

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

GAZETECİLİK ANABİLİM DALI

SOSYAL MEDYA, SİYASALLIK VE DEMOKRASİ TARTIŞMALARINA

JACQUES RANCIERE ÜZERİNDEN BAKMAK

Doktora Tezi

Yelda YÜREKLİ

Ankara, 2025

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
GAZETECİLİK ANABİLİM DALI

SOSYAL MEDYA, SİYASALLIK VE DEMOKRASİ TARTIŞMALARINA
JACQUES RANCIERE ÜZERİNDEN BAKMAK

Doktora Tezi

Yelda YÜREKLİ

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Cenk SARAÇOĞLU

Ankara, 2025

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
GAZETECİLİK ANABİLİM DALI

SOSYAL MEDYA, SİYASALLIK VE DEMOKRASİ TARTIŞMALARINA
JACQUES RANCIERE ÜZERİNDEN BAKMAK

Yelda YÜREKLİ

Doktora Tezi

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Cenk SARAÇOĞLU

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı İmzası

- 1- Prof. Dr. Cenk SARAÇOĞLU**
- 2- Prof. Dr. Mete Kaan KAYNAR**
- 3- Prof. Dr. Çiler DURSUN**
- 4- Prof. Dr. Bedriye POYRAZ**
- 5- Dr. Öğr. Üyesi Barış MÜCEN**

Tez Savunması Tarihi

29.09.2025

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Cenk SARAÇOĞLU danışmanlığında hazırladığım “**Sosyal Medya, Siyasallık ve Demokrasi Tartışmalarına Jacques Rancière Üzerinden Bakmak**” (**Ankara, 2025**) adlı doktora tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

27.10.2025

Yelda YÜREKLİ

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	i
TEŞEKKÜR.....	iii
GİRİŞ.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	23
CASTELLS VE FUCHS TARTIŞMASINI RANCIÉRE İLE AŞMAK.....	23
1.1. İSYAN VE UMUT ARASINDA.....	24
1.1.1. Ağların Gücü ve İsyancılar.....	26
1.1.2. Akışlar Uzamı (Space of Flows) ve Özerk İletişim Alanı.....	33
1.1.3. Umut: “Ağ Toplumunda Dünyayı Değiştirmek”.....	38
1.2. FUCHS VE SOSYAL MEDYANIN ELEŞTİREL OKUMASI.....	43
1.2.1. Sosyal Medyanın “Eleştirel” Okuması ya da Sosyal Medyanın “Maskesini Düşürmek”.....	44
1.2.2. “İletişimin Gücü” ve Sosyal Medya : Castells.....	52
1.2.3. Arap Baharı, İşgal Et Hareketi ve “Tehlikeli Hayaller”.....	57
1.3. TARTIŞMALAR.....	61
1.3.1. Sosyal Medya, Demokrasi, Arap Baharı ve İşgal Et Hareketleri.....	61
1.3.1.1. Sosyal Medya (Twitter ve Facebook) Devrimi mi?.....	61
1.3.1.2. Twitter ve Demokrasi: “Yeni Bir Kamusal Alan Mı?”.....	68
1.3.2. Sosyal Medyanın Amaları: İletişimsel Kapitalizm, Dijital Kapitalizm, Gözetim... ..	76
1.3.3. Sosyal Medya Tartışmalarına Rancière Üzerinden Bakmak.....	87
İKİNCİ BÖLÜM.....	92
SİYASET, SİYASALLIK VE DEMOKRASİ.....	92
2.1. SİYASET VE SİYASALLIK ÜZERİNE.....	92
2.2. “SİYASETİN SİYASETSİZLİĞİ”.....	105
2.3. SİYASETİ SİYASALLAŞTIRMANIN İMKANI.....	118
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	130
SİYASET, DEMOKRASİ VE SOSYAL MEDYA.....	130
3.1. SOSYAL MEDYA VE DEMOKRASİ İLİŞKİSİ.....	131
3.1.1. Siyaset, (Demokratik) Siyaset ve Siyasallık Ayrımında “Kamusal Alan” ve Sosyal Medya.....	137
3.1.2. “Kamusal Alan” Olarak Sosyal Medya.....	147
3.2. TOPLUMDA SİYASETİN OLANAKSIZLIĞINDAN SOSYAL MEDYADA SİYASETİN OLANAĞINA.....	156
3.2.1. Bir Siyasallık/ Politizasyon Sahası Olarak Sosyal Medya.....	160

3.2.2. Polis mi, Politizasyon mu?	167
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	175
SİYASETİN “SANAL” SAHALARI:	175
İRAN, TÜRKİYE VE ABD ÖRNEKLERİ ÜZERİNDEN BİR DEĞERLENDİRME	175
3.1. MAHSA AMİNİ EYLEMLERİ	178
4.1.1. #KadınYaşamÖzgürlük	178
4.1.2. “Halk Bir İnşadır!”	187
4.2. GEZİ PARKI EYLEMLERİ	196
4.2.1. “Gezi Halkı”	196
4.2.2. #OccupyGezi	206
4.3. WALL STREET’İ İŞGAL ET (OCCUPY WALL STREET) HAREKETİ	212
4.3.1. “Biz Yüzde 99’uz” (We Are The 99 %)	212
4.3.2. “Gerçek Demokrasi” (Real Democracy Now!)	219
4.4. DEĞERLENDİRME: GÖRÜNÜRLÜK REJİMİNİN KIRILDIĞI MOMENTLER	226
SONUÇ: “SİYASETİ YENİDEN İCAT ETMEK”	231
KAYNAKÇA	238
ÖZET	253
ABSTRACT	255

TEŞEKKÜR

İnsanın hayatında çeşitli dönüm noktaları olduğuna inanıyorum. Doktoraya başlamam, araya giren pandemi süreci, ülke gündeminde yer alan ve ardı arkası kesilmeyen “yok artık, bu kadar da olmaz” dedirten türden olaylar, krizler, çöküşler, doğal afetler, yerle bir olan hayatlar ve bütün bunlar içinde gündelik yaşamımızın her anını adeta bir direnişe dönüştüren koşuşturmacalar, umut etme ve umutsuzluk arasında savrulan bir ruh hali, ilişkiler, öfke, isyan... Kısaca yaşama çabası. Bütün bu deneyimlerle doktora süreci benim için bir dönüm noktası oldu diyebilirim. Olgunlaştım ve bu, doktora tezinin sonuç bölümünün son cümlesini yazmak gibi hem sürekli ötelenen hem de parmaklarımın alışkın bir biçimde klavye tuşlarına basmasıyla harflerin ekrana yansımaları arasında geçen saniyeler kadar hızlı bir geçiş oldu. Şimdi içimde bir eşiği takılmadan atlamışım gibi bir his var sanki. Ama, tabi bu hiç de o kadar kolay olmadı. Bu süreçte tez danışmanım Prof. Dr. Cenk Saraçoğlu’nun katkıları oldukça yol göstericiydi. Bu nedenle kendisine minnettarım. Akademik yetilerini, eleştirel düşünme becerisini ve bana karşı sabrını düşündükçe, Cenk hoca ile çalıştığım için kendimi çok şanslı hissediyorum.

Tez İzleme Komitesinde yer alan Prof. Dr. Mete Kaan Kaynar’ın uzun süredir beni tanıyan biri olarak, akademik gelişimime katkısı olacağını düşünerek yaptığı eleştiriler kıymetliydi. Prof. Dr. Çiler Dursun’a da bu anlamda teşekkür ederim. Dr. Öğr. Üyesi Barış Mücen’e tez savunma jürimde bulunma nezaketi gösterdiği için ve katkıları için çok teşekkür ederim. Savunmamda bulunma nezaketi gösteren bir diğer isim olan Prof. Dr. Bedriye Poyraz hocamın savunma sürecindeki desteğini gerçekten unutamam. Benim için zor bir gündü. Bu nedenle desteği ve samimiyeti çok kıymetliydi. Kendisine çok teşekkür ederim. Ve son olarak, akademik hayatım boyunca beni destekleyen ve benim için her

zaman yol gösterici olan hocalarım Prof. Dr. Ayhan Yalçınkaya'ya ve Prof. Dr. Şükrü Arslan'a; ayrıca iletişim fakültesinde doktora başlamamda etkisi olan Prof. Dr. Gökhan Atılğan'a teşekkürü bir borç bilirim.

Bu zorlu süreçte her zaman yanımda olup desteğini, sabrını ve sevgisini esirgemeyen dostlarım Yeter İçli'ye, Mehmet Akif Kumtepe'ye, Hasan Kılıç'a, Taylan Şengül'e, Ahmet Bayar'a, Dilan Kızılyıldız'a ne kadar teşekkür etsem azdır. Ayrıca bölüm sekreterimiz Adile (Şahin) ablaya, SBF Kütüphanesi çalışanı Ayşegül ablaya ve daha buraya yazamadığım birçok arkadaşına ve tanıdığıma gönülden teşekkür ederim. İyi ki varlar, iyi ki tanımışım onları...

Henüz üç yaşında olan yeğenim Defne Yürekli'ye, yüzümü güldürdüğü ve beni çocukluğuma döndürdüğü her an için çok teşekkür ederim. Ne kadar yaş alıp olgunlaşırsam da bir yanımın hep çocuk kaldığını düşünüyorum. İçimdeki çocuğu her zaman sevgiyle ve anlayışla sarıp sarmalayan Ali Yılmaz'a sonsuz teşekkür ederim. Bunun benim için ne ifade ettiğini anlatmam zor... Çocukluk demişken, çocukluğuma dair hatırladığım tüm iyi, güzel ve sevgi dolu anlar, büyükbabam Sabri Yürekli'nin ilgisi ve sevgisi sayesinde mümkün oldu. 2024 yılının Nisan ayında kaybettiğim büyük babama minnettarım.

GİRİŞ

“‘Demokrasi’, siyaseti düşünülebilir kılan süreçtir;

eşitsizliğin bağrındaki eşitliktir.”

(Rancière; 2010: 83)

Demokrasi denilince akla genellikle temsil, çoğunluğun yönetimi, seçimler, siyasi partiler, seçimle iş başına gelen hükümetler, oy verme, eşit katılım ve bu konulardaki birçok hak ve özgürlükler gibi çoğunluğu liberal temsili demokrasi anlayışının benimsediği unsurlar olan bir dizi özellik gelmektedir. Felsefe sözlüğünde de bu özellikler açısından demokrasi, “insan yaşamı, insanın kendini var etme ve geliştirme süreci, dünyaya ve olaylara daha eleştirel gözle bakabilme kısacası politik hayata katılma konusunda herkese eşit koşullarda ve etkin katılım imkanı sağlamak gibi bir anlayışa sahip politik sistem” (Cevizci, 2017: 508-510) olarak tanımlanmıştır.

Çoğu zaman politik bir rejim ve dolayısıyla bir yönetim anlayışı, daha eleştirel bir tavırla ise politik hayata eşit katılım açısından bir mücadele süreci veyahut da politik hayata eşit katılım ve müdahale açısından bir zemin olarak da görülen demokrasinin tarihsel izleri Antik Yunan kent devletlerine, *polislere* kadar sürülmektedir. Bu *polislerin* yönetim tarzı ve buradaki politik hayata ilişkin tartışmalar her ne kadar demokrasinin ortaya çıkışı anlamında tartışmalara dahil edilip, geniş bir perspektiften derinlemesine incelenmeye çalışılmış olsa da geline nokta bugün hala demokrasi kavramına yönelik kafa karışıklıklarının devam ettiği görülür. Dolayısıyla bugün kavram üzerindeki tek uzlaşma onun karmaşıklığı, muğlaklığı ve çoğu zaman tam olarak neyi, nasıl ifade ve temsil ettiği

konusunda bir şeyler söyleyebilmenin güçlüğü üzerinedir. Çünkü bir kavram ve pratik olarak demokrasi, “geçen zaman içinde toplumsal, kurumsal ve düşünsel değişimlere bağlı olarak gelişip, dönüşerek çok katmanlı ve bileşenli bir hal almıştır. [Bununla birlikte] kimi zaman iktidar mücadelesinin bir aracı olmaktan öteye gidemeyerek suiistimal edilen, görecelileşen ve içi boşaltılan bir kavram haline gelmiştir”(Çınar, 2014: 206). Bu noktada kavramın tarihsel akışını yorumlamayı zorlaştıran bir başka etken ise demokrasinin hem bir ideal hem de bir pratik olarak ele alınmasıdır. “Halkın yönetimi” anlamını taşıyan demokratik idealin somut uygulamaları, kaçınılmaz biçimde bir eksiklik tarihine işaret etmektedir. Zira demokratikleşme yolunda atılan kurumsal adımlar, geçmişteki hak mücadeleleriyle kapsanmayan yeni taleplerin bastırılmasına ve farklı tahakküm biçimlerinin ortaya çıkmasına neden olabilmektedir. İklim krizinin etkisiyle ortaya çıkan yeni siyasi oluşumlar ya da vegan hareketini temel alan partiler bu durumun güncel örnekleri arasında sayılabilir. Dolayısıyla demokrasi, eksiklik ve tamamlanmamışlık üzerine kurulu bir tarih olarak anlaşılmalı; ideal ile özdeşleştirildiğinde, onun pratiklerinin daima eksik kalacağı, yani “tamamlanmamış ve tamamlanmayacak bir proje” olarak varlığını sürdüreceği görülmelidir (Taşkın, 2023:11). Bu nedenle sürekli tartışmaya açık ve her zaman mücadele konusu olan bir kavram olmayı da sürdürecektir.

“Demokrasi dendiğinde neden söz edilmektedir? Bu terim tam olarak hangi rasyonaliteden kaynaklanmaktadır?” (Agamben, 2010: 11). Agamben de bu noktaya işaret ederek, günümüzde “demokrasi” kavramı üzerine kurulan her söylemin, terimin içerdiği belirsizlik nedeniyle onu kullananları kaçınılmaz biçimde yanlış anlaşılmaya açık hale getirdiğini belirtir. Ona göre, sıradan bir gözlem bile, demokrasi hakkında tartışanların bu kavramı kimi zaman siyasal aygıtın kuruluş tarzına, kimi zaman ise belirli bir yönetim tekniğine gönderme yaparak kullandıklarını göstermektedir. Dolayısıyla kavram, bir yandan kamu hukukunun kavramsal çerçevesine işaret ederken, öte yandan

da iktidarın hem meşrulaştırılma biçimlerini hem de işleyiş yöntemlerini tanımlamaktadır. Dolayısıyla Agamben'e (2010)'a göre, günümüz siyasal söylemlerinde terimin çoğunlukla bir yönetim tekniği ile özdeşleştirildiği düşünüldüğünde, kavramı hâlâ ilk anlamında, yani halkın yönetimi anlamında, kullanmaya devam edenlerin yaşadığı rahatsızlığı anlamak güç değildir.

Demokrasinin günümüzdeki durumuna ilişkin özet değerlendirmeyi ise Wendy Brown yapar. Brown, “demokrasinin tarihte eşi benzeri görülmemiş bir küresel popülerliğe ulaşmış olmasına rağmen kavramsal olarak hiç bu kadar muğlak, isim olarak da hiç bu kadar içi boş olmamış olduğunu”(Brown, 2010: 51) belirtir. Demokrasinin günümüzdeki yaygın kullanımı, onun belirsiz ve içerikten yoksun bir kavram haline gelmesiyle ilişkilendirilebilir. Brown, bu bağlamda demokrasiyi, farklı kesimlerin kendi beklentilerini ve umutlarını yükleyebilecekleri boş bir gösteren olarak tanımlar. Ona göre modern demokrasi, kapitalizmin yönlendirici etkisi altında bir “marka”ya dönüşmüş; böylece, meta fetişizminin güncel bir biçimi olarak, imajı özünden koparılmış bir siyasal söylem niteliği kazanmıştır (Brown, 2010: 51). Benzer biçimde Jean-Luc Nancy de “demokrasi'nin artık politika, etik, hukuk ya da uygarlık gibi her anlamı kapsar hâle geldiğini; bu nedenle de herhangi bir anlam ifade etmez noktaya ulaştığını” dile getirir (Nancy, 2010: 66).

Günümüzde demokrasi kavramı, sosyal bilimciler tarafından sıklıkla eleştiri konusu yapılmaktadır. Brown ve benzeri araştırmacılar, esas sorunun demokrasiyi yalnızca bir yönetim tekniği veya temsili bir sistem olarak görme yaklaşımı olmadığını vurgular. Onlara göre esas mesele, liberal demokrasi olarak idealize edilen yönetim anlayışının vaatlerinin gerisinde yaşanan durumdur. Demokrasi krizi olarak adlandırılan bu olgu, sıklıkla liberal demokrasi tezleri ve neoliberal politikaların demokrasinin sonunu getireceği iddiaları bağlamında tartışılmaktadır. Brown, demokrasinin günümüzde yalnızca belirli coğrafi alanlarda değil, siyasal yelpazenin tümünde yüceltilmekte

olduğunu belirtir. Soğuk Savaş sonrasında rejim değişikliği yaşayan eski Sovyet ülkeleri, neoliberalizmden etkilenen aktörler, liberal gruplar ve Avrupa-Atlantik Solu, demokrasiyi bir marka gibi benimsemiş durumdadır. Bu süreçte, demokrasi kavramı farklı idealler ve amaçlar için yeniden yorumlanmakta; “gelecek demokrasi”, “hesaba katılmayanın demokrasisi”, “hükümlarlığın demokratikleştirilmesi” ve “demokrasiyi çoğullaştırmak” gibi yeni söylemler ortaya çıkmaktadır. Brown, hem siyasi liderlerin hem de (Berlusconi’den Bush’a, Derrida’dan Balibar’a, İtalyan komünistlerinden Hamas’a kadar) entelektüel ve sivil aktörlerin “demokrat” olduğunu vurgulayarak, bugün demokrasi kavramından geriye ne kaldığını sorgular (Brown, 2010: 52).

Burada sorun demokrasinin, temsili liberal demokrasinin alternatifsiz bir demokrasi anlayışı biçiminde idealize edildiği bir ortamda , çok popüler ama aynı zamanda nefret nesnesi, uğruna mücadele edilen ama aynı zamanda her türlü toplumsal sorun karşısında günah keçisi ilan edilen, arzulanan ama aynı zamanda ötelenen tezatlıklar içeren gelgitli bir ilişkinin parçası haline getirilmesidir. Bütün anlatım boyunca yukarıda tartışılan demokrasiye yaklaşımın ortaya çıkardığı sorunlar bu çalışma açısından kaçınılmaz olarak üzerinde durulması gereken sorunlardır. Bu sorunlar medya ve siyaset arasındaki ilişki ya da sosyal medya ve siyaset arasındaki ilişkinin analizi açısından da önemli ve belirleyicidir. Çünkü demokrasi kavramı, siyaset ve toplum arasındaki ilişkiyi ele alırken öne çıkan bir kavram olmakla birlikte, siyaset ve medya arasındaki ilişkiyi ele alırken de öne çıkan bir kavramdır. Bu konudaki -büyük bir kısmına bu çalışmada da yer verilen- literatüre baktığımızda da görülmektedir ki siyaset ve toplum veya siyaset ve medya üzerine yapılan analizler demokrasi, demokrasinin çeşitli türülleri, demokrasi pratikleri, demokratik kurumlar, demokrasiyle aradaki mesafe, demokrasiyi olanaklı ya da olanaksız kılmaya yönelik geliştirilen araçlar, teknikler, yöntemler vb. açısından yapılan gözlemleri ve değerlendirmeleri içermektedir. Yani demokrasi burada her iki ilişki açısından da bir ortak kesen olarak her iki kavrama da belli bir mesafeden (uygulamaları açısından) hem

bir gerçeğe hem de bir ideale yönelik kuramlarla değerlendirmelere dahil edilmektedir. Dolayısıyla bugün adına *demokrasi krizi* denilen yönetim krizinin medya ve siyaset arasındaki ilişkiye yansımaları medyanın demokrasi açısından yani demokratik hak ve özgürlükler açısından nasıl bir konumda yer aldığı tartışması üzerine devam etmektedir. Bu nedenle medyanın toplumdaki rol ve işlevlerini de demokrasinin geçirmiş olduğu dönüşüme paralel olarak değerlendirmek gerekir.

İnternetin yaygın olarak kullanılmaya başladığı doksanlı yıllarda internet ortamı liberal demokrasinin demokratik haklar, özgürlükler ve siyasal katılım konusunda yaşadığı krize bir çözüm olarak değerlendirilmiş ve umutla karşılanmıştır. Ancak 2000’li yıllarda başında çeşitli toplumsal hareketlerin sosyal medyanın etkisiyle büyümesi ve siyasi rejimleri ve yönetimleri devirecek ya da sarsacak kadar (Arap Baharı sürecinde Mısır’da ve Tunus’ta yaşananlar, Wall Street ve Gezi Eylemleri gibi) güçlü ve uzun soluklu hareketlere dönüşmesindeki etkisi göz önünde bulundurularak sosyal medya, iktidar açısından bir tehlike, bu doğrultuda da müdahale ve kontrol edilmesi gereken bir alan olarak da görülmüştür. Günümüzde ise gittikçe derinleşen ve yayılan demokrasi krizinin bir nedeni olarak görülerek olumsuzlanan, kısıtlanan, karalanan ve erişimi çoğu zaman engellenmeye çalışılan bir yerde durmaktadır. Bu durum ileriki bölümlerde daha detaylı olarak ele alınacaktır. Bu nedenle öncelikle üzerinde durulması gereken konu *demokrasi krizi* meselesidir.

Peki bu kriz gerçekten bir demokrasi krizi midir; yoksa 80’li yılların sonundan zaferi ilan edilen ve topluma eşitlikler ve özgürlükler açısından alternatif olmayan bir yönetim anlayışı olarak sunulan temsili liberal demokrasinin krizi midir? “Fukuyama’ya göre, temsili liberal demokrasi toplumların sahip olacağı en ideal rejim türüdür ve bu rejim bir kez yerleştikten sonra herhangi bir değişiklik beklemek ya da önermek hiç de gerçekçi olmayacaktır” (Şaylan, 2008: 16). Ancak bugün geline nokta da görülmektedir ki Başta Avrupa ve Amerika olmak üzere yönetimlerde yaşanan krizler ve gittikçe artan

otoriterleşme, otoriter yönetimlerin iktidara gelmesiyle demokrasinin krize girmesi, otoriterleşmeye karşı özgürlükler ve eşitlikler konusunda alternatifsiz bir yönetim anlayışı olarak idealize edilen liberal demokrasi anlayışının içi boş bir idealden ibaret olduğunu gözler önüne sermiştir. Dolayısıyla daha fazla eşitlik, özgürlük, demokrasi anlayışıyla toplumun getirildiği nokta artan ırkçılık, kadın düşmanlığı, cinsiyetçilik, göçmen karşıtlığı ve başta demokratik bir yönetim olmak üzere her şeye karşı derin bir umutsuzluk halidir.

2000’li yılların başlarında ortaya çıkıp giderek derinleşen bu durum, Robert Dahl tarafından “liberal temsili demokrasinin güncel krizi” (Dahl, 2000) olarak değerlendirilir ve siyaset biliminin günümüzdeki en önemli kuramsal tartışma alanlarından biri olarak görülür. Dahl, demokrasi krizinin en dikkat çekici göstergelerinden birinin, özellikle gelişmiş toplumlarda gözlemlenen tutum ikilemi olduğunu belirtir. Araştırma ve kamuoyu yoklamalarının, bu toplumlarda yaşayan bireylerin değer yargıları açısından demokrasiyi yücelttiklerini, ancak demokratik kurumlara duydukları güvenin giderek azaldığını ortaya koyduğunu ifade eder. Ona göre hegemonik ideoloji, temsili liberal demokrasiyi küresel ölçekte yüce bir insanlık ideali olarak benimserken, somut gerçeklik bağlamında demokrasinin işleyişine, yani kurumlara yönelik güven erozyona uğramaktadır. Özellikle gelişmiş ülkelerde ciddi bir sorun olarak kendini gösteren demokratik katılım düzeyindeki düşüş eğilimi de bu çerçevede değerlendirilebilir (Dahl, 2000: 35-43).

Demokrasinin güncel krizini Bedirhanoglu ve Saraçoğlu (2023) “liberal demokrasinin evrensel krizi” olarak ele almışlardır. Onlara göre bu durum, “demokraside gerileme”, “demokrasisizleşme” (*de-democratization*), “liberal olmayan demokrasilerin yükselişi” ve “rekabetçi otoriterlik” gibi kavramlarla ifade edilmektedir. Günümüzde hem bir tespit hem de kavramsal olarak yaygınlaşan bu terimler, demokrasi olarak tanımlanan yönetim biçimlerinin, kurumlarının ve işleyişlerinin refah, özgürlük ve eşitlik sağlama işlevini

yeterince yerine getiremediğini göstermektedir. Bu gelişmeler, yurttaşların siyasal katılım ve irade hakkından kendi tercihleriyle mahrum bırakılmalarını ya da seçmen iradesinin, demokrasinin temel unsuru olmasına rağmen, demokrasiyi felç eden sonuçlara yol açmasını paradoksal bir biçimde ortaya koymaktadır. Daha da dikkat çekici olan ise, bu olumsuz süreçlerin pek çok ülkede demokratik kurum ve süreçlerin hala “işlemeye” devam ettiği koşullarda gerçekleşmesidir. Dolayısıyla, demokrasinin varlık nedeni ve sınırlılıklarının sorgulandığı bu tartışmalar, günümüz “demokrasi krizi”nin ,tüm boyutlarıyla uzlaşılmasa da demokrasinin evrensel bir erdem olarak kabul edildiği küresel bir bağlamda yaşandığını gösterir (Bedirhanoglu ve Saraçoğlu, 2023: 376).

“Büyük Uzlaş” çağı olarak da görülen İkinci Dünya Savaşı sonrası dönem, Taşkın’a (2023) göre, liberal demokrasinin altın çağı olarak görülür. Bu dönemde klasik liberalizmin bireysel özgürlükleri, devletin sınırlanmasını ve hukukun üstünlüğünü savunma anlayışı, demokratik katılım ve halk egemenliği ile olan gerilimini belli ölçüde çözerek modern ve sosyal liberalizm temelli bir yapı ortaya çıkarmıştır. Ancak 2000’li yılların başında ekonomik krizlerin etkisiyle bu denge bozulmaya başlamıştır. Krizler, devletin neoliberal bir bakış açısıyla sermaye lehine daha etkin olmasını sağlarken, hak ve özgürlükler bağlamında devlet-toplum sınırlarını daraltmıştır. Sonuç olarak, sermaye yanlısı bir mantıkla hareket eden, toplum üzerinde baskı oluşturabilen bir devlet modeli ortaya çıkmıştır. Taşkın, “modern/sosyal liberalizmin ve liberal demokrasinin, ideali ile politik pratiği arasındaki boşluk nedeniyle, sonradan güçlenecek yeni sağcı zihniyeti beslediğini” (Taşkın, 2023: 326) belirtir.

Toplumda yönetim ve yönetime güvenin azalmasıyla ortaya çıkan bu “demokrasi krizi”, sağ popülizmin güçlenmesi ve otoriter liderlerin artan etkisiyle derinleşmiş, buna karşılık demokratik tepkiler sınırlı kalmıştır. Böyle bir ortamda demokrasiyi krizden kurtarma çabaları, öncelikle onu radikalleştirme önerileri etrafında şekillenmiştir. Bozarslan (2023: 66), demokrasilerin 1920-1940 dönemindeki krizi ağır bedellerle aşabildiğini hatırlatarak,

günümüzde demokrasiye yönelik sorular sorar: 2000-2020’lerde cazibesini kaybeden demokrasi, 2030-2050 döneminde yeniden inşa edilebilir mi? Bozarslan’a (2023) göre, Avrupa’da radikal sağın gerilemesi, klasik sağın radikalleşmesi, solun erimesi ve düşük seçim katılımı gibi çelişkili veriler bu soruya şimdilik kesin bir yanıt vermeyi zorlaştırmaktadır. Ancak bu soru, sadece mevcut durumu eleştirmekle kalmayıp, geleceğin demokrasisinin normatif bir sorgulamasını yapmayı ve yeni tasarımlar geliştirmeyi de zorunlu kılmaktadır.

Demokrasiyi bir iktidar rejimi olarak gören Bozarslan , kavramı “aynı zamanda iktidarın yeni anlamlar kazanarak icra edildiği bir süreç” (Bozarslan, 2023: 369) olarak da tanımlar. Ancak, bugün adına demokrasi denilen şey bir iktidar aygıtına dönüşmüş durumdadır. Otokrat liderler iktidara bizzat demokratik yöntemlerle taşınmaktadır. İşlemeye devam eden demokratik mekânizmalar artık rıza üretmemektedir. Bedirhanoğlu ve Saraçoğlu’na göre de resmen işlemeye devam eden parlamento, seçimler ve siyasal partiler gibi kurum ve süreçlerin toplumsal olarak faydalı hiçbir sonuç üretmemelerine rağmen, demokrasi krizinden çıkış için yine de ısrarla göreve çağrılmaları, krizin bir başka ifadesidir. Sonuç olarak, bugünün demokrasi krizi, demokrasinin bir fikir ve kurumsal çatı olarak insanlığın ortak değerleri kabul edildiği, ancak bu çatının altının bizzat demokratik süreçlerin işleyişiyle giderek boşaltıldığı çelişkili bir süreç olarak yaşanmaktadır (Bedirhanoğlu ve Saraçoğlu, 2023: 377).

Dönemi açıklamak için “post-demokrasi” kavramını kullanan Colin Crouch’a (2004) göre, bu dönem “halk için” ya da halka rağmen giderek otoriterleşen yönetimlerin iktidarını pekiştirdiği; demokrasiye olanak tanımayan koşulların ise demokratik yöntemler kullanılarak sürdürülmeye çalışıldığı bir çağdır. Crouch, yalnızca iki kategoriye —demokrasi ve demokrasi dışı rejimler (non-democracy)— sahip olduğumuz sürece, demokrasinin sağlığı hakkında tartışmalarımızın ilerleyemeyeceğini savunur. Post-demokrasi kavramı, demokratik bir dönemin ardından gelen sıkıntı, hüsrân ve hayal

kırıklığı duygularının bastırıldığı; güçlü azınlık çıkarlarının, sıradan halkın çıkarlarından daha etkin olduğu; siyasi elitlerin halkın taleplerini yönetip manipüle etmeyi öğrendiği; halkın ise tepeden inme tanıtım kampanyalarıyla oy kullanmaya ikna edildiği durumları tanımlamada yardımcı olur. Ancak bu, içinde yaşadığımızın demokratik olmayan bir devlet olduğu anlamına gelmez (Crouch, 2004: 27); çünkü Taşkın'ın ifadesiyle, “reel sosyalist rejimlerin çökmesinden sonra ‘liberal demokrasi’ dışında bir alternatif kalmadığı iddia eden ‘tarihin sonu’ tezi, betimleyici demokrasi teorileri ve az gelişmiş ülkelere yönelik modernleşme teorisi, demokrasiyi belli bir toplumsal örgütlenmeye özgü belli bir kurumsal konfigürasyon olarak değerlendirir” (Taşkın, 2023: 11). Taşkın’a (2023) göre bu yaklaşım var olan demokratik yönetimlerin dahi, iktidar pratikleri içerdiğini göz ardı eden bir yaklaşımdır. Dolayısıyla demokrasi kavramı burada mevcutta olan demokrasilere indirgenir.

Çalışmanın bir sonraki bölümünde de detaylandırılacağı gibi yönetsel anlamda yaşanan ve aslında genel anlamda “kapitalist sistemin çoklu krizi”nin (Fraser, 2022) parçası olarak okunması gereken krizler demokrasinin değil, liberal demokratik anlayışın içine düştüğü krizlerdir. Yani bu anlayışın kurucu unsuru olarak korunmaya çalışılan ideali ve pratiği arasındaki mesafenin iyice açılmasından kaynaklanan sorunlardır. Dolayısıyla bu durumu bir demokrasi krizi olarak okuyup, çözüm olarak ise idealize edilen liberal demokratik anlayışın bir güzelleme şekline alan yaklaşımlara başvurmak ideolojik bir tutumdan başka bir şey değildir.

Genel olarak siyaset ve toplum ilişkisini özel olarak ise sosyal medya ve siyaset arasındaki ilişkiyi incelerken ortak bir kesen olarak her iki ilişkinin de temelinde duran demokrasiye yönelik bakış açısı, liberal demokrasi anlayışı ve bu anlayışın temel ilkelerinin varlığı açısından sosyal medyayı analiz etmeye çalışan tartışmalardan öteye gidememektedir. Bu nedenle bu analizlerde liberal demokrasinin krizlerinin yansımaları

da göze çarpmaktadır. Bir kez daha altını çizmek gerekir ki internetin yaygın olarak kullanılmaya başladığı doksanlı yıllar toplumda da geleneksel medyanın bireyler ve toplum üzerindeki etkilerinin kırılmaya başladığı yıllardır. Ancak bu süreci demokrasinin geçirdiği süreç açısından da düşünmek faydalıdır. Çünkü iletişim açısından böylesi bir gelişim liberal demokrasinin eşitlik ve özgürlükler anlamında kendisini alternatifsiz bir sistem olarak sunduğu sürece denk düşen bir gelişimdir. Bu nedenle yeni medya ve demokrasi ilişkisini ele alırken bu tarihsel bağlam içerisinde ele almak önemlidir; çünkü aslında bir yanıyla internet ve demokrasi arasında tam da liberal demokrasinin ideallerine paralel gelişen olumlu bir ilişkiye işaret edilirken, diğer taraftan liberal demokrasi anlayışının kendisini ideolojik olarak tekçi bir anlayışla sunduğu bir ortamda yaşanan krizlere de bir çözüm olarak internet ortamında (kamusallık, kamuoyu, kamusal alan tartışmaları üzerinden) gelişmekte olan yeni bir demokrasi anlayışına işaret edilmektedir. İnternet kullanımının oldukça arttığı ve kullanım alanlarının çeşitlendiği günümüzde ise sosyal medya ve demokrasi arasındaki ilişki, özellikle son yirmi yılda meydana gelen toplumsal hareketler ve sonrasında internet ortamına yönelik iktidar baskı ve tutumları göz önünde bulundurularak, analizlere post-hakikat, dezenformasyon gibi kavramlar dahil edilerek eleştirilmektedir. Bu doğrultuda da internetin yaygın kullanımı ile toplumda artan otoriterleşme, otoriter yönetimlerin iktidara gelişi, göçmen karşıtlığı, kadın düşmanlığı, LGBTQ+ karşıtlığı, ırkçılık gibi liberal demokrasinin krizleri olarak da tartışılan konular arasında bağ kurulmaktadır.¹

Bu çalışma demokrasi kavramına nasıl yaklaştığımızın ve demokrasiyi kavrayışımızın medya ve siyaset ilişkisine yaklaşımda oynadığı rolün önemine dikkat çekmeyi de amaçlamaktadır. çünkü demokrasiye yaklaşımların “demokrasiyi, onu mümkün kılan ve ona tarih boyunca özel biçimler veren toplumsal yapılardan ve özellikle de sınıf

¹ Detaylı bilgi için bkz. Morelock ve Narita (2021); Losifidis ve Nicoli (2021).

ilişkilerinden ve mücadelelerinden yalıtık, tarih-üstü bir kendilik (*entity*) olarak görme (Bedirhanoglu ve Saraçoğlu: 2023: 377) biçimindeki sınırlılıkları, sosyal medya ve siyaset ilişkisini açısından da sorunlu analizlere neden olmaktadır. Bu nedenle çalışmada sosyal medya ve siyaset arasındaki ilişki yine demokrasi üzerinden ancak, Fransız filozof Rancière'in demokrasiye yaklaşımı temel alınarak analiz edilmeye çalışılmıştır. Çünkü Rancière, liberal demokrasinin zaferinin ilan edildiği ve bu bağlamda da özgürlük, eşitlik, adalet, demokrasi gibi kavramların çokça dillendirildiği bir dönemde bu kavramların verili biçimlerini sorunsallaştırarak, kavramları ortaya çıkarılma koşullarını ve içkin potansiyel anlamlarını göz önünde bulundurarak yeniden yorumlar. Rancière'in bu çabayla üretmiş olduğu siyaset kuramının göze çarpan en özgün yanı *demokrasi ve siyasallık* arasında kurduğu ilişkidir. Rancière demokrasi, eşitlik, özgürlük ve adalet gibi toplumsal bir düzenin temelini oluşturan bütün bu kavramları siyaseti *demokratik siyaset* anlamında, yeniden var edecek biçimde birbirinin koşulu olan bir süreç içerisinde yorumlar ve bu süreci de uyuşmazlık (*la messente/disagreement/dissensus*) olarak adlandırır. Bu süreç bir sonraki bölümde genel bir siyaset ve siyasallık tartışması içerisinde detaylı olarak ele alınacağı için bu kısımda öncelikle Rancière'in günümüzün krizlerine de konu olan temsili liberal demokrasi konusundaki eleştirileri üzerinde durulacaktır. Çünkü bu durum bu çalışmada hem sosyal medya ve siyaset arasındaki ilişkiyi analiz ederken demokrasiye nasıl yaklaşılabileceğini hem de Rancière'in demokrasi yaklaşımının ayırt edici özelliklerini görmek açısından önemlidir.

Demokrasi, çoğu zaman çokluğa ait bir yönetim biçimi, çokluğun yaşam tarzının yönetime hakim olması ve bir yönetme sanatı olarak siyasete yön vermesi şeklinde tanımlanır. Ancak Rancière, bu yerleşik mantığı tersine çevirerek demokrasiyi siyasete özgü bir özneleşme biçimi, başka bir deyişle siyasetin olanağı olarak yorumlar. Ona göre demokrasi, parlamenter rejim ya da hukuk devletiyle eş anlamlı değildir; toplumsal gelişmenin belirli bir evresi, bireyselleşmenin ya da kitlenin hakimiyeti de değildir.

Demokrasi, ancak siyasetin, bedenlerin bir topluluk halinde örgütlenmesi, mekânların, güçlerin ve işlevlerin yönetiminden farklı bir şey olarak kabul edildiği durumda, siyasete özgü bir özneleşme tarzı olarak anlaşılabilir. Daha net ifade etmek gerekirse, demokrasi, bedenlerin topluluk içindeki dağılımını düzenleyen yapının -Rancière’in geniş anlamda “polis²” olarak adlandırdığı düzenin- tekil bir biçimde kesintiye uğratılmasıdır. Bu düzenin sorunsuz işleyişini, belirli bir öznellik mekânizması aracılığıyla kesintiye uğratan sürece demokrasi adı verilir (Rancière, 2011: 123). Bu çerçevede demokrasi, toplumda ortaya çıkabilecek polemik alanlarının ve uyuşmazlık sahnelerinin zeminini oluşturarak siyasal olanın olanağını yaratır.

Rancière, bu demokrasi anlayışının özelliklerini üç başlık altında toplar: İlk olarak demokrasi, halka özgü bir görünüş alanının varlığıyla tanımlanan bir topluluk biçimidir. Buradaki “görünüş”, gerçeğin karşıtı olan yanılsama değil; deneyim alanında ortaya çıkan görünür bir olgunun, mevcut görünürlük rejimini dönüştürmesidir. İkinci olarak, bu

² Antik Yunan kent devletlerindeki siyasal düzeni ifade eden polis kavramı, Rancière’in kuramında daha geniş bir anlam kazanarak modern toplumların düzenini tanımlamak için de kullanılmaktadır. Rancière, modern devlete özgü bir iktidar pratiği olarak ele aldığı siyasal düzeni polis olarak adlandırır. Ona göre siyaset; toplulukların bir araya gelişi, uzlaşmanın tesis edilmesi, güçlerin örgütlenmesi, yerlerin ve işlevlerin dağıtımı ve bu dağıtımın meşrulaştırılması süreçlerinin bütünüdür. Ancak Rancière, bu düzeni tanımlamak için “polis” terimini kullanmasının birtakım sorunlara yol açtığını kabul eder. Çünkü polis sözcüğü, günlük dilde çoğunlukla kolluk kuvvetlerini, şiddet kullanımını, güvenlik güçlerinin sert müdahalelerini ya da istihbarat birimlerinin sorgulamalarını çağrıştırmaktadır. Rancière’e göre oysa polis gücü, bedenlerin topluluk içindeki dağılımını düzenleyen duyulur gerçekliği oluşturan daha geniş bir düzenin yalnızca tekil bir biçimidir. Bazı devletlerde polis gücünün tüm polis işlevlerini kapsayacak şekilde genişlemesi bu düzenin gücüne değil, aksine güçsüzlüğüne işaret eder. Batı toplumlarının gelişim süreci ise polisin yalnızca kamu düzenini sağlayan bir güç değil, aynı zamanda tıp, refah ve kültür alanlarını birbirine bağlayan toplumsal mekânizmaların bir unsuru olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda polis, yalnızca güvenliği sağlayan bir otorite değil, danışmanlık ve organizasyon işlevlerini de üstlenen bir yapıya dönüşmektedir. Rancière, bu süreç sonunda polis kavramının gün gelip farklı bir adla anılacağını belirtir. Dolayısıyla polis sözcüğü ve “polisiye” sıfatı, onun kullanımında herhangi bir olumsuz çağrışım taşımayan, daha geniş ve “nötr” bir anlamda değerlendirilmelidir (Rancière, 2011: 47).

görünüş alanında ortaya çıkan “halk”, etnik ya da sosyolojik olarak tanımlanabilir belirli bir toplumsal gruba indirgenemez; herhangi bir toplumsal gruba ait olmayan ancak toplumun tüm kesimlerine “paydan yoksun bir paydanın” etkisini dayatan bir birimdir. Demokrasi, yerlerin ve payların temsilini kökten altüst eden, devletin ya da toplumun mevcut taraflarıyla çakışmayan, yüzer-gezer öznelere ortaya çıkışıdır. Üçüncü olarak ise halkın görünür olduğu yer, bir ihtilafın —yani uyuşmazlığın— sahneye taşındığı yerdir. Bu siyasi ihtilaf, farklı toplumsal kesimler arasındaki çıkar çatışmalarından ayrılır; çünkü doğrudan “payların sayımı”na ve “hesaba katılma” biçimlerine yöneliktir. Burada söz konusu olan yalnızca bir tartışma değil, karşılıklı konuşma durumunun kendisini sorgulayan bir karşılıklı konuşmadır. Dolayısıyla demokrasi, yerlerin dağılımına ilişkin “polis” mantığı ile siyasi eşitlikçi eylem mantığı arasındaki karşıtlığı açığa çıkaran polemige dayalı topluluklar üretir. Demokrasinin biçimleri, bu üç ilkeye dayalı düzeneklerin somut tezahürleridir. “Halkın görünür olabileceği bir alan varsa demokrasi vardır; ne devlet düzenine ne de toplumun belirli kesimlerine ait olan siyasi aktörler her nerede ortaya çıkarsa, orada demokrasi mevcuttur. Yine, kendiyle özdeş olmayan bir aktör tarafından halkın görünür kılındığı ve bir ihtilafın sahnelendiği her durumda demokrasi ortaya çıkar. Bu nedenle demokrasinin biçimleri, bu görünüşün, kimlik temelli olmayan özneleşmenin ve söz konusu ihtilafın farklı tezahürlerinden ibarettir” (Rancière, 2011: 123-125).

“ ‘Demokrasi’, siyaseti düşünülebilir kılan süreçtir; eşitsizliğin bağrındaki eşitliktir” (Rancière, 2007: 83-84). Dolayısıyla demokrasi mücadelesi, siyasetin siyasal olanı baskıladığı polis düzenini geri çevirecek ve değiştirecek olan yoldur. Bu demokrasi anlayışı kaynağını kolektif eylem ve özneleşmeden alır. Özneleşme kimliklerden sıyrılarak, polis düzeninin dayattığı konumlardan azade olmak anlamında özgürleşmek demektir. Dolayısıyla siyasal yaşamın olanağı olarak demokrasi, “özneleşme”, “kolektif eylem”, “eşitlik” ve “özgürlük” süreçlerinin birbirine bağlandığı ve birbirinin varlık

koşulu olduğu ve hepsinin birden *demokratik siyaseti* meydana getirdiği bir sürecin adı olmaktadır.

Rancière, *Demokrasi Nefreti* adlı eserinde, özellikle Fransa’da son yıllarda yaygınlık kazanan ve demokrasiyi bireyci tüketim toplumunun aşırılığı olarak eleştiren görüşlere karşı, demokrasiyi güçlü bir biçimde savunur. Bununla birlikte, savunusunu açık ve polemik bir üslupla dile getirerek, aslında “demokrasilerde yaşamadığımızı” öne sürer. Ona göre doğru tanım, “oligarşik yönetimlerin hakim olduğu devletlerde yaşadığımızdır.” Bu yaklaşım, Rancière’in siyasetten “polis” kavramına yaptığı geçişle uyumlu bir mantığa dayanır. Ona göre tüm toplumsal düzenler hiyerarşi ve egemenlikle biçimlenmiştir; tüm siyasi rejimler ise polis düzeninin varsaydığı ve hayata geçirdiği eşitsizliği doğal bir olgu gibi sunmaya çalışır. Bu nedenle “oligarşi” kavramı, Rancière’in yaşanan siyasi ve toplumsal dünyayı anlamlandırmasında temel bir yere sahiptir (Chambers, 2014: 64).

Kolektif eylem ve özneleşmeye dayanan bir demokrasi anlayışının yerine, modern kitle toplumundaki bireylerin sınırsız arzularının egemenliği olarak tanımlanan bir yaklaşımın hakim olması, “demokrasi nefreti”ni beslemektedir. (Rancière: 2014:8). Rancière’e (2014) göre, demokrasiye duyulan bu nefret yeni bir olgu değildir. Antik Yunan’da kavram ilk ortaya çıktığında, çokluğun tehditkar yönetimini ve “meşru” düzenlerin yıkılışını anlatmak için kullanılan, aşağılayıcı bir sözcük olarak doğmuştur. Kendilerine iktidarın doğuştan bahşedildiğini ya da üstün yetenekleri sayesinde verilmesi gerektiğini düşünenler için demokrasi, geçmişte olduğu gibi bugün de tiksinti uyandıran bir rejimdir. Benzer biçimde, vahiy yoluyla gelen kutsal yasayı toplumsal örgütlenmenin tek meşru temeli olarak kabul edenler açısından da bu tavır değişmemiştir.

Rancière, söz konusu nefretin özellikle günümüzde daha yoğun bir biçimde açığa çıktığını vurgular. Demokrasiyi olanaksız kılan burjuva liberal demokrasisi (Komünist Manifesto’da bunun yıllar önce dile getirildiğini özellikle vurgular) demokrasiyi

koşulların eşitliği olarak sunmaktadır. Burjuvazi, tarihsel mücadelelerle elde edilmiş özgürlüklerin yerine tek ve acımasız bir özgürlüğü, serbest ticareti koymuştur. Bildiği tek eşitlik, sömürüye dayalı ve emek gücünü satan ile satın alan arasındaki yapısal eşitsizliği meşrulaştıran eşitliktir. Ancak bu çerçevede, “burjuvazi” yerine “demokratik insan” figürü yerleştirildiğinde, sömürü düzeni kolaylıkla eşitlik düzeni olarak sunulabilmekte ve piyasa hizmetlerinin “eşit değişim” mantığı, demokratik eşitlikle özdeşleştirilmektedir. Rancière, Marx’ın bu şekilde “revize edilmiş” metninin özünde şunu ifade ettiğini söyler: “İnsan haklarının eşitliği, demokratik insanın idealiyle örtüşen sömürü ilişkilerinin eşitliğinden ibarettir” (Rancière, 2014: 25-26). Bu nedenle, Rancière’in (2014) yaklaşımıyla demokrasinin “suçlarının” kınanmasına dayanan “demokrasi = sınırsızlık = toplum” denklemi, üç aşamalı bir işlemi içerir. İlk olarak, demokrasi zorunlu olarak bir toplum biçimine indirgenir. İkinci olarak, bu toplum biçimi, eşitlikçi bireyin hükümrانlığıyla özdeşleştirilir ve sendikal mücadelelerden azınlık hakları taleplerine, kitle tüketimine kadar birbirinden farklı tüm unsurlar bu kategorinin içine dahil edilir. Son olarak, “bireyci kitle toplumu” kapitalist ekonominin mantığında içkin olan sınırsız büyümenin sorumlusu ilan edilir.

Sosyal medya, Siyasallık ve Demokrasi üst başlığı ile ele alınan bu çalışmada, sosyal medya tartışmalarına Rancière’in siyaset ve demokrasi kuramı üzerinden bakarken öncelikle demokrasinin bugünkü (kriz) durumuna ve bu durumun nedenlerine ve çözümlerine ilişkin bir tartışma yürütülmüştür. Bu tartışmaya hem Rancière’in demokrasi ve siyaset kuramının özgün yönlerini görmek açısından hem de bugün gittikçe derinleşen bir kriz içinde geleceğine umutsuzlukla bakılan demokrasiye farklı bir bakış açısıyla yaklaşmanın önemini göstermek açısından gerek duyulmuştur. Bu nedenle çalışmanın ilerleyen bölümlerinde yer alan demokrasi ve siyasallık tartışması da önemlidir. Çünkü, Rancière’in demokrasi kuramında dikkat çekici ve özgün bir yan olarak üzerinde durulması gereken nokta, siyasallık ve demokrasi arasında kurmuş olduğu ilişkidir.

Rancière birçok düşünürden ve siyaset kuramcısından farklı olarak demokrasiyi siyasalın olanağı olarak görür. Siyasallık liberal demokrasinin bir uzlaşma çağı kurgusu adı altında şiddetin, düzensizliğin, istikrarsızlığın kaynağı olarak görülüp toplumdan dışlanmıştı. Siyasallığın siyasetten dışlanmasıyla siyaset, düzenleyici ve dağıtımçı bir pratiğe ve bu anlamda da bir yönetim sanatına indirgenmiştir. Siyaset herkesin rollerine, görevlerine göre dağıtıldığı, herkesin sadece kendi işiyle meşgul olduğu (bu durumda siyaseti de sadece işi siyaset yapmak olanlar yapabilir), halkın verili bir konuma indirgenip anketlerle, sayılarla ifade edildiği bir yönetim etkinliğine dönüştürülmüştür. Bir depolitizasyon yöntemi olarak toplumdaki herkesin işiyle, rolleri ve görevleriyle sınırlandırılması Rancièreci bir bakış açısıyla siyasalın olanaksızlığı olarak görülmektedir.

Siyasalın olanaksızlığı ifadesi, toplumda siyasalın varlık koşullarının ortadan kalkması, başka bir deyişle, siyasete özgü bir özneleşme biçimi olarak demokrasinin imkansız hale gelmesi anlamına gelmektedir. “Demokrasi sonrası” ya da “post-konsensüs” olarak tanımlanan dönemde, liberal demokrasi, demokrasi adı altında demokratik eylem biçimlerini ortadan kaldırmakta ve bunu “uzlaşma” kavramıyla meşrulaştırmaktadır. Rancière, uzlaşmayı, “öncelikle savaş yerine barışın tercih edilmesi şeklinde değil, duyulur olanın belirli bir rejimi” (Rancière, 2011:127) olarak tanımlar. Rancière’e (2011) göre, bu rejimde taraflar önceden verilmiş kabul edilir; bu taraflardan oluşan topluluk zaten kuruludur ve her bir tarafa atfedilen değer, onların sergilediği dilsel performansla özdeşleşir. Uzlaşmanın dayandığı varsayım, ihtilafın tarafı ile toplumun bir kesimi arasındaki mesafenin tamamen ortadan kalktığıdır. Böyle bir durumda halkın adı ve onun özgürlüğünün açtığı boşluk görünmez hale gelir; hesaba katılmama ve ihtilaf süreçleri ortadan kaybolur. Sonuç olarak, siyasetin kendisi yok olur.

Halkın bu şekilde sınırlandırılarak görünürlüğün ortadan kaybolması demokrasinin de ortadan kaybolmasıdır. Demokrasi siyaseti bir düzenleme pratiğinin ötesinde yeniden yaratacak olan imkandır. Demokrasi bir siyasallaşma zemini. Bu bağlamda *sosyal medyanın (Rancière'in demokrasi tasavvuru açısından) demokrasi için bir olanak olup olmayacağı* sorunsalı üzerine uzun bir tartışma olarak tasarlanan bu çalışma, Rancière'in tartışmaya açtığı *demokrasi, siyaset (politics) ve siyasallık (politicization)* meseleleri odağa alınarak sınırlandırılmıştır. Tek başına siyasal ve siyaset kavramlarını ele aldığımızda bu konudaki oldukça kapsamlı bir literatürün varlığı, çalışmanın evreninin genişliğini de ortaya sermektedir; ancak bu çalışmada evren, Rancière'in tartışmaya açtığı siyaset, eşitlik, adalet, özgürlük, demokrasi, özneleşme gibi kavramlar üzerinden incelenmeye çalışılarak ve bu konudaki kapsamlı literatür de yine bu kavramlar özelinde, yani kavramların tartışmaya çağırıldığı düşünürler üzerinden tartışılarak sınırlandırılmıştır. Çalışmanın internet ortamı kısmında ise, yani internet ortamında *siyasallaşmanın olanağı* ya da *olanaksızlığı* araştırılırken ve tartışılırken, araştırmanın temel sorunsalı ve argümanı bağlamında sınırlandırmalar yapılmıştır.

Son olarak, bu sınırlandırmalar çerçevesinde çalışmanın temel argümanı ile ilgi şunlar söylenebilir: Rancière'in perspektifinden sosyal medya, siyasallaşma açısından bir zemin olarak düşünülebilir; ancak, "polis düzeni"ne dışsal olsa da ondan bütünüyle bağımsız değildir. Bu nedenle, hem polis düzeni içinde ortaya çıkabilecek polemik sahnelerinin mekânı hem de bu düzeni yeniden üreten bir alan olabilir. Onun demokrasi ve siyasallık açısından taşıdığı potansiyel, hangi toplumsal kesimler tarafından ve nasıl kullanıldığına bağlıdır. Çünkü sayılmayanların kendi seslerini duyurabildikleri ve söz üretebildikleri bir mecra haline gelebileceği gibi, egemenler açısından ideolojik bir aygıt ve toplumsal kontrol aracı işlevi de görebilir. Bu çalışma, sosyal medyanın Rancière'in polis düzeni kavramıyla ilişkilendirildiğinde, hem egemenlerin kontrol mekanizması olarak işlev gören hem de sayılmayanların seslerini duyurup siyasallaştığı çift yönlü, kırılğan bir

zemin olduğunu savunur. Bu tez, sosyal medyanın Rancière’in siyaset ve demokrasi kuramını temel alarak, polis düzeni ve (görünürlük rejiminde ifadesini bulan) *duyumsanabilir olanın paylaşımı* kavramları ışığında, egemenlerin görünürlük ve anlam rejimlerini yeniden üretip kontrol edebileceği bir alan olmakla birlikte, aynı zamanda sayılmayanların sözünü alıp siyasal özneleşmeyi mümkün kılan kırılğan fakat, dönüştürücü bir siyasallık sahası olduğunu ileri sürer.

Polis düzeninin görünürlük rejimi “doğal kabul edilen” hiyerarşik ve eşitlikçi olmayan yapıdadır. Bu duyumsanabilir olanın paylaşımı ile ifade edilen bir tür siyaset, yani yönetme etkinliğidir. Bu anlayışta toplumda kimin ne zaman nerede görünüp görünmeyeceği, konuşup konuşmayacağı kısacası varlığının kabul edilip edilmeyeceği bir dizi kuralla sınırlandırılmıştır. Bu anlamda sistemin (polis düzeni) kendisi bir kurallar bütünü de ifade eder, “doğal” (doğuştan gibi) gerekçelere dayandırılan kurallar bütünü. Rancière, sosyal medyayı yalnızca bir iletişim aracı olarak görmenin dışında, “duyumsanabilirin (duyulur olanın) paylaşımı” (*Le partage du sensible/ the distribution of the sensible*) anlamında görünürlük rejiminin kırıldığı bir zemin olarak da görmemizi sağlar. Sosyal medyaya bilgi ağlarından oluşan bir alan ya da manipülasyon zemini olmanın dışında bir okumayla bakmak, eşitlik iddiasıyla ortaya çıkan öznenin duyulur hale gelmesini de görmek demektir. Yani sosyal medya bu anlamda konuşmaya hakkı olmayanların konuştuğu, görünmeyenlerin görünür olduğu, doğal sayılan hiyerarşilerin sorgulandığı bir demokrasi zeminine, siyasallaşma alanına dönüşebilir.

Sosyal medyada siyasetin olanağını incelerken, görünürlük rejiminin kırılması ve buna bağlı olarak özneleşme, kolektif eylem, eşitlik, özgürlük, adalet ve demokrasi gibi kavramların sosyal medya ortamında yeniden üretimi ve siyasallaşmanın imkanı üzerine tartışmak kritik öneme sahiptir. Çünkü Rancière’in perspektifinden demokrasi, polis düzeni olarak adlandırılan doğal kabul edilen hiyerarşik ve eşitlikçi olmayan görünürlük mevcut rejiminin reddiyle, yani siyasetin yeniden kurulmasıyla (icat edilmesiyle)

mümkün olabilir. Sosyal medyada siyasallaşma, toplumdaki bireylerin, görünmez kılınanların, payları olmayanların verili kimlikleri ve rollerini sorgulayıp reddetmesi, bu bağlamda bir özneleşme sürecini gerektirir. Bu süreçte bireyler sadece seslerini duyurmakla kalmaz, aynı zamanda düzeni sorgulayan, karşıt bir devrimci söylem geliştirerek -Rancière'in "logos" olarak tanımladığı- sözlerini de görünür kılarlar. Böylelikle sosyal medya, sadece bilgi ve iletişim ağları olarak kalmayıp, polis düzeninin dayattığı görünürlük kurallarını kıran, bastırılmış potansiyellerin, sayılmayanların, dışlanmışların sözünü alıp duyurabildiği, çatışma ve uyuşmazlığın ortaya çıkabildiği siyasal bir alan haline gelir. Yani sosyal medya, mevcut görünürlük rejiminin kırılması yoluyla demokratik siyasetin yeniden inşası için kırılğan ama dönüştürücü bir zemin oluşturur.

Birinci bölümde, Manuel Castells ile Christian Fuchs'un sosyal medyaya dair yaklaşımları karşılaştırmalı olarak ele alınmaktadır. Bu bölümde temel amaç, sosyal medyanın demokrasi için bir imkan olup olmadığı tartışmasını yapabilmek için, öncelikle bu alandaki karmaşık ve nüanslı yapıya dikkat çekmektir. Tartışma, yeni medya teknolojilerini toplumsal hareketlerin geleceği açısından bir umut ve fırsat olarak gören Castells ile bu teknolojilerin kapitalist sermaye birikimi, üretim ve tüketim ilişkileri bağlamında işlevini sorgulayan Fuchs'un farklı perspektiflerini karşı karşıya getirmektedir. Bu karşılaştırma, Rancière'in siyaset ve demokrasi kuramıyla ilişkilendirildiğinde, sosyal medyanın politik potansiyelinin çok katmanlı doğasını anlamak için önemli bir zemin sunar. Çünkü Castells'in ve Fuchs'un yaklaşımları sosyal medyaya toplumsal hareketler bağlamında yaklaşım açısından iki ucu temsil etmekle birlikte, aynı zamanda sosyal medyanın üzerinde durduğumuz nüanslı yapısı açısından da sınırlılıklar içerir. Bu nedenle bu çalışma açısından her iki yaklaşımın sınırlılıklarına dikkat çekerek, bu sınırlılıkları Rancière'in siyaset ve demokrasi kuramıyla aşmaya

çalışmak, sosyal medyanın çelişkili yapısına rağmen, siyasallaşma konusunda sunmuş olduğu imkanlara dikkat çekmek açısından önemlidir.

İkinci bölümde, Rancière’in perspektifinin özgün yönlerini ortaya koymak ve siyasallık tartışmasını detaylandırmak amacıyla, Rancière’in siyaset kuramı açısından belirleyici olan siyaset (*polis siyaseti*) ve demokratik siyaset (*demosun siyaseti*) ayrımının bir tartışmasına yer verilmiştir. Yine bu bölümde siyaset, siyasallık ve demokrasi üzerine yürütülen tartışma ile günümüzde “demokrasi krizi” adı altında tartışılan siyaset ve demokrasinin, liberal demokrasinin içini boşalttığı kavramlar olduğunun ortaya koyulması önemlidir. Bu nedenle, bu bölüm “siyasetin siyazetsizleştirilmesi” başlığı altında ele alınmıştır. Demokrasinin siyasallık açısından nasıl bir olanak olabileceği tartışması ise “siyaseti siyasallaştırma”nın imkanı başlığı altında yapılmıştır. Çünkü, sosyal medya özelinde demokrasi, siyaset ve siyasallık adına bir tartışma yürütebilmek ve yeni bir şeyler söyleyebilmek için, öncelikle bu kavramlara yönelik bir tartışma geliştirmek elzemdir. Bu tartışma, toplumdan dışlanmaya çalışılan siyasallık anlamındaki demokratik siyasetin sosyal medyada izini sürebilmek için önemlidir.

Üçüncü bölümde, medya–siyaset ve yeni medya–siyaset ilişkisine dair yapılan analizler, ikinci bölümde ele alınan siyaset, demokratik siyaset, siyasallık ve demokrasi kavramları çerçevesinde sorgulanmıştır. Tartışma, sosyal medya ortamına yönelik öne çıkan tezler, yaklaşımlar ve bakış açıları üzerinden yürütülmüştür. Bu bağlamda, özellikle sosyal medya analizlerinde sıkça karşılaşılan “kamusal alan” kavramı ile Jürgen Habermas ve Hannah Arendt’in kamusal alan yaklaşımları ele alınmış; sosyal medya ve siyaset ilişkisini anlamaya yönelik çalışmalarda başvurulmuş Habermas’ın iletişim ve demokrasiye dair tezleri, Rancière’in siyaset ve demokrasi anlayışı ışığında eleştirel bir biçimde değerlendirilmiştir. Bölümdeki tartışmalar, liberal toplumda öne çıkan siyaset ve demokrasi anlayışı temelinde sosyal medyanın analiz edilmesinin sorunlu yönlerini açığa çıkarmayı amaçlamaktadır. Bu nedenle, sosyal medya ortamını sağlıklı biçimde

inceleyebilmek için öncelikle demokrasi ve siyasete dair bakış açısının değiştirilmesi gerektiği savunulmaktadır.

Çalışmanın son bölümü olan dördüncü bölümde ise, örnek olay incelemeleri yapılmıştır. Bu bölümde yer alan örnek olaylar, sosyal medyanın olayların ortaya çıkışı, gelişimi ve yayılımındaki etkileri dikkate alınarak seçilmiştir. Bu örnekler, yalnızca toplumsal mücadeleler tarihine önemli izler bırakmakla kalmayıp, aynı zamanda görünürlük rejimlerinin altüst edilmesi anlamında, çalışma açısından da büyük önem taşımaktadır. Sosyal medyanın, geleneksel siyasal ve toplumsal düzenin dayattığı görünürlük sınırlarını aşarak, daha önce görünmeyen ya da duyulmayan kesimlerin seslerini görünür kılması bu örneklerde somutlaşmaktadır. İlk olarak, ele alınan İran'daki Mahsa Amini Eylemleri, sosyal medyanın siyasallık için bir imkan sunup sunmadığı sorusunu tartışmak ve Rancière'in demokrasi ve siyaset anlayışını derinleştirmek için kritik veriler sağlamıştır. Bu hareket, görünürlük rejiminde yaşanan sarsıntıyı ve toplumsal özneleşmenin yeni biçimlerini ortaya koymaktadır. Gezi Parkı Direnişi ise, sosyal medyanın özellikle Twitter üzerinden olayların yayılımı ve sürekliliğinde oynadığı rol ile görünürlük rejimini nasıl dönüştürdüğüne dair literatürde önemli bir örnek teşkil eder. Direniş, sosyal medyanın çoklu özneleşme ve eşitsizliklere karşı siyasi müdahalelerde bulunma potansiyelini göstermesi bakımından tez için önem arz etmektedir. Son olarak, Occupy Wall Street hareketi, sosyal medya aracılığıyla “gerçek demokrasi” talebinin görünürlüğünün sağlanması ve bu taleplerin sokak direnişiyle etkileşimi bağlamında önemli bir örnektir. Hareket, görünürlük rejiminin yeniden yapılandırılması ve siyasetin dönüştürülmesinde sosyal medyanın oynadığı merkezi rolü ortaya koymaktadır. Böylece seçilen tüm örnekler, Rancière'in siyaset ve demokrasi kuramının sosyal medya ortamında görünürlük rejimlerinin altüst edilmesi bağlamında yeniden okunması açısından teorik ve pratik açıdan büyük öneme sahiptir.

Son bölümde tercih edilen Mahsa Amini Eylemleri, Gezi Direnişi ve Wall Street’i İşgal Et Hareketi, tezin temel argümanını desteklemeleri açısından önemli örneklerdir. Çünkü bu örnekler üzerinden yapılan değerlendirmeler, sosyal medyanın yalnızca toplumsal hareketler için özerk bir iletişim alanı ve karşı iktidar alanları yaratma kapasitesi açısından önemli olmadığını, aynı zamanda iktidarlar açısından gözetim ve kontrol aracı olarak işlev görebileceğinin önemini de ortaya koymaktadır. Bu durum tezin temel argümanında da belirtilmiş olduğu gibi, dijital siyasallığın çift yönlü doğasını ve görünürlük rejimlerinin kırılması ile iktidar gözetimi arasındaki etkileşimi anlamamızı gerektirir. Dolayısıyla üç örnek üzerinden elde edilen bulgular, sosyal medyanın bu çift yönlü işlevini anlamak ve toplumsal hareketlerin siyasallaşma dinamiklerini çözümlemek için önemlidir. Ayrıca bu örnekler, farklı toplumsal ve siyasal bağlamlarda dijital medya üzerinden ortaya çıkan siyasal özneleşme süreçlerini, bu anlamda da düzenin (polisin) eşitlik anlayışını sorunsallaştırarak bir uyuşmazlık zemini (siyaset zemini/siyasallaşma durumu) meydana getirmeleri nedeniyle tercih edilmiştir.

Son olarak belirtmek gerekir ki, çalışma kapsamlı bir literatür taraması üzerinden yürütülmüştür. Rancière’in siyaset ve demokrasi kuramı temel alınarak mevcut akademik çalışmaların bir tartışması ve analizi yapılmıştır. Böylelikle bu çalışmaların sosyal medyayı analiz açısından sınırlı ve sorunlu yönlerini ortaya koymaya yönelik bir çalışma yürütülmüştür. Bunu yaparken de ele alınan örneklerle teorik ve ampirik bilgi bir araya getirilerek, hem sosyal medyaya yaklaşım tarzının internet çağındaki toplumsal hareketler açısından önemi ortaya konulmaya hem de Rancière’in kuramı derinleştirilmeye çalışılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

CASTELLS VE FUCHS TARTIŞMASINI RANCIÉRE İLE AŞMAK

Castells ve Fuchs, sosyal medya tartışmaları bağlamında birbirine zıt iki uça konumlanan yaklaşımları temsil etmektedir. Castells'in iletişim teknolojilerine, özelde ise sosyal medya ortamına ilişkin değerlendirmeleri, sıklıkla “tekno-iyimser”, “teknoloji yanlısı” ya da “siber-ütopyacı” olarak nitelendirilen bir iyimserlik düzeyine sahiptir. Buna karşılık Fuchs, sosyal medyayı Marksist eleştirel kuram çerçevesinde çözümlemekte ve bu bağlamda hem kuramsal analizler hem de özellikle Castells'in internet çağında toplumsal hareketlere ilişkin değerlendirmeleri üzerine eleştiriler yapmaktadır. Fuchs'un eleştirileri çoğu zaman kuramsal bir derinlikten ziyade polemikçi bir dil üzerinden şekillenmekte; bu yönüyle Castells'i açık bir tartışmaya çekme amacı taşıdığı izlenimini vermektedir. Ne var ki Castells, yalnızca Fuchs'un eleştirilerine değil, genel olarak çalışmalarına yöneltilen hiçbir eleştiriye ne doğrudan ne de dolaylı biçimde, yanıt vermiştir.

Bu bölümde öncelikle, Castells'in yeni iletişim teknolojileriyle birlikte ortaya çıkan toplumsal yapıları ve dönüşümleri anlamaya yönelik olarak geliştirdiği internet ve ağ toplumu kuramının özgün yönleri ele alınacaktır. Ardından, Fuchs'un eleştirel sosyal medya analizleri ve Castells'e yönelik doğrudan eleştirileri, çalışmanın kuramsal çerçevesiyle ilişkili kavramlar eşliğinde incelenecektir. Fuchs'un sosyal medya analizleri, Castells'in yaklaşımına sistematik bir kuramsal karşı çıkış niteliği taşımadığından, değerlendirme daha çok onun Castells'e yönelttiği eleştiriler üzerinden yürütülecektir.

Tartışma bölümü, Castells ve Fuchs ekseninde genişletilerek, her iki araştırmacının görüşlerini doğrudan ya da dolaylı olarak destekleyen veya eleştiren diğer kuramcılarının yaklaşımlarının karşılaştırılması biçiminde ilerleyecektir. Bu bağlamda Clay Shirky, Jodi Dean, Nancy Fraser, Miriam Aouragh, Evgeny Morozov, Henry Jenkins ve Paolo Gerbaudo'nun görüşlerine de yer verilecektir. Bölümün sonunda ise, başta Castells ve

Fuchs'un yaklaşımları olmak üzere, sosyal medyanın çok katmanlı yapısının doğurduğu sorunlar, Rancière'in siyaset ve demokrasi kuramı çerçevesinde yeniden değerlendirilecektir.

1.1. İSYAN VE UMUT ARASINDA

Çağdaş iletişim kuramlarının önde gelen isimlerinden biri olan Castells, çalışmalarında toplumsal değişim açısından medyanın ve yeni iletişim teknolojilerinin, özellikle de dijital ağların önemi üzerinde durur. Bu doğrultuda geliştirmiş olduğu “ağ toplumu” (1991) kuramı ile doksanlı yıllarla birlikte toplumda kullanımı yaygınlaşmaya başlayan yeni iletişim teknolojileri ve bu teknolojik gelişimin toplumda başta sosyal olmak üzere, ekonomik, politik birçok alan üzerinde yarattığı değişim ve dönüşümleri analiz etmeye çalışır. Castells'e göre “ağ toplumu” bilgi ve iletişim teknolojilerinin etkisiyle şekillenmiş bir toplumdur. Bu toplumun temel özelliği iletişim teknolojilerinin gelişimiyle birlikte iletişimin artık merkezi yapılardan çıkıp, yatay, çok merkezli ve kapsamlı ağlar üzerinden gerçekleşmesidir. Bu bağlamda, sosyal medya da yalnızca bireylerin içerik üretip paylaştığı bir alan değil, aynı zamanda politik öznelliklerin oluştuğu, kolektif kimliklerin yeniden tanımladığı bir *kamusal uzam* halini alır.

Castells, toplum kuramını üç ciltlik eseri olan “Ağ Toplumunun Yükselişi” (1996) ve “İletişimin Gücü” (1996) adlı çalışmalarıyla ortaya koymaya çalışmıştır. “İsyan ve Umut Ağları” (2012) çalışmasıyla ise kuramını 2010 yılında ortaya çıkan ve Arap Baharı olarak adlandırılan isyan dalgasıyla ve bu isyanların bir yansıması şeklinde de okunabilecek Avrupa ve ABD'deki hareketlerle genişleterek, internet çağında toplumsal hareketler açısından önemli bir literatür oluşmasına katkı sağlamıştır. Bunun yanı sıra, şunu da belirtmek gerekir ki doksanlı yıllar öncesine kadar bir kent-mekân kuramcısı, bir kent sosyoloğu olarak karşımıza çıkan Castells'in, ağ toplumu kuramsallaştırmasının özgün

yönünü yine kent mekânı ile internet ağlarındaki ilişkisinin bir yansıması olarak okunabilecek ve çalışmasının bu bölümünde de detaylandırılacak, akışlar kuramı oluşturmaktadır: “Akış mekânları” (*space of flows*) ve “yer mekânları” (*space of places*) (Castells, 2008) arasında kamusal, iletişimsel özerk bir alan ya da kamusalılık olarak tarif etmeye çalıştığı ağ yapılarından (networks) oluşan melez alanlar, çalışmasının özünü oluşturur.

Ağ yapıları, yeni toplumsal örgütlenme biçimidir. Sosyal medya da bu yapının parçasıdır. Bireyler bu ağlar içinde karşı-iktidarlar yaratabilirler. İletişimin gücü de buradan gelir. Çünkü Castells’in kuramında iletişim medya ve yeni teknolojiler, dijital teknolojiler aracılığıyla toplumların anlam üretimini şekillendirir ve gücünü de buradan alır. Bu nedenle her zaman iktidar ilişkilerinin de bir parçası olmuştur. Castells’in ağ toplumu üzerine geliştirdiği kuramı, iletişimin yalnızca bilgi aktarımı değil aynı zamanda toplumda iktidar ilişkilerini yeniden kurulduğu girift, komplike ilişkiler zemini olduğunu ileri sürer. Castells’e göre dijital ağlar, yatay ve çok merkezli yapılarıyla toplumsal hareketlerin yeni biçimlerini mümkün kılarak bireylerin kolektif öznelerle dönüşme süreçlerinde belirleyici hale gelir. Sosyal medya bu bağlamda, yalnızca teknolojik bir iletişim aracı değil, aynı zamanda siyasal alanın yeniden tanımlandığı ve yurttaşlığın farklı biçimlerde icra edildiği bir alandır. Özellikle 2011 sonrası gelişen isyan dalgası, Castells’in *iletişimsel devrim* olarak tanımladığı sürecin somut örnekleri arasında yer alır. Çalışmanın bu kısmında Castells’in sosyal medya kuramı çerçevesinde isyanları nasıl kavramsallaştırdığı ve bu sürecin taşıdığı demokratik umutlar incelenecek, tez bağlamında bu iyimser bakışın sınırları da tartışmaya açılacaktır.

1.1.1. Ağların Gücü ve İsyanlar³

Castells çalışmasında öncelikle, Arap Baharı olarak adlandırılan süreçte, deyim yerinde ise bu dalganın fitilini ateşleyen Tunus'taki isyanın (2010) detaylı bir incelemesini yapmıştır. Sonra İzlanda Mutfak Devrimi (2009) örneğiyle devam etmiştir. Daha sonra Mısır'daki isyan genel olarak ise Arap Baharı isyanları (2011 vd.) üzerinde durmuş, devamında ise İspanya'daki Öfkeliiler (*Indignadas*, 2011) hareketini ele almıştır. Son olarak ise, bu çalışmada da detaylı bir biçimde ele alınan, Wall Street'i İşgal Et (2011) hareketi üzerinde durmuştur. Aslında Castells'in burada yapmaya çalıştığı şey sadece coğrafi olarak değil; aynı zamanda yönetim biçimleri, kültürel yapıları, değerleri anlamında da birbirinden çok uzakta konumlanmış yerlerin (*space of places*) zihnimize bir haritasını çıkarmaya çalışmaktır. Gerçek yer mekânları ile oluşturulan bu haritada, bir tarafta Tahrir Meydanı, diğer tarafta Puerta Del Sol Meydanı, bir tarafta Muhammed Buazizi'nin kendisini yaktığı 7 Kasım Caddesi ya da Zucotti Park, bir diğer tarafta ise İzlanda'nın göbeğinde ya da iki yıl sonra Gezi Park'ında, Türkiye'nin sokaklarında, evlerin balkonlarında tencere tava çalan insanlar ne ifade etmektedir? Castells'in burada göstermeye çalıştığı şey yer mekânı olarak birbirinden çok uzağa konumlanmış olsa da bu hareketler en temelde ağlarla birbirine bağlanmış hareketlerdir. Dolayısıyla bu durum internet çağındaki toplumsal hareketlerin en önemli özelliğidir. Yani bu hareketler gerçek mekândan bağımsız olarak, daha doğrusu onu aşarak ağlar oluşturmuş ve dünyanın birçok yerine yayılmış, eylem biçimi ve örgütlenme açısından çoğu zaman benzer deneyimleri paylaşan hareketlerdir.

³ Çalışmanın bu kısmı Castells'in "İsyan ve Umut Ağları: İnternet Çağında Toplumsal Hareketler" (bkz. Castells, 2016) çalışması temel alınarak yazılmıştır. Bu doğrultuda da sadece çalışma kapsamında incelenen isyanlar ve toplumsal hareketler üzerinde durulmuştur.

Castells, çalışmasının başlarında okuyucunun aklını kurcalayacak bir soruyu gündeme getirir: Tunus ve İzlanda'nın ortak noktaları neydi? Ona göre, ilk bakışta hiçbir bağlantı yoktur. Buna rağmen 2009-2011 döneminde her iki ülkede de hükümet kurumlarını dönüştüren siyasi ayaklanmalar yaşanmış, bu hareketler Arap dünyasında siyasi düzeni sarsan ve Avrupa ile ABD'deki toplumsal hareketler için birer referans noktası oluşturmuştur (Castells, 2013: 33). Castells ayrıca, 25 Ocak 2011'de Kahire'deki Tahrir Meydanı'nda düzenlenen ilk kitlesel gösteride binlerce kişinin Arap dünyasında egemen olan “Çözüm İslam'dır” sloganını değiştirerek “Çözüm Tunus'tur” diye haykırdığını aktarır. Benzer biçimde, İspanya'daki Indignadas hareketi Mayıs 2011'de kent meydanlarını işgal ettiklerinde hep bir ağızdan “Çözüm İzlanda'dır” sloganını kullanmış; New York'taki Wall Street işgalleri ise, ilk kamplarına Barcelona'daki Catalunya Meydanı'ndaki işgalcilerin yaptığı gibi Tahrir Meydanı adını vermiştir.

Kültürel, ekonomik ve kurumsal bağlamların muazzam bir çeşitlilik göstermesine rağmen insanların zihinlerinde isyan deneyimlerini birleştiren ortak doku ne olabilirdi? Sorusunun cevabı üzerinden kuramını genişleterek devam eden Castells, bu sorunun cevabını siberuzam ile kent uzamı arasında kurulan birliktelik sayesinde ortaya çıkan melez kamusal alanının korku duvarının aşılaraq isyanın ve öfkenin körüklemesine, bu doğrultuda da değişim için umutların yeşermesine vurguyla açıklar: “İktidar sahibi oldukları hissi. Bu his, ister diktatörlük ister onların bakış açısına göre sahte demokratik olsun hükümetlere ve siyasetçi sınıfına karşı besledikleri tiksintiden doğmuştu. Finansal elit ile siyasal elit arasında algıladıkları suç ortaklığına karşı isyanla pompalanmıştı. Tahammül edilemez bir olay sonucu patlak veren duygusal bir alt üst oluşla tetiklenmişti. Siberuzam ağlarında ve kent uzamının cemaatlerinde kurulan birliktelik sayesinde korkunun aşılmasıyla mümkün kılınmıştı” (Castells, 2013: 34). Castells'e (2013) göre, hem Tunus'ta hem İzlanda'da çok kısa bir süre zarfında hareketlerden yeni yurttaşlık kültürlerinin doğmasının yanı sıra, somut siyasi dönüşümler de yaşanmıştı. Böylece bütün

bunlar protestocuların bazı kilit taleplerinin gerçekleştirilmesi imkanını somutlaştırmıştı. Nihayetinde genç bir eylemciler kuşağı, özerk bir iletişim ve örgütlenme yetisiyle, şirketlerin ve siyasetin kontrolünün ötesinde uzanan yeni siyasi değişim yolları keşfetmişti.

Yeni medya teknolojilerinin özerk iletişim açısından sunmuş olduğu olanaklara bu kısmın sonunda yer verilecektir. Bu nedenle öncelikle yukarıda da üzerinde durduğumuz isyanların meydana geldiği ülkelerde (Castells'in detaylandığı biçimde) yeni iletişim teknolojilerinin kullanım düzeylerine yer vermek gerekir; çünkü bu veriler sonraki kısımlarda üzerinde durulacağı gibi Fuchs'un Castells'e yönelik başlıca eleştiri konularından birini oluşturur. Bu doğrultuda Castells'in Tunus'taki internet kullanımıyla ilgili paylaştığı verilere gelirsek, Castells (internetin isyanın yayılması ve koordinasyonundaki rolü dikkate alındığında) elindeki verilere dayanarak Tunus'un Arap dünyasında İnternet ve cep telefonlarının yaygınlık oranının en yüksek olduğu ülkelerden biri olduğuna işaret eder. Castells'e (2013) göre, Kasım 2010 itibariyle kentsel nüfusun yüzde 67'sinin bir cep telefonuna erişimi var ve yüzde 37'si de internete bağlıydı. 2011 başında İnternet kullanıcılarının yüzde 20'si Facebook'taydı; bu oran Fas'takinin iki katı, Mısır' dakinin üç katı, Yemen'dekinin yirmi katı Cezayir'deki ve Libya' dakinin beş katı daha yüksekti. Ayrıca kentli nüfus, özellikle de kentli yüksek öğrenim görmüş gençlik arasında İnternet kullanıcılarının oranı çok daha yüksekti.

Bu bölümün Fuchs kısmında da üzerinde durulacağı gibi eylemler açısından dikkat çekici olan (Castells'in asla göz ardı etmediği biçimde) yoksulluk, işsizlik ve yoksuzluk gibi sorunlar ve bütün bunların halkta yarattığı birikmiş öfkedir. Ancak Castells'in burada daha dikkat çekici bulduğu şey (Tunus özelinde de olsa) isyanın ortaya çıkışında internet teknolojisinin ve ağların etkisidir. Castells'in üzerinde durduğu gibi, biçimsel, geleneksel bir liderliği es geçerek isyanın başını çeken işsiz üniversite mezunlarından oluşan faal bir grubun varlığı; on yılı aşkın bir süredir rejimi açıkça eleştirmekle uğraşan güçlü bir

sibereylemcilik kültürünün varlığı; internet kullanımının ev, okul ve İnternet kafe bağlantıları da dahil olmak üzere yüksek oranda yaygınlaşmış olmasıdır (Castells, 2013: 40).

İzlanda Mutfak Devrim'i içinde benzer bir duruma dikkat çeken Castells'e (2013) göre, protestolar 2009 yılının Ocak ayında İzlanda kışına meydan okuyarak hem internette hem sokakta yoğunlaşmıştı. Bu dönemde İzlandalıların yüzde 94'ü internete sahipken, üçte ikisi Facebook kullanıcısıydı. 20 Ocak 2009' da her yaştan ve kesimden binlerce kişi, parlamento önünde toplanarak ekonominin yanlış yönetiminden, kriz nedeniyle hükümeti suçlamıştı. Davullarına, tencerelerine ve tavalara vurarak böylece "mutfak devrimi" ya da "tencere tava devrimi"dını almışlardı.

Her iki örnekte de hareket, sembolik kamusal meydanların-Tunus'ta sloganlar savrulmasından, Reykjavik'te tencereler ve tavalara vurulmasına kadar- hem tartışmalar hem protestolara maddi destek sağlamak amacıyla işgal edilmesiyle birlikte siberuzamdan kent uzamına çıkmıştı. Dijital sosyal ağlardan ve yeni yaratılmış bir kent cemaatinden oluşan *melez bir kamusal alan*, hem bir kendi üzerine düşünüm aygıtı hem de halk iktidarının bir ifadesi olarak hareketin kalbinde yatıyordu. Güçsüzlük iktidar sahibi olmaya dönüştürülmüştü (Castells, 2013: 53) Bunu var olan iktidar ilişkileri üzerindeki alt üst edici etki olarak da yorumlayabiliriz.

Castells'in çalışmasında yer alan örneklerden bazılarını son bölümde ele aldığımız için bu kısım da (Castells'e yöneltilen eleştirilerin de odağında olan) son örnek olarak onun “Mısır Devrimi” olarak ifade ettiği Mısır'daki uzun soluklu ve ülke liderinin devrilmesi ile sonuçlanan isyan üzerinde durulacaktır. Öncelikle burada bir kez daha görülür ki Castells'in şu ifadesi, “son Firavunu 18 gün içinde alaşağı eden 25 Ocak Devrimi baskı, adaletsizlik, yoksulluk, işsizlik, cinsiyetçilik, demokrasi aldatmacası ve polis şiddetinin derinlerinden doğmuştu” (Castells, 2013:61) yine isyanların altındaki nedenleri (Fuchs'un eleştirdiği) gibi göz ardı etmediğini ancak, isyanın örgütlenmesinde ve ortaya

çıkışında özerk bir iletişim ortamı olarak tasavvur ettiği internetin rolüne daha fazla odaklandığını gösterir. Castells'e göre isyanın ortaya çıkmasında etkili olan en önemli girişim "Hepimiz Halid Said'iz"⁴ adlı Facebook grubu etrafında yaratılmış ağıdır. Sayfayı Google'un Ortadoğu sorumlusu bir genç olan Wael Ghonim kurmuştu. Ghonim'in bu konudaki kişisel çabalarının sonunda gruba Mısır' dan ve dünyanın dört bir yanından on binlerce kişi katılmıştır. Ghonim Facebook'taki destekçilerine otuz yıldır Mısırlıların hayatında terör estiren polis zulmüne karşı İçişleri Bakanlığı önünde gösteri yapma çağrısında bulunmuş ve bu çağrıyı hem internet ortamında hem de sokakta yaymalarını istemişti. Bunun için de Ulusal Polis Günü olan 25 Ocak tarihini seçmişti.

İnternet ağları, cep telefonu ağları, önceden var olan sosyal ağlar, sokak gösterileri, kamusal meydanların işgalleri, camilerin çevresindeki cuma toplaşmaları, bunların hepsi de Mısır devrimini başlatan kendiliğinden, büyük ölçüde lidersiz, çok biçimli ağların ortaya çıkmasını sağlamıştı. Castells, Allagui'nin ve Kuebler'in bu konudaki değerlendirmesine yer vererek ağların toplumsal hareketler üzerindeki gücünü bir kez daha vurgular: "Rus Devrimi'nden siyasi liderlik ve koalisyon kurmayı, Fransız Devrimi'nden halk inisiyatifini öğrendiysek, Tunus ve Mısır'daki Arap devrimleri de ağların gücünü göstermiştir"(akt. Castells, 2013: 63).

Nedir bu ağların gücü? Castells'e göre, son yıllarda ortaya çıkmış toplumsal hareketlerin hepsi de birçok biçimde ağlar oluşturmuştur, internet ve mobil iletişim ağlarının kullanımı örgütlenmeleri açısından temel önemde olmuştur. Her hareket internet ağlarında başlamış, medyanın bu hareketlerin son bulduğuna inanmasından çok sonra da hareket üyeleri internet üzerinden tartışmayı ve seferber olmayı sürdürmüştür (Castells, 2016:

⁴ Haziran 2010' da polisin yolsuzluğunu ifşa eden bir videoyu yaymak şüphesiyle İskenderiye' deki bir internet kafede polis tarafından yakalandıktan sonra, bir sokak köşesinde sorgulanıp dövülerek öldürülen genç eylemcinin anısına gruba bu isim verilmiştir. Mısır'daki isyan hakkında detaylı bilgi için bkz. Castells (2013), Gerbaudo (2014) ve Tüfekçi (2017).

21). Castells, iletişimin (geleneksel yöntemlerle ya da ağlar aracılığıyla) her ne biçimde olursa olsun toplumsal hareketler açısından vazgeçilmez önemde olduğunu belirtir. İnternet bu açıdan ayrı bir öneme sahiptir, çünkü kolay ve hızlı bir biçimde denetlenemez. Bu açıdan da toplumsal hareketlerin dayandığı iletişimsel özerkliğe uygundur.

Castells'in (2016) kuramında, ağların oluşumu çok boyutlu bir nitelik taşır. Bu durum, hem internet üzerindeki hem de çevrimdışı sosyal ağları; önceden var olan ilişkiler ağlarını ve toplumsal hareket süreci içerisinde organik olarak kendiliğinden ortaya çıkan ağları kapsar. Hareketler, dünyanın farklı bölgelerindeki benzer eylemlerle, çevrimiçi blog ortamlarıyla, medya kuruluşlarıyla ve genel olarak toplumla çeşitli biçimlerde ağlar kurarlar. Ağ oluşturma teknolojileri, hareketin biçim değiştirmesine paralel olarak evrilen ve sürekli genişleyen bu ağ pratiklerinin sürdürülmesi için önemli bir zemin sağlar. Her ne kadar söz konusu hareketler çoğunlukla kent mekânında işgaller ve sokak gösterileri aracılığıyla kök salmış olsa da, varlıklarını sürdürmeleri büyük ölçüde internetin sunduğu görece özgür iletişim alanında mümkün olmuştur. Ayrıca hareketler, internet sosyal ağlarında başlamış olsalar da sıklıkla meydanların ayakta dikilerek işgal edilmesi ya da sokak gösterilerinin ısrarla sürdürülmesi yoluyla kent mekânını işgal edinceye dek hareket olarak tanınmamışlardır. Hareketin uzamı, internet ve kablosuz iletişim ağları üzerindeki akışlar uzamı ile protesto eylemlerinin hedeflediği sembolik binalar, işgal edilmiş yerler uzamı arasındaki bir etkileşimle oluşur. Siber uzay ile kent uzamının bu melezlenmesi, Castells'in özerklik uzamı (*space of autonomy*) (Castells, 2016: 21) dediği üçüncü bir uzam yaratır. Çünkü özerklik ancak iletişim ağlarının özgür uzamında örgütlenme yetisiyle sağlanabilir, ama bir yandan da ancak kent uzamının yurttaşlar için geri alınıp disipline edici kurumsal düzene meydan okunmasıyla dönüştürücü bir güç olarak kullanılabilir. Başkaldırı olmaksızın özerklik geri çekilme halini alır. Akışlar uzamında daimi bir özerklik kaynağı olmaksızın başkaldırı, süreklilik göstermeyen

eylemcilikle birdir. Dolayısıyla özerklik uzamı ağlar oluşturmuş toplumsal hareketlerin yeni uzamsal biçimidir.

Castells'e göre işgal edilmiş alanlar, toplumsal değişim tarihinde ve güncel toplumsal hareket pratiklerinde üç temel nedenle kritik bir rol oynamaktadır. İlk olarak, bu alanlar birliktelik temelli bir cemaatin oluşumuna imkan verir. Cemaat olmanın yarattığı aidiyet ve dayanışma duygusu, katılımcıların korku eşiğini aşmalarını sağlar. Bu eşik, bireylerin bir toplumsal harekete dâhil olabilmeleri için aşmaları gereken temel psikolojik engeldir ve bu aşamadan sonra, iktidarların uyguladığı şiddetle doğrudan yüzleşme süreci başlar. İkinci olarak, işgal edilmiş alanlar —meydanlar, caddeler, sokaklar, parklar gibi kamusal mekânlar— genellikle devlet iktidarına veya finansal kurumlara ait olmaları nedeniyle güçlü bir sembolik değere sahiptir. Bu alanlar, tarihsel bağlamda, başka temsil kanalları kapalı olduğunda yurttaş iradesinin ifadesi olarak gerçekleşmiş halk ayaklanmalarının kolektif hafızasını canlandırır. Kentsel mekânın işgali, yurttaşlara gayrimenkul spekülasyonu ve belediye bürokrasisi tarafından dışlandıkları şehirleri üzerinde hak iddia etme imkanı sunar. 1871 Paris Komünü ya da 1915 Glasgow grevleri —Britanya'daki kamusal konut politikasının temellerini atan— örneklerinde olduğu gibi, bazı önemli toplumsal hareketler konut spekülasyonuna karşı kira grevleri olarak başlamıştır. Mekân üzerindeki denetim, bireylerin kendi yaşamları üzerindeki denetiminin simgesel bir ifadesidir. Üçüncü olarak, toplumsal hareketler kamusal alanı, internetteki sosyal ağlar ile işgal edilmiş kentsel mekân arasında melez bir biçimde kurgular. Bu melez alan, siberuzam ile kentsel uzamı sürekli ve karşılıklı bir etkileşim içinde birbirine bağlar. Bu süreç, teknolojik ve kültürel açıdan dönüştürücü bir pratiğe dayanır ve anlık biçimde ortaya çıkan, geçici fakat etkili cemaatlerin oluşumuna zemin hazırlar (Castells, 2016: 24–25).

Castells açısından asıl önemli olan, dijital uzam ile kentsel uzam arasında kurulan ağlara dayalı bu yeni kamusal alanın özerk bir iletişim alanı olmasıdır. İletişimin özerkliği,

toplumsal hareketlerin özünü oluşturur; çünkü hareketlerin ortaya çıkmasını mümkün kılan, iktidar sahiplerinin iletişim gücü üzerindeki denetiminin ötesinde toplumla doğrudan ilişki kurulabilmesidir. İlerleyen kısımlarda ayrıntılı olarak ele alınacağı üzere, iletişimin özerkliği, Castells'in kuramsal çerçevesinde, siber uzam ile kentsel uzam veya mekânlar arasında kesintisiz bir "akışlar uzamı"nın varlığıyla ilişkilidir.

1.1.2. Akışlar Uzamı (Space of Flows) ve Özerk İletişim Alanı

Castells tarafından üretilen "akışlar uzamı" kavramı, ilk kez Ağ Toplumunun Yükselişi (1996) kitabında yer almıştır. Bu kavram, ağ toplumu düşüncesinin mekânsal boyutunu açıklar. Yani akışlar uzamı, bilgi, sermaye ve iletişim akışlarının *zaman-mekân bağlamından kopmuş* şekilde gerçekleştiği, ağ temelli bir organizasyon biçimidir ve bilginin dolaşımı konusunda zaman-uzam arasındaki mesafenin aşılması (Giddens,1994) durumu üzerinden tarif edilen enformasyon çağı açısından da yerinde bir kavramdır. Burada artık toplumsal ilişkiler sabit coğrafi mekânlarda değil, küresel dijital ağlar üzerinden kurulur. Sosyal medya da bu akışların bir parçasıdır: insanlar mekânsal olarak uzak olsa da bilgi, etkileşim ve eylem bir ağ mantığı içinde gerçekleşir. Mekân ya da uzam (*space*) gerçek yerlerle ya da çeşitli matematiksel soyutlamalarla ilgili değildir. Castells'in kuramında akışlar uzamı, uzamı bunların dışında yeni iletişim teknolojileri, sanal ortam ve bu ortamda gerçekleşen ilişkilerle, kurulan ağlarla düşünme çabasının ürünüdür⁵.

⁵ Gerbaudo, Castells'in bu çabasını eleştirirken, onun zihni bedenden ayıran Descartesçı bir bakış açısına sahip olduğunu öne sürerek, toplumsal hareketlerin bedensel ve mekânsal boyutlarını göz ardı ettiğini ileri sürer. Ancak Castells'in analizleri, sosyal hareketleri yalnızca soyut ağlar üzerinden açıklamakla kalmayıp, gerçek mekânlardaki fiziksel etkileşimleri ve somut aktivizm örneklerini de dikkate almaktadır. Bu bağlamda, Gerbaudo'nun Castells'in temelde *bilişselci* olduğu yönündeki eleştirisi, Castells'in yaklaşımının bütününe yansıtmayan, eksik bir değerlendirmedir. Detaylı bilgi için bkz. Gerbaudo (2014), s. 42-44.

Castells, çalışmasının ilgili kısmının başlarında uzam ve zamanın birbiri ile ilişkili olarak insan hayatının temel maddi boyutları ile ilgili şeyler olduğunu, bunu da ilkokulda basit bir fizik dersi görmüş herkesin bilebileceğini söyler. Bu noktada David Harvey’in görüşlerinden yararlanarak, materyalist bir bakış açısından, nesnel zaman ve uzam kavrayışlarının mutlaka, sosyal hayatı yeniden üretmeye hizmet eden maddi pratikler ve süreçler üzerinden yaratıldığının savunabileceği üzerinde durur. Yani zamanın ve uzamın toplumsal eylemden bağımsız olarak anlaşılamayacağına yönelik bir savunudur bu. Castells, toplumun akışlar etrafında inşa edildiğini belirtir. Bu akışlar sermaye akışı, bilgi akışı, teknoloji akışı, örgütsel iletişim akışı, görüntüler, sesler ve sembollerin akışıdır. Akışlar yalnızca sosyal örgütlenmenin bir unsuru değildir: Bizim ekonomik, siyasi ve sembolik hayatımıza hakim olan süreçlerin ifadesidirler. Bu nedenle Castells, akışlar uzamının ağ toplumunu şekillendiren, ona hakim olan toplumsal pratiklerin ayırıcı özelliği olarak yeni bir uzamsal biçim olduğunu söyler. Castells’in ifadesiyle, bu uzam, *“akış üzerinden işleyen, aynı zamanda gerçekleşen toplumsal pratiklerin maddi örgütlenmesidir”* (Castells, 2008: 548).

Castells, “akışlar” kavramıyla, toplumun ekonomik, siyasi ve sembolik yapılarında yer alan toplumsal aktörlerin, fiziksel olarak birbirinden ayrı konumlarda bulunmalarına rağmen, amaçlı, tekrarlanan ve programlanabilir etkileşim ve alışveriş dizilerini ifade etmektedir. Hakim sosyal pratikler, egemen toplumsal yapılara içkin olan pratiklerdir. Bu yapılardan ise, toplumun genel toplumsal pratiklerini ve bilincini şekillendirmede stratejik öneme sahip örgütlenmeler ve kurumların düzenlemeleri anlaşılmaktadır. Castells’in akışlar kuramının somut bir örneğini, yaptığı kuramsallaştırmadan yıllar sonra yazdığı İsyan ve Umut Ağları adlı çalışmasında görürüz. Castells, bu çalışmasında Mısır’daki isyanı “Mısır Devrimi’nde Akışlar Uzamı ve Mekânlar Uzamı” başlığı altında incelemiştir. Castells’e (2013) göre, bu devrimde asıl direniş uzamları sorgusuz sualsiz internette örgütlenmişti. 25 Ocak’ta, daha sonra başka tarihlerdeki gösteri çağrılarının

Facebook üzerinden gönderildiği, bu mesajların sosyal ağlar ve cep telefonları hayat tarzlarının ayrılmaz bir parçası olan bir gençliğin oluşturduğu faal bir takipçi kitlesi tarafından alındığı açıktır. Castells bu görüşlerini destekleyecek biçimde Mısır'daki internet kullanım oranlarına dair şu bilgileri paylaşır⁶: Araştırma şirketi Ovum'un verilerine göre, 2010'un sonunda Mısırlıların yaklaşık %80'i cep telefonu kullanıyordu. Uluslararası Telekomünikasyon Sendikası ise 2009 itibarıyla hanelerin dörtte birinde internet erişimi bulunduğunu belirtir. Ancak bu oran, Kahire, İskenderiye ve diğer büyük şehirlerdeki 20-35 yaş grubunda çok daha yüksektir; çünkü, bu genç nüfus ister evden, ister okuldan, isterse internet kafelerden olsun internet erişimine sahiptir. Facebook'un Arapça versiyonu 2009'da kullanıma sunulduktan sonraki iki yıl içinde kullanıcı sayısı üç kat artarak Şubat 2011'de 5 milyona ulaşmış; bunların 600.000'i devrimin başlamasından hemen önce Ocak ve Şubat aylarında platforma katılmıştı. İnternet üzerinden gönderilen mesajlar, teknolojiye hâkim ve aktif genç bir Mısırlı grubuna ulaşırken, cep telefonu ağları bu mesajları nüfusun daha geniş kesimlerine yaymaktaydı (Castells, 2013: 64).

Castells'e (2013) göre, sosyal medya ağları Mısır devriminde kritik bir rol üstlenmiştir. Göstericiler, olayları cep telefonları aracılığıyla kaydetmiş ve videoları genellikle canlı yayın yoluyla YouTube ve Facebook üzerinden hem ülke halkıyla hem de uluslararası kamuoyuyla paylaşmışlardır. Facebook, düşünsel tartışmaların yürütüldüğü; Twitter ise eylemlerin koordinasyonunda kullanıldığı bir mecra haline gelmiş, ayrıca görüşlerin aktarımı ve tartışmalar için bloglar yaygın biçimde tercih edilmiştir. Bunun yanı sıra, dijital olarak dışlanmış mahallelerde var olan ve internet dışı sosyal ağlar da önemli bir işlev görmüştür; bu ağlar broşür dağıtımını sağlamış ve cuma namazı sonrasında

⁶ Bu bilgiler, çalışmanın tartışmalar kısmında detaylı bir biçimde üzerinde durulacak olan Fuchs'un Morozov'a atıfla (isim kullanmak yerine siber ütopycılar ifadesini kullanarak) Castells gibi kuramcılara yönelik yapmış olduğu, Arap İsyanları'nı değerlendirirken internet kullanımı ile ilgili sayısal verilere başvurmayıp, durumu abarttıkları şeklindeki eleştirileri açısından önemlidir.

camilerde geleneksel biçimde sosyal ve siyasi toplantıların düzenlenmesine katkıda bulunmuştur. Özerk iletişimin bu çok biçimliliği, bilgi ve iletişimdeki engelleri aşarak, katılımcıların bir araya gelip paylaşması sayesinde korkunun yenilmesini mümkün kılmıştır.

Castells'in akışlar uzamı kuramı bağlamında dikkat çekici bir husus, internet çağında gerçekleşen toplumsal hareketlerin biçimidir; bu hareketlerin aynı zamanda işgal hareketleri olarak ortaya çıkmasıdır. Tunus ve Mısır'daki isyanlardan Wall Street işgallerine ve Gezi Direnişi'ne kadar birçok uzun soluklu eylem, kent merkezlerinde yer alan alanların, parkların ve caddelerin işgali ile bu işgal alanlarının terk edilmemesi yoluyla varlık göstermiştir. Castells'in (2013) vurguladığı üzere, internetteki sosyal medya, halkın sosyal medyası ve anaakım medya arasındaki bağlantı, yeni kamusal alanın siberuzam ile kent uzamı arasındaki dinamik etkileşime dayanan, işgal edilmiş bir toprağın varlığı sayesinde mümkün olmuştur. Örneğin, Tahrir Meydanı'nda protestocular, ürettikleri video ve fotoğrafları toplamak amacıyla bir "medya kampı" kurmuş ve sokaktaki insanlardan sadece birkaç saat içinde 75 gigabaytlık görüntü toplamışlardır. Ancak bu melez kamusal alanın merkezi yalnızca Kahire'nin Tahrir Meydanı ile sınırlı kalmamıştır; aynı eylem biçimi, büyük kent merkezlerinde de kopyalanmış ve yüz binlerce gösterici yılın farklı zamanlarında seferber olmuştur. İskenderiye, Mensura, Süveyş, İsmailiye, Tanta, Beni Süveyş, Deyrut, Şebin-el-Kan, Luksor, Minya, Zagazig gibi şehirlerde; hatta polisle haftalarca çatışmalar yaşanan ve ardından sınırlarını kendi başlarına güvence altına alan Sina Yarımadası'nda da gösteriler gerçekleşmiştir. Castells'e göre bu durum, internet devriminin tarihsel olarak devrimlerin mekânsal niteliğini ortadan kaldırmadığını göstermektedir; aksine, bu mekânsal niteliği, geleneksel mekânlar uzamından akışlar uzamına doğru genişletmektedir (Castells, 2013: 67).

Castells'in akışlar kuramı ve akışlar uzamı kavramlarıyla asıl vurgulamak istediği nokta, siber uzamda ortaya çıkan iletişimsel özerkliktir. Ağ toplumu perspektifinde, Castells'in

kuramında umut, bu “özerk iletişim alanı”nda somutlaşır. Özerk iletişim alanı, dijital ağlar aracılığıyla oluşur ve teknik olarak akışlar uzamının içinde konumlanır. Sosyal medya platformları, alternatif medya araçları, bloglar, forumlar gibi farklı dijital ağlar bu özerk alanın temel unsurlarını oluşturarak birbirine bağlanmasını sağlar. Bununla birlikte, akışlar uzamı, sermaye, devlet ve medya tekelleri gibi egemen yapıların da faaliyet gösterdiği bir alanı ifade eder; bu egemenlik ilişkileri Castells’in çalışmalarında ayrıntılı biçimde analiz edilir. Özerk iletişim alanı ise, Mısır Devrimi örneğinde görüldüğü gibi, egemen yapılar dışında kalan halk hareketleri, sivil toplum örgütleri ve bireylerin seslerini duyurdukları direniş alanlarıdır. Castells, bu özerklik kültürünü ağ toplumunda gelişen bir karşıt kültür olarak konumlandırır; yani egemen akışlar uzamına sızan, onun mantığını zaman zaman kullanan ancak ona boyun eğmeyen, alt-mekânsal bir direniş biçimi olarak tanımlar.

Özetle Castells’in kuramında, yeni iletişim teknolojileri, özellikle internet, bireylerin ve toplumsal grupların kendi anlatılarını oluşturup yayabilecekleri özerk iletişim alanları yaratmaktadır. Bu teknolojik yapı, geleneksel medya ve egemen güçlerin kontrolünün dışında, daha yatay ve demokratik bir kamusal alanın oluşmasına olanak tanır. İnternet sayesinde kullanıcılar, bilgi üretiminde pasif alıcı olmaktan çıkarak aktif içerik üreticisi konumuna geçer; böylece kendi kimliklerini, deneyimlerini ve perspektiflerini doğrudan paylaşma imkanı bulur. Bu durum, farklı toplumsal kesimlerin görünürlüğünü artırmakla kalmaz, aynı zamanda alternatif kamuoylarının ve karşıt kültürlerin gelişimini destekleyerek toplumsal değişim süreçlerine katkı sağlar. Dolayısıyla, yeni iletişim teknolojileri, özerk iletişim alanları aracılığıyla katılımcı demokrasinin güçlenmesinde ve toplumsal hareketlerin örgütlenmesinde kritik bir rol üstlenmektedir.

1.1.3. Umut: “Ağ Toplumunda Dünyayı Değiştirmek”

Castells, internetin doğasında merkeziyetçilik değil, ağ yapısı olduğunu vurgular. Bu da şu anlama gelir: Bilgi ve iletişim çok merkezlidir; herkes hem üretici hem de tüketicidir. Bu durum, sosyal hareketler için özerk iletişim alanları bu bağlamda da yeni kamusal alanlar yaratır. Ancak bu özerklik potansiyeli sürekli tehdit altındadır: gözetim, sansür, algoritmik yönlendirme ve piyasa mantığı tarafından bastırılabilir. Bu nedenle Castells çalışmalarında siber uzam olarak internet ortamının durumunu sadece toplumsal hareketler için sağladığı olanaklar açısından değil, iktidar kavramı ve iktidar ilişkileri açısından da analiz etmeye çalışmıştır. Castells’in böylelikle küresel sermaye ve iktidar ilişkileri üzerinden şekillenen ve kontrol edilmeye çalışılan siber uzam içerisinde özerkliğin, özerk iletişim alanlarının öne çıkan ve internet çağındaki toplumsal hareketler açısından hayati bulduğu önemine dikkat çekmeye çalıştığı görülür. Çünkü “ağ toplumunda dünyayı değiştirmek”, bu umudu korumak ve diri tutmak için özerk iletişim alanlarına, yani bu alanlarda yaratılacak yeni kamusal alanlara ve karşı iktidar alanlarına ihtiyaç vardır.

Castells şu sorunun farkındadır ve tam da bu yüzden siber uzam açısından sermayenin ve iktidar ilişkilerinin durumunu detaylı bir biçimde analiz eder: Bu uzama hakim olan sermaye grupları, yöneticiler, devletler ya da hükümetler çıkarları tehlikeye girdiği durumlarda erişimi tamamen engelleyebilirler mi ya da engellerse ne olur? Günümüzde, ülkemizde de zaman zaman yaşadığımız bir durum olmakla birlikte, bu soruları Castells’in ele almış olduğu örnek üzerinden yanıtlayacak olursak evet, internete erişim ülke ya da bölge çapında bir süreliğine de olsa büyük oranda engellenebilir. Hatta elektrik kaynakları kesilirse bir süre sonra tamamen engellenmiş olur; ama bu hayatın da durması anlamına geleceği için uzak bir ihtimaldir. Mısır’da, Ortadoğu’daki birçok ülkede olduğu gibi, yaşanan halk ayaklanmalarında internet erişimini engellemeye çalışmak artık eylemlere müdahale açısından klasik bir yöntem halini almıştır. Ayrıca İran gibi ülkelerde

de internet kullanımı rejimin kısıtlamalarına tabidir. Burada üzerinde durulması gereken konu siber uzamın ve internet ortamının özellikle finans kapital olmak üzere, kapitalist sistemin üretim-tüketim ilişkileri ve bu ilişkilerin yeniden üretimi anlamında da kazanmış olduğu değerdir. Açıkçası, bugün devletler, hükümetler veya yöneticiler herhangi bir yerdeki küçük bir işletmeye müdahale etme ya da kapatma tavrıyla internet erişimini engellemeye ya da bazı sosyal medya platformlarını kapatmaya çalışırlarsa, bunun getireceği ekonomik zararı uzun vadede karşılayacak güçte olmaları gerekir.

Castells, 2010 yılında Mısır'da internet erişiminin beş gün boyunca engellenmesinin ekonomik etkilerini değerlendirir. Bu süre zarfında telekomünikasyon ve internet hizmetlerinin kesintiye uğraması nedeniyle ülke yaklaşık 90 milyon dolarlık gelir kaybı yaşamış; bu, günlük yaklaşık 18 milyon dolara ve Mısır'ın yıllık gayri safi yurtiçi hasılasının %3-4'üne denk gelmektedir. Bu rakamlar, elektronik ticaret, turizm ve çağrı merkezi hizmetleri gibi internet erişiminden etkilenen diğer sektörlerdeki kayıpları kapsamaz. Ayrıca dışarıdan iş yapan IT şirketlerinin günlük gelirlerinin yaklaşık 3 milyon dolar olması göz önüne alındığında, internet kesintisi bu gelirleri de doğrudan etkilemiştir. Mısır ekonomisinin önemli sektörlerinden biri olan turizm de bu durumdan ciddi biçimde zarar görmüştür. Doğrudan yabancı yatırımcılar açısından da internet erişiminin engellenmiş olduğu bir ülkede iş yapmak uzun vadede sürdürülemez. Bu bağlamda, internetin küresel ekonomideki bağlantılı yapısı, kesintiye yalnızca istisnai ve sınırlı süreler için dayanabilecek bir önem taşımaktadır (Castells, 2013: 71).

Aslında burada öne çıkan bir durum olarak (Castells her ne kadar doğrudan belirtmemiş olsa da) şunun altını çizmek gerekir: Tıpkı kent uzamının kentsel toplumsal hareketler anlamında egemen ve egemen olmayan sınıflar açısından değeri ne ise (temelde birinin değişim diğerinin kullanım değeri olduğu ayrımını koruyarak) siber uzam da egemen olmayan sınıflar için de sadece toplumsal hareketler açısından değil, özgürlük, ekonomik imkanlar, yaşam tarzı vb. birçok alan açısından önem kazanmaya devam etmektedir.

Dolayısıyla internet erişimini engellemeye çalışanlara karşı bu durum her zaman alternatiflerini yaratacaktır ve yaratmıştır da. İran’da bugün insanlar internet erişimi için VPN kullanımı gibi yollara başvuruyorlar. Hacker grupları oluşmuştur ya da insanlar Mısır’daki isyanlarda olduğu gibi yaşadıklarını dünya ile paylaşmak ve seslerini duyurmak için internetten doğrudan paylaşım yapamamasalar da başka yerlerdeki internet kullanıcılarına kısa mesajlar atarak onların aracılığıyla paylaşımlar yaparak iletişim halinde kalabilmişlerdir. Bu durumda da Castells’e göre, internetin devrimci potansiyeli, Çin’in her gün uygulamaya çalıştığı gibi sürekli bir kontrol ve izlemeyle ehlileştirilebilir. Ancak toplumsal hareket belli bir boyut ve etkiye ulaştığında, interneti tamamen kapatmak ne etkili ne de mümkün olmaktadır. İnternet çağında, tiranların bireylerin özerk iletişim kapasitesini kabul etmek zorunda kalacağı söylenebilir. İnternete erişim sürekli engellenmedikçe veya Çin örneğinde olduğu gibi tek tek vakalara yönelik mekânizmalar tam olarak işlevsel hale gelmedikçe, hareketler akışlar uzamından mekânlar uzamına geçtiğinde, çok biçimli iletişim ağlarının kurulması nedeniyle hareketi durdurmak için geç kalınmış olacaktır (Castells, 2013: 71).

Castells’in umudunu besleyen temel durum, internet çağındaki toplumsal hareketlerin hem kent uzamındaki hem de siber uzamdaki ağlara dayalı güçleri ile bu hareketlerin öne çıkan karakteristik özellikleridir. Castells, bu bağlamda “Democracia Ya Real!” hareketini örnek göstererek, “Medyadan nefret etmeyin, medya olun” sloganını hatırlatır. 15-M hareketi (İspanya’daki Indignadas) bunun somut bir kanıtı olarak değerlendirilir; çünkü insanlar bir araya geldiklerinde herhangi bir medya kuruluşundan çok daha güçlüdürler (Castells, 2013: 112). Hareketin kendi sözleri ise özgürlük ve demokrasi arzularını şu popüler sloganlarla ifade eder: “Başka bir siyaset mümkün,” “Birlik olan insanlar partisiz iş görür,” “Devrim kalbimizdeydi, şimdi sokaklarda uçuyor,” “Kalplerimizde yeni bir dünya taşıyoruz,” “Ben sistem karşıtı değilim, sistem bana karşı” (Castells, 2013: 114).

Peki, bu siyasi dönüşüm nasıl sağlanabilir? Castells'e göre, birlikte hareket ederek, ortaklaşa düşünerek, mücadeleyi takip ederek ve çoğunluğu harekete katılmaya davet ederek mümkündür. Hareketin sloganlarında da ifade edildiği gibi: "Dünya sevgisidir devrimcileri harekete geçiren. Bize katıl!" Zorluklar elbette olacaktır, ancak buna değecektir; "Barikatlar caddeleri kapar, ama yolu açar," "Verdiğimiz rahatsızlık için özür dileriz, dünyayı değiştiriyoruz." Ayrıca mevcut güçlere yönelik uyarı da nettir: "Hayallerimizi çalarsanız, sizi uyutmayız." Ancak hareket için en kritik mesele, topluma önerdikleri demokrasi ilkelerini kendi pratiğinde nasıl hayata geçirecekleridir (Castells, 2013: 120).

Demokrasiyi pratikte yeniden icat etmek Castells'e (2013) göre, bu anlamda gerçek devrimci dönüşüm, toplumsal değişimin programatik hedeflerden ziyade, hareket içindeki aktörlerin ağlar oluşturan deneyimlerinden maddi olarak üretilmesidir. Verimsiz görünen meclislerin önemli olmasının nedeni budur: Meclislerin öncülüğünde yatay olarak örgütlenmiş, lidersiz bir hareket. Çünkü bu meclisler, yeni demokrasinin öğrenme eğrilerini temsil eder. Komisyonların varlığı ve verimliliklerinden çok, zamanlarını ve fikirlerini adayan insanların bağlılığına dayanarak varlıklarını sürdürmeleri de bu yaklaşımın parçasıdır. Burada şiddeti dışlamak Castells'in vurguladığı gibi temel bir pratiktir; zira devrimci şiddet dahi kullanılsa, şiddetin olmadığı bir dünya şiddetle kurulamaz. Hareket içindeki bu üretken olmayan mantığın en önemli zihinsel dönüşüm olduğunu kabul eden aktörler, sürecin yavaş ilerleyeceğini de benimsemiş, kendilerini uzun bir koşuya hazırlamışlardır. Çünkü yavaşlık bir erdemdir: Özdüşünümü mümkün kılar, hataların düzeltilmesine fırsat verir ve yeni kurulan dünyayı kutlamadan önce dünyayı değiştirme sürecinin keşfedilmesine zaman ve mekân yaratır. Hareketin en popüler sloganlarından biri olan "Biz yavaşız, çünkü yolumuz uzun" bu anlayışı yansıtır. Bu uzun yolculukta tempo değişir; kimi zaman hızlanır, kimi zaman sakinleşir ama süreç görünmez olsa bile, asla durmaz. Yeni hayatın kökleri her yere yayılır; merkezi bir plan

olmadan hareket eder, ağlar oluşturur, enerji akışını korur ve baharı bekler. Çünkü düğümler her zaman birbirine bağlıdır: Yerel ve küresel İnternet ağ düğümleri; bir de kendisini yeniden icat eden yeni tür bir devrimin nabzıyla titreşen kişisel ağlar (Castells, 2013: 133).

“Ağ toplumunda dünyayı değiştirmek”, gücünü nereden alır? Castells, Mısır Devrimi sırasında atılan bir tweet’i paylaşır: “Biz korku duvarını yıktık, sen evimizin duvarını yıktın. Biz evlerimizi yeniden inşa edeceğiz, ama sen o korku duvarını yeniden inşa edemeyeceksin” (Castells: 2013: 189). Ağ Toplumunda dünyayı değiştirmek, gücünü ağlar oluşturan toplumsal hareketlerden alır. Castells’e göre, toplumsal hareketler yalnızca yoksulluk ve siyasal ümitsizlikten doğmaz; apaçık adaletsizliğe karşı duyulan öfke ve dünyanın farklı yerlerinde gerçekleşen başarılı isyan örneklerinin etkisiyle tetiklenen duygusal bir seferberlik gerektirirler. İnternette yayılan görüntüler ve mesajlar aracılığıyla oluşan ağlar, her isyanın bir sonrakinin esin kaynağı olmasını sağlar ve böylece değişim umudunu güçlendirir.

Bununla birlikte, hareketlerin doğduğu farklı bağlamlar arasında keskin farklılıklar olmasına rağmen, internet çağında toplumsal hareketleri şekillendiren ortak bir örüntü mevcuttur (Castells, 2013: 191). Hem sanal hem de kent uzanımında yatay ve çok biçimli ağlar birliktelik yaratır. Bu birliktelik, hareket için hayati önemdedir çünkü insanlar bu sayede korkuyu aşar, umudu keşfeder. Ancak birliktelik topluluk anlamına gelmez; topluluk ortak değerlerin paylaşıldığı bir ortamken, birliktelik hareketin pratiğinde ortaklığı keşfetme sürecidir. Çünkü çoğu kişi harekete kendi saikleri ve hedefleriyle katılmıştır. Topluluk ulaşılması gereken bir hedeftir; birliktelik ise güçlenmenin ve hareketin başlangıç noktasıdır: “*Juntas podemos*” (Birlikte başarabiliriz).

Ağlar, yatay işbirliği ve dayanışmayı desteklerken resmi liderlik ihtiyacını azaltır. Bu yüzden, dışarıdan bakıldığında etkisiz bir karar alma biçimi gibi görünen yöntem, aslında güven oluşturma temelidir. Bu temel olmadan, rekabet ve sinizmin hakim olduğu bir

siyasi kültüre karşı ortak bir eyleme geçmek mümkün değildir. Hareket, karşı çıktığı toplumsal değerlerin nüfuzuna karşı kendi panzehirini üretir. Tüm hareketlerdeki tartışmalarda ortaya çıkan değişmez ilke şudur: Hedefler yalnızca araçları haklı çıkarmakla kalmaz; araçlar aynı zamanda dönüşüm hedeflerini somutlaştırır ve bedenleştirir (Castells, 2013: 195).

1.2. FUSHS VE SOSYAL MEDYANIN ELEşTİREL OKUMASI

Christian Fuchs, dijital iletişim, sosyal medya ve bilgi toplumu üzerine çalışan bir sosyal bilimcidir. Fuchs'un sosyal medyayı ele alırken temel derdi öncelikle kapitalist üretim ilişkileri içinde nasıl konumlandığını ortaya koymaktır. Bu doğrultuda özellikle dikkat çektiği konulardan biri dijital emektir: Kullanıcıların sosyal medya üzerindeki faaliyetlerinin aslında sermaye için bir tür " cretsiz işgücü" olduğu fikrini savunur. Ayrıca Fuchs, yeni iletişim teknolojilerinin ve sosyal medyanın katılımcı, özgürleştirici ya da demokratikleştirici olduğu yönündeki argümanları sorgular. Ona göre bu araçlar, görünüşte özgürlükçü bir alan sunsalar da aslında kapitalist sistemin tahakkümünü yeniden üreten ve kullanıcıyı metalaştıran mekanizmalardır.

Fuchs çalışmalarında sosyal medyanın sınıfsal yönüne vurgu yaparak, bu platformlardaki faaliyetleri klasik Marksist kuramlar açısından analiz etmeye çalışır. Çünkü ona göre bu platformlar verileri metalaştırarak kar elde eder; kullanıcıların etkileşimleri ekonomik bir değere dönüştürülür. Ayrıca sosyal medya mecraları, kullanıcıları birer t ketickiye dönüştüren ideolojik araçlar olarak da işler. Fuchs, bu düzenin dışına çıkmak için "kar amacı gütmeyen, topluluk temelli alternatif medya" modellerini savunur.

Fuchs,  zellikle *Sosyal medya: Eleştirel Bir Giriş* (2014) , *Dijital Emek ve Karl Marx* (2014) ve *Dijital Kapitalizm  ağında Marx'ı Yeniden Okumak* (2017) kitaplarında, sosyal

medyayı Marksist eleştirel kuram temelinde analiz eder. Bu değerlendirmelerden ulaştığı genel sonuç ise sosyal medyanın sadece iletişim alanı değil, sermaye birikim sürecinin bir parçası olduğudur. Twittter, Facebook, YouTube⁷ gibi platformlar kullanıcıların üretimini (post, like, yorum) dijital emek olarak sömürür. Kullanıcılar görünüşte “özgürce iletişim kurarken”, aslında meta üretirler ve bu veri metalaştırılır. Sosyal medya kullanıcılara görece daha demokratik bir ortam da sağlamaz, çünkü demokrasi yalnızca iletişimle değil, mülkiyet ve üretim ilişkileriyle de ilgilidir.

Çalışmanın bu kısmında, bir Castells ve Fuchs karşılaştırması yapılacaktır. Daha doğrusu Fuch’un sosyal medyaya yönelik alternatif savunuları olmasına rağmen, dijital çağa yönelik geliştirmiş olduğu alternatif bir kuramı olmadığı için bu karşılaştırmada Fuchs’un Castells’in kuramı hakkında hiç de kuramsal olmayan değerlendirmelerine yer verilecektir. Castells’e yönelik eleştirileri kuramsal bir karşı çıkış değil, sadece değerlendirmedir; çünkü, çalışmanın devamında detaylandırılacağı gibi Fuchs, Castells’in ağ toplumu kuramını bir kuram olarak görmediğini belirtir. Çünkü Fuchs’a göre, Castells’in çalışmaları boş umutlar içeren analizlerden ibarettir.

1.2.1. Sosyal Medyanın “Eleştirel” Okuması ya da Sosyal Medyanın “Maskesini Düşürmek”

Fuchs, sosyal medyayı Marksist eleştirel kuram çerçevesinde analiz eder. Marx, eleştirel kuramın kategorik zorunluluğunu “insanın alçalmış, köleleşmiş, yok sayılmış, aşağılık bir varlık olduğu tüm koşulları alaşağı etmek” (Fuchs, 2016: 26) şeklinde formüle etmiştir. Eleştirel kuram, herkes için iyi bir yaşamın mümkün olduğunu; ancak tahakküm ve sömürünün, böylesi bir topluma ulaşma yolunda insanı kendine, kendi ürettiği

⁷ Kitabın yazıldığı dönem açısından sadece bu üç platforma yer verilmiştir. Bunlara İnstagram, TİKTOK, WhatsApp vb. gibi günümüzde oldukça yaygın kullanılan platformları ve hatta yapay zeka uygulamalarını da ekleyebiliriz.

değerlere yabancılaştırdığını ortaya koymayı amaçlar. Bu nedenle Marx, “felsefenin görevini [...] insanın kendine yabancılaşmasının maskesini düşürmek” olarak tanımlar (Marx, 1997, akt. Fuchs, 2016: 26).

Tahakküm, sömürü ve yabancılaşmanın yapısökümünü hedefleyen eleştirel kuram, aynı zamanda özbelirlenimli, katılımcı ve adil bir demokrasi talebinde bulunur. Katılımcı demokrasi, tüm kararların doğrudan bu kararlardan etkilenenler tarafından alındığı ve tüm kurumların (işyerleri, okullar, kentler, siyaset vb.) bu kişilerce kontrol edildiği bir toplumu ifade eder. Böyle bir toplum yalnızca tabana dayalı siyasi demokrasi, yani tüm insanların kontrolünde bir siyaset düzeni değil; aynı zamanda üreticilerin üretim sürecini, üretim araçlarını ve çıktılarını kontrol ettiği bir ekonomik demokrasi biçimidir. Bu doğrultuda eleştirel kuram, dünyayı kendi olanakları konusunda bilinçlendirmeyi hedefler. Zira Marx’a göre, “dünya uzun zamandır, gerçekten sahip olmak için sadece bilinçlenmek zorunda olduğu bir şeyin rüyasını görmektedir” (Marx, 1997, akt. Fuchs, 2016: 21).

Fuchs, bazı araştırmacıların Marx’ın ağ oluşturmuş medya üzerine hiçbir değerlendirme yapmadığı yönündeki görüşlerini ele alarak, Marx’ın aslında telgrafın ticaret, üretim ve toplumun küreselleşmesi açısından doğurabileceği sonuçları tartıştığını vurgular. Marx, modern toplumda teknolojiyi ele alan ilk sosyolog ve filozoflardan biridir; bilgi emeğinin rolünü ve enformasyon toplumunun yükselişini öngörmüştür. Ayrıca kendisi eleştirel bir gazeteci olarak çalışmıştır. Fuchs’a göre bu durum, medya ve iletişim analizine önem veren herkesin Marx ile yakından ilgilenmesi için pek çok neden bulunduğunu göstermektedir (Fuchs, 2016: 23).

Fuchs’un sosyal medyayı Marksist eleştirel kuram açısından ele alma nedenlerini aktardıktan sonra, onun analizlerine geçecek olursak, Fuchs sosyal medya üzerine değerlendirmelerini şu temel sorular etrafında şekillendirir: Sosyal medya kullanımı, risk almak istemeyen kaygılı orta sınıf bireylerin vicdanını rahatlatan bir tıklama eylemciliği

(*clicktivism*) ya da pasif eylem biçimi olan slaktivizmin (*tembel aktivizmi*) bir türü müdür? Yoksa protesto için güçlü bir araç mıdır? Sosyal medyada ticari çıkarların, devletin ve siyasetin rolü nedir? Eylemciler ve yurttaş gazeteciler, polis tarafından izlenme ve gözetlenme riskini, ayrıca kullanıcıların gönüllü üretimlerini metalaştıran sosyal medya şirketleri tarafından sömürülme ihtimalini göze mi almaktadır? Ve eğer durum buysa, bunun alternatifleri nelerdir? Bu ve benzeri soruları yanıtlayabilmek için sosyal medyanın eleştirel bir biçimde incelenmesi zorunluğuna (Fuchs, 2016: 23) vurgu yapan Fuchs, sonrasında ise sosyal medyanın aslında ne olduğunun analizini yapmaya çalışır. Bu konuda verdiği kapsamlı yanıt ise Web 2.0 iyimserliğidir. "Sosyal medya" ve "web 2.0" terimleri bloglar, Twitter gibi mikrobloglar, sosyal ağ siteleri veya video/görüntü/dosya paylaşım platformları veya wikileri gibi Dünya Çapında Ağ (WWW) uygulamalarının çeşitlerini açıklamada popüler hale gelmiştir.

Sosyal medyada sosyal olan nedir? Bu soru, "sosyal" kelimesinin "sosyal medya" terimi içinde belirgin bir şekilde yer almasıyla birlikte ortaya çıkmıştır (Fuchs, 2016: 49). Bu soru şu açıdan anlamlıdır, çünkü Fuchs'un Web 2.0 ve sosyal medya iyimserliği olarak yorumladığı durum tam da medyaya yönelik bu sosyal nitelemesi ile ilgilidir. Dolayısıyla medyaya yönelik sosyal nitelemesi katılım, etkileşim, paylaşım kısacası geleneksel medyanın alıcı kitlesinin edilgenliğine karşı "etkin" kullanıcı profiline vurgu yapan bir nitelemedir. Ancak bu hiç de masum bir niteleme değildir. çünkü Fuchs sosyal medya ve Web 2.0 iyimserliğini ticari çıkarlara hizmet eden bir ideoloji olarak değerlendirir.

"Web 2.0" terimi, bilgisayar teknolojisi alanına odaklanan O'Reilly Media yayınevinin kurucusu Tim O'Reilly tarafından 2005 yılında ortaya atılmıştır. O'Reilly, Web 2.0'ın temel niteliklerini; radikal merkezsizleşme, radikal güven, yayıncılık yerine katılımcılık, kullanıcıların katılımcı konumunda olması, zengin kullanıcı deneyimi, uzun kuyruk, web'in bir platform olarak işlev görmesi, kişinin kendi verilerini kontrol etmesi, veriyi

yeniden karıştırma, kolektif zeka, tutumlar, daha çok kullanıcı ile daha iyi yazılım, oyun, belirsiz kullanıcı davranışları şeklinde sıralar (Fuchs, 2016: 50).

Fuchs ise eleştirel bir okumayla, sosyal medya ya da Web 2.0'ın niteliklerin dışında başka yönleri de bulunduğunu da belirtir. Web 2.0 ve sosyal medya iyimserliğini eleştiren Fuchs, şu sonuçlara ulaşır:

- “Çevrimiçi reklamcılık, internet kullanıcılarının –“üretketici/üretlanıcı” (prosumer/produser) olarak adlandırılan– gönüllü üretimlerini sömüren bir mekanizmadır. Kullanıcılar, sermaye tarafından sömürülen ve toplumun müştereklerini üreten artı-değer yaratıcı sınıfın bir parçasıdır. Bu nedenle Web 2.0, ücretsiz emek sömürüsüne dayanır.
- Çoğu internet kullanıcısı, çalışarak geçinmelerini destekleyen ekonomik modele ihtiyaç duyan yaratıcı prekarya alt sınıfının bir üyesidir.
- Bloglama, çoğunlukla bencil, nihilist ve alaycı bir faaliyettir.
- İnternet ekonomisine ticari medya zincirleri hakimdir.
- Web 2.0 çelişkilidir; tahakkümcü çıkarlara da hizmet eder.
- Web 2.0 bir pazarlama ideolojisi. Facebook ve diğer ticari platformların “paylaşım” kavramı, reklamcılık ve ticaret mantığını gizemli kılmak için kullanılır.
- Web 2.0 kullanıcıları, söylendiği gibi aktif yaratıcılar değil; çoğunlukla pasif tüketicilerdir.
- Web 2.0 söylemi, minimalist bir katılım anlayışını besler.
- Bu söylem, iletişimsel kapitalizm içinde post-politikayı ve apolitikleşmeyi destekleyen teknolojik fetişizmdir.

- Sosyal medya iyimserliği, siber-ütopyacılığın tekno-deterministik ideolojilerine ve internet-merkezciliğe dayanır; sömürünün gerçeklerini ve kapitalizmin çelişkilerini görmezden gelerek teknolojiyi doğrudan iş ve toplum yararına konumlandırır” (Fuchs, 2016: 51-52).

Ayrıca Fuchs, José Van Dijck’ın sosyal medyanın sosyalliği, toplum mühendisliği ve manipülasyon yoluyla otomatikleştirdiğini savunduğunu söyler. Van Dijck, bu durumu “teknik sosyallik” olarak tanımlar (Van Dijck, 2013, akt. Fuchs, 2016: 52).

Sosyal medyaya yaklaşımlar kolektif eylem, iletişim, topluluklar, bağlantı/ağ, işbirliği/ ortaklık, kullanıcı kaynaklı içeriğin yaratıcı üretimi, oynama, paylaşmak... Bu ifadeler sadece internet ile birlikte sosyal kelimesinde ifadesini bulan medyaya yaklaşımın ve bunun dildeki yansıması değildir. Dolayısıyla bunlar sosyalliğin ve sosyal olmanın özel bir sorgulamasını gerektiren ifadelerdir. Bu durum Fuchs’un çalışmaları bakımından “sosyal medyanın maskesini düşürmek” olarak da ifade edilebilir. Çünkü Fuchs, sosyal medyaya eleştirel olarak yaklaştığı çalışmasının hipotezlerinden birinin kapitalizmin iktidar ilişkilerinin eşitsizliğini ve sermaye birikimini idame ettirmek için kapitalizmin, enformasyonel üretici güçlerinin değişimini içeren, üretici güçlerinin değişimine gereksinim duyması olduğunu belirtir. Fuchs’a göre, böylelikle internet’in enformasyonel ve teknolojik yapıları meta kültürü, sömürü, artı değer üretimi ve sermaye birikiminin sürekliliğini garantilemek için belirli bir dereceye kadar değişmiştir. Medya ve İnternet’teki değişiklikler karmaşık, diyalektik ve çelişkili süreklilikler ve süreksizliklerle şekillendirilir (Fuchs, 2016: 65). Bütün bunları anlamak için Marksist eleştirel bakış açısıyla sosyal medyanın ekonomi politik çözümlemesini yapmak önemlidir.

Fuchs, sosyal medya platformlarını dijital emek, sosyal medya ideolojileri, ticarileşme yoluyla sömürgeleştirme, üretketim (prosumer üretimi), izleyici metası (Dallas Smythe, 1978), internet üretketici metası, hedefli reklamcılık, üretketici gözetimi, panoptik sınıflandırma ve küresel dijital işbölümü gibi kavramlar üzerinden eleştirir. YouTube

örneğinde, Fuchs özellikle bu platformun sınırlarını tartışırken, çalışmasının da teorik dayanaklarından biri olan Rancière’in siyaset kuramıyla bağlantılı bir kavrama dikkat çeker: Görünürlük. Ona göre, sosyal medyanın gerçekten katılımcı olup olmadığına karar verebilmek için yalnızca yüzeysel etkileşimlere değil, ekonomi politikasına bakmak gerekir. Eğer görünürlük ve dikkat dağılımında asimetrier varsa —yani bazı aktörler sürekli öne çıkarılırken, diğerleri geri planda kalıyorsa— ticari sosyal medyanın tam anlamıyla katılımcı olduğu iddiası sorgulanmalıdır. Bu nedenle, internetin yalnızca “olanak sağlayan” veya “sınır koyan” özelliklerinden söz etmek yeterli değildir. Asıl önemli olan, avantaj ve dezavantajların fiili dağılımının nasıl gerçekleştiğini ortaya koymaktır. Fuchs’a göre, sosyal medyanın olumsuz yönlerini incelemek, eleştirel olmayan sosyal medya iyimserliğini kırmak açısından gereklidir. Zira bu iyimserlik, çoğu zaman dijital medya endüstrisinin kar oranlarını artırmak amacıyla kullanıcı emeğini sömüren yeni sermaye birikimi modellerini meşrulaştıran ideolojik bir söylem niteliğindedir (Fuchs, 2016: 135).

YouTube’da en çok izlenen on videonun analizi ulusaşırı medya kuruluşlarının, yani artı değer üreten emeği örgütlü olarak sömürenlerin, YouTube’un siyasal dikkat ekonomisini kontrol ettiğini göstermektedir. YouTube ve Facebook’ta eğlence ve müzik çok popülerken, siyaset azınlıktaki ilgi alanıdır. Facebook gruplarının analizi, en popüler grupların bilişim teknolojileri ve eğlence ile ilgili olduğunu gösterirken, siyasetin daha az ilgiyle karşılandığını göstermiştir (Fuchs, 2016: 136).

Fuchs Twitter konusunda da (çalışmasında daha detaylı görüleceği üzere) benzer veriler paylaşarak, Twitter’ın sınırlarını göstermeye çalışır. Ona göre, Twitter, siyasal iletişim açısından en çok öne çıkan sosyal medya platformlarından biridir. Blog yazarı Andrew Sullivan’ın, 2009 İran protestolarının ardından kullandığı “devrim tweetlenecek” ifadesi, Twitter’ın devrimci dönüşümlerle ilişkilendirilmesinde önemli bir rol oynamıştır. Ancak burada tartışılması gereken, siyasal nitelikli diyalogların gerçekten de 140 karakterlik kısa

mesajlarla yürütölüp yürütölemeyeceğidir. Bu format, çoğu zaman karmaşık tartışmaları basitleştiren ve kültürel hızlanma ile metalaşmanın bir yansıması olarak değerlendirilebilecek bir iletişim tarzını teşvik etmektedir. Nitekim veriler, Twitter’da en çok takip edilen ilk on kullanıcının dokuzunun eğlence sektöründen olduğunu göstermekte; Barack Obama bu listenin içindeki tek istisna olarak öne çıkmaktadır. Bunun yanı sıra, Twitter’da siyasetin tabakalaşmış bir dikkat ekonomisi içerisinde işlediği görölmektedir: Obama milyonlarca takipçiye sahipken, Michael Moore, Noam Chomsky, “Occupy Wall Street” veya “Occupy London” gibi alternatif siyasal aktörlerin takipçi sayıları oldukça sınırlı kalmaktadır (Fuchs, 2016: 138). Fuchs’un bu konudaki eleştirileri sonraki kısımlarda yer alacak ve birçok araştırmacının fikirleri de göz önünde bulundurularak yapılacak olan tartışmalarla değerlendirilecektir. Ancak bu kısımda da şunu söylemekte fayda vardır: Toplumsal hareketlere konu olan olaylarda gösterilen tepkiler, yapılan paylaşımlar ve alınan etkileşimler genellikle olayların seyri, hareketin durumu ile ilgilidir. Yani bu anlamda tepkiler saman alevi gibi bir anda parlayıp söne de bilir. Çünkü buradaki politize olma durumu çoğu zaman anlık bir durumdur. Wall Street’i İşgal Et hareketinin ortaya çıktığı ve devam ettiğı zamanlarda bu konuyla ilgili açılan sayfalar, bloglar takipçi sayısının kat ve kat üstünde etkileşim alabilir. Ayrıca bu durum sadece internet çağındaki toplumsal hareketler için de geçerli değildir. Üye sayısı ya da kitle tabanı küçük rakamlarla ifade edilen örgütlenmeler kriz anlarında binleri, yüz binleri sokağa dökebilir. Dahası bunun tam tersi de olabilir. Yani internette binlerce ya da milyonlarca takipçisi olan bir toplumsal hareket sayfası insanları bir şeyler için tepki göstermeye çağırdığında, sokağa çağırdığında beklediğı desteğı göremeyebilir. Yani bu tek başına sanal ortamdaki takipçi sayısı ya da gerçekteki üye sayıları ile ya da belli zamanlarda alınan etkileşimle açıklanabilecek bir durum değildir.

Fuchs’un vardığı temel sonuç, sosyal medyanın kamusal alan ya da katılımcı demokratik bir mekân olmaktan çok uzak olduğı yönündedir. Ona göre bu alan, özellikle dikkat ve

görünürlük tekeline sahip multimedya şirketleri tarafından sömürgeleştirilmiştir. Dolayısıyla siyaset, sosyal medyada marjinal bir konumda kalmaktadır. Bu bakış açısına göre, günümüz web ve sosyal medyasının katılımcı, devrimci, demokrasiyi kolaylaştırıcı ya da kamusal alanı güçlendirici olduğunu savunanlar; farkında olmadan, kapitalizmin etkisini görünmez kılan ve internetin büyük ölçüde kapitalist çıkarlar doğrultusunda şekillendiğini göz ardı eden bir ideolojiye katkıda bulunmaktadır. Fuchs, bu ideolojik körlüğün yalnızca iş dünyası liderleri veya pazarlama temsilcileri ile sınırlı olmadığını, aynı zamanda bazı akademisyenlerin de sosyal medya ideolojisini beslediğini belirtir. Bu akademik yaklaşımlar, kapitalizmin rolünü ihmal eden ve “sosyal medyanın daha iyi bir dünyaya yol açtığı” varsayımına dayanan sahte bir sosyal medya gerçekliği üretmektedir. Oysa ideoloji eleştirisi yöntemi, bu iyimser iddiaları deneysel verilerle karşılaştırarak, aslında sosyal medyanın tahakküm yapıları tarafından şekillendirilmiş ve daha fazla toplumsal tabakalaşma barındıran bir gerçeklik sunduğunu ortaya koymaktadır (Fuchs, 2016: 140).

Fuchs, sosyal medyaya yönelik yapmış olduğu bu çıkarımlar bu kadar net iken, neden iyimser ya da ütöpik bakış açılarının dışında sosyal medyaya yönelik analizleri kabul edebilir bir yerde durmaktadır ya da neden alternatif ve ticarileşmemiş internet anlayışını savunarak bu konuda örnekler paylaşma çabasına girmektedir? Fuchs’a göre internet ve sosyal medya bugün tabakalaşmış, katılımcı olmayan alanlardır. Şu aşamada alternatif ve ticarileşmemiş internete ihtiyaç vardır. Büyük şirketler sosyal medyayı sömürgeleştirmekte ve dikkat ekonomisine hakim olmaktadır. Her ne kadar Twitter ve cep telefonları 2011 başlarında Cezayir, Bahreyn, Mısır, İran, Ürdün, Libya, Fas, Tunus ve Yemen gibi ülkelerdeki isyan, protesto ve devrimleri desteklemiş ve tahakkümün etkileriyle ilgili videoların yayımlanması protestolarda haberleşmeyi desteklemişse de bu potansiyeller gözde büyütülmemelidir. “Twitter, Facebook veya YouTube devrimleri yoktur. Yalnızca belirli sosyal koşullar altında yaşayan ve kolektif olarak örgütlenen

insanlar ayaklanabilir ve devrim yapabilir. Teknoloji kendi başına bir devrim değildir” (Fuch, 2016: 141). Fuchs’un bu son sözleri oldukça etkili bir çıkış olmakla birlikte aynı zamanda yersiz de bir çıkıştır. Çünkü Ortadoğu’da yaşanan isyanları, örneğin Mısır’daki isyanı (Castells kısmında detaylı bir biçimde yer verildiği gibi) bir devrim olarak değerlendiren araştırmacılar bile, bunu tek başına teknolojik bir devrim olarak ele almazlar. Aksine burada iletişim teknolojilerinin ve sosyal medyanın insanların örgütlenmesinde, bir araya gelmesinde kısacası isyanların arkasındaki nedenlerden kaynaklanan yılların birikmiş öfkesinin sokağa akmasında, sanal ortamda yaratılan örgütlenme ortamının sokakları işgal edebilmek için gereken bir eşiği, korku eşiğini aşmalarındaki güçlü etkisine vurgu yaparlar. Bu konu diğer kısımlarda da tartışılacağı için Fuchs’un tutumuna yönelik paragrafın başındaki sorulara dönmekte fayda vardır. Fuchs’un eleştirilerine göre mülkiyet ilişkilerinin bu kadar belirleyici olduğu bir ortamda alternatif bu ilişkilerin dışında mümkün müdür ya da nasıl bir alternatif? İnternetin alternatifi, başka bir siber uzam mıdır? Bu konuda son olarak şunları söylemek gerekir ki Fuchs’un alternatif savunusunun nedenlerine bu çalışmanın diğer kısımlarında yer verilecektir; ancak Fuchs’un alternatif önerileri çeşitli araştırmacıları büyük umutlar bağlamakla eleştirdiği, hatta yer yer (E. Morozov’a referansla) küçümsediği siber uzam içinden örneklerdir.

1.2.2. “İletişimin Gücü” ve Sosyal Medya : Castells

Fuchs, *Sosyal Medya: Eleştirel Bir Giriş* adlı çalışmasının önemli bir bölümünü Castells eleştirisine ayırmaktadır. İlk olarak Castells’in ağ toplumu kuramını, iktidar, karşı güç, kitlesel öz iletişim ve iletişimin gücü gibi kuramın öne çıkan temaları üzerinden eleştirel bir biçimde incelemekte; ardından Castells’in internet çağındaki toplumsal hareketlere yaklaşımını hem kendi değerlendirmeleri hem de bu alanda çalışan diğer araştırmacıların görüşleri ışığında tartışmaktadır. Kitabın konu başlıkları da doğrudan Castells’in internet

çağındaki toplumsal hareketleri analiz ederken ele aldığı olaylar ve örneklerle örtüşmektedir. Bu nedenle, çalışmanın bu bölümünde anlatımda bir karışıklığa yol açmamak adına öncelikle Fuchs'un Castells'e yönelttiği eleştiriler üzerinde durulacaktır.

Fuchs'un Castells'e yönelttiği eleştiriler arasında en dikkat çekici olanı, daha en başından Castells'in ağ toplumu üzerine kuramını bir "kuram" olarak görmediğini ifade etmesidir. Bu tespitin ardından Fuchs, eleştirel kuram perspektifinden hareketle, bir kuramın toplumda neyi anlaması, neyi açıklaması, nasıl açıklaması ve neye hizmet etmesi gerektiğini tartışır. Ona göre, sosyal kuramın, sosyal felsefeye dayalı olarak içinde yaşanılan topluma dair sorulara rehberlik etmesi; belirli kavramların neden belirli şekillerde işlediğini ve neden başka türlü işlemediğini kanıtlaması gerekir. Bu ise, diğer kuramlarla ve bu kuramların dayandığı argümanlarla ilişki kurmayı zorunlu kılar. Ancak Fuchs'a göre Castells, kendi tanımlarını ve kavramlarını diğerlerinden neden üstün gördüğüne dair herhangi bir gerekçe sunmadan doğrudan ortaya koymaktadır.

Castells'in yaklaşımı, "ağ toplumu" olarak adlandırdığı yapının içindeki yaşam ve iletişime odaklanır. *Enformasyon Çağı* üçlemesi (2005, 2006, 2007) ve onu takip eden *İletişim Gücü* (2009) çalışmasında Castells, kendi ifadesiyle "resmi, sistematik bir toplum kuramı" sunmamakta, bunun yerine yirmi birinci yüzyıldaki toplumun yapısını ve dinamiklerini anlamak için yeni kavramlar ve yeni bir kuramsal perspektif önermektedir. Ancak Fuchs'a göre, toplumdaki internetin sosyal kuramı şu sorulara yanıt arayarak başlamalıdır: "Toplum nedir? Bir toplum nasıl oluşur? Toplumda sosyal dönüşüm nasıl işler? Toplumsal yapıların ve faillerin rolü nedir? Birey ve toplum arasındaki ilişki nasıl tanımlanır?" Günümüz toplumunda internetin rolünü kavramak ve eleştirel bir biçimde değerlendirebilmek için bu sorular, önce modern toplum, ardından da günümüz toplumu bağlamında ele alınmalıdır. Fuchs'a göre Castells, ne modern toplum kuramına ne de genel bir toplum kuramına sahip olmaksızın, esasen internetin tarihini ve bağlamını

sunmakla yetinmiştir. Bu nedenle Fuchs, Castells'in kuramsal açıdan yaşadığımız çağı ve toplumu anlamaya kayda değer bir katkı sağlamadığını öne sürer (Fuchs, 2016: 102).

İnternet ve sosyal medya araştırmacılarına hangi sosyal kuramları kullandıklarını sorduğumuzda bazılarının yanıtının Manuel Castells'in kuramı olacağını deneyimlediğini söyleyen Fuchs, bu doğrultuda öncelikle, “sosyal kuram nedir” sorusunu sorar. Fuchs'un, birçok referansla açıklamaya çalıştığı bu sorunun cevabı hakkında özet olarak şunları söyleyebiliriz: Sosyal yaşamı kavrama, sosyal ilişkileri ve sosyal eylemlerdeki örüntüleri tanımlama; toplumdaki değişim ve dönüşümleri açıklamaya ve anlamaya yönelik kavramlar geliştirme; toplumdaki olayları, kurumları ve eğilimleri anlama; kısacası topluma yönelik anlama, anlamlandırma ve açıklama gibi süreçleri içeren bir akıl yürütme süreci, düşünsel faaliyetler bütünü diyebiliriz. Bütün bu faaliyetlerin sonunda ortaya çıkan kavramlar dizisi aslında kuramı oluşturur. Örneğin, ağ toplumu deyince literatürde akla ilk gelen isim Castells'tir ve Castells ile birlikte onun iletişimin gücü, kitlesel öz iletişim, özerk iletişim alanları, akışlar uzamı, melez kamusal alanlar ya da küresel kamusal alan gibi kavramları akla gelir. Ancak Fuchs'a (2013) göre Castells, iktidar, küreselleşme ve toplumsal hareketler gibi temel kavramları neden belirli şekillerde tanımladığını ve neden sanayi sonrası toplum, kapitalist toplum, yeni kapitalist imparatorluk/emperyalizm, finans kapitalizmi veya bilgi toplumu olarak ifade edilen bir toplum yerine “ağ toplumu”nda yaşadığımızı açıklayamaz. Çünkü tekil tanımlar vermek ve bu kavramların tarihsel bağlamıyla ilişkilendirmemek oldukça kolaydır; ancak bir yaklaşım, kavramları neden belirli biçimlerde kullandığını ve farklı şekillerde kullanmadığını mantıklı ve tutarlı şekilde açıklayabilirse, ancak o zaman yeterince sağlam temellere dayanmış olur. Günümüz toplumunu anlamamanın anlamlı olabilmesi için sosyal felsefenin ve toplumun kavramsallaştırma tarihinin göz önünde bulundurulması gerekir. “Castells' in sosyal kuram söylemlerine olan isteksizliği, temelli ve doğrulanmış bir yaklaşım sunmada onu yetersiz kılar. Onun yaklaşımı, ne bir sosyal kuramdır ne de

kuramsal olarak yeterince temellenmiştir, daha çok gözlemlerinin rastgele ve sistematik olmayan bir biçimde kavramsallaştırılması ve derlenmesidir” (Fuchs, 2016: 103).

Castells'in sosyal kuram ile olan zayıf bağının yarattığı sorunlardan birinin de onun terimleri hiç düşünmeden kullanımında belirginleştiğini düşünen Fuchs (2016), Castells'in kitlesel öz iletişim kavramını bu nedenle eleştirir. Çünkü Castells, internetin, İnternet'i metalaştırmaya çalışan küresel multimedya ticareti ağları ve İnternet'te bir yurttaş kontrolü düzeyi oluşturmaya çalışan ve ticari kontrol olmadan iletişim özgürlüğü hakkını savunan "yaratıcı izleyici" arasındaki çatışmadan şekillendiğinden söz eder ve bunu antagonistik bir ilişki olarak da okuyabiliriz. Ancak burada Fuchs'un problemlili olarak gördüğü durum Castells'in iletişimin Gücü adlı çalışmasında bu kavramı kullanması, ancak ne demeye çalıştığını açıklamamasıdır. Castells burada okuru merak da bırakmıştır. Ayrıca sık sık kullandığı özerklik kavramının anlamı da aşıkardır.

Fuchs'un Castells'e yönelik eleştirilerinde belirgin bir şekilde görülen durum, Castells'in tekno-iyimser olduğudur. Bu nedenle Castells, topluma da sosyal medyaya da bu teknolojik iyimserlikle bakar. Dolayısıyla mantıklı nesnel bir kuram geliştirmek yerine, duygusal olarak yaklaşarak, yine duygulardan öfke ve umutlardan bahseder. Yani Fuchs'un eleştirileri, Castells çalışmalarında öfke ve umut ağları derken bunun hiç bilişsel boyutlarına odaklanmamış, bu doğrultuda da zihinleri ele geçirmenin somut mekânları ele geçirmekten daha önemli olduğunu sonucuna varmamış gibi bir izlenim yaratmaktadır.

Özerklik meselesine tekrar gelecek olursak, özerklikten kasıt Castells'de ağların oluşturduğu özerk iletişim alanlarıdır. Castells, siber uzamı ve bu uzamın durumunu toplumdaki güç ilişkileri açısından analiz etmiştir. Dolayısıyla nasıl ki kent uzamında uzama hakim olan sınıflar, yapılar, kurumlar ve bütün bunların baskın olduğu güç ilişkilerinin içinde yaşayarak kimi zaman örgütlü mücadele kimi zaman gündelik hayat pratikleri ile sistem içerisinde görünürlük kazanabildiğimiz anlar ve alanlar

yaratabiliyorsak, bunun mücadelesini veriyorsak aslında Castells, siber uzamda da ağlar yardımıyla kent uzamından daha rahat bir şekilde hakim yapı ve sınıfların dışında ve çoğu zaman bunlara karşı bir güç olarak (özerk) mücadele alanlarının yaratılabileceğini söyler. Yani bu anlamda tezleri tamamen siber uzam açısından idealize edilmiş, ütöpik ve toplumdandan kopuk değildir.

Fuchs, Castells'in (2009) internetten yararlanan nispeten başarılı karşı güç mücadeleleri örnekleri olduğunu kabul etmekle birlikte, bu mücadelelerin yalnızca bir potansiyel olduğunu vurgular. Ona göre, yurttaşlar kendi arzularının ağını oluşturarak umutlarını yitirmelerinin kasvetli güçsüzlüğünü aşan kendiliğinden bir hareket yaratmazlar. Bulundukları ağları tanımlayan ideoloji ve baskı gibi iktidar güçleri vardır ve bu güçler mücadeleyi engelleyebilir; insanların hayatta kalma mücadelesi içinde zaman, enerji ve düşünce açısından karşı güç mücadelelerine yeterince kaynak ayıramamalarına neden olabilir. Bu nedenle Fuchs, iletişimin karşı gücünü gözümüzde büyütmememiz, onu ancak bir potansiyel olarak değerlendirmemiz gerektiğini savunur (Fuchs, 2016: 110).

Bu eleştiri, Fuchs'un aynı zamanda egemen sınıfları sadece kendi çıkarları için hareket eden homojen yapılar olarak gördüğü anlamına gelmektedir; ancak egemen sınıflar sadece sınıf çıkarı için değil, bireysel çıkarları için de hareket ederler. Bu nedenle zaman zaman egemen sınıfların, devletlerin, yöneticilerin çıkarlarının çatışması da bir kriz durumuna yol açabilir. Bu durum görünür olmak ve seslerini duyurmak için mücadele eden hareketler için bir fırsat olabilir. Örneğin, İranda'ki Mahsa Amini Eylemleri'nde İran Hükümeti internet erişimini engellemeye çalıştığında, rejim muhalifi iş adamlarının, şirketlerin ya da devletlerin bu konuda alternatifler sunmaya hazır olduklarını belirtmesi halk ayaklanmaları konusunda gösterdikleri hassasiyetten değil, kendi içlerindeki çıkar çatışmalarından ileri gelmektedir. Dolayısıyla bu durum uzun vadede olmasa da ayaklanmalarda fayda sağlayabilir.

1.2.3. Arap Baharı, İşgal Et Hareketi ve “Tehlikeli Hayaller”

Castells, 2012 yılında yayınlanan *İsyen ve Umut Ağları* kitabında, Tunus ve Mısır devrimlerinin yanı sıra İzlanda'daki protestolar, İspanyol 15-M hareketi (Democracia Real Ya), Öfkeliiler (İndignadas) ve Wall Street'ı İşgal Et gibi hareketler örneğinden yola çıkarak sosyal medyanın toplumsal hareketlerin ortaya çıkmasındaki rolünü ve iletişimin gücünü analiz etmeye çalışmıştır. Castells (2013), "Arap ayaklanmaları, İnternet'ten ve kablosuz iletişim ağlarından yapılan çağrılarla ortaya çıkmış kendiliğinden seferberlik süreçleridir" İşgalEt hareketi "İnternet'te doğdu, İnternet'te yayıldı ve İnternet'teki varlığını muhafaza etti" diyor (Fuchs, 2016:168). Fuchs, Castells'in internetin seferber etme kapasitesi konusunda çok güçlü bir vurgu yaptığını savunur. Fuchs'a göre Castells'in argümanı, internet olmadan hiçbir sokak protestosunun olmayacağı anlamına gelen internet iletişiminin sokak protestolarını yarattığını belirtir ve çalışmasının sonuç bölümünde Castells, bu değerlendirmesini analiz edilen tüm hareketler için genellemiştir. Ona göre, zamanımızda ağ oluşturan toplumsal hareketler büyük ölçüde internete, kolektif eylemlerin gerekli ama yeterli olmayan bu bileşenine dayanırlar. İnternet ve kablosuz platformlar üzerinde kurulu dijital sosyal ağlar seferberlik, örgütlenme, kafa yorma, koordine olma ve karar verme konusunda belirleyici araçlardır. İnternet'in toplumsal hareketlerin ortaya çıkmasına neden olduğu, hareketlerin İnternet'in içinde doğduğu, protestoların internette aktarıldığı veya protestoların internet tabanlı olduğu gibi formülasyonlar Fuchs'a göre, aleni teknolojik determinizme dayalı bir mantık ortaya koyar. Çünkü “teknoloji toplumsal niteliklere sahip belirli bir olgu olarak sonuçlanan bir aktör olarak tasavvur edilir” (Fuchs, 2016: 119).

Fuchs (2016: 120), teknolojiyi kendi başına toplumsal sonuçlar üreten bağımsız bir aktör olarak değil, toplumsal ilişkiler içerisine gömülü bir olgu olarak kavrar. Ona göre Castells, sosyalliğin kaynağını internetin kendisinde değil, ekonomik, siyasal ve ideolojik antagonizmalar içindeki insan aktörlerinde aramak gerektiğini göz ardı etmektedir.

İnternet, küresel bilgisayar ağlarını kullanan sosyal ağlardan oluşan bir tekno-sosyal sistemdir; bu nedenle, kendi başına belirleyici etkilere sahip değildir. İnterneti kullanan kolektif eylemler, yeni baştan bir dönüşüm yaratmaktan çok, mevcut eğilimleri zayıflatabilir ya da güçlendirebilir. Gerçek sonuçlar ise, güç ilişkileri, kaynakların dağılımı, örgütlenme kapasiteleri, stratejiler ve taktikler gibi unsurlara bağlıdır. Fuchs, bu açıdan Castells'in modelini aşırı basitleştirici bulur ve onu sosyal medyayı isyanların doğrudan nedeni olarak gören popüler yaklaşımlarla aynı çizgide değerlendirir.

Fuchs, Castells'in ağ toplumu kavramsallaştırmasına, bu konudaki kuramına (iletişim gücü ve akışlar) ve kullandığı kavram setlerine yönelik detaylı bir analiz yapmadan, deyim yerinde ise Castells'in çalışmalarından cımbızla seçer gibi seçtiği ifadelerle Castells'i eleştirmektedir. Açıkçası oldukça karikatürize bir biçim almış olan bu eleştirme tarzı ve kullanmış olduğu polemikçi dil, benimsemiş olduğu Marksist eleştirel tarzla bile uyusmamaktadır. Çünkü Fuchs, sosyal bir kuram olarak benimsediği ve sosyal medyayı analizde temel aldığı Marksist eleştirel kuram doğrultusunda yaptığı analizlere sadık kalarak da Castells'i eleştirebilirdi. Bunun daha kuramsal bir yerden karşı çıkış anlamında da bilimsel bir eleştiri olacağını söylemekte yarar vardır. Ayrıca çalışmanın bu kısmının da bir Castells savunusuna ayrılmadığını belirtmek gerekir. Castells'in kuramının sınırlılıklarına ve kapsamına yönelik eleştireler bölümün sonunda yapılacaktır. Bununla birlikte Fuchs'un eleştirilerine yönelik şunları da belirtmek gerekir ki Castells “devrim” kelimesini ağların ve özerk iletişimin gücünü vurgulamak için kullanır. Bu kullanım sokaktaki hareketten bağımsız değildir. Bu nedenle kent uzamı ile siber uzam arasında melez kamusal alanlardan bahseder ki bu ifadeler Fuchs'un eleştirilerinde hiç yer almaz. Bu nedenle Fuchs'un eleştirilerinden sanki Castells toplumsal sorunları, bunların toplumsal hareketlerin ortaya çıkmasındaki rolünü ya da hareketler esnasında veya sonrasında sokağa yansıyan her şeyi gözardı edip bütün bu süreci ağlara, sosyal medyaya dayandırıyormuş gibi bir durum ortaya çıkar.

Fuchs, eleştirilerinin yanı sıra sosyal medyanın nasıl ele alınması gerektiği konusunda da değerlendirmelerde bulunur. Ona göre toplumun gerçekliği, Castells'in internet aracılığıyla protestoları salt davranışsal bir model olarak ele almasına kıyasla çok daha karmaşıktır. Medya -sosyal medya, internet ve diğer tüm medya türleri- çelişkili bir yapıya sahiptir, çünkü içinde yaşadığımız toplum da çelişkilidir. Bu nedenle medyanın etkileri de çelişkilidir; medya protestoları zayıflatabilir, önünü kesebilir ya da tam tersine güçlendirebilir ve geliştirebilir ya da çok sınırlı bir etkiye sahip olabilir. Ayrıca farklı medya türleri, örneğin alternatif medya ile ticari medya, birbirleriyle çelişkili ilişkiler ve güç mücadeleleri içerisindedir. Medya, protesto koşullarını etkileyen tek faktör değildir; aynı zamanda politika, ideoloji ve kültürle de karmaşık ve çoğu zaman çelişkili ilişkiler içindedir (Fuchs, 2016: 120).

Bu noktada şunu da belirtmek gerekir: Fuchs'un problemi yalnızca sosyal medya ile ilgilidir. Çalışmasının birçok yerinde ifade ettiği gibi, cep telefonları, geleneksel medya araçları, faks, e-posta, yüz yüze iletişim gibi yöntemlerin toplumsal hareketlerin örgütlenmesi ve hareket sürecindeki iletişimde kullanılması konusunda herhangi bir sorun görmez; hatta sosyal medyaya alternatif olarak bunların kullanımını önerir. Burada Fuchs'un Castells ve benzeri görüşteki araştırmacılara yönelttiği temel eleştirinin tek bir nedeni vardır: *Sosyal medyanın rolünü abartmak*. Fuchs'un tahammül sınırlarını zorlayan durum, sosyal medyayı sadece bir iletişim aracı olmanın çok ötesinde değerlendirmektir. Fakat, sosyal medyayı toplumsal hareketlerdeki etkisini dışarı da tuttuğumuz da bile (bugün geldiği noktada) tek başına bir iletişim aracı olarak görmek mümkün değildir.

Fuchs'un sosyal medya konusundaki bu hassasiyetini Castells'e yönelttiği eleştirilerde de görmek mümkündür. Fuchs'a göre Castells, sosyal medyanın toplumsal hareketlerdeki rolünü olduğundan fazla önemseyerek gerçeği çarpıtmaktadır. Nitekim Fuchs, kişilerarası iletişim, geleneksel medya ve telekomünikasyonun, devrim süreçlerinde sosyal medya ve internetten daha belirleyici bilgi ve iletişim kaynakları olduğunu vurgular. Onun aktardığı

anket sonuçları da Mısır'daki protestolarda yüz yüze iletişimden sonra telefon görüşmelerinin en etkili, en bilgilendirici ve en motive edici araç olarak görüldüğünü; buna karşılık Facebook, e-posta ve Twitter'ın daha az işlevsel bulunduğunu ortaya koymaktadır (Fuchs, 2016: 121).

Bununla birlikte, Gerbaudo'nun (2013) sahadaki gözlemleri ve Mısırlı eylemcilere dair derinlemesine görüşmeleri, farklı bir tablo çizmektedir. Gerbaudo'ya göre, eylemlerin topluma yayılmasında sosyal medya tek başına belirleyici olmasa da, örgütlenmenin en etkili mecrası haline gelmiştir. Örneğin Wael Ghonim'in açtığı Facebook sayfası, uzun bir süre boyunca bire bir iletişim ve toplumsal sorunlar üzerinden kurulan bağlarla bir örgütlülük zemini yaratmış, daha sonra da diğer muhalif sayfaların desteğiyle büyüyerek 25 Ocak'ta kitlesel eylemlere dönüşmüştür. Castells de Mısır isyanına dair ayrıntılı verileri çalışmasında (2013) aktarmış ve benzer şekilde sosyal medyanın bu süreçte oynadığı rolün altını çizmiştir. Dolayısıyla Fuchs'un eleştirileri, bu bağlamda, durumu fazlasıyla basitleştirici görünmektedir. Nitekim internetin kapatıldığı beş gün boyunca dahi, insanlar çeşitli kanallar aracılığıyla gelişmeleri sosyal medyaya taşımış ve dünyaya duyurmaya çalışmıştır.

Wall Street'i İşgal Et hareketini de benzer biçimde eleştiren Fuchs'a (2016) göre, Occupy eylemcileri arasında yapılan "Occupy Genel Anketi" sonuçları, yüz yüze iletişim ile internetin eylemcilerin hareketle ilgili bilgi edinme araçları arasında en önemli kaynaklar olduğunu göstermiştir. Facebook, söylenti, web siteleri ve e-posta önemli bir rol oynamış; doğrudan yüz yüze etkileşim ve aracılı etkileşim her ikisi de Occupy eylemcileri arasında çok değerli haber kaynakları olmuştur. Bu bulgular, "OccupyMedia!" anketi tarafından da doğrulanmıştır. Radyo, televizyon ve gazeteler ise internete kıyasla çok daha az etkili olmuştur. Facebook önemli bir enformasyon kaynağıdır; ancak, e-posta ve web siteleri gibi daha eski çevrimiçi medya araçları YouTube, bloglar, Twitter, Facebook ve Tumblr gibi platformlara göre hareketler konusunda daha önemli bir rol üstlenmiştir. Bu nedenle

Fuchs bu durumun, protestolarda “Web 2.0” olarak adlandırılanın rolünün abartılmaması gerektiğini ortaya koyduğunu söyleyerek, söz konusu ampirik verilerin, Castells’in çağdaş toplumsal hareketlerin büyük ölçüde internet tabanlı olduğu ve bu hareketlerin dijital medya aracılığıyla ortaya çıktığına dair spekülative argümanını yanlışladığını belirtir (Fuchs, 2016: 121).

1.2. TARTIŞMALAR

1.3.1. Sosyal Medya, Demokrasi, Arap Baharı ve İşgal Et Hareketleri

Çalışmanın bu kısmında yer alacak tartışmalar, bundan önceki bölümlerde Castells’in yeni iletişim teknolojileri ve internet ortamıyla ilgili kuramsal çözümlemelerine, sosyal medya analizlerine ve Fuchs’un hem kuramsal analizlerine hem de Castells’in çözümleme ve analizlerine yönelik eleştirilerine yer verildiği için; buradaki tartışmalar Fuchs’un eleştirel sosyal medya analizlerinde yer alan Twitter, Facebook ve demokrasi üzerine yaptığı tartışmaların genişletilmesi biçiminde olacaktır.

1.3.1.1. Sosyal Medya (Twitter ve Facebook) Devrimi mi?

Dünyadaki en popüler sosyal medya platformlarından biri, 2006 yılında yaratılmış olan Jack Dorsey’in sahip olduğu Twitter iken, diğeri Mark Zuckerberg tarafında 2004 yılında yaratılıp 2005 yılında piyasaya sürülen Facebook’tur. Üçüncüsü ise 2009 yılında yaratılan ve sahibi Çinli bir şirket olan Weibo’dur. Twitter, Fuchs’un da bu kısımda tekrar gündeme getirdiği gibi, “devrim” kelimesi ile yan yana getirilip, özellikle Ortadoğu’da meydana gelen birçok hareket için “Twitter devrimi” değerlendirmesi yapılmıştır. Bu söylem yaygınlaşınca bunun bir devrim olup olmadığı üzerine tartışmalar çoğalmıştır; ancak, bu ifadeyi tırnak içinden çıkararak bir mesele haline getiren ve en çok üzerinden duran isimler Fuchs ve Morozov olmuştur. Bu iki isim (özellikle Morozov) *Twitter ve devrim*,

sosyal medya ve devrim, internet ve devrim ifadelerinin yan yana getirilmesini keskin ve polemikçi bir dille, ancak hiç de kuramsal olmayan bir yerden eleştirmektedirler. Örneğin, Fuchs’a göre devrim tweetlenmemiştir, çünkü verilere bakıldığında tweetten çok retweet atıldığı görülmektedir. Fuchs bu konuda şöyle yazar: “Anketler ve Mısırlı eylemciler ile yapılan röportajların aksine, tweetlerin analizi, devrimde sosyal medyanın rolü ile ilgili kesin kanıt sağlayamaz. Mart 2011 'de, Mısır nüfusunun yalnızca %0,00 1 5 8'i Twitter kullanıyordu. Bu nedenle 'Arap Baharı' ile ilgili Twitter'ın şöhretinin pek çoğu Batı'daki tweetleyen ve retweetleyen bireylerden kaynaklanıyor' olması olasıydı, ki bu 'küresel farkındalığın artmasına' yardımcı olmuştur, ancak bir devrime neden olduğu kabul edilemez” (Fuchs, 2016: 249).

Morozov, “Özgürlükler Twitle Gelmez: Siber Ütopyacılığa Karşı Siber Realizm” başlıklı röportajında, internetin özgürlükleri otomatik olarak çoğaltacağına yönelik inancı eleştirerek bunun aslında “siber-ütopyacılık” olduğunu söyler. Ona göre bu yaklaşım, 1990’larda özellikle üniversite çevrelerinde ortaya çıkmış ve internetin 1960’ların başaramadığı toplumsal dönüşümleri gerçekleştirebileceği iddiasına dayanmıştır. Bu görüşe göre internet demokratik katılımı artıracak, çözümsüz gibi görünen toplumlarda yeniden doğuşu sağlayacak ve ortak yaşam duygusunu güçlendirecektir. Ancak Morozov, bu umutların aksine internetin çoğu zaman otoriter rejimlerin işine yaradığını vurgular (Başaran, 2011).

Morozov, siber-realist söylemini ise internetin karanlık yönünü kavrayabilen ve Batılı şirketlerin sunduğu siber takip ve taciz teknolojilerinin otoriter rejimlere satılmasını eleştiren kişiler için kullandığını söyleyerek, teknolojinin ne kadar iyi tasarlanırsa tasarlansın sonuçta insanlar ve siyaset tarafından yönetildiğini belirtir. Arap Baharı sürecinde Mısır’da yaşananlarla ilgili ise, dertlerini anlatmak için sosyal medyayı kullanan aktivistlerle, sadece sanal alemde ses getirsin diye yaratılan kampanyaları birbirine karıştırmamak gerektiğini söyler. Çünkü Morozov’a göre, Mısır’dakiler katiyen

online protestocular değildi; çünkü Mısır'dakiler Mübarek'e karşı olduklarını anlatmak için sadece Twitter'daki fotoğraflarını değiştirmekle ya da Facebook'taki anti-Mübarek grubuna üye olmakla kalmamış, meydanlara çıkmışlardı. Ama salondaki koltuklarından Morozov'un belirttiği yöntemlerle politik bir aktiviteye girdiklerini sananlar vardı ve onların zaten hayatta bir karşılığı yoktu. Dolayısıyla Morozov'un yorumlarında da Mısır'daki isyanla sosyal medyanın işlevi açısından hiçbir bağ kurmadığı, çünkü sokağa çıkmayı, yani sokağı ve sanal ortamı apayrı yerlerde konumlandığı anlaşılmaktadır.

Arap Baharı sırasında sosyal medyanın direnişin katalizörü olduğunu kabul edip, bunun "devrimi sosyal medya yaptı" demek olmadığı anlayışına sahip Miriyam Aouragh için, asıl mesele, sokakla dijital alanın nasıl birbirine bağlandığını anlamaya çalışmaktır. Çünkü Aouragh'a göre internetin, karşı-hegemonik içerikleri yaymanın yollarını sunması ve hatta zaman zaman yeni siyasi seferberlik biçimlerine olanak sağlaması nedeniyle önemli bir mecra olduğuna şüphe yoktur. Bu nedenle Aktivistler, etkili olmak için ister istemez interneti denemelilerdir. Ancak bu çevrimiçi siyasi angajman eleştirel bir analiz gerektirir. Orta Doğu ve Kuzey Afrika'daki siyaset genellikle medya sansürü, polis baskısı, savaş veya sömürgeci işgal bağlamında işler. Bu nedenle özellikle devrim zamanlarında, çevrimdışı sokak siyasetiyle organik olarak ilişkili olmadığı sürece birçok çevrimiçi siyaset biçimi anlamsız hale gelir (Aouragh, 2012: 518).

Arap Devrimleri ve İnternet Mısır ve Tunus'taki devrimci ayaklanmalara kadar, klasik devrim süreçleri yoluyla toplu özgürlüğe kavuşma düşüncesi geçmişin bir parçası olarak görülüyordu. Troçki'ye referansla devrimler, "öncelikle kitlelerin kendi kaderlerini tayin etme alanına zorla girme tarihidir" diyen Aouragh (2012), Arap devrimleri, devrimi geçmişte kalmış bir şey olarak gören birçok sosyal teoriyi çürütmüştür" diyen Alex Callinicos'un değerlendirmesinden hareketle, ayaklanmaların devrim fikrini yenilediğini ve İspanya'daki Indignado Hareketi ve New York'un Wall Street'inde başlayan ve 900

şehre yayılan Occupy Hareketi gibi şehir meydanlarında odaklanan protesto hareketleri aracılığıyla dünya çapında yankı uyandırmış olduğu üzerinde durur.

Aouragh'ın çalışmalarında özellikle Arap Baharı bağlamında vurguladığı konu, devrimlerin internetin etkilerini anlamak için sunduğu zengin materyallerdir. Bu nedenle, başlangıçta yapılan değerlendirmeler—örneğin “Twitter devrimi” veya “Facebook devrimi” gibi ifadeler—genellikle yeni teknolojilerin kullanımının keşfedilmesi ve internetin bir “dönüm noktası” olduğu varsayımıyla, çoğu zaman kafa karışıklığı içinde yapılmıştır. Oysa 2011 Arap devrimlerinden ve 2009 İran protestolarından önce, dış politika ve güvenlik uzmanları Orta Doğu’da internetin terörle mücadele ve çevrimiçi radikalleşme bağlamında kullanımına odaklanmışlardı. Bu özcü yaklaşımlar, diğer önemli politik ve sosyal gelişmeleri göz ardı etmiş, devrimlere verilen şaşkın tepkiler ise bu önyargıları ortaya çıkarmıştır. Aouragh’a göre devrimlerdeki dönüm noktası, kullanılan teknolojik araçlardan çok siyasi sınıf dinamikleriyle ilgilidir. Devrimler benzersiz olaylardır; onlarca yıl süren durağan dönemlerin ardından, Lenin’in ifadesiyle, “on yıllar boyunca olan şeyler birkaç hafta içinde” gerçekleşir (Aouragh, 2012: 528).

Bu çerçevede Aouragh, internetin yerel özelliklerle güçlü bir ilişki içinde şekillendiğine dikkat çeker. Çevrimiçi aktivizm, çevrimdışı özgürlük stratejilerini destekler ve kolaylaştırır; bu nedenle internetin toplumsal ve politik değerini anlamak için siyasi ve tarihsel bağlamın dahil edilmesi zorunludur. Orta Doğu örneğinde olduğu gibi, bölge ani bir “uyanış” yaşamamış, zaten karmaşık ve çalkantılı bir süreç içerisindeydi. Dolayısıyla internetin rolünü tartışırken, hangi etki ve dinamiklerin ele alınacağına dikkat etmek gerekir.

Castells (2009), sosyal hareketlerin karmaşık doğasını anlamak için üç temel ilerleme üzerinde durur: Esneklik (yeniden yapılandırma), ölçeklenebilirlik (bağlantıların genişlemesi veya küçülmesi) ve hayatta kalma (operasyonel süreklilik). Arap devrimleri bağlamında özellikle ölçeklenebilirlik ve hayatta kalma kavramları öne çıkar. İnternet

erişiminin kesintiye uğraması, birçok eski teknolojinin (örneğin çevirmeli modemler ve faks-web köprüleri gibi) yeniden önem kazanmasına neden olmuş ve analog ağların oluşmasına yol açmıştır. Aouragh, internetin bu iki yönünü birleştirerek, internetin aktivistler için hem bir araç (hayatta kalma ve operasyonel süreklilik sağlama) hem de aktivizm için bir alan (ağların genişletilmesi) olduğunu vurgular. Bu bağlamda, arşivleme, teknolojik dayanışma ve siyasi inanç gibi unsurların, karşı-hegemonik örgütlenmeler için anlamlı ve önemli işlevlere sahip olduğunu ortaya koyar (Aouragh, 2012: 530).

Burada, Aouragh'ın bu konudaki son değerlendirmelerine geçmeden önce interneti, özellikle sosyal medyayı, bir araya gelme ve örgütlenmenin “kareografisi” açısından önemli bulan Gerbaudo'nun, Tunus ve Mısır'daki devrimlere ilişkin sosyal medya kullanımı ve internetin etkisi konusundaki Fuchs ile paralel değerlendirmelerine yer vermek faydalı olacaktır. Gerbaudo'ya göre, Mısır ve Tunus'ta gerçekleşen ayaklanmalar medyada sıklıkla “Facebook devrimleri”, “Twitter devrimleri” veya “wiki-devrimler” olarak adlandırılmıştır. Bu tanımlamalar, internetin ve sosyal medyanın protesto amaçlı iletişim platformları olarak oynadığı önemli role işaret etmekle birlikte, internet bağlantısına sahip kişilerin sayısının sınırlı olması nedeniyle sosyal medya aracılığıyla fiilen harekete geçen kesimin oldukça sınırlı kaldığını göz ardı etmektedir (Gerbaudo, 2014: 80). Gerbaudo'ya (2014) göre, 2011'de Mısır'da internet erişimi sınırlıydı; hanelerin sadece yaklaşık yüzde 25'inde internet bulunuyordu ve yetişkinlerin küçük bir kısmı Facebook veya Twitter hesabına sahipti. Tahrir Medya Projesi'nin yaptığı araştırmalar, sokaklara çıkan protestocuların yalnızca küçük bir bölümünün Facebook paylaşımlarını takip ederek harekete geçtiğini, Twitter aracılığıyla eyleme katılanların sayısının ise çok daha düşük olduğunu ortaya koymuştur. Kahire'deki protestocular arasında yapılan anketler de katılımcıların çoğunluğunun Facebook veya Twitter yerine sözlü iletişim ve kitle iletişim araçları gibi geleneksel kanalları kullanarak harekete geçtiğini göstermektedir.

Gerbaudo, bu doğrultuda sosyal medyanın Mısır devrimi sırasında bir harekete geçirme vasıtası olarak sınırlı etki yaptığının farkında olmamız gerektiğini söyler. Fakat, daha olumlu bir durum olarak, sosyal medyanın bizi, interneti -sözlü iletişimin yanında- harekete geçmenin başlıca aracı olarak gören özgül grubun (Facebook gençliği denen grubun) harekete geçme sürecine yapılan katkının özgül boyutlarını öğrenmeye davet ettiğini belirtir (Gerbaudo, 2014: 81). Burada şu soruyu sormak anlamlı olacaktır: Devrimler tarihini göz önüne aldığımızda en başta ayaklanma anlamında büyük bir seferberlikten bahsedebilir miyiz? Devrimler aniden, bir anda ortaya çıksalar bile, ilk başlarda herkesin dahil olduğu büyük hareketler değildir. Muhakkak (toplumsal sorunların birikmesi anlamında) bir süreci ve patlama anı olarak da ifade edilen bir kırılmayı içerirler ve toplumun tamamı ya da büyük çoğunluğu dahil olmasa bile en başta bir örgütlenme gerektirirler. Mısır Devrimi örneğinde olduğu gibi, sosyal medyada birkaç yıldır örgütlenen ve sayıları birkaç bin ile ifade edilen gençlik grupları artık süreç olgunlaştığında, 25 Ocak günü, yani toplumdaki tüm sorunların ve dolayısıyla da öfkenin polisler ve artan polis şiddeti üzerinde yoğunlaştığı polis gününde halkı sokağa çıkarmak için harekete geçmişlerdir ve bunu telefonlarla, yüz yüze iletişimle yani geleneksel yöntemleri kullanarak yapmışlardır. Gerbaudo çalışmasında (2014) aynı zamanda Facebook'da ve Twitter'da örgütlenip harekete geçen, sokaklara çıkıp sloganlar atarak, Tahrir Meydanı'na doğru sokaktaki, evlerdeki insanları da kendilerine katarak yürüyen, deyim yerindeyse kar topu gibi büyüyen bir kalabalıktan bahseder.

Shabaab, 6 Nisan (6 Nisan Gençliği) ve Kuluna Khaled Said (Hepimiz Khaled Said'iz) gibi Facebook grupları, hem İngilizce hem Arapça, sosyal ağ alanları ve tanınmış aktivistler olan Alaa Abdel Fattah, 3arabawi, Sandmonkey gibi isimlerin sosyal ağ alanları, sadece aktivistlerin buluşma noktaları olmakla kalmamış, aynı zamanda mobil metin mesajları, e-postalar, tweetler ve paylaşılan Facebook gönderilerinin kaynağı olarak da işlev görmüştür. Bu durum, internete bağlı gençlerin bir kısmının harekete

geçmesinde önemli bir rol oynamıştır. Devrimci süreçte tekrarlananın önemi büyüktür; ajitasyon (örneğin Tahrir’e doğru yürüyüş) ve genel siyasi analizin (Tahrir Meydanı’nda kalma gerekliliği) yanı sıra bu süreçlerin örgütlenmesinin konsolidasyonu da kritik öneme sahiptir. Bu katılımcı eylemler, devrimci siyasi örgütlenmenin üçlü temel özelliğini yansıtır: Eğit, Ajite Et, Organize Et. Ancak bu çevrimiçi alanlarda yer alanlar, protestocuların seçilmiş ve sınırlı bir kesimini temsil eder; zira sosyal hareketler de başlı başına toplumun seçkin bir kesimidir (Aouragh, 2012: 531).

Çoğumuz için en önemli ve sıkça tekrar edilen soru şudur: İnternet olmasaydı bu olaylar gerçekleşir miydi? Verilen yanıtların başında, tam olarak aynı biçimde olmazdı düşüncesi gelir. Örneğin, Sandmonkey gibi kişilerin muhteşem güncellemelerini retweet edemez, paylaşamaz; YouTube’da yer alan görüntüleri izleyemez ve bu tür aracılıkların çoğuna yanıt olarak hükümetlerimizin suç ortaklığını protesto etmek, ayaklanan halkı desteklemek ve kutlamak için Mısır, Tunus ve Libya büyükelçilikleri önünde toplanamazdık. Devrimciler hükümetlerin yalanlarına, ortaya çıktıkları anda karşı koyamazlardı. İşte sosyal medyanın aracılık rolü bu açıdan en görünür halini alır. Bu durum, web tasarımcıları ile Twitter yazarlarının somut çalışmaları açısından büyük önem taşır ve birbiriyle bağlantılı, karşılıklı olarak birbirini oluşturur unsurlar olarak değerlendirilmelidir; çünkü her ikisi de kullanım ve artı değer yaratmakla meşguldür. Marx’ın da belirttiği üzere, “teknoloji sermayenin tahakkümünden kurtulduğu takdirde, kurtuluşun bir aracı haline gelebilir” (Aouragh, 2012: 534). Şu açıktır ki Tunus’daki ve Mısır’daki yaşanan isyanları tek başına bir “Facebook devrimi” ya da “Twitter devrimi” olarak değerlendiremeyiz; ancak sosyal medyanın toplumsal hareketlerle olan ilişkisi açısından devrim niteliğinde güçlü etkiler yaratabilecek potansiyele sahip olduğunu da göz ardı edemeyiz.

1.3.1.2. Twitter ve Demokrasi: “Yeni Bir Kamusal Alan Mı?”

Lindgren ve Lundström (2011), Twitter ve internetin Ulrich Beck’in “alt siyaset” olarak tanımladığı alanı yaratmak için özellikle güçlü bir potansiyele sahip olduğunu ileri sürerler. Bu potansiyel, “hükümet, meclis ve parti siyaseti”nin yerine, Beck’in ifadesiyle “toplumun diğer tüm alanlarında” yer alan bir siyasetin ortaya çıkmasını mümkün kılar (Beck, 1997, akt. Fuchs, 2016: 250). Aslında bu, Rancière’in görüşleri ile uyumlu bir bakış açısıdır; çünkü, Rancière siyaseti polis içerisinde bir düzenleme pratiği olarak belli kurumlara, belli yapılar ve kişilerle sınırlı bir faaliyete indirgemenin dışında toplum her alanına yayılması gereken bir pratikler (eşitliği doğrulama pratikleri) olarak ele alır. Ancak Fuchs’a göre ağ oluşturmuş kamu fikri sadece apolitik bir kavram değildir; aynı zamanda ticari sosyal medyanın idealize edilmesidir: Kamu olma ve ağ oluşturmuş olma fikirleri, potansiyel sorunlar kavramsallaştırılmadan insan etkinliğinin saf bir olumlu görüntüsünün yaratılmasıdır. Bu da "ağ oluşturmuş kamu" kavramının ağırlıklı olarak yaratmış olduğu olumlu birliktelikler nedeniyle güç asimetrisi, dijital emeğin sömürülmesi, asimetrik görünürlük, ticari kültür ve hedefli reklamcılık, şirket ve devlet gözetimi ve baskın sosyal medya platformlarında açığa çıkan diğer sorunların irdelendiği herhangi eleştirel boyuttan yoksun olmaya yol açar (Fuchs, 2016: 258). Bu da sosyal medyanın ideolojik bir aygıtı dönmesine yol açabilir. Fuchs, Dean’ın bu durumu ideoloji ve sosyal medya siyaseti bağlamında değerlendirerek, internetin iletişimsel kapitalizm bağlamında post siyaseti geliştiren teknolojik bir fetiş haline geldiğini savunduğunu söyler (Fuchs, 2016: 259).

Fuchs’a göre, Papacharissi’nin (2010) siyasal bir özel alan olarak tanımladığı olgu, Dean’e göre genel anlamda siyasete el koyma biçimidir. Dean’e (2005, akt. Fuchs, 2016: 259) göre dosya paylaşımı siyasaldır; bir web sitesi siyasaldır; blog yazmak siyasaldır. Ancak bu yakınlık, aslında başka bir şeye, yani önceki dışlamaya dayanır. Bu dışlama ise genellikle siyasallaşma olasılığının kendisidir. İnsanlar meşgul olduklarında aktif

olduklarını düşünebilirler; teknoloji ise onların hiçbir şeyin önemli ölçüde değişmeyeceğine inanmasını sağlar ve bu şekilde kabahatlerini hafifletir. Bir e-posta gönderirken, bir kampanyayı imzalarken veya bir blogdaki makaleye yanıt verirken insanlar kendilerini siyasal hissedebilirler. Ancak bu durum, siyasetin zaman alıcı, marjinal ve riskli mücadelelerini geride bıraktığı ölçüde iletişimsel kapitalizme hizmet eder. Siyasallaşmanın tehlikeli arazisinde bir tavır almaya cüret etmek ise ayrıcalıktır. Morozov da benzer şekilde bu durumu, pasif eylemcilik ya da tıklama eylemciliği (slaktivizm) olarak değerlendirmektedir.

Peki bu her zaman için yeterli olur mu? Yani gittikçe derinleşen bir çok toplumsal sorun karşısında (bütün bunları görmezden gelme gibi bir seçenek de mevcuttur) her gün bir görevi yerine getirir gibi paylaşımlar yapmak, tweet atmak ya da retweetlemek bir şeyleri, online imza kampanyalarına katılmak, paylaşımları likelamak, görsel verileri çeşitli trajik müzikler ekleyerek tekrar paylaşıma sunmak, bütün öfkeyi ve hayal kırıklıklarını veya beklentileri yüz kırk karaktere sığdırarak ifade etmek... Tembel aktivizmi, pasif eylemcilik, post siyaset olarak nitelendirilen bütün bu faaliyetler siyasallaşma önündeki asıl engel midir? Yani siyasallaşmadan bir önceki adım olarak burada sosyal medya sert tepkileri karşılayıp göğsünde yumuşatarak iletişimsel kapitalizmi mi besler, asıl amacı olarak buz dağının görünmeyen yüzü bu mudur? Bu tarz keskin değerlendirmeler yapmak sosyal medyanın tam tersi etkilere sahip olabileceğini de göz ardı etmektir; çünkü gittikçe derinleşen toplumsal sorunlara dair sosyal medyada yapılan paylaşımlar bu anlamda bir şeyleri normalleştirme ihtimalini içinde barındırabilir; ancak, tam tersi olarak yaşananlar, maruz kalınanlar karşısında sadece sosyal medyadan tepki göstermenin yetmediği, insanların öfkelerini dindirmede, rahatlatmadığı aksine rahatsız ettiği durumları da tetikleyebilir ve tetiklemiştir de. Örneğin; İsrail'in Filistin'de yaptığı katliamlarla ve insanların maruz bıraktığı açlık, sefalet, şiddet ile ilgili sosyal medya aracılığıyla bölgeden her gün binlerce paylaşım yapılmaktadır. Bu paylaşımlar duruma sosyal medya

üzerinden tepki gösteren insanların tekrar tekrar paylaşımı ile yüz binlere, milyonlara ulaşmaktadır. Ama, sadece bu kadar mıdır? Eğer insanlar bugün sadece bu kadar diye düşünmüş olsalardı, dünyanın birçok yerinde gerek tekil eylemlerle gerekse de binlerce kişinin sokakları doldurduğu eylemlerle tepkilerini dile getirmezlerdi. 4 Ağustos 2025 tarihinde Avustralya'da yüz binlerce kişi Sydney Liman Köprüsü'nde toplanarak Filistin için destek yürüyüşü düzenlemiş, aralarında WikiLeaks internet sitesinin kurucusu Julian Assange, eski dışişleri bakanı Bob Carr ve milletvekili Ed Husic'in de bulunduğu en az 100 bin kişi Gazze için yürümüştür.⁸

Twitter özelinde sosyal medyanın “siyasal” bir kamusal alan olup olmadığı tartışılırken, üzerinde durulması gereken önemli isimlerden biri de Henri Jenkins'tir. Jenkins, sosyal medyayı katılımcı kültür bağlamında ele alır. Jenkins'e (1992) göre, sosyal medya kullanıcıların yalnızca içerik tüketicisi değil, aynı zamanda üretici olduğu bir alan yaratır. Geleneksel medyada izleyici pasif konumdayken, sosyal medyada bireyler içerik yaratır, yorum yapar ve paylaşırlar; bu da demokratik bir potansiyeli beraberinde getirir. Örneğin; Pepsi, 2007 yılında ABD genelinde 500 milyon kutuyla ön plana çıkan ve tüketicilere Pepsi kutusunun tasarımını yapma imkanı tanıyan bir pazarlama kampanyası başlattığında, işletme uzmanları tarafından sıklıkla iddia edildiği gibi “hepimizin başrol oynadığı yeni bir ekonomik demokrasi” yaratılması söz konusu değildi. Asıl amaç, tasarım sürecini ve dolayısıyla artı değer üretimini ucuz iş gücü olarak tüketicilere devretmek ve ideolojik olarak tüketicilerin duygularını markaya bağlamaktı. Ancak Jenkins bunu katılımcı demokrasi olarak değerlendirmiştir. Fuchs'un belirttiği üzere, Jenkins için katılımcılık; insanların ağ üzerinde buluşması, kolektifler oluşturması, içerik yaratması ve paylaşması anlamına gelir. Jenkins, katılımcılığı kültürel bir olgu olarak kavrar ve bu nedenle siyasi, ekonomik ve kültürel boyutları olan katılımcı demokrasi

⁸ Haberin tamamı için bkz. <https://www.cnnturk.com/dunya/avustralyada-filistine-destek-yuruyusu-100-bin-kisi-kopruyu-kapatti-2318791>.

kavramını göz ardı eder. Jenkins’in tanımı ve “katılımcı kültür” terimini kullanma biçimi, katılımcı demokrasi perspektifindeki sorgulamaları yok saymakta; platformların ve şirketlerin mülkiyeti, kolektif karar alma süreçleri, kar, sınıf ve maddi çıkarların paylaşımı gibi kritik meseleleri görmezden gelmektedir (Fuchs, 2016: 78-81).

Sosyal medya ve yeni iletişim teknolojileri konusundaki temel savı, “katılımcı kültür” kavramı etrafında şekillenen Jenkins’e (2006) göre internet, kullanıcıların yalnızca içerik tüketicisi olmaktan çıkarak aynı zamanda içerik üreticisi haline geldiği, üretim ve paylaşım süreçlerinin merkezî yapılardan bireylere ve topluluklara doğru kaydığı bir ortam yaratır. Bu durum, geleneksel medyadaki pasif izleyici modelini dönüştürerek medya akışını çok yönlü hale getirir ve potansiyel olarak yerleşik kültürel otoriteleri sarsabilir. Ancak Jenkins’in odağı, bu yapısal güç ilişkilerinin yıkılması değil, kültürel üretim süreçlerindeki katılımın artmasıdır. Ona göre insanların internet üzerinden fotoğraf, video, yorum ve fikirlerini paylaşması ya da ortak projeler yürütmesi, kültürel açıdan olumlu bir gelişmedir. Bununla birlikte Fuchs gibi eleştirmenler, Jenkins’in yaklaşımının ekonomi-politik boyutu ihmal ettiğini; katılımcı kültürün, şirketler tarafından marka bağı güçlendirmek veya ücretsiz emek sağlamak amacıyla da kullanılabileceğini, dolayısıyla her zaman sistem karşıtı ya da özgürleştirici bir yön taşımadığını vurgular.

Jenkins’in “katılımcı kültür” yaklaşımını görünürlük ve kamusal alan açısından düşündüğümüzde, sosyal medya platformlarının bireylere kendi seslerini duyurma, fikirlerini yayma ve kültürel üretimlerini geniş kitlelere ulaştırma imkanı sunduğunu söyleyebiliriz. Bu durum, geleneksel medyada yer bulamayan grupların görünürlük kazanmasını ve kendi gündemlerini kamusal alana taşımalarını sağlayabilir. Böylece, Habermas’ın klasik anlamdaki kamusal alan modelinden farklı olarak, çok merkezli ve dağınık bir “dijital kamusal alan” oluşur. Ancak bu görünürlük, platformların algoritmaları, mülkiyet yapıları ve ticarileşme dinamikleri tarafından şekillendirilir; yani

herkesin eşit ölçüde görünür olması garanti değildir. Fuchs'un eleştirilerinde olduğu gibi, bu dijital kamusal alan ekonomik çıkarlar, veri madenciliği ve şirket kontrolüyle iç içe geçtiğinde, görünürlük fırsatı gerçek anlamda demokratik bir güçlenmeden ziyade ticarileşmiş bir “sergilenme alanı”na dönüşebilir. Dolayısıyla, katılımcı kültür görünürlük açısından potansiyel sunmuş olsa bile, bu potansiyelin nasıl kullanıldığı ve kimin yararına işlediği kritik bir tartışma noktasıdır. Fuchs, 22 Temmuz 2011 tarihinde Norveç'te yaşanan terör saldırılarını örnek göstererek, “çevrimiçi faşizm katılımcı kültür müdür?” diye sorar: Fuchs'a göre, kültürel topluluklar kendiliğinden siyasi olarak ilerici değildir. Örneğin document.no ve buna bağlı bir Facebook grubu, Norveç'e göçün artmasına karşı çıkan, İslamofobi ve “kültürel arınma” fikrini savunan Norveçli aşırı sağcılar için bir buluşma alanı işlevi görmüştür. Norveç'te gerçekleştirilen terör saldırılarında yetmiş yedi kişiyi öldüren faşist terörist Anders Behring Breivik de bu topluluğun aktif üyelerindendir. Bu örnek, çevrimiçi kültürel toplulukların her zaman demokratik veya ilerici amaçlar taşımadığını; aksine, radikalleşme ve şiddet yanlısı ideolojilerin örgütlenmesi için de zemin oluşturabileceğini göstermektedir. Jenkins ise, kültürel ve çevrimiçi toplulukların bu olumsuz potansiyellerini ve gerçekliklerini yeterince tartışmamaktadır (Fuchs, 2016: 87).

Bu örnek, Jenkins'in “katılımcı kültür” kavramının her zaman demokratik ya da ilerici sonuçlar doğurmadığını açıkça gösterir. Katılımcı kültür, teknik olarak bireylerin içerik üretmesi, paylaşması ve etkileşim kurması anlamına gelir; ancak bu etkileşimler yalnızca olumlu veya demokratik hedefler için kullanılmaz. Norveç'teki document.no ve ilişkili Facebook grubu örneğinde olduğu gibi, çevrimiçi kültürel topluluklar, göç karşıtlığı, İslamofobi ve aşırı sağ ideolojiler etrafında da örgütlenebilir. Bu durum, katılımcı kültürün siyasi yöneliminin, topluluğun değerlerine ve ideolojik hedeflerine bağlı olduğunu; kültürel toplulukların kendiliğinden ilerici olmadığını ortaya koyar. Fuchs'un eleştirisi burada önemlidir: Jenkins, kültürel ve çevrimiçi toplulukların olumsuz, gerici

ya da şiddet yanlısı potansiyellerini yeterince ele almaz. Oysa dijital katılımcılık, demokratikleşmenin aracı olabileceği gibi, radikalleşme ve nefret söyleminin de mekânı haline gelebilir.

Bu kısımda kamusal alan ve demokratik katılım tartışmaları bağlamında ele alacağımız son isim Clay Shirky'dir. Shirky, İzleyicinin Sonu (*End of the Audience*) adlı çalışmasıyla yeni medya teknolojilerinin izleyiciler üzerindeki dönüştürücü etkilerine dikkat çekmeye çalışarak, internet ve teknolojinin maliyetinin düşmesi sayesinde izleyicilerin evde kendi içeriklerini oluşturabilme imkanı bulduğu ve bunun izleyici davranışlarını değiştirdiği üzerinde durur. Bu yeni izleyici kitlesi sadece medyayı tüketmekle kalmaz, aynı zamanda üretir de bu da “prosumer” teriminin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Shirky'ye göre (2011), artık tek tip, tahmin edilebilir davranışlara sahip bir “izleyici” kitlesi bulunmamaktadır. Günümüzde bireylerin davranışları farklı platformlarda çeşitlilik göstermekte; bazıları içerik üretirken, bazıları içeriği sentezlemekte ve bazıları ise yalnızca tüketmektedir. Shirky, eski medyanın kitlesel ve homojen bir izleyici yarattığını, yeni medyanın ise insanların birbirine değer katmasına olanak sağlayan bir platform sunduğunu ifade etmektedir.

Shirky, e-posta, fotoğraf paylaşımı ve sosyal ağlar gibi medya araçlarının önceden belirlenmiş tek bir sonucu olmadığını vurgular. Bu nedenle, bu araçların siyasi eylemler üzerindeki etkilerini açıklama çabalarının çoğunlukla birbirleriyle çelişen anekdotlara dayandığını ifade eder. Shirky'ye göre, sosyal medyanın ulusal siyasette belirleyici bir fark yaratacağı fikrine karşı iki temel argüman vardır: Birincisi, bu araçların kendi başlarına etkisiz oldukları; ikincisi ise demokratikleşmeye sağladıkları yarar kadar zarar da verebildikleridir. Ayrıca, baskıcı hükümetlerin muhalefeti bastırmak için bu araçları kullanmada giderek daha başarılı hale geldiğini belirtir (Shirky, 2011:2-6). Shirky, makalesinde sosyal medyanın politik değişimlerde oynadığı rolü tartışarak, özellikle otoriter rejimlerde demokratikleşme süreçlerinde yeni iletişim teknolojilerinin gücünü

inceler. Ona göre sosyal medya, yalnızca halkı organize etme aracı değil, aynı zamanda kamusal alanı genişleten bir iletişim zemini olarak siyasi değişimlerin temel taşıdır. Bu yaklaşım, sosyal medyayı nötr bir teknoloji olarak görmek yerine, politik süreçlerin dinamik bir parçası olarak ele alır. Böylece Shirky, teknolojiye araçsal bir iyimserlikle yaklaşmak yerine, toplumsal bağlamlara duyarlı bir koordinasyon zemini sunar; bu yönüyle Morozov'un dijital teknolojilere ilişkin karamsar perspektifini kısmen dikkate alırken, teknolojik indirgemecilikten kaçınır. Bu bakış açısı, Rancière'in duyulur olanın paylaşımın yeniden düzenlenmesi" ve "görünmeyenin görünür kılınması" üzerinden tarif ettiği siyaseti, dijital ortam bakımından yeniden düşünmeyi mümkün kılar.

Fuchs, Shirky'nin sosyal medyanın denetleme, sansürleme ve izleme girişimlerinin varlığını kabul ettiğini, ancak bu girişimlerin uzun vadede başarılı olamayacağını savunduğunu belirtir. Shirky'ye göre sosyal medya, "sivil toplumu ve kamusal alanı güçlendirebilecek uzun vadeli araçlar"dır. Devletler ihtiyaçlarına göre eleştirileri sansürleyebilir veya propaganda üretebilir; ancak bu eylemler, eleştirileri tamamen yanıtsız bırakmaktan veya baştan hiç karşılık vermemekten daha yüksek maliyetlere sahiptir. Ayrıca, bir hükümet internet erişimini veya cep telefonlarını kapatmayı tercih etse, bu durum rejim yanlısı vatandaşların farklı biçimlerde radikalleşmesine ya da ekonominin zarar görmesine yol açabilir (Fuchs, 2016: 261).

"Habermas'ın, siyasal iletişim ve ekonomi politiğin kamusal alanın iki önemli yönü olduğunu öne sürdüğü[nü]" belirten Fuchs (2016:276), yine Habermas'a referansla kamusal alanın bir siyasal tartışma alanı olduğunu vurgular. Fuchs'a göre, "bu nedenle siyasal Twitter kullanımının ne kadar iletişimsel olduğunu test etmek önemlidir. Twitter'da siyasal iletişimin rolü nedir? Twitter genç, eğitilmiş orta sınıfın hakimiyeti altındadır ve işçiler, çiftçiler ve yaşlılar gibi diğer grupları dışlamaktadır. Siyasal olarak daha ilgili ve bilgili olan daha yüksek gelirli ve iyi eğitilmişler, siyasal iletişime hakimdirler. Sonuç, 'oldukça homojen bir kanaat iklimi'dir" (akt. Fuchs,2016: 276)

şeklindeki karşılaştırmasıyla, sosyal medyanın bu açıdan sınırlılıklarını ortaya koymaya çalışır; ancak, şunu da belirtmek gerekir ki bu çalışmanın üçüncü bölümünde tartışılacağı gibi Habermas'ın kamusal alan kavramı başta kadınlar ve işçi sınıfı olmak üzere toplumun birçok kesimi açısından dışlayıcı bir kavram olarak görülüp, eleştirilmiştir. Ayrıca bu eleştiriler çoğunu Habermas'ın da kabul ettiği eleştirilerdir⁹.

Fuchs, 2013 yılında Twitter'ın yaklaşık 180 milyon ücret ödenmemiş kullanıcısı ve çok az sayıda ücretli çalışanı bulunduğunu belirtir. Bu durum, Twitter'ın *gerçek bir kamusal alan* olmadığını ortaya koymaktadır. Fuchs'a göre, Twitter burjuva kamusal alanının sınırlarını ve kendi içkin eleştirisini ortaya koyduğu yönündeki Habermasçı görüşün önemini doğrulamaktadır; zira Marx'ın gözlemlediği gibi kamusalılık, kendi ilkesi olan genel erişilebilirlik ile çelişmektedir. Habermasçı kamusal alan analizine göre, mevcut kamusal alan, ekonomi-politik ve siyasal iletişim bağlamında, burjuva toplumunun savunduğu idealler ve değerlerle (konuşma özgürlüğü, kamuoyu özgürlüğü, örgütlenme ve toplanma özgürlüğü) karşılaştırılır. Oysa Fuchs, Twitter üzerine yaptığı çalışmada, bu platformun yalnızca “sözde kamusal alan” ve “oluşturulan kamusal alan” işlevi gördüğü (Fuchs, 2016: 278) sonucuna ulaşmıştır.

Fuchs eleştirel seslerin, Twitter'ın *yeni bir kamusal alan* yarattığına dair iddialar konusunda uyarıda bulunmuş olduğunu belirterek; Morozov'un, “Twitter devrimi” kavramının siber ütopyacı bir inanca dayandığını, çevrimiçi iletişimin özgürleştirici doğasına yönelik naif bir inancın olumsuz yanlarının göz ardı edilmesiyle desteklendiğini görüşüne yer verir. Christensen ise, sosyal medyanın gelişim veya siyasal değişim bağlamındaki kullanımının siyasal-ekonomik, tarihsel veya sosyolojik etkilerini göz ardı eden teknolojik determinizm mantığının, Twitter ile ilgili politika ve akademik söylemleri şekillendirdiğini iddia etmiştir. Aynı zamanda, siyasiler ve ana akım medya, 2011 Birleşik

⁹ Detaylı bilgi için bkz. Fraser (2004), Negt ve Kluge (2004).

Krallık isyanları sırasında Twitter'ın şiddet ve isyanları tetiklediği yönünde iddialar ortaya atılmış; “Twitter çeteleri” ve “Blackberry çeteleri” gibi kavramlar üretilmiştir. “Twitter devrimi kavramı, siber ütopyacılığa ve Twitter'ın gücünün siyasal kamusal alanı güçlendireceğine dair bir inançtır, Twitter çetesi kavramı tekno-kötümserliği bir ifadesidir, İnternet'in tüm bağlamlarda toplum için muhakkak kötü sonuçlar doğurduğuna ve İnternet veya belirli platformların olumsuz olayların nedeni olduğu varsayımdır. Her ikisi de teknolojik determinizm ifadeleridir” (Fuchs, 2016:279).

1.3.2. Sosyal Medyanın Amaları: İletişimsel Kapitalizm, Dijital Kapitalizm, Gözetim...

Bu kısmın başlığının “Sosyal medya ama ...” şeklinde belirlenmesi aslında sosyal medyaya tam da bu amalar üzerinden eleştirel yaklaşanların, aslında bu alana bir nüans koyarak bu alanda siyaset yapmayı, bu alanı politize etme, bu alanı örgütlü mücadelenin bir aracı haline getirmeyi ve kolektivite için bir zemin olarak düşünmeyi mümkün kılabilecek olanaklar açısından da düşünme çabası içinde oldukları görülür. Bu araştırmacılar eleştirdikleri doksanların tekno-ütopyacılarının düştükleri duruma düşmeden, kapitalist ilişkiler açısından ve toplumsal hareketler açısından sosyal medyaya daha temkinli ve eleştirel yaklaşarak olanakları ortaya koyma çabası gösteriler.

“Eleştiri mi Yoksa Kolektivite mi? İletişimsel Kapitalizm ve Siyasetin Öznesi” adlı makalesinde Dean, eleştirel medya çalışmalarında dijital medyayı, sözgelimi burjuva bilgi kategorilerinden ziyade kapitalizm ve onun emek, üretim ve değer kategorileri açısından analiz etmenin gerekliliği üzerinde ısrar edenlerden birinin Fuchs'tu olduğunu vurgulayarak, "dijital"ın bizi iletişimsel kapitalizmdeki ortamımıza yönlendirdiğini söyler. Çünkü dijital bize siyasetin öznesi hakkında, öznenin tezahürünü engellemek üzere sıralanmış süreçler ve bu süreçlere rağmen öznenin tezahürü için fırsatlar yaratan

yoğunlaşmalara ve toplanmalara katkıda bulunan süreçler hakkında olduğundan daha az şey anlatır. İletişimsel kapitalizm burada bir öznelikten arındırma sistemi olarak işler ve siyasi odaklarını algoritmalar, nesneler, jeoloji ve soyu tükenme üzerine koyanlar, bu edilgenleştirmenin ideolojik bir biçimde ifade edilmesini sağlar, ama bir başka yol daha vardır Dean'e göre ve bu yol siyasetin öznesi olarak bölünmüş halk ile başlar (Dean, 2021: 229- 234)

Dean'ın (2021) makalesinde ve çalışmalarında genellikle üzerinde durduğu konulardan biri, kalabalıkların politik bir özne olup olamayacağı tartışmasıdır. İletişimsel kapitalizm kalabalıklar üretir: sosyal medyadaki “arkadaş” kalabalıkları, takipçiler ve kullanıcılar; fabrikalardaki işçi kalabalıkları; meta ve tek kullanımlık nesnelerden oluşan kalabalıklar; Büyük Veri kalabalıkları ve ağ bağlantılı ekonominin yoğunlaşan eşitsizliği yüzünden işlerinden, evlerinden, hayatlarından ve geleceklerinden mahrum bırakılanların kalabalıkları. Bu kalabalıklar, çoğunluktan bire doğru giden bir güç yasası dağılımının “uzun kuyruğu” üzerinden anlaşılmalıdır. İletişimsel kapitalizm, güç yasası dağılımlarını üreten ağların üretimini teşvik eder. Seçme hakkına sahip olma, büyüme ve tercihli bağlanma ile karakterize edilen genel alanlar veya müşterek alanlar yaratılır ve ardından çitlenir. Sıradışı bir “bir” ortaya çıkar: en tepedeki biri, en çok bit veya bağlantıya sahip olan, ses getiren ya da süperstar olan. Sömürü, bu “bir”i bulmak için bir alanın üretimini teşvik etmekten ve sonra da onu paraya çevirmekten ibarettir. Pek çok kişi katkıda bulunur, pek çok kişi çalışır; ancak yalnızca biri ödüllendirilir. Alan ne kadar büyükse, bu “bir” de o kadar güçlü, değerli veya elit olur.

Eşitsizlik, seçme hakkına sahip olma, büyüme ve seçici bağlanma ile karakterize edilen karmaşık ağların gerekli ve kaçınılmaz bir özelliğidir. Albert-László Barabási'nin gösterdiği gibi, karmaşık ağlar bağlantıların güç yasası dağılımını izler. Belirli bir ağın en üst sırasındaki öge, ikinci sıradaki ögenin iki katı bağlantıya sahiptir; ikinci sıradaki, üçüncü sıradakinin iki katına sahiptir ve bu düzen böyle devam eder. Alt sıralardakiler

arasında çok az fark bulunurken, üst ile alt arasındaki fark oldukça büyüktür. Birçok roman yazılır; çok azı yayımlanır. Yayımlananların daha da azı satılır. Çok daha azı ise çok satanlar listesine girer. Twitter buna başka bir örnektir: Bir milyardan fazla kayıtlı kullanıcısı olmasına rağmen, bir pop şarkıcısı olan Katy Perry'nin 94 milyondan fazla takipçisi vardır. Çoğu kullanıcının ise yaklaşık 200 takipçisi bulunur. Popüler medya, karmaşık ağların bu güç yasası yapısını “80/20 kuralı”, yeni ekonominin “kazanan her şeyi alır” veya “kazanan en fazlasını alır” karakteri ve “uzun kuyruk” gibi terimlerle ifade eder (Dean, 2021: 240).

İletişimsel kapitalizmde siyasetin zorluğu üzerinde duran Dean'e (2021) göre, internet çoğunluğun gücünü etkili kılmaktadır. Bu şu demektir: Kalabalık nasıl kendinde ve kendisi için var olabilir, yani kalabalıklar, bölünmüş halk özneleri olarak atfedilebilecek etkileri nasıl üretebilir? Sosyal medya, kalabalığın kopuşunun yarattığı boşluğu açık tutma çabalarını dağıtma işlevi görür. Bu şekilde halk bir anlığına unutulur, küçültülür, yeniden yorumlanır. Dean kalabalığın bu kopuşa sahip olduğu süreleri kolektivite açısından anlamlı bulur. Çünkü, kolektivitenin gücünü kullanmaya çalıştığı yeni kalabalık biçimleri (hashtag'ler, memler, özçekimler ve diğer ortak imgeler) üretir. Dean'ın burada hashtag'lerin devrim niteliğinde olmadığını, daha ziyade bunların eleştirinin etkisini yitirmesiyle ortaya çıkan siyasi açılımlara işaret ettiğini belirterek, makalenin sonunda şu fikre ulaştığı görülür: “Günümüz kuramındaki bu eğilimler, öznenin alanını kapatarak iletişimse kapitalizmdeki çelişkileri kabullenmemizi engeller - ama uzun kuyruk bir kalabalıktır ve kalabalık örgütlenebilir, yoğunlaşabilir, siyasileşebilir. Dahası, ortaya çıkan bazı hiyerarşiler -hashtag'ler, ortak imgeler ile işgaller ve hatta partiler gibi ortak siyasi biçimler- önemli çekişme araçları, siyasi mücadele araçları haline gelir. Eleştirinin ötesinde kolektivite vardır” (Dean, 2021: 239-244).

Dean'ın makalesini yorumlayan Tambakaki, onun görüşlerini şu şekilde özetler: Kolektif özneler siyaseti dönüştürme kapasitesine sahiptir ve bu özneler, kalabalığın eşitlikçi

deşarj anlarında ilk ifadesini bulur. Budeşarjlar geçici olmakla birlikte, iletişimsel kapitalizmin bireyselleştirici ve nihayetinde depolitize edici koşullarının ihlal edilebileceğini gösterir. Tambakaki, Dean'e göre iletişimsel kapitalizmin paradoksal olarak ürettiği güç yasası dağılımları ile kalabalıkların (kullanıcılar, takipçiler, hashtag'ler vb.) bölünmüş ve kolektif yapılarından dolayı daha kalıcı (olaydan sonra da devam eder) ve daha radikal (sistemi yerinden etmeyi ve ele geçirmeyi hedefler) olduğunu belirtir. Bu özneleşme süreci çalışma gerektirir. Siyasi örgütlenme, bir öncü biçiminde olduğunda iletişimsel kapitalizmin normalleşmesini ortadan kaldırarak bu çalışmayı ileriye taşır.

Dean'ın "eleştirinin ötesinde kolektivite vardır" (2021) ifadesine vurgu yapan Tambakaki, "bu argümanın eleştirinin sınırlarına ilişkin tazeleyici sorular ortaya koyduğunu" da (2021: 248) söyler. Ona göre çağdaş siyasetin anlamı ve pratikleri konusunda çok sayıda anlaşmazlık bulunmasına rağmen, bu anlaşmazlıklar çok az iz bırakmaktadır; İndignadas (Öfkeliiler) veya Occupy (İşgal Et) hareketlerindeki kalabalık olaylar, sona erdiklerinde çözölme eğilimi göstermiştir. Ayrıca, bireyleşme için daha fazla fırsat varken, süreçler olarak anlaşılan kolektifleştirme için çok az fırsat vardır. Bununla birlikte güvenlik açıkları, istismar, öfke ve riayet mevcuttur.

Başka bir deyişle, Tambakaki (2021), Dean'ın açıkladığına benzer biçimde özneleşmenin var olduğunu, ancak kolektifleştirmenin bu gelişmelerin bir karşılığı olup olmadığını sorgular. Bu sorgulamayı, kendi ifadesiyle, biraz daha abartılı terimlerle şu şekilde dile getirir: Dönüştürücü siyasetin eksikliğinin karşılığı daha fazla siyaset midir? Bu nedenle, Dean'ın demokratik kurumlardan yatırımları çekmenin ve komünizmin müşterekliğı etrafında daha siyasi ve daha eşit başka bir dünyanın ortaya çıkmasını beklemenin zamanı geldiğini öne sürdüğünü ifade eder. Tambakaki, "Bize anlattığı müştereklik, Hardt ve Negri'nin izniyle, hiyerarşiktir. Sahip olduğu hiyerarşiler, sadakate ve değişime ilham veren muhalif bir siyaset gerektirir. Peki ya bu müşterek (dijitalleştirilmiş ya da değil), Jacques Rancière'in (1999) polis düzeninden anladığı şeye benziyorsa ve bu nedenle

anlık da olsa kolektif özneleşmelerden başka herhangi bir şeye karşı bağışksa?” (2021: 251) diye sorar. Tambakaki (2021), başka bir siyaseti tasavvur etme girişimlerinin çoğunun karşısına çıkan bu olasılığın, iletişimse kapitalizmin ürettiği mevcut endişelerden istifade ettiğini belirterek; siyaseti, demokrasiyi ve eleştirilerin sınırlarını yeniden işlemek üzere enerjimizi artırmamız için bir fırsat olabileceğini de vurgular.

Aouragh, internetin hiyerarşik olmayan bir yapıya sahip olmadığını, aksine yapısal eşitsizliklere ve bazı mevcut medyanın diğerlerine kıyasla sahip olduğu güçlü ayrıcalıklara gömülü olduğunu vurgular. İnternet ortamında da mücadelenin kurallarını başka güçler belirlemektedir. Mejias, “Facebook ve Twitter’ın değişim için önemli araçlar olduğu yönündeki anlatının ezici öneminin kurumsal kapitalizmi akladığını belirtmiştir. Modernite-teknoloji paradigmasının temel varsayımı ise dijital siyasetin “geleneksel” siyasi örgütlenme yöntemlerini değiştirdiği yönündedir” (2011, akt. Aouragh, 2012: 529). Çünkü Kitle iletişim platformlarının ve yeni örgütlenme biçimlerinin hızlı doğası nedeniyle, disiplin hiyerarşik olmaktan çıkmıştır. Örneğin, çok tartışılan Khaled Said Facebook grubunun gizli yöneticisi olan Google temsilcisi Wael Ghonim bu anlamda hayranlık uyandırarak, aynı zamanda yeni bir sosyal medyanın ideolojik olmayan (seküler) bir nesil yarattığına dair hayalci bir düşüncüyü yansıtmaktaydır. Ancak bu durum, Batı’nın liberal değerlerinin, ağırlıklı olarak yerel ideallere ve her şeyden önce yerel çabalara enjekte edildiği anlamına gelmektedir. Benzer bir oryantalist temsil, “yerel”i tek bir varlık olarak yorumlamaktan ve bu şekilde tartışmaktan kaynaklanır. Aouragh, çalışmasının emperyalizm ve siyasal ekonomiyi internetin tabandan toplumsal sermayeye olası değeri ve katkısıyla bütünleştiren, internet aktivizmine dair kavramsal bir anlayış sunduğunu belirtir. Ona göre “sosyal medya, sermaye ideolojisine indirgenemez; çünkü sosyal medyanın bu ideolojiyle oldukça özel bir ilişkisi vardır ve bize aynı zamanda bu ideolojinin sınırlarını da ortaya koyar. Bu kesinlikle bir çelişki

değildir; Marx ve Engels'in *Komünist Manifesto*'sunun girişinde öne çıkan kapitalizm ile ilgili bir paradokstur ve haklı bir nedene dayanmaktadır" (Aouragh, 2012: 534).

Fuchs, iletişimsel ya da dijital kapitalizm karşısında toplumsal hareketlerin rolünün abartılmasından ziyade somut ve sürekliliği olan alternatif fikirlerin ve platformların önemi üzerinde durur. Daha yakın zamanlı çalışmalarında kapitalist dijital makinenin temellükünden bahseder. Kapitalist dijital makinenin temellükü dijital kapitalizme alternatifler geliştirmek için yürütülen mücadele, dijitalin ve internetin metalaştırılma, sermayeleştirilme ve ticarileştirilmeden arındırılması anlamına gelir. Fuchs, bugün, genellikle metalaştırmayı teşvik eden özel-kamu ortaklıkları görüldüğünü, bu nedenle de dijital temellükün, dijital sermayenin mantığını çürüten ve dijital müştereklerin dijital kapitalizmi aşmasına ve ortadan kaldırmasına yardımcı olan ortak kamusal müşterekler olarak organize edildiğinde etkili bir dijital mücadele biçimi olmayı vaat edeceğini ve (Dean'a referansla) bu tür dijital mücadelelerin daha geniş bir bağlamı, Solun bir hareket ve parti diyalektiği olarak yenilenmesi olduğunu belirtir (Fuchs, 2021: 298).

Fuchs, popüler olan sosyal medya platformlarına alternatif olabilecek platformlardan ve bu platformların öneminden de bahseder. Fuchs'a göre sosyal medyanın siyasi amaçlar için kullanımı, kar amacı gütmeyen ve ticari olmayan Wikipedia ve Diaspora¹⁰ gibi müştereklere dayalı sosyal medya platformlarının ortaya çıkışı, Google gibi baskın

¹⁰ "Diaspora kar amacı gütmeyen, kullanıcılara ait, dağıtılmış bir sosyal ağıdır. Ağı oluşturmak için birlikte çalışan bağımsız olarak sahip olunan bir grup düğümden (*podlar* olarak adlandırılır) oluşur. Sosyal ağın herhangi bir kişi veya kuruluşa ait olmaması, kurumsal devralmalara veya reklamlara maruz kalmasını engeller"(bkz. [https://tr.wikipedia.org/wiki/Diaspora_\(sosyal_a%C4%9F\)](https://tr.wikipedia.org/wiki/Diaspora_(sosyal_a%C4%9F))).

"Diaspora, kullanıcıların gruplar oluşturmaya, belgeleri, ses/video dosyalarını ve birden fazla sohbet seçeneğini emojilerle paylaşımlarına olanak tanır. [...] Her şeyden önce, kullanıcılar ağın diğer katılımcılarıyla iletişim kurarken kimliklerini gizleyebilirler. Diaspora, WordPress Hesapları, Tumblr ve Twitter gibi diğer büyük sosyal medya platformlarıyla entegrasyon sunar. Bunun yanı sıra sorgulara ve hatalara aktif olarak yanıt veren canlı bir topluluk vardır. Ayrıca, geliştirme ve dağıtım ile ilgili tüm belgeler mevcuttur". Detaylı bilgi için bkz. <https://products.containerize.com/tr/social-network-platforms/diaspora/>.

platformların karşısında alternatifini yaratma çabaları, kişisel verilerin gizliliği vs. açısından baskın medya platformlarının sorgulanması ve bu nedenle yaşanan hukuki problemler sosyal medyaya alternatifin bir sorunsal haline gelmesini sağlamaktadır. Çünkü “Facebook, Google, Youtube ve Twitter gibi baskın platformlar, özel mülkiyete aittir ve medya gücünün ekonomik, politik ideolojik biçimleri oyundadır; özel mülkiyet, yoğunlaşma, reklam, tüketim ve eğlence mantığı, seçkinlere ve ünlülere verilen dikkatin yüksek görünürlüğü baskın sosyal medya platformlarındaki iletişimi şekillendirir ve filtreler” bu nedenle Fuchs’a göre, “sosyal medya, medya gücü ve karşı gücünün tükendiği mekânlar”dır (Fuchs, 2016: 114).

Sosyal medya açısından Fuchs ve Morozov’un dikkat çekmeye çalıştığı bir başka konu, gözetim ve kontroldür. Buna dair analizlerini Facebook üzerinden yaparlar; ancak günümüzde, Facebook’un kullanıcı profili ve kullanım oranı düşünüldüğünde, bu açıdan daha çok Instagram ve X incelenebilir görünmektedir. Özellikle ülkemizde, insanlara Instagram ve X üzerinden yaptıkları muhalif ve eleştirel paylaşımlar nedeniyle davalar açılmakta, hatta bu kişiler gözaltına alınmakta ve tutuklanmaktadır.

Fuchs’a dönersek, onun Facebook’un bir gözetim tehdidi olup olmadığını sorgulaması için öncelikle bu platformun ekonomi politik yönünü ele aldığını görürüz. “Facebook’un kurucusu ve CEO’su Mark Zuckerberg, Facebook’un ‘daha fazla paylaşırsanız dünyanın daha iyi bir yer olacağı kavramı’ hakkında olduğunu söyler. Zuckerberg defalarca, karı önemsemediğini Facebook’ un araçlarıyla insanlara yardım etmek ve açık bir toplum yaratmak istediğini söylemektedir” (Fuchs, 2016: 237). Ancak Fuchs bunun, “verileri metalaştırma ve satma sürecini ifade eden, edebi bir söz sanatı ya da bir örtmece” olduğunu üzerinde durarak, Facebook’un, kullanıcı davranış verilerini ve kullanıcı bilgilerini metalaştırdığı ve bu verilerin ticaretini yaptığını belirtir. Dolayısıyla, “Facebook, dünyayı daha iyi bir yer haline getirme; onu daha ticari bir yer, çıkışı olmayan büyük bir alışveriş merkezine dönüştürür” (Fuchs, 2016: 238).

Dünyayı kullanıcılar için değil, reklamcılıkla ilgilenen şirketler için daha iyi bir yer haline getirdiğini söyleyen Fuchs, sosyalist internet siyasetinin stratejilerinden birinin ticari olmayan, kar amacı gütmeyen internet platformlarını kurmak ve desteklemek olduğunu vurgular. Ona göre, reklamsız, ücretsiz erişime açık ve bağışlarla finanse edilen Wikipedia örneğinin gösterdiği gibi, kar amacı gütmeyen internet platformlarını yaratmak olanaksız değildir. En bilinen alternatif sosyal ağ sitesi projesi, Facebook'un açık kaynak alternatifini geliştirmeyi amaçlayan Diaspora projesidir (Fuchs, 2016: 238). Burada görüldüğü gibi Fuchs, sosyal medya konusunda tamamen kötümser değildir. Bunun nedeni, sosyal medyayı Marksist eleştirel kuram çerçevesinde analiz etmesidir. Çünkü Marksist eleştirel kuram, kapitalist sistemi yalnızca bir inceleme nesnesi veya baş edilmesi gereken bir sorun olarak ele almaz; aynı zamanda onu değiştirme ve alternatifini üretme çabasıdır. Bu, tarihsel bir zorunluluk olarak görülür; çünkü tarih, sınıf mücadelelerinin tarihidir ve bu şekilde ilerler. Kapitalizme karşı mücadele anlamında sınıf mücadelesi, bu sistemin gerçeğidir ve her zaman var olacaktır. Mücadele unsurları da bu sistemin bağrında gelişecektir; proletarya gibi. Dolayısıyla sosyal medyayı analiz ederken, kapitalist sistem ve bu sistemin üretim ilişkileri üzerinden yapılan eleştirel analiz, aynı zamanda alternatiflerini düşünme çabasıdır. Fuchs'un yaptığı da budur.

Ayrıca Fuchs, sosyal medyanın toplumun bir yansıması olarak çelişkili, çelişkiler barındıran yapısı üzerinde durur. Medya -sosyal medya, internet ve diğer tüm iletişim araçları- çelişkilidir, çünkü biz çelişkili bir toplumda yaşamaktayız. Bu nedenle medya araçlarının etkileri de çelişkilidir; protestoları zayıflatabilir, engelleyebilir, güçlendirebilir veya geliştirebilir ya da çok az etkisi olabilir. Ayrıca, farklı medya türleri (örneğin alternatif medya ile ticari medya) birbirleriyle çelişkili ilişkiler ve iktidar mücadeleleri içerisindedir. Medya, protestoların koşullarını etkileyen tek faktör değildir; aynı zamanda siyaset, ideoloji ve kültür gibi protesto koşullarını şekillendiren diğer faktörlerle de çelişkili ilişkiler içindedir (Fuchs, 2016: 285). Fuchs'a göre (2016), protestolar ortaya

çıktıktan sonra da medya, siyaset ve kültür üzerindeki çelişkili etkiler devam eder; bu faktörlerin protestolar üzerinde güçlendirici, zayıflatıcı ya da nötr etkileri olup olmadığı belirsizdir. Antagonistik toplumlarda protestolar genellikle polis faaliyetlerine ve eylemlerine yol açar; bu durumda devlet, sosyal hareketlere karşı örgütlü şiddetle yanıt verir. Ayrıca protestolar, devlet şiddetinin yanı sıra medya, siyasetçiler ve diğer aktörler tarafından yürütülen gayrimeşrulaştırıcı ideolojik şiddetin hedefi olabilir; bu şiddet biçimleri de protestolar üzerinde güçlendirici, zayıflatıcı ya da önemsiz etkiler yaratabilir. Özetle Fuchs'un "toplumun çelişkili yapısının bir yansıması" biçiminde ifade ettiği sosyal medyanın çelişkili yapısına yönelik değerlendirmeler ile ulaşmak istediği sonuç, çelişkili bir toplumda, baskın ve bastırılan gruplar arasındaki sınıf çatışmaları ve diğer çatışmalardan oluşan, sosyal medyanın da çelişkili bir karaktere sahip olması muhtemeldir. Ancak bu durum sosyal medyanın, isyanları kendiliğinden ve mutlak biçimde desteklediği, güçlendirdiği ya da sınırlandırdığı anlamına gelmez. Çünkü Fuchs'a (2021) göre daha çok devlet, ideoloji ve kapitalizmden kaynaklanan etkilerle çelişen çeşitli potansiyeller yaratır. Bu nedenle Fuchs şu değerlendirmeyi yapar:

Günümüz toplumları, yıllardır süren neoliberalizm nedeniyle bugün oldukça zarar görmüş kamu yararı ve hizmetleri deneyimliyor. Sonuç, müşterekleri güçlendirme olasılığı ile ilgili düşünmemize olanak veren kapitalizmin küresel bir krizi olmuştur. Müşterekleri güçlendirmek başka şeylerin yanında müşterek iletişimi de içeren müşterek mücadeleyi gerektirir. Neoliberalizmin üstesinden gelen müştereklere dayalı birtoplum mücadelesi, iletişim müşterekleri için de mücadele olmalıdır. Twitter'ın tabakalaşmış yapıları, kamusal alanın sınırlarının bir ifadesidir. Başka bir toplum mümkün. Başka bir Twitter mümkün mü? (Fuchs, 2016: 287).

Morozov iletişim teknolojilerinin gelişimi ve sosyal medya konusunda oldukça kötümser bir bakış açısına sahiptir. Yeni iletişim teknolojileri ve sosyal medya analizlerinde en çok dikkat çekmek istediği konu otoriter rejimlerin sosyal medyayı nasıl kullandığı

konusudur. Özellikle Çin ve Rusya örnekleri üzerinde durmasına rağmen aslında gelişmiş ülkeler açısından da genellemeler yapar. Başaran'ın (2011) röportajında dikkat çektiği gibi “Paralı propaganda blogger’ları”nın azımsanmayacak kadar yaygın olduğunu söyleyen Morozov (2011), blogger’ların ve Twitter kullanıcılarının diyalogu birkaç ulusal aktörün tekelinden çıkardığını ve bir tür ademi merkeziyetçilik yarattığını kabul eder. Ancak bu durum, onların siyasetçilerin ve büyük şirketlerin etkisine girip kullanılamayacağı anlamına gelmez. Çünkü 100 blogger’a rüşvet vermek, bir gazetenin yazı işleri kadrosunu çıkarlar doğrultusunda kullanmaktan çok daha kolaydır. Üstelik bu işin çok daha ince ve farklı taktikleri vardır. Örneğin, Çin’de bir skandal patlak verdiğinde hükümetin hemen sansür uygulamadığını, bunun yerine “halkın sesi” kılığına girmiş blogger’leri kriz yönetimi için internet ortamına sürdüğünü belirtir.

Muhalliflerin interneti kullandığını, devletlerin ise buna seyirci kaldığını düşünmenin bir yanılsama olacağını belirten Morozov, *The Net Delusion: The Dark Side of Internet Freedom* (2011) adlı kitabında bu durumu açıklamaya çalıştığını ifade eder. Kitabı, demokrasi aktivistlerinin dünyasından yola çıkarak kaleme aldığını söyleyen Morozov, çalışmasında “İnternetin risklerini azaltarak demokrasiyi nasıl maksimize edebiliriz?” sorusuna yanıt aradığını belirtir. Başaran’a (2011)’a verdiği röportajda sorunun yanıtını, “bu konuda atılacak ilk adım; internet ve sosyal medyayla ilgili gerçekleri net olarak anlamak, Soğuk Savaş döneminden çıkardığımız yanlış dersleri internet çağını yorumlamak için kullanmamak ve bu doğrultuda kitabın başlığında geçen “sanrı”dan kurtulmaktır” şeklinde açıklamıştır. Bunun yanı sıra Morozov, internetin sunduğu alternatiflerin bile eleştirel bir okumaya tabi tutulması gerektiğine, sunduğu bazı imkanların hem olumlu hem de olumsuz sonuçlar doğurabileceğine dikkat çeker. Örneğin, kullanıcılara anonim internet kullanımı imkanı verilmesi, bir yandan devlet sansüründen korunma açısından olumlu görünürken, diğer yandan siber saldırılar veya

etkili propaganda amacıyla kullanıldığında olumsuz bir duruma dönüşebilir. Bu tür ikilemler her zaman vardır ve çözümü hiçbir zaman kolay olmamıştır.

Morozov’a göre, bu karmaşık meseleleri görmezden gelmek ya da değişmez kabul etmek yerine, demokratik tartışma ve müzakere ile çözmek mümkündür; zira demokrasiler her zaman bu tür meselelerle iç içe olmuştur. Bu noktada onun çözüm önerisi, “nötrlük” (*tool neutrality*) argümanına dayanır. Yani, teknolojinin farklı kullanım imkanları üzerine eleştirel düşünmeye karşı çıkmak bile, teknolojinin aşırı yönlerini dizginlemek için etkili bir yöntem değildir (Morozov, 2019: 364).

Morozov’un çalışmaları daha çok otoriter rejimler üzerine yoğunlaşır. Bu nedenle, söz konusu rejimlerde meselelerin demokratik tartışma ya da müzakere ile çözüme kavuşturulması oldukça düşük bir ihtimaldir. Bu durumda önerisi, internet kullanımının bu rejimler açısından zorlaştırılmasıdır. Bunun yolu ise hem internetin mantığını hem de onu kullanan toplumun mantığını anlamaya çalışmak ve etik ilkelere uymayan teknolojileri – ister internet ister mobil cihazlar olsun – engellemektir (Morozov, 2019: 364).

Morozov’un hem internetin devletin ve toplumun kullanımı açısından otoriter rejimlerdeki hem de daha demokratik yönetimlerdeki sorunlu kullanımları karşısında bahsetmiş olduğu çözüm önerileri siber- ütopyacılık karşısında çok da siber-gerçekçi çözümler gibi durmamaktadır; ancak burada yapılmaya çalışılan bu konuyu nedenlerine yönelik açıklamalar yaparak tartışmak değil, sadece sosyal medyanın amalarını, yani nüanslı yapısını ortaya koyabilmektir; çünkü, Rancière perspektifinden sosyal medyayı analiz ederken sosyal medyanın bu nüanslı yapısının öncelikli kabulüyle, bu analizler yapılmıştır. Dolayısıyla bu bölümün tartışma kısmında da bu nüanslar Castells ve Fuchs etrafında genişleyen iki temel tartışma üzerinden anlatılmaya çalışılmıştır. Bunun yanı sıra, yani sosyal medya ama iletişimsel kapitalizm, dijital kapitalizm, siber- ütopyacılık, siber realizm, gözetim gibi bizim Fuchs ve Castells ile sınırlandırdığımız çerçevenin

dışında da (çoğu temelde bunlarla bağlantılı ancak günümüz açısından daha geniş ve komplike teknikleri içeren durumlardan kaynaklı) birçok eleştiri de mevcuttur. Özellikle günümüzde kişiye özel algoritmalar geliştiren internet ortamının kişisel bir kullanıcı deneyimi olarak sunmuş olduklarının interneti bir yankı odasına çevirebileceği, bunun ticari illüzyonları ve getirileri; egemen sınıfların ve devletlerin kullandıkları ve gittikçe gelişen toplum üzerindeki manipülasyon, gözetim ve kontrol yöntemleri, hem manipülasyonun bir parçası hem de büyük verilerle ifade edilen sistem açısından büyük bir sorun olan dezenformasyon ve güvenlik; bütün bunların yanı sıra yönetim, ekonomi ve sosyal alanların neredeyse hepsine sirayet etmiş çoklu sistemsal krizlerin sosyal medya ile ilişkili bir biçimde değerlendirilerek Batı’da sağ popülizmin yükselişi karşısında yaşanan demokrasi krizi, gittikçe yakıcı hale gelen çevre ve iklim krizi; yükselen göçmen karşıtlığı, kadın düşmanlığı ve ırkçılık konusunda sosyal medya ile yapılan ilişkilendirmeler, sosyal medyaya yönelik öne çıkan eleştiri konuları arasındadır.

1.3.3. Sosyal Medya Tartışmalarına Rancière Üzerinden Bakmak

Sosyal medya, Castells’in sunduğu gibi yeni bir “kamu alanı” mıdır; yoksa Chomsky’nin medyaya genel bakışı¹¹ çerçevesinden bakıldığında neoliberal tahakkümün yeni aracı mıdır ya da Fuchs’un analizde olduğu gibi kapitalist üretim ve tüketim ilişkilerinin bir uzantısı olarak, emek sömürsünün farklı araçlarla sürdürüldüğü bir iletişimsel kapitalizm ortamı mıdır? Bölüm boyunca tartışıldığı üzere bütün bu sorulara ne tamamen evet, ne de tamamen hayır şeklinde yanıt verebiliriz. Çünkü sosyal medyayı ele alırken kesin cevaplar ve keskin analizler yerine bu alandaki nüansları göz önünde bulundurarak düşünmek gerekir. Bu nedenle sosyal medyanın tam anlamıyla bir iktidar aygıtı olarak

¹¹ Noam Chomsky’nin sosyal medya ile ilgili özel bir değerlendirmesi yoktur; ancak, onun genel olarak medya üzerine düşüncelerini sosyal medyayı analiz etmek için de kullanabiliriz. Detaylı bilgi için bkz. Herman ve Chomsky (2012), Mitchell ve Schoeffel (2012), Chomsky (1995).

işlemediği gibi, erişebilirlik açısından herkesin eşit imkanlara sahip olduğu, iktidar ilişkilerinden tamamen özerk bir alan olduğunu da söyleyemeyiz. Bu bağlamda Castells'in yaklaşımını ve Fuchs'un eleştirilerini temel alarak genişletmeye çalıştığımız tartışmada öncelikle göze çarpan, başta bu iki sosyal bilimci olmak üzere birçok araştırmacının sosyal medyanın bu nüanslı yapısını gözardı edecek biçimde tartışmanın çoğu zaman farklı uçlarında konumlanmış olmalarıdır. Bu durum Castells'in kuramına yakın araştırmacıların sosyal medyaya yönelik abartılı analizler yapmalarına neden olurken; Fuchs'un görüşlerine yakın olan araştırmacıların gerçekçi ancak, çoğu zaman kötümser yaklaşımları, alternatifler konusunda da sınırlı fikirlerin ortaya çıkmasına neden olmuş görünmektedir. Çünkü bu araştırmacılar (Fuchs da olduğu gibi) temel aldıkları perspektifle tam anlamıyla uyuşmayan sınırlı önerilerde bulunurlar ve bu önerileri geniş bir zeminde tartışma ihtiyacı duymazlar. Bu nedenle Castells'in, kuramsal olarak da ortaya koyduğu, sosyal medya analizleri daha kabul edilebilir bir yerde durmaktadır; ancak Castells'in sosyal medyayı “küresel kamusal alan”, “melez kamusalılık” ya da “yeni bir kamusal alan” olarak görme çabası bu çalışmanın ikinci bölümünde tartışılacağı gibi “kamusal alan” kavramının kendisi nedeniyle sınırlılıklar içeren bir tartışmadır. Rancière'in düşüncelerinden hareketle bu kavram, polis ile ilgili, polis düzeni ile sınırlı bir kavramdır. Yani düzeni ters yüz edecek bir müdahale biçimi olmaktan ziyade, polisin kendisidir.

Tartışmalara dahil edilen ve edilmeyen bütün bakış açılarından ulaştığımız sonuç, sosyal medyaya farklı bir bakış açısıyla bakmanın gerekliliğidir. Bu bakış açısı hem sosyal medyanın nüanslı yapısını hem de bunu yaparken siyasallaşma açısından imkanlarını göz ardı etmeyecek bir bakış açısı olmalıdır. Bu nedenle bu çalışmada Rancière'in siyaset ve demokrasi kuramı sosyal medya analizi için temel alınmıştır. Çünkü Rancière'in perspektifinden baktığımızda sosyal medya polis düzeni özelliği de gösterebilir; siyasetin, siyasallaşmanın imkanı anlamında demokratik bir zemin özelliği de gösterebilir. Burada

Rancière'in tercih edilmesinin nedeni bakış açısının politik olan ve iletişimsel olan arasında bağ kurmaya Castells'in ve Fuchs'un bakış açılarından daha elverişli olması nedeniyledir. Çünkü çalışmanın en başında da belirttiğimiz gibi iletişim ya da medya ve siyaset arasında kurulan bağ ve bu anlamda yürütülen tartışmaların temelinde demokrasi kavramı bulunur. Demokrasi, Castells'in analizlerinde kamusal alanla sınırlı bir biçimde ele alınırken, Fuchs'un sosyal medya eleştirilerinin sadece küçük bir uğrağıdır. Bu nedenle Rancière bize demokrasiyi başa alıp sosyal medyayı analiz etme imkanı vermektedir.

Rancière, sosyal medyayı yalnızca bir iletişim aracı değil, duyumsanabilirin (duyulur olanın) paylaşımı anlamında bir görünürlük rejiminin kırıldığı bir zemin olarak da görmemizi sağlar. Sosyal medyaya bilgi ağlarından oluşan bir alan ya da manipölasyon zemini olmanın dışında bir okumayla bakmak, eşitlik iddiasıyla ortaya çıkan öznenin duyulur hale gelmesini de görmek demektir. Yani sosyal medya bu anlamda konuşmaya hakkı olmayanların konuştuğı, görünmeyenlerin görünür olduğı, doğal sayılan hiyerarşilerin sorgulandığı bir demokrasi zeminine, siyasallaşma alanına dönüşebilir. Sosyal medya polis düzeni içindedir, ancak onu yeniden ve yeniden alt üst edip şekillendirme olanaklarına da sahiptir; çünkü Rancière'in polis olarak adlandırdığı düzen duyumsanabilir olanın paylaşım kurallarının bir ifadesidir. Sosyal medya algoritmalar, sansürler, dikkat ekonomisi gibi mekanizmalarla polis düzenin bir parçası haline gelmiştir; ancak sosyal medya aynı zamanda siyasallığın ortaya çıkabileceğı demokrasi zeminidir. Yani gerçek uzamdaki, kent uzamındaki polis düzeninin bir uzantısıdır; ancak değişim ve dönüşüm anlamında ondan daha esnek bir yapıya sahiptir. Ayrıca polis özelliğı gösterebileceğı anların varlığı sosyal medyayı polis düzenin bir parçası haline getirse bile, bu sosyal medyanın tam anlamıyla bir polis olduğı anlamına gelmez: Sosyal medya zaman zaman özellikle bu alanda dönem iktidar ilişkileri nedeniyle polis özelliğı gösterebilir, ancak polis değildir.

Son olarak, bu bağlamda üzerinde durmamız gereken önemli bir konu ise görünürlük rejimi konusudur. Çünkü polis düzeninin görünürlük rejimi “doğal kabul edilen” hiyerarşik ve eşitlikçi olmayan yapıdadır. Bu duyumsanabilir olanın paylaşımı ile ifade edilen bir tür siyaset, yani yönetme etkinliğidir. Bu anlayışta toplumda kimin ne zaman nerede görünüp görünmeyeceği, konuşup konuşmayacağı kısacası varlığının kabul edilip edilmeyeceği bir dizi kuralla sınırlandırılmıştır. Zaten bu anlamda sistemin (polis düzeni) kendisi bir kurallar bütünü de ifade eder, “doğal” (doğuştan gibi) gerekçelere dayandırılan kurallar bütünü. Sosyal medyaya yaklaşım bu anlamda kurulu düzenden ilham alan yaklaşımlar olduğu için dolayısıyla burada polis düzenindeki görünürlük rejiminin hemen bir yansıması görülür. Özellikle Fuchs (2016), eleştirel sosyal medya analizlerinde sıklıkla bu konuya yer vererek sosyal medyada kimlerin görünüp kimlerin görünmediği konusunda istatistiki bilgiler paylaşmaktadır. Bu istatistiklerde çeşitli (Twitter ve Facebook gibi) sosyal medya platformlarında toplumda ünlü, görece popüler siyasetçilerden ziyade çeşitli müzik gruplarının ya da eğlence programı sunucularının ve şarkıcılarının takipçi sayısının çok daha yüksek olduğu görülür. Fuchs buradan sosyal medyada siyasetin geri planda kalan bir konu olduğuna dair bir genelleme yapar. Öncelikle Fuchs’un varmış olduğu bu yargıyı kabul etsek bile, polisteki görünürlük rejimi anlamında hiyerarşik yapı sosyal medyaya içkin, olmazsa olmaz bir özellik değildir. Ayrıca öyle olsaydı poliste olduğu gibi siyasetçilerin herkesten daha ön planda olması gerekirdi. Bunun yanı sıra sosyal medya burada konu dışı olsa bile bir eğlence kültürüne de hizmet eden bir alandır. Yani kullanıcı kalabalığının bir siyasetçiyi takip etmek yerine hoşuna giden bir şarkıcıyı takip etmesi siyasetin geri planda bırakıldığı ya da kaldığı anlamına gelmez. Ayrıca bu, kendi adına konuştuğunu söyleyen, onları temsil ettiğini söyleyen, sürekli maruz kaldığı politikacılara karşı sosyal medya kullanıcılarının bilinçli ya da bilinçsiz bir tavrı da olabilir. Dolayısıyla sosyal medyada siyasetin geri planda olduğunun genellemesini yapmak için öncelikle “siyasete” ilişkin bir sorgulama yapmak

gerekir. Sonra da politikacılarla, ünlüleri karşılaştırmanın dışında karşılaştırmalar yapmak; çünkü Fuchs, aynı platformlarda yine ünlüler ile entelektüel isimleri karşılaştırmış ve bu anlamda da bilim insanlarına duyulan ilginin azlığını sosyal medyada bilimin geri planda olması olarak yorumlamıştır. Bu bakış açısıyla liste daha da uzatılabilir. Ancak burada altı çizilmesi gereken durum, bu istatistiklerin bile aslında sosyal medya hakkında net bir biçimde gösterdiği şeydir: Sosyal medya polis düzeninin görünürlük rejiminin altüst olduğu yerdir. Rancière üzerinden sosyal medya tartışmalarına bakmak bunu da görmemizi sağlar.

İKİNCİ BÖLÜM

SİYASET, SİYASALLIK VE DEMOKRASİ

Siyaset felsefesi ve teorisi literatürünü incelediğimizde siyasete ve siyasal olana yönelik oldukça geniş, bir o kadar da farklı bilgiler bulmak mümkündür; ancak, bu bilgiler iki temel noktada ayrılmaktadır. Bu ayrışma, siyaseti iktidar ilişkileri ve modern devlete özgü iktidar pratikleri üzerinden okuyan bakış açısı ile siyaseti toplumun ortak yaşamına özgü bir ilişki türü olarak gören bakış açısı şeklindedir. Siyasallık ise eyleme özgü bir nitelik olarak, bir tarafta iktidar ve onun tahakküm ilişkileri üzerinden ortaya çıkabilecek bir eylem durumu, diğer tarafta yine toplumsal ilişkilerin yarattığı toplumsal gerilim noktasında açığa çıkabilecek bir eylem olanağı olarak açıklanmaktadır. Bu çalışmada siyasete ve siyasallığa bakışa yönelik ikinci perspektif tercih edilerek, bu konu kendi içinde siyaset ve siyasallık üzerine başlığı altında tartışılacaktır. Ayrıca bu çalışmanın temel tartışmaları Rancière'in siyasete ve siyasal olana yönelik bakışı üzerinden ilerleyeceği için, tartışmalar bu bakış açısı temel alınarak yapılacaktır. Bu bölümün diğer kısımlarında ise, Rancière'in demokrasi ve siyaset kuramının özgün yönleri siyaset, siyasallık ve demokrasi ile ilgili tartışmalarla birlikte ele alınacaktır.

2.1. SİYASET VE SİYASALLIK ÜZERİNE

Siyasal kavramı sözlük anlamıyla siyasa özelliğinde olan, siyasaı ilgilendiren, siyasayla ilgili şeklinde tanımlanmaktadır. Siyasa ise bir soyutlamanın, somut ve form kazandırılmış halidir. Sözlük anlamıyla (özellikle devlet işleri konusunda) bir yürütme, yönetim yolu olarak tanımlanır ve bu durum genellikle siyaset olarak adlandırılır. Bu doğrultuda siyaset bir yönetim, düzenleme pratiği olarak görülür. Ancak siyasal kavramı

genellikle somut bir yaşama ilişkin olarak sadece mümkünler ve ihtimaller üzerine düşünme değil; aynı zamanda siyasalın doğası, sorunsalı ve geleceği üzerine düşünmeyi de içerir. Bu nedenle de bir şeyin olma ihtimali kadar olmama ihtimalini de içerir. Bu doğrultuda siyaset de toplumsal yaşama düzeni ile ilgili bir şeydir. Bu yazı kapsamında fikirlerine başvuracağımız birçok düşünür de bu bakış açısına sahiptir; ancak Rancière, bu bakış açısıyla siyasal olana ve siyasete yönelik olarak ortaya koymuş olduğu tezlerle bu düşünürlerden ayrılmaktadır.

Rancière'in çağdaşlarından farklı olarak yapmış olduğu en önemli faaliyet siyaseti yeniden düşünmek ve siyaseti yeniden düşünmeyi gerektiren koşulların sorgulamasını yapmaktır. Aslında Rancière'in yapmaya çalıştığı hem söylemsel düzeyde hem de bir pratik faaliyet anlamında “*siyaseti siyasallaştırmak*”tır. Siyaseti siyasallaştırmak meselesini öncelikle kelimenin bir incelemesi şeklinde şu şekilde açıklayabiliriz. Fransızcada siyaset, politika ve siyasal olan tek bir kelimeye, *Le / La politique*¹² kelimesine karşılık gelmektedir. Bu nedenle Rancière'in çalışmalarının orijinalinde bu kavramlar için sadece bu kelimenin kullanıldığı görülür. İngilizce çevrilerinde ise siyaset için *politics* kelimesi kullanılır ki bu Türkçedeki siyaset kelimesi anlamına gelmekte ve entrika, siyasi yaklaşım gibi diğer anlamları düşünüldüğünde Rancière'in çalışmaları için daha uygun olduğu görülmektedir. Bir de *policy* kelimesi vardır, bu kelime Türkçede *politika* anlamına gelir. Burada sorun Rancière'in çalışmalarının İngilizceden Türkçeye çevrilerinin bir kısmında politika kelimesi kullanılırken, Fransızcadan yapılan çevirilerde siyaset kelimesinin kullanılmasıdır. Bu iki kelime her ne kadar Türkçede eş anlamlı

¹² Rancière, bu kelimeyi kimi zaman polis siyasetine kimi zaman da siyasallık anlamında siyasete, yani demosun siyasetine karşılık gelecek şekilde kullanır. Ancak, May'in de üzerinde durduğu gibi, Rancière, siyaseti polisle karşılaştırdığında, polisin siyasi bir unsur olmadığını söylemek istememektedir. Bunun yerine, demokratik siyaset – demosun siyaseti – ile polis düzeninin hiyerarşik siyaseti arasındaki farkı vurgulamaktadır. Bazen bu ayrımı Fransızcada, *la politique* terimini demokratik siyaset için, *le politique* terimini ise polis düzeninin siyaseti için kullanarak belirtir (May, 2014: 71).

kullanılıyor gibi görünse de politikanın daha çok bir düzenleme pratiğine, yönetme sanatına vurgu yaparak kullanıldığı görülür. Bunun yanı sıra *political* kelimesi de yine Türkçe hem politik hem de siyasi anlamına gelmektedir. Özetle Rancière’in uyuşmazlık anlamında kullandığı ve modern çağda bir yönetme pratiğine dönüşen *la politique* kelimesidir. Bu kelime Türkçe’de uyuşmazlık anlamına denk gelen *siyaset*, yönetme etkinliği için de *politika* kelimesinin kullanılması gibi bir karşılık da doğurmaktadır. Tanıl Bora’nın 22. 03.2023 tarihinde Birikim Dergisi’nde yayınlanan *Siyaseti Siyasallaştırmak* başlıklı yazısında, siyaset ve politika kelimelerinin farklı kökenlerine değinerek hem iki kelime arasındaki karışıklığı Rancière’in sözlerine referansla aydınlattığı hem de aslında Rancière’in siyaset kuramının temelde neyi amaçladığını ortaya koyduğu görülür: “Jacques Rancière, politik/siyasî süreci, esasen eşitliği ‘doğrulama’ deneyimi olarak anlamlandırıyor. Başka toplumsal ilişkilerde asimetri hüküm sürerken, politika, simetrik ilişki vaat eden, tanımı bu olan bir etkinliktir. Siyasî etkinlik, bizzat, siyasetin herkesin dahil olabileceği bir etkinlik olmaklığının teyididir. Siyaset, hiçbir özgül salâhiyeti-ehliyeti olmayanların salâhiyettar-ehil olduğu etkinliktir”. Yazının devamında ise Bora (2023), esas meselenin “Siyaseti/politikayı *yüksek* bir iş olarak gören, *ayrı* bir iş olarak gören muhafazakâr anlayıştan, -adlı adınca muhafazakâr olanlarla sınırlı kalmayan, diyebiliriz ki *hegemonik* anlayıştan-, ayrılmak... Siyaseti yere indirmek, normalleştirmek. *Siyaseti siyasallaştırmak*” olduğunu söyler.

Neden “siyaseti siyasallaştırmak?” Rancière, liberal demokrasinin tarihin sonu tezleri üzerinden zaferini ilan ettiği ve kendisini rakipsiz bir yönetim biçimi olarak sunduğu yirminci yüzyılın son çeyreği gibi bir dönemde, tarihin sonunu ilan etmenin aynı zamanda *demokratik siyasetin* de sonunu ilan etmek olduğu üzerinde önemle durmuştur. Liberal demokratlar tarafından toplumdaki çatışmanın, şiddetin, savaşların, kargaşanın kaynağı olarak gösterilen siyasallık, bastırılması ve toplum dışına itilmesi gereken düşman olarak görülmüştür. Rancière’in “*siyasetin siyasal olarak ilgası*” (Rancière, 2007) şeklinde

yorumladığı bu süreç sonunda *demokratik siyaset*, siyasallığı toplum dışına itilmeye çalışılarak ve liberal demokrat devletin koltuğunun altında ehlileştirilerek bir düzenleme pratiğine, bir yönetme sanatına indirgenmiştir. Rancière bu sürece *depolitizasyon* süreci adını vermektedir.

Toplumda herkesin çeşitli roller, görevler ve meslekleri ile sınırlandırılmaya çalışıldığı bu dönemde, *demokratik siyaset (la politique)* ancak görevi siyaset yapmak dışında başka bir şey yapmak olmayanların yapabileceği bir yönetim etkinliğine indirgenmiştir. Bu anlamda Antik Yunan kent devletlerindeki düzene de karşılık gelen *polis siyaseti*, egemen sınıfların tüm toplumu dizayn etmeye yönelik bir etkinliği olarak yapılır. Bu nedenle siyasal siyasallaştırmanın ilk adımı onu üst sınıflara ait bu alandan indirerek topluma, toplumsal alana ilişkin bir faaliyet olarak düşünmeye çalışmaktır. Rancière'in düşüncesinde siyaset, toplumsallığa ilişkin bir durumu ifade eder. Daha doğrusu toplumun ortak yaşamına ilişkin olarak ortaya çıkabilecek bir ilişki türünü ifade eder. Rancière, (demokratik anlamda) siyaseti açıklamaya çalışırken eşitlik, adalet, özgürlük, demokrasi gibi kavramların içkin potansiyel anlamlarını göz önünde bulundurarak; toplumdaki eşitlik, adalet, özgürlük ve demokrasi süreçlerini hem (siyaset anlamında) düzenin ana unsurları olması açısından hem de (toplum dışına itilen ve bu anlamda da düzene dışsal olan) siyasalın ortaya çıkmasındaki rolleri açısından ele alır.

Burada Rancière'in *siyaseti siyasallaştırmak* yönündeki çabasının özgün yönlerini görebilmek için öncelikle siyasallık üzerine bir tartışma yürütmekte ve siyasallığı toplumsal bir ilişki biçimi olarak gören diğer düşünürlere bakmakta fayda vardır. Bu konuda öncelikle Carl Schmitt'in siyasallığa ilişkin düşüncelerine yer verebiliriz; çünkü, Schmitt siyasal kavramını toplumların ortak yaşamı ile ilgili bir ilişki biçimi olarak görür. Schmitt'te siyasallığı belirleyen dost-düşman ayrımıdır. Bu ayrım düzenin sağlanması anlamında, toplum ve tayin edici güçlü bir siyasi birlik olarak devlet açısından hayati

önemdedir. Rancière’de ise varsayımsal bir eşitlik üzerine kurulu polis yani siyaset düzeni ile çatışma içinde bir siyasallık anlayışı vardır. Burada siyasallık, düzenin teminatı değil; aslında düzeni kesintiye uğratan süreçtir. Dolayısıyla Schmitte dost-düşman ayrımı olarak tarif edilen siyasallık topluma içkin bir durum iken, Rancière’de toplumun dışına itilen bir durumu ifade etmektedir. Çünkü bir uzlaş mekânı olarak düzenlenen polis’te siyasallığa yer yoktur. Siyaset polisi bir uzlaş mekânına dönüştürmenin, rollerin, görevlerin belli bir ilkeye göre dağılımını yapmanın bir etkinliğine indirgenmiştir. Dolayısıyla *siyasallık* böyle bir ortamda dışarıda kalanların, sayılmayanların, sesi duyulmayanların, sözü olmayanların ve hiçbir paya sahip olmayanların alanına aittir. Yani hem polisin bağrında ortaya çıkan hem de polisin tahakkümünü kesintiye uğratacak dışarıdan bir müdahaledir.

Siyasal kavramını *antagonizma* üzerinden ele alıp, antagonizmayı siyasalın olanaklılığının koşulu olarak gören Chantal Mouffe, Rancière’le aynı dönemde siyaseti yeniden düşünme çabası içine giren bir düşünür olarak dönemi, sosyologlara göre, kolektif bağlardan kurtulmuş bireyler olarak, köhne bağlılıkların kısıtlanmadığı, yeni yaşam tarzları geliştirebildiğimiz bir “ikinci modernite”ye geçtik. “Özgür dünya” komünizme karşı galip geldi ve kolektif kimliklerin güçsüzleşmesiyle, “düşmansız” bir dünya artık mümkün. Taraflar arasındaki çatışmalar geçmişte kaldığına göre artık diyalog kurularak mutabakat sağlanabilir. Küreselleşme ve liberal demokrasinin evrenselleşmesi bize, barış, refah ve dünya genelinde insan haklarının gerçekleşeceği kozmopolit bir gelecek beklentisi sunuyor (Mouffe, 2010: 7) şeklindeki liberal görüşlere yer vererek, eleştirel bir tarzda değerlendirir. Bu “post-politik” vizyona itiraz ettiğini söyleyen antagonizmanın varlığını Schmitt’in dost-düşman ayrımı üzerinden temellendirerek düşmanı *hasım*, antagonizmayı da “*agonizm*” şeklinde ehlileştirme yoluna giden Mouffe, liberalizme en güçlü meydan okumayı Schmitt’te bulduğunu belirtir. Ancak Schmitt liberalizmi daha devletçi bir yerden, yani devlet fikrindeki ve kamu otoritesindeki aşınma,

devlet ve toplum arasındaki mutlak ayrımın giderek silikleşmeye başlamasıyla, bu durumun devleti sadece düzenleyici bir konuma indirgeyerek hem siyasetin hem de devletin sonunu getireceği noktasında eleştirir. Schmitt'e (2006) göre liberalizm, ekonominin ve tekniğin iktidarındır: Gerçek savaş olasılığının ortadan kalkması ve savaşın başka araçlarla sürdürülmesi, savaşın ahlakileştirilmesi, düşmanın bir mücadele nesnesi olmaktan çıkarılması ve belirsizleştirilmesidir. Mouffe'un üzerinde durduğu gibi liberalizm, sadece basitçe hasmın yerini rakibin alarak, dost-düşman ilişkisinin rekabete indirgenmesi ve böylelikle de ekonominin ve ahlakın ön plana çıkartılmasıyla antagonizmanın yok edilmeye çalışılması değildir. Rancière ise liberalizm eleştirisini biraz daha farklı bir yerden, polis düzeni üzerinden yapar. Liberalizmin ya da liberal demokrasinin siyaseti polis mantığına indirgeyerek, toplumu depolitize etmeye yönelik araçlar geliştirdiği üzerinde durur. Rancière'e göre liberal demokrasinin bireysel özgürlükleri olumlayarak bireyi yüceltme yönünde uyguladığı politikaların asıl amacı bireyleri özel alana hapsederek, bireylerin verili roller ve görevlerin dışına çıkmasını engelleyerek, kişinin verili konumunu ütopyanın kendisi kılarak toplumdaki depolitizasyonu güçlendirmektir. Schmitt, "liberal düşüncenin başından beri devlete ve siyasete 'şiddet' ithamında bulundu[ğu]" (Schmitt, 2014:104) üzerinde dururken, Rancière liberalizmin siyasallığı toplumdaki şiddetin, çatışmanın, istikrarsızlığın, savaşların kaynağı olarak gördüğü üzerinde durarak, liberalizmin bu nedenle *demokratik siyasetin siyasal olarak ilga edildiği*, hiyerarşik polis siyasetinin hakim olduğu bir düzen tasavvur ettiğini belirtir.

Bu dönemde ön plana çıkan bir diğer konu ise, toplumsal bir mutabakat üzerinden liberal değerlerin yeniden inşasına yönelik çabadır. Bu görüş, her üç düşünür (Schmitt, Rancière ve Mouffe) tarafından da siyasal olanın bastırılmasına yönelik bir hamle olarak görülerek çeşitli biçimlerde eleştirilmiştir. Bu doğrultuda Mouffe'un, Schmitt'in siyasete yaklaşımının kilit noktalarından biri olarak gördüğü kısım, Schmitt'in her mutabakatın

dışlayıcı edimlere dayandığını göstererek, herkesi içeren “rasyonel” bir mutabakatın olanaksızlığını açığa çıkarmasıdır. Mouffe’a göre, çoğu liberal düşüncenin, bireyciliğin yanı sıra, diğer bir temel özelliği de akla dayalı evrensel bir mutabakatın erişilebilir olduğuna dair rasyonalist bir inanç duymasıdır. Bu anlamda da siyasalın liberalizmin kör noktası olması şaşırtıcı değildir. Siyasalın liberal rasyonalizm tarafından kavranamaması, her tutarlı liberalizmin antagonizmanın varlığını yadsımak zorunda olmasından kaynaklanır. Liberal düşüncenin, bireyciliğe ve rasyonalizme bağlı kalmasından ötürü, antagonistik boyutuyla siyasala karşı körleşmesi, salt görgül değil, asli bir ihmalin sonucudur (Mouffe, 2010: 19). Mouffe buna karşı çıkışı yine Schmitt’in tezleri üzerinden yaparak, siyasalın hiçbir zaman yok edilemeyeceğini, çünkü enerjisinin çok değişik insan uğraşlarından elde edilebileceğini söyler: Schmitt’in ifadesiyle “herhangi bir dinsel, ahlaki, ekonomik, etnik ya da başka bir karşıtlık, insanları dost ve düşman olmak üzere etkili bir biçimde ayırmayı başaracak kadar güçlüyse politik karşıtlığa dönüşür” (Mouffe, 2010: 20). Rancière’e göre mutabakat -demosun siyaseti olarak- *demokratik siyasetin sonu*’dur: *Siyaset Üzerine Tezler* çalışmasında onuncu tez olarak belirttiği gibi, “‘siyasetin sonu’ ve ‘siyasetin geri dönüşü’, siyaseti toplumsalın bir hali ile devlet aygıtının bir hali arasındaki basit ilişki içerisinde yok etmenin birbirini tamamlayan iki tarzıdır. Mutabakat, bu yok etmenin kaba adıdır” (Rancière, 2007: 156). Çünkü Rancière’e (2007) göre, (demokratik) siyasetin özü, toplumun kendi içinde yarattığı farklılıkların açığa çıkmasına olanak tanıyan uyuşmazlık ve bunun ürettiği özneleşme biçimlerinde yatar. Buna karşılık, mutabakatın temeli çatışmaya karşı barışçıl bir tartışma ya da akılcı bir uzlaş değildir. Mutabakat, duyumsanabilir olanın içindeki mesafenin, yani uyuşmazlığın ortadan kaldırılması; fazladan öznelerin yok sayılması; halkın yalnızca toplumsal bedenin parçalarının toplamına indirgenmesi ve siyasal topluluğun farklı çıkarların ve tutkuların ilişkisine hapsedilmesidir. Bu nedenle mutabakat, siyasetin polis düzenine indirgenmesidir. Siyaset böylece son bulur; yani amaçlarının gerçekleşmesiyle değil,

“normal” olarak kabul edilen düzenin, yani siyasetin yokluğu durumunun, yeniden tesis edilmesiyle. Ancak siyasetin bu “sonu” hiçbir zaman kalıcı değildir; siyaset her zaman belli bir ana özgü bir etkinlik olarak, var olan düzenin sınırlarında yeniden ortaya çıkar.

“ ‘Klasik’ düşünürlerin bize öğrettikleri şey öncelikle şudur: siyaset, bireyler arasındaki bağlar ve bireyler ve topluluk arasındaki ilişkiye dair bir mesele değildir; siyaset, topluluğu oluşturan ‘paydalar’ı, tarafları hesaplamakla ve sayıma tabi tutmakla ilgilenir, ki daima hatalı hesaptır bu – bir çifte sayım veya eksik sayımdır” (Rancière, 2011: 25). Bu hatalı hesap öncelikle, “yapıp-etme tarzları, varlık tarzları ve söyleyiş tarzlarının dağılımını tanımlayan, bedenlere dair bir düzen” (Rancière, 2011: 48) olarak tanımlanan polis düzenine içkin bir yanlış hesap, bir haksızlıktır. Böyle bir mutabakat düzeni olan polis’te hesaba katılmayanlar, sayılmayanlar, payı olmayanlar haksızlığın gündeme gelmesi anlamında siyasalın kaynağıdır. Schmitt ise mutabakat anlayışını sadece liberalizm üzerinden ele alıp eleştirmektedir. Yani burada Schmitt’in sorunu belli bir mutabakat düzeni sonucunda haksızlığa uğrayanlar değildir. Ayrıca siyasalın varlığını da herhangi bir ahlaki, ekonomik, dinsel veya etnik karşıtlığın dost-düşman ayrımını yapabilecek şekilde güçlenmesine bağlaması son derece tehlikelidir. Bu noktada Schmitt’in (Mouffe’un siyasalın varlığı açısından olumladığı) tezlerinin Alman Nazi yönetimi tarafından etnik katliamlar noktasındaki uygulamalarını meşrulaştırmak için kullanıldığını unutmamak gerekir. Bunun yanı sıra Rancière açısından bu ayrımlar siyasalın varlığının kaynağı olmadığı gibi, toplumdaki (özellikle etnik ve ırk temelli olmak üzere ya da göçmen karşıtlığı gibi) her türlü ayrım ve ayrışma da siyasallık değildir. Irk temelli ayrım, salt ırkçılıktır ya da kaba milliyetçiliktir. Mouffe’a göre ise, her düzen siyasaldır ve bir tür dışlamaya dayanır. Bastırılmış olan ve tekrar harekete geçebilecek olanaklar her zaman vardır. Belli bir düzenin kurulmasını sağlayan ve toplumsal kurumların anlamını sabitleyen eklemleyici pratikler, “hegemonik pratikler”dir. Her hegemonik düzen, bir başka hegemonya kurmak adına mevcut düzeni

parçalamaya çalışan karşıt-hegemonik pratiklerin meydan okumasına açıktır (Mouffe, 2010: 26).

Mouffe'a (2010) göre demokratik siyasetin esas görevlerinden biri toplumsal ilişkilerde var olan potansiyel antagonizmayı etkisizleştirmektir. Bunun yolu da antagonizmayı "ehlileştirmek"ten geçmektedir. "Eğer bir taraftan çatışmanın antagonistik boyutunun kalıcılığını kabul edip, diğer taraftan da bu boyutun 'ehlileştirilmesi' ihtimaline yer vereceksek, o halde üçüncü bir ilişki türü tahayyül etmemiz gerekir", der ve Mouffe (2010), bu ilişki türüne "agonizm" demeyi önerir: "Antagonizma" iki tarafın herhangi bir ortak zemin paylaşmayan düşmanlar oldukları bir biz/onlar ilişkisiyken, agonizm çatışan tarafların, çatışmanın rasyonel bir çözüm olmadığını kabul etmelerinin yanı sıra, karşılıklı olarak muhaliflerinin meşruiyetini tanıdıkları bir biz/onlar ilişkisidir. Agonizmde çatışan taraflar düşman değil, "hasım"dır. Bu da çatışma sırasında, çatışmanın gerçekleştiği ortak bir sembolik mekânı paylaşımları anlamına gelir ve demokrasinin görevinin antagonizmayı agonizme dönüştürmek olduğu söylenebilir. Husumet modeli demokrasinin kurucu unsuru olarak görülmelidir, çünkü bu model demokratik siyasetin antagonizmayı agonizme dönüştürmesini sağlar. Başka bir deyişle, Mouffe'a göre bu model, antagonistik boyutun, potansiyel antagonizmayı agonistik bir biçimde tüketen kurumların ve pratiklerin oluşturulması sayesinde, nasıl "ehlileştirebileceğimizi" tahayyül etmemize yardımcı olur (Mouffe, 2010: 29).

Bir husumet modeli olarak gördüğü antagonizmayı siyasallığın olanağı olarak gören Mouffe, aynı zamanda antagonizmayı demokrasinin kurucu unsuru olarak da görmektedir. Bu düşüncesini de demokratik siyasetin antagonizmayı agonizme dönüştürecek, yani "ehlileştirecek" ortam sağlaması üzerinden açıklar. Rancière ise, tam tersi bir bakış açısıyla uyumsuzluk kavramı ile açıklamaya çalıştığı siyasallığın olanağı olarak demokrasiyi görür; demokrasi siyasallığı mümkün kılan özneleşme sürecinin kendisidir. Yani Mouffe'un anlayışıyla husumet veya antagonizma anlamındaki siyasallık

demokrasinin varlık koşulu iken, Rancière anlayışıyla demokrasi siyasallığın varlık koşuludur. Özetle Mouffe siyasallığı demokrasi adına araçsallaştırırken; Rancière tam tersi bir yerden demokrasiyi polis düzeni ile onun eşitlik anlayışının karşı karşıya gelmesi sonucu gün yüzüne çıkan sayılmayanların, adı-sanı olmayanların, hesaba katılmayanların polis düzeni içinde meydana getirdiği uyumsuzluk zemini biçiminde ele alarak siyasallık için bir olanak olarak görür.

Mouffe’un bakış açısıyla bir toplumsal düzen (varlığının devamı için) “kontrollü” çatışmaya imkan sağlamalıdır. Bu nedenle Mouffe’a göre, agonistik mücadele verili toplumu yapılandıran iktidar ilişkilerinin düzenlenişiyle ilgilidir: Agonistik mücadele, karşıt hegemonik projeler arasında hiçbir zaman rasyonel bir biçimde çözümlenemeyecek bir mücadeledir. Bu mücadelede, antagonistik boyut, hasımların kabul ettiği bir takım demokratik prosedürün düzenlediği koşullar altında girilen gerçek bir cepheleşme olarak her daim mevcuttur (Mouffe, 2010: 29). Mouffe’un bu bakış açısının da sık sık beslendiği yer Schmitt’in dost-düşman ayrımı üzerine tezleri olmuştur; çünkü Schmitt dost-düşman ayrımının ortadan kalktığı bir düzeni yok olmaya mahkum bir düzen olarak görür ve toplumdaki çatışmanın da iktidar ilişkilerinin de temeline bu ayrımı yerleştirir. Ayrıca Schmitt, siyasal kavramını her ne kadar devletin dışında bir şey, devlet ve iktidar ilişkilerinden bağımsız bir toplumsal ilişki olarak düşünmenin önemine vurgu yapmış olsa da siyasalın olanağı olarak gördüğü dost-düşman ayrımının nihayetinde vardığı nokta güçlü, toplumdaki dost-düşman ayrımını tayin edici bir siyasal birlik olarak devlettir. Bu nedenle bu görüşler siyasal olanı yeniden düşünme imkan sağlayan görüşler değildir; aksine, siyasal konjonktürel olarak düşünmeye çabasının ürünüdür. Nitekim, Rancière açısından baktığımızda siyasallık belli bir düzeni öngörmez; çünkü, tam tersine düzenin kuruluşuna içkin olan çelişkinin açığa çıkarılmasıdır.

Mouffe, parlamenter kurumlar yok edildiklerinde veya güçsüzleştiklerinde, agonistik bir cepheleşme imkanının kaybolacağını ve antagonistik bir biz/onlar ilişkisinin oluşacağını

iddia etmektedir. Bu konuda Almanya örneğini vererek, parlamenter sistemin çöküşüyle birlikte Yahudilerin nasıl da antagonistik bir “onlar”a dönüştüklerini düşünülmesini ister. Bunun özellikle, parlamenter demokrasinin solcu muhaliflerinin üzerine düşünceleri gereken bir konu (Mouffe, 2010: 32) olduğunu söyler. Parlamenter sistemin ya da temsili demokrasinin solcu muhaliflerinden birisi de Rancière’dir. Rancière bu sistemi toplumun bütününe yönelik olan temsil iddiası üzerinden eleştirir; polis düzeni şeklinde örgütlenen toplumsal yapılar zaten bütünlüğünü bir yanlış hesap üzerinden, bir kesimi dışarıda bırakarak sağlar. Bu nedenle de temsil sistemi kendi içinde bir paradoksa dönüşür. Ayrıca (Rancière’in bakış açısıyla), Yahudileri antagonistik “onlar”a dönüştüren türden bir çatışma siyasallık değil, salt ırkçılık, siyasi ve ekonomik çeşitli çıkarların eşlik ettiği kaba bir milliyetçiliktir. Bunun yanı sıra Mouffe’un bu düşünceleri, Žižek’in Mouffe’a yönelik olarak, “agonistik yaklaşımının statükoya meydan okuyamadığını ve liberal demokrasiyi şimdiki aşamasında kabul etmeye yol açtığı” (Mouffe, 2010: 42) yönündeki eleştirilerini haklı çıkarmaktadır.

Buradan Hannah Arendt’in siyaset konusundaki yaklaşımına geçerken “politika¹³ bir çoğulluk alanı mıdır”, sorusunu sormak anlamlıdır. Arendt açısından baktığımızda evet, politika farklılıkların uyumlu etkileşimini içeren bir çoğulluk alanıdır. Yani bir *uzlaşma* alanıdır. Şöyle ki “çatışma politikaya içkindir, ama iş birliği de öyledir. Gerçekten de politikanın işlevinin kolektif yaşamda işbirliğini geliştirmek ve çatışmayı azaltmak olduğu söylenebilir. İşte tam da bu nedenle politika, uzlaşma sanatı olarak adlandırılmıştır. Aynı şekilde siyasal hayvan/zoon politikon, uyum yokluğunda işbirliğini gerçekleştirmek için tavizler ve uyarlanmalarda bulunur. Siyasal hayvanların işbirliğini geliştirmek ve çatışmayı azaltmak için başvurduğu yöntemler, iktidar uygulamasını

¹³ Arendt’in çalışmalarında politika kavramının kullanımı, Rancière’deki bir etkinliğe indirgenmiş siyaset kavramına (polis siyasetine), bir düzenleme alanına karşılık gelmesi dikkat çekicidir. Bu nedenle Arendt tartışması yapılırken, düşünürün çalışmalarının Türkçe çevirisinde de olduğu gibi siyaset değil, politika kelimesi kullanılmıştır. Örnek için bkz. Arendt (2023), Berktaş (2010).

oluşturur. İktidar, insanları belirli hedeflere yöneltmek ve belirli normları kabul etmelerini sağlamak için etkide bulunma kapasitesidir. Buradan da, iktidarın herhangi bir etki biçimi değil, belirli bir etki biçimi olduğu sonucu çıkar. İktidar, insanları belirli bir tasarım uyarınca etkileme yetisidir. Bu da, onları, kendileri açıkça istemedikleri halde bir şeyi yapmaya yönlendirmek demektir. İnsanlar birbirleriyle ilişkide oldukları anda, etki alışverişi ortaya çıkar. Dolayısıyla politika, kolektif bir varoluşu paylaştığımız ölçüde, her yere uzanır” (Berktaş, 2010: 35-36). Buradan çıkan sonuç politik bir uzlaşının olmadığı yerde insanlar iktidar araçlarının tahakkümüne daha fazla maruz kalmaktadır. Politikanın varlığı ise kamusal alanın varlığına bağlıdır: Arendt’e göre “ ‘*doxa*’ sözcüğü sadece kanaat değil, görkem ve ün anlamına da gelir ve bu anlamıyla da politik alanla doğrudan ilişkilidir: Herkesin görünüp kim olduğunu ortaya koyabileceği biricik alan, politikanın sürdüğü kamusal alandır ve burası bir görünüm alanıdır. Burada kendi kanaatlerini belirtmek, başkaları tarafından görülüp duyulmak mümkündür ve klasik Yunanlılar için bu, ‘başkaları tarafından duyulup görünmeyen’ özel yaşamın karşıtı olarak, kamusal yaşamla ilgili en önemli ayrıcalıktır” (Berktaş, 2010: 46).

Görünürlük, kamusal alan ve siyaset meselesine farklı bir açıdan yaklaşan Rancière’in kuramında kamusal alan, Antikite’de (Antik Yunan) modern toplumlarda da olduğu gibi “duyulur olanın paylaşımı” üzerinden şekillenen bir alandır. Rancière’e göre, duyulurun paylaşımı, ne yaptığına ve hangi zaman ve mekânda bunu gerçekleştirdiğine bağlı olarak kimin “ortak olan”da payı olabileceğini gösterir. Ortak olan’da payı olmak ise ortak bir mekânda görünür, işitilir olmak, ortak bir söz kurmaya muktedir olmak, aslında, Aristoteles’in yurttaşlığı tanımlarken söylediği gibi “yönetme ve yönetilme olgusunda” payı olmaktır. Soysal’a göre buradaki kısır döngünün farkına varmak gerekir. Zira ortak olan’da payı ya da rolü olmayan, zaten ortak olanın tanımlanışında, yani, yetkili konumların ve bu konumlarda pay sahibi olacak tarafların yeniden paylaştırılmasında hiçbir payı ya da rolü olmayandır (Soysal, 2009: 97).

Siyaset kuramını kamusal alan kavramı üzerine kuran Arendt, bir eyleme siyasi nitelik kazandıran şeyin gerçekleştiği mekân olduğunu belirtir. Bu nedenle Arendt siyaseti ve siyasallığı kamusal alan içerisinde ve dar bir anlamda ele alır. Kamusal alan, özel alan ayrımı bu konuda belirleyicidir. Arendt'e (2023) göre, aile, kadın, sınıf gibi sosyal ve ekonomik meseleler işin içine girdimi siyaset biter; çünkü, Arendt bunları özel alana ait ihtiyaçlarla ilgili, emek ile ilgili bir şey olarak kavramak gerektiğini düşünür. Rancière'de ise siyasallığa ve siyasete yönelik böyle bir sınırlama yoktur. Bulunduğu konumu ve ilişkileri sorunsallaştıran, temel bir haksızlığın konusu olarak gündeme gelen her şey siyasaldır. Bu anlamda bir eyleme siyasi niteliğini veren şey, eylemin nesnesi ya da gerçekleştiği mekân değil, yalnızca biçimidir; eşitliğin kanıtını bir ihtilafın, yani ancak bölünme aracılığıyla var olabilen bir topluluğun kuruluşu biçiminde kayda geçiren bir biçimdir bu. Siyaset her yerde polisle karşılaşır. Ancak bu karşılaşmayı birbiriyle bağdaşmaz, yani heterojen iki şeyin karşılaşması olarak düşünmek gerekir. Örneğin; “ev siyasi bir mekân haline geliyorsa bunu sağlayan şey, sırf orada iktidar ilişkilerinin cereyan etmesi değil, kadınların toplumsal becerilerini konu alan bir münakaşada gündeme gelmesidir” (Rancière, 2011: 51). Yani Rancière'in bakış açısıyla bir şey temel bir haksızlığın konusu olarak ihtilafli bir şekilde gündeme gelmiyorsa bu siyasallık değil, polisteki çeşitli düzenlemeler anlamında siyasete yönelik yeniden organizasyonlar olarak düşünülmelidir.

Arendt'de farklılıklara dayalı çoğulcu bir kamusal alan tasavvuru, aynı zamanda özgürlük demektir. “Arendt için ‘politika’, bireylerin gerçekten özgür oldukları biricik yerdir ve politikanın özgül alanı da kamusal alandır” (Berktaş, 2010: 57). Bu nedenle politika bir özgürlük olanağıdır. Politikanın öznesi de “etkin yurttaş”tır. “ ‘Yurttaş’ salt sitenin verdiği görevleri sorgusuz sualsiz yerine getiren, uyumlu ve itaatkar bir insan değil, kendisi için düşünebilen, yargılayan ve eyleyen ve bunun sonuçlarını göze alabilen özerk bir bireydir. Bireyliğin yok olmasına ve kitle toplumunun yükselişine yol açan modern koşullar,

düşünerek ve vicdanını dinleyerek hareket etmeyi yok ettiği gibi, rasyonel diyalog ve anlamlı eylem olanağını da ortadan kaldırıyor. Bu, aynı zamanda, politikanın ve onun aracılığıyla deneyimlenen özgürlüğün ortadan kalkmasıdır” (Berktaş, 2010: 50-51). Rancière’in düşüncesinde ise Antik Yunan’daki gibi bir kamusal alanın sağladığı özgürlük içi boş bir özgürlüktür. Herkesin kamusal alanda yer alma ya da siyaset yapma özgürlüğü olsa bile, bunu yapacak boş zamanı yoktur. Siyaset, iktidarın uygulanması ve iktidar için mücadele değildir. Özgül bir mekânın konfigürasyonudur; belirli bir deneyim alanının, ortakmış ve ortak bir karara bağlıymış gibi konumlandırılan nesnelerin, bu nesneleri gösterebilen ve onlar konusunda akıl yürütebilen öznelerin bulunduğu bir alanın şekillendirilmesidir (Rancière, 2012: 28). Rancière tam da bu nedenle siyasal alanı, düzenleyici ve örgütleyici bir form olarak siyasetten ayırır ve siyasallığı özgürleşme süreci olarak tarif eder. Özgürleşme süreci, siyaset sürecinin ta kendisidir. Rancière, özgürleşme için *liberation* yerine *emancipation* kavramını kullanır. Yani özgürleşmeyi bir tür *kurtulma*, *serbest kalma* olarak görür.

2.2. “SİYASETİN SİYASETSİZLİĞİ”

İkinci Dünya Savaşı’nın sona ermesiyle dünya siyaseti, her ne kadar yumuşama dönemi gibi adlandırmalarla dönemsel olarak kategorize edilmiş olsa da genel olarak Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği ve Amerika Birleşik Devletleri arasında süren uzun bir soğuk savaş dönemine girmiştir. 1989 yılına gelindiğinde ise başta SSCB’nin çöküşü olmak üzere bununla ilgili olarak gerçekleşen bir dizi olay sonucunda sadece soğuk savaş dönemi bitmemiş, aynı zamanda bu durum siyaseten hem teori hem de pratik anlamında karşı tarafın zaferini ilan ettiği bir sürecin başlangıcı olmuştur. Liberal demokrasi her yerde topluma kendini demokrasi, özgürlükler, eşitlik ve adalet konusunda alternatifsiz yönetim biçimi olarak sunmuş; ancak bu dönemden sonra yaşanan hızla piyasalaşma ve özgürlük, adalet, eşitlik gibi kavramların piyasaya uygun bir biçimde yeniden dizayn

edilmesi akıllara “piyasa demokrasisi” (Brown, 2021) içinde mi yaşıyoruz sorusunu getirmiştir? Böylelikle birçok düşünür liberalizm, demokrasi ve siyasallık arasındaki ilişkiyi sorgulayarak, neoliberalizmin demokrasiye ne yapmış olduğu üzerine analizler yapmaya çalışmıştır.

Bu çalışmanın giriş kısmında da belirtildiği üzere Rancière de bu çaba içine giren düşünürlerden biridir. Çünkü Rancière’in demokrasiye bakış açısı en temelde siyaset ile ilgilidir. Rancière’e göre demokrasi, toplum dışına itilen, polis düzeninde bir düzenleme ve (ortak olan açısından) dağıtım aracına indirgenerek içi boşaltılan siyasetin, polis içinde polemik bir sahne şeklinde belirebilmesini sağlayan zemindir. Dolayısıyla *siyasetin siyasetsizliği* olarak ifade edilen durum aslında demokrasinin yokluğudur. Yani siyasallığın imkanının yokluğudur. Bu tartışma içinde yer alan Chantal Mouffe ve Wendy Brown gibi diğer düşünürler ise demokrasiyi siyasallığın imkanı olarak değil, tam tersine siyasallığı demokrasinin olanağı olarak görmektedirler. Bu nedenle bu kısımda yapılan tartışmalar hem tezin temel sorunsalı olan sosyal medyanın demokrasi açısından bir imkan olup olmadığının sorgulamasını yapmak hem Rancière’in siyasallık ve demokrasi tezlerinin çağdaşlarından farklı yönlerini ortaya koymak hem de siyasetin siyasetsizliği meselesine bir açıklık getirerek bir sonraki kısımda ele alınacak olan siyaseti siyasallaştırma konusu için bir arka plan oluşturmaya çalışmak açısından önemlidir.

Öncelikle Brown için siyasal, daha ziyade ortak varoluşun düşünüldüğü, şekillendirildiği ve yönetildiği müzakereler, güçler, eylemler ve değerler sahnesini tanımlar. Siyasal kaçınılmaz olarak adalet ve düzenin koordinatlarını çizmekle ilgilenir, ama aynı zamanda güvenlik, ekoloji, zaruret ve acil durumla da ilgilidir. Farklı iktidar biçimleri -ister yasal ister kararcı, ister paylaşılan ister otokratik, ister yasadışı ister meşru ve hesap verebilir olsun- siyasalın emareleridir, ama siyasala herhangi bir zaman ve yerde şekil veren, özgül akıl biçimleridir. Siyasalın güçlerini yaratan, bir araya getirdiği (çıplak) topluluktur, ama Marksistlerin düşüncesine göre artıdeğer yaratmak üzere emeğin bir araya getirildiği gibi

muntazam, izi bulunabilir bir tarzda gerçekleşmez bu süreç (Brown, 2021:66). Brown üst yapıdan da bahsetmediğini belirterek siyasalın, toplumsal güçlerin salt bir yansıması, sivil toplumun "gerçek mücadelelerinin" yürütüldüğü bir sahne de olmadığını söyler. Aksine, siyasal güç daima aynı bir rasyonalite, belli bir akıl biçimi ve onun tikanıklıkları, bir normlar kümesi ve onun yaratıcı etkileri tarafından somutlaştırılır ve biçimlendirilir. “Michel Foucault'nun hatırlattığı üzere, iktidar ne hakikat inşasından bağımsızdır ne de hakikate benzetilebilir; siyasal iktidar da istisna değildir” (Brown, 2021:67) diyerek, siyasalı Foucault'ya referansla ve Rancière'den farklı olarak iktidar ilişkileri içerisinde ele alır.

Brown'a (2021) göre siyasal, diğer toplumsal alanlardan ve güçlerden yalıtılmış değildir; aksine gözenekli, katmanlı ve sınırları belirsiz bir yapıya sahiptir; ekonomik, toplumsal, kültürel ve dinsel güçlerle sürekli iç içe geçer. Bununla birlikte siyasal, hem büyük ölçekli insan topluluklarının hem de insan dışı dünyaların kaderini –hatta yaşam ve ölümünü– belirlemesi bakımından eşsiz bir konum işgal eder. Aynı zamanda bir halkın başkalarıyla karşılaşmalarında bireysel ve kolektif kimliğini kurduğu ayrıcalıklı bir anlam mekânıdır. Her şeyden önce ise, halkın kendi kendini yönetmesi olarak anlaşılan demokrasi imkanı yalnızca siyasalın varlığıyla mümkündür. Siyasalın olmadığı yerde demokrasi, kendi içinde çelişkili bir ifade haline gelir. Çünkü demokrasinin zorunlu kıldığı iktidar paylaşımı, emek, yenilenme ve kurumsal destek gerektiren benzersiz bir siyasal projedir. Bu nedenle demokrasinin meşruiyeti, ancak siyasalın söz dağarcıkları ve işleyiş mantığına dayanır (Brown, 2021: 67). Bu nedenle özetle, “Schmitt ve Arendt'in görüşleri hilafına siyasalın ne ontolojik temelleri vardır ne de tarihsel olarak değişmez karakteristik özellikleri ve koordinatları” (a.g.e. 67).

Siyasalı demokrasinin olanağı olarak bu şekilde yorumlayan Brown, neoliberalizmin demokrasiye (liberal demokrasiye) ne yaptığının sorusunu öncelikle neoliberalizmin siyasala ne yapmış olduğu üzerinden yanıtlar: Neoliberal düşünürler siyasalı ihtiyatla ele

almış ve hem egemen demokratik çeşitlerine açıkça düşmanlık beslemiştir. Dolayısıyla neoliberalizm siyasal egemenlikten kopartarak, demokratik biçimini ortadan kaldırarak ve demokratik enerjisinden mahrum bırakarak sınırlandırmayı ve zaptetmeyi amaçlar. Neoliberalizm siyasal hem daraltmaya hem de demokrasiden uzaklaştırmaya çalışır - "post-ideolojik" emellerinden ve teknokrasiyi onaylamasından tutun da hükümet faaliyetlerini ekonomikleştirilmesine ve özelleştirilmesine, eşitlikçi "devletçiliğe" dizginsiz muhalefetinden demokratik talepleri gayrimeşrulaştırıp tahdit etmeye çalışmasına; seçimlerde oy hakkını kısıtlamaya kalkmasından belli devletçilik türlerini sert şekilde sınırlamaya kalkmasına kadar birçok alanda bunu görmek mümkündür (Brown, 2021: 68). Neoliberaller tam da bu amaçla siyasetten arındırılmış ulus devletleri ve ulusüstü kurumları, dünya ekonomisini muhafaza edecek hukuk anlayışını, ticari ilkeleri model alan yönetişimi, çıkarları için hareket eden piyasa ahlakının yönlendirdiği bireyleri savunmaktadır.

Siyasetin siysetsizliği olarak tarif ettiğimiz, demokrasiden arındırılmış siyaset, siyasetten arındırılmış demokrasi söylemi (müzakereci, modern, parlamenter, temsili, anayasal, liberal gibi) günümüz demokrasi biçimleri için açıklayıcıdır. Çünkü Brown'un (2021) da belirttiği gibi demokratik müzakere, mücadele ve iktidar paylaşımı yerine işletme, hukuk ve teknokrasi; demokratik siyasal hayata pek çok cepheden yöneltilen bu düşmanlığın uzun yıllar sürmesi en iyi haliyle neoliberalleştirilmiş nüfuslar, demokrasinin değeri konusunda yaygın bir kafa karışıklığı, en kötü haliyle de demokrasinin ayaklar altına alınmasına yol açmıştır. Yine de, siyasal itibarsızlaştırılır ve saldırıya uğrar ama ortadan kaldırılmazken ve demokrasinin kendisi zayıflayıp değersizleşirken, neoliberal düzenlerde demokratik olmayan ve demokrasi karşıtı siyasal güçler ve enerjiler hem genişlemiş hem de yoğunlaşmıştır. Böylece eşitsizliği ve güvencesizliği artıran neoliberal etkiler öfkeli sağ popülizme yol açmış ve siyasal demagoglar iktidara gelmiştir. Bu durum neoliberallerin rüyalarındaki sakin, uyumlu

yurttaşlarla; ulusallıktan arındırılmış ekonomilerle; incelmış ama kuvvetli devletlerle, sermaye birikimini kolaylaştırmaya ve rekabete istikrar kazandırmaya odaklanmış uluslararası kurumlarla bağdaşmaz.

Peki bu duruma nasıl gelinmiştir? 80'lerin sonu sınıfsal çatışma anlamında bir mutabakatın sağlandığına ilişkin ortaya atılan tezlerin popüler olmaya başladığı yılların başlangıcıdır. Bu dönem Rancière'in "siyasetin siyasetsizliği" (2011) olarak tarif ettiği post-konsensüs/demokrasi dönemi olarak ortaya çıkmıştır. Bu dönemin geldiği nokta ise Rancière'in Siyasalın Kıyısında (2007) adlı çalışmasında üzerinde durduğu gibi "vaadin sonu", yani liberal demokrasinin vaatlerinin de sonudur. Şöyle ki eşitlik, özgürlük, sosyal haklar, hukukun üstünlüğü vb. gibi liberal demokrasiye içkin gibi görülen bütün bu özellikler neoliberalizmle birlikte piyasaya uygun bir şekilde yeniden düzenlenirken, hatta (Wendy Brown'un belirttiği gibi) liberalizmde müdahale olmadan piyasada dolaşan "özgür" bireylerin yerini piyasa için her biri birer girişimci gibi hareket eden bireyler alırken, devlet de yine bu dönemde Brown'un altını çizdiği gibi sermaye yüzünden değil, sermaye için çalışan şirket mantığı ile hareket eden devlete dönüşmüştür.

Bu dönem açısından çarpıcı olan ise, siyasallığı bastırmaya yönelik her türlü uygulamanın "demokrasi" veya "insanlık" adına yapılmış gibi meşrulaştırılmaya çalışılıyor olmasıdır. Evrensel bir insanlık söyleminin altında yüceltilen bir birey vardır. Dolayısıyla toplumda çatışmaya mahal vermeyecek şekilde kendi kendisiyle sınırlandırılmış bir bireycilik anlayışı hakim kılınmaya çalışılır. Rancière'in de üzerinde durduğu gibi, "modern siyaset-ötesi, özgül bir karakterin icat edilmesiyle başlar, hizipler arasındaki münakaşayı, taraflar ve her birine düşen pay hakkındaki münakaşayı bertaraf etmesi gereken egemenliğin mutlak niteliğinin birebir karşılığı olan bir 'bireysellik' ile. Siyaset ötesi, halkın daha baştan bireylere ayrılmasıyla başlar; bu ayrışma, siyaseti var eden sınıf savaşını bir hamlede sahneden kovarak bunun yerine herkesin herkesle savaşını koyar" (Rancière, 2011: 102). Burada sınıfsal bir okuma gerektiren klasik işçi-patron arasındaki

çatışma bir birey olarak patron olan A kişisi ile yine bir birey olarak işçi olan B kişisi arasındaki çatışmaya indirgenerek bertaraf edilir ve bu anlamda da bir sınıf olarak mücadele etmenin önüne geçilmeye çalışılır.

Demokrasi ve siyasallık konusunda Rancière'in eleştirilerinin doğrudan liberal demokrasiyi ve onun *temsil* mantığını hedef alması, onu Brown ve Mouffe gibi bu konudaki eleştirilerinin hedefinde doğrudan neoliberalizm olan çağdaşlarından ayırır. Çünkü bu düşünürler Rancière'den farklı olarak sorunun liberalizmin genel yönetim mantığından değil, neoliberalizmin liberal demokrasiyi olanaksız hale getirmesinden kaynaklı olduğunu düşünürler ve *siyasetin siyasetsizleştirilmesi* meselesini bu bakış açısıyla ele alırlar. Dolayısıyla burada siyasetsizleşme neoliberal politikaların toplumun her alanına yayılmasıyla siyasetin alanını ekonomikleştirme ile ilgili bir sorundur. Brown ve Mouffe açısından bu durum (ekonomik) liberalizmin, özellikle de temel hak ve özgürlüklerin korunması anlamında onu demokrasiye daha çok yaklaştıran tarafı olan siyasal liberalizmi baskılaması nedeniyle ortaya çıkan bir durumdur. Mouffe bu durumu liberalizm ve demokrasi ilişkisi açısından bir paradoks, “demokratik bir paradoks” (Mouffe, 2001) olarak ifade eder. Bu doğrultuda da bazı dönemler siyasal liberalizmin ekonomik liberalizmi alt ederek demokrasiye yaklaştığını (Keynesyen dönem de olduğu gibi), bazı dönemlerde ise ekonomik liberalizmin siyasal liberalizmi alt etmesi nedeniyle demokrasi açısından gerilimlere neden olduğunun (neoliberal dönemde olduğu gibi) tartışmasını yapar.

Bu konuyu biraz daha açmak gerekirse, Mouffe liberal demokrasiyi liberalizmin ve demokrasinin durumuna ayrı ayrı odaklanarak ele almakta ve bunun sonucunda ortadaki gerilimli ilişkiyi agnostik bir ilişki olarak olumlamaktadır. Şöyle ki liberalizm ve demokrasinin birlikteliği gerilimli ve çatışmalı bir birlikteliktir. Dolayısıyla dönemsel olarak biri diğerine galip gelebilmektedir. Örneğin; Keynesyen politikaların uygulandığı dönemde sosyal anlamda liberal demokrasinin hakimiyeti söz konusudur. Günümüzde ise

bu alan kısıtlanarak alana tamamen liberal ekonomik anlayışın savunduğu değerler hakim olmuştur. Bu durum toplumda giderek hoşnutsuzlukların artması anlamında bir hegemonya krizine neden olurken, aynı zamanda toplumdaki genel hoşnutsuzluğun sağ popülist hareketlere ivme kazandırması gibi bir tehlikeyi beraberinde getirmiştir¹⁴. Mouffe, bu durumun nedenini liberal demokrasinin demokrasi ile kurduğu ilişkide demokrasi açısından hayati önem taşıyan gerilimin (agonistik ilişkilerin) bir kenara bırakılarak ekonomik liberalizmin galip gelmesi üzerinden açıklar.

Bu tartışmada Büyük Buhran olarak adlandırılan 1929'da yaşanan ekonomik kriz sonrası uygulanan Keynesyen ekonomi modelinin uygulandığı dönemi, halk ve özgürlükler açısından Mouffe ve Brown'un siyasal liberalizme vurgu yaparak değerlendirmesi, aslında bu anlamda verilen sosyalist mücadeleyi görmezden gelmektir. Çünkü bu dönemdeki bütün hak ve özgürlükler anlamında yapılan uygulamalar uzun ve kanlı bir mücadele tarihine sahip olan sosyalist hareketlerin savunduğu değerler ve kazanımlardır.

Kapitalizmin günümüzdeki krizini neoliberalizmden kaynaklı bir hegemonya krizi olarak değerlendirir: "İkinci Dünya Savaşı'nın sona ermesinden otuz yıl sonra, Batı Avrupa'daki demokratik ülkeler için asli bir sosyoekonomik model temin eden sosyal demokrat Keynesçi refah devletinin yerini bu neoliberal hegemonik oluşum doldurmuştur. [...] Neoliberalizm şu anda, iktisadi etkinlik alanıyla sınırlandırılmayacak ölçüde, sahiplenici bireycilik [possessive individualism] esasına dayanan bütün bir toplum ve birey kavrayışını ifade eden bu yeni hegemonik oluşumu adlandırmak için kullanılan bir terimdir" (Mouffe, 2019: 23-24). Mouffe bu durum karşısında sağ popülist partilerin hızla yol alırken, sosyal demokrat partilerin Batılı ülkelerin çoğunda düşüşe geçtiğini

¹⁴ Burada şunu belirtmek gerekir ki Mouffe'un sağ popülizmi toplumdaki iktidar ilişkilerinden, devlet güçlerinin ve egemenlerin bu konudaki yaklaşımlarından bağımsız bir biçimde ele alması sorunlu bir yaklaşımdır. Çünkü, yükselişe geçen sağ popülist hareketlerin birçok ülkede iktidara gelmesi öngörülemez bir durum olarak görülse bile, egemen sınıf ve devlet güçlerinin solun karşısında sağ popülist hareketin önünü açtıkları yadsınılamayacak bir gerçekliktir.

belirtmektedir. Oysa 2008 krizi neoliberalizmin çelişkilerini görünür kılmış ve neoliberal hegemonik oluşum bugün hem sağ hem de sol kurulu düzen (müesses nizam/established order) karşıtı hareketlerce sorgulanır hale gelmiştir. Mouffe bu yeni konjonktüre “popülist moment” (Laclau ve Mouffe, 2008; Mouffe, 2019) adını vermekte ve analizinin temel argümanını bu hegemonik sınıra müdahil olabilmek için bir politik sınır inşa etmek gerekliliği üzerine kurmaktadır. Mouffe göre "halk" ve "oligarşi" arasında inşa edilecek politik sınır, söylemsel bir strateji olarak anlaşılabilen sol popülizmin mevcut konjonktürde demokrasiyi iyileştirmek ve derinleştirmek için gereken tarzda bir politikayı oluşturması açısından önemlidir.

Brown ise kriz analizini Foucault’un “liberal yönetimselliğin yeniden programlanması” şeklindeki neoliberalizm tarifine referansla bir yönetim krizi üzerinden yapmaktadır. Şöyle ki Brown’a göre, siyasi rasyonalite ve yönetim, hukuk ve hukuki akıl, insan sermayesinin eğitilmesi ve bu anlamda kullanılan pratikler göz önüne alındığında toplumu en küçük noktasına kadar sarmayı ve piyasa süreçlerine dahil etmeyi hedefleyen virüs gibi bir sistem vardır karşımızda ve bu doğrultuda da demokrasi siyaset dışı bırakılmaktadır. Çünkü neoliberalizm, demokrasi kurumlarından yoksun bir siyaset durumu üretmektedir (Brown, 2018: 49).

“Liberal demokrasi, bu çalkantılı yüzyıl sona ererken yegane meşru yönetim biçimi olarak kabul edilmiş görünüyor. Peki söz konusu durum, bazılarının iddia edeceği gibi, hasımlar(ın)a karşı kazanılmış bir nihai zafere işaret ediyor mu? Böyle bir iddiayı kuşkuyla karşılamak için ciddi nedenler var. İlk olarak, mevcut konsensüsün ne kadar güçlü olduğu ve ne kadar süreceği belli değildir. Liberal-demokratik modele açıktan açığa karşı çıkmaya çok az kişi cesaret edebiliyor, ama mevcut kurumlardan hoşnutsuzluk işaretleri yaygınlaşıyor” (Mouffe, 2001: 89). Mouffe (2001), giderek artan sayıda insanın geleneksel partilerin artık çıkarlarını gözetmediğinin farkında olduğunu ve aşırı sağ partilerin pek çok Avrupa ülkesinde önemli çıkışlar gösterdiği üzerinde durur -ki bugün

gelenen noktada son olarak Hollanda olmak üzere pek çok Avrupa ülkesinde sağ popülist liderlerin iktidara geldiği görülmektedir. Mouffe, aynı zamanda politika ve politikacılara yönelen bir kinizmin göze çarptığını belirterek, liberal-demokratik toplumların çoğunda Sovyet komünizminin çöküşünden beri tanık olduğumuz zafer sarhoşluğuyla çelişen negatif bir gücün açıkça faal durumda olduğunu söyler.

Bu süreçte Müzakereci demokrasiyi savunanlar halk egemenliğinin yeniden tanımlanması gerektiği üzerinde durur. Temel iddiaları, uygun müzakere prosedürleri sayesinde, hem (liberal hakların savunulması olarak anlaşılan) rasyonaliteyi hem de (halk egemenliği tarafından temsil edildiği şekilde) demokratik meşruluğu tatmin edecek anlaşma biçimlerinin bulunmasının mümkün olduğudur. Mouffe'a göre, Liberal-demokratik kurumların geleceğinin bir konsensüsle güvenceye alınacağını düşünen Rawls ve Habermas'ın bu inançları, liberal demokrasi için gereken istikrarlı temellere 'basit modus vivendi' ya da 'salt anlaşma'nın değil rasyonel bir konsensüs biçimine katkıda bulunacağını varsaymalarından kaynaklanır. Rawls, anahtar konunun adalet olduğunu düşünürken, Habermas için adalet meşrulukla ilgilidir. Rawls'a göre, iyi düzenlenmiş bir toplum, ortak bir adalet anlayışı tarafından konulan ilkelere göre işleyen bir toplumdur. Kurumların istikrarını ve yurttaşlar tarafından kabulünü sağlayan da budur. Habermas'a göre, istikrarlı ve iyi-işleyen bir demokrasi, meşruluğa içkin rasyonel bir anlayış aracılığıyla bütünleştirilen bir idare biçiminin yaratılmasını gerektirir. Habermasçılara göre, merkezi konu olarak, demokratik katılım yoluyla oluşacak ve rasyonel sonuçlar yaratacak prosedürlerin tesis edilmesi, demokratik kurumlar tarafından alınan kararların herkesin çıkarlarını eşit biçimde ifade eden tarafsız bir bakış açısının temsil garantisine dair bulguları gerektirir (Mouffe, 2021: 103).

Brown da Mouffe ile benzer biçimde neoliberal sistemin günümüzde liberal demokrasinin adalet, eşitlik, özgürlük gibi bütün söylemlerinin ekonomik anlamda yeniden inşasına tanık olunduğunu belirtmektedir. Neoliberalizm bireyleri insan sermayesine, mübadeleyi

rekabete, eşitliği eşitsizliğe, emek gücünü girişime, özgürlüğü piyasa koşullarına indirgeyip; hukuku, yasaları ve devleti ekonomikleştirerek sermaye lehine araçsallaştırmaktadır. Brown, bütün bu durumu toplumun çeşitli alanlarındaki (özellikle de toplumsal yeniden üretim alanları gibi piyasalaşmamış alanlar açısından) ekonomikleştirilmeyi baz alarak analiz ederek, özellikle de öznenin, demokrasinin, siyasetin durumuna ilişkin bir şeyler söylemeyi amaçlar. Brown, neoliberalizmin demokrasiye yaklaşımını demokrasiye saldırı olarak nitelendirmektedir. Şöyle ki Foucault’a referansla bir yönetim rasyonalitesi olarak tarif ettiği neoliberalizmin neoliberal aklın toplumun bütününe sirayet etmesi sonucu ve sadece ekonomi değil birçok alandaki ilişkileri dönüştürmesinin demokrasi açısından yarattığı tehlike üzerinde durur ve bu durumu şu şekilde ifade eder: “Neoliberal akıl yürütme ve değer biçme tarzının temas etmediği hiçbir şey kalmadığını ve neoliberalizmin demokrasiye saldırısının her yerde hukuku, siyasal kültürü ve siyasal öznelliği etkilediğini savunuyorum”(Brown, 2020: 19).

Brown’un demokrasi ve siyasallık arasındaki ilişkiyi Mouffe ile benzer biçimde ve benzer kaygılarla okuyup neoliberalizmi eleştirdiği noktada, Rancière açısından dikkat çekici olan siyasallığın toplumsalın içinde biçimlenirken, siyasalın olanağı olarak demokrasinin bir düzen anlamında toplum içerisine yerleştirilmiş bir ihtilaf sahası, Rancière’in “eşitsizliğin bağrındaki eşitlik” dediği zemin olmasıdır. Brown çalışmalarının tamamında varlığı ve geleceği açısından karamsar bir tablo çizdiği demokrasiyi halkın tamamının siyasal varlığı, dolayısıyla kendisini yönettiği siyasi biçimin adı olarak tanımlamaktadır; ancak, bunun yanı sıra demokrasinin tartışmalı ve açık uçlu bir kavram olduğu üzerinde de durmaktadır: “Demokrasi, istibdat ve diktatörlüğün, faşizm yahut totalitarizmin, aristokrasi, plütokrasi yahut şirket-erkinin karşısında durduğu gibi, çağımıza ait bir fenomenin, neoliberal rasyonalitenin doğurduğu düzen içinde yönetimin yönetişime ve işletmeye dönüşmesinin de karşısındadır” (Brown, 2018: 20). Burada demokrasi,

siyasalın olanağı olarak uyumsuzluk durumunun ortaya çıkabileceği zemin olmaktan ziyade siyasallığın ve siyasal özneleşmenin toplumsal içindeki nihai sonucu olarak görülmektedir. Yani demokrasi toplumsal alanda yaşanan ve siyasallık olarak adlandırılan çatışmalı durumun ortaya çıkardığı bir yönetim pratiğidir ve bu haliyle de bir düzene işaret etmektedir. Bu doğrultuda *siyasetin siyasetsizliği* şeklinde yorumlanan durum, temelde demokrasinin içi boşaltılarak piyasalaştırılmasıdır. Bir önceki bölümde ele alınan, Mouffe'un belirttiği gibi demokratik bir toplumun varlığı açısından gerilimli bir ilişkinin yapısını oluşturan kavramların bir mutabakat fikriyle hızla piyasalaştırılması toplum açısından yıkıcı sonuçlar doğurabilecek önü alınamaz kutuplaşmalara zemin hazırlamıştır. Batı'da yükselen sağ popülizm de bunun en büyük göstergesidir. Brown bu durumda neoliberal teorisyenlerin sordukları şu soru üzerinde durur: “Peki zamanımızdaki yoğun siyasal kutuplaşmayı anti-siyasal ve anti-demokratik yönetim rasyonalitesine nasıl uyduracağız?” (Brown, 2020:73). Friedrich Hayek'in siyasalı piyasanın gereklerine uydurmak yönündeki çabası bu sorunun yanıtıdır. Brown (2020), bu yüzden neoliberal teorisyenlerin hepsinin siyaseti bir yandan ekonomik koordinatlara ve ölçeklere tabi kılarak, diğer yandan da piyasanın gereklerine uydurarak siyasal güçleri kökten sınırlandırma arayışında olduğunu belirtir. Her şeyin ötesinde, neoliberaler kuvvetli demokrasiye -toplumsal hareketlere, doğrudan siyasal katılıma ya da devletten demokratik taleplere- karşı çıkmakta birleşmiş olup ve bunları totaliterlikle, faşizmle ya da ayaktakımının hükümdarlığıyla özdeşleştirmişlerdir. Hayek de bu emelle halk egemenliğinin tutarsız olduğunu ortaya atmış ve siyasal egemenlik kavramının kendisinin özgür toplumlara uygun olmadığını iddia etmiştir.

Neoliberal rasyonalitenin alametifarikası, önceden ekonomik olmayan saha, faaliyet ve öznelerin illaki piyasalaştırılması veya parasallaştırılması değil, geniş çapta ekonomikleştirilmesidir. Geldiğimiz noktada ise homo politicusun yerini, Brown'a göre insan sermayesi olarak homo oeconomicus almıştır. Brown, bu doğrultuda şu sorular

üzerinde durmaktadır: İnsanlar nasıl oluyor da hayatın her alanında homo oeconomicus, bilhassa “insan sermayesi” olarak şekillendirilir hale geliyor? Adına neoliberalizm dediğimiz kendine özgü akıl biçimi nasıl oluyor da alelade kurumların pratiklerine ve günlük hayatın söylemlerine nüfuz eden bir yönetim rasyonalitesi haline geliyor? Bu 1970 ve 80’lerde zor yoluyla yapılırken, yazara göre, günümüz Avrupa-Atlantik dünyasında neoliberalleşme daha ziyade özel yönetim teknikleriyle, en iyi pratikler ve hukuki ayarlar yoluyla; şiddet, amirane buyruklar, hatta bariz siyasi platformlar yerine, mutabakat ve *buy-in*’e dayanan “yumuşak iktidar” üstünden yürürlüğe giriyor. Komplike bir sağduyu biçiminde, yerleştiği, yuvalandığı ve onay gördüğü her yerde kurumları ve insanları yeniden inşa eden bir gerçeklik ilkesi olarak iş görüyor neoliberalizm (Brown, 2018: 43). Brown’un “neoliberalizmin sinsi devrimi” (Brown, 2018) dediği şey tam olarak budur. Brown buna karşı çıkışların da olduğunu belirtir; ancak, bu karşı çıkışlar polisle girilen siyasi münakaşalardan öteye gidememektedir. Bu açıdan da neoliberalizmi o akıl tarzıyla işyerlerinin, okulların, kamu kurumlarının, toplumsal ve siyasi söylemin, hepsinden öte öznenin gövdesine ve dallarına kılcal damar gibi sokulan tahtakurusuna benzetiyor.

Özetle neoliberalizm demokrasiye ne yaptı sorusunu bir kez daha sorduğumuzda Brown’un cevabı, demokrasinin boğazını sıkıştırdır. Çünkü Demokrasinin boğulması, neoliberal programın tali değil asli unsurudur. Neoliberallere göre demokratik enerjiler siyasalı besleyerek özgürlüğü, kendiliğinden düzeni ve gelişmeyi tehdit eder; hatta despotizme ya da totaliterliğe yol açabilir. Çoğunluk yönetimi bile yeniden bölüşümcü, kapsayıcı bir devlete kapı aralarken; güçlü demokratik aktivizm ahlaki otoriteyi sarsar ve düzeni aşağıdan bozar. Bu nedenle neoliberalizmin tahammül edebildiği tek demokrasi, siyasal özgürlükten, eşitlikten, iktidarın paylaşımından, ortak yarara dayalı yaşamadan ve katılım kültürlerinden arındırılmış, içi boşaltılmış bir versiyondur (Brown, 2020: 73).

Amacını devlet, toplum ve özneyi yeniden inşa eden sosyal politika üreten, hakikat ve hukuk teorisi koyutlayan bir normatif akıl biçimi şeklinde ifade edilen bu neoliberalizmin temel unsurlarını öne çıkarmak şeklinde açıklayan Brown'a göre, "başkalarının sadece ekonomi politikası gördüğü yerde, Foucault klasik liberal dil ve hesap verebilirlik kanalını tersine çeviren, devrimci ve kapsamlı bir siyasi rasyonalite tespit etmiştir" (Brown, 2018: 80). Neoliberalizm en temelde kapitalist sermaye birikimi içeren bir yönetim tarzıdır. Foucault'nun yaptığı bu noktada tam da iktidar kuramı ile bağlantılı olarak homo oeconomicusun her yerde homo politicusu alt ederek hakimiyet sağladığına yönelik bir analizdir. Foucault iktidarı nasıl ki toplumun her tarafına yayılmış kılcal damarlara benzetir, neoliberalizmde de homo oeconomicus bu kılcal damarlar gibi toplumun her tarafına yayılarak, homo oeconomicusun neoliberal versiyonu demokrasinin maddileşmesini sağlayan fail, dil ve sahaları ortadan kaldırmıştır.

Neoliberal çerçevenin dışında eşitsizlikleri görünür kılan şey toplumsalın diliydi elbette; tabi kılmanın, zelil hale getirmenin ve dışlamanın yaşandığı, tespit edildiği, protesto edildiği ve düzeltilme potansiyeli taşıdığı yer toplumsalın alanıdır. Neoliberal çerçevenin dışında toplumsal iktidarın dayanağı Marx'ın sömürü ve tahakküm ilişkileri olarak tanımladığı, Foucault'nun özneleştirme ve toplumsal inşa kuvvetleri olarak tanımladığı ya da eleştirel ırk, feminizm ve queer teorisyenlerinin tabi ve zelil kılma gramerleri olarak tanımladığı şeydir. Eşitsizliği ciddi anlamda araştıran herkesin bildiği üzere toplumsal, hayati bir adalet alanıdır, çünkü belli bir bölgenin, ülkenin ya da medeniyetin tarihleri ve hiyerarşileri burada ana hatlarıyla yeniden üretilir. Toplumsal güçlerin kavranması, "diz çökmeyi" ya da "Siyahların canı candır" (Black lives matter) demeyi, ergen queer'ler arasındaki yüksek intihar oranlarını, kadınların daha az ücretle daha çok çalıştırılmasını anlamanın tek yoludur. Üstelik kişisel bağları, piyasa mübadelesini ya da soyut yurttaşlığı çeşitli biçimlerde aşarak bizi birbirimize bağlayan şeydir toplumsal. Bireyler ya da ulus olarak piyasa araçsallığı ya da ailevilik kodlarının ötesinde adil olmayı, düzgün

davranmayı, kibarlık etmeyi, ihtimam göstermeyi toplumsal içinde başarırız ya da başaramayız. Demokrasi açısından temel önemde olan siyasal eşitlik de burada şekillenir ya da bozulur (Brown, 2020:52). Burada Brown'un Rancière ile benzer biçimde siyasallığı, yani siyasal olanı toplumsala atfettiği görülür. Dolayısıyla neoliberalizmin toplumsalı hedef alması aslında siyasalı toplumdaki dışlayarak, toplumu siyasetsizleştirme amacını taşır.

2.3. SİYASETİ SİYASALLAŞTIRMANIN İMKANI

Siyaseti siyasallaştırma meselesi bu bölümün başlarında da üzerinde durulduğu gibi temelde egemen sınıfların elinde bir düzenleme pratiğine, yönetme sanatına dönüştürülen siyaseti bu konumundan indirme, toplumun ortak yaşamına özgü bir kavrayışla yeniden inşa etme meselesidir. Rancière'in perspektifinden biraz daha yaklaştığımızda ise bu mesele duyulur olanın paylaşımında ve yönetimde payı olmayanların, sözü sayılmayanların kısacası toplum denilen bir bütünlük içinde sayısal bir veri olarak bütüne dahil edilen ancak iktidarın ve zenginliklerin paylaşımı noktasında paya dahil edilmeyen paydanın kendini var etme mücadelesidir. Bir ihtilaf sonucu meydana gelen halkın görünür olma mücadelesidir. Sesin, gürültünün yerine sözü koyma mücadelesidir. En nihayetinde de siyasal mücadele Rancière'in deyimiyle “kelimelere sahip olma mücadelesi” (Hazan, 2010) olarak görülmektedir. Demokrasi bu mücadelenin ortaya çıkmasını sağlayan zemindir. Yani siyaseti siyasallaştırmanın imkanıdır. Çalışmanın temel sorunsalını bu açıdan düşündüğümüzde sosyal medyanın demokrasi açısından bir imkan olma noktasında, siyaseti siyasallaştırmanın da bir olanağı olacağını söyleyebiliriz. Demokrasi bu anlamda bir ihtilaf durumunun gündeme geldiği, halkın, sayılmayanların ve mücadelenin görünür olacağı, sesin yerini sözün (logos) alacağı alan olacaktır. Bu nedenle çalışmanın bu kısmında siyaseti siyasallaştırmanın imkanı olarak demokrasinin hem toplum hem de sosyal medya açısından var olma koşulları üzerinde durulacaktır.

Siyaseti siyasallaştırmanın imkanı, en temelde demokrasi ile ilgilidir. Çünkü bu çalışmada savunulduğu biçimiyle bir kez daha belirtmek gerekir ki burada demokrasiden kasıt temsili bir rejim değildir. Rancière'in demokrasi savunusu, demokrasinin bir rejim olmadığı üzerinedir; çünkü, tüm siyasi rejimler oligarşiktir. Chambers'in ifadesiyle, Rancière'in, her zaman belirli polis emirleri altında yaşadığımızı ısrarla vurguladığı gibi, oligarşilerde yaşadığımızı ısrarla vurgulaması, siyasi olasılıkları daraltmak için değil, demokratik siyasetin gerçekleşmesi durumunda alacağı biçimi belirlemek içindir. Daha da önemlisi, demokrasinin bir rejim olmadığını ve tüm rejimlerin oligarşi olduğunu kesin olarak göstererek Rancière, demokrasi hakkında düşünmek için farklı bir alan açar. O, “demokratik” olanı çıkar gruplarının rekabetinden, sivil haklardan, liberal anayasalizmden ve demokrasinin sıklıkla karıştırıldığı diğer tüm kurumsal ve yasal biçimlerden ayırır. Oligarşinin egemenliğini ortaya çıkararak, Rancière demokrasinin olasılığını gündeme getirir. Böyle bir olasılık, demokrasinin rejim meselesi değil, siyaset meselesi olduğunu görmeye bağlıdır (Chambers, 2014: 67). Burada tekrar belirtmek gerekir ki Rancière'in kuramında dikkat çekici olan siyaset ile demokrasi arasında kurduğu ilişkidir. Daha doğrusu demokratik siyaset ile demokrasi arasında siyasal mücadele pratiğine vurgu yaparak kurduğu ilişkidir.

Demokrasi bir (*demokratik*) siyaset meselesidir. Bu nedenle burada yapılmaya çalışılan bir rejim, yönetim biçimi olarak kriz içindeki liberal demokrasiyi, siyasallık ile demokrasi arasında kurduğumuz ilişki yoluyla kriz tartışmalarından çekip çıkarma çabası değildir. Tam tersi bu demokrasi anlayışının siyaset ve demokrasi arasındaki ilişkiyi yok etmeye çalışarak toplumda nasıl krizlere neden olduğunu, bu açıdan da demokrasiyi olanaksız hale getirdiğini ortaya koyma çabasıdır. Böylece sosyal medya açısından bir demokrasi sorgulaması yaparken kastettiğimiz, demokrasi anlayışının başına liberal, temsili, müzakereci vb. sıfatlar getirerek analiz etmeye çalışan hiçbir bakış açısıyla da ilgisinin olmadığını gösterme çabasıdır. Rancière'in siyaset ve demokrasi kuramı bu çabalar

doğrultusunda demokrasiyi ve siyaseti topluma, toplumsala özgü ilişki anlamında bir yeniden düşünmeye kapı aralamış olduğu için, bu çalışma açısından kıymetlidir. Çünkü demokrasi için hala umut var dediğimizde kastettiğimiz demokrasi anlayışı, Rancière'i bir perspektifle verili bütün tanımlardan, sıfatlardan, uygulamalardan azade; tam da bütün bunlara karşı bir tavır olarak reddediş ve yeniden düşünme çabasının ürünü olan demokrasidir. Rancière'in (2007) ifadesiyle “hakiki demokrasi¹⁵” veya “gerçek demokrasi”dir. Dolayısıyla burada sosyal medyanın bu demokrasi anlayışı doğrultusunda *polis siyasetini siyasallaştırma*, yani bunun bir sonucu olarak *demokratik siyaset*) açısından bir imkan olup olmadığının tartışması yapılacaktır.

Bu kısımda bu doğrultuda siyaset, demokratik siyaset ve siyasallık arasındaki ayrıma tekrar gelecek olursak, öncelikle Rancière'in polis siyaseti (*Le politique*) ve demokratik siyaset (*La politique*) arasında çok net bir ayrım yaptığını görürüz. Rancière'e göre hiyerarşik polis siyaseti, belli bir yönetme etkinliğini, hükmetme mantığını tarif ederken; *demos'un siyaseti* anlamında demokratik siyaset, nesnesi toplulukların ortak yaşamı olan bir durumu ifade eder. Siyasallık da bu anlamda bir pratik, *uyuşmazlık* pratiğidir. Uyuşmazlık kimin duyulur, kimin görünür olacağının yani siyasete katılacağının, kimin

¹⁵ Rancière “hakiki demokrasi” kullanımını, *Siyasalın Kıyısında* adlı çalışmasının “Demokrasinin kullanımları” bölümünde, bu kullanımlara bir eleştiri olarak şu şekilde açıklar: “Demokrasi hakkındaki modern düşünce, onu sıklıkla kendinden uzak, kendi hakikatinden ayrı düşmüş olarak tasvir etmiştir. Demokrasinin nimetlerine kavuşmuş oldukları için en büyük patırtıyla sevinenler, onu kolaylıkla şuna indiriyorlar: daha az şanslı olanların iktidar ve refahtan yeteri kadar pay almalarını sağlamaya en yatkın eşitsizlik düzeni üzerinde mutabakat. Demokrasinin eşitlikçi talebini vurgulayanlar ise, onun karşısına onu yalanlayan bir gerçekliği, eşitsizliğin süregiden gerçekliğini çıkarmaya hazırlar. Sosyalist gelenek, uzun bir zaman boyunca, temsili demokrasiyi ve onu destekleyen kuramları, egoizmin ve sınıf sömürsünün gerçekliğinin üzerini örten bir ideal cemaat kurgusu barındırdıkları için kınadı. Ve sosyalist modelin çöküşünün gideremediği bir şüpheyi göre, bizim el üstünde tuttuğumuz demokrasi hakiki demokrasinin yalnızca gölgesidir. Hakiki demokraside, *demos'un* toplumsal gövdenin bütün yüzeyinde kendi kendisi karşısında hazır ve nâzır bulunan (*présent à lui-même*) bir özne olarak kurulmuş olması gerekir. Oysa ampirik demokratik insan figürü, kusursuz demokratik cemaat ideasıyla çelişir gibidir” (Rancière, 2007:52).

yönetimde ve ortak olanda payının olacağının belli kurallara bağlanmış olduğu bir toplumsal düzende (polis), bu siyaset mantığının toplumun genel eşitlik mantığı ile arasındaki durumu tarif etmek için kullanılan bir kavramdır. Örneğin, bir toplumda yasalar karşısında herkesi eşit kabul edip, kadınların seçme ve seçilme hakkına kısıtlamalar getirilmesi; yine çalışma hayatına eşit katılım konusunda yasaların varlığı ile pratikte bu konuda da cinsiyetçi bir tutum izlenmesi; ifade özgürlüğünün yasal düzenlemeler çerçevesinde kabul edilip güvenceye alınmasına rağmen hükümete, yönetime karşı düşüncelerini özgürce ifade etmeye çalışan insanlara karşı uygulanan sansür, baskı ve yaptırımlar belli bir eşitlik mantığı üzerine kurulu bir düzendeki eşitsizliklerin ortaya serilmesi anlamında bir uyuşmazlıktır. Rancière'in *siyasallık* düşüncesinde, açığa çıkan bu uyuşmazlık durumu verdiğimiz örneklerden yola çıkarak toplumda kadına biçilen rollerin ve görevlerin sorunsallaştırılması anlamında bir kimliksel reddediş, bütün bu verili olan görev ve rollerden bir sıyrılış anlamında *özgürleşme* ve kadın kimliğinin bir mücadele unsuru olarak yeniden anlamlandırılması anlamında da bir *özneleşmeyi* içeren *siyasallaşma* sürecidir.

Bu süreç aynı zaman da siyaseti siyasallaştırmanın bir ifadesidir. Rancière'e göre, "hiçbir şey kendi başına siyasi değildir. Fakat herhangi bir şey, eğer iki mantık arasında karşılaşma meydana getiriyorsa siyasi nitelik kazanabilir. Bir şey – bir genel seçim, bir grev, bir gösteri – siyasete yer açabilir veya hiç böyle bir sonuç doğurmayabilir. Bir greve siyasi nitelik kazandıran şey, onun kısmi iyileştirmeler yerine bir reform talep etmesi veya ücretlerin yetersizliği yerine otorite ilişkilerini söz konusu etmesi değildir. İş yeri ile topluluğun ilişkisini belirleyen ilişkileri yeniden şekillendirdiği vakit siyasi bir nitelik kazanır" (Rancière, 2011: 51-52). Belli bir kavram, kimi zaman siyasal eylem yapısı sergileyebilirken kimi zaman polis düzeninin bir işleyişini yansıtabilir. Rancière, bu bağlamda kamuoyunu örnek verir: Kamuoyu yoklamaları ve "gerçeğin" sürekli sergilenmesine dayalı rejim, günümüz Batı toplumlarında polisin olağan biçimini

oluşturur. Benzer şekilde, siyasal düşünce kulüplerinin ve laboratuvarlarının siyaseti yenilemek amacıyla geliştirdikleri yöntemlerin çoğu, aslında siyasetin yerine basitçe polisi önermektir. Bu, yurttaşlığı bireylerin bulundukları konum ile kamu gücü arasındaki mesafeye indirgemek suretiyle polise özgü bir topluluk tahayyülünü yeniden üretir. Oysa siyaset, yurttaşlar ile devlet arasındaki ilişkiyi tanımaz; yalnızca, bireylere indirgenemeyen bir yurttaşlığı mümkün kılan tekil düzenekleri (*dispositifs*) ve tezahürleri (*manifestations*) tanır (Rancière, 2011: 50).

Rancière'in bu son cümlesinden yola çıkarak onun siyaset ve demokrasi kuramının bir iktidar kuramı olmadığını belirtmek gerekir; çünkü, siyasetin sadece bir düzenleme etkinliği olarak ele alınması, aynı zamanda sadece iktidara özgü bir pratik olarak ele alınmasına neden olmaktadır. Ancak Rancière'e göre siyasallık iktidardan ve iktidar ilişkilerinden ayrı olarak düşünüldüğünde anlaşılabilir bir durumdur. "Siyaset her yerde *polis* ile karşılaşır, ancak bu karşılaşmayı birbiriyle bağdaşmaz iki heterojen durumun karşılaşması gibi, yani iktidar kavramı ve ilişkilerinden bağımsız olarak düşünmek gerekir" (Rancière, 2011: 51). Rancière'e göre (2011), Foucault'ya atıfla, iktidarın her yerde hazır ve nazır olduğuna dair karamsar bakış, siyaseti kahramanca bir direniş olarak gören yaklaşım ve siyasete sırt çevirerek olumlayıcı mekânlar yaratan oyuncu perspektif birbirinden ayrılır. İktidar kavramı, "her şey polise dahildir" önermesinden hareketle "her şey siyasidir" sonucuna götürebilir. Ancak bu sonuç, sanıldığı kadar güçlü değildir; zira her şeyin siyasi olması, aslında hiçbir şeyin siyasi olmaması anlamına gelir. Foucault'un çarpıcı biçimde gösterdiği üzere, polis düzeni özelleşmiş kurum ve tekniklerin çok ötesine uzanır. Dolayısıyla bir şeyin gerçekten siyasi olabilmesi için, polis mantığı ile eşitlik mantığı arasında, önceden asla verili olmayan, bir karşılaşmanın gerçekleşmesi gerekir.

Bu konudaki bir diğer sorunlu yaklaşım ise Rancière'e göre siyaseti zenginlerle yoksulların savaşına indirgeme meselesidir. Siyasetin altında yatan ilkeyi yoksullarla

zenginlerin savaşı olarak görenler, modern dönemden ziyade Antik dönem düşünürleridir. Fakat bunu tam da – örtbas etme iradesine terk edilecek- siyasete özgü bir gerçeklik olarak görmüşlerdir. *Zenginlerle yoksulların savaşı, siyasetin baş etmesi gereken toplumsal bir gerçeklik değildir. Bu hesaplaşma siyaseti bizzat kuran şeydir* (vurgu bana ait). Siyaset ancak herhangi bir paydan yoksun olan bir taraf, yoksullardan oluşan bir parça ya da taraf mevcut olduğunda varolur. Siyaseti var eden şey, basitçe yoksulların zenginlere karşı çıkması değildir. Daha ziyade yoksulları bir varlık olarak var eden şey, siyasettir – yani, zenginlerin tahakkümünün doğrudan kesintiye uğratılması(Rancière, 2011: 30).

Sorun yalnızca yoksullar ile zenginleri karşı karşıya getiren mücadele olsaydı, işler çok kolay olurdu. Sorunun çözümü çoktan bulunmuş olurdu. Herkese eşit bir toprak parçası ya da pay vererek uzlaşmazlığın nedenini, yani zenginliklerin eşitsizliğini ortadan kaldırmak yeterli olurdu. Sorun daha derinde. Nasıl ki halk aslında halk olmayıp yoksullardan oluşan bir kitle ise, yoksullar da aslında yoksullardan oluşmamaktadır. Yoksullar, yalnızca nitelikten yoksun olmanın, sıfatsızlığın alanıdır; özgürlüğün içi boş adını, kişiye mahsus olmayan bir niteliği, ihtilaf payesine taşıyan esaslı bir eksen kaymasının etkin kılınmasıdır. Yoksullar bizzat ve en baştan, kimseye mahsus olmayan bir özellik ile ortak olmayan bir ortaklığın çapraşık birleşimidir. Yoksullar bizzat siyaseti kuran haksızlık ya da çalkantıdır. Yoksullar tarafı, herhangi bir paydan yoksun olanlardan oluşan parçanın kuruluşu demek olan siyasetin ete-kemiğe bürünmüş halinden başka bir şey değildir. Buna karşılık, zenginler tarafı ise siyaset aleyhtarlığının tecellisinden başka bir şey değildir. İsa’dan önce V. yüzyıldan günümüz hükümetlerine dek zenginler tarafının söyleyegeldiği yegane şey – ki siyasetin tam anlamıyla inkarıdır- şudur: *paydan yoksun olanlardan oluşan bir parça yoktur*. [...] Antik dönemin, XIX. yüzyıl “liberaller”ine dek süregelen açıksözlülüğü çerçevesinde bu önerme şöyle ifade edilir: yalnızca yönetenler ve yönetilenler vardır, soylular ve esamesi okunmayanlar, seçkinler ve yığınlar, uzmanlar ve cahiller. (...) Yalnızca taraflardan oluşan paydalar vardır. Diğer bir deyişle: siyaset yoktur (Rancière, 2011: 32-33).

Rancière’e göre yoksullarla zenginler arasındaki savaş, yalnızca çıkarların çatışması değil, bizzat demokratik siyasetin varoluşuna dair bir savaştır. Yoksulların halk olarak sayılması, halkın ise topluluk olarak kabul edilmesi etrafında dönen ihtilaf, demokratik siyasetin varlığını mümkün kılan temel gerilimdir. Bu nedenle siyaset, ancak ihtilafli bir biçimde var olabilen bir topluluğun faaliyet alanıdır. Başka bir deyişle siyaset, toplamları hiçbir zaman bütüne eşit olmayan payda ve payelerin meydana getirdiği taraflar arasındaki ilişkidir (Rancière, 2011: 34). Rancière’in burada önemle altını çizdiği gibi, siyasetin kuruluşu sınıf savaşının kuruluşuna özdeşdir. Burada sınıf savaşı, siyasetin gizli motoru ya da görünüşlerin ardındaki hakikat değil, siyasetin ta kendisidir. Çünkü topluluğu tek bir arkhe üzerinden temellendirmek isteyenlerin karşısına sürekli olarak bu ihtilaf dikilir. Dolayısıyla siyaseti var eden şey, toplumsal grupların farklı çıkarları nedeniyle çatışması değildir. Siyaseti var eden çalkantı, sınıfların her birini de kendi kendisiyle özdeş olmayan bir şey olarak kurar. Bu noktada Marx’ın “proletarya bir sınıf değil, bütün sınıfların çözülmesidir; evrenselliğini de buradan alır” sözünü olabildiğince genel anlamda okumak gerekir. Siyaset, gerçekte birer sınıf olmayan sınıflar arasında ihtilafın, yani anlaşmazlığın tesis edilmesidir (Rancière, 2011: 37). Ayrıca bir kez daha belirtmek gerekir ki demokratik siyaseti var eden şey halk, yoksullar ya da tekil özneler değildir; tam tersine halkı var eden şey siyasallıktır, siyasettir ve siyasetin siyasallaştırılmasının imkanı olarak demokrasidir. Örnek çözümlemeleri kısmında çeşitli toplumsal hareket örnekleri açısından ele aldığımız bu konuyu, burada bir tekil örnek üzerinden ele almakta da fayda vardır. Rosa Parks’ın başlattığı ve adıyla simgeleşen karşı duruş bu konuda önemli bir örnektir.

“1 Aralık 1955: Rosa Parks otobüste bir beyaza yer vermediği için tutuklandı¹⁶” (Kaya, 2024). Rosa Parks Alabama Montgomery’de yaşayan ve terzilik yapan siyah bir kadındı.

¹⁶ Yazının tamamı için bkz. <https://catlakzemin.com/1-aralik-1955-rosa-parks-otobuste-bir-beyaza-yer-vermedigi-icin-tutuklandi/> +

1 Aralık 1955'te iş çıkışı otobüse binmiş ve şoförün uyarılarına rağmen otobüste ayakta ve arkada gitmeyi reddederek bir beyaza yer vermemekte diretmişti. 1900 yılından itibaren uygulanan yasaya göre siyahların ancak arka kapıdan binebildiği otobüslerin ilk sıraları beyazlara, son sıralar siyahlara ayrılmıştı. Arada kalanlarsa beyazların sıraları doluncaya kadar siyahların da oturabileceği koltuklardı. Ayakta kalan beyaz olduğunda, şoför siyahlarla beyazların oturduğu koltukları birbirinden ayıran 'colored' işaretini otobüsün arka tarafına doğru götürüyordu. Siyahlar arkada yer yoksa ayakta durmak, ayakta duracak yer yoksa da otobüsten inerek bir sonrakini beklemek zorundaydı. Yasa, siyah yolcularla beyaz yolcuların aynı koltukta yan yana oturmasına da izin vermiyordu. 1 Aralık 1955 günü Rosa Parks işte bu yasaya uymadığı gerekçesiyle tutuklandı. Siyah hakları için çalışan NAACP'nin (*National Association for the Advancement of Colored People*) Montgomery şubesi başkanı sendikacı Edgar Nixon ve Parks'ın bir arkadaşı kefalet parasını ödeyince tutuksuz yargılanmak üzere serbest bırakıldı. Parks ve kocası Raymond NAACP'nin yerel örgütlenmesinde aktiftiler. Rosa Parks'ın mahkemeye çıkarıldığı 5 Aralık günü Montgomery'de yaşayan neredeyse tüm siyahların katıldığı otobüs boykotu eylemi gerçekleştirildi. 40 bin kişinin yürüyerek işe gitmesi şehirde yaşayan neredeyse herkesin dikkatini çeken bir eylem olmuştu. Rosa Parks o gün mahkemece kamu düzenine itaatsizlikten 14 dolar para cezasına çarptırıldı. Siyahların boykotu bir yıldan uzun süre, 20 Aralık 1956 tarihine kadar devam etti. Bu eylem ayrımcılık karşısında ilk geniş kapsamlı eylem olarak tarihe geçti. Montgomery'deki belediye otobüslerinde siyahlara yönelik bu ayrımcı uygulama 1956 yılının Aralık ayında kaldırıldı. Eylem başarıya ulaşmıştı.

Rosa Park örneğinde, Rancière perspektifinden baktığımızda, üzerinde durulması gereken temel mesele eşitlik meselesidir; çünkü, Rosa Parks'ı , Rosa Parks yapan siyasallaşmayı ortaya çıkararak şey, eşitlik kavrayışı üzerinden düzenin eşitsizliğini ortaya serme ve bununla mücadele anlamında bir özneleşme deneyimidir. Otobüste bir beyaza yer

vermeyen Parks, kendini eşitmiş gibi görme ile eşitmiş gibi davranma arasındaki farkı ortaya koymuştur. Çünkü gerçekte bir eşitlik olmamasına rağmen eşitmiş gibi görme durumunda eşitliğin gücü dağıtıcıda, düzenin kurucularındadır ve bu anlamda verilen mücadele de eşitliği dağıtıcılardan talep etme mücadelesidir. Parks'ın eyleminde olduğu gibi eşitmiş gibi davranma durumunda ise eşitlik aktörde, halkta yani demostadır. Talep edilen, dağıtıcıdan beklenen bir şey değildir. çünkü “gerçek anlamda demokratik siyaset, eşitlik kabulünden doğan kolektif eylemdir” (May, 2014: 70).

Her demokratik siyasi harekette, eşitlik adına hareket edenler (ve onlarla dayanışma içinde olanlar) ile onların eşitsizliğini önceden varsayan sosyal düzen arasında bir çatışma vardır. Rancière bu çatışmayı bir anlaşmazlık (*uyuşmazlık, dissensus*) olarak adlandırarak, anlaşmazlığı belirli bir tür konuşma durumu olarak anlamamız gerektiğini söyler. May'e göre, *demos*, anlamayan insanlarla doludur ve bu nedenle, anlayanlar tarafından çıkarlarının korunması gerekir. Bu görüş, kamuoyunda nadiren cesurca dile getirilir, ancak ara sıra ortaya çıkar. Bunun yakın zamandaki bir örneği, 11 Eylül uçak kazalarının ardından Başkan George W. Bush'un Amerikan halkına verdiği, ülke için yapabilecekleri en iyi şeyin işlerine devam etmek ve özellikle alışveriş yapmak olduğu yönündeki tavsiyesidir. Rancière'e göre, siyasetin (*demokratik siyasetin*), insanlara verilenlerle veya onların bekleyebilecekleriyle hiçbir ilgisi yoktur. Adil muameleyle de en azından doğrudan bir ilgisi yoktur. Demokratik siyaset, insanlara olan bir şey değildir. İnsanların yaptığı bir şeydir. Onlar, kendileriyle dayanışma içinde olanlarla birlikte, eşitliği tanımayan bir polis düzeni içinde eşitlik öncülüne dayanarak hareket ettiklerinde bunu yaparlar. Böyle bir siyaset anlayışı tam da zamanında gelmiştir. Çünkü pasif olmaya, yani harekete geçmek yerine beklemeye, örgütlenmek yerine alışveriş yapmaya teşvik edildiğimiz bir dönemde, siyasetin bizim siyasetimiz haline gelmesi için onun seyircisi olamayacağımızı, aksine onun aktörleri olmamız gerektiğini hatırlatmaktan daha acil bir teorik görev yoktur (May, 2014: 74-79).

Söze sahip olma meselesi Rancière’de öne çıkan bir tartışma konusudur. Rancière teorisinde insanı siyasi varlık yapan (logos) sözdür; ancak, bir mücadele aracı olarak sözdür. Söze sahip olmak kamusal alanla sınırlandırılan bir şey değil, siyasi mücadelenin kendisidir. Çünkü Rancière’ e göre siyaset, siyaset yapmak için “zamana sahip olmayanların”, ortak bir mekânın sakinleri olarak kendilerini ortaya koymak ve ağızlarından yalnızca acıyı işaret eden bir sözün değil, pekâlâ ortak olanı dile getiren bir sözün de çıktığını göstermek için gerekli zamanı kullandıkları zaman gerçekleşir. Yerlerin ve kimliklerin bu dağılımı ve yeniden dağılımı; mekânların ve zamanların, görünür ile görünmez, gürültü ile sözün şekillenmesi ve yeniden şekillendirilmesi, duyulur-unpaylaşımı dediği şeyi oluşturur. Siyaset, bir cemaatin ortak’ını tanımlayan bu duyulur-unpaylaşımını yeniden şekillendirmek, ona yeni özne ve nesneler dahil etmek, görünür olmayı görünür kılmak ve sesleri gürültü çıkaran birer hayvan gibi işitilenlerin söylediklerinin söz olarak dinlenebilir kılınmasıdır (Rancière, 2012: 29).

Siyasetin seyircisi olmak yerine aktörleri olmak konusunda Rancière’in üzerinde durduğu mesele öncelikle dil, söz, kelimeleri sahiplenmek ve onları yeniden üretmektir. Çünkü dil bir iktidar alanıdır. Bir düzenin varlığı dilsel pratiklerde kendisini gösterir. Dil toplumsal ortaklığı ifade eder; ancak bir toplumda dil üzerindeki, ortak olan üzerindeki paylaşımlar yine dil üzerinden pay edilir. Rancière tarafından duyulur olanın paylaşımı olarak ifade edilen bu durum toplumda kimlerin emredip kimlerin itaat edeceği, kimlerin seslerinin söz olarak kimlerin seslerinin gürültü olarak sayılacağı; kimin toplumdaki rolleri, görevleri ve ödevlerine göre nerede konuşacağı; kimlerin özne olup kimlerin seyirci olacağı , kimlerin siyaset yapıp kimlerin yapamayacağı ile ilgili bir düzenleme pratiğidir. Yani dil, duyulur olanın paylaşımı ile ilgili bir siyaset yapma biçimidir. Bu nedenle Rancière siyaseti siyasallaştırmak için öncelikle dile hakim olmak gerektiği

üzerinde durur¹⁷. Egemenin diline hakim olarak onunla aynı dili konuşabildiğini göstermek, bir eşitlik pratiğidir. Sonrasında ise temel mesele bu eşitlik pratiğinin toplumda ortaya çıkardığı eşitsizlik anlamında yarık içine kendi dilini ulama çabasıdır. Bu siyasal mücadeledir, özne olma sürecidir. Eşitlik sürecinde ortaya çıkan yarık da siyaseti siyasallaştırmanın imkanı olarak demokrasidir.

Bu süreçteki en önemli pratik, (sözü) sahiplenme üzerinedir. Demokrasi, eşitlik, özgürlük, adalet bütün bu kelimeler egemenlerin elinden alınarak bu süreçte yeniden üretilmelidir ; çünkü, neyin demokratik, adil ,özgürlükçü, eşitlikçi olduğuna egemenlerin karar verdiği bir düzende sayılmayanlar, dışlananlar, siyaset dışı tutulanlar için varsayımsal bir eşitlik, özgürlük, adalet ve demokrasi anlayışından başka bir şey yoktur. Burada sadece varsayımsal bir eşitlik üzerine kurulu eşitsizlikçi bir düzen ve bir de temsil vardır. Bu temsil sayılmayanların verili temsidir. Sayılmayanlar bu temsilin yarattığı çoğunluktur. Egemenler bu temsil rejimine demokrasi adını verirler. Dolayısıyla demokrasinin egemenlerden alınarak temsil rejimi olmasının ötesinde yeniden üretilmesi gerekir. Toplumsal bir düzen içinde demokrasi düzene değil, toplumsala ait olarak toplumsal bir ilişki türü ve eylemlilik üzerinden ele alınır. Bu durum düzen ile toplumsal arasında bir yarık açar. Bu yarıktan bir polemik uyuşmazlık zemini, polemik sahne olarak yeniden ortaya çıkar. Bu sahnede artık halk düzene (polis) ait bir demokrasi anlayışında olduğu gibi temsil nesnesi değildir . Tam tersine polemik sahne içindeki temsilin yarattığı halktır. Demokrasinin, demokratik öznesi olarak halktır.

Son olarak siyaseti siyasallaştırmanın imkanı olarak bu kısımda ele aldığımız demokrasi, Rancière'in teorisindeki siyaset, siyasallık ve demokrasinin birbirini içeren koşul ve imkanları üzerinden tartışılmıştır. Dolayısıyla bu tartışma sonraki bölümde siyaseti siyasallaştırmanın imkanı olarak demokrasi kabulünden hareketle, sosyal medyanın bu

¹⁷ Bu konunun detaylı bir okuması için Rancière'in Uyuşmazlık adlı çalışmasında anlattığı Aventin Kısası ve İskitler ile ilgili olan örneklerle bakılabilir. Bkz. Rancière (2011).

anlamda demokrasi açısından bir imkan olup olmayacağı sorgulamasının siyaset, demokrasi ve medya bağlamında tartışılması şeklinde genişletilecektir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SİYASET, DEMOKRASİ VE SOSYAL MEDYA

Siyaset, siyasallık ve demokrasi ilişkisinin ele alındığı önceki bölümde, Rancière'in bu konudaki görüşleri ve söz konusu kavramlara yaklaşımı tartışılmıştır. Bu tartışmada, Rancière'in siyaset, siyasallık ve demokrasi kavramlarına yönelik özgün yaklaşımı öne çıkarılmıştır. Bu bölümde ise konuyu medya ve siyaset ilişkisi üzerinden ele alarak, hem bu kavramların Rancière'in bakış açısıyla söz konusu ilişkiyi açıklamada nasıl anahtar bir rol oynayabileceğini göstereceğiz, hem de önceki bölümde olduğu gibi sosyal medya ve siyaset arasındaki ilişkinin çoğunlukla demokrasi değil, liberal demokrasi anlayışı temelinde açıklanmaya çalışıldığına dikkat çekeceğiz. Dolayısıyla bu bölüm, medya ve siyaset ilişkisi bağlamında da liberal demokrasinin krizlerinin yansımalarına odaklanacaktır. Böylelikle, demokrasi kavramına nasıl yaklaştığımızın ve demokrasiye dair kavrayışımızın, medya ile siyaset arasındaki ilişkiyi anlamada nasıl belirleyici bir rol oynadığını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Bu bölümde öncelikle medya ve genel olarak siyaset ilişkisine dair tartışmalara yer verilmiştir. Ardından bu tartışmalar temel alınarak, sosyal medyada demokrasi ve siyaset arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğu üzerinde durulmuştur. Bu çerçevede, genellikle kamusal alan tartışmaları kapsamında ele alınan söz konusu ilişki sorunsallaştırılarak Rancière'in bakış açısıyla yeniden değerlendirilmiştir. Özetle, bu bölümde tezin temel sorunsalını oluşturan şu sorunun teorik tartışması yapılmıştır: Sosyal medya, demokrasi ve siyaset açısından nasıl bir saha sunmaktadır ve demokratik siyaset için bir imkan olabilir mi?

3.1. SOSYAL MEDYA VE DEMOKRASİ İLİŞKİSİ

Sosyal medya ve demokrasi ilişkisini ele almadan önce, medya ve demokrasi ilişkisi üzerinde özetle durmakta fayda vardır. Bu ilişki genellikle internetin henüz yaygın olarak kullanılmadığı doksanlı yıllar öncesinde kitle iletişim araçlarının toplum üzerindeki etkisi temel alınarak tek taraflı bir ilişki olarak tarif edilmiştir. Öyle ki bu dönemlerde toplum, kitle iletişim araçları ve bunların yaydığı ideoloji karşısında edilgen bireyler yığını olarak görülmüştür. Dolayısıyla böyle bir ortamda geleneksel medya araçları toplumda demokratik bir ortamın oluşmasında olumlu bir etki eden araçlar olmaktan çok iktidar için bir tür kontrol aracı, ideolojik aygıt olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca bu konudaki çalışmalar göstermiştir ki kitle iletişim araçlarının toplumu etkilemedeki gücü göz önünde bulundurularak, bu araçlar üzerinde her zaman kontrol gerektiren araçlar olarak iktidar mücadelelerinin ve ilişkilerinin konusu olmuştur¹⁸. Bu nedenle teknolojinin gelişimine paralel olarak kitle iletişimde ve iletişim araçlarında büyük değişimler yaşansa da demokrasi ve medya konusu her zaman ucu açık ve tartışmalı kalmıştır.

Şu bir gerçektir ki kitle haberleşme araçlarının yüzyıllardır insanlar arasındaki ilişkilerin temeli olan haberleşmeye katkıları yakın geçmişte yaygınlaşmıştır. Mekânîk güçleri dolayısıyla hareketlilik çoğaltıcısı olarak işlev görmeleri, haberleşmenin kitle haberleşmesi şekline dönüşmesine neden olmuştur. Bu araçların yaygınlık kazanması ile yüzyıllardır süregelen haberleşmenin sınırlı olan kapsam ve etkileri genişlemiştir (Tokgöz, 1981: 3). İkinci Dünya Savaşı'nın başlarından hatta Naziler'in iktidara gelmesinden internetin yaygın olarak kullanılmaya başladığı 1990'lı yıllara kadar radyo

¹⁸ Bu konudaki çalışmalara örnek olarak bkz. Althusser, L. (2019). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları* (çev. A. Tümertekin). İstanbul: İthaki Yayınları. Özçetin, B. (2018). *Kitle İletişim Kuramları: Kavramlar, Okullar, Modeller*. İstanbul: İletişim Yayınları. Chomsky, N. (1993). *Medya Gerçeği* (çev. A. Yılmaz). İstanbul: Tüm Zamanlar Yayıncılık. Herman, E. S. & Chomsky, N. (2012). *Rızanın İmalatı: Kitle Medyasının Ekonomi Politikası* (çev. E. Abadoğlu). İstanbul: bgst Yayınları.

ve televizyon kitlelere seslenme açısından en yaygın kullanılan iletişim araçları olmuştur. Bu süre zarfında yaşanan olaylar, ortaya atılan tezler göstermektedir ki kitle iletişim araçları aynı zamanda önemli bir iktidar kaynağıdır. Dolayısıyla Althusser (2003) ideolojik bir aygıt olarak gördüğü bu araçların egemen ideolojilerin topluma yayılmasında ve toplumun bu yolla kontrol edilmesindeki işlevinin altını çizerken, Gramsci (2000) açısından baktığımızda bu araçların toplumda hegemonyanın tesisinde önemli bir rol oynadıkları görülmektedir. Arsan ve Çoban’a göre de “medya, toplumda egemen olmaya çalışan ideolojilerin mücadele alanlarından biridir. Bu mücadele anlam üretme, anlam kazanma ve bunu topluma kabul ettirme üzerinden yürütülür. Kitle iletişimi, toplumsal iktidarın kurulmasına aracılık eden bilginin denetimini sağlayarak toplumsal rızanın alınmasında önemli role sahiptir” (Arsan ve Çoban, 2014: 28).

“Demokratik medya mücadelesi kesin çözümleri olmayan, sürekli devam eden bir uğraş” (Keane, 1992: 26) olarak ifade edilir. Klasik medya çalışmalarında, medya ve demokrasi ilişkisi genellikle basın özgürlüğü, medyanın üzerindeki iktidar baskısı (devlet iktidarı) ve bunun karşısında medya bağımsızlığı çerçevesinde ele alınmıştır. Bu bağlamda, devletin medya aracılığıyla denetlenmesi anlamına gelen demokrasi ve kamu hizmeti medyası, siyasal erkin kullanımını dizginleyen otomatik araçlar olarak değerlendirilmektedir. Bu erki kullananların sonu gelmez küstahlıklarını ve hatalarını denetlemek için elverişli bir işleve sahip oldukları vurgulanmaktadır. Bazı seçkinlerin temkinli ihtiyat duygusuna körü körüne güvenen muhafazakâr düşüncenin aksine, demokrasi ve kamu hizmeti medyası pratik sağduyunun en güçlü destekçileri olarak görülmektedir. Bununla birlikte, demokrasi ve kamu hizmeti medyası, benzeri görülmemiş birer erken uyarı sistemi olarak da nitelendirilmektedir. Bu yönüyle, pahalıya mal olabilecek risklerin tanımlanmasına ve tanınmasına yardımcı oldukları, ayrıca kaybolma ya da batma pahasına da olsa keşfedilmemiş denizlere yelken açmaya çalışanların gözü kara cesaretlerini sınırlandırdıkları belirtilmektedir. Keane’e göre,

bilinmeyen bir “daha iyi” için bilinen bir “iyi”nin feda edilmesine karşı çıkarak, bilinmezliğin dalgalı denizlerinde dikkat ve ihtiyatla yön tayin etmektedirler (Keane, 1992: 167). Devletin ya da iktidarların, toplumdaki bazı ayrıcalıklı kesimlerin denetlenmesi anlamında demokrasi ve kamu hizmeti medyası (muhalif) alternatif medya kurumları ile okunabilecek bir süreç olmakla birlikte, toplumdaki farklı güç ilişkileri ve çıkar çatışmaları üzerinden de okunması gereken bir durumdur.¹⁹

Televizyon ve radyo gibi geleneksel medya içinde konumlandırılan kitle iletişim araçlarına akademik çevrelerden yaklaşım, genellikle insanların izler kitle olarak bu araçlar karşısında edilgen olduğu şeklindedir. Yani burada tek taraflı bir iletişim ortamı söz konusudur: Mesajı paylaşan bir araç, bir de izleyici ya da dinleyici olarak o mesajın alıcıları vardır. Alınan mesaja karşılık anlık tepki verecek bir ortam yoktur. Dolayısıyla insanlar kitle iletişim araçlarının yaydıkları iletiler, mesajlar, ideolojiler, propagandalar karşısında kısmen sessizdir, belirlenendir. Karşı tezler olsa bile, bu konudaki görüşlerin büyük çoğunluğu bu şekildedir. Örneğin, Castells (çalışmalarının kilit argümanı olarak), iktidar ilişkilerinin ve toplumu örgütleyen kurumların temelini büyük ölçüde iletişim süreçleriyle insanların zihinlerinde oluştuğu üzerinde durur. Castells’ e göre, “zihinleri şekillendirmek, yıldırma ve şiddetle bedenlere boyun eğdirmekten daha kesin ve kalıcı bir hakimiyet biçimidir” (Castells: 2016: 1). Bu durumun toplumda da yaygın bir kanıya dönüştüğü görülmektedir. Nitekim Eric Maigret, *Medya ve İletişim Sosyolojisi* adlı çalışmasında, bir öğrenci topluluğundan küçük bir kâğıt parçası üzerinde “televizyon insanları ... kılar” tümcesini tamamlamaları istenildiğinde, alınacak yanıtların neredeyse değişmez biçimde ve tutarlı oranlarla aynı olduğunu belirtir. Maigret’e göre, “mutlu” ve “toplumsal” gibi olumlu birkaç ifadenin kendini göstermesine karşın, televizyona ilişkin nitelemelerde çoğunlukla övücü olmayan sıfatlar öne çıkmaktadır: “edilgin”, “sinirli”,

¹⁹ Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Aydoğan, F. & Kırık, A. M. (2012).

“köle”, “lobotomi olmuş”, “aptal” vb. Buna karşılık aynı deneme “bilgisayar” ve “internet” üzerinden yapıldığında, genellikle kanıların tersine döndüğü gözlenir. Bu bağlamda, “Bilgisayar insanları ... kılar” ifadesi tamamlandığında, “açık görüşlü” ve “zeki” gibi olumlu sıfatlar baskın hale gelirken, edilgenlik ve toplumsal uyumsuzluk nitelendirmelerinin daha az dile getirildiği görülür (Maigret, 2014: 31).

İnternetin yaygın olarak kullanılmaya başladığı yıllar toplumda da geleneksel medyanın birey ve toplum üzerindeki etkilerinin kırılmaya başladığı yıllardır. Ancak bu süreci demokrasinin geçirdiği süreç açısından düşünmek faydalıdır. Edilgen bir iletişim ortamında dört bir yanı sarılmış, dört koldan zincirlenmiş olarak tarif edilen demokrasinin kurtuluşu, liberal demokrasinin de zaferini ilan ettiği görece bireylerin daha etkin olmaya başladığı bir iletişim sürecini de içermektedir. Dolayısıyla iletişim açısından böylesi bir gelişim liberal demokrasinin eşitlik ve özgürlükler anlamında kendisini alternatifsiz bir sistem olarak sunduğu sürece denk düşen bir gelişimdir. Bu nedenle medya ve demokrasi ilişkisini ele alırken bu tarihsel bağlam içerisinde ele almak önemlidir; çünkü aslında bir yanıla internet ve demokrasi arasında tam da liberal demokrasinin ideallerine paralel gelişen olumlu bir ilişkiye işaret edilirken, diğer taraftan (bu kısmın alt bölümlerinde daha detaylı tartışılacağı üzere) liberal demokrasi anlayışının kendini tekçi bir anlayışla sunduğu bir ortamda yaşanan krizlere de bir çözüm olarak internet ortamında (kamusallık, kamuoyu, kamusal alan tartışmaları üzerinden) gelişmekte olan yeni bir demokrasi anlayışına işaret edilmektedir.

Nilüfer Timisi, 2003 yayınlanmış olan “*Yeni İletişim Teknolojileri ve Demokrasi*” adlı çalışmasında internet ortamını demokrasi açısından küresel ve elektronik bir agora olarak nitelendirir. Timisi’ye göre liberal yaklaşım, iletişim teknolojilerinin gelişimini demokrasi ve yurttaşın demokratik katılımı bakımından olumlu bir çerçevede değerlendirmektedir. Bu yaklaşıma göre enformasyon toplumu açıklamalarının liberal kanadı, iletişim teknolojilerini toplumsal değişimin itici gücü olarak görmekte; iletişim

ve enformasyon miktarındaki artışı ise yurttaşın demokratik katılımını artıracak bir unsur olarak ele almaktadır. Enformasyon toplumu anlayışında özellikle, yeni iletişim teknolojilerinin ekonomik, siyasal ve toplumsal yaşamın sürdürülmesindeki merkeziliği dikkate alınarak, bilgi ve enformasyon artışıyla birlikte demokrasinin gerektirdiği katılımcı yurttaşlığın gelişeceği vurgulanmaktadır. Bu çerçevede Graham Murdock ve Peter Golding (1989), T.H. Marshall'ın klasik yurttaşlık tanımından hareketle yurttaşlığın sivil, siyasal ve toplumsal olmak üzere üç temel boyutuna işaret etmektedir. Bu üç alan içinde iletişim hakkı, toplumsal hakların ayrılmaz bir uzantısı olarak değerlendirilmektedir. Murdock ve Golding'e göre iletişim ve yurttaşlık arasındaki ilişki üç temel unsura dayanmaktadır: Birincisi, bireylerin haklarını bilmek ve bunları etkili bir biçimde kullanabilmek için enformasyon ve bilgiye erişimlerinin zorunlu olmasıdır. İkincisi, yurttaşların siyasal tercihleriyle ilgili enformasyon, yorum ve tartışmalara erişebilmesi, aynı zamanda eleştirilerini duyurabilecekleri, muhalefetlerini örgütleyebilecekleri ve alternatif eylem önerilerini geliştirebilecekleri iletişimsel olanaklara sahip olmalarıdır. Üçüncüsü ise yurttaşların kendilerini ve taleplerini iletişim alanında temsil edebilmeleri ve kendi temsiliyetlerinin gelişimine katkıda bulunabilmeleridir (Timisi, 2003: 19).

Murdock ve Golding'in, Habermas'ın kamusal alan kavramsallaştırmasında ideal konuşma durumunun öncüllerini yurttaşlık hakkı olarak değerlendirdikleri; bu bağlamda da yurttaşın toplumsal söyleme katılmasına, iletişim araçlarında temsil edilmesine ve geribildirim mekânizmalarının işlerliğine özel bir önem atfettikleri görülür. Hem Murdock ve Golding'in hem de Habermas'ın, yurttaşın kamusal alana katılımında demokratik iletişimin rolünü özellikle vurguladıkları anlaşılmaktadır. Timisi'nin (2003: 19) de belirttiği gibi, demokratik iletişim ve yurttaşlık hakkı Yeni Dünya İletişim ve Enformasyon Düzeni'nin temelini oluşturur.

Daha önce de vurgulandığı üzere, sosyal medyanın siyasetle ilişkisi çoğunlukla demokrasi kavramı üzerinden tartışılmaktadır. Özellikle liberal demokrasi bağlamında ele alınan bu ilişkide, temsili demokrasi anlayışına içkin olan siyasal katılım, eşit katılım ve temsil, seçmen davranışları gibi unsurlar ön plana çıkarılmakta ancak, 1990'lı yıllar ve 2000'lerin başlarında demokrasi ile internet arasındaki ilişkiye yönelik değerlendirmeler ile 2010'lardan günümüze kadar olan süreçteki değerlendirmeler arasında belirgin farklılıklar bulunduğu görülmektedir. Bu farklılıkların, söz konusu dönemde yaşanan toplumsal olaylar, iktidar ilişkileri, sınıfsal dinamikler, çeşitli krizler, değişim ve dönüşümler ile bütün bunlardan bağımsız düşünilemeyecek şekilde toplumda sürekli yeniden inşa edilen genel eğilimler ve kanaatlerden kaynaklandığı söylenebilir. Ayrıca, internetin yaygın biçimde kullanılmaya başlandığı ilk dönemlerde artan iletişim olanakları ve filtrelenmemiş bilgi akışının, yeni medya ile demokrasi arasındaki ilişkinin olumlu yönde değerlendirilmesine ve yeni medya araçlarına demokrasinin gelişimi açısından önemli bir rol atfedilmesine zemin hazırladığı görülmektedir.

Yakın zamanda medyanın siyasetteki rolü üzerine yapılan tartışmalar, *medya demokrasizmi*, *medya toplumu* ve *medyakrasi* kavramları etrafında yoğunlaşmıştır. Medya demokrasisi kavramının çoğunlukla tanımlayıcı biçimde, yeni bir siyasal görüngüyü açıklamak amacıyla kullanıldığı; normatif anlamda ise daha çok medyanın demokrasinin meşru iktidar uygulama iddiasını zayıflatma eğilimini eleştirmek için ve ikincil düzeyde başvurulduğu görülmektedir. Kavramın tanımlayıcı kullanımında, medya demokrasisi terimi, esas olarak medyanın siyasal süreçte – özellikle kamuoyunu şekillendirmede ve siyasal karar alma sürecinde – belirleyici bir rol üstlenme yollarına işaret etmektedir (Meyer, 2014: 18). Medya ile demokrasi arasındaki ilişki, iktidar ilişkileri açısından değerlendirildiğinde, teknolojik gelişmelerin yönü ne olursa olsun bu alanın her zaman toplumda kurulmaya çalışılan egemenlik sahasının bir parçası ve bir mücadele alanı olduğu görülür. Bu nedenle alana dair yapılan çalışmalar da çoğunlukla

söz konusu egemenlik sahasının zaman zaman genişlemesi ya da daralması üzerine odaklanır. Dolayısıyla medya ve demokrasi ilişkisini bütünlüklü bir biçimde değerlendirmek, internetin ortaya çıkışı ve yaygın biçimde kullanılmaya başladığı dönemde yürütülen tartışmaların bu egemenlik sahası içinde nasıl şekillendiğini görmek açısından önem taşımaktadır. Nitekim genellikle kamusal alan kavramı üzerinden yürütülen bu tartışmalar, siyaset ve siyasallık ayrımında – kamusal alan ve sosyal medya bölümünde de ele alınacağı üzere – hem kamusal alan kavramının sınırlılıkları hem de bu alanın sınırlılıkları üzerinden yeni medya ve demokrasi ilişkisini irdelemektedir.

3.1.1. Siyaset, (Demokratik) Siyaset ve Siyasallık Ayrımında “Kamusal Alan” ve Sosyal Medya

İlgili literatürde internetin hayatımıza girdiği günden bu yana siyaset ile ilişkilendirilmesinde iki kavramın temel alındığı görülmektedir: *Demokrasi* ve *kamusal alan*. Her iki kavrama da siyasal katılımın çeşitli boyutları üzerinden yaklaşan çalışmalar (bu çalışmada da örneklerine başvurulduğu üzere) literatürde mevcuttur. Bunun yanı sıra bu durumu belli bir tarihsel bağlam içine yerleştirdiğimizde *demokrasi* ve *kamusal alan* kavramının internetin yaygın olarak kullanılmaya başladığı 90’lı yıllardan bir süre önce çeşitli biçimlerde akademi ya da akademi dışında birçok alanda tartışıldığı görülür. Dolayısıyla internetin gelişimi ve toplumda yaygın bir biçimde kullanılması sağladığı olanaklar açısından, demokrasi ve kamusal alan tartışmalarının yoğunlaştığı dönemde farklı bir çıkış yolu olarak görülmüş ve umutla karşılanmıştır.

Habermas tarafından 1960’larda geliştirilen kamusal alan kavramının 1980’lerde popülerleşmesinde, Zabcı’ya göre Marksist kuramın yaşadığı bir geri çekilmenin önemli bir payı bulunmaktadır. Yüz yılı aşkın bir süredir, demokratik ve radikal siyasal mücadelenin genel rotasının çizilmesinde, mevcut koşulların analiz ve eleştirisinde ve

elbette daha özgür bir gelecek tahayyülünde Marksist kuram belirleyici bir ağırlığa sahipti. Ancak 1990’larda, Marksizmin siyasal kuramdaki etkisi giderek zayıflamış; “sınıf”, “emperyalizm”, “sömürü” ve “emek” gibi sosyal bilimlerde yer etmiş temel kavramlar ise etkisizleştirilmek veya göz ardı edilmek istenmiştir. Bu durumun ortaya çıkmasında, liberal ideolojinin alternatifi olmadığı iddiasını gündeme getiren Francis Fukuyama gibi düşünürlerin de etkisi olmuştur. Her durumda, siyasal kuramın temel sorunları ve kavramları değişim göstermekte; öne çıkan kavramlar ise, bu konular üzerinde uzun süre kafa yormuş olanların iradeleri ve niyetlerinden bağımsız biçimde anlam kazanmaktadır. Nitekim kamusal alan kavramı yeni bir keşif değildir; 20. yüzyılın ilk yarısından itibaren sosyal bilim yazınında bilinen bir kavram olarak varlığını sürdürmüştür. Ancak bu kavramın, siyasal kuram ve demokrasi tartışmalarının belleğine geri dönülemez bir biçimde kazındığı çalışmalar, Hannah Arendt ve Jürgen Habermas’a aittir. Arendt’in 1958 yılında yayımlanan *İnsanlık Durumu* ile Habermas’ın Almanca baskısı 1962’de yapılan, İngilizce çevirisi ise 1989’da yayımlanan *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü: Burjuva Toplumu Kategorisi Üzerine Bir İnceleme* adlı eserleri, günümüz tartışmaları açısından hâlen temel başvuru kaynakları niteliğindedir (Zabcı, 2013: 109-110).

Son dönemde siyasal kuram, sosyoloji, iletişim kuramları ve tarih gibi disiplinlerde etkili ve kalıcı tartışmaların merkezinde yer alan kamusal alan kavramı, 1980’ler ve 1990’larda Batı toplumlarının karşılaştığı sorunlar ve yürüttüğü tartışmalar için de yön tayin edici bir ibre işlevi görmüştür. Berlin Duvarı’nın yıkılması, reel sosyalist rejimlerin çöküşü, yeni liberal politikaların yayılışı, sosyal devlet anlayışının kademeli olarak terk edilişi ve yeni sağ ile ırkçı akımların güçlenmesi; Balkanlar’da milliyetçi çatışmaların ve yeni savaşların ortaya çıkışı, yalnızca Avrupa’da değil dünyanın pek çok bölgesinde etnisizmin ve milliyetçiliğin bir hayalet gibi belirmesi, “ortak yaşam alanları”nın hangi norm ve kurumsal düzenlemeler etrafında şekilleneceğine dair tartışmaları da gündeme

getirmiştir. Bu bağlamda, kamusal alan kavramı, kültürel self-determinasyon, çoğulculuk, çok kültürlülük ve farklılığın tanınması gibi kavramlar etrafında yürütülen tartışmalar için birleştirici bir rol üstlenmiştir (Zabcı, 2013: 109).

Özbek’e göre, kamusal alan tartışmasının 1980 sonlarından itibaren hem Doğu Avrupa ve eski Sovyetler hem de Batılı kapitalist toplumlarda yeniden canlanması ve kavramın eleştirel bir değerlendirmeye yaygınlık kazanması; bu toplumlarda kamusal yaşamın dokusunu zorlayan toplumsal dönüşümler, mücadeleler ve politik meşruiyet tartışmalarıyla yakından bağlantılıdır. Çağdaş kapitalist toplumlarda demokrasinin toplumsal koşullarını ve imkanlarını sorgulayan Habermas’ın 1962 tarihli kitabı, bu yeniden canlanan demokrasi kuramı ve tartışmalarında kilit bir öneme sahiptir. Habermasçı kamusal alan anlayışı, birçok kişi tarafından, günümüz kapitalizminin koşulları altında var olan liberal demokrasinin eleştirisi ile radikal veya sosyalist demokratik yaşamın tasarımı ve inşasında vazgeçilmez kavramlardan biri olarak kabul edilmektedir. Habermas’ın yaklaşımını önemli kılan, kamuoyunun olduğu alan olarak kamusal alanın eleştirel akıl ve rasyonel rızaya dayalı modern özyönetim ilkesiyle tarihsel bağını yeniden kurması; hukuk devleti ile (müzakereli) demokrasi arasındaki ilişkiyi böylece radikalleştirmesi; ve kamusallık (eleştirel/iletişimsel akıl) ilkesinin günümüz koşulları açısından uygulanabilirliğini incelerken analizini kapitalizmin tarihsel ve bütünüleyici mantığı içinde çok yönlü olarak kavramlaştırmasıdır (Özbek, 2004: 24).

Bütün bu tartışmaların odağında yer alan kamusal alan kavramı, Habermas tarafından şu şekilde tanımlanmıştır: “‘Kamusal alan’ kavramıyla, her şeyden önce, toplumsal yaşamımız içinde, kamuoyuna benzer bir şeyin oluşturulabildiği bir alanı kastederiz. Bu alana tüm yurttaşların erişimi garanti altına alınmıştır. Özel bireylerin kamusal bir gövde oluşturarak toplandıkları her konuşma durumunda, kamusal alanın bir parçası varlık kazanmış olur” (Habermas, 2004: 95). Habermas, yazısının devamında, böyle bir aradalık durumundaki bireylerin davranışlarının ne iş ve meslek sahiplerinin özel işlerini görürken

sergiledikleri davranışlara ne de bir devlet bürokrasisinin yasal sınırlarına tabi anayasal düzenin üyelerinin davranışlarına benzediğini ifade eder. Ona göre yurttaşlar, yalnızca genel yarara ilişkin meseleleri kısıtlanmamış bir tarzda; yani toplanma, örgütlenme, kanaatlerini ifade etme ve yayınlama özgürlükleri garanti altına alınmış biçimde tartışabildiklerinde, kamusal bir gövde biçiminde davranmış olurlar. Bu tür bir iletişimin daha geniş bir kamusal gövde içinde gerçekleşebilmesi, bilginin muhataplarına aktarılmasını ve onların etkilenmesini mümkün kılacak özgül araçları gerektirir. Günümüzde bu araçlar, gazeteler, dergiler, radyo ve televizyon gibi iletişim mecralarıdır (Habermas, 2004: 95).

Habermas kamusal alanı bu şekilde tarif etmiş olsa da yalnızca bu özelliklere dayanarak kavramı belirli bir biçimde işaret etmek mümkün değildir. Zabcı'ya göre, sosyal bilimlerin hemen her kavramı ya da terimi gibi, kamusal alan da tanımlanmaya çalışıldığında bir dizi sorunla karşı karşıya kalır. Birincisi, kavram tarih boyunca çeşitli anlamlar kazanmış, belli dönemlerde edindiği anlamları yitirmiş veya yepyeni anlamlar kazanmıştır. İkincisi, bakış açıları ya da kuramsal yaklaşımlar farklılaştıkça, en azından farklı kuramlar söz konusu oldukça tek bir tanımdan söz etmek mümkün olamaz. Bu nedenle, bir kavramın farklı yaklaşımlardan çıkan çok sayıda tanımı olabileceği gibi, tek bir kuramsal yaklaşım içinde ortaya çıkan tarihsel değişimle bağlantılı çok katmanlı anlamları da bulunabilir. Örneğin Habermas, kamusal alanın tarihsel incelemesine büyük önem verir. Bu boyutuyla ele alındığında kavramın çok katmanlı ve kafa karıştırıcı anlamları ortaya çıkar: Kamusal alan bir mekân mıdır? Belli değerler üzerinden geliştirilen insan ilişkilerine mi işaret eder? Kamunun ortak meseleler konusunda vardığı kanaatler midir, yani kamuoyu mudur? Yoksa Türkçedeki “hep, bütün, bir ülkedeki halkın bütünü, halk, amme” gibi anlamlara karşılık gelen “kamu” ile mi ilgilidir? (Zabcı, 2013: 119). Zabcı, kamusal alanın bu sayılanların hepsini kapsadığını ifade eder.

Parklar, kahveler, tiyatrolar, caddeler, bulvarlar, müzeler ve pasajlar gibi insanların sosyal yaşantıları için gerekli, bir araya geldikleri ve herkese açık ortak mekânlar (kamuya ait mekânlar) kamusal alanı oluşturur. Kamusal mekân, özel alanın dışında yer alır, herkese açık ve alenidir. Kamusal alan, bu mekânlarda bir araya gelen, ortak meseleler üzerinde tartışan ve fikir yürüten insan topluluğunu, yani kamuyu da kapsar. Dahası, bu kamunun vardığı ortak kanaatler, yani kamuoyu, kamusal alanın bir unsurudur. Kamusal alana özgü, insanlar arası ilişkilerde temel alınan bazı değerler de (başkalarını rahatsız edecek davranışlardan kaçınma, şiddete başvurmama, karşıdakini dinleyip anlamaya çalışma, başkalarının farklılıklarına hoşgörüyle yaklaşma gibi) bu tanıma dâhil edilmelidir. Bu öğelerin tümünü kapsayan kamusal alan, Habermas'ın 18. yüzyılda doğan liberal kamusal alan modelinden yararlanarak ulaştığı tanım ile ilişkilidir (Zabcı, 2013: 120).

Habermas'ın kamusal alan kavramı bu haliyle oldukça tartışma konusu olmuş ve eleştirilmiştir. Bu eleştirilerin başlıcaları Habermas'ın burjuva kamusal alanı açıklarken karşıt kamusalılıkları ihmal ettiği, başta kadınlar olmak üzere toplumun birçok kesiminin kamusal alandan dışlandığı (aslında burjuva kamusal alanının dışlayıcılığını yeterince vurgulamayışı) ve liberal kamusal alanı idealize ettiği şeklindedir²⁰. Kamusal alan tartışmasının kendi içerisindeki (birçoğunu Habermas'ın da kabul ettiği) eleştiriler bir yana, sosyal medyanın Habermas'ın idealize ettiği bir biçimde kamusal alanın bir imkanını barındırıp barındırmadığı meselesi, yani bu haliyle bir kamusal alan olarak görülüp görülemeyeceği meselesi bu alandaki çalışmaların başlıca tartışma konusu olmuştur. Bu konudaki en heyecanlı fikirleri ortaya atan düşünür Castells'tir; çünkü Castells'in perspektifine göre, son dönemde ortaya çıkan toplumsal hareketlerin tamamı, çeşitli biçimlerde ağlar kurarak örgütlenmiş ve internet ile mobil iletişim araçlarını kullanmak, bu örgütlenmeler açısından kritik bir rol oynamıştır. Her hareket, internet

²⁰ Detaylı bilgi için bkz: Fraser (2004), Negt ve Kluge (2004).

üzerinden başlamış ve medyanın hareketin sona erdiğini düşündüğü dönemden çok sonra dahi, katılımcılar internet ortamında tartışmayı ve seferberliği sürdürmüştür. Toplumsal hareketler açısından iletişim, ister broşür ve manifestolar aracılığıyla, isterse televizyon veya radyo üzerinden olsun, her zaman vazgeçilmez bir araç olmuştur. Özellikle internet, bu hareketlerin iletişimsel özerkliklerini sürdürmeleri açısından elverişli bir zemin sunar; zira hükümetler ve şirketler bu iletişimi denetlemekte güçlük çeker ve denetim sağlansa bile hareketi durdurmada genellikle geç kalınmıştır (Castells, 2016: 21).

Castells'e göre toplum, bir ağ toplumu olarak düşünüldüğünde, kamusal alan da bu ağlarla çevrili küresel bir alan olarak nitelendirilebilir; zira neoliberal sistemin yaşadığı meşruiyet krizleri, iletişim ağları aracılığıyla çözülmektedir. Habermas'ın siyaset kuramında ise meşruiyet süreci, devletin hakimiyetini istikrarlı kılmamanın temel anahtarıdır. Meşruiyet farklı usullerle sağlanabilir; Habermas'ın tercih ettiği anayasal demokrasi ise bunlardan yalnızca biridir. Demokrasi, bir dizi süreç ve usulle ilişkili olduğundan doğrudan politikayla eş tutulamaz. Devlet, kamusal alana kendi çıkarları doğrultusunda müdahale ettiğinde, meşruiyet krizini başlatır; çünkü kendisini bir temsil kurumu yerine hakimiyet aracı olarak gösterir. Meşruiyet büyük ölçüde ortak anlam inşasına gösterilen rızaya dayanır; örneğin temsili demokrasiye duyulan güven bu rızayı ifade eder. Toplumda anlam, iletişime dayalı eylem süreciyle inşa edilir ve bilişsel akılcılaştırma, aktörlerin eylemlerinin dayanağını oluşturur. Bu nedenle sivil toplumun, kamusal alan üzerinde devlet eyleminin içeriğini belirleme becerisi —“bilgi ve bakış açısı iletmeye yönelik bir ağ” (Habermas, 1996)— demokrasiyi sağlar ve iktidarın meşru bir biçimde icra edilmesinin koşullarını yaratır: Yurttaşların kamusal alandaki tartışmalarıyla ifade ettikleri çıkarlar ve değerler, iktidarın temsilinde kendini bulur. Kurumsal istikrar, demokratik süreçte farklı çıkar ve değerlerin iletişim ağları aracılığıyla dile getirilmesine bağlıdır (Castells, 2016: 47). Özetle, Castells'e göre iletişim ağları meşruiyetin

sorgulandığı, kriz yaşadığı ve yeniden tesis edildiği bir zemin oluşturur; bu zemin ise küresel ağların yarattığı küresel bir kamusal alan olarak ortaya çıkar.

Büyük veri temelli sosyal ağlar, insanlara yalnızca içerik sunmakla kalmaz; aynı zamanda içerik üretebilecekleri bir ortam da sağlar. Bu nedenle siyasal katılım amaçlı içeriklerin üretilmesi, dolaşımı, tartışılması ve yaygınlaşması; çoğu örnekte olduğu gibi sokakta kitleleri harekete geçirme noktasında karşılığını bulması nedeniyle sosyal medya ortamı, çoğu zaman *yeni bir kamusal alan, yeni bir kamusalılık* ya da *yarı kamusal alan* olarak nitelendirilmektedir. Bu tartışmalar çerçevesinde, Arendt'in dikkat çektiği sorunu, sosyal medya platformlarının işlevleri açısından yeniden ele almak önemlidir: Kamusal alanın olgusal ve normatif boyutları arasındaki kırılgan ilişkinin, Arendt'in *İnsanlık Durumu* adlı eserinde de kendini gösterdiği söylenebilir. Arendt, modern kitle toplumunun kamusal alanın özgürleştirici işlevini zayıflattığını vurgular; antik Yunan kamusalılığından miras kalan deneyimlerin, modern kapitalist koşullar ve ekonomik mantığın, faydacılığın yerleştiği bir toplumda nasıl yeniden canlandırılabilirliği sorusu ortaya çıkar. Kamusal alanı var eden konuşma ve eylem etkinliklerinin yerini emek ve iş etkinliklerinin aldığı bir ortamda, daha yüksek bir insani varoluş ve mükemmelliğin tek olanağı olarak kamusal alanın nasıl yeniden kurulabileceği tartışmalıdır (Zabcı, 2013: 114). Bu çerçevede, sosyal medya ortamının bu kamusal alanın oluşmasına ne ölçüde imkan tanıyabileceği sorusu da gündeme gelmektedir.

Kamusal alan kavramı üzerinden yürütülen tartışma, internet ortamının ve onun insanlar üzerindeki dönüştürücü etkilerinin bir kısmını göz ardı edebilir. Siyasal katılımı yalnızca kamusal alan tasavvuru üzerinden mümkün kılmak, aslında liberalizmin vaatlerinin gerçekleşmesiyle ilgili beklentilerden öteye geçmez. Öte yandan, devletin varlığı ile varlığı garanti altına alınan ve her müdahalesiyle meşruiyet krizine yol açabilecek bir kamusal alan, aynı zamanda devletin meşruiyet kaynağı olarak da işlev görür. Bu durum, kamusal alanların her zaman müdahaleye açık olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bir

toplumda eşit ve özgür katılım anlamında liberal kamusal alanın varlığı çoğunlukla idealize edilen bir durum olarak kalacaktır. Buradan hareketle şu soru ortaya çıkar: Kamusal alanların varlığının zaman zaman zorla, baskı ve tahakküm araçları kullanılarak, çoğunlukla ise idealize edilerek olanaksızlaştırılmaya çalışıldığı bir ortamda, sosyal medya gerçekten yeni bir imkan sağlayabilir mi? Bu bölümde sorulması gereken asıl soru ise şudur: Yeni medya ve demokrasi ilişkisini yalnızca kamusal alan üzerinden kurmak ne derece doğrudur?

Bu soru Rancière'in bakış açısından demokratik siyaset ve polise özgü olan siyaset ayrımını yaparken demokrasi, kamusal alan kavramlarının ve nihayetinde sosyal medyanın bu ayrımın neresinde durduğunu görmek açısından anlamlıdır. Çünkü medya ve demokrasi ilişkisi ya da sosyal medya ve demokrasi ilişkisi ele alınırken yapılan tartışmalar dikkate alındığında tartışmalar polis düzeni siyaset anlayışı üzerinden ve bu anlayışla sınırlı bir demokrasi kavrayışı üzerinden yapılmaktadır. Dolayısıyla bu tartışmaların merkezinde yer alan kamusal alan kavramı siyasal olanın yani demokrasinin bir olanağı değil, polis düzeni içinde siyaset yürütme tarzının bir gereği olarak görülebilir. Bu bakış açısıyla da liberal demokrasi²¹ anlayışına uygun olarak, siyasal olandan ziyade polis siyasetine denk düşmektedir.

Rancière, kamusal alan kavramına ilişkin eleştirisini boş zaman kavramı üzerinden yapar. Ona göre, Antik Yunan'daki gibi bir kamusal alanın sağladığı özgürlük, içi boş bir özgürlüktür; herkes kamusal alanda yer alma ya da siyaset yapma özgürlüğüne sahip olsa bile, bunu gerçekleştirecek boş zamanı yoktur. Siyaset, iktidarın uygulanması veya iktidar için verilen bir mücadele değildir; daha ziyade, özgül bir mekânın konfigürasyonu, belirli bir deneyim alanının ve bu alanda ortakmış gibi konumlandırılan nesnelerin, nesneler üzerinde akıl yürütebilen öznelerin varlığıyla şekillenen bir alanın ortaya çıkışıdır.

²¹ Rancière'in demokrasi fikri ile liberal demokrasi arasındaki ayrımlar önceki bölümde detaylandırılmıştır.

Siyasetin özü, tam da bu mekânın varlığıyla, nesnelerin ortak olana ait nesneler olarak ve öznelerin ortak bir söze sahip özneler olarak tarif edilmesiyle ilgili bir çatışmadır. Aristoteles’e göre insan politiktir; çünkü haklı ile haksız ortaklık içine sokan söze sahiptir, oysa hayvan yalnızca haz ve acıyı işaret eden sese sahiptir. Buradaki temel mesele, kimin söze sahip olduğu, kimin ise yalnızca sese sahip olduğudur. Tarih boyunca, bazı kategorilerdeki insanların siyasal varlık olarak kabul edilmemesi, ağızlarından çıkan seslerin bir söylem olarak görülmemesinden ya da siyasal meselelerin zaman ve mekânında yer almaya maddî açıdan yeterli olmamalarından kaynaklanmıştır. Platon, zanaatçıların işlerinin başından başka yerde bulunacak vakitlerinin olmadığını belirtir; bu “başka yer” halk meclisidir. Boş zamanın yokluğu, aslında doğallaştırılmış ve duyulur deneyim formlarında kayıtlı bir yasak niteliğindedir (Rancière, 2012: 28).

Antik Yunan’da siyaset, siyaset yapmak da bu adalet mantığı içerisine oturtulur. Burada da *boş zaman* kavramı dikkat çekicidir. Şöyle ki herkesin doğasına uygun işi icra etmesi aynı zamanda herkesin kendi işiyle sınırlandırılması demektir. Bu sadece iş anlamında değil, zaman açısından da sınırlandırmadır. Bu nedenle alt grupların ve sınıfların, zanaatkarların siyaset yapmaya vakti yoktur²². Dolayısıyla siyaseti zaman ve roller açısından herhangi bir kısıtlılığı bulunmayanlar yapar. “Rancière’in ifade ettiği gibi, devlet adamı, başka bir şey yapması mümkün olan adamdır. Siyaset, bu anlamıyla toplumu oluşturan öznelerin konusu değildir artık; siyaset, insanları rollerine, becerilerine, yapabileceklerine, yapmamaları gerekenlere vb. göre ayırma ve bu ayırma göre düzenleyip yönetme sanatıdır” (Baştürk, 2015: 9). Rancière’e göre herkesin tek bir

²² Platon, “yönetme işi de hekimlik, gemi kaptanlığı gibi işin uzmanı tarafından yapılmalı. Halk herkesin politika yapmasına izin vermekte, sanki devlet gemisine doğru kılavuzluk yapmak için hiçbir özel bilgiye gerek yokmuş gibi davranmaktadır” (Ağaoğulları, 2005: 227) diyerek politika yapma konusunda uzmanlaşmanın önemini vurgularken; Aristoteles de erdemini geliştirebilecek boş zamanı olan kişi (yurttaş) ile yaşamını para kazanmaya harcayan bir tüccarın eşit olmadığını vurgulayarak; bir devletin yönetiminin, özgür ve eşit insanlar üzerinde bir yönetim olduğunu, yani siyaset yapan, siyasal yaşama katılan insanın, tam anlamıyla özgür olması gerektiğini söyler (a.g.e. 347).

işe tahsis edilmesi, sahte diyalektiğin işletilmesidir. Aynı kişinin aynı işi yapması sağlanarak sürekli bir tekrar elde edilir ve bu tekrar polis düzeninin sürekliliğini garanti altına alır. Böylece farklı işlerin getireceği farklılık duygusunun yaratıcılığı bastırılır ve sonuçta siyasetin kendisi bastırılır (Rancière, 2009: 177). Bu nedenle polis bir yandan, söz konusu ortak olan etrafında, ondan pay alanlar ile almayanların sınırını çizendir; böylece burada yer alanların çıkardıkları seslerin söz yerine geçip geçmediğini belirleyen “*görülür-olanın ve söylenir-olanın bir düzenidir.*” Diğer yandan ise düzen, duyulur olanın sınırlarını çizerek aynı anda duyulur olmayanın-polisten olmayanın da ortaya çıkmasına neden olandır. Bu bağlamda poliste kapsanmayan ya da onun dışına düşen her şeyin konumlandığı yer, politikaya [demokratik siyasete] eşittir (Dişçi, 2014: 62).

Önceki tartışmalarda da üzerinde durulduğu gibi siyaseti, siyaset yapmayı kamusal alan içerisinde anlamlı bir faaliyet gören ve bu konuda da kesin bir kamusal alan ve özel alan ayrımı yapan Arendt için, insanın siyasi varlık koşulu sözdür. Ancak insanın siyasi varlığı Arendt’in bakış açısıyla kamusal alanın varlığıyla koşullandırılmış ve sınırlandırılmıştır. Rancière bu tartışmayı farklı bir açıdan ele alarak siyaseti (insanın siyasi bir varlık olabilme imkanını) polis içerisinde bir gereklilik olarak görülen kamusal alan fikri üzerinden ele almak yerine, polisin varsayımsal eşitlik mantığının ortaya çıkardığı gerilimli durumun (uyuşmazlık) neden olduğu polis düzeninin siyaset mantığını sekteye uğratacak dışsal bir müdahale olarak ele alır. Bu nedenle sadece söz söyleyebilmek değil, *söze sahip olmak* önemlidir; çünkü polis, kimin sözünün değerli olup sayıldığı, kimin sayılmadığı bu anlamda da kimin hesaba katılıp kimin katılmadığı, kimlerin siyasi bir varlık olarak kendini ortaya koyup kimlerin koyamayacağına karar verildiği eşitsizlik mantığı üzerine kurulu bir eşitlik anlayışının hakim olduğu bir siyaset düzeninin adıdır. Böyle bir düzende söze sahip olmak demek, düzeni temelden sarsmak, yerle bir etmek

demektir. Dolayısıyla söz burada düzene karşı bir mücadele aracıdır artık. Söze sahip olmak kamusal alanla sınırlandırılan bir şey değil, siyasi mücadelenin kendisidir.

Yeni medya araçlarının ortaya çıkışıyla birlikte geleneksel medya karşısındaki izlerkitle olarak edilgen birey üre-tüketici kitleye dönüşmüştür. Artık bireyler iletilerin sadece alıcısı değil, aynı zamanda birer içerik üreticisidir. Özellikle internetin bireylerin için sunmuş olduğu interaktif iletişim ortamının ilk zamanlardaki bilgi akışı açısından filtrelenmemiş halini düşününce ortaya çıkan ortamın bir kamusal alan özelliği gösterip tartışmalara dahil edilmesi olası bir durumdur. Ancak Rancière'in üzerinde durduğu şekliyle belli bir kavram siyasi bir eylem yapısı sergileyebileceği gibi, polis düzeni yapısı da gösterebilir. Kamusal alan kavramını da keskin sınırlarıyla, net ayrımlarıyla ve toplumun belli kesimleri için dışlayıcı mantığı ile böyle bir kavramdır.

Sosyal medya ve demokrasi ilişkisine liberal bir demokrasi anlayışıyla sadece kamusal alan tartışmaları üzerinden bakmak polis düzeni dışına çıkamamaktır. Bu nedenle bu konudaki değişim ve dönüşümler de beklentiler ve eylemler de yine bu düzen mantığı içinde şekillenecektir. Sosyal medya ve demokrasi ilişkisinin kendisini sorunsallaştırmak önemlidir. İlerleyen kısımlarda tartışılacağı üzere bu ilişkiyi analiz ederken demokrasiye yönelik yeni bir sorgulama biçimi geliştirmek daha da önemlidir.

3.1.2. “Kamusal Alan” Olarak Sosyal Medya

Bir önceki kısımda kamusal alan kavramının gelişimi ve bu kavrama yönelik tartışmalar üzerinde durmuştuk. Özellikle de kamusal alan kavramının Rancière'in bakış açısıyla demokratik siyaset ve polis siyaseti ayrımında nerede yer aldığını göstermeye çalıştık. Bu kısımda ise internet ortamının ortaya çıktığı günden bu yana *kamusal alan için bir olanak* olarak görülmesinin detaylı incelemesi yapılacaktır. Bu inceleme internet ortamının kamusal alan dışında bir okumasının yapıp yapılamayacağını görmek açısından önemli

olduğu gibi sosyal medya ve demokrasi ilişkisini açıklamakta kamusal alan kavramının ne derece kullanışlı olduğunu görmek açısından da önemlidir.

Rheingold, Habermas'ın kamusal alan kavramsallaştırmasını yeni elektronik ortamlara uyarlamaktadır. Ona göre, XIX. yüzyılın kamusal alanı modern demokrasinin oluşumu için gerekli yapı taşlarını oluşturmuştur ve internet ile yeni iletişim ortamlarında yaratılan kamusal alan da modern demokrasinin karşılaştığı açmazlara yönelik bir çözüm olarak değerlendirilmelidir. Rheingold'a göre internet, kamusal alanın gereklerini yerine getirmektedir; bu gereklilikler arasında her bireye açık erişim sağlanması, katılımın gönüllülük esasına dayanması, kurumsal rollerin dışında bireylerin katılımının mümkün olması ve kamuoyunun, rasyonel tartışmaya katılan yurttaşlar birliği tarafından temsil edilmesi yer almaktadır. Ayrıca internet, devlet ve örgütlü iktidarların eleştirisini de olanaklı kılmaktadır. Rheingold'un sanal topluluk kavramsallaştırması ve sanal mekânlarda kamusal alan tartışması, Habermas'ın izlerini taşımakta ve modernizmin aydınlanma rüyasının yeni koşullarda nasıl gerçekleştirilebileceğine dair bir sorgulamayı içermektedir; bu, aydınlanma düşüncesine dayalı bir demokrasi ve ilerleme anlayışının yeniden düşünülmesidir. Bu anlayışın gerçekleştirilmesi umudu, tıpkı yerel topluluklar aracılığıyla iletişimin ortak çıkar doğrultusunda artırılmasına dayalı toplulukçu demokrasi anlayışında olduğu gibi, internetin bireyler ve topluluklar arasında iletişimi sağlayan bir buluşma şebekesi olarak değerlendirilmesiyle ilişkilidir. Rheingold, günümüzde yaşamlarımıza topluluk ruhunu yeniden kazandıracak ve kamusal alanı yeniden inşa edecek araçlara sahip olduğumuzu ve elektronik bir agoranın inşası aracılığıyla yurttaş temelli demokrasinin yeniden kurulabileceğini ileri sürmektedir. Ayrıca, on-line toplulukların ulusal sınırları aşacağı, yerel şebekelerin daha geniş bir alana uzanmanın aracısı olacağı ve böylece dünya çapında bir kamusal alanın yaratılabileceği belirtilmektedir. Rheingold, "bütünleşmiş varoluşlar" bağlamında küresel sivil toplumun

ve yeni bir tür uluslararası kültürün oluşturulabileceğini de ifade etmektedir (Rheingold, 1993, akt. Timisi, 2003: 22-23).

İnterneti kamusal alan açısından bir imkan olarak değerlendiren araştırmacıların çalışmalarında genellikle internet ortamının belirli özellikleri ön plana çıkarılmaktadır: Grup bilinci, kolektif ruh, herkes için açık ve erişilebilir olma, kolektivizm, demokrasiye olanak tanıma, internetin ademi merkezi yapısı ve küresel bir iletişim mekânı oluşu. Kitle iletişim araçlarının gelişiminin modern toplumda kamusal alanı zayıflatmasına karşılık, internet bu açıdan bir direniş mekânı ve kamusal alanın yeniden canlandığı bir ortam olarak görülmektedir. Timisi'ye göre, kitle iletişim araçlarının gelişimi nedeniyle Habermas'ın tarif ettiği türden bir kamusal alan ortadan kalkmıştır. Richard Sennett de bu görüşü, "kamusal alan ile özel alan ayrımının ortadan kalkması" (2010) üzerinden destekler. Ancak Poster, yeni siyasal mekânların kamusal alanı yok etmediğini, aksine yeni enformasyon tarzı içinde kamusal alanı farklı bir biçime dönüştürdüğünü ileri sürmektedir. Poster'a göre Habermas için kamusal alan, öznelere simetrik ilişkiler içinde, akılcı tartışmalarla ortak iyiyi gözeterek uzlaşa aradıkları açık bir forum anlamına gelmektedir; fakat bu model, elektronik politika bağlamında geçerliliğini yitirmektedir (Poster, 1997, akt. Timisi, 2003: 24).

Timisi, öncelikle kamusal alanın oluşumunda kamunun doğru bir şekilde tarif edilmesi gerektiğini vurgular. Ortak bir çıkara sahip ve akılcı tartışmalar çerçevesinde biçimlenen organik bir kamunun aksine, yeni elektronik ortamda kamu, birbirinden mesafeli, geçişken ve çokludur. Kamusal çıkarı oluşturan unsurlar, ortak bir tarih anlayışı çerçevesinde belirlenebileceği gibi, bu anlayış olmaksızın bir araya gelmeyi sağlayan ortak çıkarlar da olabilir. Nitekim internetin adem-i merkezi ve küresel iletişim ortamında bir arada bulunmak, kamusal çıkarın sınırlarının genişlemesine örnek teşkil eder. Değişen kamu anlayışıyla birlikte kamusal ve özel alan kavramlarının da internet ortamına göre yeniden tanımlanması gerekmektedir. Yüz yüze toplantılara dayalı konuşma biçiminin

internetin elektronik sembolleriyile yer değiştirdiği bir noktada, kamusal ve özel alan ayrımı giderek belirsizleşmektedir. Daha önce işaret edildiği gibi, internet söyleminin nitelikleri düşünöldüğünde, bir elektronik denemeyi özel bir mektuptan ayırt etmek zorlaşır. Buna karşın, internet üzerinden yürütölen siyasal iletişim, bu yeni söylem aracılığıyla kamusalık özelliği taşıdığını göstermektedir. Timisi, Poster'ın bu noktada vurguladığı üzere, ademi-merkezileşmiş diyalogların yeni özne ve kolektivitelerin siyasal formasyonun inşa edici blokları olduğunu belirtir. İnternet, farklılıkların birliğini oluşturarak kamusal alanın bir parçası haline gelir. Ancak internet kamusal alanı, eleştirel aklın ışığında gerçeklik iddialarının var olduğu bir alan değil, öznenin demokratik oluşumuna izin veren bir mekândır. Bu eleştirelilik ve uzlaşma potansiyeli bulunmasa da, internet farklılığa dayalı yeni bir topluluk mekânı olarak modern toplumdaki kamusal alanın yok oluşuna karşı bir direniş mekânı olarak yorumlanmalıdır (Timisi, 2003: 24-25).

Ali Minarlı, *Sosyal Medya ve Demokrasi* başlıklı tezinde kamusal alan tartışmasını, çağdaş dünyanın sosyo-politik krizine yanıt olarak kavramın yeniden keşfi bağlamında ele alır. Minarlı'ya göre, farklı araştırma alanlarından düşünürler, kamusal alan kavramının özellikle reel sosyalizmin çöküşünün ardından tarihin sonu teziyle simgelenen beklentilerin gerçekleşmemesiyle ortaya çıkan krizlere güçlü bir tepki sunduğunu vurgulamışlardır. Bu yeniden keşif eğilimi, kamusal alanın toplumsal ve politik potansiyelini incelemeyi artırmış olsa da, aynı zamanda çağdaş dünyanın sorunlarını çözen bir sihirli değnek gibi algılanmasına ve kavramın ideolojik bir zırh kazanmasına yol açmıştır. Bu durum, kavramın spekülâtif ve olgusal örüntülerinin ortaya çıkarılmasını zorlaştırmış, derinlemesine soruşturulmasını engellemiştir. Sonuç olarak, kavram, tarihsel referanslardan yoksun ve muğlak bir anlam evreni içinde işlev görmüş; tıpkı demokrasi mefhumunda olduğu gibi, kullanıldığında akışkan ve tam olarak anlaşılmayan bir nitelik sergilemiştir (Minarlı, 2014: 129).

Bu süreçte sosyal medyanın politika ve demokrasiye ilişkin kavramsal nitelikleri, daha çok potansiyelleri ve demokrasinin normatif olarak olmazsa olmaz özellikleri üzerinden değerlendirilmiştir. Bu bağlamda eşitlik, özgürlük, çoğulculuk, farklılık, katılım, söylem, müzakere ve kamusal alan gibi kriterler, yapılan sorgulamaların normatif temellerini oluşturmuştur. Değerlendirmeler çoğunlukla sosyal medyanın bu kriterleri karşılayıp karşılamadığını tartışmaya odaklanmıştır. Bu epistemik çerçeve, özellikle 1990’larda internetin toplumsallaşmasıyla ortaya çıkan ümitvar yorumlarla ilişkilidir ve aynı zamanda, reel sosyalizmin çöküşünün ardından demokratikleşme sürecinde Batılı ülkelerdeki demokratik yapıların derinleşmesini yansıtmaktadır. Başka bir deyişle, Doğu Avrupa ülkelerinin Sovyetler Birliği sonrası deneyimleri, Batılı demokrasiler için bir karşılık oluşturmuş ve demokratikleşme sorunsalının özgül bir boyutunu temsil etmiştir. Burada vurgulanan temalar, anayasal demokrasiye geçişi kolaylaştırıcı unsurlardan ziyade, Habermas gibi düşünürlerce endüstri sonrası toplumlarda demokrasinin içine düştüğü meşruiyet krizini aşmaya yönelik olmuştur; medya çalışmaları da bu krize sosyal bilimlerin teknik ve bilimsel yöntemleriyle verilen doğrudan bir cevap niteliği taşımaktadır (Minarlı, 2014: 228).

Minarlı’nın vurguladığı üzere, internet ve demokrasi ilişkisi, sosyal medyanın liberal demokrasinin içine düştüğü krizi aşma kapasitesine uygunluğunu test etme çerçevesinde incelenmektedir. İnternetin bir kamusal alan olarak değerlendirilebilip değerlendirilemeyeceği tartışmaları da belli kriterler üzerinden yürütülmüştür. Başta Castells olmak üzere birçok araştırmacı, internet ve sosyal medya ortamını küresel bir kamusal alan olarak görürken, bazı araştırmacılar bu görüşe, internetin Habermas’ın tanımladığı kamusal alan özelliklerini taşımadığı gerekçesiyle katılmamaktadır. Örneğin Timisi, bu tartışmayı “internet yeni bir kamusal alan mıdır?” sorusu üzerinden ele almış ve internetin teknik özelliklerinin yüz yüze iletişim biçimine en yakın ortam olmasını, herkese açık olmasını kamusal alanın temel unsurlarıyla karşılaştırmıştır. Timisi’ye göre,

internetin bir kamusal alanın merkezi olarak tanımlanması, düşüncelerin özgürce ifade edilmesini ve tartışılmasını sağlayan görünürlük ve etkileşim mekânizması olmadan mümkün değildir. İnternet ortamı, ideal anlamda bir tartışma alanı potansiyeli taşısa da, kimliklerin seçilmiş veya üretilmiş olması bu görünürlüğü ve ortak çıkarın oluşumunu sınırlandırmaktadır (Timisi, 2003: 25-26). Sonuç olarak, Timisi interneti günümüz koşullarında bir kamusal dayanışma platformu olarak değerlendirmektedir.

Ayrıca Losifidis ve Nicoli'ye göre, literatürdeki gelişmeler kamusal alan teorisine “çoklu kamu” kavramının eklenmesine yol açmıştır (Dahlgren, 2001; Fraser, 1990 akt. Losifidis ve Nicoli, 2021) İnternet çağı, birleşik bir kamusal alan yerine, farklı ancak küresel çıkarlara sahip birden fazla kamu varlığına izin vermektedir. Kimlik, ırk, din veya etnik köken gibi farklı temalar üzerinden örgütlenmiş çevrimiçi kamular, çevreyi destekleyen gruplar veya sivil toplum kuruluşları gibi spesifik konu odaklı kamular örneklenebilir. Bu çalışmaların ortak paydası, internet ile kamusal alan arasında doğrudan bir bağ olduğunu savunmalarıdır. Tek bir veya çoklu kamusal alana atıf yapıp yapılmadığına bakılmaksızın, çoğu araştırmacı çevrimiçi alanın kamusal alan olarak kabul edilebilmesi için belirli kriterlerin karşılanması gerektiğini ileri sürmektedir: devletten özerklik ve ekonomik çıkarların korunması; söylemsel katılım ve eşitlik; rasyonel ve eleştirel görüş alışverişi (Losifidis ve Nicoli, 2021: 37).

Yeni medya ve demokrasi ilişkisi ve bu bağlamda tartışılmaya devam edilen sosyal medya bir kamusal alan mıdır tartışması yeni kavramlarla oldukça genişlemiş durumdadır. Bu kavramlardan bazıları da özellikle demokrasi tartışmalarında karşımıza çıkan post-modernizm, post-demokrasi, post-konsensüs gibi çağa adını veren kavramlardır. Dolayısıyla sosyal medya ve demokrasi tartışması post-demokrasi çağında sosyal medya

tartışması olarak özellikle çağın öne çıkan kavramları olarak yeni yurttaşlık, post-truth, dezenformasyon gibi kavramlar etrafında sürdürülmektedir.²³

Rancière, çağımızı liberal demokrasinin toplumda sağladığı varsayılan kesintisiz ve sorunsuz uzlaş ortamı çerçevesinde eleştirir ve bu dönemi “post-konsensüs çağı” olarak adlandırır. Ona göre, bu çağın temel sorunu, uzlaşının siyasetsizliğe dönüşmesi, yani siyasetin yalnızca bir düzenleme aracı haline indirgenmesidir. Rancière, post-demokrasiyi gerçek bir demokrasi biçimi olarak görmez; aksine, politika ve demokrasinin aleyhine işleyen konsensüse dayalı uygulamalar bütünü olarak değerlendirir (Dişçi, 2014: 140). Kamusal alan perspektifinden bu dönemi inceleyen düşünürler, siyasetsizleşmeyi özel alan ile kamusal alan ayrımının silikleşmesi ve kamusal alanların toplumda etkinliğini yitirmesi olarak yorumlar. Rancière’ye göre post-konsensüs sisteminin belirleyici özelliği, genel bir kanıya dayalı bir demokrasi anlayışının hâkim olmasıdır. Bu nedenle, Rancière bu rejimi “kanı rejimi” olarak adlandırır ve şöyle ifade eder: Halk ve onun parçaları, prosedürlerin arkasında adeta tüketilecek varlıklar gibi sunulmakta; bu parçaların sayımı, bütün imgesiyle uyumlu bir hizaya sokulmaktadır. Böylece halkın huzursuzluğa maruz kalan görünümü ve huzursuzluk doğuran varlığı gizlenmekte, halkın sürekli sahte sayımı görünmez kılınmaktadır. Demokratik kanının kamuoyu anketleri ve simülasyonlarla özdeşleştirilmesi, fiilen halkın görünürlük alanının ortadan kaldırılması anlamına gelir (Rancière, 2005a, akt. Dişçi, 2014: 141).

Bu demokrasi anlayışı ile birlikte Rancière’in politik özne olarak ortaya koyduğu demos’un yerini *yeni yurttaşlık* anlayışı almıştır. Losifidis ve Nicoli çalışmalarında yeni yurttaşlığın gündelik dili özel alanda işleyerek ve post-modern demokraside yurttaş

²³ Bu konudaki çalışmalara birkaç örnek olarak bkz. Sunstein, C. (2018), Creeber, G. ve Martin, R. (Ed). (2009), Lovink, G. (2017).

kimliğinin kamusal alanın müzakereci modelinin dışında somutlaşabileceğini iddia ettiği ve kamusal ve özel alan arasındaki sınır bulanıklaştığından, “özel alanın çağdaş demokrasilerdeki sivil bağlantı mekânizmalarını tanımladığı ve açıkladığı” sonucuna vardığı üzerinde durmuştur. Ancak internet, vatandaşların kamusal hayata ve politikaya doğrudan katılımı için güçlü bir araç sunduğundan buna meydan okuyor gibi görünüyor. Ruhu ve kurumları keyfi, kamusal olarak hesap verilemez güç şeytanlarını kovma taahhüdüyle aşılanmış bir tür seçim sonrası demokrasi olan yeni bir demokrasi biçimine olan ihtiyacı karşılıyor. Özellikle, Facebook ve Twitter gibi sosyal medya aracılığıyla bilgiye ulaşılması ve kişisel bloglar gibi kullanıcı tarafından oluşturulan içeriğin yükselişi, vatandaşların iletişim kurma ve kendi kendini organize etme becerilerini geliştirmiştir (Losifidis ve Nicoli, 2021: 38).

Losifidis ve Nicoli (2021), çalışmalarında sosyal medyanın kamusal alan, demokrasi ve sivil katılım üzerindeki etkisinin giderek artan bir şekilde araştırıldığını vurgular. Araştırmacılar, sosyal medyada yaygın bir varsayımın, Facebook, Twitter ve YouTube gibi platformların insanları güçlendirdiği ve siyasi süreçleri daha demokratik hale getirdiği yönünde olduğunu belirtirler. Bu görüş, Rheingold (1993) ve Kellner (1997) gibi çalışmalarda internetin demokratik potansiyeline, siber uzayın ulusötesi diyalog alışverişi için uygun bir temel sağladığı tezine dayanır. De Sola Pool (1983) ise bilgisayar tabanlı iletişim ağlarını doğası gereği demokratik “özgürlük teknolojileri” olarak görmüştür. Pippa Norris (2019) da demokratik katılımın modern zamanlarda yeniden keşfedildiğini savunur. Bu bağlamda, dünya çapında ortaya çıkan yurttaş hareketleri hükümetlerin ayrıcalıkları üzerinde bir denge ve kontrol işlevi üstlenmiştir. Milyonlarca vatandaş, adil yönetim ve yolsuzluğun sona erdirilmesi talebiyle sokaklara çıkmıştır. 2011’de Tunus, Mısır ve Libya’da otokratik hükümetler geçici olarak devrilmiş, ancak çoğu yerini daha baskıcı rejimlere bırakmıştır. Benzer şekilde, Güney Avrupa’da vatandaşlar, Avrupa Komisyonu’nun uyguladığı kemer sıkma politikalarına ve bunun yol açtığı ekonomik

sömürüye karşı çıkmıştır. Bu olaylar, Web 2.0 araçlarının azınlık gruplarına ses vermede ve halk hareketlerini harekete geçirmede etkili olduğunu göstermiştir. Bu çerçevede ağ toplumu, birbirleriyle bağlantı kurabilen özerk bireylerden oluşur ve sosyo-kültürel, çevresel ve siyasal alanlarda sürekli etkileşim içindedir. Geleneksel olmayan siyasi aktörler bloglar, tweetler, Facebook etkinlikleri ve çevrimiçi dilekçeler aracılığıyla yeni bilinç biçimlerini etkiler. Web 2.0 araçlarının geliştirilmesi, WikiLeaks gibi çevrimiçi aktivistlerin gösterdiği gibi, kapalı bilgi sistemlerine meydan okuyarak açık hükümet savunucularının etkili gündem belirleyiciler haline gelmesini mümkün kılar. Böylece ağa dayalı toplum, daha önce kolektif eylemi engelleyen bariyerlerin yıkılmasını kolaylaştırır (Losifidis ve Nicoli, 2021: 38-40).

Losifidis ve Nicoli'nin üzerinde durduğu bütün bu örneklerin ötesinde sosyal medya toplumdaki uyuşmazlıkların ortaya serildiği bir ortam olması nedeniyle post-demokrasi çağının uzlaşısı balonunu da patlatmış oluyor. Bu nedenle sosyal medya ve demokrasi ilişkisini analiz etmeye çalışırken hem sosyal medyaya hem de demokrasiye yönelik bakış açımızı derinleştirecek doğru kavramları kullanmak önemlidir. Asıl tartışmanın liberal demokrasi ve krizleri üzerinden yürütüldüğü bir ortamda sosyal medya konusunu ele alırken bu ortamı Habermas'ın liberal kamusal alan kriterlerine uyup uymaması açısından bir kamusal alan olarak görmek ne derece doğru bir analiz sunabilir? Bu nedenle Rancière'e göre, politikayı ve demokrasiyi polise veya post-demokrasiye indirgemeye çalışan, özdeşlikler silsilesi üzerinden bir yandan kapsayan diğer yandan dışlayan sistemde, bu duruma karşı durabilmek için öncelikle söz konusu sistemin bir demokrasi değil, bir oligarşi olduğu fark edilmelidir. Bu farkındalık, post-demokrasinin, demokrasiyi karşılamaktan uzak olmasının yol açtığı boşlukları ve eksiklikleri görmeyi mümkün kılar; tıpkı polisin, politikayı karşılamada sahip olduğu eksiklikler sonucunda oluşan aralıklar gibi. Bu boşluklar, politik olarak algılanan demokrasinin faileri olan demos tarafından somutlaştırıldığında, sayılmayanların sayımı için yeni politik mekânlar

inşa edilebilir. Post-demokrasinin demokrasiyi karşılayamamasından kaynaklanan bu yarıklar, onları deneyimleyen demos'un—örneğin göçmenler veya yoksullar—kendini bulmasına ve özneleşmesine imkan vererek, post-konsensüs sisteminin kesintiye uğramasını sağlar ve politika ile demokrasiye, yani politik olana, burada ve şimdi bir olanak tanır (Dişçi, 2014: 150-151).

3.2. TOPLUMDA SİYASETİN OLANAKSIZLIĞINDAN SOSYAL MEDYADA SİYASETİN OLANAĞINA

Zygmunt Bauman'a göre günümüzde siyasetin işlevsizliği, liberalizmin “alternatif yok” anlayışına indirgenmesiyle açıklanabilir. Artan siyasi kayıtsızlık, uyumculuğun övülmesi ve yayılması üzerinden şekillenmektedir; zira birey, uyum göstermek için siyasete ihtiyaç duymadan da bunu başarabilir. Politikacılar, renkleri ne olursa olsun, aynı şeyin tekrarından başka bir şey vaat etmedikçe, siyasetle uğraşmaya gerek kalmaz (Bauman, 2000: 12). Bauman, Margaret Thatcher'ın “toplum yoktur, yalnızca bireyler ve aileler vardır” söylemine atıfta bulunarak, toplumsal meselelerin öneminin ortadan kalktığını belirtir. Ona göre kamusal olan, artık kendine özgü bir içerikten yoksun bırakılmıştır; kamusal gündem özel dertler, kaygılar ve sorunlardan oluşan bir yığından ibarettir. Bireyler, henüz netleşmemiş duygularını anlamlandırmak ve bu deneyimlerin üstesinden gelmek için başkalarından öğüt almayı öğrenirken, kamusal meseleler listesi ile özel meseleler listesi arasında bir fark kalmamıştır; bu liste, yalnızca parçaların toplamından ibarettir (Bauman, 2000: 75). Bu bakımdan sosyal medya ve siyaset arasındaki ilişkiyi kamusal alan kavramı ile açıklamaya çalışmak, toplumdaki silinmeye çalışılan bu alanlara sosyal medya üzerinden yeni bir görünüm kazandırma çabasıdır da.

Lovink ise, Sosyal Medyanın Dipsiz Kuyusu adlı çalışmasında, toplumsalın kaybolmasını sosyal medya üzerinden tartışır. Toplumsalın ne anlama geldiğini sorgularken, öznenin tüketiciye dönüşümü çerçevesinde Baudrillard'ın toplumsalın medyaya kanalize oluşu

tanımını hatırlatır. Toplumsal, artık sokaklarda isyan etmek için bekleyen politikleşmiş kitlelerden ibaret değilse, dijital ağ çağında toplumsal ögeler kendilerini nasıl gösterebilir? (Lovink, 2017: 35-36). Bu soru, çalışmanın temel argümanına gönderme yapar: Siyasetsizliğin bir tür ahlak anlayışı olarak benimsendiği bir ortamda, Lovink’in işaret ettiği gruplar—Rancière’in sayılmayanları, hesaba katılmayanları, bütünün payı olmayan parçaları—sosyal medya aracılığıyla siyasallaşabilir ve politik bir alan yaratabilir mi?

Bu soruların cevaplarına yanıt ararken öncelikle sosyal medyayı da içine alan yeni bir toplum kuramı, Castells tarafından 1991 yılında ortaya atılan “Ağ toplumu” (*Network society*) üzerinde durmak gerekir. Neoliberallerin toplum diye bir şey olmadığı iddialarından kısa bir süre sonra internetin kullanımının yaygınlaşmasıyla birlikte başta Castells olmak üzere bu alanda çalışma yapan düşünürler internet ile ortaya çıkan toplumu yeni bir toplum, ağ toplumu olarak tanımladılar. Yirminci yüzyılda, kitle toplumunu simgeleyen toplumsal yapıları, örgütlenme tarzları ve iletişim altyapıları giderek ağ toplumuna dönüştü. Bir toplumun başka bir yapısının ortaya çıkışı, onun parçaları arasındaki ilişkilerin değişmekte olduğu anlamına gelir. Ağ toplumunda bireyler, gruplar ve örgütler arasındaki hem soyut ilişkiler hem de somut bağlar dönüşmektedir (van Dijk, 2006: 21-35).

Peki böyle bir toplumun ortaya çıkışı siyaset ve medya ilişkisi açısından ne gibi değişimlere neden oldu? Van Dijk geçtiğimiz yirmi yılda yeni medyanın demokratik potansiyelinin pek çok kişi tarafından övgüyle karşılandığını; diğer bağlamlardaki vatandaşlar, tüketiciler ve kullanıcılar için güçlendirici olacağını ve herkesin kolayca dahil olabileceği, yeniden canlandırılmış, daha doğrudan bir demokrasi türü vaat ettiğini belirtir. Peki, 15 ila 20 yıllık sözde dijital demokrasinin ve e-demokrasinin sonucu nedir? Van Dijk, Frissen’in (1999) sanal devletin yükselişine ve geleneksel siyasetin toplumun sınırlarında giderek kaybolduğuna dair gözlemlerini aktarır. Benzer biçimde, Guéhenno

(1993) siyasetin ve demokrasinin sonunun geleceğini öngörmüş; bunun yerine merkezi olmayan, gayri resmi ilişkiler ve ağlar sistemiyle örgütlenen bir yapı olacağını ileri sürmüştür. Ona göre, ağlar çağında vatandaş ile siyaset topluluğu arasındaki ilişki, bireylerin bu yapının dışında kurduğu sayısız bağlantıyla rekabet halindedir. Bu bağlamda siyaset, insan ve toplum yaşamının temel düzenleyicisi olmaktan uzaklaşmış, ikinci sınıf bir faaliyet halini almış ve değişen dünyada pratik sorunları çözemeyen yapay bir yapı gibi görünmektedir.

Van Dijk ise ağ toplumunda ağların, toplumu ortadan kaldırmadığını, yalnızca onu oluşturan unsurları birbirine bağladığını ve organize ettiğini belirtir. Devlet hâlâ toplumdaki en güçlü aktörlerin, özellikle meclislerin, içinde yer almakta ve dolayısıyla toplum düzeyinde işleyen siyaset ve demokrasinin sonu gelmemektedir; bu, Slaughter'ın (2004) devletin ortadan kaybolmadığı, yalnızca ağlarla birbirine bağlanan bileşen kurumlarına ayrıldığı tespitini destekler. Van Dijk'e göre, devletin, siyasetin ve demokrasinin, Bilgi ve İletişim Teknolojileri (BİT) aracılığıyla, kurumsal siyasetin dışındaki siyasi ve demokratik güçler tarafından desteklenmesi veya düzeltilmesi gerekmektedir. Ancak bu süreçte güç, daha az demokratik veya demokratik olmayan aktörlere kayabilir; ayrıca BİT'in demokrasi üzerindeki varsayılan olumlu etkisi, tamamen bireyin demokrasiye dair bakış açısına bağlıdır (Van Dijk, 2006: 95). Van Dijk'in bakış açısının bu çalışmanın demokrasiye bakış açısıyla örtüşmediğini belirterek, bu son cümlesinin altını çizmek gerekir. Burada üzerinde durulması gereken konu gerek medya ve siyaset ilişkisini gerekse yeni medya ve siyaset ilişkisini demokrasi üzerinden ele alırken demokrasiye nasıl baktığımız meselesidir. Çünkü demokrasiye olan bakış açımız aynı zamanda siyasete, siyasallığa olan bakış açımızı belirlemektedir.

Toplumda siyasetin olanaksızlığından sosyal medyada siyasetin olanağına başlığı altında incelediğimiz durum, neoliberal politikaların siyaseti (daha önceki tartışmalarda belirtildiği gibi) olanaksız hale getirdiği nihayetinde de toplum olma durumun kendisi ile

bir mücadele içine girerek bireyi ve bir tür bireyci “ahlak” anlayışını yüceltmeye çalıştığı bir ortamın çıktısıdır. Bu yanıyla da ,Rancière’in tarif ettiği gibi, *siyasetin siyasal olarak ilga edildiği* bir depolitizasyon politikasının sonucudur. Dolayısıyla bugün siyaset için bir olanaktan bahsedeceksek öncelikle yok sayılmaya çalışılan toplum varlığı fikrine yeniden sarılmamız gerekir. Bu toplum, her ne kadar benzer ve ortak nüvelere sahip olsa bile geleneksel ya da modern toplumdan farklı bir toplum olarak işaret edilen ağ toplumdur. Dolayısıyla ağ toplumunu anlamak için bugün verili olan teoriler ve ideolojilerden hareket etmeyi bir kenara bırakarak, Rancière’in yöntemiyle bu topluma, toplum fikrine dair verili olan her şeyi, bütün kalıpları, kalıp yargıları sorunsallaştırarak yaklaşmak gerekir. Böylelikle bu toplumun kendine özgü farklı dinamiklere sahip olduğunu görebiliriz.

Ağ toplumunda sanal ortam, toplumsal ilişkilerin birebir yansıması değil; farklı iktidar biçimleri, mücadeleler ve süreçlerle yeniden inşa edilen özgün bir sahnedir. Burada siyasallığın imkanını tartışmak için özneleşme, kolektif eylem, eşitlik, özgürlük, adalet ve demokrasi gibi kavramların sosyal medya bağlamında nasıl yeniden üretildiğini irdelemek gerekir. Günümüzde “dijital demokrasi” ya da “e-demokrasi” adı altında yürütülen tartışmalar çoğunlukla temsili demokrasinin internet ortamındaki dönüşümüne odaklanmakta, ancak temsilin toplumun duygu ve düşüncelerini ne ölçüde yansıttığı başlı başına sorunlu kalmaktadır. Rancière’in perspektifinden bakıldığında ise demokrasi, temsilin yeniden üretiminde değil, siyasetin reddi ve yeniden siyasallaşma süreçlerinde ortaya çıkar. Bu, payı olmayanların verili kimlik ve rollerini reddederek ortak olandan pay talep etmeleri, yalnızca ses değil söz üretmeleri, yani düzene karşıt devrimci bir söylem geliştirmeleriyle mümkündür. Dolayısıyla demokrasi, bastırılmış potansiyellerin ve dışlanmışların sözlerini duyurabildikleri, uyuşmazlığın ve çatışmanın sahnesi olarak beliren bir imkandır. Bu bağlamda çalışmada, internet ve sosyal medyanın demokrasi için

bir imkan olup olmadığının, yani demokratik siyaset için bir potansiyele sahip olup olmadığının tartışmasını yapmak önemlidir.

3.2.1. Bir Siyasallık/ Politizasyon Sahası Olarak Sosyal Medya

Sosyal medyanın bir siyasallık alanı olup olmadığını ve eğer öyleyse nasıl bir siyasallık alanı sunduğunu anlamak için öncelikle depolitizasyon olgusuna ve günümüzde bunun nasıl gerçekleştiğine bakmak gerekir. Günümüz dünyasında bireysellik ve uzmanlaşma öne çıkarılırken, siyaset tıpkı Antik Çağ'da olduğu gibi, dağıtımçı ve düzenleyici iktidar pratikleri çerçevesine hapsedilmektedir. Rancière'in ifadesiyle, "siyasetin bu birinci görevini iki modern terimle tanımlamak mümkündür: toplumsalın siyasal indirgenişi, yani zenginliklerin bölüşümü; ve siyasalın toplumsal indirgenişi" (Rancière, 2014: 28), yani iktidarların ve iktidara bağlı hayali yatırımların paylaştırılmasıdır. Bu mekânizmalar aracılığıyla haklar, ödevler ve denetimler yoluyla zengin ile fakir arasındaki çatışma yatıştırılır; aynı zamanda toplumsal etkinliklerin kendiliğindenlik niteliği, merkezi iktidar ve onun işgal tutkularının yatıştırılmasını sağlar.

Bu bağlamda Rancière, siyasetin kendi ereğine, toplumsalın içinde temsil edilen bir fenomen olarak ortaya çıkmak suretiyle ulaştığını gösterir. Siyasetin temel dinamiği, yönetilen kitleyi verili bir konumlandırma ekseninde sabitlemektir; bu sabitlemeyi sağlayan unsur ise, tıpkı Platon'un zanaatçıyı siyasete çeken ve onu pasifleştiren söylem gibi, modern ütopya da bireyin siyasal olma potansiyelini sınırlandıran siyaset-dışı adlandırmalardır (Baştürk, 2015: 14). Modern dönemde bireyin kendini gerçekleştirme ve tüm çabasını bu yönde göstermesi, siyaset dışı alan için makul ve idealize edilen bir durum olarak kabul edilir. Toplumsal sorunlar, yönetimle ilgili meseleler ve kapitalist sistem, özgür bireyin dünyasında birer engel olarak görülmez; çünkü bireyin öznesi olduğu dünya, bu sorunların dışında kurgulanmıştır. Baştürk'e göre de, modern insan, iki

yönlü bir biçimde tanımlanmaktadır: Bir taraftan bireyselliğine içkin toplumsallaşma eğilimi vardır; bu eğilim, bireyi diğer insanlarla soyut bir bağlamda eşitleyen ve ortaklık içinde buluşmasına imkan veren yapılandırıcı bir fenomen olarak olumlanır. Öte yandan, bireyselliğe içkin siyasallaşma eğilimi vardır; bu eğilim ise, bireyi mevcut düzen için bir tehlike potansiyeli taşıdığı gerekçesiyle olumsuzlanır. Sonuç olarak, birey ikiye parçalanmıştır: toplumsallaşma rolü öne çıkarılmış, önü açılmış ve karşılıklı mutabakat ve tanıma olanağı sağlanmıştır; siyasallık potansiyeli ise geri itilen, bastırılması gereken bir güdü olarak kınanmıştır (Baştürk, 2015: 15).

Sosyal medya bağlamında ise kullanıcılar öne çıkmaktadır ve bu kullanıcılar bir kitleyi ya da halkı temsil etmez; yani belirli ayrımların bulunduğu bir toplumda kolektif bir gövde oluşturmazlar. Ancak, bireysel kullanıcıların davranışları ve olaylara verdikleri tepkiler, Rancière’in vurguladığı şekilde, belirli bir tür halkın oluşmasına yol açabilir: İnternet üzerinden örgütlenebilen, sesini duyurabilen, kamuoyu oluşturabilen ve karar alma süreçlerine etkiye bulunabilen bir halk. Günümüz toplumlarında bireyciliğin artışı ve tüketim kültürünün etkisi belirgin olsa da, sosyal medya kavramındaki “sosyal” boyut, yani çevrimiçi sosyalleşme, bu eğilime tezat oluşturacak şekilde yorumlanabilir ve bir tür kolektif etkileşim zemini olarak değerlendirilebilir.

Van Dijck, medya ile ilişkili olarak öne çıkan “sosyal” kavramının, platformların kullanıcı merkezli olduğunu ve katılımcılığın insan ortaklaşmasına vurgu yapması gibi, sosyal medya ortamının da komünal faaliyetlere olanak sağladığını (van Dijk, 2013 akt. Fuchs, 2014: 54-55) belirtir. Çünkü, sosyal medya, insan ilişkilerini çevrimiçi olarak kolaylaştıran ve güçlendiren bir araç olarak görülebilir; platformlar aracılığıyla insanlar birbirine bağlanır ve bu bağlar sonucunda yeni bir medya altyapısı ortaya çıkar. Van Dijck’a (a.g.e) göre, birkaç büyük ve çok sayıda küçük oyuncunun oluşturduğu bağlantılı

bir medya ekosistemi oluşmuştur. Bu ekosistemde “ağ oluşturmuş iletişimden platformlaşmış sosyalliğe, katılımcı kùltùrden bağlantının kùltùrùne” geçiş, yalnızca on yıl gibi kısa bir sùrede hızlı bir şekilde gerçekleşmiştir.

Castells ise sosyal medyanın ortaya çıkışı ve özellikle 2000’li yıllardan itibaren yaygın biçimde kullanılmasını iletişim açasından son yıllardaki en önemli dònùřüm olarak gòrmektedir. Bu dònùřümü, “kitlesel iletişimden (edilgen) kitlesel öz iletişime kayma olarak tanımlar” (Castells, 2016: 1). Kitlesel öz iletişim, bir izleyici kitlesine ulaşma olanağı sağlarken, mesaj üretiminin kişinin kendisine bağlı olduğu ve mesaj alımının da kişinin kendi seğıimleriyle yönlendirildiği karşılıklı etkileşimli bir iletişim biçimidir. Geleneksel televizyon ağlarında tek yönlü kitlesel iletişim, büyük girişimci şirketlerin yükselişi ile ilişkilendirilirken, internet ve mobil iletişim ağlarının sağladığı kitlesel öz iletişim, merkezsiz iletişim ağlarından doğmuştur.

Castells, merkezsiz iletişim ağlarının gücünün internetin temsil ettiği özgürlük kùltüründen kaynaklandığını belirtir. Bu bağlamda, 1980’lerden itibaren toplumda artan apolitikleşme ve bireycileşmenin, internet ortamıyla birlikte özerklik ve bireyleşme gibi kavramlara yer verdiğini ileri sürer. Bireyleşme, bireyselliğin aksine, bireyin projelerini vurgulayan ve kolektif eylem veya ortak ideallere yönelmiş bir kùltürel eğilimdir (Giddens, 1991; Beck, 1992; akt. Castells, 2013). Özerklik ise hem bireysel hem de kolektif aktòrlere atıfta bulunur ve bir toplumsal aktòrùn, toplum kurumlarından bağımsız olarak, kendi değerleri ve çıkarları doğrultusunda projeler etrafında hareket etme becerisini ifade eder. Bireyleřmeden özerkliğe geçiş süreci, bireylerin seğıtikleri ağlarda benzer fikirleri paylaşan insanlarla birlikte özerkliklerini inşa etmelerini sağlar. İnternet, bu özgürlük kùltürünü özerklik pratiğine dònüřtürecektir bir örgütsel iletişim platformu sunmaktadır; çünkü tarihsel gelişimi de göstermektedir ki internet teknolojisi, özgürlük kùltürünün temsilcisi olmuştur (Castells, 2013: 199).

Bireyleşme süreci yalnızca kültürel bir evrim olarak görülmemelidir; ekonomik, toplumsal ve siyasal hayat da yeni örgütlenme biçimleriyle maddi olarak şekillendirilmiştir. Bu süreç, mekânın—örneğin mega-metropolitan bölgelerin—yükselişi; zamanın—kronolojik zamandan sıkıştırılmış zamana geçişi; işin—ağlara dayalı girişimlerin yükselişi; kültürün—kitle medyasına dayalı kitlesel iletişimden internete dayalı kitlesel öz iletişime geçişi gibi dönüşümlerini kapsar. Ayrıca aile bireylerinin giderek özerklik kazanması, ataerkil ailenin krize girmesi; kitlesel parti siyasetinin yerini medya siyasetinin alması ve küreselleşme bağlamında gezegen çapında mekânlar ile süreçlerin seçici biçimde ağlar oluşturması da bu dönüşümün parçalarıdır. Ancak bireyselleşme, yalıtılma veya cemaatin sonu anlamına gelmez; sosyal ilişkiler, internet üzerinden etkileşimi internet dışı etkileşimle, siber uzay ile yerel mekânla birleştiren bir süreçle, benzer zihniyete sahip bireylerin bir araya gelmesi yoluyla ağlar oluşturur ve böylece bireysellik ile cemaat yeniden inşa edilir (Castells, 2016: 10).

Castells, bireyleşme ve özerkleşmeyi özneleşme süreci olarak ele alır: Bireyleşmenin temel noktası, süreç içinde toplumsal aktörlerin özerkliklerini inşa ederek özne haline gelmeleridir. Toplumsal aktörler, kendi özgün projelerini toplumun kurumlarıyla etkileşim içinde ama onlara boyun eğmeksizin tanımlayarak bu özerkliği oluşturur (Castells, 2016: 11). Sosyal medya, bireylere ve kalabalıklara özne olma imkanı sunar, onları bu yönde cesaretlendirir. Rancière'in polis düzeni olarak tanımladığı, verili kimlikler, roller ve görevler hiyerarşisi içinde sosyal medya, bireylere bu kısıtlamalardan sıyrılarak kendi tercihleri doğrultusunda hareket etme olanağı tanır. Bu ortamda insanlar istedikleri kimlikle kendilerini ifade edebilir ve kendi eylemlerini belirleyebilir. Ancak internetin gelişimi ve kullanım amaçlarındaki çeşitlenme, her zaman siyasallık adına olumlu sonuçlar doğurmadığını da göstermektedir. İnternetin bir polis düzeni mi yoksa

gerçek bir politizasyon sahası mı olduğuna dair tartışma, çalışmanın ilerleyen kısımlarında kısaca ele alınacak ve çeşitli örneklerle daha ayrıntılı biçimde incelenecektir.

İnsanlar sosyal medyada kendilerini özgürce ifade edebilecekleri bir alan bulabiliyorlar. Ancak Rancière’in bakış açısıyla bakarsak burada mesele sadece konuşmak ya da söze sahip olmak değildir; söze sahip olmayanların sesini duyurabilmesi, görünür olması, kendi sözünü üretmesidir. Örneğin, LGBTQ+ bireylerin deneyimlerinde bunu görmek mümkündür²⁴. Sosyal medyanın bu bireylerin toplumda daha fazla görünür olması, seslerini duyurması ve kendi tarzlarıyla kendilerini kabul ettirmeleri anlamında bir imkan sağlamış olduğu su götürmez bir gerçektir. Rancière’e göre siyaseti var eden, kişilerin çıkarlarını ortak bir zeminde birleştirmesi değildir. “Siyaset, söz hakkı ve temsil yetkisi olmayanların kendilerini görünür kılmasıyla ortaya çıkar. Bu, iki dünyanın—var oldukları ve var olmadıkları dünyanın—karşı karşıya gelmesiyle oluşur. Bir yanda, konuşan ve hesaba katılması gereken varlıklar olarak tanınmayanların bulunduğu bir dünya; diğer yanda, bunların dikkate alınmadığı, aralarında hiçbir şeyin olmadığı bir dünya vardır. [Demokratik] siyaset, bu çelişkiden doğan haksızlığı görünür kılarak topluluğu tesis eder” (Rancière, 2011: 45).

Demosun siyaseti uyuşmazlık durumunun açığa çıkmasıyla kendini gösterir. Bu uyuşmazlık, polis süreci ve eşitlik süreci gibi temel faktörlerden kaynaklanır; ancak bu durumun siyasete dönüşebilmesi için, uyuşmazlığın söz hakkı bulunmayanların kendilerini kabul ettirmesi, verili olanın (rollerin, kimliklerin, görevlerin, ödevlerin ve mesleklerin) reddi anlamında özgürleşme ve verili olanın sorunsallaştırılması ile yeniden üretilmesi anlamında özneleşme süreci aracılığıyla desteklenmesi gerekir. Rancière’in

²⁴ Örnek için bkz. Trans kadın bir birey olan Esesu’nun bu süreçte yaşadığı sosyal medya deneyimi için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=6zvIwHQrnyo>

(2011) yaklaşımında demokratik siyaset, öznelerle, daha doğrusu özneleşme tarzlarıyla ilgilidir. Özneleşme terimi, verili bir deneyim alanı içinde önceden var olmayan bir beyan anının veya beyan etme yetisinin, bir dizi edim aracılığıyla üretilmesini ifade eder. Siyasi özneleşme, topluluğun polis biçiminde kuruluşunda mevcut olmayan bir çokluğu görünür kılar; bu çokluk, polis mantığı açısından çelişki teşkil eder. Halk, bu çoklukların başında gelir; topluluğun çözülmesine yol açarak yeni bir özneyi ve onun ortaya çıkacağı siyasi alanı meydana getirir. Bu arka plan, başka özneleşme tarzlarının da farklı “varlıkların”, siyasi uzlaşmazlığın farklı öznelerinin kayda geçirilmesine olanak sağlar.

Herhangi bir özneleşme biçimi, özneleri yoktan var etmez; tersine, onları toplumsal işlevlerin ve konumların doğal bir düzen içerisinde belirlenmiş kimliklerinden kopararak uzlaşmazlık deneyimlerine dönüştürür. “İşçi” ya da “kadın” gibi kimlikler görünürde apaçık kategorilerdir; herkes bu isimlerle kimin kastedildiğini bildiğini düşünür. Oysa siyasal özneleşme, bu açık görünen adlandırmalarda kim ve ne arasındaki ilişkinin sorgulanmasıyla ortaya çıkar. Bu noktada Rancière (2011:56), “her özneleşmenin, kimlikten bir sıyrılış ve tayin edilmiş yerin doğallığından kopuş” olduğunu vurgular. Bu nedenle siyasette “kadın”, yalnızca toplumsal cinsiyet rollerine dayalı bilinen bir kimlik değil, aynı zamanda bu rolde paydan yoksun bırakılma deneyimini görünür kılan bir özneleşme biçimidir. Benzer şekilde “işçi” ya da “proleter” de, toplumsal işlev olarak çalışmanın ötesinde, toplulukta ortak olana dahil edilmemekle tanımlanan bir özneye dönüşür. Bu kopuş, her bireyin kendini tanıtip kabul ettirebileceği yeni bir özne mekânının açılmasını mümkün kılar. Bu nedenle Rancière’e göre, proleter olarak adlandırılan siyasi öznellik artık, kendini dile getiren bir “kültürel” biçim veya kolektif bir ethos değildir. Aksine, işçilerden oluşan topluluğu, kendine özgü ethos’tan ve ruhların ifadesi olduğu varsayılan sestən ayıran çatlaklar ve söz edimlerini—yani söz ile ses arasındaki ayrımı ve duyulur olanın paylaşımını ilgilendiren ihtilafların tekil

deneyimlerini—varsayar. Ona göre “söz almak”, kendi kendini onaylayan bir benliğin bilinci ve ifadesi değildir; logos’un phone’dan farklı bir doğaya sahip olduğu yeri işgal etmektir. Modern siyasi varlık öncelikle yazınsal bir varlıktır; kendisini, sözcüklerin düzeni ile her bir bedenin yerini tayin eden bedenlerin düzeni arasındaki ilişkiye meydan okuyan bir yazınsallık döngüsü içinde bulur. Siyasi öznellik, çoğul fay hatlarının ürünüdür. Bu fay hatları aracılığıyla bireyler ve bireylerden oluşan ağlar, kendilerine sesin bahsedildiği bir hayvan olma durumu ile logos’tan kaynaklanan eşitlikle şiddetli karşılaşma arasındaki mesafeyi öznel kılar. Siyasetin yol açtığı kargaşanın polis düzeninde kayda geçen ilk fark, öznellik ile özdeşlik arasındaki farktır. Bu fark, bir öznenin adının topluluğun tanımlı bütün taraflarından farklı bir ad olarak kayda geçirilmesini sağlar. Rancière, bunu Auguste Blanqui’nin yargılandığı davadaki diyalog örneği üzerinden açıklar. Yargıç, Blanqui’ye mesleğini sorar; Blanqui yanıt olarak “proleter” der. Yargıç bunun bir meslek olmadığını belirtir; Blanqui ise bunun, emeğiyle geçinen ve siyasal haklardan yoksun olan otuz milyon Fransız’ın mesleği olduğunu söyler. Yargıç, “proleter” kelimesinin meslek olarak kayda geçirilmesini ister. Rancière’e göre bu diyalog, demokratik siyaset ve polis arasındaki çatışmayı özetler; mesele, tek bir sözcükten, “meslek” sözcüğünden iki farklı anlam çıkarılmasından kaynaklanır. Polis mantığını içselleştirmiş yargıca göre meslek, işkolu anlamına gelir; yani bir bedeni ait olduğu yere yerleştiren ve ona işlev tayin eden faaliyet. Oysa “proleter” herhangi bir işkolunu ifade etmez; Blanqui’nin aynı sözcüğe verdiği anlam, bir topluluğa mensup olmanın ilanıdır. Bu topluluk hiçbir şekilde toplumsal bir grupta özdeşleştirilemez; proleterler kol emekçisi veya emekçi sınıfı değildir. Onlar, hesaba katılmayanların sınıfıdır ve yalnızca, hesaba katılmayanlar olarak kendilerini kayda geçirdikleri bir beyan aracılığıyla var olur. Rancière’e göre “proleter” ismi, bir haksızlığı ortaya seren sürece eşdeğer bir özneleşme sürecini ifade eder. Proleter özneliği, iş veya sefalet üzerinden değil, hesaba katılmayanların hesaba katılması üzerinden tanımlanır; yani toplumsal

bedenlerin eşitsiz dağılımı ile konuşan varlıkların eşitliği arasındaki fark üzerinden oluşur (Ranci re, 2011: 58).

Sosyal medya ortamında kullanıcılar aynı zamanda paylaşıma sunulan enformasyonun üreticileri, tüketicileri ve yeniden üreticileridir. İnternet bu anlamda çok büyük bir dolaşım ağı sağlar. Dolayısıyla bu ortam siyasallaşmayı sağlayacak olan polemik mekânların ortaya çıkması için elverişlidir. Gündelik hayatta (sınıfsal, mekânsal ayrışmalar da göz önünde bulundurulduğunda) insanların varolan koşullarını, rollerini, görevlerini sorgulayabilecekleri; bunu bir eşitsizlik süreci içerisinde kavrayıp sorunsallaştırılabilecekleri çok fazla alan yoktur. Ayrıca insanlar böyle bir sorgulama yapabilecekleri bir imkan bulmuş olsalar bile bunu yine kendi dünyaları ile sınırlı bir biçimde yaparlar. Sorunu sosyal medya üzerinden dile getirdikleri zaman ise hem bunu verili olan kimliklerden sıyrılıp hem de verili olanın kendisini sorunsallaştırarak yapabilirler.

3.2.2. Polis mi, Politizasyon mu?

Son bölümde detaylı bir biçimde tartışılacağı üzere, internete yönelik bir diğer ana tartışmalardan biri de internetin ticari bir araç olduğu gerçeği üzerine temellenen tartışmalardır. Bugün dünyanın her yerinde kullanılan sosyal medya siteleri, yani büyük veri temelli sosyal ağlar bu ticaretin bir parçası olarak üretilmekte ve pazarlanmaktadır. Bunun farkında olan Castells, *İsyan ve Umut Ağları* adlı çalışmasında, düzenin kurumlarına yönelik yapılan eleştiri ve saldırılar çerçevesinde isyan hareketleri olarak nitelendirdiği hareketleri şu anki durumda internetin denetiminden daha hızlı yayılması nedeniyle bir umut olarak görür. Ayrıca bugün ticari bir araç olarak kullanılan ve denetimi ulusötesi şirketlerin ve (kısmen yer yer) devletlerin elinde olan internet platformlarının, bütün bunlara karşıt olarak alternatifinin yaratılabileceğini de düşünmektedir. Castells,

internetin merkezsiz olmasından kaynaklı her zaman her yerde kontrol edilemeyeceğini ve tam da bu nedenle bireylerin bu ortam içinde *özerk karşıt alanlar* oluşturabileceğini savunur.

Fuchs ise tamamen bu görüşlere karşı olarak şu anki haliyle internetin ve sosyal medyanın kamusal bir alan veya katılımcı demokratik mekân oluşturmaktan ziyade şirketler, özellikle dikkate ve görünürlüğe hakim olan multimedya şirketleri tarafından sömürgeleştirilmiş olduğunu ve siyasetin sosyal medyada azınlıkta kalan bir konu olduğunu söyler (Fuchs, 2014:55).

Büyük verinin depolandığı ve mobilize olduğu dijital paylaşım mecraları, yani sosyal medya ortamları, barındırdıkları ikilemler aracılığıyla yaşamı yönlendirmeyi ve toplumların gündeminin oluşmasına aracılık etmeyi sürdürmektedir. Bu ortamlar, sessizlerin sesi olma işlevi görebilir; Jenkins'in ifadesiyle, hem teknoloji yerine kültürel ve sosyal protokollerle şekillenen izleyici uğraşı biçimindeki katılımı hem de hayranların ve diğer tüketicilerin yeni içeriğin üretimine ve dağıtımına aktif olarak katılmaya davet edildikleri kültür olarak katılımcı kültürü beslemesi açısından bir olanaktır. Bu bağlamda, dezavantajlı gruplara temsil şansı tanınması ve tüketici konumunda olanların üretim sürecine de dahil olabilmesi, sosyal medyanın önemli potansiyelleri arasında sayılmaktadır (Jenkins, 2016, akt. Yıldız & Dursun, 2020).

Buna karşılık Mutlu Binark, *Algoritmaların Yarattığı Yankı Odalarında Siyasal Katılımın Olanığı ya da Olanaksızlığı* adlı yazısında, dijital medya ortamlarının siyasal katılım açısından taşıdığı ikilemi, Janus'un iki yüzüne benzetmektedir. Binark'a göre sosyal medya ortamlarını kullanarak siyasal, toplumsal, kültürel ve ekonomik olaylara etki etme imkanı söz konusu olduğunda, farkında olunması gereken iki temel ve eş anlamlı belirlenim vardır. Bunlardan ilki, kullandığımız platformların algoritmalarının oluşturduğu “yankı odaları”dır; ikincisi ise, arayüz akışımızın benlik performansımızdaki tercihleriyle paralel biçimde süregiden algoritmik inşasıdır. Binark'a göre bu iki

altyapısal belirlenimden kaynaklanan günümüzün önemli siyasal sorunu, sosyal medya platformlarının algoritmalarının, devletler, hükümetler veya şirketler tarafından post-gerçek üretimi için bir savaş aracı olarak kullanılabilmesidir (Binark, 2017: 19).

Özellikle son dönemlerde post-hakikat (*post-truth*) ve dezenformasyon gibi kavramlar ile gündeme gelen sosyal medya ve siyaset ilişkisine bakıldığında, yeni medya teknolojilerinin ve sosyal medyanın hali hazırda krizde olan demokrasiyi sağladığı görece demokratik ortamla ilerletmesi bir yana, geriletliği de başka bir eleştiri konusudur. “Bilgiye erişim ve üretim süreçlerinin tabanını genişleterek demokratikleşme sağladığı izlenimi veren bu süreç, aslında tam tersi yönde bir gelişmeyle, tabanı daraltan bir anti-demokratikleşmeye doğru evrilmiştir. İlk etapta demokratikleşme algısı, haber alma ve üretme süreçlerinin kolay ve zahmetsiz şekilde gerçekleşmesinden kaynaklanmaktaydı. Ancak zamanla -Google, Facebook, Twitter ve Instagram gibi- büyük şirketlerin geliştirdiği algoritmalar, kullanıcıların bilgiye tamamen özgür ve eşit biçimde erişemediğini ortaya koymuştur” (Kumtepe, 2024: 103). Bu konuda, başta Donald Trump²⁵ olmak üzere Batı’da göçmen karşıtı, LGBTQ+ ve kadın düşmanı, ırkçı sağ popülist liderlerin iktidara gelişini izleyen süreç üzerinde durulur. Ayrıca yapılan çalışmalarda, internet ortamında ticari çıkarlar ya da bireyleri kontrol etme amacıyla geliştirilen filtre balonları, kişiye özel algoritmalar ve yankı odaları gibi uygulamaların; ırkçı, faşist, göçmen karşıtı, şiddet içeren içerikleri ve bu doğrultuda da özellikle genç kuşaklar açısından toplumda tehlikeli hale gelebilecek eğilimleri beslediği yönünde değerlendirmelere yer almaktadır.

J. Morelock ve F. Z. Narita “Selfie Toplumu: Sosyal Medya ve Liberal Demokrasinin Krizi” adlı çalışmalarında, internet ortamının çelişkili yapısına dikkat çekerler. Onlara göre teknoloji doğrusal bir yapı sergilemez; dolayısıyla sosyal medyanın kullanımı

²⁵ Bu konuda özellikle Trump’ın iktidara gelme sürecinin analizi için bkz. Kumtepe (2024).

(narsisizm gibi olgulara indirgenemeyecek) çeşitli sonuçlar doğurabilir. Dijital ağların yayılması, toplumsal dayanışmayı pekiştirebilir ve toplumun ilerici amaçlara katılımıyla yeni siyasal etkiler yaratabilir; ancak aynı zamanda hoşgörüsüzlüğün ve demokrasi karşıtı otoriter eğilimlerin güçlenmesine de yol açabilir. Bu çelişkili hatlar, çağdaş toplumları şekillendirmektedir ve her ikisi de selfie toplumu ile bağlantılıdır. 1990’lardan itibaren internetin kişisel kullanımının yaygınlaşması, demokrasi ve bireysel özgürlük sınırları konusunda çelişkili sinyaller yaratmıştır. Bilgi kontrolü politikaları kriptografi, bilgisayar korsanlığı, gizlilik ve ulusal güvenlik konularını içerse de, dijital ortamda bireysel etkileşimler aracılığıyla sosyal çatışma ve nefret söylemi hızla çoğalmaktadır (Morelock ve Narita, 2021: 3). Bu çalışmada amaç, daha önce değinildiği gibi, yeni medya ile siyaset ilişkisini belirli bir bakış açısına göre ele almak değildir; tam tersine, hem bakış açısının sunduğu kavram setini hem de sosyal medyanın durumunu ve bunların birbirleri açısından doğurabileceği olasılıkları sorgulamak ve analiz etmektir. Bu bağlamda, sosyal medyaya yönelik eleştiriler ve onun çelişkili yapısı göz ardı edilmeksizin, çalışmanın bu kısmında sosyal medyanın özellikleri üzerinden, polis düzeni içerisinde mi yoksa bir siyasallaşma olanağı olarak mı değerlendirilebileceği tartışılacaktır.

Rancière, siyasallaşma anlayışını açıklarken üç temel kavram üzerinde durur: polis, özgürleşme ve siyasallık. Bu kavramların birbirleriyle olan ilişkisine dikkatle bakıldığında, özgürleşme süreci siyaset olarak tanımlanabilir. Bu çerçevede üç ayrım yapılabilir: polis, siyaset ve siyasal olan. Rancière’e göre siyasal olan, siyaset ile polis arasında, bir haksızlık veya zarar karşısında ortaya çıkan çatışma durumunu ifade eder (Rancière, 2007: 77). Rancière, polisi birçok düşünürün aksine, devlet aygıtının dışında ele almanın önemine vurgu yapar. Ona göre, devlet aygıtı fikri, devlet ile toplum arasında bir karşıtlık olduğu varsayımından hareket eder; devlet, makine ya da soğuk bir canavar olarak tahayyül edilir ve kendi katı düzenini toplum yaşamına dayatır. Bu tahayyül,

baştan bir siyaset felsefesini ve siyaset ile polisin birbirine karıştırılmasını varsayar. Oysa polis düzenini tanımlayan yerler ve işlevlerin dağılımı, yalnızca devlet işlerinin katılığı değil, toplumsal işlerin kendiliğindenliğini de varsayar. Polis, özünde, toplumu oluşturan payların, payını alıp almadığını tanımlayan ve genel olarak örtük bir yasa işlevi gören bir düzendir. Polis, yapıp-etme tarzları, varlık biçimleri ve söyleyiş tarzlarının dağılımını belirler; bedenleri adlarına göre belirli mevkilere ve görevlere tayin eder. Polis, neyin görünür ve neyin söylenebilir olduğunu düzenler; belli bir faaliyetin görünür olmasını, diğerinin ise görünürlükten yoksun kalmasını sağlar; belli bir sözcüğün söylem olarak duyulmasını, diğerinin ise gürültü olarak işitilmesini güvence altına alır (Rancière, 2011: 48).

Rancière, polisi özetle, bedenlerin “disiplin altına alınması” değil, ne şekilde görünür olacaklarının düzenlenmesi olarak tanımlar; bu, meşgaleler (meslekler) ve bu meşgalelerin yerleştirildiği mekânların dağılımı üzerinden işler (Rancière, 2011: 48). Polis siyasetini ise, bu düzenin sağlanmasına yönelik bir pratik, yani yönetme sanatı olarak ele alır. Siyaset, bir hükmetme süreci olarak, cemaat halindeki insanların bir araya gelişini ve rızalarını örgütlemekle sınırlıdır ve temelinde yerler ile görevlerin hiyerarşik dağılımı vardır. Rancière’e göre, “polis bir toplumsal işlev değildir; toplumsalın simgesel kuruluşudur. Polisin özü baskı değildir, hatta canlılar üzerinde kurulan denetim bile değildir. Polisin özü, duyumsanabilirin belli bir paylaşımıdır. Duyumsanabilirin paylaşılması demek, pay sahibi olmanın biçimlerini tanımlamak için, önce bu biçimlerin algı kiplerini tanımlayan, genellikle örtük bir yasayı belirlemektir. Duyumsanabilirin paylaşımı, duyumsanabilir olanın alanında paylaşılan bir ortaklık ile birbirini dışlayan payların ayrılması arasındaki ilişkinin belirlenmesi tarzıdır. Payların ve kısımların ayrılışı, duyumsanabilir olanın apaçıklığı sayesinde önceden sezilenir ve

görünür olan ile olmayan, işitilebilen ile işitilmeyen arasındaki paylaştırmayı mümkün kılar” (Rancière, 2007: 160).

Antikite’de hakim olan “devlet, yurttaşların toplamıdır” düşüncesine (Aristoteles, 2010: 70) göre, “polis eksiksiz bir sayım ve hesaplama temelinde oluşturulmuş bir düzen mantığıyla işler. Başka bir deyişle, polis, topluluktaki rol paylaşımını belirleyerek bir tarafın payını veya paydan yoksunluğunu tanımlayan örtük kurallar ve uzlaşılar bütünüdür. Rancière’e göre, bu tür bir paylaşımın temelinde her zaman, ortak toplumsal dünyadaki roller ve katılım tarzlarının, mümkün algı tiplerinin kuruluşu aracılığıyla belirlenme yollarına karşılık gelen bir ‘duyuların paylaşımı’ vardır. Bu nedenle polis, öncelikle deneyim alanını sınırlayan, algılanabilir olanı taksim eden ve toplumsal düzenlemeden sorumlu bir ‘duyulur olanın paylaşımı’dır” (Soysal, 2009: 102). Özetle polis, “herkesin yeteneğine göre ayrıştırıldığı ve yine herkesin tam sayıldığı mekânın adıdır. Bir uzlaşım mekânı olarak polis, politikanın olmadığı yerdir. Politika [demokratik siyaset] ise, tam da polisten dışlananların, orada var sayılmayanların alanıdır” (Dişci, 2014: 33).

Rancière’e göre demokratik siyaset, her ne kadar polis mantığıyla bağdaşmayan bir mantığı devreye soksa da, daima polisle bağlantılıdır. Çünkü siyaset, kendine mahsus nesneler veya sorulardan yoksundur; siyasetin temel ilkesi olan eşitlik de siyasete özgü değildir ve eşitliğin kendi başına siyasi bir yanı yoktur. Siyasetin yaptığı, bu ilkeye duruma bağlı olarak geçerlilik kazandırmak ve eşitliğin kanıtını, bir münakaşa biçiminde polis düzeninin bağrında kayda geçirmektir. Hiçbir şey kendi başına siyasi değildir; siyaset yalnızca kendine ait olmayan bir ilke aracılığıyla var olur ki bu ilke eşitliktir. Eşitlik, siyasetin uygulamaya koyduğu verili bir şey, yasanın bünyesinde var olan bir öz veya yasanın ulaşmaya kendini adadığı bir amaç değildir; eşitlik, onu yaşama geçiren pratikler içinde sezilmesi gereken bir varsayımdan ibarettir (Rancière, 2011: 50-53). Bu

bağlamda siyaset, iki heterojen sürecin karşı karşıya gelmesini sağlayan mekân ve koşullar var olduğunda ortaya çıkar: bunlardan biri yukarıda tanımlanan polis süreci, diğeri ise eşitlik sürecidir. Rancière, eşitlikten, herhangi bir konuşan varlığın herhangi bir diğerkonuşan varlığa eşit olduğu varsayımı ve bu varsayımı ispat etme kaygısından hareket eden pratiklerin bir araya gelmesiyle oluşan, ucu açık bir bütün olarak anlaşılması gerektiğini vurgular (Rancière, 2011: 49). Dolayısıyla eşitsizlik, ancak eşitlik varsayımı sayesinde mümkün olur. Sorun, eşitliğin hangi temeller üzerine kurulduğudur. Örneğin liberal toplumda eşitlik anlayışı, “hepimiz Müslümanız”, “hepimiz kardeşiz” veya “hepimiz bu ülkenin yurttaşlarıyız” gibi ifadelerle dile getirilebilir; ancak doğamız gereği farklı rollerimiz ve görevlerimiz vardır ya da Tanrı hepimizi farklı yaratmıştır. Bu çerçevede siyaset, eşitsizliğin ve düzenin içinde, eşitlik varsayımı aracılığıyla kendine alan açar.

Bu açıdan sosyal medya ortamına baktığımızda polis düzeninden farklı bir eşitlik anlayışı karşımıza çıkar: Burada herhangi bir konuşan varlığın herhangi bir diğerkonuşan varlıkla eşitliği varsayımsal bir eşitlik değildir. Sosyal medya kullanıcıları en başta bu kavrayışla sözün üreticisidir. İnternet ortamı söz söyleyebilme olanağı, sözün yeniden üretimi ve dolaşıma sokulması anlamında koşulların eşitlendiği bir ortam sunar fakat, bu ortamda da toplumdaki iktidar ilişkileri ve statü farklarının bir yansıması olarak *bazılarının sözü diğerlerinin sesinden daha değerli* olabilir. Ancak, burada kimin sözünün değerli olup kimlerinin sözünün değerli olamayacağı konusunda keskin ayrımlar yoktur. Dolayısıyla dengeler çok çabuk değişebilir. Bu durumda önemli olan böylesi bir ortamda sözün bir mücadele aracı olarak etkili bir biçimde nasıl kullanılabileceği meselesidir ve bu mesele örnek çözümleri kısmında daha detaylı bir biçimde ele alınacaktır.

“Eşitlik tasımına özgü olan, kavganın yerine sözü geçirmek değildir. Bir bölünme mekânı olarak ortak bir mekân yaratmaktır” (Rancière, 2007: 72). Burada mesele daha önce

denenmiş bütün yolların aksine, polis işleyişine uygun bir biçimde hareket edip düzenin çelişkilerini ortaya koymak ve sorunsallaştırmak meselesidir. Bu her ne kadar reformist bir bakış açısı gibi dursa da aslında, düzenin temel dinamiklerini sorgulamaya yönelik bir harekettir. Eşitlik üzerine kurulu olduğunu iddia eden bir düzene karşı, eşitliği talep etmek aslında eşitsiz bir işleyişe sahip olduğunu onun diliyle göstermek ve bu deneyim alanı içerisinde kendi sözünü yeniden üretmektir. Sosyal medya böyle bir imkanı barındırabilecek bir ortama sahip olması açısından önemlidir. Çünkü toplumda ortaya çıkması olanaksız hale gelen polemik sahnelerin yani siyasetin bugün sosyal medyada daha kolay bir biçimde ortaya çıktığı görülür. Bunun topluma yansımaları derin bir kutuplaşma ya da önü alınamayan kısır tartışmalar şeklinde de olabilir, ancak bu durum tam tersi bir biçimde toplumda hak mücadeleleri anlamında bir hareketlilik de yaratabilir. Daha açık ifade etmek gerekirse internet ortamında oluşan kamuoyu tepkisi bir özneleşme süreci içinde kamuoyu baskısına dönüşebilir.

Ayrıca internet ortamı düzenin insanlara biçtiği rollerin, kimliklerin, görevlerin daha kolay sorgulanıp, reddedildiği bir ortamdır. Hepsinden önemlisi de sosyal medya ortamı bir karşılaşma sahasıdır. Bir düzen içinde kendi rollerine ve kimliklerine gömülmüş, sınıfsal ayrımların derinleştiği noktada asla yan yana gelmeyecek gruplar için bir karşılaşma sahasıdır. Sayılmayanların, sözüne itibar edilmeyenlerin, görülmeyenlerin kendilerini görünür kılabilceği, sözlerine sahip çıkıp dayatabileceği bir ortamdır. Tam da bu nedenle imkansız hale gelen demokrasinin yeni bir sahası, yeni bir politikleşme (politization) sahası olarak düşünülebilir. Sonraki bölümde ise sosyal medyanın bu potansiyeli çeşitli toplumsal hareket örnekleri üzerinden değerlendirilecektir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SİYASETİN “SANAL” SAHALARI:

İRAN, TÜRKİYE VE ABD ÖRNEKLERİ ÜZERİNDEN BİR DEĞERLENDİRME

Rancière, “polis” kavramıyla, daha önce de belirtildiği üzere, bir görünürlük rejimini tanımlar. Duyulur (duyumsanabilir) olanın paylaşımında ifadesini bulan bu görünürlük rejimi, toplumda kimin, neyin, nerede, ne zaman ve hangi biçimlerde görünür olabileceğini düzenleyen kurallar bütünüdür. Ancak bu rejim, yalnızca bireylerin yaşamlarını düzenleyen basit bir kurallar seti değildir. Siyaset, siyasallık ve demokrasi mücadelesi, sayılmayan kesimlerin varlıklarını ortaya koyabilme, bir halk olarak kendini inşa etme ve görünür olmaya çalışma çabası olarak ontolojik bir boyut taşır. Bu nedenle polis düzeni için yok sayılmak; sadece görmezden gelinmek ya da göz ardı edilmek değil, aynı zamanda varlığın tanınmaması, yani toplumun belirli alanlarında kabul görmeme durumudur. Polis düzeni, bireylerin varlığını rolleri ve görevleriyle sınırlayarak görünürlük alanını kısıtlayan bir rejimdir. Bu bağlamda, Rancière’de siyaset, siyasallık ve demokrasi kavramları, bu görünürlük rejiminin altüst edilmesine yönelik mücadele anlarıyla anlam kazanır.

Rancière, sosyal medyayı yalnızca bir iletişim aracı olarak değil, “duyumsanabilirin paylaşımı” bağlamında, yerleşik görünürlük rejimlerini kırabilen bir zemin olarak kavramamıza imkan tanır. Bu yaklaşım, sosyal medyayı bilgi ağları ya da manipülasyon aracı olarak okumanın ötesine geçerek, eşitlik iddiasıyla ortaya çıkan öznenin görünür olma sürecini de hesaba katar. Böylece sosyal medya, konuşma hakkı tanınmayanların söz alabildiği, görünmeyenlerin görünür kılındığı, “doğal” addedilen hiyerarşilerin sorgulandığı bir demokrasi ve siyasallaşma alanına dönüşebilir. Her ne kadar

algoritmalar, sansür ve dikkat ekonomisi gibi mekânizmalarla “polis düzeni”nin bir parçası haline gelse bile, sosyal medya bu düzeni sürekli altüst etme ve yeniden şekillendirme potansiyeline sahiptir. Yani gerçek mekânsal düzenin bir uzantısı olarak polis mantığını yansıtırsa da dönüşüm imkanı bakımından daha esnek bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla sosyal medyanın zaman zaman dönemin iktidar ilişkilerinden kaynaklı “polis” işlevi görebilmesi, onun bütünüyle polis düzenine indirgenebileceği anlamına gelmez.

Bu doğrultuda çalışmanın bu bölümünde üç tane örnek olay incelemesi üzerinde durulacaktır. Bunlardan ilki İran’da 16 Eylül 2022 tarihinde başlayan ve 2023 yılına kadar süren Mahsa Amini Eylemleri’dir. İkinci olarak, Türkiye’de 28 Mayıs 2013’te başlayan, kısa sürede ülke geneline yayılan ve 30 Ağustos 2013 tarihine kadar süren Gezi Parkı Olayları ve Gezi Direnişi’dir. Üçüncü olarak ise Amerika’nın New York kentinde “Wall Street’i İşgal Et” (*Occupy Wall Street*) sloganı ile 17 Eylül 2011’de başlayan ve yaygınlaşan gösterilerdir. Bu üç toplumsal ayaklanma da ortaya çıkış koşulları ve yayılımında sosyal medyanın etkisi nedeniyle bu çalışmada tercih edilmiş örneklerdir. Ayrıca bu örnekler Rancière’in tarif ettiği anlamda “duyumsanabilirin paylaşımı”nı dönüştüren, yani polis düzeninin görünürlük rejiminin alt-üst edildiği örnekler olarak okunabilir. Her üç olayda da sosyal medya, yalnızca bilgi aktaran bir kanal değil, konuşma hakkı tanınmayanların sesini duyurduğu, görünmeyenlerin kendilerini görünür kıldığı ve böylelikle de yerleşik hiyerarşileri sorgulattığı bir alan işlevi görmüştür. Algoritmalar, sansür ve dikkat ekonomisi gibi mekânizmalar bu alanı zaman zaman polis düzenine eklemlerse de bu hareketler sosyal medyanın aynı zamanda bu düzeni kırma, altüst etme ve yeniden tanımlama kapasitesini açığa çıkarmıştır. Böylece sosyal medya, örnekleri analiz ederken de detaylı bir biçimde üzerinde durulacağı gibi gerçek mekânlardaki direniş alanlarının dijital bir uzantısı olarak, siyasal öznelerin ortaya çıkışına ve eşitlik talebinin görünürlük kazanmasına aracılık etmiştir.

Bu bölümde öncelikle Mahsa Amini protestoları, Wall Street’i İşgal Et hareketi ve Gezi Parkı Eylemleri bağlamında, sosyal medyanın görünürlük rejimini nasıl altüst ettiğine dair bir analiz sunulacaktır. Rancière’in “duyumsanabilirin paylaşımı” kavramı çerçevesinde, bu hareketlerde sosyal medyanın yerleşik görme, duyma ve söyleme sınırlarını nasıl kırdığı; böylece daha önce siyasal alanda yer bulamayan öznellik biçimlerini nasıl görünür kıldığı tartışılacaktır. Ardından, görünürlük rejimi ile doğrudan bağlantılı bir mesele olarak, Rancière’in günümüzün siyasallık ve demokrasi mücadelesi olarak tanımladığı “kelimelerin sahiplenilmesi” ve yeniden üretilmesi üzerine olan mücadele ele alınacaktır. Bu mücadele, her şeyden önce “demokrasi”, “eşitlik”, “özgürlük” ve “adalet” gibi kavramların egemen söylemin elinden alınarak yeniden tanımlanmasını gerektirir; zira neyin demokratik, adil, özgürlükçü ya da eşitlikçi olduğuna yalnızca egemenlerin karar verdiği bir düzende, sayılmayanlar, dışlananlar ve siyaset dışına itilmiş olanlar için bu kavramlar ancak varsayımsal ve soyut bir anlam taşır. Rancière’in perspektifinden bakıldığında, kelimelerin sahiplenilmesi ve yeniden üretilmesi, görünürlük rejimini altüst etmenin ayrılmaz bir parçasıdır; çünkü bu yolla, egemenlerin belirlediği anlam ufukları kırılarak, siyasal alanın sınırları yeniden çizilir. Bu nedenle bu bölümde başta bu kavramlar olmak üzere, söz konusu hareketlerin kullandıkları sloganlar, hashtag’ler ve dijital söylemler aracılığıyla nasıl hem hakim söylemin terimlerini tersyüz ettikleri hem de yeni anlam ufukları açtıkları gösterilecektir. Böylelikle, sosyal medyanın yalnızca bir iletişim zemini değil, aynı zamanda görünürlük ve dil düzeyinde polis düzenini sarsan ve siyasallığı mümkün kılan bir alan olarak nasıl işlev gördüğü ortaya konulacaktır.

3.1. MAHSA AMİNİ EYLEMLERİ

4.1.1. #KadınYaşamÖzgürlük

Mahsa Jina Amini, zorunlu örtünme kurallarına uymadığı gerekçesiyle Tahran’da ahlak polisleri tarafından gözaltına alınan ve gözaltında şiddete maruz kalıp ağır yaralanan 22 yaşında genç bir kadındır. Hastanede yaşam mücadelesi verirken çekilen görüntüleriyle tüm dünyada tanınan Amini, gözaltına alınmasından iki gün sonra, 16 Eylül 2022’de hayatını kaybetmiştir. Amini’nin ölümü sonrası başta kadınlar olmak üzere sokakları dolduran göstericiler, sosyal medyaya yansıyan ve dünya çapında yayılan görüntülerde de görüldüğü gibi, yönetim ve sisteme karşı öfkelerini çeşitli biçimlerde dile getirmişlerdir. Amini’nin memleketi olan Sakkız (Kürdistan vilayeti) başta olmak üzere başlayan ve özellikle kadınların öncülüğünde gerçekleşen protestolar, ülke geneline yayılmış; genç kadının adı sembol haline gelerek sosyal medya aracılığıyla “Kadın, Yaşam, Özgürlük” (#Zan_Zendegi_Azadi / #Woman_Life_Freedom / #Jin_Jiyan_Azadi) sloganıyla İran içinden ve dışından geniş destek gören kitlesel bir harekete dönüşmüştür. Kadınlar, zorunlu örtünme yasasına ve bu olaya karşı tepkilerini saç kesme, başörtülerini çıkarma ya da yakma gibi eylemlerle göstermişlerdir (Tinas ve Tok, 2024: 150).

Amini Eylemleri, adını Mahsa Jina Amini adlı Kürt kökenli genç kadından alan, İran’da geniş çapta ve hızlı yayılan protestolardır. Ancak, 1979’daki İslam Devrimi sonrası döneme baktığımızda, bunların ne ilk büyük toplumsal hareket ne de son olacağı söylenebilir; çünkü İran’da 1979’dan beri çeşitli biçimlerde protestolar devam etmektedir. Bununla birlikte “son 43 yılda gerçekleşen protestolar genellikle talep odaklıdır” (Ebadi, 2022). Bu protestolarda halk, rejimden yönetimin demokratikleştirilmesini talep etmiştir. Kadın hakları mücadelesi ise bunun en belirgin örneklerinden biridir. Özellikle 2009’daki Yeşil Hareket, İslam Devrimi’nden sonraki en büyük halk ayaklanmasıdır ve bu hareketin dikkat çeken yönlerinden biri de Facebook, Twitter gibi sosyal medya platformlarının etkin ve yaygın biçimde kullanılması sayesinde uzun süreli ve geniş katılımlı protestolara

dönüşmesidir. Bu hareket sosyal medya, dijital aktivizm ve toplumsal hareketler alanında önemli bir literatürün oluşmasına yol açmıştır. Ancak bu çalışmada, Rancière’in siyasallık ve demokrasi kuramını derinleştirmek amacıyla Amini Eylemleri tercih edilmiştir. Bunun sebebi, Yeşil Hareket’in toplumsal olarak belirli bir sınıfsal kesimle sınırlı kalması ve gösterilerin ağırlıklı olarak Tahran’ın belli bölgelerinde sınırlı yayılım göstermesidir.

Bayat’a (2016: 76) göre “Direniş paradigması, genel olarak toplumdaki güç ilişkilerinin karmaşıklığını, özelde ise maduniyet siyasetini ortaya koyar.” Amini Eylemleri (ileriki bölümlerde detaylandırıldığı üzere) sadece bir kadın hareketi olarak değil, İran halkının kırk üç yıldır biriken öfkesinin bir patlaması olarak görülmelidir. Bu eylemlerde bir araya gelen halk, uzun yıllar boyunca sesi duyulmayan, bastırılan, ezilen, yok sayılan ve baskılanan bir kesimdir.

Siyasete ve demokrasiye bakış açımız, halka bakış açımızı da belirler. Bu nedenle Rancière, iki tür halktan bahseder: “Bir yanda biçimler oyununu (hak arama, temsil için savaş vb.) oynayanlar vardır ve öbür yanda bu biçimler oyununu kökünden kazımayı amaçlayan eylemi yönlendirenler vardır. Bir yanda, yasal ve politik temsilin halkı; öte yanda, toplum ve işçi hareketinin halkı, yani demokrasinin politik görüşlerini eleyip yok eden hakiki hareket içerisindeki failler vardır” (Rancière, 2011: 123). İlki, liberal demokraside idealize edilse de aslında anketlerle sayısal verilere indirgenmiş, temsil sistemi içinde sesi duyulmayan, sözü sayılmayan ve hesaba katılmayan halktır. Bu halk, düzenin sadece meşruiyet kaynağıdır. İran toplumu açısından bu, “payda” yani bütünü temsil eden ancak “pay”da, yani paylaşımda hiçbir hakka sahip olmayanlar anlamına gelir. İşte Mahsa Amini ile özdeşleşen direniş, bu maduniyet ilişkisini görünür kılmış ve eşitsizlikçi düzene karşı bir tepkiye dönüşmüştür. Söz konusu olan, İran halkının sadece kırk üç yıldır süren talepleri değil; bu talepleri görmezden gelen rejimle yüzleşmedir.

Mahsa Jina Amini’nin ölümü, ülkenin dört bir yanındaki birçok şehirde, İran’ın iktidardaki devrimci elitlerine karşı gerçekleşen en ciddi ayaklanmalardan biri olarak

tanımlanan yaygın protestolara yol açmıştır. Kadınlar, başörtülerini çıkararak, beyaz kıyafetler giyerek, sokaklarda dans edip şarkı söyleyerek ve sosyal medya kanalları aracılığıyla geleneksel kimlik kalıplarını yeniden tanımlayarak hükümete karşı güçlü bir kampanya başlatmışlardır (Çalhan, 2023: 10). Karam'a (2023) göre, bu protestoların motivasyonları çok yönlüdür; milliyetçilik duygusu ile birlikte özgürlük arzusu öne çıkmakta, özellikle cinsiyet sorunları protestoların itici gücünü oluşturmaktadır. Bu bağlamda kadınlar ve kızlar, değişimin sembolleri ve hareketin temel katalizörleri olarak öne çıkmıştır. Protestolarda en az 520 kişinin hayatını kaybettiği belirtilse de gerçek sayının henüz bilinmediği ifade edilmektedir. İran hükümeti ise protestoları bastırmak için baskıcı ve şiddet içerikli yöntemler uygulamıştır.

İran'da kadın hareketinin ortaya çıkışı ve gelişimi üzerine yapılan birçok çalışmada görüldüğü gibi, İran içindeki veya diasporadaki kadınların sisteme yönelik eleştirileri, sosyal medyanın yaygın kullanımı sayesinde farklı biçimlerde görünürlük kazanmıştır. Örneğin, 2013 yılında diasporadaki İranlı gazeteci Mesih Alinejad'ın zorunlu örtünme yasalarını eleştirmek amacıyla “Benim Gizli Özgürlüğüm” adlı Facebook sayfasında yaptığı paylaşımlar, Facebook'a erişim engellenmesine rağmen geniş destek görmüştür. İran'ın çeşitli yerlerinden kadınlar, kamusal alanlarda saçlarını özgürce gösterdikleri fotoğraflarını sosyal medyada paylaşmaya başlamıştır (Tinas ve Tok, 2024: 148). “Susannah Stern'in (2008) *Üretilen Siteler, Keşfedilen Kimlikler: Gençlerin Çevrimiçi Yazarlığı* adlı makalesinde belirttiği üzere, bu platformlar İranlı kadınlara cinsellikleri, bedenleri, ideolojileri ve daha fazlası hakkında düşünme ve kendilerini gerçekleştirme fırsatı sunmuştur” (Malekpour, 2021: 26). Bu sürecin “Beyaz Çarşamba Hareketi”²⁶

²⁶Beyaz Çarşambalar (White Wednesdays), zorunlu başörtüsüne karşı birlik olduklarını göstermek amacıyla kadınları her çarşamba beyaz başörtüsü (*white hijab*) takmaya teşvik eden, zorunlu başörtüsüne karşı bir kampanya adıdır (Basmehi, 2019; akt. Çalhan, 2023: 110).

adıyla organize bir kampanyaya dönüşmesi, kadınların başörtüsü takma ya da takmama hakkının olması gerektiği mesajını vermiştir.

İran’da farklı bir kadın aktivizmi dalgası ise 27 Aralık 2017’de başlamıştır. Tahran’ın en işlek caddelerinden Devrim Caddesi’nde başörtüsünü bir sopaya bağlayan Vida Muvahhid, elektrik direği üzerinde bu sopayı beyaz bayrağı andıracak şekilde sallayarak başörtüsü zorunluluğunu protesto etmiştir. “İnkılap Caddesi Kızları” olarak adlandırılan bu eylem, sosyal medya aracılığıyla hızla yayılmış ve ülke içi ile dışından büyük destek görmüştür (Mahmoudi, 2019 akt. Tinas ve Tok, 2024: 148). Bu sembolik protesto, birçok kadın tarafından benimsenmiş ve yalnızca Tahran’la sınırlı kalmayarak ülkenin farklı şehirlerinde de görülmüştür.

Bir diğer önemli bireysel eylem örneği ise 2019 yılında gerçekleşen Seher Hüdayari’nin kendini yakmasıdır. Kadınların devrimden beri stadyumlarda maç izlemeleri yasak olduğundan Hüdayari, erkek kılığında stadyuma girmeye çalışırken yakalanmış ve gözaltına alınmıştır. “Toplum içine başörtüsüz çıkmak” suçuyla yargılanan genç kadın, altı ay ile iki yıl arasında hapis cezası alacağını öğrenince Tahran’daki mahkeme önünde kendini yakarak yaşamına son vermiştir. Bu trajik olay sosyal medyada #Bluegirl etiketiyle İranlı kadınlar tarafından paylaşılmıştır. Bu eylemler, sosyal medyanın kadınlar tarafından seslerini duyurmak ve farkındalık yaratmak için nasıl etkin biçimde kullanıldığını göstermektedir (Tinas ve Tok, 2024: 149).

Amini Eylemleri bu döneme değin yapılan protestolardan farklılık göstermektedir. Ebadi’nin (2022) belirttiği gibi,

Eylül ayında Mahsa adlı bir kız hükümet ajanları tarafından öldürüldü. Ölümü yanan bir kibriti benzin deposuna atmak gibiydi. İnsanlar yüzlerce İran şehrinde sokaklara döküldü ve İslam Cumhuriyeti’nin devrilmesini talep etti. Tüm protestocular Mahsa’yı tanıyor muydu? Hayır, cinayetinin bu kadar öfkeye yol açması için iyi bilinen bir figür değildi. Halkın öfkesi, yıllardır karşılanmayan birçok talepten kaynaklandı. İhtiyaçları hapis ve

kurşunla karşılanmıştı. Geçtiğimiz otuz yılda, bazıları hükümet içinde reform çağrısında bulundu, ancak talepler karşılanmadığı için, bu sefer rejimi devirmeyi denemeyi seçtiler.

Amini Eylemleri, İran siyasal mücadele tarihinde önemli bir dönüm noktası olarak öne çıkar. Bu eylemleri değerlendirirken, 2009'daki Yeşil Hareket'ten kısaca söz etmek gerekir. Moghanizadeh'e (2013) göre, 13 Haziran 2009'daki cumhurbaşkanlığı seçimlerinin tartışmalı sonuçlarına karşı "Oyum nerede?" sloganıyla başlayan Yeşil Hareket, İslam Devrimi sonrası İran'daki en büyük toplumsal hareket olmuştur. Hareketin kitleselleşmesinde Facebook, Twitter ve bloglar gibi sosyal medya platformlarının etkin rolü, İran'da dijital aktivizm ve toplumsal hareketler literatürünün gelişmesine zemin hazırlamıştır. Ekonomik ambargolar ve baskıcı yönetim ortamında, özellikle genç nüfusun sosyal medya aracılığıyla politize olması dikkat çekmiştir (Rahbarqazi ve Baghban, 2019; Morady, 2011). Ancak Yeşil Hareket, büyük ölçüde Tahran'ın orta ve üst sınıfıyla sınırlı kalmış, kırsal alanlara ve etnik-dini azınlıklara yayılmamıştır. Bu yönüyle, tüm ülkeye yayılan ve sosyo-politik, etnik, cinsiyet temelli talepleri içeren Amini Eylemleri'nden ayrılır. Chotiner (2022), Amini Eylemleri'nin ekonomik sıkıntılar, etnik-dini ayrımcılık ve kadın karşıtı politikaların yıllar süren birikiminin ürünü olduğunu; 22 yaşındaki Kürt kadının bedeninin bu baskı katmanlarının simgesi haline geldiğini vurgular.

2019'da Seher Hüdayari'nin stadyuma erkek kılığıyla girme girişimi sonrası yargılanması ve ardından kendini yakması sosyal medyada #Bluegirl etiketiyle yankı bulsa da, kadın hakları mücadelesinin bir parçası olarak sınırlı kalmıştır. Buna karşılık, Amini olayı, gündelik hayatın sıradan bir kadını hedef alan ve "kötü örtünme" gibi rejimin dayattığı katı toplumsal davranış kalıplarına karşı çıkışıyla halkın öfkesini tetiklemiştir. Rejimin inkarcı ve baskıcı tutumu, halkın tepkisini derinleştirmiş ve Amini'nin Kürt kimliği ile masumiyeti, eylemlerde direnişin sembolü haline gelmiştir.

Burada sembol kelimesinin bir kere daha altını çizerek Amini Eylemleri'nde sosyal medya paylaşımları ile popüler olan ve eylemin sembolü haline gelen bazı ifadelere de yer vermek gerekir. “*Beat me! Hit me! You can never break me! It is not about my hair; it is about my voice. It is not about my body; it is about my choice. Jin, jiyan, azadi*²⁷ (*women, life, freedom*)” (Hornor vd., 2023: 48). İnsanlar yüzyıllardır bedenlerini, kendilerini ifade etmenin ve tepki göstermenin bir aracı olarak kullanmışlardır. Bugün de İranlı göstericiler, bu uzun mücadele tarihini arkasına alarak, asıl meselenin sadece saçları veya bedenleri olmadığını, esas olanın sesleri ve tercihleri olduğunu tüm güçleriyle haykırmaktadır. Rancière'in görünürlük rejimi kavramı bağlamında demokrasi; bastırılmış potansiyellerin, adı sayılmayanların ve dışlanmış olup sadece sesleri duyulan fakat sözlerine itibar gösterilmeyenlerin yeniden kelimelere, yani sözlere sahip olarak kendilerini görünür kılabildikleri bir imkandır. Dolayısıyla burada süren mücadele, ses yerine sözün geçerli kılınması, yani görünürlük rejimini değiştirme ve bununla birlikte bir demokrasi mücadelesidir.

Siyaseti var eden, çıkarların ortaklaşması değil; konuşma hakkı verilmemişlerin kendilerini kabul ettirmesi, bu iki ayrı dünyanın —biri onları konuşan, hesaba katılması gereken varlıklar olarak tanımayanlar, diğeri ise yok sayılanlar— bir arada var olduğu tek bir dünya içinde yüzleşmesidir. Bu yüzleşme, aralarındaki çelişkiyi görünür kılarak haksızlığı ortaklaştırır ve yeni bir topluluk yaratır (Rancière, 2011: 45). İran'da özellikle İslam Devrimi sonrasında kadınlar, toplumun her alanında var olma mücadelesi vermişlerdir²⁸. Bu mücadele, sonuçları ne olursa olsun, görünürlük rejimine karşı verilen siyasi bir mücadeledir.

²⁷ "Beni döv! Bana vur! Beni asla kıramazsın! Benim saçımla ilgili değil; benim sesimle ilgili. Benim bedenim ilgili değil; benim seçimimle ilgili. Kadın, yaşam, özgürlük."

²⁸ Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Afary (2009), Povey (2015).

Amini Eylemleri'nde öne çıkan “Kadın, Yaşam, Özgürlük” sloganında, Rancière'in siyasallaşma süreci olarak tanımladığı aşamaları görmek mümkündür. Burada bu üç kavram, bir ihtilaf konusu olarak görünürlük alanına taşınmıştır. Rancière siyasal olanı, mevcut görünürlük düzenini bozan ve uyuşmazlık halini açığa çıkaran bir durum olarak tarif eder. Bu süreci mümkün kılan temel faktörler olarak, polis süreci (mevcut düzenin dayattığı görünürlük) ve eşitlik süreci (düzenin sorgulanması anlamında), siyasallığın oluşması için söze sahip olma (logos), verili kimlik ve rollerin reddi anlamında özgürleşme ve mevcut görünürlük düzeninin sorgulanıp yeniden üretildiği özneleşme süreçleri önemlidir. Amini Eylemleri açısından bu süreç, İranlı sosyolog ve akademisyen Asef Bayat'ın 17 Kasım 2022'de verdiği bir röportajda da vurguladığı üzere, İran'daki ayaklanma yalnızca “kadın meselesi”ne indirgenemez. Ona göre, bu hareketin kapsayıcı karakteri kadınların ötesine geçmiş; yoksun, reddedilmiş, bastırılmış toplumsal, dinî, etnik gruplar ve sınıfları da kendi bünyesine dahil etmiştir. Bayat (2022), kadınların özgürleşmesinin erkekleri ve toplumun marjinal kesimlerini de özgürleştirecek bir yol açtığına dair bir hissiyatın oluştuğunu belirtir. Başka bir deyişle, protestocular zaten ortak bir acıyı paylaşmakta, daha yüce bir iyiliğin idrak edilmiş olması onları bir araya getirmektedir. “Kadın, Hayat, Özgürlük” sloganı da bu evrensel iyiliğin güçlü bir temsilidir.

“Her özneleşme, kimlikten sıyrılma ve tayin edilmiş yerin doğallığından kopuş anlamına gelir; bu, herhangi bir kişinin kendisini kabul ettirebileceği bir özne mekânının aralanmasıdır” (Rancière, 2011: 56). Rancière (2011), bu durumu açıklarken Marx'ın proletarya kavramına atıfta bulunur ve Marx'ın proletaryayı, bütün kimliklerin çözülüşü anlamında bir kimlik olarak gördüğünü vurgular. “Kadın, Yaşam, Özgürlük” sloganıyla ifadesini bulan olgu da, bu kavramların polis düzeni içinde taşıdıkları tekil anlamların ötesine geçerek yeni bir anlam kazanması bakımından, var olandan bir sıyrılış ve tayin edilmiş olandan kopuştur. Bu durum aynı zamanda, söz hakkı tanınmayan, sözüne itibar

edilmeyen, dışlanan ve yok sayılan kesimler için yeni bir siyasallaşma olanağıdır. Bayat'ın (2022) röportajında belirttiği üzere, “Kadın, Yaşam, Özgürlük” sloganı, İran toplumunda yoksun bırakılmış, umutsuzlaştırılmış ve bastırılmış kesimlerin taleplerini temsil etme potansiyeli taşımaktadır. Bu sloganın merkezinde, hayatın kültürel, iktisadi ve siyasi boyutlarıyla “yeniden talep edilmekte” olduğuna dair yaygın bir hissiyat vardır.

Saeid Mozafari de 26 Eylül 2022 tarihli yazısında süreci, “madunların kendiliğinden birleşimi” olarak yorumlar. Ona göre, ayaklanmanın en önemli özelliklerinden biri, İran rejiminin kırk dört yılda madunlaştırdığı farklı toplumsal kesimlerin baskı ve zulme karşı kendiliğinden birleşmesidir. Sınıfsal, toplumsal cinsiyet, etnik ve mezhepsel boyutları olan bu maduniyet, farklı toplumsal sınıflardan “sıradan” insanların politikleşmesine yol açmıştır. Kadınların sürdürdüğü isyan, doğrudan bu maduniyetin ortadan kaldırılması mücadelesine tekabül eder. Kadınların öncülüğünde gelişen bu ayaklanmaya, sınıfsal, etnik ve mezhepsel olarak madunlaştırılmış diğer kesimler de dahil olmuştur. Radikal eylemlerin Batı Azerbaycan, Kürdistan, Gilan, Tahran, Qazvin ve İsfahan gibi farklı etnik ve mezhepsel kimliklere sahip kentlerin yoksul mahallelerinde başlaması, ardından İran İslam Cumhuriyeti'nin ideolojik kaleleri olan Kum ve Meşhed gibi stratejik merkezlere hızla yayılması, madunların dayanışma ve birlik arayışının göstergesidir. Bu olgu, 2017'den itibaren ekonomik, ekolojik ve toplumsal talepler etrafında gerçekleşen ve “Genel Halk İsyanı” olarak adlandırılan üç büyük halk hareketinin bir devamı niteliğinde okunabilir. Her yeni isyanın bir öncekinden daha radikal oluşu ve halk kitlelerinin baskıya karşı birleşerek daha güçlü bir ses çıkarabilmesi, İran rejiminin ideolojik yapı taşlarını derinden sarsmakta ve değişime yönelik umudu hiç olmadığı kadar güçlendirmektedir.

Burada, cinsiyet belirten “kadın” kelimesinin düzenden kopuşu temsil etmesi ve bu bağlamda siyasal mücadelenin bir parçası olarak nasıl okunabileceği önemlidir. Rancière'in siyaset anlayışı açısından dikkat çekici olan, kadınlara atfedilen verili kimliklerin ve rollerin tümünün reddedilmesi ve “kadın” ifadesinin bir ihtilafın konusu

haline gelmesidir. Bu durum, polis düzenine siyasal açıdan yapılan bir müdahale olarak okunabilir. Siyasetin bir yönetme pratiğine indirgenmiş haline, onu sorunsallaştırarak dışarıdan yapılan bu müdahale, aynı zamanda öznenin kendisini ortaya koyması ve görünürlük kazanmasıdır.

Bu görünürlük, özel alanın sınırlarına hapsedilen, sesi duyulmayan, hiçbir paya sahip olmayan, yalnızca cinsiyet temelli kategorik ayrımlarla tanımlanan kadının, verili olanın reddiyle tüm bu yüklerden azade bir kimlik olarak kamusal alanda yer alabilmesini ifade eder. Rancière, (demokratik) siyasetin, hiçbir paya sahip olmayan bir paydanın kuruluşu ile tahakkümün doğal düzeninin sekteye uğratıldığı anda ortaya çıktığını vurgular. “Bu kuruluş edimi, özgül bir ilişki biçimi olarak siyasetin özünü oluşturur; topluluğa ortak olan şey, ancak bu şekilde, kendi içinde bölünmüş, mübadele ve tazminat aritmetiğinin ötesine geçen ve bir haksızlık üzerinde temellenen siyasi bir topluluk olarak tanımlanabilir. Bu kuruluş ediminin dışında siyaset yoktur ya tahakküm düzeni vardır ya da başkaldırının karmaşası” (Rancière, 2011: 30). Dolayısıyla Amini Eylemleri’ndeki süreç bir başkaldırı karmaşası içerisinde okunamayacak kadar kıymetli bir siyasal mücadele örneği ve aynı zamanda bu anlamda bir sonraki kısımda detaylı bir biçimde inceleyeceğimiz, sosyal medya aracılığıyla inşasına dünyanın da tanık olarak bir şekilde katkı sunmaya çalıştığı bir halklaşma sürecidir. Bu halklaşma, görünürlük rejimini dönüştürerek, kelimelere sahip olma hakkını yeniden kuran bir siyasal özneleşme pratiği ortaya koymaktadır.

4.1.2. “Halk Bir İnşadır!”²⁹

Amini Eylemleri’nin analizinde öne çıkan bir diğer kritik olgu, halklaşma sürecidir. Rancière’in “hakiki demokrasi” (Rancière, 2007) anlayışı bağlamında bu süreç, siyasal öznenin halk (demos) olarak belirdiği ve kendini kurduğu bir momenttir. Buradaki halk, beş yılda bir sandığa giderek siyaseti ve demokrasiyi yalnızca temsili bir rejim pratiğine indirgeyen, düzenin belirlediği sınırlar içinde tanımlanan verili halk değildir. Aksine, bu halk, polis düzenini sekteye uğratan bir uyuşmazlık hali ve siyasal bir performans sonucu ortaya çıkan, varlığını bizzat bu kopuş anında kuran halktır.

Rancière açısından halklaşma süreci, demos’un kendi varlığını gerçekleştirdiği ve siyasetin öznesi haline geldiği bir performanstır. Bu süreç, polis düzeni içinde “tam sayılan” fakat siyasal paya ortak edilmeyen, sesi duyulmayan, sözü hesaba katılmayan, yani “mutlak öteki” konumundaki toplumsal kesimlerin siyasetin sahnesinde sözlerini duyulur kılmaları anlamına gelir. Rancière’in (2011) vurguladığı üzere, mutlak öteki asla mutlak yabancı değildir; mesele, eşitsizliğin bağrındaki eşitliğin kavranabilmesidir. Eşitsizlik zemininde eşitliğin idraki, demokrasinin imkanını ve siyasetin bizzat kendisini oluşturur. Siyaset, bir ihtilafın görünür kılındığı anda düzende bir yarılma yaratır; bu yarık, temsil edilmeyenin temsile gelmesi açısından kurucu bir nitelik taşır.

Bu bağlamda halklaşma süreci, aynı zamanda kelimelere sahip olma sürecidir. Söze (logos) erişim, yalnızca konuşma yetisine değil, söylenenin duyulmasına, kabul edilmesine ve siyasetin diline eklemlenmesine işaret eder. Bu, temsil edilmeyenlerin kendi dillerini kullanarak aşına oldukları simge ve kelimeleri sorunsallaştırmaları, bunlar üzerinden kendilerini kurmaları ve yeniden üretmeleri anlamına gelir. Dolayısıyla kelimelere sahip olmak, sayılmayanların düzen içinde kendi varlıklarını kabul ettirme,

²⁹ Tezin bu kısmı farklı zamanlarda Rancière ile yapılan röportajlardan yararlanılarak yazılmıştır. Bkz. (Rancière, 2017a; 2017b).

kendi repertuarlarını mevcut siyasal alanın içine dahil etme ve böylece ortak olanın, duyumsanabilir olanın bölüşümünde paylarına düşeni alma mücadelesidir.

Rancière’e göre halkın görünür olduğu yer, bir ihtilafın (uyuşmazlığın) gündeme taşındığı, yani siyasallığın sahne aldığı yerdir. Bu nedenle halklaşma süreci doğrudan demokrasi ile ilişkilidir. Çünkü Rancière’in (2011) önemle üzerinde durduğu gibi, demokrasi, halkın görünür hale gelebildiği alanlarda ortaya çıkar. Devletin kurumsal yapısına ya da toplumun belirli kesimlerine ait olmayan siyasi aktörlerin varlığı, demokrasinin işaretidir. Halk, kendisiyle özdeş olmayan bir aktör aracılığıyla sahnede belirdiğinde ve bu görünürlük bir ihtilaf yarattığında, işte o anda demokrasi söz konusudur. Demokrasi, tam da bu ihtilafın ve kimlik temelli olmayan bir özneleşmenin farklı biçimlerde görünür hale gelmesidir.

Bu perspektiften bakıldığında, halklaşma sürecinin günümüzde sosyal medya üzerinden aldığı biçim ayrıca dikkat çekicidir. Sosyal medya kullanıcıları, blok halinde yekpare bir kitle ya da bütünlüklü bir halk oluşturmazlar; bununla birlikte, toplumun ayrışma ve farklılık içeren doğasını ortadan kaldıran tekil bir “kolektif gövde” de değildirler. Ancak, tek tek kullanıcıların belirli olaylar karşısındaki tepkileri, ortak bir dil ve sembolik repertuar üretmeleri, Rancière’in tanımladığı anlamda belirli bir tipte halkı var edebilir: Bu halk internet ortamında örgütlenebilen, ses çıkarabilen, kamuoyu oluşturup karar alma süreçlerine etkide bulunabilen bir halktır. Her ne kadar günümüz toplumlarının belirgin bir özelliği, tüketim kültürünün de etkisiyle artan bireyselleşme olarak ifade edilse de sosyal medyanın “sosyal” yönü, bu bireyselleşme eğilimine tezat teşkil edebilecek yeni bir kamusal ve görünürlük alanı yaratabilmektedir.

Sosyal medyanın İran toplumundaki bireylere özneleşme yolunda sağladığı imkanlar, özellikle 2009’daki Yeşil Hareket sürecinde daha da belirginleşmiştir. Daha önce de değinildiği üzere, İran’da kadınlar üzerinde yapılan saha araştırmaları bu durumu net biçimde ortaya koymaktadır. İranlı kadınlar, sosyal medyanın hayatlarında önemli bir rol

oynadığına inanmakta ve erişim konusunda çeşitli kısıtlamalar olsa da farklı anti-filtre programları kullanarak sosyal ağlara erişim sağlamaya çalıştıklarını ifade etmektedirler: “Uydu TV ve Facebook gibi bazı sosyal medya ağları İran’da yasaklanmasına rağmen, gençler farklı anti-filtreler kullanarak erişim sağlamaya çalışıyor.” Günümüzde İranlı kadınlar, “hayatlarının evle ilgili yükümlülüklerden ibaret olmadığını” bilmekte ve sosyal medya bu bilincin oluşmasında anahtar, güçlü bir etkidir. Bu farkındalık, tabuları yıkmalarına olanak sağlamakta ve tabuları yıkan kadınların sayısının artmasıyla birlikte rejimin direnci azalmaktadır. “Genç kadınlar sosyal medyada en küçük olayları bile tartışmakta; rejim ise devrime ve kendi meşruiyetinin sarsılmasına yol açabileceği endişesiyle tüm sosyal medyayı kapatmaktan çekinmektedir” (Salehi vd., 2020).

İran halkı, özellikle gençler ve eğitimli genç kadınlar, sosyal medyayı sosyal ağ oluşturma aracı olarak kullanmaktadır. Sosyal medya, toplumsal sorunların tartışılması yanında, rejim baskısı ve yönetime yönelik endişelerin ve tepkilerin ifade edilip paylaşılabileceği önemli bir mecra işlevi görmektedir. Amini Eylemleri özelinde ortaya çıkan tablo ise, eylemlerin toplumsal etkisi göz ardı edilmeksizin, kadın hareketinden ziyade “Kadın, Yaşam, Özgürlük” sloganında ifadesini bulan özneleşme ve özdeşleşme meselesidir. Burada “kadın” kavramı, tüm kimliklerin çözülüşünün ve rejime karşı direnişin sembolü haline gelmiştir. “Ben Mahsa” (*Je suis Mahsa, I am Mahsa Amini*) ve “Kadın, Yaşam, Özgürlük” (*Jin, Jiyan, Azadi / Women, Life, Freedom*) sloganlarında ifadesini bulan bu özdeşleşme, İran’da ve dünya genelinde çeşitli gösterilerle desteklenen bir özneleşme sürecini tetiklemiştir. Bu slogan, günümüzde bile birçok yerde iktidarlara, baskılara ve eşitsizliklere karşı direnişin sembolü olmaya devam etmektedir; çünkü toplumsal düzen içindeki kimliklerden, verili rollerden ve görevlerden sıyrılarak özgürleşmenin simgesi olarak da okunmaktadır.

Demokrasi, halk, özneleşme ve özgürleşme süreçleri birbirine sıkı sıkıya bağlı, birbirinin koşulu olan dinamiklerdir ve siyasi eylemin temel unsurlarını oluştururlar. Rancière’in bu

kavramlara yaklaşımı, tüm bu kavramların verili hallerini sorunsallaştırmak ve içkin potansiyel anlamlarını göz önünde bulundurarak yeniden düşünmeye çalışmaktan ibarettir. “Halk bir inşadır” düşüncesi, bu çabanın bir ürünüdür. Bu bağlamda ise halk, bir konsensüs aracı, sonsuz kanaat rejiminin onaylayıcısı, polis düzeni içinde verili bir kategori ya da bütünlük olarak değil; (diğer birçok toplumsal harekette olduğu gibi) bu çalışmanın örneklemini oluşturan Mahsa Amini Eylemleri’nde “Ben Mahsa” diyerek sokağa çıkan halktır. Buradaki halklaşma süreci, köklü bir mücadele tarihinin yanı sıra sosyal medyanın yaygın kullanımıyla bağlantılı olarak, *Twitter aktivizmi* (Kermani, 2023), *dijital aktivizm*, *dijital demokrasi*, *hashtag aktivizmi* ve *hashtag savaşları* (Karam, 2023) gibi literatüre geçen kavramların da eşlik ettiği, çok katmanlı bir halklaşma sürecinin ürünüdür.

Mahsa Amini’nin ölümü üzerine başlayan tepkilerin İran’ın birçok kentinde kitlesel sokak gösterilerine dönüştüğü ve sosyal medyada #MahsaAmini etiketiyle paylaşılan tweetlerin beş yüz milyonu aşkın erişim sağlayarak Twitter’da rekor kırdığı belirtilmektedir. Kermani (2023), bu hareketin hem erken dönem Twitter protestolarının hem de güncel metin tabanlı hashtag hareketlerinin özelliklerini taşıdığına dikkat çekerek tıpkı erken dönem sözde Twitter devrimlerinde olduğu gibi, #MahsaAmini hareketinin de esas olarak sokak gösterilerine dayanmakta olduğu ve İran siyasi sistemini devirmeyi hedeflediği üzerinde durur. Bu süreçte sokak gösterileri ile Twitter aktivizmi karşılıklı olarak birbirini güçlendirmiştir. Ayrıca Kermani, hareketin rejimin hegemonik düğüm noktalarından biri olan başörtüsü meselesini sorgulamak için güçlü bir söylemsel girişim olarak öne çıktığını belirtir: “Kampanya, zorunlu örtünmeye karşı protesto amacıyla başlatılır. Kullanıcılar, başörtüsü olmadan şehirlerde yürüyen kadınların ve kızların ve diğer kadınlarla dayanışma içinde saçlarını kesen kadınların birçok fotoğrafını paylaşır” (Kermani, 2023: 5). Bunun yanı sıra hareketin özgünlüğü açısından önemli ve mücadelenin sembolü haline gelen, bu çalışma içerisinde de üzerinde durulacak birçok örnek vardır.

Bu örnekler halk inşası sürecinde verili olanın reddedilerek yeniden üretilmesi açısından siyasallaşmanın, özneleşmenin ve özgürleşmenin simgesi haline gelmiş önemli örneklerdir.

Bu bağlamda öne çıkan örneklerden bir tanesi kadınların saçlarından yapılmış bayraklardır. Ezgi Duman'ın 4 Ekim 2022 tarihli yazısında da ele aldığı gibi, bayrak burada alışılmış anlamının ötesine taşmıştır. Normalde “bayrak” figürü, yerleşik siyasal düzen içinde aidiyetin, varlığın ve meşruiyetin bir ifadesi olarak “ben buradayım”, “buraya aitim”, “burada yaşama hakkım var” gibi anlamları çağrıştırırken, bu bağlamda tersine “ben yokum”, “yaşama hakkım bile tanınmıyor”, “hukuki bir özne olarak var sayılmıyorum” gibi varoluşsal reddedişin simgesi haline gelmiştir. Bu bayrak, İran devletinin kontrol etmek istediği ve baskı aracı olarak gördüğü kadın saçının kendisinden yaratılmıştır. Saç, rejim tarafından kapatılmaya, görünürlüğü engellenmeye çalışılan bir unsurken, burada bayrağa dönüşerek devlete karşı bir direniş, görünürlük talebi ve halklaşmanın simgesi haline gelmiştir. Bu dönüşüm, yerleşik düzenin ve polis rejiminin ikircikli yapısını açığa çıkarır; bayrak figürü, varlığın değil yokluğun, sayılmamanın, dışlanmanın dile gelmesidir. Dolayısıyla, alışılmış anlamını aşan bu bayrak, temsil edilmeyenlerin görünürlük talebinin, siyasallaşmanın ve özneleşmenin bir göstergesi olarak ortaya çıkar. Bu görünürlük, Rancière'in siyasetin temelinde yer alan, payı olmayanların paylarını kurma ve düzeni sorgulama hareketiyle paralellik gösterir. Bayrak, içinde barındırdığı ikircikli anlamla, kendisini belirleyen hiyerarşik düzeni askıya alır ve onu tersine çevirerek özgürleşmiş bir simge haline gelir.

Eylemler sırasında gündeme gelen bir diğer sembol ise adet pedi (menstrual ped) örneğidir. İran rejiminin protestocuları gözetlemek ve kontrol altında tutmak amacıyla kullandığı kameralara karşı bu pedlerin kullanılması, ilk etapta işlevselliği nedeniyle pratik bir yöntem olarak görülse de bu uygulamanın sembolik anlamı çok daha derindir. Adet pedi, İran'da ve benzeri birçok ülkede, kültürel tabular nedeniyle adını bile

söylemekten kaçınılan, satın alındığında siyah bir plastik torbaya konan veya gazete kağıdına sarılarak gizlenen bir nesnedir. Dolayısıyla “bu kültürel tabu, protestolarda gözetim araçlarının engellenmesi için kullanıldığında, sadece pratik bir engelleme değil, aynı zamanda ataerkil düzenin ve baskının sembolik olarak reddi, feminist bir direniş haline gelir. Feminist bir Instagram hesabının da belirttiği gibi, adet pedi kadın bedeninin ataerkilliğe karşı özgürleşmesinin ve bu baskı karşısındaki direnişin bir işaretidir” (Kermani, 2023: 5). Bu sembol, kadın bedeninin ve kadınlığın üzerindeki baskıcı, otoriter rejime karşı silaha dönüşmesi anlamına gelir. Bu açıdan, Mahsa Amini Eylemleri’nde beden, nesne değil, siyasallaşan, kendini ifade eden ve görünür kılan bir özneleşmenin göstergesi olarak ortaya çıkar.

Kermani (2023) bu sembollerin ve eylemlerin anlamını, İran toplumunda uzun süredir birikmiş öfkenin dışavurumu olarak değerlendirir. İran halkının, özellikle de reformculara yönelik umutlarının tükenmesi, Ruhani’nin yönetiminin ardından yaşanan hayal kırıklıkları ve radikal bir figür olarak İbrahim Raisi’nin başkan seçilmesi, rejimin meşruiyetini derinden sarsmıştır. Ekonomik kriz, yüksek enflasyon, Batı yaptırımları ve kötü yönetim, halkın yaşam koşullarını ağırlaştırmış, temel ihtiyaçları karşılamakta zorlanan geniş kesimlerin varlığı, rejime karşı radikal değişim talebini güçlendirmiştir. Bu koşullar altında, rejim tarafından öldürülen masum bir genç kızın haberi, halkta patlamaya yol açmış, #MahsaAmini hareketi sadece kadın hakları talebi olarak kalmamış; kırsal alanlar ve küçük şehirler dahil olmak üzere ülke çapında rejimin bütünlüğüne meydan okuyan kitlesel bir protesto hareketine dönüşmüştür.

Geleneksel medyanın rejim tarafından sıkı kontrol altında tutulduğu İran’da, sosyal medya ve yeni medya teknolojileri, bilgi edinme, paylaşma ve örgütlenme açısından bir araç olmuştur. Genç seçmenlerin öncülük ettiği bu yeni alanlar, daha önce sansürle kısıtlanmaya çalışılsa da muhaliflerin çevrimiçi faaliyetlerini genişletmelerine imkan sağlamıştır. Kadın hakları örgütlerinden reformist dini gruplara kadar çeşitli aktörler, bu

dijital platformlarda “sivil toplum fikirleri ve adalet sembolleri üzerindeki otoriter kontrole meydan okumayı” amaçlayan sanal tartışma alanları oluşturmuştur (Rahmini, 2014: 165). Mobil internet kullanımının nüfusa oranının %70’e ulaşması ve kadınların yönettiği Farsça blogların 2001’den beri kadın sorunlarını tartışma olanağı vermesi, bu dijital alanın toplumsal hareketler üzerindeki etkisini güçlendirmiştir. Bu bağlamda, sosyal medyanın anlık ileti paylaşımı, “siber devrim” ve “vatandaş gazeteciliği” olarak adlandırılan kavramlarla birlikte, Yeşil Hareket’ten bu yana İran’daki mücadelelerde önemli bir araç olmayı sürdürmektedir. Bu doğrultuda Malekpour’un (2021) çalışmasında da dikkat çekici olan, islam Devrimi sonrasındaki yıllarda, bloglar ve Facebook, Twitter, YouTube gibi çevrimiçi sosyal medya platformları, tıpkı Tahiri³⁰’in döneminde yaptığı gibi, kadınların toplumsal cinsiyet eşitliği, haklar ve örtünme uygulamaları konusundaki kaygılarını dile getirebildiği alanlar haline gelmiştir.

"Beyaz Çarşambalar" hareketinin başlamasının ardından, İranlı kadınlar günlük yaşamlarını kaydederek reform karşıtlarının yoğun olduğu toplum içinde seslerini duyurmaya başlamışlardı. Bu girişim, "Bizim Kameramız, Bizim Silahımız" olarak adlandırıldı. Hazırlanan videolar, kadınların kültürel değişim ve toplumsal cinsiyet eşitliği taleplerini sosyal medya aracılığıyla nasıl ifade ettiklerini gösterirken, siber feminizm ile sosyal medya arasındaki ilişki, İranlı kadınların 1907 Anayasası’ndan günümüze kadar yaşadıkları dönüşümlerin hızını yansıtmaktadır (Malekpour, 2021: 24-26).

³⁰ Tahiri (Fatemeh Baraghani, 1817–1852), 19. yüzyıl İran’ında Bâbî hareketinin önde gelen kadın liderlerinden biridir. Kadın hakları ve toplumsal cinsiyet eşitliği konularındaki öncülüğüyle tanınır; özellikle kadınların örtünme uygulamasına karşı çıkması ve hem dini hem de toplumsal gelenekleri sorgulamasıyla bilinir. Bu nedenle, Tahiri genellikle İranlı kadınların erken dönemlerdeki toplumsal ve siyasal mücadelelerinin sembolü olarak gösterilir. Detaylı bilgi için bkz.

<https://en.wikipedia.org/wiki/T%C3%A1hiri>.

E. J. Marks, sosyal medya hesabı sahiplerinin etki ve eylem yaratma kapasitesine dikkat çekerek, bu sanal küreselleşmenin yeni fikirlerin ve düşüncelerin özgürce yayılmasına olanak tanıdığını ve bireylerin çevrimiçi ortamda kendi gruplarını bulabilmelerini sağladığını vurgular. Marks’a göre sosyal medya, geçmişte bu tür bir desteğe erişim imkanı bulunmayan bireyler için bir topluluk ve aidiyet duygusu yaratmıştır (Marks, 2023: 20). Bu tespit, sosyal medya üzerinden farklı gruplar içerisinde örgütlenmenin, politize olma süreçlerinde ve rejim karşıtı gösterilerde yer alma, bilgi ve mesaj paylaşma açısından ne kadar kritik bir rol oynadığını göstermektedir. Marks ayrıca, sosyal medyanın mevcut anlatıları yeniden şekillendirmek amacıyla taktiksel bir biçimde kullanılabileceğini de belirtir.

Amini Eylemleri’ni bir halk inşası süreci olarak ele aldığımızda karşımıza çıkan önemli bir başka unsur, “Z kuşağı” (Zoomer) olarak tanımlanan, yeni medya teknolojilerinin içine doğmuş genç kuşağın bu eylemler üzerindeki etkisidir. Bu kuşak, dijital aktivizm, hashtag aktivizmi ve hashtag savaşları gibi kavramlarla da anılmakta hem çevrimdışı hem çevrimiçi eylem alanlarında etkin rol üstlenmektedir. “İran hükümetinin sansürüne ve baskılarına rağmen, 1997 ile 2010 yılları arasında doğan İranlı Zoomer kuşağı hem fiziksel hem de çevrimiçi protestolarda belirleyici bir rol oynamış, kendilerini ifade etmek ve mesajlarını yaymak için sosyal medyayı kullanmışlardır. Protestocuların, eski liderleri ‘dinozorlar’ olarak adlandırmaları, bu kuşak ile ruhban sınıfı düzeni arasındaki derin nesil farkını ortaya koymaktadır” (Karam, 2023: 8). Bu durum, yeni medya kuşağının rejim karşıtlığı bağlamındaki konumunu açıkça ortaya koymaktadır.

Rejimin tüm engelleme çabalarına rağmen sosyal medyayı etkin biçimde kullanabilen Z kuşağı, sansürün aşılmasında ve hareketin etki alanının genişlemesinde kritik rol oynamıştır. Karam (2023), hashtag’lerin (#MahsaAmini, #IranProtests, #OpIran) protestoların başarısında önemli olduğunu; bir yandan protestocular için bir toplanma çağrısı işlevi gördüğünü, diğer yandan da insanların harekete desteklerini görünür

kılmalarını sağladığını belirtir. Bu hashtag'ler, bireylerin kendi deneyimlerini ve bakış açılarını paylaşarak hareketin mesajlarını güçlendirebildikleri, merkezi olmayan ve organik siyasi aktivizm biçimlerinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda hashtag'ler, son yıllarda İran'daki öğrenci aktivizminin istikrarlı biçimde güçlenmesinde etkili olmuştur.

Gençler, sosyal medya aracılığıyla eğitime erişimin iyileştirilmesi, zorunlu başörtüsü uygulamasının kaldırılması ve kadınlara yönelik ayrımcılığın sona erdirilmesi gibi reform taleplerini örgütlemekte ve iletmektedir. Öğrenci aktivizmi, İran'da dönüşümün güçlü bir katalizörü olarak görülmektedir. Baskı ve sansür gibi yapısal engellerle karşı karşıya kalmalarına rağmen öğrenciler, taleplerini ifade etmek ve demokrasi ile sosyal adaleti savunmak amacıyla sosyal medyayı ve yenilikçi protesto biçimlerini kullanmaya devam etmektedir (Karam, 2023: 10).

Bayat'a (2016) göre yeni iletişim teknolojileri, özellikle sosyal medya platformları, fiziksel mekân zorunluluğunu aşarak atomize bireyleri sanal ortamda birbirine bağlayabilmektedir. Bu, edilgen ve etken ağların bir bileşimini inşa etmek açısından önemli bir fırsat yaratır. Nitekim Nisan 2008'de Mısırlı 6 Nisan Gençlik Hareketi, tekstil işçilerinin grevlerini desteklemek ve 2008–2009 Gazze saldırılarını protesto etmek amacıyla sosyal medyayı kullanmıştır. Aynı şekilde İran'daki Yeşil Hareket'in genç aktivistleri ve Arap ayaklanmaları sırasında pek çok eylemci, yüzlerce insanı harekete geçirmek için bu araçlardan yararlanmıştır.

Amini Eylemleri de bu bağlamda güçlü bir örnek teşkil eder. Karam'a (2023) göre Z kuşağı, dijital uzmanlıklarını ve sosyal medyayı, İran siyasi sisteminin politikalarına ve temel yönelimlerine meydan okumak amacıyla kullanarak son protestolarda etkili olmuştur. #MahsaAmini hareketi, dijital engelleri aşan ve Twitter protestolarını rejime karşı bir meydan okuma aracı olarak başarıyla kullanan İranlı kullanıcıların teknolojik yetkinliğini gözler önüne sermektedir.

Bayat'ın (2022) Amini Eylemleri'ne dair değerlendirmesi, bu çalışmanın ilgili kısmı açısından dikkat çekici bir perspektif sunmaktadır. Bayat, ayaklanmanın nihai sonucundan bağımsız olarak, hareketin halihazırda önemli kazanımlar elde ettiğini vurgular. Ona göre, İran toplumunun öznelliğinde hayati bir paradigma değişikliği yaşanmakta; büyük ve küçük şehirlerde, hatta köylerde, gençler ve ebeveynler, farklı etnik gruplar ile alt ve orta sınıflar arasında, hayatı yeniden talep eden ve onurlu yaşamda ısrar eden “yeni” bir ulus ortaya çıkmış görünmektedir. Bu yeni ulus, ayaklanmanın yaşandığı sokaklarda sesini duyurmakta; artık pek çok şeyin eskisi gibi olması mümkün görünmemektedir. Bayat, bunun –resmen ilan edilse de edilmese de– ahlak polisinin fiilen sona erdiğine işaret edebileceğini ve yeni normların kamusal hayatın gerçekliğine yerleşmiş olduğunu ifade eder. “Tercihe bağlı hicab” uygulamasının bu normlardan biri olabileceği de bu bağlamda dile getirilir.

4.2. GEZİ PARKI EYLEMLERİ

4.2.1. “Gezi Halkı”

28 Mayıs – 30 Ağustos 2013 tarih aralığında gerçekleşen ve ülke geneline yayılan hükümet karşıtı protestolar Türkiye tarihine Gezi Parkı Eylemleri olarak geçmiştir. Ancak yaklaşık üç ay süren ve özellikle ilk ayında başta büyük kentler olmak üzere ülkenin hemen hemen her kentinde insanların gösterilere katılıp sokakları doldurduğu bu eylemler, toplumsal mücadeleler tarihine Gezi Direnişi olarak geçmiştir. Gösteriler 28 Mayıs günü dünyanın en büyük metropollerinden biri olan İstanbul'un göbeğinde, Taksim'de küçük bir grubun Taksim'i Yayalaştırma Projesi (aslında bir AVM projesi) kapsamında imar izni olmadan Taksim Topçu Kışlası'nın yeniden inşası ve bunun için de Gezi Parkı'ndaki ağaçların kesilmek istenmesini protesto etmesiyle başlamıştı. Daha doğrusu Park'ta çadır kurup ağaçların kesilmesini engellemek isteyen ve orada üç gündür

çeşitli şekillerde direnmeye ve seslerini duyurmaya çalışan gruba polisin 31 Mayıs gecesi sert müdahalesi sonucu başlamıştı. Ancak dönemin Başbakanı Recep Tayyip Erdoğan'ın göstericilere yapılan sert müdahaleyi meşrulaştırmak ve durumu lehine çevirmek için sarf ettiği, “mesele üç beş ağaç meselesi” değil sözleri, yönetimden hoşnutsuzluklar anlamında bir gerçeği de ortaya koyuyordu. Evet, mesele sahiden de sadece üç beş ağaç meselesi değildi. Yürekli'ye (2016: 226) göre, bu isyanın kökleri daha derinlere uzanmaktaydı. Sömürü düzeni yalnızca insanlar üzerinde değil, doğa ve diğer tüm canlılar üzerinde tahakküm kurma eğilimini sürdürmekteydi. AKP hükümeti ise, daha önceki hiçbir yönetimin cesaret edemediği türden politikaları hayata geçirerek topluma dayatmalarda bulunmaya başlamıştı. Topluma yönelik baskıların artmasıyla birlikte, bu politikalara yönelik tepkiler de giderek yoğunlaşmaktaydı. Özellikle 1 Mayıs'ta Taksim'e girişin engellenmesiyle başlayan tepki dalgası; içki yasağı, Yavuz Sultan Selim Köprüsü projesine yönelik Alevi kesimlerinin tepkisi, Taksim çevresindeki projeler ve bu süreçte sert müdahalelerle beraber bardağı taşıran son damlalar olarak ortaya çıkmıştı.

Saraçoğlu ve Yeşilbağ'a (2015: 953) göre, Gezi Direnişi'nden hemen önce, 1 Mayıs 2013'te Taksim'de yapılması planlanan kutlamalara yönelik uygulanan şiddet, AKP'nin artık “haklar ve özgürlükler” eksenli talepleri temsil etme meşruiyetini yitirdiğine dair algıyı güçlendirmiş; bu durum, toplumun farklı kesimlerinin özellikle Erdoğan'a yönelen ortak bir öfke etrafında bir araya gelmesini mümkün kılmıştı. Aynı dönemde, AKP'nin kendi tabanını konsolide etme amacıyla seküler yaşam tarzlarını hedef alan söylemleri yeniden gündeme taşınması ve bu doğrultuda içki tüketimini kısıtlama, kürtağı yasaklama gibi girişimlerde bulunması, hak ve özgürlük arayışlarının daha geniş kesimlere yayılmasına zemin hazırlamıştı.

“Direnişin henüz ilk gününden itibaren uygulanan polis şiddeti bir yanda partinin artan otoriter eğilimlerini zirveye taşır ve şimdiye kadar görülmedik bir çıplaklıkta ortaya sererken ceberut bir devlet baskısı karşısında özgürlük arayışlarının temsiliyetini sokağa,

yani Gezi direnişçilerine teslim etti” (Saraçoğlu ve Yeşilbağ, 2015: 958). Gerçekten de direniş boyunca iktidar şiddeti, devlet şiddeti ne dersek diyelim bununla yakından birebir yüzleşmemiş bir kuşak için, y kuşağı için oldukça çarpıcı olmuştu. Çünkü 2013 yılının üniversite gençliğini de temsil eden bu kuşak 80 darbesi sonrası depolitizasyon politikalarının bir ürünü olarak, apolitik bir kuşak olarak görülüyordu. AKP Hükümetinin iktidara geldiği dönemde gençliğe ilk adımını atan bu kuşak için iktidar şiddeti belleklerde dahi uzak bir ihtimaldi. Çünkü Türkiye yakınçağ siyasi tarihine bakıldığında özellikle 80 öncesi toplumsal muhalefetin güçlü olduğu ancak, bir çatışma ortamı olarak da anılan yıllar, 80 darbesi ve darbeyle birlikte toplumsal muhalefeti hedef alan akıl almaz yoğunluktaki devlet şiddeti; toplumsal sorunları, katliamlar, faili meçhuller, karanlıkla ve şiddetle anılan sokaklarıyla 90’lı yıllar... Y kuşağı bütün bunların kuşaktan kuşağa aktarımı anlamında bir kesinti sürecini temsil ediyordu. Dolayısıyla şiddet, şiddet ortamı belleklerinde bile uzak bir ihtimaldi belki. Bu nedenle Gezi Direniş’i iktidar şiddetiyle böyle bir yüzleşme açısından da önemliydi. Geçmişin bütün hayaletleri, “ceberut devleti” adeta geri gelmişti. Hükümet toplumsal muhalefeti baskıyla, zorla yıldırmaya çalışarak ortadan kaldıracılabileceğini düşündüğü için adeta terör estiriyordu. Yaşanan olaylarda birçok kişi polis saldırısı sonucu yaşamını yitirirken, yüzlerce kişi de yaralanmıştı. Adliyelerde avukatlar yaka paça tutuklanmış, yaralıların yardımına koşan sağlık ekipleri göz altına alınmış; insanlar sokaklarda dövülmüş, sürüklenmiş, katledilmişti.

Şu günlerde tüm Türkiye’de eğitimli gençlerin çok büyük bir bölümü hükümetin baskıcı ve gerici uygulamalarına karşı devasa boyutlarda bir hareket gerçekleştiriyor. Söz konusu olan, “Tarihin Uyanışı” adını verdiğim şeyin çok önemli bir anıdır/uğrağıdır. Dünyanın birçok ülkesinde kolejli, lise, üniversiteli gençler, entelektüellerin ve orta sınıfın bir bölümüyle birlikte Mao’nun ünlü cümlesine yeni bir güç veriyorlar: “Başkaldırmakta haklıyız”. Meydanları, yolları sembolik yerleri işgal ediyorlar, yürüyorlar, özgürlük, “gerçek demokrasi”, “yeni hayat” talep ediyorlar. Hükümetin tutucu baskı politikasını

değiştirmesini yahut istifasını istiyorlar. Devletin polisinin şiddetli saldırılarına karşı direniyorlar (Badiou, 2013: 49).

AKP karşıtlığı özelinde AKP hükümetinin yukarıda da üzerinde durulan özellikle son dönemdeki uygulamalarına karşı, katılanların ifadesiyle “cana tak etmişlik” noktasında bir tepkiydi Gezi Direnişi. AKP iktidarının ilk döneminde (Özellikle 2010’a kadar olan dönemde) görece hak, hukuk, adalet ve özgürlükler anlamında “demokratikleşme, sivilleşme, normalleşme” adı altında kendince bir tür hesaplaşmaya girdiği askeri, sivil ve yargı üzerindeki vesayeti bir “millet meselesi” haline getirip kırmaya çalıştığı bir süreç yaşanmıştı. Hatta Edoğan Hükümeti, 2010 yılında Anayasa’yı değiştirme kampanyasını da yine millete mal etmeye çalışarak bunu topluma 80 darbesi ile bir “hesaplaşma” olarak lanse etmiş, buna karşı tutum alanları ise 12 Eylül darbe Anayasası’nı savunmakla suçlamış ve bunda da başarılı olmuştu; çünkü, Anayasa değişikliği için gidilen referandum hükümetin lehine sonuçlanmıştı. Aslında klasik söylemle kuruluşundan bu yana “12 Eylül rejiminin ürünü” olmak üzerinden eleştirilen AKP Hükümeti’nin 12 Eylül karşısındaki bu tutumu, sol liberal entelektüel çevrelerce de karşılık bulmuş ve bu süreçte AKP’nin halk oylamasına sunduğu anayasa paketi bu çevrelerce “yetmez ama evet” tavrıyla destek bulmuştu. Bu süreç AKP’nin neoliberal politikalara tam destek ve hak, hukuk, adalet ve özgürlükler konusunda gittikçe otoriterleşen bir yönetim anlayışı benimsemesi konusunda bir eşik olarak görülebilir.

Saraçoğlu ve Yeşilbağ’ın (2015: 951) belirttiği gibi, AKP sandıktaki zaferlerinin sağladığı özgüvenle birlikte devletleşme sürecini derinleştirmiş ve Sünni-İslamcı bir toplum vizyonunu toplumsallaştırma yönünde adımlar atmıştır. Bu süreçte parlamentodaki muhalefet partilerinin ne etkili bir direniş sergileyecek gücü ne de alternatif bir toplumsal proje önerisi bulunmaktaydı. Bu koşulların yarattığı rahatlık, iktidarın otoriter eğilimlerini giderek daha görünür kılmasına ve 2011 seçim kampanyasında belirginleşen “iç düşman” söylemini yoğunlaştırmasına imkan tanımıştır. Ancak 2013 Haziran’ında,

AKP muhtemelen kendisinin de öngörmediği ölçekte kitlesel bir karşı koyuşla karşı karşıya kalmıştır. Mayıs ayı sonunda, İstanbul'daki Gezi Parkı'na yapılmak istenen AVM inşaatına karşı direnen küçük gruplara yönelik polis şiddeti, Türkiye tarihinin en geniş katılımlı, en uzun soluklu ve en yaygın halk isyanının fitilini ateşlemiştir. Park'ın direnişin başlangıç noktası ve sembolü olması, bazı çevrelerce bu hareketin “Gezi İsyanı” olarak adlandırılmasına yol açarken, tüm Haziran ayına ve ülke geneline yayılması ise “Haziran İsyanı” tanımlamasını gündeme getirmiştir. Bu büyük halk hareketi, 1980'den itibaren sürekli gerileme gösteren radikal toplumsal muhalefetin beklenmedik bir kitlesellikle geri dönüşünü simgelemekte ve bir sessizlik döneminin kapanışını işaret etmektedir.

Bu çalışmanın yazarı tarafından 2012-2014 yılları arasında gerçekleştirilen saha araştırmasına katılan, 70'ler kuşağından bir katılımcı, Gezi Direnişi'ni 80 sonrası dönemde Batı'daki toplumsal suskunluğun ardından ortaya çıkan en ciddiye alınması gereken toplumsal hareketlerden biri olarak değerlendirmiştir (Yürekli, 2016: 23). Katılımcıya göre, Gezi'nin politik boyutundan ziyade sosyolojik yönü dikkate değerdir. 71 ve 78 kuşaklarının kullandığı “iktidarı almak” ya da “devrim yapmak” gibi kavramlardan farklı olarak, Gezi Direnişi'nin belirgin bir devrimci terminolojisi bulunmamaktadır. Bunun yerine, sokağa çıkan kesimleri bir araya getiren ortak payda; devletin bireylerin özel yaşamına müdahalesine, keyfi ve gereksiz otoriter tavırlarına karşı bir tepki olarak şekillenmiş, bu çerçevede halkın devlete sınırlarını hatırlatma iradesi öne çıkmıştır. Katılımcının vurguladığı bu tutum, toplumda direnişe yönelik genel kabul gören bir yaklaşımı da yansıtmaktadır. Esasen bu durum, halkın kendini var etme ve görünür kılma biçimlerinden biri olarak değerlendirilebilir. Nitekim, 1980 sonrası dünya ve Türkiye bağlamında uygulanan neoliberal dönüşüm politikaları dikkate alındığında, Gezi Direnişi, Rancière'in (2011: 122) ifadesiyle “gömülmüş olan halkın öngörülemeyen biçimde geri dönüşü”nü simgeleyen bir moment olarak görülebilir. Bu görünürlük,

yalnızca sokakta somutlaşmakla kalmayıp, sosyal medya aracılığıyla da çoğaltılmış ve pekiştirilmiştir. Sosyal medya platformları, halkın kendini görünür kılma ve sesini duyurma imkanını genişleterek, mevcut görünürlük rejimini kesintiye uğratmış ve Rancière’in işaret ettiği siyasal özneleşmenin dijital zemindeki tezahürüne olanak tanımıştır. Böylece Gezi Direnişi hem fiziksel hem de dijital alanlarda görünürlük rejiminin alt üst edilmesine ve yeni siyasal özneleşme biçimlerinin ortaya çıkmasına örnek teşkil etmiştir.

“*Gömülmüş olan halkın öngörülemez biçimde geri dönüşü.*” Halk meselesini Türkiye özelinde yaşanan değişim ve dönüşümler açısından Rancière’in yaklaşımını benimseyerek ele almak aslında bu konudaki bir gerçeğe de ışık tutmak olacaktır. Bu çalışmada daha önce de üzerinde durulduğu gibi liberal temsili demokrasilerde halk verili bir halktır. Dolayısıyla halkın temsili değil, temsilin halkıdır söz konusu olan. Özellikle de kitle iletişim araçlarının gelişimiyle birlikte halk sayılara, anketlere, verilere indirgenmiş bir halk olarak bir kanaat rejiminin parçası haline getirilmiştir. Bu durumu bütün temsili liberal demokratik yönetimler için genelleyebiliriz. Bunun yanı sıra halk, bu konuda genelleme yapabileceğimiz başka bir duruma daha indirgenmiştir: *Makbul olan ve olmayan (vatandaş)*. Aslında burada vurgu her ne kadar, bir ülkenin uyruğu altında olmak anlamında bağlacı bir kavram olarak, vatandaşlığa yapılsa da kastedilen çoğu zaman bir partinin seçmenleri, destekçileri özelinde halkın belirli bir kesimidir. Belirli bir kesimi çünkü başta devletin kurucu ideolojik unsurlarına göre belirlenmiş olmasının yanında, bir siyasi partinin veya liderin fikirleri doğrultusunda belirlenmiştir. Burada vatandaşlık kelimesi yapmış olduğu seküler, modern ve hukuki çağrışımlarla geri plana düşmektedir. Bu durumun bir örneği olarak AKP’nin iktidara gelmiş olduğu günden bu yana benimsemiş olduğu halk inşa süreci örnek verilebilir. Bir parti politikası olarak benimsenen ve seçkin-halk dikotomisi üzerine kurulan bu inşa süreci aynı zamanda kurucu iktidarla, yani bir devlet geleneğiyle, Kemalist-elit cumhuriyetçi gelenekle

hesaplaşma sürecidir de. Bu, Kemalist elitlerin aşağıladığı, küçümsediği, görmezden geldiği, saymadığı, siyasetin dışında tutmaya çalıştığı halka bir nevi iade-i itibardır! Ancak bu anlayış popülist söylemde de ifadesini bulan bir halk anlayışı olmaktan da çok uzaktır. Zaten burada halk kelimesi dahi geçmez, çünkü sağ bir gelenek içerisinde AKP'nin halkı “millet” söylemiyle ifade edilmektedir.

Millet kavramı Türk düşünce tarihi açısından her zaman kurucu bir rol üstlenmiştir. Ancak bu kavramın son dönemlerde AKP tarafından milliyetçi-muhafazakar- İslamcı bir tonda yeniden kurgulanması Şengül (2018)'e göre, kavramın sivil siyasal toplumu yeniden bağlayacak güçte hegemonik bir rolü olduğunun da altını çizerek üzerinde durulması gereken bir konudur:

Çünkü millet, Osmanlı Devleti'nde gerek idari gerek hukuki anlamda olmak üzere bir ayrıma işaret etmesi nedeniyle aynı zamanda siyasal bir statüdür. Ancak modernleşme süreci ve takiben Cumhuriyet'in ardından millet kavramının kendisi, anlamı üzerinde mücadele verilen dolayısıyla hegemonik mücadelenin gerçekleştiği bir kavram olagelmıştır. Cumhuriyet'in “ulus”una karşı, özellikle Türkiye'de sağ siyasetin “millet” söylemini benimsemesi, temelde muhafazakâr düşünce ve yaşam tarzı ile aydınlanma düşüncesi arasındaki mesafeden kaynaklanmaktadır. Demokrat Parti'nin “Yeter! Söz milletindir!” sloganı hemen akla gelen bir örnek olmasının yanı sıra kurucu ve söz sahibi olarak gördüğü milleti, Cumhuriyet'in “ulus” anlayışının da karşısına konumlandırmaktadır. Muhafazakâr-demokrat bir siyasal parti olarak AKP'nin de aynı geleneğin bir parçası olması nedeniyle “alternatif bir modernleşme”yi benimsemesi yine millet kavramını ele almasını gerekli kılmıştır (Şengül, 2018: 68-69).

Bu bağlamda dikkat çekici olan ise, “2007 sonrasında AKP'nin söylem ve politikalarında daha fazla yer edinmeye başlayan, muhafazakâr tavır doğrultusunda öne çıkarılan millet kavramının iktidara yönelik her türlü muhalefetin susturulması adına ‘dost’ kategorisini de belirleyen bir niteliğe sahip olmasıdır” (Şengül, 2018: 70-73). Bu iktidara “dost” millet figürü, Gezi Direniş'i sırasında AKP tarafından “Gezi halkı” karşısında bir

konumlandırmayla sahaya sürülmeye çalışılmış ve bundan sonraki birçok eylemde de muhalif kesimler karşısında bir tehdit olarak kullanılmaya devam edilmiştir.

Yukarıda da belirtildiği üzere, seçkin-halk dikotomisi temelinde şekillenen millet anlayışı tamamen bir iktidar kurgusu olarak değerlendirilmektedir. Bu kurgu, modern Türkiye Cumhuriyeti'nin vatandaşlık anlayışına karşıt bir konumda, dönemin değerlerine zıt bir biçimde “millet yaratma” çabası olarak ortaya çıkmıştır. Bu nedenle, mevcut tüm kültürel, ekonomik ve sosyal sermaye bu hedef doğrultusunda seferber edilmektedir; örneğin, “AKP'nin Milleti” ifadesiyle özetlenen bu süreçte, toplumda hegemonya kurulmasına yönelik güçlü bir çaba göze çarpmaktadır. Bu bağlamda, 31 Temmuz 2007 tarihli Yeni Şafak Gazetesi'nde yayımlanan ve kapak fotoğrafında Adnan Menderes, Recep Tayyip Erdoğan ve Turgut Özal'ın yan yana yer aldığı “Milletin Adamları Kartpostal Oldu” başlıklı haber dikkat çekicidir. Haberde, bu üç liderin Atatürk ile perçinleşen millet sevgisinin simge isimleri olarak sunulduğu ve “Onlar bu toprağın sesi, vicdanı, atılım ruhu; milletin yüreğinde onlar, onların yüreğinde millet” ifadeleriyle tanımlandığı görülmektedir. Ayrıca, kartpostalların Türkiye genelinde ev ve işyerlerine dağıtılmak üzere bastırıldığı, AK Parti Samsun İl Başkanı Ali Akyüz'ün vatandaşların bu kartpostalları evlerinin en güzel köşelerine koyduklarına dair gözlemleri aktarılmıştır. Haberde, Menderes'in “Yeter söz milletindir” iradesinin bugünkü temsilcisi olarak AK Parti Genel Başkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın “Yeter karar milletindir” anlayışıyla iktidara geldiği ve milletin değerlerine sahip çıktığı vurgulanmaktadır. Böylelikle, siyasi liderlerin gelip geçmesine rağmen, Menderes, Özal ve Erdoğan'ın milletle özdeşleşen ortak değerler olarak anıldığı ve Anadolu'nun dört bir yanında geniş bir kesim tarafından tanındığı ifade edilmektedir. “İşte Menderes, Özal ve Erdoğan'ı bir tutan ve onları milletle özdeşleşen demokrasi kahramanı siyaset ve devlet adamları olarak konumlandıran bu söylem ileriki yıllarda AK Parti'nin en yoğun olarak kullandığı söylemlerden biri haline

gelmiş ve AK Parti'nin yakın Türkiye tarihi anlatısının temelini oluşturmuştur” (Koyuncu, 2014: 150).

Gezi Direnişi iktidarın bütün bu genelleyici anlatısını, millet söylemini yıkan bir yerde durmaktadır. Dolayısıyla Rancière’in halk yaklaşımı üzerinden düşünülünce Gezi bütün bu iktidar anlatısı içindeki halkın, yani “milletimiz”de ifadesini bulan halkın bir ihtilaf olarak gündeme gelmesini sağlayan gerçek bir halk hareketidir. Saraçoğlu’nun ifadesiyle, “Gezi Direnişi esasen Gezi Parkı’nda başlayıp zaman içerisinde AKP hükümetine yönelik karşıtlığın oluşturduğu ortak eksenle Türkiye’nin bütününe yayılarak ve farklı toplumsal bileşenleri içererek biçim değiştiren ülke ölçeğindeki bir toplumsal kalkışma halini almıştır” (Saraçoğlu, 2015: 302). Saraçoğlu’na (2015) göre, bir isyanın veya toplumsal hareketin niteliğine içkin olan ve yine orta sınıf merkezli açıklamalarda gözden kaçırılan diğer şey ise hareketin veya isyanın karşısına aldığı toplumsal ve siyasal güçlerin nitelik, eğilim ve stratejileridir. Gezi direnişi, bu açıdan, sadece kendisini oluşturan bireylerin çıkar algılarının bir toplamı olmanın ötesinde aynı zamanda karşısına aldığı AKP iktidarının ideolojik konumlanışına, stratejilerine ve eylemlilik süreci içerisindeki tepkilerine göre de biçimlenen bir isyan olma özelliğini göstermektedir. Direnişin niteliğini onun kendi iç bileşenlerinin özelliklerinden türetmeye çalışan “orta sınıf” eksenli yaklaşımlar, Gezi’nin 2013’ün Haziran ayı boyunca kazandığı karakterin oluşmasında AKP iktidarının özelliklerinin oynadığı rolü çözümleyebilecek diyalektik bir kavrayıştan da uzak bir noktada yer almaktadırlar.

Gezi Direnişi’nin dikkat çeken yönlerinden biri, AKP karşıtlığının yalnızca politik bir tepki değil, aynı zamanda “karşı bir iktidar alanı” olarak okunabilecek bir nitelik taşımasıdır. Rancière’in yorumuna göre günümüzde sıkça dile getirilen “demokrasi krizi” aslında demokrasinin kendisine dair bir kriz değil, temsili liberal demokrasinin yönetsel düzeyde içine girdiği bir açmazdır. Ona göre, böyle bir bağlamda demokrasi, ancak karşıt bir iktidar alanı olarak var olabilir; bu durumda, demokrasinin öznesi olarak

halk da kendisini ancak bu karşıtlık üzerinden kurulan bir mücadelenin parçası olarak var edebilir. Bu çerçevede, Gezi Direnişi, halkın kendisini var etme ve görünür kılması anlamında bir demokrasi mücadelesi, aynı zamanda da karşı bir iktidar mücadelesi olarak değerlendirilebilir. Bu doğrultuda Saraçoğlu'nun analizine göre de, Gezi Direnişi karşı-hegemonik bir hareket olarak okunabilir. Çünkü bu direniş, yalnızca AKP'nin daha önce nüfuz etmeye çalıştığı muhalif söylem alanlarını boş bırakmasını engellemekle kalmamış, aynı zamanda bu alanların yeni ve farklı içeriklerle doldurulmasına yönelik çabaları da içermiştir. Direniş boyunca eylemciler, polis şiddetine karşı hızla örgütlenen dayanışma pratikleri geliştirmiş, Gezi Parkı'nda ortak yaşam deneyimleri inşa etmeye çalışmış ve kentteki kamusal alanları hem direniş hem de toplumsal yaşamın merkezi haline getirmiştir. Bu süreç, eşitlik ve adalet gibi değerlerin nasıl pratiğe dökülebileceğine dair güçlü bir örnek sunmuştur. Ayrıca, eylemler sırasında ve sonrasında tabandan örgütlenen forumlar, otoriter bir parti-devlet karşısında katılımcı bir halk iktidarının küçük ama somut işaretlerini göstermiştir. Dinsel ve muhafazakâr baskılara karşı seküler yaşam tarzının savunulması, özellikle kadınlar ve Alevilerin yoğun katılımıyla, hareketi birleştirici bir unsur haline getirmiş ve böylece laiklik, sadece resmi ideoloji veya rejim simgesi olmanın ötesine geçerek özgür yaşam talebi ve toplumsal değişim arzusuyla bütünleşmiştir (Saraçoğlu, 2015: 316-317).

Gezi Direnişi öne çıkan ve çalışmanın bu kısmında değerlendirilen demokrasi ve demokrasinin öznesi olarak halk açısından birçok sorgulamaya imkan sağlamasının yanı sıra, sosyal medyanın bu konudaki işlevi açısından da bazı noktalarına dikkat çekmemizi sağlayan önemli bir örnektir. Bu noktada Gezi Direnişi özelinde düşününce AKP'nin "millet" olarak halk söyleminin karşısında demokrasinin gerçek öznesi olarak halkın, karşı bir iktidar biçimi şeklinde kendini görünür kılması açısından sağladığı imkan dikkat çekicidir. Aslında bu görünürlük her ne kadar toplumda genellikle bir kutuplaşma örneği olarak tarif edilse de kutuplaşmadan ziyade demokratik bir mücadelenin parçası olma

sürecidir: Karşı bir iktidar alanı olarak demokrasi mücadelesi içinde varlık kazanan halk olma sürecidir, yani özne olma sürecidir. Bir sonraki kısımda üzerinde durulacağı gibi sosyal medya sunmuş olduğu imkanlarla böyle bir süreçte geleneksel medya gibi bir iktidar aygıtına dönüşen yayın organları karşısında direniş açısından hayati bir rol üstlenmiştir.

4.2.2. #OccupyGezi

#occupygezi, #direngeziparkı gibi birçok hashtag'in yanı sıra, direniş süresince Twitter'ın eylemlerdeki rolü, geleneksel ve yeni medya tartışmalarını yeniden gündeme taşımıştır. Ancak, geleneksel ve yeni medya araçlarının toplumsal olaylardaki işlevleri, özellikle kesintisiz, sansürsüz ve anlık haber alma açısından sorgulanması; akademi, siyaset ve çeşitli kurumların dışında halk arasında, özellikle direnişe destek veren kesimlerde de soru işaretleri yaratmıştır. Özellikle direnişin başlarında ana akım medya kanallarının İstanbul'un merkezinde yaşanan hükümet karşıtı tepkileri görmezden gelmesi, halkta bu kurumlara yönelik tepkiye yol açmıştır. Örneğin, Gezi Direnişi'nin ilk günlerinde Taksim'de adeta savaş alanı yaşanırken CNN ve NTV gibi kanalların penguen belgeseli gibi yayınlara devam etmesi eleştirilmiştir. Öyle ki hala, çeşitli olay ve eylemler sırasında sosyal medyada bu televizyon kanallarının Gezi dönemindeki tutumlarına yönelik paylaşımlar yapılmaktadır. Bu nedenle, eylemler sırasında başta medya kurumları olmak üzere, sokaktaki işletmelerden restoranlara, politikacılardan alanında tanınan ya da medyatik kişilere kadar direnişe dair pek çok tutum ve tavır hafızalarda yer etmiştir.

Geleneksel medyanın görmezden geldiği Gezi Direnişi, Twitter üzerinden ülke geneline yayılan ve örgütlenen bir hareket olması açısından önem taşımaktadır. Dönemin başbakanının sosyal medyayı “baş belası” olarak nitelendirmesi, sosyal medyanın gücünü ortaya koymuştur. “Konda Danışmanlık ve Araştırma şirketinin yaptığı araştırmaya göre,

Taksim Gezi Parkı eylemcilerinin %69'u olayları sosyal medyadan duyduğunu belirtmiştir" (Kongar, 2013: 33, akt. Taneri, 2014: 113). "Somemto'nun (somemto.com) 29 Mayıs ile 10 Haziran tarihleri arasında Twitter'da yazılan Türkçe içeriklerin tamamını içeren 143 milyon 795 bin 432 mesaj üzerine yaptığı araştırmada, içerik paylaşan ve mesaj yazan kullanıcı sayısında belirgin bir artış gözlemlenmiştir. Araştırmaya göre, 29 Mayıs'ta yaklaşık 1 milyon 800 bin olan aktif Türk kullanıcı sayısı 30 Mayıs'ta 2 milyon 875 bine, 31 Mayıs'ta 3 milyon 874 bine yükselmiş, 10 Haziran'da ise 9,5 milyonu aşmıştır"(Kuzuloğlu, 2013). Ayrıca yine aynı araştırma sitesinin, "29 Mayıs – 4 Haziran arasında Twitter kullanımını inceleyen çalışmasında ise toplam 98,334,370 tweet analiz edilmiştir. Araştırma, 1 Haziran Cumartesi gününün 18,835,909 adet tweet ile en çok tweet atılan gün olduğunu; en yoğun saat olarak ise 20:00'da 1,359,151 tweet gönderildiğini ortaya koymuştur. En çok kullanılan hashtag'ler arasında ise #direngeziparki (3,325,664 tweet), #occupygezi (647,928 tweet) ve #direngaziparki (645,665 tweet) yer almaktadır"(Taneri, 2014: 219).

Gezi Direnişi örnekleminde hareketle medya üzerine yapılan incelemeler, tartışmalar ve yazılan tezler bir gerçeği ortaya çıkarmıştır: *Medyasızlık*. Ülkenin dört bir yanına ve zamana yayılmış böyle büyük eylemlerde en büyük sorun iletişim sorunu, yani anında ve hızlı bir şekilde haberleşme sorunudur. Bu nedenle sosyal medya bu konuda önemli bir işlev görmüştür. Direnişe katılan insanların durumlarını, acil ihtiyaçlarını bildirmeleri, seslerini duyurmaları ve eylemlerin sadece bir mekânla sınırlı kalmayarak yayılması anlamında sosyal medya deyim yerinde ise hayati bir rol üstlenmiştir. Eylemleri aktif biçimde takip eden Küçükaydın, çalışmasında bu konunun önemine dikkat çekmiştir: "Bereket internet ve sosyal medya var. Eksikliği bunlar doldurdu biraz olsun. Temel örgütlenme ve haberleşme kaynağı internet ve sosyal medya. İnternette en işlevsel olan, Facebook'taki "*Otekilerin Postası*" sayfası idi. İnsanlar cep telefonlarından kısa mesajlarla bulundukları yer ve saatte ne gibi gelişmeler olduğunu doğrudan

bildiriyorlardı. Aslında olaylar hakkında en doğrudan (biraz akıllıca elenirse hatta güvenilir) bilgi ve haberleşme kaynağı internet [tir]” (Küçükaydın, 2013: 31).

Medya araçlarındaki farklılaşma, Gezi Direnişi öncesinde özellikle Reyhanlı³¹ yasağında belirginleşmiştir. Televizyonlar ve radyolar büyük ölçüde susturulmuşken, sosyal ağlar, paylaşım siteleri, anlık iletişim araçları, cep telefonları ve akıllı telefonlar aktif bir şekilde çalışmaya devam etmiştir. Benzer bir durum Gezi Direnişi sırasında da yaşanmıştır. Bilindiği üzere, Ulusal Kanal, Halk TV, Hayat TV, İMC TV, Özgür Radyo, Yön Radyo, Cem Radyo gibi birkaç kanal dışında ana akım televizyon ve radyo kanalları direnişi canlı yayınlamamış; bunun yerine ilgisiz programlar (örneğin Penguenler) yayınlamışlardır (Gezgin, 2014: 40). Bu durum, toplumda “yandaş medya” ve “muhalif medya” ayrımını gündeme getirmiştir. Ana akım medya organlarının çoğunlukla hükümet lehine yayın yaptığı, muhalif medya organlarının ise hükümet politikalarını daha sorgulayıcı ve eleştirel bir dille ele aldığı görülmektedir. Ancak, AKP Hükümeti’nin giderek sertleşen ve kontrolcü medya politikaları sonucunda, birçok medya kanalının adeta bir siyasi partinin veya hükümetin yayın organı gibi hareket ettiği bir aşamaya gelinmiştir. Örneğin, kuruluşundan itibaren devlet televizyonu olarak halka hizmet vermesi beklenen TRT’nin, bugün AKP, hükümet ve Cumhurbaşkanı’nın özel yayın organı gibi hareket etmesi, toplumda tepki çeken ve eleştirilere yol açan bir durumdur. Bu gelişmeler, toplumda medya alanında kutuplaşmayı derinleştirirken hem muhalif siyasetçiler hem de halk tarafından seslerin duyurulması, iktidarın politikalarına karşı tepkilerin örgütlenmesi, toplumsal sorunların gündeme getirilmesi ve kamuoyu oluşturulması açısından alternatif

³¹ 11 Mayıs 2013'te Reyhanlı, Hatay'da düzenlenen iki ayrı bombalı saldırı. Saldırıda 53 kişi ölmüş, 146 kişi yaralanmıştır. RTÜK tarafından Reyhanlı'daki patlamayla ilgili yazılı, görsel ve internet ortamındaki haberlere yayın yasağı getirilmiştir. Yasak, 16 Mayıs 2013 tarihinde Hatay 1. Ağır Ceza Mahkemesi tarafından kaldırılmıştır.

medya araçlarının önemini artırmıştır. Bu nedenle, sosyal medyanın önemi giderek daha da büyümektedir.

Sosyal medya platformları, anaakım medya kuruluşlarında seslerini duyurma imkanı bulamayan muhalif kesimler için daha kolay, düşük maliyetli ve hızlı erişim sağlaması nedeniyle yaygın olarak tercih edilmektedir. Ayrıca, sosyal medyanın haberin üreticisi ve yayıcısının aynı kişiler olmasıyla içerik üretimi ve paylaşımına doğrudan imkan tanınması da önemlidir. Bununla birlikte, dezenformasyon, kişiye özel algoritmalar ve filtreleme gibi sorunlu yönleri bulunmakla beraber, sosyal medya bu sorunlarla başa çıkmaya yönelik çeşitli olanaklar da sunmaktadır. Ancak Gezi Direnişi sürecinde ve sonrasında dikkat çekici olan alternatif medyanın önemi ve bu anlamda sosyal medyanın aslında başlı başına bir alternatif olarak görülmesinin yarattığı tartışmalardır. “Alternatif söylemin ağırlık kazandığı alternatif iletişim mecralarında, çoğunluktan yana değil, çoğulculuktan/çok seslilikten/çokkültürlülükten yana, toplumda sesini duyuramayan dezavantajlı ve azınlıkta kalan grupların sesine, hak ve taleplerine yer veren, okurun ve izleyicinin katılımını da sağlayarak yurttaş gazeteciliğini benimseyen, devlet ve pazarın baskısına boyun eğmeyen bağımsız bir habercilik anlayışı benimsenmektedir” (Erdem, 2014:50).

“Ayrımcılığa ve ötekileştirmeye karşı duran, eleştirel, muhalif, güçsüzlerden, ezilenlerden ve halktan yana habercilik; kamuya açık, herkesin sesine yer veren “katılımcı” habercilik; konuya derinlikli bakış açıları kazandıran, toplumsal krizlerin çözümünde yaratıcı ve eleştirel fikirler üreten habercilik; çatışma ve kriz durumlarında tüm taraflara yer veren diyaloga ve uzlaşmaya dayalı habercilik anlayışı” (Çoban, 2014: 58-61) alternatif medyanın temel habercilik kriterleri arasında yer almaktadır. Bununla birlikte, yeni medya ortamı ve bu ortamın haberciliğe sunduğu olanaklar “yurttaş gazeteciliği”, “gönüllü muhabirlik” ve “dijital aktivizm” gibi kavramlar bağlamında tartışılmaya devam etmektedir. Bu tartışmalarda, sosyal medya platformlarının anında ve

sansürsüz haber paylaşımı açısından sunduğu imkanlara olumlu yaklaşan görüşler olduğu gibi, editöryal süzgeç olmaksızın yapılan bilgi ve haber paylaşımlarının dezenformasyon ve manipölasyon açısından ciddi riskler doğurabileceği yönünde kaygılar da bulunmaktadır. Ayrıca haberin niteliği, gerçeklikle kurulan ilişki, denetim mekânizmaları, haberi üreten kişinin sorumluluğu ve bilgi kaynaklarının doğrulanması gibi unsurlar üzerinden “haber” kavramının kendisi de tartışılmaktadır. Sosyal medya bu bağlamda son derece anonim bir ortam sunmakta, ancak doğru okuma yapıldığında, geleneksel medyanın iktidar aygıtı haline getirilerek işlevsizleştirildiği Gezi Direnişi gibi toplumsal olaylar açısından daha özgür ve güvenli bir iletişim alanı oluşturabilmektedir. Ayrıca sosyal medya, geleneksel medyada çalışan muhabirlerin ürettikleri içerikleri sansürsüz olarak paylaşabilmelerine de olanak tanımaktadır. “Gezi örneği, içerik üretiminden ziyade hangi içeriğin yayınlanacağına kimin karar verdiğinin daha önemli olduğunu ortaya koymuştur. Medya organları sansür uyguladığında, muhabirlerin ürettikleri içerik zaten mevcut olmasına rağmen kanallarda yayınlanmamış, bu nedenle bazı muhabirler görüntüleri uluslararası basına iletmış ve hatta bir kısmı işten ayrıldıktan sonra protestolara katılmıştır”(Gezgin, 2014: 41). Bu durum geleneksel medya kurumları çalışanları ile sosyal medyada haber üreten ve paylaşan kesimlerin her zaman habercilik anlamında amatör kişiler olmadığını göstermesinin yanı sıra, haberin üretimi ve paylaşımı açısından iki taraf için de keskin bir ayrım olmadığını da göstermiştir.

Gezi Direnişi’nin ortaya çıktığı 2013 yılında Türkiye’de 32 milyon Facebook kullanıcısı olmasının yanında Twitter kullanıcılarının sayısı 9.5 milyondur. Ancak Direniş’in ortaya çıkması ve ülke geneline yayılan uzun soluklu gösterilere dönüşmesinde Twitter daha etkili olmuştur. “Gezi Parkı eylemlerinin ilk üç gününde en fazla tweet alan ve dünya gündemine giren üç hashtag (#direngeziparki, #occupygezi ve #direnankara) incelendiğinde, en fazla paylaşımın 2 Haziran’da yapıldığı görülür. Hükümet Sözcüsü Hüseyin Çelik, eylemler sırasında yaptığı açıklamada, Mısır’da Hüsnü Mübarek

yönetimine karşı gerçekleştirilen eylemlerde atılan tweetlerin yaklaşık yüzde 70'inin İngilizce ve yurtdışından atıldığını, buna karşın Gezi Parkı eylemleri sırasında #direngeziparki ve #direnankara'da paylaşılan tweetlerin yaklaşık yüzde 90'ının, occupygezi'de paylaşılan tweetlerin ise yaklaşık yüzde 55'nin Türkçe" (Acar, 2013: 190) olduğunu belirtmiştir.

Sosyal medyanın direniş açısından sağlamış olduğu iletişim olanakları yanında görünürlük hem direnişin hem de direniş özelinde ortaya serilen özne olarak halkın iktidara, kurulmaya çalışılan düzene karşı görünürlük kazanması açısından sağladığı imkanlar bu çalışmada da üzerinde durulduğu gibi çok önemlidir. Ancak bu konuda bir noktaya daha işaret etmekte fayda vardır: Sosyal medyanın Gezi Direnişi özelinde bir direniş kültürü oluşmasına katkısı. Aslında buradaki amaç sosyal medyanın bu yönde bir katkısı olup olmadığının sorgulamasını yapmaktır. Çünkü Gezi Direnişi kendine özgü yönleriyle olduğu gibi direniş anlamında da yaratmış olduğu kültürle kentsel toplumsal mücadeleler tarihindeki yerini almıştır.

Peki nedir bu kültür? Bu kültür Gezi Direnişi'nin başından beri göze çarpan kolektif olarak bir araya gelmek ve Gezi Parkı gibi bir mekânı bir süreliğine de olsa kolektif bir yaşam ve eylem alanına dönüştürmektir. Bu eylem tarzı o dönem dünyada örneklerine rastlanan (2011 yılında Occupy Wall Street ve İndignadas eylemlerinde olduğu gibi) eylem biçimi olmakla birlikte Türkiye'ye geneline hızla yayılmıştır. Gezi Parkı'ndan alınan ilhamla mahallelerindeki parklarda toplanan insanlar forumlar düzenlemiş; bu forumlarda başta ülke siyasetine yönelik sorunlar olmak üzere, direnişe yönelik tartışmalar, mahalleye yönelik sorunlar, şikayetler gibi birçok konuda insanlar söz almış ve düşüncelerini dile getirmişlerdir. Benzer tartışmalar sosyal medyada açılan hashtaglar veya konu başlıkları üzerinden devam ettirilmiştir. Burada göze çarpan sosyal medya ortamının sokakta üretileni yeniden üretmesi ve kayıt altına almasıdır. Burada sokakta kendisini yeterince ifade edemese de dünyaya, hayata, topluma aynı yerden bakan

insanların kendi sözünü yeniden ürettiği bir alan oluşmuştur. Bu alan karşı bir iktidar alanıdır.

Siyasi özneleşme bir deneyim alanı içinde kendi sözünü yeniden üretmeyi gerektirir. Bu yeniden üretim ise ancak ve ancak sözün bir mücadele aracına dönüştürülmesi ile olabilir (Rancière, 2011: 51). Burada artık söz bir mücadele aracıdır. Siyaseti, demokrasiyi ve halkı karşı bir iktidar alanı olarak yeniden icat etmek için öncelikle bu kelimelere sahip olmak gerekir. Bu nedenle Gezi Direnişi boyunca sergilenen digital aktivizm ve hashtag savaşlarını söze sahip olma, sözü yeniden üretme ve siyasal mücadele açısından bir kültür oluşturması anlamında sokağa yansıyan direnişten ayrı düşünemeyiz. Çünkü #direngeziparkı, #occupygezi gibi hashtaglerde ifadesini bulan direniş, “her yer Taksim, her yer direniş” şeklinde sokakta atılan slogandan farklı değildir. Her ikisi de günümüzde toplumsal muhalefetin sahiplendiği bir geleneğin parçasıdır. Her ikisi de sözü sahiplenmenin ve karşı bir hegemonya aracına dönüştürmenin ifadesidir.

4.3. WALL STREET’İ İŞGAL ET (OCCUPY WALL STREET) HAREKETİ

4.3.1. “Biz Yüzde 99’uz” (We Are The 99 %)

Castells’e (2013) göre, krizin başlangıcında havada yoğun bir öfke hissediliyordu. Öncelikle emlak piyasasının aniden çökmesiyle yüz binlerce kişi evini kaybetmiş, milyonlarca insan uğruna yıllarca emek verdiği varlıklarının büyük kısmını yitirmişti. Ardından, yöneticilerinin spekülasyon girişimleri ve açgözlülüğü nedeniyle finans sistemi çöküş noktasına gelmiş, ancak bu kurumlara vergi mükelleflerinin parasıyla destek sağlanmıştı. Üstelik, başarısız performanslarına rağmen milyonlarca dolarlık ikramiyeler almaya devam etmişlerdi. Ayakta kalmayı başaran finans kuruluşları ise kredi vermeyi durdurmuş, bunun sonucunda binlerce şirket kapanmış, milyonlarca kişi işsiz kalmış ve maaşlarda ciddi düşüşler yaşanmıştı. Bütün bunlara rağmen kimse sorumlu tutulmamış,

her iki siyasi parti de önceliği finans sektörünü kurtarmaya vermişti. Barack Obama da krizin ağırlığı altında seçim kampanyasında verdiği birçok sözü hızla geri çekmişti. Bu bağlamda, Occupy Wall Street hareketi, uzun süredir biriken sistem karşıtı öfkenin dışavurumu olarak görülmekteydi.

Hareketin fitilini anti-kapitalist çizgideki muhalif dergi *Adbusters* ateşlemişti. Dergi, 13 Temmuz 2011’de internet blogu üzerinden okurlarına “#occupywallstreet” etiketiyle bir çağrı yapmıştı: “Bir Tahrir anına hazır mısınız? 17 Eylül’de aşağı Manhattan’a akın, çadırlar, mutfaklar, barışçıl barikatlar kurun ve Wall Street’i işgal edin” ifadelerini kullanmıştı. 17 Eylül’de çağrıya uyan yaklaşık bin kişi Wall Street’te toplanmıştı. Castells’in *İsyen ve Umut Ağları* adlı çalışmasında detaylı biçimde aktardığı üzere, bu tarihten sonra Zuccotti Park’ın işgal edilmesi ve polisin yüzlerce kişiyi gözaltına almasına rağmen gösteriler devam etmişti. Polis şiddeti arttıkça YouTube’da yayılan görüntüler, protestocuların daha fazla örgütlenmesine yol açmıştı. Çeşitli mahallelerden insanlar işgalcilerle dayanışma için bölgeye gelirken, Anonymous grubu da gösteriler sırasında genç kadınlara gerekçesiz olarak biber gazı sıkarak bir polis memurunun kimliğini açıklamıştı. 27 Eylül’de işgal kampının Genel Meclisi’ne yaklaşık 2000 kişi katılmış, New York Belediye Meclisi üyesi Charles Barron, Cornel West ve diğer entelektüeller burada konuşma yapmıştı. Michael Moore da iki gün önce benzer bir konuşma gerçekleştirmişti. Amerika Nakliye İşçileri Sendikası’nın New York şubesi, yaptığı oylama sonucu hareketi destekleme ve eylemlere katılma kararı alırken, AFL-CIO da benzer şekilde destek açıklamıştı. 1 Ekim’de 5000 kişi Brooklyn Köprüsü’ne çıkmış, polis burada kurduğu tuzakla 700’den fazla göstericiyi gözaltına almıştı. Buna karşılık, 5 Ekim’de işçi sendikalarıyla birlikte yapılan çağrıya 15.000 kişi yanıt vermiş ve Foley Meydanı’ndan Zuccotti Park’a yürümüşü. İnternette yayılan görüntüler sayesinde ekim ayının ilk günlerinde Chicago, Boston, Washington DC, San Francisco, Oakland, Los Angeles, Seattle gibi pek çok şehirde ve sayısız kasaba ile mahallede benzer işgaller

başlamış, hatta Beyaz Saray'ın önünde bile gösteriler düzenlenmişti. Castells, Washington DC'deki işgal deneyiminde, katılımcıların çoğunluğunun 40-50 yaş arasındaki genç profesyoneller ve öğrencilerden oluştuğunu aktarır. İşgalciler, yorgun, üşümüş ve konforsuz bir durumda olsalar da, Porta-Potty'leri paylaşmak, CWA'nın sağladığı duşlara ulaşmak için 13 blok yürümek ve dişlerini kağıt bardakta fırçalamak gibi zorluklara rağmen, Genel Meclis toplantılarına katılarak fikirlerini dile getirme fırsatı bulmuşlardı. Castells, bu bağlılık içindeki işgalcileri izlerken hayranlık duymuştur; zira bu katılım, farklı görüşlerin dinlendiği ve nihayetinde fikir birliğine varıldığı bir süreci temsil etmektedir. İşgal alanındaki çadır cemaatinin ortaya koyduğu deneyim, başka bir hayatın mümkün olabileceğini somut olarak göstererek protestodan doğan umudu pekiştirmiştir (Castells, 2013: 152).

Benzer bir heyecanı paylaşan herkes gibi Jodi Dean'e göre de o güz, Wall Street'i İşgal Et dünyadaki en mühim şeydi. İşgaller her yerde artıyordu. New York metrolarında yolcular *Occupy Gazette* ve *Occupied Wall Street Journal* okuyordu. İnsanlar işgalcilere methiyeler düzüyor, polisi ise lanetliyordu. Dean'ın bu konudaki "hepimiz ne kadar ileri gidebileceğimizin merakı içindeydik. *Adbusters* dergisi Wall Street'i işgal isteğini tetiklediğinde, bu da bizim Tahrir vakamız olacaktı?" (Dean, 2023: 12) şeklindeki sözlerini; hem Arap Baharı süreci olarak adlandırılan, 2010 yılında Tunus'ta başlayan, ardından Mısır'da meydana gelen ve etkisi o dönem hâlen devam eden eylemlere bir gönderme biçiminde, hem de bu süreçte oldukça aktif kullanılan sosyal medya platformları sayesinde eylemlerin farklı ülkelerde de ortaya çıkmasına zemin sağlaması olarak yorumlayabiliriz. Castells ise bu konuda İspanya'daki *İndignadas Hareketi*'ne gönderme yaparak Wall Street'i İşgal Et Hareketi'ni ağlar oluşturmuş bir hareket olarak değerlendirmektedir:

Occupy Wall Street dijital olarak doğmuştur. Öfke çılgılığı ve işgal çağrısı çeşitli bloglarda (başkalarının yanı sıra *Adbusters*, *AmpedStatus* ve *Anonymous*'ta) dile getirilmiş,

Facebook'ta yayınlanmış ve Twitter'la yayılmıştı. Adbusters 9 Haziran 2011' de #occupywallstreet etiketini kaydetmiş ve bu etiketi blogundaki ilk gösteri çağrısında yayınlamıştı; bu blog 13 Haziran' da Facebook grubuna bağlanmıştı. İnternetteki eylemci ağları ve grupları bu çağrıyı duyup yaygınlaştırmışlar, bu girişimi destekleyen yorumlar paylaşmışlardı. Temmuz ayındaki ilk tweet dalgasının epeyce büyük bir bölümü *indignadas* hareketinin finansal kapitalizmin kalbini hedef almayı planlayan doğrudan çatışmada yeni bir umut bulduğu İspanya' dan gelmişti (Castells, 2013: 153).

5 Ekim 2011'de, Mahşeri bir kalabalık New York'taki Times Meydanı'nı doldurmuştu. Çoğu, dünyada dokuz yüz şehirde yapılan antikapitalist protestolarla işbirliği içindeki işgalcilerdi. 15 Ekim ayrıca İspanya'nın meydanları işgal etme hareketinin beşinci ay dönümüydü. Madrid'de yarım milyon insan sokağa çıkmıştı. Roma'da ayaklanmalar vardı. Times Meydanı'nda da, atlı polislerin hızlıca kurulmuş barikatlara sıkıştırdığı yaklaşık otuz bin kişi trafiği kapatmıştı. Kalabalıkta kalan turistler, "BİZ YÜZDE 99'UZ" sloganlarıyla işgalcilere katılıyordu (Dean, 2023: 11). Gerbaudo'nun (2018: 106) belirtmiş olduğu gibi, meydanlar hareketinden gelen hiçbir mesaj kamusal hayal gücünde Wall Street'i İşgal Et tarafından işgalin ilk günlerinde ortaya atılan meşhur slogan "Biz yüzde 99'uz"dan daha güçlü yankılanmamıştı.

Biz % 99'uz ifadesi Wall Street'i İşgal Et eylemlerinin temel sloganı olarak aslında dünyayı yöneten % 1'lik burjuva sınıfı karşısında kalan kesimi ifade eden sınıfsal bir ifadeydi. Ayrıca sosyal medyada milyonlarca paylaşılan bu ifade, Rancière'in siyasallık sürecinde (Karl Marx'a referansla) kimliksel çözülme olarak ifade ettiği çözülmenin ta kendisi, yani sınıf savaşının ifadesidir. "Biz % 99'uz"da ifadesini bulan çözülme Rancière'in ifadesiyle gerçekte birer sınıf olmayan sınıfların (kadın, göçmen, beyaz yakalı, mavi yakalı, LGBTİ birey, azınlık vb.) bir ihtilaf konusu olarak sorunsallaştırılarak kimlikten sıyrılma noktasında yaşanan, sistemi sorunların kaynağı olarak görme noktasında bir eşitliği kavrama durumudur. Bu kavrayışın yarattığı siyasallaşma süreci

anti-kapitalist mücadelenin başat mücadele konusu haline getirilmesi açısından önemlidir. Bu süreci bir karşılaşma süreci, bir sorunla yüzleşme süreci olarak da okumak gerekir ve şu bir gerçektir ki bu yüzleşmeyi sağlayan sosyal medya olmuştur. Çünkü Castells (2013:154)'in belirttiği gibi yüzde 99 teması büyük ölçüde, 17 Eylül protestoları öncesinde Ağustos ayı ortasında, New York'ta basında çalışan ve sosyal eylemcilikle uğraşan Chris ve Pricilla Grim'in açtığı "Biz Yüzde 99'uz" başlıklı Tumblr sayfasıyla popülerleşmişti. Başta Chris de Priscilla da isimlerini vermemeyi, "Wall Street'i işgal edecek insanlar sunar" demeyi tercih etmişti.

Biz yüzde 99'uz. Biz evlerimizden atılıyoruz. Biz market ve kira arasında seçim yapmak zorunda bırakılıyor. Biz kaliteli sağlık yardımından mahrum bırakılıyor. Biz çevre kirliliğinden muzdaribiz. Bir şekilde çalışıyorsak, düşük ücretle ve hiçbir hakkımız olmadan uzun saatler çalışıyoruz. Diğer yüzde 1 her şeyi elde ederken, biz hiçbir şey elde edemiyoruz. Biz yüzde 99'uz ("Biz yüzde 99'uz Tumblr blogu, akt. Gerbaudo: 2018: 99).

Bu blog sayfasında insanlar "Biz Yüzde 99'uz" başlığı altında hikayelerini anlatmaya ve paylaşmaya başlamışlardı. Blog, iş yerinde sorunlar yaşayan, aldığı maaşla geçinemeyen, iş bulamayan, eğitim açısından gelecekte umutsuz, eğitim ve sağlık harcamalarını karşılayamayan, yemek alamayan; kadın, göçmen, yoksul ya da eşcinsel olduğu için çeşitli alanlarda ayrımcılığa uğrayan kişilerin kendi deneyimlerini aktardıkları ve benzer sorunlara sahip insanlarla bir araya gelmelerini sağlayan sanal bir ortam işlevi görmüştür. Aslında burada yaşadıklarını anlatanlar, gündelik hayatta karşılaşılabileceğimiz, hatta aynı ortamda çalıştığımız kişilerdi. Örneğin, çocuğuna mama almakta zorlandığını dile getiren yalnız bir anne, bu blogu okuyan birinin yan komşusu olabilirdi. Ancak modern yaşamda, bireylerin kapalı kapılar ardında kendi sorunlarına odaklandığı bir dünyada, yanımızda yaşanan durumları fark edemeyebilir ya da kendi sıkıntılarımızı yüz yüze ifade edemeyebiliriz. Dolayısıyla, tüketim odaklı ve giderek atomize olan bir toplumda

dayanışmanın mümkün olabilmesi için ortak bir noktaya temas etmek gerekmektedir. “Biz %99’uz” ifadesi, tam olarak bu ortak noktayı temsil etmiştir.

Graham-Felsen (2011), Occupy Wall Street Hareketi’nin farklı bir özelliği olarak Tumblr’ın rolüne dikkat çekmiştir. Tumblr’ın bu dönemde neden popüler bir platform haline geldiği üzerine yapılan değerlendirmelerde, İran’daki 2009 Yeşil Hareketi’nde Twitter’ın anlık gelişmelerin aktarılmasında ve güçlü mesajların yayılmasında etkili olduğu; Mısır’da ise Facebook’un protestocuların örgütlenmesi ve Tahrir Meydanı’ndaki gösterilerin düzenlenmesinde öncü rol oynadığı belirtilmektedir. Ancak Tumblr’ın, belirli bir hedefin olmadığı ve liderlerin bulunmadığı Occupy Wall Street hareketinde bu amaçlarla değil, hareketi insanileştirme işlevi gördüğü ifade edilmiştir. Tumblr’ın, ekonomik politikaların neden olduğu zorlukları ve bireylerin borç, işsizlik, eğitim ve aile gibi alanlardaki sorunlarını anlatan hikayelere olanak tanıyan güçlü bir anlatım ortamı sunduğu ve hareketin bu hikayeler üzerine şekillendiği vurgulanmıştır (akt. Castells, 2013: 155).

Dijital medya, toplumsal hareketlere kendi anlatılarını kurabilecekleri özerk alanlar sağlar. Bu görece özerk alanlar, kurumsal medyanın sunduğu sınırlı temsil imkanlarının ötesine geçerek hareketlerin kendi görünürlük rejimlerini inşa etmelerine olanak tanır. Bu durum, kimin ve neyin görünür olacağına dair mevcut düzenlemelerin sınırlarını zorlayarak yeni bir politik görünürlük alanı açar. Böylelikle, yalnızca mevcut anlatıların dışında konumlanmakla kalmaz, aynı zamanda onları dönüştürecek yeni anlatı biçimlerinin de önünü açar. Bu bağlamda Tumblr, daha önce görmezden gelinen kesimlerin seslerini duyurabildiği bir mecra olarak önemli bir etki yaratmıştı. Bu blogda paylaşılan anlatılar, insanların özellikle sosyo-ekonomik durumlarını anlamaları ve rahatça ifade edebilmeleri açısından farkındalık sağlamıştı. Ayrıca bu kavrayış, “Biz %99’uz” ifadesiyle somutlanan bir gerçeği yeniden görünür kılmıştı. Bu ifade yalnızca kapitalist sistemin genel zenginleşme mantığına göre, dünya nüfusunun yüzde doksan

dokuzluk kısmının zenginliklerin üretimi ve bölüşümünde yüzde birlik azınlığa hizmet ettiğini ortaya koymakla kalmıyor; aynı zamanda mücadele bağlamında kimliksel çözülme, özneleşme ve sınıfla bütünleşme süreçlerinin, yani politizasyonun ifadesi oluyordu. Böylelikle, bu politizasyon sürecinin gerçekleşebilmesi için Rancière’in uyuşmazlık zemini, ihtilaf sahası veya polemik sahne olarak tanımladığı demokrasi düşüncesi sosyal medya aracılığıyla yeniden anlam kazanıyordu.

Castells, “Occupy Wall Street neyi başardı?” sorusunu sorarken, bir toplumsal hareketin siyasi etkisinin asıl olarak insanların bilincinde yarattığı etkiyle ölçülmesi gerektiğini belirtmektedir. Wall Street eylemleri sonucunda, hareketin internette ve anaakım medyada yarattığı tartışmalar, toplumda yüzde 99 ile yüzde 1 arasındaki karşıtlık üzerinden somutlaşan toplumsal eşitsizlik meselesini kamuoyu gündeminin merkezine taşımıştır. Öyle ki siyasetçiler, medya yorumcuları ve komedyenler bu kavrama sarılmış, yüzde 99’u temsil ettiklerini iddia etmeye başlamışlardır (Castells, 2013: 173). Hükümetin halkın iradesi ile özel şirketlerin çıkarları arasında bir tercih yapmaya zorlandığı yönünde, söylemsel düzeyde de olsa bir etki yaratılmıştır (Gerbaudo, 2013: 177). Böylece, hareket yüzde 99’u temsil edenlerin kendilerine hizmet eden yöneticilere karşı duydukları şüpheyi görünür kılmıştır.

Castells, Occupy Wall Street Hareketi’ni sınıf mücadelesi olarak nitelendirme cesaretini gösterirken, bunun temelinde Amerikalıların gerçeklik algısını şekillendirmesi olduğunu belirtmektedir. 18-34 yaş arasındaki yetişkinleri temsil eden ulusal bir örnekleme yapılan ve sonuçları 11 Ocak 2012’de açıklanan ankete göre, katılımcıların %66’sı zenginler ile yoksullar arasında “çok güçlü” ya da “güçlü” bir çatışma olduğuna inanmaktadır. Bu oran, 2009’dan itibaren %19’luk bir artış göstermiştir. Böylece sınıf çatışmasına dair algılar sadece güçlenmekle kalmamış, bu çatışmaların sürekli olduğu inancı da yaygınlaşmıştır. Zenginler ile yoksullar arasındaki gerilim, göçmenler ile yerliler, siyahlar ile beyazlar ve gençler ile yaşlılar arasındaki diğer olası gerilim kaynaklarının önüne geçmiştir. Tüm

temel demografik gruplar, iki yıl öncesine kıyasla sınıf çatışmasını daha yoğun bir şekilde algılamaktadır (Castells, 2013: 173-177).

Wallerstein (2011), “*Wall Street İşgalinin Muazzam Başarısı*” başlıklı yazısında hareketin sınıfsal boyutuna ve anti-kapitalist mücadele açısından taşıdığı öneme dikkat çekerek, Wall Street İşgali hareketi zamanla güç kaybetse, baskı ve yılgınlık yüzünden ortadan kalksa bile, şimdiden çok önemli bir başarı elde etmiş ve tıpkı 1968 hareketi gibi gelecekte örnek alınacak bir model oluşturmuş olduğunu belirtir. ABD’nin olumlu yönde değişeceğini vurgulayan Wallerstein, meşhur “Roma bir günde inşa edilmedi” özdeyişine atıfta bulunarak, daha iyi bir dünyaya giden yolun, benzer özverilerin nesiller boyunca tekrar edilmesinden geçtiğini vurgular. Bu doğrultuda da farklı bir dünyanın mümkün olduğunu, bunun kaçınılmaz olmamakla birlikte, ancak bizlerin yarattığı değişimle gerçekleşebileceğini belirterek, Wall Street İşgali’nin şimdiden önemli bir fark yarattığını söyler.

4.3.2. “Gerçek Demokrasi” (Real Democracy Now!)

New York’ta 17 Eylül 2011 tarihinde başlayan “We Are 99%/Occupy Wall Street” (Biz Yüzde 99’uz/Wall Street’i İşgal Et) hareketi, küresel kapitalizmin kalbi olarak bilinen Manhattan’dan tüm dünyaya yayılmıştır. ABD’de 100 şehir olmak üzere küresel ölçekte 1500 şehirde destek bulan bu hareket, büyük bankaların ve çok uluslu şirketlerin demokrasi üzerindeki yıkıcı gücüne ve ekonomik çöküşü yaratan Wall Street’e karşı bir mücadele olarak ortaya çıkmıştır. Mısır ve Tunus’taki halk ayaklanmalarından ilham alan “Wall Street’i İşgal Et” hareketi, en zengin %1’in küresel ekonominin kurallarını nasıl yazdığını ortaya çıkarmayı amaçlamıştır.³²

³² Yazının tamamı için bkz. <http://occupywallst.org/about/>.

Eylemler, toplumun yüzde 99'u adına, yüzde 1'lik küçük bir azınlığı hedef almaktaydı. Nobel ödüllü Keynesyen iktisatçı Joseph Stiglitz, Mayıs ayında Vanity Fair dergisinde yayımlanan yazısında, Amerika Birleşik Devletleri'nin "yüzde 1'i için, yüzde 1 tarafından" yönetildiğini somut verilerle ortaya koymuştu. Stiglitz'e göre, gelir eşitsizliğinde ABD, oligarkların ülkesi Rusya ve İran ile rekabet edebilecek seviyedeydi. OECD'nin nüfusun en yüksek gelir sahibi yüzde 20'lik kesimini esas alan istatistiklerine göre, 30 ülke arasında ABD gelir adaletsizliği açısından üçüncü en kötü ülke konumundaydı; bu sıralamada Meksika en alt sırada, onun hemen üzerinde ise Türkiye bulunuyordu. ABD nüfusunun en zengin yüzde 1'lik "kaymağın kaymağı" tabakası, servetin yüzde 40'ını elinde tutarken, toplam gelirin yüzde 24'üne sahipti; ülkenin hisse senetlerinin ve tahvillerinin yüzde 51'ini portföylerinde bulunduruyor, ancak borçların yalnızca yüzde 5'ini ödemekle yükümlüydü. Bu durum, özellikle Latin kökenliler ve siyahlar için çok daha olumsuz ve derin bir eşitsizliği yansıtıyordu (Kozanoğlu, 2004: 525).

Çok uluslu şirketlerin demokrasi üzerindeki yıkıcı etkisi üzerinden eleştirilen yönetimler ve seçilmiş olan yöneticilerin halkı temsil etmediği gerçeği ile yüzleşip sokağa çıkan insanların acil çağrısı "gerçek demokrasi" (democracia real ya, real democracy now!) isteğidir. Hardt'ın ve Negri'nin de Occupy Wall Street Hareketi üzerine yazmış oldukları yazıda belirtmiş oldukları gibi, eğer demokrasi, yani bize bahşedilen demokrasi, ekonomik krizin darbeleri altında sendeliyorsa ve çoğunluğun iradesini ve çıkarını savunmaktan acizse o zaman belki de bu demokrasi biçiminin artık modasının geçtiğini düşünmenin zamanı gelmiştir (Hardt ve Negri, 2011). Sokağa çıkan insanların tek talebi "gerçek demokrasi"ydi. Hatta hareketin son derece genel ve muğlak bulunan bu talebi, herhangi bir talebi ya da hedefi olmadığı noktasında da eleştirilere neden olmuştu. Harekete katılan örgütlenmeler doğrudan somut bir talep belirtmeyerek hareketin talepler doğrultusunda sınırlı bir yönetici kesime karşı tepki gibi algılanmasının önüne geçmek

istemışlerdi. Ancak “gerçek demokrasi” isteği yeterince açık bir istekti ve talepler sonucu birilerinin halka bahşedeceği bir şey değildi. Gerçek demokrasi gerçek bir halk mücadelesi ile kazanılacak ve yeniden inşa edilecek bir dünyaya giden yolda bir mücadele sahnesinden başka bir şey değildi. Hardt ve Negri (2011), eylemcilerin önerdikleri gerçek demokrasinin ne olduğu sorusuna, eylem biçimine vurgu yaparak kamp deneyi (*encampment experiment*) cevabını verirler. Sokakları, meydanları işgal etmek, terk etmemek, başka türlü bir dünyanın mümkün olduğunu göstermekti Wall Street hareketinin , İndignados’ın dilinde bir slogan halini alan gerçek demokrasi.

Gerçek demokrasi Rancière’in yaklaşımıyla halkın görünür olduğu yerdir. Çünkü Rancière’in kuramında halkın görünür olduğu bir yer varsa demokrasi ve siyasallık vardır. Eyleme destek verenlere tekrar baktığımızda, “işsizler, dışlanmışlar, üniversite harçlarını ödeyemeyen gençler, sağlık hizmetlerinden yararlanamayan sigortasızlar gibi sosyal nedenlerin öne çıktığı kesimler; kapitalizme, sınıflı topluma zinhar karşı olduğu için siyasi-ideolojik mülahazaların belirlediği sosyalistler, anarşistler...” (Kozanoğlu, 2004: 526) özelinde ortaya çıkan halk sokakları, parkları, meydanları işgal ederek varlık kazanmış ve gerçek demokrasinin öznesi olarak meydana gelmiş, siyasallık süreci içinde inşa edilmiştir.

Bir halkın geleceğini icat etmeden önce onu icat etmek, özgürleşme siyasetini düşündüğümüzde sıranın tersine çevrilmesi gibi görünebilir ve bu yüzden mantığa aykırı sayılabilir. Ancak Rancière’in yaklaşımı alışılmışın dışında olmakla birlikte, aynı zamanda tutarlıdır. Geleneksel anlatıda, insanlar bir araya gelir, kim olduklarını ve ne istediklerini tanımlar, bir eylem planı hazırlar ve ardından destekçilerini toplar. Oysa Rancière, bir şeyler yapmak için önceden hazırlanmış bir programa ihtiyaç olmadığını savunur; çünkü o, isyanın düzensizliğinden değil, özgürleşme sürecinden söz etmektedir. Bu süreçte, henüz dışlanmışların kendilerini eşit olarak görebilecekleri bir halk ya da topluluk ortaya çıkar ve ancak bundan sonra gelecekteki toplum tasavvuru oluşmaya

başlar. Siyaset, başka bir dünyanın mümkün olduğunu göstermek için mevcut düzeni bozar. Elbette geleceğe dair programlar faydalı olabilir, ancak insanların dünyayı değiştirmeye çalışmaları için ön şart değildir; programlar ve politikalar sürecin içinde şekillenir (Arditi, 2019: 67).

Benjamin Arditi, İndignadas ve Occupy Wall Street hareketlerinin tarihsel önemine vurgu yaparak, bu deneyimlerin Rancière'in yaklaşımını doğruladığını belirtir. Ona göre, isyancılar genellikle önce öfkelerini dile getirir, ardından ne olacağını düşünmeye başlarlar; taleplerden çok hedeflere odaklanırlar, tıpkı İspanyol indignados gibi. Meydanda kurdukları çadırlarda gerçek demokrasi ve sürdürülebilir ekonomik sistem taleplerini dile getirirken, sadece kaynakların daha fazla dağıtımını değil, bu kaynakların nasıl paylaştırılacağına dair karar alma süreçlerinin değişmesini de talep ederler. Bu süreçte kim olduklarını ve ne istediklerini anlamaya başlarlar. Benzer bir durum, ABD'deki Occupy Wall Street hareketinde de yaşanır; bu hareket %99'un çıkarları için mücadeleye dönüşmüştü. Arditi'ye (2019) göre bu deneyimler mevcut düzeni bozmayı, geleceği detaylıca tasarlamaktan çok, bilişsel haritaları değiştirmeyi ve bugünü daha eşitlikçi olasılıklara açılan kapılar olarak yeniden kurmayı amaçlar.

Gerçek demokrasinin öznesi, toplumda sayılmayan, dışlanan ve siyasetin doğrudan konusu olmayan halkın kalabalıklarından oluşur. Occupy Wall Street Hareketi ve benzeri birçok hareket, bu kalabalıkları görünür kılarak önemli bir tartışmayı gündeme taşımıştır. Dean'ın (2023:18) belirttiği gibi, bazı yorumcular kitlelerin sıra dışı isyanına karşı uyarıda bulunarak onları vahşi, ilkel ve kriminal gruplar olarak nitelendirirken; elit tabakayı devirmeyi hedefleyen diğer yorumcular ise bu kitlenin politik canlılığını desteklemiştir. İşçiler, köylüler ve halkın farklı kesimleri ise kendilerini egemen olarak görerek bu durumu ifade etmektedir. Marx'ın da bildiğimiz üzere Paris Komünü kitlelerini “cenneti fetheden” insanlar olarak tanımlamasıyla, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl gözlemcileri için kitleler ve popüler demokrasi birbiriyle iç içe geçmiştir. Asıl

tartışma, halk egemenliğinin gruh idaresi olmaktan çıkıp çıkamayacağı üzerine yoğunlaşmaktadır.

“İletişimsel kapitalizm, kitleler, demokrasi, kapitalizm ve sınıf arasındaki ilişkileri yeniden şekillendirir. Bir yandan, kitlelerin demokratik okuması bu değişimleri gizler; kitlelerden, aksattıkları sahnenin hizmetinde faydalanır. Öte yandan, demokratik okuma siyasetin öznesi üzerinde bir mücadele başlatır: Kitlenin halk mı yoksa gruh mu olduğuna karar verilmesi” (Dean, 2023: 17-18). Dean’a göre kitlenin demokratik okumasının faydası, bu ayrımın ortaya çıkmasıdır; gruh ya da halk. Kitleler, insanların davetsizce siyasete katılma imkanlarını zorlar. Bir kitle olayının öznesinin halk olup olmayacağı ise herkesçe anlaşılabilir. Kitle öznesi üzerinden yeni bir mücadele alanı açılır. Bir kitle gruh da olabilir, ancak esas olan bu değildir. Öngörülebilir, meşru bir toplantı da olabilir; o ise sahnenin tasdikidir, olay değildir. Bu süreçte adalet talep eden ayaklanmış insanlar bulunabilir. Bir kitlenin gruh mu yoksa halk mı olduğu, kitlenin ateşlediği siyasi sürecin etkisine bağlıdır. Kitlenin kendine ait bir siyaseti yoktur; kitle siyaset için bir imkandır. Bir kitlenin gruh mu yoksa halk mı olduğuna karar, siyasi mücadeleden doğar.

Sosyal medyanın işlevi açısından da bu önemli bir okumadır. Çünkü sosyal medya herkesin kalabalıklar anlamında da tekil öznellikler anlamında da görünürlük kazanabileceği bir alandır. Peki bir özne olarak halkı burada kalabalıklardan ayırt edici olan nedir ya da ayaktakımı olarak kalabalıkları ifade eden gruh söyleminden ayırt edici olan nedir? Burada Dean’ın Rancière’den ayrıldığı nokta olarak, siyasi mücadeleyi ayaktakımın halk olma süreci olarak okumak gerekir. Çünkü gruh söyleminin egemenler açısından şiddete eğilimli, toplum dışına itilmesi gereken, işe yaramaz ayaktakımı kitleleri ifade etmesi modern toplumlar için de geçerlidir. Yani modern toplumun eğitimli, donanımlı, belli hayat standartlarına sahip bireyleri de evsiz, işsiz, eğitimsiz, işe yaramaz bir kesim olarak görülen kalabalıklara dahil edilebilir. Buna örnek olarak Wall Street’i

işgal edenlere ayak takımı, Gezi Eylemleri’nde Gezi Parkı’nı işgal edenlere “çapulcu” denilmesini verebiliriz. Burada mesele bu kitlenin ayaktakımı ya da çapulcu olması değildir. Buradaki esas mesele toplumsal bir düzende (polis) yeri, görevleri, rolleri belli olanların bunun dışına çıkmaya çalışmasıdır. Görevi siyaset yapmak olmayanların verili kimlikleri, rolleri ve görevlerini reddederek siyasallaşmasıdır. Rancière’in kuramından hareketle modern toplumda ayak takımı olarak ifade edilen kesimler sayılmayanlar, görevi siyaset yapmak olmayanlar, duyulur olanın yani ortak olanın paylaşımında payı ve sözü olmayanlardır. Dolayısıyla halk olmak demek aynı zamanda kitle olarak ayak takımının kendini temsile geldiği bir siyasallık durumu, bir özneleşme süreci ve bu anlamda da demokrasidir.

Burada sosyal medyanın önemi kitlenin halk olma sürecinde bir kez daha açığa çıkar. Sosyal medya ve sokak bu açıdan birbirini besleyen bir deneyim alanıdır. Çünkü üreten, yaşayan, nefes alan ama toplumsal düzenin işleyişi açısından görünmeyen kesimlerin Tumblr blog sitesinde olduğu gibi ortak sorunlarla yüzleşmeleri anlamında bir alan açmıştır. “Biz % 99’uz” başlığı altında paylaşılan deneyimler sisteme karşı bir tepkinin yanı sıra bir eşitliği doğrulama sürecidir. Rancière’in siyasal mücadelenin kendisi olarak adlandırdığı bu doğrulama, “biz toplumun paydasının yüzde doksan dokuzunu oluşturuyoruz ve geri kalan yüzde bir ile bu anlamda eşitiz” demektir. Dolayısıyla ortak olanın paylaşımında da eşitiz demektir. Çünkü toplum olarak bir kurulu düzenden bahsediyorsak eğer, bu düzen bu eşitlik anlayışı üzerine kuruludur. Bu nedenle eşitlikten bahsettiğimiz her yerde ortaya çıkan eşitsizlik uygulamaları düzenin kuruluşuna içkin ve onu alt üst edecek olan çelişkidir. Sosyal medya bu çelişkilerin ortaya serilmesini sağlayacak bir uyumsuzluk zemini, bir demokrasi sahnesi yaratması anlamında önemlidir. Bu sahnede sahnelenen bir temsildir; ancak bu sefer kitle kendisini halk olarak temsil etmektedir.

Zizek, Wall Street’i İşgal Et Hareketi’ni değerlendirirken, asıl sorunun kapitalizmin belli bir bozulmasından ziyade kapitalizmin kendisinden kaynaklandığını belirtir. Ona göre, çok partili temsili demokrasinin yerleşik yapısı, kapitalizmin aşırılıklarıyla başa çıkmakta yetersiz kalmaktadır. Bu nedenle demokrasinin yeniden icat edilmesi zorunludur (Zizek, 2013: 70). Demokrasi ve siyaset alanında böyle bir yenilenme, halkın inşasını ve söz hakkı kazanmasını da gerektirir. Çünkü mevcut toplumsal düzen, yani Rancière’in “polis” olarak tanımladığı yapı, bazılarının sesini diğerlerinden daha değerli kılmaktadır. Sosyal medya ise kalabalıkların seslerini söze dönüştürmede ve bu seslerin toplum genelinde yayılması noktasında kritik bir rol oynamaktadır. Occupy Wall Street özelinde ise sosyal medyada yapılan çağrılar, sokaktaki tepkilerle karşılık bulmuş ve bu etkileşim sosyal medyada yeniden üretilmiştir. Bu süreç, “Biz % 99’uz” ifadesiyle somutlaşan, söze sahip olmanın siyasal özneleşme üzerindeki önemini göstermiştir. Ayrıca bu deneyim, siyaset, gerçek demokrasi ve halk kavramlarının yeniden inşası için öncelikle bu kavramların sahiplenilmesinin elzem olduğunu ortaya koymuştur. Bu noktada Rancière’nin bir röportajda dile getirdiği görüşler anlam kazanmaktadır: Siyasal kavramların çokanlamlı olmalarından çok, bir mücadele alanı olmaları önemlidir. Siyasal mücadele aynı zamanda kelimelerin anlamlarını sahiplenme mücadelesidir. Günümüzde analitik felsefenin hedefi olan kelimelerin anlamlarını tam ve net biçimde tanımlamak idealinin aksine, Rancière kelimeler üzerine verilen mücadelenin önemine dikkat çekerek, demokrasi kelimesinin farklı bağlamlarda değişik anlamlar taşımasının doğal olduğunu vurgulamaktadır. Örneğin, ortalama bir Fransız entelektüel için demokrasi, televizyon karşısında süpermarket müşterisinin egemenliği anlamına gelebilirken, Rancière’nin son yirmi yılda diktatörlüğün yıkıldığı Kore’de gözlemlediği gibi, halkın sokakları doldurmasıyla kolektif bir gücün ete kemiğe bürünmesi olarak da yaşanabilmektedir (Rancière, 2010: 83).

Son olarak, Occupy Wall Street hareketi, toplumdaki görünürlük rejiminin alt üst edilip, marjinalleştirilmeye çalışılan seslerin sosyal medya aracılığıyla görünür kılınmasını sağlamıştır. Bu süreç, gerçek demokrasinin sadece temsili değil, katılımcı ve sokaktan yükselen bir siyasal güç olduğunu ortaya koymuştur. Sosyal medya, hareketin örgütlenmesinde ve siyasallaşmasında merkezi bir rol oynayarak, kalabalıkların “halk olarak” ortaya çıkmasına ve kendi sözünü üretip yaymasına imkan tanımıştır. Hareket “kelimelere sahip olma mücadelesi” anlamında siyasal mücadelenin somut bir örneği olarak da öne çıkmaktadır. Çünkü, “%99” ve “%1” gibi kavramları siyasetin ve kamuoyunun odağına taşıyarak, toplumsal eşitsizliğin görünürlük rejimini sarsmayı başarmıştır. Bu sayede, gerçek demokrasi ve siyasallık üzerine yeni tartışmalar başlatmış, sosyal medya aracılığıyla ezilenlerin sesini geniş kitlelere ulaştırma gücünü göstermiştir.

4.4. DEĞERLENDİRME: GÖRÜNÜRLÜK REJİMİNİN KIRILDIĞI MOMENTLER

Bu çalışmada incelenen üç örnek - Occupy Wall Street, Gezi Direnişi ve Mahsa Amini protestoları- farklı coğrafyalarda ve bağlamlarda ortaya çıkmış olsalar da ortak bir deneyime işaret etmektedir: egemen görünürlük rejiminin kırıldığı momentler. Rancière’in kavramsallaştırmasıyla “polis” düzeni, kimin görünebilir, kimin duyulabilir, kimin söz hakkına sahip olduğuna dair sınırları belirler. Bu hareketler, tam da bu sınırları aşarak, görünmez kılınanların görünür, susturulanların duyulur hale geldiği anları mümkün kılmıştır. Dolayısıyla üç direniş, dijital siyasallığın görünürlük rejiminde yarıklar açtığı ortak bir deneyimi temsil eder. Bu momentler, demokrasiyi yalnızca kurumsal, temsili mekânizmalar üzerinden değil, eşitliğin her an yeniden icra edildiği kesintili siyasal deneyimler olarak düşünmenin imkanını göstermektedir.

Rancière’in “duyumsanabilirin paylaşımı” kavramı, sosyal medyanın bu hareketlerde oynadığı rolü açıklamak açısından elverişli bir çerçeve sunar. Sosyal medya, egemen düzenin dayattığı görme, duyma ve söyleme sınırlarını kırarak; bastırılmaya ve dışlanmaya çalışılan, bu anlamda da daha önce siyasal alanda kendine yer bulamayan öznellikleri görünür kılmıştır. Sosyal medya, yalnızca bastırılmış öznellikleri görünür kılmakla kalmamış, aynı zamanda egemenlerin tekeline aldığı “demokrasi”, “özgürlük”, “eşitlik” ve “adalet” gibi kavramların yeniden tanımlanmasına imkan sağlamıştır. Bu kavramların sloganlar, hashtag’ler ve dijital söylemler aracılığıyla sahiplenilmesi ve tersyüz edilmesi hem görünürlük hem de dil düzeyinde polis düzenini altüst eden bir siyasal mücadeleye işaret eder.

Sosyal medyanın bu üç örnekteki rolünü, kendine özgü ve öne çıkan yanlarıyla bir siyasallaşma deneyimi olarak şu şekilde detaylandırabiliriz. Daha önce de belirtildiği gibi Rancière’in kuramında demokratik siyasetin bir gereği olarak siyasallaşma eşitlik, özgürlük, özneleşme, özdeşleşme, demokrasi gibi unsurların eşlik ettiği ve bu unsurlarla birlikte düşünülmesi gereken bir süreçtir. Dolayısıyla bu süreç, egemen görünürlük rejiminde çatlaklar ve yarıklar meydana getirerek siyasal ortaya çıkaracak olan süreçtir. Ancak bu, yalnızca dışlananların görünür hale gelmesi veya seslerini duyurması değildir. Daha derin bir anlamda, bastırılanların kendi dilini ve kavramsal repertuvarını bu çatlaklara yerleştirmesi, varlık kazanması ve kendini duyurmasıdır. İşte bu anlar, görünürlük rejiminin kırıldığı momentler olarak önem taşır. Örneğin bu, Wall Street’i İşgal Et hareketinde “Biz yüzde 99’uz” ifadesiyle, Mahsa Amini Eylemleri’nde “Kadın, Yaşam, Özgürlük” sloganında ifadesini bulan kimliksel çözülmeyle, Gezi Direnişi’nde ise iktidara karşı “Biz Halkız” diyebilmekte kendini gösteren bir durumdur. Burada mesele eşitsizlikçi bir eşitlik anlayışı üzerine kurulu bir düzende eşitsizliği görünür kılmak değildir; tam tersine, en basit ifadesini hepimiz insanız da bulan bir eşitlik kavrayışı ile görünürlük rejimine meydan okuyup onu kırarak, temeldeki eşitsizliğin

ortaya çıkmasını sağlamaktır. Siyasallaşma olarak tarif edilen uyuşmazlık anını yaratacak olan budur. Bu nedenle burada öncelikli ve diğer süreçleri mümkün kılan bir pratik olarak öne çıkan “eşitliğin kavranması” meselesidir. Rancière, demokrasiyi eşitsizliğin bağrındaki eşitlik, bu anlamda da siyaseti düşünülebilir kılan süreç olarak görür. Eşitliğin kavranması ve bu yönde harekete geçme süreci verili olan rollerin, görevlerin, düzenin kurallarının reddi anlamında bir özgürleşme ve özneleşme deneyimini de beraberinde getirir. Dolayısıyla Wall Street’ta, Gezi’de ve Mahsa Amini Eylemleri’nde insanların sokaklara dökülmesini sağlayan, yani verili olandan sıyrılıp özgürleşmesini ve bu doğrultuda da bir özneleşme pratiği içerisinde görünür olmasını sağlayan bu süreçtir. Bu süreç görünürlük rejimini alt üst eden ve siyaseti meydana getiren demokrasi sürecinin ta kendisidir.

“Siyaseti yeniden icat etmek”, halkı icat etmek: Halkı meydana getiren direniştir, halkın görünür olduğu momentlerdir. Üç örnekte de görüldüğü gibi direniş kendine özgü yanları ile belli tipte halk yaratmıştır. Daha önce de Arditi’ye (2019) referansla üzerinde durduğumuz gibi Rancière, sadece siyaset üzerine verili olanı reddederek düşünme çabası içine girmemiştir, aynı zamanda verili anlayışı tersine çeviren bir kuram da ortaya koymuştur. Çünkü özgürleşme siyasetinde bir halkı “önce icat etmek, sonra geleceğini kurmak” mantığa aykırı görünebilir. Ne var ki Rancière, siyasetin işleyişini bu terslikte yakalar. Geleneksel anlatı, kimliklerin ve taleplerin önceden belirlenip programlar aracılığıyla eyleme dönüşmesini varsayar. Rancière ise siyasetin böyle bir plana ihtiyaç duymadığını, aksine dışlananların kendilerini eşit olarak görmeye başlamalarıyla bir halkın ortaya çıktığını vurgular. Bu halk, ancak sonrasında geleceğe dair tahayyüller üretebilir. Dolayısıyla siyaset, bir programın uygulanmasından çok, mevcut düzeni bozarak “başka bir dünyanın mümkün olduğunu” görünür kılmaktır. Program ve politikalar faydalı olabilir, ama zorunlu değildir; süreç içinde oluşurlar.

Halk, %99 ya da “Kadın, Yaşam, Özgürlük” artık burada görünürlük alanına taşınan bir ihtilafın konusudur: “Gömülü olan halkın öngörülemeyen biçimde geri dönüşü”, ama bu kez karşı bir görünürlük sahası içinde. Rancière’in demokrasinin bugün ancak karşı bir iktidar pratiği olarak var olabileceğini tespitinin üç örnek üzerinden de doğrulamak mümkündür. Occupy Wall Street hareketi ile özdeşleşen “Biz % 99’uz” ifadesi ve “gerçek demokrasi” talebi, Gezi Direnişi’nde hükümet karşıtlığı üzerinden gelişen halk söylemi, Mahsa Amini Eylemleri’nde “Ben Mahsa” da ifadesini bulan rejime karşı duruş hem sanal ortamdan sokağa taşan ve sokaktan aldığı güçle sanal ortamda yeniden üretilen karşı iktidar pratiği olarak, demokrasi mücadelesini yani bir siyasallaşma pratiğini içerir.

Bu bölümün girizgahında da belirtilmiş olduğu gibi, siyasal mücadele açısından ön plana çıkan bir diğer durum siyasal özneleşmenin, bir deneyim alanı içinde kendi sözünü yeniden üretmeyi zorunlu kılmasıdır. Bu yeniden üretim ise ancak sözün bir mücadele aracına dönüştürülmesiyle mümkün olur. Artık söz, yalnızca ifade değil, siyaseti, demokrasiyi ve halkı, karşı bir iktidar alanı olarak yeniden icat etmenin aracıdır. Bu nedenle söze/kelimelere sahip olmak siyaset, demokrasi, halk, özgürlük gibi duyulur olanın paylaşımı açısından belli bir yeri bu anlamda da bir düzeni (polisi) temsil eden kavramları sahiplenip, düzene karşı düzenin varlığını alt üst edecek biçimde yeniden üretmek anlamında devrimci bir eylemdir. Wall Street’i İşgal Et hareketinde karşımıza çıkan temsili demokrasi yerine “gerçek demokrasi” talebi, Gezi Direnişi’nin ve Mahsa Amini Eylemleri’nin kendine has özellikleri ile “halkını” böyle bir yeniden üretimin sonucu olarak düşünmek gerekir. Ayrıca örneğin #direngeziparkı, #occupygezi, #IamMahsa, #womenlifefreedom, #wearethe99% ve #realdemocracynow gibi hashtaglerde ifadesini bulan direniş, sokakta atılan “Her yer Taksim, her yer direniş” ve “Kadın, Yaşam, Özgürlük” sloganından farklı değildir. Her ikisi de günümüz toplumsal muhalefatinin sahiplendiği bir geleneğin parçasıdır; her ikisi de sözün sahiplenilmesinin ve karşı hegemonya aracı haline getirilmesinin ifadesidir.

Öte yandan, sosyal medya yalnızca dışlananların görünürlük kazanmasına ve sözlerini mücadele aracı haline getirmelerine imkan sağlayan bir alan değildir; aynı zamanda iktidarlar için de toplumu kontrol etme, gözetleme ve düzenleme aracıdır. Gezi Direnişi’nde sosyal medyanın hızlı haberleşme ve örgütlenme aracı olarak kullanılması kadar, iktidarın eylemcileri izlemek, protestoların yayılmasını engellemek ve dezenformasyon yaymak için sosyal platformları takip etmesi de belirleyici olmuştur. Benzer şekilde Wall Street’i İşgal Et hareketinde, sosyal medyanın protestocuların planlarını duyurmak için kullanılması, finansal kurumlar ve kolluk güçleri tarafından gözetim ve karşı önlemler geliştirmek için izlenmiştir. Mahsa Amini protestolarında da sosyal medya hem direnişin uluslararası görünürlüğünü artırmış hem de İran devletinin dijital gözetim ve sansür mekânizmaları aracılığıyla eylemcileri izleme, engelleme ve cezalandırma stratejilerini uygulamasına fırsat sağlamıştır. Amini Eylemleri hem sokaktaki müdahaleler hem de internet ortamındaki müdahalelerle etkili bir biçimde bastırılmıştır. İran rejimi göstericilere yoğun şiddet içeren müdahalelerle karşılık vermiştir. Gösteriler esnasında öldürülenlerin ve yakalandıktan sonra apar topar alınan kararlarla idam edilen göstericilerin kesin sayısı bugün dahi bilinmemektedir. Ayrıca rejim güçleri, Amini Eylemleri’nde sadece göstericilere fiziksel olarak saldırmamış, “siber ordu” olarak ifade edilen rejim güçleri yaymış oldukları dezenformasyonla göstericileri manipüle etmeye çalışmıştır. Bunun yanı sıra sosyal medyada bir gösterici avına çıkılarak, çeşitli görüntüler ve paylaşımlar üzerinden birçok kişiye fişlenerek müdahale edilmiştir. Ancak, bütün bunlar Amini Eylemleri sırasında bir tepki olarak başlayan *hicab* kurallarının ihlalini engelleyememiştir. Nitekim, bu örnekler göstermektedir ki sosyal medya hem siyasallaşmayı ve toplumsal mücadeleyi mümkün kılan hem de iktidarların kontrol ve gözetim araçlarına dönüşebilen bir mecra işlevi de görebilmektedir.

SONUÇ: “SİYASETİ YENİDEN İCAT ETMEK”

Bu çalışmada, “Sosyal Medya, Siyasallık ve Demokrasi Tartışmalarına Jacques Rancière Üzerinden Bakmak” başlığı altında öncelikle, demokrasinin günümüzdeki durumuna ve bu bağlamda demokrasi kavramı üzerine yürütülen tartışmalara odaklanılmıştır. Çünkü demokrasi kavramının, hem toplum- siyaset hem de medya-siyaset ilişkilerinin kesişim noktasında yer alan temel bir kavram olmasının yanı sıra, siyaset ve sosyal medya analizlerinde de bu bakımdan yerini koruduğu görülür. Bu nedenle çalışma boyunca vurgulandığı üzere, demokrasiyi nasıl tanımladığımız ve kavradığımız, sosyal medyayı analiz etme biçimimizi doğrudan etkilemektedir. Temsili demokrasi anlayışının hakim olduğu yaklaşımlarda, sosyal medya çoğunlukla eşit siyasal katılım, oy verme davranışları, partiler, politik eğilimler ve bu bağlamdaki hak ve özgürlükler açısından değerlendirilir. Ancak bu çalışmada bu bakış açısının ötesinde, sosyal medyanın yalnızca temsil mekanizmaları içindeki bir araç değil, siyasallığın yeniden tanımlandığı, görünürlük rejimlerinin dönüştüğü ve halkın kendi sözünü kurabildiği bir alan olarak da incelenmesi gerektiği ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bunun sosyal medya açısından hem bir gereklilik olduğunun kavranılmasını sağlayan hem de bu amaçla sosyal medyanın nasıl analiz edilebileceği konusunda yol gösterici olan Rancière’in demokrasi ve siyaset kuramı, yani onun genel olarak demokrasi kavramına yaklaşımının yanı sıra, demokrasi ve siyasallık arasında kurduğu ilişki olmuştur. Bu doğrultuda Rancière’in bakış açısı, politik olan ile iletişimsel olan arasında kurduğu bağ nedeniyle bu çalışmada özellikle tercih edilmiştir. Çünkü, başta da belirtildiği gibi, iletişim ya da medya ile siyaset arasındaki ilişki üzerine yürütülen tartışmaların merkezinde demokrasi kavramı yer almaktadır. Ancak bu doğrultuda incelenen literatür ve bu çalışma kapsamında ele alınan birçok örnekte, demokrasiye yönelik sınırlı yaklaşımların analizleri de sınırladığı

görülmektedir. Rancière'in perspektifinin bu çalışma açısından önemi ise, demokrasiyi yalnızca temsil ve kurumsal işleyiş bağlamında değil, aynı zamanda siyasallığın temel koşulu ve toplumsal özneleşme süreçlerinin imkanı olarak ele almasıdır. Bu yönüyle Rancière, demokrasiyi başlangıç noktası olarak alıp sosyal medyayı bu eksen üzerinden analiz etme imkanı sağlamaktadır.

Demokrasiye ilişkin tartışmalar özellikle günümüzün çok boyutlu kriz ortamında daha da anlam kazanmaktadır. Çünkü ekonomik, sosyal ve siyasal krizlerin derinleştiği bu dönemde, demokratik süreçlerin işleyişi ve siyasetin doğası sorgulanmakta; bu sorgulama, demokrasi ve siyaset kavramının yeniden yorumlanmasını zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla, demokrasi ve siyasallık arasındaki ilişkinin ele alınışı, içinde bulunulan kriz koşullarında özellikle kritik bir öneme sahiptir. Çünkü özellikle Avrupa ve Amerika'da yaşanan yönetsel zorluklar ve giderek yükselen otoriterleşme eğilimleri, temsili demokrasinin krizine işaret etmektedir. Temsili demokrasinin, artan otoriterleşme karşısında zayıflaması, bu doğrultuda da özgürlükler ve eşitlikler konusunda temsili liberal demokrasi anlayışının geldiği nokta, onun bir idealden ziyade içi boş bir söylem olduğunu açığa çıkarmıştır. Sonuç olarak, daha fazla eşitlik, özgürlük ve demokratik yönetim beklentisiyle yola çıkan toplumlar, artan ırkçılık, kadın düşmanlığı, cinsiyetçilik ve göçmen karşıtlığı gibi sorunlarla karşı karşıya kalmakta; bu da demokratik yönetim başta olmak üzere birçok alanda derin bir umutsuzluk halini beraberinde getirmektedir.

Demokrasiye yönelik derin umutsuzluk, Rancière'in kelimelerin sahiplenilmesi üzerinden ortaya koyduğu, "siyaseti siyasallaştırmak" biçiminde ele aldığımız, anlayışın önemini de ortaya çıkarmaktadır. Çünkü bu demokrasi ile ilgili değil, demokrasiye yaklaşım ile ilgilidir. Yani bu polis düzeninin pratikleri ve idealleri konusunda belirleyici olduğu bir demokrasi anlayışı ile ilgilidir ve Rancière'göre (2014) bu demokrasi değildir. Bu oligarşik yönetim anlayışının topluma demokrasi kılıfı altında sunulmasıdır. Bu

nedenle Rancière’in yaklaşımında duyumsanabilir olanın paylaşımı üzerinden belirli bir polis düzeni içinde konumlandırılan demokrasi, siyaset, eşitlik, özgürlük, adalet gibi kavramların mevcut kullanımları sorgulanır. Bu doğrultuda bakıldığında, Rancière için bu kavramların anlamlarını sorunsallaştırmak ve içkin potansiyel anlamlarını yeniden düşünmek, yalnızca metodolojik bir çaba değildir; aynı zamanda politik bir mücadele, yani düzenin bu konudaki belirleyiciliği üzerine bir müdahale olarak kelimelerin sahiplenilmesi ve yeniden üretilmesi anlamında bir mücadele olarak da görülür. Çünkü bu süreç, kriz halindeki demokrasi koşullarında, kavramların toplumsal ve siyasal kullanımına dair yeniden düşünme ve müdahale imkanını görünür kılmaktadır. Böylece Rancière’in perspektifinden baktığımızda “demokrasi için hâlâ umut vardır” ve bu ifade içi boş bir söylem değildir. Demokrasiye dair umut, polis olarak tanımlanan toplumsal düzenin kuruluşuna içkin çelişkilerin, haksızlıkların ve eşitsizliklere dayalı bir eşitlik anlayışının görünür kılındığı bir uyuşmazlık anının, yani siyasallaşma durumunun sahnesi olarak var olur. Demokrasi, siyasallığın sahnesidir ve kuruluşa içkin temel çelişkilerin, örneğin sınıf ayrımlarının, her zaman görünür kılınması noktasında sürekli bir varlık gösterir. Bu bağlamda Rancière, demokrasi krizinin aynı zamanda siyasallığın ve halkın müdahale potansiyelinin sürekli yeniden üretildiği bir durum olarak da okunmasını sağlar.

Daha önce de üzerinde durduğumuz gibi Rancière’in kuramında demokrasi, özünde bir görünürlük rejimi aracılığıyla tezahür eder. Bu bağlamda halk, belirli bir etnik veya sosyolojik gruba indirgenemeyen; mevcut toplumsal düzenin taraflarıyla çakışmayan ve topluma “paydan yoksun bir pay” dayatan bir birim olarak görünürlük alanında ortaya çıkar. Demokratik görünürlük, yalnızca bireylerin veya toplulukların varlığını göstermekle kalmaz, aynı zamanda mevcut polis düzenine içkin eşitsizlikleri ve payların dağılımına ilişkin mantığı sorgulayan bir ihtilafın sahneye taşınmasını sağlar. Böylece demokrasi, yerlerin ve payların sayımı ile toplumsal düzenin önceden belirlenmiş

değerleri arasındaki karşılıklı görünür kılan, söz konusu ihtilafın farklı tezahürleri üzerinden siyasi eşitlikçi eylem ve özneleşmeyi üreten bir süreç olarak ortaya çıkar.

Bu çalışmada sosyal medya ve siyaset arasındaki ilişki Rancière'in, yukarıda özet bir anlatımını sunduğumuz, demokrasi yaklaşımı üzerinden analiz edilmeye çalışılmıştır. Çalışmanın temel argümanı da bu doğrultuda şu şekilde özetlenebilir: Rancière'in perspektifinden sosyal medya, polis düzeniyle ilişkisinde hem egemenlerin kontrol mekanizması olarak işlev görebilen hem de sayılmayanların sözünü alıp siyasallaşabildiği kırılğan bir zemin olarak değerlendirilebilir. Polis düzeni, doğal kabul edilen hiyerarşik ve eşitlikçi olmayan görünürlük rejimini ifade eder; toplumda kimin ne zaman, nerede görünür olacağı ve konuşma hakkı bu kurallar çerçevesinde belirlenir. Sosyal medya ise, yalnızca iletişim veya manipülasyon alanı olarak değil, görünürlük rejiminin kırıldığı, görünmeyenlerin görünür kılındığı ve doğal sayılan hiyerarşilerin sorgulandığı bir demokrasi ve siyasallaşma sahası olarak okunabilir. Bu bağlamda sosyal medya, bireylerin dışlanmışlıklarını sorguladığı, özneleşme süreçlerini başlattığı ve eşitlik, özgürlük, adalet gibi kavramların yeniden üretildiği bir ortam sunar. Mevcut düzenin dayattığı görünürlük kurallarını kırarak, çatışma ve uyuşmazlığın sahneye taşındığı bu alan, demokratik siyasetin yeniden inşası için kırılğan ama dönüştürücü bir potansiyel barındırır.

Sosyal medya günümüzde yalnızca iletişim değil, aynı zamanda siyasal mücadele, temsiliyet ve toplumsal direnişin de alanı haline gelmiştir. Mahsa Amini protestoları, Wall Street'i İşgal Et hareketi ve Gezi Parkı eylemleri, sosyal medyanın Rancière'in "duyumsanabilirin paylaşımı" kavramı bağlamında, yerleşik görünürlük rejimlerini kırabilen ve siyasal özneleşmeyi mümkün kılan bir alan olarak nasıl işlev gördüğünü gösteren örneklerdir. Bu üç toplumsal hareket, farklı coğrafyalarda ve farklı bağlamlarda ortaya çıkmış olsalar da, sosyal medyanın yalnızca bir iletişim kanalı olmanın ötesinde, konuşma hakkı tanınmayanların söz alabildiği, görünmeyenlerin görünür kılındığı ve

doğal sayılan hiyerarşilerin sorgulandığı bir zemin olarak nasıl işlev gördüğünü ortaya koymaktadır. Mahsa Amini protestolarında İran'daki kadınların ve gençlerin, Wall Street'i İşgal Et hareketinde ekonomik adaletsizliklere karşı çıkan yurttaşların, Gezi Parkı eylemlerinde ise kent hakkı mücadelesini sahiplenen geniş bir toplumsal kesimin sesleri, sosyal medya aracılığıyla hem ulusal hem de küresel ölçekte görünürlük kazanmıştır. Her ne kadar algoritmalar, sansür ve dikkat ekonomisi gibi mekanizmalar bu alanı zaman zaman polis düzeninin sınırlarına çekmeye çalışsa da söz konusu hareketler sosyal medyanın bu düzeni altüst etme ve yeniden tanımlama kapasitesini göstermiştir. Böylece sosyal medya, fiziksel mekânlarda süren direnişlerin dijital bir uzantısı olarak, siyasal öznelerin ortaya çıkışına ve eşitlik taleplerinin duyulur hale gelmesine aracılık etmiştir.

Sosyal medya ve internet, görünürlük rejiminin kırıldığı, sayılmayanların sözlerini duyurabildiği ve siyasallaşmanın mümkün olduğu kırılğan bir alan olarak ele alındığında, Castells'in özerklik kültürü kavramıyla da ilişkilendirilebilir. Castells'e göre, bu alanlar egemen akışlar uzamının içerisine sızan, onun mantığını kimi zaman kendi avantajına kullanan, fakat ona boyun eğmeyen alt-mekânsal direnişler olarak işlev görür. Dolayısıyla sosyal medya, yalnızca iletişim ve bilgi paylaşımı aracı olmanın ötesinde, egemenlik içindeki çatlaklar üzerinden karşı-iktidar imkanlarının açığa çıktığı bir mecra niteliği kazanır; hem polis düzeninin görünürlük kurallarını kırar hem de toplumsal eşitsizliklere dair alternatif söylemlerin üretilmesine ve yayılmasına olanak tanır. Bu bağlamda, sosyal medya, mevcut güç yapılarına müdahale eden ve özerk bir siyasal özneleşme alanı sunan hem kırılğan hem dönüştürücü bir karşı-iktidar zemini olarak da anlaşılabilir.

Yeni iletişim teknolojileri, özellikle internet ortamı (Castells'in yaklaşımında da dikkat çekildiği gibi) bireylerin ve toplulukların kendi anlatılarını oluşturabilecekleri, bu anlamda da hakim söylemler karşısında alternatif olabilecek özerk alanlar yaratmaktadır. Bu alanlar, kurumsal medyada görünürlük bulamayan veya egemen söylem tarafından bastırılan seslere, deneyimlerini dile getirme ve kamuoyunda yer edinme imkanı tanır.

Rancière'in perspektifinden bakıldığında, sosyal medyada yürütülen bu tür eylemler yalnızca içerik üretmek veya bilgi yaymak anlamına gelmez; aynı zamanda kelimelere ve anlamlara sahip olma, onları yeniden tanımlama ve mevcut görünürlük rejimini dönüştürme çabasıdır. Sosyal medya, böylece polis düzeninin belirlediği sınırların ötesine geçerek, farklı toplumsal öznelliklerin kendi hikâyelerini kurabildiği, siyasallığın yeniden üretildiği bir zemin haline gelir. Bu bağlamda da konuşma hakkı olmayanların, yok sayılanların, hesaba katılmayanların görünür kılınması, yaygın ve doğal kabul edilen ayrımların, anlatıların, rollerin, kimliklerin ve yerlerin sorgulanması ve demokratik siyasetin potansiyelinin ortaya konması açısından kritik bir rol oynamaktadır.

Bunun yanı sıra tezin temel argümanında da vurgulandığı gibi sosyal medya yalnızca polis düzeninin belirlediği hiyerarşik görünürlük kurallarını kıran, böylece görünmeyenlerin görünür olduğu, sözünü duyurabildiği ve siyasallığın yeniden üretildiği kırılğan ve dönüştürücü bir alan değildir; çünkü, sosyal medya aynı zamanda bir iletişim aracı olmanın yanı sıra, iktidarlar açısından bir gözetim, kontrol ve manipülasyon aracı olarak da işlev görebileceği gibi, egemen sınıfların bu alandaki hakimiyeti göz önünde bulundurulduğunda kapitalist sistemdeki emek sermaye ilişkilerinin ve buna bağlı olarak sınıf sömürsünün yeniden üretildiği bir alan olarak da işlev görebilir. Çalışma da da görülmüştür ki Fuchs'un yaklaşımı, Castells'in daha iyimser yorumunu dengeleyerek, argümanın bu yönüne vurgu yapması açısından önemlidir. Ona göre dijital medya, kullanıcı emeğinin sömürüldüğü, ticari çıkarların yönlendirdiği ve görünürlük pratiklerinin çoğu zaman sermayenin mantığına eklemlendiği bir alandır. Bu çerçevede sosyal medya, yalnızca özerk bir iletişim alanı değil, aynı zamanda toplumsal eşitsizliklerin yeniden üretildiği ve siyasal katılımın sınırlandığı bir düzenin de parçasıdır. Bu eleştirel çerçeve, sosyal medyanın her zaman özgürleştirici bir işlev üstlenemeyeceğini, aksine mevcut iktidar yapılarını pekiştirebileceğini de ortaya koyar.

Dolayısıyla Fuchs'un katkısı, bu çalışmada sosyal medyanın çelişkili doğasının görünür kılınmasına hizmet eder. Castells'in dijital iletişim ağlarının özerkliğe ve kolektif eyleme açtığı olanaklara işaret eden yaklaşımıyla birlikte düşünüldüğünde, Fuchs'un eleştirileri sosyal medyanın aynı zamanda nasıl bir "polis düzeni" işlevi görebildiğini açıklamaya imkan tanır. Rancière'in "duyulur olanın paylaşımı" kavramsallaştırmasıyla kesişen bu bakış açısı, sosyal medyanın hem siyasallığın ortaya çıkışına zemin hazırlayabilen hem de onu bastırabilen bir alan olduğunu gösterir. Böylece Fuchs'un perspektifi, çalışmanın temel argümanına uygun olarak, sosyal medyanın ne yalnızca özgürleştirici ne de bütünüyle baskıcı olmayan, çelişkili ama mücadeleye açık doğasını ortaya koyar.

Son olarak şunu da belirtmek gerekir ki sosyal medyanın demokrasi açısından sağlamış olduğu olanaklar döneme, koşullara ve bu alanda ortaya çıkan teknolojik yeniliklere göre değişiklik gösterebilir. Nitekim sosyal medya yaygın olarak kullanılmaya başladığı yıllarda bu olanaklar açısından daha fazla potansiyel barındırırken, günümüzde sosyal medyanın giderek egemenler ve iktidarlar tarafından üzerinde daha fazla kontrol sağlanmaya çalışılan bir alan haline gelmesiyle, daha fazla polis özelliği gösterebilir. Bu anlamda da görünürlük rejiminin bir yansıması gibi görülebilir. Ancak, bu durum sosyal medyanın tümüyle bir polis düzenine indirgenebileceği anlamına gelmez. Çünkü sosyal medyanın demokrasi anlamında taşıdığı potansiyeller zaman zaman oldukça küçülse de bu alanlar karşı iktidar pratikleriyle ve mücadelenin sürekliliği ile her zaman genişletilebilecek alanlardır. Bayat'ın vurguladığı gibi, "eşit olmayan bir savaşı kazanmak için mazlumun yaratıcı biçimde farklı, daha esnek oynamaktan ve oyunu sürekli değiştirmekten başka çaresi yoktur" (Bayat, 2016: 54). Bu ifade, sosyal medyanın sağladığı esnek ve dönüştürücü zemini, siyaseti (*demosun siyaseti olarak*), yani *demokratik siyaset* olarak, yeniden icat etme bağlamında düşünmek açısından da önem taşır. Çünkü sosyal medyanın siyaseti yeniden icat edebilme imkanı, bu esneklik ve yaratıcılıkla da ilgilidir.

KAYNAKÇA

Acar, N. (2013), “Özgürlük Alanı Olarak Sunulan Sosyal Medya ve Taksim Gezi Parkı Eylemleri”, **Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi**, S. 20, s.178 – 193.

Afary, J. (2009), **Sexual Politics in Modern Iran**, Cambridge: Cambridge University Press.

Agamben, G. (2010), “Demokrasi Kavramı Üstüne Giriş Notu”, **Demokrasi Ne Alemde?** içinde, der. Eric Hazan (çev. S. Kılıç), İstanbul: Metis Yayınları, s.11-15.

Ağaoğulları, M. A. (2005), **Kent Devletinden İmparatorluğa**, Ankara: İmge Kitabevi.

Althusser, L. (2003), **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları** (çev. A. Tümertekin), İstanbul: İthaki Yayınları.

Arendt, H. (2023), **Politikanın Vaadi** (çev. M. Serin), İstanbul: Sel Yayıncılık.

Arendt, H. (2011), **İnsanlık Durumu (Seçme Eserler 1)** (çev. B. S. Şener), İstanbul: İletişim Yayınları.

Arditi, B. (2019), “Fidelity to Disagreement: Jacques Rancière’s Politics Without Ontology”, **Distribution of The Sensible: Rancière, between Aesthetics and Politics** içinde, e.d. S. Durham, D. Gaonkar, U. S. : Northwestern University Press.

Aristoteles (2010), **Politika** (çev. M.Tunçay), İstanbul: Remzi Kitabevi.

Arsan, E. ve Çoban, S. (2014), **Medya ve İktidar: Hegemonya, Statüko, Direniş**, İstanbul: Doğa Basın Yayın.

Artı Gerçek, (2025), “İran’da zorunlu başörtüsü yasası askıya alındı: Hükümet değişiklik

- hazırlığında”, <https://artigercek.com/dunya/iranda-zorunlu-basortusu-yasasi-askiya-alindi-hukumet-degisiklik-hazirliginda-335142h>, [Erişim Tarihi: 14.05.2025].
- Aouragh, M. (2012, “Social Media, Mediation and the Arab Revolutions”, **TripleC** , S. 10(2), s.518-536.
- Aydoğan, F. & Kırık, A. M. (2012), “Alternatif Medya Olarak Yeni Medya ”, **Akdeniz Üniversitesi İletişim Dergisi**, S. 18, 58-69.
- Badiou, A. (2013), **Direnişi Düşünmek: 2013 Taksim Gezi Olayları** (edit. V. Çelebi, A. Soysal), İstanbul: Monokl Yayınları.
- Badiou, A. (2010), “Demokrasi Bayrağı”, **Demokrasi Ne Alemde?** içinde, der. Eric Hazan (çev. S. Kılıç), İstanbul: Metis Yayınları, s. 15-23.
- Baştürk, E. (2015), “Demokrasi Üzerine Yeniden Düşünmek: Rancière’in Siyaset Felsefesinde Demos, Polis ve Eşitlik”, **Felsefelogos**, S. 58 (3), s. 195-217.
- Başaran, E. (2011), “Özgürlükler ‘Twit’le Gelmez: Siber-Ütopyacılığa Karşı Siber-Realizm!” **Wordpress**, <https://yenimedya.wordpress.com/2011/02/>, [Erişim Tarihi: 10.07.2025].
- Bauman, Z. (2000), **Siyaset Arayışı** (çev. T. Birkan), İstanbul: Metis Yayınları.
- Bayat, A. (2022), “‘İmkânsız’ı Sürekli ve Israrla Tahayyül Ederek ‘Mümkün’ Olanı Başarabiliyoruz”, **Birikim**, “‘İmkânsız’ı Sürekli ve Israrla Tahayyül Ederek ‘Mümkün’ Olanı Başarabiliyoruz” - | Birikim Yayınları, [Erişim Tarihi: 18.10.2024].
- Bayat, A. (2016), **Siyaset Olarak Hayat: Sıradan İnsanlar Ortadoğu’yu Nasıl Değiştiriyor?** (çev. Ö. Gökmen), İstanbul: Metis Yayınları.

Bedirhanoglu, P. ve Saraoglu, C. (2023), “Demokrasi Nereye: Neoliberalizm

Döneminde Demokrasi- Cumhuriyet Bağının Kopuşu”, **Demokrasi:**

Kavram, Kurum, Süreç (der. M. Çınar), İstanbul: İletişim Yayınları, s. 375-393.

Bensaid, Daniel (2010), “Daimi Skandal”, **Demokrasi Ne Alemde?** içinde, der. E.

Hazan (çev. S. Kılıç), İstanbul: Metis Yayınları, s. 24-50.

Berktaş, F. (2010), **Politikanın Çağrısı**. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Berktaş, F. (2012), **Dünyayı Bugünden Sevmek: Hannah Arendt’in Politika Anlayışı**,

İstanbul: Metis Yayınları.

Binark, F. M. (2017), “Algoritmaların Yarattığı Yankı Odalarında Siyasal Katılımın

Olanak/sızlı/ğı: “Olmak Ya Da Olmamak İşte Bütün Mesele Bu Mu?”, **Varlık**, s. 19-23.

Bora, T. (2023), “Siyaseti Siyasallaştırmak”, **Birikim**,

<https://birikimdergisi.com/haftalik/11314/siyaseti-siyasallastirmak>,

[Erişim Tarihi: 16.10.2024].

Bozarslan, H. (2023), “Demokrasinin Radikalleştirilmesi, Demokrasilerin

Güçlendirilmesi”, **Demokrasi: Kavram, Kurum, Süreç** içinde

(der. M. Çınar), İstanbul: İletişim Yayınları, s. 361-375.

Brown, Wendy (2010), ““Artık Hepimiz Demokratız...””, **Demokrasi Ne Alemde?**

içinde, der. E. Hazan (çev. S. Kılıç), İstanbul: Metis Yayınları, s. 51-65.

Brown, W. (2018), **Halkın Çözülüşü: Neoliberalizmin Sinsi Devrimi** (çev. B. E.

Aksoy), İstanbul: Metis Yayınları.

Brown, W. (2020), **Neoliberalizmin Harabelerinde: Batı'da Antidemokratik**

Siyasetin Yükselişi (çev. B. Doğan), İstanbul: Metis Yayınları.

Castells, M. (2005), **Enformasyon çağı, Ekonomi, Toplum ve Kültür (I. Cilt) : Ağ**

Toplumunun Yükselişi (çev. E. Kılıç), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Castells, M. (2006), **Enformasyon çağı, Ekonomi, Toplum ve Kültür (II. Cilt) :**

Kimliğin Gücü (çev. E. Kılıç), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Castells, M. (2007), **Enformasyon çağı, Ekonomi, Toplum ve Kültür (III. Cilt) :**

Binyılın Sonu (çev. E. Kılıç), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Castells, M. (2013), **İsyen ve Umut Ağları: İnternet Çağında Toplumsal Hareketler**

(çev. E. Kılıç), İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

Castells, M.(2016), **İletişimin Gücü** (çev. E. Kılıç), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi

Yayınları.

Castells, M. (2021). **İnternet Galaksisi: İnterneti İş Dünyası ve Toplum Üzerine**

Düşünceler (çev. T. A. Hasdemir), Ankara: Phoenix Yayınları.

Ceviz, A. (2017), **Büyük Felsefe Sözlüğü (I. Cilt)**, İstanbul: Say Yayınları.

Chambers, S. A. (2014), “Police and Oligarchy”, **Jacques Rancière: Key Concepts**

içinde (E. d. C- P. Deranty), New York: Routledge.

Chomsky, N. (1995), **Medya Denetimi** (çev. Ş. Süer), İstanbul: Tümzamanlar Yayıncılık.

Chomsky, N. (1993), **Medya Gerçeği** (çev. A. Yılmaz), İstanbul: Tüm Zamanlar

Yayıncılık.

- Chotiner, I. (2022), “How Iran’s Hicab Protest Movement Became So Powerful”, **New Yorker**, <https://www.newyorker.com/news/q-and-a/fatemah-shams-how-irans-hijab-protest-movement-became-so-powerful>, [Erişim Tarihi: 02.10.2024].
- Creeber, G. ve Martin, R. (Ed). (2009), **Digital Cultures**, USA: Open University Press.
- Crouch, C. (2016), **Post-Demokrasi** (çev. A. E. Zeybekoğlu), Ankara: Dost Kitabevi.
- Çalhan, M. (2023), “Amini Protests: Vowing for A New Commitment Between Society and State”. **İran Çalışmaları Dergisi**, C.7, S. 1, s. 101-126.
- Çınar, M. (2014), “Demokrasi ”, **Siyaset: Kavramlar, Kurumlar, Süreçler** içinde (der. Y. Taşkın), İstanbul: İletişim Yayınları, s. 203-251.
- Çoban, S. (2014), “Toplumsal Hareketler ve Sosyal Medya”, **“Direnişin @ Hali”** içinde (der. S. Çoban), İstanbul: İnteraktivist Yayın, s. 144-152.
- Dalh, R. A. (2000), **Demokrasi Üzerine** (çev. B. Kadioğlu), Ankara: Phoenix Yayınları.
- Dean, J. (2023), **Kitle ve Parti** (çev. F. E. Aslan), Ankara: Sol Kültür Yayınları.
- Dean, J. (2021), “Eleştiri mi Yoksa Kolektivite mi? : İletişimsel Kapitalizm ve Siyasetin Öznesi”, **Büyük Veri Çağında Kapitalizm, Emek ve Siyaset Üzerine Disiplinlerarası Yaklaşımlar: Dijital Nesneler, Dijital Özneler** içinde, der. D. Chandler, C. Fuchs (çev. G. Boztepe), İstanbul: NotaBene Yayınları, s. 229-247.
- Dijk, J. V. (2006), **The Network Society**, London: SAGE Puplications.
- Dişçi, Z. (2014), “Jacques Rancière’de Politik Olanın İmkânı”, **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Ankara Üniversitesi.
- Duman, E. (2022), “Mahsa’nın Ardından: Bayraksız Bayrak”, **Birikim**,

Mahsa'nın Ardından: Bayraksız Bayrak - Ezgi Duman | Birikim Yayınları, [Erişim Tarihi: 18.10.2024].

Ebadi, Ş. (2022), "The Iranian Feminist Movement... Why and How?", **Asharq Al-Awsat**, <https://english.aawsat.com/home/article/4067756/iranian-feminist-movement-why-and-how>, [Erişim Tarihi: 05.03.2025].

Erdem, D. (2014), "Yeni Medyada Alternatif Söylem: Bianet.org Sitesinde Gezi Haberlerinin Analizi", "**Direnişin @ Hali**" içinde (der. S. Çoban), İstanbul: İnteraktivist Yayın, s. 49-66.

Ersarı, N. (2015), "Ellili Yıllarda Radyo ve Siyaset", **Türkiye'nin 1950'li Yılları** içinde (der. M. K. Kaynar), İstanbul: İletişim Yayınları. s. 393-423.

Esgün, T. G. (2012), "Jaques Rancière'de Siyasetin Olanığı ve Demokrasi", **Felsefe Arkivi**, S,36, s. 17-28.

Forgacs, D. (2010), **Gramsci Kitabı: Seçme Yazıları 1916-1935** (çev. İ. Yıldız), Ankara: Dipnot Yayınları.

Fraser, N. (2022), **Cannibal Capitalism**, London: Verso Books.

Fraser, N. (2004), "Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Katkı", **Kamusal Alan** içinde (e.d. M. Özbek), İstanbul: Hil Yayınları, s. 103-133.

Fuchs, C. (2016), **Sosyal Medya: Eleştirel Bir Giriş** (çev. D. Saraçoğlu, İ. Kalaycı), İstanbul: NotaBene Yayınları.

Fuchs, C. (2021a), **Digital Kapitalizm Çağında Marx'ı Yeniden Okumak** (çev. D. Saraçoğlu), Ankara: NotaBene Yayınları.

- Fuchs, C. (2021b), “Dijital Makinelerin Temellükü ve Sosyal Varlığın Gerçek Temellükü Olarak Sabit Sermayenin Temellükü: Toni Negri 'nin Bölümü Üzerine Düşünceler”, **Büyük Veri Çağında Kapitalizm, Emek ve Siyaset Üzerine Disiplinlerarası Yaklaşımlar: Dijital Nesneler, Dijital Özneler** içinde, der. D. Chandler, C. Fuchs (çev. G. Boztepe), İstanbul: NotaBene Yayınları, s. 291-301.
- Gerbaudo, P. (2018), **Maske ve Bayrak: Popülizm, Yurttaşlık ve Küresel Protesto** (çev. D. Saraçoğlu), İstanbul: Kafka Yayıncılık.
- Gerbaudo, P. (2014), **Twitler ve Sokaklar: Sosyal Medya ve Günümüzün Eylemciliği** (çev. O. Akinhay), Agora Kitaplığı, İstanbul.
- Gezgin, U. B. (2014), “Sosyal Medya Psikolojisi ve Şanlı Gezi Direnişi”, “**Direnışin @ Hali**” içinde (der. S. Çoban), İstanbul: İnteraktivist Yayın, s. 40-49.
- Habermas, J. (2004), “Kamusal Alan”, **Kamusal Alan** içinde (e.d. M. Özbek), İstanbul: Hil Yayınları, s. 95-103.
- Habermas, J. (2010), **Kamusallığın Yapısal Dönüşümü** (çev.T. Bora, M. Sancar), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Hazan, E. (2010), **Demokrasi Ne Alemde?** (çev. S. Kılıç), İstanbul: Metis Yayınları.
- Hazan, E. (2018), **Jacques Rancière: Nasıl Bir Zamanda Yaşıyoruz?** (çev. M. Erşen), İstanbul: Metis Yayınları.
- Herman, E. S. & Chomsky, N. (2012), **Rızanın İmalatı: Kitle Medyasının Ekonomi Politiği** (çev. E. Abadoğlu), İstanbul: bgst Yayınları.
- Honor, B. , Açıkgöz, Ş. ve Ali, M. (2023), “The Mahsa Amini Revolution”,

Undergraduate Research Journal, S. 1 (17), s. 46-55.

Jenkins, H. (2006), **Convergence Culture: Where Old and New Media**, New York: New York University Press.

Karam, S. A., (2023), “Social Media and the Youth Activism: The Case of Generation Z in Iran”, **Journal For Iranian Studies** içinde (e. d. M. Alsulami), Riyahd: Rasanah: International Institute for Iranian Studies.

Kaya, Ö. (2024), “1 Aralık 1955: Rosa Parks Otobüste Bir Beyaza Yer Vermediği İçin Tutuklandı”, **Çatlak Zemin**, <https://catlakzemin.com/1-aralik-1955-rosa-parks-otobuste-bir-beyaza-yer-vermedigi-icin-tutuklandi/>, [Erişim Tarihi: 20.05.2025].

Keane, J. (1992), **Medya ve Demokrasi** (çev. H. Şahin), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Kermani, H. (2023), “#MahsaAmini: Iranian Twitter Activism in Times of Computational Propaganda”, **Social Movement Studies**, DOI: <https://doi.org/10.1080/14742837.2023.2180354>.

Koyuncu, B. (2014), “**Benim Milletim..**”: **Ak Parti İktidarı, Din ve Ulusal Kimlik**, İstanbul: İletişim Yayınları.

Kozanoğlu, H. (2004), “10 Soruda Wall Street Eylemleri”, **Kamusal Alan** içinde (e.d. M. Özbek), İstanbul: Hil Yayınları, s. 523-529.

Kumtepe, M. A. (2024), “Politik ve Anti-Politik Doğruculuk Üzerine Eleştirel Bir İnceleme”, **Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Hacettepe Üniversitesi.

Kuzuoğlu, S. (2013), “Gezi Parkı Eylemlerinin Sosyal Medya Karnesi”, **Radikal**

Gazetesi,

http://www.radikal.com.tr/yazarlar/m_serdar_kuzuloglu/gezi_parki_eylemlerinin_sosyal_medya_karnesi-1138146, [Erişim Tarihi: 20.05. 2014].

Laclau, E. ve Mouffe, C. (2008), **Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal**

Demokratik Bir Politikaya Doğru (çev. A. Kardam), İstanbul: İletişim Yayınları.

Losifidis, P. ve Nicoli, N. (2021), **Digital Democracy, Social Media and**

Disinformation, London: Routledge.

Lovink, G. (2017), **Sosyal Medyanın Dipsiz Kuyusu** (çev. D. Esen), İstanbul: Otonom

Yayıncılık.

Maigret, E. (2014), **Medya ve İletişim Sosyolojisi** (çev. H. Yücel), İstanbul: İletişim,

Malekpour, M. (2021), “My camera is my weapon: The discursive development of Iranian

women and cyber-feminism”, **International Journal of English and Comparative Literary Studies**, S. 2(2), s.15-28.

Marks, E. J. (2023), “The role of Social Media in Iran: Finding Community Through The

Death of Zhina (Mahsa) Amini”. **COMPASS**, S.1 (3), s. 20–27.

May, T. (2014), “Wrong, Disagreement, Subjectification”, **Jacques Rancière: Key**

Concepts (E. d. C- P. Deranty), New York: Routledge.

Meyer, T. (2014), **Medya Demokrasisi** (çev. A. Fethi), İstanbul: Köprü Yayınları.

Minarlı, M. A. (2014), “İletişimsel Bir Ortam Olarak Sosyal Medya ve Demokrasi”,

Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi.

Mitchell, P. R. ve Schoeffel, J. (2012), **İktidarı Anlamak: Noam Chomsky** (çev. T.

Doğan). İstanbul: bgst Yayınları.

Moghanizadeh, S. (2013), “The Role of Social Media in Iran's Green Movement”,

Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, University of Gothenburg Department of Applied Information Technology, Gothenburg.

Morady, F. (2011), “İran, İslamcılık, Küreselleşme ve Protesto Hareketi” (çev. A. Sarı ve S. Güzelsarı), **Praksis** , S.26, s.101-120.

Morelock, J. ve Narita, F. Z. (2021), **The Society of The Selfie: Social Media and The Crisis of Liberal Democracy**, London: University of Westminster Press.

Morozov, E. (2019), **Twitter’den Sonra Bir Tarih Mi Kaldı: Sanal Ağ Yanılsaması** (çev. M. Tekin), İstanbul: Açılım Kitap.

Mouffe, C. (2001), **Demokratik Paradoks** (çev. A. C. Aşkın), Ankara: Epos Yayınları.

Mouffe, C. (2010), **Siyasal Üzerine** (çev. M. Ratip), İstanbul: İletişim Yayınları.

Mouffe, C. (2019), **Sol Popülizm** (çev. A. Yanık), İstanbul: İletişim Yayınları.

Mozafari, S. (2022), ““Kadın, Yaşam ve Özgürlük’ün Dışavurumu Olarak İran’daki Ayaklanmalar”, **Birikim**, <https://birikimdergisi.com/guncel/11135/kadin-yasam-ve-ozgurluk-un-disavurumu-olarak-irandaki-ayaklanmalar>, [Erişim Tarihi: 26.09.2024].

Nancy, J. L. (2010), “Sonlu ve Sonsuz Demokrasi”, **Demokrasi Ne Alemde?** içinde, der. Eric Hazan (çev. S. Kılıç), İstanbul: Metis Yayınları, s.66-81.

Negt, O. ve Kluge, A. (2004), “Kamusal Tecrübeye Giriş”, **Kamusal Alan** (e.d. M. Özbek), İstanbul: Hil Yayınları, s. 133-141.

Oğuz, K. (2024), “Kürşad Oğuz İle Gelecek Fikirler: Rancière”, **Halk TV**

<https://www.youtube.com/live/FB1tQG-NgHw?si=9ePM0tegCgBjBSfB>, [Erişim Tarihi: 15.10.2024].

Özbek, M. (2004), “Kamusal Alanın Sınırları”, **Kamusal Alan** içinde (e.d. M. Özbek), İstanbul: Hil Yayınları, s. 19-91.

Özçetin, B. (2018), **Kitle İletişim Kuramları: Kavramlar, Okullar, Modeller**, İstanbul: İletişim Yayınları.

Özbek, M. (ed.) (2004), **Kamusal Alan**, İstanbul: Hil Yayınları.

Platon (2013), **Devlet** (çev. M. A. Cımcöz, S. Eyüboğlu), İstanbul: İş Bankası Kültür Yay.

Povey, T. (2015) *Social Movements in Egypt and Iran*, Palgrave Macmillan, London.

Rahbargazi, M. ve Baghban, S. M. N. (2019), “Social Media, Political Discussion, and Political Protest: A Case Study of the 2018 Political Protests in Iran”, **KOME – An International Journal of Pure Communication Inquiry**, S. 7(2), s. 89-103.

Rahimi, B. (2011), “The Agonistic Social Media: Cyberspace in the Formation of Dissent and Consolidation of State Power in Postelection Iran”, **The Communication Review**, S.14(3), s.158-178.

Rancière, J. (2007), **Siyasalın Kıyısında** (çev. A. U. Kılıç), İstanbul: Metis Yayınları.

Rancière, J. (2009), **Filozof ve Yoksulları** (çev. A. U. Kılıç), İstanbul: Metis Yayınları.

Rancière, J. (2010), “Demokrasiye Karşı Demokrasiler”, **Demokrasi Ne Alemde?** içinde, der. Eric Hazan (çev. S. Kılıç), İstanbul: Metis Yayınları, s.81-87.

Rancière, J. (2011), **Anlaşmazlık: Siyaset ve Felsefe** (çev. A. D. Temiz), İzmir: Aralık Yayınları.

Rancière, J. (2012), **Estetiğin Huzursuzluğu: Sanat Rejimi ve Politika** (çev. A. U. Kılıç), İstanbul: İletişim Yayınları.

Rancière, J. (2014), **Demokrasi Nefreti** (çev. U. Özmakas), İstanbul: İletişim Yayınları.

Rancière, J. (2017a), “Jacques Rancière: Halk bir inşadır (I)”, **Gazete Duvar**

<https://www.gazeteduvar.com.tr/dunya-forum/2017/07/13/jacques-Ranciere-halk-bir-insadir>, [Erişim Tarihi: 20.10.2024].

Rancière, J. (2017b), “Jacques Rancière: Halk bir inşadır (II)”, **Gazete Duvar**,

https://www.gazeteduvar.com.tr/dunya-forum/2017/07/15/Ranciere2#google_vignette, [Erişim Tarihi: 20.10.2024].

Rancière, J. (2020), **Dissensus: Politika ve Estetik Üzerine** (Çev. M. Yalçinkaya),

İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Rancière, J. (2021), **Anlaşmazlık: Siyaset ve Felsefe** (çev. A. D. Temiz), İstanbul:

Monokl Yayınları.

Salehi A., Sebar, B., Whitehead D., Hatam N., Coyne E., ve Harris N. (2020), “Young

Iranian Women as Agents of Social Change: A Qualitative Study”, **Women’s Studies International Forum**, S. 79, s. 1-7.

Saraçoğlu, C. ve Yeşilbağ, M. (2015), “Minare ve İnşaat Gölgesinde”, **Osmanlı’dan**

Günümüze Türkiye’de Siyasal Hayat içinde (haz. Gökhan Atılğan, Cenk Saraçoğlu, Ateş Uslu), İstanbul: Yordam Kitap, 2015, s. 877-964.

Saraçoğlu, C. (2015), “Haziran 2013 Sonrası Türkiye’de İdeolojiler Alanının Dönüşümü:

Gezi Direnişi’ni Anlamanın Yöntemleri Üzerine Bir Tartışma”, **Praksis**, S. 37, s. 299-321.

Sennett, R. (2010), **Kamusal İnsanın Çöküşü** (çev. A. Yılmaz, S. Durak), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Schmitt, C. (2006), **Siyasal Kavramı** (çev. E. Göztepe), İstanbul: Metis Yayınları.

Schmitt, Carl (2014), **Parlamente Demokrasinin Krizi** (çev. E. Zeybekoğlu), Ankara: Dost Kitabevi.

Shirky, C. (2011), “The Political Power of Social Media”, **Foreign Affairs**, Ocak-Şubat, s. 1-9.

Soysal, Ö. (2009), “Rancière’in Politik Olanı Yeniden Düşünme Girişimi:

Sınıfsızlaştırma Mücadelesi Olarak Sınıf Mücadelesi”, **Toplum ve Bilim Dergisi**, 116, s. 83-120.

Sunstein, C. (2018), “Social Media Good or Bad For Democracy?: Internet and Democracy”, **SUR**, S.15 (27) s. 83 – 89

Şaylan, G. (2008), **Temsili Demokrasinin Önlenemez Krizi**, Ankara: İmge Kitabevi.

Şengül, T. (2018), “Türkiye’de İslami Mizah, İktidar ve Hegemonya: Cafcaf ve Hacamat Dergileri”, **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Hacettepe Üniversitesi.

Tambakaki, P. (2021), “Eleştiri Nesneleri, Bağlamları ve Yöntemleri : Jodi Dean’ın

Bölümü Üzerine Düşünceler”, **Büyük Veri Çağında Kapitalizm, Emek ve Siyaset Üzerine Disiplinlerarası Yaklaşımlar: Dijital Nesneler, Dijital Özneler** içinde, der. D. Chandler, C. Fuchs (çev. G. Boztepe), İstanbul: NotaBene Yayınları, s. 247-253.

Taneri, İ. (2014), “Yeni Direniş ve İletişim Biçimlerinde Sosyal Medyanın Rolü: Gezi Parkı Direnişi Örneği”, **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Ege Üniversitesi.

- Taşkın, Y. (2023), “Demokrasi: Tamamlanmamış Bir Projenin Tarihsel Yolculuğu”,
Demokrasi: Kavram, Kurum, Süreç içinde (der. M. Çınar), İstanbul: İletişim Yayınları, s. 311-337.
- Tinas R. ve Tok, E. E. (2024), “İran Kadın Hareketi’nin Ortaya Çıkışı ve Gelişimi”,
Ortadoğu Çalışmaları Dergisi, S. 1(11), s. 133-158.
- Timisi, N.(2003), **Yeni İletişim Teknolojileri ve Demokrasi**, Ankara: Dost Kitabevi.
- Tokgöz, O. (1981), **Temel Gazetecilik**, Ankara: Ankara Üniversitesi SBF Yayınları.
- Tüfekçi, Z. (2017), **Twitter and Tear Gas. The Power and Fragility of Networked Protest**, London: Yale University Press.
- Wallerstein, İ. (2011), “Immanuel Wallerstein: Occupy Wall Street is the most important political happening in America since 1968”, **Verso Books**,
https://www.versobooks.com/en-gb/blogs/news/752-immanuel-wallerstein-occupy-wall-street-is-the-most-important-political-happening-in-america-since-1968?srsId=AfmBOop5efAILOJ3B9oLO6np34pn21WsaWCJIP7q4zYz0C_tBCKNDzvu , [Erişim Tarihi: 15.05.2025].
- Yıldırım, Y. & Baştürk, E. (2015), “Rancière Düşüncesinde Siyasal Olanın Önceliği”,
Kaygı :Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi, S.24, s. 51-62.
- Yıldız, F. &Dursun, O. (2020), “Kamu Adaletinin Büyük Veri Aracılığıyla İnşası: Şule Çet Davası Üzerine Bir Twitter Analizi”, **Connectist: Istanbul University Journal of Communication Sciences**, S. 58, s. 291-328.
- Yürekli, Y. (2016), “**Küçük Moskova**”: **Tuzluçayır**, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Zabcı, F. (2014), “Kamusal Alan”, **Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler**

Arası ilişkiler içinde (der. G. Atılğan), İstanbul: Yordam Kitap Yayınları, s. 119-120

Zabcı, F. (1997), “Siyasal Kuramda Kamusal Alan Sorunu: Habermas ve Arendt”,

Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi.

Zizek, S. (2010), “*Demokrasiden Tanrısal Şiddete*”, **Demokrasi Ne Alemde?** içinde, der.

Eric Hazan (çev. S. Kılıç), İstanbul: Metis Yayınları, s. 104-125.

Zizek, S. (2012), **Gıdıklanan Özne** (çev. Ş. Can), Ankara: Epos Yayınları.

ÖZET

Sosyal medya demokrasi açısından bir olanak mıdır? Bu sorunsal bağlamında ortaya konan bu çalışmayla amaçlanan, demokrasi kavramına nasıl yaklaştığımızın ve demokrasiyi kavrayışımızın medya ve siyaset ilişkisine yaklaşımda oynadığı rolün önemine dikkat çekmektir. Bu nedenle demokrasi kavramı, liberal demokrasi anlayışıyla yalnızca temsili mekânizmalar ve kurumsal işleyiş bağlamında değil, Fransız filozof Jacques Rancière'in yaklaşımı benimsenerek ele alınmıştır. Rancière'in yaklaşımında temel olan, demokrasi ile siyasallık arasında kurduğu ilişkidir: Demokrasi, siyasallığın temel koşulu ve bu anlamda da toplumsal özneleşme süreçlerinin imkanıdır. Ayrıca bu yaklaşım, bir görünürlük rejimi olarak polis düzeninde demokrasi, eşitlik, özgürlük ve adalet gibi kavramların mevcut kullanımını sorgulama ve bu kavramları sahiplenme sürecini politik bir mücadele olarak tanımlar. Sosyal medya, bu perspektiften çalışmada hem egemenlerin kontrol mekânizması hem de sayılmayanların sözünü duyurabildiği kırılğan ve dönüştürücü bir zemin olarak analiz edilmektedir. Polis düzeni, doğal kabul edilen hiyerarşik ve eşitlikçi olmayan görünürlük kurallarını tanımlarken; sosyal medya, bu sınırları kırarak görünmeyenlerin görünür kılınmasını ve siyasallaşmayı mümkün kılan imkanları barındırması bakımından önemlidir.

Çalışmanın temel argümanı sosyal medyanın yalnızca bir iletişim aracı veya iktidarın bir gözetim, kontrol ve manipülasyon aracı olmadığı; aynı zamanda polis düzeninin belirlediği hiyerarşik görünürlük kurallarını alt üst eden, bu anlamda da sayılmayanların seslerini duyurup, sözlerini (*logos*) üretebildiği, kırılğan fakat dönüştürücü bir alan olduğu üzerinedir. Çünkü sosyal medya demokratik siyasetin koşulu olarak demokrasi imkanını barındırır. Rancière'in perspektifi, demokratik özneleşme ve kelimelere sahip olma mücadelesinin, mevcut düzenin sınırlarını sorgulama ile doğrudan ilişkili olduğunu gösterirken, sosyal medyanın bu süreçte hem egemenler açısından kontrol mekânizması hem de sayılmayanlar için siyasallaşma ve karşı bir iktidar alanı olarak işleyebileceğini

de görmemizi sağlar. Bu amaçla incelenen Mahsa Amini Eylemleri, Wall Street’i İşgal Et Hareketi ve Gezi Direnişisi gibi örnekler, sosyal medyanın yerleşik görünürlük rejimlerini sorgulama ve siyasal özneleşmeye aracılık etme potansiyelini göstermektedir. Bu nedenle sosyal medya günümüzde, polis düzeninin belirlediği sınırların ötesinde, görünmeyenlerin görünür olup söze sahip olabileceği ve demokratik siyasetin yeniden üretilebileceği bir alan olarak, demokrasi ve siyasallık açısından kritik bir öneme sahip görünmektedir.

Anahtar kelimeler: Siyaset, demokrasi, sosyal medya, Jacques Rancière, siyasallaşma, toplumsal hareketler.

ABSTRACT

Is social media an opportunity for democracy? The aim of this study, produce in accordance with this problematic, is to draw attention to the importance of how we approach the concept of democracy and the role our understanding of democracy plays in our approach to the relationship between media and politics. For this reason, the concept of democracy has been approached by adopting the approach of French philosopher Jacques Rancière, rather than being considered solely in the context of representative mechanisms and institutional functioning, as in the liberal democratic understanding. Central to Rancière's approach is the relationship he establishes between democracy and politicality: democracy is the fundamental condition of politicality and, in this sense, the possibility of processes of social subjectification. Furthermore, this approach questions the current use of concepts such as democracy, equality, freedom, and justice through the police order as a regime of visibility and defines the process of appropriating these concepts as a political struggle. From this perspective, social media is analysed as both a control mechanism of the ruling class and a fragile and transformative ground where the uncensored can make their voices heard. While order of the police defines hierarchical and unequal visibility rules that are taken for granted, social media is important in that it breaks these boundaries and provides opportunities for the invisible to become visible and for politicisation to occur.

The fundamental argument of this study is that social media is not only a means of communication but also an instrument of surveillance, control, and manipulation use by power; it is also a fragile yet transformative space that subverts the hierarchical visibility rules established by the police order thereby enabling the voices of the uncensored to be

heard and their words (logos) to be produced. In this regard, it contains the possibility of democracy as a condition of democratic politics. Rancière's perspective shows that the struggle for democratic subjectification and ownership of words is directly related to questioning the limits of the existing order, while also allowing us to see that social media can function both as a control mechanism for the ruling class and as a space for politicisation and counter-power for the uncensored in this process. Thus, the examples examined, such as the Mahsa Amini Protests, the Occupy Wall Street Movement, and the Gezi Protests, demonstrate the potential of social media to question established regimes of visibility and to facilitate political subjectification. Social media plays a critical role for democracy and politicisation as a space where the invisible can speak and democratic politics can be reproduced beyond the boundaries set by the police order.

Keywords: Political, democracy, social media, Jacques Rancière, politicisation, social movements.