal muhalefeti ezip dağıtmaya yönelik bir seçenek olarak gündeme getirmeye başlamıştır. Sınıf mücadelesinin keskinleşmeye başlamasıyla ilk siyasal şiddet eylemleri de bu dönemde görülmeye başlamıştır. 1965 yılında gazete dağıtan öğrenciler dövülmüş, M. Ali Aybar’ın SBF’deki paneli basılmış, bir dizi kongre ve toplantı benzer yöntemlerle dağıtılmaya çalışılmış, 1968 yılında Türkiye’ye gelen Amerika Birleşik Devletleri (ABD) 6. Filo’suna karşı gösteri yapan gençler saldırıya

uğramış, sol görüşlü bir öğrenci olan Vedat Demircioğlu İTÜ yurdu basılarak öldürülmüştür (Müftüoğlu, 2000: 96-99). Silahlı sağ şiddetin sol görüşlü öğrencilere ve halk kesimlerine karşı giriştiği “cihad”ta ilk ölüm Demircioğlu’dur; takip eden süreçte şiddet dalgası genişleyerek 12 Mart’a kadar yirmiye yakın sol görüşlü öğrenci bu gibi saldırılarda yaşamını yitirmiştir (2000: 102). Yükselen sol-sosyalist toplumsal muhalefete karşı şiddet seçeneğinin gündeme getirilmesi, hareketin en dinamik kesimini oluşturan öğrenci gençlik (asıl olarak Fikir Kulüpleri Federasyonu-FKF çevresi) içerisinde TİP’e karşı büyük güvensizlik yaratarak MDD tezlerinin bu çevre içinde ağırlık kazanmasında etkili olmuştur.

Bütün bu gelişmelerin devamında, Fikir Kulüpleri Federasyonu’nun (FKF), büyük ölçüde MDD çizgisinde kalmak yoluyla TİP’in yaşadığı düşüşe karşı koyarak geniş öğrenci, işçi ve köylü kitleleriyle ilişki kurmayı başardığı, başka bir ifadeyle yükselen sınıf mücadelesinin yeni politik koşullarına olabildiğince uyum sağlamaya çalıştığı söylenebilir. FKF gerek TİP’ten ideolojik-politik bir kopuşun ifadesi, gerek değişmekte olan politik nesnelliğin harekete geçirdiği savunma refleksinin yansıması, gerekse içerdiği yoğun dinamizmin yarattığı değişim ihtiyacının bir sonucu olarak, 9-10 Ekim 1969 tarihinde topladığı 4. Kongre’sinde Türkiye Devrimci Gençlik Federasyonu (TDGF) ya da Türkiye Solu’nun tarihinde daha yaygın bilinen biçimiyle Dev-Genç adını almıştır (Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi, 1988: 2139-2140). Ancak devamında MDD grubu da kendi içinde Doğu Perinçek ve arkadaşlarının temsil ettiği ve ideolojik olarak o dönemde Kemalizmle Yön çizgisi arasında salınan çevre ile Mahir Çayan ve arkadaşlarının temsil ettiği çevre arasında, “işçi sınıfı hareketinin Kemalizm’den bağımsızlaşması ve esas olarak işçi sınıfı hareketinin ideolojik önderliği” temelinde

ortaya çıkan ayrışma sonucu tekrar bölünmüştür (1988: 2141). Sonuç olarak Doğu Perinçek ve arkadaşları Dev-Genç yönetiminden uzaklaştırılmış, derneğin yayın organı olan Aydınlık dergisi –kapak renklerinden kaynaklanan bir adlandırma olsa da ideolojik çağrışımla yüklü bir tınıyla- “Kırmızı” ve “Beyaz” Aydınlık olarak iki karşıt çizgi temelinde bölünmüş, gruplar arasında Doğu Perinçek’in temsil ettiği ve PDA (Proleter Devimci Aydınlık) olarak bilinecek siyasi çizgiye karşıt olmakla birlikte tartışmaya müdahil olmayan Deniz Gezmiş ve arkadaşlarının oluşturduğu bir başka grup ise üçüncü bir eğilimi meydana getirmiştir.

Haluk Yurtsever’in Türkiye Solu ile ilgili ufuk turu sayılabilecek çalışmasında birkaç defa vurguladığı gibi, 1960’ların sonu ve 1970’lerin başındaki tarihsel süreç, siyasal olayların görülmemiş bir hız ve yoğunlukta yaşandığı bir döneme tekabül etmesi bakımından kendisinden sonraki 1978-1980 aralığını andırmaktadır (Yurtsever, 2008: 91,175, 218). Türkiye sosyalist sol hareketindeki dönüşüm ve ayrışmaların sözü edilen dönemdeki iki yıllık görünümü bile, genel hatlarıyla takip edebilmenin, eldeki ampirik verinin geniş bir tarih ve siyaset bilgisinin yardımıyla yorumlanmasıyla ancak mümkün olabildiği düzeyde bir yoğunluğu içerir. 1968-1970 süreci de, “birçok sarsıcı gelişmenin” içine sıkıştığı, (2008: 91), deyim yerindeyse “sıkıştırılmış” bir süreçtir. Kısaca özetlenmeye çalışılan bu yoğun gelişmelerin kuşkusuz çok geniş bir siyasal arka planı bulunmaktadır. Dönemi ele almanın ikili zorluğu; hem bu sürecin içinde barındırdığı her biri tarihsel önemdeki olayların yoğunluğundan, hem de sözü edilen ayrışmaların kendini ifade ettiği politik zeminin geçişkenliği ve alınan tavrın politik izdüşümlerinin belirleyici etkisinden kaynaklanır. Kendisinden sonraki dönemde Türkiye Solu’nun üç ana damarı haline gelecek siyasal yapılanmaların tohumlarının

atıldığı bu türden bir ayrışma sürecini oluşturan tartışmalar, düzeyi ne olursa olsun belirli bir teorik izlek üzerinden, Marksist literatüre referanslar verilerek yürütülmüştür. Ayrışmaların her bir tarafının bu bakımdan kendi içinde tutarlı olmaya çabalayan belirli programatik çerçeveleri, buna bağlı olarak gelişen teorik formülasyonları ve ulusal-uluslararası ölçekte politik varlık gerekçelerini temellendirme zorunluluğu duydukları –sonraki dönemde daha da belirginleşecek olan- ideolojik bir arayış bulunmaktadır. Dönemi bütün yönleriyle kavrama iddiası taşıyan bir çalışma, alandaki devasa boşluk ile olguların genişliği de düşünülecek olursa, bu ayrışmaların belirli bir tarihsel önem içinde ifade ettiği anlamı, teorik-politik konumlanışların olası sonuçlarını, sınıflar kompozisyonu ve somut koşulların genel bir değerlendirmesini vererek süreci anlaşılır hale getirmek durumundadır. Bu çapta ve derinlikte bir çalışma bu tezin sınırlılıklarını çok aşmaktadır. Tezin amaçları bakımından bu bölüm, daha sonra Türkiye Solu’nda ortaya çıkacak siyasal yapılanmanın ana arterlerinin izini sürmek amacıyla genel bir gözden geçirme olarak sunulmuştur. Yukarıda özetlenmeye çalışılan farklılıklar, dünya sosyalist hareketinde daha sonra etkisi derinden hissedilmeye başlanacak bölünmeyle birlikte, Türkiye Solu’nun 1970’lerdeki siyasal yapılanmasına temel çizgilerini kazandıracak tarihsel bir evrimin son aşamasını temsil etmektedir.

Türkiye Solu’nun daha önce görülmemiş bir kitlelilikle tarih sahnesine çıktığı bu dönemin kapanışını yine bir askeri müdahale yapmıştır. Kendisinden önceki dönemlerden çok daha karmaşık bir güç dengeleri manzumesini içeren 12 Mart’ı, 27 Mayıs sonrası dönemden net çizgilerle ayırmak mümkün görünmemekle birlikte, dönemi tekeldi burjuvazinin politik üstyapıda çeşitli hükümet biçimlerini deneyerek etkinliğini kurmaya çalıştığı bir “müdahaleler süreci” olarak görmek

anlamli olabilir. 12 Mart'ı baslatan hamle, Süleyman Demirel'in 1969 seçimlerinden "zaferle" çıkan –buna bir Pirus zaferi demek olasıdır- AP hükümetinin bütçe oylaması sırasında, kendi milletvekillerinden 41 güvensizlik oyu olarak düşmesidir (Birand, Dündar, Çaplı, 2007: 199). Hükümetin düşmesi burjuva politik kliklerin iktidar savaşıyla açıklanabilecek kadar basit bir olay değildir. Bütçeye verilen 41 kırmızı oy, büyük sermayeye tedirginlik ve şüpheyle yaklaşan tekel dışı sermayenin (eşraf-tarım bloğu) hâkim sınıflar içindeki direnişinin yarattığı bir çatlama dır (Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi, 1988: 2153) İkinci önemli dönüm noktası, ABD'nin haşhaş ekimi yasağı talebi görüntüsü altında yarattığı krizle Demirel hükümetinden dolayı politik desteğini çekmesidir. Olgunlaşmasını 1970 devalüasyonu ile tamamlayacak olan kriz 1958-1959 döneminde selefi Adnan Menderes ve DP iktidarının yaşadığı bunalım sürecine öylesine benzemektedir ki, hükümetin devrilmesinin neredeyse kaçınılmaz olduğunu daha ilk adımda bile görmemek imkânsızdır. Tekelci sermayenin kesilen dış desteğinin yerini iç piyasa olanaklarını sonuna kadar zorlayarak doldurmaya çalışan bir hükümet ile on yıl öncesine daha örgütlü bir işçi sınıfı arasında kıyasıya bir mücadele de o ölçüde kaçınılmazdır. Düşük taban fiyatı politikası ile küçük üreticinin tarımdaki konumunu, sendikal hakların kısıtlanması ile işçi sınıfının yükselen örgütlülük düzeyini aynı anda parçalayarak yukarıdan aşağıya hâkim sınıfların farklı kesimlerini aynı anda tatmin etmeye yönelik girişimler bu nedenle krizin aşılmasında bir sonuç vermemiştir. Türkiye'nin sorunlu yeni sömürge kapitalizmi, etkisi yıllarca sürecek olan bir tıkanma sürecine girmiştir. Zira ABD'nin dış borç-kredi imkânlarının bağımlı ülkelere kullanılması belirli bir politika dâhilinde gerçekleşmektedir. Bu politikanın esası, borçlandırılmanın süreklileştirilmesi (Perkins, 2010: 48-60) ve

toplumsal refah artışının geri ülkelerde ulusal bilinci yükselterek bağımsızlık eğilimlerine yol açmayacak bir düzeyde tutulmasıdır (Avcıoğlu, 2001: 1065-1070). Bağımlı ülkelerde tekel-dışı eğilimler güç kazanmaya başladığı anda sistem krize sokulmaktadır. Zaten ikili anlaşmalar ve çeşitli paktlar aracılığıyla bağımlılık ilişkilerine dâhil edilmiş bağımlı ülkelerin görece refah artışından daha fazla yararlandırılmasının mantıksal bir tutarlılığı da bulunmamaktadır. Sonuç olarak, tarımdaki düşük taban fiyatı politikasına karşı öğrenci-köylü direnişi, sendikal harekete müdahale eğilimlerine karşı 15-16 Haziran gibi görülmemiş bir işçi direnişi de hemen bu süreçte gelişmiş, kısa süre içerisinde krizin nispi de olsa demokratik yöntemlerle çözülemeyeceği ortaya çıkmıştır.

12 Mart'ın üçüncü evresi, 9-12 Mart arasında gerçekleşen, küçük burjuvazinin radikal unsurlarının kalıntılarından oluşan Kemalist 9 Mart cuntasının tasfiye edilmesiyle, Süleyman Demirel önderliğindeki AP hükümetinin düşürülmesi sürecinin iç içe geçirilmesidir. Olayların yoğunluğu ve karmaşası -bu bakımdan- Marks'ın sınıfsal güç dengelerinin anlık değişiminin analizini parlak bir öngörü ile yaptığı Louis Bonaparte'in darbesini akla getirmektedir (Marks, 2002). 12 Mart'ı tamamlayan asıl evre ise Nisan ayında ilan edilen sıkıyönetimdir (Birand, Dündar, Çaplı, 2007: 271-272). Sıkıyönetim ve sonrasında başlayan "Balyoz Harekâtı" ile birlikte, üstyapıdaki yeniden yapılanmanın önünde direnç oluşturabilecek mevcut ve olası bütün siyasal yapılanmalar ezilerek dağıtılmıştır. Bu baş döndürücü süreç, son derece ilgi çekici niteliğiyle başlı başına bir araştırma konusudur.

12 Mart sürecinin geneline yayılan bu yoğun yeniden yapılanmanın Türkiye Solu'nu etkileyen en kritik momentini Nisan sıkıyönetimidir. TİP'in tedricen etkinliğini yitirmeye başlaması ve Dev-Genç'in, yaşadığı bölünmenin ardından

sıkıyönetim koşullarında kapatılması sonucu, güncel pratiğe müdahale etmeyi amaçlayan sol-sosyalist hareketler açısından yasal siyaset zemini hızla daralmış, silahlı yönelimlere doğru ani bir dönüşüm gündeme gelmiştir. Döneminin bu düzlemdeki en önemli hareketi Mahir Çayan'ın liderliğindeki THKP-C'dir (Birand, Dünder, Çaplı, 2007: 280). Diğer etkili hareket, dönemin popüler gençlik lideri Deniz Gezmiş önderliğinde kurulan THKO'dur (THKO Davası, 1991). Bu iki örgütlenme, gerek kendilerinden önceki sırasıyla TİP parlamentarizmi ve MDD-Yön Kemalizm'inden radikal bir kopuşu gerçekleştirme çabaları gerekse kendilerinden sonra sol-sosyalist kitlesel örgütlenmelerine tarihsel bir esin kaynağı oluşturmaları bakımından, diğer ana-damar sosyalist hareketler olan TİP-TKP çizgisi ile Doğu Perinçek önderliğindeki PDA (Proleter Devrimci Aydınlik) çevresinden ayrılmaktadır. Gündelik yaşamın alternatif biçimlerde örgütlenmesi bağlamında ele alınabilecek bir biçimde, Türkiye'ye özgü bir siyasi pratik önerme çabası ve ardıllarının yüksek kitlesellik düzeyleri bakımından bu iki harekete (THKP-C ve THKO) özellikle dikkat çekilmektedir. Ancak bu hareketlerden THKO, gerek Deniz Gezmiş ve arkadaşlarının yoğun pratik faaliyetlerinden öte bütünlüklü bir politik hat önerememesi gerekse ardılı siyasi yapılanmaların (Halkın Kurtuluşu-TDKP) bu çizgiyi sahiplenmekten ziyade eleştirerek sırasıyla PDA çevresinin tutarlı biçimde temsil ettikleri ÇKP-SBKP ve daha sonra da AEP politikaları doğrultusundaki siyasi çizgilere doğru parçalanması nedeniyle çalışmada ele alınmayacaktır. Ancak bıraktığı politik-programatik çerçeve bakımından belirli bir tutarlılığı ve bütünlüğü yansıtan, bu bakımdan oluştuğu tarihsel süreç ile kendisinden sonra etkilediği siyasi gelenek ve ardılları düşünüldüğünde bilimsel bir analize konu olabilecek THKP-C hareketinin Mahir Çayan tarafından ortaya atılan görüşlerinin gündelik yaşama

doğrudan müdahale açısından taşıdığı önemin ne olabileceğinden söz etmek gerekir. Burada amaç, Çayan'ın teorik formülasyonu ve önerdiği politik mücadele biçimlerini tartışmak, sonuçlarını eleştirmek ve bu açıdan kuramsal bir tartışma yürütmek değildir. Yalnızca, kendisinden sonraki sol siyasal hareketleri etkilediği düşünülen Çayan'ın gündelik yaşam deneyimlerini dönüştürmeye yönelik nasıl bir fark yaratmış olabileceği kısaca tartışılacaktır.

Mahir Çayan, teorik yaklaşımının genel çerçevesini çizdiği Kesintisiz Devrim 1 broşüründe (Çayan, 1988: 361-434), güncel politik sorunlara yaklaşımda Türkiye solundaki diğer siyasal hareketlerden ayırım çizgilerini ana hatlarıyla ortaya koymaktadır, bu bakımdan Çayan'ın görüşleri TİP ve MDD çizgilerinden farklılaşarak bağımsız bir siyasi hareket yaratma çabasının bir manifestosu gibidir. Mahir Çayan'ın eleştirisinin çıkış noktası, sosyalist ideolojiyi entelektüel bir zihin egzersizi, dünyadaki egemen sosyalizm anlayışlarından temelde bir farklılık göstermeden mevcudu Türkiye günceline uyarlamak olan bir tür adaptasyon süreci olarak anlayan çevrelerin yadsınmasıdır (1988: 363). Çayan'a göre bu tip görüşler Türkiye'nin hiçbir güncel sorununa çözüm önerisi getirmemektedir zira bunlar somutu, olgunun kendisini açıklayamamaktadır (1988: 363). Aydınoğlu'nun, Türkiye Solu'nun bir bölümünde yaygın olan bir eleştiriden ilhamla, Mahir Çayan'ın görüşlerine ilişkin olarak yaptığı “muazzam bir eklektisizm” değerlendirmesi (Aydınoğlu, 2007: 309), aslında Çayan'ın, adaptasyon görüşlerin “muazzam eklektisizmini” eleştirmek ve bu yolla Marksist teorinin güncel tartışmalarının özgün bir sentezini yaparak Türkiye'yi anlamlandırma çabasının sonucundan başka bir şey değildir. Başka bir deyişle Çayan, güncel pratiğe acil müdahale ihtiyacının bir sonucu olarak, teorik tartışmalardan güncel pratiğe doğru genişleyen bir polemik

yürütmüştür. Çayan, esas olarak Marksist teoride farklı soyutlama düzeylerinin karşı karşıya getirilerek kullanılmaya çalışılmasını (yani tam da Yurtsever'in bahsettiği türden bir eklektisizm'i) "teorik keşmekeş" (Çayan, 1988: 363) olarak niteleyerek teorinin işlevini güncel pratiğe ışık tutmak olarak belirtir. Türkiye solunun soyutlama düzeylerindeki yanlış saptamalarından kaynaklanan bu eksikliğinden dolayı analizi yeniden ele almaya karar veren Çayan, klasik Marksist analizin somuttan soyuta yönelen eleştirisinin yerine, soyuttan somuta bir eleştiri doğrultusu izleyerek yanlış soyutlamaların ortaya çıkardığı gerici eğilimleri tartışma dışı bırakmaya çalışır (1988: 365). Çayan, üretim düzeninin diyalektik bir bütün olduğunu belirtmekle birlikte öznenin iradi inisiyatifine yoğun bir vurgu yapar. Ona göre; "(...) kapitalizm üretici güçleri geliştirme imkânlarına sahipken, kapitalizmin krizleri bir devrime yol açamazlar (1988: 381), ancak, kapitalizm emperyalizm aşamasında sürekli kriz içindedir ve bir devrimin nesnel koşulları bulunmaktadır (1988: 389-390). Bu perspektifle değerlendirildiğinde Mahir Çayan'ın temel amacının teorik bilgiyi gündelik yaşama müdahale edecek ölçüde somutlaştırarak öznenin iradi inisiyatifini operasyonel hale getirmek olduğu görülür.

Yalnızca bu yönüyle değerlendirildiğinde bile, modern bir işçi sınıfı hareketinin birikiminden yoksun Türkiye özgülünde, işçi sınıfı ideolojisi demek olan Marksizm'i yorumlamak, Türkiye koşullarıyla Marksist teori arasında özgün bir bağlantı kurmak, bunu yaparken de gündelik yaşamın somut verilerini dikkate almak anlamında Mahir Çayan'ın girişimi Türkiye Solu'nu derinden etkilemiştir. Bu nedenle, Çayan'ın liderliğinde kurulan THKP-C'nin 1970'ler Türkiye'sindeki ardılları sayılabilecek ve uluslararası sosyalist harekette yaşanan bölünmede taraf olmadığı için "üçüncü yolcu" olarak adlandırılan iki kitlesel sosyalist hareket

Kurtuluş ve özellikle Devrimci Yol, pratikte birbirlerinden büyük farklılıklar gösterse de, gündelik yaşama doğrudan müdahale ve gündelik yaşam pratiklerini siyasal harekete içirme bakımından Çayan'ın geliştirdiği yaklaşımı bir veri olarak kabul edeceklerdir. Gerek ulaştığı kitlesellik düzeyi bakımından yarattığı etki gücü gerekse gündelik yaşama yaklaşımda Çayan'ın görüşlerini temel alarak güncel politik nesnellik içinde geliştirme çabasındaki bir hareket olarak gündeme gelen Devrimci Yol, 1970'ler Türkiye'sinde, gündelik yaşamın alternatif örgütlenmesi sürecinde dikkate alınması gereken kitlesel bir sol siyasal hareket durumundadır.

2.2. Toplumsal Muhalefet ve Siyasal Yapılanma (1975-1980)

12 Mart askeri müdahalesi, Türkiye'de demokratik siyasal mücadelenin kurumlarını oluşturan dernek, sendika, siyasi parti gibi kuruluşların başlıcalarını kapatmış (Dev Genç, Disk, TÖS, TİP), yasal siyaset sınırlarının dışına çıkan sol-sosyalist örgütlenmelerin en önemlilerinin (Yurtsever, 2008: 106) önderleri yok edilmiş (THKP-C, THKO, TKP-ML), bu yapılanmalar tarihe karışmıştır. 1960'ların sol kadrolarının önemli bir bölümü tutuklanmıştır. Türkiye sıkıyönetim komutanlıkları eliyle yönetilmeye başlanmış, Nihat Erim başbakanlığında kurulan reformist görünümlü hükümet sıkıyönetim kararlarını uygulamaktan ibaret bir işlev kazanmıştır. Ülkede artık yalnızca baskıdan, işkence ve tutuklamalardan söz edilmektedir (Birand, Dündar, Çaplı, 2007: 285).

Asıl olarak hâkim sınıflar arasındaki çelişkilere müdahale ederek sınıf mücadelesine geçici de olsa bir doğrultu verebilmesine karşın 12 Mart, her siyasal hareket gibi kendi karşıtlarını yaratmakta gecikmemiştir. Giderek anti-komünist bir içerik kazanan müdahale, kısa sürede toplumsal meşruiyetini yitirerek geniş halk kesimlerinin tepkisini çekmeye başlamıştır. Bu tepki, kitlesel gösteriler ya da açık

direnış biçimleri olmaktan ziyade, birikerek kendini ifade edebileceği alanlar aramıştır. 1972 Mayıs'ında CHP içindeki fiili bölünme ve sonrasında ortaya çıkan yönetim değişikliği, 12 Mart'a karşı tavrı alan genel sekreter Bülent Ecevit ve sahiplenerek dönüştürdüğü “ortanın solu” hareketinin böyle bir toplumsal meşruiyet zemini üzerinde hareket etmesinden kaynaklanmaktadır (Alper, 2007: 211). Ayrıca, tekelci burjuvazinin yönetim krizinin niteliği ve geçirdiği evre, çeşitli hükümet biçimlerinin bir arada kullanılmasını zorunlu kılmaktadır. Hegemonya'da açık zor'un derinleştirdiği meşruiyet bunalımının ideolojiyle ikame edilmeye çalışılması, politik üstyapıda yeni güç merkezlerinin birer seçenek olarak egemen yapıya yedeklenmesini gündeme getirmektedir. Nitekim emekçi kitlelerin 12 Mart'a karşı biriken tepkisinin akacağı yasal bir mecra haline gelerek “Akgünlere” şiarıyla seçimlere giren CHP, 1973 genel seçimlerinden yüzde 33.3 oy alarak (Aydınolu, 2007: 282) tarihinde ilk defa “sandıktan çıkmış” ve biriken tepkinin soğurulacağı bir “alternatif” olma potansiyelini ortaya koymuştur. Sözü edilen güç dengelerinin bir sonucu ve gereği olarak, Bülent Ecevit önderliğinde kurulan hükümetin Türk siyasi hayatını sonuçları açısından en çok etkileyecek icraatı ise, 12 Mart döneminin siyasi tutuklularını, daha sonradan sosyalist tutukluları da serbest bırakacak şekilde genişletilen (Müftüolu, 2010: 129-130) 1974 yılındaki “Genel Af” olmuştur. Sol-sosyalist hareketin toplumsal örgütlülüğünün paramparça olduğu ancak meşruiyetinin büyük oranda korunduğu bir ortamda gerçekleşen 1974 Genel Affı, Türkiye Solu'nun kitlesel deneyimlerinin yaşanacağı 1975-1980 sürecinin perdesini açan gelişme olacaktır.

Toplumsal olarak böylesi geniş bir meşruiyete sahip olsa da kitle ilişkileri ve merkezi yapısı dağılan 12 Mart öncesinin güçlü sol örgütlenmeleri, 1974 affının

yarattığı görelî yumuşama süreci ve sıkıyönetimin etkinliğini yitirmesiyle birlikte hızlı bir toparlanma sürecine girmiştir. Ancak, sosyalist soldaki parti, sendika, örgüt ya da hareketler açısından bakıldığında, her ne kadar yakın geçmişteki tarihsel kökenlerini sahipleniyor olsalar da, geçmişle kolayca ilişkilendirilemeyecek kadar farklılaşmış bir politik mücadele hattına girmeye hazırlandıkları görülür. 12 Mart'ın sis perdesi dağılmaya başladığında, sıkıyönetimin inisiyatifiyle belirlenen bir sürecin anaforunda savrulduğunu gören pek çok yapılanma geniş bir özeleştirî ve yeniden örgütlenme çalışmasına başlamış, 12 Mart'ın sol açısından genel bir yenilgi olarak anlaşılması gerektiği konusunda yürütülen hararetli tartışmalar yenilenmenin de temel motivasyonunu oluşturmuştur. Bir özeleştirî sürecinin tüm sancılı karakteristik özelliklerini taşıyan bu dönem, silahlı olmayan ya da 12 Mart öncesinde silahlı siyasal eyleme ağırlık vermeyen TİP, TKP gibi çevrelerin “sıkıyönetime davetiye çıkarma” gibi doğrudan eleştirileriyle birleşince geniş bir yankı uyandırmış, özellikle THKP-C, THKO gibi örgütlenmelerin üyeleri üzerinde etkili olmuştur (Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi, 1988: 2232). Hikmet Kıvılcımlı'nın 12 Mart dönemi silahlı eylem çizgisini “provokasyon” olarak nitelendirmesi, 12 Mart sonrasında ilk sosyalist örgütlülüğünü kurma avantajına sahip olan Türkiye Sosyalist İşçi Partisi (TSİP) çevresinin (Aydınoglu, 2007: 286) şiddetli eleştirisi ve dünya sosyalist hareketinde ortaya çıkan Çin-SSCB ideolojik bölünmesiyle bütünleşince büsbütün önemli bir rol oynamıştır.

12 Mart sonrasında sosyalist sol yapılanmalarını 12 Mart öncesindekilerle benzer sınıflandırmalara tabi tutmak mümkün görünmemektedir. Bunun yerine 1975 sonrası siyaset alanındaki kitlesel yapılanmalardan kısaca söz etmek gerekir. 12 Mart döneminin en etkili örgütlenmesi sayılan THKP-C, esas olarak Dev-Genç'in kitlesel

ilişkileri içerisinden ve öğrenci kaynaklı olarak ortaya çıkan bir yapılanma sayılabilir. 12 Mart rejimi üniversiteleri denetim altına alarak öğrenci gençliğin depolitizasyonunu amaçladıysa da, muhalif sol kültürü ve onun akademik-demokratik hakların savunulmasını geniş bir politik bağlam içinde yorumlayan direnme alışkanlıklarını tümüyle bertaraf edememiştir (Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi, 1988: 2237). Bu alternatif deneyim zenginliğinin yarattığı geniş ilişki ağı 1974 sonrasında sınırları belirli siyasal yapılanmalar olmaktan ziyade bir tür ara-form (ya da geçiş formu) olarak nitelendirilebilecek demokratik platformlar aracılığıyla merkezileştirilmeye çalışılmıştır. Bu eğilimin bir sonucu olarak gündeme gelen İstanbul ve Ankara'daki yüksek öğrenim dernekleri (İYÖKD ve ADYÖD), gençlik hareketinin yeniden politize olmasının yolunu açarak 12 Mart öncesinden devreden sol potansiyeli yeniden hareketlendirmiştir (1988: 2237-2241). Bu derneklerde TSİP taraftarları ile diğer gruplar arasında yaşanan farklı tavır alışların yarattığı bölünmeler 12 Mart sonrası sol hareketteki yenilen yapılanmanın gelişme seyriyle birleşince dernekler git gide işlevlerini yitirmeye başlamıştır (1988). İYÖKD ve ADYÖD kapatılarak yerine İYÖD ve AYÖD kurulduysa da, 1975 yılından itibaren silahlı sağ şiddetin tırmanışa geçmesiyle kitle hareketinin demokratik içeriğinin niteliksel dönüşümünün bir sonucu olarak farklı örgütlenme biçimleri gündeme gelmiş, demokratik öğrenci birlikteliklerinin ortaya çıkış şekli olan platformların yerini, sürecin değişen nesnelliğine paralel biçimde farklı politik çizgilerin bağımsız örgütlenmeleri almıştır. Bunun sonucu olarak, Ankara'da öğrenci gençlik merkezli muhalefet potansiyelinin bir araya getirilebilmesi için yapılan çalışma THKP-C çevresindeki Kurtuluş grubu olarak anılan parçasının kopmasıyla, İstanbul'daki demokratik platform çalışması ise TSİP

çevresinin bağımsız hareket etmeye eğilimiyle birlikte nitelik değiştirmiş, daha sonra Devrimci Gençlik dergisini çıkartacak olan grubun inisiyatifiyle devam ettirilmiştir.

Böylece THKP-C örgütlenmesinin devamı niteliğindeki unsurlar, Kurtuluş ve Devrimci Gençlik grubu olarak iki ana çizgiye ayrılmıştır. Kurtuluş grubu esas olarak Mahir Çayan'ın radikal burjuvazinin sol kanadının anti-emperyalizm temelindeki tavrı alışı olarak saptadığı Kemalizm'i son çözümde burjuvazi kategorisine sokarak açıkça karşısına almış (Sayın, 1988: 2262), ulusal sorun konusunda da daha duyarlı olacağını ilan etmiştir (Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Sol, 2007: 1318).Böylece Kurtuluş çevresi temel politik saptamalarında THKP-C ve Mahir Çayan'ın saptamalarından bambaşka bir doğrultu içine girmiş olmaktadır. Devrimci Gençlik çevresi ise THKP-C hareketinin yenilgisinin teorik belirlemelerinden çok, temelde doğru olarak kabul ettiği bu belirlemeleri yaşama geçirmekteki yetersizliğinden kaynaklandığını, 12 Mart gibi son derece ani ve şiddetli bir müdahalenin yapılanmayı zaafa uğrattığını, temel sorunun bu doğru teorik yönelişin temel tezlerini koruyarak gündelik yaşama uyarlamanın ve örgütsel formları aşmanın bir yolunun bulunması olduğunu belirterek sırasıyla “Türkiye Devrimci Gençlik Dernekleri Federasyonu” (TDGF) ve 1977 yılından itibaren Devrimci Yol adını almıştır.

Burada bir parantez açılarak 1975-1980 arasındaki sürecin en önemli kitlesel hareketlerini oluşturan bu iki yapılanmanın dışındaki bazı sol hareketlerin gelişim çizgisine kısaca göz atılabilir. THKO hareketinin örgütsel-politik bir devamı olarak ortaya çıkan ve Halkın Kurtuluşu gazetesi etrafında bir araya geldiği için bu adla anılan grup, yukarıda söz edilen 1974 sonrası “özeleştir” sürecinden belki de en sancılı çıkan çevre konumundadır (Çubukçu, 2007: 728-729). Gündelik pratik

içerisinde şekillenmesine rağmen bir örgütsel formdan uzak olan THKO çevresinin, hareketin teorisyeni Hüseyin İnan'ın cezaevinde yazdığı “Türkiye Devriminin Yolu” adlı broşürden başka teorik bir miras bırakmamış olması (Aydınoglu, 2007: 309) bunun nedenlerinden biri olarak düşünülebilir. Dolayısıyla, 1974 sonrası Halkın Kurtuluşu dergisi çevresinin, hareketi deyim yerindeyse yeniden “icat etmesi” gerekmiştir. Uluslararası sosyalist hareketin yaşadığı bölünmede önce ÇKP, sonra AEP yanlısı bir etkiyle hareket eden Halkın Kurtuluşu, bu tutumun yarattığı tartışma sonucu bölünmelere uğramış, Teslim Töre başta olmak üzere başka bir grup ayrılarak TKEP'İ kurmuştur (Töre, 1988: 2266). Halkın Kurtuluşu, 12 Eylül 1980 öncesi grev ve direniş çağrılarıyla gündeme gelen bir hareket konumundadır. 12 Mart öncesinin bir başka hareketi olan Doğu Perinçek önderliğindeki PDA dergisi çevresi ise Halkın Sesi ve Aydınlık adlı yayınların etrafında bir araya gelmiş ve ÇKP tezlerinin Türkiye'deki tutarlı bir savunucusu olmuştur. Hareketin partisi TKİİP 1977'de birinci kongresini toplamış, bir süre sonra da TKİP adını almıştır. Bu çevre, SSCB'nin Türkiye için baş tehlike olduğu görüşünden hareketle sıkıyönetimi desteklemekten diğer sol yapılanmaların yasa dışı faaliyetlerini ifşa etmeye kadar bir dizi faaliyetinin sonucunda sol platformlardan ve demokratik kitle örgütlerinden dışlanmış, geniş bir kitlesellik gösterememiştir (1988: 2271). TKP-ML hareketi, Partizan dergisi etrafında bir araya gelmiş, kısmi yerellikler dışında geniş bir kitleselliğe ulaşamamış, üç dünya tezlerinin yarattığı ideolojik bunalımın hareketin genel yapısında ortaya çıkardığı ayrışmalar bu çevrenin geliştirmek istediği toparlanma sürecine engel teşkil etmiştir. Bu çevre de kendi içinde Halkın Birliği dergisi çevresi olarak bölünmüştür. TKP, 1973 yılından itibaren İsmail Bilen önderliğinde bir “Atılım” sürecine girmiş, özellikle DİSK başta olmak üzere bazı

sendikalar ve demokratik kitle örgütleri üzerinde etkili bir güç konumuna gelmiştir. Ancak sol hareketin genelinde olduğu gibi TKP’de de 1977 yılından itibaren gelişim momenti duraksamış, kitleselleşme doğal sınırına gelmiştir. Özellikle 1975 yılından itibaren artan şiddet dalgası TKP başta olmak üzere kimi sol yapılanmaların siyaset etme tarzlarını ciddi biçimde etkilemiştir.

1970’li yılların ikinci yarısına damgasını vuran silahlı sağ şiddet, Kasım 1974’den itibaren örgütlü ve sistemli bir şekilde genişleyerek devam etmiştir. 8 Kasım 1974’de Hacettepe Üniversitesi ve ODTÜ yurtlarının aynı anda ve planlı biçimde basılması, yükselerek devam edecek saldırı dalgasının karakteristik bir ilk örneğidir. MHP’ye bağlı Ülkü Ocakları, üniversite öğrencilerine dönük saldırılar örgütleyen paramiliter bir yapıya doğru evrilmeye başlamıştır. Burada, 1970’li yılların ortalarından itibaren sürece damgasını vuracak silahlı şiddetin ilk örneklerinden olması açısından, Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi’nden konuyla bir bölümü alıntılanmak çatışmaların karakterine ilişkin bir fikir verebilir;

“ (...) 24 Nisan 1975’te İstanbul Site Yurdu’nu basarak müstahdem Abdi Gönen’i, 25 Nisan’da Ankara’da DMMA’dan çıkan öğrenciler üzerine ateş açarak yoldan geçmekte olan bir kadının kucağındaki 2 yaşındaki kızı Burcu Öztürk’ü, 27 Nisan’da Kars’ta Mehmet Toprak’ı bıçaklayarak, 13 Mayıs’ta Sivas’ta TÖB-DER üyesi Hüseyin Esen’i, 12 Haziran’da Şavşat’ta öğretmen Hasan Şimşek’i, 11 Temmuz’da Bursa’da Ahmet Vatan Kırbulak’ı, 15 Ağustos’ta Kırşehir’de Ahmet Deveci’yi, 5 Eylül’de İzmit’te öğretmen Ali Genç’i, 24 Eylül’de Kırıkkale’de CHP’li Yusuf Vehbi Yılmaz’ı, 25 Eylül’de Muğla’da yine CHP’li İbrahim Kocakarın’ı, 1 Aralık’ta İstanbul’da Cezmi Yılmaz ve Halit Pelitöz’ü, 5 Aralık’ta Malatya’da Kazım Göktaş’ı, 11 Aralık’ta Elazığ’da Sabahattin Bereket’i ve 1975’in son günlerinde Ankara’da Kenan Dayıoğlu’nu öldürdüler” (1988: 2242-2244).

Türkiye Solu'nun 12 Mart sonrası kitleselleşme sürecinin 1975 gibi henüz başlangıcı sayılabilecek bir döneminde bile, saldırıların yoğunluğu "katlanarak" artmaktadır. Aynı zamanda saldırıların çapı da genişlemiş, üniversitelerden Türkiye'nin geneline yayılmıştır. Bu saldırılar genel olarak yükselen toplumsal muhalefet hareketlerini ezip dağıtmak, gücü oranında baskı altına alarak yıldırarak, politik mücadele alanının dışına düşürerek otoriter yönetim biçimlerini zorlamak gibi hedeflere yöneldiği için bu tip bir hareketin yaygın politik biçimine sivil faşizm denilebilir. Sivil faşizm, giderek yükselen aktivitesiyle, Türkiye sol hareketinin karşısına bir iktidar aracı olarak çıkarılmıştır. Bu olgu dünyadaki faşizm pratikleriyle belirli düzeyde örtüşmektedir. Zira faşizmin bağımsız bir siyasal hareket olarak şekillenerek var olmasını sağlayan temel koşul, muhtemel bir sosyalist devrim tehlikesidir. Türkiye'nin de, 1960'larla birlikte yükselen sosyalist devrimler dalgasının en çok etkilediği ülkelerden biri olarak, İkinci Dünya Savaşı sonrasında en "yaygın ve etkili" faşist hareketinin gelişmesine açık olması bu bakımdan anlaşılabilir bir şeydir (Laçiner, 2007: 10-13).

Faşizmin tek bir türü yoktur, belirli ortak noktaları bulunmakla birlikte, ülkelere ve bölgelere özgü çeşitli uygulamalar vardır. Ancak belirli ortak özelliklerinden yola çıkılacak olunursa; sosyalist devrim tehlikesi, etkin paramilitar güç ve sermaye bloğunda son çözümde tekelleri burjuvazinin çıkarına işlev görmesi gibi kimi nitelikler Türkiye'deki sivil faşist hareket için de aynen geçerlidir. Ayrıca, hâkim sınıfların parlamentarizm yoluyla geliştirdikleri siyaset tarzlarının bir ürünü olan siyasi partilerden farklı olarak doğrudan sokağa müdahale eden aktif niteliğiyle faşist hareket, gündelik yaşamı belirli biçimlerde örgütleyebilmesi ve kendi alternatif değer yargılarını eklektik bir söylemde de olsa bir araya getirerek yaşamın içinde var

olabilmesi bakımından farklı bir yerde durmaktadır. Başka bir deyişle, özellikle bunalım dönemlerinde, var olan toplumsal yapıya gündelik yaşama doğrudan müdahale yoluyla yön vermeye çalışan politik güçler sosyalist ve faşist hareketlerdir. Lider kültü üzerinden hiyerarşiyi, tanrısal görev inancıyla şiddeti meşrulaştırma, mülksüzler arasında büyük sermayeye olan tepkiyi zenginlik karşıtı söylemiyle absorbe ederek son çözümde özel mülkiyetin kutsanmasına doğru yön değiştirme, kitlelerin sınıfsal çıkarlarının aksine ikna edilerek kitle tabanının orta ve alt sınıflardan devşirilmesi gibi belirgin özellikler, Türkiye özgülünde de genel olarak mevcuttur.

Kriz dönemlerinde militanlaşma ile depolitizasyon eğilimi bir arada, birbirine dönüşerek ortaya çıkar. Hegemonya bunalımının baş gösterdiği dönemlerde toplumu kuşatan egemen değer yargıları tedricen çözülmeye başlar. Egemen ideolojinin kendini yeniden üretemediği herhangi bir politik konjonktürde geleneksel toplumsal bağların da işlevini yitirerek kültürün egemen ideolojiye eklemlenememesi; yabancılaşmanın kişi üzerinde yarattığı derin parçalanmışlık duygusunu tedirginliğe dönüştürerek bastırılan şiddet eğiliminin açığa çıkmasına yol açar. Bu koşullarda en arkaik, yabanıl ve ilkel tepkiler olağanlaşır, yabancılaşmanın yarattığı örselenmişlik hissi, içinde biriktirdiği bütün şiddet potansiyeliyle birlikte kendini açığa vurur. Bu durum, özellikle Türkiye gibi faşizmin kitle tabanının silahlı şiddet temelinde yaratıldığı, klasik faşist yapılanmadaki önder-yapı birlikteliğinin oluşmadığı ülkelerde hareketi reaksiyoner bir biçimde ortaya koyar (Bora ve Can, 2007). Gerçekten de, Türkiye’de, MHP ve Ülkü Ocakları özelinde kendini var eden 1970’lerin sivil faşist hareketi, eklemlenme ve içerilme mekanizmalarının oluşmaması nedeniyle (2007: 47), klasik faşist parti yapılanmalarını aşan bir tarzda

ve özgün bir biçimde gelişmiştir. Önderlikle taban arasında oluşan açının yarattığı esneme, faşist hareketin etkinlik düzeyini ve hareket kabiliyetini yükselterek bir yanıyla resmi güvenlik ve baskı aygıtına yedeklenmesini kolaylaştırmış (2007: 47), diğer yandan sözü edilen aygıtlarla arasındaki örtülü ilişkide taktik bir unsur olarak varlığını sürdürmüştür.

MHP'nin silahlı bir faşist hareket temelinde gelişmesi sürecini araştıran Tanıl Bora ve Kemal Can (Bora ve Can, 2007), Türkiye'deki sivil faşist hareketin özgünlüğünü vurgulamak amacıyla "ülkücü hareket" adlandırmasını tercih etmektedir (2007: 45). Her ne kadar hareketin fazlasıyla özgün olduğu ve "adını hak ettiği" konusunda Bora ve Can fazlasıyla haklı olsa da, bu özgünlüğün reaksiyoner niteliğinde cisimleşen ve alternatif bir toplumsal proje ortaya koyamayan sivilliğinde yattığı teslim edildikçe ayrı bir vurguya gerek kalmayabilir. Sözü edilen reaksiyonun yoğunluğu, 1970'lerle birlikte, eşrafın tekelci burjuvazi karşısında yaşadığı daralma, geleneksel muhafazakâr unsurların (daha önce MSP tarafından massedilen doğal tabanının bir bölümünün) hızla mülksüzleşmesine neden olmuştur. Geleneksel bağlardan ve toplumsal aidiyetlerden çözülme süreci başlamıştır. MHP'nin, politik güç dengelerinin seyrinin kritik bir düzeyde olduğu çatışma bölgeleri ve özellikle İç Anadolu'daki taşra örgütlenmesinin temel dinamiğini, sözü edilen kitlenin bu tepkisinin önemli ölçüde içerilebilmesi oluşturmuştur. Yine kentlerde solun erişim alanındaki gecekondu bölgesinin ve öğrenci yapılanmasının dışında kalan, mülksüzleşme sürecine girmiş orta alt sınıftan muhafazakar ailelerden gençler ile öğrenci gençliğin en lümpen kesimleri arasında önemli kitle ilişkileri geliştirilebilmiştir. Sivil faşist hareketin esas vurucu kesimi, sermayenin hâkim

fraksiyonunun mülkiyet ilişkilerinde yarattığı değişimin yaşattığı şoku ve yabancılaşmayı ilerici bir tarzda aşamayan böyle bir kitle olmuştur.

Egemenlerin kendilerine dönük şiddetini, zulmünü içselleştiren, onu toplumsal bir bilinçle aşamayan ezilenler, şiddeti egemenliğin bir parçası olarak görüp araçsallaştırdıkları ölçüde onun kölesi haline dönüşürler. Ezenlerin ezilenleri denetleme ölçüsünün artmasıyla ezilenlerin de aynı derecede ruhsuzlaştırıldığını, bunun da sahip olma hırsıyla birlikte bir “sadizm eğilimine” dönüştüğünü belirten Freire, ezilenlere egemenlerce dayatılan bu sadizmin de esasen egemenlik altına alıcı, farklı olana tahammülü olmayan; kendi dışındakilerle ancak bir “egemenlik nesnesi” olarak ilişki kurduğu için de doğası gereği “ölümsever” olduğunu belirtir (Freire, 2010: 38). Siyasal bilinçle toplumsala doğru aşamadığı takdirde faşizme yedeklenebilen bu türden bir reaksiyonun insan ruhundaki izdüşümünü “yetkecilik”ten “uyumluluğa” kadar uzanan bir “kaçış mekanizmaları” düzleminde ele alan Fromm ise, dikkat çekici bir çalışmasında (Fromm, 1996) şunları söylemektedir;

“(…) ilk özgürlükten kaçış mekanizması, bireysel ben’in yoksun olduğu gücü elde etmek ya da, başka bir deyişle, yitirilmiş bulunan temel bağların yerine geçecek “ikincil bağlar” aramak için, kişinin kendi bireysel ben’inin bağımsızlığından vazgeçmesi ve kendi benini (...) kaynaştırması eğilimi (dir). Bu mekanizmanın daha belirgin biçimleri, boyun eğme ve egemenlik kurma isteği biçiminde (...) mazoşist ve sadist isteklerde görülmektedir (...) Birbirine az çok gömülmüş üç çeşit sadist eğilim vardır. Bunlardan biri, onları yalnız ve yalnız birer araç, “yoğrulacak hamur” durumuna getirmek üzere, diğerlerini kendilerine bağımlı kılmak ve onlar üzerinde kesin, sınırsız bir yetke (otorite) uygulamaktır. Diğer bir sadist eğilimde, başkalarını yalnızca katı bir yetkeyle yönetmek değil, onları sömürmek, onlardan çalmak, derilerini yüzmek, kısacası, yenecek yutulacak neleri varsa almak itkisi vardır. Bu istek (...) duygusal ya da zihinsel gibi maddi olmayan şeyler yanında maddi (olan) şeyleri de hedef alabilir. Üçüncü bir sadist eğilim de, başkalarına acı çektirmek ya da acı çektiklerini görmek isteğidir (...) Sadist, yönettiği

kişiyeye gereksinim duyar, ona ölesiye gereksinim duyar çünkü kendi güçlülük duygusu bir başka kişiyenin efendisi olduğu olgusundan kaynaklanmaktadır (Fromm, 1996: 121-123).

Yukarıda kısaca belirtilmeye çalışıldığı gibi, Türkiye’de de 1970’li yılların başından itibaren kitle tabanını “eylem içinde” yaratmaya çalışan sivil faşizmin ikame edildiği reaksiyon da, böyle bir tür mazoşizm ve daha yaygın şekilde sadizmle yüklü davranış biçimleriyle ortaya çıkmaktadır. Bu türden egemenlik adına alıcı, nesneleştirici; dolayısıyla saldırganlık ve hiyerarşi yüklü, başka bir ifadeyle “ölümsever” (Freire, 2010: 38) bir davranış yapısının insanları gündelik yaşamın alternatif bir biçimde örgütlenmesini kendine amaç edinen bilinçli bireylere değil, alternatif örgütleyici bir “kolektif özne”ye hiç değil, olsa olsa hâkim güçlerin bir yetke aracı olarak kullandıkları aktif sadizmi bu kolektif özneyi egemenlik altına almak yolunda kullanarak kendini var edebilen bir “güruh”a dönüştükleri düşünülebilir.

Sivil faşist hareketin kısa sürede yükselttiği şiddet dalgasıyla birlikte, 1975’ten itibaren can güvenliği önemli bir sorun haline almaya başlamıştır. Zira bu saldırıların genel özelliği yer ve zaman ayrımı gözetmeksizin, korku ve panik yaratacak biçimde gerçekleşmesi, çoğu zaman ise planlı ve destekli olduğu izlenimini vermesidir. İlerleyen aşamalarda nedensiz ve amaçsız bir “kör şiddet” (Bora ve Can, 2007) görüntüsü yaratılarak (ılımlı aydınların, sıradan insanların hatta çocukların bile öldürülebilmesi gibi), demokratik taleplerin şiddetin yol açtığı yılmılık karşısında geri plana düşmesi, bir “alternatif toplumsal proje” yerine can güvenliğinin öncelikli gündem haline getirilmesi amaçlanmaktadır. Bir başka deyişle, 1970’li yılların anti-komünist söyleminin yaygın retoriği olan “anarşi”, esas

olarak otoriter devlet biçimlerine giden yolu açan bir sivil faşist eylem zinciriyle kasıtlı olarak yaratılmaktadır.

1970’li yılların ikinci yarısından itibaren, okuldan çıkan üniversite öğrencisinden yasal haklarını kullanarak grev yapan işçilere, otobüsle evlerine gitmeye çalışan mahalle sakinlerinden postanedeki kargo memuruna, kahvehanedeki mahalleliden derslikteki öğretim üyelerine, taksi şoförlerine, esnaflara, gazetecilere kadar toplumun hemen her kesiminden ve her yaştan insan, bu türden bir kitlesel sadizmin hedefi olmuştur. Saldırıları zaman zaman toplu katliam biçimini almıştır. 1 Mayıs 1977 tarihinde İstanbul Taksim’de 500 bin işçinin üzerine ateş açılarak 37 kişinin öldürülmesi (Gürel, 2006: 107-171) bu sürecin zirvelerinden biri olarak tarihe geçmiştir. Faşist hareketin, “vicdan sahibi herkese lanet okutacak, yürekte bir öfkeye sevk edecek” (Laçiner, 2007: 17) eylemleri 1970’lerin sonlarına doğru Türkiye’yi adeta bir can pazarına çevirmiştir. 1978 yılında Kahramanmaraş’ta yaşananlarsa sıradan bir insanın kanını donduracak, vicdanı olan herhangi birini isyan ettirecek türden bir barbarlık örneğidir. Kahramanmaraş Katliamı ile ilgili olarak tanıkların anlatımlarının bulunduğu mahkeme tutanaklarından derlenen aşağıdaki alıntılar, 1970’lerin Türkiye’sinde vahşetin ulaştığı boyutu göstermesi yönünden kısmen bir fikir verebilir;

“ (...) yolun ortasında Malik Ünver’i öldürdüklerini; ailenin kadınları Malik’in üzerine kapanınca saldırganların hepsinin üzerine ateş ettiklerini; bu ateş sonucu İbrahim ve Leyla Ünver ile Abdullah (Abdulvahap) Yıldırım’ın yaralandıklarını; bunun üzerine herkesin bir tarafa dağıldığını (...), oradan kocası İbrahim ile birlikte Şeker’in, dereye inerek oğulları Mahmut Ünver’i bulup, sağlık ocağına götürdüklerini, saldırganların bu defa buldukları sağlık ocağına gelerek, zorla kapıyı açıp, İbrahim Ünver’i dışarıda öldürdüklerini (...) yaralı vaziyetteki yengeleri Esmâ Suna ile kız kardeşleri Fidan Suna’nın cesedini merdivenlerden aşağıya indirdiklerini; o sırada eve giren saldırganların, kendilerine vurmaya başladıklarını; 'öldürecekse şimdi öldürmeyin, yalnız şu hamile kadın ölecek,

önce onu kurtaralım, ondan sonra öldürün,' diyerek yengeleri Esmâ Suna'yı Cuma Kâhya'nın dükkânının önüne götürdüklerini; bu sırada yolun üzerindeki saldırganların 'Müslüman Türkiye, Komünistlere ölüm, Komünistler Moskova'ya, Ecevit'iniz nerede, gelsin sizi kurtarsın, Türkeş'imiz yanımızda, kara itiniz nerede, gelsin sizi kurtarsın' diye bağırduklarını, bazılarının elinde üç hilalli bayraklar olduğunu; (...) 'bunlar komünisttir, öldürelim' diye kışkırtması üzerine, saldırganların ellerindeki demir, et satırı ve silahlarla kendilerine vurmaya başladıklarını; ellerinden kaçtıkları sırada birikethanenin orada saldırganların ağabeyleri Mehmet Suna'yı yakalayarak öldürdüklerini... (Müfioğlu, 2000: 229-238).

Türkiye'de yaşanan ekonomik ve siyasal bunalımın mevcut çatışmaları derinleştirmesiyle birlikte süreç giderek bir iç savaş görüntüsü almaya başlamıştır. Bunun olgunlaşmış bir örneği olan Kahramanmaraş Katliamı ancak böyle bir perspektiften bakıldığında anlaşılabilir. 1 Mayıs 1977 ile başlayan toplu katliamlar sivil faşist hareketin saldırılarında bir nitelik dönüşümüne işaret etmektedir. Saldırıların boyutlarında görülen bu hızlı artış, Türkiye Solu'nun önemli bir bölümünün gelişim momentinde bir kırılma noktası yaratmıştır. Her an bu gibi saldırıların hedefi haline gelebileceğini düşünen geniş toplum kesimlerinde büyük bir korku ve yılgınlık eğilimi egemen olmaya başlamıştır. Ancak tepki karşıtını yaratmakta da gecikmemiştir. Çatışma ortamının yarattığı konjonktür, sivil faşist saldırıların karşısında can güvenliği temelinde geniş bir direnme eğilimini beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla, 1 Mayıs Katliamının ortaya çıkardığı yeni politik atmosfer Türkiye'de solun bütünüünün örgütlülük düzeyini azaltmak yerine artırmış ve farklı düzeylerde örgütlenme formlarının ortaya çıkmasını beraberinde getirmiştir (Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi, 1988: 2242). Saldırıların artan hızı karşısında toplumda artık can güvenliği kalmadığını düşünen kesimler, devlet aygıtının da saldırıları önlemek bir yana, iktidardaki Milliyetçi Cephe (MC) hükümetlerinin yoğun anti-komünist söylemi ve bu koalisyona bir

ortağı konumundaki MHP'nin devlet içindeki yoğun kadrolaşması nedeniyle tarafsızlık görüntüsünü hızla kaybetmeye başladığını; devlet görevlilerinin çoğu zaman saldırganları cezalandırmak yerine serbest bıraktıklarını, asıl faillerin ise hiçbir zaman yakalanamadığını görmüştür. Uğur Mumcu Cumhuriyet gazetesindeki bir yazısında bu durumu belirtmektedir;

“(…) Şiddet olayları, iktidarı ele geçirmiş bir küçük partinin (MHP) kolu kanadı altında geliyor. Şiddet devletin bir kesiminden güç alıyor (...)12 Mart günlerinde olduğu gibi, devletin şiddet ve terörü tek başına idare ettiği günler oluyor. Buna “devlet terörü” diyoruz. Bir kısım şiddet olayları, devletten bağımsız kişi ver örgütlerce yapılıyor. Bir kısmı da tam anlamıyla “karma” oluyor. Bazı kamu görevlileri ile sağcı teröristler, aynı örgütte aynı eylemde birleşiyorlar. Örneklerini çok gördük: Devlet, bazı toplum olaylarını yörüngesinden saptırmak için “kışkırtıcı ajan” kullanıyor. Devlet suç işliyor, suç işletiyor. Bir de bazı kamu görevlileri, sağcı saldırgan örgütlerle açıkça işbirliğine giriyor. Bu saldırganlara silah veriyor, mermi dağıtıyor. Ülkü Ocakları Başkanı'na silah ve mermi veren iki jandarma subayı, kimlik belgeleri, suç araçları ve silah sicil sayılarıyla yakalanmalarına rağmen, ellerini kollarını sallayarak geziyorlar. Devlet bu tür örgütlenmeleri el altından destekliyor, bu gibi görevlileri koruyor, onları güçlendiriyor. “Kışkırtıcı ajan” yetiştiren, sağcı saldırganlara silah dağıtan, bu eylemcileri devlet kuruluşlarında barındıran, yediren, içiren siyasal iktidar, “devletin güvenliği” gerekçesiyle DGM yarasını çıkarmak için, parlamentoyu olağanüstü toplantıya çağırılmaktadır...” (Mumcu, 1997: 81-82).

Kriz dönemlerinde sınıflar üstü tarafsızlık görüntüsünü kaybeden devlet aygıtı, toplumsal çatışmalarda açıkça taraf tutmaktadır. Bunun başka bir örneğini bir “başsavcı” olan Çetin Yetkin şöyle anlatıyor;

“(…) (1 Mayıs 1977 ile ilgili) 28 gün gibi kısa bir sürede sonuçlandırılan soruşturma eksikti, yanlıştı. Gerçekler ortaya çıkarılamamış, olayı düzenleyenlerin yakalanmaları şöyle dursun, kimlikleri bile saptanamamıştı. Tanık ya da kanıt olarak mahkemeye sunulanlar yanıltıcıydı, ilgisizdi. Örneğin; orada burada yakalanan kimi kişilerin sanık olarak mahkeme önüne çıkarılmalarında bunları “teşhis” ettiğini söyleyerek başlıca rolü oynayan tanıklardan toplum polis memuru (...) o hengâmede tam 49 kişiyi çeşitli eylemlerde bulunurken görüp tanıdığını söylüyordu. Ne ki, duruşma sırasında sanık

avukatları, bu tanığın yansız davranmadığını, “MHP’ye kayıtlı olduğunu” öne sürecekler, (o) ise bu 49 kişinin çeşitli eylemlerde bulunduğunu “tahminen” söylediğini açıklayacaktı. Öte yandan, iddianamenin 36. Sayfasında iki bine yakın mermi yakıldığı yazılıydı ama yalnızca birkaç boş kovan ele geçirilebilmişti. Eldeki kovanlarla mahkeme önüne çıkarılan sanıklardan bazılarında yakalanan silahlar arasında, gerekli karşılaştırma ve inceleme yapılmamıştı. (...) Olay sırasında değişik kişiler ve kuruluşlarca çekilen çok sayıda film ve fotoğraf vardı. Bunlardan yararlanarak bir kimlik saptaması da savcılıkta yapılmamıştı. Örneğin, fotoğraflar arasında, elindeki tabancayı hedef gözeterek ateşlemekte olan biri, yüzü de belli olacak bir biçimde görünüyordu (...) İlk duruşmadan sonra, eve doğru yürümeye başlamışım. Bir polis otomobili bir aşağıya bir yukarıya gidip gelerek ve benim yanımdan her geçtiğinde içindekiler sırtarak beni süzüyorlardı. Açıkçası, bana gözdağı vermekteydiler. Bunun arkasından, bir siyasi polis ekibinin duruşmaları izlemesi geldi. Bu ekip, duruşmalarda topluca oturup not alıyordu. Ben duruşmaya adliyenin koridorundan geçerek gidip gelirken, kanepede küstah bir biçimde oturuyorlar, ayaklarını bana doğru uzatıyorlardı (...) Birkaç gün için Ankara’ya da gitmişim. Orada bazı savcı arkadaşlar beni (savcı) Doğan Öz ile tanıştırdılar. Bir gece, Doğan Öz ve birkaç arkadaşıyla yemek yedik. Ben ertesi sabah İstanbul’a döndüm ve Öz’ün öldürüldüğü haberini aldım. İstanbul’da bazı yargıç ve savcılar, bana, kendime dikkat etmemi, aynı sonuçla karşılaşabileceğimi söylemeye başladılar”. (Yetkin, 1997: 114-133)

1978’nin Türkiye’inde bir başsavcı, kamu görevlisi polisler tarafından (mahkeme koridorunda!) tehdit edilebilmekte, bir Emniyet Müdürü (Cevat Yurdakul) faşistlerce güpegündüz öldürülebilmekte, soruşturulmak istenilen olaylar sürüncemede bırakılmakta, olaylarla ilgili kanıt toplanamamakta, katillerse hiçbir zaman yakalanamamaktadır. Devlet görevlilerin adeta zihinsel dünyasına kazınan ve yıllarca devam edecek olan bu tutum, 12 Eylül yönetiminin sıkıyönetim savcısı Nurettin Soyer tarafından, başka bir vesileyle şöyle ifade edilecektir;

“Ben: “Efendim uzun namlulu silah yakaladık. Pek çok mermi yakaladık. Bunlar pek çok katliam olaylarını, faili meçhul öldürme olaylarını aydınlığa kavuşturacak” dedim. Komutan.” “Bırakın efendim onu” dedi. Kızılay’da pankart asılmış, onun haberi geldi. Siz savcısınız, gidip onun failini yakalayın bana”. “Efendim dedim, Bu olayın failini de yakalarız. O da bizim görevimiz. Ama siz pankartı silahın önüne mi getiriyorsunuz?” “Evet dedi, pankartı silahtan önemli görüyorum (...) “Bu silahlarla insanlar öldü” dedim.

“Beni ilgilendirmez, beni ilgilendirmez” dedi, “ben istemiyorum bu silahları (...) MHP soruşturmasına hız verdiğim zaman komutan, ikide birde “Arkadaş sen sağcılarla ilgili işlerde iş yaratıyorsun. Solcular bu ülkede fink atmaya başladılar” diyordu. Bu sözler çok ağrıma gitti. Çünkü o sıralarda, bir sürü sol örgüt ile ilgili iddianameler de hazırlıyorduk (...) Enis (Tunga) ile birlikte odasına gittik. Komutan Enis’e “Sen” dedi “komünistleri koruyorsun, savcıların üstüne gidiyorsun...” (Mumcu, 2007: 18-26).

Bu koşullar altında üniversite öğrencilerinden gecekondulu mahallelerindeki halka kadar toplumdaki çeşitli kesimler siyasi görüşlerinden dolayı yaşamlarını kaybetme tehdidiyle karşılaştıkları için, ya kendi varlıklarının bir parçası olan siyasi görüşlerinden vazgeçerek politik yaşamın dışına düşmek ya da demokrasinin asgari koşulu olan siyasi görüşlerini özgürce ifade etme hakkını kullanarak politik bir varlık olarak hayatta kalabilmek seçenekleriyle karşı karşıya gelmiştir. Başka bir deyişle, hegemonya ve meşruiyet bunalımının ortaya çıktığı, faşizmin bir iktidar aracı ve yönetme seçeneği olarak yaygın biçimde gündeme getirildiği, örgütlülüğün özgürlüğün ve can güvenliliğinin zorunlu bir koşulu haline geldiği bir dönemde, geniş kitleler de bu amaçlarla çeşitli birliktelikler oluşturmaya başladılar. Faşizmin belirli bir amaca bağlı olarak geliştiği, dolayısıyla mevcut koşullar içerisinde yapısal bir karşılığı olduğu tespiti, gündelik yaşamın alternatif biçimde örgütlenebilmesinin bir olanak ya da nihai hedef olmaktan ziyade bir zorunluluk olarak gündeme gelmesine yol açabilmiştir.

1974 yılından başlayarak demokratik öğrenci muhalefeti içerisinde yer alan Devrimci Gençlik çevresinin 1977 yılından itibaren Devrimci Yol dergisi etrafında bir araya gelerek, yukarıda sözü edilen politik nesnelliğin bir sonucu olarak üniversitelerden şehirlere doğru yeni bir yapılanmaya gitmesiyle Devrimci Yol hareketi ortaya çıkmıştır. Çerçevesini Mahir Çayan’ın çizdiği “faşizme karşı mücadele çizgisini devrimci bir mücadele siyasetine dönüştüren yeni sömürge

devrimi stratejisini” güncel politik bağlam içinde yeniden kuran Devrimci Yol, (Müftüoğlu, 1988: 2256) bu ideolojik-politik hattıyla geniş bir etki gücüne ulaşmıştır. Devrimci Yol hareketinin kitleselleşmesinin temel belirleyicisinin, güncel politikayı gündelik yaşamın içinde kurduğu politik eylem biçimleriyle yeniden üretebilme kapasitesi olduğunu düşünülebilir. Bu durumu Melih Pekdemir şöyle ifade etmektedir;

“Devrimci Yol’cular, kimi özgün teorik görüşlerine rağmen, asıl olarak eylem halindeki görüşleriyle kendilerini yeniden üretebilmişler, bu ifade tarzı ile (...) sisteme bir meydan okuma iddiası taşımışlardır. Teori mi pratik mi ikileminden ziyade, Devrimci Yol’a özgü bir praksis (bilinçli eylem ile ifade edilen bir siyaset tarzı) (...) en belirgin ayırt edici özelliği olmuştur” (Melih Pekdemir, 2007: 744).

1977 yılında yayımladığı “Bildirge” metni, Devrimci Yol hareketi için bir “manifesto” niteliğindedir. Bu metin, Devrimci Yol’un Türkiye’nin o günkü somut politik koşullarına ilişkin saptamalarını, Türkiye sosyalist-sol hareketiyle ilgili çizdiği genel çerçeveyi ve temel siyasi görev tespitini içerir. Devrimci Yol, güncel politik sorunlara ilişkin bir değerlendirmeye başlayan Bildirge’de, hızla artan sivil faşist saldırıları hâkim sınıfların “yönetemez duruma düşmeleri” ile ilişkilendirerek, “sınıf mücadelesinin somut politik koşullarını bu açıdan inceleyeceğini belirtir” (Bildirge, Devrimci Yol, 1977a).

Devrimci Yol’a göre, yeni sömürge ülkelerde emperyalizm hâkim sınıflar bloğunda temsil edilmektedir. Türkiye’de de, başından itibaren emperyalizme bağımlı geliştiği için tekelci niteliği olan bir kapitalizm bulunmaktadır. Bu kapitalizmin çarpık doğası, onu tekelci burjuvazi, toprak ağaları ve tefeci bezirgânlarla birlikte çelişkili bir sınıflar ittifakına zorlamaktadır. Burjuvazinin emperyalizme bağımlı duruma gelmesi demokratik devrimin burjuvazi eliyle

tamamlanması olanağını da ortadan kaldırmış, sömürü koşullarının ağırlığı ise klasik burjuva demokrasisi ile ilgisi olmayan “sömürge tipi bir faşizm” ortaya çıkarmıştır. Kısacası, bağımlı niteliğinden dolayı Türkiye’de ne burjuva demokrasisi, ne de faşizm klasik biçimiyle yaşanmaktadır.

Devrimci Yol’ da faşizm vurgusu, hareketin üzerine kurulduğu omurgayı oluşturması bakımından başından beri önemli olmasına karşın, sivil faşist hareketin çatışmayı bir iç savaş perspektifiyle derinleştirdiği 1978 yılından itibaren daha kritik bir sorun haline almıştır. Devrimci Yol’un faşizm kavramsallaştırmasında Lenin ve Dimitrov’ a atıflar yapılarak, faşizmin kapitalizmin tekelci döneminin siyasal gericilik eğilimi olduğu belirtilir (Devrimci Yol, 1978a, 8-9). Buna göre, nasıl ki liberalizm, burjuva demokrasisinin ve kapitalizmin rekabetçi döneminin ürünüyse faşizm de emperyalizmin ve tekelci kapitalizmin ihtiyaçlarının bir ifadesidir. Devrimci Yol, Dimitrov’ un “Faşizme Karşı Birleşik Cephe” politikasının yeni sömürge ülkelerde esas olarak “demokratik halk iktidarı”ndan başka bir şey olamayacağını belirtir. Her ülke için geçerli ortak bir faşizm tanımı olmadığı belirtilerek, klasik faşizm tanımlarını ülkemiz somutuna uyarlamaya çalışmanın boşuna olduğu vurgulanır. Buna göre faşizm, Avrupa’da ortaya çıktığı şekliyle yeni sömürge ülkelerde bulunmaz; kapitalizmin yukarıdan aşağı örgütlendiği ülkelerde faşizm de devlet aygıtı aracılığı ile yukarıdan aşağı doğru örgütlenmektedir (1978b). Böylelikle faşizme kitle tabanı yaratılmaya çalışılmaktadır. Bu şekilde karmaşık bir geçiş formu görünümünde bulunan, biçimsel demokrasi ile diktatörlüğün bir arada bulunduğu faşizm türüne “sömürge tipi faşizm” denir (Devrimci Yol, 1978b: 8). Devrimci Yol, iç savaş politikalarının bir aracı olarak nitelendirdiği faşist terör ve saldırıların aynı zamanda halkta da büyük nefret ve geniş bir direniş potansiyeli

yarattığını, ancak bu eğilimin, sorunu üreten mevcut yapının alternatifinin ortaya konularak ele alınması halinde bir anlam taşıyacağını belirtir. Bu, bir nevi ikili iktidar perspektifini de birlikte getiren ve “Direniş Komiteleri” düşüncesine zemin hazırlayan görüştür. Bu görüşün kuramsal izleri “belirli bir ölçüde” Gramsci’nin İtalya’nın somut koşullarını ele alarak faşizme karşı çözüm önerilerini geliştirdiği tezlerle kadar sürülebilir;

“Anti-faşist ve anti-kapitalist birleşik cephe (...) kitlelerin bir bütün olarak etrafında yeniden toparlanabileceği ve bir biçime kavuşabileceği organlara dayanmayı amaçlamalıdır. Bunlar kitlelerin, - demokrasinin baskılanarak ortadan kaldırılması ve demokratik kurumların işlevlerini kaybetmesiyle birlikte- her türlü mücadelede yaratma eğiliminde oldukları temsili organlardır (...) Temel amacın güçlerin organik birliğini ve giderek mobilize edilmesini sağlamak olduğu akıldan çıkarılmamalıdır. “ (Gramsci, 2010: 198).

Burada faşist saldırılara karşı başta can güvenliği olmak üzere en temel özgürlükler sorununun gündelik yaşamın alternatif biçimlerde örgütlenebilmesi ile kurulan zorunlu ilişkisi dikkat çekicidir. Bu perspektifin parlak bir analizini “bir dereceye kadar” yine Gramsci’de bulmak olanaklıdır;

“Kapitalizmin krizinin derinleşmesiyle birlikte, yönetici sınıflar kendi iktidarlarını korumak için proletaryanın örgütsel ve siyasal özgürlüklerini sınırlamaya ve bastırmaya yönelirler. Sonuçta, bu özgürlüklere gösterilen talep (...) geniş tabakaların mobilizasyonuna yol açabilecek kısmi mücadeleler için mükemmel bir alan sağlar. Siyasal nitelikli kısmi talepleri ekonomik taleplerle birleştirmek gerekmektedir (Gramsci, 2010: 197).

Devrimci Yol, faşizmin taban dinamiği ile “halk” kavramlarını bu süreç içerisinde ayırt etmekte ve bunları karşı karşıya konumlandırmaktadır. Vurgu, “halk” kavramı üzerindedir. Bir çalışmasında bu vurguya dikkat çeken Necmi Erdoğan’a göre, dönemin CHP lideri Bülent Ecevit’in “demokratik sol” söylemi ile Devrimci

Yol'un "halk" ve "sosyalizm" vurguları benzer bir popülist içerik taşımaktadır (Erdoğan, 2007: 262-274). Yine benzer biçimde, Ecevit'in "halk sektörü" söylemi üzerinden kurguladığı siyaset ile Devrimci Yol'un, Erdoğan'a göre "halka mutlak iyilik atfeden", "halk ve halktan olmayanlar biçiminde bir iyi-kötü karşıtlığı kuran" (2007) söylemi arasında popülizm bağlamında bir benzerlik, dahası söylemsel düzeyde bir eklemleme ilişkisi söz konusudur. Bununla kalmayarak, halk ile onu anlamayan, onu hor gören aydınlar arasında kurulan karşıtlık da bir popülizm ilişkisidir (2007). Erdoğan'a göre, Devrimci Yol'un "halk iktidarını parça parça alması", "halk iktidarının nüvelerini oluşturması" (Direniş Komiteleri) da esas olarak Gramsci'ci bir görüştür. Ancak Erdoğan bu saptamayı, daha farklı biçimde ve "Gramsci'ci terimlerle" manevra savaşından mevzi savaşına bir yönelim olarak ifade etmektedir. Bu tartışmayla ilgili olarak yazan Oğuzhan Müftüoğlu, Ecevit'in retorik düzeyinde kurguladığı halkçılık söylemi ile Devrimci Yol'un pratiğe dönük siyaset tarzı arasındaki farklılığa dikkat çekmektedir. (Müftüoğlu, 2006: 207-208). Direniş Komiteleri'nin var olan bir eğilimin geliştirilmesi olarak "halktan esinlenmekten" ya da "halktan geleni kutsamaktan" farklı bir şey olduğunu belirten Müftüoğlu'na göre Direniş Komiteleri kısaca "teori ya da "hayat" ikileminden ibarettir (Müftüoğlu, 2006). Gramsci'nin "manevra savaşı" ve "mevzi savaşı" gibi kavramlarının bire bir alınıp Türkiye'ye uygulanamayacağını açıklayan Müftüoğlu, Gramsci'nin "mevzi savaşı" stratejisini dayandırdığı Batı Avrupa tipi ileri kapitalist ülkelerle Türkiye'nin aynı düzleme yerleştirilmesini doğru olmadığını ifade eder. Buna göre, sivil toplumun gelişmediği, siyasal alanın daha çok zora dayandığı bir ülkede Direniş Komitesi'nin bu yönde bir gelişim seyri göstermesi Direniş Komiteleri'ni açıklayamayacağı gibi bizatihi Gramsci'nin kendi analizlerine de ters düşen bir

anlayıştır (2006). Yukarıda kısaca özetlenmeye çalışıldığı gibi, Direniş Komitesi adıyla önerilen yapılanmanın, sivil faşizmin saldırılarını kitlesel katliamlara doğru evrildiği bir sürece tekabül ettiği düşünülecek olursa, demokrasinin asgari koşullarının bulunmadığı bu süreçte “halkın” kendi demokrasisinin kolektif katılımcılarına dönüştürülmesi süreci ancak faşizme kolektif bir müdahale sürecinden geçilerek mümkün olabilmektedir. Bu tarzın “Gramsciyen” olup olmadığının fazla bir anlamı yoktur. Ayrıca, Türkiye’nin yakın tarihindeki Direniş Komiteleri’ne esin kaynağı olan kendiliğinden toplumsal örgütlenme biçimlerinden söz etmek de mümkündür. Bunlardan en önemlisi, 1977 yılında İstanbul-Ümraniye’de yaşanan “1 Mayıs Mahallesi” deneyimidir. Ümraniye’de rant ve rüşvete karşı birleşen gecekondu halkı, Halkın Yolu çevresinin öncülüğünde mahalleyi “halk komiteleri” aracılığıyla yönetir hale gelmiştir (Aslan, 2004: 101-110). Sınırlı da olsa, halkın kendi gündelik yaşam pratiklerinden çıkan “komite” mantığı, 1970’lerin sonlarına doğru Devrimci Yol etrafında kitleselleşen toplumsal mücadelelerde genişleyerek Direniş Komiteleri adı altında devam edecektir.

2.3. Alternatif Bir Politik Gerçeklik Olarak Fatsa Sürecinin Ortaya Çıkışı

Ordu’nun Fatsa ilçesinde, 1960’lı yılların ortalarından itibaren yoksulluğa ve hayat pahalılığına karşı demokratik içerikli muhalefet hareketleri görülmeye başlamıştır. Dev-Genç’in yukarıda sözü edilen işçi-köylü hak mücadelelerindeki etkin rolü, Karadeniz bölgesinde, özellikle Samsun ve Ordu çevresinde düzenlenen “fındık mitingleri”nde somut ve açık desteğe dönüşmüştür. Dönemin önemli gençlik liderlerinden Hüseyin Cevahir’in de yer aldığı bu eylemlerden birinde Samsun-Trabzon karayolu trafiğe kapatılmış, halkın geniş katılımı yöre insanı ile devrimci görüşleri benimseyen gençler arasında bir yakınlaşma yaratmıştır. Mahir Çayan ve

arkadaşlarıyla birlikte Kızıldere' de yaşamını yitirenlerden Ertan Saruhan, Ahmet Atasoy ve Nihat Yılmaz da Fatsalıdır. Ayrıca, 1968 hareketine damgasını vuran olaylarından biri olan 6. Filo eylemine katılan Fikri Sönmez, TİP ilçe başkanlığı görevini üstlenmiştir. 12 Mart öncesi süreçte Fatsa'da oluşan demokratik içerikli geniş toplumsal muhalefet potansiyeli, 12 Mart ve sonrasında bölgeyi faşist saldırıların ve sıkıyönetimin hedefi haline gelmiştir. (Aksakal, 2007b: 22-23). Bu dönemde yüzlerce insan gözaltına alınmış, işkence görmüş ve bölgede halka yönelik yoğun baskı uygulanmıştır.

Bölgenin bu özgün niteliğinin bir sonucu olarak 1970'lerin ikinci yarısından itibaren Fatsa'da faşist saldırılar dönemi açılmıştır. Aslında Türkiye genelinde sivil faşist hareketin bunalımı derinleştirme stratejisinin bir parçası olarak nitelendirilebilecek bu saldırılar, yöre halkından ihtiyacı olan asgari desteği bulamadığı gibi, Fatsalıların büyük tepki ve nefretiyle karşılaştığı için süreklilik gösterememiştir. Fatsa'da okullarda, çarşıda ve sokaklarda etkinliğini hissettiren baskı karşısında bölgedeki gençler ve halk Fatsa Halkevi'ni açmışlar, saldırılara karşı burada toplanmaya ve birlikte hareket etmeye başlamışlardır. İlçedeki ilk siyasal cinayet de bu dönemde işlenmiştir. Bölge halkı tarafından çok sevilen bir kişi olan Fatsa Halkevi başkanı Kemal Kara, 1977 yılı Haziran ayında faşistlerce düzenlenen bir saldırıda öldürülmüştür. Kara'nın öldürülmesi Fatsa halkında büyük bir nefret ve tepki uyandırmıştır (Aksakal 2007a: 24). Bu durum güçlü bir demokratik bir mücadelenin gelişmesine, bölgede bu gibi olayların etkinliğinin kısa sürede kırılmasına ve saldırganların Fatsa'yı terk etmelerine neden olmuştur.

Fatsa'da fındık üretimi bölge halkının temel geçim kaynağı durumundadır. 1960'ların sonuna doğru, hâkim bloktaki dengelerin değişiminin yarattığı tıkanma

sonucu iç pazarda sömürü yoğunlaştırılarak birikim yoluna gidilmiş, bunun sonucunda fındık taban fiyatları üretim maliyetinin altına düşmüş, üretici yüksek faizle borçlandırılarak tüccarlar tarafından bir tür modern köleliğe zorlanmıştır (2007a: 21-22). Küçük üretimde yaygın olarak görülen aracı-tefecî egemenliği, köylünün ürettiği değerîn üretim dışı unsurlar tarafından yoğun biçimde sömürülmesine dayanmakta, hasatla ancak tüketim sermayesinin bir bölümünü karşılayabilen köylü, üretimi devam ettirebilmek için çoğu zaman yüksek faizle borçlandırılmaktadır (Avcioğlu, 2003: 678-683). Sömürünün koşullarının sermaye birikimini engelleyecek ölçüde ağır oluşunun dışa bağımlılığın yarattığı çarpık kapitalize ilişkilerden kaynaklandığı açıksa da, Türkiye'nin tarihsel gelişiminin bir parçası olarak bu durumun niteliğinin üretici tarafından kendiliğinden kavranılması mümkün değildir. 1968'in köylü eylemleri, yol açtığı bilinç ve dinamizmle demokratik muhalefet cephesinde bu bakımdan yeni bir kazanım olarak görülebilir. 1968 yılından başlayarak Karadeniz bölgesinin tamamına yayılan fındık mitingleri geniş yankı uyandırmış, bu mitinglerin birinde Samsun-Trabzon karayolu 12 saat süreyle trafiğe kapatılmıştır (Aksakal, 2007b: 164-165). 1970'lerin sonuna doğru ise yaşanan döviz kıtlığı dolayısıyla tarım girdilerinin maliyetlerinin olağanüstü artması, üreticiyi üretimi durdurma noktasına getirmiştir. Fatsa'da 1978 yılındaki "Fındıkta Sömürüye Son" mitingi, 12 Mart sonrasında yeni bir kitlesel çıkışın başlangıcını oluşturmuştur. Bu süreçte yöredeki sol-sosyalist görüşlere sahip kişiler hak mücadelesine dayalı bu tür bir muhalefetin içinde yer alarak halkın büyük çoğunluğunun güvenini kazanmıştır.

1979 yılında yapılan kısmi senato seçimleri ülke genelinde olgunlaşan yönetim krizinin bir ifadesi olarak düşünülebilir. Milliyetçi Cephe hükümetlerine

karşı hâkim sınıflar tarafından bir “seçenek” olarak gündeme getirilen ancak kısa sürede halk nezdinde büyük itibar kaybına uğrayarak sağa kayan Bülent Ecevit hükümeti düşmüştür. Fatsa’da ise CHP’li Nazmiye Komitoğlu’nun ölümüyle boşalan belediye başkanlığı görevine Fikri Sönmez bağımsız başkan aday olmuştur. Sönmez, belediye başkanlığına adaylığını açıkladığı günden 14 Ekim 1979 yerel seçimlerinin olduğu güne kadar üç defa silahlı saldırıya uğramıştır. Bu saldırılarda iki kişi ölmüştür. Buna karşın seçimleri, bütün partilerin toplamından fazla oy alarak (3096 oy) kazanmayı başarmıştır.

Burada bir noktanın kısaca ifade edilmesi gerekebilir; Fatsa’da Fikri Sönmez’in belediye başkanı seçilmesinin, basitçe, bir ilçe belediyesinde sol-sosyalist dünya görüşüne sahip bir kişinin belediye başkanı olması şeklinde düşünülmesi gerçeğin önemli bir bölümünü karanlıkta bırakmaktadır. 1970’lerin Türkiye’inde sosyalist görüşlü bağımsız adaylar çeşitli bölgelerde belediye başkanı olarak seçilebilmektedir. Ancak belediyenin bir halk komitesi tarafından yönetilmesi uygulaması bir ilk olarak görülmelidir. Mahallelerde oluşturulan “Direniş Komiteleri”, faşist şiddet yokluğunda doğrudan “Halk Komiteleri” olarak işlev görerek yönetime katılmanın organlarına dönüştürülmüştür. Dolayısıyla Fatsa, alternatif toplumsal iletişim biçimleri aracılığıyla kitleleri siyasal yaşamın doğrudan öznesi haline getirecek biçimde, gündelik yaşamın halk tarafından ve kolektif siyasal katılımcılar olarak örgütlenmesinin gerçekleştirildiği politik bir deneyim olarak ortaya çıkmıştır.

3. Gündelik Yaşamın Alternatif Örgütlenmesi ve Fatsa

3.1. Özneleşme Sürecinin Organları: Halk Komiteleri

Fatsa'da Fikri Sönmez'in belediye başkanı seçilmesiyle birlikte ortaya çıkan yeni durumun henüz başlangıcında, Devrimci Yol dergisinde halkın yönetime doğrudan katılması amacıyla gerçekleştirilebilecek kolektif çalışma tarzı ile bunun organları olan halk komiteleriyle ilgili aşağıdaki önerilerde bulunulmuştur;

- (...) geniş halk toplantılarıyla, devrimci adayın şahsında (...) çözümün halkla birlikte başarılacağı yeniden yeniden anlatılmalıdır.
- Her mahallede halk komiteleri oluşturularak sorunların bir envanteri çıkarılmalı, bu toplantıda bizzat belediye başkanı ve ekibinden bir kişi de bulunmalıdır.
- Her mahalleden elde edilecek sorun raporları ile belediyede merkezi bir çalışma programı oluşturulmalıdır.
- Merkezi çalışma programı doğrultusunda mahalle komitelerine görevler yüklenmelidir.
- Belediyenin olanakları ve uzanabileceği hizmet alanları kitlelere açık açık anlatılmalı, kitlelerin belediyeden çok şey bekleme anlayışına daha gerçekçi bir ifade kazandırılmalıdır. (Devrimci Yol, 1979f: 12).

Seçimin hemen ardından Fatsa'da düzenlenen toplantılar sonucunda, 7 mahalle, halkın toplanabilme koşullarına ve sorunların niteliğine göre birimlere ayrılarak toplam 11 halk komitesi kurulmuştur (Aksakal, 2007b: 34). Her komitenin başına seçimlerle temsilciler getirilmiş ve belediyeyi fiilen halk komiteleri yönetmeye başlamıştır.

Yaşama geçirilmeye çalışıldığı düşünülürse, yukarıdaki önerilerin gündelik yaşamı tartışırken ortaya koyduğumuz alternatif toplumsal iletişim kategorilerinde belirli, somut karşılıklarının olduğu ve aslında alternatif, özneleştirici bazı davranış modelleriyle karşı karşıya bulunduğu anlaşılmaktadır. “Çözümün halkla birlikte başarılabilmesi” gerçeği, “halk sektörü” örneğinden farklı olarak retorik düzeyde bir popülizmden öte, dayandığı maddi gerçeklikten hareketle uygulamaya dönüştüğü andan itibaren nesneleşme sürecine karşıt bir kolektif müdahaleyi öngören bir alternatif davranış biçimi olarak gündeme gelmektedir. Kitlelerde ancak hareket içinde olgunlaşabilecek olan bu türden bir bilincin geliştirilmeye çalışılması, burjuva devriminin kurumlaşmasının belirli bir anında siyasete doğrudan müdahale sürecinin dışında bırakılan emekçi sınıflar için aynı zamanda bir özgüven sorunu olarak anlaşılabilir. Ayrıca, burjuva demokrasinin geniş toplumsal mücadeleler yoluyla aşağıdan yukarı değil, yukarıdan aşağı devlet aygıtı aracılığıyla örgütlendiği, dolayısıyla demokrasi mücadelesinin uzun bir tarihsel geçmişinin ve dolayısıyla pratik bir toplumsal karşılığının bulunmadığı, devlete mistik bir kutsallık ve yenilmezlik atfeden Anadolu insanının sosyo-psikolojik yapısı için, kendini doğrudan ilgilendirmeyen sorunlara müdahale edebilme alışkanlığının kazanılması özellikle önemlidir. İnsanın yaratıcı etkinliğini ortaya çıkarmaya çalışan alternatif-örgütleyici herhangi bir siyasal hareketin, bölge halkının tarihsel ve psikolojik yapısını ve bunun getirdiği yerleşik düşünce kalıplarını dikkate almaması aynı zamanda başarı şansının kalmaması anlamına gelebilir.

Kapitalist üretim ilişkilerinin, endüstriyel devrimin henüz olgunlaştığı koşullarda bütünlüklü bir analizini yapan Marks’ın yaşadığı çağda, işçi sınıfı ve genel olarak bütün bir toplumsal yapı son derece dinamik bir görüntü arz etmekteydi.

Fransız Devrimi sırasında halk, Paris'te, bugün Eiffel Kulesi'nin olduğu alanın etrafındaki tepeleri düzleyerek geceleri buralarda kamusal tartışmalar yürütmüştür (Oskay, 2000). İnsanın kendi yaratıcı etkinliğine olan inancı, kitlelerin siyasal alana doğrudan müdahale alışkanlığı kazanması işte böylesine yüksek bir özgüveni de beraberinde getirmekteydi. Ancak, Henri Lefebvre'nin de belirttiği gibi, mevcut toplum kapitalist gelişmenin şafağındaki kadar dinamik bir olgu değildir, sanayi ile kentleşme arasındaki boşlukta “durağanlaşmıştır” (Lefebvre, 2007: 210). Düşünürün ifadesiyle; “her zamankinden daha çok dışarıdan zorlamalar yoluyla belirlense de, günümüz insanı kendi kendisine yeterli olduğu ve yalnız kendi bilincine bağımlı olduğu” gibi gerçekçilikten uzak, durağan ve yabancılaştırmacı düşünceler içerisindedir (2007: 79). Durağanlığın zorlayıcı etkisinden sıyrılarak hareketlendirilmesi için alternatif toplumsal iletişim biçimleri kurularak yabancılaştırmacılığın aşılmasına çalışılması, özneleştirici bir pratik olarak kolektif müdahalenin gündeme getirilmesiyle mümkün olabilmektedir.

Doğrudan doğruya merkezi bir siyasal iktidar organına dayanmayan, halkın kendi yaşam alanıyla ilgili sorunlarda bütünüün çıkarını tartışarak ortak bir sonuca varabilme deneyiminin bir organı ve ifadesi olarak “komite” mantığı, aslında kendiliğinden ortaya çıkan bir eğilimin geliştirilmesi çabası olduğu kadar, kitlelerin en geniş organik birliğini sağlayarak sürece müdahale olanaklarını artırmak amacıyla da yaşama geçirilen bir projedir. Bu türden bir organik birlik, faşizme karşı işçi sınıfının bütünlüğünü koruması, burjuvazinin farklı sınıf fraksiyonlarının siyasal düzlemdeki farklı ifade biçimlerinden ibaret olan siyasi partilerin yarattığı potansiyel kimlik bunalımına karşı koyması, dolayısıyla siyasal kapasitesini ve bununla doğrudan ilişkili olan savunma reflekslerini geliştirmesi bakımından kritik bir önem

taşımaktadır (Gramsci, 2010: 187-188). Özellikle 1970'lerin ikinci yarısından itibaren Türkiye'de faşizmin işçi sınıfının ve onun politik karşılığı olan kesimlerin bilinçli siyasal eylemine karşı bir iktidar stratejisi olarak gündeme getirildiği düşünülürse, edilgenleştirilerek sindirilmeye çalışılan kitlelerin politik bir mücadele yürütebilmesinin ön koşulunun zorunlu olarak kolektif müdahaleye yönelik birliktelikleri olduğu düşünülebilir. Farklılıkların nesneleştirilmeden, doğrudan, açık tartışma ve eşit söz hakkı yoluyla yaşama içerilebilmesi; böylece gerek kolektif öznenin yaratılarak gündelik yaşama alternatif oluşturulabilmesinin gerekse demokrasinin en geniş anlamda yaşama geçirilebilmesinin yolları aranmaktadır.

Fatsa belediyesi tarafından alınan kararların yalnızca tartışma sürecinde değil, uygulama aşamasında da komite toplantılarına katılan bütün insanların yardımına ihtiyaç duyulmuştur. Başka bir deyişle komite toplantılarında karar verilen sorunların çözümü yalnızca belediye çalışanları eliyle gerçekleştirilmemiştir. Sürece halkın geniş ve aktif katılımı aranmıştır. Bunun sonucunda, 20 bin nüfuslu ilçede 5 bine yakın insan aktif biçimde politika yapmaya başlamış, belediyenin aldığı kararlar uygulama aşamasında halk denetimine açılmıştır. Halkın doğrudan müdahalesinin yol açtığı süreç özneleştirici ve dolayısıyla demokrasinin zorunlu bir koşulu olarak aynı zamanda "özeleştirici"dir. Bu durumun açıkça ortaya çıktığı bir olayı Fikri Sönmez şöyle ifade etmektedir;

"O tarihlerde Fatsa'da yetersiz olan araba garajı, durak ve park yerlerinden dolayı araçların şehir içinde gelişigüzel park edilmesi en başta esnafın şikâyetlerini getiriyordu. (...) Bu konuda belediyeye yapılan yazılı veya sözlü şikâyetler üzerine durumu düzeltmek üzere belediyenin ilgili şubelerine emir verdim (...) gösterilen yerlerin dışına araçlarını park edenler cezalandırıldı. Bu uygulama cezaya karşın başarısızlıkla sonuçlandı. Araç sahipleri belediyeyi şöyle eleştiriyorlardı; belediye önce bize yeterli miktarda yer gösterebilir, yer göstermeden cezalandırırsanız bu uygulama demokratik olmaz. Bu

uygulamayı derhal durdurdum. Konuyu toplantılarda tartıştım. (...) Konu ile ilgili insanların, sorunlarının çözümü için düşüncelerini aldım. Geçici durak ve park alanları tespit ettik. O günden sonra kimse arabalarını gösterilen yerin dışına park etmedi, birkaç dikkatsiz araç sahibine de belediyeden önce kendileri müdahale ettiler (...) halk, kendisine sorulmadan alınan kararların, yararlı da olsa uygulanmasına yardımcı olmuyor. Konu ne zaman kendisiyle tartışılıyorsa, o zaman uygulamaya sahip çıkıyor, sorunların çözümünde en az belediye kadar kendilerini sorumlu tutuyorlar.” (Aksakal, 2007a: 34-36).

Sönmez’in bu anlatımlarına dayanarak, alternatif bir toplumsal iletişim biçimi yoluyla mevcut toplumsal ilişkiye yönelik bir müdahaleyle karşı karşıya bulunulduğu söylenebilir. Gerçek anlamda bir demokrasi, kavrama sonradan yüklenen bütün daraltıcı yorumlara ve eleştirilere karşın, halkın yönetime doğrudan katılması, eşit ve koşulsuz söz söyleme ve doğrudan müdahale edebilme hakkına dayanmalıdır. Özneleşmenin zorunlu ön koşulu olan kolektif bütünlük kurabilme hali, ancak demokrasinin tabana yayıldığı ve farklılıkların bütün içerisinde özgürce ifade edilebildiği böyle bir sürecin konusu olduğunda mümkün ve anlamlıdır. Halk adına ancak halka danışılmadan, halkla paylaşılıp tartışılmadan alınan bir karar, ne kadar iyi niyetli yapılmış olursa olsun uygulama olanağı bulamamaktadır. Kitlenin dönüştürücü ve özneleştirici potansiyelini doğru okuyamama olarak anlaşılacak bu tutum, halkın doğrudan yönetime katılma organlarına dönüşen komitelerin toplantılarında tartışıldıktan sonradır ki düzeltilme imkânı bulmuştur. Bu olayın birden çok yönüyle tam bir sosyalist demokrasi dersi niteliği taşıdığı düşünülmektedir. Karar sürecinden dışlanmanın yanı sıra, alternatif ortaya konulmaksızın yapılan bir uygulamanın benimsenmediği, demokratik bulunmadığı, sahiplenilmediği ve sonuç olarak uygulanamadığı görülmektedir. Gramsci’nin ifadesiyle, alternatif bir toplumsal modelin dışsal bir süreç olarak gelişmediği, kapitalizmin kendi ilişkilerini yeniden ürettiği kurumların işlevsizleşmesiyle bunlara

alternatif olarak geliştirildiği (Gramsci, 2010: 106-107) hatırlanmalıdır. Bu olayda da, yönetim mekanizmasından emekçi sınıfları dışlayan bir pratiğin yol açtığı sorunun alternatifinin ancak o sorunun içinden ve ancak alternatifinin ortaya konulabilmesi koşuluyla çözümlenebildiği görülmektedir. Ceza gibi, kitleleri karar alma sürecine katılmadıkları bir uygulamanın zorunlu sonuçlarıyla karşılaştıklarında zarar görme tehdidiyle karşı karşıya bırakan bir yöntem halk tarafından hiçbir biçimde itibar edilmemektedir. Zira ceza uygulaması, son çözümde dışlayıcı, nesneleştirici, yabancılaştırıcı ve demokratik olmayan bir toplumsal davranış biçimidir. Halkın karar alma sürecine katılarak ihtiyaçlar doğrultusunda alternatif çözüm önerileri getirdikten sonra sürece müdahil olması ve alınan kararların eksiksiz olarak yaşama geçirilebilmesi mümkün olabilmıştır. Başka bir alternatif yöntem, belediye başkanı ve çalışanların yaptıkları özeleştirisi sonucu ceza uygulamasını ortadan kaldırmalarıdır. Özeleştirisi, organik bütünlüğü sağlayıcı, kolektif müdahaleyi yaşama geçirmeye olanak tanıyan, yabancılaşma karşıtı bir süreç olarak işlev görmüştür.

Benzer bir yabancılaşma karşıtı süreçten, halk komitelerinin seçimi ve faaliyetleriyle ilgili olarak girişilen uygulamalarda da söz etmek mümkündür. Toplantılarda gerçekleşen, eğitimsel bir süreç olarak tartışma ya da Freire’ci anlamda “meydan okuma” (Freire, 2010), insanları özneleştirilen, siyasal yaşama kolektivite aracılığıyla doğrudan müdahale etme olanağı bulan aktif özneler haline getiren alternatif bir toplumsal iletişim biçimi olarak ortaya çıkmıştır. Sosyalist demokrasiye özgü bir “karşılıklı eğitim” olgusunu, İtalya’daki Fabrika Konseyleri’ne esin kaynağı oluşturacak bir biçimde Sovyet deneyiminin erken döneminden hareketle ele alan Gramsci, durumu benzer bir perspektifle değerlendirmiştir;

“ (...) Hiyerarşik düzeyler arasında sürekli bir hareketlilik var: eğitimsiz bir birey bir Sovyet’e temsilci seçilmesi konusunda yapılan tartışmada kendisini geliştirme şansı bulmakta, hatta bizzat kendisi de temsilci olabilmektedir (...) Bu birey toplumsal sorumluluk duygusu edinmekte ve ülkesinin yazgısına karar vermekte aktif bir yurttaş haline gelmektedir. Güç ve farkındalık, bu hiyerarşik yapısı sayesinde, bir kişiden pek çok kişiye geçmektedir: böyle bir topluma tarihte daha önce hiç rastlanmamıştır” (Gramsci, 2010: 62-63).

Fatsa’da yaşanan halk komiteleri deneyimi de, siyasal yaşamın doğrudan öznesi olmak anlamında bir “kitlelerin eğitimi” olayı olarak düşünülebilir. “Her mahallede halk komiteleri kurularak sorunların envanterinin çıkarılması önerisi”, “bölge komitesinin” bölgede oturan bütün bir işçi sınıfının dışavurumu (Gramsci, 2010: 99) olmasının önerildiği İtalya Fabrika Konseyleri deneyimini andırmaktadır. Özneleştirici niteliği daha önce vurgulanan bu türden bir deneyimin, toplumsal ilişki biçimlerinin dönüştürülmesinde bir ön adım olarak ele alınabilecek “kültürün demokratikleştirilmesi” amacına dönük bir tutum olacağı da düşünülebilir. Fabrika konseylerinde yerel birimlerin birleşerek mevcut olana alternatif yeni bir birlik oluşturması, Fatsa’da halk komiteleriyle doğrudan yönetime katılmanın mekanizmalarının yaratılması gibi olgular ancak böyle bir perspektifle ele alındığında anlamlı görünmektedir.

Fatsa’da halk komitelerinin kurulmasının temel amacının, halkın doğrudan yönetime katılmasının kolektif bir çalışma anlayışı hâkim kılınarak sağlanmaya çalışılması olduğu söylenebilir (Aksakal, 2007b: 32). Halk komitelerinin kendi yapısının ve çalışma tarzının da belirlendiği toplantılara, -özneleşme sürecine ters yönden müdahale edebilecek silahlı faşistlerin dışında- her siyasi görüşten insanın katılabilmesi (2007b), iş etrafında sağlayabildiği organik bütünlük ve kurulmaya çalışılan demokrasinin radikal niteliği açısından dikkat çekicidir.

Belediyenin sınırlı olanaklarını halkın yararına kullanma çabası, başka bir ifadeyle “kitlelerin belediyeden çok şey bekleme anlayışı”nın daha gerçekçi biçimde yeniden yorumlanması, ülkemizde yerel yönetimlerin burjuva demokrasisinin halk katılımıyla değil devlet aygıtı aracılığıyla yukarıdan aşağıya yapılandırıldığı gerçeği düşünülecek olursa, merkeze her bakımdan bağımlı bir yerel yönetim anlayışının ortaya çıktığının ve sosyal niteliği son derece sınırlı olan bu türden bir yerel yönetim gerçeğinin doğru biçimde kavrandığını göstermektedir. Merkezden yerele doğru örgütlenen yerel yönetimlerdeki kaynak kıtlığının önemli bir nedeni, piyasa ilişkilerine bağımlı, mevcut düzenden çıkar sağlayan üretim dışı, asalak çıkar çevrelerinin türemesidir. Böyle bir yapının varlığı burjuva egemenliğinin zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır, zira siyasal aygıt toplumsal amaçlarla değil, ekonomik ve ekonomi dışı zor biçimleri üzerinden bir sınıf iktidarını dayatmak ve eşitsiz ilişkileri teşvik ederek, kışkırtarak, çoğu zaman ise doğrudan yaratarak huzursuzluğa yol açmakta kullanılmaktadır. Gündelik yaşamın terörize edilmesiyle (Lefebvre, 2007: 163), ki bu süreç açık şiddetle değil, çoğu zaman şiddetin gizli kaldığı, bazı değerlerin kendini dayattığı, itirazların susturulduğu bir tür baskıcı toplum tipiyle karakterize olur, şiddet bilinçaltına iner, gizlenir. Giderek kronikleşecek olan bir “kamu güvenliği” sorunu ortaya çıkar; huzursuzluğun yarattığı çaresizlik ve anomali hali “suç” oranlarını yükseltir, yaratılan bu durum çıkışsızlığın tedirginliğini süreç içerisinde olağan hale getirir. Bu koşullar altında idari aygıtın sosyal niteliği –normal koşullarda bile son derece kısıtlı ideolojik bir işlevden ibaret olan bu nitelik- tamamen geri plana itilir, bu niteliği devre dışı bırakan ve merkezin denetimini baskıcı araçlarla sürdürme yoluna giden türden “idari önemlere” başvurulur.

Oysaki demokrasinin bir retorikten ibaret olmayıp emekçi sınıfların siyasal yaşamın doğrudan öznesi haline getirildiği demokrasi deneyimlerinde, sözü edilen “kamu güvenliği” sorunu en aza inmektedir. Fatsa’da, 1979-1980 arasındaki fiili halk komiteleri yönetimi süresince ilçede suç oranları tarihinin en düşük düzeyine ulaşmış, bir iç savaş koşullarının yaşandığı Türkiye’de, Ordu ili Türkiye’nin en güvenli yerleşim birimlerinden bir tanesi haline gelmiştir (Aksakal, 2007b: 50-54). Ayrıca, belediyenin gelirlerini önemli ölçüde daraltan çıkar çevreleri; karaborsacı, faizci ve tefeci-aracılarla yürütülen mücadele sonucunda belediye gelirlerinde önemli artışlar olmuş, halk belediye harcamalarını denetler hale gelmiştir. Belediyenin gelirlerindeki artış çoğu zaman merkezi yönetimden ödenek alınmaksızın, hatta politik uyuşmazlıklar nedeniyle ödenek kesintisi olduğu koşullarda gerçekleştirilmiştir (Aksakal, 2007a: 74-76). Belediye olanaklarının yetmediği durumlarda da halkın uygulamalara aktif olarak desteği ve katılımı aranmıştır. Bunun sonucunda, eldeki olanaklar halkın ihtiyaçları doğrultusunda kullanılmış ve belediye hizmetleri yerine getirilebilmiştir. Benzer bir durumu örneklendiren Gramsci, İtalya’da fabrika işgalleri döneminde işçi sayısının azalmasına ve işgücünün niteliğinin düşmesine karşın üretimin düşmediğini, çoğu zaman eski düzeyinde kaldığını, hatta kimi zaman eski düzeyini de aştığını anlatmaktadır (Gramsci, 2010: 131). Yine, Paris Komünü deneyimini anlattığı “Fransa’da İç Savaş” adlı politik çözümlemesinde Karl Marks, işçi sınıfının kendi kendini bir “kamu güvenliği” sorunuyla karşılaşmadan pekâlâ yönetebildiğini, burjuva egemenliğinin sonunun dünyanın sonu anlamına gelmediğini, halkın yaşam koşullarında belirgin bir bozulma olmadığını açıklamaktadır (Marks ve Engels, 1977: 207-210). Siyasal yaşamın doğrudan öznesi olarak gündelik yaşama müdahale etmek, yaratıcı aklın ve kolektif

gücün gerçekleştirebileceği toplumsal eylemlilikler yoluyla dünyayı dönüştürebilmek, toplumsal eylemliliğin kendisinin de alternatif örgütleyici bu süreç içerisinde dönüşmesi anlamına gelmektedir.

Doğrudan demokrasi deneyiminin önemsenmesi gereken bir başka yönü, kurulan halk komitelerinde yalnız işçilerin ve yoksul köylülüğün değil, farklı sınıflardan bütün halkın kendini özgürce ifade edebilme ve kendi kolektif yaşam alanına doğrudan müdahale edebilme olanağını kazanabilmiş olmasıdır. Yalnız farklı siyasi görüşlerden değil, aynı zamanda farklı sınıfsal kökenlerden insanların bir araya gelerek özneleşme sürecine aktif biçimde katılabilmeleri ve siyasal bilinç kazanma sürecine dâhil olmaları son derece önemli bir olgudur. Bir yönetim deneyimi olarak ortaya çıkan halk komiteleri aynı zamanda bir eğitim işleviyle donanmıştır. Nitekim Fatsa'da daha çok esnaf ve varlıklı ailelerin yaşadığı Mustafa Kemalpaşa Mahallesi'nde kurulan halk komitesi buna örnek olarak gösterilebilir (Aksakal, 2007b: 87-88). Türkiye'deki genel siyasi eğilim açısından merkez-sağ olarak düşünülebilecek bir kesim komite çalışmalarına aktif olarak katılarak desteklemiş, belediye tarafından düzenlenen çalışma ve etkinliklere katkı sunmuş, Fikri Sönmez ile birlikte üç yüze yakın kişinin tutuklandığı Nokta operasyonunda bu mahalleden pek çok esnaf protesto amacıyla "kepenk kapatmıştır" (2007b).

Belediye tarafından düzenlenen "Halk Kültür Şenliği"ne de katılan Fatsa Mustafa Kemalpaşa Mahallesi, Williams tarafından ileri sürülen "kültürün demokratikleştirilmesi" anlayışına ayrıksı bir örnek gibidir; zira sınıfsal aidiyetleri ve dolayısıyla mülkiyetten kaynaklandığı düşünülen geleneksel muhafazakâr düşünce yapısına karşılık, toplumsal ilişki biçimlerinin dönüştürülmesine yol açacak olan kültürün demokratikleştirilmesine dönük alternatif eylemliliklerin içerisinde aktif

olarak yer almıştır. İşçi sınıfının kültürel geleneğine tarihsel bir anlayışla yaklaşıldığında, kendisinden önceki hâkim sınıfların tarihsel özelliklerinden parçalar taşıyacağı düşünülebilir. Nasıl ki burjuvazi, bir sınıf olarak kendisinden önceki bütün sınıfların ve bir sınıf olarak kendi tarihselliğinin bütün kültür ve bilinç özelliklerini taşımaktaysa, işçi sınıfının da benzer biçimde kültürün ve bilincin kendine özgü formlarını bir arada taşıyarak dönüştüreceği ileri sürülebilir. İşte, orta sınıfların işçi sınıfı ve yoksul köylülükle aynı kolektivite içinde kültürün demokratikleştirilmesi olarak düşünülebilecek böyle bir sürecin içinde yer alabilmesinin anlamı budur. Kültürün demokratikleştirilmesi genel anlamda bütün toplumsal ilişki biçimlerinin ve toplumsal bilincin özgürleşmesi anlamına gelmektedir; esas olarak belirli bir sınıfın egemenliğinin bir parçası olan düşünce ve bilinç biçimlerinin demokratikleşmesi değil. Bu nedenle, kendisinden önceki bütün sınıflı toplumlara, bütün tahakküm biçimlerine ve bütün hiyerarşik toplumsal ilişkilere son verebilmesi olarak işçi sınıfının ve müttefiklerinin kültür ve bilinç üzerinde kuracağı hegemonyanın en geniş anlamda özgürleştirici bir içeriğe sahip olduğu düşünülmelidir.

Yukarıdan aşağıya örgütlenen ve halkı karar alma süreçlerinin dışında bırakan bir merkezi hiyerarşik yapının nesneleştirici niteliği açıktır. İnsanı kendi bilinçli eyleminin sorumluluğunu almaktan alıkoyan, kendi eyleminin sonucunu takip etme olanaklarını kısıtlayan, dolayısıyla emek ile onun yaratıcı sonucu arasındaki hiç de olağan olmayan kopuşu olağanlaştıran ideolojik, yabancılaştırıcı bir sürecin, adı ne olursa olsun özünde demokratik ya da sosyalist-demokratik bir içeriği olduğundan söz etmek zordur. Özneleşmenin temel koşulu, müdahale olanağını yaratan politik inisiyatifi kolektif olarak kullanabilmektir. Kolektif inisiyatifi kullanabilmek ise ancak farklılıkların temsil edilebildiği, organik bütünlüğün yaratılabildiği koşullarda

olanaklıdır. Bu açıdan bakıldığında, örneğin Fatsa Halk Komiteleri deneyiminin Sovyetler Birliği'nin "Sovyet" sonrası dönemindeki "Yüce Sovyet" demokrasisinden çok daha demokratik ve özneleştirici olduğunu iddia etmekte sakınca görmüyoruz.

Halk komitelerinin "yukarıdan gelen talimatları mı, yoksa mahallenin ihtiyaçlarını mı" dikkate aldığına yönelik bir soruya, Mustafakemal Paşa Halk Komitesi başkanı Hüseyin Uygun'un yanıtını hatırlamak bu bahiste anlamlı olabilir (2007b: 87-91);

"Bunu çok açık, net bir şekilde söyleyebilirim. Biz, yaptığımız işlerde tamamen yetkiliydik. Ama arkadaşlarımızla zaman zaman toplantı yapar, fikir alışverişinde bulunurduk. Burada ufkumuz açılırdı, yapılan yanlışlar varsa onları düzeltme konusunda fikir alışverişi yapılırdı. Ben bir talimat almadım, alanı duymadım."

Komitelerdeki sıradan insanların sorunlara tam yetkili olarak kolektif müdahale olanağına sahip olması, alternatif-örgütleyici politik iradenin ve bu irade tarafından kullanılarak genişletilen ideolojik inisiyatifin kurucu niteliğini ya da sahip olduğu hareket kabiliyetinin önemini dışlamaz. Mahalle yönetmek ile devlet yönetmek, "bilinçli" bir parti üyesi olmakla sıradan bir işçi olmak ilk bakışta farklı kategoriler olarak görülebilir. Ancak, demokratik sürecin içinde devindiği toplumsal ilişkiler bütünüünün niteliği açısından bunlar arasındaki yapay ayrılık, tek başına aradaki büyük toplumsal ayrılığı gizleyemez. Bütün bir toplumsal ilişkiler bütünüünün kristalize olduğu bir tek mahalle, bu mahallenin içinde yaşayan insanların kurduğu en sıradan, basit ilişkiler bile bütün açısından aynı öneme sahiptir. Tartışmanın içindeki "meydan okuma"nın dönüştürücü gücü hiyerarşi içinde yok edildiğinde, aynı derecede önemli ve sürecin doğal bir devamı niteliğinde gelişen "eleştiri" ve "özeleştir" unsurları da hiç şüphesiz ki yok edilmiş olur. Kolektivite mümkün olamaz. Zira kolektivitenin dönüştürücü gücü, nesneleşmeye ve zorlamalara,

dolayısıyla tahakküm ilişkilerine karşı koyan bir organik bütünlük kapasitesinin varlığından kaynaklanmaktadır. Kolektiviteyi sağlayan öğelerden birinin bile dışarıda kalması, teorik olarak kolektivitenin ortadan kaldırılmasıyla aynı anlama gelir.

Politik irade ve inisiyatifin kurucu niteliği sorunu da ancak bu bağlamda, yani kolektivitenin yaratılması ve kolektif öznenin oluşması sürecindeki kritik rolü üzerinden anlaşılabilir. Başka bir ifadeyle, iradi inisiyatif, özneleştirici bir bütünlleştirme faaliyeti olarak anlam kazanmaktadır. Güvene dayalı ilişki, kolektiviteyi yaratabilme ve bir arada tutabilme yeteneğini ortaya çıkaran üstün ideolojik nitelikten ve politik deneyimden kaynaklanmaktadır. Fatsa Halk Komiteleri'nin oluşturulması, komitede yer alacak kişilerin seçimi ve bütünlüğün devam ettirilebilmesi sorununda devrimcilerin oynadığı rol, somut olayların bu bakımdan ele alınmasıyla daha da berraklaşmaktadır. Kurtuluş Mahallesi Halk Komitesi'nden Sabahattin Akyazı'nın, komite seçimleriyle ilgili olarak anlattıkları, politik iradenin dönüştürücü eylem olanakları açısından işgal ettiği merkezi rol ile ilgili bu bakımdan bir fikir verebilmektedir (2007b: 94);

“ (en fazla oyu) devrimciler alıyordu. Devrimciler şundan dolayı alıyordu, daha önce pratikte gördükleri olaylar var (...) hala daha her şeyi devrimciler çözer anlayışı hâkimdir. O yüzden o komitede onların yer almasını istiyorlardı. O dönemde komitede yer alan her düşünceden insanlar, devrimcileri sever, saygı duyardı (...) O günkü koşullarda halkın kendi sorunlarını ve mahallede yaşadığı sorunları çözmeye görevi vardı. Halkın sorunlarını çözmek üzerine kurulmuş bir çözüm komitesiydi. Dışarıdan bir dayatma yoktu. Bütün sorunları halkın içinde rahatça tartışan, halkın önerilerini yerine getiren, onlarla her şeyi paylaşan bir konumdaydık. Bizim üzerimizde, bize şunu yapacaksınız, bunu yapmayacaksınız diyen yoktu. Halkın içinden çıktığımızdan, halka karşı her konuda sorumluyduk.”

Görüldüğü gibi politik iradenin inisiyatif kullanabilmesi, özneleştirici sürecin önünü açan kolektif müdahalenin bir ön koşulu olarak ortaya çıkmaktadır. Daha önceki tartışmalarda anılan, Besnier'in kolektif yıkıcılığa öykünerek entelektüel'e politik sürecin nesnellğine uyum sağlamaktan öte bir önem atfetmeden (Besnier, 1996) tartıştığı bir tür politik olanak, Fatsa Halk Komiteleri özgülünde “halkın kendi sorunlarını kendisi çözme alışkanlığı kazanması” biçiminde ifade edilen bir tür ideolojik-politik önderliğe dönüşmektedir. Buna karşılık, “kitle eyleminin” devrimsel gücünün peşine takılmak bir yana, Kurtuluş mahallesi halk komitesi özelinde, “kitle” bir süre sonra sorunlarının çözümünü devrimcilerden bekler hale gelmiştir (2007b). Kolektivitenin oluşturulma amacına tamamen ters bir tablo yaratan bu durum, Türkiye'nin iç savaş olarak adlandırılabilir bir süreçten geçtiği 1970'li yıllarda, halkı edilgen bir topluluğa dönüştürerek siyasal faaliyetin dışına fırlatma amacını güden sivil-faşist hareketin yarattığı yaygın terör ortamının nesneleştirici politik atmosferinden olduğu kadar, siyasal mücadele kültürünün gelişme dinamiklerinin özgünlüğünden de kaynaklanıyor olabilir.

Halk komitesi olarak en belirgin görünümünü Fatsa'da kazanan Direniş Komitelerinin kuruluş amacı da, halkın, kendisini nesneleştirici, yabancılaştırıcı, edilgenleştirici faşist saldırılara karşı etkin bir özne durumuna getirerek kendi kaderine müdahale edebilme yeteneklerinin geliştirilmesi çabasıdır. Somut sorunlara yoğunlaşılması ve bu sorunların çözümünün halktan beklenmesi, başka bir ifadeyle “halkın kendi sorunlarını ve mahallede yaşadığı sorunları çözme görevi” olarak adlandırılan gerçeklik, yalnızca belediye hizmetlerinin gerçekleştirilmesinde belediye olanaklarının yetersiz kaldığı olaylar için geçerli bir durum olarak anlaşılabilir. Bu bakımdan, “kitlelerin belediyeden çok şey bekleme anlayışı” olarak açıklanan olgu,

aslında başka bir gerçeği içinde barındırmaktadır; organik bütünlüğün yaratılabilmesi için, yaratıcı emeğin etrafında birleşebileceği bir “emek koşulu” gerekmektedir. Bu anlamda “iş”, yabancılaşma karşıtı bir faaliyet olarak, alternatif-örgütleyici bir çalışma biçimi ve nesneleşmeye karşı kolektif öznenin yaratılmasında emek koşulu bir araç olarak kullanılmaktadır. Tıpkı Direniş Komiteleri’nin parçalanmayı engelleme ve bütünselliği yeniden kurma ikili işlevi gibi, emek koşulu olarak iş de “sorun çözme” ve “toplumsal ilişkileri dönüştürerek alternatif yaratma” gibi ikili bir işleve sahip gibi görünmektedir. Her iki durumda da, birinci işlev ikinciye tabi olarak gündeme gelmektedir.

3.2. Özneleştirici Bir Deneyim Olarak Kolektif Müdahale

Fatsa’da, yoksul halk için önemli bir yakacak malzemesi olan fındık kabuğu dağıtımında yoksullara öncelik tanınması kararı, Kurtuluş mahallesi halk komitesinin öncelikli sorunlarından birini oluşturmuştur. Ancak, kabuk dağıtımında ihtiyacı olan yoksul aileler yerine komite üyelerinin yakınlarına öncelik tanındığı eleştirisi üzerine komite üyelerinin görevden alınması ve yeniden seçimi gündeme gelmiştir. Kurtuluş mahallesi halk komitesi başkanı Sabahattin Akyazı durumu şöyle anlatmaktadır (2007b: 95) ;

“ (komitenin görevden alınması ve yeniden seçimi) halktan insanların talebiydi. Adil olmayan bazı davranışlar gündeme gelince bir tepki oluştu. Bazı insanların değiştirilmesi konusunda talep geldi (...) Eski adayların büyük bir kısmı yeniden aday oldu, ama oy alamadılar, yeni insanlar seçildi (...) Ondan sonra daha da iyi yürüdü işler. Belli aralıklarla bir araya gelirdik. Eksikliklerimizi, ne yapacağımızı tartışır, ona göre karar verirdik.”

İnsanın kendisini bir bütün olarak yeniden üretmesi olgusunun, üretim ile tüketim arasındaki anlık kritik dengenin kurulduğu bir ilişkiler bütünü ve praksisin

gerçek merkezi olarak gündelik yaşamın soruşturulmasının temel sorunu olduğunu belirten Henri Lefebvre, insanın yeniden üretiminin içine insanın salt biyolojik anlamda yeniden üretimi değil, asıl olarak toplumsal ilişkilerin, toplumsal bir varlık olarak insan'ın yeniden üretiminin girdiğini belirtir (Lefebvre, 2007: 42). Ezen-ezilen ilişkisini her ne biçimde olursa olsun yeniden üreten, eşitsizliği toplumsal ilişkiler bütününden dışlamayı başaramayan bir ilişki türü kaçınılmaz olarak hiyerarşiyi meşrulaştıracaktır. Bu türden bir eşitsizliği ortaya çıkarmak, Freire'nin de belirttiği gibi, ancak gündelik yaşam pratiklerinin bir bağlam aracılığıyla sorgulanması ile mümkündür (Freire, 2010: 24-25). Bunu ise ancak gündelik yaşamın kalbinde yaşayan ancak ona karşı eleştirel bir mesafeyle yaklaşabilenler başarabilir (Lefebvre, 2007: 87). İnsanlar ancak çözebilecekleri sorunları karşılarında bulduklarına göre, bir ilişkinin eşitsiz niteliği de ancak somut olayların eleştirisi yoluyla ortaya çıkarılabilir. Kabuk dağıtımı üzerinden ortaya çıkan tartışma, hem özeleştirici yoluyla edilgenliğin aşılması hem de soruna halk tarafından müdahale edilerek nesneleşme karşıtı bir faaliyet biçimini kazandığı için önemlidir. Komite seçimlerinin eleştirisi üzerine yenilenmesi, halkın kendi seçtiği temsilcileri her an görevden alabilme hakkına sahip olması bakımından da önem taşımaktadır. Nitekim yenilenen komite seçimleri sonucunda sorunun çözümlenmesi, doğrudan müdahale olanağına olan inancın pekişmesine yol açmıştır.

Edilgenleşme, gerçeklikten kaçışın mekanizmalarını da yaratmaktadır. Siyasal sürece doğrudan müdahale olanağının kısıtlanması ya da böyle bir olanağın varlığının kabulüyle birlikte gerçekte hiçbir zaman mümkün olmayacağına duyusal düzeyde idraki, insanları yabancılaşmanın yarattığı derin ruhsal acıyla baş başa bırakır. Ahlaki çöküntü ve yozlaşmanın, toplumsal ilişkilerin çözüldüğü kriz

dönemlerinde böyle bir sosyo-psikolojik atmosferde ortaya çıktığı düşünülebilir. Kriz zamanlarında akılcılığın çökmesiyle birlikte bastırılmış çelişkiler de yüzeye çıkar. Toplumun en alt bölümlerine itilerek bastırılan birikmiş şiddet potansiyeli, parçalanmış ve müdahale olanağı kalmayan çelişkilerin farklı görünümünde tezahürü olarak kendini açığa vurur. Bu çözülme anlarında alternatif-örgütleyici biçimlerde sürece müdahil olamayan militanlaşmış kitlenin ya aşırı ölçüde pasifize olacağı ya da şiddet duygusunu ikame yöntemlerle aşmaya çalışacağı düşünülebilir. İşçi sınıfında biriken şiddet eğilimi, egemen sınıfların baskı, şiddet ve tahakküme dayalı yönetme biçimleri ile birlikte yürüyen dışlama, yabancılaştırma ve boyun eğdirme pratiklerinden kaynaklanır (Freire, 2010: 41-42). Biçimi değiştirilmiş saldırganlıktan başka bir şey olmayan ve insan bedeninin metalaştırılmasına dayanan pornografi (Oskay, 2000: 388-391), ifade bunalımının yarattığı sado-mazoşistik eğilimler (Fromm, 1996) bunlara örnek olarak gösterilebilir. Özellikle 1979-1980 yıllarında Türkiye’de yaşanan kültürel çözülme sonucu ortaya çıkan pornografi salgını, militanlaşma ile de-politizasyon eğilimlerinin bir arada bulunuşu ve akıl dışı hedeflere yöneltilmiş bir tür “kör şiddet” olgusu düşünüldüğünde, bütün bunların yabancılaşmanın yarattığı parçalanmışlık duygusu ve insansal aidiyetin yok olmaya başlamasıyla ilişkisi daha da görülür hale gelir. Baskı ve zorbalık koşullarında dine gösterilen eğiliminse, kişiliğin savunma mekanizmasının yarattığı teslimiyet duygusunu rasyonelleştirmekle yakından ilgisi olduğu düşünülebilir. Bütün olgular, faşist bir toplumsal yapı tahayyülü ile birlikte, edilgenlik ve saldırganlığın birbiriyle iç içe geliştiği bir sürecin devam niteliğinde ortaya çıkabilmektedir.

Halk komitelerinin, aile kavgaları, kumar ve şiddet eğilimleriyle ilgili olarak karşılaştığı sorunları, bireyleri sürece katarak ve çelişkileri tartışarak bilince

çıkarmak, alternatifini ortaya koyabilmek ve içinde bireyliğin geliştiği sorumluluğa dayalı bir farkına varma sürecini gündeme getirmek olarak anlaşılabilir –bilinçli ya da bilinçsiz- uygulamaları, Fatsa’da bu gibi derin psikolojik kökenleri bulunduğu düşünülebilecek “asayiş” sorunlarını da bir ölçüye kadar çözüme kavuşturmayı başarmıştır (Aksakal, 2007b: 97-98, 107). Bu sorunların çözümü –ya da bir süre için sorun olmaktan çıkarılması-, tartışılmasının getirdiği kolektif müdahale imkânından ve Fatsa özgülünde üretici faaliyetin gelişmişlik düzeyinin yarattığı “zorlama-uyumlama” mekanizmalarının (Lefebvre, 2007) verili durumundan kaynaklanmış olabilir. Ancak, her ne durumda olursa olsun, bir toplumsal ilişki biçiminin, farklılıkların bütüne yansıtılıp dönüştürülebilmesi yeteneği kazanan ve bu şekilde kendisi de anlam kazanan bir organik bütünlüğün varlığı üzerinden kendini ifade edebilmesi, süreç içerisinde dönüşme eğilimi kazanması da, alternatif toplumsal iletişim biçimlerinin gündelik yaşamın alternatif biçimlerde örgütlenebilmesi üzerindeki karşılıklı etkisi açısından önemli bir olgudur.

İfade olanaklarının kullanılabilmesi, kolektivitinin özgürleşimci bir biçimde kendisini oluşturan unsurların farklılıklarını ortaya koyabilmesi anlamına da geldiğinden, harekete geçebilmenin önemli bir aşamasını oluşturmaktadır. Yaratıcı faaliyetin bir sonucu ve ürünü olarak “toplumsal cevher” (Cangızbay, 2003), tahakküm ilişkilerine karşı özgürce ifade ve var olabilme hakkını sonuna kadar savunarak yaşama geçirebilmekle mümkündür. Fatsa’da kurulan ve kısa sürede bir “örnek” haline gelen komite adındaki kolektivitelerin de, gerek doğrudan siyasal özne haline dönüşme sürecinin yarattığı özgüven açısından gerekse de kültürün demokratikleştirilerek sahiplenilebilmesi anlamında böyle bir özelliği bulunduğu düşünülmektedir. Bu durumun, sınıfsal var oluşunu üretim-tüketim düzleminde

kurduğu dikey hiyerarşı ve her türden tahakküme borçlu olan, sınıf çıkarlarını nesneleştirici ve edilgenleştirici düzenlemelerle korumaya çalışan hâkim sınıfların çıkarlarıyla taban tabana ters olduğu ise açıktır. Sabahattin Akyazı'ya göre;

“ (...) tarihinde Fatsa halkı ilk defa yepyeni bir anlayışla, yepyeni bir yönetimle karşılaştı. İlk defa kendini ispat edebildi. Fatsa halkı, isteğini belediye başkanına dile getirebildi, eksikliklerini söyleyebildi. Bu durum bazı çıkar çevrelerinin tepkisine neden oldu. Onlar tarafından Fatsa hedef gösterildi. Tabii bu böyle kalmayacak, Fatsa'daki anlayış daha da geliştirilecek. O yerel yönetim, o demokrasi anlayışı daha da geliştirilecektir. Ben onu, geleceğe bir ışık olarak görüyorum (...) O yeni bir yaşam biçimi, yeni bir hayat tarzıydı. Geçmişteki anlayışın karşısında yeni bir anlayıştı (...) O dönemin ayrı bir özelliği vardı. İnsanlar rahatlıkla konuşabiliyorlar, kültür, siyaset üzerine tartışabiliyorlardı (2007b: 100).”

Lefebvre, gündelik yaşamın eleştirel çözümlemesinin ideolojileri açığa çıkartacağını, gündelik hayatla ilgili bilginin ise ideolojik bir eleştiri ile birlikte giden sürekli bir özeleştiriye kapsayacağını söylemektedir (Lefebvre, 2007: 39). Halk komiteleri bu anlamda, ancak gündelik yaşamın içinden ve onunla dönüştürücü eylemler aracılığıyla mesafelenerek yapılabilen bir eleştiri olarak gündeme gelmiştir. Bu eleştiri, kendi özeleştirisini de içinde taşıyarak var olmaktadır. Eleştiri ve özeleştiri, sık aralıklarla yapılan halk toplantılarıyla gündelik yaşamın bir parçası haline getirilmeye çalışılmaktadır. Bu “alışkanlığın” kazandırılması, hegemonyayı yabancılaştırmanın getirdiği ilişki biçimleri üzerinden kuran bir tür tahakküm mekanizmasının etkisinin ortadan kaldırılmasına dönük bir işlev görmüştür.

Halkın kendi sorunlarına doğrudan ve kolektif müdahalesine Fatsa özelinde bir başka örnek, karaborsa ve stokçuluğa karşı yürütülen kolektif mücadeledir. Komite üyeleri ve halk, o dönem piyasada bulunmayan margarin, gazyağı, sigara gibi temel ihtiyaç maddelerinin stoklandığını haber aldıkları anda, stok yapılan

depoyu basmış ve stoklanan ürünleri o günkü piyasa fiyatı üzerinden halka dağıtmıştır. Karaborsa ve stokçuluğun, 1979-1980 Türkiye'sindeki yaygınlığı ve buna yol açan çıkar ilişkilerinin derinliği düşünüldüğünde, yürütülen kolektif müdahale sürecinin anlamsal genişliği hakkında da bir fikir sahibi olunabilir. Benzin stoklayan benzin istasyonları sahiplerinden, yağ stoklayan belediye encümen üyelerine kadar pek çok kişi, bu kolektif müdahale ile yakalanmış ve cezalandırılabilmiştir (Aksakal, 2007b: 72-73; Uyan, 2004: 137-139). Dumlupınar Halk Komitesi'nden Mehmet Ateş, durumu şöyle değerlendirmektedir;

“Ben şunu biliyorum mesela yağ sıkıntısı var, yağı stok yapmış herkese vermiyor. Komite takip ederdi, basardı depoyu halka dağıtırdı. Parasını da alıp sahibine verirdi. Halka yağ verirken hangi görüştensin diye sormuyordu. Bu kimin işine gelmiyordu, stokçuların işine gelmiyordu (Aksakal, 2007a: 107)”

Benzer bir durumu Şerefiye Mahallesi halk komitesi başkanı Hacı Ali Tatlıelma da ifade etmektedir;

“Mevsim kıştı, soğuklar çoktu. Önce kabuk dağıtımı yaptık. Kabuk kıtlığı vardı, insanların yakacak sorunları vardı. Elektrik yoktu, o zaman olsa bile kesiliyordu, gazyağı ihtiyacı vardı. Biz bir yerde gazyağı yakaladık. Korgan'da fahiş fiyatla satıyorlardı. Biz de el koyup mahalleye getirdik, halka parası ile dağıttık...(Aksakal, 2007b: 117).

Kendi yaratıcı emeğinin bakıcısı durumuna düşürülerek üretim sürecinin bütününden dışlandığı yetmezmiş gibi emeğinin ürününün kölesi haline de gelen insan için bundan büyük bir aşağılanma düşünülemez. Kapitalizm koşullarında işçi kendi üretici etkinliğinden koparıldığı gibi, herkesin mümkün olan en iyi koşullarda hayatta kalmaya çalıştığı bir ortamda kendi sınıfından olan kişilerden de kopmaya zorlanarak büyük bir kayıtsızlığa terk edilmiştir (Ollman, 2006b: 12-13). İşte bu koşullarda yabancılaşmanın aşılması her şeyden önce bir hak olarak gündeme gelir.

Emek ürününü zapturapt altına alan, üstelik bunu büyük mahrumiyet koşulları içinde yapan karaborsa, rant, stok gibi “kapitalist çözümlere” karşı işçi sınıfının ve bütün halkın kolektif ve aktif politik çözümünün gündeme getirilmesi olağandır.

3.3. Alternatif Bir Toplumsal İletişim Biçimi Olarak Fatsa Halk Kültür Şenliği

Gündelik yaşama kolektif müdahale olanakları, bilinen gündelik yaşamın kesintiye uğratılmasını da içerir. Lefebvre'nin de belirttiği gibi, modern dünyada gündelik yaşam nesneleştirilmiş bir yaşamdır (Lefebvre, 2007: 72). Kapitalizm koşullarında aslında bir gündelik yaşamdan söz edebilmenin olanağı bulunmamaktadır, kapitalizmin gündelik yaşamı modern olanın kuşattığı bir örtü içinde özne'nin kapı dışarı edildiği, şiirselliğin ve üslubun yerini ruhsuz, basmakalıp bir düzyazıya terk ettiği bir dünyadır (2007: 40-41). Böyle bir dünya farklılıklarla var olmaz, aksine aynılıklarla “tasnif edilir”. Oysaki farklılıkların uyumunun yarattığı zenginlik üslubu ve şiirselliği yaratır; üslubun ve şiirselliğin dünyasında çeşitlilikler ve benzemezlikler bulunur. Bu noktada Lefebvre'nin üsluba yaptığı vurgu çok anlamlıdır, çünkü üslubun farklılığın yaratıcı birlikteliği olduğu hatırlanırsa, kolektifin de ancak farklılıkların kendini özgürce ifade ederek tabana yayıldığı özneleştirici bir sürecin sonucu olan organik bir bütünlük olduğu anlaşılır. Başka bir deyişle, üslubun ve yaratıcılığı geri çağırılması, insanın toplumsal varlığının geri çağırılmasıdır.

Gündelik yaşamın egemen olduğu toplumda kültürel bir parçalanmışlık, zihinsel süreçlerde kopukluk ve fragmantasyonla karakterize olan bir tür algı bunalımından söz etmek gerekir. Oysaki üslubun var olduğu bir toplumda, üretilenlerin özgürce paylaşılması ve böyle bir paylaşımın kutsanması olarak şenlik

söz konusudur. Lefebvre, mevcut kapitalist toplumda şenliğin de üslupla aynı anda yozlaştığına ve karikatürize olduğuna dikkat çeker. Ona göre, üslup geri plana atılırken şenlik de, kesintili ve dar biçimlerde ortaya çıkarak adeta bir “parodiye” dönüşmektedir (2007: 48). Üslubun ve şenliğin yozlaştırılıp geri plana atılarak gündelik yaşamın içinde kaybedildiği andan itibaren gündelik yaşamı kesintiye uğratmak, ancak şenliği ve üslubu geri çağırabilecek devrimci bir etkinliğin konusudur. Bu anlamda devrimci şenlik, yaratıcı etkinliğin üzerinden yeni bir üslup yaratarak zorlayıcı ve git gide çoğalan zorunlu zamanın yerine serbest zamanı koymak, gündelik yaşamda kurulan iktidar ilişkilerini kesintiye uğratmaktır (2007: 66-70). Akılcıymış gibi görünen ancak bütün akılcı görüntüsünü akıldışılığına göndermede bulunarak ortaya koyabilen böyle bir düzene (2007) meydan okuyacak türden bir üslubun geri çağırılması, ancak devrimci şenlik döneminin kesintiye uğraticı eylemliliğiyle mümkün olabilir. Özneleşmenin bir parçası olarak yaratıcılığı ve üslubu geri çağırın böyle bir devrimci şenlik döneminin bilinç ve kültür sorunlarıyla, özellikle dil, eylem ve yaşam arasındaki “gündelik yaşamın kapalı bir devre haline gelmesini engelleyen” (2007) dinamiklerin hareketleriyle ilişkisi de söz konusudur.

Bu bağlamda, Fatsa’da düzenlenen Halk Kültür Şenliği Türkiye’nin yakın tarihi açısından ayrıksı bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Komitelerde kolektif bir organik bütünlük olarak temsil edilen halkın, yabancılaşma ve nesneleşmeye karşı gündelik yaşamı kesintiye uğratacak bir faaliyet olarak şenliği örgütlemeleriyle, onu aynı zamanda serbest zamana çevrilecek bir zorunlu zaman olarak konumlandıkları da düşünülebilir. Zira süreç aynı zamanda, yaratıcı etkinliğin bir parçası olarak hem üslubu çağırmakta, hem de ortak bir eser olarak yabancılaşma ve

nesneleşme karşıtı bir faaliyet biçiminde gündeme gelmektedir. Aynı zamanda kültürün demokratikleştirilerek toplumsal ilişkilerin buna dayalı bir tür taban inisiyatifiyle dönüştürülmesini amaçlamaktadır.

Anlatımın sanat ve sanatın taklitle ilişkisini kuran bir yazısında Raymond Williams, bir anlatım olanağı ve gerçekliğin taklidi olarak sanatın kültürel formlarla ilişkisini tartışır (Williams, 1961: 18-19). Yaratıcılığın temelinde yatan klasik düşünceye değinen Williams'ın perspektifi, herhangi bir şeyin yeniden temsilinin kültürel formların bir anlatım ve eğitim olanağı olarak işlev görmesine yol açabileceğini akla getirir. Öğrenmenin ve anlatmanın bir biçimi olarak taklit, bir toplumdaki yaygın kültürel formlara tarihsel olarak büyük katkıda bulunur. Sanatın ve artistik biçimlerin toplumsal iletişim biçimleriyle yakından bağlantılı olduğu düşünüldüğünde, bu üstyapı kurumlarının görece az geliştiği, bunda da toplumun sosyo-psikolojik özgünlükleri kadar üretim biçiminin tarihsel geriliğinin de yadsınamaz rol oynadığı koşullarda, herhangi bir alternatif kültürel etkinliğin dönüştürücü işlevi tartışılabilir. İnsani ve toplumsal pratiğin oldukça sınırlı, dar kalıplar içerisinde geliştiği, bilinemezciğin bir türevi olarak aşağılanma ve korkunun geliştiği karmaşık toplumsal koşulların sonucunda açığa çıkan edilgen ve nesneleştirici tavrın, alternatif toplumsal iletişim biçimleri yoluyla tersine çevrilerek bireyin aktif bir özne olarak toplumsal yaşama katılabilmesinin sosyal koşullarının oluşturulması olanaklılığı tartışılmalıdır. Sanatın işlevi de, alternatif örgütleyici kültürel etkinlik gibi, bu noktadan ele alınabilir; sanat dünyaya insani eylem yoluyla müdahale edebilmenin bir parçası olarak anlaşılabilirdiği ölçüde, yaratıcı insan eyleminin de bir biçimi olarak var olur (Williams, 1961).

Halkın içinde yaşadığı somut nesnelliğin her yönüyle yapılandırılmış olduğu ve hâkim sınıfların örgütlediği bu yapılandırılmış gerçekliğin emekçilerin kendilerini özgürce ifade etmelerine olanak tanımadığı düşünüldüğünde, kendi nesnelliğiyle neredeyse her zaman taban tabana zıt olan egemen dünya görüşünü tartışmasız bir gerçeklik olarak kavramak zorunda kalan “cahil öğrencinin” yaşamı boyunca hüküm sürecektir bir “çaresizlik” ve “kendini ifade edememe hali” ortaya çıkar; Freire bu modele “bankacı eğitim modeli” adını verir (Freire, 2010: 48-52). Bankacı eğitim modelinin alternatifi olarak ortaya çıkan ve baskı altına alınan öznenin kendini kolektif eylem içinde ifade ettiği problem tanımlayıcı eğitimin temel özelliği eşitler arası diyaloga dayanmasıdır. Bu açıdan ele alınırsa, kültürel faaliyetin kolektivitinin kendini yeniden yarattığı, farklılıklarını tanımlayarak bütünlük sağladığı ve yaratıcı etkinliğe yöneldiği türden bir “şenlik”, aynı zamanda alternatif bir eğitim şekli olarak gündeme gelir.

Fatsa Halk Kültür Şenliği, Fatsa belediyesi tarafından 1980 yılının Şubat ayında kararlaştırılarak 8-17 Nisan 1980 tarihlerinde yaşama geçirilmiştir (Aksakal, 2007b: 55). Şenlik, tarihsel olarak, ülkemizde yıllardır düzenlenen alışıldık yerel ve bölgesel şenliklerden oldukça farklı bir düzlemde konumlanmaktadır. Asıl olarak bir köylü faaliyeti olan, burjuva cimriliği yerine paylaşımı ve hatta savurganlığı temel alan, serbest zamana, üsluba ve yaratıcı etkinliğe göndermede bulunan bir faaliyet olarak şenlik, Lefebvre'nin de belirttiği gibi günümüzde parçalanmıştır ve ritüel ancak nostaljik bir çağrışımla hatırlanmakta, gerçek içeriğinden soyutlanarak adeta bir parodiye dönüşmektedir (Lefebvre, 2007: 48). Şenliğin parodiye dönüşmesi, insanları geçici olarak bir araya getirse bile gündelik yaşamı dönüştürücü bir nitelik taşıması demektir (2007). Oysa Fatsa'da gerçekleştirilen Halk Kültür Şenliği,

Türkiye’de şenlik adı altında gündeme getirilen parodilerden bütünüyle farklı bir biçimde, parçalanan kültürü birleştirerek gündelik yaşamın içinde kolektif özne’yi yaratma amacına yönelen gerçek anlamda “dönüştürücü” bir faaliyet olarak gündeme gelmektedir. 1970’lerin Türkiye’sinde, halkı edilgenleştirmeye ve nesneleştirmeye yönelik olarak gündeme gelen ve de-politize olmuş pasif bir yığın yaratmayı amaçlayan iç savaş politikaları göz önünde tutulduğunda bu etkinliğin ayrıksı niteliği daha iyi anlaşılabilir. Şenliğin bu niteliği, Fatsa Belediye Başkanı Fikri Sönmez tarafından yapılan açılış konuşmasında da açıkça ifade edilmektedir (Aksakal, 2007b: 317-319);

“Hâkim sınıflar işçiden, emekçiden, ezilenden, sömürülenden yana tek bir sesin çıkmadığı esir bir toplum yaratmaya çalışmaktadır. Faşist saldırı politikalarının amacı bizi bir kan gölünde boğmaya ve teslim almaya yöneliktir. Böylelikle kapılar, açık faşizme geçmek için aralanmak isteniyor. Ancak onların tüm çabaları boşa çıkartılacaktır (...) Halkın haklı ve sabırlı mücadelesi bugün Fatsa’da halkın kendi yönetimini yarattı. Bugün yönetimde falanca belediye başkanı değil, halkın kendisi vardır (...) Fatsa halkı hâkim sınıfların halk üzerindeki tüm ideolojik, kültürel, siyasal etkinliklerini kırmak için alabildiğine yoğun bir mücadele içindedir (...) şenlikten beklediğimiz devrimci mücadelenin boyutlarını yükseltmek için halkın mücadele azminin pekiştirilmesi, örgütlenmesinin sağlanması ve devamlı kılınması için halkın seferber olmasıdır.”

Fatsa belediye başkanı Fikri Sönmez’in şenlikle ilgili olarak ifade ettikleri, şenliğin dönüştürücü kapasitesinin ve egemen kapitalist üretim ilişkilerinin kendisini yeniden ürettiği bir mücadele olarak gündelik yaşamı kesintiye uğratabilecek aktif bir müdahale biçimi olduğunun açıklanması olarak anlaşılabilir. Aynı zamanda şenlik, bir kültür ve bilinç sorunu olarak da ortaya çıkmaktadır. Bir toplumsal ilişki biçiminin ifadesi olan toplumsal bir iletişim biçimine kolektif olarak müdahale edilerek ilişki eleştirilmeye, onun yabancılaştırıcı ve ideolojik niteliği ortaya çıkarılarak tersyüz edilmeye çalışılmaktadır. İdeolojinin toplumsal ilişkiler ve

iletişim biçimlerindeki görünümünün açığa çıkarılması, bütünüyle özgürleşimci ve özneleştirici bir süreç olarak ele alınmaktadır. Fikri Sönmez, ya da halk arasında tanındığı adıyla Terzi Fikri, konuşmasının devamında kültürden ne anladığını vurgulamaktadır;

“Bizler için kültür, (...) yalan, demagoji ve gerçeklerin sürekli olarak çarpıtılmasına karşı halkın (...) kendi iktidarına varma kültürünü (...) sistemleştirmek, büyütmek, yükseltmek için halkın kendi yarattığı değerlere sahip çıkması ve mücadeleyi bütün gerekleriyle yüklenmesidir (2007b: 318-319).”

Burada bir parantez açılarak, “halkın kendi yarattığı değerlere sahip çıkması” vurgusunun içeriği kısaca tartışılabilir. Böyle bir düşünce tarzının dönüştürücü, özgürleşimci ve diyalektik olmadığı, tutucu ve gerici bir anlayışın ifadesi olduğu, içinde nostaljik öğeler taşıdığı yönünde çeşitli itirazlar gündeme getirilebilir. Ancak, unutulmamalıdır ki bir halkın içinde yer aldığı toplumsal ilişkiler bütünüünün bir parçası olarak tarihsel süreç içerisinde yarattığı, sahiplenilmesi ve geliştirilmesi halinde kolektif hareket yeteneğini ve organik bütünlüğü mümkün kılacak çeşitli toplumsal davranış biçimlerinden söz edilebilir. Kültürle kurulan ilişki en nihayetinde bir eklemlenme ilişkisidir.

Baskıya maruz bırakılmak, baskının derecesi ne kadar şiddetli olursa olsun kendi içinde karşıtını, baskıya dayanma yollarını ve olanaklarını da taşıyacaktı (Poulantzas, 2004a). Hatta tarihsel olarak büyük baskı ve zulüm dönemlerinin ideolojik kapasitesinin modern gündelik yaşama göre daha sınırlı olduğu ileri sürülebilir. Anadolu’daki büyük isyanlar buna örnek olarak gösterilebilir. Kapitalizm öncesi dönemlerde, baskının bütün şiddetine karşın üslup ve yaratıcılık en özgün örneklerini verebilmekteydi (Lefebvre, 2007: 50). Bunların metalaşmamış ilişkilerin bir sonucu olduğu düşünülebilir. Bu türden olumlu toplumsal davranış biçimlerinin

yarattığı değerlerin dönüştürücü potansiyeline sahip çıkılması anlaşılır bir tutumdur. Bu değerlerden birine örnek olarak ülkemizdeki misafirlik kurumu gösterilebilir. Fatsa Halk Kültür Şenliği sırasında ilçeye davet edilen sanatçılar, yazarlar ve diğer köylerden gelenler halk tarafından şenlik süresince misafir edilmişler, misafirler halkla iç içe bulunarak yaratıcı etkinliğin bir parçası haline gelmişlerdir. Etkinlik dışı zamanlarda halk ile aydınlar arasındaki etkileşimin bu türden bir olanağın da kullanılarak geliştirildiği rahatlıkla söylenebilir. Kaldı ki, geleneksel olarak düşünülebilecek değerlerin alternatif-örgütleyici bir politik irade tarafından ilerici biçimde dönüştürülmesi, özellikle hâkim sınıfların ciddi bir hegemonya ve meşruiyet bunalımı yaşadığı, yerleşik değerlerin parçalanarak çözülme sürecine girdiği ve geniş kitlelerin bu çözülme sonucunda deyim yerindeyse “boşluğa çıktığı” koşullarda, son derece anlamlı görünmektedir. İki dönem boyunca Fatsa’da Kurtuluş Mahallesi halk komitesi başkanlığı yapan Sabahattin Akyazı’nın buna ilişkin olarak söyledikleri, böyle bir perspektifle bakıldığında anlamlıdır (Aksakal, 2007b: 100);

“ O dönemde, bizim komite olarak sürdürdüğümüz faaliyetlerde, insanlar bugün olduğu gibi yoz değildi. Geleneksel olarak var olan ahlaki ilişkileri devrimci ilişkiye dönüştürmeye çalıştık. İnsanlar arasında kardeşçe yaşama isteği daha ağır bastı. Tabii o dönemin ayrı bir özelliği vardı (...).”

Akyazı’nın da belirttiği mevcut toplumsal ilişkilerin belirli bir anı, kapitalizmin gelişme derecesi ile yakından bağlantılı olan kültürel formlardaki dönüşme sürecine bilinçli ve iradi bir müdahaleye olanak sağlamıştır. Geleneksel ilişkilerden söz ederken, her kişisel tarih anlatısında olduğu gibi, nostalji (geçmişe özlem) unsurunun belirli bir duygusal ağırlığından söz edilebilir. Ancak, Lefebvre’nin de belirttiği gibi, her ne kadar boyun eğilmemesi gereken bir unsur olsa

da, geçmişe özleme neden olan mevcut toplumsal ilişkileri de göz ardı etmemek gerekir. (Lefebvre, 2007: 88-90).

İdeolojiyi egemenliğin bir biçimi olarak görmek, onun dayandığı toplumsal ilişkiler bütününe dönüştürebilecek bir karşı koyma ile, başka bir ifadeyle ezilenlerin yanında olan halkın birliğinin bir sonucu ve ürünü olarak gerçekleşebilir (Freire, 2010). Fatsa Halk Kültür Şenliğinin de, organik bütünlüğü sağlayıcı kolektif bir çaba, aynı zamanda toplumsal ilişkilerin dönüştürülmesine yönelik alternatif bir toplumsal iletişim biçimi olan bir “kitlelerin eğitimi” faaliyeti olarak gündeme geldiği düşünülebilir. Bu türden bir eğitim faaliyeti, aynı zamanda dönüştürücü bir unsur olarak kültürün demokratikleştirilmesini de gündemine alır. Hâkim kültür ve bilinç biçimlerinin radikal bir eleştirisiyle mevcut toplumsal ilişki biçimlerine yönelerek alternatif biçimlerde yeniden kurulabilmesi için kültürel araçlara erişimin de demokratikleşmesi gerektir. Her ne kadar içeriğin demokratikleşmesi ve kültürel üretimin meta vasfının ortadan kaldırılabilmesi için çok daha fazlası gerekli olsa da, kültürü ve bilinci üreten araçlara erişimin demokratikleştirilmesinin önemi asla küçümsenmemelidir. Dolayısıyla kültürü demokratikleştirerek hâkim düşünce kalıplarına, bilinç biçimlerine radikal biçimde karşı koyan bir mücadelenin önemi yadsınamaz. Fikri Sönmez’in şenliğin içeriğine ilişkin olarak söyledikleri bu bakımdan önemlidir;

“Evet, Fatsa Halk Kültür Şenliği farklı olmuştur. Şenlikte halka toplumsal içerikli filmler (...) insanları eğitecek, öğretecek, ileriye dönük yetiştirecek, yeni nesle hitap edecek toplumsal içerikli filmler oynatılmıştı (...) Fatsa’nın mahallelerinde, yoksul kesimden insanların gelip tiyatro, koro ve benzeri faaliyetlerde bulunmasına imkân sağlanmıştı. Bu şenlikte spor karşılaşmaları yapılmıştı (...) Bu şenliğe Halkevleri Genel Merkezi folklor ekibiyle, korosuyla, tiyatrosuyla katılmıştır. ODTÜ, (...) Giresun Aksu Şenliği, Ordu Belediyesi Tiyatrosu gelmiş, şenliğimizde gösteride bulunmuştur (...) Kitap kampanyası

düzenlenmiştir. Ankara Belediyesi çocuk kitapları göndermiştir. Köydeki yoksul çocuklara bu kitaplar ulaştırılmıştır. Şenlik bu amaçla, bu biçimde yapılmıştır” (Aksakal, 2007a:57).

Hâkim kültür ve bilinç biçimlerinin “cahil çocuk”larına reva gördüğü çaresizlik duygusunun aşılması, metalaştırılmış kültürel üretimin dışsallaştırılarak tekinsiz bir fenomen, korkulacak bir güç olarak halkın karşısına çıkarılmasının önüne geçilebilmesi kültüre erişimin demokratikleştirilmesiyle mümkündür. Köylere, mahallelerin yoksul çocuklarına yönelik kitap kampanyaları, tiyatro gösterileri, hatta bir tür toplumsal iletişim biçimi olarak kullanılarak alternatif biçimde örgütlenen spor karşılaşmaları bunlara örnek olarak gösterilebilir. Türkiye’nin çeşitli bölgelerinde tam bir savaş ortamı hüküm sürerken, faşist saldırıların halkın siyasal yaşama müdahalesine dönük etkilerinin hafifletildiği bölgelerde durağanlaşmanın, hâkim kültürel yapının kendini yeniden üretmesinin önüne geçilebilmesi için kültürel etkinliklere hız verildiği düşünülebilir (Uyan, 2004).

Gerek var olan toplumsal ilişkilerin eleştirisi yoluyla yeni ve alternatif kültür-bilinç biçimlerinin oluşturulabilmesi çabası, gerekse bu süreçte bireysel özne’nin kendini kolektif içinde özgürce ifade edebilme olanaklarının yüzeye çıkartılabilmesi olarak kültürün demokratikleştirilmesi, kendini somut ve çarpıcı görünümle ortaya koyar. Süreç içerisinde kolektiviteyi örgütleyen kurucu iradenin de, bireysel özne gibi kolektifle birlikte devinerek ve dönüşmeye başladığı düşünülebilir. Oğuzhan Müftüoğlu, Fatsa Halk Kültür Şenliği ile ilgili olarak böyle bir süreci anlatmaktadır (Uyan, 2004: 117);

“Ankara’da (...) sanatçıların, kültür adamlarının katıldığı bir komite kuruldu. Onların hazırlıklarını yaptılar ve bir hafta on gün boyunca Fatsa Halk Kültür Şenliği kapsamı içerisinde sayısız paneller, söyleşiler, tiyatro gösterileri, yarışmalar düzenlendi. (Murat

Belge'nin) bir anısını hatırlarım. Birçok ağır konunun tartışıldığı bir paneli, başı yaşmaklı, başörtülü kadınların, yaşlı insanların doldurduğu beş yüz kişilik bir salonda sıkılmadan izledikleri, sorular sordukları şekilde anlatımları vardı (...) Büyük şehirlerde aydınların bile salonlarında, bir panelde elli kişiyi, yüz kişiyi bir araya getiremedikleri bir ortamda, Fatsa'da yaşanan böyle bir olay (...) halkın politikleşmesini, katılımını vurgulaması açısından da önemli bir şeydir diye düşünüyorum.”

Kültürün demokratikleşmesi bahsinde, kolektif müdahale alışkanlığı kazanmakta olan halkın süreci nasıl dönüştürebildiğine dair çeşitli anlatımlar bulmak mümkündür. Şenlik kapsamında davet edilen sanatçılardan Gülten Akın'ın anlatımı da benzer biçimde dikkat çekicidir (2004: 122);

“(…) Başkanlık odasına döndü, sergilerin açılışına gidilmesi düşünülüyordu. Haber geldi ki, halk sergileri kendisi açmış, tören mören aldırmadan (...) fotoğraflar, resimler, şiirler, karikatürler büyük bir ilgiyle seyrediliyor, inceleniyor, okunuyor. İzlenimler açılmış olan deftere kaydediliyor. Defterin önünde bir kuyruk oluşmuş. (...) Bütün etkinliklerin dağıtıldığı üç sinema da şenlik boyunca hıncahnç doldu. Bir o kadar insan, çevre illerden, ilçelerden gelmiş olanlar da dışarlarda bekleştiler, içeriye girebilmek umuduyla. İlk iki günde etkinlikleri yetmiş bin kişinin izlediği saptandı. Etkinliklerden bir bölümü köylere götürüldü (...) Bu bir eğlence açlığı değil, halkın kendi kültür doğrultusuna bilinçli olarak sahip çıkmasıydı.”

Halkın sorunlara kolektif müdahale alışkanlığı kazanması, siyasal yaşamın doğrudan öznesi haline getiren yabancılaşma karşıtı sürecin bir parçası olarak anlamlıdır. Halk şenliğin pasif bir izleyicisi, “parodileştirilmiş” bir ritüel olarak şenlik katılımcısı değildir. Şenlik ikame bir olgu, bir imaj olarak değil, özne'nin içinde var olduğu ve özneyle birlikte dönüşen bir yaratıcı etkinlik olarak ortaya çıkmaktadır. Nesneleştirici, edilgen ve pasif davranış biçimleri değişmektedir. Sorunlara ve çözümlere müdahil olma alışkanlığı kazanıldığı gibi, şüphayle bakılan, dışarıda bırakılan faaliyet alanları da halkın katılımıyla zenginleşmektedir. Gülten

Akın'ın aktardığına benzer bir durum, gazeteci Şükran Ketenci'nin anlatımından da takip edilebilmektedir (2004: 126);

“(...) Büyük kentlerden gelenleri daha da çok şaşırtan, Fatsa Belediyesi çevresinde gelişen başka bir yaşam biçimi ve çocuğundan, 70 yaşındakine kadar Fatsalıların alışılmışın dışındaki davranışları oldu. (...) Can Yücel, Murat Belge, Ali İhsan Mihçı'nın kültür üzerine tek kelimeyle “entelektüel” düzeyde yaptıkları bir tartışmayı başlarında beyaz tülbent ve köy giysileri ile 40-50 yaşın üstündeki kadınların, sakallı hocaların ve hatta bazı çocuklu anne ve babaların dinleyebileceklerini düşünebilir misiniz? İki saatten fazla süren böyle bir tartışmadan sıkıldığı için zaman zaman ağlayan çocuğa kimsenin müdahale etmediğini ancak sesini çok yükselttiğinde onu susturamayan annenin dışarıya çıkıp yiyecek bir şey aldıktan sonra tekrar içeri girdiğini... Halk giysisinde sazla söylenen bir marş, modern giysili bir ODTÜ öğrencisi ile temiz giyimli başı eşarpla örtülü (yaşı) 50'nin üzerinde bir kasaba kadının yan yana oturdukları yerden eşlik edeceğini...”

Alternatif toplumsal iletişim biçimlerinin geliştirildiği pratiklerde, mevcut toplumsal ilişkilere bilinçli biçimde müdahale edebileceğinin en güzel örnekleri, Fatsa Halk Komiteleri'nin yaşama geçirmeye başladığı yeni yaşama tarzının somut anlatımları olan böyle örneklerde bütün berraklığıyla görülebilir. Halkın etrafında olan bitene karşı eleştirel ve kolektif müdahalesi kimi zaman öyle boyutlar almıştır ki, Fatsa'nın Mandıra mahallesinde, mahalle halkının büyük beğenisini toplayan bir tiyatro oyunu, şenlik programının dışına çıkılması gerekeceği nedeniyle ikinci kez oynanmayınca halk belediye binasının önünde dört yüz kişinin katılımıyla protesto mitingi düzenlemiştir (2004: 124). Bunun sonucunda oyun ikinci kez aynı mahallede sergilenebilmiştir. Verili toplumsal ilişki biçimleri tersine çevrilerek o günün koşullarında bile ayrıksı duran, atak, etkin ve “dışa dönük” (2004: 134) bir insan uç vermeye başlamıştır. Başka bir deyişle, “susan insan” yerine “konuşan insan” ortaya çıkmaktadır. Hak arama pratikleri ve kolektifin özneleşme süreci ve olanakları

açısından, halkın kendilerini ilgilendiren en küçük bir soruna bile müdahale edebilme alışkanlığı kazandığını gösteren bu örneğin önemli olduğu düşünülmektedir.

Pertev Aksakal, Fatsa Halk Kültür Şenliği ile ilgili anlatımlarında, sürece özellikle kadınların yoğun katılımından söz etmektedir (2004: 135). Gerçekten de, Fatsa’da halk komiteleri deneyiminin kadınların üzerinde son derece güçlü bir etkisi olduğu söylenebilir. Lefebvre, gündelik yaşamın asıl ağırlığının kadınlar üzerinde olduğunu söylerken, kadının kendisinin gündelik olanda bir ikame (güzellik, dişilik, moda vb) olduğunu, nesneleştirilen ve robotlaştıran gündelik yaşamın kadınların kendiliğindenliğine karşı bir pranga oluşturduğunu belirtir (Lefebvre, 2007: 87-88). Dolayısıyla, yukarıda tartışılan örnekler de göz önünde tutulursa, kadınların özneleşme sürecinde oynadıkları rolün alternatif toplumsal ilişkiler kurulmasında ne kadar etkili olduğu anlaşılabilir.

Fatsa’da, alternatif biçimlerde örgütlenmeye çalışılan toplumsal ilişkiler bütününe, akıl yoluyla olduğu kadar, duygusal düzeyde nasıl sezildiği, başka bir deyişle nasıl “hissedildiğinin” de önemli olduğu düşünülmektedir. Zira dönüşüm dönemlerinde eski olan ile yeni olanın zihinde birlikte var olduğu, ikisi arasındaki ilişkiyi sezmenin belirli bir yaşın üzerinde olanlar tarafından aynı kolaylıkla gerçekleştirilemeyeceği varsayılabilir. Halk komiteleri sürecindeki duygusal izlenimler açısından, hem bir kadın hem de bir çocuk olarak, Fatsa Çocuk Korosu’nun yaşça en küçük üyesi Leyla Gedik’in anlatımlarına başvurmak yararlı olabilir (Sarıoğlu, 2008: 139-143);

“Biz yetişkinlerin tersine Fatsa ile eşzamanlı büyüyen çocuklardık. Sokaklar bizim hayatımızdı, sokaklar o kadar vazgeçilmezdi ki eve girmek bile istemezdim (...) Kültür Festivali büyük bir şeydi. Şimdi mesleki toplantılara bile zor dayanan ben, onları izlemek için çırpınırdım. Sinemalarda yapılan etkinlikleri başörtülü kadınlar büyülenerken izlerdi.

Herkes birbirinden büyülenirdi... O günlerden kötü hiçbir şey hatırlamıyorum. Kötü bir şey olsaydı, bir çocuk olarak onu çok rahat yakalar, hissederdik. Çok mutluyduk... Şenlikliydi her şey...”

3.4. Dönüştürücü Bir Eylem Olanğı: Çamura Son Kampanyası

Fatsa’da halk komiteleri deneyimi tartışılırken, alternatif toplumsal iletişim biçimleri yoluyla verili toplumsal ilişkiler bütününe müdahale etmeyi amaçlayan dönüştürücü bir başka pratik olarak, halkın aktif katılımıyla yaşama geçirilen “Çamura Son Kampanyası” ele alınabilir. Çamura Son Kampanyası, gündelik yaşama müdahale etmeyi amaçlayan kolektif bir deneyim olarak birden çok yönüyle alternatif-örgütleyici bir işlev görmüştür. Bir yanıyla yabancılaşma karşıtı bir faaliyet olarak ortak bir eser ortaya konulabilmiş, bu ortak eser aynı zamanda yaratıcı etkinliğin etrafında organik bir bütünlük sağlayabildiği emek koşulu olan bir iş olmuştur. Bütün bu süreç doğaldır ki öznenin kolektif çabasıyla gerçekleştirilebilen bir deneyim yaratmış, nesneleşme karşıtı bir kolektif müdahale olarak ortaya çıkmıştır.

Fatsa’da Fikri Sönmez’in belediye başkanı seçilmesinden sonra kurulan halk komitelerinin gündeme getirdiği ilk ve en önemli sorun, geçmişten devreden plansız kanalizasyon çalışmaları ve bakımsızlık nedeniyle Fatsa sokaklarının çamur deryasına dönüşmüş olmasıdır (Aksakal, 2007b: 36). Sorunun belediyenin elindeki bütün olanakların zorlanması halinde bile dört yılda çözülemeyeceği söylenmektedir (2007). Aslında sorunun belediyenin olanakları ve kaynakların yetersizliğiyle ilgisi yoktur. Yerel yönetimlerin merkezi yönetim tarafından yapılandırılan bağımlı niteliği, toplumsal yönünün ülkemizde demokrasi mücadelesinin tarihsel gelişim seyriinin farklılığı nedeniyle eksik kalması ve çeşitli çıkar çevrelerinin belediyeleri bir rant kapısı olarak görmeleri gibi güçlü tarihsel ve yapısal kökleri bulunmaktadır.

İlçede çamur sorununun bir “müteahhit” üzerinden kronikleşmesi aslında durumun bir özeti gibidir (Aksakal, 2007a: 52). Çamur dolu sokaklar ulaşımı engellediği gibi ilçede ciddi sağlık sorunlarının ortaya çıkması an meselesi haline gelmiştir.

Çamur sorunu üzerine, Fikri Sönmez’in de katıldığı halk komiteleri toplantıları düzenlenerek halkın sorunun çözümüne doğrudan müdahil olması istenmiş, bunun sonucunda “Çamura Son Kampanyası” ortaya çıkmıştır. Bu kampanyaya, örgütlenişi ve uygulanma biçimi göz önünde bulundurulduğunda aslında bir “Çamura Son Şenliği” demek yanlış olmaz. Zira öğrencilerden kadınlara, çevre köylerden belediye çalışanlarına kadar bütün Fatsalılar, yedi günlüğüne “olağan” gündelik yaşamı durdurarak ortaklaşa çalışmışlar ve mahallelerini çamurdan temizlemeyi başarmışlardır. Ortak emek ve çaba, bir yandan gündelik yaşamın askıya alındığı bir şenlik olarak özgürleştirici, diğer yandan yaratıcı etkinliği bir iş etrafında ortaya çıkararak organik bütünlüğü kurduğu için özneleştirici bir etkinlik olarak ortaya çıkmıştır. Sonuç olarak, “dört yılda başarılamayacağı” teknik yetkililer tarafından ifade edilen işler, yedi gün olarak planlanan kampanya içinde altı günde bitirilmiş, üstüne Fatsa’nın en geniş caddesi olan 4 kilometrelik Malpazarı caddesi açılmış, çalışmaların tamamlandığı yedinci gün ise kutlama ve şenlik olarak ilan edilmiştir (Aksakal, 2007a; 54-55; 2007b: 37).

Çamura Son Kampanyası pek çok açıdan zengin bir deneyimdir. Halkın yaratıcı gücüne olan inanç, sorunların doğrudan halk tarafından kolektif müdahale yoluyla çözülebilmesini sağlayan kanalları oluşturmuştur. Bu bakımdan, kampanyanın aynı zamanda bir “özgüven” deneyimi olduğu ve komite uygulamalarının erken bir döneminde başarılmasının Fatsa’daki alternatif toplumsal sürece olumlu bir motivasyon kattığı düşünülebilir. İş etrafında sağlanan organik

bütünlüğün kolektiviteye olan inancı ve güveni artırmasının yanı sıra, dönüştürücü eylemin en somut sonucu halkın yaşadığı çevreyi doğrudan kendi müdahalesi yoluyla inşa etmesi olmuştur. Bu durum, Marks'ın daha yukarıda da andığımız özlü ifadesiyle; “burjuva egemenliğinin sonunun dünyanın sonu anlamına gelmediğini” (Marks ve Engels, 1977) gösteren görkemli bir örnek oluşturmuştur. Ayrıca, kolektif müdahalenin toplumsal ilişki ve süreçlere müdahale etmenin yegâne olanaklı yolu olduğunu ortaya çıkarması açısından başarılı bir gösterge oluşturmuştur. Çamura Son kampanyasının başarıyla sonuçlanmasının ardından çevre köylerde de “köy komiteleri” kurulmaya başlamıştır.

Çamura Son Kampanyası, halkın doğrudan karşılaştığı en önemli sorunlarından birini çözenin yanı sıra ve bundan öte, halkın bir sorunu doğrudan müdahale yoluyla çözebileceğini göstererek yeni bir alışkanlığın, davranış tarzının oluşmasına katkıda bulunmuştur. Burada temel amacın, kolektivitenin etrafında bütünleşeceği bir eser ortaya koyabilmek olduğu ve bunun bilinçli olarak yapıldığı düşünülmektedir. Var olan toplumsal ilişki tarzını tersine çevirebilmek için alternatif bir toplumsal iletişim biçiminin bilinçli olarak denendiğine ilişkin bakış açısı, kampanyaya katılan Sedat Göçmen'in anlatımlarıyla da açıklık kazanmaktadır (Uyan, 2004: 109);

“(…) Bir şoka ihtiyaç var. Ama bu şokun başarılı olması lazım. Yani öyle yapalım ki, çok uzun bir sürede yapılacak bir işi kısa sürede bitirelim ve de başarılı bitsin. Dedik çamurdan başlayacağız. Kampanyanın adına da Çamura Son kampanyası dedik ama Çamura Son kampanyası olmasa bir başka kampanya yapacaktık biz. Farklı bir şok bunlar, farklı insanlar, farklı anlayışla geldiler (ve) bu farkı göstermek zorundayız.”

Halkın sürece doğrudan müdahale etme alışkanlığı kazanarak kendi yaratıcı kapasitesini somut bir ürün aracılığıyla görmesi, ortak bir eser üzerinde kolektif

biçimde emek vererek mümkün hale gelmiştir. Çamura Son kampanyası sırasında, çalışmaya katılanlar tarafından sonradan “başka bir dönemde başarılmayacak” ifadesiyle hatırlanan işlerin kısa sürede yapılabilmesinin koşullarını kolektif birliğin yarattığı farklılıkların dönüştürülebilmesi kapasitesi ve kolektif bütünlüğün basitçe kişisel çıkar ilişkileriyle parçalanamaması olarak düşünmek mümkündür. Alternatif biçimde örgütlenen süreç, aynı zamanda mevcut toplumsal ilişkilerin bir eleştirisi olma özelliğini de göstermektedir. Fatsa Belediyesi’nde görevli Ahmet Özdemir, Çamura Son kampanyasının bu niteliğini şöyle anlatmaktadır (Aksakal, 2007b: 141-145) ;

“Fatsa, konuşa-tartışa, yapa boza gerçekleştirilen bir süreç örneğidir (...) Yaptığımız işin bütününe demokratik bir tarz egemendi. Aynı demokratik tarzı Çamura Son Kampanyasını örgütlerken de gerçekleştirdik. (Yolların açılması konusunda da) bizimle çatışmayı kimse göze almadı. En somut örnek, Kurtuluş Mahallesi’ndeki bataklıkla ilgilidir. Bataklığın ortasından geçecek yol (...) Biz yolu yapmaya başladık, yolun geçeceği yerde özel mülkü olanların yerleri de yavaş yavaş artıldı. Yani yol ilerlerken ilgili insanları çağırıyorsunuz, adam projeye bakıyor, önüne bakıyor, sonra arkasına bakıyor, kendine bakıyor... Evet, diyor (...) İlk yıkılan dere üzerindeki fırını. Erdemlerin fırınıydı. Orası yıkılınca, “Bunların karşısında kimse duramaz” dendi. Erdemlerin fırınına yıkarsanız, Karamollanın katına ceza yazarsanız, Çebilerin lokantasını yıkarsanız gerideki insanların direnme şansı kalmaz. Direnmelerine gerek yok.”

İş’in etrafında yaratıcı bir etkinlik ve eser üzerinden gelişen özneleştirici organik bütünlük, sürece dâhil ettiği parçaları dönüştürme kapasitesine sahiptir. Aynı zamanda, kendini çıkar ilişkilerinden yalıtılabildiği için alternatif-örgütleyici bir toplumsal güç konumuna da gelmektedir.

Fatsa’da halk komiteleri sürecinde ortaya çıkan zengin politik deneyim, halkın kendiyile ilgili sorunlara müdahil olarak siyasal yaşamın doğrudan öznesi haline gelmeye yöneldiği, mevcut toplumsal ilişkilerin radikal bir eleştirisi niteliği

taşıyan, alternatif örgütleyici bir birikim ortaya çıkarmaktadır. Bu birikimin, gündelik yaşamın alternatif biçimlerde örgütlenmesinin mümkün, olanaklı ve mevcut toplumsal ilişkilerin dönüştürülmesi açısından gerekli olduğu düşünülebilir. Mevcut ilişkilerin dönüştürülmesi; alternatif toplumsal iletişim biçimleri aracılığıyla, kolektif birliğin emek koşulu olarak bir iş etrafında bütünleşebildiği, yabancılaşmacı- nesneleştirici ve hiyerarşik ilişkilerin ideolojik bir eleştirisini ortaya koyabildiği, kültürün ve bilinç biçimlerinin demokratik bir tarzda yeniden yapılandırılmasını gündeme getirebildiği bir sürecin konusu olarak ortaya çıkabilir.

Sonuç: Bir Mücadele Alanı Olarak Gündelik Yaşama Bakmak

Henri Lefebvre, gündelik yaşamın praksis'in gerçek merkezi olduğunu söylerken onun üretim ile tüketim arasındaki bir geri besleme bölgesi, insanın kendi yaşamını üretmesi sürecindeki anlık kritik dengenin kurulduğu bir alan olduğunu belirtir (Lefebvre, 2007: 43-44). Daha açık ve özlü bir ifadeyle, “iktidar esas olarak gündelik yaşamda kurulur” (2007: 70). Bu tezin temel sorunu, Lefebvre'nin kastettiği türden bir gündelik yaşamı; kapitalist üretim ilişkilerinin kendi varlık koşullarını yeniden ürettiği, yaratıcı emeğin kaynağı ve yaşamın gerçek öznesi olan insanı bu süreçte araçsallaştırdığı, nesneleştirdiği, baskı ve zorbalıkla tahakküm altına almaya çalıştığı, zamanı ve mekânı sömürgeleştirdiği türden bir gündelik yaşamı, işlevinin belirginleştiği gerçek niteliğiyle kavrayarak onun çelişkilerini, dengesizliklerini ve sunduğu dönüştürücü eylem olanaklarını alternatif bir bakış açısıyla ele alabilmektir. Modern dünyadaki gündelik yaşam, aslında sınıflı topluma özgü bütün kurumlar gibi (tahakküm, ideoloji, devlet) tasfiyesi bütünüyle “devrimci eylemin başarısına bağlı olan” (2007: 73), aynı zamanda tasfiyesi yabancılaşmanın aşılmasının zorunlu ön koşulu olan bir olgudur.

Gündelik yaşam, mevcut kapitalist üretim ilişkilerinde sözcüğün gerçek anlamıyla bir gündelik yaşam olarak düşünülemez. Meta üretiminin yaygınlaştığı, kapitalizm koşullarında zorunlu zamanın insan yaşamının bütününe denetimi altına aldığı, zaman-mekân ilişkisinin tarihselliğe olanak tanımayacak biçimde dönüştürüldüğü günümüz toplumunda gündelik yaşamın asıl işlevi, emeğin yeniden üretimi sürecinde oynadığı başat ve ideolojik rolden başka bir şey değildir. Bununla

birlikte, gündelik yaşamın ve bütün bir hayatın üzerinde yükseldiği toplumsal ilişki biçimlerinin zenginliği ve çok yönlülüğü onun asla tam bir “kapalı devre” (Lefebvre, 2007) haline getirilmesine olanak tanımaz. Her olgu taşıdığı çelişkilerle, dengesizliklerle ve dönüşme potansiyeliyle birlikte var olmaktadır. Gündelik yaşam da, eylem ile hayat arasındaki ilişkide “karşı koyan” (2007: 87) unsurları içinde barındıran bir özellik taşımaktadır. Olağanlaştırılarak ebedileştirilmeye ve işlevi gizlenmeye çalışılan ne kadar yerleşik yapı varsa, bunların hepsinin eleştirisini içinde taşıyan bir alternatif gündelik yaşamdan, alternatif toplumsal ilişki biçimlerinden, alternatif toplumsal iletişim biçimlerinden söz etmek olanaklıdır.

Mevcuttan kopuşun, egemen üretim ilişkilerinin köklü bir eleştirisiyle ortaya çıkacak yeni bir üretim tarzına olan inançla ya da kapitalist üretim ilişkilerinin içsel çelişkilerinden kaynaklanan yapısal bir çöküntüyle değil, bütün bunların yanında üretimin akıl dışı niteliğini meşrulaştıran dikey hiyerarşiden ve onun doğal sonucu olan toplumsal egemenlik biçimlerinin özgün ilişkilene tarzını gizleyen iletişim biçimlerinden de köklü ve iradi bir kopuşla gerçekleşebileceği düşünülmektedir. Böyle bir kopuşunsa egemen üretim biçiminin dikey hiyerarşiye dayalı, nesneleştirici, güvensiz, tahakküm edici iletişim biçimlerinin özneleştirici, kolektif müdahaleyi gerektiren ve örgütlülüğü zorunlu olarak varsayan radikal bir eleştirisinin ve alternatifin ortaya konulmasıyla mümkün olabileceği iddia edilmektedir.

Gündelik yaşamın alternatif biçimlerde örgütlenmesinin, dönüştürülmesinin ve mevcut üretim ilişkilerinin radikal bir eleştirisinin yapılabilmesinin koşullarının oluşturulabildiği önemli tarihsel momentler mevcuttur. Paris Komünü, Şeyh Bedrettin İsyanı ve yakın tarihimizdeki Fatsa Halk Komiteleri deneyimi bunlara örnek olarak gösterilebilir. Bu süreçlerin yarattığı zengin politik deneyimin bilince

çıkartılması, yakın tarihimizin ve günümüzün bütünlüklü bir biçimde anlaşılabilmesi kadar, içlerinde taşıdıkları alternatif-örgütleyici potansiyel ile verili toplumsal ilişkilere yönelttikleri radikal eleştirinin dönüştürücü niteliğini kavrayabilmek açısından da önemlidir. Fatsa Halk Komiteleri deneyimi, gündelik yaşamı “devrimci biçimde kesintiye uğratan” (2007) ve onu dönüştürmeye yönelen, egemen kapitalist üretim ilişkilerinin mevcut toplumsal pratik içerisinde radikal bir eleştirisini ortaya koyarken aynı zamanda onun alternatifini de gösterebilen bir gerçeklik olduğu düşüncesiyle çalışmaya dâhil olmuştur.

Tutarlı bir kapitalizm eleştirisinin, bir ilişki ve süreç olarak kapitalist üretim ilişkilerinin bütününe yönelerek bir bütün olarak insan yaşamının üretilmesinde oynadığı rolü anlamlandırabilmesi gerekmektedir. Üretimin toplumsal niteliği ile açıkça uzlaşmaz bir çelişki içinde olan özel mülkiyetin sınıf karakteri, içinde geliştiği bütün toplumsal ilişki biçimlerine hiyerarşinin, tahakkümün, nesneleştirmenin, edilgenleştirmenin, köleleştirmenin damgasını vurmaktadır. Tahakküm ve kontrol mekanizmaları çoğu zaman son derece karmaşık biçimlere bürünmekte, bütün bir yaşamı kapsayarak kendini her alanda yeniden üretmektedir. Gündelik yaşamın içinde onu süreklileştiren, açık baskı ve zorlamanın bile tarihsel süreç içerisinde başaramadığı biçimde üslubu ve yaratıcılığı öldüren, düşünce ve davranış kalıplarını etkileyen, bilinci bulanıklaştıran, kültürü dışsallaştırarak meta haline getiren ciddi bir ideolojik ağırlık bulunmaktadır. Gündelik yaşamı alternatif biçimlerde örgütleyebilme, onun dışına çıkabilme, kesintiye uğratabilme gibi olanakları sorgulayarak tartışmaya açan her arayış, zorunlu olarak gündelik yaşamı kuşatan ideolojik örtüyü kaldırmak göreviyle karşı karşıya kalacaktır.

Toplumsal ilişkilerde ezen-ezilen ilişkisini meşrulaştırarak gündelik yaşamı sarmalayan bu ideolojik yapı, ancak gündelik yaşamın alternatif biçimlerde örgütlenebildiği bir süreç içerisinde görülür kılınabilmektedir. Bu ise, alternatif toplumsal iletişim biçimlerinin geliştirilebildiği, bu alternatif biçimler aracılığıyla mevcut ilişkilere bilinçli ve iradi biçimde müdahale edilebildiği, farklılıkların organik bütün içerisinde yaratıcı eylemleriyle birlikte dönüşerek aynı zamanda ilişkileri dönüştürdüğü çetin bir mücadelenin konusudur. Fatsa örneği üzerinden, yaşanan zengin politik deneyime içerilebilen söz konusu toplumsal iletişim biçimlerinin neler olabileceği ve bunların alternatif-örgütleyici işlevleri sorgulanmıştır.

Türkiye'nin açıkça bir iç savaş sürecinden geçtiği; militanlaşmanın de-politizasyonla, hak mücadelelerinin kaçış ve mahrumiyet duygularıyla iç içe girdiği, politik gelişmelerin yoğunluğu içerisinde kitleleri gündelik yaşama müdahale etmekten alıkoyarak, yıldırarak siyasal yaşamın dışına itmeyi amaçlayan bir sivil faşist iktidar stratejisinin gündeme getirildiği bir tarihsel dönemde Fatsa gibi ayrık bir deneyim yaşanmıştır. Gündelik yaşamın edilgenleştirici, nesneleştirici, tahakküm altına alıcı “rutininin” yanı sıra sivil faşist şiddet döngüsüyle de durağanlaştırıldığı, hegemonya ve meşruiyet bunalımının yarattığı kültürel çözülme ve parçalanmanın alternatifsizlik durumunda bu şiddetle iç içe geçtiği 1970'ler Türkiye'sinde Fatsa Halk Komiteleri deneyimi, gündelik yaşamın alternatif toplumsal ilişkileri üretecek iletişim biçimlerini alternatif-örgütleyici ve dönüştürücü bir unsur olarak gözler önüne sermiştir. Halkın sorunlara doğrudan ve kolektif müdahalesi, dönemin yaygın retorik “anarşi” söyleminin ideolojik niteliğini teşhir ederek sorunların doğrudan ve aracısız çözüldüğü kolektif müdahalenin ve onun bir parçası olan yaratıcı eylemin

Türkiye tarihinde görülmemiş bir huzur, paylaşım ve dönüşüm kapasitesini içinde barındırdığını göstermiştir. Sivil faşist hareketin işçi sınıfının bütünlüğünü parçalama, sürece demokrasi lehine müdahalesinin koşullarını ortadan kaldırma ve edilgen, pasif, sado-mazoşistik bir tür proto-faşist insan tipini zorlama yönünde derinleştirdiği sürece Fatsa özelinde ters yönden müdahale edilmiştir.

Bağımsız belediye başkanı Fikri Sönmez'in öncülüğünde ve halkın katılımıyla birlikte geliştirilen halk komiteleri, tez boyunca sözü edilen alternatif toplumsal iletişim biçimlerinin kolektif çalışma pratiği aracılığıyla yaşama geçirildiği ve gündelik yaşamın dönüştürüldüğü organlar olmuştur. Her kesimden ve siyasi düşünceden halkın katılımıyla şekillenen ve mevcut yapının eleştirisi içinde alternatif tarzları cesurca deneyen Fatsa halk komiteleri deneyi, bu bakımdan hem doğrudan demokrasi hem de yabancılaşma-nesneleşme karşıtı bir faaliyet olarak gündeme gelmiştir. Sürecin toplumsal ilişki biçimlerinin radikal bir eleştirisi olması yanında, kitlelerin gündelik yaşama müdahale kapasitelerinin farkına varmalarıyla birlikte pedagojik bir niteliği de ortaya çıkmıştır. Farklılıkların kolektif çalışma içinde bütünleştirici ve zenginleştirici biçimde ifade edilerek “toplumsal cevherin” ortaya çıkarıldığı, yaratıcı faaliyetin önündeki kısıtlayıcı zorlama mekanizmalarının ortadan kaldırılarak kültürün demokratikleştirilmesinin olanaklarının yaratıldığı Fatsa deneyimi, aynı zamanda ortak iş yapabilme, gündelik yaşamı kesintiye uğraticı bir alternatif toplumsal faaliyet alanı olarak “şenlik” ve çoğu zaman bu biçimlerin tümünün iç içe geçtiği bir etkinlikler bütünü olarak ortaya çıkmaktadır.

Kolektif özne'nin ve onu ortaya çıkartan kolektif müdahale koşulunun özneleşme süreci içindeki önemi de yine bu deneyimle birlikte berraklaşmıştır. Bireysel müdahale, yabancılaşma ve nesneleştirme karşıtı, hiyerarşiyi reddeden

alternatif bir toplumsal ilişki ve iletişim biçimi olarak ancak kolektif öznenin varlığı ve kapsayıcılığı altında gerçekleşebilir. Bunun başarılması ise, edilgen, pasif, örgütlülüğü dağıtılmış, özgüvenden ve yaratıcılıktan-üsluptan yoksun, gündelik yaşamın iş içinde dumura uğrattığı parçalanmış bireyliklerle mümkün değildir. Mevcudun alternatifini ortaya koyacak mekanizmaların üzerinde yoğunlaşılması; kültürel formların, sanatın, artistik-estetik biçimlerinin tarihselliği ve dolayımın mekanizmaları içinde incelenebilmesi, bu izlerin üretim sürecine kadar sürülebilmesi gibi son derece kapsamlı ve radikal bir eleştiriye ihtiyaç vardır. Alternatif toplumsal iletişim biçimlerinin bu eleştirideki rolü, mevcut toplumsal ilişki biçimlerinin yerine yenisini koyabilecek, iradi inisiyatifi geliştirebilecek bir mekanizma olarak ortaya çıkmasından kaynaklanmaktadır.

Alternatif toplumsal iletişim biçimlerinin gündelik yaşamı kesintiye uğratici ve mevcut kültürün radikal bir eleştirisi yoluyla toplumsal ilişki biçimlerine aşağıdan bir müdahalesi olarak Fatsa Halk Kültür Şenliği ise günümüzde bile başlı başına bir araştırma konusudur. Özgüvenden yoksun “cahil çocukların”; bir tiyatro oyununun tekrarı için miting yapan, saatlerce süren teorik tartışmaları eleştirerek izleyen, resim sergilerini tören beklemeden kendileri açan, sözcüğün geniş anlamıyla “özgüvenli” insanlara dönüşmeleri, Fatsa’daki dönüştürücü güce belki de en açık örnektir. Kültürün demokratikleşmesi böylece “aşağıdan” ve dönüştürücü bir süreç olarak ortaya çıkmaya başlamış, farklı bir yaşam biçimine tekabül eden alternatif bir bilinç biçimi uç vermiştir. Benzer bir şekilde, halkın kendi yaşadığı soruna doğrudan ve kolektif biçimde müdahale ederek iş etrafında organik bütünlük sağladığı, yabancılaştırmanın ve nesneleşmenin neden olduğu özgüven sorununun ortak bir eser

konularak aşılmaya çalışıldığı Çamura Son Kampanyası da, sözü edilen alternatif toplumsal iletişim biçimlerine örnek olarak gösterilebilir.

Fatsa örneğinde söz edebileceğimiz bir başka alternatif toplumsal iletişim biçimi ise “özeleştirir”dir. Kolektivite içinde “meydan okuma”yı olanaklı kıldığı ölçüde demokratik ve bütünlük sağlayıcı bir işlev kazanan özeleştirir, aynı zamanda hiyerarşik bir ezen-ezilen ilişkisine imkân tanımadığı için özneleştiricidir. Halk komitelerinin içinde sürekli olarak yanlış olduğu düşünülen uygulamaların tartışılması istenmiş, belirli aralıklarla düzenlenen komite toplantılarında halkın yoğun katılımıyla, yapılan uygulamalar eleştirilmiş, bazı komiteler görevden alınmış, demokratik olmadığı düşünülen kimi uygulamalardan fiilen delinmiştir. Somut olaylar içinde görülen yanlışlıkların eleştirisi, aynı zamanda mevcut toplumsal ilişkilerin bir eleştirisi olarak gündeme getirilmiş ve geniş bir bağlam içerisinde yorumlanarak mevcudun alternatifi de ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Gündelik yaşamın alternatif toplumsal iletişim biçimleri yoluyla toplumsal ilişkilerin üretim ilişkilerinden kaynaklanan mevcut biçimlerine müdahale edilerek dönüştürülebileceği, bu şekilde egemen üretim ilişkilerine karşı köklü ve radikal bir eleştiriyi başlatabilecek bir ideolojik demistifikasyon aracı olarak kullanılabilmesi düşünülmektedir. Toplumsal iletişim biçimlerinin bu süreçteki başat rolünü anlamlandırabilmek, gündelik yaşamda alternatif bir politik deneyim olarak Fatsa’yı ve onun zengin deneyim birikimini anlamayı gelecek kuşaklar için de zorunlu kılmaktadır. Şüphesiz her olgu kendi tarihselliği içinde var olur ve kendi çelişkilerini, güçlü ve zayıf yanlarını da içinde barındırır. Bu bakımdan Fatsa ve halk komiteleri deneyimini aşırı biçimde idealize etmek, tartışmasız bir doğru olarak kabul etmek de mümkün değildir. Ancak, gündelik yaşam bir mücadele alanı olarak kabul

edildiğinde, Fatsa deneyimi üzerinden tartıştığımız alternatif toplumsal iletişim biçimlerinin gündelik yaşamı alternatif biçimde örgütleyebilecek zengin bir potansiyel taşıyabileceği de bir o kadar gerçektir. Gündelik yaşama doğrudan müdahale etmenin bir yolu olarak gündeme getirilen alternatif toplumsal iletişim biçimleri, verili toplumsal ilişkileri dönüştürecek radikal bir eleştirinin olanaklarını ve araçlarını sunmaktadır.

Kaynakça

- Althusser, L., (2003), **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**, Çev: Alp Tümertekin.
İstanbul: İthaki Yayınları.
- Alper, E., 2007, "Bülent Ecevit", **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Ansiklopedisi: Sol**,
C. 8, s. 202-213. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Anderson, B., (2007), **Hayali Cemaatler**, Çev: İskender Savaşır. İstanbul: Metis Yayınları.
- Aksakal, P., (2007a) **Fatsa Devrimci Yol Savunması**, Ankara: Penta Yayıncılık.
- Aksakal, P., (2007b) **Fatsa Gerçeği**, Ankara: Penta Yayıncılık.
- Asa B. A., (2000), **Media and Communication Research**, London: Sage Publications.
- Aslan, Ş., (2004), **1 Mayıs Mahallesi**, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Avcioğlu, D., (2001), **Türkiye’nin Düzeni: Birinci Kitap**, İstanbul: Tekin Yayınevi.
- Avcioğlu, D., (2003), **Türkiye’nin Düzeni: İkinci Kitap**, İstanbul: Tekin Yayınevi.
- Aydinoğlu, E., (2007), **Türkiye Solu 1960-1980**, İstanbul: Versus Yayınları.
- Babuş, F., (2004), **Aşk İle Çıkmıştık Yola**, İstanbul: Ozan Yayıncılık.
- Baran, P., (1957), **The Political Economy of Growth**, New York: Monthly Review Press.
- Belli, M., 1988, "Milli Demokratik Devrim", **Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi**, C. 6, s. 2144-2145. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Benjamin, W., 2006, "Tarih Kavramı Üzerine", **Son Bakışta Aşk**, Çev: Nurdan Gürbilek,
Sabir Yücesoy. İstanbul: Metis Yayınları.
- Besnier, J. M., 1996, "Önsöz", **İmkansızın Politikası**, Çev: Işın Gürbüz. İstanbul:
Ayrıntı Yayınları.
- "Bildirge", Devrimci Yol, Nisan 1977.
- Birand, M.A., DüNDAR, C., ÇAPLI, B., (2007), **12 Mart, İhtilalin Pençesinde Demokrasi**, Ankara:
İmge Yayınları.
- Bora, T., Can K., (2007), **Devlet, Ocak, Dergah**, İstanbul: İletişim Yayınları.

- Boratav, K., (2007), **Türkiye İktisat Tarihi**, Ankara: İmge Yayınları.
- Cangızbay, K., (2003), **Sosyalizm ve Özyönetim**, Ankara: Ütopya Yayınları.
- Cuff, E.C., Sharrock, W.W., Francis, D.W., (1998), **Perspectives in Sociology**, London: Routledge.
- Çayan, M., 1988, “ Kesintisiz Devrim 1”, **Türkiye Halk Kurtuluş Parti-Cephesi**, s. 363-432. İstanbul: Yar Yayınları.
- Çubukçu, A., 2007, “TDKP- Halkın Kurtuluşu: Gerilladan Partiye”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünceler Ansiklopedisi: Sol**, C. 8, s. 724-741. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Erdoğan, N., 2007, “Demokratik Sol’dan Devrimci Yol’a Türkiye’de Sol Popülizm Üzerine Notlar”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Ansiklopedisi: Sol**, C. 8, s. 262-274. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Eroğul, C., (2002), **Devlet Nedir?**, Ankara: İmge Yayınları.
- “Fatsa Belediye Seçimlerini Halkın Devrimci Adayı Kazandı”, **Devrimci Yol**, 1 Kasım 1979, S. 32, s. 12.
- “Faşizm ve Faşizme Karşı Mücadele Sorunu”, **Devrimci Yol**, 1 Ocak 1978, S. 12, s. 8-9.
- Freire, P., (2010), **Ezilenlerin Pedagojisi**, Çev: Dilek Hattatoğlu, Erol Özbek. İstanbul: İmge Yayınları.
- Feyizoğlu, T., (2004), **Fikir Kulüpleri Federasyonu**, İstanbul: Ozan Yayıncılık.
- Fromm, E., (1996), **Özgürlükten Kaçış**, Çev: Şemsa Yeğin. İstanbul: Payel Yayınları.
- Giddens, A., (2005), **Sosyoloji, Kısa Fakat Eleştirel Bir Giriş**, Çev: Ülgen Yıldız Battal. Ankara: Phoenix Yayınları.
- Giddens, A., (2010), **Modernliğin Sonuçları**, Çev: Ersin Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gramsci, A., (1984), **Modern Prens**, Çev: Pars Esin. Ankara: Birey ve Toplum Yayınları.
- Gramsci, A., (2003), **Hapishane Defterleri**, Çev: Adnan Cemgil. İstanbul: Belge Yayınları.
- Gramsci, A., (2010), **Gramsci, Seçme Yazılar**, Çev: İbrahim Yıldız. Ankara: Dipnot Yayınları.

- Golding, P., Murdock, G., 2002, "Kültür, İletişim ve Ekonomi Politik", s. 59-94. Çev: D. Beybin Kejanlıoğlu. **Medya, Kültür ve Siyaset** (Der: Süleyman İrvan), Ankara: Alp Yayınevi.
- Guevara, E.C., (2005). **Politik Yazılar**, Çev: Nadiye R. Çobanoğlu. İstanbul: Yar Yayınları.
- Gürel, N., (2006), **1 Mayıs 1977**, İstanbul: Ozan Yayıncılık.
- Habermas, J., (1993), **İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim**, Çev: Mustafa Tüzel. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Hall, S., 2005, "İdeolojinin Yeniden Keşfi: Medya Çalışmalarında Baskı Altında Tutulanın Geri Dönüşü", s. 73-115. Çev: Mehmet Küçük. **Medya, İktidar, İdeoloji** (Der: Mehmet Küçük), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Hall, S., 2008, "Kültürel Çalışmalar ve Teorik Mirası", s. 85-114. Çev: Sevilay Çelenk, Alp Erhan Arslan. **Kırılmalar ve Uzlaşmalar** (Der: Sevilay Çelenk), Ankara: Deki Yayınları.
- Hobsbawm, E., (1999), **Tarih Üzerine**, Çev: Osman Akınhay. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Hobsbawm, E., (2006), **Milletler ve Milliyetçilik**, Çev: Osman Akınhay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Husserl, E., 2006, "Fenomenoloji Üzerine Beş Ders", s. 93-109. **Husserl**, Çev: Kasım Küçükalp. İstanbul: Say Yayınları.
- Kürkçü, E., (2007), "Türkiye Sosyalist Hareketine Silahlı Mücadelenin Girişi", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünceler Ansiklopedisi: Sol**, C. 8, s. 494-509. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Laçiner, Ö., 2007, "Önsöz", s. 9-40. **Devlet, Ocak, Dergah**, Tanıl Bora ve Kemal Can, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Lefebvre, H., (2007) **Modern Dünyada Gündelik Hayat**, Çev: Işın Gürbüz. İstanbul: Metis Yayınları.

Lenin, V.İ., (1979), **Emperyalizm Kapitalizmin En Yüksek Aşaması**, Çev: Cemal Süreya.

Ankara: Sol Yayınları.

Magdoff, H., (1969), **The Age of Imperialism**, New York: Monthly Review Press.

Mannheim, K., (2008), **İdeoloji ve Ütopya**, Çev: Mehmet Okyayuz. Ankara: Deki Yayınları.

Marcuse, H., (1975), **Tek Boyutlu İnsan**, Çev: Afşar Timuçin. İstanbul: May Yayınları.

Marks, K., (1976), **Ekonomi Politüğın Eleştirisine Katkı**, Çev: Sevim Belli. Ankara: Sol

Yayınları.

Marks, K., (2002), **Louis Bonaparte'in 18 Brumaire'i**, Çev: Sevim Belli. Ankara: Sol Yayınları.

Marks, K., (2008), **Grundrisse**, Çev: Sevan Nişanyan. İstanbul: İletişim Yayınları.

Marks K., ve Engels, F., (1977), **Seçme Yapıtlar 1**, Ankara: Sol Yayınları.

Marks, K., ve Engels, F., (1998), **Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri**, Ankara:

Sol Yayınları.

Marks, K., Engels, F., (1999), **Alman İdeolojisi**, Çev: Sevim Belli. Ankara: Sol Yayınları.

Mumcu., U., 1997, "Devlet ve Şiddet", **Devlet, Silah, Adalet**, s. 81-83. Ankara: Umag

Yayınları.

Mumcu, U., (2007), **12 Eylül Adaleti**, Ankara: Umag Yayınları.

Müftüoğlu, O., 1988, "Devrimci Yol Üzerine Notlar", **Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler**

Ansiklopedisi, C. 6, s. 2250-2253. İstanbul: İletişim Yayınları.

Müftüoğlu, O., (2000), **Devrimci Yol Savunması**, İstanbul: Bireşim Yayınları.

Müftüoğlu, O., 2000, "Ecevit, Devrimci Yol ve Popülizm Üzerine", s. 202-214. **Geçmiş**

Aşabilmek (Der: Fahrettin Erdoğan), İstanbul: Bireşim Yayınları.

Müftüoğlu, O., (2010), **Bitmeyen Yolculuk**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Ollman, B., (2006a), **Diyalektiğın Dansı**, Çev: Cenk Saraçoğlu. İstanbul: Yordam Yayınları.

Ollman, B., (2006b), **Marksızm'e Sıra Dışı Bir Giriş**, Çev: Ayşegül Kars. İstanbul: Yordam

Yayınları.

- Oskay, Ü., 1989, "Modern Toplumlarda Gündelik Hayatın Sistemle Bütünleşmemiz ve Birey Olamayışımız Açısından Önemi", s. 7-13. **Marks, Freud ve Günlük Hayatın Eleştirisi**, Çev: Yavuz Alogan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Oskay, Ü., (2000), **Kitle İletişiminin Kültürel İşlevleri**, İstanbul: Der Yayınları.
- Pekdemir, M., 2007, "Devrimci Yol", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Ansiklopedisi: Sol**, C. 8, s. 743-778. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Perkins, J., (2010), **Bir Ekonomik Tetikçinin İtirafı**, Çev: Murat Kayı. Ankara: April Yayıncılık.
- Poulantzas, N., (2004a), **Devlet, İktidar, Sosyalizm**, Çev: Turhan Ilgaz. İstanbul: Epos Yayınları.
- Poulantzas, N., (2004b), **Faşizm ve Diktatörlük**, Çev: Ahmet İnsel. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sarıoğlu, S., (2008), **Nar Taneleri**, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Savran, S., (2010), **Türkiye'de Sınıf Mücadeleleri**, İstanbul: Yordam Yayınları.
- Sayın, M., 1988, "Kurtuluş Hareketi ve Türkiye ve Kuzey Kürdistan Kurtuluş Örgütü", **Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi**, C. 6, s. 2262-2263. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Skocpol, T., (2004), **Devletler ve Toplumsal Devrimler**, Çev: Erdem Türközü. Ankara: İmge Yayınları.
- Smith, A. D., 2008, "Küresel Bir Kültüre Doğru Mu?", Çev: Bülent Özçelik. s. 330-339. Çev: Bülent Özçelik. **Küresel Dönüşümler** (Der: David Held, Anthony Mcgrew), Ankara: Phoenix Yayınları.
- Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi, (1988), C.6, İstanbul: İletişim Yayınları.
- "Sömürge, Yarı Sömürge Ülkelerde ve Türkiye'de Faşizm", **Devrimci Yol**, 15 Ocak 1978, S. 13 s. 8-9.

- Stevenson, N., (2008), **Medya Kùltürleri**, Çev: Göze Orhon, Barış Engin Aksoy. Ankara: Ütopya Yayınları.
- Sweezy, P., (2009), **Marksizm Üzerine Dört Ders**, Çev: Tuncel Öncel İstanbul: Yordam Yayınları.
- Şaylan, G., (2003), **Değişim, Küreselleşme ve Devletin Yeni İşlevi**, Ankara: İmge Yayınları.
- Soytemiz, İ., 1988, "Türkiye'de Sivil Faşist Hareketin Askeri Stratejisi", **Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleleri Ansiklopedisi**, C. 6, s. 2338-2339. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Talas, C., (1992), **Türkiye'nin Açıklamalı Sosyal Politika Tarihi**, Ankara: Bilgi Yayınları.
- THKO Davası (1991), İstanbul: Akyüz Yayınları.
- Thompson, E. P., (2004), **İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu**, Çev: Uygur Kocabaşoğlu. İstanbul: Birikim Yayınları.
- Töre, T., 1988, "Türkiye Komünist Emek Partisi: Kuruluşu, Yapısı ve Hedefleri", **Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi**, C. 6, s. 2266-2267. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Uyan, M. M., (2004), **Toplumsal Dalganın Kırılışı**, Ankara: Arayış Yayınları.
- Ünüvar, K., 2007, "Fikir Kulüpleri Federasyonu (1965-1969), **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Ansiklopedisi: Sol**, C. 8, s. 821-829. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Williams, R., (1961), **The Long Revolution**, London: Chatto&Windus.
- Williams, R., (1993), **Kùltür**, Çev: Suavi Aydın. Ankara: İmge Yayınları.
- Yetkin, Ç., (1997), **Vatan Sağ Olsun**, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.
- "Yol Ayrımı", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Ansiklopedisi: Sol**, C. 8, s. 1318-1320. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yurtsever, H., (2008), **Yükseliş ve Düşüş**, İstanbul: Yordam Yayınları.

Özet

Bu tezde gündelik yaşam olgusu egemen kapitalist üretim ilişkilerinin ve buna bağlı olarak mevcut toplumsal ilişkiler bütünüünün yeniden üretimi süreciyle ilişkilendirilerek tartışılmış, gündelik yaşamın bu yeniden üretim sürecinin dışına çıkılarak alternatif biçimlerde örgütlenebilmesinin olanaklılığı ve koşulları üzerinde durulmuştur. Gündelik yaşamın bir mücadele alanı olarak konumlandırıldığı böyle bir perspektifle, verili toplumsal ilişki biçimlerinin radikal bir eleştirisine yönelen alternatif toplumsal iletişim biçimlerinin taşıdığı dönüştürücü eylem olanaklarına dikkat çekilmesi amaçlanmıştır. Belirli kategoriler altında formüle edilen alternatif toplumsal iletişim biçimleri, gündelik yaşamın dışına çıkılarak onun alternatif biçimlerde yeniden örgütlenebilmesinin somut koşullarının yaratıldığı zengin bir politik deneyim olduğu düşünülen Fatsa örneği üzerinden ele alınmıştır. Gündelik yaşama alternatif toplumsal iletişim biçimleri yoluyla doğrudan, eleştirel ve kolektif bir müdahalenin olanakları Fatsa deneyiminin ortaya çıkardığı somut tarihsel birikimle ilişkilendirilerek tartışılmış ve tez sonuca ulaştırılmıştır.

Abstract

In this thesis, the everyday life phenomenon was discussed by correlating the dominant capitalist relations of production and correspondingly the whole social relationships with the reproduction process. Furthermore, the possibility and conditions of organizing the everyday life in alternative forms by going out of this reproduction process were elaborated. With such a perspective where the everyday life has been positioned as a challenge, it was intended to draw attention to the

transformative possibilities of action carried by the alternative forms of social communications that head toward a radical criticism of the given social relationship forms. The alternative forms of social communications formulated under specific categories were addressed over the Fatsa example which is considered as a rich political experience in which the concrete conditions for reorganizing through alternative forms were created by going out of the everyday life. The opportunities of a direct, critical and collective intervention through the social communication forms that are alternative to the everyday life were discussed by establishing a correlation with the concrete historical accumulation revealed by the Fatsa experience and thus the thesis has attained its objectives.