

**-Dosya-**  
**Teori ve Yaşam:**  
**Bir Aradalığın İmkanları**

**(Araştırma Makalesi)**

Bir Aradalık Örneği Olarak Bireyden Bütüne Likenler  
**Mustafa YAVUZ**

**(Araştırma Makalesi)**

Synorotik Karşılaşmalar/Kesişimler ve Peratik Limitler  
Bitkisel ve Hayvansal Yaşam Ontolojisine Dair Ne  
Söyler?  
**Derya AVCI DURSUN**

**(Araştırma Makalesi)**

Biyopolitikadan Psikopolitikaya Sömürünün Dönüşümü  
Problemi Üzerine Felsefi Bir İnceleme  
**Muammer AKTAY**

**(Araştırma Makalesi)**

Adorno ve Rancière'de Estetik ve Politika  
**Ayşe Bilge DEMİR**

**(Araştırma Makalesi)**

Lacancı Özne ve Kapitalizmle Mücadele Olanakları  
**Faik Onur ACAR**

**Açık Defter**

**(Kitap İncelemesi)**

Nietzsche'nin Der Antichrist Metninin Türkçe Çevirileri  
Üzerine Bir Değerlendirme  
**Aysun YILDIRIM**

**(Çeviri)**

Söylem İzleme ve Nitel Belge Analizi  
**David L. ALTHEIDE (Çev. Çiğdem MANAP)**

**EDİTÖRLER**

Gülçin AYITGU METİN  
Şeyma SAĞDIÇ GÜVEN  
Gözde KIRAL UÇAR



**ViraVerita E-Dergi**

ISSN: 2149-3081

Cilt 10 Sayı 19

Bahar 2024



**ViraVerita E-Journal**

ISSN: 2149-3081

Vol 10 Issue 19

Spring 2024

viraveritaejournal@gmail.com  
dergipark.org.tr/tr/pub/viraverita

Cilt: 10 / Vol:10- Sayı:19/ Issue:19

Bahar / Spring 2024



CİLT 10, SAYI 19-BAHAR / VOLUME 10, ISSUE 19-SPRING

2024

## Teori ve Yaşam: Bir Aradalığın İmkanları

### *Theory and Life: Possibilities of Living Together*

Sayı Editörleri / Issue Editors

**Gülçin AYITGU METİN & Şeyma SAĞDIÇ GÜVEN &  
GÖZDE KIRAL UÇAR**

***ViraVerita E-dergi***

**Yayınlanma Periyodu:** Yılda iki

**Sahibi:** Çetin Türkyılmaz

**Yayın Dili:** Türkçe, İngilizce

***ViraVerita E-journal***

**Publication Period:** Twice a year

**Owner:** Çetin Türkyılmaz

**Publication Language:** Turkish, English

**DergiPark:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/viraverita>

*ViraVerita E-dergi* www.viraverita.org sitesindeki içerikten farklı olarak hakemler tarafından değerlendirilen yazılara yer verilen ve yılda iki kere yayınlanan süreli bir akademik dergidir. *ViraVerita E-Dergi*'ye gönderilen yazıların yayınlanıp yayınlanmayacağı sayı editörleri tarafından belirlenen en az iki hakemin hazırladığı raporların sonucuna göre kararlaştırılır.

2015 yılında yayın hayatına başlayan hakemli ViraVerita E-Dergi felsefe ve sosyal bilimler alanından disiplinlerarası konuları ele alan makaleler yayınlamaktadır. Dergi, 2018 yılından beri **Philosopher's Index** ve **Copernicus Index** uluslararası dizinlerde, 2016 yılından bu yana da **Asos Index**'te taranmaktadır.

*ViraVerita E-journal* is a bi-annual academic journal which is separate from the general content of ViraVerita web site [www.viraverita.org](http://www.viraverita.org)The publication process is determined by reports of reviewers who are assigned by editors of each issue.

*ViraVerita E-journal* which began its publishing life in 2015, is published as themed issues that deploy interdisciplinary discussion contexts from philosophy and social sciences. *ViraVerita E-journal* was accepted for inclusion in **The Philosopher's Index** and **Index Copernicus International** in 2018 and it is also indexed in **Asos Index** since 2016.

ISSN:2149-3081



## DERGİ KURULLARI

### Editörler

Özgür UÇAR (Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi, Felsefe)  
Toros Güneş Esgün (Doç. Dr., Hacettepe Üniversitesi, Felsefe)

### Editör Yardımcıları

Gülçin Ayıtuğu Metin (Dr., Adıyaman Üniversitesi, Felsefe)  
Şeyma Sağdıç Güven (Dr., Bağımsız Araştırmacı)

### Dil Editörü

Bükem Özçeri (Doktorant, Hacettepe Üniversitesi, Felsefe)

### Mizanpaj Editörü

Ceren Dalgıç (Doktorant, Hacettepe Üniversitesi, Felsefe)

### Yayın Kurulu

Ahmet Emin Bülbül (Dr. Öğretim Üyesi, Nişantaşı Üniversitesi, Yeni Medya ve İletişim)  
Aynülhayat Uybadın (Dr. Öğretim Üyesi, Sakarya Üniversitesi, Halkla İlişkiler ve Reklamcılık)  
Çağla Karabağ (Doç.Dr., Hacettepe Üniversitesi, İletişim Fakültesi)  
Döndü Şahin (Araş. Gör., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Felsefe)  
Elis Şimşon (Dr., Koç Üniversitesi, Felsefe)  
Gözde Kırıl Uçar (Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Psikoloji)  
İlker Tepe (Araş. Gör., Dokuz Eylül Üniversitesi, Hukuk Fakültesi)  
Mehmet Bozok (Doç. Dr., Maltepe Üniversitesi, Sosyoloji)  
Meriç Kükrer (Dr. Öğretim Üyesi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyoloji)  
M. Murat Öngel (Araş. Gör., TOBB ETÜ, Hukuk Fakültesi)  
Rahmi Yurttakalan (Doktorant, Hacettepe Üniversitesi, Felsefe Bölümü)  
Sinem Şahin Yeşil (Dr., ODTÜ Rektörlük)  
Ulaş Karadağ (Dr. Öğretim Üyesi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Hukuk Fakültesi)  
Umur Başdaş (Dr. Öğretim Üyesi, Koç Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler)  
Zehra Azade Soysal (Dr., Kamu Görevlisi, Kültür Bakanlığı)



## Danışma Kurulu

- Ahmet Murat Aytaç (Doç. Dr. Ankara Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi)  
Alev Özkazanç (Prof. Dr., Emekli Öğretim Üyesi)  
Aslı Yazıcı Yakın (Prof. Dr., Emekli Öğretim Üyesi)  
Cemal Bali Akal (Prof. Dr., Kadir Has Üniversitesi, Hukuk Fakültesi)  
Corry Shores (Dr. Öğretim Üyesi, ODTÜ, Felsefe)  
Derya Hasdağ (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, Psikoloji)  
Devrim Sezer (Doç. Dr., İzmir Ekonomi Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler)  
Elanie Miller (Dr., DePaul University, Philosophy Department, ABD)  
Elif Çırakman (Doç. Dr., ODTÜ, Felsefe)  
Emek Çaylı Rahte (Doç. Dr., Hacettepe Üniversitesi, İletişim Fakültesi)  
Ezgi Ece Çelik Karaçor (Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, Felsefe)  
Gülben Salman (Dr. Öğretim Üyesi, Ankara Üniversitesi, Felsefe)  
Gülriiz Uygur (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, Hukuk Fakültesi)  
Gülsüm Depeli (Doç. Dr., Hacettepe Üniversitesi, İletişim Fakültesi)  
Hasan Bülent Gözkan (Prof. Dr., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Felsefe)  
İlkay Özkürallı (Doç. Dr., Arel Üniversitesi, Sosyoloji)  
Feryal Saygılıgil ( Prof. Dr., Arel Üniversitesi, Sosyoloji)  
Melike Molacı (Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Felsefe)  
Meral Gezici Yalçın (Dr., Bielefeld University Psikoloji)  
Michael Wilkinson (Prof. Dr., London School of Economics, Faculty of Law, İngiltere)  
Nilgün Toker (Prof. Dr., Emekli Öğretim Üyesi)  
Olga Selin Hünler (Doç. Dr., Acıbadem Üniversitesi, Psikoloji)  
Önder Kulak (Dr., Bağımsız Araştırmacı)  
Peter Trawny (Prof. Dr., Wuppertal Üniversitesi, Felsefe, Almanya)  
Serhat Celal Birdal (Dr. Öğretim Üyesi, AHBVÜ Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi)  
Shane Brennan (Doç. Dr., The Asian University for Women, History and Classics, Bangladesh)  
Türkan Yalçın (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, Hukuk Fakültesi)  
Umut Şah (Dr., Avrupa Lefke Üniversitesi, Psikoloji Bölümü, KKTC)  
Volkan Çıdam (Dr. Öğretim Üyesi, Boğaziçi Üniversitesi, Siyaset Bilimi)



## JOURNAL BOARDS

---

### Editors

Toros Güneş Esgün (Assoc. Prof. Dr., Hacettepe University, Philosophy)  
Özgür UÇAR (Asst. Prof. Dr, Canakkale On Sekiz Mart University, Philosophy)

### Associate Editors

Gülçin Ayıtuğu Metin (Dr., Adıyaman University, Philosophy)  
Şeyma Sağdıç Güven (Dr., Independent Researcher)

### Language Editor

Bükem Özçeri (Doktorant, Hacettepe University, Philosophy)

### Layout Editor

Ceren Dalgıç (Doctorant, Hacettepe University, Philosophy)

### Editorial Board

Ahmet Emin Bülbül (Asst. Prof. Dr, Nisantasi University, Department of New Media and Communication)  
Aynülhayat Uybadın (Asst. Prof. Dr, Sakarya University, Public Relations and Advertising)  
Çağla Karabağ (Assoc. Prof. Dr., Hacettepe University, Faculty of Communication)  
Döndü Şahin (Res. Asst., Necmettin Erbakan University, Philosophy)  
Elis Şimşon (Dr., Koc University, Philosophy)  
Gözde Kırıl Uçar (Assoc. Prof. Dr., Canakkale Onsekiz Mart University, Psychology)  
İlker Tepe (Res. Asst., Dokuz Eylül University, Faculty of Law)  
Mehmet Bozok (Assoc. Prof. Dr., Maltepe University, Sociology)  
Meriç Kükrer (Asst. Prof. Dr, Suleyman Demirel University, Sociology)  
M. Murat Öngel (Res. Asst., TOBB University of Economics Technology, Faculty of Law)  
Rahmi Yurttakalan (Doctorant, Hacettepe University, Philosophy)  
Sinem Şahin Yeşil (Dr., Middle East Technical University, Rectorate)  
Ulaş Karadağ (Asst. Prof. Dr, Eskisehir Osmangazi University, Faculty of Law)  
Umur Başdaş (Asst. Prof. Dr., Koc University, International Relations)  
Zehra Azade Soysal (Dr., Public Servant, Ministry of Culture)



---

### Scientific Advisory Board

- Ahmet Murat Aytaç (Assoc. Prof. Dr., Ankara University, Political Science and Public Administration)  
Alev Özkazanç (Prof. Dr., Retired Faculty Member)  
Aslı Yazıcı Yakın (Prof. Dr., Retired Faculty Member)  
Cemal Bali Akal (Prof. Dr., Kadir Has University, Faculty of Law)  
Corry Shores (Asst. Prof. Dr, Middle East Technical University, Philosophy)  
Derya Hasdağ (Prof. Dr., Ankara University, Psychology)  
Devrim Sezer (Assoc. Prof. Dr., Izmir Ekonomi University, Political Science and International Relations)  
Elanie Miller (Dr. DePaul University, Philosophy Department, ABD)  
Elif Çırakman (Assoc. Prof. Dr., Middle East Technical University, Philosophy)  
Emek Çaylı Rahte (Assoc. Prof. Dr, Hacettepe University, Faculty of Communication)  
Ezgi Ece Çelik Karaçor (Assoc. Prof. Dr, Dokuz Eylul University, Philosophy)  
Gülben Salman (Asst. Prof. Dr, Ankara University, Philosophy)  
Gülriiz Uygur (Prof. Dr. Ankara University, Faculty of Law)  
Gülsüm Depeli (Assoc. Prof. Dr, Hacettepe University, Faculty of Communication)  
Hasan Bülent Gözkan (Prof. Dr., Mimar Sinan Fine Arts University, Philosophy)  
İlkay Özkürallı (Assoc. Prof. Dr., Arel University, Sociology)  
Feryal Saygılıgil (Prof. Dr., Arel University, Sociology)  
Melike Molacı (Assoc. Prof. Dr., Necmettin Erbakan University, Philosophy)  
Meral Gezici Yalçın (Dr., Bielefeld University, Psychology)  
Michael Wilkinson (Prof. Dr., London School of Economics, Faculty of Law, England)  
Nilgün Toker (Prof. Dr., Retired Faculty Member)  
Olga Selin Hünler (Assoc. Prof. Dr., Acibadem University, Psychology)  
Önder Kulak (Dr., Independent Researcher)  
Peter Trawny (Prof. Dr., Wuppertal University, Philosophy, Germany)  
Serhat Celal Birdal (Asst. Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli University, Public Administration)  
Shane Brennan (Assoc. Prof. Dr., The Asian University for Women, History and Classics, Bangladesh)  
Türkan Yalçın (Prof. Dr., Ankara University, Faculty of Law)  
Umut Şah (Dr., Avrupa Lefke University, Psychology, KKTC)  
Volkan Çıdam (Asst. Prof. Dr., Bogazici University, Political Science and International Relations)

## [İçindekiler]

### [Contents]

(Araştırma Makalesi/Research Article)

#### **Bir Aradalık Örneği Olarak Bireyden Bütüne Likenler**

*From Individual to Whole Lichens as Examples of Symbiosis*

**1**

**Mustafa YAVUZ**

(Araştırma Makalesi/Research Article)

#### **Synorotik Karşılaşmalar/Kesişimler ve Peratik Limitler Bitkisel ve Hayvansal Yaşam Ontolojisine Dair Ne Söyler?**

*What Do Synorotic Encounters/Intersections and Peratic Limits Mean in the Ontology of Vegetal and Animal Life?*

**22**

**Derya AVCI DURSUN**

(Araştırma Makalesi/Research Article)

#### **Biyopolitikadan Psikopolitikaya Sömürünün Dönüşümü Problemi Üzerine Felsefi Bir İnceleme**

*A Philosophical Analysis on the Problem of the Transformation of Exploitation from Biopolitics to Psychopolitics*

**47**

**Muammer AKTAY**

(Araştırma Makalesi/Research Article)

#### **Adorno ve Rancière’de Estetik ve Politika**

*Aesthetics and Politics in Adorno and Ranciere*

**77**

**Ayşe Bilge DEMİR**

(Araştırma Makalesi/Research Article)

#### **Lacancı Özne ve Kapitalizmle Mücadele Olanakları**

*Lacanian Subject and Possibilities of Struggle Against Capitalism*

**96**

**Faik Onur ACAR**

(Kitap İncelemesi/Book Review )

#### **Nietzsche’nin Der Antichrist Metninin Türkçe Çevirileri Üzerine Bir Değerlendirme**

*An Evaluation of the Turkish Translations of Nietzsche’s Der Antichrist*

**127**

**Aysun YILDIRIM**

(Çeviri/ Translation)

#### **Söylem İzleme ve Nitel Belge Analizi**

*Tracking Discourse and Qualitative Document Analysis*

**143**

**David L. ALTHEIDE (Çev. Çiğdem MANAP)**





## [Etik İlkeler ve Yayın Politikası]

- Amaç ve Kapsam:** ViraVerita E-Dergisi'nin amacı alanlarında özgün, ulusal ve uluslararası düzeyde katkı sunan çalışmaların yayınlanmasını sağlamaktır. Bu amaç doğrultusunda disiplinlerarası bir çeşitliliği ortaya koymayı hedefleyen ViraVerita E-Dergi, çeşitli uluslararası indekslerde taranan (Philosopher's Index ve Index Copernicus) ve yılda iki kez yayımlanan hakemli akademik bir dergidir. ViraVerita E-Dergi'nin kapsamı felsefe, psikoloji, hukuk, sosyoloji, antropoloji, iletişim, tarih, siyasal bilimler, uluslararası ilişkiler alanlarında bilimsel çalışmalar oluşturmaktır. Bunun yanı sıra dergimiz çeviri, eleştiri, değerlendirme yazılarına da yer vermektedir.
- Yayın Platformu:** ViraVerita E-dergi elektronik bir dergidir ve [Budapeste Açık Erişim Girişimi](#)'nin ifade ettiği şekliyle açık erişim politikasını kabul eder.
- Yayın Sıklığı:** ViraVerita E-dergi yılda iki kez (Bahar/Güz) yayımlanmaktadır. Bahar sayısı 1-31 Mayıs; Güz sayısı ise 1-30 Kasım tarihleri arasında yayımlanmaktadır. Bahar sayısı için makale teslimi en geç 15 Şubat'a kadar, Güz sayısı için makale teslimi en geç 15 Ağustos'a kadar yapılmalıdır. Editörler yazı teslim tarihlerini, yayım periyodunu dikkate alarak uzatabilir veya kısaltabilir. ViraVerita E-dergi her sayıda bir dosya konusu ilan eder ve ilgili makalelere çağrı yapar fakat her sayı (sınırlı olmak üzere) dosya-dışı makalelerin kabulüne de açıktır.
- İçerik:** ViraVerita E-dergi'de yalnızca araştırma makalesi, derleme, olgu sunumu, çeviri, kitap eleştirisi türündeki yazılar değerlendirilmeye alınmaktadır. Makaleler daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olmalıdır; ayrıca makalelerin başka bir yerde yayımlanmak üzere değerlendirme sürecinde de olmaması gerekir.
- Araştırma ve Yayın Etiği:** ViraVerita E-Dergi yayın etiğini uygulamada COPE tarafından belirlenen standartları benimser. Bu çerçevede kötüye kullanım veya yayın etiğinin ihlali durumlarında COPE tarafından geliştirilen yayın etiği akış şemalarını referans alır. ViraVerita E-dergi ifade özgürlüğünü savunur, ancak her türlü ayrımcı ve nefret söylemi içeren yazıları, yayım sürecine sokmadan reddetme hakkını elinde tutar. ViraVerita E-Dergi'nin yayın etik kural ve sorumluluklarına ilişkin bilgiler aşağıda ayrıntılı olarak verilmiştir. Yayıncı, yazarlar ve hakemler belirtilen ilkelere uymakla yükümlüdür.

Dergi editörleri derginin bilimsel kalitesini arttırmak ve yazarları bilimsel kalitesi yüksek araştırma üretmek için desteklemekle sorumludur. Hiçbir koşulda, intihal ya da bilimsel kötüye kullanımına izin verilmemektedir.

ViraVerita E-Dergi'ye gönderilen çalışmalar bilimsel çalıntı konusunda kontrol edilirler. Editörler iddia edilen veya kanıtlanmış bilimsel kötü kullanımdan haberdar olurlarsa makaleyi geri çekebilirler.

Editörler, gerekli durumlarda gönderilen çalışmayı düzeltme, geri çekme veya çalışma hakkında özür yayınlamayı kabul ederler. ViraVerita E-Dergi, açık erişim modelini kullanmaktadır. Dergide yayınlanması kabul edilen çalışmalar, derginin internet sitesinden açık erişim ile erişilebilir.

Dergi internet sitesinde yayınlanacak ve basılacak çalışmalar için herhangi bir ücret veya masraf talep edilmemektedir.

Yazarlar, bilimsel araştırma ve yayın etiğine aykırı olduğu bilinen aşağıdaki eylemlerden kesinlikle kaçınmalıdır:

- İntihal: Başkalarının özgün fikirlerini, metotlarını, verilerini veya eserlerini bilimsel kurallara uygun biçimde atıf yapmadan kısmen veya tamamen kendi eseri gibi göstermek,
- Sahtecilik: Bilimsel araştırmalarda gerçekte var olmayan veya tahrif edilmiş verileri kullanmak,
- Çarpıtma: Araştırma kayıtları veya elde edilen verileri tahrif etmek, araştırmada kullanılmayan cihaz veya materyalleri kullanılmış gibi göstermek, destek alınan kişi ve kuruluşların çıkarları doğrultusunda araştırma sonuçlarını tahrif etmek veya şekillendirmek,
- Tekrar yayım: Mükerrer yayınlarını akademik atama ve yükselmelerde ayrı yayınlar olarak sunmak,
- Dilimleme: Bir araştırmanın sonuçlarını, araştırmanın bütünlüğünü bozacak şekilde ve uygun olmayan biçimde parçalara ayırıp birden fazla sayıda yayımlayarak bu yayınları akademik atama ve yükselmelerde ayrı yayınlar olarak sunmak,
- Haksız yazarlık: Aktif katkısı olmayan kişileri yazarlar arasına dâhil etmek veya olan kişileri dâhil etmemek, yazar sıralamasını gerekçesiz ve uygun olmayan bir biçimde değiştirmek, aktif katkısı olanların isimlerini sonraki baskılarda eserden çıkartmak, aktif katkısı olmadığı halde nüfuzunu kullanarak ismini yazarlar arasına dâhil ettirmek,
- Destek alınarak yürütülen araştırmalar sonucu yapılan yayınlarda destek veren kişi, kurum veya kuruluşlar ile bunların katkılarını belirtmemek,
- Henüz sunulmamış veya savunularak kabul edilmemiş tez veya çalışmaları, sahibinin izni olmadan kaynak olarak kullanmak,
- İnsan ve hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalarda etik kurallara uymamak, yayınlarında hasta haklarına saygı göstermemek, hayvan sağlığına ve ekolojik dengeye zarar vermek, gerekli izinleri almamak,
- Bilimsel araştırma için sağlanan veya ayrılan kaynakları, mekânları, imkânları ve cihazları amaç dışı kullanmak,
- Akademik atama ve yükseltmelerde bilimsel araştırma ve yayınlara ilişkin yanlış veya yanıltıcı beyanda bulunmak.



#### **Yazarların Uyması Gereken Etik İlkeler ve Yazarların Sorumlulukları:**

- Yazarlar COPE standartlarının yanı sıra 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu hükümleri ile Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'nde belirlenen esaslara uymakla yükümlüdür.
- Çalışmaların bilimsel, etik ve hukuki sorumluluğu yazar(lar)a aittir.
- Yazarlar, çalışmalarındaki düşüncelerin ortaya çıkmasında etkili olan ve çalışmaya katkı sağlayan her türden kaynağa referans vermekle yükümlüdür. Buna göre kaynakça listesi eksiksiz olmalı, intihal ve sahte veriye yer verilmemelidir.
- Yazar(lar) akademik etik ilkeleri dikkate almalı ve çalışmalarını bu ilkeler doğrultusunda hazırlamalıdır.
- Yazarlar, kişisel yollarla elde ettikleri bilgileri çalışmalarında kullanmak için adı geçecek kişi ve/veya kurumlardan gerekli izinleri almakla yükümlüdür. Gerekli onay ve izinlerin alınmadığı bilgiler ilgili çalışmada kullanılmamalıdır.
- Gönderilen makalelerin yazar(lar)ının o makaleye emek veren kişiler olması gerekmektedir. Makaleye emek vermeyen kişilerin yazar olarak eklendiğinin tespiti durumunda makale hangi aşamada olursa olsun reddedilir. Bununla bağlantılı olarak, makale gönderildikten sonra yazar ekleme veya çıkarma gibi taleplerde bulunulamaz.
- Yazarlar, çalışmaya katkıda bulunmuş tüm yazar isimlerini, kurum bilgilerini, iletişim adreslerini ve ORCID bilgilerini eksiksiz ve doğru vermeli, bu bilgilerde bir değişiklik olması durumunda dergi yetkililerini bilgilendirmelidir.
- Yazarlar yayımlanan çalışmalarında bir sorun ya da hata fark ettiklerinde derginin ilgili editörlerini bilgilendirmeli ve sorunun düzeltilmesinde iş birliği yapmalıdır.
- Yazarlar makalelerinin hazırlanmasında eğer bir hibe, fon ya da başka bir mali destek almışsa bu durumu editörlere makaleyi gönderirken açık bir şekilde beyan etmelidir.
- Dergiye gönderilen çalışmaların intihal taramasından (Turnitin vb. programlar aracılığıyla) geçmiş olması ve raporun, makale tam metniyle birlikte sisteme yüklenmesi gerekmektedir. Benzerlik oranı %10'un üzerinde olan makaleler değerlendirmeye alınmaz.
- Ayrıca alan araştırması içeren yazılar için ilgili kurumlardan alınmış etik kurul onay belgesi gerekmektedir.
- Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması-çıkarcılığıyla ilgili durumu ViraVerita E-Dergi yetkililerine bildirmekle yükümlüdür. Dergiye gönderilen çalışmaların YÖK'ün "BİLİMSEL ARAŞTIRMA VE YAYIN ETİĞİ YÖNERGESİ"ne uygun olması beklenmektedir: <https://www.yok.gov.tr/Sayfalar/Kurumsal/mevzuat/bilimsel-arastirma-ve-etik-yonetmeligi.aspx>

#### **Etik İzinler**

- Yazarlar için Etik Kurul izni gerektiren araştırmalar ve yapılması gerekenlerin bir kısmı aşağıda sıralanmıştır. Bu kapsamda yapılacak çalışmalar için Etik Kurul'dan izin alındığına dair bilginin makalede belirtilmesi ve izin belgesinin bir nüshasının dergi sistemine yüklenmesi gerekir.

#### **Etik Kurul Belgesi Gereken Çalışmalar:**

- Anket, mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme teknikleri kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen her türlü araştırma,
- İnsanların (materyal/veriler dahil) deneysel ya da diğer bilimsel amaçlarla kullanılması,
- Kişisel verilerin korunması kanunu gereğince retrospektif çalışmalar, Bunun yanı sıra başkalarına ait ölçek, anket, fotoğrafların kullanımı için sahiplerinden izin alınması ve belirtilmesi,
- Kullanılan fikir ve sanat eserleri için telif hakları düzenlemelerine uyulduğunun belirtilmesi gerekmektedir.

#### **Hakemlik Süreci**

- ViraVerita E-Dergi'ye gönderilen çalışmalar, çift-kör hakemlik sürecine ve ilgili hakem sürecinin sonucuyla bağlantılı olan nesnel değerlendirmeye dayalı editör kararına bağlıdır.
- ViraVerita E-Dergi'ye gönderilen her çalışma, dergi yayın politikasına uygunluk açısından editör tarafından değerlendirilir ve konusunda uzman en az iki hakeme gönderilir.
- Editörler, yazarlar ile çıkar çatışması olmayan hakemleri, çalışmayı değerlendirmek üzere atamakla sorumludur.
- Dergiye gönderilen çalışmaların yazar-hakem ve hakem-yazar süreçlerinde gizlilik esastır.
- Dergi, çıkar çatışmalarını hakem değerlendirmelerinde adil bir şekilde yürütmek için çift taraflı kör hakemlik sürecini işletmektedir. Böylelikle değerlendirme süreci ve sonrasında hakemler ve yazarlar birbirlerinden haberdar olmayacaklardır. Sürecin yönetimini izleyen editör çıkar çatışması oluşan durumlarda editörlüğe bilgi vererek ilgili çalışmanın başka bir alan editörüne yönlendirilmesini talep etmekle sorumludur.
- Yazarlar, hakemlerin geri bildirimleri doğrultusunda gecikmelere imkân vermeyecek biçimde ve hakem ya da editörlerle iş birliği içerisinde istenen güncellemeleri yapmak ve numaralanmış bir biçimde raporlandırmakla yükümlüdür.

6. **Dil:** ViraVerita E-dergi'nin yayım dili Türkçe ve İngilizce'dir.

7. **Yazım Kuralları:** Yazılar, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/viraverita/writing-rules> adresinden ilan edilen yazım kurallarına uygun şekilde yazılmalıdır. Yazılar 3000-20000 kelime arasında olmalıdır. Editörler 20000 sözcük sınırın üzerinde kalan makalelerin değerlendirme sürecine alınıp alınmayacağına karar verme yetkisine sahiptir. Makalelere 100-250 kelimedenden oluşan Türkçe ve İngilizce özetlere, özetlerin altında 5 anahtar kelimeye ve metnin sonunda kaynakçaya sahip olmalıdır. Dergiye gönderilecek çalışmalar referans sistemi, dipnot gösterme biçimi ve kaynakça düzeni bakımından American Psychological Association (APA) 7.0 stiline uygun olarak hazırlanmalıdır.

8. **Başvuru:** Değerlendirilmesi istenen akademik makaleler, DERGİPARK çevrimiçi dergi sistemi üzerinden, <https://dergipark.org.tr/viraverita> adresinden gönderilmelidir. Makaleler .docx veya .doc dosyası biçiminde çevrimiçi sisteme yüklenmelidir. Makale sürecinin tümü kullanıcı adı ve şifre ile girilen çevrimiçi dergi sistemi üzerinden sürdürülmektedir.

Editörler ile yazarlar arasındaki iletişim yine bu sistem üzerinden gerçekleştirilir. Yayımlanmak üzere dergiye gönderilen makaleler ile birlikte yazar(lar)ın adı ve soyadı, unvanı, kurum ve elektronik posta adresi gibi iletişim bilgileri çevrimiçi sistemde güncel haliyle yer almalıdır. Yazar(lar)la ilgili bilgiler metin içerisinde çift-kör hakem sürecine hazırlık için çıkartılmalıdır. Ayrıca, yazar(lar) ilişkili kişisel bilgiler, Word dosyasından da silinmiş olmalıdır. (Yazar Bilgilerinin silinmesi için “Özellikler” seçeneğine MS Word’ün “dosya” bölümünden ulaşılabilir).

9. **Makale Değerlendirme Süreci:** ViraVerita E-Dergi’ye gönderilen makaleler, ilan edilen son gönderim tarihinden sonra, öncelikle sayı editörlerinin kontrolünden geçer. Editörler makaleleri, yazarların cinsiyeti, uyruğu, etnik kökeni, siyasi felsefesi ve dini inancı gibi hususlardan bağımsız şekilde ayrımcılık yapmadan değerlendirir. Editörler içerik ve biçim olarak uygun bulunmayan yazıları yayım sürecine sokmadan reddetme hakkına sahiptir. Editör değerlendirmesinden geçen makaleler çift-kör hakem değerlendirme sürecine dâhil edilir. Makaleler konunun uzmanı olan iki hakem tarafından değerlendirilir. Hakemlerin kimlikleri hakkında yazar(lar)a, yazar(lar)ın kimlikleri hakkındaysa hakemlere bilgi verilmez. Hakemlerden birinin olumsuz, diğerinin olumlu görüş bildirmesi durumunda makale üçüncü hakeme gönderilir ya da editör görüşü yazılır. Makalenin yayımlanabilmesi için iki olumlu görüş bildirilmesi gereklidir. Üçüncü hakemden gelecek görüşe göre de editörler makalenin yayınlanıp yayınlanmayacağına kendi değerlendirmesine göre karar verir. Çift-kör hakem süreci ortalama iki ay sürmektedir. Hakemlerin düzeltme istemesi durumunda, yazar(lar) bu durum hakkında bilgilendirilir, ve yazar(lar)ın gerekli düzeltmeleri iki hafta içinde tamamlayarak editörlere geri göndermesi gerekmektedir. Yazarların, hakemler tarafından kabul edilen makalelerinin son halini dergi [şablonuna](#) göre düzenleyerek kabul tarihinden itibaren on gün içinde çevrimiçi sisteme yüklemesi gerekmektedir.
10. **Yayımlanan yazıların yayın hakları:** ViraVerita E-dergi’ye gönderilen yazılar için [telif hakkı bildirim formu](#) imzalanması gerekmektedir. Yazılara telif ücreti ödenmez. Yazarlar makalelerini başka bir yerde, yayın kuruluna bildirimde bulunarak ve ViraVerita E-dergi’ye referans vererek yayımlayabilir. Yazılardan ancak kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir. ViraVerita E-dergi’de yayımlanmış yazılarda yer alan görüş ve ifadelerden yazarlar sorumludur.



## [Ethical Principles and Publication Policy]

- 1. Aim and Scope:** ViraVerita International Interdisciplinary Encounters Journal is a peer-reviewed academic journal internationally indexed (Philosopher's Index and Index Copernicus) and aims to publish genuine scientific articles in the fields of philosophy, psychology, law, sociology, anthropology, communication, history, political sciences, and international relations.
- 2. Medium of Publishing:** ViraVerita is an electronic journal and accepts the open policy as stated by the [Budapest Open Access Initiative](#).
- 3. Frequency of Publication:** ViraVerita is a biannual journal (Spring and Fall). Spring volume is published between 1-31 May and Fall volume is published between 1-30 November. Manuscript submission for the Spring issue is due by February 15 at the latest, and for the Fall issue by August 15 latest. The editors may extend or shorten the submission deadlines, considering the publication period. ViraVerita E-Journal announces a dossier topic for each issue and calls for related articles, but it is also open to (a limited number of) open-theme articles.
- 4. Content:** ViraVerita E-Journal only accepts research articles, reviews, case reports, translations, and book reviews. Manuscripts should not have been previously published anywhere else and should not be in the process of review for publication elsewhere.
- 5. Publication Ethics** ViraVerita E-Journal follows the COPE ethical standards. In cases of misuse or violation of publication ethics, it uses the [publication ethics flowcharts developed by COPE](#). In addition, authors are obliged to comply with the Law No. 5846 on Intellectual and Artistic Works and the Directive on Scientific Research and Publication Ethics of Higher Education Institutions. ViraVerita E-journal defends freedom of expression but reserves the right to reject any articles which contains discriminatory and hate speech without publishing. The scientific, ethical, and legal responsibility of the manuscript belongs to the author(s). The author(s) should consider the principles of academic ethics and prepare their manuscript in line with these principles. The author(s) of the submitted manuscripts must be the person(s) who contributed to the manuscript. If it is detected that people who have not contributed to the article are included as authors, the manuscript will be rejected at any point. Also, requests such as including or removing authors cannot be made after the manuscript has been submitted. If authors have received a grant, fund, or other financial support in the preparation of their manuscript, they should clearly declare this to the editors at the time of submission. The manuscripts submitted to the journal must have passed a plagiarism scanning (via Turnitin etc. programs) and the report must be uploaded to the system together with the full text of the manuscript. Manuscripts with a similarity rate of more than 10% will not be evaluated. For articles containing field research, an ethics committee approval document from the relevant institutions is required.

Information on the publication ethics and responsibilities of ViraVerita E-Journal is given in detail below. The publisher, authors and referees are obliged to comply with these principles.

The journal editors are responsible for improving the scientific quality of the journal and encouraging authors to produce research of high scientific quality. Under no circumstances, plagiarism or scientific misconduct is allowed.

Manuscripts submitted to ViraVerita E-journal are checked for scientific plagiarism. If the editors become aware of alleged or proven scientific misuse, they may withdraw the article.

The editors agree to correct, retract or publish an apology for the submitted manuscript if necessary. ViraVerita E-Journal uses an open access model. Studies accepted for publication in the journal are accessible via open access on the journal's website.

No fees or expenses are charged for the manuscripts to be published and published on the journal website. Authors should strictly avoid the following actions that are known to be contrary to scientific research and publication ethics:

- Plagiarism: Representing the original ideas, methods, data or works of others as one's own work in whole or in part without citation in accordance with scientific rules,
- Forgery: Using non-existent or falsified data in scientific research,
- Distortion: Falsifying research records or data, falsifying devices or materials that were not used in the research, falsifying or shaping the results of the research in line with the interests of the persons and organizations receiving support,
- Republishing: Presenting duplicate publications as separate publications for academic appointments and promotions,
- Slicing: Inappropriately and inappropriately dividing the results of a research into parts in a way that disrupts the integrity of the research and publishing them in more than one issue and presenting these publications as separate publications in academic appointments and promotions,
- Unfair authorship: Including or excluding people who have not actively contributed, changing the author ranking in an unjustified and inappropriate manner, removing the names of active contributors from the work in subsequent editions, using one's influence to have one's name included among the authors even though one has not actively contributed,
- Failure to specify the persons, institutions or organizations providing support and their contributions in publications made as a result of research conducted with support,
- Using theses or studies that have not yet been submitted or defended and accepted as a source without the permission of the owner,

- Failure to comply with ethical rules in research on humans and animals, not respecting patient rights in publications, harming animal health and ecological balance, not obtaining the necessary permissions,
- Misuse of resources, spaces, facilities and equipment provided or allocated for scientific research,
- Making false or misleading statements regarding scientific research and publications in academic appointments and promotions.

#### **Ethical Principles and Responsibilities of Authors:**

- In addition to COPE standards, authors are obliged to comply with the Law No. 5846 on Intellectual and Artistic Works and the Directive on Scientific Research and Publication Ethics of Higher Education Institutions.
- The scientific, ethical, and legal responsibility of the manuscript belongs to the author(s).
- Authors are obliged to give references to all kinds of sources that are effective in the emergence of ideas in their work and contribute to the study. Accordingly, the bibliography list should be complete, plagiarism and fake data should not be included.
- The author(s) should consider the principles of academic ethics and prepare their manuscript in line with these principles.
- Authors are obliged to obtain the necessary permissions from the persons and/or institutions to be mentioned in order to use the information obtained through personal means in their studies. Information for which the necessary approvals and permissions have not been obtained should not be used in the relevant study.
- The author(s) of the submitted manuscripts must be the person(s) who contributed to the manuscript. If it is detected that people who have not contributed to the article are included as authors, the manuscript will be rejected at any point. Also, requests such as including or removing authors cannot be made after the manuscript has been submitted.
- Authors should provide complete and accurate names, institutional information, contact addresses and ORCID information of all authors who contributed to the study, and inform the journal authorities in case of any changes in this information.
- Authors should inform the relevant editors of the journal when they notice a problem or error in their published work and cooperate in correcting the problem.
- If authors have received a grant, fund, or other financial support in the preparation of their manuscript, they should clearly declare this to the editors at the time of submission.
- The manuscripts submitted to the journal must have passed a plagiarism scanning (via Turnitin etc. programs) and the report must be uploaded to the system together with the full text of the manuscript. Manuscripts with a similarity rate of more than 10% will not be evaluated.
- For articles containing field research, an ethics committee approval document from the relevant institutions is required.
- Authors are obliged to report any conflict of interest to the ViraVerita E-Journal authorities. Studies submitted to the journal are expected to comply with the "SCIENTIFIC RESEARCH AND PUBLICATION ETHICS DIRECTIVE" of YÖK: <https://www.yok.gov.tr/Sayfalar/Kurumsal/mevzuat/bilimsel-arastirma-ve-etik-yonetmeligi.aspx>

#### **Ethical Permissions**

- The researches that require Ethics Committee permission for authors and some of the things to be done are listed below. For the studies to be conducted within this scope, the information that permission has been obtained from the Ethics Committee must be stated in the article and a copy of the permission document must be uploaded to the journal system.

#### **Studies requiring Ethics Committee Certificate:**

- All kinds of research conducted with qualitative or quantitative approaches that require collecting data from participants using survey, interview, focus group study, observation, experiment, interview techniques,
- The use of human beings (including material/data) for experimental or other scientific purposes,
- Retrospective studies in accordance with the law on the protection of personal data,
- In addition, obtaining and indicating permission from the owners for the use of scales, questionnaires and photographs belonging to others,
- For the intellectual and artistic works used, it must be stated that copyright regulations are complied with.

#### **Refereeing Process**

- Manuscripts submitted to ViraVerita E-Journal are subject to a double-blind peer-review process and an editorial decision based on an objective assessment linked to the outcome of the respective peer review process.
- Each manuscript submitted to ViraVerita E-Journal is evaluated by the editor for compliance with the journal's editorial policy and sent to at least two expert referees.
- Editors are responsible for appointing referees who have no conflict of interest with the authors to evaluate the manuscript.
- Confidentiality is essential in the author-referee and referee-author processes of the manuscripts submitted to the journal.
- The journal operates a double blind review process to ensure that conflicts of interest are handled fairly in the review process. Thus, referees and authors will not be aware of each other during and after the evaluation process. The editor who oversees the management of the process is responsible for informing the editorial office in cases of conflict of interest and requesting that the relevant work be directed to another field editor.
- Authors are obliged to make the requested updates in line with the referees' feedback in a way that does not allow delays and in cooperation with the referees or editors and to report them in a numbered format.

6. **Language:** ViraVerita E-Journal accepts submissions in Turkish and English.

7. **Instructions for Authors:** The articles should be written in accordance with the guideline announced at this web page: <https://dergipark.org.tr/en/pub/viraverita/writing-rules>. The articles should be within the range of 3000-20000 words. The editors have the authority to decide whether articles over the 20000-word limit will be included in the reviewing process. Articles should include abstracts in Turkish and in English between 100-250 words with 5 keywords indicated just below and should have a

Bibliography at the end. The articles should be prepared in accordance with the American Psychological Association (APA) 7.0 style in terms of reference system, endnotes and bibliography.

- 8. Submission Guideline:** The articles should be submitted via DERGİPARK online journal system at: <https://dergipark.org.tr/en/pub/viraverita>. The format of the manuscripts uploaded should be in .docx or .doc file. The entire article process, including the communication between editors and authors, is conducted through the online journal system, which is accessed with a username and password. Along with the submitted manuscripts, the contact information of the author(s) such as name and surname, title, institution and e-mail address should be included in the online system in its up-to-date form. Information of the author(s) should be removed from the manuscript for the double-blind review process. Also, personal information about the author(s) should be removed from the Word file. (To remove the author(s) information apply to File>Properties>Author).
- 9. Manuscript Review Process:** Manuscripts submitted to ViraVerita E-Journal are first reviewed by the editors of the issue after the announced deadline. The editors review the articles without discrimination, regardless of the authors' gender, nationality, ethnic origin, politics and religious beliefs. Editors have the right to reject articles that are found unsuitable in terms of content and format before allowing them to enter the editorial process. Manuscripts that pass the editorial review are submitted to the double-blind peer review process. They sent to two reviewers who are experts in the related subject. Neither the author(s) nor the reviewers are not informed about the identity of the other party. If one of the reviewers rejects and the other accepts the manuscript, then the manuscript is sent to the third reviewer, or the editorial opinion is received. In order for the manuscript to be published, two positive opinions are required. According to the opinion of the third reviewer, the editors decide whether the manuscript will be published or not. The double-blind review process takes an average of two months. In case the reviewers request revisions, the author(s) are informed about this situation. The author(s) are required to complete the necessary revisions within two weeks and send them back to the editors. Authors are also required to edit the final version of their manuscript accepted by the reviewers according to the [journal template](#) and upload it to the online system within ten days from the acceptance date.
- 10. Publication Rights:** A [copyright notification form](#) must be signed for manuscripts submitted to ViraVerita E-journal. No copyright fee is paid for the manuscripts. Authors may publish their articles elsewhere by notifying the editorial board and giving reference to ViraVerita E-Journal. Articles can only be quoted by citing the source. In terms of the opinions and expressions in the articles published in ViraVerita E-Journal, the responsibility belongs to the author(s).



## [Yazım Kuralları]

Yazılar, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/viraverita/writing-rules> adresinden ilan edilen kurallara uygun şekilde yazılmalıdır. Yazılar 3000-20000 kelime arasında olmalı, 100-250 kelimedenden oluşan Türkçe ve İngilizce özetlere, özetlerin altında 5 anahtar kelimeye ve metnin sonunda kaynakçaya sahip olmalıdır. Dergiye gönderilecek çalışmalar referans sistemi, dipnot gösterme biçimi ve kaynakça düzeni bakımından [American Psychological Association \(APA\) 7.0 stiline](#) uygun olarak hazırlanmalıdır. Lütfen [şablonu](#) takip ediniz.

1. Yazılar MS Word formatında, Calibri yazı karakterinde, 1,5 satır aralığı ile yazılmalıdır. Harf büyüklüğü metin gövdesinde (blok alıntılar dâhil) 12 punto, yazının diğer bölümlerinde (sonnot, özet, kaynakça, tablo gibi) 10 punto olmalıdır. Sonnot numarası noktalama işaretlerinden sonra gelmelidir. Başlıkların altındaki paragraflar sola yaslı diğer paragraflar ise bir tab içeriden başlamalıdır. Paragraf aralıkları satır aralıklarından farklı olmamalıdır.

2. Yazılarda en fazla dört düzeyde başlık kullanılmalıdır. Bu başlıklar düzeyine göre sırasıyla şu şekilde yazılmalıdır:

Ana Başlık (Özetlerin Üzerindeki): XXXXXXXX XXXXXXX (Sözcüklerin ilk harfleri büyük- kalın-24 punto-Ortalanmış)

Ana Başlık (Makale Başlangıcındaki): XXXXXXXX XXXXXXX (Sözcüklerin ilk harfleri büyük- kalın-16 punto-Ortalanmış)

Birinci Düzey Alt başlık (Metnin içindeki temel başlıklar-Giriş, Sonuç ve Kaynakça da dâhil): XXXXXXX XXXXX (Sözcükler büyük-kalın-12 punto- Sola yaslı)

İkinci Düzey Alt başlık: XXXXX XXXXX (Sözcüklerin ilk harfleri büyük-kalın- 12 punto-Sola yaslı)

Üçüncü Düzey Alt başlık: XXXXX xxxxxx (Sadece ilk kelime büyük harfle başlar-12 punto-kalın- italik-Sola yaslı)

Dördüncü Düzey Alt başlık: i. XXXXX xxxx (i,ii,iii, vb. ile başlar -12 punto-Sola yaslı)

Metin içi tüm başlıklar 12 punto harflerle, sola bitişik ve üstteki kuralları takip ederek yazılmalıdır. Tüm başlıkları takip eden metnin ilk paragrafı da sola bitişik olmalıdır. Ana başlıktan önce iki, başlık ile paragraf arasında bir satır boşluk bulunmalıdır. Diğer düzey alt başlıklarda ise başlıktan önce bir ve başlık ile paragraf arasında bir satır boşluk bırakılmalıdır.

3. Alıntılar da metin gövdesinde olduğu gibi 12 punto büyüklüğünde ve Calibri karakterinde yazılmalıdır. Alıntı 40 kelimedenden fazla metin içinde çift tırnağa alınmalı, 40 kelimeyi aşarsa blok halinde, sağdan ve soldan 1.5 cm içeriden, tek satır aralığı ile yazılmalı ve tırnak işareti kullanılmamalıdır.
4. Yazılarda açıklama notu dipnot olarak değil sonnot olarak verilmelidir. Sonnotlar olabildiğince kısa ve az sayıda tutulmalıdır.
5. Yüzyıllar ve rakamlar yazıyla ("yirminci yüzyıl", "üç" gibi) yazılmalıdır.
6. Tablolar ve Şekillerin metin içinde kullanımı aşağıdaki şekilde olmalıdır (detaylı gösterim için [şablonu](#) takip ediniz)

Tablolar: Tabloların veriliş şekli ile ilgili olarak yine APA Publications Manual 7. baskı esas alınmalıdır. Tablo numarası ve Tablo başlığı tablonun üstünde kelimelerin baş harfleri büyük olarak 10 punto, sola yaslı bir şekil yer almalıdır. Tablonun başlığı italik yazılmalıdır. Tablolar satır ve sütunlardan oluşmalıdır, bu temel öğeleri taşıdıktan sonra tasarımda farklılıklar olabilir. İlgili tabloya metin içinde mutlaka açık bir şekilde atıf yapılmalıdır. Tabloya ait notlar varsa yine sola yaslı bir şekilde tablonun altında 10 punto olacak şekilde yer almalıdır. Tablolarda ondalık sayılar verilirken, '.' dan sonra iki basamak yazılmalıdır (örn., 3.25, 12.68 gibi).

Şekiller: Şekillerin veriliş şekli ile ilgili olarak yine APA Publications Manual 7. baskı esas alınmalıdır. Şekil numarası ve Şekil başlığı şeklin üstünde kelimelerin baş harfleri büyük olarak 10 punto, sola yaslı bir şekil yer almalıdır. Şeklin başlığı italik

## Referans Kuralları

Dergimize gönderilecek yazıların APA (7. Baskı) referans sisteminde hazırlanmış olması gerekmektedir.

APA (7. Baskı) sistemine göre metin içi referans örnekleri:

- İlgili çalışmanın tümüne bir atıf söz konusuysa:

Tek yazar:

Kuçuradi (2007)...

Kuçuradi'ye (2007) göre...

(Kuçuradi, 2007)

İki yazar:

Charlesworth & Chinkin (2000)...

Charlesworth & Chinkin'e (2000) göre...

(Charlesworth & Chinkin, 2000)

- Tırnak içinde doğrudan bir alıntı varsa:

Tek yazar:

(Kuçuradi, 2007, s. 14)

İki yazar:

(Charlesworth & Chinkin, 2000, s. 213)

- Yazar sayısı 3 ise (ilk yazarın Adı Soyadı & ark., yıl)

(Colin Leach & ark., 2010)

Yazar sayısı 3'ten fazla ise (ilk yazarın Soyadı & ark., yıl)

(Leach & ark., 2010)

- Derleme kitapta da üstteki kurallar geçerlidir.

- Elzem olduğu durumda ikincil kaynaklara atıfta bulunurken: (Mümkün olduğunca ikincil kaynaklara atıftan kaçınılmalı)

Foucault'ya (1991) göre .... (akt. Bernauer, 2005).

- Cümle sonunda birden fazla esere atıfta bulunuluyor ise kaynaklar parantez içinde alfabetik sıra ile verilmelidir.

(Dalbert, 1997; Kleft & Dobson, 1990; Smith & ark., 1980; John Winson & ark., 1986, s.56).

- Bir yazara ait aynı tarihli birden fazla eser:

(Mouffe, 2008a)

(Mouffe, 2008b)

- Çeviri kitaplar, özgün eser basım tarihleriyle verilmeli:

Barthes, (1970/1996)...

(Barthes, 1970/1996)...



• Tezlerin metin içinde gösterimi de tek yazarlı eserlerle aynı kuralları izlemektedir.

• Raporlar, broşürler, kurum yayınları şu şekilde gösterilir:

Anlatısal kullanımda ilk alıntı: Dünya Sağlık Örgütü (DSÖ, 2013)

Daha sonraki kullanımlarda: DSÖ (2013)

Doğrudan alıntılarda ilk kullanım: Xxx raporuna bakıldığında (Dünya Sağlık Örgütü [DSÖ], 2013)

Daha sonraki kullanımlarda (DSÖ, 2013)

• Yazar ya da editör yoksa ya da bilinmiyorsa eserin başlığı yazarın isminin yerine kullanılır: (Leylâ ile Mecnun, 2014, s. 67)

Veya yazarı anonim olarak belirtilen kaynaklarda yazar adı yerine anonim yazılmalı: (Anonim, 2014)

• Eserin tarihi bilinmiyorsa, yıl yerine “b.t.” (bilinmeyen tarih) ifadesi kullanılır:

Erdem, Y. (b.t.)

• Bir internet sitesinin metin içinde referans gösterilmesi:

Yazarı belli ise (bir grup adı da olabilir): (Soyadı, yıl) ya da (Organizasyonun adı, yıl) Yazarı belli olmayan bir kaynağa verilecek referanslar sonnotlarda gösterilmelidir.

Belgenin başlığı. (yılı). İnternet sitesinin adı. URL adresinden GG.AA.YYYY tarihinde alınmıştır.

## Kaynakça Yazımı

Kullanılan kaynaklar makale sonunda “Kaynakça” listesi olarak APA (7. Baskı) formatında verilmiş olmalıdır.

Kaynakçada yer alan eserler yazarların soyadlarına göre alfabetik olarak sıralanmalı ve aslı hale getirilmelidir. Bir yazarın birden fazla eserinden yararlanılmışsa yazarın adı her eser için yeniden yazılmalı ve sıralama eserlerin tarihlerine göre eskiden yeniye doğru yapılmalıdır. Aynı yıl içinde yazarın birden fazla basılan eserine atıf yapılmışsa (2000a), (2000b), (2000c) ... şeklinde kaynaklar yine kronolojik sıralamaya dâhil edilmelidir.

APA (7. Baskı) sistemine göre örnek kaynakça:

Bora, A. (2021). *Kadınların sınıfı* (10. Baskı). İletişim Yayınları.

Barthes, R. (1996). *S/Z* (S. Öztürk Kasar Çev.). YKY. (Özgün eser basım 1970).

Hammersley M. & Atkinson, P. (2007). *Ethnography: Principles in practice* (3. Baskı). Routledge.

Deleuze, G. & Guattari, F. (2001). *Kafka: Minör bir edebiyat için* (1. Baskı). (Ö. Uçkan ve I. Ergüden, Çev.). YKY. (Özgün eser basım 1975).

Wulff, H. (2013). Ethnografiction and reality in contemporary Irish Literature. M. Cohen (Ed.), *Novel Approaches to Anthropology* (1. Baskı., s. 205-226) içinde. Lexington Books.

Türkeş, A. Ö. (2008). “Sol”un romanı. M. Gültekingil (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce* (1. Baskı., s. 1052- 1073) içinde. İletişim Yayınları.

Ergül, H. (Ed.). (2013). *Sahanın sesleri: İletişim araştırmalarında etnografik yöntem* (1. Baskı). Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Aydın, D., Ceyhan, Ç. & Aydın, M. B. (2013). İfade özgürlüğü açısından ağ tarafsızlığı kavramı ve Türkiye'deki hukuki düzenlemeler ve pratik uygulamaları. *Mülkiye Dergisi*, 37(3), 37-61.

Rodriguez, J. (2018). The US Minimalist Movement: Radical Political Practice?. *Review of Radical Political Economics*, 50(2), 286-296. <https://doi.org/10.1177/0486613416665832>

Baker, U. (2002). *From opinions to images: Towards a sociology of affects* [Yayımlanmamış doktora tezi]. Orta Doğu Teknik Üniversitesi.

Sevinç, M. (2022, 24 Aralık). Niyazi Berkes'in düşüncesinde kuruluş yılları ve Cumhuriyet. *Diken*. <https://www.diken.com.tr/niyazi-berkesin-dusuncesinde-kurulus-yillari-ve-cumhuriyet/>

Göç İdaresi Genel Müdürlüğü. (2017). 2016 Türkiye Göç Raporu (Yayın no. 40). [https://www.goc.gov.tr/kurumlar/goc.gov.tr/YillikGocRaporlari/2016\\_yiik\\_goc\\_raporu\\_haziran.pdf](https://www.goc.gov.tr/kurumlar/goc.gov.tr/YillikGocRaporlari/2016_yiik_goc_raporu_haziran.pdf)

Kurosawa, A. (1954). *Rashomon* [Film].

Saygılıgil, F. (2022, 25 Kasım). Susmamak/Cadılıktan Vazgeçmemek. ViraVerita: Disiplinlerarası Karşılaşmalar. <https://viraverita.org/yazilar/susmamakcadiliktan-vazgecmemek> adresinden 8 Ocak 2023 tarihinde alınmıştır.

Odman, A. (2021, 20 Kasım). *Benjamin'in İzinde Türkiye'de Mekânsal Enkazbilim Çalışmaları: Kalkınma ve Kıyımı Belgelemek* [Sözlü Sunum]. Enkaz ve Parlıtı: Benjamin'de Sanat, Politika, Tarih, Ankara, Türkiye.



## [Writing Rules]

---

Manuscripts should be written in accordance with the rules announced at <https://dergipark.org.tr/tr/pub/viraverita/writing-rules>. Manuscripts should be between 3000-20000 words, have Turkish and English abstracts of 100-250 words, 5 keywords under the abstracts and a bibliography at the end of the text. Manuscripts to be submitted to the journal should be prepared in accordance with the American Psychological Association (APA) 7.0 style in terms of reference system, footnote format and bibliography layout. Please follow the template.

1. Maximum four levels of titles should be used in the manuscripts. These titles should be written in the following order according to their level:

Main Title (Above Abstracts): **XXXXXXXXXX XXXXXXXXX** (Initial letters of words capitalized - bold - 24 pt - centered)

Main Title (at the beginning of the article): **XXXXXXXXXX XXXXXXXXX** (Initial letters of words capitalized - bold - 16 point - centered)

First Level Subtitle (Basic titles in the text; including Introduction, Conclusion and References): **XXXXXXX XXXXX XXXXX** (Words capitalized-bold-12 point font-left justified)

Second Level Subtitle: **XXXXXX XXXXXX** (Capitalize the first letters of the words - bold - 12 point font - left justified)

Third Level Subtitle: ***XXXXXX xxxxxxx*** (Only the first word is capitalized-12 point font-bold-italic-left justified)

Fourth Level Subtitle: i. **XXXXXX xxxx xxxx** (starts with i,ii,iii, etc. -12 font-left justified)

All in-text titles should be written in 12-point font, left-adjacent and following the rules above. The first paragraph of the text following all titles should also be left-adjacent. There should be two spaces before the main title and one line space between the title and the paragraph. For other sub-titles, there should be one line space before the title and one line space between the title and the paragraph.

2. Quotations should be written in 12-point font size and Calibri font. If the quotation is less than 40 words, it should be double-quoted in the text; if it exceeds 40 words, it should be written as a block, 1.5 cm from the right and left, single-spaced and without quotation marks.
3. Explanatory notes should be given as endnotes, not footnotes. Endnotes should be kept as short and few as possible.
4. Centuries and numbers should be written in script (such as "twentieth century", "three").
5. The use of Tables and Figures should be follow the format shown below (follow [the template](#) for the details)

Tables: Presentation of tables should be based on the APA Publications Manual, 7th edition. The table number and the title of the table should be placed above the table in 10-point, left-justified format with the initial capital letters. The title of the table should be italicized. Tables should consist of rows and columns; there may be differences in design after these basic elements. The relevant table must be explicitly cited in the text. If there are notes related to the table, they should be placed under the table, left justified, in 10 font size. When giving decimal numbers in tables, two digits should be written after the decimal point (e.g., 3.25, 12.68, etc.).

Figures: Presentation of figures should be based on the APA Publications Manual, 7th edition. The figure number and the title of the figure should be placed above the figure in 10-point, left justified, with the initial capital letters. The title of the figure should be in italics. The relevant figure must be explicitly cited in the text. If there are notes related to the figure, they should be placed below the figure, left justified, in 10 pt. font size and within the boundaries of the figure.

## Reference Rules

Manuscripts should be prepared in **APA (7th Edition)** reference system.

### Examples of In-text citation for APA 7th style

- **When referring to an entire work**

- **Single authors:**

- Kuçuradi (2007)

- According to Kuçuradi (2007)

- (Kuçuradi, 2007)

- **Two authors:**

- Charlesworth & Chinkin (2000)

- According to Charlesworth & Chinkin (2000)

- (Charlesworth & Chinkin, 2000)

- **If the reference is a direct citation in quotation marks:**

- **Single Author:**

- (Kuçuradi, 2007, p. 14)

- **Two authors:**

- (Charlesworth & Chinkin, 2000, p. 213)

- **If the number of authors is 3 (first author's name and surname, year)**

- (Colin Leach et al., 2010)

- **If the number of authors is more than 3 (Surname of the first author et al., year)**

- (Leach et al., 2010)

- **The above rules also apply to the edited books.**

- **When referring to secondary sources when it is essential:**

- (References to secondary sources should be avoided as much as possible)

- According to Foucault (1991) .... (cited in Bernauer, 2005).

- **If more than one work is cited at the end of a sentence, the references should be given in alphabetical order in parentheses.**

- (Dalbert, 1997; Kleft & Dobson, 1990; Smith et al., 1980; John Winson et al., 1986, p.56).

- **More than one work by the same author with the same date:**

- (Mouffe, 2008a)

- (Mouffe, 2008b)

- **Translated books should be given with the publication date of the original work:**

- Barthes, (1970/1996).

- (Barthes, 1970/1996).

- **The presentation of dissertations in the text follows the same rules as single-author works.**

- **Reports, brochures, and institutional publications are cited as follows:**

- First citation in narrative: World Health Organization (WHO, 2013)

- In the subsequent uses: WHO (2013)

- First use in direct quotations: Xxx report (World Health Organization [WHO], 2013)

- In the subsequent uses (WHO, 2013)

- **If the author or editor is absent or unknown, the title of the work is used instead of the author's name:**

- (Leylâ ile Mecnun, 2014, p. 67)

- Or, in sources where the author is anonymous, instead of the author's name it should be written 'anonymous':  
(Anonymous, 2014)

- If the date of the work is unknown, the expression "n.d." (no date) is used instead of the year:

Erdem, Y. (n.d.)

- To cite a website in the text:

If the author is known (it can be a group name):

(Surname, year) or (Name of the organization, year) Citation to a source of unknown authorship should be shown in endnotes.

Title of the document (year). Name of the website. Retrieved from URL on DD.AA.YYYYY.

## Reference List

All the references used should be given in **APA 7th Edition** format as a "Bibliography" list at the end of the article. The works included in the bibliography should be listed alphabetically according to the surnames of the authors and should be changed. If more than one work of an author is used, the author's name should be rewritten for each work and the order should be made from old to new according to the dates of these works. If more than one published work of the author is cited in the same year, the references as (2000a), (2000b), (2000c) ... should be included in the chronological order.

### An example of a reference list for APA 7th style:

Strunk, W., Jr., Becker, E., & White, E. B. (1979). *The guide to everything and then some more stuff* (3rd ed.) Macmillan.

Florian, L. (Ed.). (2014). *The SAGE handbook of special education* (2nd ed., Vol. 1). SAGE Publications.

Foucault, M. (2011). *Madness: The invention of an idea*. (A. Sheridan, Trans.). Harper Perennial Modern Thought. (Original work published 1954)

Wulff, H. (2013). Ethnografiction and reality in contemporary Irish Literature. In M. Cohen (Ed.), *Novel Approaches to Anthropology* (1st ed., p. 205-226). Lexington Books.

Rodriguez, J. (2018). The US Minimalist Movement: Radical Political Practice?. *Review of Radical Political Economics*, 50(2), 286-296. <https://doi.org/10.1177/0486613416665832>

Valentin, E. R. (2019, Summer). *Narcissism predicted by Snapchat selfie sharing, filter usage, and editing* [Master's thesis, California State University Dominguez Hills]. CSU ScholarWorks.

World Health Organization. Department of Reproductive Health and Research. (2019). *Respect women: Preventing violence against women* (WHO/RHR/18.19). <https://www.who.int/reproductivehealth/publications/preventing-vaw-framework-policymakers/en/>

Grady, D. (2020, January 9). Vaping kills a 15-year-old in Texas. *New York Times*. <https://www.nytimes.com/2020/01/09/health/teen-vaping-death.html>

Avramova, N. (2019, January 19). *The Secret to a long, happy, healthy life? Think agepositive..* CNN. <https://www.cnn.com/2019/01/03/health/respect-toward-elderly-leads-to-long-life-intl/index.html>

*For more please check [apastyle.apa.org](https://apastyle.apa.org)*

## BİR ARADALIK ÖRNEĞİ OLARAK BİREYDEN BÜTÜNE LİKENLERİ

### FROM INDIVIDUAL TO WHOLE: LICHENS AS EXAMPLES OF SYMBIOSIS

Mustafa YAVUZ<sup>1</sup>

#### Özet

Taksonomik olarak likenler, Mantarlar Âlemi altında ayrı bir grup olarak ele alınırlar. Antik Çağ'dan itibaren materia medica kitaplarına da konu olmuş, tedavi edici özellikleri sebebiyle dikkat çekmişlerdir. Türkiye'de likenlerin biyolojisiyle ve tarihiyle ilgili çalışmalar artık belirli bir düzeye erişmiştir. Bu yüzden, likenlerin felsefede ve felsefece ele alınmaları epistemolojik açıdan mümkündür. Ortakyaşam organizmaları olarak bilinen likenlerin ikili doğası, bireysel ortakların bireyler halinde tekil yaşadıkları durumlarda gözlemleyemediğimiz bazı beliren (İng. emergent) özelliklere yol açar. Bu çalışmada, likenlerin bölünemez bireyler (İng. indivisible individuals) olup olmadığı sorusundan hareketle liken tallusunun nispeten dengeli bir sistem ve hatta minyatür bir 'ekosistem' olduğu konusu ele alınacaktır. Sonuç olarak biyolojik olgu ve olayların gerek tanımlanmalarında gerek açıklanmalarında metodolojik aygıt olarak belirmenin (Ar. zuhur, İng. emergence) dikkate alınması önerilecektir. Biyolojik bilgiden hareketle felsefe özellikle de biyofelsefe ve etik bakımından likenler model organizmalar olarak ele alınacak hem bireyler hem topluluklar ve toplumlar için bir arada yaşama ilkeleri belirlenebileceği öne sürülecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Belirimcilik, biyofelsefe, biyoloji felsefesi, metabiyoloji, simbiyoz.

---

|                                    |   |   |
|------------------------------------|---|---|
| Gönderim Tarihi/Submitted          | : | 23.03.2024  |
| Kabul Tarihi/Accepted              | : | 20.05.2024  |
| Sorumlu Yazar/Corresponding Author | : | Mustafa YAVUZ   |
| E-posta / E-mail                   | : | mustafay007@gmail.com   |
| Doi                                | : | 10.47124/viraverita.1457582   |
| Atıf / To Cite:                    | : | Yavuz, M. (2024). Bir Aradalık Örneği Olarak Bireyden Bütüne Likenler. <i>ViraVerita E-Dergi</i> , 10(19), 1-21. Doi: 10.47124/viraverita.1457582 |

---

<sup>1</sup> Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Bilim Tarihi Bölümü (ORCID: 0000-0002-7797-8459).

### Abstract

Taxonomically, lichens are classified as a distinct group under the Kingdom Fungi. They have been subject to materia medica books since the ancient times, drawing attention for their medicinal properties. Studies on the biology and history of lichens in Türkiye have now reached a significant level. Therefore, it is epistemologically plausible to consider lichens in philosophy and from a philosophical perspective. The dual nature of lichens known as symbiotic organisms leads to the emergence of certain properties that are not observable when individual partners live separately. The present study explores whether lichens are indivisible individuals, discussing the lichen thallus as a relatively balanced system and even a miniature 'ecosystem'. Consequently, this paper proposes that emergence, as a concept, can be considered a methodological apparatus in both defining and explaining biological facts and phenomena. Building on biological knowledge, it is suggested that philosophy, particularly biophilosophy and ethics, can consider lichens as model organisms. Through this perspective, principles for coexistence of both individuals, communities, and societies can be established.

**Keywords:** Biophilosophy, emergentism, metabiology, philosophy of biology, symbiosis.



## Bir Aradalık Örneği Olarak Bireyden Bütüne Likenler

### GİRİŞ

Likenler, günümüz taksonomisinde Mantarlar Âlemi altında yani bitkilerden ayrı bir grup olarak sınıflandırılan simbiyotik organizmalar olarak tanınırlar. Biyoloji biliminin tarihinde uzun yıllarca geçerli olan klasik tanıma göre bir liken, birden fazla canlı varolanın bir araya gelmesiyle oluşmuş yepyeni bir canlı varolandır. İlk cümlede değinildiği gibi likenler günümüzde Mantarlar Âlemi altında sınıflandırılarak Botanik yani Bitkibilim kategorisine dâhil edilir ve bitkibilimciler tarafından çalışılırlar. Benzer bir bakış Antik ve Orta çağlarda da görülmektedir ki likenler tarih boyunca Bitkiler Âlemi altında ele alınmışlardır. Bunun sebeplerinden birisi, -bitkiler âleminin hemen hemen tüm mensupları gibi- likenlerin materia medica kapsamında tıbbî bitki olarak görülmüş olmalarıdır. Antik Dünya’da likenlerin tıp ya da eczacılık gibi alanlarda türlü hastalıkları tedavi maksatlı kullanımları farklı tarihi çalışmalara konu olmuştur. Söz gelimi Pedanios Dioscorides’in De Materia Medica olarak bilinen eserinde ve farklı dillerdeki tercümelerinde likenlerin kullanımları (Yavuz, 2012), ve bunun yanı sıra, Gaius Plinius Secundus’un De Historia Naturalis adlı doğa tarihi eserinde liken bahsi (Yavuz, 2013) ele alınmıştır. Antik Çağ’ın tıbbî bitkiler alanında otorite kabul edilebilecek bu iki ismi yanı sıra İslam Medeniyetinden bazı bilginlerin de eserleri likenolojik açıdan incelenmiştir. Böylelikle, likenler üzerinden botanik ve eczacılık tarihi özelinde bilginin farklı diller, kültürler ve medeniyetler arasında sürekli aktarımına dikkat çekilmiştir. Kısaca listelemek gerekirse, IX. asrın önemli isimlerinden Ebubekir Zekeriya Râzî’nin Kitabu’l Mansurî adlı eseri likenler bakımından irdelenmiş ve günümüzde bir liken cinsi ismi olan Usnea kelimesinin Arapça Uşne (اشنة) kelimesinden geldiği ortaya koyulmuştur (Yavuz ve Çobanoğlu, 2010). Böylelikle, günümüz likenolojisinde geçerli olan adlandırmanın (Lat. nomenclature) Usnea cins ismi üzerinden etimolojik olarak Orta Çağ İslam Medeniyetine dayandığı ispatlanmıştır. Bilimler, tarihleriyle epistemolojik olarak irtibat halinde iseler de ontolojik olarak bu bağ zayıflamış, kopmuş veya en iyi ihtimalle başkalaşmıştır. Zekeriya Râzî örneğindeki benzer çalışmalarla İbn Sînâ (X. yy) ve İbnu’l Baytar (XIII. yy) karşılaştırması yapılmış (Yavuz, 2018) ve ayrıca Bîrunî’nin (X. yy) bir eserinde liken kullanımı detaylarıyla incelenmiştir (Yavuz, 2020). Böylelikle, belirli asırlarda likenlerin hangi maksatlarla

kullanıldıkları, nasıl adlandırılıp sınıflandırıldıkları, liken ve insan ilişkisinin düzeyi etraflıca ele alınmıştır.

Liken teriminin kökeni ve kullanımının tarihi ise, botaniğin babası sayılan Theophrastos'a dayanır. Theophrastos, aşağıdaki alıntıdan anlaşılacağı üzere liken terimini bitkibilime kazandıran isimdir (Yavuz, 2017):

ὡς ἐπὶ πολὺ δὲ ἐκ τῶν τοιούτων συμβαίνει συκῆ μὲν ψωριᾶν, ἐλάα δὲ  
λειχνηᾶν, ἀμπέλῳ δὲ ῥεῖν ὡς περ καὶ κλείδημός φησιν λεπτός γὰρ ὁ καρπὸς  
ἄπεπτος ὢν καὶ ῥώδηγι

Ancak bu tür durumlar çok sık görülür, incir ağacında ψωρα (psora) hastalığı, zeytin ağacında λειχην (leikhen) hastalığı, üzüm ağacında ise akıntı oluşur, Clidemus'uniii da dediği gibi; çünkü meyve ince ama sulu ve dolgundur (Wimmer, 1854, s. 183).

Theophrastos, bu eserinde incir ve zeytin ağaçlarına musallat olan iki hastalık olarak gördüğü psora ve leikhen terimleriyle adlandırdığı oluşumlardan bahseder. Günümüzde Psora kelimesi de bir liken cins ismi olarak kullanımdadır. Theophrastos'a göre psora ve liken, aşırı nemlilik sebebiyle bitkilerin aşırı filizlendiği dönemde ortaya çıkarlar.

Bu çalışmada öncelikle likenlerin anatomik, morfolojik, fizyolojik ve ekolojik özelliklerine değinilecektir. Böylelikle felsefede sıklıkla sorulan nedir sorusu, liken örneği üzerinden cevaplanacaktır. Ardından, ortakyaşam (İng. symbiosis) tanımı ve bu tanımın tarihsel arka planı ele alınarak genelde biyoloji felsefesi özelde de biyofelsefe açısından bazı çıkarımlar sıralanacaktır. Doğada, ortakyaşam sergileyen başka canlılar da olduğu unutulmamalıdır. Likenler, ortakyaşayan organizmalar arasından, bu çalışma için model olarak seçilmişlerdir.

## LİKEN NEDİR?

Likenler, klasik bakışa göre simbiyotik yani ortakyaşayan organizmalar olarak tanımlanırlar(dı). Bu simbiyozu yani ortakyaşamı, mikobiyont denen bir mantar ortak ve fotobiyont denen bir ya da daha fazla fotosentetik ortak oluşturur. Fotobiyontlar genellikle yeşil alg olmakla birlikte bazen siyanobakteridirler. Genellikle likenler ayrıık talluslar halinde bulunurlar ve bu yüzden bireyler (İng. individuals) olarak ele alınırlar (Nash, 2008, s. 1). Likenler bireyler olarak ele alınıyor olsa da aslında bir mikro-ekosistem oldukları iddia edilebilir.

İsveçli ünlü bitkibilimci ve tabip Carolus Linnæus, likenlerin nomenklatüründe bir başlangıç noktasıdır. Species Plantarum (1753, ss. 1140-1156) adlı eserinde, 80 farklı liken türünü tek bir Lichen cinsi altında toplamıştır. Hem adlandırma hem de sınıflandırma

bakımından modern likenbilimin ortaya çıkışı, modern biyolojinin ortaya çıkışı ile eşzamanlıdır. Carl Linnæus'un öğrencisi ünlü bitkibilimci Erik Acharius (1757-1819) tarafından kaleme alınan ve kısaca *Methodus Lichenes* (1803) ve *Lichenographia universalis* (1810) olarak bilinen eserlerle liken çalışmaları bilim tarihindeki müstakil yerini almıştır. Sonraki yarım asırda, Alman botanikçi Simon Schwendener likenin alg ve mantardan meydana geldiğini keşfetmiştir (1869). Bundan çok kısa bir süre sonra, Finlandiyalı Vainio (1890, s. XIII-XV) tarafından 'Lichenized Fungi' ve 'Non-lichenized Fungi' yani likenleşmiş ve likenleşmemiş mantarlar ayrımı ortaya koyulmuştur. Vainio'nun ortaya koyduğu ve günümüzde hâlen kullanılan likenleşmiş mantar terimine ilerleyen bölümlerde tekrar değinilecektir. Likenleri mantarlardan, alglerden ya da türlü bitkilerden ayırt edici özellikleri anatomik, morfolojik, fizyolojik ve ekolojik olarak ele almak gerekir. Çünkü bu özellikler sayesinde bir likeni hem diğer organizmalardan hem de kendisini oluşturan alt birimlerden ayırt etmek mümkün hale gelir.

Morfolojik olarak likenler kabuksu, yapraksı ve dalsı-çalımsı olmak üzere üç farklı grupta kategorize edilirler (Büdel ve Scheidegger, 2008). Kabuksu (İng. crustose) likenler, özortama (Lat. substratum) doğrudan medulla ile çok sıkı tutunurlar. Örnek olarak *Lecanora campestris*, *Rhizocarpon geographicum* gibi türler verilebilir. Yapraksı (İng. foliose) likenler, özortama alt korteks tabakası ve rizinleri ile gevşekçe tutunurlar. Örnek olarak *Xanthoria parietina* türü ve *Parmelia*, *Collema* cinslerinin türleri verilebilir. Dalsı ya da Çalımsı (İng. fructicose) likenler, özortama tek bir noktadan tutunarak sarkan ipliksi veya şerit şeklinde tallusa sahiptirler. Örnek olarak *Usnea florida*, *Evernia prunastri*, *Pseudevernia furfuracea* türleri sayılabilir.

Anatomik yapıları bakımından likenler homeomerik ve heteromerik tallusa sahip olanlar olmak üzere iki grupta incelenirler (Büdel ve Scheidegger, 2008). Homeomerik tallus tipinde, algler ve mantarlar tallus içinde homojen olarak dağılmış ve tabakalaşmamış şekildedir. Daha çok Cyanobacteria (sözelimi *Nostoc*) içeren likenlerde yaygındır. Bu likenler daha ilkel kabul edilir. Örnek olarak *Collema* ve *Leptogium* cinsleri verilebilir. Heteromerik tallus tipindeyse algler (gonid tabakası) ve mantarlar (medulla) tallus içinde ayrı ayrı tabakalar olarak yer alırlar. Gelişmiş kabul edilen likenler heteromerik tallusa sahiptirler Örnek olarak *Xanthoria parietina*, türü ve *Parmelia*, *Evernia*, *Lecanora* cinslerinin türleri verilebilir.

Tüm bunların yanı sıra, likenler üzerinde yaşadıkları özortam tipine göre de sınıflandırılırlar. Epifitik likenler, ağaç kabuğu, dalları, odun, kereste, kütük vs. üzerinde, bitki yapraklarında, karayosunları veya diğer likenler üzerinde yaşarlar. Karayosunları üzerinde

olanlara musikol, başka liken tallusları üzerinde olanlara likenikol gibi özel isimler de verilmiştir. Saksikol likenler, taş, kaya, duvar, kiremit, beton vs. üzerinde yaşayan türlerken, Terrikol likenler, doğrudan toprak üzerinde yaşarlar (Seaward, 2008).

Likenlerin ekolojik önemlerine dair kurulacak birkaç cümleden ilki, talluslarında kütin veya kütikula gibi bir su geçirmez koruyucu tabaka olmadığından kükürt dioksit, metaller, radyoaktif maddeler gibi kirleticileri doğrudan biriktirir olmalarıdır. Bu sebeple likenler atmosferik kirlilik için indikatör görevi görürler. İngiltere ve Almanya gibi ülkelerde, büyük şehirlerde gelişen likenler ve hava kirliliği arasındaki korelasyonu gösteren listeler ve haritalar hazırlanmıştır (Seed vd., 2013). Likenler ayrıca salgıladıkları liken asitleri ile tutundukları kayaları yavaş yavaş eritip delerek taşların aşınıp toz haline gelmesine yani toprak oluşumuna öncülük ederler (Cooper, 1953). Bu nedenle likenler süksesyonda öncü bitkilerdir. Söz gelimi volkan patlamalarından sonra, o arazide ilk gelişebilen botanik unsurların başında gelirler. Terrikol likenler toprağa tutundukları ve toprağı tuttukları için erozyonu önlemeye de yardımcı olurlar (Mottershead ve Lucas, 2000).

Likenler tarafından üretildiği tespit eden yaklaşık 800 ikincil metabolit bulunmaktadır. Bu ikincil bileşiklerin yalnızca birkaçı diğer mantarlar veya bitkiler tarafından da üretilebilir (Ranković ve Kosanić, 2015). Bir likenin bünyesinde üretilen tüm ikincil bileşikler, mantar ortak tarafından üretilir. Uygun laboratuvar koşullarında bazı liken kültürlerinde de üretilebilen bu bileşikler esasında türlere özgüdür ve doğal gelişen likenlerde çevreye uyumun bir göstergesi olarak bolca üretilirler. Aynı zamanda bu ikincil bileşikler sayesinde likenlerin sitotoksik, antiproliferatif, antioksidan, apoptotik ve antimikrobiyal özellikler gösterdikleri bildirilmiştir (Açıkgöz vd., 2013; Coşkun vd., 2014; Özyiğitoğlu vd., 2017).

## SİMBİYOZ DÜŞÜNCESİ

İsviçreli bitkibilimci Simon Schwendener, 1868 yılında bir bildiri olarak sunduğu konuyu bir yıl sonra yayımlayarak likenlerin anatomik yapılarında birden fazla organizma olduğunu bildirmiştir: Liken Tallusu Üzerine Araştırmalar'da da bahsettiğim gibi, soredyumlar kısmen yeşil hücrelerden, kısmen de bunları saran renksiz fibrillerden müteşekkildir (1869, s. 8). Schwendener, likenler üzerinde yaptığı çalışmalar sonucunda likenlerin algler ve mantarlardan oluştuklarını göstermesine rağmen, eserinde simbiyoz terimini tanımlamamıştır. Alman bitkibilimci Albert Bernhard Frank, Schwendener'e atıfla bu terimi tanımlar:

İki farklı türün birlikte ya da iç içe yaşadığı tüm durumları, her iki varlığın da süreçte oynadığı rolü henüz hesaba katmayan, yani salt birlikte yaşamaya dayanan ve simbiotismus teriminin önerilebileceği en geniş kavram altında toplamalıyız. Bu ilişki şimdi organik yaratılışta farklı bir karakter göstermektedir, çünkü iki varlık arasındaki en gevşek ilişkiden en yakın ve gerekli bağlantıya kadar çeşitli aşamaları ayırt edebiliriz (Frank, 1876, s. 195).

Bu ifadelerden iki yıl sonra, Alman cerrah ve bitkibilimci Heinrich Anton de Bary, 16 Eylül 1878 tarihli bir toplantıda simbiyoz terimiyle ilgili bazı belirlenimler ortaya koyar ve ertesi yıl bu ifadeleri tekrar yayımlar:

Bu ders için bir konu aramam gerektiğinde, birbirleriyle tuhaf bir iş birliği ilişkisi olan iki bitkiyi incelemekle meşgul idim. Mevcut meşguliyetim, ancak bunun gibi benzer bir aradalıkların yaklaşık on yıldır çok dikkat çekici bir ölçekte tanındığı ve genel fayda iddiasında bulunmaya uygun olduğu düşüncesiyle, beni farklı isimlerle bilinen organizmaların bir arada var olması olgusunu düşünmeye yöneltti. Kısaca ve genel olarak söylemeyi seçersek: Simbiyoz (de Bary, 1878, s. 121, 1879, s. 5).

Günümüzde, simbiyoz terimi yerine giriş cümlesinde belirttiğimiz gibi Türkçe ortakyaşam kelimesi kullanılmaktadır. Yukarıdaki alıntılardan anlaşılacağı gibi, ortakyaşam, iki ya da daha fazla tür canlıının bir arada yaşaması olarak tanımlanmıştır. Anatomik, morfolojik ve fizyolojik birliktelik olarak da görülen ortakyaşamın canlılar dünyasında birbirinden farklı üç türünü gözlemlemek mümkündür. Bunlar, sırasıyla Parazitizm, Kommensalizm ve Mutualizm'dir (Paracer ve Ahmadjian, 2000, s. 6). Parazitizm'de ortakyaşar canlılardan biri fayda sağlarken diğeri zarar görür. Komensalizmde bir canlı fayda sağlarken diğeri ne fayda ne zarar görür. Üçüncü tür ortakyaşam yani mutualizm, bazen simbiyoz terimi yerine de -yanlışlıkla- kullanılır. Mutualizmde ortakyaşar her canlı varolan fayda sağlamış olur. Mutualizmin simbiyoz terimine yükseltgenmesi, Anton de Bary'nin terimi kullandığı dönemde model organizma olarak likenler üzerinde çalışıyor ve diğeri iki ortakyaşam tipinin o dönemde çoktan ayrı isimlerle biliniyor olmasından kaynaklanmaktadır. Yinelemek gerekirse, simbiyoz, mutualizmi de kapsayan bir üst terimdir.

Simbiyogenez, holobiyontu oluşturan farklı canlı varolanların birlikte varoluşları (İng. coexistence) sonucu ortaya çıkar (Guerrero vd., 2013). Böylelikle aslında simbiyogenez, ortakyaşam sonucunda yeni organ ve organizmaların türediği anlamına gelen bir görüştür. Likenler üzerinde çalışan ünlü Rus bitkibilimci Konstantin Sergeyeviç Merejkovski (1855-1921) tarafından öne sürülen bu görüş (Khakhina, 1992, ss. 3-41), Lynn Margulis'in elinde hayvansal

ve bitkisel hücrelerdeki mitokondrilerin atalarının aslında prokaryotik hücreler olduklarını ve ökaryotik hücreler tarafından ilhak edildiklerini öne süren endosimbiyotik teoriye dönüşmüştür (2001, s. 47). Margulis'e göre, çekirdekli hücre de simbiyogenezle evrilmiştir (2001, s. 53). Hatta Margulis, eşeyli üreyen canlılarda görülen döllenmenin bir anlamda çekirdek kaynaşması olduğunu, ve bu kaynaşmanın döngüsel ortakyaşam birleşmelerinden kalma olduğu iddia eder (2001, s. 118). Buna göre döngüsel ortakyaşamlarda, birlikte yaşayan ortakyaşarlar, ayrılan ortaklara göre daha uzun yaşarlar. Nitekim, Margulis'in savlarına göre ortakyaşama dayalı, etkileşimli ve karşılıklı bir yaşamımız olduğundan, öteki olmadan yaşayamayız (2001, s. 126).

İş birliği ve ortakyaşam, biyolojik mirasımızın bütünleşmiş bir kısmı olarak da görülür (Paracer ve Ahmadjian, 2000, s. 227). Lynn Margulis, Rus coğrafyacı Pyotr Alekseyeviç Kropotkin tarafından ortaya atılan ve sıklıkla yaşam mücadelesine karşı bir argüman olarak kullanılan karşılıklı yardımlaşma ilkesine atıfla, simbiyogenez tartışmalarında insanın sosyal yaşantısına da değinir (Margulis, 1990). Kropotkin'e göre, yaşam mücadelesinde işbirliği ve karşılıklı yardımlaşma, canlılardaki evrimsel değişikliğin başat unsurlarıdır (1902, ss. 1-20). Yine benzer bir yaklaşıma göre, mutualistik simbiyoz insanın sosyal baskınlığının evriminde kilit rol oynamış ve bu varsayıma göre işbirliği insanın hem yaşayakalmasına hem de üremesine yarar sağlamıştır (Corning, 1983). Ortakyaşam düşüncesinin önemiyle ilgili olarak İspanyol canlıbilimleri felsefecisi Javier Suárez (2018), simbiyozun çağdaş biyolojide ve biyoloji felsefesinde temel bir rol oynadığını iddia eder. Görülen o ki, simbiyoz düşüncesi, son zamanlarda biyoloji felsefesinde önemli bir yer işgal etmektedir. Simbiyotik ilişkilerin öneminin ve yaygınlığının keşfi, alandaki eski tartışmalara yeni bir ışık getirmiştir ki bu tartışmalar, biyolojik bireylik kavramıyla ilgili konuları da içermektedir. Suárez'e göre, bu tartışmaların önemli bir yönü, evrimsel hologenom kavramının oluşturulmasıdır. Bu kavram, Lynn Margulis tarafından (Guerrero vd., 2013) da kullanılan holobiyont terimine gönderme yapar. Ayrıca holobiyontların evrimde doğal seçilimin birimi olduğu fikrini ve hologenom kavramındaki yeniliğin, dünyadaki yaşamı sürdürmek için ortakyaşamın öneminin daha geniş bir şekilde anlaşılmasında yattığını öne sürmektedir.

Nörologların ve nörobiyologların tepkisini çekme pahasına da olsa bitki nörobiyolojisi terimini kullanan İtalyan bitkibilimci Stefano Mancuso, Bitki Ulusu adlı eserinde (2022) likenlere bir sayfadan fazla yer vererek ortakyaşam konusuna değinir. Mancuso'ya göre (2022, ss. 114-117), mantar ve alg simbiyontlarının bir arada bulunması likene başka hiçbir yerde görülmemiş inanılmayacak derecede yeni kabiliyetler kazandırmaktadır. Böylelikle ortakyaşam yoluyla

düzenlenen iş birliği sayesinde yaşam başka türlü erişilmesi imkânsız olan sonuçları elde etmeyi öğrenmiştir. Bir başka İtalyan felsefeci Emanuele Coccia, ortakyaşam tarihini etrafıca ele alır. Ayrıca Coccia'nın sadece başkalarının yaşamını yaşayabilir olduğumuz iddiası, eş deyişle, yaşamın her zaman kendisinin çevresi olması olgusu yine bir simbiyotik teoriye benzer (2021, ss. 59-60). Çünkü bunun bir adım sonrasında tüm canlıların başkasının yaşamında yaşıyor olduğunu da dile getirir. Coccia, bu düşüncelerini simbiyoz ve simbiyogenesis ile bir arada anmaktadır. Esasında, biyosferde hiçbir canlının bağımsız, yalnızca kendinde, başkasıyla hiçbir bağlantısı olmayan, arı ve steril bir yaşam sürmediği iddia edilmiştir (Yavuz, 2019).

Mutualizm her ortakyaşarın fayda sağladığı bir tür ortakyaşam ise de iş birliği ile karıştırılmamalıdır. Oxford Üniversitesi öğretim üyelerinden zoolog William Donald Hamilton tarafından ortaya atılan bir görüş, akraba bireyler arasında iş birliğinin evriminin desteklendiğini iddia eder (Smith ve Szathmary, 2019, s. 38). Hamilton, aynı dergide art arda yayımlanan iki makalesiyle bireyler arasında cereyan edebilecek muhtemel ilişki tiplerini irdeler ve formüle eder (1964a, 1964b). Bir bireyin komşularıyla ilişkisi kazan-kazan (seçilim), kazan-kaybet (bencilik), kaybet-kazan (özgecilik) ve kaybet-kaybet (karşı seçilim) olarak listelenir. Özetle, iş birliği, akrabalar arasındaysa, evrimsel olarak doğal seçimde bireye fayda sağlayabilmektedir. İş birliği (İng. cooperation) genellikle aynı türden bireylerin sergilediği türüçi (intraspecies) bir faaliyetken, mutualizm farklı türden canlıların türlerarası (interspecies) yürüttükleri eylemler bütünü olarak tanımlanır (Paracer ve Ahmadjian, 2000, s. 6). Bir arada yaşam ifadesi ile kastedilen birbiri ile aynı tür olmayan iki (veya daha fazla) ayrı canlı varolanın, yepyeni bir yaşam düzeni kurmuş olması mıdır? Cevap büyük ihtimalle evet olacaktır. Çünkü ortakyaşamın iş birliği gibi ayrık birlikteliklerden en önemli farkı, tümleşik organizmanın yani holobiyontun barındırdığı genetik bilgideki ani artıştır (Smith ve Szathmary, 2019, s. 45). Bu artış, üreme maksatlı duplikasyondan farklı, kümülatif bir artıştır. Ortakyaşamın, iş birliğine kıyasla daha verimli ve beliren (İng. emergent) özellikler barındırıyor olmasının temelinde bu durum vardır. Canlılar arasındaki karşılıklı ilişkilerin en verimli ve doğurgan hâli, bu bakımdan mutualistik simbiyoz olmaktadır.

Likenler söz konusu olduğunda, bir likeni liken yapan ve diğer canlılardan ayıran özelliğin ortakyaşam hâli olduğu söylenebilir. Hatta, liken ortakyaşamında beliren tüm özellikler dikkate alındığında, bu ortakyaşamın diğer ortakyaşamlardan oldukça verimli ve farklı olduğu açığa çıkar. Böylelikle aslında niçin bu çalışmada likenlerin model organizmalar olarak seçildiğine dair de bir fikir verilmiş olmaktadır.



Liken ortakyaşamı daha yakından ele alındığındaysa şunlar gözlemlenir: Alg fotosentez yaparken, mantar hifleriyle özortamdan su ve mineralleri emer. Böylelikle mantar hifleriyle sarılan alg hücreleri kuruma tehlikesinden kurtulurlar. Liken içindeki bazı algler doğada serbest olarak da yaşayabildikleri hâlde liken oluşturan mantarlar doğada serbest olarak bulunmazlar. Bu ilişkiden en çok yararlanan mantar gibi görüldüğü için bazı likenologlara göre bu bir çeşit kontrollü parazitlik örneğidir. Bir liken tallusu içinde bazen birden fazla alg ve mantar türü bulunabilir. Görünüşe göre likenleşme süreci, fotobiyontun ya da fotobiyontların foto-koruyucu düzeneklerini teşvik ederek fotosentezin devamını emniyete alır. Mikobiyontun ya da mikobiyontların antioksidan sistemini uyarır. Ayrıca, likendeki fotobiyont, izole fotobiyontlara nazaran kurumaya (İng. desiccation) daha fazla tolerans gösterir (O’Hara vd., 1983; Sass vd., 1995; Kosugi vd., 2009; Grube ve Wedin, 2016). Mikobiyont, fotobiyont tarafından üretilen ve mantar filamentleri arasına salgılanan fazla şekeri tüketir (Eisenreich vd., 2011; Grube ve Wedin, 2016; ten Veldhuis vd., 2020). Böylelikle artık belirtmelidir ki, tek tek parçalarda yani ortakyaşamın ortaklarında görülmeyen özellikler, bütünde yani likende açığa çıkmaktadır. Yirminci asrın ikinci yarısında, likenlerin -yalnızca organizma değil- ekosistem oldukları görüşü ortaya atılmıştır (Farrar, 1976). Bu görüş, liken bilimindeki güncel gelişmeler de dikkate alınarak, yakın zamanda klasik liken tanımının güncellenmesine sebep olmuştur. Buna göre bir liken, bir mantarın buna hücre dışından eşlik edecek şekilde bir ya da daha fazla fotosentetik ortağın ve belirsiz sayıda başka mikroskobik organizmanın etkileşerek oluşturduğu, kendine yeter bir ekosistemdir (Hawksworth ve Grube, 2020). Bu görüşe göre, likenlerin bir ekosistem olarak yorumlanıyor olması, kendi kendine yeter, işlevsel olarak bağımsız faaliyet gösteren birimler olmaları nedeniyledir (Grube ve Hawksworth, 2024).

İnsanın günlük yaşamında hem birey-birey, hem birey-topluluk ya da birey-toplum ilişkileri bakımından tüm bu bilgilerin bir anlamı var mıdır? Aşağıda bu soruya da odaklanmaya çalışılacaktır.

### FELSEFÎ ÇIKARIMLAR

Yukarıda alıntılındığı şekliyle ünlü likenologlar Martin Grube ve Matts Wedin’in ifadelerinden hareketle, liken bütünü (İng: holobiont) oluşturan tek tek bireylerin (İng. individual), birey hâllerinde sergileyemedikleri fizyolojik ve metabolik özelliklerin ancak ve ancak likenleşme sürecinde belirdikleri, tezahür ettikleri (İng. to emerge) söylenebilir. Buna göre, liken bir bütündür ve liken ancak bütün olarak ve bütünken anlamlılık gösterir. Burada anlamlılıkla

kastedilen, yalnız ve yalnız likenleşme sürecinde liken ürünlerinin üretilebilir, likenin uç (ekstrem) koşullarda yaşayabilir bir organizmal ekosistem olmasıdır. Eş deyişle, likenin liken olabilmesi, yani bu oluş hâlidir anlamlı olan, yoksa likeni oluşturan bireyler liken birliğinden ayrıldıklarında, tek başlarına ancak ne-ise-o olarak kalacaklar, liken anlamından uzaklaşacaklardır. Bu anlam, herhangi iki canlı varolanın herhangi bir ilişkisinde ortaya çıkmayan, özellikle simbiyoz oluşturan canlıların simbiyoz hâllerinde ortaya çıkan birtakım belirimleri imlemektedir. O yüzden, başta biyoloji felsefesi olmak üzere, canlı varolanları ele alan tüm bilim ve disiplinlerde, parça-bütün ilişkisi yeniden ele alınmalı, parça ve bütün arasında ne tür bir ilişki kurulduğu ya da kurgulandığının altı çizilmelidir. Bir liken ve o likeni oluşturan tüm organizmalar ele alındığında, şu belirlenimleri ortaya koymak gerekir:

I. Parçadan bütüne doğru gidildiğinde, yani mantar, alg ve bakteri diye adlandırılan tekil birey organizmalardan, liken ortakyaşamı katmanına çıkıldığında, bir zorunsuzluk ya da olumsuzluk olduğu görülür. Çünkü tabiatta, herhangi bir alg, mantar ya da bakteri hücrelerinin liken oluşturmaları ya da oluşumuna katılması gibi bir zorunluluk yoktur. Diğer bir deyişle, simbiyoz zorunlu değil olumsaldır. Her ne kadar canlı varolanların yaşayakalmaları adına bazı eylemleri yerine getirmeleri; söz gelimi solunum, beslenme ve boşaltım yapmaları zorunluysa da ortakyaşama katılmaları zorunsuzluk içerir. Ortakyaşar bireylerle onların oluşturduğu holobiyontu ayrı katmanlar olarak tahayyül etmek aynı zamanda bir sonraki belirlenim için de verimli olacaktır.

II. Yukarıdakine benzer bir bakışla bu sefer bütünden parçaya yani holobiyont liken seviyesinden o likeni oluşturan ortakyaşar bireyler katmanına gidildiğinde, denksizlik olduğu tespit edilir. Burada kastedilen likenin ortaya koyduğu fizyolojik özelliklerin, o likeni oluşturan bireylerde görülmeşiştir. Bu nokta model organizma olarak seçilen likenlerde, tekil bireyle bütüncül simbiyoz arasındaki en önemli farktır. Böylelikle, beliren nedir? sorusuna gelinir.

III. Likenlerin ikili -daha doğrusu çoklu- doğası, bireysel ortakların bireyler halinde tekil yaşadıkları durumlarda gözlemleyemediğimiz bazı beliren özelliklere yol açar. Yukarıda bu özelliklere yer verilmiştir. Söz gelimi, tallus veya liken fenotipi, temel olarak likeni oluşturan mantarın simbiyotik fenotipine benzerse de ancak ve ancak simbiyozun varlığında oluşabilir olmaklıkla ve simbiyontların kendilerine ait tekil bir özellik olmamakla belirir. Yani tallusun ortaya çıkmasında (morphogenesis) simbiyozun bir önkoşul olduğu sonucuna ulaşılır. Ayrıca, likenbilimin güncel literatüründe, likenlerin muhtelif mikroorganizmalar diyebileceğimiz üçüncü

bir ortağa sahip olduğu belirtilir, bu da yukarıda verilen liken tanımının güncellenmesi sonucuna yol açmıştır. Belki de bir gün, ortakyaşamda görülen bazı fenomenleri henüz tespit edilemeyen ya da işlevi tam olarak anlaşılamayan üçüncü, dördüncü ya da n'inci ortakların ortaklığa katılmasına atfetmek gerekecektir. Ancak bugün, liken ortakyaşamı örneğinden hareketle, bir bütünün, kendisini oluşturan parçaların toplamından daha fazlası olduğunu söylemek, yani liken ortakyaşamının beliren, zahir bir fenomen olduğunu dile getirmek ve böylelikle, belirimciliği (İng. emergentism), bir tür yöntemsel aygıt (İng. methodological apparatus) olarak doğal fenomenleri anlama, açıklama ve anlamlandırma çabalarımızda kullanmak, -en azından şimdilik ve bir süre- epistemik fayda sağlayacaktır.

IV. Liken oluşumunda ve dahası farklı canlıların canlılık özelliği kazanmasında, yeryüzünde ilk canlının ortaya çıkışında olduğu üzere bir formülsüzlük, kestirilemezlik olduğu ve özellikle şimdiki matematiğe uymama durumunun söz konusu olduğu iddia edilebilir. Kaufmann'ın (2020, ss. 111-115) ifadesiyle, yalnızca vidaları sıkamak ya da gevşetmek için üretilmiş olan bir tornavidanın günlük hayatımızda tam olarak kaç farklı kullanımının olduğu ya da olabileceği, hesaplanabilir veya formüle edilebilir bir fenomen değildir. Dahası, bir liken tallusunun özortamda gelişme aşamaları uzun zaman diliminde kaydedildiğinde, bu büyümenin anlaşılıp açıklanması için Öklid geometrisinin tam olarak yeterli olmayışı noktasından hareketle, liken simbiyozu katmanın morfogenetik ve fenotipik karakterlerin büyük ihtimalle fraktal geometriyle anlaşılabilir ve açıklanabilir olduğunu öne sürüyoruz. Dolayısıyla, ilerleyen yıllarda yeni bir tarzda matematik inşasıyla, canlı varolanın doğal dilini anlamaya insan zihninin biraz daha yaklaşacağını düşünüyoruz. Bu düşünce ya da varsayımımız matematikçiler tarafından yakın gelecekte yanıtlanacaktır.

V. Analogik bir anlatımla, öncül ve sonuç ilişkisi bakımından yukarıda sayılanlar gereği canlı varolanlarla ilgili tam determinist bir neden – sonuç ilişkisi kurmak mümkün değildir. Canlılar söz konusu olduğunda, mutlak determinizm barındıran açıklama ve anlatıların kısa ömürlü ve verimsiz oldukları dolayısıyla -en azından canlı varolanlarla ilgili olarak- nedenselliğin yeniden ele alınması gerektiği açıktır. Bu yüzden biyolojik dünyada, öncüller sonucu belirler ifadesi yerine, öncüller sonuca olanak sağlar ifadesini kullanmak hem ontolojik hem de epistemolojik olarak daha rasyonel bir tutumdur. Belirlemek yerine olanak sağlamak ifadesinin tercih edilmesi hususunda yukarıda kendisine atıf yaptığımız Kaufmann'ın (2020, ss. 111-115) düşüncelerine katılmamak elde değildir.

VI. Gilbert Simondon'un diliyle söylersek, bir likeni oluşturan alg, mantar veya başka organizmalar olmayıp, yarı-kararlılık gösteren doğrudan likenleşmedir. Zira, Simondon'a göre de çevresi ile etkileşimi sebebiyle bireyler değil, bireyleşme (Fr. l'individuation) yarı-kararlılık (Fr. métastabilité) sağlar (Simondon, 2007, ss. 16, 194-197). Yukarıda da kısaca değindiğimiz gibi, biyolojide likenlerin aynı zamanda likenleşmiş mantar (İng. lichenized fungi) olarak adlandırılıyor olmaları böylece daha anlamlı hâle gelir. Bu makalenin önceki bölümlerinde likenlerin ve simbiyoz kavramının tarihlerine, morfolojik, anatomik, fizyolojik ve ekolojik özelliklerine bunca değiniyor olmamız bundan dolayıdır. Likeni liken yapan sadece alg, mantar ya da bakteri değildir. Bir likeni liken yapan likenleşmedir. Likenleşme terimi süreci imlediğinden, ayrıca John Dupre ve Daniel Nicholson tarafından (2018) etraflıca ele alınan süreç ontolojisiyle de uyumludur.

VII. Ortakyaşam ilişkisinde amaç -daha doğru bir ifadeyle hasılat- yeni fenomen ve değerlerin ortaya çıkması olarak düşünülebilir (Edwards, 1992; Köksal, 2011). Öte yandan, hayvanların anatomik ve fizyolojik olarak yalıtılmış bireyler olmadıklarını, çünkü metabolik yolların tamamlanmasında işlevsel olan ortakyaşar çeşitliliğinin görüldüğünü belirten, anatomik fizyolojik, biyolojik, immünolojik, kalıtsal ve evrimselvi yolları inceleyen çalışmalar da bulunmaktadır (Gilbert vd., 2012). Kanaatimizce, böyle bir bakış toplumsal bazı soru(n)lara da cevap verebilir. Her ne kadar biyolojik olanla sosyolojik olan arasında derin bir bağ olduğu kesin ise de biyolojik olandan sosyal olana doğrudan çıkarsama ya da yükseltme yapmanın türlü sakıncaları olabileceği göze alınmalıdır. Söz gelimi, simbiyoz tanımından hareketle, bireylerin ve(ya) toplulukların kendilerine benzemez ve kendilerinden olmayan yani öteki kabul edilen birimlerle bir aradalığını teşvik etmek olumlu sonuçlar verebilecektir. Önemli olan, -liken simbiyozundaki gibi- bir araya gelebilen farklılıkların sıra dışı verimlilik ve güç yaratabileceğini bilmektir. Bu noktadan hareketle; bireyler, topluluklar ve toplumlar arasında başta saygı olmak üzere, hoşgörü ve dayanışma ilkelerinin teşvik edilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Hukuk, bireyler ve topluluklar arasındaki resmî ilişkileri düzenlemekle sınırlı olduğundan, etik duygu ve düşünceler de her bireyde yeterli seviyede gelişmediğinden toplum hayatımızda verimimiz düşmektedir. Belki de bireylerden bir arada yaşama kültürüne geçişte ilham alınacak örnekler, tabiatla birer canlı model olarak karşımızda durmaktadır: Likenler.

VIII. Organizmavii olma terimi işlevsel bir kavram olarak tartışılmış, hem likenin hem de onu oluşturan mantar ve alg bileşenlerinin birer organizma oldukları belirtilmiş, geleneksel organizma kavramının likeni tanımlamada yetersiz kaldığı ve kavramın genişletilmesi

önerilmiştir (Libby vd., 2016). O yüzden bu çalışmada ve ilerideki çalışmalarda özel olarak hem likeni hem de onu oluşturan bireyleri, genel olarak da organizmaları ve simbiyotik birlikleri kuşatacak şekilde canlı varolan ifadesini kullanmayı uygun görüyoruz.

## SONUÇ

Ülkemizde artık likenlerin tarihiyle ilgili üretim belirli bir düzeye eriştiğinden, daha derin araştırmaların planlanması gerektiği düşünülmektedir. Tam da bu yüzden bu çalışma liken biyolojisinden felsefeye bir hat çizme ve bağ kurma denemesidir. Bu yönüyle bu makale biyoloji felsefesine dahil olup, özellikle biyofelsefe türünde bir çalışmadır.

Likenler, tanım olarak ortakyaşamlı organizmalardır(r). Ortakyaşam, kısaca (birbirine) benzemez organizmaların bir arada yaşadığı bir fenomen olarak tanımlanır. Bir likenin bünyesini oluşturan tallusta da birbirine benzemez farklı organizmaların izi sürülmüştür. Genellikle bir mantar ortağı mikobiyont ve bir veya daha fazla fotosentetik ortak fotobiyont üzerinden tanımlanan likenlerin bu ikili doğası artık geniş çapta tanınıyor olmasına rağmen, bazı likenlerin üç veya daha fazla ortak içeren ortakyaşamlar olduğu görülmüştür. İlk bakışta, mikobiyontun liken birliğinin heterotrofik kısmı olduğu ve liken tallusuna şeklini verdiği genel kabul görmüşse de, likeni oluşturan ortaklar arasındaki ilişkiler aslında oldukça karmaşık olabilir. En azından ontojenik olarak farklı iki ya da daha fazla tür hücrenin özel bir birlik suretinde bir araya gelerek iş birliği yaptığı bilinmektedir. Bu birlik, amalgam şeklinde bir birleşme gibi veya füzyon gibi değil, federasyon şeklinde bir araya gelmedir. İki ayrı bireyin aynı amaç (telos) için farklı yollarla hareket etmesine benzer. O da şudur: liken tallusunun yaşayakalması.

Schwendener (1869) tarafından keşfedilen likenlerin ikili (ama günümüzde çoklu olduğu anlaşılan) doğası, bireysel ortakların bireyler halinde tekil yaşadıkları durumlarda gözlemleyemediğimiz bazı beliren özelliklere yol açar. Bu çalışmada, likenlerin bölünemez bireyler (İng. indivisible individuals) olup olmadığı sorusundan hareketle liken tallusunun nispeten dengeli bir sistem ve hatta minyatür bir 'ekosistem' olduğu konusu ele alınmıştır. Bir likenin kendisini oluşturan organizmaların toplamına eşit olmadığına dikkat çekilmiş ve biyoloji dilinin matematik dilinden farklı olduğu, söz gelimi  $1 + 2 = 3$  gibi bir işlemin ve bu işlemin sonucunun zorunsuz olduğu iddia edilmiştir. Böylece bu çalışmada, biyoloji biliminden hareketle, bilimsel veriler üzerinden bir felsefe, özce söylemek gerekirse biyofelsefe denemesi

yapılmıştır. Biyofelsefe, biyoloji bilimince üretilmiş bilgiden hareketle felsefi üretim yapmak anlamında kullanılan bir terimdir (Livingstone Smith, 2017).

İnsan, bireysel ve toplumsal yaşamında canlı varolanları örnek olarak bir takım aksiyolojik ilkeler türetebilir. Ancak bu aşamada, insanın yalnızca biyolojik ya da rasyonel bir canlı olmadığı ve farklı yönlerinin de bulunduğu dikkatlerden kaçmamalıdır. Söz gelimi likenlerin bir arada yaşamasından hareketle bireyler ve toplumların bir arada yaşamaları konusunda karşılıklı saygı ve karşılıklı fayda çerçevesinde yeni tür ilişkiler ağı ön plana çıkarılabilir. Ancak bu ilişkilerin salt çıkarıcılığa ya da bencilliğe kesinlikle indirgenmemesi gerekir. Bu yüzden de toplumsal yaşamda dayanışma ve özgecilik tarzı davranışlar teşvik edilmeli, bencillik ve umursamazlık tarzındaki davranışlar sönmelidir. Özellikle likeni oluşturan bireylerin sergileyemedikleri eylemler, üretemedikleri bileşikler liken oluşturduklarında sergilenir ve üretilir olmaktadır. İnsan ilişkilerinde ön plana çıkarılması gereken nokta belki de budur. Yani tekil bireyler olarak başaramayacağımız, üretemeyeceğimiz türlü kazanımları, mutualist simbiyotik bir dayanışmayla bütünsel olarak ortaya çıkarmamız mümkün olabilir. Aslında kültürümüzde 'birlikten kuvvet doğar' şeklinde dile getirilen bir düşüncenin, likenler kullanılarak yinelenmesi, bu makalenin çıkarımlarından biridir.

Diğer bir yönden bakıldığında, minik bir ekosistem olan likenin, bünyesinde birbirine benzemez iki (bazen daha fazla) ortakla tesis edildiği, etrafındaki omurgalı, omurgasız hayvanlarla ve bitkilerle farklı katmanlarda farklı ilişkiler yürüttüğü de dikkate alınarak; insanın, kendisine benzemeyebilen insanlarla bir arada yaşamasına dönük dengeli bir düşünce ve tutum geliştirmesinin gereği dile getirilebilir. Bu da bizi karşılıklı saygı, empati, diğerkamalık gibi başka kavramlara götürebilir. Bu ve benzeri kavramlar sosyolojinin çalışma alanına girdiğinden, bu makalede yalnızca isimleri sıralanmıştır.

Sonuç olarak biyolojik olgu ve olayların gerek tanımlanmalarında gerek açıklanmalarında metodolojik aygıt olarak belirmenin (Ar. zuhur, İng. emergence) dikkate alınması önerilmiştir. Biyolojik bilgiden hareketle felsefe yapılabileceği, bu tarz bir felsefeye özellikle biyofelsefe denebileceği bilgisi yinelenmiştir. Biyofelsefe yoluyla etik ilkeler türetilerek hem bireyler hem topluluklar ve toplumlar için birlikte yaşama kültürünün beslenebileceği öne sürülmüştür. Likenlerden ve simbiyozdan bahsederek insanda dil evrimini irdeleyen bir makaleden sonra (Hoşgör, 2016), okuduğunuz bu çalışma likenlerin biyolojisinden hareketle felsefeye yeni bir bakış öne sürmektedir. Böylelikle çalışmamızda Türkiye'de ilk kez likenler genelde biyoloji

felsefesi ve özelde biyofelsefe alanında ele alınmaktadır, hatta bu çalışma bir botanik felsefesi denemesi karakteri sergilemektedir.

**Yazar Beyanı | Author's Declaration**

**Mali Destek | Atıf Şekli:** Mustafa YAVUZ, bu çalışmanın araştırılması, yazarlığı veya yayınlanması için herhangi bir finansal destek almamıştır. | Mustafa YAVUZ has not received any financial support for the research, authorship, or publication of this study.

**Yazarların Katkıları | Authors's Contributions:** Bu makale Mustafa YAVUZ tarafından tek başına hazırlanmıştır. | Mustafa YAVUZ was prepared by the author alone.

**Çıkar Çatışması/Ortak Çıkar Beyanı | The Declaration of Conflict of Interest/Common Interest:** Mustafa YAVUZ tarafından herhangi bir çıkar çatışması veya ortak çıkar beyan edilmemiştir. | No conflict of interest or common interest has been declared by Mustafa YAVUZ.

**Etik Kurul Onayı Beyanı | The Declaration of Ethics Committee Approval:** Çalışmanın herhangi bir etik kurul onayı veya özel bir izne ihtiyacı yoktur. | The study doesn't need any ethics committee approval or any special permission.

**Araştırma ve Yayın Etiği Bildirgesi | The Declaration of Research and Publication Ethics:** Mustafa YAVUZ, makalenin tüm süreçlerinde Vira Verita E-Dergi'nin bilimsel, etik ve alıntı kurallarına uyduğunu ve verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığını, karşılaşılabilecek tüm etik ihlallerde Vira Verita E-Dergi'nin ve editör kurulunun hiçbir sorumluluğunun olmadığını ve bu çalışmanın Vira Verita E-Dergi'den başka hiçbir akademik yayın ortamında değerlendirilmediğini beyan etmektedir. | Mustafa YAVUZ declares that he complies with the scientific, ethical, and quotation rules of Vira Verita E-Journal in all processes of the paper and that he does not make any falsification of the data collected. In addition, he declares that Vira Verita E-Journal and its editorial board have no responsibility for any ethical violations that may be encountered, and that this study has not been evaluated or published in any academic publication environment other than Vira Verita E-Journal.



## KAYNAKÇA

- Acharius, E. (1803). *Methodus qua omnes detectos Lichenes: Secundum organa carpomorpha, ad genera, species et varietates*. Impensis F.D.D. Ulrich.
- Acharius, E. (1810). *Lichenographia universalis*. In qua Lichenes omnes detectos, adiectis observationibus et figuris horum vegetabilium naturam et organorum carpomorphorum structuram illustrantibus, ad genera, species, varietates differentiis et observationibus sollicite definitas. Apud Iust. Frid. Danckwerts.
- Açıkgöz, B., Karaltı, İ., Ersöz, M., Coşkun, Z. M., Çobanoğlu, G., ve Sesal, C. (2013). Screening of antimicrobial activity and cytotoxic effects of two *Cladonia* species. *Zeitschrift für Naturforschung C*, 68(5-6), 191-197.
- Büdel, B., ve Scheidegger, C. (2008). *Thallus Morphology and Anatomy*. İçinde T. H. Nash (Ed.), *Lichen Biology* (2. bs, ss. 40-68). Cambridge University Press.
- Coccia, E. (2021). *Bitkilerin Yaşamı Bir Karışım Metafiziği* (K. Kahveci, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Cooper, R. (1953). The Role of Lichens in Soil Formation and Plant Succession. *Ecology*, 34(4), 805-807. <https://doi.org/10.2307/1931347>
- Corning, P. A. (1983). *The Synergism Hypothesis: A Theory of Progressive Evolution*. McGraw-Hill.
- Coşkun, Z. M., Ersöz, M., Açıkgöz, B., Karaltı, İ., Çobanoğlu, G., ve Sesal, C. (2014). Cytotoxic, anti-proliferative and anti-microbial activities of extract from *Cladonia pocillum*.
- de Bary, H. A. (1878). Ueber Symbiose. *Tageblatt der 51. Versammlung Deutscher Naturforscher und Ärzte*, 5, 121-126.
- de Bary, H. A. (1879). *Die Erscheinung der Symbiose*. Verlag von Karl J. Trübner.
- Dupré, J., ve Nicholson, D. J. (2018). *A Manifesto for a Processual Philosophy of Biology*. İçinde D. J. Nicholson ve J. Dupré (Ed.), *Everything Flows Towards a Processual Philosophy of Biology* (ss. 3-45). Oxford University Press.
- Edwards, M. R. (1992). Symbiotic Leadership: A Creative Partnership for Managing Organizational Effectiveness. *Business Horizons*, May-June, 28-33.
- Eisenreich, W., Knispel, N., ve Beck, A. (2011). Advanced methods for the study of the chemistry and the metabolism of lichens. *Phytochemistry Reviews*, 10(3), 445-456. <https://doi.org/10.1007/s11101-011-9215-3>
- Farrar, J. (1976). *The lichen as an ecosystem: Observation and experiment*. İçinde D. Brown, D. L. Hawksworth, ve R. Bailey (Ed.), *Lichenology: Progress and problems* (ss. 385-406). Academic Press.
- Frank, A. B. (1876). *Ueber die biologischen Verhältnisse, des Thallus einiger Krusten-flechten*. İçinde F. Cohn (Ed.), *Beiträge Biologie der Pflanzen*. (C. 2, ss. 123-197). J. U. Kern's Verlag.
- Gilbert, S. F., Sapp, J., ve Tauber, A. I. (2012). A symbiotic view of life: We have never been individuals. *The Quarterly Review of Biology*, 87(4), 325-341. <https://doi.org/10.1086/668166>

- Grube, M., ve Hawksworth, D. L. (2024). Reflections on lichens as ecosystems. *New Phytologist*, 241, 972-973.
- Grube, M., ve Wedin, M. (2016). Lichenized Fungi and the Evolution of Symbiotic Organization. *Microbiology Spectrum*, 4(6), 10.1128/microbiolspec.funk-0011-2016. <https://doi.org/10.1128/microbiolspec.funk-0011-2016>
- Guerrero, R., Margulis, L., ve Berlanga, M. (2013). Symbiogenesis: The holobiont as a unit of evolution. *International Microbiology*, 16(3), 133-143. <https://doi.org/10.2436/20.1501.01.188>
- Hamilton, W. D. (1964a). The genetical evolution of social behaviour. I. *Journal of Theoretical Biology*, 7(1), 1-16. [https://doi.org/10.1016/0022-5193\(64\)90038-4](https://doi.org/10.1016/0022-5193(64)90038-4)
- Hamilton, W. D. (1964b). The genetical evolution of social behaviour. II. *Journal of Theoretical Biology*, 7(1), 17-52. [https://doi.org/10.1016/0022-5193\(64\)90039-6](https://doi.org/10.1016/0022-5193(64)90039-6)
- Hawksworth, D. L., ve Grube, M. (2020). Lichens redefined as complex ecosystems. *New Phytologist*, 227, 1281-1283.
- Hoşgör, K. (2016). Simbiyotik Bir Bakışla Dilin Evrimi. *DTCF Dergisi*, 56(2), 332-364. [https://doi.org/10.1501/Dtcfder\\_0000001494](https://doi.org/10.1501/Dtcfder_0000001494)
- Kauffman, S. A. (2020). *Fiziğin Ötesinde Bir Dünya Yaşamın Ortaya Çıkışı ve Evrimi* (M. Havzalı, Çev.). Ginko Bilim.
- Khakhina, L. N. (1992). *Concepts of Symbiogenesis: A Historical and Critical Study of the Research of Russian Botanists* (L. Margulis ve M. McMenamin, Ed.; R. Coalson ve S. Merkel, Çev.). Yale University Press.
- Kosugi, M., Arita, M., Shizuma, R., Moriyama, Y., Kashino, Y., Koike, H., ve Satoh, K. (2009). Responses to Desiccation Stress in Lichens are Different from Those in Their Photobionts. *Plant and Cell Physiology*, 50(4), 879-888. <https://doi.org/10.1093/pcp/pcp043>
- Köksal, O. (2011). Organizasyonel Etkinliği Sağlamanın Yeni Yolu: Simbiyotik Liderlik. *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 12(1), 55-72.
- Kropotkin, P. (1902). *Mutual Aid: A Factor of Evolution*. McClure, Phillips ve Co.
- Libby, E., Grochow, J. A., DeDeo, S., ve Wolpert, D. (2016). A quantitative definition of organismality and its application to lichen. *arXiv: Other Quantitative Biology*. <https://doi.org/10.48550/arXiv.1612.00036>
- Linnaeus, C. (1753). *Species Plantarum* (C. 2). Laurentii Slavii.
- Livingstone Smith, D. (2017). *Introduction: Biophilosophy*. İçinde D. Livingstone Smith (Ed.), *How Biology Shapes Philosophy: New Foundations for Naturalism* (ss. 1-8). Cambridge University Press.
- Mancuso, S. (2022). *Bitki Ulusu* (L. Tonguç Basmacı, Çev.). Alfa Yayınları.
- Margulis, L. (1990). Words as Battle Cries-Symbiogenesis and the New Field of Endocytobiology. *BioScience*, 40(9), 673-677. <https://doi.org/10.2307/1311435>

## Bir Aradalık Örneği Olarak Bireyden Bütüne Likenler

From Individual to Whole Lichens As Examples of Symbiosis

---

- Margulis, L. (2001). *Ortak Yaşam Gezegeni / Evrime Yeni Bir Bakış* (E. Uluhan, Çev.). Varlık Yayınları.
- Margulis, L., ve Fester, R. (Ed.). (1991). *Symbiosis as a Source of Evolutionary Innovation: Speciation and Morphogenesis*. The MIT Press.
- Mottershead, D., ve Lucas, G. (2000). The Role of Lichens in Inhibiting Erosion of a Soluble Rock. *The Lichenologist*, 32(6), 601-609. <https://doi.org/10.1006/lich.2000.0300>
- Nash, T. H. (Ed.). (2008). *Lichen Biology* (2. bs). Cambridge University Press.
- O'Hara, E. P., Tom, R. D., ve Moore, T. A. (1983). Determination of the In Vivo Absorption and Photosynthetic Properties of the Lichen *Acarospora schleicheri* Using Photo Acoustic Spectroscopy. *Photochemistry and Photobiology*, 38(6), 709-715. <https://doi.org/10.1111/j.1751-1097.1983.tb03604.x>
- Özyiğitoğlu, G. Ç., Açıkgöz, B., ve Sesal, C. (2017). Lichen secondary metabolites: Synthesis pathways and biological activities. *Acta Biologica Turcica*, 29(4), 150-163.
- Paracer, S. P., ve Ahmadjian, V. A. (2000). *Symbiosis: An Introduction to Biological Associations* (2. bs). Oxford University Press.
- Ranković, B., ve Kosanić, M. (2015). *Lichens as a Potential Source of Bioactive Secondary Metabolites*. İçinde B. Ranković (Ed.), *Lichen Secondary Metabolites: Bioactive Properties and Pharmaceutical Potential* (ss. 1-26). Springer International Publishing. [https://doi.org/10.1007/978-3-319-13374-4\\_1](https://doi.org/10.1007/978-3-319-13374-4_1)
- Sass, L., Csintalan, Z., Tuba, Z., ve Vass, I. (1995). Changes in photosystem II activity during desiccation and rehydration of the desiccation tolerant lichen *Cladonia convulata* studied by chlorophyll fluorescence. *Photosynthesis*, 4, 553-556.
- Schneider, J. G. (1818). *Theophrasti Eresii quae Supersunt Opera et Excerpta Librorum* (C. 1). Frid. Christ. Guil. Vogelii.
- Schwendener, S. (1869). *Die Algentypen Der Flechtengonidien: Programm Fur Die Rectoratsfeier Der Universitaet*. Universitætsbuchdruckerei von C. Schultze.
- Seaward, M. R. D. (2008). *Environmental Role of Lichens*. İçinde T. H. Nash (Ed.), *Lichen Biology* (2. bs, ss. 274-298). Cambridge University Press.
- Seed, L., Wolseley, P., Gosling, L., Davies, L., ve Power, S. A. (2013). Modelling relationships between lichen bioindicators, air quality and climate on a national scale: Results from the UK OPAL air survey. *Environmental Pollution*, 182, 437-447. <https://doi.org/10.1016/j.envpol.2013.07.045>
- Simondon, G. (2007). *L'Individuation psychique et collective: À la lumière des notions de forme, information, potentiel et métastabilité*. Aubier.
- Smith, J. M., ve Szathmary, E. (2019). *Yaşamın Kökenleri* (A. Uysal ve G. Uysal, Çev.). Ginko Bilim.
- Smith, W. (1849). *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology* (C. 1). Little ve Brown.

- Suárez, J. (2018). The importance of symbiosis in philosophy of biology: An analysis of the current debate on biological individuality and its historical roots. *Symbiosis*, 76(2), 77-96. <https://doi.org/10.1007/s13199-018-0556-1>
- ten Veldhuis, M.-C., Ananyev, G., ve Dismukes, G. C. (2020). Symbiosis extended: Exchange of photosynthetic O<sub>2</sub> and fungal-respired CO<sub>2</sub> mutually power metabolism of lichen symbionts. *Photosynthesis Research*, 143(3), 287-299. <https://doi.org/10.1007/s11120-019-00702-0>
- Vainio, T. the table of contents E. A. (1890). *Acta Societatis pro Fauna et Flora Fennica* (C. 7). Heredum J. Simelii.
- Wimmer, F. (1854). *Theophrasti Eresii Opera Quae Supersunt Omnia De Causis Plantarum* (C. 2). B.G. Teubneri.
- Yavuz, M. (2012). Lichens Mentioned by Pedanios Dioscorides. *Ethno Med*, 6(2), 103-109.
- Yavuz, M. (2013). Lichens in the Prescriptions of Pliny the Elder. *Oltenia Studii și comunicări Științele Naturii*, 29(1), 115-119.
- Yavuz, M. (2017). Liken Terimine Türkçe Bir Karşılık Önerisi. *Avrasya Terim Dergisi*, 5(1), 28-35.
- Yavuz, M. (2018). A Comparative Study of Epiphytic Lichens Mentioned by Ibn Sina and Ibn al-Baytar. *Medicina nei Secoli-Arte e Scienza*, 30(2), 617-640.
- Yavuz, M. (2019). Canlılık ve Canlılıkbilimi Üzerine Yeni Bir Değerlendirme. *Kutadgubilig: Felsefe Bilim Araştırmaları*, 40, 183-197.
- Yavuz, M. (2020). Lichens in al-Biruni's Kitab al-Saydanah fi al-Tibb. *Early Science and Medicine*, 25(2), 152-172.
- Yavuz, M., ve Çobanoğlu, G. (2010). Ethnological Uses and Etymology of the Word Usnea in Ebubekir Razi's Liber Almansoris. *The British Lichen Society Bulletin*, 106, 3-12.
- Yılmaz, Ö. (2022). Biyoloji Felsefesinde Organizma Kavramı. *Kilikya Felsefe Dergisi*, 1(1), 78-86.

## Bir Aradalık Örneği Olarak Bireyden Bütüne Likenler

From Individual to Whole Lichens As Examples of Symbiosis

---

<sup>i</sup> Bu çalışma, ViraVerita'nın 10. Yılı:Teori ve Yaşam: Biraradalığın İmkanları Sempozyumu'nda sunduğum tebliğin genişletilmiş ve gözden geçirilmiş halidir.

ii Aynı metnin ufak farklarla yazımı için ayrıca bakınız (Schneider, 1818, s. 559):

Ὅς ἐπὶ πολὺ δ' ἐκ τῶν τοιούτων συμβαίνει συκκῆ μὲν ψωριῶν, ἐλαία δὲ λειχηνιῶν, ἀμπέλω δὲ ῥεῖν, ὡσπερ καὶ Κλειδήμος φησὶ λεπτός γὰρ ὁ καρὶ πὸς, ἄπεπτος ὦν, καὶ ῥώδης

iii Cleidemos Κλειδήμος: M.Ö. beşinci veya dördüncü yüzyılda yaşamış bir Yunan yazardır. Atina'nın yerel tarihini ele alan ve şehrin geleneksel hukuk ve kurumlarının kökenleriyle ilgilenen bir eseri üretmişse de bu eser kayıptır, günümüze ulaşmamıştır (W. Smith, 1849, s. 782).

iv Liken kültürü ifadesi ile kastedilen çoğunlukla mantar (İng. lichen forming fungi) ortağın kültürüdür.

v Bir simbiyotik ilişkide, simbiyontlar tarafından oluşturulan organizmaya verilen isim.

vi Ortakyaşam ilişkilerinin evrim sürecinde yeni yaşam formlarının ortaya çıkmasında ve zorlu çevre şartlarına rağmen yaşayabilmekte (İng. survival) büyük öneme sahip olduğunu düşünüyoruz. Bu görüşün detaylı incelemesi için Lynn Margulis ve Rene Fester editörlüğünde çıkan Symbiosis as a Source of Evolutionary Innovation: Speciation and Morphogenesis (1991) adlı kitaba bakılabilir.

vii Biyoloji felsefesinde organizma kavramının irdelenmesi konusunda hem biyolojide hem de felsefede doktora derecesine sahip Özlem Yılmaz (2022) tarafından kaleme alınan makaleye başvurulabilir.

## SYNOROTİK KARŞILAŞMALAR/KESİŞİMLER VE PERATİK LİMİTLER BİTKİSEL VE HAYVANSAL YAŞAM ONTOLOJİSİNE DAİR NE SÖYLER?¹

WHAT DO SYNOROTIC ENCOUNTERS/INTERSECTIONS AND PERATIC LIMITS  
MEAN IN THE ONTOLOGY OF VEGETAL AND ANIMAL LIFE?

Derya AVCI DURSUN¹

### Özet

Filozofların sınır ontolojileri, bitkisel ve hayvansal yaşama dair bakış açılarını biçimlendiren temel unsurlardan biri olmuştur. Bu makalede, sınıra ilişkin ontolojik yaklaşımların felsefe tarihindeki izini sürerken Eski Yunanca'da karşımıza çıkan üç temel sınır-kavramın (horos, peras, synoros) Batı metafizik geleneğinin inşasındaki etkilerini tartışmaya açacağım. Makale boyunca kullanacağım "horotik sınır" kavramsallaştırması dışsal farklar üzerinden kurulan tanımları ve ayrımları; "peratik limitler" hem biçime indirgenmiş konturları hem de Heidegger terminolojisinden hareketle "varolanın Varlığını"; "synorotik karşılaşmalar/kesişimler" ise alan kapatan ikiciliklerin ötesinde varolanların yaşamındaki ilişkiselliği ifade edecektir. Paranthrōpos-anthrōpos ikiliğini kuran horotik sınır kavrayışının, yaşamsal bağlarından koparılmış bitkilere ve hayvanlara ilişkin sınıflandırmaların tahakkümüyle düşünceyi körelttiğini, synorotik karşılaşmaların/kesişimlerin ve peratik limitlerin ise, yaşamın olumlanmasına imkân tanıyan sınır düşünceleri olarak kendilerini açıklarını göstermeyi amaçlıyorum. Shoshanah Dubiner'in Cell Garden [Hücre Bahçesi] ve Bee's Wing [Arının Kanadı] başlıklı resimlerinde minik olanların dünyasıyla karşılaşmak, yaşamın yalnızca insandan ibaret olmadığını hatırlatır. Bu açıdan sanat yapıtında, horotik sınırlar yerine kesişimselliği temel alan synorotik karşılaşmaların olduğunu öne süreceğim. Peratik limitlerde ise, varolanların açığa çıkma biçimlerindeki olanakları engelleyen çerçevelemeye karşı bir hareketin var olduğunu vurgulayacağım.

**Anahtar Kelimeler:** Synorotik karşılaşmalar, peratik limitler, bitkisel ve hayvansal yaşam ontolojisi, dinamik limit, paranthrōpos-anthrōpos ikiliği, sınır ontolojisi.

---

|                                    |   |   |
|------------------------------------|---|---|
| Gönderim Tarihi/Submitted          | : | 19.03.2024  |
| Kabul Tarihi/Accepted              | : | 28.05.2024  |
| Sorumlu Yazar/Corresponding Author | : | Derya AVCI DURSUN   |
| E-posta / E-mail                   | : | deryadursun@beykent.edu.tr / deryavci@gmail.com   |
| Doi                                | : | 10.47124/viraverita.1455709   |
| Atıf / To Cite:                    | : | Avcı Dursun, D. (2024). Synorotik Karşılaşmalar/ Kesişimler ve Peratik Limitler Bitkisel ve Hayvansal Yaşam Ontolojisine Dair Ne Söyler?. <i>ViraVerita E-Dergi</i> , 10(19), 22-46. Doi: 10.47124/viraverita.1455709 |

---

¹ Arş. Gör. Dr. İstanbul Beykent Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü (ORCID: 0000-0001-9235-5893).

### Abstract

Philosophers' limit-ontologies have been one of the fundamental elements shaping their perspectives on vegetal and animal life. In this article, while tracing ontological approaches to limit in the history of philosophy, I will discuss the influence of three key concepts of limit (*horos*, *peras*, and *synoros*) found in Ancient Greek on the development of the Western metaphysical tradition. The conceptualization of "horotic boundary" that I will use throughout the article refers to definitions and distinctions based on external differences; "peratic limits" refer to both contours reduced to form and, in Heideggerian terminology, "the Being of beings"; "synorotic encounters/intersections" refer to the relationality of beings in life beyond the dualisms that close off the field. I aim to show that the horotic boundary, which establishes the paranthrōpos-anthrōpos dichotomy, undermines thought through the dominance of classifications of plants and animals that have been severed from their vital ties. Conversely, synorotic encounters/intersections and peratic limits present themselves as limit notions that enable the affirmation of life. In Shoshanah Dubiner's artworks *Cell Garden* and *Bee's Wing*, encountering the world of the tiny reminds us that life is not limited to human beings. In this regard, I argue that synorotic encounters, based on intersectionality rather than horotic boundaries, take place in the works of art. I also underline that in the peratic limits, there is a movement against the framing that prevents the possibilities in the way beings are revealed.

**Keywords:** Synorotic encounters, peratic limits, ontology of vegetal and animal life, dynamic limit, paranthrōpos-anthrōpos, ontology of limit.

## Synorotik Karşılaşmalar/Kesişimler ve Peratik Limitler Bitkisel ve Hayvansal Yaşam Ontolojisine Dair Ne Söyler?

Kediyi adlandırmak, denebilir ki, onu kedi-olmayan yapmaktır, var olmaktan çıkan, yaşayan kedi olmaktan çıkan bir kedi (...)<sup>ii</sup>

### GİRİŞ

Felsefe tarihinde sınır kavramı; düşünürlerin epistemolojik, ontolojik ve etik yaklaşımları çerçevesinde farklı bağlamlarda tartışılmıştır. İnsanın dünyayı anlamlandırma, anlama çabası ve kendisinden başka olanları ayırarak nesneleştirmesi sınır düşüncesinin tarihsel anlamda ilk uğrağı olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanın en büyük yanılgısı, varolanları bütünüyle kavradığını, onlara ilişkin mutlak hakikatlere eriştiğini ve evrenin yalnızca kendisi için yaratıldığını düşünmesi olmuştur. Spinoza'nın dediği gibi, insan, "yaratılanların kendisi için yaratıldığına kani olduktan sonra, doğal olarak kendisine en faydalı olanı tek tek varlıklardaki en önemli nitelik olarak değerlendirdi, kendisini en memnun edenleri de en mükemmel şeyler olarak gördü" (2012, s. 76). Oysaki halihazırda süregiden antroposen/kapitalosen vd. tartışmaları, hayvan özgürleşme hareketleri, vegan ve vejetaryen aktivizmi ve bitki/hayvan haklarına ilişkin düzenlemeler ve ekolojik tartışmalar insanların gökyüzünde uzandıkları konforlu bulutlardan aşağıya düşüşlerini anlatan yeni anlatıların doğuşuna kaynaklık etmektedir. Hiyerarşik dünya fikrini besleyen sınır ontolojileri insanları gökyüzünün doruklarına çıkarırken; anti-hiyerarşik ontolojiler, dünya-içindeki birlikteliğimizi, bedensel varoluşumuzu ve bağlantısallığımızı ön plana çıkararak sınırın insan merkezli bir perspektiften kurulmaması için bir kapı aralar. Dolayısıyla bu çağın anlatısında, felsefe tarihinde sıklıkla tartışılmış olan sınır-kavrayışlarını anlamının ve sınırı/limiti düşünmeyi sürdürmenin hayvansal ve bitkisel yaşam ontolojisi hakkında yeni anlatıların kurulmasında etkisi olduğunu düşünüyorum. Tarihsel olanın yükü "şimdi"ye taşındığı için geleneksel/horotik sınır ontolojilerden sıyrılmak her ne kadar güç olsa da karşıtlıklar ve ikilikler üzerinden kurulan yaklaşımlara karşı söz söyleyebilmek için anti-hiyerarşik bir dünyanın olanaklarına açıklığın mümkün olup olmadığını sorgulamamız gerekir. Yeni kavramlar yaratmanın ve bu kavramların işaret ettiği yeni düşünce imgelerini yakalamanın



yolu, filolojik olanla sınırlı kalmayan bir kavramsal zamansallığın peşine düşmekle mümkün olabilir. Bu nedenle sınır iki şeyi bölen veya bir şeyin sonuna işaret eden bir kavramdır, dedikten sonra nokta koymamız onun anlamına ilişkin açıklığı kapattığından sınırı hangi ontolojik yaklaşım üzerinden değerlendirdiğimizi ifade etmenin önemli olduğunu düşünüyorum. O halde şu soruyla başlayabiliriz: Bir sınır-kavram yaratmak, insandan başka olanlara ihtimam gösterme etiğini işaret ederek yeni bir yaşam ontolojisi kurabilir mi?

### **PARANTHROPOS-ANTHROPOS İKİLİĞİ ÜZERİNDEN KURULAN HOROTİK SINIRLARI AŞMAK**

Şeyleri sabitleyen bir *essentia* ile genel kategoriler meydana getirerek mutlak/değişmez, tarih üstü ve zaman dışı sınırlar inşa eden tözcü bir düalist bakış açısının açmazları; hermeneutik fenomenolojinin, farkı merkeze koyan ontolojik yaklaşımların ve yapısökümün başat konularından birini oluşturmaktadır. 20. yüzyıl felsefesinde etkili olan bu görüşler farklı düşünsel uğraklar olarak karşımıza çıksalar da ön varsayımlardan hareket etmemeleri ve yaşamın dinamik unsurlarını ön plana çıkarmaları onları birbirlerine bağlamaktadır. Aralarındaki ortaklıklarla kurulan rabitalar, karşıtlardan birinin üstünlüğünü varsayan mutlak bir sınıra alternatif bir bakış açısı geliştirmeye ve insandan başka olanlardaki ve insanlardaki tekilliklerin görünür kılınmasına vesile olmaktadır. Bu açıdan tek bir felsefi görüşü merkeze koymaksızın fenomenolojik bir uyarlamayla “sınırın hep bir şeyin sınırı” olduğunu dikkate alarak onun çevresinde yeşeren ve onu paylaşan varolanlara yönelik yapılan genelleyci tanımlardan ziyade sınır üzerine yeniden düşünmeyi ve bir varolanın sınırının belirlenmesindeki güçlükleri muhtelif ontolojik yaklaşımlardan hareketle tartışmayı amaçlıyorum.

Tartışmanın başlangıç noktası, şeyleri meydana getiren kenar çizgilerinin hangi yolla kurulduğu ve çoğalan *limitrofik* bir sınırın olanaklılığıdır. Derrida (2008), “beslemek, çoğalmak, üremek, yetiştirmek, kalınlaştırmak, kıvrılmak” (LSJ, 1996) gibi anlamlara gelen Eski Yunanca *trephain* fiili ile limit kelimesinin birleşiminden oluşan *limitrophy* kavramsallaştırmasıyla hem sınırdaki konuşlanan şeyler üzerine hem de onlar arasındaki çizgiyi üreten mantığın kendisine dair düşünmemizi sağlamıştır. *Limitrophy*, insan-hayvan ya da insan-bitki arasındaki sınırın ortadan kaldırılmasına ve varolanlar arasındaki ayrımların silikleştirilmesiyle meydana gelen aynılaştırılma politikasının üretilmesine işaret etmez. Aksine Derrida, sınır kavramına içkin olan açıklık alanını yeniden düşünmenin ve onu ortadan kaldırmak yerine karmaşıklaştıran unsurların görülmesini sağlar: “[Limitrophy] sadece sınırdaki, sınırın etrafında, sınırı koruyarak filizlenen veya

büyüyen şeylerle değil, aynı zamanda sınırı besleyen, onu üreten, inşa eden ve karmaşıklaştıran şeylerle de ilgilidir” (Derrida, 2008, s. 29). Sınırı yalnızca şeyleri birbirlerinden ayıran mutlak bir çizgi, yarık ve çatlama alanı olarak görmek, sınırlandırma/kısıtlama kategorisinin işleyiş mantığı üzerine düşünmeyi gerektirir. *Trephein* faaliyetini dışarıda bırakan limit düşüncesi, Watkin’in vurguladığı “sınırlamanın temel modaliteleri” ile ilişkilendirilebilir: “Alan kapatma (limit); alandışı açıklık (sınır); alanlar arası düalist çekişme (fark)” (2010, s. 116). *Saf Aklın Eleştirisi*’nde kategorilerin nitelik grubunu; gerçeklik, olumsuzlama ve sınırlama meydana getirmektedir (Kant, 1998, A80/B106). Alan kapatma işlevi gören bu kategori, bir şeyde olan ve olmayan özellikleri içerdiğinden sınırlandırılmış bir tanım yapmayı sağlamaktadır. “Dolayısıyla gerçeklik, insanın sahip olduğu yetilerin sınırları nedeniyle, ancak kısıtlamalarla (schränke) ve daima eksik bir biçimde tanımlanabilecektir” (Pehlivan, 2020, s. 81). Kant’ın fenomenleri sınırlandıran kendinde-şey ile, kendinde-şeyin temsilleri olan fenomenler arasında yaptığı ayırmadan hareketle denebilir ki; duyu verileriyle bağlantısız olan kendinde-bitkiye herhangi bir kategori atfedilemeyeceği için yalnızca fenomenal alanla kısıtlandırılmış bir bitkiye dair özgül/özel farklar içeren tanımlar yapılabilir. Ancak yine de tanıma ilkesinin ve tanımın zorunlu koşulu, özdeşlik ve kimlik tarafından içerilen ve “alanlar arası düalist çekişme” ve karşılaştırmayla sonuçlanan fark düşüncesi olmaktadır. Nitekim Direk’in işaret ettiği gibi, özel farklar, bir türün tanımlanmasını sağlarken bir kavrama ilişkin özdeşliğin de mevcut olduğunu varsaymaktadır (2021, s. 253). Tür tanımını ve özdeşliği arkasına alan özel fark, horotik olmayan bir sınır düşüncesine doğru giden patikadan geçmeyi engelleyen devasa kayalar gibidir. Oysaki Sokrates’i *agora*’dan dışarı çıkarıp Ilisos Nehri boyunca yürümesini sağlayan ve Derrida’nın ifadesiyle, “baştan çıkartmak suretiyle işleyen *pharmakon*” (Derrida, 2014, s. 20) gibi yoldan çıkaracak, alışlagelmiş olandan sapmayı mümkün kılacak ve devasa kayalardan azade sınır düşüncelerini yeşertecek nehirlerin kenarlarında yürünebilir. Bu yoldan çıkarıcı güzergâhlarda yürürken fark kavramları (içsel, dışsal, özgül/özel vd.) arasındaki ayrımları dikkate almak ve bu kavramlardan hangisine işaret ettiğimizi ifade etmek ne kadar elzemse sınır-kavramlar arasındaki ayrımları yakalamak da bir o kadar önemli gözükmektedir. Üstelik filozoflar tarafından öne sürülen her bir fark düşüncesi aynı zamanda bir sınır kavrayışına tekabül etmektedir.

Günümüzde hem kimi sosyal bilimcilerin hem de politikacıların diline pelesenk olmuş duvar yazıları vardır: “Farklılıklara açık olalım”, “Farklılıkları zenginlik olarak kabul edelim.”

Referans noktası olarak alınan “ben” ya da “biz” den farklı olanı belirleyen bir kök zemin çıkarmak; belirli bir mezhebin, cinsiyetin, ya da türün baskın olduğunu ifade etmenin bir başka yoludur: “Olmanız gereken şey bu, ancak yine de farklılığınıza saygı duyuyoruz.” Bu açıdan inceleme nesnesi kılınan varolanların diğerlerinden farklı olduğunu vurgulayarak belirli bir insan, hayvan ya da bitki biçimini varsayan çalışmalarda temel açmaz, özdeşlikten hareket eden bir alan kapatmanın tahakkümüyle araştırmaya başlanmasıdır. İnceleme nesnesi kılınan bir grup insanı “farklı” addetmek, henüz araştırmanın başında belirli bir insan formunun varsayıldığını gösterir. Bu durum, şenlikli olmayan “özdeş araçların aynı karakter tiplerinin gelişmesini desteklemesine” (Illich, 2018, s. 30) ve iktidarın homojenleştirme ve aynılaştırma politikalarına hizmet etmesine benzer. Badiou’nun başkalık etiğine ilişkin eleştirileri yorumlandığında, halihazırda ben’in kendiyile özdeşliği dahi sorgulanırken kültürcülük üzerinden biçimlendirilmiş ötekilik mefhumuyla kurulan farklılığın, tek bir kaynaktan çıkan insan formunun kopyaları olarak ele alındığı görülmektedir (2019, s. 40). Oysaki fark, özdeşlikten ya da aynılıktan çıkıp kıvrımlanan ve şekillenen bir sapağın yavrusu değildir. “Sonsuz başkalık zaten olan şeydir. Her türlü deneyim, sonsuz farklılıkların sonsuz açılımıdır. Görünüşte düşünömsel olan kendilik deneyimim bile, hiçbir şekilde bir birlik sezgisi değil, bir farklılaşmalar labirentidir” (Badiou, 2019, s. 39). Böylece “sınırlamanın temel modaliteleri” üzerinden fark-kavramları arasındaki ayrımları vurgulayarak metnin en başındaki örtük sorgulamaya tekrar dönmüş olduk.

Bitkisel ve hayvansal yaşam ontolojisi söz konusu olduğunda ne menem bir sınır-kavramdan söz edeceğiz? Belirli bir çizginin etrafında çevrelenen şeylere ek olarak sınırın da sınırlandırılmaması ve bizatihi sınırın kendisinin bir alanının olmaması zorunlu olarak sınır-kavramlar arasında ayırım yapmayı gerektirmektedir. Sınırdaki toplanmanın, sınırı paylaşmanın ve sınırın üzerinde birlikte bulunmanın anlamı üzerine düşünmek, *horotik* olmayan bir sınır mefhumunun davet edilmesini mümkün kıldığından sınırın kendisini doğrudan bir açıklık alanı içinde buluruz. Bu açıklıkta yalnızca sınırın çevresindekiler değil, aynı zamanda onun kendisi de sabit kalmayarak olageldiğinden “sınır ...’dır” şeklinde bir tanım yapmak son derece güç olmaktadır. Bu zorluğun farkında olarak Batı metafizik geleneğinin inşasında etkisi olan en temelde üç sınır-kavram (*horos*, *synoros*, *peras*)<sup>iii</sup> karşımıza çıkmaktadır.

Antik Yunan düşüncesindeki kullanımlarından hareketle “tanım, sınır taşı” olarak da çevrilen *horos/horion*, limitten farklı olarak çevreleyici ve kuşatıcı bir kapatmaya işaret ettiğinden (Casey, 1998, s. 63) bu makale boyunca kavramsal sınırlamalara [*la démarcation conceptuelle*] ve antropolojik sınırlara [*la frontière anthropologique*]<sup>iv</sup> tekabül eden, şeyleri

yalnızca yüzeyde kalan aynılıkları üzerinden düşünmeye sebep olan ve kesişimselliği dışarıda bırakan bir limit türü olarak “horotik sınır” ifadesini kullanacağım. Kavramsal sınırlamalar, Derrida’nın *Aporias* metninde “iki kavramı ya da iki özün kavramlarını kesin bir şekilde karşı karşıya getirme ve böyle bir sınırlandırıcı karşıtlığı her türlü kirlenmeden, katılımcı paylaşımdan, parazitten ve enfeksiyondan arındırma eğilimi” (1993, s. 41) olarak karşımıza çıkarken; antropolojik sınırlar ise, yapay bir şekilde kurulmuş, devlet kontrolünde olan, kültürel ve dilsel alanları ayıran kapatmalar [çitlemeler] olarak vardır (Derrida, 1993, s. 41). Doğrudan politikayla ve ekonomiyle de ilişkili olan antropolojik sınır, insanların “coğrafi varolanlar” olduğunu gösterirken doğal olmayan bir fenomen olarak da kendisini açmaktadır, çünkü onun varlığı insanlar tarafından anlamlı bulunduğu ölçüde geçerlidir (Diener ve Hagen, 2012, s. 1). Antropolojik sınırların (*horionvari*) nasıl ve ne şekilde kurulduğu sorusunu zihnimize tutarak kavramsal sınırlamalara, bir diğer ifadeyle *horos*’un kalbine döndüğümüzde tekillikler tarafından kirlenmemesi gereken iki karşıt öze ya da kavramla karşılaşıyoruz: *paranthrōpos-anthrōpos*. Felsefe tarihinde kullanılmayan *paranthrōpos* kategorisi, bu makale kapsamında, paleontologların kullandığı taksonomik belirlenimle inşa edilen türsel bir analizden farklı bir anlama işaret etmektedir. Paleontologlar için “insana yakın” anlamına gelen bu kelimeyi, *para* edatından dolayı “insana eşlik eden, insanın karşısında olan” anlamlarına gelecek şekilde kullanmak mümkün olsa da ilgili kavram, insandan başka olan her şeyin içine yerleştirildiği ikincil bir eklenti olarak düşünülebilir. Bu açıdan tek bir anlama hapsetmemek için çevrilmeden bırakılması ve karşıtlık, eşlik etme, yanında olma anlamları bakımından ikincil bir eklenti oluşunun bir arada ele alınması uygun gözükmektedir. Bu ikili karşıtlığın kurulum mantığını sorgulamak, *paranthrōpos*’a karşı *anthrōpos*’un üstünlüğünü varsayan ve özsel farklar ortaya koyan horotik sınırların aşılmasının ne anlama geldiğini aydınlatacak ve *anthrōpos* dışındaki varolanların dahil edildiği *paranthrōpos* kategorisini dağıtarak herhangi bir hiyerarşinin olmadığı açıklık alanları yaratacaktır. Bu karşıtlıkla gündeme gelen ve cevaplanması gereken bir diğer soru şudur: Anti-hiyerarşik bir doğa ve dünya kavrayışının üzerini örten sınır düşüncesi nasıl inşa edilmiştir?

Kartezyen düşüncede ruh yetilerinin bedensel varoluştan bağımsız düşünülmesiyle birlikte Aristoteles’te canlıların sahip olduğu ruh yetileri [*dynamis*] arasındaki geçişlilik silinmiş ve bu bölünme, ruhun yalnızca insana özgü olduğu varsayımını doğurmuştur. Aristoteles’in ruh *dynamisleri* dikkate alındığında ruhun bedensellikten ayrı düşünülmediği, aksine aklın ve akıl

yürütmenin de dahil olduğu bu *dynamis*ler arasında duyumsamanın, yer değiştirmenin, arzulanmanın ve beslenmenin de yer aldığı görülmektedir (Arist. *de An*). Tüm canlılar bunlara eşit oranda ve bütünüyle sahip olmasa da ruhun kendisi ortak bir zeminden hareket etmeyi mümkün kılmaktadır. Descartes'ta ise, ruhun yalnızca akıl ve akıl yürütme yetisini kapsayacak şekilde bedensiz bir zihin ya da bilinç olarak düşünülmesiyle birlikte yalnızca ruh ve beden arasında değil, insan ve insandan başka olan arasında da mutlak bir sınır kurulmuştur. Kambouchner ve Buzonz'un da belirttiği gibi, "Kartezyen fizyoloji öncellerinin çoğundan, özgül olarak yaşamsal hiçbir fonksiyonu ruha tanımaması bakımından farklılık gösterir" (2012, s. 83). Descartes'ın (2015) *Duygular ya da Ruh Halleri* eserinde özneler arasındaki etkinlik ve edilginlik durumları, maruz kalan ve maruz kalınan ayrımına dayanmakta ve öznelerin edilgin olduğu durumların analizi öncelikle ruh [*anima*] ve beden [*corpus*] arasındaki farkın tanımlanması üzerinden yapılmaktadır. Bu yaklaşımda, harekete ve ısıya sahip olan ateş gibi cansız bedenlerde [*corpus inanimatum*] ya da cisimlerde mevcut olan bir şey yalnızca insanın bedenli tarafıyla ortaklık taşıyarak her türlü düşüncenin kaynağı olarak insan ruhuna özgü olanlar insandan başka herhangi bir bedenli varlığa ait değildir (Descartes, 2015, s. 24-25). Bu ifadelerden yola çıkarak bitkilerin ya da hayvanların da cansız bedenler olarak değerlendirildiğini söylemek son derece zordur, çünkü Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*'da canlı ve cansız varlıklara dair dört farklı kategoriden söz etmektedir: Cansız Beden/Cisim [*Corpus Inanimatum*], Bitki [*Planta*], Hayvan [*Animal*] ve İnsan [*Homo*] (2020, s. 88). Kartezyen ikicilikte bu türler arasındaki ayrımı kuran özsel bir zemin olduğundan onların doğasını belirleyen niteliklerin öncelikle vurgulanması gerekmektedir. Bu açıdan insan doğasını ya da özünü meydana getiren yegâne şey, düşünmektir [*cogitare*] ve insanın varolmak için belirli bir mekânda bulunması ya da bir bedene bağlı olması gerekmektedir (Descartes, 2020, s. 71). Descartes'ın beden olmaksızın varolabilen zihin yaklaşımını ve doğası bakımından ruhun ve bedenin ayrı olduğunu temellendirmesi, hayvanlarla insanlar arasındaki farktan hareketle gerçekleşmektedir. Tanrı tarafından yaratılmış kusursuz insan bedenine karşı hayvan bedeninin daha kusurlu bir tasarı olarak karşımıza çıkmasının sebebi, anlamlı bir yanıt vermemesi ve mantıkla hareket etmemesidir. Bu da zihinsel yetilerin onlarda olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla Descartes'ta ruh ile bedenin birbirine indirgenemezliğini temellendirmeyi sağlayan şey, öncelikle hayvan ve insan arasındaki farkın belirlenmesinden geçmektedir. İnsanların hayvanlardan farklı olan yanlarını ele almak, Descartes'ın ruh ile bedenin doğasını bağımsız bir şekilde değerlendirmesi ve insan ruhunun ölümsüzlüğünü ortaya koyması için aracı olmuştur (Descartes, 2020, s. 105).

Hayvanların ve -*Yöntem Üzerine Konuşma*'da tartışmaya dahil etmese de- bitkilerin ruha sahip olmadığından hareket eden Descartes, insan ruhunun ölümsüzlüğüne ve insana özgü niteliklere işaret etmeyi amaçlamaktadır. Bu nedenle ruhu ve bedeni Spinoza'da olduğu gibi tözün sıfatları olarak tasarlamak insan ve hayvan arasındaki farkı ortadan kaldıracığı için düşünen töze içkin olan düşünme tarzlarına da insandan başka olanlar sahip olamayacaktır. *Meditasyonlar*'da hayal etme ve hissetme yetisi düşünme tarzları olarak karşımıza çıkmakta ve akla ait töze ilişkin olduklarından yalnızca insana özgü kılınmaktadır (Descartes, 2019, s. 111). Dolayısıyla hayvanların acı çektiği veya duygulanım yaşadığı da söylenememektedir. Bu açıdan arzulan, hayal etme ve hissetme yetisi<sup>vi</sup> de insan bilinciyle ilişkilendirilmektedir (Rodis-Lewis, 1993, s. 25). İnsandan başka her şeyin son derece mekanik bir işleyişe sahip olduğu bu doğa anlayışına göre, insan bilgisinin ilerlemesine kaynaklık edecek tüm edimlerin meşru bir zemine taşınması da kolaylaşmaktadır. Plumwood'a göre, Descartes'ın perspektifinden, "doğa nötrdür, kayıtsız ve anlamsızdır, kendine ait bir çıkarı ya da önemi yoktur, zerrelerin bitimsiz telaşından ibarettir; insanlar için taşıyacağı herhangi bir önem ya da değer ise insan bilincinin keyfi bir ürünüdür" (2017, s. 151). *Paranthrōpos-anthrōpos* karşıtlığını kuran Kartezyen ikicilikte, varolanların ilişkiselliğine ve birbirlerini dönüştüren dinamik-oluşlara olanak tanıyacak bir yaklaşım sergilenmediği için bahsedilen karşıt kutuplar arasında kurulan özsel farklar; beslenmesi ve çoğalması mümkün olmayan mutlak ve sabit bir sınır kurmaktadır. Bu düşünceye göre, insandan başka olan canlı ve cansız varolanların tamamının hayvanı merkeze koyan *paranthrōpos* kategorisine hapsedilerek insan yaşamını kolaylaştıran ve dünyanın biçimlendirilmesine eşlik eden birer el-altında nesne konumuna indirildiği görülmektedir. Böylece sınırdan olmanın, sınırdan durmanın ya da sınırı ihlâl etmenin anlamı ve olanakları üzerine düşünmeyi engelleyen bu bölünme, sadece çizginin ötesindeki ve berisindeki varolana ilişkin bir soruşturmayı içermektedir.

Bu çalışma kapsamında yer alan temel sorulardan biri, Descartes'ta çok güçlü bir şekilde tınlayan horotik sınır düşüncesinin aşılabileceğidir. Bu düşünceyi Hegel'le aşmak mümkün müdür? Sınır düşüncesine dair felsefe tarihinde karşımıza çıkan en güçlü uğraklardan biri olan Hegel'in sınıra dair kavrayışının ilişkiselleşmiş olup olmadığı konusunda bir uzlaşımdan söz etmek zordur. Kuşkusuz Hegelci diyalektikte düşünülen bir şeyin evrensel bir belirlenim altına getirilerek sınırlandırılmasının yanında sonlu olanın başkayla ilişkisi de vardır. Birşey [*Etwas*] ve Ötekisi [*Anderes*]<sup>vii</sup> arasındaki sınırın var olabilmesi için sonlu olanın, belirlenimin ve

olumsuzlamanın gerekli olduğunu vurgulayan Hegel, Spinoza'nın sonluyu olumsuzlama; sonsuzu ise olumlama ile ilişkilendirmesi fikrini sürdürmektedir (2010, 21.101). Sonlu olanın sınırını belirleyen şey, olumsuzlanmış ötekisi-için-varlığı olduğundan Birşey'in sınırı için kendinden başka olana ihtiyacı vardır. Enver Orman'ın Hegel yorumuna göre, "birşey olarak 'insan', hayvan cinsinde içerilmiş olarak bir Kendinde ve ayırıcı varlığa, yani 'düşünme' 'Belirlenimine' iyedir" (2000, s. 75). Bu bağlamda Birşey ve Ötekisi arasındaki ilişkisellik, sınırın hem varlığa hem de yokluğa işaret etmesiyle bağlantılıdır. Birşey'in sınırı, ötekisinin-olmayan-varlığıdır (yokluğudur). Ancak tam tersi eşit oranda Ötekisi için de geçerlidir. Hegel'e göre, kendi belirlenimlerini bilmek aynı zamanda engelleri/kısıtları (*Schranke*) bilmeyi gerektirir (2010, 21.120). Belki de ona göre insanın en ayırt edici özelliği kısıtlarını biliyor olmasıdır: "Bir taş düşünmediği, hatta hissetmediği için, belirlenmişliği *onun için* bir kısıtlama değildir, yani duyuma, temsile, düşünceye vb. sahip olmadığı için ondaki [belirlenmişlik] bir olumsuzlama değildir" (Hegel, 2010, 21.121). Fakat yine de Hegel'de canlı ve cansız varolan her şey neyse o olarak var olma engelini ortadan kaldırır. Bu sınır aşımı, taşın belirli bir etkiye maruz kalmasıyla ya da bir bitkinin tohum olarak varlığını sürdürme engelini kendinde sahip olduğu güç ile aşmasıyla gerçekleşebilir (Hegel, 2010, 21.122). Kojève'in belirttiği gibi, Hegel'e göre, insan varlığı olumlayıcı seyredişin yanında olumsuzlayıcı isteğe ve eyleme de sahiptir (2001, s. 42). Bu açıdan Hegel'in sistemini antropolojik bir perspektiften yorumlayan Kojève'in bakış açısında hayvansal istekle insansal istek, doğanın içine düşen ve kendinin-duygusuna sahip olan hayvan/bitki ile doğanın üzerine yükselen ve kendinin-bilincine erişen insan yoluyla karşı karşıya getirilir. İnsansal varoluşun iki temel dayanağı vardır: "Varlığı sözle *açığa-vurmak*" ve "verilmiş Varlığa yönelen yıkıcı ve olumsuzlayıcı *Eylem*" (2001, s. 42-43). Olumsuzlama edimi, bir şeyin ben'den başka olduğunun, bir nesne olduğunun (*Gegen-stand*) fark edilmesiyle ilişkilidir. Buradaki olumsuzlayıcı, dönüşüme uğraticı ve yıkıcı istek, insansal varoluşun kendinden başka olanı "kendine çağırması" ya da ortadan kaldırarak "kendinin kılması" anlamına gelir (Kojève, 2001, s. 41). O halde *anthrōpos*'un temelinin *paranthrōpos*'un olumsuzlanması olduğu söylenebilir, bir diğer ifadeyle bu istek, dünyanın *açığa-vurulması* ve doğanın dönüşüme uğratılmasıyla sonuçlanır. *Logos* yoluyla Varlığı *açığa-vurma* meselesi, Blanchot'nun Hegel yorumunda da çarpıcı bir şekilde aktarılır: Tanrının yaratıcı faaliyetiyle ortaya çıkan şeyler, insanın ortadan kaldırıcı edimine maruz kalmıştır (2007, s. 117). Âdem'in hayvanlara ad vererek onların efendisi olduğunu vurgulayan Blanchot, insanın şeylerle kurduğu ilişkinin yalnızca bir kavramsal kapatmadan ibaret olduğuna gönderme yapar: "(...) ne var ki artık varlıklar yerine ve

denildiği gibi canlı varlıklar yerine, sadece varlık vardı, insan da oluşturması gereken anlam olmaksızın hiçbir şeye yaklaşamamaya ve hiçbir şey yaşayamamaya mahkûm oldu” (2007, s. 117). İnsansal varoluşu diğerlerinden ayıran bu olumsuzlayıcı seyrediş ile olumsuzlayıcı süreçlerin tamamı şeylerin ortadan kaldırılarak insanca bir anlama büründürülmesiyle bağlantılıdır. Adeta insana yarattığı bu anlam musallat olmuştur. İnsan olmak bu mahkûmiyeti yaşamaktır. Belki Hegel de Âdem’in bu efendiliğinin bir mahkûmiyet olduğunun farkındadır. İnsanın diyalektik olarak kendinden başka olan bir söğüt ağacıyla kendini tanımasının yolu, “söğüt ağacı” demesinden ve onu aspirinin aktif maddesi olarak kullanıp yutarak kendisinin kılmasından geçer. Böylece aspirinde söğüt ağacından ziyade kendimizi, kendi imkânlarımızı ya da kendi mahkûmiyetimizi görürüz. Hegelci anlamda onu kendimize mâl etmek, sahiplenmek ve yok etmek için “dilsiz maddi gerçekliğini olumsuzlamamız” ve böylece “evrensel bir dilsel etiket yapıştırmamız” gerekir (Marder, 2014, s. 155, 163). Sivas’ın dağlarındaki bir ayının yaban eriği yemesi ile erikten likör yapan insanın onu içmesi arasındaki fark burada açığa çıkar. Fakat karşıtlığa dayalı bu mantıktaki sınır düşüncesi, şeylerin birbirleriyle karşılaşmaksızın daha en başından özdeşliğe bağlı olarak bölündüğünü varsaydığından yaşamı olumsuzlayan bir ilişkiselliğin de üzerini örtmektedir. Zourabichvili’ye göre, “diyalektik ilişkide fark yalnızca örtük ön-varsayım olarak Bütün’a bağlı olarak düşünülebilir” (2021, s. 77). Michael Marder’a göre ise, buradaki temel sorun, “diyalektiğin farklılıkları otomatik olarak karşıt oluşumlar halinde organize etmesidir (...) Kapsayıcı bir karşıtlık çerçevesinde, durum her zaman [kadınların, Güneylilerin, bitkilerin] karşısındaki kutbun -erkeklerin, Kuzeylilerin, hayvanların- lehine olur” (2014, s. 165). Peki, düşüncenin, bitkisel ya da hayvansal yaşamın dinamik hareketini olumsuzlamaya dayalı sınırların ötesinde kavraması mümkün müdür? Bu soruya, farklı sınır ontolojilerine sahip olan filozofların yaklaşımları çerçevesinde cevap bulmaya çalışacağım. İkinci olarak, synorotik karşılaşma/kesişme ve peratik limit kavramsallaştırmalarının, insan-hayvan ve insan-bitki gibi ikiliklerde yer alan kapsayıcı, genelleyici ve çerçeveleyici sınırlar ve yasa koyucu adlandırmalar yerine varolanların tekilliklerine ve herhangi bir kalıba indirgenmemiş varlıklarıyla kendilerini açmalarına yaptığı vurgunun üzerinde duracağım.

### SYNOROTİK KARŞILAŞMALARIN/KESİŞİMLERİN İMKÂN LARI

Horotik sınır düşüncesinde bitki ya da hayvan-varlığının belirlenimi ve sonluluğu, başkasının dışsal olarak olumsuzlanmasıyla mümkündür. Aşkınsal ya da diyalektik mantığın bir şeyi çevreleyen ve kuşatan sınır anlayışına karşı çokluklar üzerine düşünmenin olanaklarını açan



Deleuze'ün felsefi yaklaşımında dışsal fark yerine içsel farkın ön plana çıkması, synorotik karşılaşmalara dayanan sınır anlayışını anlamak bakımından yardımcı olmaktadır. Varolanların dinamik/peratik limitlerini körelten, onların tek bir biçimde görünüşe çıkmasına sebep olan, kendilerini başkaca bir şekilde açmalarına olanak tanımayan çerçeveleme hareketlerini dönüşüme uğratacak bir eyleme alanı, sınırdaki komşulukla, birliktelikle, ortaklıkla ve geçirgenlikle olanaklıdır: “*Syn*” edatının çağırısına kulak vermek gerekir. Her nefes alma, her sınır ihlâli ve her harekete geçme biçimi “ile birliktedir”. Donna Haraway'de bu, birlikte-yapma (*sympoiesis*), birlikte-dünyalaşma ve birlikte üretme biçimidir (2016, s. 58). Bu açıdan *synoros*'un [*σύν+ῥοσ*] “ile birlikte” edatını içeren bir sınır mefhumu olmasından hareketle bitkilerle ve hayvanlarla olan karşılaşmaları, olumsuzlayıcı isteğin ve “dilin yasa-koyuculuğunun” ötesinde içsel fark fikriyle anlamak mümkündür. Bitkilerin ve hayvanların insanlardan farkını düşünürken bunu çelişkiye doğru götürmek ve olumsuzlamanın tahakkümü altına sokmak, düşündüğümüz şeyin kendine özgü ayrımlarının -içsel farkının- gözden kaçırılmasına ve yaşamdan kopuk bir varsayımdan hareket edilmesine sebep olmaktadır. Böylece hem yaşamın kendisini hem de düşünceyi sabitlemek, insanın dünya kurucu faaliyetinin ve her şeyi kendinin kılarak kendinde soğurmasının bir sonucu gibi görünmektedir. Oysaki yatay ekseninde gerçekleşen ilişkisel bir karşılaşmada, yaşamın dinamik unsurları dışarıda bırakılmadığından bir şeyin belirlenimi ve sınırları, olmayan-varlığının dolayımıyla kavranamaz. Dışsal farkın ilerleme mantığı şöyledir: kirpi, kirpi olmayan olamayandır. İstikâmet, belirli-varlıktan kendi-için-varlığa doğrudur. Hakan Yücefer, Hegel ve Bergson ve dolayısıyla dışsal fark ile içsel fark arasındaki ayrımları izah ederken kötü sonsuzun aşılma tarzının bahsi geçen filozoflarda hangi minvallerde gerçekleştiğinin anlaşılması gerektiğini vurgular (2010, s. 15-16). Yücefer'e göre, Bergson'un kötü sonsuzun aşılmasına yönelik bulduğu çözüm, “kendi kendisinde kendi başkasında olmak, sonlunun sonsuzluğunu dışsal olarak olumsuzlamak değil içsel olarak olumlamaktır” (2010, s. 16). Bu yorumdan hareketle, dışsal farkın “X, X olmayan olmayandır” ifadesinin içsel farkta “X'in kendindeki dinamik farklılıkların olumlanması”na dönüştüğü görülür. İçsel fark, *paranthrōpos*'u olumsuzlayan *anthrōpos*'u doğanın üzerine yükseltme anlatısı yerine *paranthrōpos* kategorisini yıkmaya hareketine dönüşür. Bitkisel ve hayvansal yaşam bu kategoriden taşar ve taşıkça içsel farkların sonsuzluğuna açık bir ontolojik yaklaşım görünüşe çıkar. Yücefer'in Bergsoncu sezgiye ilişkin görüşlerine tekrar başvuracak olursak şeylerin kendilerindeki içsel farkın ne anlama geldiğine biraz daha yaklaşmış oluruz:

Filozof, işte bu sezgi sayesinde, bitkinin ve hayvanın sonsuzluğuna, bu dünyanın farklı deneyimlerinin sonsuzluğuna daha yakın hale gelir; onları “olduğu gibi”, içeriden kavrar. Bu deneyimler tüketilemezdir. Kötü sonsuzluğun aşılması, sonsuzluğun reddi anlamına gelmez, söz konusu olan sadece onun bilimdeki ve idealist metafizikteki gibi dışsal olarak değil içeriden, içsel farkıyla deneyimlenmesidir (Yücefer, 2010, s. 17).

Resim. 1.

Shoshanah Dubiner, *Cell Garden*, 2008<sup>viii</sup>



Synorotik kesişimlerde / sınırdoluşlarda içsel farkların olumlanması söz konusu olduğundan “konturlu limitlere” [*limite contour*] karşı “dinamik limitlerin” [*limite dynamique*] (Deleuze, 2000, s. 187-188) sunduğu hareketlilikler ve çokluklar yaşamda örülürler. Deleuze’ün Spinoza derslerinde ortaya koyduğu bu ayırım, bir ormanın sınırı nedir, sorusu üzerinden şekillenir. Bu açıdan bir ormanın biçimine indirgenmiş konturlu limitleri ile kudretinin ve eyleminin dayandığı sınırı ifade eden dinamik limitleri arasındaki fark, Spinoza’nın *conatus* kavramı (varlığı sürdürme çabası) ile Platon’un *peras* kavrayışının karşı karşıya getirilmesiyle tartışmaya açılır. Platon’un *Philebos* diyalogunda sınırlı/sonlu (*peras*) ile sınırsız/sonsuzun (*apeiron*) birleşiminden meydana gelen karışım *genos*’u, varlığa gelmenin (*gignomai*), şeyleri birbirinden ayıran sınırların kurulmasının ve fenomenlerin ortaya çıkışının koşulu olarak karşımıza çıkmaktadır (Pl. *Phlb.* 27b). Gözlemlenebilir ormanlar bir çokluk (*apeiron*) olarak bulunduğu onları

sayısına ilişkin herhangi bir limit koyulamaz. Belirli bir tür olarak sınırlandırılması, çokluktaki birliğin (*peras*) sağlanmasıyla ve başı, sonu olan bir şekle (*skhēma*) kavuşmasıyla mümkün hale gelir. Deleuze, *Timaios* diyalogunu takip ederek Platon'un sınırı "optik-dokunsal şekillere" indirgeyerek konturlu bir limit anlayışı geliştirmesini eleştirir: Platoncu "fikir, idea, düşünülebilir bir hududa kavuşturulmuş bir biçimdir" (2000, s. 183). Böyle bir hududun karşısına yerleştirilen dinamik limitler ise, bir varolanın eyleminin dayandığı son noktayı, yani varolmayı bıraktığı yeri anlatır. Varolanların yaşamsal faaliyetlerinin dışarıda bırakılması, genelleyici kavramlarla gerçekleşen bir sabitleme işlemidir. Oysaki durağan bir kavramın karşısında yaşam; akmayı, dönüşmeyi ve synorotik olarak ilişkilenmeyi sürdürür. Bu nedenle Deleuze'e göre orman bir biçimden ziyade kudrettir, onun kudreti "ağaçları çoğaltmaktır", eylemdir (2000, s. 188). Benzer şekilde yaşam nedir, sorusundaki dilbilimsel tuzaklara işaret eden Amerikalı biyolog Lynn Margulis'in ve Dorion Sagan'ın dediği gibi, "Dünyadaki yaşam daha çok bir eylem gibidir. Kendini onarır, korur, yeniden yaratır ve aşar" (1995, s. 14). Bir şeyin sınırını ve yaşamın kendisini daha çok bir eylem olarak kavramanın yollarından biri, synorotik karşılaşmalardaki hareketi ve oluşu görünür kılan sanat yapıtlarında "yürüyüşe çıkan çizgilerdir" (Klee, 1961, s. 105). Shoshanah Dubiner'in resimlerinde (Bkz. Resim. 1. ve Resim. 2.) Klee'nin "yürüyüşe çıkan çizgileri", "dans eden çizgilere" dönüşür, çünkü dans, dışarıdan bir çerçevelemeye maruz kalmayan ve kendi kendini dönüştüren bir oluş anına tekabül eder (Badiou, 2013, s. 73). Dubiner'a (2011) göre, "Cell Garden [*Hücre Bahçesi*] bilimsel bir illüstrasyon değil; her bir hücrenin yapılandırılmış ancak sürekli değişen dünyasında tezahür eden yaşamın taşan enerjisinin şiirsel bir temsilidir."

Canlı organizmaların hücrelerindeki bu dinamik limitler; hücrenin sahip olduğu kendine has içsel farkları düşünmeyi sağlarken bir yandan da antropolojik sınırlar tarafından kurulan alan kapatmaların ötesindeki kuvvetlerden doğan oluşlarla ve hücre içindeki yapılardan doğan başkalaşımalarla karşılaşmayı sağlar. *Hücre Bahçesi* resminde dans eden çizgiler; hücreyi meydana getiren yapıların bahçelerde yer alan çiçekleri ve otları basitçe taklit ettiğini göstermez. Oluştaki başkalaşımaların ve synorotik karşılaşmaların gücü, kesişimlerden ve bir araya gelişlerden doğan farklılıkları yansıtır. Stark'a göre, halihazırda kendileri homojen olmayan varlıkların bu karşılaşmalarından doğan yeniliklerin kaynağı oluştur (2015, s. 186). Bedensel ve hücreler-arası karşılaşmalardan meydana gelen başkalaşımalar; canlı hücrelerdeki büyümenin, değişimin, bozulmanın dinamizmini ve akıp gitmekte olan yaşamın, "insanca" alan kapatmaların ötesinde synorotik bir anlamı olduğunu hatırlatır. Böylece doğa ile yaşam arasındaki horotik bölünmeyi ortadan kaldıran bir sınır ontolojisinin kapısı aralanır. İnsan zihninin doğa üzerinde

kurduğu üstünlük varsayımının bir aldatmaca olduğunu belirten Nietzsche'ye göre bu zihnin insandan başka olanlara doğru bir yönelimi yoktur (1998, s. 56). Kuşkusuz her varolanın kendine has çevresini meydana getiren sınırlı bir dünyası (baloncukları) vardır ve canlıların sahip olduğu algılar ve duyumsamalar Uexküll'ün "çiçek sapı" örneğinde olduğu gibi aynı şeye dair farklı anlamların (karınca için patika, inek içinse yiyecek) üretilmesine sebep olur (2010, s. 143).

## Resim. 2.

Shoshanah Dubiner, *Bee's Wing*, 2016<sup>ix</sup>



Yaşamı aynı şekilde kavramak, hissetmek ve anlamak mümkün değildir. Ancak Nietzsche'nin işaret ettiği temel sorun, insanın kendinden başka olan her şeyi kendinin kılmasıdır. Hayvanların ve bitkilerin olumsuzlayıcı kuvvetlerine karşı antropolojik sınırlarla inşa edilen olumsuzlayıcı şiddetin yasa koyucu işlevi, *paranthrōpos* kategorisini kuran horotik bir çerçeveleme hareketi başlatır. Haliyle Nietzsche (1998), gerçekleri ifade etmeyen dilin yasa koyucu işlevini, şeylerin varoluşunu ve dinamik limitlerini dışarı bırakan bir araç olarak gördüğünden eleştirir. David Wood'a göre, "Nietzsche'nin bu görüşe ilişkin argümanı, eğer yeniden yapılandırılırsa, dünyayla -duyumlar aracılığıyla- kurduğumuz en ilkel temasın, dünyadaki şeylerin sonsuz karmaşıklıkta olduğunu gösterir" (1990, s. 30). Bu açıdan hem Deleuze hem de Nietzsche felsefe tarihinde inşa edilmiş olan ve adlandırmanın gücünü arkasına alan horotik sınırlardan önceki kaotik hale (synorotik karşılaşmalara) dönmenin imkânlarına işaret ederler. *Khaos*'tan *kosmos*'a doğru geçiş anlatısında kurulan sınırlar yerine, *khaos*'taki ilk yarılma, açılma anına dönmek mümkün müdür? Alan kapatan sınırlarda var olan temel

biçimlerden ve aynılaştırma politikalarından hareket etmeyen sanat yapıtıyla kozmetik/süslü dünyadan kaçılabilir mi?

Cevap için hücreye dönelim. Hücrenin limitleri kendini bir bahçe olarak açar. Burada hücre kavramından öte hücre olma hali vardır. *Hücre Bahçesi* bütün hücreleri aynılaştıran bir kavramsal sınırlamadan ziyade synorotik kesişimlerin içerdiği “bir hale gelişle”, başkalaşımın karşılaştırmayı sağlar. Oysaki bir şeyin temel bir biçimi olduğunu varsayan kavramsal sınırlandırmalar, bir ideanın hazneye yerleşmesiyle varlığa gelen şeylerin temel dayanağı gibidir. Tam da bu nedenle doğada aynı olmayan şeylerin kavramlarla aynılaştırılmasına karşı çıkan Nietzsche, temel bir yaprak biçiminin olduğunu varsayan ve bu biçime göre çizildiği, taklit edildiği, renklendirildiği düşünülen yaprağın kudretini dışarıda bırakan tekabüliyet kuramını reddeder (1998, s. 58). Vanessa Lemm, Nietzsche’nin bu metnini insan ve hayvan yaşamındaki ortaklığı anlatan ve yaşamı olumlayan resimsel düşünmenin ve görü metaforlarının karşısında yer alan kavramsal dil ve soyut düşünme ikiliği üzerinden değerlendirir (2018, s. 218, 224). Resimsel düşünme ve görü metaforları, hakikat-dışı yalanlar oluşturmak yerine genelleştirici kavramlardan uzak tekil hakikatlere, dilde deneyimlenmesi mümkün olmayan synorotik karşılaşmalara açılırlar. Kavramsal düşünme yalnızca insan dünyasını biçimlendiren soyut bir düzenleme olduğu için insan ve hayvan arasındaki kesişime olanak tanımayan yarıklar açar (Lemm, 2018, s. 224). Bu nedenle hem Badiou’da (2013) hem de Nietzsche’de (1998) insan varoluşunun olumsuzlayıcı hareketinden kurtulan yaşam dolu bir olumlama olarak sanat, kavramsal sınırlamaların ekseninden çıkmayı sağlar.

Dubiner’in resimlerinde miniklerin dünyasına açılan formlar *paranthrōpos* kategorisini dağıtan ve *anthrōpos*’u tahtından indiren bir harekete dönüşür. İnsanın dünyasından bakınca son derece minik olan bir arının kanadının büyük resmedildiği *Bee’s Wing [Arının Kanadı]* eserinde insanlar ufaktır, çünkü dünya yalnızca insanın bakışıyla biçimlenen, onun zihnindeki anlamlarla kurulan ve ona göre deneyimlenen bir yer değildir. İlişkisel ontolojisini iki beden arasındaki karşılaşmalardan doğan duygulanışlar üzerinden yorumlayan Deleuze ve Guattari’nin yaklaşımını takip eden Ejder ve Talay Turner (2023), bedenlerin iç içe geçmesini ifade eden bu duygulanışların özne-nesne ikiliğini sarsan sanat yapıtının deneyimlenmesinde etkisi olduğunu öne sürer. Bu bakımdan Dubiner’in resimlerinde arıya, onun kanadına ve hücreye ilişkin bir tanımdan ziyade insan ve insandan başka olan arasındaki sınır-birlikteliği (*synoros*) ile karşılaşırız ve bu synorotik alan, yalnızca insanın etkilemediği, aynı zamanda onun etkiye maruz kaldığı yerleşik düzenden bağımsız göçebe ve dinamik bir alandır. İnsansı olmayan bir bitki-oluşun ve



hayvan-oluşun imkânı da bu yüzden sanat yoluyla açılır: Bedenimizin içinde; ağaçlar, kirpiller ve gökyüzü çınlar. Heidegger’de ise bu çınılamalar farklı bir şekilde vuku bulduğundan başka bir soruyla karşılaşırız: Deleuze’ün bir alan kapatma biçimi olarak gördüğü *perasvari* limitler Heidegger’de yaşam ontolojisine dair ne anlatır?

### PERATİK LİMİTLERİN İMKÂNLIARI

Heidegger’de varolanın Varlığı ve şeylerin kendilerine has limitleri olarak *peras* (Eski Yunanca “limit, son”), şeylerin olagelme tarzlarını ve görünüşe çıkma biçimlerini ifade ettiğinden kavramsal çerçeveleme sistemlerinin ötesinde bir anlama sahiptir. Şeylere özgü limitler, onların mutlak bir şekilde belirlendiğini ve sabitlendiğini göstermez. Varolanların kendi varlıklarında görünüşe çıkması olarak *peras*, hermeneutik fenomenolojide kullanılan *horismos* anlamındaki *logos* kavrayışıyla örtüşmektedir (Heidegger, 2001, s. 152; Heidegger, 2009, s. 23). Dolayısıyla insana özgü olan belirlenim, bir şeyi o şey olarak kavramakla, keşfetmekle ve açıklamakla doğrudan bağlantılıdır. Görünür kılmanın yollarından biri olarak *logos*, şeylerin kendilerini sınırlılık içinde insan varlığına açtığını gösterir. Heidegger, hayvansal ya da bitkisel varoluşa ilişkin bir analizden ziyade *Dasein*’in Daseinsal yapısını anlamaya çalışmıştır. İnsanın dünya kurucu bir faaliyet göstermesi ya da şeyleri sınırlılık içinde kavraması, Heidegger’in insan merkezci bir yaklaşımla hareket ettiğini söylemek için yeterli olmaz. Öte yandan güncel hayvan ve bitki çalışmalarında Heidegger’e getirilen eleştirilerin kaynağında “olarak yapısının” [*die ‘als’-Struktur*] açmazları yer almaktadır. Bu yapının insan varlığına özgü bir olasılığa dönüşmesi, bir böceğin ve insanın çimenle kurduğu ilişkinin farklılığında ortaya çıkar. *Dasein*’in dünya-içindeliğini ifade eden üç unsur; donanımlar, şeyler ve diğer *Dasein*ler olduğundan insanın böcekten farklı olarak çimenle kurduğu ilişki onun belirli bir sınırlılıkla görünüşe çıktığını ifade eder. Köylü bu çimeni hayvanlarını beslemek için kullanacağı bir saman demeti “olarak” kavrar (Heidegger, 1995, s. 198). Nasıl ki Hegel’de insansal varoluşun temel dinamikleri adlandırma ve kendinin kılma üzerinden açıklanıyorsa Heidegger’de de insan varlığının *tekhne* ile olan ilişkisi yadsınamaz. Fakat Heidegger’in aksine David Wood (2015), hayvanların bir baloncuk içinde ya da son derece sınırlı bir çerçevede yaşadığını varsayan “olarak yapısının” insana özgü olduğunun bir yanılısına olduğunu düşünür. Ona göre, Heidegger şeylerin kullanımını içeren maddi olanakları dışarıda bırakarak onlarla Batı metafizik geleneğinden devralınan araçlar (ad verme, düşünme vd.) üzerinden ilişki kurmakta ve bir zarfi oyun malzemesi olarak kedinin o zarfa dair açtığı olanakları dışarıda bırakmaktadır (Wood, 2015, s. 121). Derrida (1993) ise,

Heidegger'in ölüm analizinden doğan problematik sınırların hem *Dasein*'i öne çıkaran hem de onu koruyan bir işleve sahip olduğunu belirtir. Sınırı problematik hale getiren şey, ölümün ölüm "olarak" deneyimlenme imkânının *Dasein*'a özgü kılınmasıdır (Calarco, 2002, s. 22). Derrida'nın Heidegger'e ikinci itirazı ise, yalnızca insanın hayatını kaybetmediği (*ableben*), aynı zamanda başkaları tarafından sevilen bir kirpinin ya da sincabın da hayatını kaybetmiş olabileceğidir (1993, s. 36).

Bütün bu eleştirilere rağmen Heidegger'deki peratik limitlerin hayvansal ve bitkisel yaşam ontolojisine dair söyleyecekleri vardır. Özellikle modern teknikte Varlığın kendisini bir çerçeveleme olarak (*Ge-stell*) açarak standart kalıplar meydana getirmesi ile bir şeyin kendine özgü olagelme tarzlarını mümkün kılan peratik limitler karşıtlık halinde düşünülmelidir. Heidegger'e göre, Deleuze'ün biçime indirgenmiş konturlar olarak gördüğü *peras*, şeylere dışarıdan çizilen çizgiler değildir: "Felsefi olarak Yunanca düşününce, *πέρας/peras* dış kenar anlamında sınır, bir şeyin bittiği yer değildir. Sınırlayan, belirleyen, duruş ve mevcudatlık bahşeden, bir şeyin içinde başladığı ve olduğu şeydir sınır" (2023, s. 77). Bir şey olarak doğmak, mevcudiyet kazanmak ve görünüşe çıkmak *peras*'ın anlamına içkindir. *Peras*, *Philebos*'taki karışım *genos*'unun işaret ettiği sınıflar ya da bir cinse özgü genel kategorilerden ziyade olagelme tarzlarının zemini gibidir. O halde Deleuze'ün bir ormanın sınırı nedir, sorusunu "ormanın Varlığı nedir" e çevirerek Heidegger'e soralım. Alacağımız cevap, iç ve dış ufukla sarılan ormanın görünüşe çıkma hallerindeki çeşitlilikler ve olanaklılıklar olacaktır. Bir ormanın ve zeytinliklerin yakınlarına kurulmuş kereste ve zeytinyağı fabrikaları düşünelim. Bu fabrikalarda şişelenmiş zeytinyağı, kereste yığınınına dönüşmüş çınar ağaçları, paketlenmiş yabancı hardal otları ve cücü bağırsakları kendilerini nasıl açarlar?

Bir varolanın *peras*'ı insan varlığı tarafından tayin edilmiş ölü bir kavramdan ibaret değilse ve sahip olduğu olanaklılıkların açılışını mümkün kılıyorsa termik santrallerde, kereste fabrikalarında ya da modern teknikte şeylerin dönüştürülmüş biçimleri de onların *peras*'ının sunduğu bir olanaklılık olmaz mı? Kuşkusuz Heidegger'de sanatta/zanaatta ve doğada karşımıza çıkan poetik bir öne-çıkma olduğu gibi modern teknikte de şeylerin açığa çıkması söz konusudur. Bir zeytin ağacı "kendi limitlerini çizer" (Heidegger, 2014, s. 65) ve bu limitler ona dışarıdan gelmez. O halde ağaç kendinden başka bir şey olarak açığa çıktığında peratik limitlerinin hareketli doğası yitirilir. Modern teknik, "bir şeyin, belli (tasarlanmış) 'bir-şey-için' olmaya hazır kılınma yoludur. Dolayısıyla, *stellen*, bir şeyin belli bir şey olarak ve hatta daima kendinden başka bir şey olarak açığa çıkmasına uygun bir yer hazırlamaktır" (Kurtar, 2014, s.

102). Bitkilerin ve hayvanların otantik varlıklarını dışarıda bırakarak onların yalnızca dönüştürülmüş biçimlerini açığa çıkartan modern teknikte şeyler kendilerini belirli bir perspektiften gösterir. Michael Marder (2013), Heidegger'in ontik ve ontolojik ayrımını takip ederek bitkilere yüklenen bilimsel-ontik kategorilerin, tanımlamaların ve sınırlandırmaların karşısında ontolojik olana (bitkilerin Varlığına) dikkat kesilir. Peratik limitler, ontik bir çerçeveye ve kavramsal kapatmaya direnmenin bir yoludur. Dolayısıyla bitkilerin sınırlarını, çevreleriyle olan ilişkilene tarzlarının çeşitliliği üzerinden düşündüğümüzde synorotik karşılaşmalardaki kesişimselliğin fenomenolojik ontolojinin merkezinde de durduğunu görürüz. Marder'a göre, bitkiler başsız bir düşünmeye sahiptir ve yönelimseldir, öte yandan insanların bitkiler üzerine düşünceleri olsa da bitkisel dünyayla karşılaşan insan da değişime uğradığından ikisi arasında simbiyotik bir ilişkilene vardır (2013, s. 10). Bu ilişkilenemeyi anlamının yollarından biri bitkiler, hayvanlar ve insanlar üzerinde etkiler ve izler bırakan sahih karşılaşmalardır. Bu nedenle Tutalar ve Bozok (2023)'un aktardığı, doğayı tahakküm altına almayı amaçlamayan ve yıkıcı olmayan küçük, yavaş ve sakin adımlardaki "hareketin ontolojisi", bitkilerin ve kadınların eyleme gücünü azaltmayan iyi karşılaşmaları anlamak bakımından önemlidir. İnsan varoluşuna ait olan antropolojik sınırlar hem iyi olan hem de iyi olmayan karşılaşmalardan doğan hareketlerin güzergâhlarını belirlese de "bitkiler arasında yürüdükçe uyguladığımız kendi kendimizi oynatma hareketi, bitkilerin üstün olduğu yerleşik hareket çeşitleriyle kesişir" (Casey ve Marder, 2023, s. viii). Yaşam, varolanların kendilerine özgü hareket biçimlerini bir araya getiren birlikte-hareketir.

## SONUÇ

Kontrolsüz ve keyfi bir şekilde antropolojik sınırların hükmü altında olan yeryüzünün eşlikçisi olan varolanların şiddetsiz bir şekilde karşılaşma, kesişme, bir arada eyleme/hareket etme ve birlikte dönüştürme olasılıklarını düşüren düzenlemeler, müdahaleler ve birbirlerinden farklı olanları aynılaştırmayı/homojenleştirmeyi hedefleyen söylemler ve eylemlerle dünya içindeki varolanların yaşamı kuşatılmış durumdadır. Sınıra dair ontolojik yaklaşımların zorunlu olarak antropolojik sınırların inşasında etkisi olduğu dikkate alındığında teori ile pratiğin birbirinden bağımsız olmadığı görülür. Nitekim antropolojik sınırların (*horionvari*) bu makalede geçen kavramsal kapatmalara ve ontolojik sınırlara olan etkisi de göz önüne alındığında kültürel, dilsel ve devlet kontrollü alan kapatmaların sınıra ilişkin söylemleri biçimlendirdiği ileri sürülebilir. Bu



nedenle bitkisel ve hayvansal yaşam ontolojisine sınır-kavramları üzerinden bir değerlendirme yapmak, ekolojik bir güzellemeden ibaret değildir. Varolanların yaşamını şekillendiren sınır kavrayışlarının ayırt edilmesi, yeni ufukların keşfedilmesinde ve varolanların yaşamını tehdit eden durumların gün yüzüne çıkarılmasında etkili olmaktadır. Sınır ontolojilerinin politik ve pratik olanla ilişkisine bakıldığında antropolojik sınırların horotik veçheye sahip olduğu görülür. Dışarıdan çevreleyen, kuşatan ve kapatan bu anlayış, belirlenimleri ve tanımları dışsal farklar üzerinden kurar. İktidarın söylemine içkin olan horotik güçteki antropolojik sınırlar ve dışsal farklar; bütün kurumların işleyişine, belirli bir formun inşasına ve gündelik dile sirayet eder.

Bitkisel ve hayvansal yaşam ontolojisini, içsel farkların, syronotik karşılaşmaların ve peratik limitlerin içerdiği yatay bir eksen ve kesişimsel bir şekilde kurma imkânı, insan yaşamını kuşatan dışsal fark mefhumunun sınırlandırıcı ilkelerini aşmak için de aynı oranda geçerlidir. Kuşkusuz iki ülke arasındaki sınırdaki gerçekleşen şiddet dolu hiyerarşiden, eğitim müfredatlarında aşılana ve belirli bir kimliğin inşasında kullanılan değerler sisteminden bağımsız olmayan ve kavramsal, antropolojik, problematik kapatmaları içeren sınır düşünceleri yalnızca bitkisel ve hayvansal yaşamla kısıtlanamaz. Ancak bu çalışmada konuyu sınırlandırmış olmamın sebebi, sınırların kurulum mantığını yalnızca insan yaşamının iyileştirilmesi için sorgulamanın yeterli olmadığını göstermektir. İnsandan başka olan her şeyin içine yerleştirildiği *paranthrōpos* kategorisinin kuruluş mantığı aynı zamanda tüm insanların içine tıktırıldığı genelleyici bir *anthrōpos* kategorisinin de var olduğunu doğrular. İnsan ve insandan başka olanlar (fazla olanlar, ibaret olmayanlar vd.) ayrımı *paranthrōpos* ve *anthrōpos* karşıtlığını sürdürürken insanı da belirli bir adlandırmaya hapseder. Sadece kediyi değil, insanı adlandırmak da ortadan kaldırmak anlamına gelir. O nedenle *paranthrōpos* kategorisini yok eden bir açılış, *anthrōpos*'taki içsel farklarla, dağılmalarla, saçılmalarla ve alışlagelinmiş yollardan sapmalarla eş zamanlı ilerler ya da her bir sapma ve açılış bir diğerini etkisi altına alır.

**Yazar Beyanı | Author's Declaration**

**Mali Destek | Atıf Şekli:**Derya AVCI DURSUN, bu çalışmanın araştırılması, yazarlığı veya yayınlanması için herhangi bir finansal destek almamıştır.

| Derya AVCI DURSUN has not received any financial support for the research, authorship, or publication of this study.

**Yazarların Katkıları | Authors's Contributions:** Bu makale Derya AVCI DURSUN tarafından tek başına hazırlanmıştır. | This article was prepared by Derya AVCI DURSUN alone.

**Çıkar Çatışması/Ortak Çıkar Beyanı | The Declaration of Conflict of Interest/Common Interest:** Derya AVCI DURSUN tarafından herhangi bir çıkar çatışması veya ortak çıkar beyan edilmemiştir. | No conflict of interest or common interest has been declared by Derya AVCI DURSUN.

**Etik Kurul Onayı Beyanı | The Declaration of Ethics Committee Approval:** Çalışmanın herhangi bir etik kurul onayı veya özel bir izne ihtiyacı yoktur. | The study doesn't need any ethics committee approval or any special permission.

**Araştırma ve Yayın Etiği Bildirgesi | The Declaration of Research and Publication Ethics:** Derya AVCI DURSUN, makalenin tüm süreçlerinde Vira Verita E-Dergi'nin bilimsel, etik ve alıntı kurallarına uyduğunu ve verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığını, karşılaşılabilecek tüm etik ihlallerde Vira Verita E-Dergi'nin ve editör kurulunun hiçbir sorumluluğunun olmadığını ve bu çalışmanın Vira Verita E-Dergi'den başka hiçbir akademik yayın ortamında değerlendirilmediğini beyan etmektedir. | Derya AVCI DURSUN declares that she complies with the scientific, ethical, and quotation rules of Vira Verita E-Journal in all processes of the paper and that he does not make any falsification of the data collected. In addition, she declares that Vira Verita E-Journal and its editorial board have no responsibility for any ethical violations that may be encountered, and that this study has not been evaluated or published in any academic publication environment other than Vira Verita E-Journal.

### KAYNAKÇA

- Aristoteles. (2018). *Ruh üzerine* (1. Baskı). (Ö. Aygün ve G. Sev, Çev.). Pinhan Yayıncılık.
- Avcı Dursun, D. (2023). *Sanat fenomenolojisi bağlamında sınır kavramı*. [Yayımlanmamış doktora tezi]. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi.
- Badiou, A. (2013). *Başka bir estetik: Sanatlar için küçük bir kılavuz* (2. Baskı). (A. U. Kılıç, Çev.). Metis Yayınları. (Özgün eser basım 1998).
- Badiou, A. (2019). *Etik: Kötülük kavrayışı üzerine bir deneme* (5. Baskı). (T. Birkan, Çev.). Metis Yayınları. (Özgün eser basım 1993).
- Blanchot, M. (2007). Edebiyat ve ölüm hakkı. S. Dolanoğlu (Çev.), *Karanlık Thomas* (2. Baskı., s. 95-141) içinde. Metis Yayınları.
- Calarco, M. (2002). On the borders of language and death: Derrida and the question of the animal. *Angelaki: Journal of Theoretical Humanities*, 7 (2), 17-25. <https://doi.org/10.1080/0969725022000046134>
- Casey, E. S. (1998). *The fate of place: a philosophical history* (1. Baskı). University of California Press.
- Casey, E. S. ve Marder, M. (2023). *Plants in place: A Phenomenology of the vegetal* (1. Baskı). Columbia University Press.
- Deleuze, G. (2000). *Spinoza üstüne on bir ders* (1. Baskı). (U. Baker, Çev.). Öteki Yayınevi.
- Derrida, J. (1993). *Aporias* (1. Baskı). (T. Dutoit, Çev.). Stanford University Press. (Özgün eser basım 1993).
- Derrida, J. (2008). *The animal that therefore i am* (1. Baskı). (D. Wills, Çev.). Fordham University Press. (Özgün eser basım 2006).
- Derrida, J. (2014). *Platon'un eczanesi* (2. Baskı). (Z. Direk, Çev.). Pinhan Yayıncılık. (Özgün eser basım 1972).
- Descartes, R. (2015). *Duygular ya da ruh halleri* (1. Baskı). (Ç. Dürüşken, Çev.). Alfa Yayınları.
- Descartes, R. (2019). *Meditasyonlar* (3. Baskı). (Ç. Dürüşken, Çev.). Alfa Yayınları.
- Descartes, R. (2020). *Yöntem Üzerine Konuşma* (3. Baskı). (Ç. Dürüşken, Çev.). Alfa Yayınları.
- Diener, A. C. Ve Hagen, J. (2012). *Borders: A very short introduction* (1. Baskı). Oxford University Press.
- Direk, Z. (2021). *Çağdaş kıta felsefesi: Bergson'dan Derrida'ya* (1. Baskı). Fol Yayınları.
- Dubiner, S. (2008). *Cell Garden* [Resim]. <https://www.cybermuseum.com/inspired-by-biology/>
- Dubiner, S. (5 Mayıs 2011). *The amazing universe of the cell*. <https://www.cybermuseum.com/blog/>
- Dubiner, S. (2016). *Bee's Wing* [Resim]. <https://shoshannah-dubiner.pixels.com/>
- Ejder, Ö. ve Talay Turner, Z. (2023). Spinoza, Art, and the Ethics of Relationality. İ. B. Tekin ve Ö. Sözalın (Ed.), *(Non) Human Bodies* (1. Baskı., s. 103-115) içinde. Peter Lang.
- Ergün, E. (2020). Ruhsuz Makine: Hayvan. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*. 29, 441-456.
- Haraway, D. J. (2016). *Staying with the trouble: Making kin in the chthulucene* (1. Baskı). Duke University Press.
- Hegel, G. W. F. (2010). *The Science of logic*. (G. D. Giovanni, Çev.). Cambridge University Press. (Özgün eser basım 1812).
- Heidegger, M. (1995). *The fundamental concepts of metaphysics: World, finitude, solitude*. (W. M. ve N. Walker, Çev.). Indiana University Press. (Özgün eser basım 1983).

- Heidegger, M. (2001). The origin of the work of art. (A. Hofstadter, Çev.). *Poetry, Language, Thought* (s. 15-87) içinde. HarperCollins.
- Heidegger, M. (2009). *Basic concepts of Aristotelian philosophy* (1. Baskı). (R.D. Metcalf ve M. B. Tanzer, Çev.). Indiana University Press. (Özgün eser basım 2002).
- Heidegger, M. (2014). *Introduction to metaphysics* (2. Baskı). (G. Fried ve R. Polt, Çev.). London: Yale University Press. (Özgün eser basım 1953).
- Heidegger, M. (2023). *Physis: Kavramı ve özü üzerine* (1. Baskı). (Z. Sayın, Çev.). VakıfBank Kültür Yayınları.
- Illich, I. (2018). *Şenlikli toplum* (5. Baskı). (A. Kot, Çev.). Ayrıntı Yayınları. (Özgün eser basım 1973).
- Kant, I. (1998). *Critique of pure reason* (1. Baskı). (P. Guyer ve A. W. Wood, Çev. ve Ed.). Cambridge University Press. (Özgün eser basım 1781).
- Karabolu, G. (2019). *Hayvancılık, özel ağaçlandırma ve neoliberal çitleme deneyimleri: Marmara Adası örneği*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Marmara Üniversitesi.
- Kambouchner, D. ve Buzonz, F. (2012). *Descartes sözlüğü*. (M. Erşen, Çev.). Say Yayınları.
- Klee, P. (1961). *Notebooks volume 1: The thinking eye*. J. Spiller (Ed.), (R. Manheim, Çev.). Lund Humphries.
- Kojève, A. (2001). *Hegel Felsefesine Giriş* (2. Baskı). (S. Hilav, Çev.). YKY. (Özgün eser basım 1947).
- Kurtar, S. (2014). *Heidegger ve poetik düşünme: Düşünceye açılan yeni yollar* (1. Baskı). Pharmakon Yayınevi.
- Lemm, V. (2018). *Nietzsche'nin hayvanları* (1. Baskı). (V. Ay, Çev.). Gram Yayınları. (Özgün eser basım 2009).
- Little, H. G. ve Scott, R. Ve Jones, H. S. (1996). *Greek-English Lexicon* (10. Baskı). Clarendon Press. (Özgün eser basım 1843).
- Marder, M. (2013). *Plant-Thinking: Philosophy of vegetal life* (1. Baskı). Columbia University Press.
- Marder, M. (2014). *The philosopher's plant: An intellectual herbarium* (1. Baskı). Columbia University Press.
- Margulis, L. ve Sagan, D. (1995). *What is life?* (1. Baskı). University of California Press.
- Nietzsche, F. (1998). Ahlakdışı anlamda doğruluk ve yalan üzerine. (O. Aruoba, Çev.), *Cogito*. 16, ss.55-66.
- Orman, E. (2000). *Hegel felsefesinde sınır kavramının önemi*. [Yayımlanmamış doktora tezi]. İstanbul Üniversitesi.
- Pehlivan, E. (2020). *Kant'ta eleştiri ve sınır kavramları üzerine bir inceleme*. [Yayımlanmamış doktora tezi]. İstanbul Üniversitesi.
- Plato. (1962). *Vol VIII: Statesman, Philebus, Ion*. (H. N. Fowler, Çev. ve Ed.). Harvard University Press.
- Plumwood, V. (2017). *Feminizm ve doğaya hükmetmek*. (B. Ertür, Çev.). Metis Yayınları. (Özgün eser basım 1993).
- Rodis-Lewis, G. (1993). *Descartes ve rasyonalizm* (1. Baskı). (Çev. H. Karyol, Çev.). İletişim Yayınları. (Özgün eser basım 1966).
- Stark, H. (2015). Deleuze and critical plant studies. Ed. J. Roffe ve H. Stark (Ed.), *Deleuze and Non/Human* (s. 180-197) içinde. Palgrave Macmillan.
- Spinoza, B. (2012). *Ethica* (1. Baskı). (Ç. Dürüşken, Çev.). Kabalıcı Yayınları. (Özgün eser basım 1677).
- Tutalar, L. ve Bozok, N. (2023). Antroposen'in ritminden çıkış için bir tartışma: Bitkilerin, adımların ve göçebeliliğin iyileştirici bilgisi. N. Bozok, A. Yılmaz ve B. Kesgin (Haz.), *Antroposen'in İzleri: İnsanın Dünyayla İlişkisi Üzerine Tartışmalar* (1. Baskı., s. 185-215) içinde. Bağlam Yayınları.
- Uexküll, J. V. (2010). *A foray into the worlds of animals and humans with a theory of meaning* (1. Baskı). (J. D. O'Neil, Çev.). University of Minnesota Press. (Özgün eser basım 1934).

Watkin, W. (2010). Derrida's limit. *Derrida Today*, 3 (1), 113-136. <https://www.jstor.org/stable/48616348>

Wood, D. (1990). *Philosophy at the limit* (1. Baskı). Unwin Hyman.

Wood, D. (2015). Hayvanlar hakkındaki hakikat. (E. Koyuncu Çev.). *Cogito*, 80, 118- 135.

Yücefer, H. (2010). Deleuze'ün Bergsonculuğuna giriş. *Bergsonculuk*. (2. Baskı., s. 7-50) içinde. Otonom Yayınları.

Zourabichvili, F. (2021). *Deleuze: Bir olay felsefesi* (2. Baskı). (A. Z. Kılıç, Çev.). Bağlam Yayınları. (Özgün eser basım 1994).

<sup>i</sup> Bu makale, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Doç. Dr. Özge EJDER JOHNSON danışmanlığında yürüttüğüm "Sanat Fenomenolojisi Bağlamında Sınır Kavramı" başlıklı doktora tezindeki Eski Yunanca sınır-kavramlardan türettiğim sınır kavramsallaştırmalarının felsefe tarihsel olarak izini sürmekte ve filozofların sınıra ilişkin yaklaşımlarının bitkisel ve hayvansal yaşam ontolojisine dair sunduğu olanakları tartışmaya açmaktadır. Bu çalışmada, tezde öne sürdüğüm argümanları takip ederek ele aldığım farklı sınır-kavrayışlarına sahip filozofların ontolojik yaklaşımları üzerinde durdum. Bu makale kapsamında tezde kullandığım literatüre ve atıflara yer vermekle birlikte tartışmayı bununla sınırlı tutmayarak geliştirdim. Aynı zamanda bu makalede yer alan sınıra ilişkin kavramların sanatla ilişkisine değindiğim "Sanat Yapıtındaki Synorotik Karşılaşmaların ve Peratik Limitlerin Hayvanların ve Bitkilerin Sınırlarına Dair Düşündürdükleri" başlıklı bildirimim "ViraVerita'nın 10. Yılı:"Teori ve Yaşam: Biraradallığın İmkanları Sempozyumu"nda sundum.

<sup>ii</sup> Bkz. Blanchot, 2007, s. 119.

<sup>iii</sup> *Synoros, peras ve horos* kavramlarının Antik Yunan düşüncesindeki yerine ve anlamına dair "Sanat Fenomenoloji Bağlamında Sınır Kavramı" başlıklı doktora tezimin ikinci bölümüne bkz. Avcı Dursun, 2023, s. 23-56.

<sup>iv</sup> Kavramsal sınırlama [*la démarcation conceptuelle*] ve antropolojik sınır [*la frontière anthropologique*] ifadeleri için bkz. Derrida, 1993.

<sup>v</sup> Gönül Karabolu, çitleme kavramını, "Hayvancılık, Özel Ağaçlandırma ve Neoliberal Çitleme Deneyimleri: Marmara Adası Örneği" başlıklı yüksek lisans tezinde müşterek alanların (orman, su kaynağı ve mera gibi) hayvancılıkla uğraşanlara ve kimi durumlarda canlılara kapatılması olarak ele almıştır (2019, s. 4). Bu açıdan çitleme kavramı, yapay olarak kurulmuş antropolojik sınırlara örnek teşkil etmektedir. Neoliberal çitleme politikalarına ilişkin detaylı bilgi için bkz. A.g.e., 2019.

<sup>vi</sup> Elif Ergün, "Ruhsuz Makine: Hayvan" başlıklı makalesinde Descartes'ın hayvanlara ilişkin görüşlerinde belirsizlik teşkil eden iki farklı durumdan söz etmektedir. Bunlardan ilki, Descartes'ın doğrudan hayvanlar üzerine çalışmasının olmaması; bir diğeri ise, acı duygusundan yoksun olmalarına rağmen hayvanların bedensel organlarına bağlı olarak duyumsal deneyime sahip olduklarını ifade etmesidir (2020, s. 449, 451). Ergün'ün işaret ettiği bu nokta, hissetme yetisine yönelik bir tartışma imkânı açmaktadır.

<sup>vii</sup> *Etwas* ve *Anderes* kavramlarının Türkçe karşılıkları ve detaylı bilgi için bkz. Orman, 2000.

<sup>viii</sup> <https://www.cybermuse.com/inspired-by-biology/> adresinden 12.03.24 tarihinde alınmıştır. Shoshanah Dubiner'dan bu makalede resminin kullanılması için izin alınmıştır.

<sup>ix</sup> <https://shoshanah-dubiner.pixels.com/> adresinden 15.03.24 tarihinde alınmıştır. Shoshanah Dubiner'dan bu makalede resminin kullanılması için izin alınmıştır.

## BİYOPOLİTİKADAN PSİKOPOLİTİKAYA SÖMÜRÜNÜN DÖNÜŞÜMÜ PROBLEMİ ÜZERİNE FELSEFİ BİR İNCELEME<sup>1</sup>

A PHILOSOPHICAL ANALYSIS ON THE PROBLEM OF THE TRANSFORMATION OF  
EXPLOITATION FROM BIOPOLITICS TO PSYCHOPOLITICS

Muammer AKTAY<sup>1</sup>

### Özet

İnsanın bir yönüyle doğal bir yönüyle de siyasal, toplumsal bir canlı olduğu düşünülebilir. Tarihsel süreç boyunca iktidarlar, insanın siyasal ve doğal yönleri üzerinde denetimi ele geçirmek için belirli egemenlik sistemleri uygulamışlardır. Bu egemenlik sistemlerini içeren “politika” ise olumlu veya olumsuz yönlerden iktidarın strateji, mekanizma ve farklı eylem tarzlarını kapsayan genel bir kavramdır. Biyopolitika da farklı sömür biçimleriyle beden üzerinde egemenlik sistemleri kurmaktadır. Biyopolitik açıdan egemen iktidardan disiplin iktidarına geçerken politik araçlar değişse de dışsal baskı ve bireyin itaatkâr yönü değişmemektedir. Biyoiktidarın disiplin ağı ve endüstri sömürsüyle bedenlerin denetimini sağladığı hapishaneler, hastaneler ve nihayetinde panoptikonlar her yerdedir. Bu noktadaki problem; biyopolitikanın bedeni disipline etme çabasının, neoliberalizmin beden dışındaki zihinleri belirli süreçlerle optimize etme problemini açıklama konusunda yeterli olup olmadığıdır. Çağımızda neoliberal rejim, biyopolitikanın yöntemleri dışında psikopolitikalar üzerinden inşa edilen incelikli yönler aracılığıyla kendi kendini simüle eden bireyler yaratmaktadır. Böylece neoliberalizm ile birlikte sömürülecek olan beden yerini ruha bırakmıştır ve sonsuz bir yapabilme ve hoşla gitme dönüşümü başlamıştır. Buna göre irademize müdahale eden kendi dışımızda bir güç ya da zorla giydirilen belirli bir elbise yoktur, artık isteklerimizin çıplaklığı ile yüzleşmek zordur. Bu duygu politikası belirli bir yanılısamayı da beraberinde getirir. Çünkü, psikopolitika çağına doğru ilerlerken, dijital panoptikonun gözetiminin duygu, tutku ve de zihinsel yani bütün içsel süreçleri ele geçirme tehlikesi vardır. Bu çalışmanın amacı, neoliberalizm araçlarının biyopolitika ve psikopolitika sömürüleri açısından nasıl ön plana çıktıklarına değinmektir. Bununla birlikte psikopolitikalarla nasıl farklı sömür tarzlarının ortaya çıktığı analiz edilmeye çalışılacaktır. Nihayetinde kendisini psikopolitikalar içerisinde konumlandıran öznenin dramı tartışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Biyopolitika, psikopolitika, neoliberalizm, iktidar.

---

|                                    |   |  |
|------------------------------------|---|--|
| Gönderim Tarihi/Submitted          | : | 14.02.2024   |
| Kabul Tarihi/Accepted              | : | 22.04.2024   |
| Sorumlu Yazar/Corresponding Author | : | Muammer AKTAY  |
| E-posta / E-mail                   | : | maktay@cumhuriyet.edu.tr   |
| Doi                                | : | 10.47124/viraverita.1436776  |
| Atıf / To Cite:                    | : | Aktay, M. (2024). Biyopolitikadan Psikopolitikaya Sömürünün Dönüşümü Problemi Üzerine Felsefi Bir İnceleme. <i>ViraVerita E-Dergi</i> , 10(19), 47-76.<br>Doi: 10.47124/viraverita.1436776 |

---

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü (ORCID: 0000-0001-6103-5598).

### Abstract

It is possible to think of the human being as a natural creature in one aspect and a political, social creature in another. Throughout history, governments in power have performed certain systems of sovereignty in order to have a hold over the political and natural characteristics of human beings. Politics including these systems of sovereignty is a general concept that encompasses the strategies, mechanisms and different action types of governments in power in terms of positive or negative aspects. Biopolitics also establishes systems of domination over the body through different forms of exploitation. In terms of biopolitics, although the political instruments change from sovereign power to disciplinary power, the external pressure and the submissive aspect of the individual do not change. Prisons, hospitals and panopticons where bodies are controlled in the disciplinary network of biopower and industrial exploitation are everywhere. The problem at this point is whether biopolitics' attempt to discipline the body is sufficient to explain neoliberalism's problem of optimising minds outside the body through certain processes. In our age, the neoliberal regime creates self-simulating individuals through subtle aspects constructed through psychopolitics in addition to the methods of biopolitics. Thus, with neoliberalism, the body, which was to be exploited, was replaced by the soul, and an endless transformation of doing and enjoying began. According to this is no power outside of ourselves interfering with our will or a certain dress that is forced on us, it is difficult to face the nakedness of our desires. This politics of emotion brings a certain illusion over. Since, as we approach the age of psychopolitics, there is a danger that the digital panopticon will take over emotions, passions and mental processes, that is, all internal processes. The aim of this study is to address how neoliberalism tools have come to the fore in terms of the exploitation of biopolitics and psychopolitics. How different types of exploitation emerge through psychopolitics will be analysed. In conclusion, the drama of the human being positioning himself/herself within psychopolitics will be discussed.

**Keywords:** Biopolitics, psychopolitics, neoliberalism, power.



## Biyopolitikadan Psikopolitikaya Sömürünün Dönüşümü Problemi Üzerine Felsefi Bir İnceleme

### GİRİŞ

Tarihsel açıdan iktidar kavramını geniş yayılım ağı olarak çeşitli açılardan konumlandırmak gerekir. Bu nedenle iktidar kavramının lider, egemen, yönetim, güç gibi kavramlarla ilişkilerini analiz etmek, onu anlamak için önemlidir. Canetti, öncelikle iktidarın birçok kavramla ilişkisi olsa da doğal açıdan bazı formları olduğunu belirtir. O, insanın evrimsel doğası üzerinden iktidarın değerinin diz çökme değil, ayakta durma, statik değil dinamik anlamlarına vurgu yapar. Ona göre, orkestra yöneticisinin ayakta durması, arkasını dönerek salonu etkilemesi, elleri hüküm verirken, kulaklarının her şeyi takip etmesi ve sonuç olarak orkestranın itaatkarlığı iktidarın metaforik anlamını verir (Canetti, 2006, s. 399-401). O, daha sonra liderin iktidar olması için belirli ölçüde insanların onun ismini tekrarlaması gerektiğini belirtir. Bu durum liderin zamanı düzenlemesini, nihayetinde belirli bir şan sahibi olmasını sağlar. Russell'a göre ise insanlar, şan kadar iktidar, iktidar kadar da şanı istemeleriyle hayvandan ayrılırken, iktidar da hem dış zorlamalar hem de doğal açıdan farklı şekillerde ortaya çıkmaktadır (Russell, 1990, s. 11-14). Bunlarla birlikte Russell, iktidar arzusunun temelinde derin kopuşlar ve büyük devrimsel değişimlerden önce, insanın doğası gereği, yaratma arzusu olduğunu vurgular. İnsanın, yerine getirdiği veya getiremediği her arzuya eşlik eden başka bir yaratma arzusu vardır. Russell, aslında her arzunun doyurulamaz yeni arzuları doğurduğunu ve böylelikle, nihayetinde en asli olarak iktidar arzusu açısından araç ve amaç özelliklerinin yaratıldığını belirtir (Russell, 1990, s. 269-270). Foucault'ya göre ise iktidarın egemenlik kurmak için öncelikle kendi araçlarını inşa etme, daha sonra yönetmek için süreçleri yönlendirme amacı vardır (Foucault, 2013, s. 89-90). Bu açıdan amaç ve araç ilişkisi bağlamında, iktidarın yönetme ve egemenlik kavramlarının genişlemesi onun statik bir mekâna ihtiyaç duymasına neden olur. Bu statik mekân, farklı dillerdeki devlet (state (İng), Etat (Fr.), Staat (Al.)) kavramının kökeninde olan Latince status sözcüğü, onun da kökü "st" olarak karşımıza çıkarken, bu kökten türemiş İngilizce birçok sözcüğün (Stay, station, static) durma, kalma anlamlarıyla ilişkili olduğu görülmektedir (Barnhart, 2004, s. 1061-1063). Devletin varoluş tarihini bilmek çok zorlu ve varsayımsal ilkeler

üzerinden teoriler geliştirmeyi gerektirir. Ancak devletin statik açıdan “gözetleme”, “göz kulak olma” anlamlarını kapsayan, temel olarak pastoral iktidar anlamı ön plana çıkmaktadır. Bu pastoral iktidar ifadesi ile ilişkili olan pastorship (pastorat, Fr.) sözcüğünün kökenindeki “pastör” terimi çoban, papaz, yol gösterici gibi anlamlara gelmektedir (Foucault, 2014, s. 28). Bu açıdan Foucault, Antik Doğu toplumlarındaki (Mısır, Asur, Filistin) çoban kavramının sürü üzerinde hâkimiyet kurma, onu bir araya getirme, ona önderlik etme gibi özellikleri ile iktidar arasında bir bağ kurmaktadır. Foucault, pastoral iktidar ifadesi ile bağlantılı olarak kutsal çoban, siyasi çoban, yasa çobanı nihayetinde insanların çobanı metaforlarını ortaya koymaktadır (Foucault, 2014, s. 30-39). Bunlarla birlikte iktidar, statik mekân üzerinden iradesini egemen kılma, başkalarının davranış ve eylemlerini denetleme, nihayetinde, yönlendirme veya zorlama gücü olarak tanımlanabilir (Kışlalı, 2000, s. 108.) Bu yönüyle iktidarın temelinde, elde etmek (obtain), ele geçirmek (seize), güç, dayanıklılık (strength), hâkimiyet (power) gibi anlamlara gelen Grekçe kratei, kratos kavramları vardır (Strong, 1997, s. 272). Aristokratia, demokratia kavramlarının son eki olan “kratia”, güç, yönetim anlamlarına gelmektedir (Şenel, 2001, s. 223). İktidar, güç kavramlarıyla ilişkili olan yönetme, conduct, conducere (Lat.) “bir araya getirilmiş” anlamına gelen fiilden türetilerek, daha sonra farklı dillerde davranış olarak kendini yönetmek ve belirli bir grubu “yönetme” olarak karşımıza çıkmaktadır (Chantrell, 2002, s. 112). İktidarın yönetme gücünü ifade eden egemenlik kavramı, egemen, üstünlük anlamına gelen superanus (Lat.), super (üstte)-anus (konumlanma), saltanat sözcüğü anlamına gelen sovereign (Fr.) ile ilişkilidir (Barnhart, 2004, s. 1038). Nihayetinde Sennett’e göre bu kavramla ilişkili olan otorite (authority) kavramının kökenindeki auctor (L) teriminin anlamlarından birisi sağlamlık ya da kalıcılık olarak belirli bir güven ifadesi oluşturmaktadır (Sennett, 2011, s. 29). Güvenliği sağlayan iktidar otoritesinin oluşturduğu güven ifadesi birçok duyguyu içerisinde taşımaktadır. Sennett, otoritenin hissettirdiği duyguların etkisi problemi açısından Weber’in öznenin duygusunu belirleyen iktidar koşullarını, Freud’un ise öznenin gücünü algılaması açısından psikolojik koşulları önemsediğini vurgular (Sennett, 2011, s. 30-36). Yani iktidarın otoritesi görünür veya görünmez birçok farklı koşulu ve duygu süreçlerini kapsamaktadır.

İktidar kavramıyla ilişkili olarak belirttiğimiz bu kavram ve problemlerle birlikte, onun kitlelere hükmetmesini sağlayacak, doğal güç, hâkimiyet kadar korku, keder ya da mistik güç olarak farklı tarzlarda müdahalenin yerine geçen “görünmez eller”e de sahip olması gerekir. Bu görünmez ellerin temelde iktidar araçlarıyla psikolojik süreçler olarak uygulandığı veya etkisini

gösterdiği kavram ise kitledir. Benjamin'e göre, flaneur açısından kalabalık (crowd), yığınları (masses) gizleyen örtüdür, daha sonra bu kalabalık uyuşturucu bir tarzda bireyin izini silerek, tekrar ve kontrol edilme isteği uyandırır (Benjamin, 2002, s. 334, 370-371, 466). Bir anlamda, kitle ve iktidar arasındaki ilişki, av ve avcı arasındaki duruma benzerdir. Avcı, av üzerinde öncelikli olarak kontrol ve disipline edici bir rolü ortaya çıkarmaktadır. Bu kontrol edici rolünden sonra, artık av sürekli olarak içerisinde avcıyı taşımaktadır. Kitle ise aynı şeyleri yapmak, tekrarı çoğaltmak, kontrol edilme isteği duymaya yönelik sürekli bir iktidar yaratma amacındadır. Bunlarla birlikte Canetti'ye göre, birey için kitle kavramı güvenlik korkusundan dolayı kime yaslandığının önemi olmadan, bütünü içerisinde kendini unutmama, sıradan merak ve kalıcı anlamlara dayanma, farklılığından kurtulurken deşarja yönelme, zulme uğramama iç güdüsüyle yaşama, bir yöne eğilimli olma, durgunluk ve pasifliğin verdiği bütüne yakınlık duyma nihayetinde gözle görülmez çeşitli aşkın ideal, çığlık veya sloganlara (sluagh-gairm) sahip olma gibi özellikleri kapsamaktadır (Canetti, 2006, s. 15-48). Canetti'ye göre, iktidar bu kitleyi evcilleştirmek için belirli alışkanlıklara, eylem tekrarlarına ihtiyaç duymaktadır. Bunu şöyle belirtmektedir: "Kiliseye gitmenin düzenliliği ve belirli ayinlerin birebir ve bildik tekrarı, kitleyi evcil halde tutar" (Canetti, 2006, s. 22). Bu kitlenin evcilleştirilmesi için belirli alışkanlıkların sürekli hale gelmesini, Bourdieu, habitus kavramı ile açıklamaktadır. Ona göre bu kavram, toplumsal koşulların ürettiği ortak zevkler, belirli açıdan birleşmiş özellikler ve mallar bütünü olarak, içkin ve bağlamsal açıdan birlik halinde yaşam sistemi ve birlikçiliktir (Bourdieu, 1995, s. 22-23, 161), (Bourdieu, 2012, s. 18-19, 35). Bu birlikçiliğin temelinde, habitus alanı için kendisini aşmadan kendi içinde geliştiği söylenebilir (Bourdieu, 1995, s. 170). Bu habitus alanı ya da sürekli tekrarlanan olaylar içerisinde bireyler, bilinçsiz bir tarzda olanı kabul etmeye başlarlar. Bundan dolayı toplum habitus durumunda, sürekli olarak üretmeyi, manipülasyonu ve baskıyı kabul etmektedir. Bu durumda iktidar, habitus alanını kullanarak itaati çoğaltmaktadır. İktidar habitus alanla birlikte ritüel, anlatı, tarihsel öykü aracılığıyla sürekliliğini sağlamaya çalışmaktadır.

Antik Çağlardan günümüze kadar iktidarlar, amaç olarak egemenliklerini, kendi sürekliliklerini sağlamak için farklı yönetme sanatlarını ve biçimlerini kullanmaktadırlar. Mikro ve makro tarzlarda, iktidar biçimleri tarihsel açıdan süreklilik ve işlerlik için dönemlere göre dönüşüm ve kopuş geçirerek var olmaktadır. Bu noktada, dönemsel açılardan iktidarla sosyolojik, politik kavramlar arasındaki ilişkilerin nasıl şekillendiği ve bu ilişki biçimleriyle birlikte iktidarın yapıcı unsurunun egemenlik, disiplin veya baskı mı yoksa ayartmak mı olduğu, iktidarın

dönemlere göre değişen yapısal formları üzerinden özgür eyleme karşı araçları nasıl değiştirdiği gibi soruların temelinde, iktidarın değişen toplumsal koşullar içerisinde kendisini nasıl dönüştürdüğü problemi vardır. Bundan dolayı çalışmam açısından biyopolitikadan psikopolitikaya sömürünün dönüşümü problemi söz konusu olduğunda, keskin bir paradigma değişikliği ya da tam anlamıyla bir kopuştan bahsetmemekteyim. Platon'dan Foucault'ya kadar farklı egemen ve disiplin iktidarıları üzerinden biyopolitik tartışmalar söz konusudur ve hala bunlar belirli açılardan devam etmektedir. Foucault, egemen iktidarın kökeninde “yaşam ve ölüm üzerindeki hak”ın olduğunu belirtmektedir (Foucault, 2007, s. 99). Modernizmden sonra, sağlık, refah konusundaki bazı gelişmelerle birlikte ortaya çıkan disiplin iktidarının işlevi ise öldürmek değil, yaşamı düzenlemektir. Deleuze'e göre “disiplin toplumlarının iki kutbu vardır: Bireyi işaret eden imza ve bireyin kitle içindeki konumunu işaret eden sicil sayısı ya da numarası” (Deleuze, 2013, s. 189). Yani bireyin ölçülebilir, hesaplanabilir, gözetlenebilir bedensel yönü disiplin toplumu için zorunludur. Bu biyoiktidarlar gözetimleri güvenlik altında belirli panoptikonlarla yapmaktadırlar. Nihayetinde, egemen iktidardan bu disiplin iktidarına geçişler, bazı değişimlerle mümkün olmuştur. Byung-Chul Han'a göre, bu dönüşümün kökeninde “tarımsal üretimden endüstriyel üretime geçiş” vardır (Han, 2020a, s. 29). Bu çalışmada ise artık yeni değişim ve dönüşümlerle birlikte biyopolitik disiplin iktidarından psikopolitik temelli denetim iktidarına geçiş üzerinde durmaya çalışacağım. Çünkü çağımızda dijitalizm, yapay zekâ ve iletişim teknolojisi devrimleriyle birlikte, gözetim, özgürlük ve nihayetinde enformasyon değişimi içerisinde ortaya çıkan yeni tartışmalar vardır. Bu nedenle Deleuze'e göre, egemenlik ve disiplin iktidarlarının yerine artık denetim iktidarlarının olduğu yeni sömürü gerçeklikleri söz konusudur (Deleuze, 2013, s. 184-190).

Bu çalışmada, biyopolitikadan psikopolitikaya sömürünün dönüşümü problemini tartışırken amacım özne, gözetim, iletişim, özgürlük, deneyim, yaşam ve ölüm gibi kavramların ağ ve gösteri toplumu gibi yeni gerçeklikler üzerinden analizlerini yapmaya çalışmaktır. Bu açıdan çalışmada yeni sömürü gerçekliği problemi, biyopolitikanın tamamen bitişi ya da ortadan kalkması olarak değerlendirilmemektir, burada biyopolitika, günümüzde ön plana çıkmaya başlayan çeşitli psikopolitik tahakküm teknikleriyle birlikte değerlendirilmeye çalışılmaktadır. Bu amaç doğrultusunda biyoiktidarın yaşam ve ölümü elinde tutan biyopolitik yöntemlerin baskı anlayışları, psikoiktidarın algı ve duyguları elinde tutan psikopolitik yöntemlerin temellendirdiği “ayartma” anlayışları çalışmada ele alınacaktır. Daha sonra çağımızda baskının yerine ayartıcı

güçleri kullanan, psikopolitik anlamlara egemen olan bir iktidar mı ön plana çıkmaktadır tartışması analiz edilecektir. Bunlarla birlikte çağımızda panoptikon yerine dijital panoptikon mu egemen olmaktadır? İktidarın şiddeti olumlu mu olumsuz mu gerçekleşmektedir? gibi sorulara cevap bulmak için öznenin özel ve kamusal yaşam sömürülerinin dönüşümü, farklı felsefe teorileri üzerinden tartışılarak değerlendirilecektir.

## **BİYOPOLİTİK OLANIN TEMELLENDİRİLMESİ**

Biyopolitika kavramını makro düzeyde düşünürsek Antik dönemlerden modern döneme kadar tarihsel gelişmeler üzerinden birçok farklı açıdan ele alındığını görürüz. Ancak asli olarak biyopolitika, devletin canlı bir organizma olarak görüldüğü, siyasal davranışların biyolojik, fizyolojik belirlenimlerle açıklandığı, içsel değil dışsal dilin hâkim olduğu ve bu dilin, biyolojik anlamlar (ölüm, nüfus, doğum) içerdiği somatik tarzlarla ilgili bir kavramdır (Somit, 1972, s. 209-210). Bu açıdan biyoiktidar söz konusu olduğunda baskının bedensel acıya, politikanın uyuşturucuya, düşmanın dışsal korkuya, toplumsal hayatın gözetime (surveillance), panoptikona nihayetinde canlı ve etkin bir güce dayalı olduğu söylenebilir. Biyopolitikanın tarihsel açıdan birçok farklı tezahürü ve anlamı söz konusudur. Burada özellikle biyopolitika kavramının felsefe tarihinde geçirdiği dönüşümü de göz önünde bulundurmanız gerekmektedir. Öncelikle Antik Yunan'da Platon'un devlet anlayışında nüfus, nüfusun niteliklerini yerine getirecek belirli sınıflar (çiftçi, koruyucu, yönetici) ve bu sınıfların da "düzen" için gerekli standartlarda olması düşüncesi belirli bir biyopolitik anlamı simgelemektedir (Platon, 2010, s. 107-108). Çünkü Platon devleti insanın bedenine benzeterek, parçaların bütünü düzenine hizmet ettiğini ortaya koymaktadır (Platon, 2010, s. 167). Devletin, yaşamın ve de insanın karakterinin düzenlenmesi, doğalarına uygun terbiye edilmesi söz konusudur (Platon, 2014, s. 109-112). Platon, sınıflar arasındaki çiftleşmelerden, beden ve zihinsel niteliklere kadar toplumun düzenini temellendirmek istemektedir. Aristoteles ise devletin düzeni için nüfusun önemine dikkat çekerken, kalabalık ve büyüklük arasında ayırım yaparak, niceliksel değil niteliksel açıdan nüfus kavramına önem vermektedir (Aristoteles, 2022, s. 226-228). Burada nüfusun nitelikli düzenlenmesi için gerekli yaptırımlardan bahsetmektedir. Ona göre öncelikle kadın ve erkek arasındaki yaş, evlilik, çiftleşme, beden ve zihin açısından uygunluk gelecek nesiller için temeldir (Aristoteles, 2022, s. 249-252). Daha sonra sakat doğan çocukların öldürülüp öldürülmemesinden, nüfusu nitelikli hale getirmek için kölelerin nasıl olması

gerektiğine kadar birçok konu açısından yaşama ve ölüme hükmeden iktidar tasarımları üzerinde durmaktadır. Görüldüğü gibi bu filozoflar, devletin nitelikli işlevlerini çoğaltmak için eksik gördükleri yönleri dışlayan bir ayıklama unsuru geliştirmektedirler. Bu tarz devlet içindeki nüfusun bozulmaması, sınıfların nitelikli hale getirilmesi ya da ıslah hareketlerini içeren biyopolitik egemen iktidar bakış açıları, Nazilerin nüfusun melezlenme yoluyla bozulacağını içeren anlayışlarının temelinde yer almaktadır. Tabii ki Platon'un görüşlerini yalnızca Nazizm açısından değerlendirmek eksiktir, ancak bir yandan da Ojakangas Platon'un görüşlerinin biyopolitik sonuçlarını şu şekilde ifade etmektedir: "Nazizmin değil, yirminci yüzyılda bütün bir Batı dünyasında yürürlüğe sokulan modern öjeni ideolojisinin ve politikalarının müjdecisidir" (Ojakangas, 2017, s. 46). Nihayetinde Platon'un, devletin seçici üretim ve toplumu iyileştirmenin yolunun engelli, sağlıklı olmayanların öldürülmesi gerektiğini belirten ifadelerinden dolayı, modern biyopolitikanın müjdecisi olduğu söylenebilir.

İktidar için devletin düzen fikri Orta Çağ'da teokratik açıdan Tanrı'nın düzeni olarak karşımıza çıkmaktadır. Foucault, Orta Çağ'daki Tanrı'nın sürekli "sürü"yü "gözetlemesi" açısından, belirli bir biyopolitik yönetimin temellerini, Antik Çağ'lardaki pastörü, aslında bir çobanın sürüyü denetlemesine ve onları düzenlemesine dayandırır. Foucault'ya göre pastoral bir iktidar fikri "Kral'ın, Tanrı'nın, şefin onun sürüsü gibi olan insanlara nazaran bir çoban konumunda olması teması, bütün Doğu Akdeniz'de çok sık karşılaşılan bir temadır" (Foucault, 2013, s. 110). Doğu Akdeniz'deki medeniyetlerde çoban sıfatı, insanların pastörü ifadesi, Tanrı'yı genel anlamda kapsarken, Tanrı kendi sürüsünü ast çobanı olan krala teslim etmektedir. Çobanın "göz kulak olma" ifadesi aslında çobanın hükmetmesinden daha çok kendini sürü için feda etme tarzını göstermektedir. Foucault bunun dini açıdan önemini şu anlamda açıklamaktadır: "Birinin bütün uğruna feda edilmesi, bütünün biri için feda edilmesi, Hıristiyan pastorallik sorunsalının tam kalbinde olacaktır" (Foucault, 2013, s. 116). Bu durum bir anlamda Orta Çağ'daki belirli değişim uygulamalarının insanların gündelik yaşamlarını düzenleyen kilisenin yönetim aracı haline gelmesini sağlamıştır. Tanrı kusursuz yönetiminde bazılarını sürüye denetleme aracı yapacaktır. Aslında Tanrı'nın geçmiş ve geleceği kuşatan bilgisi dışında yönetici, bedenler üzerinde kesin bir bilgiye sahip değildir. Bundan dolayı, Tanrı'nın yasalarına uygun olarak bedenleri denetlemesi ve gözetlemesi gerekir. Antik Çağ'da ve Orta Çağ'da yaşama ve ölüme hükmeden egemen iktidarlar, belirli ölçüde devletin denetleme ve düzenleme görevini üstlenmişlerdir.

Orta Çağ'daki ruh, zihin ve beden arasındaki çatışmalar daha sonra insanın Tanrı'nın ast çobanı olan kralların dini buyruklar üzerinden disiplin ve egemenliğini sağlamalarıyla dönüşüme uğramaktadır. Bu dönüşüm doğa, bilgi, sanat ve de siyaset felsefelerinde ön plana çıkmaktadır. Machiavelli'nin siyasette "olan"a yönelmesi, Bacon'ın teori ve pratiği uzlaştırma denemesi, Gassendi'nin materyalist anlayışı bu bağlamda değerlendirilebilir. Rönesans ile birlikte egemenlik, iktidar ve doğa arasındaki ilişki yeni boyutlar kazanmıştır. Örneğin Jean Bodin, kendinden önceki filozof ve düşünürlerin egemenliğin niteliklerini tam olarak açıklamadıklarını düşünmektedir. O, egemenlik ile ilgili süreklilik, bölünmezlik gibi nitelikleri ele almaktadır (Bodin, 1955, s. 25-51). Bu açıdan egemenliğin ilkesini ve uygulamasını birleştirerek, egemenliği belirli bir yöneticinin, prensin yaşam süresi ile sınırlama anlayışını ortadan kaldırmıştır. Artık egemenliğin sürekliliği tartışmasında kırılğan olan iktidarın egemenliğini sürdürmesi problemi, farklı disiplin ve baskı problemleriyle ele alınmaktadır. Benzer olarak siyaset felsefesinde önemli dönüşümü yapan filozoflardan biri de Hobbes'tur. O, Orta Çağ'daki zihin ve beden karşıtlığını, bu karşıtlık üzerinden oluşan duyum ve akıl karşıtlığını yok ederek bilgi ve duyum arasındaki ilişkiyi doğal açıdan ele almaktadır (Martinich, 2013, s. 146). Daha sonra insanların doğal durumda, korku ve kızgınlık duygularının doğalarından kaynaklandığını belirterek ampirik değerlendirmeler yapmaktadır (Hobbes, 2007, s. 12-13). Bu açıdan Orta Çağ'da insanlar, sapkın duyguları olduğu için zorla, disiplinle düzeltme yoluna gidilirken, artık insanların bedensel, zihinsel ve duygusal açıdan sahip oldukları gerçeklikler kabul edilmeye başlanmıştır. Orta Çağ'da beden kavramı "maddi dünya"nın ifadesi olduğu için eşitsizlik, tahakküm ve kölelikle, duygu ise dünyevi yaşama itaat, bağımlılık ve düşkünlükle ele alınmaktadır (Ağaoğulları ve Köker, 2011, s. 123-127). Doğayı materyalist açıdan ele alan Hobbes ise insanın korku, keder gibi duygulara doğası gereği sahip olduğunu belirtmektedir. Çünkü insan için korkunun içsel, dışsal, nörolojik, hormonal, çevresel birçok sebebi olsa da o, dünyaya bağlanma biçimini ifade eder (Solomon, 2016, s. 54-68). İnsanlar bu içsel korkudan dolayı politik bir ilişki, sözleşme oluşturma ya da bir araya gelme üzerine anlaşmaktırlar (Hobbes, 2007, s. 22-45). Yani mistik bir tarz yerine doğal açıdan insan ve devletin temellerini açıklayan Hobbes, biyopolitik açıdan iktidarın insanlar üzerindeki genel bir egemenliğini kabul etmektedir. Hobbes'a göre doğa durumunda da "çıplak" olan insan, devlet durumunda da bedensel, düşünsel olarak ve mülkiyet ilişkileri aracılığıyla egemene tabidir (Hobbes, 2013, s. 100-144). Bu açıdan öznenin denetlenmesi egemene yöneliktir; "Hem yükümlülüğümüz hem de özgürlüğümüz boyun eğme eyleminden oluşur" (Hobbes, 2013, s. 168). İktidar, devletin kaynağı, insanın doğal duygu durumları üzerine

incelemeleri olan Locke, Hume, Rousseau bu konuları ele almaya devam etmiştir. Benzer olarak Spinoza ise umut ve korku, yaşam ve ölüm arasındaki insanın, itaat ve bağlılık üzerinden politik olana bağlandığını iddia etmektedir. Spinoza'ya göre, iktidarın ölümle kederi veya yaşamla sevinci nasıl ilişkilendireceği onun hangi biyopolitik araçlara başvuracağını gösterir. O, ölümü, korkuyu değil de yaşamın zenginliğini ön plana almanın bedensel açıdan bağlılığı daha çok kolaylaştıracağını belirtir (Spinoza, 2016, s. 111). Ancak ona göre, iktidarın gücü multitudo (çokluk) kavramını kalabalığa dönüştürürken, keder ise monarşiyi çağırabilir (Spinoza, 2016, s. 45-46, 245). Nihayetinde biyopolitika, on yedinci yüzyılda, monarşinin bedeni olarak anlaşılabilir da bu bedenin eleştirisi de yapılmaktadır. Foucault'ya göre on yedinci yüzyılda kralın bedeni siyasi bir gerçeklik olarak monarşinin işleyişini sağlarken, on sekizinci yüzyıldan sonra halkın yönetimi bu bedeni dışsallaştırır ve toplum bir beden haline gelir (Foucault, 2012, s. 38-39). Foucault on sekizinci yüzyılla birlikte kral egemenliğinden, disiplin biyoiktidar anlayışına bir geçiş olduğunu belirtmektedir. Disiplin iktidarının yönelimi olan yaşam, bedenin uysallaştırılması problemini başlatmaktadır. Toplum bedeni, biyopolitik bir alan haline getirmeye başlayınca, kolektif bedeni iyileştirmek için suç, sağlık, nüfus, ırk gibi kavramlar konusunda iyileştirmeler ve dönüşümler ortaya çıkmaktadır. Featherstone'a göre, on sekizinci yüzyıldan sonra nüfus artışı ve nüfusu denetleyen kurumların artışı ile birlikte insanların gözlemlenmesi, kayıt altına alınması, yaşamlarının belgelenmesi söz konusu olmaktadır (Featherstone, 2006, s. 591-592). Bu açıdan artık monarkın bedeni yerine kolektif bedenin canlandırılması söz konusu olmuştur. Bu da disiplin ve baskının ölüme yönelik olarak değil yaşama yönelik olduğunun ortaya çıkarılmasını sağlamıştır. On dokuzuncu-yirminci yüzyıllarda kapitalizmin gelişmesiyle birlikte, biyoiktidar farklı baskı, güvenlik formlarında denetim ve gözetim sistemleri oluşturmaktadır.

Görüldüğü gibi farklı dönemlerde biyoiktidarın olumlayıcı ve dispoitif tavırları birçok farklı tartışma ve problem alanı oluşturmuştur. Biyopolitikalar açısından moment noktaları ile ilgili birçok farklı tartışma olsa da nihayetinde ölüm ve yaşama hükmeden egemenin biricik beden kavramı ön plana çıkarılmaktadır. Pharmakon kavramının hem "deva" (remedy) hem de "zehir" (poison) anlamlarını içermesine (Derrida, 1981, s. 70-71) benzer olarak, biyopolitika da hem yaşamı (eros) hem de ölümü (thanatos) içermektedir. Foucault'nun da üzerinde durduğu gibi bu yaşam ve ölüm ikilemi özellikle on sekizinci yüzyılın sonu ile birlikte ön plana çıkan yaşam felsefeleriyle dönüşüm geçirmektedir. Yani bu yüzyıldan sonra biyopolitika belirli ölçüde, yaşama odaklanan bir kavram olarak kendini göstermektedir. Burada aktif olan, yaşamı



zenginleştiren insana odaklanılırken, pasif insanın perspektifi, totaliter politikayı biçimlendirmektedir. On dokuzuncu ve yirminci yüzyılda Husserl, Marx, Adorno, Habermas'ın "Lebenswelt" kavramıyla yaşam dünyasını inşa denemelerine şahitlik edilmektedir. Ancak, totaliter sistemlere karşı yaşamın yüceltilmesini yaymak veya yaygınlaştırmak hızlı, kolay veya etkin değildir. Çünkü ölüm cezası, gaz odaları, savaşın kederi, yaşamın yaygınlaştırmasından daha kolay bir şekilde bedensel insan varlığını kontrol etmektedir. Gücün dünyaya yayılması, şiddet, baskı unsurları olmadan çok zor olduğu için iktidar, yaşam üzerinden olumsuzluğu meşru kılmaya devam etmektedir. İktidarın yaşam dünyası arayışı, aslında "ölümün yaşam maskeleri takması" demektir. Bundan dolayı biyopolitikanın, geleneksel açıdan ölümün yaşam üzerindeki hakimiyetinin, on dokuzuncu yüzyıldan sonra değiştiği düşünülse de "biopolitics" ve "thanatopolitics" iç içe geçmiştir. Yaşam ve ölüm arasındaki çizgi yavaşça kaybolarak, yaşamın içerisine gizlenen ölüm düşüncesi her an ve her yerdedir. Bunu Agamben şöyle açıklamaktadır: "Eğer modern devletlerin hepsinde, hayata hükmetmenin ölüme hükmetmeye dönüştüğü ve biyosiyasetin ölüm"-siyasetine (thanatopolitics) dönüşebildiği noktaya işaret eden bir hat varsa, bu hat, artık bugün, birbirinden kesin olarak ayrı iki mıntıkaya bölen sabit bir sınır değildir" (Agamben, 2020, s. 147). Hem yaşam dünyası hem de siyaset alanında bu ikilikler her yere hâkim olmaktadır. Agamben bu durumu toplama kampı deneyimleri gibi durumlar üzerinden ölümün yaşamı ele geçirmesi olarak ele alsa da örneğin Esposito gibi düşünürler buna belirli ölçüde karşı çıkmaktadır. Esposito'ya göre, biyopolitikanın bu ikili farmakolojik yapısı, çelişkiye sebep olmadan "dışarıyı", kamusallaştırmayı, ele geçirmeyi ifade eden *communitas* ve *muafiyeti*, reddetmeyi, karşı gelmeyi ifade eden *immunitas* olarak zorunlu bir ilişkiyi gerektirmektedir (Kartal, 2018, s. 201-203). Nihayetinde yaşam politikası haline gelen biyopolitikanın ölümü nasıl ortaya çıkardığı tartışması birçok açıdan problemler barındırmaktadır. Totaliterliğin demokrasi ile iç içe geçip geçmediği, yaşam politikasının sömürüyü üretip üretmediği, yaşamın ve ölümün çelişkiyi değil de tutarlılığı mı ifade ettiği gibi problemler karşımızda durmaktadırlar. Ancak bunlarla birlikte yirminci yüzyıldan sonra biyopolitikanın şiddeti, gözetimi artırıp artırmadığı da önemli bir tartışma alanıdır.

Ölüme ve yaşama hükmeden biyopolitika, özellikle kapitalizmin etkin olmaya başladığı yirminci yüzyılda daha çeşitli sömürü biçimleri ile görünür olmaktadır. Yirminci yüzyılın ilk yarısına gelindiğinde biyopolitika kavramı söz konusu olduğunda, siyaset bilimi alanında Rudolf Kjellen yaşam formunu (*life form*), romancı ve biyolog Morley Roberts spekülasyon, biyolojik olgular ve insanın politik davranışlarını, Nazi parti üyelerinden Hans Reiter, biyolojik temelli

devlete yönelik ırk ve nüfus iyileşmelerini, bedensel temellendirmeler açısından ele almaktadırlar (Liesen ve Walsh, 2012, s. 3-4). Alsheh'e göre genel olarak ele alınan biyopolitikanın, yirminci yüzyıl ile birlikte, üç türünün (doğa bilimci; politikacı, tarihselci) ön plana çıktığı görülebilir. Birinci olarak, 1945 öncesi organikçi versiyon insanların biyolojisinin örneğin ırk üzerinden nasıl şekillendiği ile ilgilenirken; ikinci olarak 1960'larda ortaya çıkan bireyci-davranışsal versiyon, doğalcı siyaset açısından biyopolitikayı, politik açıdan biyolojik yaşamı düzenler; üçüncü olarak Foucault 1976'da biyopolitikayı yeniden tanımlar ve onu tarihsel gelişime odaklanarak post yapısalcı yönleri üzerinden tartışır (Alsheh, 2014, s. 14-15). Genel olarak, belirli biyopolitik temellendirmeleri açıkladıktan sonra biyopolitikanın sömürsünün özgürlük ve yaşam olarak nasıl görüldüğü tartışılacaktır.

### **Biyoihtidarın Yaşamı Ele Geçirmesi**

Biyopolitik güç ilişkileri yeni bir yönetim aklını, devletin temelinde bulunan ekonomik şartların değişimini, tarihsel açıdan sistemin, düzenin mutasyonlarını ve değişen düzendeki dönüşümleri takip etmiştir. Biyopolitik güç ilişkileri birçok farklı dönemde karşımıza çıkmaktadır. Foucault'ya göre egemenlik açısından on sekizinci yüzyıla kadar Tanrısallığın görünmeyen korkusunu, bu korkunun araçları olan kilise ve saraylar hükümlerini tesis ediyordu. Ancak Sanayi Devrimi ve Fransız Devrimi'nden sonra, yaşam, nüfus, sağlık, şehircilik, mimari tam olarak farklı anlamlar ifade etmeye başlamaktadır (Foucault, 2012, s. 88). Sömürüler, insanın bütün yaşamını etkisi altına alacak oluşumlarla, insanın bedenini makine gibi görerek beden politikasını ortaya çıkarmışlardır. Nihayetinde kısmi öldürme, şiddet yerine yaşamı yavaş yavaş kuşatma, esaret altına alma ortaya çıkmıştır. Foucault bunu şöyle ifade etmektedir: "Egemen iktidarın simgelediği eski öldürme gücü, yerini artık titizlikle bedenlerin yönetimine ve yaşamın hesapçı bir biçimde işletilmesine bırakır" (Foucault, 2007, s. 103). Foucault'ya göre egemen iktidardan sonra detaylıca insanların bedenleri ile mekânların ilişkilerine, hükümdarın yüceliğinden bireylerin gözlemlenmesine geçilen disiplin iktidarı önem kazanmaya başlamaktadır. Bu durumda Foucault'ya göre bireylerin detaylıca incelenmesiyle ahlak, sağlık, ekonomi gibi alanlarda disiplin iktidarının önemi görülmektedir. Ancak doğum ve ölüm oranlarının düzenlenmesi, yaşam süresinin artışı, sağlığın iyileştirilmesi gibi özelliklerle birlikte genel olarak yaşamın disipline edilmesinden çok normalleştirilmesi gerekmektedir. Yani artık yaşam,

sözleşme kuramının dışında tuttuğu (Locke, 2012), egemenin disipline etmesinin zorlaştığı, hak olarak temellendirildiği bir anlam kazanmaktadır.

On sekizinci yüzyılın ikinci yarısından sonra yaşam-iktidar ilişkisi, disiplin iktidarını dışlamadan onu kapsayan, nüfus, toplum üzerine odaklanan biyoiktidar ön plana çıkarmaktadır. Disiplin iktidar daha çok bireysel beden üzerine odaklanırken, biyoiktidar onu da kapsayarak genel bir politik olana yönelmektedir. Foucault bunu şöyle ifade eder: “XVIII. yüzyılda temeli atılan, insan bedeninin anatomo-politiğinden sonra, bu yüzyılın sonunda, artık insan bedeninin anatomo-politiği olmayan, ama insan türünün "biyo-politiği" olarak adlandıracağım bir şeyin belirdiği görülür” (Foucault, 2015, s. 248). Disiplin iktidar, anatomopolitik ile ilişkiliyken, biyoiktidar ise daha çok biyopolitik olan ile ilişkilidir. Biyopolitika ve biyoiktidar kavramları arasında keskin ayırım yapmayan Foucault, biyoiktidar genel anlamda beden politikaları açısından ele alıyor denebilir. Biyoiktidar disiplin iktidarından tam ayırmamasak da onun en belirgin özelliği güvenlik olarak kendini gösterir. Biyopolitik güç ve güvenlik ilişkilerini, araçlarını düzenleyen biyoiktidar, özne üzerinde daha sistematik, açık ve “çıplak” sömürüler oluşturmuştur. Biyoiktidar beden disiplinlerine, güvenlik temelli nüfus düzenlemelerine biyopolitik araçlara, farklı tarzlarda müdahil olmaktadır. Güvenliğin günlük yaşamı ele geçirmesi durumu nüfus, tıp gibi alanlar üzerinden artmaktadır. Bu durumda sosyal hayat da derin bir dönüşüme uğrarken, biyoiktidar için güvenliğin biyopolitikasının nasıl şekilleneceği sorusu önem kazanmaktadır (Dillon ve Lobo-Guerrero, 2008, s. 269). Bu soruyla birlikte yaşamın denetlenmesi, nüfusun hesaplanması, sağlığın iyileştirilmesi, bilginin kontrol edilmesi gibi problemler söz konusudur. Nihayetinde bu sorular ve problemlerle birlikte ise Foucault “biyoiktidar çağının” başladığını belirtir (Foucault, 2007, s. 103). Ancak bu yeni dönemde, yaşamın bedensel, canlı, biyolojik doğasına, organik yönüne dair biyopolitik hesaplamalar (biopolitical calculations) için yeni güvenlik referansları oluşturulmaktadır. Yani halk yalnızca halk, özne yalnızca özne değildir. Burada artık korunan, denetlenen ve güvenlik altına alınan halk ve özne olması gerekir. Bunun için davranış, uyum, sıradanlık, kimlik veya politik özneliliğin ötesinde antikor üretmeyen belirli bir panoptikona ihtiyaç vardır. Ölüm ve korku nesnesi olmadan, keder üretecek araçlara ihtiyaç duyulmaktadır. Bir anlamda iktidar, koruma görevini tamamlamak için ölümcül tehdidini kolektif bedenlere enjekte etmektedir (Bazzicalupo, 2006, s. 113). Ölümcül bir tehdit olmadan, biyopolitik özneler keder ve kaygı içerisinde, iktidarın güvenlik şemsiyesine sığınmaktadırlar. Bu nedenle güvenliği oluşturan gerçeğin biyopolitikasında, özgürlüğün olması değil özgürlüğün mümkün olması anlamlıdır. Canlı varlık

olarak insanın özgür hayatı ve onun eylemleri biyopolitik hesaplamalar alanına aittir. Bu noktadaki paradoks, özgürlüğü üretenlerin denetimi daha çok etkinleştirmeleridir. Biyoiktidar, kolektif bedenlere, bir doz rahatlama iki doz acı enjekte etmektedir. Özgürlük hedefi genişledikçe, daha fazla denetim, kontrol, müdahale ve farklı prosedürel araçlar gerekmektedir. Biyoiktidar sağlık düzeyini, yaşam beklentisini artırırken, bireylerin daha “iyi ve güvenilir müşteri” olmalarını sağlar, şiddet ve müdahaleyi ise onlardan eksik etmez. Nihayetinde, uyum ve değişme içerisinde insanları güvence altına alacak edimlerle birlikte kimlik sahibi olan öznelere ortaya çıkmaktadır.

Biyoiktidarlar insanlara belirli bir kimlik vermekten ziyade, güvenlik içerisinde yaşama deneyimleri kazandırmaya çalışırlar. Bu deneyimlerle inşa edilen anlamlar, bedenin belirli tanım ve zorunlu hesaplamalara maruz kalması demektir. Örneğin Foucault’ya göre, önceki yüzyıllarda delilik tanımlanmayarak toplumdan dışlanan bir ötekiyken yirminci yüzyılda belirli tanım, yargı ve kurumlarda gözetim nesnesi olarak kontrol altına alınmaktadır. Deliliğin değişen anlamıyla yargı, şeffaflık kavramlarının ait olduğu tımarhanede özgür bir alan sunulurken, hekime ise gözetleme, izleme, müdahale etme gibi Tanrısal güçler verilmiştir (Foucault, 2006, s. 715-722). Foucault tımarhane, hastane, hapisane gibi kurumlarda varolan belirli kategoriler ve hesaplamalar aracılığıyla toplumun güvenlik altına alınmasını, kapatma uygulamaları olarak adlandırmaktadır. Kapatma uygulamalarının daha önceki yüzyıllardan farkı, kitlelerin belirli kurumlara farklı amaçlarla çalışma adı altında hapsedilmeleridir (Foucault, 2006, s. 115-126.) Foucault, neoliberalizm üzerinden çalışma talebi ve kapatma uygulamaları arasında belirli bir paralellik görmektedir. Bu bir anlamda, kapatma uygulaması adı altında, iktidarın bedeninin yok olmasıyla ve bedenin kolektifleşmesiyle sonuçlanmaktadır.

Güvenlik, görünürlüğünü farklı kurum ve zihinler aracılığıyla gizlemektedir. Bu açıdan özgürlük zemini altındaki baskı, görünürlük alanında damıtılmaktadır. Bu durum belirli ölçüde “görünürlük” problemi olarak ortaya çıkmaktadır. Foucault, “bedenlerin, bireylerin, şeylerin, merkezi bir bakış altında tümüyle görünür olmalarını” ifade eden merkezi noktayı, görünürlük probleminin temeli olarak ortaya koymaktadır (Foucault, 2012, s. 86). Biyoiktidarın, güvenlik için her şeyi gözetleme çabası, gözetim (surveillance) için yeni teknikler ortaya çıkarmasına neden olmaktadır. Foucault’ya göre gözetim, kolektif bir korku ve izlenme psikolojisini sürekli kılacak olan yeni bir kavramda şekillenmektedir. O, bunu Bentham’ın panoptikon kavramıyla ifade edilebileceğini düşünür.

Foucault'ya göre açık ve "çıplak" bir sömürüyü sunan Bentham'ın panoptikon görüşü iktidarın otoriterlik ve gözetleme ilişkini açıklamaktadır. Çünkü ona göre panoptikon, yalnızca hapisane, hastane gibi kurumlarda değil, "gözetleme" problemini farklı bir aşamaya taşıyan üst anlamlarda da kendisini göstermektedir. Bentham'ın panoptikon olarak tasarladığı hapisane modelindeki en önemli ayrıntıyı şu ifadeden anlayabiliriz: "hücrenin her bir parçası gözetmenin görüşünden kaçamayacak kadar aydınlık kılınır" (Bentham, 2016, s. 14). Bentham'ın bu ifadesinin toplumsal hayata yansımaları, güvenli, mikroskobik iktidar tipi olarak karşımıza çıkmaktadır. Nasıl laboratuvarlarda bilim insanı mikroskop kullanırsa, iktidar da benzer olarak insanın genel olarak yaşamına, bedenine yönelik böyle bir bakış geliştirir. Bu iktidar biçimine gözün iktidarı da denebilir. Bu iktidar biçiminde hayat sermaye haline getirilir ve özneler de güvenlik adı altında gözlemlenir. Bedenin baskılanması, güç ve farklılık olarak belirli bir kaldıraç rolünü oynamaktadır. Enerji, hayat, canlı beden, baskılara karşı "çıplak" beden, tekillik politikasının nesnelere haline gelmektedir. Güvenlik içerisinde baskı, bireyi tam olarak felce uğratmaktadır. Bu noktada, biyopolitikanın bu dışsal baskı argümanları yerini gelişen post-endüstriyalizm ile birlikte yeni araçlara bırakır. Bu bağlamda çalışmada, insanları biyopolitikanın sömürsünden daha etkili, açık ve şeffaf bir şekilde esaret altına alan, onların algılarını yönlendiren psikopolitik yöntemleri ele alacağız.

### **Neoliberalizmin Psikopolitik Sömürü Araçları**

Psikopolitika kavramı ile ilgili Marx, Hegel, Deleuze, Bauman ve de David Lyon'a kadar birçok farklı düşünürün gözetim ve özgürlük kavramları açısından ilişkiler kurulabilir. Bu kavramı Peter Sedgwick gibi psikiyatri açısından değerlendiren düşünürler olsa da bu çalışmada, Byung-Chul Han, Bauman, Sartori, Massumi, Poster gibi biyopolitik anlayışın eksiklerini ortaya koyan, yeni gözetim ve sömürü araçlarını açıklayan düşünürler üzerinden değerlendirmeler yapılacaktır. Çünkü neoliberalizmin psikopolitik araçları açık ve "çıplak" olarak sömürüyü bir gerçeklik olarak karşımıza çıkarmaktadır ve ben de bu sömürüyü felsefi açıdan ortaya koymaya çalışacağım.

Bu sömürünün birçok farklı köken tartışması olsa da Marx ve Engels'in "katı olan her şey buharlaşıyor" (Marx ve Engels, 2015, s. 44) ifadesi, somatik tarzdaki sömürü yerine artık psikik sömürü problemini ortaya çıkarır ve böylece zihin, algı, duygu sömürsünü ifade eden sınırsız bir sömürü problemi karşımızda durmaktadır. Bu açıdan genel olarak Lin'e göre, psikopolitika "aşırı özgürlük ile kontrolsüz gücün iç içe geçtiği" anlam dünyasını oluşturmaktadır (Lin, 2020,

s. 517-518). Aşırı özgürlük ve kontrolsüz güç ilişkisini anlamak için psikopolitik araçları kavramak gerekir. Psikopolitik araçlar özellikle yirminci yüzyılın ikinci yarısından sonra etkili olmaya başlayan projeksiyon teknolojisi, televizyon, elektronik sistemler ve nihayetinde web 1.0 (1990-2000) döneminden sonra bilgisayar aygıtlarıyla ön plana çıkmaktadırlar. Bu noktadaki asli değişim, enformasyon temelli dijital dönüşümle ilişkilidir. Dijital enformasyon bombardımanı, kontrolsüz gücü ifade eden psikopolitikanın tahakkümünü oluşturan rekabet, akışkan gözetim, optimizasyon, motivasyon, inisiyatif ve pürüzsüzlük gibi psişik kavramlardır (Han, 2020a, s. 28). Bu kavramlar, sömürü konusunda yeni paradigma değişiklikleriyle birlikte özneler için sınırsız, sürekli akışkan deneyimler sunmaktadırlar. Nemes'e göre, neoliberalizmin psikopolitik aracı olan dijitalizm virüsü, gerçek virüsten daha çok ve hızlı bir şekilde yayılarak, sosyal ve politik bedeni etkisiz kılmıştır. Nemes, bu durumda, bizi artık bedenlerimiz değil, siberuzay maskelerimizin ve avatarlarımızın kapsadığını savunmaktadır (Nemes, 2023, s. 133-134). Benzer olarak Byung-Chul Han da psikopolitiğin biyopolitikten asli ayrımını bedenselliğin geri plana atılması olarak belirtmektedir. Çünkü, sanal avatarların, taklidi imajların oluşturduğu, sibernetik uzayın "dünyanın artan bir şekilde bedensizleşmesine" neden olduğunu düşünmektedir (Han, 2023, s. 51). Psikopolitik baskı araçları biyopolitik bedenleri denetim altına alan, dışsal bir zorlama olarak düşünülmemektedir. Bu noktada psikopolitikanın temelinde olan dijitalizm ve yapay zekâ araçları, bilim ve teknoloji sömürülerini ön plana çıkarmaktadırlar.

Sosyal medya ve belirli ağ temelli araçlar biyopolitikanın düşünce yapısı konusunda derin ve geri dönülemez çeşitli dönüşüm ve değişimleri başlatmaktadırlar. Psikopolitik, biyopolitiğin dışsallığının aksine "içsel", "algısal", sınırsız ve de belirsiz bir sömürme türü sunmaktadır. Han'a göre bu durumda psikoiktidar, "esnek"lik ve "sessiz"lik gibi ifadeleri içerisinde taşımaktadır. Han, bu iktidarın mantığını "iktidar ne kadar güçlüyse, o kadar sessiz ve derinden etki eder" cümlesiyle açıklamaktadır (Han, 2020b, s. 9). Psikoiktidar engelleyen, baskılayan, kısıtlayan dışsal şiddete başvurmaz, o iletişimi merkeze alan şeffaf, üretken, kesintisiz içsel araçlara başvurur. Han'a göre, bu gücün kendisi "hayır"a değil "evet"e dayanır. Ona göre Foucault, neoliberalizmin bu yönünü keşfedemediği için iktidarın gücünü baskı ile eşleştirerek dışlama, sansürleme, maskeleye gibi kavramları görünür kılmıştır (Han, 2020b, s. 37-38). Tabii ki Foucault'nun tüm eserleri için olmasa da *Deliliğin Tarihi*, *Cinselliğin Tarihi* gibi eserlerinde dışsal olan bedensel zorlamayı ortaya koymaktadır. Han'a göre, örneğin Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi* adlı eserinde, biyopolitik açıdan cinselliğin olumsuzlanması, cinselliğe olan talebi daha çok

ortaya çıkarır. Bu örnekten de anlaşılacağı üzere baskı, kışkırtıcı ve tetikleyici bir tutkuyu ifade eder. Neoliberalizmde ise tutku ve romantizm yerini sınırları olmayan sömürüye bırakır.

Neoliberalizmin psikoiktidarının baskılayıcı değil teşvik edici sömürüsü çok etkili ve şiddetlidir. Biyopolitik araçlar köleyi zorla kontrol altına alarak, zincire bağlayarak uysallaştırmaya çalışsa da kölenin özgürlüğe dair umudunu yok edememektedirler. Ancak psikopolitik araçlar üzerinden zihin, duygunun düzenine bağlanırsa, özgür olduğunu düşünen köleler, düzleştirilmiş insan modelleri ortaya çıkabilir. Bauman bu durumu, bahçe metaforu ile açıklamaktadır. Ona göre modernizmde düzen, sistem, özgürlük ve gözetleme arasındaki ilişki belirli kesin çizgilerle ifade edilmiştir. Bauman'a göre örneğin nasıl bahçeyi bir bahçıvan düzenliyorsa, modernizmde de insanları disiplin altına almak, kontrol etmek için benzer teknikler kullanılmıştır. Bundan dolayı "modern kültür bir bahçe kültürüdür" (Bauman, 1997, s. 125). Bu bahçe kültürü içerisinde Foucault'nun üzerinde durduğu gibi nüfus, tıp, kimlik, tanımlama yani belirli bir sınır çizerek kontrol etme arzusu söz konusudur. Buradaki kilit taşı düzendir, hangisinin yabancı ot hangisinin araç, yararlılık ifade ettiğini bahçıvan ayırt etmektedir. Ancak bu biyopolitik argümanlar ne kadar bahçeyi düzenlemeye çalışırsa çalışsın bahçeyi bahçe yapan yabancı otlardır. Bauman'a göre postmodern döneme geldiğimizde artık düzen yerine farklılık veya çeşitlilik ön plana çıkmaya başlamaktadır. Düzen yerine düzensizlik ön plana çıkmaya başlarken, yabancı ot ve bahçe arasındaki ilişki kaybolmaktadır. Çünkü, modernizmde bahçeyi yabancı otlardan arındırmak yapıcı bir etkinliktir ve bunun için gerekirse onları öldürmek de düzen için gereklidir. Postmodern dönemde ise yabancı otlar belirlenemediği için onlara karşı bir önlem almak çok zordur. Çünkü bahçıvanın yerine teknoloji geçmektedir. Yabancı otlar da yabancı ot olduğunu unutup asimile olurken, onları ıslah etmek için zorla kontrol altına almak imkânsız hale gelmiştir. Çünkü teknolojinin sınırsız ve sonsuz dönüşümü, amaçları yok ederek ahlak alanında adiaforizasyon (ahlaki olarak iyi veya kötü konusunda kararsızlık), kültür alanında "kendi olamazlığı"nı ifade eden bir hayalet oluşturur (Bauman, 1997, s. 276-277). Yani biyopolitikanın beden, nüfus, cinsellik üzerinden koyduğu sınırlar postmodern dönemde dijitalizm ile anlamsızlaşmaktadır. Böylece artık, beden değil ruh (psukhe (Yun.), anima (Lat.)), zihin, algı gibi kavramlar sömürünün içerisinde yer almaktadır. Han'a göre bu noktada, büyük bir kopuş gerçekleşmektedir. Disiplin iktidarı, belirli bir gözetleyici panoptikonun normları, buyrukları, yasakları, sınırlılıkları dışarıdan görmesi üzerine kuruludur. Han, neoliberalizmin Foucault'nun bu disiplin iktidarı gibi kaba bir gözetleyici değil, incelikli, ruhun isteklerine yönelen, baştan çıkarıcı, şeffaf, pürüzsüz denetleyici olduğunu belirtmektedir. Han'a göre Foucault

neoliberalizmin bu psikopolitikasını görememiş, Agamben neoliberalizmin psikopolitikasının dışlayarak değil herkesi içine alarak sömürdüğünü fark edememiş, Stiegler ise sömürünün dijital panoptik yapısını kavrayamamıştır (Han, 2020a, s. 32-34). Han, tekinsizlerin en tekinsizi, fark edilememiş olan bedensel sömürü yerine psikik süreçleri ele geçiren neoliberal psikopolitikanın egemenliğinin ilan edildiğini savunmaktadır.

Han, psikopolitik sömürünün temelinde dijital panoptikon olduğunu düşündüğü için herhangi bir sınır ve noktanın olmadığını düşünmektedir. Bunun sebebi ise neoliberalizmin sınırlı bedeni değil duygunun, isteğin ve de heyecanın sınırsızlığını sömürmesidir. Han, psikopolitik sömürü için neoliberalizm üzerinden, ekonomi ile ilişkili sınırsızlık, tatmin ifade eden ayırım noktalarının önemli olduğunu belirtmektedir. Örneğin duygudan heyecan, duygulanım, yas, anlatıcılık, saptayıcılık, edimsellik gibi farklı anlamlar anlaşılabilir da psikopolitika, duygunun edim, sınırsız heyecan, zamansızlık gibi anlamları üzerine odaklanmaktadır (Han, 2020a, s. 49-50). Bunun için neoliberalizm özneye nerede, neyin içinde olduğunu değil nereye, neyin ötesine gitmesi gerektiğini dikte eder. Kapitalizmin gözetleyici değil ayartıcı bir Tanrı olması mantıklı hale gelirken, öznenin pişmanlığı üstleneceği ya da arınmaya imkân vereceği noktalar azalmıştır. Birey istediklerini dijitalizmde gerçekleştirirken, suçluluk bilinci anlamsızlaşmıştır. Çünkü gözetleme, itaat gibi kavramlar, eğlence, haz gibi terimlerin arkasına saklanmaktadır. Psikopolitikanın hedefi aynı kesintiye uğratmadan, hiper-iletişimi devam ettirmektir. Bunun için karşımıza yeni deneyimi isteyen ayartılmış (seduced) özne çıkmaktadır. Sürekli yeni bir alana yönelebilecek özne bütün duyularını kaybederek körelmektedir. Her şeyin eşit derecede uzak ve yakın olmasının oluşturduğu müphemlik vardır. Bu ortamda özne, akışkan eylemlerle doluluk altında yeni deneyimler oluşturduğunu düşünmektedir. Ancak Han'a göre bu durum, "doluluğun obez bir boşluğunu yaratır" (Han, 2023, s. 13). Burada bir anlamda, oyunun başkahramanı olduğunu sanan özne olsa da homo-ludens (oyuncu insan) ifadesinin oluşması söz konusudur. Artık kendi heyecan ve coşkusu üzerinden dijitalizm, özneyi ayartmıştır. Bu özne sonsuz aydınlanmış açık ve "çıplak" bir sömürü içerisinde arzu, tutku, eros ve de sevinç gibi kavramların anlamlarını kaybetmektedir. Han, psikopolitikalar ve dijital panoptikon arasında kurduğu bu bağlantılarla artık biyopolitikaların sınırlı beden sömürüsü yerine psikopolitikaların zihin ve duygu konusunda kurulan sonsuz bir sömürme alanından bahsetmektedir. Tabii ki öncelikle yaptığı bu değerlendirmeler, psikopolitikanın sömürü konusundaki etkisinin aşırılığını göstermek olarak anlaşılabilir da çok abartılı analizler olduğu kesindir. Daha sonra Han'ın



biyopolitiğin bitip psikopolitikaların başlaması gibi kesin ifadeler ortaya koyması, bunun üzerinden Foucault, Agamben, Stiegler ile ilgili yaptığı eleştiriler çok iddialı görülmektedir. Ayrıca Han'ın bu filozofların biyopolitikayla ilgili yaptıkları yorumların ayrıntısına inmeden onlara dair yaptığı değerlendirmeler eksiktir.

Foucault biyoiktidar üzerine odaklansa da onun iktidara yalnızca baskı ve engelleme kavramlarını atfettiğini belirtmek hakkaniyetli olmayacaktır. Han'ın, Foucault'nun biyoiktidar anlayışı söz konusu olduğunda, öznenin gönüllü itaate hiç yönelmediğini belirtmesi tekçi bir bakış açısını yansıtmaktadır. Han'ın biyoiktidarların biyopolitik araçlarını yalnızca beden sömürüsü için kullandıklarına dair görüşleri de hatalıdır. Bu noktada biyopolitika araçlarının daha çok beden sömürüsü, psikopolitika araçlarının da daha çok duygu, algı sömürüsü yaptıkları yorumu daha anlaşılır ve hakkaniyetli görülebilir.

Nihayetinde psikoiktidar için daha çok bedenin değil duygunun kullanımı olarak psikopolitikanın gücünü keşfetmek önemlidir. Bunu Massumi ayrıntılı bir şekilde vurgulamaktadır. Massumi'ye göre, biyopolitik temelde denetim toplumu, "bir şey üzerinde güç" uygulayarak, bedenleri holistik açıdan kapsamlı bir şekilde inceler. Bu aşamada, öznel kısıtlandığının bilincinde olarak, belirli biçimlere girmeye zorlanırlar. Massumi, bedenin politik incelenmesinden farklı olarak duygusal şiddetin bu farkındalık bilincini tamamen yok ettiğini belirtmektedir. Bunu şu şekilde açıklamaktadır: Neoliberalizm, "kâr potansiyelini yeğinceştirmek için duyguyu gasp eder. Duyguyu kelimenin tam anlamıyla değerlendirir" (Massumi, 2019, s. 35-36). Massumi'ye göre, bu duygu politikası bir araç haline gelerek hiç duraklamadan, yaşamımızın bütününe sömüren deneyimin olanaklarını ele geçiren bir genişleyen yaratım ağı sunmaktadır. Bu durumda psikopolitika ile birlikte, "bütün yaşamımız –canlılığımız, duygulanımsal kapasitelerimiz – "kapitalist bir alet"e dönüşür" (Massumi, 2019, s. 40). Ona göre artık psikopolitik durumda, denetlenen siz değil erişim hakkınız olmaktadır. Bu sınırsız özgürlük içinde duygularınız, beğenileriniz, tutkularınız belirli örüntü ağlarıyla kayıt altına alınmaktadır. Bu açıdan Massumi, duyguların oluşturucusunun biz değil, bizleri oluşturanın neoliberalizmin duygu hükümlerliği olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte sömüren ve sömürülen ikilemini ifade eden duygular, güç ilişkileri değişmektedir (Han, 2021a, s. 125). Çünkü psikopolitik araçlar içerisinde duygunun anlam çeşitliliği kaybolurken, sömürü çeşitliliği çoğalmaktadır. Duygu çeşitliliği azalırken, akışkan deneyimin niteliği anlamsızlaşmaktadır. Massumi'ye göre psikopolitik sömürü, geçmişe veya geleceğe dair farklı duygulanımlarla ya da belirli mikro algılarla, şoklarla insanların uyanmaması için belirli anestezi telkinler içerir (Massumi, 2019, s.

69-72). Benzer olarak Han'a göre de psikoiktidarın psikopolitik araçları anesteziye yönelerek, küstahça bir kayıtsızlık yaratmayı ya da özneyi gösteri aracı yapmayı amaçlamaktadırlar (Han, 2021b, s. 40). Bu durumda karşımıza yanıtlamamız gereken şu sorular çıkmaktadır: Özne, yaşamın akışkanlığı karşısında esnek deneyimlerle birlikte kayıtsızlık içerisinde tepki gösteren değil yalnızca gören bir canlı haline mi gelmektedir? O zaman onun özgürlüğü, tepkisizlik veya sergi değerine mi indirgenecektir?

### **Psikopolitik Sömürü İçerisinde "Homo Videns"**

Psikoiktidar, psikopolitik araçlarla beden açısından zorlama ve baskı yerine dijital temelli yöntemlerle öznenin zihin, duygu ve algısını ele geçirmeye çalışmaktadır. Psikoiktidar bu sömürüyü homo videns (gören insan) temelli yapmaktadır. Sartori'ye göre, çağımızdaki psikopolitikalar içerisinde görüntünün yüzeyselleşmesiyle birlikte homo videns gerçeği değil görünüşü aramaya başlarken, homo sapiens ve homo cogitans gibi ifadelerin gerçeğe yakın arayışları ve düşünceleri ortadan kalkmaktadır (Sartori, 2006, s. 11). Bu kopuşun temelinde, aygıt-televizyon ile insan arasındaki etkileşimin yoğunlaşmaya başlaması vardır. Ona göre, camera obscura, gazete, telgraf, telefon, radyo, mikroskop ve dürbün gibi görüntünün çeşitlenmesi için kullanılan birçok aygıtla insan arasında bir ilişki söz konusu olsa da özellikle televizyon ya da bedelsiz izleme burada keskin bir ayrıma sebep olmuştur. Bunun sebebini Sartori şöyle açıklamaktadır: "Televizyon, görüntüleri üretirken kavramları siler ve böylece soyutlama yeteneğimizi ve onunla beraber tüm anlama edimimizi azaltır" (Sartori, 2006, s. 35). Bu noktada televizyon ile birlikte panoptikon gözetlemesinin yerini, öznelerin yani çoğunluğun azınlığı gözetlemesi (sinoptikon) problemi almaktadır. Böylelikle, tele-görme ya da televizyon ile duygusallık ve mantıksallık arasındaki iletişimler belirli ölçüde kaybolurken artık neoliberal homo videns için gerçeklik kesintiye uğramaktadır. Sartori'ye göre homo videns, tele-gören olduktan sonra dijitalizm ile birlikte kendini göstermeye, daha sonra sanal sınırsız görüntü bolluğuna gömülmüştür. Han'a göre özne bu noktada "Binge Watching" (aşırı seyretme) biçimini almaktadır (Han, 2023, s. 8). Bu durum da insanları gözetlemeye veya kendinin gözetlenmesine izin vermeye, dolayısıyla da aynının, olumluluğun aşırı çoğalmasına götürmektedir. Bu sürekli olumlu akışın oluşturduğu "morphing" (köklü değişim), sanal video görüntüleri üzerine kurulan alana, homo-ludens ifadesinin akıcı gözetim merkezi denilebilir (Sartori, 2006, s. 50). Negroponte'ye göre dijital olan insan, yeryüzündeki yeni bir merkez,

konum olarak köklü bir değişim yaşamaktadır. Homo cogitans artık yeni bir dönüşüm geçirerek bilgilenme, bilgi sahibi olma anlamına gelmeden yalnızca homo-ludens, homo videns üzerinden görünüşe indirgenmektedir. Negroponte'ye göre görünüm ortaklığını oluşturan ağ toplumu içerisinde insan, "dijital netizen" (dijital ağ yurttaşı) olarak ağın parçaları haline gelmektedir (Negroponte, 1995).

Han'a göre "dijital netizen", dijital özne, gözetleme ve iktidar arasındaki ilişkilerin değişimi dikkat çekicidir. O, bunu şöyle ifade etmektedir: "Dijitalleşmiş, ağa bağlanmış özne kendisinin panoptikonudur. Böylelikle gözetleme işi tek tek herkese dağıtılmış olur" (Han, 2020a, s. 68). Bu ayırım değerlidir, çünkü biyoiktidar, panoptikonun dışsal gözetlemeleri üzerinden baskı ve yasaklamalarla birlikte "meli, malı" ahlaki çerçevelerini oluşturmaktadır. Ancak psikoiktidar özneye sessiz, şeffaf, ayartıcı bir şekilde sınırsız, istediğini "yapabilme" olanağı verir. Biyopolitikanın engelleme ve baskılarına karşı psikopolitika, movite edici bir tarza sahiptir. Han'a göre Foucault'nun ön plana aldığı biyoiktidar insanları hapsederek, dışarıyı, özgürlüğü, direnişi, ötekiyi, "hayır"ı, mücadeleyi göstermektedir (Han, 2020b, s. 98-103). Aslında Foucault bir özgürlük etiği geliştiriyor denebilir. Ancak psikopolitikada kaçış yoktur, her yer hapishaneye, dijital panoptikona çıkmaktadır. Artık dışarı, öteki, olumsuzluk-olumluluk diyalektiği yoktur. Psikoiktidar, özneyi engellemek yerine onu baştan çıkarıcı yumuşak tavırlarla esaret altına alır. Bu açıdan "insanlara boyun eğdirmek yerine, onlarda bağımlılık yaratmayı amaçlar" (Han, 2020a, s. 24). Han'ın psikopolitikalardan kaçışın neredeyse imkânsız olduğunu belirtmesi, öznelerin tam olarak ayartılması, uyuşturulması ile ilgili değerlendirmeleri aşırı olarak değerlendirilmektedir. Ancak Han'ın bu yorumlarının daha çok dijitalin özneler üzerindeki enformasyon etkisi ile ilgili olduğuna dikkat etmek gerekir. Bu açıdan Han'a göre, enformasyon etkisi açısından iktidar baskılamak yerine teşvik eder, emretmeden olumlar, buyurmadan motive eder, cezalandırmadan optimize eder (Han, 2022, s. 12). Han, yaşamın dijital enformasyonun etkisi altına girdikçe, psikoiktidarın önlenemez bir güç olduğunu düşünür. Çünkü dijital ağ üzerinden enformatik araçlara egemen olan iktidar, tahakkümünü dizayn edebilir. Han bu durumda, demokrasinin enformasyona boyun eğdiğini, nihayetinde de enfokrasinin ortaya çıktığını iddia eder (Han, 2022, s. 17). Yani demokrasinin temelinde olan özgürlük, eşitlik, iletişim gibi kavramların enformasyon çılgınlığı içerisinde yankı odalarında buharlaştığını savunur. Han'ın bu iddiaları çok keskin görülse de enformasyon tahakkümünün temelinde duygulanımları harekete geçiren, sömüren psikoiktidar rejimine vurgu yapması önemlidir. O, psikoiktidarın bireylerin duyguları üzerinden alışkanlık, bağımlılık, motive edicilik

tavirlerini kullanarak dost görünümlü bir iktidar modeli ortaya çıkardığını belirtir. Bu açıdan biyoiktidarın kontrol, baskı, gözetleme için kullandığı “panoptikon” kavramı, psikoiktidar için anlamını kaybeder. Psikoiktidar gözetleyici değildir, gözetlemeyi ve gözetlenmeyi temel kabul eden duyguları sömürülmüş özneler zaten kendi kendilerinin panoptikonu olmuşlardır.

Psikoiktidar, dijital enformasyon temelinde öznelerin güncelliği takip etmesini, birbirini gözetlemesini, daha hızlı ve sürekli iletişimde bulunmalarını talep eder. İletişim çılgınlığı ne kadar çok ve hızlı olursa o kadar çok psikopolitik duygu sömürüsü oluşmaya devam eder. Bundan dolayı psikoiktidar, enformasyonu yaymak için yeni aygıtlar, akıllı cihazlar kullanır. Bu açıdan Bauman’a göre, nasıl salyangozlar evlerini sırtlarında taşıyorsa, akıcı modern dünyada da özneler dijital panoptikonlarını kendi ceplerinde taşımaktadırlar (Bauman ve Lyon, 2016, s. 73-74). Özneler panoptikondan kaçmak yerine onu istiyorlar ve de ona yapışıp kalıyorlar. Benzer olarak akıcı gözetim anlayışını savunan Lyon, bilgisayar ağlarının, gözetim açısından yeni tarz deneyimler sunduğunu söylemektedir. Ona göre, bütünün kendi kendini gözetleyerek, kendi kendini kontrol ettiği parodi ortaya çıkmaktadır (Lyon, 1992, s. 160-168). Bu görüşü destekleyen Jensen ise dijital panoptikon durumunda, panoptikondan farklı olarak insanların görünür olmak için yarıştığı bir gönüllü gözetlenme isteği olduğundan bahseder. Jensen için görünürlüğü (visibility) ve karşılıklı gözetimi (mutual surveillance), nihayetinde de herkesin birbirini gözetlemekten (omniptikon) zevk aldığı durumları ifade eden dijitalizmde, gözetlenmeye dâhil olmak kimlik sahibi olmayı gerektirmemektedir (Jensen, 2020, s. 46-47).

Neoliberal psikopolitik yöntemlerle oluşan dijital panoptikon ile birlikte özneler dışlanmamak, kendini eksik hissetmemek için “soyunmaktadırlar”. Bu neoliberalist duygu politikaları içerisinde, özne belirli ölçüde “çıplak” bir durumda bulunmaktadır. Bu sömürünün oluşturduğu “çıplak”lık, herhangi bir sınırı kabul etmediği için tam olarak “pornografik” anlam ifade etmektedir. Bu “pornografik” anlamda, bir şekilde sergilenen yalnızca beden değil, duygular, tutkular olmaktadır. Bu öznelerin durumunu Poster, bu sömürüyü panoptikonun yerine etkin olan süper panoptikonun (super-panopticon) içerisindeki gözetleme fantezileri olarak ele almaktadır. Ona göre, bu süper panoptikon yani ağ şebekesiyle öznenin yeniden yapılandırılması, sibernetik teknolojinin ilkelerine göre tasarlanması, nihayetinde de teknolojik determinizm içerisinde veriye dönüşmesi durumu vardır (Murray ve Poster, 2003, s. 6-10). Tabii ki dijital katılımcıların pasif izleyicilere evrilmesi, dağınık görüntüler içerisinde kaybolması, dijital homo videns kavramının sırdan yoksun düşünce ve tutkular ifade etmesi çok abartılı dijitalizm

eksenli kısıtlı çerçevelere hapsedilmiş yorumlardır. Bu yönüyle öznenin özgürlük, kimlik, benlik, karakter ve de yaşamına dair problemlerinin teknolojik iletişim, psikopolitik araçlar açısından ele alınması tek taraflı değerlendirmeler olmaktadır. Psikopolitikalar içerisindeki neoliberalist öznenin gözetleme altında gizlenecek hiçbir şeyi yoktur gibi kesin bir iddia, homo dijitalicus (dijital insan) gibi keskin bir ifadeye sebep olmaktadır. Bundan dolayı psikopolitikaların arttığı bir gerçektir ancak öznelerin tamamen dijitallik üzerinden sergi ve teşhir değeri haline geldiği söylenememektedir. Psikoiktidar için denetim altına almak, öznenin ruhsal süreçlerini ele geçirerek seçim, özgür irade, algının üstünde bir sömürü sağlamak demektir (Han, 2020a, s. 70). Tabii ki psikoiktidarın özneyi denetim altına alarak, onun kendine özgü değerini, anlamını eksiltmek istediği tehdidi olsa da yaşamın tam olarak psikopolitik araçların etkisi altında olduğunu söylemek mümkün değildir. Ancak psikoiktidarın sömürülerinin özneyi kayıtsızlaştırarak (adiaphorization) “katı olan yönünü” buharlaştırdığı da artık bir gerçektir. Bu sömürüler, gözetlemenin ve gözetlenmenin özgürlüğünü kabul eden öznelerin sayısını artırmaktadır. Bu durum özneler için sergi, ifşa ve gözetleme kültürü haline gelirken eleştiri yapmak ise çok zor olmaktadır. Çünkü Baudrillard'a göre her şeyin iç içe geçtiği, her şeyin her şey olabildiği, genelleştiği anlam zedelenmesi içerisinde köktenci eleştiri mümkün değildir (Baudrillard, 2021, s. 16). Bir anlamda psikopolitik araçlarla her şeyin anlamı mikro algılarla birbirine adeta dolandırılarak, sömürüden çok bir istila hali ile karşı karşıya kalınmıştır.

## **DEĞERLENDİRME VE SONUÇ**

Biyopolitik ve psikopolitik yöntemler üzerinde durarak aralarındaki belirli farklılıkları, benzerlikleri ele almaya çalıştık. Öncelikle biyoiktidarın egemen ve disiplin üzerinden ölüme ve hayata hükmeden ikili yapısı ön plana çıkmaktadır. Ancak on sekizinci yüzyıl sonlarında, disiplin iktidarının etkinliği ile birlikte biyoiktidarın daha çok yaşama yönelik potansiyeli söz konusudur. Egemen iktidarın ölüm tehditleri yerini beden üzerinden yaşama yönelik baskıya ve şiddete bırakmıştır. Daha sonra endüstrileşmenin gelişmesiyle disiplin iktidarı nüfus, tıp gibi alanları insanları gözetim altına almak için kullanmıştır. İnsanı denetim ve kontrol altına almak için çeşitli panoptikonlara başvurulmaktadır. Bu panoptikonların hedefi, dışardan gözetimle insanları itaat ve sömürünün nesnesi haline getirmektir. Bu noktada bedenleri dışarıdan gözetleyen panoptikonun ve onlara yasaklamalar üzerinden yaklaşan banoptikonun (yasaklayıcı, ayıklayıcı gözetim) araçları vardır. Ancak biyoiktidardan farklı olarak psikoiktidarın amacı ne dışsal baskı

ne de beden üzerinde disiplin kurmaktır. Biyopolitik araçların beden sömürsü yerini psikopolitiklerle ruhsal sömürüye bırakmaktadır. Psikoiktidarlar neoliberalist psikopolitik yöntemleri, bedensel olarak kısıtlanmamayı özgürlük adı altında sunmaktadırlar. Psikoiktidar, özneyi dışarıdan gözetlemek yerine ona özgürlük altında pürüzsüz bir alanda yaşadığını düşündürmektedir. Öznelere sınırsızlık duygusu veren süper panoptikon, big brother ya da onlara sınırsız akıcı deneyim sunan dijital panoptikon söz konusudur. O zaman birinci olarak psikopolitik dönüşüm, gözetleme kavramında yaşanmaktadır. Dijital panoptikonda itaat, biyoiktidarın panoptikonu gibi zorla değil gönüllü bir şekilde ortaya çıkmaktadır. İtaat ifadesinin üzeri sanki örtülerek, onun olmadığı bir evren yaratılmak istenmektedir. İtaat, gönüllü ayartma altında anlam kazanmaktadır. İkinci olarak sömürü dışsal zorlama, baskı, hapis ya da karanlıkta değil tam tersi pürüzsüz bir aydınlıkta yapılmaktadır. Neoliberalizmin incelikli ve narin bir şekilde içkin ve “çıplak” bir açıdan sömürsü her alanı kuşatmaktadır. Artık gözetleme ve özgürlük iç içe geçerek yeni bir paradoksu çağırmaktadırlar. Öznelerin itaati olumluluk üzerinden belirli paylaşım ağlarına indirgenmektedir. Yani post-endüstriyalizm, özgürlüğün cezbediciliğini kullanarak özneleri baştan çıkarır. Ancak buradaki ironi, deneyimin bir cezbediciliğinin ya da cilvesinin kalmamasıdır. Artık psikopolitik yöntemler, özneler üzerinde iki önemli problemi açığa çıkarmaktadır. Birinci olarak deneyimin, ikinci olarak özgürlüğün içi boşalmaktadır. Burada hiçbir eylemde bulunmadan, bir kavrayışa ulaşmadan her şey hakkında bilgi sahibi olma problemi vardır. Deneyim bir anlamda akışkan hale gelmeye başlar. Öznenin akışkan deneyimi, akışkan özgürlüğü belirli bir serüvene yönelmeden her türlü kısa süreli coşkuya izin vermektedir. Gözetlenme altında, coşkunun ve heyecanın sömürsü hiç bu kadar “çıplak” bir şekilde yapılmamıştır. Bu çıplaklık dijital homo videns paradoksunu sunmaktadır; sonsuz görüntü, seçenek içerisinde gözlerin hiçbir şeyi görememesi... Çünkü psikopolitik durumda, öznenin sınırsızlık içerisinde seçimlerinin şeffaflaşması, “çıplak”laşmasını açığa çıkartır ve özne farkında olmadan daha çok gözetlenmeyi talep eder. Buradaki asli problem, psikopolitik neoliberalizm dünyasında öznelerin, gözetlenmenin yarattığı esaretin ve baskının farkında olmamalarıdır. Bu psikopolitik dünyada baskının ne olduğunu düşünmek için yaşamın ertelenmesi söz konusu değildir. Bu açıdan akışkan deneyimlere, heyecana ve coşkuya kapılarak, yaşamın ertelenmesi ya da yaşamda kalınması anlamsızlaşmaktadır. Bu müphemlik içerisinde psikoiktidar, öznelerin duygularını baskı altına almak yerine onları okşamaktadır. Bastırılma değil özendirme vardır. Neoliberalizmin özneleri gerçek anlamda kendilerinin gözetlenmediğini düşünmektedirler.

Oysa ki işkence odası yerine akıllı telefonların şiddetli bir gözetleme süreçleri vardır. Gerçek yaşamın önüne set çekilmektedir, yani insan kendini gerçeklikten daha çok psikopolitikalar içerisinde anlamlı ve önemli hissetmektedir. Böylece duyguların hükümrani olan psikoiktidar, özneyi kendini teşhir etmenin, ifşa kültürünün ve de pürüzsüzlüğün içerisinde sömürmeye devam etmektedir.

Nihayetinde biyopolitikadan psikopolitikaya sömürünün dönüşümü probleminde, her sömürü kendi içerisinde belirli anlamlar ifade etmektedir. Bu açıdan gözetim konusunda biyoiktidarın panoptikon, banoptikon, psikoiktidarın dijital panoptikon, super panoptikon gibi tahakküm araçları vardır. Yaşam alanında bu tahakküm araçları arasında keskin bir dönüşüm yerine etkisini azaltan veya artıran biçimlerden söz etmek mümkündür. Çünkü biyopolitikanın güvenlik, disiplin iktidarının ve psikopolitikanın da denetim iktidarının temelinde, kapitalizmin diktatörlüğü vardır. Yani güvenlik iktidarının kökeninde normlar ve yasaklamalar varken, denetleme iktidarının kökeninde ise gönüllü ayartmalar söz konusudur. Bu nedenle, biyopolitikalarda dışarıdan keskin ve sert emirlerle yapılan sömürü, psikopolitikalarda ise dijitalizmin etkisiyle mikro algılar üzerinden yumuşak ve içsel bir sömürü vardır. Bundan dolayı psikopolitikaların biyopolitikalardan temel ayırım noktasında sömürünün farklı alanlarda hiperleşmesi problemi ortaya çıkmaktadır. Aslında biyoiktidarlar geliştirdikleri araçlarla belirli bedensel sınırlı sömürüler yaparken, psikoiktidarlar ise yeni iletişim teknolojilerindeki big data'lar üzerinden sınırsız sömürüler oluşturmaktadırlar. Biyoiktidarlar bireyi belirli saatlerde denetlerken, psikoiktidarlar akıllı cihazlarla her an bireyin izini sürebilmektedirler. Dijitaldeki big data'lar üzerinden bireyin izi her an kayıt altına alındığı için kontrol ve denetim de sürekli yapılabilmektedir. Biyopolitikaları uygulamak için disiplin iktidarlarının belirli, zorunlu uygulamaları varken, psikopolitikaları uygulamak için denetim iktidarlarının zorunlu uygulamalara ihtiyacı yoktur. Yani panoptikon altında kontrolün sağlanması için belirli günlük, aylık, yıllık sayımlara ihtiyaç varken, dijital panoptikonda bu uygulamalara gerek yoktur. Bu açıdan psikopolitikalarda, hayatın dijital hafızada toplu kontrolü ve denetim ağı söz konusudur. Bu noktada psikoiktidarın, biyoiktidarınki gibi makro amaçlar ve algıları değil, mikro amaç ve algıları gerçekleştirme şansı vardır. Psikoiktidarlar, bireyin zihnini ve duygularını tam olarak ele geçirebilir. Çünkü özne, dijital panoptikonda bütün isteklerini yaşarken, özgür olduğunu düşünürken aslında bedensiz olarak dijital veriden başka bir anlama sahip değildir. Dünya dijital bir alan olmaya devam ederken, psikopolitikaların sömürüsü giderek artacaktır. Ancak çağımızda tam olarak psikoiktidarın tekil bir sömürü ağından bahsetmek çok iddialı olduğu kadar

eksik bir değerlendirme olur. Örneğin yakın zamanda insanlığın yüzleştiği “Covid-19 pandemisi”ndeki kapatmalarda hala biyoiktidar yöntemlerinin etkinliğinin devam ettiği görülmektedir. Yani psikopolitikalar etkisini artırmaya devam ederken, aynı zamanda hala biyopolitikaların sömürsünün de devam ettiğini söylemek mümkündür. Biyopolitik araçlar olan panoptikonlar farklı özel ve devlet kurumlarında, psikopolitik araçlar olan dijital panoptikonlar ise hayatımızın birçok alanında sömürülerine devam etmektedirler. Bu değerlendirmeleri, tartışmaları ortaya koyarken, geleceğe yönelik olarak psikoiktidarın psikopolitikalar aracılığıyla etkisini geliştirdiği ve de artırdığı gerçeği karşımızda durmaktadır. Bu açıdan psikoiktidarlar etkilerini çoğalttıkça, psikopolitik araçların sömürüsü duygu politikaları, post-truth ve de mikro algılar üzerinden gönüllü ya da özgür itaat paradoksunu genişletecektir. Psikopolitik araçların etkinliklerini artırdığı gerçeği, artık yerlilik değil dijital melezleşme problemini ortaya çıkarmaktadır.

#### Yazar Beyanı | Author's Declaration

**Mali Destek | Atıf Şekli:** Muammer AKTAY, bu çalışmanın araştırılması, yazarlığı veya yayınlanması için herhangi bir finansal destek almamıştır. Muammer AKTAY has not received any financial support for the research, authorship, or publication of this study.

**Yazarların Katkıları | Authors's Contributions:** Bu makale Muammer AKTAY tarafından tek başına hazırlanmıştır. | This article was prepared by Muammer AKTAY alone.

**Çıkar Çatışması/Ortak Çıkar Beyanı | The Declaration of Conflict of Interest/Common Interest:** Muammer AKTAY tarafından herhangi bir çıkar çatışması veya ortak çıkar beyan edilmemiştir. | No conflict of interest or common interest has been declared by Muammer AKTAY.

**Etik Kurul Onayı Beyanı | The Declaration of Ethics Committee Approval:** Çalışmanın herhangi bir etik kurul onayı veya özel bir izne ihtiyacı yoktur. | The study doesn't need any ethics committee approval or any special permission.

**Araştırma ve Yayın Etiği Bildirgesi | The Declaration of Research and Publication Ethics:** Muammer AKTAY, makalenin tüm süreçlerinde Vira Verita E-Dergi'nin bilimsel, etik ve alıntı kurallarına uyduğunu ve verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığını, karşılaşılabilecek tüm etik ihlallerde Vira Verita E-Dergi'nin ve editör kurulunun hiçbir sorumluluğunun olmadığını ve bu çalışmanın Vira Verita E-Dergi'den başka hiçbir akademik yayın ortamında değerlendirilmediğini beyan etmektedir. | Muammer AKTAY declares that he complies with the scientific, ethical, and quotation rules of Vira Verita E-Journal in all processes of the paper and that he does not make any falsification of the data collected. In addition, he declares that Vira Verita E-Journal and its editorial board have no responsibility for any ethical violations that may be encountered, and that this study has not been evaluated or published in any academic publication environment other than Vira Verita E-Journal.



## KAYNAKÇA

- Agamben, G. (2020). *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat* (4. Baskı). (İ. Türkmen, Çev.). Ayrıntı Yayınları. (Özgün eser basım 1991).
- Ağaoğulları, M.A. ve Köker, L. (2011). *İmparatorluktan Tanrı Devletine* (7. Baskı). İmge Kitabevi Yayınları. (Özgün eser basım 1991).
- Alsheh, Y. (2014). The Biopolitics of Corpses of Mass Violence and Genocide. J.-M. Dreyfus ve É. Anstett (Ed.), *Human Remains and Mass Violence: Methodological Approaches* (p. 12-43) içinde. Manchester University Press.
- Aristoteles (2022). *Politika* (6. Baskı). (F. Akderin, Çev.). Say Yayınları.
- Barnhart, R. K. (Ed.) (2004). *Dictionary of Etymology* (5. Baskı). Chambers Publication.
- Baudrillard, J. (2021). *Kötülüğün Şeffaflığı* (9. Baskı). (İ. Ergüden, Çev.). Ayrıntı Yayınları. (Özgün eser basım 1990).
- Bauman, Z. (1997). *Modernite ve Holocaust* (1. Baskı). (S. Sertabiboğlu, Çev.). Sarmal Yayınevi. (Özgün eser basım 1989).
- Bauman, Z. ve Lyon D. (2016). *Akışkan Gözetim* (2. Baskı). (E. Yılmaz, Çev.). Ayrıntı Yayınları. (Özgün eser basım 2012).
- Bazzicalupo, L. (2006). Ambivalences of Biopolitics, *Diacritics* (C. Clo, Trans.). 36(2), 109-116.
- Benjamin, W. (2002). *The Arcades Project* (1. Baskı). (H. Eiland and K. McLaughlin, Trans.). Harvard University Press. (Özgün eser basım 1982).
- Bentham (2016). Panoptikon ya da Gözetim-evi, *Panoptikon: Gözün İktidarı* (2. Baskı). (B. Çoban-Z. Özarlan, Çev.). Su Yayınevi, ss. 9-75, (Özgün eser basım 1791).
- Bodin, J. (1955). *Six Books of The Commonwealth* (M. J. Tooley, Trans.). The Alden Presss. (Özgün eser basım 1576).
- Bourdieu, P. (1995). *Pratik Nedenler: Eylem Kuramı Üzerine* (1. Baskı). (H. Tufan, Çev.). Kesit Yayıncılık. (Özgün eser basım 1994).
- Bourdieu, P. (2012). *Bir Otoanaliz İçin Taslak* (1. Baskı). (M. Erşen, Çev.). Bağlam Yayınları. (Özgün eser basım 2004).
- Chantrell, G. (Ed.) (2002). *The Oxford Dictionary of Word Histories* (1. Baskı), Oxford University Press.
- Canetti, E. (2006). *Kitle ve İktidar* (3. Baskı). (G. Aygen, Çev.). Ayrıntı Yayınları. (Özgün eser basım 1960).
- Deleuze, G. (2013). *Müzakereler* (2. Baskı). (İ. Uysal, Çev.). Norgunk Yayıncılık (Özgün eser basım 1990).
- Derrida, J. (1981), *Dissemination*. (B. Johnson Trans. Intro. and Add. Not.). The Athlone Press. (Özgün eser basım 1972).
- Dillon, M. ve Lobo-Guerrero, L. (2008). Biopolitics of Security in the 21st Century: An Introduction. *Review of International Studies*, Cambridge University Press. 34 (2), 265- 292.
- Featherstone, M. (2006). Archieve. *Theory, Culture, ve Society*, 23 (2-3), 591-596.
- Foucault, M. (2006). *Deliliğin Tarihi* (4. Baskı). (M. A. Kılıçbay, Çev.). İmge Kitabevi Yayınları. (Özgün eser basım 1961).
- Foucault, M. (2007). *Cinselliğin Tarihi* (2. Baskı). (H. U. Tanrıöver, Çev.). Ayrıntı Yayınları. (Özgün eser basım 1976).
- Foucault, M. (2012). *İktidarın Gözü* (3. Baskı). (İ. Ergüden, Çev.). Ayrıntı Yayınları. (Özgün eser basım 1994).

- Foucault, M. (2013). *Güvenlik, Toprak, Nüfus* (1. Baskı). (F. Taylan, Çev.). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. (Özgün eser basım 2004).
- Foucault, M. (2014). Omnes et Singulatim: Siyasi Aklın Bir Eleştirisine Doğru. *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2* (4. Basım) içinde. (I. Ergüden, O. Akinbay, Çev.). Ayrıntı Yayınları. (Özgün eser basım 1970)
- Foucault, M. (2015). *Toplumunu Savunmak Gerekir* (7. Baskı). (Ş. Aktaş, Çev.). Yapı Kredi Yayınları. (Özgün eser basım 1997).
- Han, B.-C. (2020a). *Psikopolitika: Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri* (4. Baskı). (H. Barışcan, Çev.). Metis Yayınları. (Özgün eser basım 2014).
- Han, B.-C. (2020b). *İktidar* (1. Baskı). (M. Özdemir, Çev.). İnsan Yayınları. (Özgün eser basım 2005).
- Han, B.-C. (2021a). *Şiddetin Topolojisi* (5. Baskı). (D. Zaptçioğlu, Çev.). Metis Yayınları. (Özgün eser basım 2016).
- Han, B.-C. (2021b). *Şeffaflık Toplumu* (7. Baskı). (H. Barışcan, Çev.). Metis Yayınları. (Özgün eser basım 2011).
- Han, B.-C. (2022). *Enfokراسi: Dijitalleşme ve Demokrasinin Krizi* (2. Baskı). (M. Özdemir, Çev.). Ketebe Yayınları (Özgün eser basım 2012).
- Han, B.-C. (2023). *Ötekini Kovmak: Günümüzde Toplum, Algı ve İletişim* (2. Baskı). (M. Özdemir, Çev.). Ketebe Yayınları. (Özgün eser basım 2016).
- Hobbes, T. (2007). *Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri* (1. Baskı). (D. Zarakolu, Çev.). Belge Yayınları. (Özgün eser basım 1642).
- Hobbes, T. (2013). *Leviathan* (12. Baskı). (S. Lim, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Özgün eser basım 1651).
- Jensen, J.L. (2020), The Public – Deliberation, Visibility and Mutual Surveillance. *The Medieval Internet: Power, Politics and Participation in the Digital Age* (39-48) içinde. Emerald Publishing.
- Kartal, O. (2018). Immunitas, Communitas, Bios: Roberto Esposito. O. Kartal (Ed.), *Biyopolitika: Foucault'dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri* (2. Baskı, C. 2, s. 193-228) içinde. Notabene Yayınları.
- Kışlalı, A. T. (2000). *Siyaset Bilimi* (8. Baskı). İmge Kitabevi.
- Liesen, L. T. ve Walsh, M. B. (2012). The Competing Meanings of "Biopolitics" in Political Science: Biological and Postmodern Approaches to Politics. *Politics and the Life Sciences*, Cambridge University Press. Spring/Fall, 31(1/2), 2-15.
- Lin, S. (2020). Psychopolitics: Theorization against Crisis. *Psychopolitics: Neoliberalism and Technologies of Power by Byung-Chul Han and Erik Butler*, University of Nebraska Press. 28, (1-2), 517-522.
- Locke, J. (2012). *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme* (2.Baskı). (F. Bakırcı, Çev.). Ebabel Yayınları. (Özgün eser basım 1689).
- Lyon, D. (1992). The New Surveillance: Electronic Technologies and The Maximum Security Society. *Crime, Law and Social Change*, 18(1-2), 159-175.
- Marx K., Engels, F. (2015). *Komünist Manifesto* (3. Baskı). (N. Satlıgan, Çev.). Yordam Kitap. (Özgün eser basım 1848).
- Massumi, B. (2019). *Duygu Politikası* (1. Baskı). (H. Erdoğan, Çev.). Otonom Yayıncılık. (Özgün eser basım 2015).
- Martinich, A.P. (2013). *Thomas Hobbes* (1. Baskı). (A. Terzi, Çev.). İş Bankası Kültür Yayınları. (Özgün eser basım 1999).

- Murray, S. T. ve Poster, M. (2003). Network Digital Information Humachines: A Conversation with Mark Poster. *Qui Parle*, Duke University Press. Fall/Winter, 14(1), 1-19.
- Negroponete, N. (1996). *Being Digital* (1. Baskı). Alfred A. Knopf Publishing.
- Nemes, M. Z. (2023). Going Viral: The Media Anthropology of the “Quarantine Subject” in the Context of Biopolitics and Psychopolitics. *Hungarian Journal of English and American Studies (HJEAS)*, June, 29(1), 121-142.
- Ojakangas, M. (2017). Platon’un Devlet İrkçılığı: Biyopolitikanın Tarihini Yeniden Okumak. O. Kartal (Ed.), *Biyopolitika: Platon’dan Arendt’e Biyopolitikanın Felsefi Kökenleri* (2. Baskı, C. 1, s. 27-48) içinde. (O. Kartal, Çev.). Notabene Yayınları.
- Platon (2010). *Devlet* (20. Baskı). (S. Eyüboğlu-M. A. Cimcoz, Çev.). İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon (2014). *Devlet Adamı* (2. Baskı). (F. Akderin, Çev.). Say Yayınları.
- Russell, B. (1990). *İktidar* (1. Baskı). (M. Ergin, Çev.). Cem Yayınevi. (Özgün eser basım 1938).
- Sartori, G. (2006). *Görmenin İktidarı Homo Videns: Gören İnsan* (2. Baskı). (G. Batuş ve B. Ulukan, Çev.). Karakutu Yayınları. (Özgün eser basım 1997).
- Sennett, R. (2011). *Otorite* (3. Baskı). (K. Durand, Çev.). Ayrıntı Yayınları. (Özgün eser basım 1980).
- Solomon, R. C. (2016). *Duygulara Sadakat* (1. Baskı). (F. Çoban, Çev.). Nika Yayınevi, (Özgün eser basım 2007).
- Somit, A. (1972). Biopolitics. *British Journal of Political Science*. Cambridge University Press. 2 (2), 209-238.
- Spinoza (2016). *Teolojik-Politik İnceleme* (4. Baskı). (C. B. Akal ve R. Ergün, Çev.). Dost Kitabevi Yayınları. (Özgün eser basım 1670).
- Strong, J., S.T.D., LL.D., (1997). *Greek Dictionary of The New Testament*, AGES Software, Chromeextension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1997-1997,\_Strong\_James,\_Greek\_Dictionary\_of\_the\_New\_Testament,\_GR.pdf (Erişim Tarihi: 15. 01. 2024).
- Şenel, A. (2001). *Çağdaş Siyasal Akımlar* (1. Baskı). İmaj Yayınevi.

---

<sup>i</sup> Bu çalışma ayrımsanamayacak ölçüde Ankara'da 24-25 Kasım 2023 tarihinde "Teori ve Yaşam: Biraradallığın İmkanları" temasıyla düzenlenen ViraVerita Disiplinlerarası Karşılaşmalar Dergisi 10. Yılı Sempozyumu'nda özet bildiri olarak sunulmuştur.

## ADORNO VE RANCIÈRE’DE ESTETİK VE POLİTİKA

### AESTHETICS AND POLITICS IN ADORNO AND RANCIÈRE

Ayşe Bilge DEMİR<sup>1</sup>

#### Özet

Bu çalışmada Theodor Adorno’nun ve Jacques Rancière’in estetik deneyimin politik tahakkümden özgürleştirici potansiyellerine dair düşünceleri betimlenmektedir. Adorno’nun dissonance olarak ifade ettiği şey, sanat eserinin gerçekliği negatif bir şekilde göstermesinden kaynaklanan uyumsuzluktur. Bu uyumsuzluk sanat eserlerine, Aydınlanmacı aklın ve onun yol açtığı toplumsal patolojilerin kuşatamadığı duyuşsal anlamları sergileme işlevi yükler. Rancière’in dissensus olarak ifade ettiği şey, farklı duyuşsal rejimlerin karşılaşmasından doğan ihtilafı ve politikanın olduğu gibi estetiğin de kurucu edimidir. Estetik deneyimde yeni mekânsal zamansal tarzlar var eden dissensus, politik eylemde bu yeni mekansallıklar-zamansallıklardan bir müştereklik meydana getirir. Adorno için olduğu gibi Rancière için de duyuşsal deneyimin istikrarsızlaştırıcı kapasitesi, ona politik olarak özgürleştirici bir potansiyel yükler. Rancière, estetik deneyimin tanımını tüm deneyim alanlarını kapsayacak şekilde genişletirken, Adorno bunu yalnızca sanatın özel alanıyla sınırlandırır. Eldeki çalışma Adorno ve Rancière arasındaki yakınsamaları ve ayrımları görünür kılmayı amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Dissensus, dissonance, duyuşsallık, uyumsuzluk, özgürleşme.

---

|                                    |   |   |
|------------------------------------|---|---|
| Gönderim Tarihi/Submitted          | : | 02.03.2024  |
| Kabul Tarihi/Accepted              | : | 09.05.2024  |
| Sorumlu Yazar/Corresponding Author | : | Ayşe Bilge DEMİR  |
| E-posta / E-mail                   | : | aysebilged@gmail.com  |
| Doi                                | : | 10.47124/viraverita.1446112   |
| Atıf / To Cite:                    | : | Demir, A. B. (2024). Adorno ve Ranciere’de Estetik ve Politika. <i>ViraVerita E-Dergi</i> , 10(19), 77-95. Doi: 10.47124/viraverita.1446112 |

---

<sup>1</sup> Doktora Öğrencisi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Felsefe Bölümü (ORCID: 0000-0001-7592-3051).

### Abstract

The ideas of Jacques Rancière and Theodor Adorno regarding the ability of aesthetic experience to free people from political dominance are illustrated in this study. The discord that arises from a piece of art portraying reality negatively is what Adorno calls dissonance. Because of this incompatibility, art serves the purpose of presenting sensory meanings that the Enlightenment rationality and the social pathologies it gave rise to were unable to fully comprehend. The struggle that results from the collision of many sensory regimes is what Rancière refers to as dissensus, and it is both the foundational act of politics and aesthetics. In political activity, dissensus, which generates new spatiotemporal styles in aesthetic experience, produces a commonality from these new spatialities-temporalities. For both Adorno and Rancière, sensory experience has the potential to be politically emancipatory because to its unstable nature. Rancière broadens the definition of aesthetic experience to encompass all domains of experience, whereas Adorno limits it to the exclusive realm of art. Bringing Adorno and Rancière's similarities and contrasts to light is the goal of this study.

**Keywords:** Dissensus, dissonance, sensuality, disharmony, emancipation.

## Adorno ve Rancière’de Estetik ve Politika

### GİRİŞ

Theodor Adorno ve Jacques Rancière duyuşal deneyimin istikrarsızlaştırıcı potansiyeli temelinde estetiği, politik tahakküme karşı özgürleştirici bir deneyimin mekânı olarak kurmuşlardır. Adorno açısından *dissonance* (uyumsuzluk) yaratan sanat eserleri şeyleşmiş bir kültürün yol açtığı yabancılaşmaya karşı bir direnci mümkün kılmaktadır. Rancière açısından ise *dissensus* (uyumsuzluk) yaratan estetik deneyim, onun “duyulur olanın paylaşımı” dediği düzeni bozarak, bu paylaşımı yeniden yapılandırmaktadır. Adorno sanat eserinin kendisinden kaynaklanan bazı özelliklere dikkat kesilirken, Rancière daha ziyade estetik deneyim tarzıyla ilgilenmektedir. *What to Do With Adorno’s Aesthetics* başlıklı söyleşisinde Rancière, Adorno ile arasındaki bu farkın gerekçesini, Adorno’nun Marksizmi bir şekilde düzeltmeye yeltenmesi, kendisinin ise politikayı Marksizmin üst-politik söyleminden farklı bir şekilde ortaya koyması olarak açıklar (Allerkamp, Genel ve Hazoume, 2019, s. 131). Öyleyse onların sanata ve estetik deneyime dair düşüncelerinde bir yakınsama oluşturan şey, bu tür bir deneyimin yol açtığı kesintilerin politik potansiyeline ilişkindir. Ancak onları en temelde ayırt eden, ne tür bir politik potansiyelin söz konusu olduğudur.

Eldeki çalışma, Adorno’nun ve Rancière’in sanata ve estetiğe dair düşüncelerini, politik özgürleşmeyle ilişkisi ekseninde incelemeyi amaçlıyor. Bu doğrultuda ilk olarak Adorno’nun sanata ve estetik deneyime ilişkin düşüncelerinden hareketle, sanatın ve estetik deneyimin politik tahakküme nasıl bir direniş oluşturduğunu açıklamaya çalışacağız. İkinci olarak Rancière’de politikanın özel anlamından hareketle, estetik deneyimin politikayla olan yakınlığını ve ne anlamda politik olarak devrimci potansiyeller taşıdığını ortaya koyacağız. Üçüncü olarak, Adorno ile çok benzer bir noktadan, duyuşal deneyimin istikrarsızlaştırıcı potansiyelinden yola çıkan Rancière’in, Adorno’ya dair eleştirilerini betimleyeceğiz ve onlar arasındaki farkları belirginleştireceğiz.

## ADORNO'DA ESTETİK VE POLİTİKA

Adorno, Kant'ın estetik özerklik düşüncesi ile Hegel'in tarihsel diyalektiğini bir araya getirerek hem özerkliğini koruyan hem de tarihsel-toplumsal gerçeklikle ilişkili olan bir sanat eseri anlayışı geliştirir. Sanatın toplumsal pratiğe etki etmesinin de kaynağında bulunan bu ikilik, bir yandan üstyapının altyapıyı izlediği şeklindeki Marxçı görüşü takip ederken, öte yandan üstyapıda altyapıyı aşan şeylerin içerildiğini ortaya koyarak Marxizme yönelik bir eleştiriyi de ihtiva eder (O'Connor, 2022, s. 49-50). Yani sanat, Adorno'ya göre, maddi deneyim koşullarına dayanmakla birlikte bu koşulları aşan bir şeydir (Buck-Morss, 1979, s. 25). Çünkü bir eserin "hakikat içeriği", içinden çıktığı tarihsel koşullara indirgenemez. Bu hakikat içeriğini Adorno şöyle tanımlar: "Görünüşün görünmesinin ötesinde olan şey, estetik hakikat içeriğidir: görünüşün, görünüş olmayan yönüdür. Hakikat içeriği artık bir sanat eserinin olgusal gerçekliği değildir, bir sanat eserindeki diğer gerçekler arasında bir gerçek olmadığı gibi, onun görünüşünden bağımsız da değildir" (Adorno, 2002, s. 284). Hakikat içeriği, tarihsel koşullara tabi olan materyalin, kendi içsel olanaklarını, bu koşulları paranteze alarak sergilediği eserde ortaya çıkan anlamlarıdır. Bu doğrultuda, kapitalist üretim koşulları içerisinde şekillenen bir eserin materyali, bu koşulların ürettiği meta yapısına tabi bir şeydir. Ancak bu materyalin formel yapılanış tarzı, ilişkili olduğu toplumsal yapının değişimine yeni bir ivme kazandırma potansiyeline sahiptir. Eserin hakikat içeriği tam da meta yapısına tabi olan materyalin formel yapılanış tarzından türer. Böylelikle Adorno'da estetik form, toplumdan bağımsız olmamakla birlikte, toplumu mevcut haliyle yansıtmaya indirgenemeyecek olan esere özerkliğini tesis eden unsur olarak karşımıza çıkar.

Michael Feola, Adorno'da estetik formun "içeriğine, büyüdü bozulmuş anlamın şiddetinden kaçınacak şekilde" şekil verdiğini, "içeriğin unsurlarını, onların gerilimlerini silmeden anlamlı bir ilişkiye soktuğunu" ileri sürer (Feola, 2018, s. 31). Estetik formu yoluyla sanat eseri "*enigmatik*" (muammalı) hale gelir. Eserin muamması, bir yandan içinden doğduğu topluma karşı mesafe alarak, estetik bir özerkliği devreye sokarken, diğer yandan bu toplumsal-tarihsel dinamikleri içermesi anlamına gelir. Eserin enigmatik karakteri bir gerilim alanı oluşturmaktadır. Bu karakteri yoluyla sanat eseri, bir yandan şeffaf ve tek anlamlı bir alımlamayı olanaksız kılarken, bir yandan da toplumsal gerçekliği yadırgatır. Sudeep Dasgupta'nın ileri sürdüğü gibi, tek anlamlılık eksikliği, eserin bu karakterinden (enigma) kaynaklanır. *Enigma*, eserin şeffaf bir şekilde alımlanmasını tehdit eder. Tam anlaşıldığı düşünüldüğü anda yitirilir eser. Bu da form unsurundan kaynaklanır. Form bir uyumsuzluk (*dissonance*) yaratır (Dasgupta,



2019, s. 124). Bu uyumsuzluk "hem gerilim ilişkilerinin özü hem de onları çözme girişimidir" (Adorno, 2002, s. 292).

Eserdeki muammaların deneyimi yoluyla öznedede meydana gelen uyumsuzluk deneyimi, duyum ve anlam arasındaki sürekliliği ima eden türdeki bir rasyonaliteye tehdit oluşturmaktadır. Bu tür bir rasyonaliteyi Adorno, "özdeşleştirici rasyonalite" olarak ifade eder. Özdeşleştirici rasyonalite, duysal özelliklerinden yalıtıldığı tikelleri bir tümel kavrama tercüme ederek işler. Ancak bu durumda bilişsellığe tercüme edilemeyen birtakım duysallıklar geride bırakılmaktadır. Bu kalıntıları Adorno, *Negatif Diyalektik*'te "özdeş-olmayan" olarak ifade eder (Adorno, 2014b, s. 17, 141). Feola'nın da ileri sürdüğü gibi, özdeş olmayan, bilişsel araçlar yoluyla yakalanamayan bir anlam fazlalığı değildir, fakat kavramın bakış açısından gerçekten önemli olana ulaşmak için ayrıştırılması gereken deneysel gürültüdür (Feola, 2018, s. 26). Adorno'ya göre nesnelere duysallıklarından ayrıştırmak yoluyla Aydınlanmacı akıl, onları mübadele edilebilir hale getirir ve bu durum *-Aydınlanmanın Diyalektiği'*nde ayrıntılandırılan bir dizi toplumsal patolojiye yol açar.

İşte sanat eserinin estetik formu yoluyla oluşturduğu muamma karakterinin yol açtığı *dissonance* deneyimi, böyle bir akılcılığa ve onun toplumsal sonuçlarına karşı durur. Gerçekliğin mevcut haline bir itiraza yol açar. Bu itirazi üç yolda özetleyebiliriz:

- I) Toplumsal eleştiriye yönlendirme.
- II) Kavramsal olmayan bir düşünme becerisi kazandırma.
- III) Toplumsal normlara ve standardizasyonlara karşı bir direnç vektörü oluşturma.

Adorno gerçek bir politik direnişi yalnızca sanatın alanı içerisinde olanaklı görmektedir (Horkheimer ve Adorno, 2010, s. 36). Sanat kendi form unsuru sayesinde bir anlam deneyimi yaratarak, mevcut dünyanın anlam gramerinden dışlanan özdeşsize işaret ederek, mevcut dünyayı olmadığı halleriyle sergileyerek, toplumsal ve politik olarak etkili olur. Sözünü edeceğimiz üç toplumsal etki de temelde *dissonance* kategorisinden türer.

I) Sanatın Adorno açısından ele alacağımız birinci toplumsal etkisi, onun mevcut toplumsal koşulların eleştirisine yönlendirmesidir. Burada sorulması gereken, duysal bir şey olarak sanat eserinin eleştiriye nasıl bir itici güç sağlayabildiğidir. Walter Benjamin'in auranın ölümünü ilan ettiği ve sanatın görünüş niteliğine karşı oyun niteliğini ön plana çıkardığı *Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilmediği Çağda Sanat Eseri* makalesine getirdiği eleştirilerde Adorno, bu görünüş niteliğini yeniden kurtarmaya çalışır (Adorno, 2004). Çünkü sanat eseri tam da aurasının yol göstericiliği, yani bir görünüş (*Schein*) olması sayesinde mevcut tahakküm ilişkilerini anlaşılır

kılabilmektedir. Sanat eserinin tam da pratiğe olan mesafesi, ona eleştirel gücünü sağlamaktadır.

Nathan Ross'un da ileri sürdüğü gibi, "(t)oplumda yanlış olanın ne olduğuna dair bir açıklama olmadan sanatta doğru olanın ya da eleştirel olarak dönüştürücü olanın ne olduğunu söylemek de olanaksızdır" (2017, s. 194). Bu nedenle, her şeyden önce Adorno'nun modern toplum analizinden kaynaklanan, öznelerin tüm ifadelerini kapsayan iletişim ağları içerisinde eleştirinin olanaksız hale geldiği düşüncesi vurgulanmalıdır. Bu iletişim ağları öyle sıkı örülmüştür ki, onun içerisinde her söz, mevcut ilişkileri yeniden üretmeye yaramaktadır. Bu nedenle Adorno, eleştirinin ancak sanatın iletişimsizliği yoluyla mümkün olduğunu düşünmektedir (Adorno, 2002, s. 5). Yani sanat, gösterge ve anlam arasındaki gündelik bağlantıların dışına çıkabildiği ölçüde eleştirel bir nitelik kazanır. Bu bağların dışına çıkması ise onu özerk hale getiren formu yoluyla olanaklıdır.

Sanat eserinin formu, özdeşlik mantığına hapsolmuş ve kavramın evrenselliği içerisinde kuşatılır hale gelmiş duyusalın, kavram tarafından dışlanan kalıntıları görmeyi mümkün kılar (Adorno, 2002, s. 144). Adorno'ya göre form, tikelin kavrama sığmayan bireysel özelliklerini tanımaya ve ardından başka mümkün dünyalar imgelemeye olanak sağlar. Tikeli tikelliği içerisinde tanımak, özdeş-olmayanın, "otoritenin grameriyle uzlaştırılmayanın" deneyimidir (Feola, 2018, s. 25). Sanat tam da duyusalılığı sayesinde özdeşliğe tercüme edilemeyen anlamları gösterir ve özdeşlik mantığının ve ondan kaynaklanan tahakküm ilişkilerinin otoritesini sarsar.

Formun materyal unsurların tikellikleri arasındaki gerilimi indirgemeci olmayan bir yolda sergileyerek sanat eserini yapılandırması, belirli bir üreticilik ve alımlayıcılık tarzını talep eder. Sanatçı, materyalin kendisine yüklediği sorumlulukları disiplinli bir şekilde yerine getirmekle yükümlüdür. Paul Valéry'e ilişkin bir yazısında Adorno, bu sorumlulukların temelde, eserin kendine içkin mantıksallığı kurduğu süreçte, sanatçının bu sürece olanak tanımak üzere kendisini araçsallaştırma yeteneğine bağlı olduğunu ifade eder. Bu ise sanatçının, dünyanın olduğu haline değil, olabilecek hallerine bir açıklığını gerektirir (Adorno, 2018, s. 147-148). Talep edilen alımlayıcılık tarzı ise, nesnenin önceliğini kabul eden ve nesnelerin, düşüncenin ona yüklediği kategorilerin ötesinde anlamlar ihtiva ettiği fikrine açıklıkla karakterize olan bir alımlayıcılıktır (Feola, 2018, s. 33). Bu açıklık, edilgin bir alımlayıcı konumundan çıkmayı ve esere etkin bir katılımcı olmayı gerektirir. Yani eser, tek başına alımlayıcının anlam aktarına bağlı

değildir. Fakat o, eserin kendisi, üretici ve alımlayıcıdan oluşan bir takımyıldız içerisinde anlam kazanmaktadır (Adorno, 2002, s. 121).

Eserin duyuşal materyalleri, onların birbirleriyle gerilimlerini sergileyen estetik bir mantıksallık içerisinde biçimlendirmesi nasıl olur da toplumsal eleştiriye yöneltir? Öyle görünüyor ki bu sorunun cevabı, sanatın, tikel nesnelere özdeşleştirici aklın tahakkümünden çıktıklarında nasıl göründüklerini bize göstermesiyle ilgilidir. Bu özelliği nedeniyle Adorno, sanatın “ütopyanın negatif görünümünü” sunduğunu söyler (Adorno, 2002, s. 139). Böylelikle mevcut anlam aktı içerisindeki şeylere ve ilişkilere, onlara dışsal bir mantık tarafından yönelmek mümkün olmaktadır. Bu, Terry Eagleton’un “aralarında bağlaç olmaksızın sıralanan unsurların mantıksallığı” diyerek ifade ettiği şeydir (1998, s. 363). Bu mantıksallık içerisinde tikel olanın, tümel olanın içinde barınmakla birlikte onun tarafından tüketilmediği türde bir ilişkinin olanağı da görünür olur. Tam da bu ilişki, Adorno’yu *toplum sanata değil, sanat topluma model olmalıdır* diye düşünmeye iter.

II)Sanatın kavramsal olmayan bir düşünme becerisi kazandırması şeklinde formüle ettiğimiz ikinci toplumsal etkisi, ilk etkiyle yakın bir ilişki halindedir. Çünkü kendine özgü mantıksallığı içinde sanatın hakikat içeriği, bir yandan mevcut toplumsal ilişkilere yönelik eleştirel bir perspektifi mümkün kılarken, öte yandan deneyimi zenginleştiren pozitif bir içerik taşır. Başka deyişle sanatın kendine özgü mantıksallığı, bir yandan özdeşleştirici aklın sentezlerine yönelik eleştirel bir tavra olanak tanırken, öte yandan dünyayı anlarken ve yargılamak için kullanacağımız, özdeşleştirici olmayan türde bir sentez önerir.

Adorno’ya göre sanat iletişim değil iletişimsizlik olduğu ölçüde, gösterge ve anlam arasındaki gündelik bağların dışına çıkarak eleştirel bir nitelik kazanıyordu. Gösterge ve anlam arasındaki bu bağların yerine, sanat eserinde, bu bağları yerinden eden bir mimesis mantığı hakimdir ve mimesis mantığı, Adorno’nun estetik üzerine derslerinde “kavramsal olmayan sentez” olarak ifade ettiği bir sentezi içerir (Adorno, 2017). Adorno’nun diskursif ve iletişimsel bilginin bir özelliği olarak gördüğü kavramsal sentez, duyuşal tikelleri kavramlar altında kategorize ederek ve bu kavramları sentezleyerek çalışır. Burada, dünyayı anlamak için kullandığımız kavramları, bu dünyayı oluşturan tikellerle özdeşleştirmemizden kaynaklanan bir indirgeme söz konusudur. *Aydınlanmanın Diyalektiği’*nde öne sürüldüğü gibi, buradaki problem, bu özdeşleştirmenin zorunlu olarak doğaya ve diğer insanlara yönelik tahakküme yol açmasıdır (Horkheimer ve Adorno, 2010, s. 122). *Aesthetic Theory’*de kavramsal senteze dayanan diskursif bilginin aslında subjektif bir şey olduğunu ileri sürer. “İçlerindeki konunun özgürlüğü sayesinde

sanat eserleri diskursif bilgiden daha az öznedir” (Adorno, 2002, s. 126). Nitekim diskursif bilgide kavramlar, tam olarak kuşatamayacakları duyusalıkları temsil ettikleri iddiasındadırlar. Oysa sanat eserinin mimesis mantığı içerisinde nesnenin bireyselliklerine daha açık olduğumuz bir deneyimin sonucu olarak daha az öznel bir bilgiyle karşı karşıya geliriz. 3 Şubat 1959 tarihli *Estetik* derslerinde şöyle der:

Sanat, sanatın gerçek deneyimi, genellikle düşünceye atfettiğimiz ve basitçe sezgiye atfedilmemesi gereken tüm sentetik işlevleri içerir; ama burada, yapısı neredeyse hiç analiz edilmemiş bir tür düşünceyle, yani kavramsız bir düşünceyle, kavramsız bir sentezle ve bunun ötesinde, yargısız bir sentezle, ‘Bu böyledir’ diyerek sonuca varmayan, bunun yerine sanat eserinin dışından bunun böyle olduğuna dair herhangi bir öngöründe bulunmadan ‘Bu böyledir’ jestiyle oraya bir şeyin yerleştirilmesiyle sonuçlanan bir sentezle karşı karşıyayız (Adorno, Lect. 19, 2017).

Yine 12 Şubat 1959 tarihli dersinde;

Bir şeyin lehinde ya da aleyhinde olan -bir şeyin öyle olduğunu ya da olmadığını söyleyen ve eleştiriden ya da bir konumdan öteye gitmeyen- tipik yargılar, bir anlamda hakikat ile hakikat olmayanın tüm iç içe geçmişliğini, canlı olanın iç içe geçmişliğini yok ederken, sanat yapıtı, bu yönleri gelişigüzel bir şekilde ayırmayarak ve kararlara doğru ilerleyerek değil, iç içe sunarak, tam da yargı biçimiyle kaybettiğimiz o hakikati geri kazandırıyor denilebilir (Adorno, Lect. 21, 2017).

Sanat eserinin sunduğu sentez, duysal materyalleri gerilimleri içerisinde koruyarak onları, kendilerinden (kendi tarihselliklerinden) türeyen (ancak ona indirgenemeyen) bir formel yapı içerisinde bağlamlaştırıyorsa, estetik form için bir ilişki inşa eden bir şey olarak karşımıza çıkar. Öyleyse form parçaların bütünle ve bütünün parçalarla ilişkisinde kendiliğinden doğan bir hakikati ifade etmektedir. Sanatın halihazırda dış dünyada bulunan bir hakikati değil, fakat tam da orada bulunmayan bir hakikati elde etmesi, mimesis mantığının bu kavramsal olmayan sentez ediminin sonucudur.<sup>1</sup> Başka deyişle sanat eserinin mimetik mantığı içerisinde form, deneyim dünyasından aldığı içerikleri öyle bir şekilde bir araya getirmektedir ki, bu ilişkinin kendisinden yeni bir hakikat peyda olmaktadır.

Fakat bu kavramsal ve özdeşleştirici olmayan türdeki sentez neden mimetiktir ve böyle bir senteze dayanan türde bir düşünme becerisi toplumsal olarak nasıl etkide bulunur?

Mimesis kavramının Adorno için temsil (*representation*) kavramıyla bir karşıtlık içinde anlaşılır (Adorno, 2002, s. 98). Temsil bir şeyi bilincimde kendime tercüme etmemle ilgilidir. Mimesis ise deyim yerindeyse kendi bilincimi o şeye tercüme etmemdir. Bu yolla mimesis, o

şeyi alımlayan ve ifade eden özneyi dönüştürür. Örneğin bir ressam bir nesneyi temsil etmez, fakat o nesneyi spesifik bireyselliği içerisinde sunar. Yine bir nesnenin resmine yönelik seyir, basitçe özne ile sanat nesnesi arasındaki tek yönlü bir ilişki değildir. Fakat o, çift yönlüdür. Mimetik mantık nesneyi öznenin amacına tabi kılmaksızın, onu kendi amaçlılığı içinde sunmayı amaçlar. Bu, Adorno'nun araçsal aklın ele geçiremediği davranış biçimlerinin (taklit) mirasçısı olarak gördüğü sanatta mümkündür.

Sanat eserindeki sentez mimetiktir, çünkü duyuşsal nesneyi, öznenin amaçlarına göre yontmaksızın, kendi tüketilemezliği içinde taklit etmektedir. Bununla birlikte taklit ettiği şeyin mevcut haliyle değil, mümkün halleriyle diyaloga girmektedir. Böylece mimetik düşünme bir yandan eserin yapısını karakterize ederken, öte yandan onu deneyimleyen bilinçlerin de yine başka bir özneliliğin perspektifine yerleşmek yoluyla dönüşümünü mümkün kılmaktadır.

Öyleyse mimesis özne ve nesne arasındaki kavramsal olmayan bir yakınlığı, nesnedeki özneliliği keşfetmeyi ifade etmektedir. Dünyayla ve nesnelere kategorize eden bir mantıksallıktan kaçan, daha karmaşık bir etkileşime dayanmaktadır. Örneğin Kafka'nın yazıları, Adorno'ya göre, kapitalist dünyayı betimlemek ve temsil etmek yerine, onu mimetik bir mantık içerisinde kavramsal olmayan bir tarzda sentezlemenin bir örneğini sunmaktadır (Adorno, 2002, s. 230-231). Kafka'nın yazılarında, modern toplumun irrasyonelliği doğrudan ileri sürülmez. Fakat bu irrasyonel bütünlük içerisinde bu bütüne karşı düşünmeye ve eylemeye kalkışan öznenin, nihayetinde nasıl olup da bu bütünün lehine konuşur ve eylem hale geldiği ortaya koyulur. Yani bu bütünsel sistemin içinden bir şekilde çıkmaya çalışan özneliler, nihayetinde ona yenik düşmekle kalmaz, sürekli olarak bu sistemin irrasyonelliğini beslerler. Kafka'nın romanları yaşamdaki yanlışlığı doğrudan betimlemek yerine, var olan perspektiflerin duruş noktasından bu yanlışlıkların nasıl yeniden üretildiğini anlatarak söz konusu yanlışlığı gösterir (Adorno, 1988, s. 270-271). Böyle bir mimesis kapasitesi bizi araçsal rasyonalitenin sahası içerisinde çıkarmaya yarar. Bir bütünlük içerisinde temellük edilemeyen bireyselliklerin, tümele indirgenmemiş bir tikelin anlaşılmasının olanağını gösterir.

III) Sanatın ve estetik deneyimin üçüncü toplumsal etkisi, onun toplumsal normlara ve standardizasyonlara karşı bir direnç vektörü oluşturabilmesidir. Bunu da büyük ölçüde modern toplumun yanlış bilinç örüntülerine karşı, içsel gerilimi bir özdeşlikte son bulmayan, kavramsal olmayan bir sentezi gereksinen düşünme yoluyla gerçekleştirir. Adorno'nun *Society*'de öne sürdüğü gibi, özdeşlik mantığından beslenen toplumsal bütün, bir karşılıklı etkileşim ağından ziyade, tahakkümcü bir yapıdadır:

Biz, insanlığın büyük bir tüketici ağına dönüştürüldüğü, gerçekten gereksinimleri olan insanların, birinin safça hayal edebileceği herhangi bir şeyin ötesinde toplumsal olarak önceden biçimlendirildiği bir gerçekliğin içerisindeyiz. Bu, genelin tikel üzerindeki, toplumun kendi köle üyeleri üzerindeki tahakkümünü temsil eder (Adorno, 1965).

Nesnenin önceliğiyle karakterize olan estetik deneyim ise, egemen pratiklerin bu tahakkümünü ihlal eder. Bu pratiklerin kurduğu yapılara karşı kendi mantıksallığını ileri sürer. Burada Adorno'nun kültür endüstrisinin ürünleriyle özerk sanat arasında yaptığı ayrım gündeme gelir; çünkü bu egemen pratikler, kültür endüstrisinin ürünlerinde ifade bulur. Kültür endüstrisi, bilince kültürel ürünler sunmaz; daha ziyade kendi ürünlerine uygun düşecek biçimde bilinci aynılaştırır. Bilinç burada, yalnızca üretim ilişkilerinin öngörülen tüketicisi olarak anlam kazanmaktadır. Böylece sahte bir deneyim üretilmektedir. Bu deneyim görü ile kavram arasında bir senteze ulaşarak deneyimleyen öznenin deneyimi değildir. Fakat burada görü ile kavram arasında sahte bir sentez, bizzat endüstrinin kendisi tarafından üretilmektedir.

Duyular daha algı vuku bulmadan kavrama aygıtı tarafından belirlenir; yurttaş da apriori olarak dünyayı bir tür malzeme olarak görür ve bu dünyayı aynı malzemeleri kullanarak oluşturur. Hollywood'un bilinçli olarak gerçekleştireceği şeyi Kant sezgisel olarak öncelemiştir: imgeler daha üretim aşamasında, daha sonra nasıl algılanacaklarını belirleyen anlama yetisinin standartlarına göre önceden sansürlenir. Kamusal yargı tarafından onayladığını zanneden algı daha gerçekleşmeden o yargı tarafından şekillendirilmiştir (Horkheimer ve Adorno, 2010, s. 118-119).

Buna karşılık özerk sanat eseri, onun deneyiminin salt edilgin bir reseptivite konumunda olmakla mümkün olmayışı, fakat duysal deneyime bilişsel bir aktiviteyi dahil etmeyi gerektirmesi nedeniyle, yanlış bilince karşı bir direnç vektörü oluşturmayı mümkün kılar. Nitekim o daima, herhangi bir kavram altında zapt edilemeyecek duysal bir kalıntıyı devamlı yorumlamayı ve anlamlandırmayı gerektirir. Bu bakımdan o, şeyleştirilmemiş bir anlam deneyiminin farkındalığına yol açar. Böylece kültür endüstrisi tarafından imal edilen aynılaştırılmış bilinçlere karşı bireysel bir perspektifi mümkün kılar. Nitekim Adorno'ya göre özgürleşme, tam da böylesi bireysel perspektifleri geliştirmek ve aynılaştırma dizgesinden çıkmakla mümkün olabilir. *Minima Moralia*'nın ünlü son cümlelerinde ileri sürdüğü gibi;

Perspektifler oluşturulmalı, öyle perspektifler ki dünyayı yerinden oynatsın, yadırgı kılsın, onu bütün çatlakları, kırışıklıkları, yara izleriyle birlikte bir gün mesihin ışığında görüneceği gibi sefalet ve çarpıklığıyla gösterebilir. Keyfiliğe ya

da cebre kaymadan, sadece nesnelere temas yoluyla böyle perspektiflere ulaşmak – düşüncenin görevi sadece budur (2014a, s. 259).

## RANCIÈRE’DE ESTETİK VE POLİTİKA

Rancière’de estetik ile politika ilişkisini tesis eden şey, politik özneleşme koşullarını belirleme problemidir. *Siyasalın Kıyısında* bize, politikada ütopyik vaadin ortadan kalkmasıyla birlikte politikanın kültür endüstrisiyle iş birliğine girdiği ve politikanın sonunun geldiği şeklinde bir söylemin üretildiğini söyler (2022, s. 20). Rancière’e göre bu meselenin çözümü, politikayı, politik özneleri var eden “özneleşme tarzı” olarak tanımlamaktır (2022, s. 13). Bu ise eşitliği gelecekte ulaşılacak bir vaat olarak değil de hareket noktası olarak almayı gerektirir.

Mesele, eşitliğin bakış açısından hareket etmek, onu olumlamak, neler üretebileceğini görmek için varsaydığı şeyden hareketle çalışmak ve özgürlük ve eşitlik olarak verili ne varsa azamileştirmektir. Tersine, güvensizlikten yola çıkan kimse, eşitsizlikten hareket edip onu ortadan kaldırmayı öneren kimse, eşitsizlikleri hiyerarşiye sokar, öncelikleri hiyerarşiye sokar, zekâları hiyerarşiye sokar ve eşitsizliği durmadan yeniden üretir (Rancière, 2022, s. 65).

Eşitliği bir varsayım olarak alan ve politikayı bu eşitlik temelinde inşa edilen bir özneleşme hareketi olarak inşa eden Rancière, onu, polis ile karşıtlığı içerisinde belirgin hale getirmektedir. Polis, “yapıp-etme tarzları, varlık tarzları ve söyleyiş tarzlarının dağılımını tanımlayan, bedenlere dair bir düzendir; bu bedenlerin adlarına göre şu ya da bu mevkiye, şu veya bu göreve tayin edilmelerini güvence altına alır” (Rancière, 2011, s. 48). Polis düzeni içerisinde neyin müzakerenin ve anlaşmanın konusu olduğu ve neyin olmadığı baştan tesis edilmiştir. Neyin iş, neyin boş zaman etkinliği olduğu, kimin neyi yapmaya muktedir olduğu statik bir şekilde belirlenmiştir. Oysa politika bu düzenlemeden bir kopuşu ifade eder. Rancière’in ifadesiyle;

Siyasi etkinlik, bir bedeni kendisine tayin edilen yerden koparan ya da bir yere biçilen işlevi değiştiren faaliyettir. Görülmesi beklenmeyen bir şeyi görünür kılar, gürültüden başka bir şeyin mümkün olmadığı bir yerde sözün işitilmesini sağlar; bir zamanlar yalnızca gürültü olarak işitilen şeyin söz olarak duyulmasını mümkün hale getirir (2011, s. 49).

Politika, polis düzeni içerisinde, yani verili bir deneyim alanında gerçekleşen bir etkinliktir. Bu verili alanda özneler, özneleşme tarzlarıyla politik bir sahne yaratırlar. Rancière politik özneleşmeyi bir *konsensus*’tan ziyade *dissensus* olarak görmekte, onu verili düzen içerisinde kendilerine atanan konumla bir uzlaşmazlık ilişkisinde olan öznelerin etkinlikleri olarak ifade

etmektedir: “Her özneleşme, kimlikten bir sıyrılıştır, tayin edilmiş olan yerin doğallığından kopuştur; içerisinde herhangi bir kişinin kendisini kabul ettirebileceği bir özne mekanının aralanmasıdır” (Rancière, 2011, s. 56).

İnsan tam da bir söz varlığı olduğu için, Rancière’in deyişiyle “poetik bir varlık” olduğu için, kavram ile duyuşal, kelime ile şey arasındaki mesafe ile kendi özneleşme tarzını meydana getirmek üzere ilişkilendirir. Rancière bu nedenle politikayla eş anlamlı olarak kullandığı demokrasinin deneyiminin, bir politika estetiğinin deneyimi olduğunu söyler (2022, s. 65). Politik özneleşme, mevcut düzenin atadığı belirlenmiş konumlara ve işlevlere yönelik bir uzlaşmazlığın neticesinde, yenilenen aktörler ve eylem biçimlerini ihtiva eden politik bir sahne yaratır. Yani Rancière’e göre politikanın kurucu deneyimi, *dissensus*’tur. *Dissensus*, her türlü uzlaşmayı önceleyen bir şeydir, çünkü *dissensus* yoluyla, ihtilafa konu olan şeyin var olup olmadığına dair ilkin estetik bir ihtilaf gerçekleşir. Rancière’e göre demokrasi için, bu sahnelemenin durmaksızın gerçekleşmesi gerekir (Rancière, 2011, s. 76). Bu estetik ihtilaf yoluyla müşteregin dağılımı yeniden yapılandırılır.

Rancière’in *Dissensus*’ta ifade ettiği gibi estetik deneyim, yapılandırılmış duyuşal deneyimdeki hiyerarşilerin ortadan kaldırıldığı bir duyuşal deneyimdir (2020, s. 136). Yani estetik ona göre, geniş anlamda duyuşallığa dair bir şeydir. Politikada özneleşme tarzları yoluyla duyuşallığın yeni bir formu, “yeni bireysellik kipleri, bunlar arasında yeni bağlantılar, yeni zamansallıklar” inşa edilmektedir (2020, s. 140). Rancière’in politikanın estetiği adını verdiği bu süreç, estetiğin politikası adını verdiği ve sanatı ilgilendiren bir başka süreçle ilişkilidir. Bu diğer süreci açıklamadan evvel, Rancière’in, sanatın politik tahakküme işaret ederek ona karşı bir direniş meydana getirdiği şeklindeki geleneğe karşı çıktığını belirtmemiz gerekiyor. Bu geleneği Rancière, sanatın temsil rejimi olarak ifade eder ve buradaki problemin, sanat eseri ile yol açtığı etki arasında bir süreksizlik varsayımı olduğunu düşünür. Yani temsili rejimi içerisinde, sanatın bize başkaldırıcı şeyleri göstermekle bir başkaldırıya zorlayacağı kabul edilir ve problem buradadır (Rancière, 2020, s. 132). Temsilde *poiesis* (üretici doğa) ile *aisthesis* (alıcı doğa) arasında bir devamlılık kabul edilir ki bu devamlılık, pedagojik bir parmak sallama yoluyla, paradoksal olarak sanatın hayattan kopukluğunu ihtiva etmektedir.

Rancière, sanatın temsili rejimine karşı çıkan Rousseau’nun etik bakış açısını da reddetmektedir. Rousseau’nun temsil rejimine karşı çıkarken savunduğu şey, “herkesin iştirak ettiği, herkesin birer aktöre dönüştüğü, tiyatro sahnesinde boş hayallere yönelen bütün o



duyguları herkesin birbiriyle paylaştığı yer olan şenliktir” (Rancière, 2018, s. 44). Böylece Rousseau, bir gösteriye tanık olanların edilginliğini kırmayı ve onları birer aktör olarak gösteriye dahil etmeyi önermektedir. Rancière sanatın bu etik rejimini de temsili rejimi gibi pedagojik bulmakta ve sanatın gerçek etkililiğini şöyle ifade etmektedir:

Sanatın etkililiği, onun üreteceği davranış kalıbında (veya karşı-kalıbında) bulunmaz; aksine, her şeyden önce onun, birlikte veya ayrı olma yollarını, karşısında veya ortasında olma yollarını, içeride veya dışarıda olma yollarını tanımlamak için ürettiği zaman ve uzamdan pay almalarında bulunur (2020, s. 134).

Sanatın estetik rejimi olarak ifade ettiği bu tavır, *poiesis* ile *aisthesis* arasında bir kopuşa, bir sanat formuyla onun toplumsal işlevi arasındaki dolaysız ilişkilerin askıya alınmasına işaret eder. Yani eser kendi niyetinden kopuk bir şekilde toplumsal bir etkiye yol açar. Böylece sanatın estetik rejimi, Rousseau’cu şölen fikrinin barındırdığı etkin-edilgin karşıtlığını da ortadan kaldırır (Rancière, 2018, s.45). “Bu rejimin işaret ettiği durum, sanatın formları ile hayatın formları arasındaki özdeşliktir” (Şiray, 2016, s. 286). Sanatın estetik rejimi içerisinde faaliyet gösteren şey, *dissensus*’tur. “Dissensus bir duyuşsal temsille onu anlamlandırma yolu arasındaki veya birden çok duyuşsal algı rejimleri ve/veya ‘bedenler’ arasındaki çatışmadır” (Rancière, 2020, s. 137). Sanatta *dissensus*’un ortaya çıkması içinse, eserin temsil mantığını ve pedagojik niyetlerini terk etmesi gerekir.

Rancière’e göre sanat eseri, duyuşsal deneyim dokusunu şekillendiren yeni görünürlük kipleri yaratmakta, duyuşsalın yeni bir bölüşümünü gerçekleştirmektedir. Yine duyuşsalın bölüşümüne ilişkin bir etkinlik olan politikayla sanatı ayırt eden şey, Rancière’e göre, ilkinin bunu özneleşme formları yaratmak yoluyla, ikincisinin ise yeni bireysellikler yaratmak yoluyla gerçekleştirmesidir (Rancière, 2020, s. 140). Başka deyişle sanat, yeni bir dünya algısı, ne “neyse o’luklar” yaratır. Politika ise bu yeni dünya algısından yeni bir müştereklik şekillendirir. Ancak Rancière, sanatın bu etkisi ile politik pratik arasında bir süreklilik olmadığını altını çizer. Yeni bir görme tarzını mümkün kılan bir sanatın yol açtığı deneyimin, politik sahnede bir değişikliğe yol açması tamamen tesadüflere bağlıdır ve bu nedenle politik olma niyetiyle ortaya çıkan sanatın nedensellik mantığı kuşkuludur. Sanatın yol açtığı etkinin politik bir değişime yol açması, Rancière’e göre aşağıdaki üç sürecin kesişimini gerektirmektedir:

- I) Yabancıliğin duyuşsal bir formunun üretilmesi (yeni neyse o’luklar)
- II) Bu yabancıliğin nedenine yönelik bir farkındalığın geliştirilmesi (duyuşun bilişsel hale gelmesi)

III) Bu farkındalığın sonucu olarak bireylerin harekete geçirilmesi (politik eylem)

Duyuyla algılanabilirin mevcut formu içerisinde, onun yeni bir formunu deneyimleyen alımlayıcı, illa da gerçekliğin potansiyel hallerine ilişkin bir farkındalığa erişmek veya gerçekliği değiştirmek üzere eyleme geçmek şeklinde bir tepki vermez. Ne duyusalıktan bilişselliğe, ne de bilişsellikten eyleme uzanan dümdüz bir yol vardır. Rancière burada bir geçişten ziyade bir kopuş görür. Bu, bize tahsis edilen konumlarda kalmamızı olanaksız kılan bir kopuştur. Kesin olan, estetik deneyimin bu kopuş yoluyla duyusallığın yeni bir dağılımını mümkün kılmasıdır. Ama bu hesaplanarak üretilen bir etkiye eşdeğer değildir. Daha ziyade, eserin deneyimi yoluyla zamanın ve mekânın yeni katmanlara açılması söz konusudur.

Öyleyse Rancière’de estetik deneyim, zamanın ve mekânın mevcut bölüşümü içerisinde bir değişiklik meydana getirmektedir. Ancak bu değişiklik, alımlayıcının konumuyla etkileşim içerisinde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla *poiesis*, *aisthesis*’i kuşatamamaktadır. Ancak tam da bu mesafenin yarattığı *dissensus* yoluyla estetik deneyim, yeni kurgular icat ederek gerçekliğe de katılmaktadır. Rancière’e göre dışarıda bir gerçeklik olduğu ve sanatın onu temsil ettiği şeklindeki görüş, polis’in otokratik yöneliminin bir yansımasıdır. Oysa kendinde gerçek diye bir şey yoktur, “algılarımızın, düşüncelerimizin ve müdahalelerimizin nesnesi olarak, gerçeğimiz olarak bize sunulmuş olanın yapılandırılmaları vardır. Gerçek her zaman için kurmacanın inşasıdır. Yani görülür, söylenilir ve yapılır olanın birbirine bağlandığı bir mekânın inşası” (Rancière, 2021, s. 71). Sanatta da politikada da kurmaca yaratmanın iki farklı biçiminin karşılaşması ve mevcut gerçeklikten kopuşlar ve bu kopuş vesilesiyle yeni mekansallıklar ve zamansallıklar yaratması söz konusudur.<sup>ii</sup>

Rancière’e göre sanatın estetik deneyiminin politik olarak devrimci işlevi, duyusalın mevcut dağılımıyla bir uzlaşmazlık yaratarak demokrasiye ve eşitliğe katkıda bulunmasıdır. Böyle bir deneyimi yaşayan özne, deneyimden önceki konumundan kopar ve karşılaşmanın yol açtığı yeni bir konumsallığın inşasına katılır. Böylece sanat doğrudan müşterekliği biçimlendirmese bile, onu oluşturan özneleri atanmış yerlerinden ederek, müşterek içinde yeni bir dağılım yaratır. Politikayı veya demokrasiyi kuran da tam olarak bu yerinden etmedir.

## RANCIÈRE VERSUS ADORNO

Rancière’i Adorno’dan ve genel olarak eleştirel teori geleneğinden ayıran başlıca husus, onun eşitliği ve özgürlüğü gelecekte ulaşılacak bir idealden ziyade, verili bir durum olarak kabul etmesidir. İnsanlar eşit ve özgürdür. Eleştirel teori geleneği, toplumsal tahakküme karşı çıkmak

ve özgürlüğü ve eşitliği tesis etmek için, bu tahakküm mekanizmalarını ifşa etmeyi amaçlamaktadır (Rancière, 2021, s. 37). Ancak bu ifşa, eleştiriyi olanaksız kılacak şekilde kapsayıcı hale gelmiş bir tahakküme varmaktadır. Rancière’in “solun melankolisi” olarak ifade ettiği bu eleştiri geleneği, ona göre, özneleri suskunluğa ve boyun eğmeye teşvik etmektedir.

Demek ki, bir anlamda solda ironi veya melankoli var. Bu ironi veya melankoli, tüm o yıkıcı arzularımızın hala pazar yasalarına bağlı olduğunu ve yalnızca küresel pazardaki yeni bir oyuna, yani kendi hayatımızı sınırsızca tecrübe etme oyununa yaranmaktan başka bir şey yapmadığımızı itiraf etmeye zorluyor bizi. Bu ironi veya melankoli, bizi canavarın karnına sıkışıp kalmış gibi gösteriyor ve ona karşı kullanabileceğimiz etkileşim şebekesi ile özerk ve yıkıcı pratiklerde bulunma yeteneğimiz bile canavarın yeniden güçlenmesinden, gayrimaddi üretimin güç kazanmasından başka bir şeye yaramıyor (Rancière, 2021, s. 37-38).

Rancière’e göre bu tür bir eleştiri düşüncesi, eleştiriyi bir olumsuzlama düzeyinde alarak yanlışa düşer. Oysa eleştiri, pozitif bir şeydir; “eleştirmek, zaten bir şey yapmaktır” (Allerkamp, Genel ve Hazoume, 2019, s. 140). Eleştiri içerisinde ele alınan konu yeni bir perspektif içerisinde anlatılmaktadır. Bu bakımdan eleştiri, algılanabilir ve düşünülebilir üzerinde bir etki yaparak müşteregin yapılandırılmasına aktif olarak müdahalede bulunmaktadır. Eleştiri, belli bir duruş noktasından gerçekleşen bir şey olarak, o duruş noktası ile eleştirdiği şeyi ilişkiye sokar, ikisi arasındaki sınırları bulanıklaştırır ve yeni bir mekân yaratır (Allerkamp, Genel ve Hazoume, 2019, s. 141). Eleştiri, eşit ve özgür öznelerden kaynaklanan farklı ifade rejimleri arasında bir ihtilafı sahneye koymak ve böylece politikayı ertelemek yerine onu icra etmektir.

Adorno’da eleştiri, temelde Aydınlanmacı araçsal akli ve bu aklın yol açtığı toplumsal patolojileri hedef alır ve estetik deneyimi, bu araçsallık mantığını yıkan bir şey olarak ayrıcalıklı bir yere yerleştirir. Ancak sanatın ayrıcalıklı alanı içerisindeki özgürleşme düşüncesi, sık sık Adorno’nun elitizmle suçlanmasına yol açmıştır. Rancière’e göre esas sorun onun elitizminden ziyade, “ezilenlerin kolektif bir pratiği olarak politikaya ilgi duymamasıdır” (Allerkamp, Genel ve Hazoume, 2019, s. 131). Toplumsal tahakkümü şeyleşme üzerinden inceleyen Adorno, sanatın etik rejimi içerisinde konuşmaktadır. Nitekim onun hakikat içeriğinden söz etmesi de Rancière’e göre belirli bir normatifliğe işaret etmektedir. Bu hakikat içeriği Adorno’da yabancılaşmış yaşamın ötesine işaret etmekte, gerçekliğin başka olasılıklarını göstermektedir. Ama böylelikle bu olasılıkların gerçekleşmesini de reddetmektedir. Rancière kendisinin eserleri hakikat içeriğine göre değerlendirmede iddia etmektedir (Allerkamp, Genel ve Hazoume, 2019, s. 135). Ona göre önemli olan tekil yapıtların, onları anlaşılır kılan kurgularla ilişkisi ve

böylelikle yeni kurgular, yeni yorum biçimleri icat edebilmesidir. Yani Adorno'da estetik deneyim, özdeşleştirici düşünmenin hakimiyetini sarsarken, Rancière'de estetik deneyim, düşünmenin mevcut şekliyle ilişkilene tarzını yeniden yaratır. "Bana göre sorun öncelikle anlaşılır olanın duyulur olan üzerindeki hakimiyeti değil, daha ziyade onların birbirleriyle olan ilişki biçimleridir" demektedir (Allerkamp, Genel ve Hazoume, 2019, s. 134). Adorno için mesele, estetik form yoluyla materyalin özgürleştirilmesi, yeni kılıklar kazanmasıdır. Oysa Rancière tam da materyal ve form arasındaki ayrımı, bu ayrımı yaratan yorumlama mekanizmalarını hedef almaktadır. Mesele bir *dissonance*'ı sergileyen sanat eserinden ziyade, bir *dissensus* yaratan estetik olaydır.

Adorno'da bir *dissonance*'ın sergilenmesi, mevcut akılsallığın kuşatamadığı duyuşsal anlamların gösterilmesidir. Başka deyişle özerk bir eser, tarihsel belirlenimlerini paranteze alarak sunduğu malzemede, başka türlü bir gerçekliği göstermektedir ve bu 'başka türlü', duyum-anlam arasındaki tek anlamlı ilişkileri askıya alan bir uyumsuzluğa yol açmaktadır. Rancière içinse mesele duyum-anlam arasındaki tek anlamlı ilişkilerin askıya alınması değildir, çünkü böyle bir tek anlamlılık zaten mevcut değildir. Bu ilişki her zaman anlamlandırma, yorumlama ve eleştirme tarzlarına ilişkindir. Dolayısıyla mesele sanat eserinin yapısının bir çatışmayı göstermesi değildir. Eserle karşılaşan öznel deneyimleri bir estetik olay meydana getirir. Bu karşılaşma duyulur olanın çoklu rejimlerini sahneye koyan bir olaydır. Yani *dissensus*, verili bir duyarlılık düzeni içerisinde gerçekleşmez, bunun yerine farklı duyarlılık düzenleri arasında bir ihtilafır. Rancière'in ifadesiyle mesele bir görünüş-gerçeklik ilişkisi değildir, kendisi de bir kurgu olan gerçekliğin yeni kurgularla karşılaşmasıdır (Allerkamp, Genel ve Hazoume, 2019, s. 138).

Bununla birlikte Rancière ile Adorno'nun estetik ve politika ilişkisine dair düşüncelerini yapılandıran çok temel ortaklıklar mevcuttur. Rancière gibi Adorno da sanatın gerçekliğin realist bir temsili olduğu düşüncesine karşı çıkmaktadır. Adorno'da bu karşı çıkış, gerçekliği görünüşle karşı karşıya getirmek ve görünüş yoluyla gerçekliği olumsuzlamak şeklindedir. Rancière'de ise farklı duyulur dünyaların ihtilafı şeklindedir. Yine hem Rancière hem de Adorno için duyuşsal deneyimin çoklu potansiyellerinden hareket eden bir politik özgürleşme fikrinden söz etmek mümkündür. Adorno'da böyle bir özgürleşme, özdeşleştirici aklın belirlenimlerini askıya alan ve başka mümkün dünyaları gösteren türde sanat eserlerinin (görünüşlerin) deneyimleri yoluyla

gerçekleşebilir. Rancière’de ise özgürleşme, iki farklı duyusallık tarzının karşılaşması yoluyla, kendisi de bir görünüş olan gerçeklik içerisindeki hiyerarşilerin dağıtılmasıdır.

## SONUÇ

Farklı tarihsel ve felsefi sahneler içerisinde düşünün Adorno ve Rancière, duyusal deneyimin canlılığında ve dolaysızlığında, politik tahakküme karşı bir kutup meydana getirecek bir olanağı bulmuşlardır. Ancak Adorno, Aydınlanmacı aklın ve onun kültürel mekanizmalarının yol açtığı manipülasyon içerisinde duyusal deneyimin yoksullaştığını düşünmektedir. Yine de duyusallığın, özerk sanatın alanı içerisinde bu canlı gücüne kavuştuğunu düşünmektedir. Rancière ise duyusal deneyimin yalnızca sanatın alanında değil, yaşamın tüm alanında güçlerini koruduğunu düşünmektedir. İkisi için de duyusallıkta, belirlenmiş, düzenlenmiş, sınırları çizilmiş ve kalıplaşmış deneyim tarzlarını bozan, bu sınırları yerinden eden olanaklar barınmaktadır. Bu duyusallık geniş anlamda *aisthesis*’tir. Adorno’nun sanatın alanına yerleştirdiği estetik deneyim, gerçekliğin mevcut düzenlenişine bir muhalefettir. Rancière’de ise deneyim, tüm veçheleriyle, ilk olarak estetik ve farklı gerçekliklerin (aynı anlama gelmek üzere, görünüşlerin) icrasında oluşturucu bir etmendir. Bu nedenle Adorno için estetik deneyim her şeyden önce bir direniştir. Rancière içinse estetik deneyim yeni mekanlar-zamanlar inşa ederek politikaya aktif olarak katılır.

### Yazar Beyanı | Author's Declaration

**Mali Destek | Atif Şekli:** Ayşe Bilge DEMİR, bu çalışmanın araştırılması, yazarlığı veya yayınlanması için herhangi bir finansal destek almamıştır. Ayşe Bilge DEMİR has not received any financial support for the research, authorship, or publication of this study.

**Yazarların Katkıları | Authors's Contributions:** Bu makale Ayşe Bilge DEMİR tarafından tek başına hazırlanmıştır. | This article was prepared by Ayşe Bilge DEMİR alone.

**Çıkar Çatışması/Ortak Çıkar Beyanı | The Declaration of Conflict of Interest/Common Interest:** Ayşe Bilge DEMİR tarafından herhangi bir çıkar çatışması veya ortak çıkar beyan edilmemiştir. | No conflict of interest or common interest has been declared by Ayşe Bilge DEMİR.

**Etik Kurul Onayı Beyanı | The Declaration of Ethics Committee Approval:** Çalışmanın herhangi bir etik kurul onayı veya özel bir izne ihtiyacı yoktur. | The study doesn't need any ethics committee approval or any special permission.

**Araştırma ve Yayın Etiği Bildirgesi | The Declaration of Research and Publication Ethics:** Ayşe Bilge DEMİR, makalenin tüm süreçlerinde Vira Verita E-Dergi'nin bilimsel, etik ve alıntı kurallarına uyduğunu ve verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığını, karşılaşılabilecek tüm etik ihlallerde Vira Verita E-Dergi'nin ve editör kurulunun hiçbir sorumluluğunun olmadığını ve bu çalışmanın Vira Verita E-Dergi'den başka hiçbir akademik yayın ortamında değerlendirilmediğini beyan etmektedir. | Ayşe Bilge DEMİR declares that he complies with the scientific, ethical, and quotation rules of Vira Verita E-Journal in all processes of the paper and that she does not make any falsification of the data collected. In addition, she declares that Vira Verita E-Journal and its editorial board have no responsibility for any ethical violations that may be encountered, and that this study has not been evaluated or published in any academic publication environment other than Vira Verita E-Journal.

## KAYNAKÇA

- Adorno, T. (1965). *Society* (F. Jameson Çev.). Erişim: [http://isr.press/Adorno\\_Society/](http://isr.press/Adorno_Society/)
- Adorno, T. (1988). *Prisms* (4. Baskı). (S. and S. Weber Çev.). MIT Press. (Özgün eser basım 1955).
- Adorno, T. (2002). *Aesthetic Theory* (1.Baskı). (Robert Hullot- Kentor Çev.). University of Minnesota Press. (Özgün eser basım 1970).
- Adorno, T. W. (2004). *Walter Benjamin Üzerine* (2. Baskı). (D. Muradoğlu Çev.). Yapı Kredi Yayınları. (Özgün eser basım 1970).
- Adorno, T. W. (2014a). *Minima Moralia* (8. Baskı). (O. Koçak, A. Doğukan Çev.). Metis Yayınları. (Özgün eser basım 1951).
- Adorno, T. W. (2014b). *Negatif Diyalektik* (2. Baskı). (Ş. Öztürk Çev.). Metis Yayınları. (Özgün eser basım 1966).
- Adorno, T. W. (2017). *Aesthetics 1958/59* (W. Hoban Çev.). Polity Press.
- Adorno, T. W. (2018). *Edebiyat Yazıları* (5. Baskı). (S. Yücesoy, O. Koçak Çev.). Metis Yayınları.
- Allerkamp, A., Genel, K., ve Hazoume, M. (2019). What to do with Adorno's Aesthetic Theory? An Interview with Jacques Rancière. *Journal of French and Francophone Philosophy*, 27(2), 127-141.
- Buck-Morss, S. (1979). *The Origin of Negative Dialectics*. The Free Press (1. Baskı).
- Dasgupta, S. (2019). The Aesthetics of Displacement: Dissonance and Dissensus in Adorno and Rancière. S. Durham ve D. Gaonkar (Ed.), *Distributions of the Sensible: Rancière, between Aesthetics and Politics* içinde (ss. 119-144). Northwestern University Press.
- Eagleton, T. (1998). *Estetiğin İdeolojisi* (1. Baskı), (yay. B. Gözkan). Özne Yayınevi.
- Feola, M. (2018). *The Powers of Sensibility: Aesthetic Politics through Adorno, Foucault and Rancière* (1. Baskı). Northwestern University Press.
- Horkheimer, M. ve Adorno, T. W. (2010). *Aydınlanmanın Diyalektiği* (1. Baskı). (N. Ülner, E. Ö. Karadoğan Çev.). Kabalcı Yayınevi. (Özgün eser basım 1944).
- O'Connor, B. (2022). *Adorno* (1. Baskı). (S. Soysal Çev.). Alfa Yayıncılık. (Özgün eser basım 2013).
- Rancière, J. (2011). *Anlaşmazlık: Siyaset ve Felsefe* (1. Baskı). (A. D. Temiz Çev.). Monokl Yayınları. (Özgün eser basım 1995).
- Rancière, J. (2018). *Aisthesis: Sanatın Estetik Rejiminden Sahneler* (1. Baskı). (A. D. Temiz Çev.). Monokl Yayınları. (Özgün eser basım 2011).
- Rancière, J. (2020). *Dissensus: Politika ve Estetik Üzerine*. (M. Yalçinkaya Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Rancière, J. (2021). *Özgürleşen Seyirci* (4. Baskı). (E. B. Şaman Çev.). Metis Yayınları. (Özgün eser basım 2008).
- Rancière, J. (2022). *Siyasatın Kıyısında* (3. Baskı). (A. U. Kılıç Çev.). Metis Yayınları. (Özgün eser basım 1998).
- Ross, N. (2017). *The Politics of Aesthetic Experience: German Romanticism and Critical Theory*. Palgrave Macmillan.
- Şiray, M. (2016). Jacques Rancière'de Sanat-Siyaset İlişkisi Üzerine. G. Ateşoğlu (Ed.), *Varoluşçuluk, Fenomenoloji, Ontoloji: Çağdaş Felsefenin Macerası* içinde (s. 277- 296). Belge Yayınları.

<sup>i</sup> “Sanatın tüm paradoksları arasında şüphesiz en derin olanı, sanatın yapılmamış olana, hakikate asla doğrudan bir vizyon yoluyla değil, yalnızca kendi içinde ve tamamen şekillenmiş belirli eserlerin yapılması yoluyla, üretilmesi yoluyla ulaşmasıdır” (Adorno, 2002, s.131).

<sup>ii</sup> Bkz. *Politik Sanatın Paradoksları*’nda (*Özgürleşen Seyirci* içinde) alıntılanan, 1848 Devrimi’nde işçilerin devrimci gazetelerinden birinde yayınlanan parke döşeyen işçinin gününü betimleyen metin ve devamı (s.63,64).

## LACANCI ÖZNE VE KAPİTALİZMLE MÜCADELE OLANAKLARI<sup>1</sup>

### LACANIAN SUBJECT AND POSSIBILITIES OF STRUGGLE AGAINST CAPITALISM

Faik Onur ACAR<sup>1</sup>

#### Özet

Lacancı psikanaliz pratiğinden yola çıkıp teorisine ilerleyen bu çalışmada, öncelikle travma ele alınmıştır. Travmanın gerçekleşmesi kadar üstesinden gelinmesinde de toplumsal olanın önemine dikkat çekilmiştir. Nitekim travma kendisinde toplumsal bir nitelik taşımaktadır. Travmaya bu toplumsal niteliğini kazandıran ise bir dil gibi ve dilin etkisiyle yapılan bilinçdışıdır. Bilinçdışı, bu bağlamda, içerişi olduğu kadar Öteki olarak dışarı, toplum anlamına da gelmektedir. Lacancı Özneyi ise en doğru şekilde dışarıdaki içerişi olan bilinçdışını hesaba katmadan ele almak mümkün değildir. Bu bağlamda çalışmanın ilerleyen kısımlarında bilinçdışı üzerinden özne düşüncesine geçilmiştir. Lacancı öznenin temel belirlenimleri ise feminen ve maskülen yapı tartışmasında belirlenmeye çalışılmıştır. Kadın ve erkek, cinsiyet ya da toplumsal cinsiyetler olarak değil, öznenin ontolojik yapısının ortaya serilmesi için ele alınması gereken referans noktaları olarak düşünülmüştür. Bu tartışma sonunda kadın ile erkek arasındaki salınımda ortaya çıkan Lacancı öznenin temel belirlenimlerinden birinin iletişimsizlik olduğuna dikkat çekilmiştir. Kurulan bu ontolojik yapıda öznelerin birbirinden kopukluğu, öznelerin arasına her durumda fantezinin girmesi, olası bir iletişimin önünü kesmektedir. Çalışmanın son aşaması, bu temel üzerinde, yaşadığımız kapitalizm koşullarının ve bu koşullara karşı mücadele yöntemlerinin belirlenmesine ayrılmıştır. Sınırsız meta üretimi olarak tarif edilen kapitalizm tam da öznelerin birbirleri ile iletişimsizliği temelinde varlık sürdürmektedir. Marx'ın meta fetişizmi analizi de bu bağlamda yorumlanmıştır. Diğer yandan iletişimsizliğin kapitalist sistemin kaçınılmaz bir sonucu olduğu da sistem tarafından gizlenmekte ve çözüm olarak bir kez daha farklı türden metalar öne sürülmektedir. Bu metaların alıcısı olarak ise maskülen yapı yegâne özne olarak öne sürülmektedir. Bu belirlenim patriyarkal kapitalizmin yeni bir tanımını yapma olanağı vermektedir. Bu bağlamda, feminen yapının benimsenip ön plana çıkarılmasının kapitalizme karşı yeni mücadele yollarının açılması ile sonuçlanabileceği gösterilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Bilinçdışı, travma, kadın, özne, kapitalizm.

---

|                                    |   |   |
|------------------------------------|---|---|
| Gönderim Tarihi/Submitted          | : | 20.03.2024  |
| Kabul Tarihi/Accepted              | : | 30.05.2024  |
| Sorumlu Yazar/Corresponding Author | : | Faik Onur ACAR  |
| E-posta / E-mail                   | : | onurfaikacar@gmail.com  |
| Doi                                | : | 10.47124/viraverita.1455908   |
| Atıf / To Cite:                    | : | ACAR, F. O. (2024). Lacancı Özne ve Kapitalizmle Mücadele Olanakları. <i>ViraVerita E-Dergi</i> , 10(19), 96-126. Doi: 10.47124/viraverita.1455908. |

---

<sup>1</sup> Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sistemik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı (ORCID: 0000-0002-7002-4636).



### Abstract

In this study, which starts from the practice of Lacanian psychoanalysis and proceeds to its theory, trauma is discussed first. Attention is drawn to the importance of the social in overcoming trauma as well as its realization. As a matter of fact, trauma itself has a social quality. What gives trauma this social quality is the unconscious, which is structured like a language and under the influence of language. The unconscious, in this context, means the outside, society, as the Other as well as the inside. It is not possible to address the Lacanian Subject in the most accurate way without taking into account the unconscious, which is the outside inside. In this context, the following parts of the study proceed to the idea of the subject through the unconscious. The basic determinations of the Lacanian subject are tried to be determined in the discussion of feminine and masculine structure. Woman and man are approached not as sexes or genders, but as reference points that need to be addressed in order to reveal the ontological structure of the subject. At the end of this discussion, attention was drawn to the fact that one of the basic determinations of the Lacanian subject that emerges in the oscillation between woman and man is miscommunication. In this ontological structure, the disconnection of the subjects from each other, and the fact that fantasy intervenes between the subjects in every situation, prevents a possible communication. The last stage of the study is devoted to identifying the capitalist conditions we live in on this basis and the methods of struggle against these conditions. Capitalism, defined as unlimited commodity production, exists precisely on the basis of the lack of communication between subjects. Marx's analysis of commodity fetishism is also interpreted in this context. On the other hand, it is concealed by the system that miscommunication is an inevitable consequence of the capitalist system and once again different kinds of commodities are put forward as a solution. As the buyer of these commodities, the masculine structure is put forward as the sole subject. This determination makes it possible to give a new definition of patriarchal capitalism. In this context, it has been shown that the adoption and foregrounding of the feminine structure can result in the opening of new ways of struggle against capitalism.

**Keywords:** Unconscious, Trauma, Woman, Subject, Capitalism.

## Lacancı Özne ve Kapitalizmle Mücadele Olanakları

### GİRİŞ

Lacancı psikanaliz sürecinin iki ana evreden meydana geldiğini söyleyebiliriz. Terapinin ilk evresinde, gösterenin sabitlemesi sonucunda yaşanan travmaya odaklanılır. Nitekim analizan, tam da bir gösterenin gösterdiğini yani anlamını kavrayamadığından travmaya sahip olur. Lacan'ın psikanaliz düşüncesinde, bu durum ifadesini, en net şekilde bilinçdışının anlam dışı bir alanda faaliyet gösterdiği iddiasında bulur. Bu kısım oldukça önemli olduğu için tekrarlamakta fayda var. "Bilinçli düşünce anlam bölgesinde, dünyayı anlamlandırma mücadelesi içinde çakılıp kalır. Lacan bilinçdışı işlemlerin anlamla en ufak bir ilgisi olmadığını öne sürer" (Fink, 2020, s. 49). Bu bağlamda terapinin bu evresinde amaçlanan, analizanın yaşadığı saplanmanın üstesinden gelmek, bu saplanma haline neden olan gösterenin Lacancı bir ifade ile diyalektikleşmesini sağlamak yani söz konusu gösterenin önce bastırılan gösterilenle ve ardından diğer göstergelerle ilişkisini sağlamaktır (Fink, 1995, s. 56). Nitekim analistin yorumu, tam da göstergeler arası ilişkinin kurulmasını sağlamaya yöneliktir. Bir başka ifade ile analistin yorumu dolayımı ile analizanın anlam zemine, yeniden, travmalarını da anlamlandırarak geçişi sağlanır.

Terapinin ikinci evresinde ise söz konusu diyalektikleşmenin yalnızca bireyde değil, bireyin çevresinde yani toplumda da gerçekleşmesinin amaçlandığı söylenebilir. Diyalektikleşme süreci ancak bu şekilde tamamlanabilir ve tamamlanmış olarak sürebilir. Bireyin anlam zemininde gerçekleşen değişiminin, toplumsal zeminde de karşılık bulması gerekmektedir, çünkü gösterenin gösterilenle ilişkisi yani anlam ancak tam olarak toplumsal zeminde hayat bulur (Zupancic, 2011b, s. 24). Bireyin toplumsal edimlerinin ön plana çıktığı bu evrenin gerçekleşmemesi halinde anlam zemini ile bağı zayıflayan bireyin, bir kez daha, benzer bir saplanma içerisine girmesi oldukça olasıdır. O halde bu anlayış içerisinde, tabiri caizse, bireyin ancak çevresini de değiştirerek değişebileceği söylenebilir. Son kertede birey, kendi gözünde olduğu kadar başkasının gözünde de değişmelidir çünkü simgesel anlam bireyde değil toplumda hayat bulur.

Bu çalışmada öncelikle, bu belirlenimlerden hareketle bilinçdışı, dil, gerçek, imgesel, simgesel gibi temel Lacancı kavramlar ele alınacaktır. Bir başka ifade ile travmanın üstesinden gelme olarak psikanaliz pratiğinin kendisinden yola çıkılacak ve bu pratiğin yol göstericiliğinde

temel Lacancı kavramlarının belirleniminde teorik bir açıklama yoluna gidilecektir. Ancak travmanın ele alınabilmesi için de belirli bir bilinç durumunda olunması gerektiği açıktır. Tam da bu nedenle, pratik zeminden başlayan bu inceleme travma ile onun incelenmesinden başlayacaktır. Daha sonra bu temelde bilinçdışı ile ilişki halinde Lacancı özne analiz edilecektir. Bilinçdışının cinsiyet ile ilişkisinin temele alınacağı bu bölümde Lacancı öznenin ancak feminen ve maskülen yapı ilişkisinde anlaşılabilceği gösterilecektir. Son olarak sonuç bölümünde ise Lacancı psikanaliz anlayışının hali hazırda mevcut olan toplumsal ilişkilerin değişiminde nasıl bir yol önerdiği tartışma konusu yapılacaktır. Mevcut toplumsal koşulların alınacağı bu kısımda Marx'ın kapitalizme yönelik eleştirilerinin Lacancı bir yorumu yapılacaktır. Bu yorumun kapitalist toplumsal koşulların değiştirilmesinde yenilikçi kimi yollar önerdiğine dikkat çekilecektir. Görüleceği gibi bu yollar kapitalist toplumsal koşullarda kadının ve proletaryanın konumları ve potansiyelleri ile yakından bağlantılıdır. Bu bölümde diğer yandan terapistteki değişimin her durumda toplumdaki bir değişime tekabül ettiğini ve toplumsal değişime dair yeni yöntemlere de ön ayak olduğunu göstermek amaçlanmaktadır.

### **TRAVMA: DİL VE DİLİN SINIRLARI**

Lacancı evrende temel çelişki gerçeğin çelişkisidir hiç kuşkusuz ancak bu çelişki kendisini insanlara ilk olarak varlıkta yani dilsel ya da simgesel alanda gösterir. Daha doğru bir ifade ile simgesel alanın kapsamaya çalıştığı gerçek ile biz ancak simgesel alanın yetersizliği nedeniyle ya da sonucunda karşılaşırız, çünkü kendi varlığımız da dâhil olmak üzere Lacancı evrende varlık yalnızca simgesel olanda vardır.

Varlık en basit ifade ile vardır hiç kuşkusuz. Nitekim Lacan da bu gerçeği reddetmez ancak gerçeğin de varlık gibi bir varlığa sahip olduğunu reddeder. Gerçek, varlıkla bağlantılı olmasına karşın, varlığın aksine simgesel evren ile sınırlı değildir. Alenka Zupancic'in belirttiği gibi "her varlık simgeselde varlıktır – Gerçek hariç. Gerçek diye bir şey "vardır", ama bu Gerçek varlık değildir. Gelgelelim öylece varlığın dışında da değildir; varlıktan ayrı bir şey değil, varlık uzamın kasılmasıdır, tökezlemesidir Gerçek. Sadece (simgesel olan) varlığın bünyevi çelişkisi olarak mevcuttur" (Zupancic, 2018, s. 68). Ancak gerçeğin bu mevcudiyet tarzının onun sınırına işaret ettiğini düşünmek yanlış olur. Aksine gerçek simgeselin sınırındadır, onun sınırında başlar ve bu anlamda gerçeğin kendisinin bir sınırı yoktur. Bu nedenle gerçeğe dair yegâne doğru önerme onun yalnızca "var" olduğunu söylemektir, ondan bir varlık olarak bahsetmek ise ona simgesel bir varlık olarak yaklaşmak anlamına geleceğinden yanlış sonuçlara götüreceği kesindir.

Gerçek, üzerine doğrudan analizlerin gerçekleştirilebileceği bir tamamlanmışlık olmadığı gibi bir son da değildir; o bir anlamda simgesele sızan ve onu rahatsız eden sürekli bir yeni başlangıçtır. Burada bahsedilen başlangıç gerçeğin kendisini değil simgeseli nitelemektedir çünkü yeniliği de ancak kurulmuş bir simgesel evren referansı ile kavramak mümkündür. Herhangi bir referans ise yine simgesel evrende geçerli olacağından yenilik de simgesele aittir, yeniliğin kökeni ise bu durumda gerçek haline gelir.

Bu bağlamda, simgesel evrenin verili kabul edildiği söylenebilir. O içerisine doğduğumuz evrendir ve o bizim içimizde yer ettiği sürece biz de var oluruz. Toplum, devleti, okulu vs. kapsamakla birlikte simgesel evrenin temel ögesi ve ilk kurucu zemini ise hiç kuşkusuz dildir. Bu anlamda dilin bizi hem var eden hem de maruz kaldığımız bir şey olduğunu söylenebilir. Daha doğru bir ifade ile biz ancak dile maruz kaldığımızda, hatta onu içselleştirdiğimizde, onun bize sızmasına izin verdiğimizde dilsel ve simgesel zeminde yani genel anlamda var olmaya başlarız. Bu durum ise dilin kendisinin Lacancı evrende dışarı bir başka deyişle Öteki olduğu anlamına gelir. Bu veriyi Lacan'ın bilinçdışının Öteki olduğuna dair tezi ile birlikte düşündüğümüzde, Lacancı evrene de ilk adımımızı atmış oluruz (Lacan, 1993, s. 119). Bu noktada Lacancı psikanalizde öteki kavramının iki şekilde kullanıldığını hatırlatmakta fayda var. Öteki burada da bahsedildiği gibi bir yanı sıra dili, toplumsallığı, genel olarak öznenin ve özne olarak bilinçdışının yer aldığı zemini temsil eder. Bu anlamda kullanıldığında Öteki büyük harf ile yazılır. Ötekinin ikinci anlamı ise ortaya çıkmış öznenin kendi dışında gördüğü, kimi zaman arzu ya da nefret nesnesi haline getirdiği ve en önemlisi Öteki'nin kendisine de bir bütünlük atfettiği hallerde kullanılmaktadır. Bu anlamıyla kullanıldığında ise öteki küçük harfle yazılmıştır.

Bruce Fink'in ifadesi ile "bilinçdışı (sözcüklerle dile getirildikleri ölçüde) başkalarının sözleri, sohbetleri, hedefleri, istekleri ve fantezileriyle doludur. Bu konuşmalar içimizde adeta bağımsız bir varoluş kazanır." Fink gündelik hayatta oldukça sık karşımıza çıkan bir örnekle sözlerine devam eder: "Öteki söylemin -başka insanların konuşmalarının- içselleştirilmesinin en net örnekleri, çoğunlukla vicdan ya da vicdan azabı denen şeyde .... bulunur" (Fink, 1995, s. 32).

Bu satırlarda geçen içimizde kelimesinin aslında dışarısını kastettiği daha doğrusu içimizdeki dışarısını yani benimsediğimiz haliyle Ötekini işaret ettiği açıktır. Bilinçdışı bu haliyle içimizde sürekli çalışan bir kayıt aleti gibidir. Ancak bu kayıt aleti ile ne kaydedilen ne aletin kaydetme biçimi ne de kayıt sırasında kaydedilenler arasında kurulan bağlantılar bize ait değildir. Nitekim bu nitelikler onu hem Öteki hem de bilinçdışı daha doğrusu bilinçdışını Öteki

kılar. Ancak psikanaliz pratiğinin de doğrudan işaret ettiği gibi bilinçdışı bizleri etkilemekte yani Öteki bize sızmaktadır.

Peki, bu nasıl mümkün olmaktadır? Bir başka ifade ile Ötekinin dilsel yapısı ile bizim konuştuğumuz dil yapısı arasında nasıl bir ilişki vardır ki bu kayda yani bilinçdışına dair bazı bilgiler edinebiliyor yani bilinç ile bilinçdışı arasında bir köprü kurabiliyoruz? Bu soruya cevap verirken, bilinçten daha doğrusu bilinç ile bilinçdışı arasındaki ilişkiden yola çıkmamız gerektiği açıktır aksi halde bilinçdışına dair bilinçli bir söylem geliştirmek mümkün olmayacaktır. Ancak bu aşamada önemli olan bu köprünün zaten biz farkında olmadan kurulduğudur. Bir başka ifade ile bilinçdışı bilincimize kendisini zaten sık sık hissettirmektedir. Bu köprü bilindiği gibi öncelikle gündelik konuşmalarımızda yaşanan dil sürçmelerinde, rüyalarımızda, şakalarımızda ve semptomlarda bize kendisini hissettirir.

Konumuz açısından yalnızca dil sürçmelerinden birkaç örnek vermek yeterlidir. Dil sürçmelerinde, bilinçli bir şekilde dile getirilen söylemlerde söylemek istenen sözcüğün yerine bir başka sözcüğün geçtiğini görürüz. Örneğin arkadaşınıza koşarken ayağınızın su topladığından (*blister*) bahsederken, zihninizi farklı düzeyde -bilinçdışı düzeyde- meşgul eden bambaşka bir göstereni olan “kız kardeş” (*sister*) sözcüğüne yönelik bir dil sürçmesi” yapabiliriz (Fink, 1995, s.40).

Bu örnek bize gündelik hayatta dili kullanarak gerçekleştirdiğimiz sözler ile bilinçdışının dili arasında belirgin kimi ayrımlar yapmak için bazı veriler vermektedir. Sözler belirli bir gramer yapısına ve anlama sahipken, bilinçdışının söylemi ses birim ve harf birim (*sister-blister*) ortaklığı üzerinden ilerlemekte daha doğrusu bu benzerlikler üzerinden kendisi bilincimize sızmaktadır. Freud’un ifadesi ile iki farklı niyetin aynı anda varolan -ya da belki daha çok karşılıklı çatışan- eylemlerinden kaynaklanırlar (Freud, 1994, s. 55). Dolayısıyla bilinçdışının da kendine ait bazı kayıt kuralları yani biçimsel bir grameri olduğunu söylemek mümkündür. Bu durumda bilinçdışına yaklaşmanın yolunun bu gramerin keşfedilmesinden geçeceği açıktır. Bu konuda Lacan’ın da kendi kuramını geliştirirken yoğun olarak etkilendiği Saussure’in çalışmaları oldukça aydınlatıcıdır. Nitekim Lacan’ın kendisi de Saussure’ün “dilini farklarıyla tanımlanan öğelerin bileşiminden oluşan bir yapı olduğu teorisini benimser” (Evans, 2019, s.78). Saussure’a göre, herhangi bir dilin temel bir birimi olan gösterge, gösteren ve gösterilen olarak ikiye ayrılır:

G

-----

g

“Gösteren (G) tümeldir; çok düzeyli bir zincirden oluşur (eğretileme zinciri). Gösteren ve gösterilen oynak bir bağıntı içindedir ve yalnızca birtakım saplama noktalarında birbiriyle örtüşür; 2) Gösterenle (G) gösterilen (g) arasındaki ayırım çizgisi kendine özgü bir değer taşır” (Barthes, 1979, s.43). Söz konusu ayırım çizgisi bir yandan her bir göstergeyi kendi içerisinde ikiye ayırırken diğer yandan da tam da bu ayırımın bir yanında kalanlar arasında kendi içinde bir ilişkiye de olanak sağlar. Gösterilen bu imgede anlam zeminidir ve bilinçli konuşmalarımızın her birinde kullandığımız ve yaşadığımız gibi zıt, benzer ya da aynı anlamları beraberinde çağırabilir. Yukarıda bahsettiğimiz örnek üzerinden anlatmak gerekirse, *blister* (su toplaması) sözünü duyduğumuzda *pain* (acı) ya da *stumble* (tökezlemek) kelimeleri aklımıza bilinçli bir şekilde gelir. Bu noktada zincir gösterilenler arasında kurulmuştur. Ancak göstergenin kabulü ve hatta benimsenmesi ile birlikte gösterenin kendisi de bir zincir oluşturmaya başlar. *Blister* (su toplaması) demeye çalışılırken *sister* (kız kardeş) denmesi tam da bu duruma işaret eder. Bilinçdışının kendi zinciri vardır ve bu zincir kendinde gelişmeye sürekli devam eder. Tam da bu nedenle Lacan, her ne kadar Saussure’in önderliğinde gelişen yapısalcılıktan besleniyor olsa da dilin temel birimi olarak göstergeyi değil göstereni ele alarak yapısalcılıkla arasına mesafe koyar. Bilinçdışının işleyişinin açıklanabilmesi için gösterene öncelik tanınması bir gerekliliktir. Bu sayede bilinçdışı kendi hareketine kavuşabilir.

Lacancı psikanaliz düşüncesinde travmanın ne anlama geldiği de tam olarak bu ilişkide kendisini gösterir. Çizginin altında kalanın yani gösterilenin, bir anlamda anlamın reddi ya da anlaşılmaması travmaya işaret eder. Bu noktaya detaylıca eğilmekte fayda var.

Gösteren ve gösterilen olarak iki yüzden oluşan göstergenin, kendi içerisinde ikiye yarılması halinde, daha önce belirtildiği gibi, gösterilenden yani toplumsal anlam zemininden kopan gösteren, sabitlenir ya da gösterilenlerden azade bir şekilde gösterenler arasında bir ilişki başlar. Birey bu durumda, yaşadığı olayın anlam bağlantısı olmayan ancak gösterilen ilişkisi olan şeylerden de korkar ya da çekinir hale gelebilir. Freud’un *Küçük Hans* örneğinde gördüğümüz babası karşısında yaşadığı travmanın sonucunda Hans atlardan önce büyülenir kısa bir süre sonra da onlara karşı bir fobi geliştirir (Freud, 2020a, s. 15-40). Bir başka ifade ile Lacan’ın da ifade ettiği gibi semptomun, “bir dil gibi yapılanmış ve örgütlenmiş bir şeyi ifade ettiği gerçeği”ni göz ardı etmek mümkün değildir (Lacan, 2017, s. 28).

Bilinçdışında, gösterilenlerden azade gösterenler zemininde ortaya çıkan her iki durumun da kaçınılmaz sonucu, travmadır. Bir başka ifade ile travmanın sonucu yalnızca takıntı,

fobi gibi rahatsız edici bir sonuç değil büyülenme gibi olumlu bir sonuç da doğurabilir. Farklı olarak travmanın, gerçekleşen olaydan yıllar sonra ortaya çıkması da mümkündür. Bu noktada dikkatli olmakta fayda var. Yıllar önce bastırılan bir olayın sonuçlarının yeni ortaya çıkması değildir söz konusu olan. Aksine tam da yaşanan olay yeni bir anlama geldiği için, geçmiş ilk kez bastırılabilir. Fink bu konuda hayali bir örnek verir:

Albert Einstein duymaması gereken bir sohbete kulak misafiri olur, bu konuşmada, babası annesine 'Bu çocuktan bir halt olmayacak' der ve annesi de 'Doğru, aynı babası gibi miskin' diyerek ona katılır. Albert'in, henüz ne bu sözlerdeki kastı anlayacak ne de hissiyatı sezecek kadar olgun olmadığını düşünebiliriz. Ama yine de bu sözler bir yerlerde depolanır ve yıllar boyu usulca bekler; ta ki lisede kendini geliştirmeye didindiği sırada tekrar aktif olup da acımasızca başına musallat oluncaya kadar (Fink, 1995, s. 33).

Bir başka ifade ile bilinçdışı sürekli gerçekleştirdiği kayıta G'nin beraberinde getirdiği zinciri kullanır ve onu gösterdiği şeyden yani anlamdan ayırabilir. Tam da bu nedenle yıllar önce duyulmuş ve farkında olmadan bilinçdışı tarafından gerçekleştirilen kayıtlardaki kimi simgeler yıllar sonra bir anlama kavuştuklarında travmaya neden olabilmektedir. Bastırma bu anlamda her zaman anlamın reddidir. Ancak bu ret ne olursa olsun anlam zeminin zımnen kabul edildiği anlamına götürmektedir. Bir başka ifade ile anlamdışı bir zeminde anlamın reddedilmesinin mümkün olamayacağı açıktır. Bu gerçek bizi doğrudan Lacancı özneye götürecektir. Nitekim, travma sahibi olmayan bir özne Lacan'ın psikanaliz anlayışı içerisinde mümkün değildir. Daha doğru bir ifade ile özne tam da ilksel travmanın kendisinde ortaya çıkar.

Lacan'a göre özne tam da varlık ile anlam arasında yapılan zorunlu seçimde hayat bulur. "Özne varlık ile anlam arasında seçim yaparken, yalnızca anlamı seçebileceği esnada ortaya çıkan şeydir" (Zupancic, 2011a, s.47). Diğer yandan özne, ben ya da Freudçu bir ifade ile ego ile bilinçdışı arasındaki bölünmenin kendisidir. Bir örnek üzerinden anlatmak gerekirse, bir bebek ağladığında bu durum ihtiyaçlarının herhangi birinden kaynaklanıyor olabilir, misal, bebek aç olabileceği gibi karın ağrısından mustarip olması ya da her ikisini birlikte, birbirinden ayırt etmeksizin hissediyor olması mümkündür. Ancak bebek henüz dili kullanma yetisine sahip olmadığı için bunu adlandırması ya da ayırt etmesi mümkün değildir. Dolayısıyla onun ihtiyaçları onun adına adlandırılır. Örneğin, annesi onun ağrısına rağmen aç olduğunu düşünüp emzirir. Bebek bu durumdan her halükârda keyif alacaktır ister açlığı yatışmış ister ağrısı geçmemiş olsun. Dahası bebek kendi karın ağrısını da bu süreçte açlık olarak adlandırmaya başlayabilir çünkü ağrı da bu süreçte yok olmuş olabilir. Dilin temel işlevlerinden birini bu

örnekten çıkarabiliriz. Ancak bu belirlenimlere gitmeden önce sürece bir başka açıdan da bakmanın mümkün olduğunu belirtmekte fayda var. Lacancı evrende ihtiyaç, talep ve arzu arasındaki farkı belirlemek bu konunun kavranmasında yardımcı olacaktır. Lacan'a göre ihtiyaç temelde biyolojik bir kavramdır. Ancak bu kavramın biyolojik kökenleri onun yeniden ele alınmasının önünde bir engel değildir. Bir başka ifade ile kişi tam da bu ihtiyaçlarının karşılanmasını bir şekilde ifade ettiğinde ya da ifade edilmiş biçimini benimsediğinde, ihtiyaçlar talep haline gelir. Dolayısıyla talebin dil zeminine geçişle ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Ancak ihtiyaçların talep haline gelmesi onların yitdiği anlamına gelmez. Bu bağlamda ihtiyaç ile talep arasındaki gerilimin varlığını sürekli koruduğunu belirtmekte fayda var. Nitekim Lacan'ın bir başka kavramı olan arzu da bu zeminde vuku bulur. Evans'ın ifadesi ile dil zeminine geçişle birlikte;

İhtiyaç ile talep arasında bir bölünme yaratan bir başka şey işin içine girer. Bu, her talebin ihtiyacın dile getirilmesinden ibaret olmadığı, aynı zamanda (koşulsuz) bir aşk/sevgi talebi de olduğu gerçeğidir... İhtiyaç ve talep arasındaki ayrılmanın sonucu doyurulamaz bir artıktır, ki bu da arzunun ta kendisidir (Evans, 2019, s. 147).

Bir başka ifade ile dil adlandırır, herhangi bir hissi, düşünceyi ya da veriyi belirler. Açlığın ağrı olarak kabul edilmesini sağlayacağı gibi açlığın kendi içinde tanımlanabilir bir duygu durumu olarak kabul edilmesini sağlayabilir. Dil daha doğrusu her bir sözcük, kavram bir yandan bir şeylerin üstünü çizerek onların mevcut olmamasını sağlarken bir yandan da o şeylerin altını çizmekte, onların belirlenmesini sağlamaktadır. Arzu ise bu anlamda dil dolayısıyla ihtiyaçlarla araya konan ve asla kapanmayacak olan aralıkta yaşanan sürekli hareket olarak düşünülebilir. Diğer yandan bu dile maruz kalan çocuk ise dili yani onun taşıdığı anlamı seçtiğinde genel olarak gerçeği de reddetmiş olur. Onları belirlemiş ve bu şekilde sembolleştirmiş ve gerçeği dışarıda bırakmış olur. Bu bağlamdaki gerçeği Fink'in ifadesi ile "gerçek 1" olarak adlandırabiliriz. Ancak süreç bununla sınırlı değildir. Görüleceği gibi anlamın kabul edilmesi yani simgesel zemine kabul ile birlikte "gerçek 2"den de bahsetmek olanaklı hale gelir (Fink, 1995, s. 56-57). Öncelikle simgesel evrenden devam edelim ve kısaca Lacancı öznenin, yapısalcı öznenin nasıl ayrıldığına kısaca dikkat çekelim.

Lacancı özne bir yanıyla dilin bir etkisi olarak kurulduğundan kuşkusuz yapısalcı bir ima taşıdığı söylenebilir. Ancak bu çıkarım iki nedenle yanıltıcı olacaktır. Öncelikle özne dilin anlamlı tarafının bir etkisi olan 'ben' ile sınırlı değildir. 'Ben' bu haliyle yalnızca dilin, toplumsallığının bir



getirisinden ibarettir ve tam da bu nedenle onu yalnızca üstesinden gelinebilecek işlevsel bir yanılısma olarak ele almak olanaklı olacaktır. Nitekim yapısalılık da genel olarak ilerleyen dönemlerinde bu kulvarda faaliyet gösterir. Ancak Lacancı bakış açısından benin bilinçdışı ile ilişkisini kurmadan ona herhangi bir öznellik atfetmek büyük bir hata olacaktır çünkü bilinçdışının varlığının da işaret ettiği gibi eksiğin kendisi göstergeye yani dilin kendisine içkindir. Lacancı anlamda dil iki anlamda eksiktir. Öncelikle o bir ad olma işlevi ön plana çıkarıldığında, her bir adlandırmada adlandırdığını eksiltir. İkinci olarak dil bir sistem olarak ele alındığında ise sistemin eksik olduğu sonucuna ulaşırız. Nitekim sistemin hareketini yani zaman içerisindeki değişimini sağlayan da bu eksikliklerdir. Bu durum ise bir yandan dilin özne için bir çağrı olması anlamına gelirken diğer yandan da bir göstergenin bir diğerine bağlanması için bir şarttır. Bir başka ifade ile dilin genel olarak durağan bir yapıda olmasını engelleyen onun eksikliğidir. Tam da bu nedenle dil aynı zamanda göstergeler arası ilişkilerde artı anlamlar üretebilir. Bu ise dilin, özde bilinçdışı öznenin, genelde ise öznenin mahalli olmasının nedenidir. Lacan'ın ifadesi ile imleyen imlenenin içine girer (Lacan, 2007, s. 417) ancak bu şekilde başlayan süreç dilde (hem toplumsallıkta hem de bilinçdışında) sürmeye devam eder (Zupancic, 2018, s. 89).

Bir örnek üzerinden gidersek; Hans anlam veremediği baba imgesi ve onun annesi ile ilişkisi nedeniyle atlara karşı önce bir büyülenme sonra da bir korku geliştirmiştir. Bıyıkları nedeniyle babasına benzettiği, onu çağrıştıran at imgesi doğrudan atın kendisine yeni bir anlam vermesi ile sonuçlanmıştır. Dahası bu korkusu ile Hans, yaşadığı sıkıntılara rağmen bir keyif de almıştır. Bir diğer ifade ile “anlam büsbütün saf ayrımsallık kanunları uyarınca değil, Freud'un işaret ettiği diğer iki mekanizma üzerinden de üretilmektedir: ses benzerlikleri yahut eşseslilik ve konuşanın hafızasında var olan çağrışımlar üzerinden” (Zupancic, 2018, s. 93). Bu şekilde travma sonrasında oluşan gerçek 2 ile de karşılaşmış oluruz. Gerçek 1 bir anlamda dilin nitelemesinin kabulü ya da benimsenmesi sonunda arta kalan iken, gerçek 2 ise bu nitelermelerin sonucunda oluşan eksikliğin işaretidir. Bir başka ifade ile biz ancak gerçek 2 aracılığıyla gerçek 1'e dair bir anlayışa sahibiz. Tam da bu nedenle Lacan'ın psikanaliz anlayışına dair bu çalışmaya da psikanaliz pratiğinden, bir anlamda travmanın kendisinden yola çıktık. Çünkü travma bir yanıla anlamın kabulü iken diğer yandan da onun reddi anlamına gelir. Daha açık ifade etmek gerekirse, öncelikle kabul edilmeyen bir şeyi reddetmek ya da bastırmak mümkün değildir. Tam da bu nedenle Lacancı özne dilin bir etkisine indirgenemez, öncesiz ve sonrasız olarak her zaman kabul edilir daha doğrusu bir süreç olarak varsayılır. Bu bağlamda Lacancı özne kurucu olmadığı gibi yapısalılıkta olduğu gibi bir etkiden de ibaret değildir. Tabiri

caizse o, en doğru tanımıyla eyleyen ve eyleyken eylediği ortamı da değiştiren öznedir. Travma ile özne arasında bu nedenle bir öncelik sonralık ilişkisi kurulamaz. Birbirlerini sürekli besleyen ve var eden olarak ele alınmaları gerekir.

Özne tam da kendisini de var eden anlamı seçtiği anda iki sonuçla karşı karşıya kalır. Bu anlamda Lacancı özneye bir süreç olarak yaklaşmak daha doğru olacaktır. Lacancı özne katıldığı simgesel zeminle birlikte, bir yandan göstergenin niteleme yetersizliğine maruz kalmış yani seçtiği anlam içerisindeki ontolojik boşluğu kabullenmiş diğer yandan da göstergenin kendi serüvenine kapı aralamış ve bu serüvende yeni anlamlar üretimine izin vermiş olur. Tam da bu nedenle bu seçim anında özne “ben” anlam zemini (hem kendisine atfedilen anlam hem de yaşadığı dünyaya) ve “bilinçdışı” olarak bölünmüş olur. Ben, bu anlamda pekâlâ bir simgesel varlık olarak nesnedir (Lacan, 2011b, s. 67). Nitekim onu belirleyen gösterge ancak, dışarıdaki Ötekinin bir yandan onun tarafından belirlenmiş de olsa aynı zamanda belirlediği söylenebilir. Bir başka ifade ile ben ancak “söylemin bağ olarak oluşturduğu şeye göre konumlandırılabilir” (Lacan, 2019, s.38). Bilinçdışı ise bu zeminde dilin asıl etkinlik alanı olarak ortaya çıkar. Bu ikisi arasındaki salınım ise öznenin nihai belirlenimi olarak vardır yani özne ancak bu bölünmüşlükte var olur. Bu seçimin sonuçları bunlarla da sınırlı değildir.

Anlam zemini kuşkusuz içerisinde bir tutarlılık da barındırır daha doğru bir ifade ile bir tutarlılık kabulünü beraberinde getirir. Nitekim bu zeminin seçimi dolaylı olarak bu tutarlılığın da benimsenmesi anlamına gelecektir. Ancak Öteki yani sembolik evren eksiktir. Nitekim onun eksik de olsa kabulünün bir yandan tutarlı bir “ben”e bir yandan da onun eksikliğinin göstergesi olarak yorumlanabilecek bilinçdışına yol açması bu nedenledir. Bilinçdışı bu bağlamda eksikliğin bastırılması anlamına gelir. Tam da bu nedenle eksikliği kapatacak bir hareketi de içerisinde barındırır; arzu. Lacancı arzu bu nedenle her zaman hem Ötekinin hem de ötekinin arzusudur, bir başka ifade ile Ötekiindeki eksikliği kapatmaya yönelik bir hamledir. Ötekiindeki eksikliğin göstereni yani fallus ile ilişkisi de bu nedenle belirleyicidir.

Arzu bu bağlamda, çok anlamlı bir yapı olarak karşımıza çıkar. O bir yandan simgesel evrene katılarak ortaya çıkan öznelere bir belirlenimdir. Diğer yandan söz konusu yapının yani simgesel evrenin hareketinin de bir sonucudur. Simgesel evren, belirtildiği gibi, kuruluşunda geride bıraktığı olarak gerçek 1’i var kılarken kendi eksik yapısı ile de gerçek 2’ye işaret etmektedir. Bu bağlamda, arzuyu, gerçeğin simgesel yapıya rağmen hareketi olarak okumak kadar simgesel yapının hareketi olarak okumak da mümkün hale gelir. Bu ikili okuma ve

değerlendirmenin mümkün olmasını sağlayan ise hiç kuşkusuz Lacancı travma anlayışıdır. Travma öznenin tam da özne olabilmek için ödediği kaçınılmaz bir bedeldir. Bedel ise hiç kuşkusuz nihayetinde simgesel evrenin kabulüne denk düşer. Bu durumda öznenin kendisini de var kılan sembolik evrenin, bir kez daha, özne tarafından ne şekilde değerlendirildiği sorusu belirleyici hale gelir. Görüleceği gibi bu değerlendirme öznenin yapısı ile doğrudan ilişkilidir. Söz konusu yapı daha doğrusu yapıların incelemesi dolaylı olarak Öteki'ne dair farklı değerlendirmelerin de yolunu açacaktır.

### **MASKÜLEN VE FEMİNEN YAPI**

Bilindiği gibi Lacan'a göre özne asla cinsiyetsiz bir özne değildir. O her halükârda maskülen ya da feminen iki biçimden biri, daha doğrusu bu iki biçim arasındaki ilişkidir. Ancak bu iki cinsiyetlenme formülünü arasındaki farkı oluşturan ikisi arasındaki bir fark ya da çelişki değildir. Aksine ortaya çıktıkları kendinde farkı barındıran çelişkili zeminin yani simgesel evrenin benimsenmiş "birbirine koşut konfigürasyonlarıdır". Zupancic'a göre bu konfigürasyonların "her biri temelde yatan çelişkiyi kendince yeniden üretir" (Zupancic, 2018,s. 78). Bu çelişki ise hiç kuşkusuz sembolik aracılığıyla keşfettiğimiz gerçeğin eksikliği bir başka ifade ile sembolik zemindeki çelişkiyi var eden gerçektir.

Gerçek 1 ve 2 olarak kısaca bahsettiğimiz gerçek ile sembolik evren arasındaki dönüşlülük bu anlamda temeldir. Simgesel açıdan baktığımızda gerçek onun eksikliğin bir göstereni haline gelirken, diğer yandan gerçek sürekli olarak simgesele sızan olarak vardır. Bu durum kendisini en net şekilde travma ve onun sonuçlarında gösterir.

Maskülen ve feminen yapı olarak bu iki konfigürasyonu detaylı bir şekilde incelemeye başlamadan önce bu iki yapı arasında bir karşılıklık ya da simetri olmadığına dikkat çekmekte fayda var. Bu anlamda birbirlerini tamamlar gibi bir durum asla söz konusu olamaz. Nitekim aralarındaki ilişki de her ikisinin de barındırdığı bir ortak öge zemininde kurulur; kastrasyon.

Kastrasyon olmaksızın konuşan özne ve arzulayan bir özne de mümkün değildir. Tam da bu nedenle o simgesel bir nitelik kazanır. "Simgesel kastrasyonu seçmek, sonsuza dek sürecek bir fallik öncelikten ve aşılmaz bir kastrasyondan yana çıkmaktır" çünkü fallik öncelik simgesel fallusun Lacancı bir ifade ile babanın adının yani yasanın, her türlü toplumsal nosyonun kabulü anlamına gelir (Green, 1992, s. 106). Bir başka ifade ile kastrasyon simgesele katılımın bir başka adıdır ve bu anlamda kaçınılamayacak özne olmanın bedeli olan kökensel travmadır. Ancak bu durum kökenin öncesinin düşünülebileceği izlenimi yaratmamalıdır. Lacancı psikanalizde

simgesel öncesi düşünülemez gibi özne öncesi de düşünülemez. Nitekim psikanaliz pratiğini var eden travmalar tam da simgeselin benimsenmesi sırasında yaşanan kaçınılmaz aksaklıklardan kaynaklanır. Nihayetinde her bir harf ya da kelime kullanıldığı andan itibaren kullanıldığı alanı belirler ve sakatlar. Tam da bu nedenle arzu ancak sembolik dolayımından geçtiğinde yani bozulduğunda var olur. Bu anlamda simgesel öncesi arzudan bir başka ifade ile dolayimsız arzudan bahsetmek anlamsızdır. Arzuyu Lacancı anlamda ihtiyaçtan ayıran daha doğrusu ihtiyacı da bir arzu nesnesi haline getiren de budur. İhtiyaç adlandırıldığı yani toplumsal bir ad ve nitelik kazandığı andan itibaren artık arzudur ve tam da bu nedenle bilinçdışının nesnesidir.

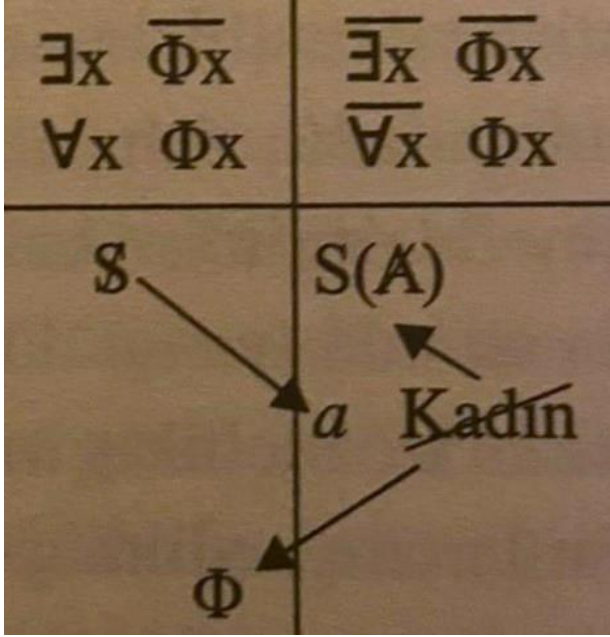
Bu bağlamda, hem kendi içlerinde yarılmış cinsiyetleri mümkün kılan hem de bu cinsiyetler arasındaki olası bir tür karşılıklık halini yok eden kastrasyonun belirleyiciliğinde, ki o farklı biçimlerle de olsa varlığa damgasını koyar, Lacancı anlamda fallus'un bir cinsin ya da toplumsal kesimin sahip olduğu bir özellik olarak ele alınması mümkün değildir. Fallus en nihayetinde bir kesimin sahip olduğu bir şey değil bir işaret edendir. O hem bilinçdışı hem de simgesel evren olarak Ötekinin eksikliğini gösterenidir. Lacan'a göre "fallusun bir imleyen (gösteren) olması, öznenin onu ancak Öteki'nin yerinde ulaşabileceğini ortaya koyar". Bir başka ifade fallus tam da Öteki'nin eksikliğine işaret ettiğinden kendisinin Öteki zemininde yani simgesel olarak ifade edilmesi mümkün değildir. Bu durum kendisini en açık şekilde çocuğun gelişim aşamasında ortaya koyar. "Annenin arzusu fallus olduğu içindir ki, çocuk onu tatmin etmek için fallus olmak ister", ancak bu mümkün değildir. Çocuk ancak fallusa sahip olmaya çalışabilir. Nitekim maskülen yapının tam da bu sahiplik talebi çerçevesinde yorumlanması gerektiği söylenebilir. "Arzuya içkin bölünme daha Öteki'nin arzusunun yaşanmasında kendisini belli eder." Lacan sözlerine şu şekilde devam eder; "Bu bölünme, öznenin fallusa denk düşen gerçek olarak sahip olabileceği şeyi Öteki'ne sunmasından dolayı tatmin olmasına zaten karşıttır, çünkü onun fallus olmasını isteyen aşk talebi için, sahip olduğu şey sahip olmadığından daha değerli değildir". Bir başka ifade ile çocuk var olarak Öteki'ne katıldığında Öteki'ni tam olarak tamamlama olanağı da ortadan kalkar. Bu eksik olma halinin kabulü ise bir anlamda feminen yapıya işaret eder (Lacan, 1994, s.59).

Bu konuya farklı bir açıdan da yaklaşmanın mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Lacan'a göre cinsel farklılığı yaratan unsur, kastrasyonun damgasını taşıyan eksiğin nasıl yapılandırıldığına ilişkindir (Zupancic, 2018, ss. 75-80). Lacan'ın hazırladığı şema bu konuda

oldukça aydınlatıcıdır. Bu noktada Lacan'ın hazırladığı şemanın bir "mathe" özelliği taşıdığına dikkat çekmek önemlidir. Mathe ise "basitçe bir gerçeğin biçimselleştirilmesi değil, Lacan'ın kendi tabiriyle biçimselleştirmenin açmazının biçimselleştirilmesidir" (Zupancic, 2018, s.104). Bir başka ifade ile bu şema da kendi içerisinde tutarsızlık gösterebilir ve tam da bu durum ona tutarsız olan gerçeğin ifadesi olma gücü verir (Lacan, 1973, ss. 5-52).

### Şekil 1.

#### Maskülen ve Feminen Yapı



Şemada (Zupancic, 2018, s. 78) matematiksel mantıkta kullanılan ifadeler değiştirilerek kullanılmıştır. Örneğin "∀ x simgesi 'bütün x'ler için' anlamına gelir. ∃ x simgesi de 'en azından öyle bir x vardır ki' anlamına gelir; bunlara sırasıyla tümel niteleyici ve varlıksal niteleyici denir" (Sokal ve Bricmont, 2023, s. 53). Bu anlamda şemanın kendisi farklı bir disiplinin imkanlarından yararlanma amacıyla oluşturulmuştur. Bir başka ifade ile onun tam bir metafor olduğu söylenemez çünkü açıklama sırasında kullanılan simgeler de anlamlarını kısmen değiştirir. Bu durum en bariz şekilde kendisini Lacan'ın bu ifadeler üzerinden kullandığı çizgide yani "değil" ifadesinde gösterir. Böyle bir ifade matematiksel mantıkta yoktur. Bu açıklamanın ardından şemanın yol göstericiliğini benimserseniz, şemanın sol tarafı maskülen yapıyı sağ tarafı ise feminen yapıyı gösterir. İncelememize maskülen yapıdan başlayalım. ∃ x simgesi ile, erkek kastrasyona uğramamış, ensest de dâhil olmak üzere istediği tüm zevklere erişimi olan mitsel bir figür olarak tarif edilir. Hemen ardından gelen ∀ x ise tam tersinin tüm x'lerin kastrasyona maruz kaldığını ilan eder. Bu ikisi beraber ele alındığında ise tüm erkeklerin kastrasyona

uğramamış bir figürün varlığını kabul ettikleri hatta tam da bu kabul zemininde var oldukları anlamı ortaya çıkar. Mitsel figür istisnadır ve tam da istisna olduğu için kurucudur. Diğer yandan bu figürün mitsel olması doğrudan kimsenin asla böylesi bir konuma sahip olmadığı anlamına geldiği gibi herkesin bu mitsel gerçeklikten feragat ettiği anlamına da gelir. Bir başka ifade ile kastrasyonun bu şekilde benimsenmesi “hiç sahip olunmayan bir şeyden vazgeçilmesi, yani imleyen düzeninin beraberinde getirdiği “eksi bir”in feraget ettiğimiz şeye dönüştürülmesi; hiç sahip olmadığımız bir şeyin kaybedilmiş bir şeye dönüştürülmesidir” (Zupancic, 2018, s. 79). Bu şekilde özne olmanın simgesel alan ile bağı da yeni bir anlama kavuşmuş olur. Gerçeğe asla sahip olunmamıştır ancak içerisinde işlev gösterdiğimiz simgesel evrenin kabulüyle, ona dâhil olunmasıyla asla sahip olunmayandan feragat edilir çünkü bu evrenin kendisi zaten eksiktir. Dolayısıyla eksikliğin kabulü ile gerçeğin de kendi konumunu kazandığı söylenebilir. Gerçek ile simgesel arasındaki bu bağı kendisini tam da bu eksikliğin gösterenin konumunda yani fallusta gösterdiği düşünülebilir. Nitekim cinsiyetlenme konfigürasyonları arasındaki fark da fallusun yani Ötekinin, simgesel evrenin eksikliğinin gösterenine karşı alınan tavırda saklıdır. Maskülen yapı ya da erkek kastrasyonu dolayısıyla fallusun belirleyiciliğini üstlenir. Daha doğrusu kendisini onun belirleyiciliğine bırakır ve bastırır. Bastırmayla birlikte asla sahip olunmayan bir gerçeğin kabulü de ortaya çıkar. Erkeğin genel olarak, gösterenin nasıl bu konumu kazandığı ile de ilgilendiği söylenemez çünkü onu bastırmıştır. Maskülen yapıyı tarif eden grafiğin sol tarafından alt kısmında bu gerçeğe işaret edilir: Bölünmüş öznenin (S) feminen yapıda yer alan a yani nesne a’ya doğru çekilmiş bir ok vardır. Ok ile ifade edilen bölünmüş öznenin yönelimidir. Peki neden nesne a’ya yönelmektedir? Nesne a neyi temsil etmektedir? Erkek, eksikliğin gösterenini kendisine kılavuz edindiği için (bu bastırmanın doğal bir sonucudur) o eksikliğin tamamlanabileceğine dair bir umutla hareket eder. Nitekim onun arzusu tam da bu nedenle boşluğa (hem kendindeki hem Ötekindeki daha doğrusu Öteki olarak kendisindeki) yerleştirdiği nesnelere yani ötekine yöneliktir. Lacan bir arzu nesnesi olarak tarif ettiği *nesne a* tam da bunu tarif eder. Grafikteki ok bu durumun ifadesidir. *Nesne a* halini alan bu boşluk, her zaman fantazilerle doldurulur. Lacan tam da bu yüzden özneleşmenin son aşamasına fanteziyi katetmeyi yerleştirir. Hem fantezilerin hem de *nesne a*’nın sürekli değişmesini, dönüşmesini sağlayan ise fallus imgesinin daha doğrusu bu imgenin somutlaşmasının farklı biçimlerde gerçekleşebiliyor olmasındandır. Ancak nesnenin içeriği değişse de işlevi değişmediğinden her zaman *nesne a* olarak adlandırılabilir. Bu anlamda *nesne a* adı Lacancı evrende, bir cismi olduğu

kadar söz konusu değişen cismin işlevinin de anlatmak için kullanılmaktadır. Grafiğin bu dinamizmi ise örtük olarak maskülen yapıda vuku bulan arzunun hem yapısını hem de dinamizmini ortaya koyar.

Şimdi şemanın sol tarafına yani feminen yapıya geçelim. *Nesne a'*ya giden oku takip edebiliriz. Kadın bu okun işaret ettiği gibi erkeğin *nesne a'*sı bir başka ifade ile onun ötekisi; arzusunun yönelimidir. Ancak feminen yapıyı maskülen yapı referansı ile irdelememekte fayda var. Bu nedenle bir kez daha şemanın sağ üst kısmından başlayalım. Şemanın sağ üst köşesinde kastrasyona uğramamış herhangi bir mitsel figürün kabul edilmediğini ifade eden bir işaret ile karşılaşırız:  $\exists x x$ . Kadın erkekten farklı olarak tarihte, mitte ya da bilinçdışında kastrasyona uğramamış herhangi bir figürün varlığını kabul etmez. Tam da bu nedenle kastrasyon zemininde hayat bulan eksiklik göstereni ile farklı tarzdan bir ilişki kurar. Bastırılmış olan tüm zevklere haiz bir baba figürü yoktur. Bu nedenle bir alt satırda 'her x olmayanlar x'dir', bir başka ifade ile 'x'in natamamı x'dir. Formülün ilk işaret ettiği açıktır; tüm erkeklerden bahsedebildiğimiz gibi tüm kadınlardan bahsedemeyiz. Peki neden? Bir kez daha üst satırda yer alan formülü temel almakta fayda var. Bu ilk satırda ( $\forall x x$ ), eksikliğin gösterenini bir evrensel gösteren olarak kabul etmediğinden, bir başka ifade ile evrensel, tam, tüm hazlara haiz herhangi bir figür kabul etmediğinden, onun eksikliğinin göstereninin de kendisini tam olarak belirlemesine izin verilmediği ifade edilir. Nitekim, feminen yapı tam da göstergenin kendisinde zaten eksik kabul edilen halinin bastırılması ile ortaya çıkar. Dolayısıyla gösterenin bu eksikliği gösterenin belirleyiciliğine de halel getirir. Her ne olursa olsun ancak sembolik zemininde var olduğumuzu hatırlarsak kaçınılmaz sonuca ulaşırız: Kadın yoktur. Daha doğru bir ifade ile tüm erkekleri niteleyen bir simgeden bahsedebilirken tüm kadınları niteleyen bir simgeden bahsedemeyiz. Bir başka ifade ile kadın yoktur ancak kadınlar vardır. Lacan'ın cinsiyet anlayışı özne anlayışı açısından oldukça belirleyici ve tartışmalı olduğundan bu konuya bir başka açıdan bakmakta fayda var.

Erkek için kadın, evrensel gösterenin yani fallusun ve onun taşıyıcısı olduğu kuralların belirleniminin ötesinde olduğu için ötekidir ve tam da bu yüzden *nesne a* işlevi görebilir. Erkeğin peşinde olduğu bütünlüğün sağlayıcısı olarak sürekli değişen fanteziler haline getirilebilir. Bu nokta oldukça önemlidir hem maskülen hem de feminen yapıda bastırılan, arzunun devindiricisi olmayı sürdürür. Öznenin arzusuyla bağı da bu şekilde oluşur.

Erkekten farklı olarak kadın, kendi belirlenmişliğini bastırmaz daha doğrusu bastırdığı, belirleyicinin eksikliğidir, tamlığı değil. Tam da bu nedenle kadının arzusu, erkeğin arzusu gibi

bastırılmış bir tamamlanmışlık peşinde değildir. Kadın, erkeğin ötekisi olarak baş gösterir ancak gözden kaçırılmaması gereken bu ötekiliğin erkeğin bastırma biçimi temelinde karşılık bulduğudur.

Bastırma genel olarak ilksel yani yapıcı olduğundan belirleyicidir. Ancak erkekten farklı olarak kadın, erkeği bir öteki olarak görmez aksine kendisini Ötekinin bir parçası olarak görür; erkeği ise Ötekinin belirlediği olarak. Bu noktada simgeseli de ifade eden Ötekinin kaide-kural anlamına da geldiğini unutmamak çok önemlidir. Kadın tam da kuralın tamamlanmamışlığı, olumsuzluğu ile yani son kertede simgeselin tamamlanmamışlığı, eksikliği ile, öznenin eksikliğinin kesiştiği noktada ortaya çıkar. Erkek dâhil olarak var olduğu simgeseli dolayısıyla onun tamamlanmamışlığını bastırarak ona bir temel gösteren payesi biçer. Bir başka ifade ile mitsel baba (Freud, 2020b, s. 22-30). Ötekinin ötekisinin olabileceğine dair bir kabuldür, kadın ise Ötekinin ötekisinin olmadığı düşüncesini benimser daha doğrusu bastırdığı budur. Bir başka ifade ile “kastasyonun açığa çıkması ile birlikte, istisnasız tümelliği olumlanan (meta-fallik istisnanın olumsuzlanması) fallik işlev bölünür” (Tomsic, 2017, s. 213).

Lacancı psikanalizde cinsiyetlenme konfigürasyonlarına son olarak farklı bir şekilde, bu belirlenimi temel alarak, tersten yaklaşmaya çalışalım. Kadının yalnızca erkeğin değil erkeğin bastırdığı kabulündeki gibi Ötekinin de ötekisi olması halinde, kadın ve erkeğin birbirini tamamlaması mümkün olacaktır. Bu durumda ise arzunun olduğu kadar bilinçdışının hareketi de sonlanacaktır. Diğer yandan bu anlayış Ötekinin ötekisinin mümkün olduğu kabulünden hareket ettiğinden simgesel evrenin tanımlanmasının yani belirlenip sınırlanmasının da olanaklı olduğu izlenimi yaratır. Bir başka ifade ile Ötekinin eksikliği öylesine temeldir ki onun ne kendi içinde ne de dışarıdan özne tarafından belirlenerek tamamlanması, ne de bu eksiklik temelinde gerçekleşen feminen ve maskülen yapının birbirini tamamlaması mümkündür. Bu noktada cinselliğin ve cinsiyetlerin neden ancak iki referans cinsiyet noktasıyla birlikte ortaya çıktığı da yeni bir anlama kavuşmuş olur.

Tek bir cinsiyetin söz konusu olduğu durumda, ilk olarak yalnızca maskülen yapının mevcut olduğunu düşünelim, öznenin simgeselin eksikliği ile olası tüm bağı da yitirilmiş olacaktır. O zaten Ötekinin eksikliğinin bastırılmasının dahası bu bastırılmışlığa bir bütünlük atfedilmesinin ve kendini bu zeminde belirleme halidir. Bu bağlamda erkeğin Ötekine bir bütünlük, Ötekinin ötekisi olarak bir bütünlük atfettiği söylenebilir. Halbuki bu bütünlük bir yanılsamadan ibarettir. Bu yanılsamanın yıkılması ise fallik fonksiyon ile kurulacak ilişkinin



dışında yeni bir ilişkiyi gerektirir. Öteki ile eksiklik temelinde eksiklik olarak ilişki. Kadın öteki olarak Öteki ile ilişkidir ve bu haliyle Ötekinin tamamlanmamışlığının göstergesidir. Arzunun hareketini sağlayan da cinsiyetlenmedeki bu ikiliktir. Erkek Ötekinin tamamlanabileceğine dair kabulü temsil ederken, kadın ise onun eksiklik olarak varlığına işaret eder.

Nihayet bu bağlamda maskülen ve feminen yapıdan bahsederken, birbirlerinden özerk, ayrı ve farklı öznelliklere işaret etmediğimizi de açıkça dile getirebiliriz. Aksine öznellik tam da bu iki yapı arasındaki salınımda ortaya çıkar. Kadın ve erkek ise bu durumda öznelğin ortaya çıkma durumunu karakterize eden iki uçtan ibarettir.

Lacan da iki farklı *jouissance*'ın varlık nedeni de bu şekilde belirir. Bir yanda (erkek) kendi asla sahip olmadığı bütünlüğü yaşama peşinde koşarken diğer yanda (kadın) kendi tamamlanmamışlığı ile bir diğer tamamlanmamışlık arasındaki ilişki kurmaktadır. Bu noktada Lacan'ın sözlerini hatırlamakta fayda var. Lacan  $S(\bar{A})$  ile işaret ettiğinin sadece kadının *jouissance*'ı olduğunu söyler. Tamamlanmamış Öteki yani  $S(\bar{A})$  ile kurulacak bir ilişki yalnızca kadına mahsustur.

Bu durum aslında bilinçdışı öznenin ortaya çıkışı ile yakından bağlantılı hatta onun özüdür. Genel olarak, simgesel zemin tam da eksik olduğu için bizi özne olmaya çağırır. Diğer yandan ondaki eksiklik onun devinimine de olanak sağlar. Ancak göstergelerin yalnızca birinin eksikliği durumunda dahi gösterenlerin gösterilenlerle ilişkisi dışında gösterenlerin kendi aralarında da bir hareket doğabilir. Bilinçdışının kendinden süre giden hareketi bu bağlamda hayat bulur. "İşte tam da bu manada burada söz konusu olan keyif esasen bilinçdışına (ve bilinçdışı gedğine) aittir; bastırılmış olarak değil, eksikliğiyle bilinçdışına kendi biçimini veren eksik imleyenin tözü olarak" (Zupancic, 2018, s. 82). Erkek gösterendeki eksikliği doldurma çabasındayken ve bu çabada sürekli yeni bir gösteren ararken (*jouissance*), kadın gösterendeki eksikliğin kendi hareketine dahil olur. "Bu keyif bilgideki eksiğin yerinde, o noktada bilinecek herhangi bir şey olmadığı için zuhur etmektedir. İşte tam bu manada kadının *jouissance*'i (Ötekiindeki) bilginin eksikliğinin imleyenidir" (Zupancic, 2018, s. 83). Bu belirlenim özünde öteki *jouissance* olmasa *jouissance*'dan da bahsedemeyeceğimiz anlamına gelir.

Kadın da erkek gibi bütünüyle oradadır, simgesel olarak vardır yani fallik fonksiyon kapsamına girer ancak bu kapsama giren kadın asla bir bütün değildir. Erkekten farklı olarak kadın, genel olarak Öteki ile öteki olarak ilişkiye girdiğinden kendisini bir tamamlanmamışlık olarak deneyimler ve bu şekilde o zaten başka tarz bir *jouissance*'a, öteki *jouissance*'a açıktır. Zupancic'in ifadesi ile erkek maskenin arkasında değişmez bir öz taşıdığını düşünürken kadın

maskeden başka bir şey olmadığını bilir (Zupancic, 2018, s. 83). Bu maskenin reddedilmesi anlamına gelmez. Aksine kadının da her zaman bir maskesi tabiri caizse 'ben'i ya da 'ego'su vardır ancak o bu maskenin arkasında bir başka maskenin olduğunu, maskenin kendisinin bu anlamda arkasındaki bir özü gizleme işlevi olmadığını, topluma katılma işlevi olduğunu bilir.

Bu bakış açısından ne kadının ne de erkeğin bir özü vardır. Ancak farklı biçimlerde, erkek bir özü olduğu yanılsamasını yaşarken, kadın yalnızca maskenin kendisinin bu işlevi yerine getirdiğini bilir. Zupancic bu durumu şu şekilde özetler; "ilişkide öteki olan kadının (varlığı için) kurucu bir istisnaya bel bağlaması mümkün değildir; kurucu bir aldatmaya bel bağlar o" (Zupancic, 2018, s. 83).

Özetle, erkeklerde olduğu gibi kadınlarda da kastrasyon bastırılmakta (aksi halde topluma, sembolik evrene katılım mümkün değildir) yani onun temel bir gösteren işlevine yükselmesine izin verilmekte ancak onun asıl yapısı da göz ardı edilmemektedir. Kadın onun kendisinde eksik olduğunu bilir ve eksikliğindeki yetersizliği tanır. Dolayısıyla onun kendini tam olarak belirlemesine de hanel getirir. O halde cinsel farkı oluşturan, bu belirleyiciliğin reddinde değil ona karşı benimsenen tutumdadır.

Tam da bu yüzden bu iki yapı birbirlerini tamamlamaz, bir bütünlük oluşturmaz onları yalnızca aynı ontolojik eksiklik ile baş etmenin iki yolu olarak kavramak gerekir. İki seçenek vardır; Ötekinin, simgeselin eksikliği reddetmek ya da kabul etmek. Bu seçeneklerden biri olmadan diğeri mümkün değildir. Eksikliğin, göstereni ister eksik ister tam kabul edilsin özneyi belirlemesine izin vermemek ise mümkün değildir. Nitekim özne ancak bu belirlenmişlikte ortaya çıkar. Dolayısıyla erkekliğin ve kadınlığın birbiriyle iç içe geçmiş hatta birlikte işlev gösteren ancak uçlaştırılarak ayrılabilen iki ayrı yapı ya da referans noktası olarak ele alınmaları gerekir.

Bu bağlamda, Lacan'ın artık erkeklik ve kadınlığı bir biyolojik ya da toplumsal fark olarak ele almadığı açık hale gelir. Onlar yalnızca öznelliği açıklamak, onun ontolojik çıkmaza verilen değişken bir yanıt olduğunun altını çizmek için ortaya serilen iki referans noktasıdır. İki yanıt olmadan tek bir yanıt yani özne de mümkün değildir çünkü bu durumda özne tam olarak belirlenmiş tabiri caizse özne olmaktan çıkmış olacaktır.

Aşırılaştırarak örnek vermek gerekirse, erkekte kaygı durumu 'Ben böyle biri miyim?' sorusu ile karakterize edilebilirken yani örtük olarak var olduğu kabulüne dayanırken, kadın da soru 'Ben var mıyım?' a doğru ilerler. Erkek var olduğu inancı nedeniyle vardır. Kadın ise maske

olarak (Zupancic, 218, ss. 85-86). Her ikisi de eksik olarak var olmanın yani özne olarak yegâne var olma biçiminin iki bağlantılı ancak ayrı karakteristiğidir. Bu durum özneler arası ilişkiyi de olanaksızlaştırır. Maskülen yapıdaki özneler kendi içlerinde, *nesne a'*lar yani fanteziler üzerinden bir ilişki kurarken, feminen yapıda eksiklikler üzerinden, eksikliğin kendi hareketinde bir başka eksiklikle ilişki kurulur. Bu durumun ileri bir adım olduğu doğrudur. Ancak bir kez daha öznedeki eksikliğin kendi hareketi ile Ötekinin eksikliği arasında bir tekabülîyet ilişkisinden bahsedilemez. Nitekim kadının eksikliğindeki hareketinin Öteki olarak simgesel yapıda değişikliğe yol açmasına olanak sağlayan da budur. Bir başka ifade ile Lacan'a göre özneler arasında doğrudan bir ilişki mümkün değildir, araya her zaman bilinçdışının fantezileri girer.

Bu noktada, bu belirlenimlerin Lacancı psikanaliz pratiğinden beslenen teorisinden çıkartıldığını belirtmekte var. Bir başka ifade ile öznellik teorisi temelinde söz konusu edilen özneler arası iletişimsizliği dair düşünceler, bu çerçevede, yalnızca Lacancı psikanalizden yola çıkılarak öne sürülmüştür. Bu çıkarımların geçerliliğini ölçmek için içerisinde yaşadığımız kapitalizm koşullarını açıklama çabasına girilmesi gerektiği söylenebilir. Nitekim bu argümanlar özelinde konuşursak, kişisel görünen psikanaliz pratiğinin özellikle toplumsal bir nitelik taşıdığına dikkat çekilmiştir. Kapitalizm hem toplumun hem de Ötekinin biçimlendirilmesinde başat bir rolü olduğu açıktır. Bu nedenle, Lacancı psikanalizi ve teoriyi değerlendirmek için, kapitalizm koşullarını ve bu koşullarda üretilen özneleri bir ölçü olarak almanın yerinde olacağını söylenebilir. Makalenin bağlamı içerisinde ilerlersek karşımızda şu soruların belirdiği söylenebilir. Her türlü özne arasındaki bu ilişkisizlik ile kapitalizm arasında nasıl bir ilişki vardır? Bu sorunun cevabı, kapitalizme yönelik eleştiri ve değişim taleplerinin biçimlendirilmesinde Lacan'ın psikanaliz anlayışından ne şekilde yararlanılabileceğine dair kimi belirlenimlerde bulunulmasına da yardımcı olacaktır.

## KAPİTALİST BİLİNÇDİŞİ

Öncelikle Marx'ın *Kapital*'inin ünlü meta fetişizmi bölümünde, kapitalizmin insanlar arası ilişkiyi metalar arasındaki ilişkiye dönüştürdüğü iddiasını Lacan'ın bakış açısından yorumlayalım. Marx'a göre;

Meta biçiminin esrarlı bir şey oluşunun nedeni, basitçe, insanlara, kendi emeklerinin toplumsal niteliğini, emek ürünlerinin nesnel nitelikleri olarak, bu şeylerin toplumsal doğal özellikleri olarak yansıtması ve dolayısıyla, üreticilerle toplam emek arasındaki toplumsal ilişkiyi de şeyler arasındaki, üreticiler dışında var olan toplumsal ilişki olarak göstermesidir (Marx, 2010, s.

82).

İlk bakışta, Lacan'ın tam da insanlar arasındaki herhangi bir ilişkinin mümkün olmadığına dair anlayışı nedeniyle meta fetişizmi düşüncesine temelden karşıt olduğu düşünülebilir. Ancak Marx'ın düşüncesi üzerinde küçük bir değişiklik yaparak Lacan'a yaklaşmamız mümkündür. Açık bir ifade ile insanlar arasında ilişkinin zaten mevcut ve hatta mümkün olmadığını kabul ettiğimizde, kapitalizmin gücünün ve etkisinin de bir açıklamasına ulaşmış oluruz. Kapitalizm tam da insanlar arası ilişkisizliği metalar arası ilişkisizlik yolunda kullanmaktadır. Bu bakış açısının insana dair ontolojik değişmez bir belirlenim iddiasında bulunduğu ve bu haliyle Marx'tan fersah fersah uzaklaştığı açıktır. Bir başka ifade ile Lacancı psikanalizin öngörülleri ontolojik bir temel olarak kabul edildiği takdirde, Marx'ın meta fetişizmi düşüncesine alternatif bir temelde ilerleyen bir açıklama yapmanın mümkün olduğu ileri sürülmüş olur. Bu bağlam içerisinde metalar arası ilişkiler tam da insanlar arası ilişkisizliğin hem göstergesi hem de sonucu olarak düşünülmüş olur. Bu düşünme biçimine iki nedenle karşı çıkmak mümkündür. Öncelikle, bu bakış açısında insanlar arası ilişkisizlik ontolojik bakış açısının bir getirisi olarak değişmez olarak kabul edilmiştir. Halbuki insan doğasına dair bu tarz bir kabulün Marksizm ile bağdaştırmak başlı başlıca bir problemdir. Bu durum Marksizmin ontolojiyi reddetmesinden değil, söz konusu ontolojinin emek temelli yapılandırılmamış olmasından kaynaklanır. İlkine nazaran daha pratik ancak bağlantılı olduğunu söyleyebileceğimiz ikinci problem ise, bu tarz bir bakış açısının insanın değişimine de görece bir sınır koymasından, bir başka ifade ile Marksizmin temel yönelimlerinden olan devrim fikrine mesafeli olmasından kaynaklanır. Şimdilik bu fazlasıyla önemli sorunları, ileride cevaplandırmak üzere bir kenara bırakıp devam edelim. Psikanalizin yol göstericiliğinde bu belirlenimi sahiplendiğimizde, kapitalizm özneler arası ilişkisizliği dönüştürmemiş aksine tam da bu ilişkisizlik temelinde hayat bulmuş ve onu işlevselleştirmiş olur. Nitekim Marx'ın kendisi de birkaç sayfa sonra şunu dile getirir:

Meta biçimi, burjuva üretiminin en genel ve en gelişmiş biçimi olduğundan, bugünkü egemen ve dolayısıyla karakteristik tarzıyla olmasa bile, tarihin daha erken zamanlarında ortaya çıkmıştır ve bu nedenle onun fetiş olma niteliği henüz daha kolay anlaşılır görünür. Oysa daha somut biçimlerde bu basitlik görünümü bile yok olur (Marx, 2010, s. 91).

Bu bağlamda, kapitalizm koşullarında öznenin nasıl tatmin olamadığı daha doğrusu sürekli tatminsizlik halini sürdürebildiği sorusuna da doğru bir yanıt verme imkânına kavuşmuş oluruz. Kapitalizm tam da var kıldığı sistemde, insanlar arasından herhangi bir ilişkisizliği garanti

altına alarak ve üzerinde yükselerek, insanlar arasındaki ilişkiyi *nesne a* haline getirir. Tomsic'in de belirttiği gibi "emeğin maruz kaldığı kapitalist dönüşümün tam kalbinde, çarpıcı derecede sıradan ve kapsamlı bir gerçek durmaktadır: emeğin piyasada alınıp satılıyor olması, orada bir meta olarak boy göstermesi" (Tomsic, 217, s. 78). Piyasaya çıkan emek ile birlikte meta fetişizmi hem temel kazanmış olur hem de sürekli hale gelir. Emek gücünün piyasaya çıkması ile birlikte, onun kullanım değerinin, değerinden düşük olması sonucunda, sınırsız meta üretimine zemin sağlanmış olur. Bu durum ise insanların ürettikleri ile olduğu kadar birbirleri ile iletişimsizliğini sürekli kılar. Bu anlamda kapitalizm koşullarında bilinçdışının bir başka ifade ile Ötekinin arzusunun insanlar arası ilişki olduğu söylenebilir. Aynı koşullarda var olan özneler de bu durumda, ilişkiyi kendilerini hayali bütünlüğe kavuşturacak şey olarak korumaya devam ederler; umut edilen cennet. Kapitalizmin asla gerçekleştirmediği ama aynı şekilde gerçekleştirebileceği umudunun korunmasını sağlayan bu tekrar eden motifi, Lacan'ın *nesne a* düşüncesine biraz daha yakından eğilerek yaklaşabiliriz.

Lacan'ın özenle ayırdığı, bu çalışmada da kısaca daha önce bahsedildiği gibi, *nesne a* iki farklı şekilde düşünülmelidir. Öncelikle o ancak onu var eden gerçek nesnelere, ilişkiler vasıtasıyla vardır. *Nesne a* bu anlamıyla sürekli değişen şeylerdir. Bu insanlar arası ilişkiler olabileceği gibi, bir araba, ev, çocuk vs. de alabilir. *Nesne a*'nın ikinci anlamı ise onun sürekli değişme olanağına yani işleyişine ışık tutar. Artık tatmin umudundan değil tatminsizliğin kendisinden keyif almaktır söz konusu olan. Bir başka ifade ile insan her zaman eksikliğin kendisinden de keyfini alır. Son kertede arzusunun gerçekleşmesinden kaçış söz konusu değildir. İnsanın devinimi budur. O halde sorun bu arzusunun ne şekilde gerçekleştirileceğidir.

Bu bakış açısından, kapitalizm koşullarında öznenin kısmen de olsa bir tatmine kavuşmadığı anlamı çıkmaz. Özne sahip olduğu, olmadığı, olamayacağı ve olabileceği metalar yani öteki üzerinden tatmin olmayı sürdürmektedir. Ancak bu tatmin yapısı gereği her zaman geçicidir, tatminsizlik bu anlamda daimdir. Hem geçici tatminlerin hem de tatminsizliğin kendisinden tatmininin sürmesinin ise yeni *nesne a*'lar yani meta üretimi ile gerçekleşeceği açıktır. *Nesne a*'nın bu iki belirlenimi birlikte düşünüldüğünde "Kapitalizmin tatminsiz olan, ama nihai tatminin mümkün olduğuna inanan özneleri" ortaya çıkar (McGowan, 2018, s. 121-122). Bu inanç ise tam da tarif edildiği biçimiyle maskülen yapının kendisine dairdir. Maskülen yapı bu bağlamda kapitalizmin hem ürettiği hem de teşvik ettiği öznellik biçimi haline gelir. Buna karşın feminen yapı yok edilemez çünkü o özneliğin bir başka reddedilemeyecek ucudur. Dolayısıyla ancak baskı altına alınıp, göz ardı edilir. Bu belirlenimin ardından meta fetişizmini olanaklı kılan,

tüm soyutluğunda ortaya çıkmasını sağlayan, Marx'ın ifadesi ile meta üretiminin en genel ve en gelişmiş biçiminin hangi zeminde gerçekleştiğini sormalıyız.

Hiç kuşkusuz, kısa cevap sınırsız bir meta üretimidir. Bu üretim ise temelde işçi sınıfını ve onun emek gücünü şart koşar. Ancak şartlar bununla sınırlı değildir. Aynı zamanda emek gücünün de bir meta olarak piyasada yer alması gerekir. "Para sahibinin meta piyasasında özgür işçiyi hazır bulması gerekir; burada özgürlük iki anlama gelir. Birincisi, bu kimse meta olarak kendi emek gücü üzerinde özgür bir kişi olarak tasarrufta bulunabilmeli, ikincisi, satılabileceği başka metalar bulunmamalı" (Marx, 2010, s. 170).

Yukarıda belirtildiği gibi emek gücü öyle bir metadır ki kullanım değeri yarattığı değer altındadır daha doğrusu "kullanım değeri değer kaynağı olma özel niteliğine sahip bulunan ve dolayısıyla tüketimi bizzat emeğin maddileşmesi ve bunun sonucu olarak da değer yaratması demek olan bir meta"dır (Marx, 2010, s. 170).

Kapitalistlerin bu anlamda bu metanın değerini bildikleri söylenebilir. Emek gücünün kapitalistler tarafından tüketimi doğrudan yeni bir değer üretimi ile sonuçlanır. Meta fetişizmi yani süre giden ilişkinin öznelere olan metalar ancak bu sömürü devam ettiği sürece mümkündür. Tam da bu yüzden Marx, kapitalizmin işleyişi için hukuki ya da pratik anlamda özgür işçilerin varlığını şart koşar. Aksi halde onlar kendi metalarını yani emek güçlerini piyasaya süremez ve kapitalistler ile güç mücadelesine giremezler. Kendileri meta olurlar. Ancak bildiğimiz gibi metaların üretilmeleri gerekmektedir. Dolayısıyla işçilerin de Lacancı anlamda sembolik olarak belirlendiklerini dahası zorunlu bir özgür seçimle emek güçlerini satmayı seçtiklerini söyleyebiliriz. O halde sıradaki soru, öznelere arasındaki ilişkisizlik üzerinde yükselen bu sistemin maddi dayanağının yani emek gücünün sahiplerinin asıl belirleyenin ne olduğudur.

İşçilerin farklılığı daha önce belirtildiği gibi sattıkları metanın özgünlüğünden yani değer üreten bir meta satmalarından gelir. Bu durumda işçiler kullanım değeri ile değer arasındaki dönüştürücülerdir. Onların bu anlamda bir tözü yoktur. Onlar kapitalizmin üzerinde yükseldiği bir başka ilişkisizliğin yani kullanım değeri ile değer arasındaki ilişkisizliğin, iki ayrı sistemin sınırının ortadan kalktığı noktanın adlarıdır. Bu anlamda imkânsızdırlar, sistem içerisinde, sembolik evrende mevcut olmaları mümkün değildir. O halde bu durumda, Lacancı bir ifade ile kadın oldukları ya da var olmadıkları söylenebilir. Bu bağlamda kapitalizmin maskülen bir yapıda olmasının yeni bir gerekçesini buluruz. Kapitalizm, yalnızca yukarıda tarif edildiği biçimiyle kendi yeniden üretimi için sahte hazlar, *nesne a'*lar ve onların alıcıları olan erkekleri üretmekle kalmaz,

aynı zamanda bir erkek olarak bir eksiklik temelinde var olduğunu da bastırır. Bu belirlenim patriarkal kapitalizmin de yeni bir tanımına davetiye çıkarır çünkü kadınların daha doğrusu kadın olarak proletaryanın sürekli baskı altında bulunmasının bir gerekçesini verir. Nitekim kapitalizm tam da işçi sömürsü temelinde yani kendi eksikliğini kanıtının reddi temelinde var olabilir. Bu ret ise ideolojinin kendisidir. Tam da bu nedenle egemen ideoloji ikiye bölünmüştür.

İdeoloji bir yandan bütün insanların tatmin olabileceği izlenimi yaratarak meta üretimini ve alıcısını üretirken diğer yandan da insanlar arası eşitsizliğin “doğal” bazı kaynaklarını öne sürmekten vazgeçemez. Tam da bu doğal nedenlerle işçiler eksik yani yokturlar. İşçi sınıfı bir yandan kapitalizmin kendi eksikliğini ifşası olduğu için sürekli yok edilmeye, bastırılmaya çalışılır. Bu bastırma kimi zaman doğrudan somut olarak işçilerin mücadelesine yöneliktir. Bu mümkün olmadığında yani olmadığında, işçi sınıfına tam da kendilerindeki eksik nedeniyle bu konumda oldukları, kapitalizm herkesi aynı eşitlikte daha doğrusu eşitsizlikte konumlandığı vurgulanır dolaylı olarak kapitalizmin eşitsiz koşulları bir kez daha doğaya atfedilir. Bu noktada işçilere karşı ikili bir ideolojik mücadelenin sürdüğü açıktır.

Bu durum ise bize Althusser’in ideoloji düşüncesinin haklılığını gösterir (Althusser, 2000, s. 37). O bir yanılsama değildir aksine yaşanan pratiklere doğrudan bağlıdır, bu pratiklerin gerekçesini yaratır. Bir başka ifade ile rıza ve öznellik yaratır. Lacancı bir ifade ile maskülen yapıyı kendisine temel alır. Ancak bu rızanın üretilmediği durumlarda da baskı göstermekten bir anlamda kendi görünür tavrı ile çelişmekten de imtina etmez. Bir kez daha Lacancı bir ifade ile kadını baskı altına almaya hatta varlığını reddetmeye doğru ilerler. O halde ideolojiyi ve kapitalist sistemi yaşanan sembolik sistemin kendisinden ayrı düşünmek mümkün değildir. O kendi eksik varlığını kendisiyle çelişerek sürdürmeye çalışmaktadır ve tıpkı işçiyi olduğu gibi kadını da bastırmayı sürdürür. Bu gerçeğe Lacancı anlayıştan baktığımızda ise yeni bir mücadele yöntemi bulmamız gerektiği açıktır: Kadın olmak yani olmamak. Tomsic’in de belirttiği gibi “mücadelelerin çoğulluğu, sınıf mücadelesinin tarihsel bir sabit olmadığı konusunda şüpheyi yer bırakmaz; kapitalist sınıf mücadelesi de daha önceki mücadelelerin basit bir devamı değil, bu mücadelelerin çözüme kavuşmasıdır” (Tomsic, 2017 s. 223). Kapitalizm koşullarında gerçekleşen sürekli meta üretimi, özne olarak da toplumsal cinsiyeti erkek ister kadın olsun, Lacancı anlamda erkekler daha doğrusu maskülen yapıda açıklanabilen özneler üretimi ile beslenmektedir. Bu durum, dolaylı olarak sistemde tanımlayan tüm kesimleri de çeşitli baskılar altına alınması ile sonuçlanmaktadır. Bu noktada, Lacancı perspektifte tanımlanamayan olarak kadın düşüncesi öne çıkmaktadır. Bu bağlamda, tanımlanamamanın bir baskı örneği olduğu

kadar bir mücadele perspektifi de sağladığı düşünülebilir. Kadın tam da kendi eksikliğinde Öteki'nin eksikliğini dışa vurmaktadır. Bu bağlamda, çalışmamızın başlangıcını oluşturan travma da yeni bir anlam kazanır. Bireysel görünen travmanın kökeninin olduğu gibi çözümünün de toplumsal bir nitelik taşıdığı daha önce belirtilmişti. Travmaların üstesinden gelmek doğrudan toplumu da değiştirmek anlamına gelir. Hem öznenin değişmesi hem de öznenin çevresini değiştirmesi anlamında. Bu bağlantı, ayrıca işaret edildiği gibi, travma ile öznenin oluşumu arasındaki ilişkide de kendisini gösterir. Öznenin oluşumu her zamana ilksel bir travmaya bağlıdır. Travma olmadan öznenin bahsedemeyiz. Toplumsal süreç temel alındığında ise sürece tersten yaklaşmak mümkündür.

Bilinçdışı Öteki olarak toplumsal bir nitelik taşır. Bu anlamda kendi eksikliğine işaret eden bir toplumsal yapının, öznenin yankılanacağı düşünülebilir. Bu durumda öznenin, maskülen yapının yol göstericiliğinin benimsendiği hallerde olduğu gibi Ötekini eksiksiz kabul edip hem kendi hem de Ötekinin eksikliğini bastırmaktansa, feminen yapının yol göstericiliğinde eksik olarak, toplumsal yapının da eksikliğini ortaya koyabilir. Bu durumda, kendinde toplumu feminen bir yapı olarak ve toplumun öznenin feminen yapıları olarak ele almanın kapitalizmle mücadele de yeni yollar açabileceği söylenebilir. Bu olanağın ise feminen yapı ile proletarya arasındaki ilişkinin belirlenmesi ile güç kazanacağı açıktır.

## SONUÇ

Lacancı psikanalizde hiçbir öznenin maskülen ya da feminen yapıya tam olarak ait olmadığını aksine bu iki belirleme arasında salındığını hatırlayalım. Bu durumda her bir öznenin bir yandan sistemi var eden bir yandan da onun hem ideolojik hem de yapısal imkânsız noktasına işaret ettiği ya da edebileceğini hesaba katmamız gerekir.

Bu şekilde, kapitalizm koşullarının Lacancı bir yorumunda işçi de yeni bir konuma ve anlama kavuşur. Öteki bu bağlamda hiç kuşkusuz kapitalizm koşullarına işaret eder. İşçi ise hem somut hem de ideolojik olarak (ki biri diğeri olmadan anlaşılabilir, bu çalışmada kısaca bahsettiğimiz meta fetişizmi irdemesi bunun net bir göstergesidir) Öteki olarak kapitalizmin eksikliğinin, kendinde ifşası anlamına gelir. İşçi aslında bu sistemde yoktur ya da olmaması gerekir. Marx'ın kullandığı proletarya kavramı da bu şekilde yeni bir anlama kavuşur. Proletaryanın, sınıf bilinci edinmiş işçi anlamına geldiği gerçeğinden hareketle, bu bilincin içeriğini yeniden yorumlayabiliriz.



Proletarya bu bağlamda kendi varlığındaki eksikliğin, kendi tözsüzlüğünün, belirlenmemişliğinin kapitalizmin eksikliğine işaret etmesi anlamına gelir. Bu durumda hedeflenmesi ya da mümkün olduğunun sürekli vurgulanması gereken, yeni, içerisinde herkesin mutlu olduğu, keyfini özgürce gerçekleştirdiği bir dünya değildir. Bu zaten kapitalizmde sürekli beslediği ancak asla mümkün olmadığını belirtmekten de imtina etmediği düşüncedir. O tam da bu şekilde kendi eksikliğini kapatmaya çalışmaktadır. Dahası bu düşünceyi beslemek proletaryayı bir geleceğe referansla yani bir başka *nesne a* olarak var etmek dolayısıyla onu proletarya olmaktan çıkarmak şu anki yokluğunu gelecekte varlığı ile telafi etmek ya da bunun için çaba göstermek anlamına gelecektir. Bu durum dolaylı olarak mücadele yöntemi olarak tıpkı kapitalizmin kendisi gibi maskülen yapıyı referans almak anlamına da gelecektir.

Ancak belki de sorun ve çözüm kapitalizm öznelerinin kendi ontolojik eksiklikleri temelinde işlev gösterdiğini gösterme becerisidir. Bu çıkarım bizi öncelikle son kısmın başında atladığımız sorulara götürür. Söz konusu ilk soruyu şu şekilde formüle edebiliriz; ontolojik bir belirlenim ile tarihsel bir bakış açısını bağdaştırma. Öncelikle bu soruyu yanıtlamakta fayda var. Görüleceği gibi bu sorunun cevabı, ikinci soruya da yani patriarkal kapitalizmle mücadele yönteminin de yolunu gösterecektir.

Bu noktada Althusser bir kez daha yol gösterici olabilir. Bu sorunun ortaya çıkışında Marx'ın oldukça indirgeyici bir yorumu örtük olarak benimsenmiştir. Bu yoruma göre "Marksist teori, nesnesine dair hakikati önceden kendinde bulundurduğunu iddia etmez, zira nesnesi özünde "tarihsel" olduğundan onu önceden bilemez, bu nesneyi ancak onun tarihsel niteliğini kabul ederek, bir teori olarak kendisine tarihsel bir nitelik atfederek bilebilir" (Althusser, 2021, s. 35). Bu bakış açısının adını doğru koymak gerekir; Marksizm değil tarihselcilik.

Tarihselcilik tüm gerçek olanı tarihsel olana indirger, varolan tek şey tarihsel olandır; bu yalnızca bütün bir bilgiyi değil, tüm bir imlemi, her bir sözcüğü tarihsel olana indirger; şu halde, hiçbir sözcük bize tarihsel olanı açıklayamadığı gibi, onun hakkında hiçbir şey de diyemez, zira her sözcük ve her anlam zaten önceden tarihseldir (Althusser, 2021, s. 41).

İçinden çıkılması gereken tuhaf dahası anlamsız bir döngü. Çıkışı ise bizzat Marx'ın kendisi vermiştir. Tarih tarihsellikle yani değişimle açıklanamaz. "Tarih istikrarlı bir yapı tarafından üretilmiş koşul ve araç olarak, bu istikrarlı yapının yeniden üretiminin değişimiyle tanımlanır" (Althusser, 2021, s. 42). Bir başka ifade ile her şey değişmez ya da her zaman değişmez. Kimi zaman aynı sistem içerisinde sistemin sürmesi için değişimler yaşanır (kapitalizm) kimi zaman ise bu yapıların kendisi kendi yapısal nedenleriyle değişir (feodalizmden

kapitalizme geçiş). Değişim sürekli dir belki, ama değişimlerin niteliği farklıdır.

Marx'ın bu konudaki katkısı ise kapitalizmin aynı kalabilmesinin koşulunun yani varlığını sürdürmesinin ancak kendini farklı bir biçimde de olsa yeniden üretmek mümkün olduğunu göstermesidir. Bir başka ifade ile kapitalizm değişmemek için değişir. Bu durum, tam da Lacan'ın psikanaliz düşüncesinde, maskülen yapının konumuna tekabül eder. Bu yapıyı benimseyen özne de sürekli farklı *nesne a'*lar peşinde koşmakta ancak kendi ve sistemin eksikliği temelinde hareket etmeyi reddetmektedir. Feminin yapıdaki özne ise aksine kendindeki değişimle toplumu değiştirdiği kadar, toplumda gerçekleştireceği değişimle kendini değiştireceğinin farkındadır çünkü o bir öteki olarak Ötekine dahildir. O halde Lacan'ın psikanaliz anlayışının ontolojik belirlenimlerini tarihsel olmadığı için reddetmek Marx'a değil, tarihselciliğe terstir. Peki, bu ondan yararlanmak için yeterli bir gerekçe midir?

Bu çalışmada özneye dair yapılan çıkarımlar da ontolojinin değişmeyen yapısının gereklerinden ziyade kapitalizmin ya da sembolik yapının değişmeyen karakterine dair çıkarımlar olarak değerlendirirse sorun ortadan kalkar. Onlar bu zeminde kapitalizmde yaşanan görece değişimi açıklamak için gerekli olan sabitler haline gelirler. Bu makalede de bu yönde bir çaba gösterilmiştir.

Marksist felsefenin sürdürdüğü teorik sınıf savaşında tarih kıtası ile birlikte psikanalizden de yararlanmasından daha doğru bir ifade ile yararlanmaya devam etmesinden büyük kazanımlar doğabilir. Nitekim mücadele, bilimlerle onların kendiliğinden ideolojisini ayırmak kadar ortaya çıkan bilimlerden yararlanmak ile de verilir. Bir başka ifade ile teoriyi, felsefeyi ve onun bir parçası olan ontolojiyi ya da bilimleri tarihselleştirmek ya da reddetmek (ki bir noktada bu iki tavır kesişir) bir çözüm değildir aksine bir mevziyi terk etmek anlamına gelir.

O halde öncelik, disiplinlerin kendi iddialarının ya da işaret ettiklerinin, kapitalizmin değişmeyen ve değişen yapısına dair bildiklerimizle olan tutarlılığını öne çıkarmaktır. Bu makale özelinde dile getirmek gerekirse, psikanalizi ve ontolojiyi değişmeyen aşkın bir temel olarak değil, aşılabilir bir yapıda olan kapitalizme dair belirlenim kaynakları olarak ele almak gerekir. Bu bağlamda ontoloji de üzerinde tarihin yaşandığı bir temel olmaktan çıkar, tarihi ve onda gerçekleşen değişimleri algılamamızı sağlayan belirliliklerden biri haline gelir. Aralarındaki tutarsızlıkların, içerisinde tartıştığımız simgesel evrenin eksikliğine işaret ettiğini düşünmek ise (bizi gerçeğe ya da varlığa yaklaştırmasa da) hem yaşadığımız simgesel evrenin hem de mücadele alanının bir miktar daha genişlemesi ile sonuçlanabilir. Yalnızca feminin yapıda

kendisini gösteren öteki *jouissance* bu konuda oldukça yol gösterici olabilir.

Arzunun hareketinin mücadelenin kendisinde ayrı tutulamayacağını akılda tutarsak bu belirlenim özellikle ayrı bir değer kazanır. Daha önce de belirtildiği gibi öteki *jouissance* Ötekinin eksikliğinden alınan keyfi kendisine temel alır. Bu anlamda, kapitalizmle mücadele onun bir bütünlük, tamlık olarak vaatlerine yerine getiremeyeceği gerçeğinden hareket eder hale gelir. Bu tamlığın sistem içerisinde gerçekleşmesi mümkün değildir çünkü sistemin devindiricileri (proletarya) ve onun eksikliğini kendiliğinden, kendiliklerinde ifşa edenler (feminen yapıdaki özneler) sistem tarafından tanımlanamadan kalırlar. Bu durumda, mücadele sistem içerisinde tanımlanma çabasından ziyade, kendini de tanımlamaktan aciz olan bu sistemin eksikliğinden keyif almaktan geçiyor olabilir. Bu bakış açısı, bir yandan özne ile öznenin dahil olduğu sistemi değiştirme arasındaki ikilemi ortadan kaldırırken, diğer yandan da mücadeleyi bir keyif haline getirir.

Özne ve sistem arasındaki ikilik ortadan kalkar çünkü özne kendisinde hedeflediği değişimi bu anlayış içerisinde ancak sistemde daim kılarak gerçekleştirebilmektedir. Aynı şekilde sistemin değişimi de öznelerin değişmesi anlamına gelir. Bu değişimi gerçekleştirmek de kendisinde bir keyiftir çünkü bu kez değişmemek için değil değişmek için değişmektir hedeflenen. Arzunun hareketi bu şekilde bilinçli bir şekilde özgür kılınabilir. Bu durumda toplumsal olarak anlam veremediğimiz yani kabul edemediğimiz durumlara da iki yaklaşım biçimimiz olduğunu söyleyebiliriz. Onların yanlışlığını reddetmek elzemdir hiç kuşkusuz ancak aynı şekilde onları tamamlayacak bir mükemmellik durumu, tamamlanmışlık durumu hayal etmek yerine, onların tamamlanmamışlığı ile uyum içerisinde ilerlemeyi seçebiliriz. *Jouissance* yerine öteki *jouissance*'ın peşinde koşabiliriz. Bu şekilde hayali ve asla gerçekleşmeyecek bir tamlık yerine değişimi hedeflemiş oluruz. Her zaman sürececek bir değişimi. Değişmezliği değiştirmeyen değil, sistemin eksikliğini kucaklayan ve bu şekilde onu değiştiren bir değişimi.

**Yazar Beyanı | Author's Declaration**

**Mali Destek | Atıf Şekli:** Faik Onur ACAR, bu çalışmanın araştırılması, yazarlığı veya yayınlanması için herhangi bir finansal destek almamıştır. | Faik Onur ACAR has not received any financial support for the research, authorship, or publication of this study.

**Yazarların Katkıları | Authors's Contributions:** Bu makale Faik Onur ACAR tarafından tek başına hazırlanmıştır. | Faik Onur ACAR was prepared by the author alone.

**Çıkar Çatışması/Ortak Çıkar Beyanı | The Declaration of Conflict of Interest/Common Interest:** Faik Onur ACAR tarafından herhangi bir çıkar çatışması veya ortak çıkar beyan edilmemiştir. | No conflict of interest or common interest has been declared by Faik Onur ACAR.

**Etik Kurul Onayı Beyanı | The Declaration of Ethics Committee Approval:** Çalışmanın herhangi bir etik kurul onayı veya özel bir izne ihtiyacı yoktur. | The study doesn't need any ethics committee approval or any special permission.

**Araştırma ve Yayın Etiği Bildirgesi | The Declaration of Research and Publication Ethics:** Faik Onur ACAR, makalenin tüm süreçlerinde Vira Verita E-Dergi'nin bilimsel, etik ve alıntı kurallarına uyduğunu ve verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığını, karşılaşılabilecek tüm etik ihlallerde Vira Verita E-Dergi'nin ve editör kurulunun hiçbir sorumluluğunun olmadığını ve bu çalışmanın Vira Verita E-Dergi'den başka hiçbir akademik yayın ortamında değerlendirilmediğini beyan etmektedir. | Faik Onur ACAR declares that he complies with the scientific, ethical, and quotation rules of Vira Verita E-Journal in all processes of the paper and that he does not make any falsification of the data collected. In addition, he declares that Vira Verita E-Journal and its editorial board have no responsibility for any ethical violations that may be encountered, and that this study has not been evaluated or published in any academic publication environment other than Vira Verita E-Journal.

### KAYNAKÇA

- Althusser, L. (2000). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları* (4. Baskı). (Y. Alp ve M. Özışık Çev.). İletişim Yayınları. (Özgün eser basım 1970).
- Althusser, L. (2021). *Ne Yapmalı?* (1.Baskı). (Y. C. Uslu Çev.). Sel Yayınları. (Özgün eser basım 2018).
- Barthes, R. (1979). *Göstergebilim İlkeleri* (1. Baskı). (B. Vardar ve M. Rifat Çev.). Kültür Bakanlığı Yayınları. (Özgün eser basım 1964).
- Evans, D. (1999). *Lacancı Psikanalize Giriş Sözlüğü* (1. Baskı). (U. Y. Kara ve T. Sivrikaya Çev.). Isık Yayınları. (Özgün eser basım 2017).
- Fink, B. (1995). *Lacancı Özne* (1. Baskı). (K. Güleç Çev.). Encore Yayınları. (Özgün eser basım 1995).
- Freud, S. (1994). *Psikanalize Giriş Dersleri* (1.Baskı). (S. Budak Çev.). Öteki Yayınları. (Özgün eser basım 1916-1917).
- Freud, S. (2020a). *Küçük Hans* (1. Baskı). (A. Fırat Çev.). İş Bankası Yayınları. (Özgün eser basım 1909).
- Freud, S. (2020b). *Totem ve Tabu* (1. Baskı). (Z.A. Yılmazır Çev.). İş Bankası Yayınları. (Özgün eser basım 1913).
- Green, A. (1992). *Kastrasyon Kompleksi* (1. Baskı). (L. Kayaalp Çev.). İletişim Yayınları. (Özgün eser basım 1990).
- Lacan, J. (1993). *The seminar of Jacques Lacan: Book III: The psychoses 1955-1956* (1. Baskı). (R. Girgg Çev.). W. Norton ve Company.(Özgün eser basım 1981).
- Lacan, J. (1994). *Fallus'un Anlamı* (1.Baskı). (S. M. Tura Çev.). Afa Yayınları. (Özgün eser basım 1971).
- Lacan, J. (2017). *Babanın Adları* (1. Baskı). (M. Erşen Çev.). Monokl Yayınları. (Özgün eser basım 2005).
- Lacan, J. (2019). *Yine / Hala* (1. Baskı). (M. Erşen Çev.). Metis Yayınları. (Özgün eser basım 1975).
- Lacan, J. (2022). *Freud'un Teorisinde ve Psikanalizin Tekniğinde Ben* (1.Baskı). (S. Kılıç Çev.). Metis Yayınları. (Özgün eser basım 1978).
- Marx, K. (2010). *Kapital 1. Cilt* (12. Baskı). (M. Selik ve N. Satlıgan Çev.). Yordam Yayınları. (Özgün eser basım 1867).
- McGowan, T. (2018). *Sahip Olmadığımız Şeyin Keyfini Sürmek* (1.Baskı). (K. Güleç Çev.). İmge Yayınları. (Özgün eser basım 2013).
- Sokal, A. ve Bricmonth, J. (2023). *Son Moda Saçmalar* (2.Baskı). (B. Gönülşen Çev.). Alfa Yayınları. (Özgün eser basım 1998).
- Tomsic, S. (2017). *Kapitalist Bilinçdışı* (1.Baskı). (B. E. Aksoy Çev.). Metis Yayınları.(Özgün eser basım 2015).
- Zupancic, A. (2011a). *Cinsellik Nedir?* (1.Baskı). (B. E. Aksoy Çev.). Metis Yayınları. (Özgün eser basım 2017).
- Zupancic, A. (2011b). *Komedi: Sonsuzun Fiziği* (1. Baskı). (T. Birkan Çev.). Metis Yayınları. (Özgün eser basım 2007).
- Zupancic, A. (2018). *Neden Psikanaliz?* (2.Baskı). (B. E. Aksoy Çev.). Metis Yayınları. (Özgün eser basım 2008).

---

<sup>i</sup> Bu makalenin ilk biçimi, ViraVerita 10. Yıl Teori ve Yaşam: Bir Aradalığın İmkanları Sempozyumu'nda 24 Kasım 2023 tarihinde "Lacancı Psikanalizde Travma, Bilinçdışı ve Toplumsallık" adıyla, tebliğ edilmiştir.

## NIETZSCHE'NİN *DER ANTICHRIST* METNİNİN TÜRKÇE ÇEVİRİLERİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

AN EVALUATION OF THE TURKISH TRANSLATIONS OF NIETZSCHE'S *DER  
ANTICHRIST*

Aysun YILDIRIM<sup>1</sup>

### Özet

Felsefe metinlerinin çeviriler yoluyla Türkçeye nasıl aktarıldığı, tartışmaya açık bir meseledir. Zira çeviriler, Türkçe konuşulan dünyada genel felsefi kavrayışların yönünü olumlu ya da olumsuz şekilde belirleyebilecek güce sahiptir. Eksik, kolajlanmış ya da filozofun esas düşüncesinden ziyade tercümanın kendi ideolojilerini yansıtan bir çeviri, orijinal metni doğru anlama açısından olumsuz bir nitelik taşımaktadır. Ayrıca bu tür bir çeviri kültürel ve felsefi bağlamda bir katkı sağlamamaktadır. Öte yandan samimiyetle ve çeviri faaliyetinin esas amacını dikkate alarak yapılan bir çeviri, kültürün ve felsefi kavrayışların serpilmesine önemli ölçüde olanak sağlamaktadır. Bu çalışmada, çevirilerin olumlu ve olumsuz yönlerini incelemek açısından adeta bir laboratuvar niteliği taşıyan, Nietzsche'nin *Der Antichrist: Fluch auf das Christenthum* yapıtının farklı Türkçe çevirileri değerlendirilmiştir. Değerlendirme, *Der Antichrist* metninin altı farklı Türkçe çevirisiyle sınırlandırılmıştır ve bu çevirilerde fark edilen temel sorunlar örneklerle ayrıntılandırılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Der Antichrist, çeviri hataları, üslup, anlam, sadakat.

---

|                                    |   |   |
|------------------------------------|---|---|
| Gönderim Tarihi/Submitted          | : | 18.01.2024  |
| Kabul Tarihi/Accepted              | : | 22.03.2024  |
| Sorumlu Yazar/Corresponding Author | : | Aysun YILDIRIM  |
| E-posta / E-mail                   | : | aysnyldrm93@gmail.com   |
| Doi                                | : | 10.47124/viraverita.1422156   |
| Atıf / To Cite:                    | : | YILDIRIM, A. (2024). Nietzsche'nin <i>Der Antichrist</i> Metninin Türkçe Çevirileri Üzerine Bir Değerlendirme. <i>ViraVerita E-Dergi</i> , (10)19, 127-142.<br>Doi: 10.47124/viraverita.1422156 |

---

<sup>1</sup>Bağımsız Araştırmacı (ORCID: 0000-0002-0295-0646).

### Abstract

The way philosophical texts are translated into Turkish is a matter of debate. The translations have the power to determine the direction of the general philosophical understanding in the Turkish-speaking world, either in a positive or in a negative way. Negative for the correct understanding of the original text is a translation that is incomplete, collaged, or reflects the translator's own ideologies rather than the actual thought of the philosopher. Furthermore, this kind of translation does not contribute to the cultural and philosophical context. However, a faithful translation, considering the primary purpose of the translation, provides a significant opportunity for cultural and philosophical comprehension. In this study, various Turkish translations of Nietzsche's *Der Antichrist: Fluch auf das Christenthum* will be evaluated as a laboratory for the study of the positive and negative aspects of the translations. The evaluation is limited to six different Turkish translations of *Der Antichrist*, and the main problems found in these translations are presented in detail with examples.

**Keywords:** Der Antichrist, translation errors, turn of expression, meaning, loyalty.



## Nietzsche'nin *Der Antichrist* Metninin Türkçe Çevirileri Üzerine Bir Değerlendirme

### GİRİŞ

Filozofların dünyayı anlama ve anlatma çabasıyla oluşturdukları yazılarının Türkçe konuşulan ve düşünülen dünyaya anlaşılır şekilde aktarılması, çevirilerden beklenen bir niteliktir. Öte yandan insanlığı besleyip yönlendirebilecek güce sahip bu metinlerin, aslına uygun bir şekilde Türkçeye kazandırılmasına dair de aynı derecede beklenti bulunmaktadır. Bu bağlamda bir felsefe metnini farklı dil dünyalarına aktarmak hem anlama yönelik hem de düşünsel ve dilsel bir faaliyet olarak görünmektedir. Bu noktada sorgulanması gereken konu açıktır: Düşünce, dil ve anlam bakımından incelendiğinde, felsefe metnlerinin Türkçe çevirileri, orijinal metinleri ne kadar doğru, anlaşılır ve aslına uygun şekilde aktarmaktadır? İlk elbette felsefe metinlerini Türkçeye doğru, anlaşılır ve esaslı şekilde kazandıran çeviriler vardır. Öyle ki bu çeviriler, felsefenin esas kaynaklarını bir kültüre katmaya, düşüncenin en yaratıcı örneklerini korumaya ve dünyaya açmaya yönelik yapılan en önemli faaliyettir. Fakat tam tersine bu önemli faaliyetin gerektirdiği özveriye ulaşamamış, ince bir sorumlulukla işlenmemiş veya esas düşünceyi farklı çıkar ve amaçlar sebebiyle sansürleyen asılsız çeviriler de mevcuttur. Bu çevirilerin ifşası, felsefeyi idama götüren uzun soluklu yanlış kavrayışların, bilerek ya da bilmeden yapılan çeviri hatalarının, belirsiz, anlaşılmaz aktarımların önüne geçmek ve düşüncelerin özünü açığa çıkarmak adına her daim atılması gereken bir adımdır. Bu nedenle burada değerlendirilen *Der Antichrist* metninin bazı Türkçe çevirilerinde karşılaşılan sorunları açığa çıkarmak, temel hedeftir.

### **DER ANTICHRIST ÇEVİRİLERİNDE FARK EDİLEN SORUNLAR**

*Der Antichrist*'in pek çok Türkçe çevirisi mevcuttur, ancak burada metnin incelenen altı farklı çevirisinde göze çarpan sorun ya da hatalar, en genel üç bağlamda ortaya koyulabilir: üslup, anlaşılabilirlik ve orijinal metne duyulan sadakat. Söz konusu metin Nietzsche gibi edebi söylemi güçlü olan bir düşünüre ait olduğundan, orijinal metinde vurgulanan ifadeleri dikkate almadan yapılan çeviriler göze çarpmaktadır. Bu nedenle ele alınacak ilk sorun üsluba yöneliktir. Çevirilerde keşfedilen bir diğer sorun, Türkçe okuyanlar için çeviri metinlerin açık ve anlaşılır

olmasını engelleyen bazı unsurlara yöneliktir. Karşılaşılan son sorun, filozofun yazısına sadık kalınmayarak yapılan ciddi oranda hatalı çeviri işlemlerine yöneliktir.

### Üslup Sorunu

Üslup, filozofların kendine has anlatım biçimi olmakla birlikte onların yazılarını canlı kılan yegâne yapıdır. Yazıdaki düşüncenin ve anlamın hareketini sağlayan, üsluptur. Orijinal metinlerdeki vurgulara ya da doğal üsluba dikkat edilmeksizin yapılan çeviriler, yazıyı sönük ve hareketsiz ifadelerle dönüştürmektedir. Bu durum, tümüyle bir çeviri hatası olarak düşünülme de yazının ruhunu yansıtmayan, yetersiz ve kurak çevirilere zemin hazırlamaktadır. Tercümanların orijinal metindeki doğal üslup ve vurguları çevirilerinde yansıtabilmesi, bir tür yorumlama becerisi olarak düşünülebilir. Fakat çevirideki yorum, yanlış anlaşılması gereken bir noktadır. Öyle ki tercümanın yorumlama payı, cümlenin veya sözcüğün karşılığını, filozofun bütünlüklü düşüncesine uygun şekilde hedef dile aktarmakla sınırlıdır. Konuya odaklı ve asıl anlatılmak isteneni vermeye yönelik bir yorumlama, özellikle düşüncenin vurgusu açısından uygun olacaktır. Aksi takdirde tercümanın yorumlama payını genişletmesi, filozofun yazısını kabul edilemez bir hataya sürükleyebilir. Burada sözü edilen yorumlama, tercümanın çevirdiği metnin ana dilini sadece nizami yapıda kusursuzca ve ezbere bilmesiyle değil, düşüncenin canlılığını yazıya yansıtmayı gerektiren bütüncül bir uygulamayı gerçekleştirebilmesiyle alakalıdır. Tercümanın kendi ana diline, çevirdiği yazının diline, filozofun temel felsefi düşüncelerine aşina olması ve filozofun ifade tarzının öngörüsüne sahip olması, söz konusu yorumlamaya olanak sağlayabilir. *Der Antichrist*'in yedinci bölümünde Nietzsche'nin üslubunu yansıtan bir ifade ve bu ifadenin farklı Türkçe çevirileri, konuya uygun örneklerdir.<sup>1</sup>

Onur Aktaş çevirisiyle: “*Burada* hekim olmak, *burada* amansız olmak, *burada* neşteri vurmak – tüm bunlar *bize* ait, bu *bizim* insan sevgimiz; böylece bizler filozofuz, biz Hyperborealılar!” (Nietzsche, 1999/2023, s. 174).

Korkut Ata çevirisiyle: “*Burada* hekim olmak, *burada* acımasız olmak, *burada* neşter kullanmak; hepsi bize aittir! Bu *bizim* insan sevgimizdir, bu yüzden filozoflarız biz, Hiperborlularız biz!” (Nietzsche, 2014, s. 18).

Oruç Aruoba çevirisiyle: “*Burada* hekim olmak, *burada* acımasız olmak, *burada* neşter kullanmak -bize aittir bu; bu *bizim* insan sevgimizdir, bu yüzden filozoflarız biz, biz Hiperborlular!” (Nietzsche, 1961/1969/2020, s. 19-20).

Yusuf Kaplan çevirisiyle: “İşte *burada* ‘fizikçi’ [tabip] olunmalıdır; işte burada acımasız olunmalıdır; işte burada *hasta*, masaya yatırılmalı ve hastalığa neşter vurulmalıdır; işte bu, *bizim* gibi filozofların, Hyperborea’lıların, bizim inandığımız türden bir filantropi / insan sevgisi anlayışına inananların, kısacası bizim işimizdir!” (Nietzsche, 1885/2008, s. 14).

Murat Batmankaya çevirisiyle: “Burada hekim olmak, burada acımasız olmak, burada neşteri vurmak — hepsi bize ait, hepsi bizim insanı sevme tarzımız, bundandır ki filozoflarız biz, biz Hyperboreios’lar!” (Nietzsche, 1990/2015a, s. 36).

Firuzan Gürbüz çevirisiyle: “Burada doktor olmak, burada acımasız olmak, burada bıçağı kullanmak –bize gerekli olan budur; insan sevgisindeki yöntemimiz budur, biz bu yüzden filozofuz, biz Hiperborlular!” (Nietzsche, 2015b, s. 19).

Nietzsche burada Hıristiyanlığın yaşam kuvvetini körelten bulaşıcı acıma hastalığına müdahale edecek cerrahi uygulamanın, filozofça bir tutumla gerçekleştirilebileceğini vurgulamaktadır. Felsefesinin temelini oluşturan yaşamı, canlılığı, coşkuyu diline yansıtan ve aynı zamanda bir filolog olan Nietzsche’nin, “yaşam reddiyesi” olarak kabul ettiği acıma hastalığına karşın sunduğu bu ifadeyi nasıl bir vurgu ve hissiyatla yazabileceği düşünüldüğünde, yukarıdaki çevirilerden hangilerinin onun üslubuna daha uygun olduğu fark edilebilir. Yalnızca Almanca “hier das Messer führen” ifadesinin “burada bıçağı kullanmak”, “burada neşter kullanmak” ve “burada neşteri vurmak” şeklinde birbirinden çok da farklı görünmeyen Türkçe karşılıklarına dikkat edildiğinde, “burada neşteri vurmak” ifadesinin Nietzsche’nin hitap frekansına en yakın aktarımı verdiği görülebilir. Düz bir çeviri ile “bıçağı kullanmak” ya da “neşter kullanmak” ifadeleri de doğru aktarımlardır, fakat bu ifadeler daha edilgen bir yapıda olduğu için bir nevi söylenenin vurgusunu köreltmektedirler. Oysa bir problemi kökten çözüme ulaştırmak anlamına gelen “neşter vurmak” deyimini, burada daha güçlü bir aktarım ve vurgu sağlamaktadır. Çünkü Nietzsche “hier das Messer führen” ifadesini, acıma hastalığına karşın cerrahi bir müdahaleyi kastederek kullanmaktadır ve bu ifade gerçek anlamdan uzak bir ifadedir. Türkçe’de çoğunlukla ifadeleri ya da sözleri gerçek anlamından farklı, daha güçlü, zengin ve edebi kılmak amacıyla deyimlere başvurulmaktadır. Dolayısıyla bu noktada “neşteri vurmak” deyiminin kullanılması, ifade bakımından Nietzsche’nin üslubuna daha uygun bir anlatım sunmaktadır.

## Anlaşılrlık Sorunu

Türkçeye çevrilen bir felsefe metni, okurların Türkçe anlama kabiliyetini işlevsiz hâle getiriyorsa bu, yapılan çevirinin esas amacının gerçekleşmediğini gösterir. Zira felsefe metinlerini Türkçeye kazandırmadaki birincil amaç, bilgi edinmenin koşulunu diğer deyişle, anlamayı sağlamaktır. Bir felsefe metninin anlaşılır olması hem bizzat felsefe disiplini için hem de düşüncelerin okurlara temas etmesi için temeldir. Aksi takdirde bizzat çeviri faaliyetinin kendisi de bir anlam ifade etmeyecektir. Bu nedenle çeviri metinleri anlaşılmaz kılan sorunlar dikkate değer bir ayrıntılandırma ile ele alınmalıdır ki buna sebep olan birbirinden farklı pek çok etken bulunmaktadır. Bu etkenlerden biri metni oluşturan bazı cümlelerin eksik, karmaşık ve belirsiz dizilimlerle aktarılmasıdır. Birleşik ya da birbirine bağlanan cümleler, Türkçeye çevrildiğinde daha uzun ifadelere dönüşebilir. Bu tarz ifadelerin fazla tekrar etmesi bazen metnin akışını aksatır ve okuyucu cümlenin sonuna ulaşana kadar anlam bütünlüğünü kaybeder. Tercümanın cümlenin özünü dönüştürmemek üzere yapabileceği biçimsel bir parçalama işlemi, bu soruna muhtemel bir çözüm olabilir. Ayrıca tercümanın orijinal ifadeyi çözümleyip daha sonra bunu, uygun sözdizimiyle Türkçeye yerleştirmesi gerekmektedir. Orijinal ifade bizzat tercümanın kendisi tarafından anlaşılmadan çevrildiğinde bu, yalnızca sözcüklerin hedef dildeki basit, yaygın ve yavan karşılıklarıyla kurulmuş ifadeler olmaktan öteye geçmemektedir.

Çevirileri anlamayı engelleyen ya da bir tür anlam karmaşasına sebep olan en önemli etken, filozofların temel felsefi kavramları hangi manada ve kapsamda kullandıklarının göz ardı edilmesidir. Gündelik dilde genellikle birbirinin yerine geçebilen kavramların felsefi dilde de birbirinin yerine kullanılması, söylenmek istenenin doğru ifadesini yansıtmayabilir. Çünkü filozofların ortaya koyduğu temellendirmeler, farklı anlamlarda kullandıkları kavramlarla birbirinden ayrılır. Olaylar, olgular veya konuların birbirinden ayrıldığı ve birbiriyle birleştiği noktaları dikkatle analiz eden filozofların, yapıtlarında kullandığı kavramların da aynı dikkatle çevrilmesi önemlidir. Özellikle “hakikat” (*Alm. Wahrheit, İng. Truth*), “gerçeklik” (*Alm. Realität/Wirklichkeit, İng. Reality/Truth*), “doğruluk” (*Alm. Wahrheit, İng. Truth*) gibi kavramların ayrımları gözden kaçırıldığında, felsefe metinlerinde ontolojik, epistemolojik ya da özgün kullanımlar açısından bir anlam karmaşası ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle sözü edilen kavramların felsefi terminolojideki gelişimi ve Nietzsche’nin bu kavramları ne yönde ele aldığı açıklanmalıdır.

### ***Gerçeklik, hakikat, doğruluk kavramları ve bu kavramların Nietzsche felsefesindeki yeri***

*Gerçeklik*, ontolojik olarak bu dünyanın somut, nesnel varlığıdır. Başka bir ifadeyle, doğada var olan, oluşan, değişen, yok olan nesnelere tümü gerçekliktir. İyonya felsefesiyle başlayan bu düşünce, doğadaki her şeyin temelinde bulunan *arkhe* araştırması ile gelişmiştir. Daha sonra bu somut, nesnel gerçeklik anlayışından soyut, kavramsal ve özsel bir gerçeklik anlayışına geçiş görülmektedir.<sup>ii</sup> Varlığın soyut, düşünsel veya özsel gerçekliğini kabul eden yaklaşımlar, varlığı metafiziksel bir düzlemde açıklamaktadırlar. Felsefede varlığın ne olduğuna dair bu tür metafizik açıklamalar, bizi doğrudan *hakikat* kavramına yöneltmektedir. Hakikat, anlamsal olarak somut, görünür gerçekliğin özüne ya da ötesine işaret eden bir kavramdır. Bu bağlamda hakikat, dolaylı bir gerçeklik türü olarak düşünülebilir. Varlığın ne olduğuna dair öne sürülen fikirler daha da soyut, belirsiz ve hatta ilahi bir safhaya sıçradığında, olgusal ve düşünsel gerçeklik anlamından kopuk bir hakikat kavramı ortaya çıkar. İşte tam da bu, gerçeklik ve hakikat kavramlarının filozofların temellendirmelerine göre değişen anlamlarını açığa çıkarır. Öyle ki doğa filozoflarının olgusal gerçeklik kavrayışından sonra varlığın metafizik yönünü işaret eden, fakat yine bir tür öz gerçeklik olarak addedilebilecek hakikat kavramı ortaya çıkmıştır. Dini, teolojik temellendirmelerde hakikat, içinde yaşadığımız dünyanın diğer deyişle, “fani dünya”nın ötesinde bulunduğu inanılan kutsal bir alana ve yaratıcı tanrıya işaret etmektedir. Hakikat ve gerçeklik kavramlarının anlam silsilesini temele alarak, bu kavramları insanın bilgi alanına dahil ettiğimizde ya da epistemolojik düzlemde ele aldığımızda *doğruluk* kavramı devreye girer. Olgusal gerçeklik temelinde doğruluk, genellikle insanın nesnelere yönelik bilgisinin, dış dünyanın gerçekliğine uygunluğu olarak tanımlanır. Eğer gerçeklik düşünsel, formel ya da özsel bir temelde kabul ediliyorsa doğruluk, bu kabul edilen gerçekliğin akıl ile veya filozofların ortaya koyduğu başka herhangi bir yolla elde edilen bilgiye uygunluğu olarak tanımlanabilir. Dini veya teolojik temelde doğruluk ise hakiki olana inanç ya da hakikatin bizzat kendisi olarak anlamını kazanır.

Genel bir anlam çerçevesine sığdırarak açıklamaya çalıştığımız gerçeklik, hakikat ve doğruluk kavramları, aslında filozofların kendilerine özgü kullanımlarına göre şekillenen anlamlara sahiptir. Bu bağlamda *Der Antichrist* metninin Türkçe çevirilerinden hareketle açıklık getirmeye çalıştığımız kavramlar, Nietzsche felsefesi için kritik bir düzlemde yer alır. *Der Antichrist*'te Nietzsche'nin sorunsallaştırdığı mesele, tümüyle *Wirklichkeit* ve *Wahrheit* kavramları üzerinden ilerlemektedir. Almanca *Wirklichkeit* kavramının Türkçe karşılığı

gerçekliktir. Wahrheit kavramı ise Türkçeye doğruluk ya da hakikat olarak çevrilmektedir. Fakat bu kavramların çevirilerde Nietzsche'nin eleştirel felsefi yaklaşımına göre barındırdığı anlamsal içerikle birlikte kullanılması oldukça önemlidir.

*Der Antichrist*'te Nietzsche'nin eleştiri oklarının hedefi, görünen dünyanın ötesinde mutlak bir hakikat olduğuna inanan, bu inancın koşulunu da kutsallığın doğru yolunda ilerlemek olarak belirleyen din sözcüleridir. Çünkü din sözcüleri, hakikati otorite temelli bir mutlaklık çerçevesinde değerlendirmektedirler. Bu tarz bir değerlendirmeyi temsil eden ve Avrupa'da yıllarca en yüksek değerler sistemi olarak görülen Hıristiyan ahlakı, Nietzsche için doğal, yaşamsal, canlılığın kaynağı olan ya da herhangi bir mutlak dayanak gerektirmeden "kendi değerini içinde taşıyan" tüm değerleri değersizleştirmiştir (Nietzsche, 1999, s.196).<sup>iii</sup> Bu dünyaya ait ne varsa onu aşağılayıp yalanlayan ve öteki dünya umuduyla mutlak bir hakikat tesellisi öne süren tüm ahlaki sistemler, Nietzsche'nin gözünde yıkılması gereken, yozlaşmış, eskimiş değerler bütünüdür. İşte tam da bu yıkılması gereken değer ve inanç kurgularını Nietzsche, Wahrheit kavramıyla ifade etmektedir. Bunun aksine tüm hakikatperestlerin reddettiği, görünen, değişen, doğal ve dünyevi olan ne varsa Nietzsche için Wirklichkeit kavramıyla ifade edilmektedir. Aslında bu kavramların anlamlarına göre dikkat gerektiren kullanımı, tamamen Nietzsche'nin eleştirel olarak ele aldığı ahlaki perspektiften kaynaklanmaktadır. Tüm eleştirilerini bir kenara bırakıp, sadece Nietzsche'nin kendi düşüncesine odaklandığımızda gerçeklik, hakikat, doğruluk gibi kavramların aynı anlama gelebileceğini söyleyebiliriz. Nietzsche'nin özgün düşüncesi şöyle ifade edilebilir: Dünyaya yönelik doğru bir değerlendirme, ancak bu görünen dünyanın hakiki gerçekliğinden yola çıkılarak yaratılabilir. Görünüş, gerçeklik, hakikat, doğruluk Nietzsche için sadece içinde yaşadığımız değişen, dönüşen dünya bağlamında ele alınabilir. Ancak esas meseleyi anlayabilmek açısından onun kendi düşüncesiyle, eleştirdiği düşünceleri ayırmak gerekir ki bunun için de kavramların hangi bağlamda ve anlamda kullanıldığını tespit etmek son derece önemlidir.

*Der Antichrist* metninin Türkçe çevirilerinde, Nietzsche'nin temel eleştirisi ve felsefi yaklaşımı dikkate alınmaksızın çevrilen kavramlara birkaç örnek vermek, irdelenen meseleyi daha da netleştirecektir. İlk olarak *Der Antichrist*'in sekizinci bölümünde yer alan bir ifadenin Murat Batmankaya tarafından yapılan çevirisine bakılabilir:<sup>iv</sup>

Bu zehirlenme, sanılandan çok daha yaygındır: kendini "idealist" olarak gören herkeste, teologlara mahsus kibirlilik içgüdüsüne sık tesadüf ettim — kişinin, üstün bir soydan geldiğine inanarak, hakikate tepeden ve şüpheyle bakma

hakını kendinde bulduğu her yerde... İdealist, rahip misali tüm yüce tasavvurları elinde tutar (— üstelik yalnızca elinde de değil!), onları iyi niyetli bir horgörüyle “idrak”e, “bilinç”e, “onur”a, “refah”a, “bilim”e karşı kullanır (Nietzsche, 1990/2015a, s. 37-38).

Bu alıntıda Türkçeye hakikat olarak çevrilen kavramın orijinal metindeki karşılığı Wirklichkeit'tir. Fakat Wirklichkeit kavramının yukarıda belirttiğimiz sebeplerden dolayı Türkçeye gerçeklik olarak çevrilmesi daha isabetlidir. Öte yandan Nietzsche'nin esas eleştirisi dikkate alındığında da burada hakikat yerine gerçeklik kavramının kullanılması gerektiği anlaşılacaktır. Nietzsche'nin eleştirisi, bu dünyanın nesnel gerçekliğinin dışında bir hakikat anlayışına sahip olan din sözcüleri ve idealistlere yöneliktir. İdealistler nesnel dünyayı görünüşler ya da değişen, gelip geçici nesnelere dünyası olarak, düşünsel dünyayı ise gerçeklik ya da hakikat olarak kabul ederler. Din sözcüleri, nesnel dünyayı -gerçekliği- yalan dünya, bu dünyadan ötelede tasvir ettikleri kutsal alanı ise hakiki dünya olarak kabul ederler. Dolayısıyla yukarıda sözü geçen idealistlerin ve din sözcülerinin tepeden gelen şüpheli bakışları, bağlandıkları hakikate değil, olduğu hâliyle bu gerçek dünyaya yönelmiştir. Bu nedenle burada hakikat değil gerçeklik kavramı kullanılmalıdır. Yukarıda verilen örneğe benzer bir hata, yine *Der Antichrist*'in sekizinci bölümünde yer alan başka bir ifadenin Firuzan Gürbüz tarafından yapılan çevirisinde karşımıza çıkmaktadır:“Rahip, yaşamı inkâr etmeyi, yalanlamayı, zehirlemeyi iş edinmiş bu kimse, daha üstün insan türü olarak görüldüğü sürece, şu soruya hiçbir yanıt bulunamaz: Gerçek nedir? Hiçliğin ve inkârın bu bilinçli avukatı, ‘Gerçek’in temsilcisi sayıldığı takdirde, gerçek zaten tersine dönmüş demektir” (Nietzsche, 2015b, s. 21).

Alıntıda Türkçeye “gerçek” olarak çevrilen kavramın orijinal metindeki karşılığı Wahrheit'tir. Nietzsche'nin ifade etmeye çalıştığı hâliyle burada Wahrheit kavramının en uygun Türkçe karşılığı hakikattir. Bu ifadede Nietzsche, din sözcülerinden bahsetmektedir ve ona göre din sözcülerinin temsil ettiği gerçek değil, bu gerçekliğin ötesinde olduğu varsayılan bir hakikattir. Din sözcüleri hakikat adı altında, yaşadığımız dünyayı yalan, yaşamsal kuvvetleri gelip geçici ve aldatıcı hevesler, yaşamın kendisini ise hiç olarak kabul ederler. Bu anlamda bir hakikat; var olan, deneyimlenen gerçekliğin karşısında zaten tepetaklak duracaktır. Bu sebeple yukarıda gerçeklik kavramının kullanıldığı her ifade, hakikat olarak çevrildiğinde en doğru anlam verilmiş olacaktır.

Wahrheit kavramının diğer Türkçe karşılığı, doğruluktur. Bu kavramın Türkçeye hakikat değil de doğruluk olarak çevrilmesinin koşulu, onun epistemolojik bir bağlamda kullanılmasıdır.

Zira doğruluk, bir bilgi ölçütü olarak epistemolojik, hakikat ise ontolojik temelde anlamını kazanır. Bu nedenle Wahrheit kavramının doğruluk anlamında mı yoksa hakikat anlamında mı kullanıldığına dikkat edilmeksizin yapılan bir çeviri, kavramın ontolojik ve epistemolojik temelini sarsan bir hataya sebep olacaktır. *Der Antichrist*'in yirmi üçüncü bölümünde yer alan bir ifadenin Yusuf Kaplan tarafından yapılan çevirisine bakıldığında, bahsedilen hataya örnek bir kullanım görülecektir:<sup>vi</sup>

Her şeyden önce, Hıristiyanlık, bir şeyin doğru olup olmamasının mutlak bir kayıtsızlık meselesi ama doğru olduğuna inanılan şeyin *nereye kadar* en yüksek önemi hâiz bir mesele olduğunu bilir. Hakikat ve inanç, doğru olan bir şeydir: Bu büsbütün farklı iki ilgiler dünyası, handiyse birbirinin zıddı olan bu iki dünya (Nietzsche, 1885/2008, s. 39).

Nietzsche burada daha açık bir ifadeyle şunu demek ister: Hıristiyanlık için var olanların kendisi ve bunların bilgisi arasındaki uyum anlamında bir doğruluğun olup olmadığı önemli değildir. Buna karşın Hıristiyanlık, bir şeyin doğru olduğuna yönelik inancı önemli bulmaktadır. Bu, olgusal olarak kanıtlanabilir yollardan ulaşılan bir doğruluk ile inanç yoluyla ulaşılan doğruluk arasındaki zıtlığı göstermektedir. Doğruluğun birbirine tamamen zıt olan bu iki anlamı, deneyim ve inanç zıtlığı olarak düşünülebilir. Sonuç olarak Nietzsche burada Wahrheit kavramını doğruluk anlamında kullanmaktadır. Yusuf Kaplan'ın "hakikat ve inanç, doğru olan bir şeydir" şeklindeki çevirisi, Wahrheit kavramının metinde kastedilen anlamına uygun olmamakla birlikte, ifadenin bütününe yayılan bir yanlışlık da barındırmaktadır. Buna karşın aynı ifadenin "doğruluk ve bir şeyin doğru olduğuna *inanç*" şeklindeki çevirisi, anlam bakımından daha uygundur (Nietzsche, 1999/2023, s. 190).

### Sadakat Sorunu

Üsluba ve anlama dair çeviri sorunları, genellikle filozofun felsefi yaklaşımının tercümanlar tarafından göz ardı edilmesinden kaynaklanmaktadır. Fakat bu, telafisi mümkün olmayan bir durum değildir. Tercümanların yaptığı çevirinin, metnin konusuyla özel olarak ilgilenen kimseler tarafından süzgeçten geçirilmesi, bu tür sorunlara muhtemel bir çözüm sağlayabilir. Ayrıca tercümanın, çevirdiği metnin yazarının genel felsefi perspektifine aşına olması, doğru bir çeviri için gereklidir. Bununla birlikte insanı bizzat bilinçli yapıldığına yönelik düşüncelere iten, tehlikeli ve telafisi zor bir çeviri hatası da mevcuttur. Bu ciddi hata, bazı tercümanların filozofların yazılarını, kendi kültürünce onaylanır olan meselelerin kavramlarıyla çevirme gayretinde açığa



çıkarmaktadır. İslam kültürünün lehine olmayan cümleleri, adları, sözcükleri vs. çeviri metinden çıkarma; Hıristiyanlık dininin yozlaşmışlığını metinlerinde eleştiri konusu olarak ele alan bir filozofu, İslam'a yakınlaştırma çabası ve bu yakınlığın doğruluğuna yönelik cesurca yapılmış yorumlar; ana metnin çevrildiği hedef dil Türkçe olmasına rağmen çoğunlukla İslami Arapça tabirlerle birtakım ululaştırma görevi gören sözcüklerin yoğun şekilde kullanılması gibi bazı incelikli işlemler, bahsedilen gayret ve hatalı girişimleri barındıran çevirilere özgü özelliklerdir. *Der Antichrist*'in elli beşinci bölümünde yer alan bir ifadenin Yusuf Kaplan tarafından yapılan çevirisi bu hataların ilk örneğidir:<sup>vii</sup> “‘Kutsal yalan’: Konfüçyüs için de, Manu’nun Yasa Kitabı için de, Hıristiyan Kilisesi için de geçerlidir: Ayrıca bu, Eflatun’da da yok değildir: ‘Hakikat mevcuttur’: Bu, nerede işitilirse işitilsin, orada *papazın yalan söylediği* anlamına gelir” (Nietzsche, 1885/2008, s. 114).

Almanca orijinal ifadede kutsal yalanı paylaşanlar arasında Muhammed’in de yer aldığı barizdir, fakat Kaplan’ın çevirisinde Muhammed adının çıkarıldığı görülüyor. Bu, yukarıda sözü edilen, İslam’ın aleyhine yazılan her ne varsa onu metinden çıkarma cüretinin en açık örneğidir. Böylesi bir uygulama ile filozofun yazısının eleştirel ve felsefi alt yapısı bozulmaya uğratılır. Metinlerin orijinal hâlimden sapan bir diğer çevirme işlemi, kitabın altmışıncı bölümünde ve yine Kaplan çevirisinde karşımıza çıkmaktadır:<sup>viii</sup>

Çünkü İslâm kültürü, asil bir kültürdü; çünkü İslâm kültürü, kökenlerini, temellerini insan fitratına borçluydu [insanın fitrî özelliklerini muhafaza edebilmesine borçluydu]; çünkü İslâm kültürü, İspanya’daki Müslüman hayatının nâdir bulunan, nefis hazinelerinin üzerinde bile *hayata* Evet diyordu!... Daha sonraları, Haçlılar, estirdikleri o toz bulutunun ortasında, aslında önünde diz çökmeleri gereken, diz çökmekle daha iyi bir iş yapmış olacakları bir şeye karşı, asil bir kültüre karşı, bizim bugünkü 19. yüzyıl kültürümüzle mukayese edildiğinde, bizim çağdaş kültürümüzün, kendisini, İslâm kültürünün yanında son derece yoksul ve oldukça “geç kalmış” bir kültür olarak görebileceği böylesine asil ve yüksek bir kültüre karşı savaş açmışlardı. Haçlılar, ganimet peşinde koşuşturuyorlardı, hiç şüphesiz ki. Çünkü Doğu, İslâm dünyası, zengindi... (Nietzsche, 1885/2008, s. 130).

Nietzsche yukarıda Kilise tarafından yozlaştırılmış Hıristiyanlığın, “11-12’nci asırlar arasında canlanan Mağrip” kültürünü çiğnemesinden söz eder (Ülken, 1997, s. 120). Ana metinde geçen Almanca “maurischen” ifadesi “die Maurin” kökünden türemiştir ve burada Mağribi kültürden bahsedildiği açıktır. Mağrip, söz edilen dönemlerde Müslümanların hakimiyet sürdürdüğü, “Tunus ve Sicilya’dan Endülüs’e kadar” uzanan, kuzeybatı Afrika bölgesinin genel adıdır. Nietzsche’nin bahsettiği bölge ve bu bölgede süren kültür, diğer çevirilerden farklı olarak

Kaplan tarafından kavramsal, bölgesel ve zamansal bağlamı göz önünde bulundurulmaksızın tümüyle “İslami kültür” olarak aktarılmıştır. Üstelik Almanca ana metinde hepi topu beş kere geçen İslam kavramı Kaplan’ın çevirisinde metnin fırsat verdiği her yerde türetilmiştir ve buna benzer uzun uzadıya İslam övgüsüne dönüştürülen pek çok bölüm vardır.

İslami terminolojiye ait “fitrat” sözcüğü –yukarıda fark edildiği üzere– Almanca *Instinkt* kavramının karşılığı olarak kullanılmıştır. Açıkçası Nietzsche’nin *Instinkt* (içgüdü) derken yaratılışa işaret ettiğini düşünmek, hiç de gerçekçi görünmemektedir. En genel ifadeyle *Instinkt*, her ne türden olursa olsun bütün canlıların, deneyimden ve bilinçten bağımsız olarak, yaşamlarını sürdürebilmesi için gösterdikleri tepkiler, içgüdüler anlamına gelmektedir. *Der Antichrist*’te Nietzsche, *Instinkt* kavramını iki bağlamda ele almaktadır ve bunlardan ilki, yaşam için, dayanıklılık için, güç için canlılığı ve hareketi sağlayan doğal kuvvetler ya da doğal değerlerdir. Bu, Nietzsche’nin en çarpıcı iddialarından biri olan “güç istenci” ile ilişkili bir anlamdır. Nietzsche, güç istencinin ve yaşamsal içgüdülerin olmadığı yerde, “çürümenin” ve “nihilizmin” hüküm sürdüğünü düşünür (Nietzsche, 1999, s. 172- 174). Nietzsche’nin yaşamsal olana karşıt olarak ileri sürdüğü bir diğer bağlam, “*Décadence- Instinkte*” olarak ifade edilebilir. Bu bağlam Nietzsche’nin düşüncesinde “ruhun tüm korkaklığının ve bezginliğinin onay bulduğu”, yozlaşmışlığın, hastalığın, çöküşün, çürümenin kaynağı olan, en aşağı içgüdü anlamına gelmektedir (Nietzsche, 1999, s. 185). Nietzsche’nin yaşamsal ve en önemlisi de doğal bir canlılık kaynağı bağlamında kullandığı *Instinkt* kavramının *fitrat* terimi ile karşılanması, anlamsal olarak yanlıştır. Çünkü Nietzsche, *Instinkt* derken tertemiz, günahsız, saf bir yaratılış özelliğinden bahsetmemektedir. Burada mevzu yaratılış değil, tümüyle canlı organizmaya özgü doğal, biyolojik bir yapıdır. Nietzsche’nin *Der Antichrist*’te odaklandığı temel nokta göz önüne alınırsa, onun metninin herhangi bir din tabanlı terminoloji ile çevrilmemesi gerektiği anlaşılabilir.

Aynı alıntıda göze çarpan ve had safhada serbestçe yapılan bir diğer hata, Nietzsche’nin, Batı’nın tüm zayıflıklarıyla yapması gerekeni, Doğu’nun asil İslam kültürünün “önünde diz çökmek” olarak belirlediğine dair oluşturulan ifadedir. Nietzsche gibi ateist bir filozofun, Hıristiyanlık başta olmak üzere, benzer yozlaştırmalarla düzenlenmiş dinlere karşı eleştirisini içeren bu yazı, Kaplan’ın çevirisiyle yoğun bir İslami zemine taşınmıştır. Gerçek şu ki tercümanın kendi zihniyetini oluşturan bu tür kabulleri çevirilerine yansıtması, dünyanın dilinde olan bir filozofun namını ve düşüncelerinin kaynağı olan yazılarını kullanmaktan, filozofun dünyayı anlatma çabasına ihanet etmekten başka bir şey değildir. Nietzsche’nin Hıristiyanlığın

yozlaşmışlığına yönelik eleştirilerinden destek alarak, onun yazdıklarının tıpkı bu dinler gibi tek tanrılı ve yaygın olan İslamiyet'in kavramlarıyla çevirmek, düşünceyi tehlikeye atan, hatalı ve geçersizliği kanıtlanması gereken bir işlemdir. Burada okurlara ulaştırılan filozofun yazısı değil, tercümanın birtakım ideolojilere, yerel kutsallıklara, yerel alışkanlıklara, yerel yaşam ve inanç prosedürlerine olan bağlıdır. Şu tümüyle doğrudur: Nietzsche, Hıristiyanlığın tüm yozlaşmışlığıyla, yaşamsal kuvvetleri çökerten bir *décadence* biçimi olduğunu savunur. Fakat o, aynı zamanda Hıristiyanlıkta olduğu gibi bu "fani dünya"da insanın gerçek, yaşamsal, dünyevi faaliyetlerinin kısıtlanması gerektiğini, çünkü öte dünyada bu faaliyetlerini özgürce gerçekleştirebilme ödülüne sahip olacağını vaat eden ne kadar sistem varsa hepsini, bir *décadence* biçimi olarak kabul eder. *Der Antichrist*'in orijinaline en uygun çevirilerinde Nietzsche'nin tüm yozlaşmış inanç öğelerine karşı nasıl bir duruş sergilediği açıkça görülebilir ve bir filozofun düşüncelerini yanlış kavramaya sebep olabilecek nitelikteki çevirilerin bu farkındalığı sayesinde doğru yönde bir çeviri tercihi yapmak mümkün hâle gelir.

## SONUÇ

Burada çoğunlukla *Der Antichrist*'in sorunlu çevirilerine değinilmesi, kitabın doğru, anlaşılır, aslına sadık ve Nietzsche'nin felsefi yaklaşımına uygun Türkçe çevirilerinin olmadığı sonucunu çıkarmaz. Zira karşılaştırılan altı farklı çeviri arasında, varlığıyla felsefe literatürünün kazanımları olan, nitelikli çeviriler de mevcuttur. Bu bağlamda öne çıkan çevirilerden biri Oruç Aruoba'nın çevirisidir. Çevirideki bazı ifadeler anlaşılır akıcılıktan yana çok ufak tatminsizlikler oluştursa da kavramların kastedilen anlamlarının gözetilmesi ve anlaşılmama ihtimali öngörülen ifadelerin açıklanması, Aruoba'nın uygun bir çeviri icra ettiğini gösteriyor. Murat Batmankaya çevirisinde ise bazı önemli kavramların anlam bakımından kullanımı gözden kaçırılmıştır, fakat kendisinin tercümanlık tavrı dikkate değerdir. Batmankaya, Almanca orijinalinden çevirdiği *Der Antichrist*'in, başka dillerde yapılmış çevirilerini de gözden geçirdiğini ve farklı geçişleri keşfetmeye çalıştığını belirterek, onaylanır bir çaba göstermiştir. Aynı zamanda, yaptığı çevirinin –her çeviride doğallıkla olabileceği gibi– hata barındırma ihtimalinin bilincinde olması, söz etmeye değer bir tercüman tavrı olarak görülebilir.

Bu değerlendirmede *Der Antichrist*'in en özgün Türkçe çevirisi, A. Onur Aktaş'ın *Mesih Karşısı: Hıristiyanlığa Lanet* başlıklı çevirisi olarak kabul edilmektedir. Bu çeviri, bir felsefe metninin nasıl doğru, süreğen ve anlaşılır şekilde çevrilebileceğini gösteren bariz niteliklere sahiptir. İlk kitabın Almanca orijinal hâliyle birlikte basılması, okurların karşılaştırma

yapabilmesi bakımından eleştirel okumaya olanak sağlarken, aynı zamanda yapılan çeviriye de bir güven oluşturmaktadır. Aktaş'ın orijinal metinde kullanılan bazı ifadeleri geleneksel terimlerle sınırlandırmadan, kastedildiği yönde en doğru anlamı verme yetkinliği sayesinde Nietzsche'nin yazısını, onun esas düşüncelerini bertaraf edebilecek, belirsiz kılabilir, çelişkili veya yanlış anlamaya sebep olabilecek herhangi bir terminolojik genellemeden kurtarmaktadır. Açıkça söylenebilir ki filozofların uğraştığı aynı felsefe kavramlarının her filozof için aynı anlamları temsil etmediği ayrımı, Onur Aktaş'ın tıpkı daha önce yaptığı Schopenhauer çevirilerinde olduğu gibi *Der Antichrist* çevirisinde de anlaşılabilir bir netlikte dir.<sup>ix</sup> Çevirinin bir başka ayırt edici özelliği, okuyucuya herhangi bir okuma zorluğu çıkarmamasıdır. Bu, Türkçe okuyan ve düşünen okurları, zaten çevrilmiş olan metni yine bir Türkçe sözlükle okuma yükünden kurtararak sağlanmıştır. Nietzsche'nin ya da başka herhangi bir düşünürün yazısını Türkçeye kazandıran böylesi çeviriler, genel felsefi kavrayışların da doğru bir zeminde ilerlemesini mümkün kılmaktadır. Felsefe, sorgulama, eleştiri ve düşüncelerin genişliğiyle doğru ilerleyen bir disiplindir. Bunları bertaraf edecek herhangi bir faaliyet felsefenin ve düşüncenin esas yapısını bozup, yıpratacaktır. Oysa farklı kültürlerle, düşüncelerle gerçek bir temas, düşüncenin en yaratıcı örneklerini geliştirmeye, sürdürmeye fırsat tanıyacak en önemli etkidir.

**Yazar Beyanı | Author's Declaration**

**Mali Destek | Atf Şekli:** Aysun YILDIRIM, bu çalışmanın araştırılması, yazarlığı veya yayınlanması için herhangi bir finansal destek almamıştır. | Aysun YILDIRIM has not received any financial support for the research, authorship, or publication of this study.

**Yazarların Katkıları | Authors's Contributions:** Bu makale Aysun YILDIRIM tarafından tek başına hazırlanmıştır. | This article was prepared by Aysun YILDIRIM alone.

**Çıkar Çatışması/Ortak Çıkar Beyanı | The Declaration of Conflict of Interest/Common Interest:** Aysun YILDIRIM tarafından herhangi bir çıkar çatışması veya ortak çıkar beyan edilmemiştir. | No conflict of interest or common interest has been declared by Aysun YILDIRIM.

**Etik Kurul Onayı Beyanı | The Declaration of Ethics Committee Approval:** Çalışmanın herhangi bir etik kurul onayı veya özel bir izne ihtiyacı yoktur. | The study doesn't need any ethics committee approval or any special permission.

**Araştırma ve Yayın Etiği Bildirgesi | The Declaration of Research and Publication Ethics:** Aysun YILDIRIM, makalenin tüm süreçlerinde Vira Verita E-Dergi'nin bilimsel, etik ve alıntı kurallarına uyduğunu ve verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığını, karşılaşılabilecek tüm etik ihlallerde ViraVerita E-Dergi'nin ve editör kurulunun hiçbir sorumluluğunun olmadığını ve bu çalışmanın ViraVerita E-Dergi'den başka hiçbir akademik yayın ortamında değerlendirilmediğini beyan etmektedir. | The Aysun YILDIRIM declares that he complies with the scientific, ethical, and quotation rules of ViraVerita E-Journal in all processes of the paper and that she does not make any falsification of the data collected. In addition, she declares that ViraVerita E-Journal and its editorial board have no responsibility for any ethical violations that may be encountered, and that this study has not been evaluated or published in any academic publication environment other than ViraVerita E-Journal.

## KAYNAKÇA

- Nietzsche, F. W. (1999). *Der Antichrist*. Fluch auf das Christenthum. Giorgio Colli undazzino Montinari (Ed.), *Kritische Studien Ausgabe* (KSA 6., s. 165-254) içinde. de Gruyter.
- Nietzsche, F. W. (2008). *Deccal: Sahte İsa* (1. Baskı). (Yusuf Kaplan, Çev.). Külliyyat Yayınları. (Özgün eser basım 1885).
- Nietzsche, F. W. (2014). *Deccal* (1. Baskı). (Korkut Ata, Çev.). Avrupa Yakası Yayıncılık. (Özgün eser basım [b.t.]).
- Nietzsche, F. W. (2015a). *Deccal: Hıristiyanlığa Lanet* (1. Baskı). (Murat Batmankaya, Çev.). Şule Yayınları. (Özgün eser basımı 1990).
- Nietzsche, F. W. (2015b). *Deccal* (1. Baskı). (Firuzan Gürbüz, Çev.). Alfa Yayınları. (Özgün eser basım [b.t.]).
- Nietzsche, F. W. (2020). *Deccal: Hıristiyanlığa Lanet* (2. Baskı). (Oruç Aruoba, Çev.). Kırmızı Kedi Yayınevi. (Özgün eser basım 1961/1969).
- Nietzsche, F. W. (2023). *Mesih Karşıtı: Hıristiyanlığa Lanet* (1. Baskı). (A. Onur Aktaş, Çev.). Akademim Yayınları. (Özgün eser basım 1999).
- Ülken, H. Z. (1997). *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü* (1. Baskı). Ülken Yayınları.

<sup>i</sup> Alıntının Almanca orijinali: “*Hier* Arzt sein, *hier* unerbittlich sein, *hier* das Messer führen – das gehört zu *uns*, das ist *unsre* Art Menschenliebe, damit sind *wir* Philosophen, wir Hyperboreer!” (Nietzsche, 1999, s. 174).

<sup>ii</sup> Elea Okulundan özellikle Parmenides, gerçekliği değişmeyen, yok olmayan, Bir ve bölünemez olarak kabul etmiş ve Platon’un görünüş-gerçeklik ayrımı ile ortaya koyduğu öğretisine zemin hazırlamıştır. Platon, doğada görünen tekil nesnelere görünüşler, ideaları ise gerçeklik olarak kabul eder. Ona göre idealar, görünüşlerin kendisinden pay aldığı özdür. Bu noktada somut, nesnel gerçeklikten soyut, kavramsal ve özsel bir gerçeklik kavrayışına geçiş görülmektedir.

<sup>iii</sup> Almanca orijinalinde alıntılanan ifadenin geçtiği cümlelerin bütünü : “Denn dies muss man begreifen: jede natürliche Sitte, jede natürliche Institution (Staat, Gerichts-Ordnung, Ehe, Kranken- und Armenpflege), jede vom Instinkt des Lebens eingegebene Forderung, kurz Alles, was seinen Werth in sich hat, wird durch den Parasitismus des Priesters (oder der ‚sittlichen Weltordnung‘) grundsätzlich werthlos, werth-widrig gemacht: es bedarf nachträglich einer Sanktion, – eine werthverleihende Macht thut noth, welche die Natur darin verneint, welche eben damit erst einen Werth schafft” (Nietzsche, 1999, s.196).

<sup>iv</sup> Alıntının Almanca orijinali: “Jene Vergiftung reicht viel weiter als man denkt: ich fand den Theologen-Instinkt des Hochmuths überall wieder, wo man sich heute als ‘Idealist’ fühlt, - wo man, vermöge einer höheren Abkunft, ein Recht in Anspruch nimmt, zur Wirklichkeit überlegen und fremd zu blicken... Der Idealist hat, ganz wie der Priester, alle grossen Begriffe in der Hand (-und nicht nur in der Hand!), er spielt sie mit einer wohlwollenden Verachtung gegen den ‘Verstand’, die ‘Sinne’, die ‘Ehren’, das ‘Wohlleben’, die ‘Wissenschaft’ aus, er sieht dergleichen *unter* sich” (Nietzsche, 1999, s. 174-175).

<sup>v</sup> Alıntının Almanca orijinali: “So lange der Priester noch als eine *höhere* Art Mensch gilt, dieser Verneiner, Verleumder, Vergifter des Lebens von *Beruf*, giebt es keine Antwort auf die Frage: was *ist* Wahrheit? Man *hat* bereits die Wahrheit auf den Kopf gestellt, wenn der bewusste Advokat des Nichts und der Verneinung als Vertreter der ‘Wahrheit’ gilt” (Nietzsche, 1999, s. 175).

<sup>vi</sup> Alıntının Almanca orijinali: “Vor allem weiss es, dass es an sich ganz gleichgültig ist, ob Etwas wahr <ist>, aber von höchster Wichtigkeit, *sofern* es als wahr geglaubt wird. Die Wahrheit und der *Glaube*, dass Etwas wahr sei: zwei ganz auseinanderliegende Interessen-Welten, fast *Gegensatz*-Welten” (Nietzsche, 1999, s. 190).

<sup>vii</sup> Alıntının Almanca orijinali: “Die ‘heilige Lüge’ – dem Confucius, dem Gesetzbuch des Manu, dem Muhammed, der christlichen Kirche gemeinsam: sie fehlt nicht bei Plato. ‘Die Wahrheit ist da’: dies bedeutet, wo nur es laut wird, *der Priester lügt*” (Nietzsche, 1999, s. 239).

<sup>viii</sup> Alıntının Almanca orijinali: “weil sie vornehmen, weil sie Männer-Instinkten ihre Entstehung verdankte, weil sie zum Leben Ja sagte auch noch mit den seltnen und raffinirten Kostbarkeiten des maurischen Lebens! ... Die Kreuzritter bekämpften später Etwas, vor dem sich in den Staub zu legen ihnen besser angestanden hätte, – eine Cultur, gegen die sich selbst unser neunzehntes Jahrhundert sehr arm, sehr ‘spät’ vorkommen dürfte. – Freilich, sie wollten Beute machen: der Orient war reich” (Nietzsche, 1999, s. 249).

<sup>ix</sup> Bkz. Schopenhauer, A. (2020). İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya (1. Baskı). (A. Onur Aktaş, Çev.). Doğu Batı Yayınları. (Özgün eser basım 1819). /Schopenhauer, A. (2020). Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine (1. Baskı). (A. Onur Aktaş, Çev.). Doğu Batı Yayınları. (Özgün eser basım 1813) /Schopenhauer, A. (2021). Doğadaki İsteme Üzerine (1. Baskı). A. Onur Aktaş, Çev.). Doğu Batı Yayınları. (Özgün eser basım 1836).

## SÖYLEM İZLEME VE NİTEL BELGE ANALİZİ

### TRACKING DISCOURSE AND QUALITATIVE DOCUMENT ANALYSIS

David L. ALTHEIDE<sup>ii</sup>, Çiğdem MANAP (Çevirmen)<sup>1</sup>

#### Özet

Yeni bilgi tabanları, gazeteler ve dergiler gibi kamuya açık belgeleri kullanarak içerik analizini geliştirmek ve kültürel değişimleri haritalamak isteyen araştırmacılar için yeni meydan okumalar ve fırsatlar sunmaktadır. Çalışmada nitel medya analizi, araştırma sorularının yorumlayıcı ve tematik analize izin veren bir araştırma tasarımına nasıl dönüştürülebileceğini göstermek ve zaman içinde, medya genelinde ve konular arasında eğilimler ve vurgular hakkında nicel bilgi sağlamak için 'söylem izleme' ile birleştirilmektedir. 'Korku söylemi' üzerine devam eden bir projeden elde edilen materyaller, büyük Amerikan gazetelerinde suç, korku ve kurban kavramlarını daha yaygın kullanma yönünde bir eğilim olduğunu göstermektedir. Makalede yöntemin kültürel çalışmalar araştırmacıları için olası kullanımı tartışılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Söylem izleme, nitel belge analizi, medya, söylem analizi, korku söylemi.

---

|   |   |
|---|---|
| Gönderim Tarihi/Submitted                 | : 20.03.2024  |
| Kabul Tarihi/Accepted                     | : 28.05.2024  |
| Sorumlu Çevirmen/Corresponding Translator | : Çiğdem MANAP  |
| E-posta / E-mail                          | : cigdemmanap@yahoo.com   |
| Atıf / To Cite:                           | : Altheide, D.L. (2024). Söylem izleme ve Nitel Belge<br>Analizi (Ç. Manap, Çev.). <i>ViraVerita E-Dergi</i> , 10(19), 143-161. |

---

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman Demirel Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sosyoloji Bölümü (ORCID: 0000-0003-0045-8284).

### Abstract

New information bases pose challenges and opportunities for researchers seeking to enhance content analysis and chart cultural shifts using public documents such as newspapers and magazines. A qualitative approach to media analysis is combined with a specific application, 'tracking discourse,' to demonstrate how research questions can be transformed into a research design that permits rich textual interpretive and thematic analysis, as well as provides quantitative information about trends and emphases over time, across media, and topics. Materials from an ongoing project on the 'discourse of fear' illustrate a shift in major American newspapers' coverage toward more extensive use of crime, fear, and victim. Implications for cultural researchers are discussed

**Keywords:** Tracking discourse, qualitative document analysis, media, discourse analysis, discourse of fear.



## Söylem İzleme ve Nitel Belge Analizi

### GİRİŞ

Sosyal bilimler öğrencileri veri toplamak için pek çok teknik kullanmaktadır. Medyanın 'içeriğin' organize edilmesi, ifade edilmesi ve anlamı ile ilişkili olduğu uzun zamandır biliniyor olsa da çok az kültür analisti bu ilişkiyi onlarca yıllık araştırmalara rehberlik eden genel bir iletişim teorisine dahil etmiştir (Couch, 1984; Innis, 1951; McLuhan, 1960; McLuhan ve Fiore, 1967). Bu çalışma, kültürel değişimleri incelemek, zaman içinde ve konular arasında 'söylemi izlemek' için elektronik veri tabanlarını kullanmaya yönelik bir yaklaşım sunmaktadır. Medya mantığını (Altheide ve Snow, 1991) ve formatını içeriğe bağlamak için kavramsal bir temel sunulacaktır. Sembollerin yaygın olduğu durumlarda bu sembollerin sonraki anlam yapılandırması için çerçevelere ve söyleme hem yansıdığı hem de katkıda bulunduğu tartışılacaktır. Bunu nitel belge analizi, 'söylem izleme' tartışması ve devam etmekte olan bir korku söylemi çalışmasından bazı örnekler izleyecektir.

Kültürel analiz yöntemleri genellikle belli türdeki belgelere dayanır ve çoğu yaklaşımda basılı materyaller kullanılır. Dijital medyanın ve özellikle Lexis/Nexis gibi çok büyük bilgi tabanlarının gelişimi, eski teknolojiyle cevaplanması hatta hayal edilmesi zor araştırma sorularının peşine düşmek için fırsatlar yaratmaktadır. Bununla birlikte soruları çerçevelemek için gerekli olan yeni metodolojik ve kavramsal tasarımlar yerine 'veri geliştirme' çalışmaları öne çıkmıştır. Örneğin, bu yeni gelişmeler hem nicel hem de nitel verileri bir araya getiren, değişim zamanını incelerken aynı zamanda derinlemesine ve yorumlayıcı anlatı analizini takip eden araştırma tasarımlarına uygundur. Buradaki zorluk, araştırmacılar ve bilimsel topluluklar için yeni paradigmlar oluşturma konusunda bir meydan okuma yaratan bu gelişmeleri bir dizi sorunun çözülmesine yardımcı olacak ve önemli araştırmalar sağlayabilecek fırsatlar olarak görmektir.

### Kitle İletişim Araçları ve Sosyal Tanımlar

Kitle iletişim araçları ve popüler kültür, etkili sembolik çevremizin çok önemli bir parçasıdır. Popüler kültür, yalnızca belirli konularda ne 'bildiğimiz' ve 'hissettiğimiz'i değil, aynı zamanda

'bilme', 'hissetme' ve 'dahil olma'nın neye benzediğini de tanımlayan en yaygın kültürel faktörlerden biridir. Neyse ki son birkaç yıldır daha fazla araştırmacı kültürün şekillendirilmesi, iletişim biçimleri, yüksek mevkilerde ve gündelik yaşamda sıradan konuların yanı sıra politik konuların ve pratik meselelerin formüle edilmesi de dahil olmak üzere, bireylerin sosyal gerçeklik hakkındaki tanımlarını ve bakış açılarını etkilemede kitle iletişim araçlarının ve popüler kültürün rolüne odaklanmıştır (Altheide, 1985, 1994; Best, 1995; Cerulo, 1998; Couch, 1984; Crane, 1992; Ericson v.d., 1991; Ferraro, 1995; Ferrell ve Sanders, 1995; Gerbner ve Gross, 1976; Glassner, 1999; Meyrowitz, 1985; Snow, 1983). Örneğin, popüler kültür, özellikle de televizyon haber bültenleri, suç ve tehlike haberlerini %600'den fazla artırırken, izleyicilerin büyük bir tehlike altında olduklarına ve çağdaş yaşamın çok güvensiz olduğuna inanmaları tesadüf değildir (Westfeldt, 1998). Bu iki 'olgu' dizisi nasıl bir araya getirilir? Örneğin vatandaşların yabancılarla konuşma konusundaki isteksizliğiyle ilgili haber içerikleri ve duvarlarla çevrili ve 'kapalı' topluluklara geçişin hızlanması arasında bağlantı kuran kavramsal köprü nedir? Bu duruma katkıda bulunan şeyin, korku ve tehlikeyle ilgili günlük söylemin bir özelliği olarak deneyimin sunulma, çerçevelenme ve temalaştırılma şekli olduğunu ve aynı zamanda bu tür konuları -ve korku söylemini- haberler için daha da popüler hale getirdiğini öne sürüyorum. Bu konuya aşağıda değinilecektir.

Kültür ve sosyal değişim üzerine çalışan öğrencilerin pek çoğu kitle iletişim araçlarının öneminden şüphe duymasa da bir yandan mesajların organizasyonu, inşası ve iletilmesi diğer yandan hangi mesajların hedef kitleye 'ulaştığı' ve ardından onları 'etkilediği' süreçlerle ilgili çok fazla karmaşık metodolojik sorun vardır (DeFleur ve Ball-Rokeach, 1982; McQuail, 1969). Bu çalışmada medyanın bireyler üzerindeki etkileriyle ilgilenilmeye devam edilse de medya etkilerini incelemedeki temel araştırma yaklaşımı, medya perspektiflerinin veya 'medya mantığının' sosyal çizgiler, sosyal ekoloji ve kültürel kimlikler dahil olmak üzere sosyal davranışı nasıl etkilediğini belirlemek ve izlemektir. Kitle iletişim araçlarının biçim ve içeriği günlük hayatın bir parçası olduğunda ve benliğin, diğerlerinin ve toplumsal sorunların toplumsal tanımlarına katkıda bulunduğunda, teorik sınırlar aşılar.

Toplumsal yaşamda kitle iletişim araçlarının incelenmesine yönelik yaklaşımım sembolik etkileşimcilik, yapısalcılık ve kültürel çalışmalar gibi çeşitli teorik perspektifleri içermektedir. Sembolik etkileşim, herhangi bir mesajın etkisinin bireyin (actor) durumu tanımlamasına yaptığı katkı olduğunu öne sürer. Bu görüşe göre, herhangi bir metnin nihai anlamı, bireyin haber

bültenleri gibi kültürel materyalleri yorumlamasına bağlıdır (Crane, 1992; Snow, 1983; Maines ve Couch, 1988). Dahası, toplumsal tanımların süreci ve sonuçları, 'yüz yüze' etkileşimin çok ötesine geçerek, günlük kararların verildiği anlam bağlamlarını şekillendiren büyük kararların verildiği alanları da kapsar. Hall'ın (1997: 405) "meta-güç" kavramı bu görüşü desteklemektedir: "Meta-güç, aktörlerin oynadığı oyunun türünü değiştirmeyi ifade eder; etkileşimi yöneten koşulların kaynak dağılımını değiştirmeyi ifade eder". Haberleri domine eden popüler kültür ve eğlence formatı, deneyimler, olaylar, sorunlar ve meseleler için değişen kültürel referans çerçevelerine katkıda bulunur. Çoğu zaman gerçekliğin üretimine ilişkin Marksist görüşten yararlanan kültürel araştırmalar, medya yöneticilerinin çıkarları, bakış açıları ve hizmet ettikleri çıkarlar da dahil olmak üzere, statükonun sürdürülmesinde -çoğu zaman izleyicilerin günlük yaşam deneyimleriyle çelişen- kitle iletişim aracılı mesajların temel rolüne dikkat çeker (Hall, 1977; Kellner, 1995; Kidd-Hewitt and Osborne, 1995). Yapısalcılık, mesajların kültürel bağlamlarını vurgulayarak en anlamlı iletişimin sembolik bir gösteren ile onun göndergesi veya gösterilen arasındaki derin ve doğal kabul edilen anlamlar ve ilişkilerle yankılandığını öne sürer (Eco, 1979; Fiske ve Hartley, 1987; Manning ve Cullum-Swan, 1994).

Araştırma ve bilimin de dahil olduğu gündelik hayatın çeşitli tarihsel, sosyal, kültürel ve teknolojik bağlamlarda ortaya çıkması kültürel çalışmalar öğrencileri için olağan bir durumdur. Kitle iletişim kuramlarının ve kitle iletişimin toplumsal hayat üzerindeki etkilerini inceleme yöntemleri, bilgi kaynakları ve analiz biçimleriyle ilgili karmaşık ve çoğu zaman açıkça dile getirilmeyen varsayımlarla kuşatılmıştır. Sembolik etkileşim, yapısalcılık, kültürel çalışmalar ve postyapısalcılık savunucuları, sosyal etkileşimin kökeni, doğası ve sonuçlarına ilişkin tartışmalarda, ürünlerden bilgi teknolojilerine, sloganlardan siyasi kinaye ve sosyal meselelere kadar kitle iletişim araçları dolayimli sembollerin içinde yüzmektedir. Başka bir deyişle, ne bildiğimiz ve nasıl bildiğimiz düşünömseldir. Nitel belge analizini ve söylem izleme yaklaşımını tartışmadan önce 'iletişim ekolojisi' hakkında kısa bir bilgilendirme gerekmektedir.

### **Nitel Araştırma ve İletişim Ekolojisi**

Tüm araştırma yöntemleri, altta yatan bir sosyal düzen teorisinin ve bir iletişim ve sosyal etkileşim teorisinin olduğunu farzeder (Cicourel, 1964). Toplum bilgi teknolojisine ve onun çeşitli iletişim biçimlerine alışmıştır ve artık bu teknolojileri doğal karşılamaktadır. Tıpkı yüksek irtifa dağ tırmanışında olduğu gibi yeni bir ortamdaki insanların farklı şekilde nefes almayı

'öğrenmesi' ve kısa sürede bunu rutin bir şekilde yapması gibi, postmodern medya kullanıcıları da yeni bilgi teknolojileri ve iletişim formatlarına nasıl uyum sağlayacaklarını 'öğrenirler' ve kısa süre sonra bunları hafife almaya başlarlar. Asıl zorluk, iletişim araştırmacılarının da bu formatlara uyum sağlamasıdır.

Bir duyarlılaştırıcı kavram (sensitizing concept) (Blumer, 1969) olarak, 'iletişim ekolojisi' kavramı, sosyal faaliyetlerin bilgi teknolojisiyle nasıl birleştirildiğini kavramaya yardımcı olmakta ve iletişim çerçevelerinin sosyal katılımı nasıl bilgilendirebileceğini yeniden kavramsallaştırmak için bir perspektif sunmaktadır (Altheide, 1995). Makalenin odak noktası, çağdaş toplumdaki arabuluculuğun biçimi hakkında daha fazla bilgi edinmek için bir perspektif ifade etmektir.

Çalışmada Ong (1982) ve McLuhan (1962) tarafından betimlenen anlam sürecinin 'mesajlaşma' bileşeni daha az vurgulanmakta ve etkili çevremizin daha önemli bir parçası haline gelen teknolojiyle donatılmış iletişimin mantığına ve ilkelerine değinilmektedir. Sosyal etkinliklerin ortaya çıkmasında kültürel bağlamın önemine dikkat ederek (Foucault, 1977), iletişim ve sosyal etkileşimin bilgi teknolojisi, mantık ve formatlar tarafından nasıl şekillendirildiği ve gündelik hayatta nasıl yer aldığına odaklanılmaktadır (Certeau, 1984).

İletişim ekolojisi bağlam içindeki iletişim sürecini ifade eder. İletişim ekolojisinin üç boyutu vardır: (1) bilgi teknolojisi; (2) iletişim formatı; (3) sosyal etkinlik. İletişim ekolojisi, "insanların tanımladığı ve deneyimlendiği şekliyle sosyal ve fiziksel çevreye atıfta bulunarak" etkili çevrelerimizi aydınlatılabilir (Pfuhl ve Henry, 1993, s.53). O halde esasen iletişim ekolojisi, sosyal etkinliklerin nasıl organize edildiğini ve sosyal düzen üzerindeki etkilerini anlamamıza yardımcı olmayı amaçlamaktadır. Bilgi teknolojisi ve iletişimdeki köklü değişiklikler karşısında çok az rutin faaliyet değişmeden kalır. Kısmen çok sayıda 'bilgi teknolojisinin' ortaya çıkması ve kullanılması nedeniyle, günümüzde çok sayıda insan faaliyetinin bu teknolojilerin mantığını içermesi veya bu faaliyetlere bu teknolojilerin mantığının aracılık etmesi giderek yaygınlaşmaktadır. İletişim ekolojisinin unsurları, aynı şeyi yapmanın alternatif veya 'daha hızlı' bir yolunu sunan işlevsel benzerlerinden daha fazlasını yaparlar; belirli 'eski' eylem biçimlerini gerçekleştirmeye yeni boyutlar eklerken dikkate alınması gereken farklı durumlara bağlı gerekliliklere de katkıda bulunurlar.

### **Nitel Medya Analizi**

Nitel belge analizi iki veya daha fazla değişken arasındaki sadece nicelik veya sayısal ilişkilere bakmaktan ziyade, altta yatan anlamların, örüntülerin ve süreçlerin araştırılması dahil olmak

üzere keşif ve tanımlamaya odaklanması bakımından diğer nitel metodolojilere benzer (Altheide, 1996; Berger, 1982). Tüm araştırmalar gibi yorumlayıcıdır ancak ampirik kalır, yani belirli anlamların ve vurguların örnekleri belirlenebilir ve kanıtlanmak üzere saklanabilir. Araştırmanın birincil hedefi daha geniş bir popülasyona genelleme olmasa da uygun örnekleme stratejileri kullanılırsa araştırmanın sonraki bir aşamasında genelleme yapılabilir.

Bu yaklaşım, sosyal yaşamda önemli olanın aslında belirli bir medya içeriği olmadığını, önemli olanın örneğin gençlerin televizyonda şiddet eylemlerini kaç kez izlediği olduğunu varsayar. Haber çalışanlarının süreçlerine, uygulamalarına ve bakış açılarına odaklanmak, organize bir üretim sürecinin haber raporlarını ve diğer eğlence odaklı programları nasıl şekillendirdiğini açıklığa kavuşturur (Altheide, 1976; Fishman, 1980; Fishman ve Cavender, 1998; Ericson vd., 1987, 1989; Gitlin, 1980). Bu eylemlerin anlamlarına ve gündelik konuşma ve etkileşimde nasıl çerçevelendiklerine daha fazla önem verilmektedir. Bunlar eğlence formatları da dahil olmak üzere medya mantığı tarafından çerçevelenir veya 'ortaya konur.' Örneğin, Gerbner ve diğerlerinin (Gerbner ve Gross, 1976; Gerbner vd., 1978) önemli çalışmalarına karşın, sosyal açıdan önemli olan kendi başına bir şiddet eylemi değil, daha ziyade, 'adaleti sağlamak için kötü adamlar iyi adamlar tarafından vurulur' örneğinde olduğu gibi, bu eylemin bir davranış biçimi veya eğlence vurgusunun bir parçası olarak bir senaryoyla nasıl bağlantılı olduğudur. Veya şiddet kullanımının bir şekilde cesaret, kurnazlık, beceri ve tabii ki seksle nasıl ilişkilendirildiğidir. O halde amaç davranış ve olayların bağlama nasıl yerleştirildiğini ve hangi temaların, çerçevelerin ve söylemin sunulduğunu sorgulamaktır.

Nitel medya analizi medya mantığının iptidai unsurları olarak formatların, çerçevelerin, temanın ve söylemin açıklanmasıyla başlar (Altheide, 1985, 1995; Altheide ve Snow, 1979; Best, 1999, 1995; Ericson v.d., 1991; Iyengar ve Kinder, 1987; Meyrowitz, 1985; Snow, 1983). İletişim ve 'medya formatları' önümüzde ne olduğunun genel bir tanımını veren çeşitli çerçeveleri farketmemizi sağlar. 'Medya mantığının' bir özelliği olarak formatlar zamanın (zamansal akış, ritim), mekânın (yer ve görsel düzenleme) ve deneyim tarzının (stil) temel organizasyonu ve varsayımlarıyla ilgilidir (Snow, 1983). Örneğin, haber kuruluşları tarafından 'korku söyleminin' nasıl inşa edildiğini incelerken, korku kelimesinin işaret ettiği söylemsel örüntüden ziyade, korku gibi belirli kelimelerle ilgileniyorum. Bu yaklaşım esasen olayların ve konuların nasıl paklendiğini ve mesajları farklı şekillerde yorumlayabilecek izleyicilere nasıl sunulduğunu sormaktadır.

Bir resmi duvardan ayıran sınır gibi, çerçeveler de neyin alakalı neyin alakasız olduğunu belirler (Epstein, 1973; Altheide, 1976; Fishman, 1980; Zhondang ve Kosicki, 1993; Berg, 1989). Yasadışı uyuşturucu kullanımı, bir 'ceza hukuku sorunu' yerine 'halk sağlığı sorunu' olarak çerçevelenebilir. Bunlar, sorunu tartışmanın yolunu ve bunu takip edecek söylem türünü içeren iki farklı çerçevedir. Temalar, temel olarak, izleyicilerin 'tanıyabilecekleri', 'muhtemelen daha önce duydukları' 'bir hikâye anlatmak' için ve dahası, buna bağlanabilecek kaynaklardan spesifik bilgiler almak için az zamanı olan gazeteciler tarafından kullanılan bir formata bağlıdır (Iyengar, 1991).

Diğer çalışmalarda belirtildiği gibi (Altheide, 1996), nitel belge analizi kategorik kodlamayı yani bir dizi ögeyi gözden geçirerek ilgili terimlerin ve konuların belirlenmesini ve elektronik bilgi tabanlarından belgelerin teorik örneklemesinin yapılmasını, daha sistematik analiz için bir protokol geliştirilmesini içerir; ardından temaları, çerçeveleri ve söylemi netleştirmek için benzerlikler ve farklılıklar değerlendirilir. Temel adımlar şöyledir:

- Araştırılacak belirli bir sorun bulmak.
- Bilgi kaynağının süreç ve bağlamına aşina olmak (örneğin gazetelerin, televizyon kanallarının etnografik çalışmaları). Muhtemel bilgi kaynaklarını (belki de belgeleri) keşfetmek.
- Özellikle formata dikkat ederek, ilgili belgelerin birkaç (6-10 arası) örneğine aşina olmak. Makale gibi bir analiz birimi seçmek (bu değişebilir).
- Veri toplamaya rehberlik etmek ve bir protokol (veri toplama sayfası) taslağı hazırlamak için çeşitli öğeleri veya kategorileri (değişkenleri) listelemek.
- Çeşitli belgelerden veri toplayarak protokolü test etmek.
- Protokolü gözden geçirmek ve protokolü geliştirmek için çeşitli vakalar seçmek.

Sözcükler, söylem pratiklerini yönlendiren sembolik çerçeveler haline geldiklerinde güçlüdürler. Bu sorulara yaklaşmanın bir yolu, 'söylem izleme' veya belirli konuları, kelimeleri, temaları ve çerçeveleri belirli bir süre boyunca, farklı konularda ve farklı haber kaynaklarında takip etmektir. Ericson ve arkadaşlarının (1989, s.15) belirttiği gibi, "haberlerin söylemi, toplumun kendini tanımasının önemli araçlarından biridir. Gazetecilerin dünyayı anlamlandırma yöntemlerini incelemek, toplumu anlamının önemli bir yoludur". Söylem izleme uzun bir periyotta çeşitli kategorilerdeki frekansları not edilirken, içerik analizine bilgisayar teknolojisi yoluyla erişilebilen NEXIS gibi yeni bilgi tabanlarına etnografik bir yaklaşım uygulayan nitel bir belge analizi tekniğidir (Altheide, 1996; Grimshaw ve Burke, 1994; van Dijk, 1988).

## Söylem İzleme

Söylem izleme nitel belge analizinin bir uygulamasıdır. On iki adımdan oluşan söylem izleme bir protokol taslağı oluşturmadan önce ilgili belgelere aşina olmayı gerektirir; ardından konu ve temalar önerirken formatlara ve vurgulara aşina olmak için ek belgelerle güvenilirliği ve geçerliliği kontrol edilir. İlk açık kodlama (manifest coding), zaman içinde ve konular arasında kapsam ve vurgudaki değişiklikleri izlemek için ortaya çıkan kodlamayı ve teorik örnekleme içerir. Örneğin, aşağıda tartışılacak olan 'korku' çalışmasında korkunun tarihi, yeri, yazarı, formatı, konusu, kaynakları, teması, vurgusu ve dilbilgisi (isim, fiil, zarf olarak) hakkında veri elde etmek için bir protokol oluşturulmuştur. Materyaller toplandıktan sonra bir bilgi tabanına yerleştirilmiş; Word 7 ve NUD\*IST aracılığıyla nitel olarak ve Excel aracılığıyla nicel olarak analiz edilmiştir.

Boole araması (örneğin, 'suçla ilgili 10 kelime içinde korku') kullanılarak belgeler bulunabilir, analiz edilebilir, arama terimleri ayarlanabilir ve rastgele veya 'teorik örnekler' için ek aramalar yapılabilir (örneğin, '1998'de Columbine Lisesi'ndeki silahlı saldırıdan önce okullardaki 10 kelimelik korku'). Veri toplama ve analizi, diğer yöntemlerden daha uzun sürebilir çünkü teknoloji muazzam miktarda malzemeye, karşılaştırmalı araştırmaya ve kavramsal iyileştirmeye anında erişime izin vermektedir. Çok sayıda belge keşfedilebilir ve materyallere 'doğal deney' araştırma tasarımları uygulanabilir ve aynı zamanda tek tek belgeler nitel olarak analiz edilebilir.

O halde genel olarak 'pratik kurallar' oldukça basittir. Bir projeye birkaç kategoriyle başlayıp diğer belgeleri incelerken diğer kategoriler eklenebilir. Protokoldeki hiçbir madde 'tek başına' olmamalı veya sırf cevaplar 'ilginç' olacağı için protokole dahil edilmemelidir. Protokoller bir etkinliğin zamanı, yeri ve tarzı gibi sosyal eylemin yönleriyle ilgili öğeleri içermelidir. Amaç sayısal veya harf kodlarının yanı sıra açıklamaları da içerebilen bir protokol oluşturmaktır. Genellikle en faydalı materyaller açıklamalardan hatta belgeden yapılan alıntılardan gelir. Aksiyonun 'dramaturjik karakterini' yakalayacak kategorileri dahil edilmelidir. Farklı bir ifadeyle ne/nasıl yapılıyor, nerede ve ne zaman yapılmış, kim tarafından, hangi gerekçeyle yapılmış ve herhangi bir saik var mıydı? Son olarak, bu vakanın diğer vakalarla benzerlik ve farklılıklarına dair araştırma notlarına ve yorumlara protokolde bir yer sağlamak yararlı olacaktır.

Kısaca nitel medya analizi şunları içerir:

- Kolayca erişilebilen kapsamlı bir bilgi tabanı,

- Karşılaştırmalı arama için bir gerekçe,
- Değişiklikleri ve eğilimleri sıralama,
- Düz anlam ve anlam kaymalarının incelenmesi,
- Kelimeleri anlamlı kalıplar ve temalar halinde birleştirmek,
- Kalıpları diğer kitle iletişim araçlarına ve popüler kültüre yaymak.

### Korku Söyleminin İzini Sürmek

Bu noktalardan birkaçı, yaygın iletişim, sembolik farkındalık, tehlike ve riskin etkili çevrenin temel özelliği olduğu beklentisi olarak tanımlanabilecek korku söyleminin izini sürmeye yönelik devam eden bir projeden bazı materyallerle örneklenebilir. Araştırmacılar onlarca yıldır bu tür kaygıların kitle iletişim araçlarının eğlence kadar haber kapsamıyla da bağlantılı olduğunu tartışmışlardır (Comstock, 1980; MacKuen ve Coombs, 1981; Surette, 1998). Çok sayıda araştırma ve teori, haber medyasının kamu gündemine, resmi ve siyasi retoriğe, sosyal sorunlara ilişkin kamuoyu algılarına ve tercihlere katkıda bulunduğunu göstermektedir (Graber, 1984; Shaw ve McGombs, 1977). Pek çok insan için genel olarak kitle iletişim araçları ve özel olarak da haber medyası, dünyaya açılan bir 'pencere'dir. Araştırmacılar bu ilişkinin doğası konusunda hemfikir olmasalar da halkın konu ve sorunları nasıl gördüğü kitle iletişim araçlarıyla ilişkilidir. Bu durum özellikle korku, eğlence medyasının yanı sıra haber bültenlerinin temel malzemesi haline gelen suç, şiddet, uyuşturucu ve çeteler gibi popüler konularla ilişkilendirildiğinde belirginleşir. İzleyicilerin 'suç sorunu' olarak algıladıkları şey, popüler kültürün bir özelliği ve bir iletişim ekolojisidir (Bailey ve Hale, 1998; Ferrell ve Sanders, 1995). Bu nedenle sosyal yaşamın vatandaşların çoğunluğu için çok daha güvenli ve sağlıklı olduğuna dair çok sayıda kanıt olmasına rağmen çok sayıda araştırma Amerikalıların kendi güvenlikleriyle ilgili endişelerini daha çok dile getirdiklerini belgelemektedir (Furedi, 1997; Glassner, 1999).

Korkunun zaman içinde farklı konularla nasıl ilişkilendirildiğinin haritasını çıkarmak, kitle iletişim araçlarının ve popüler kültürün halkın tehlike ve risk algılarını nasıl etkilediğini netleştirebilir. Kitle iletişim araçları, vatandaşlara suç ve korku hakkında birçok kültürel deneyim sunmaktadır. Korkuyla ilgili haberlerin pek çoğu çocuklara ilişkindir. Haber medyasının çocuklarla ilgili korkuya yaptığı vurgu, Warr ve diğerlerinin (1992) 'üçüncü şahıs' ya da 'özgeci korku'nun -sevdiğiniz ve bakımını sağlamakla sorumlu olduğunuz kişiler için duyduğunuz endişe- önemi üzerine yaptıkları çalışmalarla tutarlıdır. Warr (1992), evlerde en yaygın korku



nesnesinin çocuklar olduğunu bulmuştur. Bu endişe çoğunlukla suç ve uyuşturucu konularından üretilmektedir.

Araştırmada kullanılan yöntem zaman içinde ve farklı konular arasında içerik ve temaları incelemek için tasarlanmıştır. Bu tanım birkaç yıllık bir araştırma sonucunda ortaya çıkmış olsa da yaklaşım, proje boyunca çok benzer kalmıştır: Korku gibi belirli sözcükleri aramak ve manşetler de dahil olmak üzere gazetenin çeşitli bölümlerinde çağrışımını ve yakınlığını (örneğin '5 suç sözcüğü içinde' veya 'uyuşturucuyla ilgili 10 sözcük içinde') incelemek. Bu aramalar zaman içinde, çeşitli haber platformlarında ve farklı konularda yapılabilir. Yukarıda tartışılan protokol kullanılarak bir makale örnekleminin nicel analiz raporlarının yanı sıra nitel analizi için de temel verilerine ulaşılır.

Bu projenin veri tabanı olan Nexis, aralarında Arizona Republic, Los Angeles Times, New York Times, Kansas City Star, San Francisco Chronicle, Chicago Tribune ve bazı ABC TV haber yayınlarının da bulunduğu birçok büyük ABD gazetesinin 1987- 1996 yılları arasındaki haber raporlarını içermektedir (Altheide, 1997; Altheide ve Michalowski, 1999).

Bugüne kadar birçok önemli bulgu elde edilmiştir. İlk olarak, birkaç istisna dışında, bu süre zarfında gazetelerin tüm bölümlerinde, manşetlerde ve 'hikâyenin gövdesinde' korku kullanımının ikiye veya üçe katlandığı görülmüştür. İkincisi, incelenen tüm gazetelerde korku kullanımının 1992-1994 yılları arasında zirve yaptığı ve sonrasında 1996 yılına kadar azaldığı söylenebilir. Üçüncüsü, manşetlerde korkunun kullanımında ve onun belirli konularla (suç, şiddet, uyuşturucu ve çocuklar gibi) değişen ilişkisinde sayısız değişiklikler bulunmuş, bunun yanı sıra bu kapsamın doğasındaki ana tematik değişikliklerin niteliksel bir analizi raporlanmıştır. Dördüncüsü, 'korku' 1990'larda fiil ve sıfat olarak daha yaygın olarak kullanılmaktadır.

Birkaç birlikte kullanım özellikle dikkate değerdir. Korku kelimesini içeren başlıklar genellikle çocuklar, toplum, okullar ve polisle ilişkilendirilmektedir. Sık rastlanan birlikte kullanımlar konu olarak bu kelimelerin değişen anlamlarıyla, belirli türden sorunlarla, sorunların kaynağı ve belki de daha da önemlisi, önerilen çözümlerle ilgili ilgilidir.

Suç, şiddet ve uyuşturucu gibi sık görülen haber konularının analizi suç haberlerinin ve korku haberlerinin paralel ancak farklı olduğunu göstermektedir. Korku suçtan daha yaygındır, ancak ilki ikincisini içerebilir. Korku salt suçtan ve hatta şiddetten daha büyük bir haberdir. Korku eğlenceye yönelik bir sorun çerçevesi içine gömülmüş haber formatlarının standart bir özelliği haline gelmiştir (Altheide, 1997). Korku artık belirli bir olaya veya soruna paralel bir şekilde (yerleştirilmiş, belirli) basitçe iliştilenmemekte, belirli bir olayı veya sorunu çevreleyen bir konu

olarak kapsamlı ve genel bir şekilde kullanılmaktadır. Bu durum 1987'den bir örnekle açıklanabilir: "İlkokula yürüyen sokaktaki çocuklarımız için korkuyoruz", dedi Steichen ('Chandler sakinleri, Tempe'nin yol kapatma teklifini engellemeyi umuyorlar', Arizona Republic, 27 Nisan 1987). Bu örnekte korku kelimesinin kullanımı belirli bir zamandaki belirli bir konuyu ifade etmektedir.

1990'larda çocuklar, toplum ve okullarla ilgili raporlarda vurgu, yerel, anlık ve bireysel deneyimlerden, daha genel, yaygın ve odaklanmamış bir 'korku çerçevesine' doğru değişti. Örneğin Arizona Republic'te yayınlanan makaleden bir alıntı bir yaşam koşulu olarak korkunun yaygın çete sorunlarıyla baş etmek zorunda olan -okuldan eve yalnız gelen ve ebeveynleri işten gelinceye kadar evde yalnız kalan- çocuklarla nasıl bir arada var olduğunu gösteriyor:

"Miskin yaz mı? Modern çocuklar için değil."

Şehirde ve banliyöde yaygın olan suç korkusu, bir çocuğun yanında bir yetişkin olmadan kendi sokağında bile yalnız başına oynamasını imkânsız hale getirdi. Ev hanımı annelerin sayısı azaldıkça, gün içinde etrafta oynayacak daha az çocuk oluyor. Ayrıca hane başına düşen çocuk sayısı da azalıyor, dolayısıyla evlerde yerleşik bir çete yok." (Arizona Republic, 6 Temmuz 1995).

Bu gibi makalelerin sistematik nitel analizi, zaman içinde kamusal söylemdeki değişiklikleri yorumlamak için zengin bir temel sağlar. Korku söylemi üzerine yapılan çalışmadan elde edilen veriler ve bakış açıları diğer güçlü sembollerin ilgi düzeyi hakkında ek soruları gündeme getirmiştir.

### **Korku ve Kurban Söylemi**

Bu yaklaşımın bir uzantısı, söylem analizini 'denemek' için 'seminer dersi ödevi' olarak kullanılmıştır. Bu nitel belge analizi yaklaşımı etkileşimli bir web (internet) formatı ve bir lisansüstü seminerinin sentezi yoluyla gerçekleştirilmiştir. The School of Justice Studies at Arizona State University'de, 'Justice and the mass media' (Güz, 1999) başlıklı yüksek lisans semineri çeşitli disiplinlerden öğrencilere haber medyasında ve çeşitli konularda korku ve kurbanın çeşitli boyutlarını araştırma fırsatı verdi. Görev basit ama göz korkutucuydu: güncel haberlerde korku ve kurban nasıl kullanılır? Çalışma birden çok araştırmacının kendi seçtikleri bir konuyu korku ve kurban 'anahtar sözcükleri' ile ilişkilendirerek etkileşimli olarak izlemesi ve aynı zamanda diğer araştırmacıların 'söylem izleme' çalışmalarını gözden geçirmesi ve yorum yapması şeklinde gerçekleştirilmiştir. Başlıca konular şunları içermektedir: suç raporları,

kurumsal antitröst vakaları, soğuk savaş sonrası Sovyet siyasi değişimleri, Kosova gibi uluslararası çatışmalar, sivil kayıplar, nesli tükenmekte olan türler, Amerikan Kızılderili kabile sorunları (örneğin kumar ve kültürel tarih üzerinde kontrol) ve diğerleri.

Seminer formatı ve etkileşimli bir web sayfası olan CourseInfo 2'nin kullanımı öğrencilerin: (1) birbirlerinin veri kaynaklarını, protokol verilerini ve analitik notlarını yayımlamalarına ve diğerlerinin yayımladıklarını incelemelerine; (2) bunlar hakkında yorum yapmalarına, farklı anlayışları kendi projelerine entegre etmelerine ve tüm bunları inceleme ve tartışma amacıyla yayımlamalarına olanak vermiştir. Paylaşılan veriler, analizler ve değerlendirmeler daha sonra her araştırmacının kendi söylem izlemesine dahil edilmiştir. Seminer toplantıları, bir sonraki haftanın tartışma konusuna hazırlık olarak eğilimleri, benzerlikleri ve farklılıkları tartışmaya ve açıklığa kavuşturmaya ayrılmıştır. Bu iş birliğine dayalı sınıf çalışması dönemin yaklaşık yarısında sürmüş ve bu noktada öğrenciler zaman zaman büyük projeden ayrılan bireysel projelerini yürütmek için benzer bir metodoloji kullanmışlardır.

Seminer projesi çok sayıda haberde korku ve kurbanın nasıl kullanıldığına ve bunun zaman içinde nasıl değiştiğine odaklanmıştır. Los Angeles Times (LAT) ve ABC Newscasts (ABC) gibi büyük haber kanallarında bu terimlerin kullanımındaki gerçek değişikliklerin ilk incelemesi, büyük bir istisna dışında, temelde korku hakkındaki verilere paralel olan büyük değişimleri ortaya çıkarmaktadır: 1987'den 1994'e kadar hem LAT hem de ABC'de korku ve kurban kullanımı artarken, LAT'ın kullanımı 1990'dan 1997'ye genel olarak düşmüştür. Bununla birlikte ABC haber bültenleri aynı zaman diliminde korku kullanımını %40 ve kurban kullanımını %268 oranında önemli ölçüde artırmıştır. Açıkçası kurban (victim) sosyal hayatta güçlü ve büyüyen bir semboldür.

Kurban eğlence formatının önemli bir yönü olarak korkuya katılmıştır. Kurbanın kullanımını ve korku ile ilişkisini karşılaştırmak eğlence odaklı haber medyası bağlamında korku ve kurbanın anlamlarına ilişkin ilk sorulara yeniden odaklamayı ve bağlam, sosyal statü ve tartışmalı kimlikler hakkında daha yaygın korkular halinde yeniden tanımlamayı gerektirmiştir. İlk incelemede kurban teriminin önüne zarf ya da sıfat getirilerek oluşturulan haberlerin yazarları tarafından kullanılan birçok farklı kurban türü olduğu açıkça görülmüştür. Örneğin, 'Unutulmuş Kurban' haberinde (Newsweek, 2 Ekim 1978), yedi tür kullanım vardır. Haberde kurban terimini niteleyen teorik örneklerdeki diğer tüm sıfatlardan daha fazla sıfat kullanılmıştır. Haber metninde kurban kelimesinin önünde masum, zavallı, kavga, suç, devlet, yaşlı ve unutulmuş sıfatları kullanılmıştır. Haberler derinlemesine incelendiğinde kullanılan en

yaygın nitelermelerin 'yaşlı kurban' ve 'masum kurban' olduğunu görülmüştür. Ancak kurbanlarla ilgili bu çalışmada ikincil, dolaylı, sempatik, unutulmuş, hatırlanmış, gelecek, potansiyel, gizli, sessiz, bilinmeyen, bilmeyen, hak eden, hak etmeyen, manevi, yanlış ve suçlu gibi başka birçok kullanım ve sıfat kullanıldığı saptanmıştır. Bu tür sıfatlar ve kurbanın daha genel kullanımı güçlü bir duygusal tepki uyandırmak amacıyla okuyucularda bir çağrışıma neden olmak için biraz ihtiyatla kullanılmaktadır. Duygusal tepki almanın bir örneği, 'Çocuk oyuncağı' (Crib job) (Newsweek, 29 Kasım 1976) başlıklı haberde yer almaktadır. İlgili haberde şöyle yazmaktadır:

Kurbanlar yaşlı insanlar, genellikle çok yaşlı. 103 yaşındaki Hattie Erwin, yürütecinin yardımıyla Brooklyn Caddesi'nden aşağı inerken yere düştü ve değeri 2 dolardan fazla olmayan bakkaliyesi çalındı. Saldırganlar gençler bazen çok gençler. Bazı yaşlı kurbanlar saldırganlara karşı tanıklık etseler de çok daha büyük bir kısmı bunu yapmaktan hatta saldırganların misilleme yapacağı korkusuyla polise haber vermekten bile korkuyor... Yaşlılar, genç bir suçlunun ideal kurbanlarıdır. San Franciscolu bir sosyal hizmet uzmanı olan Mark Forrester, 'Zayıf ve savunmasızlar' tabirini kullandı. 'Yanlarında her zaman biraz paraları vardır, genellikle saldırıyla çok sarsılırlar ve olayları net bir şekilde hatırlayamazlar'.

### Medya Araştırması İçin Yeni Bir Başlangıç

Bilgi tabanları ve bilgisayar destekli analiz gelecekte belge analizinin görünümünü ve yaklaşımını temelden değiştirecektir. Bu birkaç açıdan gerçekleşebilir. Öncelikle 'içerik analizi'nin yöntem ve yaklaşımı mutlaka değişecektir. Ayrıca daha kapsamlı projeler için hem sistematik hem de 'parça parça' analizin kolaylığı ve uygulanabilirliği artacaktır. Bununla birlikte yöntem uzamsal olarak daha bağlı ve sınırlı olan 'eski' bir iletişim ekolojisinin -biri baskı, kâğıt, manuel eşleşme ve erişim üzerine inşa edilmiş, diğeri daha geçici olarak yönlendirilmiş, elektronik erişimli, manipüle edilmiş, kodlanmış ve analiz edilmiş- getirdiği kavramsal engellerin sınırlarının ötesine geçmektedir.

Bu tür bilgi tabanlarının ve özellikle 'söylem izleme' gibi uygulamaların beşerî bilimlere katkıda bulunabileceği ikinci bir yol, karşılaştırmaya ve teste daha fazla konu olan 'vaka analizlerin'den elde edilen bakışı kısıtlayan geleneksel araştırma biçimlerini yukarıda tartışılan yaklaşımlarla daha kolay 'keşfedilebilen' ve üretilebilen diğeri vakalarla kırmaktır. Genellikle nitel çalışmayla ilişkilendirilen vaka analizleri bir dizi başka nitel duruma genişletilebilir ve bazı nicel boyutları da içerebilir. Aynı şekilde, nicel paradigmlar ve varsayımlarla sınırlanan bu

araştırmalar, biraz hayal gücüyle, süreç, belirli dil ve genişleyen belge dizininin içerebileceği diğer hususlar hakkında bazı vaka analizi materyallerini incelemek için genişletilebilir.

Son olarak, bu yöntem kültürel eğilimleri anlamak isteyen araştırmacılar için faydalı olacaktır. İstatistiksel özetleri kullanan araştırmacıların artık belirli sayısal değişimlerin 'ne anlama geldiği' ve 'neden' gerçekleştiğine dair olağan geçici değerlendirmelere bir alternatifi var. Kısa bir eğitimle, ortaya çıkan açıklamaları ve hipotezleri kitle iletişim araçlarıyla daha sistematik bir şekilde kontrol edebilecekler. Umarım bu mütevazî öneriler, yaşamlarımızın kültürel sınırlarını daha uygun bir şekilde haritalandırmak için ortak çabamızda bir miktar ilerleme yaratabilir.

## KAYNAKÇA

- Altheide, D. L. (1976). *Creating reality: How TV news distorts events*. Beverly Hills, CA: Sage.
- Altheide, D. L. (1985). *Media power*. Beverly Hills, CA: Sage.
- Altheide, D. L. (1994). An ecology of communication: Toward a mapping of the effective environment, *The Sociological Quarterly* (35), 645--683.
- Altheide, D. L. (1995). *An ecology of communication: Cultural formats of control*. Hawthorne, NY: Aldine de Gruyter.
- Altheide, D. L. (1996). *Qualitative media analysis*. Newbury Park, CA: Sage.
- Altheide, D. L. (1997). The news media, the problem frame, and the production of fear. *The Sociological Quarterly* (38), 646-668.
- Altheide, D. L. ve Robert P. Snow. (1979). *Media logic*. Beverly Hills, CA: Sage.
- Aitheide, D. L. ve Robert P. Snow. (1991). *Media worlds in the postjournalism era*. Hawthorne, NY: Aldine de Gruyter.
- Altheide, D. L. ve R. Sam Michalowski. (1999). Fear in the news: A discourse of control. *The Sociological Quarterly* (40), 475-503.
- Bailey, F., Hale D. (1998). *Popular culture, crime, and justice*. Belmont, CA: West/Wadsworth.
- Berg, B. L. (1989). *Qualitative research methods for the social sciences*. Boston, MA: Allyn and Bacon.
- Berger, A. A. (1982). *Media analysis techniques*. Newbury Park, CA: Sage.
- Best, J. (1999). *Random violence: How we talk about new crimes and new victims*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Best, J. (ed.). (1995). *Images of issues*. Hawthorne, NY: Aldine de Gruyter.
- Blumer, H. (1969). *Symbolic interactionism: Perspective and method*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Certeau, Michel de, (1984). *The practice of everyday life*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Cerulo, K. A. (1998). *Deciphering violence: The cognitive structure of right and wrong*. New York: Routledge.
- Cicourel, A. V. (1964). *Method and measurement in sociology*. [New York]: Free Press of Glencoe.
- Comstock, G. (1980). *Television in America*. Beverly Hills, CA: Sage.
- Couch, C. J. (1984). *Constructing civilizations*. Greenwich, CT: JAI Press.
- Crane, D. (1992). *The production of culture*. Newbury Park, CA: Sage.
- DeFleur, M. L. and Ball-Rokeach S. (1982). *Theories of mass communication*. New York: Longman.
- Eco, U. (1979). *The role of the reader: Explorations in the semiotics of texts*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Epstein, E. J. (1973). *News from nowhere*. New York, NY: Random House.
- Ericson, R. V., Baranek P. M. ve Chan J. B.L. (1987). *Visualizing deviance: A study of news organization*. Toronto: University of Toronto Press.
- Ericson, R. V., Baranek P. M. ve Chan J. B.L. (1989). *Negotiating control: A study of news sources*. Toronto: University of Toronto Press.
- Ericson, R. V., Baranek P. M. ve Chan J. B.L. (1991). *Representing order: Crime, law and justice in the news media*. Toronto: University of Toronto Press.

- Ferraro, K. F. (1995). *Fear of crime: Interpreting victimization risk*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Ferrell, J. ve Sanders, C. R. (1995). *Cultural criminology*. Boston, MA: Northeastern University Press.
- Fishman, M. (1980). *Manufacturing the news*. Austin, TX: University of Texas Press.
- Fishman, M. ve Cavender G. (1998). *Entertaining crime: Television reality programs*. New York: Aldine de Gruyter.
- Fiske, J. (1987). *Television culture*. London; New York: Methuen.
- Foucault, M. (1977). *Language, counter-memory, practice: Selected essays and interviews*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Furedi, F. (1997). *Culture of fear: Risk-taking and the morality of low expectation*. London: Cassell.
- Gerbner, G. ve Gross L. (1976). The scary world of TV's heavy viewer. *Psychology Today*, 89-91.
- Gerbner, G., Gross L., Morgan M., Signorelli N. ve Jackson-Beeck M. (1978). Cultural indicators: Violence profile no. 9. *Journal of Communication* 28, 176-207.
- Gitlin, T. (1980). *The whole world is watching*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Glassner, B. (1999). *The culture of fear: Why Americans are afraid of the wrong things*. New York: Basic Books, Perseus Books.
- Graber, D. (1984). *Processing the news: How people tame the information tide*. New York: Longmarts.
- Grimshaw, A. D. ve Burke P. J. (1994). *What's going on here? Complementary studies of professional talk*. Norwood, NJ: Ablex.
- Hall, P. M. (1997). Meta-power, social organization, and the shaping of social action. *Symbolic Interaction* 20, 397-418.
- Hall, S. (1977). Culture, media, and the ideological effect. 315-348. In: *Mass communication and society*, edited by James Curran, Michael Gurevitch and Janet Wollacot. London: Arnold.
- Innis, H. A. (1951). *The bias of communication*. Toronto: University of Toronto Press.
- Iyengar, S. (1991). *Is anyone responsible? How television frames political issues*. Chicago: University of Chicago Press.
- Iyengar, S. and Kinder D. M. (1987). *News that matters*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Kellner, D. (1995). *Media culture: Cultural studies, identity and politics between the modern and postmodern*. New York, NY: Routledge.
- Kidd-Hewitt, D. ve Osborne R. (1995). *Crime and the media: The post-modern spectacle*. London: Pluto.
- MacKuen, M., Coombs S.L. (1981). *More than News: Media power in public affairs*. Beverly Hills, CA: Sage.
- Maines, D. R., Couch C. J. (1988). *Communication and social structure*. Springfield, IL: Thomas.
- Manning, P. K., Cullum-Swan B. (1994). Narrative, content and semiotic analysis. N, K. Denzin and Y. S. Lincoln (Ed.), *Handbook of qualitative research* içinde (ss. 463-478) Newbury Park, CA: Sage.
- McLuhan, M. (1960). *Explorations in communication*. Boston, MA: Beacon.
- McLuhan, M. (1962). *The Gutenberg galaxy: The making of typographic man*. Toronto: University of Toronto Press.
- McLuhan, M., Fiore Q. (1967). *The medium is the massage*. New York: Bantam.
- McQuail, D. (1969). *Towards a sociology of mass communications*. London: Collier-Macmillan.
- Meyrowitz, J. (1985). *No sense of place*. New York: Oxford University Press.
- Ong, W. J. (1982). *Orality and literacy: The technologizing of the word*. London: Methuen.

- Pfuhl, E. H., Henry S. (1993). *The deviance process*. New York: Aldine de Gruyter.
- Shaw, D.L., McCombs M.E. (1977). *The agenda-setting function of the press*. St. Paul, MN: West.
- Snow, R. P. (1983). *Creating media culture*. Beverly Hills, CA: Sage.
- Surette, R. (1998). *Media, crime and criminal justice: Images and realities*. Belmont, CA: West/Wadsworth.
- Tuchman, G. (1978). *Making news*. New York: Free Press.
- van Dijk, T. A. (1988). *News as discourse*. Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Warr, M. (1992). Altruistic fear of victimization in households. *Social Science Quarterly* (73), 723-736.
- Westfeldt, W. ve Wicker T. (1998). *Indictment: The news media and the criminal justice system*. Nashville. TN: First Amendment Center.
- Wuthnow, R. (1992). *Vocabularies of public life: Empirical essays in symbolic structure*. New York: Routledge.
- Zhondang, P., Kosicki G. (1993). Framing analysis: An approach to news discourse. *Political Communication* (10), 55-69.



<sup>i</sup> Altheide, D.L. (2000). Tracking discourse and qualitative document analysis. *Poetics* Volume 27, Issue 4,287-299. (Doi: [https://doi.org/10.1016/S0304-422X\(00\)00005-X](https://doi.org/10.1016/S0304-422X(00)00005-X))

<sup>ii</sup> David L. Altheide, School of Justice Studies at Arizona State University'de Regents Profesördür. Bir nitel araştırmacı olarak çalışmaları, sosyal kontrol için kitle iletişim araçlarının ve bilgi teknolojisinin rolüne odaklanmıştır. Kitle iletişim araçlarının sosyolojik analize ilgisine ilişkin en son teorik ve metodolojik çalışmaları, *An Ecology of Communication: Cultural Formats of Control* (Aldine de Gruyter, 1995) ve *Qualitative Media Analysis*'dir (Sage, 1996). Ayrıca, okul bağlamı ve kültürüne özel vurgu yaparak, eğitim reformunun doğasını ve sürecini araştırmak için nitel araştırma tasarımları uygulamıştır. Şu anda haber medyasının korku söylemi inşası ve bunun toplumsal sonuçları üzerine bir proje yazmaktadır.