

-DOSYA-
BİLDİĞİMİZ DÜNYANIN SONU

SUNUŞ
GÜLÇİN AYITGU METİN, GÖZDE KIRAL UÇAR,
M. MURAT ÖNGEL & ÖZGÜR UÇAR

DOĞA-KÜLTÜR SÜREKLİLİĞİ VE EKOLOJİK İNSAN BİLİMLERİ
EZGİ ECE ÇELİK

TİNİN FELAKETLERİ: HEGEL VE ANTROPOSEN/KAPİTALÖSEN
TARTIŞMALARI
TOROS GÜNEŞ ESGÜN

PANDEMİ ÜZERİNE İKİ SENARYO VE MATERYALİST BİR YANIT
SİBEL KİBAR

ORMANLARA, SICAKLARA VE YANGINLARA DAİR:
2021 KÖYCEĞİZ ORMAN YANGINLARININ SOSYOLOJİK İZDÜŞÜMLERİ
MEHMET BOZOK & NİHAN BOZOK

BERNARD STIEGLER'İN TEKNOLOJİ FELSEFESİ PROBLEMLERİ:
ALGORİTMİK YÖNETİMSİZLİK VE BİLİŞSEL PROLETERLEŞME
EMRE ŞAN

HABER KAYNAKLARININ KORUNMASI MESELESİNDE KADİM
ÇELİŞKİLER, YENİ SORUNLAR: DİJİTAL GÜVENLİK ODAKLI BİR
PERSPEKTİFE DOĞRU
SERHATCAN YURDAM

HOW TO REWRITE HISTORY ON THE SCREEN:
BRIDGERTON (2020)
ÖNDER KULAK

(KİTAP İNCELEMESİ)
ŞİMDİKİ ZAMANI GELECEK ÇAĞI OLARAK OKUMAK
M. TAHA TUNÇ

-AÇIK DEFTER-

SIHHATLİ BİR ERKEK EVLAT: NOTRE-DAME'İN KAMBURU
FATMA BERNA YILDIRIM

PHOTOGRAPHY AS A FORM OF TECHNOLOGICAL MEDIUMSHIP
IN THE 19TH CENTURY SPIRITUALISM
BURAK BAYÜLGEN & TOLGA HEPDİNÇLER

(ÇEVİRİ)
SOPHYLE YA DA FELSEFE ÜZERİNE
FRANÇOIS HEMSTERHUIS (ÇEV. ARİF YILDIZ)

(SÖYLEŞİ)
"FELSEFE SINIFI": ÖZGE ÖZDEMİR İLE ÇOCUKLAR İÇİN FELSEFE
ÜZERİNE SÖYLEŞİ
EREN AĞIN

EDİTÖRLER:
GÜLÇİN AYITGU METİN, GÖZDE KIRAL UÇAR,
M. MURAT ÖNGEL & ÖZGÜR UÇAR



ViraVerita E-Dergi

ISSN:2149-3081

sayı:15

Bahar 2022



ViraVerita E-Journal

ISSN:2149-3081

No:15

Spring 2022

www.viraverita.org/e-dergi/15
viraverita_ederji@viraverita.org



SAYI 15-BAHAR / VOLUME 15-SPRING

2022

Bildiğimiz Dünyanın Sonu
The End of the World as We Know It

Sayı Editörleri / Volume Editors

Gülçin AYITGU METİN - Gözde KIRAL UÇAR
M. Murat ÖNGEL - Özgür UÇAR

ViraVerita E-dergi

Yayınlanma Periyodu: Yılda iki
Sahibi ve Yazı İşleri Sorumlusu: Çetin Türkyılmaz
Yayın Dili: Türkçe, İngilizce

ViraVerita E-journal

Publication Period: Twice a year
Owner: Çetin Türkyılmaz
Publication Language: Turkish, English

DergiPark: <http://dergipark.gov.tr/viraverita>

Web Site: <http://viraverita.org/e-dergi>

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 Hakemli 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 sosyalbilimler alanından disiplinlerarası konuları ele alan makaleler yayınlamaktadır. Dergi, 2018 yılından beri **Philosophers Index** ve **Copernicus Index** gibi uluslararası dizinlerde, 2016 yılından bu yana da **Asos Index**'te taranan dergidir.

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

Peer-reviewed 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



[Yayın Kurulu]

[Editorial Board]

Alican Abut (United Nations High Commissioner for Refugees)

Çağla Karabağ (Hacettepe University, Communication)

Çetin Türkyılmaz (Hacettepe University, Philosophy)

Ezgi Demir Oralgöl (Hacettepe University, Philosophy)

Ezgi Ece Çelik (Dokuz Eylül University, Philosophy)

Gözde Kırıl Uçar (Canakkale Onsekiz Mart University, Psychology)

Gülben Salman (Ankara University, Philosophy)

Gülçin Ayıtgu (Adıyaman University, Philosophy)

İlkay Özkürallı (Arel University, Sociology)

Meriç Kükrer (Suleyman Demirel University, Sociology)

M. Murat Öngel (TOBB University of Economics and Technology, Law)

Nisan Kuyucu (Independent Researcher)

Önder Kulak (Sofia University "St. Kliment Ohridski", Philosophy)

Özgür Uçar (Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Philosophy)

Serhat Celâl Birdal (Ankara Hacı Bayram Veli University, Political Sci. & Public Administration)

Sinem Önem (Lille University, Philosophy)

Şeyma Sağdıç (Inonu University, Law)

Toros Güneş Esgün (Hacettepe University, Philosophy)

Ulaş Karadağ (Eskisehir Osmangazi University, Law)

Umut Şah (European University of Lefke, Psychology)

Yasin Durak (Independent Researcher and Writer)



[Bilimsel Danışma Kurulu]

[Scientific Advisory Board]

Ahmet Murat Aytaç

Independent Researcher and Writer

Alev Özkazanç

St. Antony College Oxford University,
Political Science and Gender Studies

Aslı Yazıcı Yakın

Emeritus

Aysel Kayaoğlu

Anadolu University, Communication

Ayşe Öncü

Sabancı University, Arts and Social Sciences

Cemal Bali Akal

Bilgi University, Law

Corry Shores

METU, Philosophy

Derya Hasta

Ankara University, Psychology

Devrim Sezer

İzmir Ekonomi University,
Political Science and International Relations

Elif Çırakman

METU, Philosophy

Emek Çaylı Rahte

Hacettepe University,
Communication

Gülce Başer

Writer

Gülriz Uygur

Ankara University, Law

Gülsüm Depeli

Hacettepe University, Communication

Hakan Ergül

University College London

Hasan Bülent Gözkan

Mimar Sinan Fine Arts University,
Philosophy

Kerem Altıparmak

Independent Researcher and Writer

Larry D. White

TOBB ETU, Law

Melek Göregenli

Independent Researcher and Writer

Meltem Ahıska

Boğaziçi University, Sociology

Meral Gezici Yalçın

Abant İzzet Baysal University, Psychology

Necmiye Alpay

Writer

Nilgün Toker

Independent Researcher and Writer

Özgür Soysal

Ege University, Philosophy

Sedat Işıklı

Hacettepe University, Psychology

Shane Brennan

American University in Dubai, Cultural Studies

Sibel Özbudun

Emeritus and Writer

Simten Coşar

Emeritus

Tülin Bumin

Galatasaray University, Philosophy

Türkan Yalçın

Ankara University, Law

Yücel Demirer

Independent Researcher and Writer

(Editorial/Editorial)

Sunuş: Bildiğimiz Dünyanın Sonu.....	1
<i>Preface: The End of the World as We Know It</i>	
Gülçin AYITGU METİN, Gözde KIRAL UÇAR, M. Murat ÖNGEL & Özgür UÇAR	

(Araştırma Makalesi/Research Article)

Doğa-Kültür Sürekliliği ve Ekolojik İnsan Bilimleri.....	9
<i>The Continuity of Nature-Culture and Ecological Humanities</i>	
Ezgi Ece ÇELİK	

(Araştırma Makalesi/Research Article)

Tinin Felaketleri: Hegel ve Antroposen/Kapitalosen Tartışmaları.....	27
<i>Catastrophes of the Spirit: Hegel and the Controversy on Anthropocene/Capitalocene</i>	
Toros Güneş ESGÜN	

(Araştırma Makalesi/Research Article)

Pandemi Üzerine İki Senaryo ve Materyalist Bir Yanıt.....	57
<i>Two Scenarios on Pandemic and a Materialist Response</i>	
Sibel KİBAR	

(Araştırma Makalesi/Research Article)

Ormanlara, Sıcaklara ve Yangınlara Dair: 2021 Köyceğiz Orman Yangınlarının Sosyolojik İzdüşümleri.....	77
<i>On Forests, Hot Weather and Forest Fires: Sociological Reflections of 2021 Köyceğiz Forest Fires</i>	
Mehmet BOZOK & Nihan BOZOK	

(Araştırma Makalesi/Research Article)

Bernard Stiegler'in Teknoloji Felsefesi Problemleri: Algoritmik Yönetimsellik ve Bilişsel Proleterleşme.....	105
<i>Problems of Bernard Stiegler's Philosophy of Technology: Algorithmic Governmentality and Cognitive Proletarianization</i>	
Emre ŞAN	

(Derleme Makalesi/Review Article)

Haber Kaynaklarının Korunması Meselesinde Kadim Çelişkiler, Yeni Sorunlar: Dijital Güvenlik Odaklı Bir.....	136
<i>Perspektife Doğru</i>	
<i>Old Contradictions and New Problems in the Issue of the Protection of Journalistic Sources: Towards a Digital Safety-Focused Perspective</i>	
Serhatcan YURDAM	

(Araştırma Makalesi/Research Article)

How to Rewrite History on the Screen: Bridgerton (2020).....	171
<i>Tarih Ekranda Nasıl Yeniden Yazılır: Bridgerton (2020)</i>	
Önder KULAK	

(Araştırma Makalesi/Research Article)

- Bergson'dan Barad'a Yeni Materyalist Feminizm..... 185**
New Materialist Feminism from Bergson to Barad
Feyza TOPRAK

(Araştırma Makalesi/Research Article)

- Belirsizliğin Ortasında Çocukluk Deneyimi..... 206**
Childhood Experience in the Middle of the Uncertainty
Seran DEMİRAL

(Kitap İncelemesi/Book Review)

- Şimdiki Zamanı Gelecek Çağı Olarak Okumak..... 238**
Reading the Present as an Age of Future
M. Taha TUNÇ

AÇIK DEFTER/OPEN BOOK

(Araştırma Makalesi/Research Article)

- Sihhatli Bir Erkek Evlat: Notre-Dame'ın Kamburu..... 252**
A Healthy Male Child: The Hunchback of Notre-Dame
Fatma Berna YILDIRIM

(Araştırma Makalesi/Research Article)

- Photography as a Form of Technological Mediumship in the 19th Century Spiritualism..... 272**
19. Yüzyıl Ruhçuluğunda Teknolojik Medyumluk Biçimi Olarak Fotoğrafçılık
Burak BAYÜLGEN & Tolga HEPDİNÇLER

(Çeviri/Translation)

- Sophyle ya da Felsefe Üzerine..... 292**
Sophylus, or on Philosophy
François HEMSTERHUIS (Çev. Arif Yıldız)

(Söyleşi/Interview)

- "Felsefe Sınıfı": Özge Özdemir ile Çocuklar için Felsefe Üzerine Söyleşi..... 321**
"Philosophy Class": An Interview with Özge Özdemir on Philosophy for Children
Eren AĞIN



[Yayın İlkeleri]

- Amaç ve Kapsam:** ViraVerita: Uluslararası Disiplinlerarası Karşılaşmalar Dergisi felsefe, psikoloji, hukuk, sosyoloji, antropoloji, iletişim, tarih, siyasal bilimler, uluslararası ilişkiler alanlarında özgün bilimsel makaleleri yayınlamayı amaçlayan uluslararası indekslerde taranan (Philosopher's Index ve Index Copernicus) hakemli akademik bir dergidir.
- Yayın Platformu:** ViraVerita elektronik bir dergidir. Derginin basılı hali bulunmamaktadır.
- Yayın Sıklığı:** ViraVerita yılda iki kez (Bahar/Güz) yayımlanmaktadır. Bahar Sayısı 1-20 Haziran tarihleri arasında, Güz sayıları 1-20 Aralık 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. ViraVerita her sayıda bir dosya konusu ilan etmekte ve ilgili makalelere çağrı yapmaktadır fakat her sayıda dosya-dışı makalelerin kabulüne de açıktır.
- İçerik:** ViraVerita'ya değerlendirilmek üzere gönderilen makalelerden yalnızca araştırma makaleleri değerlendirilmeye alınmaktadır. Bu makalelerin daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış, yayıma kabul edilmemiş ve yayımlanmak üzere başka bir dergiye gönderilmemiş olması gerekmektedir.
- Yayın Etiği:** Çalışmaların bilimsel, etik ve hukuki sorumluluğu yazar(lar)a aittir. Yazar(lar) akademik etik ilkeleri dikkate almalı ve çalışmalarını bu ilkeler doğrultusunda hazırlamalıdır. Dergiye gönderilen çalışmaların Turnitin Programı aracılığıyla özgünlük denetimi yapılacaktır.
- Dil:** ViraVerita'nın yayım dili Türkçe ve İngilizce'dir.
- Yazım Kuralları:** Yazılar, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/viraverita/writing-rules> adresinden ilan edilen yazım kurallarına uygun şekilde yazılmalıdır. Yazılar 3000-8000 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) 6.0 stiline uygun olarak hazırlanmalıdır.
- Başvuru:** Değerlendirilmesi istenen akademik makaleler, DERGİPARK online dergi sistemi üzerinden, <http://dergipark.gov.tr/viraverita> adresinden gönderilmelidir. Makale sürecinin tümü kullanıcı adı ve şifrenizle gireceğiniz online dergi sistemi üzerinden sürdürülmektedir. Yayımlanmak üzere dergiye gönderilen makaleler ile birlikte yazar(lar)ın adı ve soyadı, unvanı, kurum ve elektronik posta adresi gibi iletişim bilgileri online sisteme girilmelidir. Yazar(lar)la ilgili bilgiler metin içerisinden çift-kör hakem sürecine hazırlık için çıkartılmalıdır. Ayrıca, yazar(lar)a ilişkin kişisel bilgiler, Word dosyasından da silinmiş olmalıdır. (Yazar Bilgilerinin silinmesi için "Özellikler" seçeneğine MS Word'ün "dosya" bölümünden ulaşılabilir).
- Makale Değerlendirme Süreci:** Dergiye gönderilen çalışmaların değerlendirilmesinde çift-kör hakem süreci yürütülmektedir. Hakemlerin kimlikleri hakkında yazar(lar)a, yazar(lar)ın kimlikleri hakkındaysa hakemlere bilgi verilmez. Yazılar öncelikle, içerik ve yazım/referans kuralları açısından sayı editörleri tarafından çift-kör hakem süreci başlatılmadan incelenir. Dilbilgisi ve yazım kurallarına uygun olarak hazırlanmamış çalışmalar, hakem değerlendirme sürecine alınmayıp ya gözden geçirilip düzeltilmesi önerisiyle yazar(lar)a geri gönderilecektir ya da doğrudan reddedilecektir. Hakeme gönderilmesi uygun görülen makaleler konunun uzmanı olan iki hakem tarafından değerlendirilir. Hakemlerden birinin olumsuz, diğerinin olumlu görüş bildirmesi durumunda makale üçüncü hakeme gönderilir. Makalenin yayımlanabilmesi için iki hakemin de olumlu görüş bildirmesi 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.
- Yayımlanan yazıların yayın hakları** ViraVerita: Uluslararası Disiplinlerarası Karşılaşmalar Dergisi'ne aittir ve yazılar için telif ücreti ödenmez. Yazıların başka bir yerde yayımlanması için ViraVerita E-Dergi'den izin almak gerekmektedir; ancak yazılardan kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir. ViraVerita: Uluslararası Disiplinlerarası Karşılaşmalar Dergisi'nde yayımlanmış yazılarda yer alan görüş ve ifadelerden yazarlar sorumludur.



[Publication Principles]

- 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. No printed version.
- 3. Frequency of Publication:** ViraVerita is a biannual journal (Spring and Autumn). Spring volumes are published between June 1 and June 20 and Autumn volumes are published between December 1 and December 20 latest. Submissions for the Spring should be submitted by February 15 latest and submissions for the Autumn should be submitted by August 15 latest. ViraVerita invites submissions in relation to special theme issues announced for each issue but it also invites open-theme articles.
- 4. Content:** Only research articles are accepted for the review process. The articles should not be published before, not be accepted for the publication by another journal and not be sent simultaneously for the review process to another journal.
- 5. Publication Ethics:** The scientific, ethical and legal responsibility regarding the articles belongs to the author/authors. Author(s) should consider the academic ethical principles and prepare their work obeying to these principles. Articles' authenticity check will be conducted by Turn-it-in Program.
- 6. Language:** ViraVerita 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 3000-8000 words, should include abstracts in Turkish and in English between 100 and 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) 6.0 style in terms of reference system, format of footnotes and bibliography.
- 8. Submission Guideline:** The articles should be submitted via DERGİPARK online journal management system reached online at this web page: <https://dergipark.org.tr/en/pub/viraverita>. Whole process of article submission will be conducted by this system to which you sign-in with your username and password. The author(s) name(s) and surname(s), academic title(s), affiliation(s) and contact details should be indicated at this system. The information about the author(s) should be excluded from the articles in preparation for the double-blind peer review. In addition to that, the author name should be removed from MS Word. (To remove the author(s) information apply to File>Properties>Author).
- 9. Evaluation Process:** The submitted articles undergo a double-blind peer review process. The authors are not informed about the identities of the referees and the referees are not informed about the identities of the authors. The articles are taken into preliminary examination in terms of content and writing/reference rules by the editorial team before the double-blind peer review. Articles that are not prepared in accordance with content and writing/reference rules will not be accepted for the peer review process and will be sent back to the author(s) with the suggestion to revise it or will be rejected directly. The articles evaluated as sufficient for the blind-peer review process will be evaluated by two referees. If there is one acceptance and one rejection, the article will be sent to third referee. Every evaluated paper should get the approval of two referees. In line with the opinions and suggestions of the third referee, editor acts in accordance with his/her own authority. The double-blind peer review process takes around two months. If referee(s) asks for revisions, the author will be informed about it and the article should be revised in two weeks and sent back to the editors.
- 10. Publication Rights:** All rights of published works belong to ViraVerita International Interdisciplinary Encounters Journal and there is no royalty payment. To publish all or parts of the articles published in ViraVerita, one should ask for permission but the citations with references are allowed. In terms of the articles published in ViraVerita, the responsibility belongs to the author(s).



[Yazım Kuralları]

1. Yazılar MS Word formatında, Calibri yazı karakterinde, 1,5 satır aralığı ile yazılmalıdır. Harf büyüklüğü metin gövdesinde 12 punto, yazının diğer bölümlerinde (sonnot, özet, kaynakça, tablo gibi) 10 punto olmalıdır. Sonnot numarası ve tırnak işareti noktalama işaretlerinden sonra gelmelidir. Paragraflar içeriden başlamalı; başlıklar, kelimelerin ilk harfleri hariç küçük harfle yazılmalı ve numaralandırılmamalıdır. Paragraf aralıkları satır aralıklarından farklı olmamalıdır.
2. Yazılarda en fazla dört düzeyde başlık kullanılmalıdır. Bu başlıklar düzeyine göre sırasıyla şu şekilde yazılmalıdır:
Birinci Düzey Altbaşlık: **XXXXXXXX XXXXX** (İlk Harfi Büyük ve Koyu)
İkinci Düzey Altbaşlık: *XXXXXX XXXXXX* (İlk harfi büyük ve italik)
Üçüncü Düzey Altbaşlık: i) XXXXXX (i,ii,iii, vb. ile başlar)
Dördüncü Düzey Altbaşlık: -XXXXXX (Tire işaretiyle başlar)
Altbaşlıklar 12 punto harflerle ve sola bitişik yazılmalıdır. Başlıkları takip eden metnin ilk paragrafı da sola bitişik olmalıdır. Başlıktan önce iki, başlık ile paragraf arasında bir satır boşluk bulunmalıdır. Diğer düzey altbaşlıkları takip eden metinlerin ilk satırı da aynı hizadan girintiyle başlamalıdır. Bu düzeylerde altbaşlıktan 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 azsa çift tırnağa alınmalı, 40 kelimeyi aşılırsa blok halinde iki tab içeriden yazılmalı ve tırnak işareti kullanılmamalıdır. Blok halindeki alıntılar tek satır aralığı ile yazılmalıdır.
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), sayılar rakamlarla yazılmalıdır.



[Yazım Kuralları]

Referans Kuralları

Dergimize gönderilecek yazıların **APA (6. Baskı) referans sisteminde** hazırlanmış olması gerekmektedir.

APA (6. 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 ve Chinkin (2000)...

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

(Charlesworth ve Chinkin, 2000)

- **Tırnak içinde doğrudan bir alıntı varsa:**

Tek yazar:

(Kuçuradi, 2007, s. 14)

İki yazar:

(Charlesworth ve Chinkin, 2000, s. 213)

- **Yazar sayısı 3 ile 5 arasında ise** ilk defa geçtiği yerde tüm yazarların soyadları olacak şekilde sıralanmalıdır. Aynı çalışmanın yeniden kaynak gösterilmesi durumunda ilk yazarın soyadı ve sonuna "ve diğerleri", parantez içi kullanımda "vd." şeklinde yazılır.

(Leach, vd., 2010)

- **Derleme kitap:**

(der. Edwards, 2012)

- **İkincil kaynaklara atıfta bulunurken:**

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 ve Dobson, 1990; Smith ve ark., 1980; Winson, George ve Zeng, 1986).

- **Bir yazara ait aynı tarihli birden fazla eser:**

(Mouffe, 2008a)

(Mouffe, 2008b)

- **Raporlar, broşürler, kurum yayınları şu şekilde gösterilir:**
2013 tarihli rapora bakıldığında (SPK, 2013)
- **Yazar ya da editör yoksa ya da bilinmiyorsa eserin başlığı ya da başlığın ilk üç kelimesi yazarın isminin yerine kullanılır. Bir dergiden ya da kitaptan yazarı bilinmeyen alıntılar için derginin ya da kitabın adı italik yazılır.**
("Roma uygarlığında din", 2001, s. 121)
(*Gezi Parkı Olayları*, 2013)
- **Eserin tarihi bilinmiyorsa:**
(Erdem, t.y., s.67)
- **Bir internet sitesinde yazarı belli olmayan bir kaynağa verilecek referanslar sonnotlarda gösterilmelidir.**
Belgenin başlığı (yoksa tarihi), internet adresi, Erişim Tarihi: GG.AA.YYYY
- **Kişisel görüşmelere ilişkin referanslar:**
(Kişisel görüşme, 13.07.2013)
- **Tablolar:** Yeni bir sayfadan başlamalıdır ve her bir tablo ayrı bir sayfada verilmelidir. Tabloların veriliş şekli ile ilgili olarak yine APA Publications Manual 6. baskı esas alınmalıdır. Tablo numarası ve Tablo başlığı tablonun üstünde kelimelerin baş harfleri büyük olarak yer almalıdır. Tablolarda ondalık sayılar verilirken, '.' dan sonra iki basamak yazılmalıdır (örn., 3.25, 12.68 gibi)

Kaynakça Yazımı

Kullanılan kaynaklar makale sonunda "kaynakça" listesi olarak **APA (6. Baskı)** formatında verilmiş olmalıdır..

Kaynakçada yer alan eserler yazarların soyadlarına göre alfabetik olarak sıralanmalıdır. Bir yazarın birden fazla eserinden yararlanılmışsa yazarın adı her eser için yeniden yazılmalı ve sıralama eserlerin tarihlerine göre eskiden yeniye doğru yapılmalıdır.

APA (6. Baskı) sistemine göre örnek kaynakça

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

Bora, A. (2012). *Kadınların sınıfı*. Ankara: İletişim.

Deleuze, G. ve Guattari, F. (2001). *Kafka: Minör bir edebiyat için*. (Ö. Uçkan ve I. Ergüden, Çev.). İstanbul: YKY.

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

Sevinç, M. (1 Aralık 2013). Vehamet. *Radikal* 2. 3.

Van Vugt, M., Hogan, R., & Kaiser, R. B. (2008). Leadership, followership, and evolution: Some lessons from the past. *American Psychologist*, 63(3), 182-196. doi:10.1037/0003-066X.63.3.182.

Yavuz, Ş. ve Şendeniz, Ö. (2013). Hes direnişinde kadınların deneyimleri: Fındıklı örneği, *Fe Dergi*, 5(1), 43-58. ISSN: 1309-128X.

Zaentz, S. (Yapımcı), Forman, M. (Yönetmen). (1984). *Amadeus* [Film]. USA: Warner.



[Writing Rules]

1. Manuscripts should be written in MS Word format, Calibri typeface and 1,5 line spacing. Type size should be 12 in the main text and 10 in the other parts (endnote, abstract, bibliography, table etc.). The endnote number and inverted comma should follow punctuation marks. Titles should be minuscule except their first letters and not be enumerated. Paragraph spacing should not be distinct from line spacing. Titles should be utmost quaternary levels. These titles should be written in accordance their levels as follows:
 2. First Level Sub-title: **XXXXXXXX XXXXX** (First letters are capital and bold)
Second Level Sub-title: *XXXXXX XXXXXX* (First letters are capital and italics)
Third Level Sub-title: i) XXXXXX (Begins with the signs of i, ii, iii etc.)
Fourth Level Sub-title: - XXXXXX (Begins with hyphen)
Sub-titles should be written in 12-type size and next to left. First paragraphs following these titles should also be next to left. There should be two-line spacing before titles and one-line spacing between title and paragraph. First paragraphs following the other level sub-titles should start with the same indentation. For these levels, there should be one-line spacing before the sub-title and between the title and the paragraph.
3. Quotes should be in 12 and Calibri typeface. If the quote is less than 40 words you should use double quotation marks around the exact words and if it is more than 40 words it should be a block quote indented like a paragraph double spaced, with no quotation marks.
4. Notes should be endnotes and as short and as few as possible.
5. Centuries and digits should be written in words (twentieth century, three), numbers should be written in digits.



[Yazım Kuralları]

Reference Rules

Manuscripts should be ordered according to the **APA 6th style**.

Examples of In-text citation for APA 6th style

- **When referring to an entire work**

Single authors:

Kuçuradi (2007)...

(Kuçuradi, 2007)

Two authors:

Charlesworth and Chinkin (2000)...

(Charlesworth and Chinkin, 2000)

- **If the reference is a direct quote:**

Single Author:

(Kuçuradi, 2007, p. 14)

Two authors:

(Charlesworth and Chinkin, 2000, p. 213)

Three, four or five authors:

For the first cite, all names should be listed.

Kuçuradi, Leach, and Chinkin (2010) ...

(Kuçuradi, Leach, & Chinkin, 2010).

Further cites can be shorted to the first author's name followed by et al.:

Kuçuradi et al. (2020) ...

(Kuçuradi et al., 2020).

- **Edited Books:**

(ed (s). Edwards, 2012)

- **Secondary sources:**

(Foucault, as cited in Bernauer, 2005)

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

- **If you are referring more than one source at the end of the sentence, those sources should be in alphabetical order and in parenthesis.**

... (Dalbert, 1997; Kleft & Dobson, 1990; Smith et al., 1980; Winson, George & Zeng, 1986).

- **Citing authors with multiple works from one year:**

(Mouffe, 2008a)

(Mouffe, 2008b)

- **Reports, brochures and institutional publications:**

According to the report dated 2013 (SPK, 2013) ...

- **If the author or editor is unknown, the title or the first three words of the title of the work should be used instead of author's name. If it is the title of a book or periodical it should be italicized.**

("Religion in Roman Empire", 2001, p. 121)

(*Gezi Parkı Olayları*, 2013)

- **If the date is unknown**

(Erdem, n.d., p. 67)

- **Citing an unknown author from an online source should be in endnotes.**

Title of the document (if there is not one then the date), webpage, date accessed: Day.Month.Year

- **Citing a personal interview**

(Personal interview, 13.07.2013)

- **Tables should be started from a new page and each table should be given in different pages. Rules for tables should also be in accordance with APA 6th Style. Number and title of the table should be above the table and the first letters of the title should be capital.**

Reference List

Reference list should also be ordered according to the **APA 6th style**. It should be ordered alphabetically by author and then chronologically by year of publication. If there are multiple sources with the same authors and years of publication, name of the author should be written for each of these sources and then ordered chronologically.

An example of a reference list for APA 6th style:

Estrich, S. (1987). *Real rape: How the legal system victimizes women who says no*. Cambridge: Harvard University Press.

Deleuze, G., & Guattari, F. (2004). *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*. London: Continuum.

Warshaw, J., Thomas, B., & Stock, M. (2016). *Principles of ethics for sociology students*. London: Routledge.

Johnson, B., Castels, K., Brown, M., Scarce, T., Lane, J., & Marcel, T. (Eds.). (2007). *Male Rape revisited*. Oxford: Oxford University Press.

Rubin, G. (1977). The traffic in women: Notes on the political economy of sex. In L. Nicholson (ed.), *The second wave: A reader in feminist theory*. London: Routledge.





McNay, L. (1999). Gender, habitus and the field: Pierre Bourdieu and the limits of reflexivity. *Theory Culture Society*, 16(1), 95 – 117.

Jameson, F. (2003). The end of temporality, *Critical Inquiry*, 29 (4), 695-719. Doi: 10.1086/377726

For more please check apastyle.apa.org.

Sunuş: Bildiğimiz Dünyanın Sonu

Gülçin AYITGU METİN¹, Gözde KIRAL UÇAR², M. Murat ÖNGEL³ & Özgür UÇAR⁴

-  ¹ Res. Asst. Dr., Adıyaman University, (ORCID ID: 0000-0002-5807-2512)
-  ¹ Assoc. Prof. Dr, Çanakkale Onsekiz Mart University, (ORCID ID: 0000-0001-5888-1101)
-  ¹ Res. Asst., TOBB University of Economics & Technology, (ORCID ID: 0000-0002-9366-9293)
-  ¹ Dr., Martin Luther Universität-Halle-Wittenberg, (ORCID ID: 0000-0002-4668-5004)

Özet

Bu sunuş yazısında, “Bildiğimiz Dünyanın Sonu” konusunun seçilme nedeni ve bu konuya kaynaklık eden önemli dönüşümlerin yarattığı ve yaratabileceği etki tartışılmıştır. Wallerstein’in 20 yıl önce öne sürdüğü bu kavramsallaştırmanın bugün çok daha güncel bir sorun olduğu iddiasından hareketle yapılan tartışmanın ardından ViraVerita E-Dergi: Disiplinlerarası Karşılaşmalar’ın 15. sayısında yayımlanan çalışmaların tanıtımı yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Bildiğimiz dünyanın sonu, belirsizlik, kriz, disiplinlerarası karşılaşmalar.

Preface: The End of The World as We Know It

Abstract

In this preface, the reason for the selection of the thema “The End of The World as We Know It” and the effect of important transformations that are the source of this issue are discussed. After the discussion based on the claim that this conceptualization put forward by Wallerstein 20 years ago is a much more current problem today, the studies published in the 15th issue of ViraVerita E-Journal: Interdisciplinary Encounters were introduced.

Keywords: The end of the world as we know it, uncertainty, crisis, interdisciplinary encounters.

Corresponding Author / Sorumlu Yazar

Gülçin AYITGU METİN

Res. Asst. Dr., Adıyaman University

E-mail / E-posta

gayitgu@gmail.com

Manuscript Received / Gönderim Tarihi

June 7, 2022/07.06.2022

Revised Manuscript Accepted / Kabul Tarihi

June 8, 2022/08.06.2022

To Cite This Article / Kaynak Göster

Ayıtgu Metin, G., Kırıl Uçar, G., Öngel, M & Uçar, Ö.
(2022). Sunuş: Bildiğimiz Dünyanın Sonu, *ViraVerita E-Journal: Interdisciplinary Encounters*, Vol. 15, 1-8.

Sunuş: Bildiğimiz Dünyanın Sonu

Wallerstein “Bildiğimiz Dünyanın Sonu” kitabında tarihsel olarak erişilmiş bir mutlaklığı ve zaferi değil, gündelik yaşamdan siyasete, kurumsal mekanizmaların işleyişinden duygularımızı ifade etme biçimlerimize kadar meydana gelen değişimin yarattığı krizlere işaret eder (Wallerstein, 2000). Bugün dünyanın hallerinde meydana gelen değişimlere ve yaşananlara baktığımızda karşı karşıya kaldığımız “son” düşüncesiyle birlikte ortaya çıkan iki yönelimden söz etmek mümkündür: Bir gelecek tahayyülünün anlamsızlığı ya da yaşamı yeniden anlamlandırma arayışının olanağı. Bu arayışın çıkış noktası ise belirli bir noktaya kadar “öngörülebilir” olan yaşamın artık belirsizliklerle ve kesintilerle daha yoğun bir şekilde kuşatıldığına tanıklık etmemizdir. Bu nedenle içinde bulunduğumuz zamanda hem bildiğimizi düşündüğümüz dünyanın ne olduğunu, nasıl değiştiğini ve burada nelerin son bulduğunu hem de bundan sonrasında nelerin ortaya çıkabileceğini tartışmak önemlidir.

Yaşadığımız pandeminin eğitim, ekonomi, kültür-sanat, siyaset gibi alanlardan gündelik ilişkilerimize kadar yarattığı değişime ve bununla beraber “ölüm” ve “yaşam” olgularına ilişkin oluşturduğu yeni tartışmalara baktığımızda, bildiğimizin ve dolayısıyla alıştığımızın ötesinde bir durumla karşı karşıya olduğumuzu görmekteyiz. Kullandığımız iş, ev, sokak, sosyal alan gibi mekânları, zorunlu kullanım şekillerinden dolayı yeniden anlamlandırmak durumunda kalmamız, mekân ve zaman algımızla birlikte, gündelik yaşama ve tarihsel olarak olup bitenlere dair tepkilerimizi de yeniden şekillendirmekte. Durmamız ve eyleme geçmemiz gereken yer ve zamana ilişkin bu belirlemeler “itaat”in, “direniş”in, “çatışma”nın, “felaket”in ve bunlarla beraber gelen “normal”in ne olduğuna dair de bir sorgulamanın içerisine girmemize neden oldu. Diğer yandan özellikle pandemi sürecinden sonra yaşananlara baktığımızda ise değişim karşısında adeta direnen olumsuzluklarla karşılaştığımızı da fark ediyoruz. Çevre bilinçsizliğinin, bencilliğin aynı şekilde devam etmesi ve dahası çıkan savaşlarla birlikte dünya sanki geçmişten günümüze şu soruyu yöneltiyor: Nerede kalmıştık?

Bu sorgulamalar ve çıkış arayışları içerisinde insanı bir “son” düşüncesiyle yüzleşmeye zorlayan en temel gerçeklik doğa ve iklimdeki değişikliğin yarattığı sonuçlar ile doğrudan ilişkilidir. Bu sonuçlar doğadaki biyoçeşitliliğin, ekosistemin bozulmasına ve yaşam alanlarının ortadan kalkmasına yol açarken, “dünya”nın sonu fikrini daha da görünür kılmaktadır. Bir “son”un geldiği düşüncesi artık eriyen buzullarda değil yaşadığımız coğrafyadaki denizlerde, ormanlarda ve kentlerde somutlaşırken, her gün çeşitli biçimlerde deneyimlediğimiz ve somut

verilerle bilim insanları tarafından da vurgulanan bu “son” fikri, dönemsel bir “felaket” ya da geçici “kriz” olarak mı yorumlanmalıdır yoksa bizleri doğaya, topluma, yaşanan sorunların kaynağına ve çözümlerine yönelik içtenlikli bir sorgulamaya mı yöneltmelidir? Post-hakikat olarak da adlandırılan bu dönemde komplo teorileri ve kıyamet senaryoları arasında yaşamak, bilgiye, hakikate yönelik bir arayış nasıl ve ne kadar olanaklıdır? İletişim teknolojileri gelişip bilgiye ulaşmak giderek kolaylaşırken bu yeni durum hafızanın ve zekânın gelişimine bir kapı mı açıyor; yoksa kendi işlevini yapay zekâ destekli sistemlere teslim eden ve yüz yüze kurulan ilişkileri de dijital yaşamın içerisinde dönüştüren bir insanlık durumunu mu inşa ediyor? Bütün bu sorular eşliğinde yaşamımızda meydana gelen değişimlere baktığımızda, yapay zekâ destekli programların bilimsel çalışmalardan sanatsal etkinliklere, tarihsel metinlerin analizinden hukuksal karar vermeye değin kullanılırken aynı zamanda bizleri şimdiye kadar bildiğimiz anlamda sanatın, bilimin, tarihin, hukukun sonu tartışmasına da götürdüğünü görüyoruz.

Tarihte eşi görülmemiş bir doğal kaynak sömürsünü, savaşları, artan yoksulluğu, yeni göç hareketlerini ve daha pek çok şeyi akla getiren “dünyanın sonu” fikri siyasi, hukuki, tarihsel, toplumsal ve psikolojik yönleri sahip çok boyutlu ve disiplinlerarası bir analizle ele alınmalıdır. Bu bağlamda varolan bu problemleri değişen dinamikleriyle birlikte incelerken şimdiki zamanın boğuculuğu altındaki yaşamımızda, geçmişe ilişkin zaman zaman duyulan nostalji, şimdiki yaşamadığını hissetme ve bir gelecek tahayyül edememe halinin oluşturduğu belirsizlik ve bildiklerimizin “son”u düşüncesi, sadece bugünü düzeltmek adına değil, geleceğe dair yitirilen ya da bir türlü oluşturulamayan umudu da ortaya çıkarabilir. Bu nedenle Wallerstein’in sorusunu yaklaşık yirmi yıl sonra yeniden düşünmeye, “Bildiğimiz Dünyanın Sonu” nu anlamaya ve yeni arayışları tartışmaya çağırdığımız bu sayımızda “son”u, “şimdi” yi ve “geleceğin olasılıklarını” farklı disiplinlerin katkılarıyla incelemeye çalıştık.

Dosya konumuzun ilk makalesi olan “Doğa-Kültür Sürekliliği ve Ekolojik İnsan Bilimleri” başlıklı çalışmada Ezgi Ece ÇELİK, toplumsal ve ekolojik kriz hallerinin insana ve dünyaya dair felsefe alanında açtığı yeni tartışmalara dikkat çekiyor ve Braidotti, Haraway, Latour, Whitehead ve Plumwood’un görüşleri çerçevesinde, teknolojinin gelişimini de göz önünde bulundurarak yeni-materyalizmle kesişen bir Ekolojik İnsan Bilimlerinin olanağını inceliyor. Günümüzde artan teknolojik yeniliklerin etiği, politikayı, adaleti düşünmemize izin vermemesinin karşısında yeni karşı anlatılar-hikâyeler oluşturmanın yarattığı sorumluluğun altını çizen Çelik, içinde bulunduğumuz krizi bir umuda dönüştürebilmek için disiplinlerarası

bir perspektifin ötesinde, her bir disiplinin insanı ortaklaşa bir canlı olarak konumlandırmasına ihtiyacımız olduğunu belirtiyor ve bu bağlamda “insan”ı, “doğa”yı, “kültür”ü ve “canlılık”ı yeniden tanımlamanın yollarını tartışıyor.

Bir “son” tartışması yaptığımızda aklımıza gelen ilk konulardan biri de Hegel’in tarihin sonuna ilişkin incelemesidir. “Tin’in Felaketleri: Hegel ve Antroposen/Kapitalosen Tartışmaları” başlıklı çalışmada Toros Güneş ESGÜN de güncel bir problem olan antroposen/kapitalosen tartışmasını Hegel’in tarihin sonu düşüncesiyle birlikte değerlendiriyor. Kojève’in ve Žižek’ in Hegel’in tarihin sonu tartışmasına ilişkin yorumlarını göz önünde bulundurarak Hegel’in felsefesindeki tin ve doğa kavramlarını ve bunlar arasındaki ilişkinin değişimini inceleyen Esgün, antroposen/kapitalosen tartışması bağlamında Hegel’i pre-kapitalosen’in düşünürü olarak değerlendirebileceğimizi iddia ediyor. Hegel’in mutlak tinle birlikte bahsettiği “son”un da aslında geçici olduğuna dikkat çeken Esgün, günümüzde Hegel’i hala güncel kılan noktanın ise onun doğa ve tin arasında kurduğu ilişkiyle mevcut belirsizliği aşmamızı ve felaketlerle hesaplaşmamızı sağlayacak bir politik kavrayış sunabilmesi olduğunu belirtiyor. Buna göre felaketlerin önlenmesi için çıkış noktamız ne sadece devletler ne de tek tek kişilerdir, aslında ihtiyacımız olan bu karşıtlığı aşabilen kolektif “ikinci doğa”dır. Bunun için de doğanın felaketlerinden önce tinin felaketlerine ve bunlara karşı inşa edilmesi gereken eleştirel tutuma dikkat çeken Esgün, meselenin tarihsel ve toplumsal yönüne dair de bir tartışma yürütüyor.

“Bildiğimiz Dünyanın Sonu”nu bize tekrar sorgulatan önemli konulardan bir diğeri de pandemi sürecinde yaşamımızda meydana gelen değişimlerdir. Bu süreci materyalist bir perspektiften değerlendirmeye çalışan Sibel KİBAR, “Pandemi Üzerine İki Senaryo ve Materyalist Bir Yanıt” başlıklı çalışmada, Agamben’in kendi biyopolitika değerlendirmesinden hareketle pandemiye ilişkin ileri sürdüğü iddialarını ve pandemi sürecini “doğa intikam aldı, doğa kendine geldi” şeklinde değerlendiren yaklaşımı tartışıyor. Doğaya yapılan müdahalelerin kapitalist üretim biçiminden soyutlanarak sadece bazı ahlaki değerler üzerinden ele alınmasının da Agamben’in pandemiye konu alan yazılarında iktidara atfettiği güçle beraber biyopolitikayı değerlendirme biçiminin de bir tür “mistisizm”i barındırdığını iddia eden Kibar, insanın hem iktidarla hem de doğayla olan ilişkisinin, biyolojik ve yaşama dair kaygılarına ek olarak toplumsal dinamiklerle birlikte değerlendirilmesi gerektiğini belirtiyor. Bu bağlamda da insanın özerkliği ve kamu sağlığı ya da insan ve doğa karşıtlığı gibi bir bakış açısının ötesinde inşa edilebilecek toplumsal dayanışmanın ve mücadelenin olanaklarına işaret ediyor.

2021 yazında Muğla'nın Köyceğiz ilçesinde çıkan orman yangınlarının söndürülmesinin hemen ardından niteliksel yöntemle yapılmış bir alan araştırmasına dayanan "Ormanlara, Sıcaklara ve Yangınlara Dair: 2021 Köyceğiz Orman Yangınlarının Sosyolojik İzdüşümleri" başlıklı çalışmalarında Mehmet BOZOK ve Nihan BOZOK kuramsal olarak ormana toplumsal bir aktör olarak bakabilmenin olanağını soruşturuyorlar. Bu amaç doğrultusunda Bruno Latour ve Donna Haraway'in yaklaşımlarından yola çıkan yazarlar gerçekleştirdikleri alan araştırmasının sonuçlarından hareketle yangının arka planına ilişkin kapsamlı bir analiz gerçekleştiriyorlar.

Emre ŞAN, makalesinde güncel ve pratik bir sorunu Fransız filozof Bernard Stiegler'in teknoloji felsefesi üzerine görüşlerini odağa alarak tartışıyor. Algoritmik yönetimsellik kavramının Stiegler'in yorumundan hareketle açıklandığı "Bernard Stiegler'in Teknoloji Felsefesi Problemleri: Algoritmik Yönetimsellik ve Bilişsel Proleterleşme" başlıklı bu çalışmayla günümüzün teknolojik gelişmeleriyle ortaya çıkan kriz fikrini inceleyen Şan, algoritmaların hayatımızı şekillendirmeye başladığı günümüzde felsefe ve düşünmeye nasıl bir görev düştüğü sorusuna yanıt arıyor.

Yeni teknolojik gelişmelerle birlikte dijitalleşen medyada gazetecilik de bu değişimlerden bağımsız kalmamış, köklü bir dönüşüm yaşamıştır. Basın özgürlüğü konusunu haber kaynaklarının güvenliği çerçevesinde inceleyen Serhatcan YURDAM dönüşen gazetecilik pratiğini ortaya çıkan yeni soru, çelişki ve koşullar çerçevesinde tartışıyor. "Haber Kaynaklarının Korunması Meselesinde Kadim Çelişkiler, Yeni Sorunlar: Dijital Güvenlik Odaklı Bir Perspektife Doğru" başlıklı çalışmasında Yurdam, ilgili yazını tartışmanın yanında dijital güvenliği merkeze alan bir yaklaşımın ve haberin kaynağını etkin bir biçimde korumanın etik ve hukuki çerçevesini değerlendiriyor.

Tarihin ekranda yeniden yazılmasını güncel bir örnek üzerinden açıklamayı amaçlayan "How to Rewrite History on the Screen: Bridgerton (2020)" başlıklı çalışmasıyla Önder KULAK öncelikle geçmişi yorumlayan ve yeniden yaratan öznenin kim olduğunu tartışıyor ve araçsal tarihyazımının mekanizmasını Adorno'dan hareketle inceliyor. Bu incelemeden yola çıkarak bir Netflix dizisi olan Bridgerton (2020) örneğini odağına alan çalışmasında Kulak, bireylerin söz konusu mekanizma yoluyla gerçekler yerine kurgulara inandığını, başka bir ifadeyle kitlelerin tarihi dramalarda sunulanlara gerçekte olanlardan daha fazla önem verdiğini iddia ediyor.

Güncel tartışmalardan bir diğeri olan yeni materyalist perspektifi feminizm bağlamında ele alan Feyza TOPRAK, "Bergson'dan Barad'a Yeni Materyalist Feminizm" başlıklı makalesinde Barad, Bergson, Bohr ve Deleuze'ün görüşlerini kuantum felsefesi bağlamında ortaklaştırarak

yeni feminist etiğin olanağını tartışıyor. Toprak'a göre Deleuze'ün köksapsal oluşlara, yatay bireyselliklere, farklılık ve çokluk kavramlarına ilişkin belirlemeleri, Barad'ın "ilişkiselliğe içkin eylem" ve "faili gerçeklik" kavramsallaştırmaları, Bergson'un zaman kavramı, Bohr'un belirlenimsizlik ilkesi yeni materyalist feminizm için ön açıcı olmuştur, çünkü bütün bu kavramsal çalışmaların sunduğu teorik düzlem, feminizm literatüründe önemli bir problem olan performativiteyi, insan ve insan dışı failliği ile birlikte ele almamızı sağlamaktadır. Böylelikle Toprak, insan ve insan olmayanın ontolojik olarak iç içe geçmesiyle oluşan varoluşların, insan merkezci hegemonik paradigmayı sarstığına ve söylem failliği ile eylem failliğinin oluşturduğu bütünsel algıya dikkat çekiyor.

Mevcut problemler ve çözümler karşısında hissedilen "belirsizlik" haliyle değişen çocukluk deneyimi arasındaki ilişkiyi, katılmış olduğu birçok saha çalışmasına dair gözlemlerinden hareketle inceleyen Seran DEMİRAL, "Belirsizliğin Ortasında Çocukluk Deneyimi" başlıklı makalesinde özellikle iklim krizi, doğa kültür, insan hayvan ikiliği, dijitalleşme gibi problemleri çocukların teknolojiyle ve doğayla ilişkileri dolayımında nasıl ifade ettiklerini ve onlara dair nasıl çözüm önerilerinde bulduklarını inceliyor. Bu incelemesinde çocukluk kavramının tarihsel dönüşümünü temsiliyet ilişkileri, sorumluluk, vatandaşlık ve haklar bağlamında da tartışan Demiral, çocuklarla felsefe metodolojisinin sunduğu eşitlikçi ortamlarla birlikte eleştirel ve yaratıcı düşünceye kapı aralamaya çalışıyor. Böylelikle belirsizliğin içerisinde bir dayanak oluşturmak, dünyayı iyileştirmek adına da çocuğun insan-merkezci bir perspektifi açacak şekilde kendi sesine sahip olma potansiyeline sahip olduğunu ortaya koymaya çalışıyor.

Kitap değerlendirmesi bölümümüzde Srećko Horvat'ın *Gelecekte Gelen Şiir* kitabını "Şimdiki Zamanı Gelecek Çağı Olarak Okumak" başlıklı çalışmasıyla değerlendiren M. Taha TUNÇ, "gelecek" i felsefi bir problem olarak ele aldığımızda onun hem geçmişe hem de şimdikiye dair bir okuma biçimi oluşturduğuna dikkat çekiyor. Bu bağlamda incelemesini Walter Benjamin'in "tarih", Theodor W. Adorno'nun "geçmişin işlenmesi" (Aufarbeitung der Vergangenheit) ve Michel Foucault'nun "şimdinin ontolojisi" kavramları çerçevesinde tartışan Tunç geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki ilişkiyi düşünme biçimlerimizde, zaman ve tarih algımızda meydana gelen değişimlerin, Horvat'ın işaret ettiği gibi toplumsal, küresel mücadele olanakları üzerindeki etkileri bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini belirtiyor.

Açık defter bölümümüzün ilk makalesi olan "Sihhatli Bir Erkek Evlat: Notre Dame'ın Kamburu" nda Fatma Berna YILDIRIM, Victor Hugo'nun roman-roman olmayan

bölüntüsünden okur cinsiyeti ayırımına doğru yol aldığını, buradan da romanları cinsiyetlendirdiğinden hareket ediyor ve Hugo'nun okur tasnifinde kriter olan "tarih sistemi" ni inceliyor; bu sistemin dönemin popüler tarih kurgusuyla bağlantısını gösteriyor. Yıldırım'a göre Hugo'nun kanaatinin tersine, Notre-Dame'ın Kamburu'nun erdemi, romanın "altında yatan" düşüncelerde değil, kadınların payı addedilen olay örgüsünde bulunuyor.

Açık defter bölümümüzün "Photography as a Form of Technological Mediumship in the 19th Century Spiritualism" başlıklı ikinci makalesinde, fotoğraf teknolojisinin gelişmeye başladığı dönemde fotoğrafçılık ile aynı tarihsel dönemde yükselişe geçen spiritüalizmin uygulamasını yaptığını iddia eden medyumların ilişkisini tartışan Burak BAYÜLGEN ve Tolga HEPDİNÇLER, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren görüntü teknolojisinin kültürel boyuttaki yansımalarını irdelemek için verimli bir alan açıyorlar.

Çeviri bölümümüzde Türkçe'ye Arif YILDIZ'IN çevirdiği, Hollandalı filozof François Hemsterhuis'un "Sophyle ya da Felsefe Üzerine" başlıklı diyalogu yer alıyor. Hemsterhuis, Sophyle ve Euthyphron arasında gerçekleştirdiği bu diyalog yoluyla Newtoncu on sekizinci yüzyıl materyalist felsefelerinin madde anlayışını eleştirerek ruhun varlığına ve ölümsüzlüğüne ilişkin fikirlerini temellendirmeye çalışıyor.

Sayımızın "Çocuklar için Felsefe"yi odağına alan bir diğer çalışması Eren AĞIN'ın "Felsefe Sınıfı" kitabının yazarı Özge ÖZDEMİR ile gerçekleştirdiği söyleşi. Söyleşide "Çocuklar için Felsefe"yi bir yöntem ve pedagojik model olarak gören bir yaklaşımdan Türkiye'de ve dünyada söz konusu modele yönelik ihtiyaca ve uygulamada atılması gereken adımlara ilişkin bir tartışma yapılıyor.

KAYNAKÇA

Wallerstein, I. (2000). *Bildiğimiz Dünyanın Sonu* (çev. Tuncay Birkan), İstanbul: Metis Yayınları.

Doğa-Kültür Sürekliliği ve Ekolojik İnsan Bilimleri

Ezgi Ece ÇELİK¹



¹ 1 Assoc. Prof. Dr., Dokuz Eylül University, Faculty of Letters, Department of Philosophy,
(ORCID ID:0000-0003-3505-2620)

Özet

İnsana ve dünyaya dair bildik çerçevelerin sarsıldığı kriz dönemleri daha önce yaşanmış olsa da çağımızda farklı olan, teknolojik ürünlerin canlılığın yerine ikame edilmeye çalışıldığı bir değişim sürecinin eşliğinde oluşumuz. Bu durumun yol açtığı toplumsal ve ekolojik kriz halleri, insanı tekrar canlılık ağında bir canlı olarak yorumlamanın gerekliliğini gösteriyor. Antroposen “insan çağı”nda insanın yol açtığı yıkımı vurgularken, insanı başka türlü kurmaya kapı aralıyor. Bu doğrultuda, maddeyi ve tini, doğayı ve kültürü karşıtlar olarak değil birbirine katılan ve birbirini dönüştüren unsurlar olarak yorumlayan Braidotti, Haraway, Plumwood, Latour, Whitehead gibi düşünürlerin yaklaşımlarına değinerek, yeni-materyalizm güzergâhıyla kesişen bir Ekolojik İnsan Bilimlerini tartışmaya açmak bu çalışmanın ana hattını oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ekolojik İnsan Bilimleri, bilim, doğa, kültür, yeni-materyalizm.

The Continuity of Nature-Culture and Ecological Humanities

Abstract

Although there were crises about the ideas of “human” and the ideas of “world” have been experienced many times before, we are on the edge of a transformation in our age in which vitality is tried to be substituted by technological products. The social and ecological crises emerged by this transformation, show the necessity of reinterpreting the human as a living being in the web of vitality. While emphasizing the destruction caused by humans in the Anthropocene “human age”, it also opens a road to reconstruct human in a different way. In this direction, the main purpose of this study is to open a discussion of the Ecological Humanities that intersect with the path of neo-materialism by referring to the approaches of thinkers such as Braidotti, Haraway, Plumwood, Latour, Whitehead, who interpret matter and mind, nature and culture not as opposites but as transformative factors of each other.

Keywords: Ecological Humanities, science, nature, culture, neo-materialism.

Corresponding Author / Sorumlu Yazar

Ezgi Ece ÇELİK

Assoc. Prof. Dr. Dokuz Eylül University, Faculty of Letters, Department of Philosophy

E-mail / E-posta

ezgi.celik@deu.edu.tr

Manuscript Received / Gönderim Tarihi

March 17, 2022/ 17 Mart 2022

Revised Manuscript Accepted / Kabul Tarihi

April 21, 2022/ 21 Nisan 2022

To Cite This Article / Kaynak Göster

ÇELİK, E. E. (2022). Doğa-Kültür Sürekliliği ve Ekolojik İnsan Bilimleri, *ViraVerita E-Journal: Interdisciplinary Encounters*, Vol. 15, 9-26.

Doğa-Kültür Sürekliliği ve Ekolojik İnsan Bilimleri'

Giriş

Çöküşe, ölüme ve sonlara dair uyarıların yankılandığı bir dönemdeyiz. Yaklaşık iki yüzyıldır Tanrı'nın ölümü, insanın ölümü, öznenin ölümü ve aşkın tasarımların çöküşü vurgulanıyor. Kendini merkezî egemen güç olarak konumlandıran insanın tüketmeye ve yoketmeye yönelik eylemlerinin sonucunda ortaya çıkan toplumsal ve ekolojik kriz halleri, eylem alanında tükenişe ve adaletsizliğe karşı direnişi görünür kılarken, felsefe alanında farklı insan tasarımlarını, insana ve dünyaya dair yeni anlatıları tartışmaya açıyor. Hiyerarşik düalitelere, tek tip merkez-çevre ilişkileneşine karşı farklı tasarımlar geliştirmeye kapı aralayan disiplinler-arası çalışmalar bireylerarası bağ(ım)lılık, yoldaşlık, transversal ilişkisellik, bağlantısallık gibi kavramları odağa alarak tartışmayı sürdürüyor. İnsanlar ve insan-olmayanlar arasındaki bağlantılara dikkat çeken bu kavramlar, pozitivist bir ekoloji bilgisiyle değil, disiplinler-arası bir bakış açısıyla yorumlandığında yeni-materyalist yaklaşımlarla kesişen bir düşünce alanını açıyor. 1990'larda yeni-materyalizm ifadesini öne süren düşünürler arasında yer alan Rosi Braidotti'ye göre bugün materyalizmi düşünmek, yaşam-bilimlerini, biyo-genetiği, nano-teknolojiyi takip etmeyi zorunlu kılıyor. Yaşamın teknolojiyle dönüştürüldüğü bu çağda geliştirilen yeni materyaller ve teknolojilerden haberdar olmadan etik ve politik ayrımlar yapabilmek zorlaşıyor. Bu bakımdan yeni-materyalizm, bedenlenmiş özneleşme biçimlerine, doğaya ve tekno-bilimsel gelişmelere dair farkındalıkla maddeye dönüş olarak yorumlanabilir. Maddeyi tekno-bilimsel gelişmeler ve çağın koşullarıyla bağlantılı düşünmeye yönelik bu girişim, ekosistemlerin işleyişine dair çalışmalarla güçlü bir temas halindedir.

Foucault, Deleuze ve Guattari'nin etkisiyle Spinoza ve Nietzsche'den ilham alan, insan-merkezci olmayan bir yeni-materyalizm hattının oluştuğunu belirten Braidotti, özellikle göçebe ve insan sonrası mefhumları ile monizmi temele alan güncel felsefe tartışmalarına katkısıyla tanınır. Post-yapısalcı felsefenin etkisi net olarak görülebilen bu tartışma alanında, kültür-doğa, ruh-beden, medeni-ilkel, aşkın-içkin, sonsuz-sonlu, eril-dişil gibi karşıtlardaki hiyerarşik yapıyı yıkarak doğayı, bedeni, sonluluğu, içkinliği başka türlü düşünme çabası hakimdir. Braidotti'nin özellikle insan-merkezciliğe ve hümanizme yönelik eleştirileri üzerine kurduğu Eleştirel İnsan Sonrası kuramı (eleştirel posthümanizm), bu alanda epey etkili olsa da teknoloji dolayımıyla değişen yaşam biçimlerine ve insan tasarımlarına dair İnsan Sonrası

(Posthuman) adıyla anılan tek kuram değildir; hümanizmi -post, -trans ön ekleriyle yeniden yorumlayan posthümanizm, transhümanizm gibi farklı yaklaşımlar da mevcuttur. Fakat teknoloji dolayımındaki özneleşme biçimlerini göz önünde bulunduran eleştirel insan sonrası kuramını, alandaki diğer yaklaşımlardan ayıran özellik, tekno-bilimsel gelişmeleri, feminist ve yeni-materyalist bağlamda tartışmaya dahil ederek, yaşam mefhumunu insan-olmayanlara doğru genişleten bir etik ve politik dönüşüm olanağına dikkat çekmesidir. Öyle ki Braidotti'ye göre, insan olmaya dair ölçütlere karşı verilen cinsiyetçilik ve ırkçılık karşıtı mücadelelere, insan-olmayanlara ilişkin politikaların eklenmesi gerekmektedir. Bu bakımdan özellikle feminist felsefenin yeni-materyalizm olarak okunabilecek yorumlarında dikkat çeken, insan-merkezciliği aşan bir vitalist bağlantısallığın vurgulanmasıdır.

Aklın, ruhun ve bilincin, madde ve beden karşısında egemen güçler olarak konumlandırıldığı yüzyıllar boyunca gelişen insan-merkezciliğe karşı Braidotti, göçebe özne vurgusuyla bedeni, çok işlevli ve karmaşık; hareketin, enerjinin, etkinin, arzuların ve hayallerin dönüştürücüsü olarak kavramaya yönelir. Bu yaklaşıma göre, göçebe özne, farklı iktidar ve arzu düzeyleri arasındaki, yani kapana kısılma ile güçlenme arasındaki sürekli değişimlerden ve müzâkerelerden oluşan bir süreçtir. Göçebelik, birlik görüntüsüne sahip şeylerin çokkatmanlı bağlantısallığına işaret eder. Bu monistik ontoloji içinde özne oluş süreci, kurucu, ilksel, yaşamsal ve kökensel bir oluş arzusu (conatus) tarafından sürdürülmektedir (Braidotti, 2019, s.23). “Deleuze’le birlikte tekrar okuduğum Spinoza sayesinde monistik bir ontolojiye yönelerek, oluş süreçlerinin nihaî sonucunun önünü kapatmadan da, zeki ve kendi kendini örgütleyen maddeye odaklanan bir bedensel materyalizmi savunabildim” diyen Braidotti'ye (2019, s.31) göre, göçebe öznellik, eylemlerin dayanağı olan referans çerçevelerinin, alışkın olunan normatif görüngüden çıkarak sürecin ve bağlantısallığın dolayımında oluşturulmasıdır. Ne var ki, oluşa ve bağlantısallığa açık göçebe özneleşme, teknolojinin aracılık ettiği dünyamızda meydana gelen değişimler karşısında, coşkunluk ile anksiyete halleri arasında gidip gelmektedir (2019, s.41). Bu bakımdan, Braidotti, teknoloji dolayımındaki çağdaş tercihler ve yaşam biçimleri göz önüne alındığında, İnsan Sonrası'nın, şimdinin eğilimleriyle en uyumlu kitabı olduğunu belirtir.

İnsan Sonrası'nda aşılmaya çalışılan hümanizmin insanı, teknolojinin yeniden-doğuş ustalarından olan Da Vinci'nin Vitruvius adamında karşılık bulur. Erkek-insanı temele alan hümanizm, belli bir insan oluş –ussal oluş, bilimsel oluş, beyaz oluş, erkek oluş– kipini insana dair genel ölçütler olarak dayatır. Bu baskı ve dayatmadan dolayı, kadın-insan, siyah-insan gibi

farklı insan olma biçimleri uzun süre aşağılanmış, yok sayılmış ve 'gelişmiş' beyaz erkek insanın gölgesinde yaşamını sürdürmüştür. İnsan-olmayan canlılar ise hümanizmin insan vurgusu bakımından zaten odağa alınmamıştır. Pek çok farklı alanda adalet problemi olarak karşımızda beliren, bu dışlayıcı insan tasarımının sonuçlarıdır. Bu probleminden hareketle, eleştirel hümanizm sonrası, yaşam mefhumunu insan-olmayana ve zoeye doğru genişletme çabasıdır. Bu bakımdan, yaşamın politik, zeki ve söylemsel yanıyla, antroposla ilişkilendirilen bios yerine, Batı felsefesi tarihinde egemen aklın denetiminden bağımsız canlılığa işaret eden zoe tercih edilir. Böylelikle, antropos/bios hiyerarşisine karşı zoe ile doğa-kültür sürekliliği görünür kılınır.

İçinde bulunduğumuz jeopolitik çağın *insan sahnesi* olarak bilinmesi, hem *antroposun* üstlendiği teknoloji dolayımındaki güce, hem de bunun geri kalan herkes açısından potansiyel ölümcül sonuçlarına dikkat çekmektedir (Braidotti, 2014, s.78).

İnsan-merkezciliğin ötesine geçme hamlesi olarak eleştirel insan sonrası kuram, insan-doğa ilişkisinin radikal ölçüde bozulmuş olduğu çağımızda doğanın tükenişini engellemek için zoeye, yaşamsal ilişkilene biçimlerine odaklanır. Doğanın ve insan-olmayan canlıların bilinçsizce tüketilmesinin önüne geçmek için karşı-hümanist tavırla geliştirilen bu kuramda özne, insan olmayan ağa, hayvan, bitki, virüs ağına tamamen karışmış transversal bir oluşumdur (Braidotti, 2014, s.210). Özne böyle inşa edildiğinde, hümanizmin sınırlarını yerle yeksan eder. Bu bakımdan, insan sonrası durum, başkalarıyla bağlantısallığımıza ilişkin farkındalığın artması durumudur. Ontolojik ilişkisellik doğrultusunda zoe, türler arası üretken güçtür. Antroposun krizi, Batı medeniyetinde doğaya ait ötekilerin şeytani gücünü serbest bırakır; hayvanlar, böcekler, bitkiler, tüm evren ve kozmos için içine girer (2014, s.77).

Doğakültür ve Ağ Ören Anlatılar: Anlatılan Senin Hikâyendir

Braidotti'ye göre, doğa-kültür sürekliliğine dair yeni-materyalist ve insan sonrası izlekte çarpıcı örnekler sunan düşünürlerden biri Donna Haraway'dir. Haraway ve Braidotti, her iki düşünür de kimera, yoldaş ve göçebe figürler aracılığıyla sınırları ihlâl ederek bağlantısallığa dikkat çekerler. Transversal ilişkiselliğe ve insan sonrasına örnek verilebilecek en iyi figürler Haraway'in çalışmalarında sıkça yer alan melez figürlerdir: siborglar, yoldaş türler, ağ ören (dokungaçlı) yerküreliler. Braidotti'ye göre Haraway, hayvan-oluş, yeryüzü-oluş vurgusuyla

siborg-oluştan söz eder; fakat bu hattı izlerken Deleuze ve Guattari'den farklı olarak, insan-olmayan aktörleri de göz önünde bulundurur. Bu yaklaşımla Haraway, insanın merkezî konumunu, insan-olmayanlar ve insan sonrası bireyler lehine yerinden eder ve insan-merkezciliğin yerine teknoloji dolayımındaki akrabalık ilişkilerine odaklanan bir biyo-merkezciliği tercih eder (Braidotti, 2006, s.199). Her ne kadar Braidotti, insan-merkezciliği aşarak insan-olmayanlara açılan yaklaşımından dolayı Haraway'i posthümanist olarak nitelendirse de, Haraway bunu onaylamaz ve posthümanist değil kompostist olduğunu ifade eder: "Ben posthümanist değil, kompostistim; hepimiz birbiriyle olagelen bileşimleriz, insan-sonrası değiliz"(Haraway, 2015, s.161).

Yaptığım çalışma her zaman neyin doğa sayıldığına ilişkindir. Bir bakıma, doğa çeşitlerinin geniş alanı hakkında yazıyormuşum gibi geliyor bana. Yazdığım çeşitli siborg çalışmaları, üretilmiş doğalar hakkındaydı (Haraway, 2020, s.63).

Birlikte-oluş halindeki hibridlere, kimeralara dikkatini yönelten Haraway'in bir biyolog olarak simbiyogenez, ortakyaşarlık konusuna odaklanması, *doğakültür* sürekliliğini göz önüne seren melezleşmelerle bağlantılıdır. Ona göre, "doğa" ve "kültür" hakkındaki saptamalar, birbirinden ayrı ya da birbirine karşıt konular değil, aksine birbirlerine dair konulardır. Doğaya ve/ya kültüre dair her söylem *doğakültüredir*. Dolayısıyla, Haraway'in bir yandan siborglar hakkında yazarken, diğer yandan hayvanlar, özellikle de primatlar hakkında yazması tesadüf değildir. Siborg hikâyesi makinelerle, özellikle de iletişim teknolojisindeki akrabalarımızla ilgili iken, primat hikâyesi diğer organizmalarla akrabalıklarımıza dair soruların önünü açmaktadır (Haraway, 2020, s.119).

Doğa ve kültüre dair yarılmış bir gerçekliği devraldığımızı dikkat çeken Haraway bu hiyerarşik yarılmaya karşı *doğakültürü* önerirken A. N. Whitehead'in düşüncelerinden etkilenir. Doğa ve yaşam arasındaki sert bölünmenin felsefeyi zehirlediğini belirten Whitehead'e göre (2018), bu zehirlenmenin kaynağı, Avrupa düşüncesinde adım adım gelişmiş olan zihin ve doğa düalizmidir. Oysa zihin ve doğa arasındaki yarılmının bizim temel gözlemimizde herhangi bir zemini yoktur. Biz kendimizi doğada *yaşayan* olarak buluruz. Bedenin nerede başlayıp doğanın nerede bittiğini belirleyen kesin sınırlar yoktur. Beden ve ruhun birliğinin yanı sıra, bedenin çevre olarak nitelendirilen doğayla birliğine dikkat çeken Whitehead'e göre, şeylerin biraradalığı, belirli bir *karşılıklı içkinlik* öğretisini gerektirir.

Dünyanın edimselliğindeki ortaklıklar, her bir olayın, diğer olayların doğasında bir etken olduğu anlamına gelir (2018, s.64).

“Her zaman maddi bir dünyanın içindeyiz; hiçbir zaman fıçındaki bir beyin değiliz. Hiçbir zaman olmadık ve hiçbir zaman olmayacağız. Yani benim temel epistemolojik başlangıç noktam, bu doğa-kültür kategorik ayrımının kendisinin zaten bir şiddet olduğu, bu şiddeti devralmış olduğumuz” diyen Haraway (2020, s.120) Whitehead’in yaklaşımını takip etmektedir. Haraway’in bu şiddetten kurtulmak için önerdiği *doğakültür*, sibernetik-organizma melezi *siborglar* ve *yoldaş türler* üzerine çalışmalarının ortak izleğini oluşturur. *Siborg Manifestosu*’nun yayınlandığı 1980’lerden bu yana tekno-bilim ürünleri yaşamlarımıza daha fazla sirayet etmiştir. Elimizden düşmeyen telefonlar ve bilgisayarlarla, sağlıklı yaşamak için ihtiyaç duyulan implantlar ve yapay organlarla siborg, uzak bir geleceğe değil, bizzat bugünkü gerçekliğimize dairdir. Fizik profesörü Stephen Hawking gibi hibrid örneklerinin yanı sıra astronotlar ve scuba dalgıçlar gibi yaşamını mesleki ve/ya hobi amaçlı olarak bir makineye ya da teknik bir donanıma bağlı sürdüren kişilerin çoğunun siborg olduğu söylenebilir. Her ne kadar bizden farklı birşeyleri imlediği düşünülse de, bizzat tekno-bilim ürünleri ile yaşam süren kişilere, bizlere dair bir figür siborg. Haraway’e göre, özellikle ikinci dünya savaşı sonrasındaki tekno-bilimsel gelişmelerin etkisiyle bugünkü gerçekliğimizi oluşturan sibernetik-organizma yaşamlar, Batı metafiziğinin köken öykülerinden kurtularak kendi hakikatlerini yaratma olanağına sahiptir. Hiyerarşik düaliteler üzerine kurulan verili hakikatleri sarsacak kadar ucubelikten payını alan kimeralar, muhalif ve ütöpiktir. Böylesi dönüşümlere açık bir figür olarak siborg, bugünün politikalarını üretmek bakımından önemlidir. “Siborg bizim ontolojimizdir; bize politikamızı verir” (Haraway, 2010, s. 46). Braidotti’nin ilgisini çeken de bu politik olanaklardır. Haraway’e göre, “siborglar, belirli sınır ihlalleri ile ilgilidir; özgül tarihsel bağlamlarda yaşayan insanların içinde yaşadıkları kültürlerde neyin *doğal* neyin *teknik* olduğuna ilişkin ayırıcı kategoriler hakkındaki evrimsel anlatıları bulanıklaştıran hikâyeleri ile” (2020, s.141).

Siborgun, bugünün gerçekliğini anlamak ve etik-politik ilkeler belirlemek bakımından verimli bir figür olduğunu vurgulayan Haraway’e göre, bu figürü bir tür teknolojik coşkuya ve/ya gösterişli bir sevgiye indirgemek de hatalıdır; militarizmin parçası olan lanetli bir figür olarak değerlendirmek de. Bu uyarıyla birlikte Haraway son dönem çalışmalarında siborg figürüne destek olabilecek başka anlatılar geliştirme yolunu seçmiştir. *Yoldaş türler* hakkındaki

manifestosu ve diğer çalışmaları, günümüz gerçekliğine dair teknolojik farkındalığa, yoldaş figürleri ve ortakyaşam ağındaki canlıları dahil eder. “Siborglardan Yoldaş Türlerine” başlıklı makalesinde insanın kendini kurma, icat etme sürecinde ona yoldaşlık eden figürlere dikkat çeken Haraway’e göre, insan, diğer canlılar ve kendi yarattığı kültür ürünleri olmadan bugün tanıdığımız insan olamazdı: Öyle ki, “mamulden de, organizmadan da teknolojiden de, insandan da yoldaş tür olabilir. Açık olan nokta şu ki, hiçbir şey kendi kendini yapmaz, kendi başına gelişmez ve kendi kendine yeterli değildir” (2010, s.255). *Staying with the Trouble* başlıklı son çalışmasında ise *yoldaşlık* mefhumu, birlikte-oluş ve ortakyaşam vurgusuyla pekiştirilmiş ve meseleye Haraway’in çalışmalarında pek rastlanmayan bir sorumluluk boyutu eklenmiştir. Bu metinde Haraway, ekolojik kriz çağında yoldaşlığı ve ortakyaşam ağına dair farkındalığı geliştirmek bakımından günümüzde sıkça işitilen-okunan *Antroposen*’e alternatif bir isim önerisinde bulunur: *Chthulusen*. Chthulu “yeraltı”, “başka dünya” anlamlarını çağırırsa da Haraway (2016) *Chthulu*ⁱⁱ ile, sayısız zamansallığı ve mekânsallığı bir arada toplamış sayısız varolanla bağlantılı bir dünyadan söz eder. *Antroposen* sadece insana odaklanarak, tükenişi önlemenin mümkün olmadığına dair bir acizlik ve umutsuzluk hissini yaygınlaştırır. Oysa *Chthulusen*, bu dünya güçlerine, yerkürelilere odaklanmaya çağırır. İnsan da diğer yerküreliler gibi, *Chthulunun* çağrıştırdığı örümcek ve ahtapot figürleri gibi birkaç koldan sararak, ağlar örerek yaşamı kurmalı ve korumalıdır.

Bu vurguyu pekiştirmek için Haraway *kompost* yaşamı tercih eden ve ortakyaşamdaki (geri) dönüşümü göz önünde bulunduran toplulukların hikâyelerini anlatmaya yönelir ve bu hikâyelerde sürekli *insan (human)* demek yerine *humus (toprak, çamur, yerküre)* demenin önemine değinir. Benzer yaklaşımı Bruno Latour da paylaşır (2018, s.93): “Artık insanlardan değil de yerkürelilerden söz etmemizin, böylece ‘human’ (insan) sözcüğünün kökenindeki humusu, kısacası kompostu vurgulamamızın zamanı gelmiştir belki. ‘Yerkürelilerin ortasındaki yerkürelileriz’ demenin ortaya çıkardığı politika, ‘doğanın içindeki insanlarız’ demenin ortaya çıkardığıyla *aynı değildir kesinlikle*, ikisinin kumaşı –daha doğrusu çamuru– farklıdır.”

Bu bağlamda biyolojiyi yurttaşlık bilgisinin bir dalı olarak gördüğünü belirten Haraway’e göre, dünyayı anlamak, hikâyelerin içinde yaşamakla ilgilidir. Öyleyse, dünyayı dönüştürmek de hikâyeleri dönüştürmekle mümkün olacaktır. Yuvaları, şarkıları, dansları, beslenme, avlanma, korunma taktikleri, dayanışmaları ve bağlılıkları olan canlıların hikâyelerini anlatmak ve dinlemek, anlatanı ve dinleyeni, insan-olmayan yerkürelilere dair sorumluluk almaya

yönlendirir. Anlatılan hikâyenin sadece onların değil, bizim hikâyemiz olduğu bir süre sonra farkedilir.

Yerküreliler ve Ortakyaşam

“Yaşam dünyayı savaşla değil ağ kurarak ele geçirdi. Yaşam formları sadece diğerlerini öldürerek değil, diğerleriyle birlikte çalışarak çoğaldı ve daha karmaşık hale dönüştü” (Margulis, 2018, s. 55). Bu cümlelerin sahibi Lynn Margulis, Haraway ve Braidotti'nin çalışmalarında adı geçen ve ortakyaşam ağına dair önemli çalışmaları olan bir biyolog. Margulis'e göre, neyin canlı neyin cansız olduğunu net kategorilerle ortaya koymak giderek zorlaşmakta çünkü son elli yılda biyoloji alanında yapılan araştırmalar karmaşıklığın arttığını göstermektedir. Bu karmaşıklık göz önünde bulundurulduğunda, canlı ve cansız arasında tanımlanamaz bir süreklilik olduğu fark edilir. Yerküredeki yaşam ağına bağlantılar karmaşıklaştıkça, bilgisel sınıflandırmaların ve tanımların eksik, yetersiz ve hatalı olabildiği görülür. Alexander von Humboldt tarafından başlatılan bir gelenekle bilim insanları, canlı ve cansız olarak ayıramayacak yaşam süreçlerine dikkat çekmişlerdir. *Süreç felsefesinin* gelişmesine katkıda bulunan bu yaklaşıma göre, canlı madde her yere nüfuz eden jeolojik bir güçtür ve bu güç “cansız” olduğu düşünülen hava koşulları, su akışı, rüzgar dolaşımı gibi süreçlere dahildir. Bu süreçte diğer canlılarla birlikte ortakyaşama dahil olan, birlikte-olagelen insanların ayırt edici özelliklerinden biri yaşamın, yerküredeki –demir, alüminyum, oksijen, hidrojen, karbon, azot, kükürt, fosfor gibi– kimyasal elementleri yeniden dağıtma ve bir araya getirme eğiliminin *hızlandırıcıları* olmalarıdır. Bu özellik haricinde, insanın *üstünlük* iddiasının bilimsel bir dayanağı olmadığı söylenebilir ki çevresel ve toplumsal adaletsizliğe yol açan insan eylemleri, bu iddianın geçersizliğini ortaya koymaktadır.

Güncel araştırmalar doğrultusunda *bilinç* meselesi pek çok biyolog için, canlı ve cansız arasında yapılacak ayırım kadar karmaşık hale gelmiştir. Çünkü yerküre tarihindeki mücadelelerden zaferle çıkan biyosferdeki canlılık ağı ve bu ağdaki işbirlikleri, doğanın pek çok unsuruyla bilinç sahibi olduğu izlenimi uyandırmaktadır (Sagan & Margulis & Guerrero, 2018, s.267). Doğanın, evrenin, maddenin bilinç sahibi olup olmadığına odaklanan doğa araştırmalarına göre, ışığa duyarlık, koku alma, duyma, dokunma gibi etkileşimler “bakteriyel bilinç” olarak adlandırılan özellikten evrimleşmiştir. Bu saptama, bakterileri ve diğer mikro-organizmaları evrim merdiveninde geride bıraktığımız anlamına gelmiyor; aksine, hem her

yanımız onlarla çevrili hem de onlardan oluşmaktayız (Margulis, 2018, s.55-62). Margulis ve Sagan'a göre, başlangıcından beri duyarlı olan yaşam, seçim yapabilme, karar verebilme, algılama ve düşünme yeteneğine sahip olmuştur. Ayrıca bu düşünceler fizikselidir; hem bizim bedenimizin hücrelerinde hem de diğer hayvanlarındaki mevcuttur. Başka deyişle, madde düşünür. "Düşünce, yaşam gibi, akış içinde olan madde ve enerjidir. Düşünmek ve olmak aynı fiziksel organizasyonun ve onun eyleminin farklı yönleridir" (Sagan & Margulis & Guerrero, 2018, s.267). Bu, düşünmeyi sadece insana özgü bir beceri olarak kabul eden ve maddeyi salt yer-kaplayan olarak niteleyen yaygın yaklaşımlardan epey farklı bir bakış açısı. Günümüzde yeni-materyalizm olarak adlandırılan yaklaşımların tartışma hattını oluşturan da bu meseledir; düşünmeyi ve olmayı, canlıyı ve cansızı, istikrarı ve devinimi farklı bağlantılarla anlama ve yorumlama çabası. Öyle ki bu tartışmaya artık *teknolojik ürünlerin düşünmesi ve hissetmesi mümkün mü?* sorusu da dahil olmuştur.

Düşünmeyi ve olmayı, cansız ve canlıyı kesin sınırlarla ayırmaya çalışan öğretilerin tek tanrılı dinlerle yaygınlaştığını ve Kartezyen düalizmi takip eden modern bilimle pekiştığını biliyoruz. Modern bilimin ilk çerçevesi oluşmadan önce, evren canlı olarak, anima olarak hem maddeli hem ruh sahibi olarak düşünülürken, Galileo, Descartes ve Newton'dan itibaren evren cansız bir mekanizma olarak tasarlanmaya başlamıştır. Canlı ve cansız arasında varolduğu düşünülen sınırlar, insanın ölüme dair bakış açısını da sınırlandırmaktadır. Ölümün nasıl algılandığı, kültürel olarak nasıl anlamlandırıldığı, yaşam biçimlerimizi ve tercihlerimizi etkileyen önemli bir mesele. Biyoloji alanındaki çalışmalar gösteriyor ki, yaşlanma ve ölüm, canlılık ağında evrimle ortaya çıkan süreçler; ilk olarak bazı mikrobiyal atalarımızda ortaya çıkıyor. Eşsiz üreyen canlıların pek çoğu özellikle öldürülmediği ve yaşamaları için gereken uygun koşullar bulunduğu sürece ölmeden yaşamayı sürdürüyorlar. İnsan ise diğer bitki ve hayvanlarda olduğu gibi, hücresel olarak ölüme programlanmış canlılardan. Biyolojik bakımdan *programlanmış ölüm* göz önünde bulundurulduğunda ölmeye doğan canlılar olduğumuz söylenebilir. Margulis'in ölüme dair tanımı şöyle: Ölüm, metabolizma diye adlandırdığımız kendiliğinden devam eden süreçlerin durması, bir canlı içindeki yaşamın aralıksız devam eden kimyasal güvencesinin kesilmesidir. Bu, önceki bireyin parçalanması, çözülmesi anlamına gelir; fakat enerji ve canlılık orada son bulmaz, dönüşür. "Ölüm bireyin belirgin sınırlarının kaybolmasıdır; ölümden birey dağılır. Ama yaşam farklı biçimlerde devam eder" (Margulis, 2018, s.103).

Kimyacı Ilya Prigogine ve biyofizikçi Harold Morowitz'in çalışmalarına göre evren, biyolojik süreçler de dahil olmak üzere, durağan bir denge ve uyumdan uzak bir termodinamik sistemdir (Prigogine, 1997, s.184).ⁱⁱⁱ Bu sistemde organizmaların canlılığını sürdürmesi için devinim halinde olması, dönüşümü sürdürmesi gerekir. Bir başka deyişle, canlılığın korunup sürdürülmesi için değişim gereklidir. Oysa bunun aksine insanın tarihe yön veren en ilginç özelliklerinden biri, değişim dünyasında, değişmeyi aramasıdır; gerek Batı felsefesi tarihi gerekse tektanrılı dinler bu arayışın tarihidir. İnsan son bulmamak için aynı kalmayı, değişmez olmayı seçmiştir fakat canlılığını sürdürmesi için değişip dönüşmesi gerekir. Bununla birlikte yeni bilimsel araştırmalar gösteriyor ki, sonluluğu aşma çabasıyla ortaya konan –*sabit, değişmez– sonsuzluk* tasarımı, devinmeden dönüşmeden nihaî olma arzusu, nihayete ermek demektir. Yaşamdaki biyokimyasal mücadeleler, bir çeşit nihaî durağanlığa ulaşmaya yönelik değil, daha ziyade enerji akışıyla ve onun kaçınılmaz olarak gerektirdiği değişimle başa çıkmaya yöneliktir.

Ölüm meselesi, insanın doğa ve teknolojiyle ilişkisinde temel önemde görünüyor. Bedenin sınırlarını aşma çabası, bu amaç doğrultusunda teknolojiden alınan haz, bir şekilde ölüm korkusuna bağlanıyor. Bu bağlamda Braidotti, ölümün, biri bilinç düzeyinde diğeri fiziksel olarak en az iki kez yaşandığına dikkat çekiyor: Fiziksel ölüm, henüz yaşanmamış olan; oysa bilinç düzeyinde ölüm, kültürel anlatılar ve kodların *son* vurgusuyla belki de travmatik düzeyde defalarca yaşanandır. Bu travmayı atlatıp dünyevî olana yönelmek, Haraway'in de dikkat çektiği bir mesele (2020, s.129): Öncelikle ölümün olumlanması gerekiyor; “ölümü kutsama anlamında değil ama ölümlülük olmasa, bizim bir hiç olduğumuz anlamında.”

Ortakyaşamı vurgulamak ve insanın *ayrıcalıklı olma* takıntısını aşabilmek bakımından Val Plumwood da ölümün mutlaka tartışmaya açılması gerektiğini savunan düşünürler arasında yer alıyor (2005, s.242): “Ölüm hikâyenin sonu değil; hikâyeye devam ediyorsunuz, hem de başka bir dünyada ya da mekânda değil, doğrudan bu dünyada yaşamı farklı türlerle, çeşitlilikle güçlendirerek.” Plumwood'un çabası, farklı canlıların etkileşimi ile örülmüş yaşam ağının bildik tek tinsel, duygusal, ussal dünya olduğuna dair bir yaklaşım geliştirmeye yöneliktir. *Biyolojik canlılık bakımından maddeyle tini bir araya getiren materyalist bir tinsellik mümkün mü?* diye soran Plumwood önerdiği *animist-materyalizm* ile bunun mümkün olduğunu savunmuştur. Animist materyalizm, içinde yaşadığımız dünyayı ve doğayı

gelip geçici bir dünya, bir yanılısma olarak yorumlayan yaklaşımlara karşı *bu dünya dışında kutsanacak hiçbir şeyin olmayacağı* savına dayanır. Yaşamı zihin ve madde olarak bölen ve doğayı edilgen maddeye indirgeyen yaklaşımların aksine Plumwood'a göre, zihin ve madde birbirlerine katılır, birbirlerini dönüştürürler. Plumwood bu *bağlantısal ontolojiyi* Graham Harvey'in animizme ilişkin şu tanımına dayandırır: Animizm, dünyanın bireylerle dolu olduğuna ve insanın bunlardan sadece bir kısmını oluşturduğuna; yaşamın da bu bireylerin bağlantısallığından mütevellit olduğuna vurgu yapan görüştür. Bu yaklaşımda önemli olan iki özellik: İnsan-olmayan bireylerin tanınması ve bireylerarası –insan ya da insan-olmayan canlılar arası– ilişkilerin merkezde konumlandırılmasıdır (Rose, 2013, s.96). Açık ki bu görüşün odağında farklı canlıların, farklı ekosistemlerin, insan olan ve olmayan bireylerin karşılıklı etkileşimi ve ilişkisi vardır. Ve böyle bir yorum, insan-merkezci öğretilerin sonunu talep etmektedir. Bilimsel keşif sürecini, doğaya ilişkin özeni ve farkındalığı artırmanın yolu olarak gören Plumwood, indirgemeci materyalizme düşmeyen bir bilimsellik arayışında olduğunu belirtir. Bu dünyadaki canlılar arasındaki ilişkiler ve etkileşimler, tinselliği göz ardı etmeyen ve maddeyi edilgen bir nesneye indirgemeyen bir bilimsellikle araştırılmalı ve açıklanmalıdır.

Sarmal Dans: Tekno-Bilim ve Etik-Politik

Gerek hiyerarşik düalitelerin aşılması, gerekse ortakyaşam ağına dair farkındalığın geliştirilmesi bakımından kesişen güzergâhlarda yol alan Plumwood ve Haraway'in yaklaşımlarını net olarak ayıran, tinselliğe dair düşünceleridir. Haraway *Siborg Manifestosu*'nu şu cümleyle kapatır (2010, s.90): "İkisi –siborg ve tanrıça– sarmal dansla birbirine bağlanmışsa da, siborg olmayı tanrıça olmaya yeğlerim." Haraway gelenekçi muhafazakâr kutsallıkları sürdürmektense yeni olanaklar sunabileceğine inandığı muhalif feminist siborg imgesini tercih eder. Çünkü ona göre, tanrıça figürü hâlâ aşkın bir tanrısallığa işaret etmesi bakımından tekno-bilim çağında uygun bir metaforik araç olarak iş göremez. Siborg, tanrı aldatmacasına kalkışmak yerine bir tür ironik mit olarak anlatılara katılır ve ucube karşı-hikâyeler oluşturur. Siborg, tekno-bilimin hem içinde hem de dışındadır. Bu bakımdan Haraway, siborg figürüyle kapitalist tekno-bilimin kirlenmiş mirasını devralarak bu mirası yeniden işlemeye, farklı biçimde karşı-hikâyesini üretmeye yönelir (Wark, 2015, s.210).

Ne var ki, tanrıça ve siborg, insan yapımı iki figür karşılaştırıldığında, bugünün gerçekliği olarak siborgun, kapitalist endüstri melezi olarak iyiye ve doğruya dair bir pusula olarak

kullanılıp kullanılmayacağı şaibelidir. Oysa ileri teknoloji dünyasında eril kapitalist politikalara karşı tanrıça figürü, aşkın tanrısallık bertaraf edildiği takdirde, insanın kendi etik ilkelerini oluşturmasına, doğruya ve iyiye dair ölçütler belirlemesine ilham verebilir. Gaia, Tiamat, Hestia, Kibele, Artemis, İsis, Demeter, Maya, Freyia, Ixazalvoh, IxChel, Fauna, Flora ve daha pek çok farklı kültürde tanrıçalar genellikle doğaya ve canlılığa dair hem dönüştürücü hem koruyucu figürler olarak karşımıza çıkar. Bu figürler eril düzene karşı önemli birer hikâye anlatıcısı olmanın yanı sıra bu dünya güçlerine odaklanan savaştı-koruyuculardır. Bu bakımdan, dünyevî olanın kutsanışını, kâr odaklı olmayan bir etik çerçeveye gerçekleştirme olanağını ve gücünü temsil ederler. Val Plumwood'un animist-materyalizmi tam da böyle bir yerküre kutsanışını geliştirmeye yöneliktir. Madde ve tinin dönüşüm halindeki birliğini göz önünde bulunduran; doğanın ve bedenin bireyler düzeyinde bağlantılı ve canlı oluşuna odaklanan animizmde, bilimsel yaklaşımdan ayrılmadan, çoğulcu yerküre hikâyeleri ile bu dünyanın güçlerine vurgu yapılır.

Haraway ise tekno-bilimsel gelişmelerin ortaya çıkaracağı yeni politik olanaklara ilişkin heyecanla, etik bakımdan masum olmadığımızı dürüstçe itiraf eder. İnsanın kendini kurma sürecinde ona yoldaşlık eden ve kendileri de insan kültürleriyle dönüşen köpek, çakal gibi hayvanları yoldaş figürler olarak yorumlayan Haraway'e göre, koyun Dolly, OncoMouse^{iv} ve benzeri laboratuvar hayvanları da yoldaş figürlerdir. Laboratuvarda yapılan bu siborg yoldaşlar "bir organizma, teknik, mit, metin ve politika bileşimidirler. Ve bizi, içinde şekillenmek istemeyeceğimiz ama *başka yere* varmak için 'çamurlu bataklığınan' geçmek zorunda kalabileceğimiz bir dünyaya çağırırlar" (2010, s.140). Kendimizin değilse de bir yakınımızın kanser tedavisi için sürekli ve çok derinden acı çeken bu akrabalarımıza borçlu olduğumuzu belirten Haraway, böyle bir acının sayıya dökülemeyeceğinin ve bu konudaki etik yargının niceliksel olamayacağını farkındadır. "Hayvanların araştırmalarda kullanılmasına karşı olan insanlara saygı duyuyorum, ben kullanılmalarını desteklesem de. Hayvan araştırmaları masum olmadığımızı ve olamayacağımızı anlamanın yollarından biridir" diyen Haraway'in (2020, s.162), insan eliyle uzun süreli acılara maruz kalan canlılar ile insanın ilişkisini yoldaşlık olarak değerlendirmesi ilginçtir. Köpeğin, kurdun doğal ortamında insanla etkileşimi doğrultusunda dönüşmesi ve insanı da dönüştürerek ona yoldaşlık etmesi ile; laboratuvar hayvanlarının kendiliğinden katılmadıkları bir zorunluluk altında hapsedilmesi ve sürekli ıstırap çekmesi arasında açıkça fark vardır. Her ne kadar Haraway *yoldaş* diyerek onlara olan borcumuza dikkat

çekiyor olsa da, insanlar için bu canlılar 'çamurlu bataklıktan' geçmeyi sağlayan birer köprü, acı çekmek üzere yaratılan birer araçtırlar.

Haraway sarmal danstaki tanrıça figürünün işaret edebileceği etik-politik iyiye, doğruya dair ölçütleri göz ardı eder ve siborgun yeni olanaklarına odaklanmayı tercih eder. Oysa *sarmal dans* ifadesi iki figürün de birbirine bağlı olduğunu vurgular. İyiye ve doğruya dair ölçütler ile bugünün gerçekliğine dair gelişmeler ayrı ayrı değil birlikte değerlendirildiğinde, oluş bir dans olarak tasavvur edilebilir. Her ne kadar Haraway bunun farkında olsa da, birbirleriyle değişen, dönüşen, devinen iki figür için bir tercih alanı açması, düaliteleri aşmaya çalışan tavrıyla çalışmaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi, Braidotti tarafından bir posthümanist olarak adlandırılrsa da Haraway, insan-merkezcilikten zoe-merkezciliğe genişletilmiş bir sorumluluğu yoldaşlık bağlamında detaylandırmadığı için eleştirel posthümanizmin ilkeleriyle örtüşen bir tavır içinde değildir. Hakikat arayışında tavrının her zaman yorumlayıcı, angaje, olumsal ve yanılabilir bir konumda olduğunu; ve asla tarafsız ve bağlantısız olmadığını belirten Haraway, yoldaşlık derken de insandan taraftır. Bu bağlamda Braidotti'nin işaret ettiği gibi insan-merkezcilikten zoe-merkezciliğe genişletilmiş bir yaklaşım, Haraway'den ziyade Plumwood'un çalışmalarında mevcuttur.

Ekolojik İnsan Bilimleri

Braidotti, Haraway ve Plumwood, üç düşünür de bilimi olumsuzlamanın aksine çağcıl bilimin taşıdığı farklı olanaklara odaklanır ve eleştirilerini eril bilime yöneltirler. Çünkü ortakyaşarlığa dair farkındalığın geliştirilmesi ve ölümün, sonluluğun, bedenliliğin tartışmaya farklı biçimde dahil edilmesi ancak bilimsel bilginin geliştirilmesiyle gerçekleştirilebilir. Özellikle pozitivist bilim tasarımına karşı, bilime duyulan güveni daha geniş bir ufka taşıyan bir nesnellik anlayışının geliştirilmesi bu düşünürlerin ortak hedefidir. Hiyerarşik düalitelere dayanan bilim tasarımları, bilen(etkin) özne ile bilinen(edilgen) nesne arasında yarık açarak evreni ve kendimizi anlamanın önündeki engeller haline gelmiştir. Yaygın olarak kabul gören mekanik bilim tasarımı, kapitalist endüstrinin teknolojik üretimleriyle daha da pekişmiştir. Ne var ki, son dönemde özellikle biyoloji, zooloji gibi alanlardaki araştırmaların katkısı ve fizik alanında dalga-parçacık düalitesi olarak anılan problemin farkedilmesi, klasik fiziğin Kartezyen temellerine ilişkin bir kriz yaratmıştır. Son yıllarda yapılan bilimsel çalışmalar, şeylerin ilişkilerinden önce varolmadığını öne sürerek şeyler arası bağlantısallığı göz önünde bulundurmakta; *mekanik*

evren modeli yerine *ağ modeli* vurgulanmaktadır. Bu bakımdan, ekoloji, biyoloji, zooloji, primatoloji, psikoloji, sosyoloji gibi alanlarda –fizik biliminin ölçütleriyle rüştünü ispat etmeye çalışan alanlarda– dikkat çekilen *bağlantısallık*, “bilimsellik ölçütü” tartışmasını farklı bir ufka taşıyacak gibi görünüyor.

Etiği, epistemolojiyi ve ontolojiyi birbirinden bağımsız alanlar olarak değerlendiren öğretilere karşı, her hakikat tasarımının birtakım ontolojik kabullere dayandığına ve her bilgisel yargının etik-politik karşılığı olduğuna dikkat çeken yaklaşımların sayısı artmaktadır. Bilgi arayışının en güvenilir yolu olarak değerlendirilen bilimsel etkinliğin ontolojik kabullere dayandığı ve bilimsel bilgi doğrultusunda yapılan tercihlerin eylem alanında etik-politik karşılığı olduğu aşikâr. Yüzyıllardır merkezde konumlandırılan ve bunu Ortaçağ boyunca Tanrı'nın inayetiyle, sonra da matematiksel bilimlerin desteğiyle sürdüren insan, artık bir topluluğun üyesi olduğunu anlama zorunluluğuyla karşı karşıya. Aslında bunu zaten gerçekleştirmiş olması beklenirdi çünkü Kopernik ve Darwin'in bilimsel devrimlerinin insanı merkezden aldığı söylenegilir. Oysa durum pek öyle görünmüyor. Elbette bunda kâr odaklı endüstriyel bilimin payı büyük. Hızla artan teknolojik yenilikler, etiği, politikayı, adaleti düşünmeye fırsat tanımadan birer yaşam tercihi gibi önümüze sunulurken ve bu sürecin ardındaki bilimsel projeler neo-liberal politikalarla desteklenirken karşı-hikâyeler üretmek elbette kolay değil, fakat aciliyeti olan bir sorumluluk. Bu dönüşüm için en etkili yollardan biri disiplinler-arası çalışmaların yaygınlaştırılmasıdır. Ancak böylesi bir dönüşüm için sadece farklı disiplinlerin bir arada düşünülmesi yeterli değil; farklı bilim dallarının her birinde insanı ortakyaşar bir canlı olarak konumlandırmaya yönelik girişimlerle disiplinler-arası çalışmalara açılmak öncelikli hedef olmalıdır.

Kolektif yaşam ağını anlamaya ve korumaya yönelik bilimsel tavır, kültür-doğa hiyerarşisini ve benzeri düalist yapıları sarsarak, doğakültürel makine-organizma melezi yaşam biçimlerimizi ekolojik ortakyaşam ağı lehine etik-politik ölçütlerle değerlendirmeye yöneliktir. Yine bu girişim, aşkın tasarımların yerine içkinlik üzerine tartışmaları yaygınlaştırarak madde ve zihin, doğa ve akıl arasındaki bağlantılara odaklanmalıdır. Elbette bu liste genişletilebilir ve bu amaçlar doğrultusunda çalışmalarını sürdüren akademiler ve enstitüler hali hazırda mevcuttur. Her ne kadar popülerleşmeye elverişli olan posthümanist yaklaşımların yanında pek dikkat çekmese de *Ekolojik İnsan Bilimleri*'v adıyla yürütülen akademik çalışma grupları özellikle son yirmi yılda disiplinler-arası bir bilimsel program oluşturuyor; jeoloji, biyoloji,

zooji, primatoloji, etoloji, antropoloji, hayvan çalışmaları gibi farklı alanların ortaklığıyla, insanı diğer canlılarla birlikte ve onlara bađ(ım)lı yaşayan, eyleyen ve dūřünen bir canlı olarak konumlandırarak, insan-merkezciliği bertaraf eden yeni tartışma alanları açıyor.

Bilimi geliřtirmenin insanlıđı geliřtirmek anlamına gelmediđini tecrūbe ettiđimiz bu yūzyılda, insan dūnyasını bilimle geliřtirmek, öncelikle insanın ortakyařar bir canlı olduđunu kabul etmeyi gerektiriyor. Yerkūre topluluđunun ūyesi olarak adil ve sorumlu olmak, hayatta kalmak için kullandıklarımız ōlūsünde yařam ađına geri kazandırabilmeyi ōđrenmek anlamına geliyor. İnsanı, yerkūreyi ve evreni anlama çabasında yeni bir dōnemin eřiđindeyiz. Bu eřikten geçip nereye yol alacađımızı insanın dōnūřmū belirleyecek. Birlikte yařama dair adalet talebiyle, yerkūrelilerin hikāyelerine kendimizi ve insan bilimlerini açmak; ve krizi umuda dōnūřtirmek de olanaklar dahilinde.

ORCID ID

Ezgi Ece ÇELİK



ORCID ID:0000-0003-3505-2620

Declaration of Conflicting Interests

The author declared that there were no conflicts of interest with respect to the authorship or the publication of this article.

Çıkar Çatışması Beyanı

Yazar bu makalenin yazarlık veya yayımlanmasına ilişkin olarak hiçbir çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

KAYNAKÇA

- Braidotti, R. (2006). "Posthuman, All Too Human", Theory, Culture & Society, SAGE, vol 23.
- Braidotti, R. (2014). İnsan Sonrası, Çev. Öznur Karakaş, İstanbul: Kolektif Kitap.
- Braidotti, R. (2019). Kadın Oluş, Çev. Ece Durmuş-Münevver Çelik, İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Haraway, D. (2010). Başka Yer, Çev. Güçsal Pusar, İstanbul: Metis Yayınları.
- Haraway, D. (2015). "Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin" Environmental Humanities, vol.6., p. 159-165.
- Haraway, D (2020). Tıpkı Bir Yaprak Gibi; Donna J. Haraway ile Söyleşi, Thyrza Nichols Goodeve, Çev. Aksu Bora, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Latour, B. (2018). Rota, Politikada yönümüzü nasıl bulacağız?, Çev. Orçun Türkay, İstanbul: Kolektif Kitap.
- Margulis, L., Sagan, D. (2018). Doğanın Doğası, Çev. Avni Uysal-Gizem Uysal, İstanbul: GinkoBilim Yayınları.
- Plumwood, V. (2005). "Place, Politics, and Spirituality: An Interview" (by Thom van Dooren), Pagan Visions for a Sustainable Future, Llewellyn Publications, p. 221-253.
- Prigogine, I. (1997). The End of Certainty, New York : The Free Press,.
- Rose, D. B. (2013). "Val Plumwood's Philosophical Animism: Attentive Interactions in the Sentient World", Environmental Humanities, vol.3., p. 93-109.
- Wark, MK. (2015). Moleküler Kızıl Antroposen Çağının Teorisi, Çev. Cemal Yardımcı, İstanbul: Metis Yayınları.
- Whitehead, A. N. (2018). Doğa ve Yaşam, Çev. Sercan Çalıcı, İstanbul: Öteki Yayınevi.

ⁱ Bu makale aşağıdaki çalışmalardan yararlanılarak hazırlanmıştır:

ÇELİK, E.E. (2018) "Haraway'in Yoldaş Türleri ve Ağ Ören Anlatılar", FLSF, Sayı: 26. ss.27-46. (<https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf/issue/41871/460339>)

ÇELİK, E. E. (2019)"Yerkürelilerin Ortak Yaşamı: Mevcut Ortaklıklar, Yeni Yaşamlar", Cogito, Sayı: 93. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

ⁱⁱ Bir örümcek cinsi olan *Pimosa Chthulu*, adını *chthonic* sözcüğünden almaktadır. Yeraltına ait olan, yerkürenin derinlikleri, kolları ve güçlü dokungaçları anlamıyla *chthonic*'ten türetilen bu terimle Haraway, dokunan, hissedilen, yerküreyi saran yerkürelilerin güçlerine dikkat çekmektedir.

ⁱⁱⁱ Güncel kozmoloji ve biyoloji araştırmaları termodinamiğin mekanik sistemlerde olduğu kadar canlılığa dair biyokimyasal süreçlerde de önemli bir yasa olarak işlediğini ortaya koymaktadır. Konuyla ilgili olarak, biyosferdeki canlılık ve enerji akışı üzerine çalışan biyofizikçi Harold Morowitz'in çalışmalarından yararlanılabilir.

^{iv} OncoMouse (Harvard Mouse) Harvard Üniversitesi laboratuvarlarında genetiği değiştirilip insana benzerliği artırılarak üretilen ve kanser araştırmalarında kullanılan fare. OncoMouse, 1988 yılında, patenti alınan ilk hayvan olarak kayıtlara geçmiştir. Bunu vurgulamak bakımından Haraway, sonuna TM (Trademark) ifadesi koyarak ismi kullanır.

^v Çevresel İnsan Bilimleri (*Environmental Humanities*) olarak da anılan bu çalışma gruplarını, merkez-çevre hiyerarşisinden kaçınmak bakımından *Ekolojik İnsan Bilimleri* olarak Türkçeleştirmek daha uygun olacaktır.

Tinin Felaketleri: Hegel ve Antroposen/Kapitalosen Tartışmaları

Toros Güneş ESGÜN¹



¹ Assoc. Prof. Dr., Hacettepe University, Faculty of Letters, Department of Philosophy,
(ORCID ID: 0000-0003-3368-9679)

Özet

İnsan etkinliğinin yerküre üzerinde ayak basmadığı ve tahrip etmediği hiçbir bölgenin kalmadığı, bilim insanlarınca antroposen (insan çağı) olarak adlandırılan yeni jeolojik çağda, doğal felaketler de tarihin hiçbir döneminde görülmediği kadar toplumsal yaşamı belirlerken, insanın doğa ile ilişkisini, onun karşısındaki kudretini de kırılganlığını da yeniden tartışmalı hale getirdi. Dünyanın sonunun gelme olasılığının sıkça dile getirildiği bu dönemde Hegel'in felsefesi, "tarihin sonu" düşüncesi ve doğa-tin ilişkisi bakımından sıkça ele alındı. Peki Hegel'in sona dair fikirlerini antroposen kavramsallaştırması ile birlikte düşünebilir miyiz? Hegel'de "ikinci doğa"yı ilerleten mücadele alanı olarak politika, tarihin sonundan sonra "birinci doğa" ile nasıl ilişkilenebilir? Hegel'in düşüncesi çağımıza dair adlandırma tartışmalarına nasıl bir yanıt sunabilir? Bu sorular çerçevesinde çalışmada Hegel'in doğa ve tin arasında kurduğu ilişki Jena dönemi yazılarından son dönem eserlerine kadar takip edilerek antroposen üzerinden tartışılacak, aynı zamanda antroposen adlandırmasına yönelik eleştirilerden doğan kapitalosen kavramsallaştırması Hegel ile düşünülmeye çalışılacaktır. Problem bağlamında Kojève ve Žižek'in Hegel yorumları, anti-diyalektik ve diyalektik hat olmak üzere iki ayrı hatta ayrılarak birbirleriyle tartışmaya sokulacak, böylelikle felaketleri mesele eden yeni bir politikanın Hegel'den ilham alabilecek teorik temellerine dair bazı savlar dile getirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Hegel, antroposen, kapitalosen, tarihin sonu, dünyanın sonu, tin-doğa ilişkisi, diyalektik.

Catastrophes of the Spirit: Hegel and the Controversy on Anthropocene/Capitalocene

Abstract

In this current geological epoch, entitled as anthropocene (human age) by scientists, when there is no single area where human activities cross over and lay waste left, when natural catastrophes designate the social life so much so that any period of the world history has seen, a discussion about the relationship between human beings and the nature, especially human beings' power and precarity in the face of nature, came to the forefront. In the recent climate where the continual verbalization of the possible end of the civilization is at stake, Hegel's philosophical thought was prominent with respect to his reflections on "the end of history" and the liaison between nature and spirit. In this respect, can we think Hegel's ideas on "the end" with the notion of anthropocene? How the politics which cultivates the "second nature" as an arena of conflict can be related to the "first nature" after the end of the history? What kind of response Hegel's philosophical thought offer to the discussion about how to denominate this period? In this article, with respect to these questions, the aim is to discuss anthropocene following Hegel's works from Jena period till later works, and to question the possibility of thinking "capitalocene" which is emerged because of the criticisms on the denomination of anthropocene as an alternative in Hegelian thought. In this frame, the commentaries of Kojève and Žižek on Hegel will be discussed with one another following two different lines of thoughts as anti-dialectics and dialectics, in order to make claims about a new political way of thinking concerning the calamities gaining inspiration from Hegel.

Keywords: Hegel, anthropocene, capitalocene, th end of the history, the end of the world, spirit-nature relation, dialectics.

Corresponding Author / Sorumlu Yazar

Toros Güneş ESGÜN

Assoc. Prof. Dr., Hacettepe University, Faculty of Letters,
Department of Philosophy

E-mail / E-posta

tgesgun@hacettepe.edu.tr

Manuscript Received / Gönderim Tarihi

April 22, 2022/22 Nisan 2022

Revised Manuscript Accepted / Kabul Tarihi

May 22, 2022/22 Mayıs 2022

To Cite This Article / Kaynak Göster

Esgün, T. G. (2022). Tinin Felaketleri: Hegel ve Antroposen/Kapitalosen Tartışmaları, *ViraVerita E-Journal: Interdisciplinary Encounters*, Vol. 15, 27-56.

Tinin Felaketleri: Hegel ve Antroposen/Kapitalosen Tartışmaları

“Dünya tinine en uygun tanım kalıcı felakettir.”

Theodor W. Adorno

Giriş

Felaket öngörülerinde bulunmanın artık “felaket tellallığı” olarak görülmediği, bilakis sıradanlaştığı, hatta doğa bilimlerinden felsefe ve sosyal bilimlere kadar “felaket”in akademik araştırmaların popüler bir teması haline geldiği zamanlarda yaşıyoruz. Dünyanın sonunun gelmekte olduğunun sıkça dile getirildiği, insan ve doğa ilişkisinin krize girdiği çağımızda ekonomik felaketlerle iç içe geçmiş ekolojik felaketler karşısında nasıl bir politika kavrayışı geliştirilmesi gerektiği, politika felsefesinin de günümüzdeki en yakıcı problemlerinden biridir. Bu problem bağlamında birçok filozofun görüşleri yeniden ele alınabilir, fakat pandemi döneminde ve sonrasında belki de en çok Hegel ve onun “tarihin sonu”na ve “dünya tarihi”ne dair tespitleri, günümüzdeki “dünyanın sonu” meselesi bakımından sıkça hatırlandı. Pandeminin artçı etkilerinin en çok hissedildiği 2020 senesinin Hegel’in 250. doğum gününe ve *Hukuk Felsefesi*’nin yayınlanışının 200. yıldönümüne denk gelmesi, 2021 senesinin ise düşünürün 190. ölüm yıldönümü olması vesilesiyle ülkemizde ve dünyada Hegel’in güncelliğine dair çok sayıda yayın yapıldı ve akademik etkinlik gerçekleştirildi.¹ Fakat elbette Hegel’in son yıllarda yeniden tartışılmasının tek sebebi bu yıldönümleri değildi, esas sebep Hegel’in felsefesinin hukuktan demokrasiye, tarihten özgürlüğe, doğadan kültüre kadar pandemiyle beraber daha da kritiklenen problem alanlarına yönelik birçok cevap sunmaya devam etmesiydi. Pandemi, bu sorunlar arasından özellikle doğayla ilişkimizin krizini ve dünyanın sürekliliği problemini daha da acil kıldı. İnsan türünün hastalık yoluyla yok olma tehdidi, türsel varlığın korunması, insan-doğa ilişkisi gibi problemleri, “belirsizlik”, “risk” ve “gelecek” gibi kavramları her zamankinden de düşündürücü hale getirdi. Yine pandemiden önce iklim krizinin iz düşümü olan orman yangınları, seller, vb. doğal felaketlere dair bir farkındalık geliştirilmiş olsa da, bu felaketleri sadece dünyanın belli coğrafyalarını farklı

zamanlarda etkileyen arızı felaketler olarak değerlendirmektense her birini bütünsel bir sürecin parçası olarak gören tahayyül, virüsün küresel çaptaki yayılımıyla açığa çıktı. Tekil, kestirilemez fakat devamı geleceği tahmin edilen felaketler, “dünyanın sonu”na doğru götüren bir silsilenin adımları olarak okunmaya başlandı. Doğa bilimleri felaketlerin öngörülmesi, önlenmesi veya etkilerinin nasıl azaltılabileceği konularında araştırmalar yürütürken, sosyal bilimler, toplumsal varlığımızın bu felaketlerle sürekli dönüştüğü tespitinden hareketle, felaketlerin ekonomik, sosyolojik ve psikolojik etkilerini araştırmaya yöneldi. Felsefe alanında da günümüz filozoflarının krizi ve yaşanan yeni dönemi anlamaya yönelik tartışmalarında felsefe tarihine bakarken, Butler’dan Žižek’e, Malabou’dan Honneth’e kadar birçok filozof Hegel’in geri dönüşünü tartıştı. Peki neden özellikle Hegel?

Hegel’in güncelliği, düşünürün doğa-tin arasında kurduğu ilişki üzerinden geleceğin belirsizliği meselesine ve felaketlerle hesaplaşacak bir politika kavrayışına yönelik yanıtlar sunmasından kaynaklanır. Butler’ın işaret ettiği gibi Hegel’in hep geç gelen felsefesi bize “hangi zamandayız?” sorusunu sordururken, geriye dönüp Hegel’e bakmak bizi ileri bakmaya götürür (Butler, 2021, s. 43). Zamanımızı tanımlamak için çoktan geçmiş olmaya başlamış bir şimdiyi düşünmek, Hegel’in öğrettiği bir alışkanlıktır. Bu yüzden bugün felsefeyi diğer bilimlerle kesiştiren çağı adlandırma tartışmasında da Hegel önemli bir adrestir. Kimi bilim insanları dünyanın sonuna yaklaşmakta olan, “felaketler çağı” olarak çağımızı *antroposen* olarak adlandırırken ve büyük ölçüde kabul görmüş bu adlandırmanın politik sonuçlarına yönelik eleştiriler yaygınlaşırken son senelerin ekoloji, felsefe ve politikayı birleştiren en harlı tartışması karşımıza tam da “nasıl bir zamanda yaşıyoruz?” sorusu üzerinden çıkmaktadır. Yaşadığımız durumu nasıl adlandırdığımız, neyi tespit ettiğimiz, neyi eleştirdiğimiz ve neyi değiştirmek istediğimizle paralel olarak şekillendiği için, tarihsel dönüşümlere dair her kavramsallaştırma aynı zamanda politikaya yön verir. Tarihi bir bütün olarak momentlerle aşamalandıran Hegel, bugün bu adlandırma karmaşasına yanıt sunabilmesi bakımından da günceldir. Bu çalışmada da öncelikle çağımıza dair yeni bir adlandırma olan *antroposen*’in ve ona alternatif olarak getirilen adlandırmalardan bir tanesi olan *kapitalosen* adlandırması etrafında şekillenen tartışmanın ana hatlarını ortaya koyduktan sonra, Hegel’in “tarihin sonu” fikrinin günümüzdeki “dünyanın sonu” fikri ile ilişkisini ele alarak Hegel’de tin-doğa ilişkisinin en önemli yapıtları boyunca ele alınma biçiminin nasıl dönüştüğünü, “ikinci doğa” olarak dünya tarihi kavramsallaştırması ekseninde takip edecek, üçüncü olarak Hegel’in “son”

kavrayışını Kojève ve Žižek'in Hegel yorumları üzerinden tartışarak, *antroposen*'e alternatif olarak getirilen *kapitalosen* kavramsallaştırmasının Hegel ile beraber nasıl değerlendirilebileceğini soracağız. Tüm çalışmanın arka planında tin-doğa arasındaki diyalektiğe dair hem Hegel'in kendi yapıtlarında hem de günümüz *antroposen/kapitalosen* tartışmalarındaki kavrayış farklılığının yarattığı gerilimi açığa çıkarmaya çalışacağız. Bu bağlamda çalışmanın hedefi günümüzde felaketleri düşünen farklı bakış açılarını Hegel'den hareketle "diyalektik" ve "anti-diyalektik" olmak üzere iki hat üzerinden ele alarak, günümüz felaketlerine yönelik yeni politik kavrayışlara ilişkin eleştirel bir tartışma sunmaktır.

Çağı Adlandırmak: *Antroposen* vs. *Kapitalosen*

İnsanlık tarihi boyunca geçmiş çağlara ilişkin çeşitli adlandırmalara özellikle dinsel ve mitolojik anlatılarda rastlansa da, yaşanılmakta olan çağ, şimdiden geleceğe uzanan bir akış içerisinde adlandırmak felsefede ilk olarak 18. yüzyılda Kant'ın "Aydınlanma Nedir?" metni ile söz konusu olmuştur. Foucault'nun saptadığı gibi Kant, yazısını tarihle refleksiyon içinde ve tekil/benzersiz bir momentin analizi üzerine kuran ilk filozoftur. Kant'ın tarih içindeki farklı bir moment olarak "bugün"e dair refleksiyonu, aynı zamanda Kant sonrası belirleyen modern bir tutumu temsil eder (Foucault, 1990, s. 41). Tarihin Aydınlanma'nın iyimser ilerlemeciliğinden farklı olarak geçmişten bir kopuş ile ve krizlerle anılması 19. yüzyıldaki tarihsellik bilinci ile söz konusu olacaktır. Birçok 19. yüzyıl düşünürü kendi çağlarını adlandırırken "kriz", "son", "yozlaşma", "çöküş" gibi bu kopuşu yansıtan adlandırmaları kullanır. İster ilerlemeci iyimserlikten, isterse modernitenin bunalımından türesin, kimi yorumculara göre özellikle Fransız İhtilali'nden sonra yaygınlaşan *chrononym* denilen bu zamansal adlandırmalar, 19. yüzyılı adlandırmak söz konusu olduğunda *fin-de-siècle*, *Vormärz*, *Hungry Forties*, *Belle Époque* gibi adlandırmalarla çeşitlenmiştir (Kalifa, 2016, s.4). Aynı çağa dair, sözgelimi hem yoksulluğu hem refahı anlatabilen farklı adlandırmalar hep politik tahayyüllerin yansımaları olmuşlardır. Bu yüzden *chrononym*'lerin kendileri de "toplumlar tarafından üretilen ve anlam ile bilgi meseleleriyle yüklenen terimlerdir" (Kalifa, 2016, s. 5).

Elbette çağlara dair adlandırmalar sosyoloji, antropoloji gibi diğer tarihsel bilgi alanlarında da, jeoloji, biyoloji, fizik, kimya gibi doğa bilimlerinde de yaygın olarak karşımıza çıkar. Sosyal bilimlerin *chrononym*'leri ile doğa bilimlerinin *chrononym*'leri arasındaki en önemli fark, ilkinin insanın yerküredeki varlığının başlangıcından itibaren sürekli kendini

yeniden üreten kültürel yaşamın tarihiyle ilgilenmesi, ikincisinin ise dünyanın oluşumundan itibaren, insanın yeryüzündeki varlığından çok önceki ve hatta varsayımsal olarak insanın dünyadaki varlığının sona ermesinden sonraki dünyayla da ilgilenmesidir. Dünyanın oluşumunu ve geçirdiği çağları yerküre üzerinden inceleyen jeoloji bilimi içinse dünyanın ömrü boyunca işleyen *paleozoik*, *mezozoik*, *senozoik* gibi farklı zamansal adlandırmalar söz konusudur ve bu zamanlar da kendi içlerinde yerkürenin geçirdiği evrime göre farklı dönem ve bölümlere ayrılmıştır. İçinde bulunduğumuz *holosen* çağı ise son on bin yıldan günümüze kadar sürmekte olan son çağın adıdır. Fakat 2000 yılında kimyager Paul Crutzen bu son çağa yeni bir *chrononym* önerir: “Artan fosil yakıtları, tarımsal aktiviteler, ormanların yok olması ve yoğun hayvancılık, özel olarak da sığır çiftlikleri, iklim açısından önemli olan sera gazlarının atmosferdeki salınımının artması” gibi faktörler sebebiyle *holosen*’in son iki yüzyıl yılını “antroposen” yani “insan çağı” olarak adlandırmanın daha uygun olduğunu öne sürer (Crutzen, 2006, ss. 15-16). Buna göre küresel ısınmanın ve iklim değişikliğinin yeryüzündeki ve atmosferdeki insan aktivitelerinin bir sonucu olduğu bilimsel araştırmalarla kanıtlanmıştır ve jeolojik çağı tamamen etkileyen bu yoğunluk 18. yüzyıl sonu ile tarihlendirilmiştir (Crutzen, 2006, s. 16).

Geçtiğimiz on senede ülkemizde ve dünyanın birçok başka coğrafyasında eskisinden daha yıkıcı şekilde gerçekleşen orman yangınları, seller, vb. doğal olaylara dair bilim insanlarının açıklamalarında bu felaketlerin, yeni salgınlar da dahil olmak üzere bundan sonra da istisnai olmayacağı, önümüzdeki yıllarda tekrarlanmaya ve muhtemelen şiddetlenmeye devam edeceği, gıda ve su krizini tetikleyeceği vurgulandı. Uluslararası düzeyde politik kurumlar iklim zirveleriyle bu meseleye odaklanırken, sivil toplum kuruluşları ve toplumsal hareketler tarafından bu sürece dair politik bir karşı çıkış örgütlenmeye başlandı. Hatta büyük sermaye grupları dahi “ekolojik duyarlılık” ile iklim krizine karşı tavır takınma yarışına girdi. Neredeyse herkesin yaklaştığı konusunda hemfikir olduğu gelecekteki felaketleri ve son yıllarda yaşanmış felaketleri insanlık tarihindeki diğer doğa felaketlerinden ayıran en önemli unsur ise sadece nedenlerinin insan edimleri olması değil, aynı zamanda sonuçlarının da insan toplumsallığını önceki dönemlerden çok daha yoğun şekilde etkilemesi oldu denilebilir: Felaketlerin sosyolojik, psikolojik ve ekonomik sonuçları doğanın bütünüyle nesneleştirildiği çağımızda teknolojiyle ve şehirleşmeyle çok daha mekanikleşen gündelik yaşamın rutininin

nasıl sekteye uğradığını, yoksulluğun ve toplumsal eşitsizliğin ne denli katmerlendiğini gözler önüne serdi.

Yerküre üzerinde insan etkinliğinin etkilemediği hiçbir alanın kalmadığı *antroposen*'in bu zararlı etkilerine karşı nasıl mücadele edilebileceği problemine Crutzen'in ve diğer birçok bilim insanının önerisi, insanın yerküre üzerindeki etkinliğinin artık geri döndürülemez bir süreci başlattığı ve umut edilebilecek olanın insanın doğa üzerindeki etkisinin dengeli ve doğadaki diğer türlere faydalı olacak şekilde dönüştürülmesi olarak ifade edilir. Bu tür bir kavrayışı "insanmerkezci" olduğu gerekçesiyle eleştiren post-hümanizm ise *antroposen*'den çıkışı, adlandırmanın kendisindeki *antropos*'un aşılmasında bulur. Böylelikle de "yaşam mefhumunun insandan -*antropos/bios* karşıtlığından- *zoe*'ye doğru genişletilmesi" ve insan dışı canlılarla yeni bir etik ilişkinin kurulması gerektiğini savunur (Çelik, 2019, s. 148). Bu tartışmada en dikkat çekici teorilerden biri ise *antroposen* adlandırmasını post-hümanistlerin savladığı gibi "insanmerkezci" olduğu için değil, bilakis insanlığı temsil etme iddiasında olan, fakat aslında insanlık içindeki bir azınlığı temsil eden egemen sınıfın faillerinin üzerini örttüğü gerekçesiyle yanlış bularak *kapitalosen* adlandırmasını öneren bilim insanlarına aittir. Jason W. Moore'a göre felaketlerin esas nedeni soyut bir insanlığın yerküre üzerindeki artan etkinliği değil, insanlığın içindeki egemen sınıf olarak burjuvazinin ve hakim ekonomik sistem olarak kapitalizmin aşırı üretim ve aşırı tüketim hırsı, "küresel birikimin temelini oluşturan karşılıksız emek"tir (Moore, 2021, s. 6). Bu yüzden çözüm, kapitalizm eliyle bu döngüyü tersine çevirmek değil, Marx'ı hatırlayarak ekonomik sistemde yapısal bir dönüşüm yaratmaktır: "Günümüzün problemi Antroposen'in yürüyüşü değil, Kapitalosen'in sonudur. Gerçek, insanlığın 'doğanın büyük güçleri üzerindeki ezici baskısı' değil, daha ziyade kapitalizmin, ucuz doğa stratejisini tüketmesidir" (Moore, 2017a, s. 29).

Dolayısıyla tüm dünyayı etkileyen felaketler çağını *antroposen* olarak değil, *kapitalosen* olarak adlandırmanın hem kapitalizmin sonunu düşünmek bakımından hem de felaketlerin önüne geçmek bakımdan sahici bir alternatif oluşturabileceği dile getirilmektedir. Moore'un tespitinin Crutzen'in *antroposen* adlandırmasıyla benzerlik taşıdığı nokta ise; ister *antroposen* ister *kapitalosen* densin, yerkürenin ekolojik dengesini bozan insan etkinliğinin yoğunlaşmasının 18. yüzyıl sonu, 19. yüzyıl başıyla tarihlendirilmesidir: Tam da

chrononym'lerin çoğaldığı, Hegel'in de tarihin sonu tespitiyle diğer çağlardan farklı bir dönemin doğum sancıları işittiği geçiş dönemi!"

Hegel, henüz içindeyken kendi çağının büyük bir dönüşüm çağı olduğunu ve tarihin sonraki yüzyıllarda başka bir yöne akacağını öne süren tek filozof değildi: Nietzsche'den Marx'a kadar birçok düşünürde de bu tespitin izlerini bulmak mümkün. Fakat Hegel'in düşüncesini özgün kılan, bu çağın tinin ereğine ulaştığı, ilerlemenin nihayete erdiği bir aşama olarak görülmesiydi. Peki Hegel, "tarihin sonu"ndan bahsederken gerçekten bir "son"dan mı, hatta "dünyanın sonu"ndan ve gelecekteki doğal felaketlerden de mi söz ediyordu, yoksa tinin doğa ile mücadelesinin sonlandığı ve zaferin tinin hanesine yazıldığı, geriye dönük bir olumlama uğrağını mı kastediyordu? İnsanın çağa adını verecek kadar muzaffer olacağı bir *antroposen* dönemini mi öngörmüştü? Yoksa tam aksine, bu sözde zafer uğrağından sonra diyalektik hareketin farklı şekilde süreceği, yeni bir dünyanın ve yeni bir tarihin başlangıcını mı kastetmekteydi? Hegel yorumcuları arasındaki en tartışmalı meselelerden biri olan bu meseleye ilişkin kimi yorumcular Hegel'in basitçe olumsuzlamanın kapandığını değil, doğa-tin arasındaki ilişkinin tersine dönmeye başlayacağını işaret ettiğini öne sürer. Bu perspektiften bakıldığında Hegel, zamanımıza yönelik *antroposen chrononym*'üne temel oluşturacak bir tin-doğa ilişkisi sunmuş olur; tinin doğayı olumsuzlaması, *antroposen*'de olumsuzlamanın olumsuzlaması olarak karşımıza çıkar ve doğa tini masseder veya onunla iç içe geçer diyebilir miyiz? Zwart'ın yanıtı, Hegel'deki insan-doğa arasındaki bu diyalektiğin, her ne kadar sonrasında insan tarafından kontrol altına alınacak olsa da temelde insan etkinliğini belirleyen yerküre kuvvetlerini baz aldığı için düşünürü *antroposen*'in krizine diyalektiğin ilerletilmesi koşuluyla yanıt sunan, fakat *antroposen*'i değil, daha ziyade *pre-antroposen*'i anlatan bir düşünür olarak adlandırılabilmemize olanak sağladığıdır:

...Hegel'in kendisi henüz bir *antroposen* düşünürü olmasa da, onun diyalektiğinin şu anda tehlikede olanın ne olduğunu dile getirmemize izin verdiği ileri sürülebilir. Her şeyden önce, *antroposen* koşulları altında, dünyevi süreç artık bitimsiz ya da özerk olarak görülemez. Yaşamın zemini ve toprağı artık süreksiz ve hatta yaşanamaz hale getirilebilir. Bu farkındalığın, *antroposen*-tartışması biçiminde şekillenen, gezegensel bir öz-farkındalık biçimi haline geldiği tartışılabilir. Sanki yok olma olasılığı karşısında, Dünya artık gezegensel bir 'özne' (refleksiyon yapma ve uyum sağlama yeteneğine sahip) haline geliyor (Zwart, 2017, s. 9).

Zwart'ın Hegel'i *antroposen* tartışmaları ekseninde yorumlarken kerteriz aldığı diyalektik kavrayış, Nick Mansfield ve Timothy Morton gibi isimler tarafından "modası geçmiş bir bakış"

olarak görülür ve Hegel'in doğayı salt alt edilmesi gereken bir hasım olarak konumlandığı ve tarihi salt insan tarihi olarak yorumladığı görüşü savunulur (Aktaran, Zwart, 2017, s. 4). Bu bakışa göre Hegel'in doğayı dışlayıcı bakışı, doğa ile insan tarihinin iç içe geçtiği *antroposen*'i kavramaya yarayamaz. Zwart ise tam tersine *antroposen* travmasına Hegel diyalektiğinin ilerletilmesinin çözüm olacağını söyler. Lumdsen'e göre ise Hegel'in tarihsel ilerleme nosyonu üzerinden bakıldığında *antroposen*, modernitenin kendini gerçekleştirilmesinin sonlandığı durum olduğu için aynı zamanda modernitenin çöküşünü imler, bu bakımdan tüm insanlığın doğayla ilişkisinin çatışmasız şekilde kurulabileceği düşüncesini Hegel'den çıkarmak mümkün olur (Lumdsen, 2018, s. 372). O halde soru Hegel'in diyalektiğinin tarih ve doğa ile nasıl ilişkilendiğinde düğümlenir.

Hegel'i *antroposen* tartışmasıyla "iyi antroposen" argümanı üzerinden ilişkilendiren bir başka yoruma göre ise Hegel, *antroposen*'i felaketler devrinin başlangıcı olarak değil, tersine insanın doğayı istediği gibi biçimlendirebileceği ve kötülüğün tarihin ilerlemesinde aşıldığı bir fırsat olarak gören "iyi antroposen" argümanının *theodise*'sinin mimarıdır (Hamilton, 2015, 234). Hamilton, kökleri Hegel'e dayanan bu argümanın ekomodernler tarafından ekolojik hasarların tinin iyi ereği yolunda göz ardı edilebilir kötülükler olarak yumuşatılmasına ve *antroposen*'in insanın yerküre üzerindeki dönüştürücü gücünün umut vaat eden göstergesi olarak sunulmasına yaradığını öne sürer (Hamilton, 2015, s. 236). Bu kavrayış ne kadar zıt gibi görünse de temelde ilk kavrayış gibi Hegel'in diyalektiği doğa içinde değil, sadece insan tarihi içerisinde işlettiği ve tarih felsefesinde de bu diyalektiğin nihai olumlama olarak sonlandırıldığı görüşünden hareket eder. O halde tartışmada karşımıza çıkan konumları, Hegel'in diyalektiğini *pre-antroposen*'e dahil gören ve onu felaketler çağı olarak *antroposen*'e çözüm sunmak için işlevsel kılan bir bakış ile *antroposen*'i yine felaketler çağı olarak gören fakat onun rastlantısallığını Hegel diyalektiği ile düşünemeyeceğimizi öne süren bakış olarak, bir de bu ikisinin ötesinde *antroposen*'i felaketler çağı olarak değil, bilakis tinin gelişimi olarak gören ve kendini yine Hegel'e dayandırabilen, erekselci kavrayış olarak üç şekilde sınıflandırabiliriz. Her birinde ortak olan 19. yüzyıldan günümüze kadar uzanan bu yeni çağı *antroposen* olarak adlandırmakta uzlaşmalarıdır. Oysa çağa dair bu popüler *chrononym*'ü politik gerekçelerle reddeden ve *kapitalosen* adlandırmasını uygun görenlerin argümanları daha farklıdır. Moore'a göre:

Antroposen, çağımızın en önemli -fakat aynı zamanda en tehlikeli- çevreci kavramı haline geldi. Yalnızca gezegen krizini çok yanlış anladığı için değil, aynı zamanda gezegenin doğasındaki durum değişimlerini açıklarken onların arkasındaki tarihi kendiliğinden mistifize ettiği için. Bu tehlikeyi *antroposenik küresel ısınma* ifadesinden daha iyi kristalize eden bir başka ifade olamaz. Elbette bu muazzam bir tahriftir. Küresel ısınma, soyut bir insanlığın, *antropos*'un başarısı değildir. Küresel ısınma sermayenin en büyük başarısıdır. Küresel ısınma *kapitalojeniktir* (Moore, 2017b, s. 71).

Moore'un temsil ettiği bu yaklaşım, diyalektiği vurgulamakla birlikte temelde Marx'ın tarihsel materyalizmini ekoloji ile bir araya getirme iddiasındadır. Bu bakımdan Hegel diyalektiği tinin diyalektiği iken, *kapitalosen* adlandırmasını tercih eden diyalektik bakış, sermayenin hareketine odaklanır: Böylece dünya tarihi ile sınıf mücadelesi birlikte ele alınır; soyut bir evrensellik yerine kapitalist failiğin dünya ekolojisindeki etkisi eleştirilir.

Post-hümanist düşünürlerden Haraway de *kapitalosen* kavramsallaştırmasına önceleri daha yakın olsa da, hem *antroposen* hem de *kapitalosen*'in her ikisinin de sonlara işaret eden, kendi kendini doğrulayan, fazla kendinden emin adlandırmalar oldukları gerekçesiyle sinik adlandırmalar olduklarını söyler ve bunun yerine *Chthulucene*ⁱⁱⁱ adlandırmasını uygun görür (Haraway, 2016, s. 35). Haraway'e göre tarihi yapan ne insanlar, ne insanların aletleri ne de halklardır, tarih, yerkürenin kendisiyle ve onun üzerindeki varolan "biotik ve abiotik kuvvetler"le beraber etkin şekilde kurulduğu için, *antroposen* ve *kapitalosen*'in dramatikliği yerine *Chthulucene*, biyo-çeşitliliğin beraber çalışmasını ve oyununu imler (Haraway, 2016, s. 59). Moore'un *kapitalosen* kavrayışı insan tarihindeki mücadelenin doğa tarihini etkilemesi bakımından diyalektik olmasıyla, Haraway'in *antroposen* ve *kapitalosen* adlandırmalarına dair eleştirisi ise tarihin insansallığını ve olumsuzlamayı dışlaması bakımından anti-diyalektik olmasıyla Hegel ile tartışmaya sokulabilir.

Burada ana hatlarıyla ve sınırlı isimlerle sunulan fakat birçok başka düşünürün de dahil edilebileceği bu *chrononym* tartışması liberal, Marksist, feminist, muhafazakâr, vb. farklı politik konumlanışlar tarafından farklı şekillerde yorumlanmaya açık olduğu için bugün hala oldukça hareketli bir düşünsel çekişme alanı var ediyor. Bu yorum çokluğunda, hem kendi çağına dair adlandırmaların hem de yeni kavramsallaştırmaların uzmanı olarak Hegel nereye yerleşir ve bize nasıl bir çıkış yolu sunabilir?

Tüm bu adlandırma tartışmalarında kristalize olan problem, Hegel’de doğa tarihi-tin tarihi ayrımının birbirinden kopuk olup olmadığı ve diyalektiğin süreğenliği meselesi üzerinden kavranabilir. Bu yüzden bu probleme vereceğimiz yanıt hem günümüz felaketlerine bakışı hem de bu felaketlere yönelik politika kavrayışımızı yeniden gözden geçirmemize yarayabilir. Söz konusu problem bağlamında ister *antroposen* ister *kapitalosen* adlandırmasını savunsunlar - veya *Chthulucene* vb. daha başka adlandırmaları- tüm yorumcular arasında iki ayrı hat önümüze çıkar: İlki, Hegel’de tin-doğa ilişkisini doğayı diyalektikten dışlayarak salt insan varoluşu üzerinden tartışan ve doğaya dönüşü salık veren Kojève hattı, -bunu “anti-diyalektik hat” olarak adlandırabiliriz-, ikinci olarak tin-doğa ilişkisini tarihin sonuna karşın halen süredenen bir diyalektik kavrayışıyla ele alan Žižek hattı, -bu hatta da vurguyu “felaket kapitalizmi”ne yönelten “diyalektik hat” diyebiliriz. Fakat bu iki hattı Hegel üzerinden karşı karşıya getirmeden önce Hegel’in doğa ve tin ilişkisini nasıl kurduğunu Jena dönemi *Doğa Felsefesi*’nden başlayıp sonraki dönem eserlerine uzanarak takip edecek ve Hegel’in eserlerindeki düşünsel dönüşümü göstererek, bu dönüşümün Hegel’in politika felsefesini nasıl etkilediğini yorumlayacağız.

Hegel’de doğa-tin ilişkisi: “sıkıcı tarih”ten “ikinci doğa”ya

Genç Hegel’in, Aristoteles etkisinin yoğun şekilde takip edilebildiği Jena dönemi çalışmalarında (*Jenaer Systementwürfe II* 1805/1806) ön plana çıkan en önemli temalardan biri doğa felsefesinden tin felsefesine geçiştir. Bu çalışmalarda doğadan tine geçiş, tinin doğadan radikal bir kopuşunu değil, adeta evrimsel bir süreci imler. 1830 tarihli Ansiklopedi’nin *Doğa Felsefesi* bölümünden farklı olarak buradaki doğa felsefesinde henüz yerküre (*Erde*) ile dünya (*Welt*) arasında da bir ayrım söz konusu değildir. Doğa felsefesi mekanik ile başlar, kimya ile devam eder ve organik olan ile sonlanır. Bitkisel organizmadan sonra hayvansal sürecin en sonunda organizmanın hastalığı ve ölümüyle bilinç (*Bewusstsein*) ortaya çıkar: “Hayvan ölür, hayvanın ölümü bilincin oluşumudur. Bilinç, süreçleri kendi içinde taşıyan, kendi kendini analiz edebilen genellik, hayvanın yaşamının yayıldığı mekândır” (Hegel, 1987, s. 160).

Ölüm ile gelen genelliğe dair bilinç, türe (*Gattung*) dair farkındalıktır ve bu farkındalık cinsiyet ayrımı, cinsellik ve üreme ile de ortaya çıkar. Bireyin ölümüne karşın türün çocuklar yoluyla devam etmesi, diğer hayvanlardan farklı olarak insanda bireysel olan ile genel olanın

birleşmesine yol açar. İşte doğa felsefesinden tin felsefesine geçiş de, hayvan ile insan arasındaki bu ayırmada, türe dair bilinci veren genel olan ile bireysel olanın birliğinde ortaya çıkar. Tin felsefesi ise zekâ (*Intelligenz*) ile başlar, irade ve tanınma ile devam eder, hukukun ortaya çıkışından sonra bilim ile kapanır. Fakat doğa ile tin arasındaki süreklilik, tin felsefesinde de devam eder. Dünya tarihi, yerküre tarihinin ve insan tarihinin birliğidir, “tin ise bu birliğe dair bilmedir” (Hegel, 1987, s. 262). Böylelikle Jena döneminde Hegel’in ne tarihin sonundan ne de köle-efendi diyalektiğinden ne de saf olumsuzluk olarak tinin karşısında duran bir doğa kavrayışından bahsettiği söylenebilir. Aksine Hegel, Jena döneminde Bonsiepen’in vurguladığı gibi kendinden önceki felsefedeki tin-doğa düalizmine götüren formel doğa kavrayışını reddeder ve doğayı düşünce ile bağlamaya yönelir (Bonsiepen, 2016, 12). Oysa 1830 tarihli Ansiklopedi’nin doğa felsefesinden tine geçiş ile ilgili bölümlerinde doğa zorunluluğundan özgürlüğe, nesnellikten öznelliğe geçiş olumsuzlama ediminin sırf tine atfedilmesiyle karşımıza çıkar. Doğa kavramı artık, kendisi olumsuzlamayı gerçekleştiremeyen fakat olumsuzun kendisi olan ve olumsuzlanan, “başka olma” (*Anderssein*) ile özdeştir.

Doğa, başka olma biçimindeki ide olarak meydana gelir. Bu ide kendinin olumsuzu veya kendine dışsal olan olduğu için, doğa da bu ide karşısında (ve bu idenin öznel varoluşu, yani tin karşısında) görelilik olarak dışsal değildir, aksine dışsallık, dışsallığın doğa haline geldiği belirlenimi ortaya çıkarır (Hegel, 1986a, s. 24).

Yine de Hegel burada hala düalizme düşmemek için doğanın başkılığını ve dışsallığını onun tine karşıtlığı olarak ifade etmez: Özbilinç ile ilişkisinde doğa soyut genelliktir ve diyalektik hareket sayesinde somutlaşmaya, somutlaştıkça da doğanın içinden insanın ortaya çıkışıyla tine dönüşmeye başlar. Aynı şekilde özel olanın genel olandan ayrı olduğu düşüncesi de Hegel’e göre bir bilinçsizlik durumudur ve doğa ile tin “Tanrı’nın ikili açığa çıkışıdır, Tanrı’nın bu iki biçimlenişi de Tanrı’nın yarattığı ve içerisinde mevcut olduğu mabedidir” (Hegel, 1986a, s. 23). Fakat tüm bunlara karşın Kant’tan beri gördüğümüz bir ayırım olarak doğa zorunluluğunun karşıtı olarak özgürlük fikri Hegel’de insanın özbilinci sayesinde gerçekleşir ve böylelikle tin felsefesi doğayı yok saymasa bile önce geride, giderek de dışta bırakır. Doğa felsefesindeki doğanın başkılığı ve dışsallığı, burada artık tinin hem özne hem nesne olması yoluyla mutlaklaşmasına ve doğanın massedilmesine dönüşür. Doğa, kendinde salt dışsal olan iken, tin kendiyle özdeş olandır ve bu onun aynı zamanda kendi kendini olumsuzlamaya dayalı özgürlüğüdür:

Tinin özü, bu yüzden kavramın mutlak olumsuzluğunu özdeşlik olarak kendinde taşıyan formel özgürlüktür. Bu formel belirlenime göre tüm dışsallığı ve kendi dışsallığını kendi varoluşuna uygun olarak soyutlayabilir, kendisine sonsuz acılar veren bireysel dolayimsızlığının olumsuzlanmasını bu olumsuzlama içinde olumlayabilir ve kendiyi özdeş hale gelebilir (Hegel, 1986a, s. 25).

İşte tarih, bu noktada doğa tarihinin zorunluluğundan farklı olarak insanın “ikinci doğası” haline gelmiş tinsellik içinde kendi kendini belirleyen etkinliklerin gelişimidir. Hegel yine Ansiklopedi’nin *Tin Felsefesi* bölümünde “kişilerin kaderleri nasıl gezegenlerin konumuna bağlı değilse, dünya tarihinin (*Weltgeschichte*) de güneş sistemindeki devrimlere bağlı olmadığını” düşünür (Hegel, 1986b, s.52), dünya tarihi sadece tinin gelişimine bağlıdır. Artık yerküre (*Erde*) ile dünya (*Welt*) birbirlerinden farklı şeyleri imler; biri doğanın diğeri tinin kavramıdır. Yerkürenin geçirdiği evrimle insan tarihini bir araya getirmek ancak batıl bir alışkanlık olabilir. Gün ve yıl dönmeleri, iklim vb. doğanın etkileri tinin içindeki insanı bir ölçüde belirlemeye; ruh, genel doğa yaşamı ile *sympathie* (birlikte duyuş) içinde yaşamaya devam etse bile insan, bu belirlenimlerin üzerindedir ve onlardan azade olmayı ne denli başarır o kadar yetkinleşebilir: “Bu yüzden tinin içinde genel doğal yaşamı yalnızca çok aşağıdaki bir momenttir, kozmik ve tellürik kuvvetlere o hükmeder, tinin içinde onlar yalnızca anlamlı olmayan bir etki yaratabilir” (Hegel, 1986b, s. 53).

Dolayısıyla doğadan tine geçişten sonra tin, doğayı kendi içine almış, özgürlük yolunda ilerleme süreci olarak dünya tarihinde doğa, ilk momentlerde kapsanarak aşılmıştır. Jena döneminde ise doğanın bu şekilde geride bırakılması söz konusu değildir, çünkü doğa, saf olumsuzluk olarak görülmez, aksine olumsuzlamanın olumsuzlaması (*Negation der Negation*) sadece tinin değil, aynı zamanda doğanın da diyalektiğini verir (Bonsiepen, 2016, s. 14). Hegel’in son dönem eserlerine damga vuran, doğanın diyalektik hareketten dışlanışına dair bu düşünsel farklılaşma ilk olarak *Tinin Fenomenolojisi*’nde takip edilebilir ve tarih felsefesi ile hukuk felsefesinde de bu kavrayışın izdüşümleri ve politika felsefesine etkileri görülebilir.

Doğa ile tinin ilişkisinin Jena döneminden farklı olarak bir olumsuzlama ilişkisi şeklinde betimlenişi *Tinin Fenomenolojisi*’nde “Akıl” bölümünün “Doğanın İncelenmesi” (*Beobachtung der Natur*) başlıklı alt bölümünde ve “Özbilinç” bölümündeki efendi-köle diyalektiğinde yeniden karşımıza çıkar. Burada Honneth’in saptadığı gibi Jena dönemindeki etik ve politikayı birleştiren Aristotelesçi ton yerini özbilinçler arası mücadeleye bırakır (Honneth, 2015, s. 112). Hegel burada insanın doğayı kendi bilgisinin nesnesi haline getirişini ele alırken “Hava, Su,

Toprak, İklim” gibi unsurların organik yaşamın belirleyici çevresini ifade ettiğini dile getirir (Hegel, 1989a, s.196). Bitkisel ve hayvansal yaşam bu dışsal etkilerden doğrudan etkilenirken kendi kendisiyle ilişkide kalır ve kendi dışına çıkamaz. Çevresel faktörler hayvanların biyolojilerini ve fiziksel özelliklerini belirler. Bu yüzden her iklim ve coğrafyaya özgü farklı hayvan biyolojileri ortaya çıkar. İnsan ise diğer hayvanlar gibi çevresel faktörlerden etkilendiği halde bu ilişkiyi bir olumsuzlama ilişkisi olarak kavrar. Eş deyişle insan, kendi kendisiyle ilişkide kalmaz, kendi dışına da çıkabilir böylelikle çevresel belirlenimlerden tinselliği sayesinde özgürleşmekle kalmaz, aynı zamanda bu belirlenimleri dönüştürebilir de. İnsanın fiziki varlığı onun tını ile belirlenir, tını fiziki varlığıyla değil.

Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*'nde doğadan tınına geçişi artık ılımlı ve doğal bir geçiş olarak görmekten ziyade, radikal bir kopuş, iradi bir müdahale olarak ele almaya başlar ve böylelikle doğa ve tını arasındaki mücadele olumsuzlama ilişkisiyle ön plana çıkar. Doğanın, Hegel'de bundan böyle tının dışındaki bir nesneleştirme alanı olarak kavrandığını ve *Tinin Fenomenolojisi*'nin temelinde insanın özbilincini merkeze aldığını söyleyebiliriz, zaten kitap da doğa ile değil, doğrudan bilinç bölümü ile başlar (*Bewusstsein*). Tını ve doğa arasındaki mücadele bilinçler arasındaki mücadeleye evrilerek Jena dönemindeki tanınmada (*Anerkennung*) olduğu gibi iradelerin sevgi yoluyla karşılaşmasından ve birleşmesinden ziyade, ölümüne olan bir kavgada, bilinçler arasında olumsuzlanmanın olumsuzlanmasıyla özbilinç gerçekleşmeye başlar. Köle ve efendinin bilinci eşit değildir ve birbirinin karşısında durur, “bu bilinçlerden biri bağımsız ve kendi içindir, diğeri ise bağımsız olmayandır, kendi yaşamı veya varlığı başkası için varolandır” (Hegel, 1989a, s. 150). Her ne kadar daha sonra köle-efendi arasındaki eşitsizlik yurttaşlık ile aşıyor görülsede, insanlar arasındaki ilişkinin kurucu motifi temelinde doğanın nesneleştirilmesi ve olumsuzlanması, sonra da kölenin başkılığıdır. Tının genelliği uğruna tarihteki tikellik de olumsuzlanır. Bu düşünce, insanlığın bir kısmının diğerleri üzerinde tını adına güç sahibi olduğu, Hobbesçu egemenlik düşüncesinden ilham alan bir politik tahayyüle doğru Hegel'i sevk edecektir. Bu durumun en keskin işaretleri Hegel'in son dönem eserleri hukuk felsefesinde ve tarih felsefesinde, egemen, tümel ve evrensel olandan farklı sınıfsal tabakaların ve farklı halkların dışlanması şeklinde karşımıza çıkar.

Hegel'in dikkatini doğadaki diyalektikten tının diyalektiğine yönelten, yaşlılık dönemi insan merkezci yaklaşımı onun tarihi de giderek salt insan tarihi olarak görmesiyle sonuçlanır. Fakat “ikinci doğa” olarak tarih, insanlar arasında ilerlerken doğa her zaman insanlar

arasındaki toplanışları da etkilemeye devam eder. Tarih felsefesinde Hegel, insanın ikinci doğasının gelişiminin ve halk tininin çevresel koşullarla belirlenebileceğini ve bu koşullara göre yorumlanabileceğini düşünür. Bu noktada Montesquieu gibi coğrafi ayrımlar üzerinden halk tinlerini birbirleriyle karşılaştıran Hegel'e göre bir halk tini çevresel koşullarla mücadele edebildiği sürece kendi tikelliğinden kurtularak evrenselliği temsil edebilir ve böylece özgürleşebilir. Sözelimi Hegel'e göre Afrika, "tarihsel bir dünya bölgesi" değildir, bu bölgede Asya ve Avrupa'daki gelişim izlenmez, çünkü burası tamamen "doğal tin" tarafından ele geçirilmiştir (Hegel, 1970, s. 129). Bir halkın özgürleşme sürecinin tamamlanması onun doğadan yabancılaşarak "ikinci doğa"sını yetkinleştirebilmesine, eş deyişle çevresel koşullar yerine sadece kendi kültür dünyasının, "ikinci doğa"sının politik, ekonomik etkenlerince belirlenmesiyle, kendi içindeki çatışmaları devlet yoluyla aşabilmesiyle mümkündür. Dolayısıyla tarihin başında doğa ile girilen mücadele yerini giderek insanın insan ile mücadelesine bırakacak, bu mücadele devletin genelliğinde sona erecek olsa da halklar arasındaki mücadele, yani savaşlar, dünya tarihinin esas motoru olmaya devam edecektir. Bu fikir Hegel'in son dönem eseri *Hukuk Felsefesinin Temel Prensipleri*'nde insanın sadece doğal yaşamı yadsıması değil, aynı zamanda kendi yaşamını da yadsıyabilmesi şeklinde karşımıza çıkar. İnsan biyolojik varlığından o denli kopar ki artık kendi ölümünü düşünebilir ve hatta daha genel uğruna kendi sonunu arzulayabilir:

İnsan her şeyden feragat edebilir, kendi yaşamından da: İntihar edebilir ama hayvan intihar edemez, o salt olumsuzlama olarak, alıştığı şekilde dış belirlenim içinde kalır. İnsan ise kendi kendinin saf düşüncesidir, sadece düşünmekle insan kendini genelliğe verebilir böylelikle de tüm tikelliğinden ve tüm belirlenimden kurtulabilir (Hegel, 1989b, s. 51).

İnsanın kendi dışına çıkabilme yetisi ile kastedilen artık özbilinç değil, tarihsel ve politik olarak gelişen tindir. Bu tin de tikel halklardan geçerek evrenselliğe yükselmeli ve tüm insanlığı temsil etmelidir. Böylece tarihin başlangıç evrelerindeki insan ve doğa arasındaki görelî uyum, tinin "dünya tin"i (*Weltgeist*) olarak "ikinci doğa" haline gelmesiyle yerini doğa üzerindeki tahakküme bırakır. Doğa üzerinde iktidar kazanan halk tini, henüz bunu başarmamış halklar karşısında da üstünlük elde ederken, üstün olan halk tininde esas olan, tikel birey değil genel olanın bekasıdır. Kendinden feragat etmeyi başaramayan, eş deyişle olumsuzlamayı gerçekleştiremeyen bir halk tini aynı zamanda doğadan da özgürleşemez. Zira Hegel'e göre doğa ile uyumlu yaşayan ve çevresel faktörlerden daha çok etkilenen halklar, uygarlık

hiyerarşisinde daha geri bir konumdadır. Sözelimi doğayı kontrol altına almak için yapılan ilkel törenler ve doğa olaylarını öngörmeye yönelen büyüler, Hegel'e göre uygar dünyada artık bulunmamaktadır. Hegel bu noktada hayvanların depresi hissedebilmesi gibi bu halkların da doğa ile bir *Mitempfinden (sempati)* ilişkisi kurduğunu söyler (Hegel, 1986b, 55). Bu hissedişin gençlikte de olduğunu söyleyen Hegel'e göre uygar insan ve yetişkin insan bu hissedışı bırakır, çünkü tinin evrenselleşmesi doğa ile kurulan *sempati* ilişkisi sona erdirilmeksizin mümkün olmayacaktır (Hegel, 1986b, s. 46).

Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nde tin lehine bir üstünlüğü vurgulasa da görece hala ilişkiselliği koruyan doğa-tin ilişkisi tarih felsefesinde artık doğa ve tin arasındaki açık bir tahakküm ilişkisine dönüşür. Hegel'e göre Dünya (*Welt*), fiziki ve tinsel doğayı, yani birinci ve ikinci doğayı kendinde taşır. Dolayısıyla dünya tarihinden bahsedildiğinde tinin tarihi de yerkürenin tarihi de içerilir. Fakat Hegel yine de her koşulda "dünya tarihi" derken esas olarak tinin tarihinden, dünya tininden (*Weltgeist*) bahsetmek gerektiğini söyler. Çünkü Hegel'e göre tinin gelişimi doğadan farklı olarak tözseldir:

Dünya ruhsal ve fiziksel doğayı kendisinde bir araya getirmektedir. Fiziksel doğa aynı zamanda dünya-tarihi'ni de içine alır. İşte daha başlangıçta, doğanın belirlenmesiyle ilgili bu temel koşullara dikkati çekiyoruz. Beri yandan tin ve onun gelişim süreci, tözseldir. Burada doğanın nasıl kendinde ele alınınca aynı zamanda usun bir dizgesini oluşturduğunu, özel, kendine özgü bir öge olarak ortaya çıktığını incelememiz gerekmiyor, doğayı yalnızca tinle olan ilişkisine göre düşünmeliyiz (Hegel, 2003, s. 55).

Doğayı kendinde bir varoluş olarak düşünmek Hegel'e göre varsayımsal olarak söz konusu olsa da, o artık insanın özbilincinin bir nesnesinden başka bir şey olmadığı için doğa tarihinden bahsedildiğinde bile orada mevcut olan töz insanın tözüdür, tinselliğidir; adeta kültür doğayı kültürler. O halde insan özbilincinden bağımsız bir doğa tarihi veya dünya tarihi tasarlamak mümkün değildir. Hegel'in ifadesiyle "doğanın yaratılmasından sonra insan ortaya çıkar ve doğal dünyaya karşıtlık oluşturur: varlığıyla ikinci dünyayı kurar" (Hegel, 2003, s. 55). İnsanın kurduğu bu "ikinci doğa", artık kendinde tüm dünyayı temsil eder ve "dünyanın genel son ereği", tinin son ereği ile bir ve aynı şey haline gelir. O halde tin, doğadan çıkararak doğayı karşısına alıp özgürleşerek ereğini tamamladıktan sonra tarih sonlanıyorsa bu son, dünyanın da sonu anlamına mı gelir?

Hegel, doğa tarihini hep aynı şeyin tekrarı olan, "sıkıcı bir tarih" olarak adlandırırken tinin tarihini bir yineleme olarak görmez, onun varoluşu sürekli başkalaşan, yenilenen,

lokomotifi halk tını olan ilerlemedir; “tinin güneşiyle iş değişir. Onun gidişi, devinişi bir kendini yineleme değildir” (Hegel, 2003, s.75). Tarih içindeki halklar kendi kültürel gelişimleri boyunca doğa karşısında “ikinci doğa” olarak eğitim, kültür ve politika alanını geliştirdikleri ve doğadan özgürleşebildikleri ölçüde birbirlerinden üstün hale gelirler. En genel halk tını olarak Germen ulusları, evrenselliği en iyi şekilde temsil ederken doğadan en çok uzaklaşıp kendi “ikinci doğa”nın özgürlüğünü en çok gerçekleştirenlerdir. Doğayla uyumlu varoluş, tinin özgür olmadığı durumdur ve tarihte bu uyumdan kurtulamamış halklar, devlet kuramamış halklardır. Tüm insanlığı kendinden temsil edecek bir halk, aynı zamanda tinin kaderini de belirleyecektir.

“Dünya” ve “tin” kavramlarını artık neredeyse eş anlamlı kullanmaya başlayan Hegel, “dünyanın ne olacağı henüz bilinmiyor, insanın ereği ona biçim vermektir. Dünya tarihindeki büyük adamların hedefi budur” (Hegel, 2003, s. 99) derken insani tahakkümün dünyayı şekillendirmesini gerekli ve zorunlu görür. Tinin kendi içindeki gelişimi, “organik yaşamda olduğu gibi zararsız, çatışmasız bir gelişme değildir, tersine kendi kendisiyle sert ve zahmetli bir uğraşmadır” (Hegel, 2003, s. 153). Bu “sert” süreçte doğanın felaketlerinin yerini tabiri caizse “tinin felaketleri” alır diyebiliriz. Fakat insanlık nasıl doğanın kendisini etkilemesini engelleyebildiyse tinin içindeki savaşlar, işgaller, katliamlar, yoksulluk, tahakküm ilişkileri ve başka kötülüklerin tümü de akılsal bir son-ereğe doğru yönelir.

Tin, doğa ile ilişkili olmaya yine de devam eder, fakat artık bu ilişkiyi efendi-köle arasındaki eşitsiz ilişkiye benzetmek daha doğrudur, şu farkla: Efendi-köle hiyerarşisi yurttaşlık toplumunda aşılabilirse bile doğa-tin hiyerarşisi asla aşılmayacak gibi görünür. Peki tinin tarihin sonunda kendi ereğini tamamlamasından sonra doğa tekrar sahneye çıkabilir mi? Çıkabilirse, doğa, tarihin sonunda hala “doğa” olarak kalabilir mi?

Bu noktada karşımıza iki yol çıkar, ya tarihin sonu doğanın da sonunu getirir, ya da doğayla yeni bir ilişki kurulur. Fakat bu yeni ilişki için tarihin başına mı dönülmeli veya Hegel’in dünya tarihinin alt basamaklarına koyduğu halklar gibi doğa ile yeniden dolayimsız bir *sempati* ilişkisi mi kurulmalıdır? İki farklı Hegel yorumu bu soruya verilen yanıtta çıkar: İlki tarihin sonundan sonra olumsuzlamanın ve politikanın da sona ereceği, dolayısıyla insanın yeniden hayvansılığına döneceğine dair Kojève’in ve *antroposen*/anti-diyalektik hattın yaklaşımı veya olumsuzlamanın sona ermeyeceğini, aksine, türsel varlık olarak evrensellikten vazgeçen tekil konumların terk edilmesini salık veren Žižek ve *kapitalosen* /diyalektik hattı.

Kojève'den Žižek'e: Hegel'in diyalektiği ve antroposen

Hegel'in Jena dönemi doğa kavrayışı ile *Tinin Fenomenolojisi'*nden itibaren farklılaşan doğa kavrayışı arasındaki sınırın "olumsuzluk" sıfatı ile "olumsuzlama edimi" arasında olduğu görülebilir. İlk dönemde doğa olumsuzlama edimini gerçekleştirirken, sonraki dönemde bu edim yalnızca insana ait görülür, ilkinde doğa tinin olumsuzu değilken, ikincide tarihsel sürecin sonunda tinin olumsuzu haline gelir. Bu noktada Kojève'in, Hegel, Marx ve Heidegger'i bir araya getiren yorumunu kilit önemde kılan, onun olumsuzlama edimini *Tinin Fenomenolojisi'*nden hareketle tin ile değil, somut insanın çalışma ve mücadele edimleriyle ilişkilendirmesi ve bu yolla da olumsuzlama edimini de tine değil, insan varoluşuna atfetmesidir. Doğanın kendisi ne olumsuzdur ne de olumsuzlama edimine sahiptir. İnsan onu olumsuzlayarak olumsuz kılar:

İmdi, olumsuzlayabilmek için, olumsuzlanabilecek bir şeyin ortada olması gerekir; yani, var olan bir verilmişin ve dolayısıyla, bir özdeş verilmiş-Varlığın ortada olması gerekir. Bundan ötürü insan, özgür olarak, yani insansal olarak ancak, verilmiş doğal bir Dünyada hayvan olarak yaşayarak varoluşabilir (var olabilir). Ama bu Dünyada da ancak, bu doğal ya da hayvansal verilmiş olumsuzladığı ölçüde insansal olarak yaşayabilir. İmdi, olumsuzlama, düşünce ya da yalın istek olarak değil, somut eylem olarak kendini gerçekleştirir (Kojève, 2001, s. 231).

Koçak, Kojève'nin bu Hegel yorumunu, "ancak negatifeğin ağırlığına, çilesine, emeğine katlanabilen bir varlık, boşluğu gören ve bilen bir varlık insanlaşabilirdi" şeklinde yorumlarken insanın insanlaşmasını kendi ölümünü düşünebilmek yoluyla hayvansılığın olumsuzlanması edimine bağlar (Koçak, 1988, s. 55). Kojève, böylece Hegel'in tarihin sonu düşüncesiyle insanın insanlaşmasını ve tarih boyunca hayvansılığından kurtulmaya çalışan insanın, efendi-köle ayrımının ortadan kalktığı, mutlak bilmenin nihai uğrağından sonra yeniden hayvansılığına dönüp dönmeyeceğini sorar. Kojève'in cevabı sona erenin sadece tinin felaketleri olduğu, doğa ya da insanın hayvansılığının sona ermediğidir. Bu yoruma göre "tarihin sonu", yerküre veya doğa anlamındaki "dünyanın sonu" demek değildir; sona eren olumsuzlamadır. Kojève'e göre olumsuzlamanın kapandığı tarihin sonundan sonra insan doğayla ve kendi hayvansılığıyla yeniden bir araya gelecek, çalışma ve mücadele sonlandığı için aynı zamanda politikanın da sonu gelecektir. Kojève tarihin sonundaki bu doğayla uyumlu varoluşu, "sanat, aşk, oyun, vd. kısaca insanı mutlu eden her şey" in geri dönüşü olarak tasvir eder.^{iv} Elbette bu tür iyimser bir tarihin sonu tahayyülü ne Hegel'in çağı 19. yüzyılı ne de Kojève'in 20. yüzyılını anlatır. Bu bakımdan Kojève'in tarihin sonu betimlemesi yazının ilk bölümünde ele aldığımız "iyi

antroposen” argümanı ile bir arada düşünülebilir. Zira, *antroposen* kavramsallaştırması da insan-doğa ikiliğinin artık insanın doğayla mücadele etmesine ihtiyaç duymayacağı şekilde insanın üstünlüğü ile sonuçlandığı düşüncesine dayanır, ikinci olarak da tüm gezegeni etkileyen felaketlerden etkilenen tekil ve homojen bir özne olarak insanlıktan bahseder. Kojève’in hayvansallığa vurgu yapan Hegel yorumu bir başka açıdan da *antroposen* ile beraber insanın insanlığını aşacağına dair post-hümanist kavrayışa da hatta Haraway’in *Chthulucene*’ine de yaklaştırılabilir. Fakat insanın insanlaşmasının tamamladığı son nokta olarak *antroposen*, Kojève’in umduğu gibi doğa ile bütünleşik bir kavrayışa döndürmekten ziyade doğanın kendisinin insanlaşmaya direnerek verdiği yanıtların ekolojik felaketler olarak insanlığın belli kesimlerine geri dönmesi şeklinde zahir etmektedir. O halde *antroposen* kavrayışına getirilen eleştiriler Kojève’e ve Kojève’in Hegel’ine de yöneltilebilir: Burada sözü edilen, tarihin sonundaki “insan”, ister insanlığını aşsın isterse hayvansılığına dönsün, kimdir ve gerçekten de evrensel midir?

Olumsuzlama ediminin önce doğadan, sonra tinden geri alınıp yalnızca “insan”a verilmesi ve olumsuzlamanın sona ermesinin koşulu olarak doğanın diyalektikten dışlanması, hem Hegel’in üstesinden gelmeye çalıştığı doğa-insan düalizmini geri getirir hem de doğanın günümüzdeki muazzam dönüşümünü ve bu dönüşümle yeniden şekillenen yeni politik mücadeleleri anlamayı zorlaştırır. Kojève, böylelikle Hegel’i insan merkezci, hatta *Dasein* merkezli tarih yorumuna indirgeyerek hem ondaki diyalektiği apolitikleştirir hem de her ne kadar çalışma kavramını vurgulasa da, çalışmanın tarihselliğini ve sömürüyle olan ilişkisini paranteze alarak daha sonra Marx’a ilham verecek olan Hegel’in tarihsel materyalist açıdan yorumlanma imkânını bertaraf etmiş olur. Kojève’i insan merkezci açıdan değil de post-hümanist perspektiften okuyarak doğa ve hayvansılıkla bütünleşik bir tahayyüle gittiğimizde ise -iki imkân da düşünürde vardır- bu sefer de yine özdeşlikçi bir doğa-insan ilişkisi ve tarihin statikleştirilmesi karşımıza çıkar.

Antroposen kavramsallaştırması ekseninde dönen tartışmalar bağlamında Kojève’in temsil ettiği Hegel yorumu, sözgelimi Chakrabarty gibi isimlerin de bakış açısının kökenini oluşturur diyebiliriz: Chakrabarty, Kojève’in efendi-köle diyalektiğinin kapanışına dair yorumunu çağrıştırmakla günümüzde yaşanan iklim krizini zengin-fakir ayırmaksızın tüm insanlığı bir araya getiren ve herkesi ortak ölçüde etkileyecek ilk kriz olarak okur. Aynı şekilde

iklim krizinin sebebi de tikel failler değil evrensel insanlıktır. Dolayısıyla iklim krizinin insan tarihindeki kökenlerini ararken yalnızca kapitalist dönemi işaret etmek doğru değildir, “derin tarih”e bakmak gerekir (Chakrabarty, 2009, s. 212). Chakrabarty bu savı dile getirdiği, “The Climate of History: Four Theses” başlıklı sansasyonel yazısını evrensel bir insanlık tarihi önerisi ile bitirirken bizim tartışmamız açısından dikkat çekici bir biçimde Hegel’e gönderme yapar:

Bu evrensellik, tarihin hareketinden diyalektik olarak doğan, Hegelci anlamdaki evrensellik veya mevcut krizden çıkan evrensel bir sermaye değildir. Geyer ve Bright bu iki anlamdaki evrenselliği reddetmekte haklıydı. İklim krizi insan kolektivitesi problemini önümüze attığı sürece dünyayı deneyimleme kapasitemizden kaçan bir evrensel figüre işaret eder. Buradaki evrensel daha ziyade felakete dair ortak bir algımızdan çıkar. Tikellikleri kapsayamayan Hegelci evrensellikten farklı olarak küresel bir kimlik miti olmaksızın küresel bir politik yaklaşımı gerektirir. Şimdilik bunu ‘negatif evrensel tarih’ olarak adlandırabiliriz (Chakrabarty, 2009, s. 222).

Antroposen adlandırmasındaki “insan”ı çoğulluğu barındıran bir yeni evrensel figüre işaret ettiği için kabul eden bu yaklaşım her ne kadar kendini Hegelci evrenselden ayırırsa da, buradaki olumsuzlamanın olumsuzlamasını gerçekleştirmiş ve sınıfsal ayrımlarından arındırılmış “insan”, Kojève’in Hegel yorumunu çağrıştırdığı için, aslında Hegel’den diyalektiği çıkarmak suretiyle Hegelci kalmaya devam eder. Çağımızın Hegelci bir çağ olduğunu söyleyen Žižek’in, Chakrabarty’ye yanıtı tam bu noktada Kojève’in Hegel yorumunu da aynı anda karşısına almış olur:

Eğer Hegelci somut evrenselliğin kendi tikel içeriğiyle diyalektik bir gerilim içine girdiğini, yani her evrenselliği kendisini ancak böyle bir negatif bir yolla koyutlayabileceğini idrak edersek, gerek insan faaliyetinin değişmez arka planını oluşturan, gerekse de insan türüne kıyametvari bir tehdit teşkil eden doğa fikri son derece Hegelci görünür (Žižek, 2021, s. 408).

Dolayısıyla Žižek’e göre moda haline gelen *antroposen* kavramsallaştırması da bir açıdan pekâlâ Hegelci bir kavramsallaştırmadır. Bununla beraber bu yaygın kabul gören kavramsallaştırma, insanlık adına ekolojik felaketlere karşı duran çevreci sermayenin, krizi kâr etme fırsatı olarak gören faillerinin daha çok işine yarar. “Bugün Hegelci olunabilir mi?” sorusuna kendisinin bir Hegelci olduğunu fakat “belli bir anlamda” Hegelci olduğu yanıtını veren Žižek’in kendi Hegel yorumu ise Hegel’in paradoksal bir düşünür olduğu fakat eleştirel bir düşünür olmadığı şeklindedir (Žižek, 2019). Çünkü Hegel, her ne kadar genel kabul gördüğü gibi -Kojève’in yorumuna benzer şekilde- antagonizmaları bir üst aşamada eritmese de ve özdeşliği farklılaşma üzerinden kursa da, “güç merkezlerine direnme” anlamında

eleştirel değildir, tam tersine mevcut durumda uzlaşan bir mutabakat düşünürdür (Žižek, 2019).

Hegel'i eleştirel bir düşünür olmaktan alıkoyan, insanı eyleme geçme konusunda durduran "henüz değil"i, bugünün sıradanlaşan felaketlerinde "artık çok geç"e dönüşür. Buna karşın Žižek, Hegel'in tarihin sonu ile kastettiğinin Kojève'in öne sürdüğü gibi olumsuzlamanın sonu anlamına gelmediğini vurgular, zira Hegel her ne kadar tarih içinde mutabakat uğrakları tanımlamış olsa da son kertede dünya tarihini mücadelenin süreğenliğiyle ucu açık bırakır. Žižek'e göre Hegel'de tin sona ermez; pandemiye dair tespitlerinde söylediği gibi "tin bir virüstür". Dolayısıyla sona ermek bir yana, karşısına çıkan her krizi kendi lehine çevirerek felaketleri var etmeye/işlevsel kılmaya devam eder. Ne var ki bu devamlılık ilerleme anlamına gelmez. Žižek, "Hegel geleceğimizin nasıl görünmesi gerektiğine ilişkin her türlü öngörüü açıkça yasakladığı için" ona olumlamaı, diyalektiğın sonunu ve ilerlemeyi atfetmenin Hegel'i yanlış okumak anlamına geldiğini söyler:

Hegel'in temel aksiyomu, bir olayın, ne kadar korkunç olduğundan bağımsız olarak, nihayetinde dünyanın ve tarihin genel uyumuna katkıda bulunacağı şeklindeki bütünsel teleolojik öncül değildir. Onun aksiyomu, bundan ziyade, bir düşünce ya da projenin, ne kadar iyi planlanmış ve iyi niyetli olmasından bağımsız olarak, bir şekilde *ters gidecek* olmasıdır (Žižek, 2020).

Žižek'e göre *antroposen*'den çıkış Hegel'e dair Kojève ve Chakrabarty yorumlarını karşısına alan, evrenselliğe ve bütüne dair paradoksal olmakla beraber mutabakata dayalı olmayan bir yeni Hegel yorumuyla mümkündür. Žižek, adeta Benjamin'in "tarihin tüylerini tersine taramak" şeklinde ifade ettiğı gerçek olağanüstülük fikrini hatırlatan bir şekilde, şeylerin "ters gitmesine" yönelen yeni bir iradi müdahaleye işaret eder. Bu müdahalenin hedefi de kapitalizmdir:

Bütünün parçası tarafından içerildiğini bütünün kaderinin (yeryüzündeki hayatın) bir zamanlar parçalarından biri olan şeyde (yeryüzündeki türlerden birinin toplumsal iktisadi üretim tarzının) olup bitenlere dayandığını görmeliyiz. Bundan ötürü belli bir paradoksu, evrensel antagonizma (hayat için gerekli koşulların tehdit altındaki parametreleri) ile tikel antagonizma (kapitalizmin çıkmazı) arasındaki ilişkide esas mücadelenin tikel mücadelede olduğunu kavramalıyız. Evrensel sorun (yani insan türünün hayatta kalma sorunu) ancak önce tikel çıkmaz, yani kapitalist üretim tarzı ortadan kaldırılırsa çözülebilir (Žižek, 2021, s. 405).

Kapitalizm devam ettiği sürece diyalektik gereği kendini yenilemenin bir yolunu bulacak olsa da, aynı diyalektik onun kendi aleyhine işleme potansiyeline de işaret eder. Chakrabarty ise anti-kapitalist düşünürlerden gelen bu argümanı zayıf bulur, çünkü ona göre kapitalizmin önceki krizlerinin üstesinden gelmesi çok daha kolayken, bugün yaşanan ekolojik felaketler sıradan bir iş krizine veya risk analizine indirgenerek, sermayenin kendi başına üstesinden gelebileceği bir krizi imlemez (Chakrabarty, 2017, s. 30). Žižek açısından ise bugün evrensel bir problemi paylaştığı öne sürülen sermayenin küresel müdahalelerinin karşısında üzeri örtülen tikel unsurların, kaderci “henüz değil” çağrılarını kabul etmeyerek, ekolojik ideolojinin statik gelecek öngörülerine kulak asmamasıyla krize dair gerçek bir alternatif oluşturulabilir. Bu noktada *kapitalosen* adlandırmasını savunanlarla aynı noktadan hareket eden Žižek, Hegel diyalektiğini felaketleri engelleyecek “negatif evrensel figürler”de değil, tam tersine antagonizmanın sürekliliğinde görmeyi salık verir. O halde ekolojik felaketlere dair politika, ne var olan durumu olumlamayla ne felaketlere karşı politik doğruculuk mertebesine kendini yükselten bireysel çevreci önlemlerle ne de tüm farklılıkları ve eşitsizlikleri homojenleştiren bir evrensellik söylemiyle gerçekleşebilir. Tarihin dönüştürücü motoru antagonizmalarla hareket ettiği için evrensellekle hantallaşan, bir kurtarıcı veya kurtuluşu bekleme süreci yerine, “artık çok geç” kalındığına dair farkındalık, felaketleri önlemeye dair umudu var edebilir. Zira dünya çapında küresel düzeyde kabul gören bu felaketlere dair farkındalık çok uzun süredir geliştiği halde gerçek anlamda bir şeylerin değiştirilememesinin açıklaması da kapitalizm problemini görmezden gelen bu hantallıkta yatar.

Kojève’den Žižek’e uzanan, Hegel’de diyalektiğin sonlanıp sonlanmadığı tartışması, Žižek’te sona dair söylenti ve öngörülerin, felaketin normalleşmesi hatta faydaya dönüştürülmesine hizmet edeceği, dolayısıyla bizatihi bu söylentilerin de olumsuzlanmasını var edecek bir acil müdahale çağrısının gerektiği düşüncesi ile sonuçlanır. Ek olarak tinin doğayı alt etmiş görünmesine de o kadar kesin bakmamak gerekir, Hegelci paradoksal-diyalektik bakış doğanın da ters yönde hareket edebileceğini bize hatırlatır. O halde her ne kadar Žižek *kapitalosen* terimini doğrudan kullanmasa da *antroposen* kavramsallaştırmasındaki evrensel-gezegenel özneliği reddedişi, Naomi Klein’in “felaket kapitalizmi” kavramsallaştırmasıyla paralel şekilde insan tarihinin tümünü değil, tarihin bir döneminde ortaya çıkmış bir ekonomik sistem olarak kapitalizmi işaret eder. *Antroposen*’e karşı *kapitalosen* teriminin kullanılması,

ekolojik krizlerin ve diğer felaketlerin karşısında diyalektik bir tin-doğa kavrayışını ve anti-kapitalist bir politikayı çağırır.

Sonuç

Günümüzün krizlerine filozoflardan yanıt aramak, onlardan bir kehanet çıkarmak veya sihirli çözümler ummak anlamına gelmediği sürece düşüncelerin güncellenmesi ve eleştirilmesi açısından da felsefeyi güncel problemlerle ilişkilendirerek politikleştirmek bakımından da derinlikli bir perspektif sunar. Bugün birçok yorumcunun yaptığı gibi Hegel'i dünyanın yakıcı problemleriyle ve güncel politik tartışmalarla ilişkilendirmek Hegel'i eleştirmeyi sağladığı kadar çağımızın düşünsel dönüşümüne de katkı sağlar. Böylelikle hem filozofun felsefesi hem de yaşamakta olduğumuz sürece dair tespitler kendini durmadan çoğaltır. Dolayısıyla Hegel'de olduğu gibi, ölü bir filozofu bugünün yorumlanmasına çağırarak şu iki sorudan sayısız başka soruların türemesine neden olur: "Hangi Hegel?" ve "Hangi günümüz?"

Hegel'i "sonların filozofu", günümüzü de "sonların çağı" olarak adlandırabilir miyiz? Yoksa Hegel'i Marcuse'nin deyimiyle "devam etme"nin (*weitermachen*) filozofu olarak görerek çağımızı da olumsuzlamanın süregideceği bir antagonizma çağı olarak mı adlandırmalıyız? Pippin'e göre Hegel, doğa ve tine dair düşüncelerinde aslında gerçek bir sondan bahsetmez, çünkü o kehanetçi değil, geriye dönük bir düşünürdür. Dolayısıyla bizleri de aynı refleksiyonu kendi çağımıza uygulamaya çağırır; bizim yerimize Hegel bu çağı yorumlayamaz, bunu bizim yapmamız gerekir (Pippin, 2021, s. 447). Bu çalışmada da Kojève ve Žižek'in Hegel yorumlarını birbirleriyle karşılaştırarak günümüzün yaygın adlandırması *antroposen'e* ilişkin tartışmayı yorumlarken Hegel'in eserlerindeki doğa-tin ilişkisine odaklandık. Savımız, Hegel'in Jena döneminde doğa ve tin arasında insanın "olumsuzlama" etkinliğini baz alarak bir ayırım yapmadığı, bilakis doğanın diyalektiğini de gözeterek her ikisi arasındaki farkı bir geçiş olarak betimlediği, oysa Hegel'in sonraki eserlerinde bu ilişkinin düalist bir karşıtlığa olmasa bile doğanın tin tarafından geride ve dışta bırakılmasına evrildiği düşüncesi üzerine kuruldu. Bu savdan hareketle tin ve doğa ayırımını ontolojik değil tarihsel olduğunu savunan Menke'nin deyişiyle Hegel'de tinin doğalaştığını ("ikinci doğa"), birinci doğayı ise "köle" konumuna itmekle başka insanlar üzerindeki tahakkümü de olumladığını ortaya koyduk (Menke, 2011, ss. 171-175). Hegel'in "tarihin sonu" ile kastettiğinin de bu anlamda tahakküm edenin karşısında tahakküm edilecek bir "başka"nın kalmaması olarak yorumlanabileceğini, fakat Hegel'in *Hukuk*

*Felsefesi'*nde savaşa ve milletlerarası hukuka dair söylediklerinin tekil bir devlette olmasa da evrensel düzeyde antagonizmanın sürekliliğine kapı araladığına işaret ettik. Böylelikle Hegel'de tarihin ereğine ulaştığı noktada sona eren, yerküre anlamındaki dünya değildir ama Kojève'nin iddia ettiği gibi tinin felaketleri de değildir. Mutlak bilme aşamasında sona eren, tin-doğa, insan-insan arasındaki eşitlik ilişkisidir diyebiliriz. Eşitlik, "genellik"e ve evrenselliğe dönüştürülür; dolayısıyla kapsanarak aşılmaz, yok edilir. Evrensellik ve genellik hükmeden ve güçlü olan tikelin egemenliğidir. Hegel'de önce geride, sonra da dışta bırakılan doğa ise sanki tinin kendini bilme uğruna gerçekleştirdiği şiddeti uzaktan seyreden, kendine uygulanan şiddeti içselleştirmiş bir köledir. Dolayısıyla Hegel, kendi çağında insanın doğa üzerindeki zaferi konusunda emindi denebilir. Öngörmediği ve zaten öngörmek görevinde olmadığı ise doğanın çağımızda bizatihi insani müdahaleyle sadece kendi sonuna değil aynı zamanda insanın sonuna da yol açacak bir saatli bombaya dönüştürülmüş olmasıdır. Önce geride sonra dışta bırakılan doğa, tinin bu zamana kadarki tüm zaferlerini yerinden edecek bir güce dönüşür. Sellere, kasırgalara, iklim değişikliklerine, salgınlara dair bilimsel öngörüler ve önlemler bu güçle baş etmeye yeterli olmaz. Tüm bu felaketler ise aslında doğa açısından felaket değildir, felaket, dışta kalan doğanın tine girmesiyle, bizim toplumsallığımızda cereyan eder. Tıpkı Mary Shelley'nin 1818 tarihli, "Modern Prometheus"^v alt başlıklı romanı *Frankenstein*'daki canavarın doktor tarafından yaratıldıktan sonra önce terk edilmesi ve yok sayılması, doğada yalnız kaldıktan bir süre sonra ise insan yaşamlarına, köylere, kasabalara, evlere musallat olması gibi... O halde *antroposen* adlandırmasındaki insanın doğaya üstün gelişi, tinin doğalaştığı çağ olan, Hegel'in çağı için geçerlidir fakat bizim çağımızda doğanın tine musallat olmasıyla, sözgelimi bir virüsün tüm sosyal ve ekonomik hayatı durdurmasıyla, mevsimsiz gelen bir yağmurun tüm bir şehri alt üst etmesiyle, klişe bir tabirle "doğa intikamını alır" gibidir. *Antroposen* adlandırmasına yönelik eleştiriler bu yüzden haklıdır: İnsana sahip olmadığı bir güç ve faillik atfedilerek, doğa ile ilişkinin döngüsellliği mistifize edilir. Oysa Hegel'in mutlak bilme aşamasında insana atfettiği zaferin geçici, insan ile kastettiğinin de yalnızca egemenler olduğunu ve Hegel'in bu durumu pek de gizlemeye gerek görmediğini düşünmemek için bir sebep yoktur. O halde yazının başında değindiğimiz, Hegel'i *antroposen*'in değil *pre-antroposen*'in düşünürü olarak gören Zwart'tan ilham alarak Hegel'i *pre-kapitalosen*'in düşünürü olarak görebiliriz. Zira Engels'in de hakkını teslim ettiği gibi Hegel tüm idealizmine karşın sadece tarihin değil, doğanın diyalektiğinin farkındadır: "Hegel'i azıcık tanıyan herkes, diyalektik yasaların en çarpıcı tanımlamalarının doğadan ve tarihten verebilecek güçte

olduğunu da bilir” (Engels, 1979, s.86). Doğanın önce geride, sonra dışta bırakılışı pekâlâ, Hegel açısından tarihin bir aşamasında gücü elinde barındıran sınıfın, burjuvazinin iradesiyle gerçekleşmiş olarak yorumlanabilir. Böylelikle Hegel, tüm insanlığın değil, doğayla belirli bir ilişkilene tarzının gerçekçi durumunu sunmuş olur, bu durumun mutlaklığını değil. Žižek’in Hegel yorumunun ve Moore’un temsil ettiği *kapitalosen* adlandırmasının *antroposen* adlandırmasına göre daha ikna edici olması da bu spesifik failikte ve tarihsellikte gizlidir.


Shelley’nin romanıyla analogiyi sürdürürsek, her ne kadar *kapitalosen* adlandırması canavarı yaratan doktor olarak sermayenin faillğine ve canavarın kırılğan kurbanları olarak sermayenin dışında kalanlara işaret etmesi bakımından oldukça ufuk açıcı olsa da, birbirini doğuran ve artık birbirinin içine geçen ekolojik felaketler ve savaş gibi toplumsal felaketlerin nedenini salt kapitalizme bağlamanın politikayı erteleyici bir etkisi de olabilir. Kapitalizm alt edilene kadar beklemeye yönelik bir mazeret yaratabilir. Diğer taraftan insanın doğaya ve diğer canlılara, insanın insana tahakkümü yalnızca ekonomik tahakküm şeklinde değildir. Eşitlik de yalnızca hesaplanabilir, ekonomik eşitlik olarak kavranabilir değildir. Hegel’in göstermiş olduğu gibi tahakküm de diyalektik ve tarihseldir; dolayısıyla sürekli nesnesi ve öznesi değişir. Bu yüzden *kapitalosen* adlandırması üzerinden bir politika düşünmek için Moore’un da hemfikir olduğu gibi ekonomik sömürüden türeyen ve aynı zamanda sadece ona indirgenemeyen diğer ırkçılık, cinsiyetçilik, sömürgecilik vb. tüm tahakküm biçimlerini de hesaba katmak elzemdir (Moore, 2021, s.7). Felaketlerin önlenmesi, ne salt devletlere ne de tekil insanlara bağlıdır. Hegelci anlamda söylersek birey ile genelin karşıtlığından sıyrılabilen yeni bir kolektif “ikinci doğa”ya ihtiyaç vardır. Bu yeni “ikinci doğa”, doğanın ve tinin yeniden anlamlandırılmasıyla mümkün olabilir. O halde doğa ile tin arasındaki bu döngüsel ve karmaşık ilişkiden doğaya dönüşle veya insanı aşmakla kurtulmaya çabalamak yerine, öncelikle kendi tinselliğimizde bir dönüşüm yaratmak bir çözüm olabilir. Tinden doğaya yönelik hareketi tersinden kurabilmek için doğanın felaketlerinden önce tinin felaketlerine dair bir tutum inşa etmek gerekir; bu da türsel, cinsel, ekonomik, siyasal tahakküm biçimlerinin her birine dair eleştirel bakışı şart koşar. Bu bakımdan post-hümanizmin diğer canlılarla etik ilişkiye ve eril tahakküme yönelik vurguları yerinde olsa da, meselenin tarihselliği ve diyalektikle ilişkisini, felaketlerin de son kertede hep yine insan toplumsallığının önündeki bir dönüşüm ihtiyacını dayattığını da göz ardı etmemek gerekir. Her bir tahakküm biçiminde ortak olan tinin tarih boyunca gerçekleştirdiği olumsuzlama hareketinin, kendileri olumsuzlamayı yapamadığı için

sürekli olumsuzlananlara yönelik bir şiddet olması olduğuna göre, dönüşüm olumsuzlamanın yönünü tersine çevirmektir.

İnsanın doğa karşısındaki geçici zaferi ters tepmiştir, fakat ters tependen fayda çıkaran kapitalizmin de ters tepmesi için bir özdeşleşmeye değil, olumsuzlananların olumsuzlama hareketine ihtiyaç vardır. Bugün esas mesele felaketlerin gelecek olması değil, halihazırdaki felaketlere herkesin eşit ölçüde neden olmaması ve bu felaketlerden eşit ölçüde etkilenmemesidir. Hatta yerküre çapındaki üretim ve tüketim aşırılığıyla sermayenin bu felaketleri kendi kârına dönüştürmeyi de başarabilmiş, dolayısıyla felaket söylemini normalleştirmiş, hatta “çevreci” rolünü bile başarıyla üstlenmeye başlamış olmasıdır. Žižek’in *antroposen*’i kapitalizmden bağımsız ele alan yorumlar karşısında Jameson’ın ünlü sözünü hatırlatması bu yüzdendir: Dünyanın sonunu düşünmek kapitalizmin sonunu düşünmekten gerçekten de çok daha kolaydır (Žižek, 2021, s.406). Fakat bugün kapitalizmin sonunu düşünmekten daha zor olan, tinin felaketlerini yaratan tahakküm biçimlerinin sonunu düşündürmektir. Hegel diyalektiği de bugün ucu açık tutulduğu ve “son”lara karşı “sonsuz”luğu düşündürebildiği sürece dönüştürücüdür.

ORCID ID

Toros Güneş ESGÜN

 ORCID ID: 0000-0003-3368-9679

Declaration of Conflicting Interests

The author declared that there were no conflicts of interest with respect to the authorship or the publication of this article.

Çıkar Çatışması Beyanı

Yazar bu makalenin yazarlık veya yayımlanmasına ilişkin olarak hiçbir çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

KAYNAKÇA

- Agamben, G. (2012). *Açıklık*, (çev. Meryem Mine Çilingiroğlu), İstanbul: YKY.
- Butler, J. (2021). "Why read Hegel now?", *Crisis&Critique*, Volume 8 /Issue 2 içinde, ss.40-55.
- Bonsiepen, W. (2016). *Der Begriff Der Negativität In Den Jenaer Schriften Hegels*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Chakrabarty, D. (2009). "The Climate of History, Four Theses," *Critical Inquiry*, Vol. 35, No. 2 (Winter 2009), içinde, ss. 197-222.
- Chakrabarty, D. (2017). "The Politics of Climate Change Is More Than the Politics of Capitalism", *Theory&Culture and Society*, içinde, Vol. 34(2-3), ss. 25-37.
- Crutzen, P. J. (2006). "The 'Anthropocene'", *Earth System Science in the Anthropocene*, (ed. Eckart Ehlers& Thomas Kraft), içinde, ss.13-19, Berlin: Springer Verlag.
- Çelik, E. E. (2009). "Antroposen ve Posthuman: İnsan Çağında İnsan Sonrası Olmak", *Cogito*, sayı 95-96, içinde, ss.145-161.
- Engels, F. (1979). *Doğanın Diyalektiği*, (çev. Arif Gelen), Ankara: Sol Yayınları.
- Foucault, M. (1990). "Was ist Aufklärung?", *Ethos der Moderne*, (ed. Eva Erdman, Rainer Forst, Axel Honneth) içinde, ss.35-54, Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Hamilton, C. (2015). "The Theodicy of 'Good Anthropocene'", *Environmental Humanities*, vol. 7, içinde, ss. 233-238.
- Haraway, J. D. (2016). "Staying with the Trouble Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene", *Anthropocene or Capitalocene?*, *Nature, History and Crisis of Capitalism*, ed. Jason W. Moore, içinde, ss. 34-78, Oakland: Kairos Books.
- Hegel, G. W. F. (1970). *Vorlesungen über Philosophie der Geschichte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1986a). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse II, Die Naturphilosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1986b). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III, Die Philosophie des Geistes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1987). *Jenaer Systemwürfe II, Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1989a). *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1989b). *Grundlinien Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (2003). *Tarihte Akıl*, (çev. Önay Sözer), İstanbul: Kabalıcı Yayınları.

- Honneth, A. (2015). *Tanınma Uğruna Mücadele*, (çev. Özgür Aktok), İstanbul: İthaki Yayınları.
- Kalifa, D. (2016). "Introduction. Naming the Century: The Nineteenth Century and its 'Chrononyms'", trans. Robin Holding, *Revue d'histoire du XIXe siècle*, Volume 52, Issue 1, içinde, ss.9-17.
- Koçak, O. (1988). "Yokluğun Payı", *Defter Dergisi*, Sayı 6, içinde, ss.45-91.
- Kojève, A. (2001). *Hegel Felsefesine Giriş*, (çev. Selahattin Hilav), İstanbul: YKY.
- Kojève, A. (1980). *Introduction to the Reading of Hegel*, trans. James, H. Nicholas, Jr., London: Cornell University Press.
- Lumdsen, S. (2018). "Hegel And Pathologized Modernity, Or The End Of Spirit in The Anthropocene", *History and Theory* 57, no. 3 içinde, ss. 371-389.
- Menke, C. (2011). "Autonomie und Befreiung", *Paradoxien Autonomie*, (ed. Thomas Khurana&Chrisoph Menke), içinde, ss.149-186, Berlin: August Verlag.
- Moore, J. W. (2016). "Introduction, Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism", *Antropocene or Capitocene? Nature, History and crisis of capitalism*, ed. Jason W. Moore içinde, ss.1-14., Oakland: Kairos Books, 2016.
- Moore, J. W. (2017a). "Ucuz Doğanın Sonu ya da 'Çevre' Hakkında Endişlenmeyi Nasıl Bırakıp Kapitalizmin Krizini Sevmeyi Öğrendim?", (çev. Ali Alper Alemdar), Link: [Moore-Ucuz-Doğanın-Sonu-ya-da-Çevre-Hakkında-Endişelenmeyi-Nasıl-Bırakıp-Kapitalizmin-Krizini-Sevmeyi-Öğrendim-2017.pdf](https://jasonwmoore.com/Moore-Ucuz-Doğanın-Sonu-ya-da-Çevre-Hakkında-Endişelenmeyi-Nasıl-Bırakıp-Kapitalizmin-Krizini-Sevmeyi-Öğrendim-2017.pdf) (jasonwmoore.com), Ankara: Ekoloji Kolektifi Derneği. Son erişim: 10.04.2022.
- Moore, J. W. (2017b). "Anthropocenes & The Capitalocene Alternative", *Azimuth V*, içinde, ss. 71-79.
- Moore, J. W. (2021). "Çevrecilerin Afyonu? Antroposen Yanılsamaları, Gezegenin İdaresi & Kapitalosen Alternatifi", çev. Güney Işıkkara&Onur Yılmaz, *Abstrakt Dergi* içinde, [Moore-CEVRECILERIN-AFYONU-Opiates-of-the-Environmentalists-Abstrakt-2021.pdf](https://jasonwmoore.com/Moore-CEVRECILERIN-AFYONU-Opiates-of-the-Environmentalists-Abstrakt-2021.pdf) (jasonwmoore.com) Son erişim: 10.04.2022.
- Pippin, R. (2021). "Actuality of Hegel, Interview with Robert Pippin", Frank Rouda&Agon Hamza, *Crisis&Critique* Volume 8, Issue 2 içinde, ss.442-452.
- Žižek, S. (2019). "Can one be Hegelian today?", <https://thephilosophicalsalon.com/can-one-be-a-hegelian-today/>, Son erişim tarihi: 10.04.2022.
- Žižek, S. (2020). "Geleceğe Dair Hegel, Gelecekte Hegel", <https://archeprojesi.com/yazi/gelecege-dair-hegel-gelecekte-hegel>çev. Hüseyin Deniz Özcan, yazının orijinali: <https://philosophynow.org/issues/140/Hegel-On-The-Future-Hegel-In-The-Future,2020>, Son erişim tarihi: 10.04.2022.
- Žižek, S. (2021). *Ahir Zamanlarda Yaşarken*, çev. Erkal Ünal, İstanbul: Metis Yayınları.

Zwart, H. (2017). "From the Nadir of Negativity towards the Cusp of Reconciliation: A Dialectical (Hegelian-Teilhardian) Assessment of the Anthropocenic Challenge", *Techné: Research in Philosophy and Technology*, 21:2–3 (2017): içinde, ss. 1–24.

ⁱ Bu makale de Hegel'in 250. doğum yılı vesilesiyle Goethe Enstitüsü Ankara ve ViraVerita tarafından düzenlenen "Hegel ile Özgürlüğü Düşünmek" ile 14 Kasım 2021 tarihinde İstanbul Medeniyet Üniversitesi Felsefe bölümü tarafından gerçekleştirilen "Ölümünün 190. yılında Hegel'i Anma Kolokiyumu"nda sunduğum bildirilerdeki savların genişletilmesi, güncellenmesi ve yeniden gözden geçirilmesi ile ortaya çıkmıştır.

ⁱⁱ Moore, 18. ve 19. yüzyıllardaki yoğunlaşmayı kabul etmekle beraber *kapitalosen*'in başlangıç tarihinin modern burjuvazinin ortaya çıktığı 15. yüzyıla kadar geri götürülebileceğini de savunur (Moore, 2021, s.2).

ⁱⁱⁱ Haraway bu ismi *Pimoacthulu* isimli bir örümcekten türetir. Örümceğin yeri, hareketleri, sürekli başka canlılarla ilişkilenen ve ağ kuran varoluşu Haraway'in *antroposen* ve *kapitalosen* karşısında önerdiği olumlu bir alternatifini imler.

^{iv} Kojève'in "Hegel Felsefesine Giriş" kitabının Türkçe'deki çevirisinde bu dipnot bulunmamaktadır. Agamben'in *Açıklık* kitabındaki tartışmada alıntılanan bu pasajın için bkz. Agamben, Giorgio, *Açıklık*, YKY, 2012, s.13. Kojève'in metnini İngilizcesi ile karşılaştırmak için ise: Kojève, Alexander, *Introduction to the Reading of Hegel*, s.159.

^v Moore'un, *kapitalosen*'i aynı zamanda "Prometheus'çuluk" olarak adlandırmasını hatırlayarak Frankenstein anaolojisini düşünmek verimli olabilir (Moore, 2021).

Pandemi Üzerine İki Senaryo ve Materyalist Bir Yanıt

Sibel KİBAR¹



¹ Assoc. Prof. Dr., Kastamonu University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, (ORCID ID: 0000-0002-4790-6614)

Özet

Covid 19 pandemisi sosyal bilimler alanının gündemine de bir anda düşmüş; pandeminin getirdiği yeni “normaller”, devletlerin pandemiyle mücadele yöntemleri, kamusal alanın kısıtlanması, bazı serbestilerin askıya alınması, doğa ve insan ilişkisi gibi sorunlar tartışılmıştır. Bu çalışmada pandemi esnasında akademik çevreler tarafından ortaya atılan senaryolar ele alınmaktadır. İlki iktidarın pandemi tehlikesini gündemde tutarak sağlığı fetişleştirmesini; kamusal ve toplumsal yaşamı daraltarak insanı biyolojik varlığına indirgeme politikasını temel sorun olarak gören görüştür. Bu görüşü savunan Agamben, pandemi sürecinde biyopolitikanın nasıl uygulandığına dikkat çekmiştir. İkincisi, doğanın “insandan intikamını aldığı”, “kendisinden çalınanı geri kazandığı” ve bu tespitten yola çıkılarak insanların daha fazla inzivaya çekilmesini savunan görüştür. Bu yaklaşımlar pandemi esnasında epey taraftar toplamış görüşlerdir. Bu çalışmada bu iki yaklaşımın haklı olduğu noktalar belirtilmekte; ancak bu iki yaklaşım materyalist bir bakış açısından eleştirilmektedir. Bahsi geçen senaryolarda virüs, iktidar, insan ve doğa birer maddi olgu olmaktan çok gizemli bir şekilde ele alınmaktadır. İlk olarak, pandemiyi dünyanın güçlü ve zengin devletlerinin ve genel olarak kapitalizmin çıkar sağladığı bir senaryo olarak görmek, bu devletlerin krizi yönetememe olgusuyla çelişmektedir. İkinci olarak, bilimi salt iktidarın bir aracı olarak görmek, bilimin aynı zamanda kamu sağlığını destekleme ve bu konuda atılacak adımlara yön gösterme işlevlerini göz ardı etmek anlamına gelmektedir. Üçüncü olarak, Agamben’in yaklaşımı kişilerin toplumsal varlığıyla biyolojik varlığını karşı karşıya getirmektedir; oysa insan türünün tür olarak evrimselleşme sürecinin en başından itibaren bu iki yön birbirinden ayrılmamaktadır. Son olarak, doğayı ve pandemiyi bir fail gibi görmek, doğayı mistikleştirmenin ve insanı doğanın bir parçası olarak değil salt kötücül bir güç olarak görmenin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu çalışmada bu iki senaryonun gerçekliğe denk düşmediği bu gerekçelerle savunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: COVID 19, pandemi, Agamben, Žižek, iktidar, doğa, materyalizm.

Two Scenarios on Pandemic and a Materialist Response

Abstract

The COVID-19 pandemic has suddenly fallen on the agenda of social sciences then related problems such as the new "normals" brought by the pandemic, the political methods of struggling the pandemic, the restriction of public space, the suspension of some freedoms, and the relationship between nature and human beings were discussed. In this study, the disaster scenarios but without any conspiracy theories are discussed through a materialist perspective. The first scenario defended mostly by Agamben reflects on the view that the governments fetishize health by keeping the pandemic danger on the agenda and reduce human beings to their biological existence by narrowing public and social life. The second scenario is the view advocating that nature "takes revenge on people" and "reclaims what was stolen from it", thus people should leave nature alone as much as possible. Although these views have some persuasive points, they are criticized in this paper from a materialist perspective. In the first scenario, to begin with it is not true to oversimplify different countries' different policies as the same power. The view considering the pandemic as a fiction which the powerful and rich states of the world and capitalism in general benefited contradicts the fact that these states cannot manage the crisis. Secondly, grasping science as just a tool of power ignores beneficial functions of science such as supporting public health, guiding the policies regarding health and developing preventives. Thirdly, Agamben's approach pits people's social life against their biological existence; however, these two aspects cannot be separated from each other from the very beginning of the evolutionary process of the human species. Finally, perceiving nature and the pandemic as an agent emerges as a result of mystifying nature and recognizing man not as a part of nature but as an evil force. Thus, in this study, it is argued on these grounds that these two scenarios regarding the pandemic do not correspond to reality.

Keywords: COVID 19, pandemic, Agamben, Žižek, power, nature, materialism.

Corresponding Author / Sorumlu Yazar

Sibel KİBAR

Assoc. Prof. Dr., Kastamonu University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy

E-mail / E-posta

skibar@kastamonu.edu.tr

Manuscript Received / Gönderim Tarihi

May 3, 2022 / 3 Mayıs 2022

Revised Manuscript Accepted / Kabul Tarihi

May 30, 2022 / 30 Mayıs 2022

To Cite This Article / Kaynak Göster

Kibar, S. (2022). Pandemi Üzerine İki Senaryo ve Materyalist Bir Yanıt, *ViraVerita E-Journal: Interdisciplinary Encounters*, Vol. 15, 57-76.

Pandemi Üzerine İki Senaryo ve Materyalist Bir Yanıt

Giriş

Dünya üzerinde daha önce de pandemiler yaşanmasına rağmen pandemi, içerisinde yaşadığımız yüzyıl için yeni bir olgu. Herhangi bir küresel pandeminin dünya üzerinde bu kadar çabuk yayılması ve bu kadar kişiyi etkilemesi çağımıza özgü koşullarla ilişkili. Daha önceki pandemilerde küreselleşme bu düzeyde olmadığından bugün böyle bir sağlık sorunuyla karşılaşıldığında hem insanlar hem de devletler ne yapacaklarını, nasıl bir tepki vereceklerini görece uzun bir süre bilemediler. Covid 19 virüsünün hızla yayılarak pek çok insanı enfekte etmesi ve pek çok kişinin ölümüne yol açması karşısında özellikle başlarda devletler birbirlerinden farklı tepkiler verdiler. ABD, İngiltere, İran gibi ülkelerde hükümetler başlangıçta herhangi bir önlem almadı; ancak Güney Kore, Avustralya gibi kimi devletler kamusal ve özel alanları katı bir şekilde sınırladı ve hatta belirli sürelerle sınırları, kurumları ve mekânları kapattı. Tüm bu önlemler felsefi ve politik tartışmaları da beraberinde getirdi. Bu virüsün belli bir devlet veya kötücül organize bir güç tarafından laboratuvar ortamında yaratılıp yaratılmadığı; devletlerin virüsle mücadele politikalarının enfeksiyonun yayılmasını önleme amacından ziyade kişilerin özel hayatlarına müdahaleyi arttırmak, temel hak ve özgürlüklerini kısıtlamak, kamusal alanları kullanımını daraltmak ve bu alanları daha sıkı denetlemek; eğitimin ve diğer benzeri pek çok faaliyetin uzaktan yürütülmesine geçişi hızlandırmak ve bu yolla emekçilerin mesai dışındaki zamanlarını da işle istihdam etmek gibi amaçlar taşıdığı iddiaları dile getirildi ve bu iddialar hatırı sayılır sayıda destekçi buldu. Virüse karşı geliştirilen aşılarda birlikte benzeri tartışmalar aşı ve aşılama zorunluluğu veya teşviki söz konusu olduğunda da yapıldı.

Ayrıca insan ve doğa arasındaki ilişkiye dair pek çok şey söylendi. Doğanın, kâr ve tüketim hırsından gözü dönmüş insanlardan intikam aldığı; pandemi nedeniyle kapandığımızda, doğadan elimizi eteğimizi çekip doğayı kendi başına bıraktığımızda doğanın silkinip kendine geldiği, özellikle pandeminin ilk aylarında sıkça yinelendi.

Virüsün kötücül niyetlerle “üretildiği” veya en azından kullanıldığı felsefe cephesinden ilk kez Giorgio Agamben tarafından dile getirildi. Agamben pandeminin özellikle ilk aylarında bu iddialarını genişleterek sürdürdüğü pek çok yazı kaleme aldı. Agamben’e verilen cevaplar

üzerinden ve özellikle Žižek'in yazdıklarıyla bu tartışma büyüdü ve farklı kuramcılarının da katılımlarıyla derinleşti. Bu makalenin amacı bu tartışmayı burada özetlemek veya yinelemek değil zira Agamben ve Žižek'in tartışmanın farklı tarafların temsilcileri olarak belirlediği bu literatür neredeyse eş zamanlı olarak Türkçe'ye de çevrildi. Bu çalışmanın kaynakçasına bakılarak söz konusu polemiklerin çoğuna ulaşılabilir. Özellikle pandemi esnasında biyopolitika ve olağanüstü hâl durumu haddinden fazla büyütüldü; büyütüldükçe mevcut uygulamaları fazlaca genelleyen ve felaket tellallığı yapan söylemler ortaya çıktı. Örneğin Agamben, kişilerin sağlıklarını koruma gayretini bile iktidarın kendisini bireyler aracılığıyla yeniden üretmesi olarak gördü. Ben bu ve benzeri yaklaşımları, hem insanı biyolojik varlığından ayrı bir şekilde ele aldıkları hem de sağlık ve eğitim gibi kurumları, gerçeklikle tam örtüşmeyen bir şekilde canavarlaştırdıkları gerekçesiyle eleştirmekteyim. Pandemi esnasında ortaya atılan bazı fikirler, hem insanı hem iktidarı maddi temellerinden soyutlayarak mistikleştirmiştir. Bunlardan bir diğeri de doğanın insandan intikam aldığı ve insanların eve kapanmasıyla rahatladığı iddiasıdır. Virüsün kaynağı veya karanlık güçler tarafından belli bir işlevle kullanımı ve doğanın son kertede son sözü söylemesi üzerine yürütülen tartışmaların maddi zeminden uzaklaşıldıkça sorunu mistikleştirdiği kanaatindeyim. İnsan ve doğa gizemli bir şekilde ele alındığında iktidar ve virüs de bu gizemden payını almakta, virüsün maddi gerçekliği ve buna karşı alınan önlemler salt bir baskı aracı olarak görülebilmektedir. Pandemi vesilesiyle özgürlüklerin kısıtlandığı ve bu kısıtlamanın kişiler tarafından içselleştirileceği düşünülmüştür. Özerklik sorunu, sadece devletin yapısal denetim ve baskı mekanizmalarıyla karşıtlığı üzerinden tartışıldığında "ya iktidarın tahakkümünün her yere sızması ya da sağlığın korunması" ikileminden kaçış yok gibi görünmektedir.

Bu çalışmada, pandemi esnasında dillendirilen senaryolarda beliren iki insan-üstü güç ele alınmaktadır: İlki, gündelik yaşam pratikleri de dahil olmak üzere her şeyi içerisine alan iktidar ve ikincisi de adeta bir bilinç ve kişilik atfedilen doğa. Ben burada öncelikle, özellikle Agamben'in pandemi yazıları üzerinden, iktidara atfedilen gücün abartıldığını ve biyopolitika kavramının mistikleştirildiğini savunmaktayım. İkinci olarak da insanın doğaya müdahalelerini kapitalist üretim biçiminden soyutlayarak salt kötü olduğunu iddia etmenin ve ekosistemin adeta ahlaki değerlerle işlediğini varsaymanın mistisizm olduğunu düşünüyorum. İktidara ve doğaya atfedilen muazzam güç materyalist bir perspektiften tartışılmadığında bireylerin en temel biyolojik güdülerinden biri olan hayatta kalma ve yine insan olmanın gereği bir arada

yaşam (ve buna bağılı olarak gelişen kültürel yaşam) karşı karşıya getirilmektedir. Ne insanın biyolojik ve kültürel yaşamı ne de devletlerin bireyler üzerindeki gücü gizemlidir.

Felaket Senaryolarının İlki: Olağanüstü Halin İlanı ve Kalıcı Hale Gelmesi

Giorgio Agamben 27 Şubat 2020 tarihinde, pandeminin hemen başında ve hatta henüz çoğu devletin salgınla nasıl başa çıkacağını kararlaştıramadığı bir dönemde “Covid-19: Gereksiz Bir Acil Durumun Yarattığı İstisna Hali” başlığını taşıyan makalesinde pandeminin otoriter uygulamaların bahanesi olarak kullanıldığını ve bu önlemlerin kalıcılışacağını yazdı. Agamben başından beri devletlerin özgürlükleri kısıtlamak ve yeni bir biyopolitikayı hayata geçirmek için bu küresel salgını bir araç olarak kullandıklarını ileri sürdü. Agamben biyopolitika kavramını tam olarak Foucault'nun kullandığı anlamıyla kullanmamaktadır. Efe Baştürk (2017), Foucault'nun ve Agamben'in biyopolitika kavramını kullanmaları arasındaki farkları açıkladığı makalesinde Agamben'in Foucault'dan farklı olarak biyopolitikaya yüklediği negatif anlama ve onu ölümlle ilişkilendirdiğine vurgu yapar (Baştürk, 2017, s. 1-3). Foucault, biyopolitikayı gündelik yaşam pratiklerini tıbbi yönetim zihniyetiyle şekillendirmekte kullanılan bir iktidar aracı olarak tanımlar: Biyopolitika, sağlıklı olma halini, biyolojik ve tıbbi bağlamın ötesinde politikanın bir tasarımı haline getirmiştir. Ancak Agamben, biyopolitikayı, istisnai hallerde iktidarın bir tür “ölüm makinesi” olarak görür: “Öldürülmelerinin suç sayılmayacağı” hayatlar, iktidarın yönetim paradigması çerçevesinde öldürülebilirler (Baştürk, 2017, s. 13).

Agamben'in temel iddiası; salgın gerçek olsun olmasın, yaşanan paniğin ve bu panik halinden yararlanan devletlerin, bilimi yeni bir din olarak sunup ölçsüz hatta faşizan bir yönetim paradigmasını bilim, sağlık, kamu çıkarı adı altında meşrulaştırmaya çalıştığıdır. Agamben (27 Şubat 2020), hali hazırda devletlerin, terörizm tehlikesi gerekçesiyle, özel hayatın gizliliğinin ihlali, kamusal hizmetlerin ve özgürlüklerin askıya alınması, toplanma ve gösteri yasakları gibi temel hak ve özgürlükleri sıklıkla gasp ettiğini vurgulamaktaydı. Terör tehlikesinin yerini daha da görünmez olan ama görünmez olduğu için nereden geleceği belli olmayan ve bu nedenle daha da tehlikeli olabilen virüs almıştı ve virüs, devletler açısından hem özel hem de kamusal alanı kontrol altına almanın güçlü bir gerekçesiydi.

Gerçekten de pandemi sürecinde devletler, bilimi de arkalarına alarak, kamusal ve özel hakları askıya almakta daha rahat ve daha meşru bir şekilde hareket etmişlerdir. Agamben bu durumu, bilimin yeni bir din olarak ortaya çıkması olarak görür. Agamben'e göre, salgının

ardından tüm dinler gibi bilim de insanlığın topyekûn kıyamete sürüklendiğini ama bilimin onları kurtaracağını vaat etmiştir:

Tıp dini, Hıristiyanlıktan, eskatolojinin kaçınılmazlığı fikrini koşulsuzca aldı... Hıristiyanlığın aksine kapitalizm gibi tıp dini de kefarete ve kurtuluş umudu sunmaz. Bilakis, aradığı iyileşme sadece geçici olabilir, öyle ya kötü Tanrı, yani virüs kati bir biçimde yok edilemez, her daim mutasyona uğrayarak hep daha yeni, muhtemelen daha tehlikeli biçimler alır. ...Bütün uluslar ve halklar şu anda kendileriyle ebedi bir savaş içerisinde çünkü mücadele ettikleri görünmez ve kaypak düşman içimizde (Agamben, 4 Mayıs 2020, "Din Olarak Tıp").

Bilimin bu kurtuluş vaadini gerçekleştirebilmesi için insanların alışlageldik tüm sosyal pratiklerinden vazgeçmeleri gerektiği söylenmektedir. Güvenlik ve hijyen dostluklara, arkadaş buluşmalarına, akraba ziyaretlerine, cenaze törenlerine, grevlere, sokak protestolarına, tiyatrolara, konserlere, konferanslara, yüz yüze derslere ve diğer tüm sosyal faaliyetlere yeğ tutulmaktadır. Böylelikle, salgınla birlikte, biyoiktidar, insanı biyolojik varlığına indirgemekte ve hem kamusal yaşamı hem duygulanımları askıya alarak çıplak hayata odaklanmaktadır (Agamben, 12 Mayıs 2020, "Biyogüvenlik ve politika"). Agamben'in çıplak hayattan kastı toplumsal ilişkilerden, siyasi varlığından soyutlanarak insanın salt biyolojik bir varlık olarak ele alınmasıdır. Biyolojik varlığın korunabilmesi için tüm diğer siyasi ve toplumsal faaliyetler geçici süreyle durdurulmuştur. Ama bunun da ötesinde, duygusal ilişkilere de ket vurulmuştur: Biyolojik varlığın devamlılığı, yakınların cenazelerine gitmenin bile önüne geçmiştir.

İnsanların biyolojik varlıklarını korumak için toplumsal ilişkilerini askıya almaları vahim bir durumdur. Agamben'e göre, bu durumla ilişkili olarak daha da vahimi, insanların herhangi bir direniş göstermeden bu engellemeleri kabul etmesi ve yeni düzene ayak uydurmasıdır. Agamben, salgınla beraber "hayatta kalmaktan başka değere sahip olmayan bir toplum"a dönüştüğümüzü söyler (Agamben, 26 Şubat 2020, "Hayatta Kalmaktan Başka Ahlaki Değeri Olmayan Bir Toplum Nedir?"). Hayatta kalmak birincil önemde olduğunda, hayatta kalmak için olağanüstü hal ilan etmek de meşru hale gelir. Biyopolitika/biyoiktidar pandemiyi sadece olağanüstü hal ilan etmekte kullanmamış, biyolojik varlığı, her tür insani durumun önüne geçirmiştir. Bilindiği gibi, olağanüstü haller, günümüzde feodal yönetimlerin keyfi gücü olarak değil; terör tehlikesi, kamu güvenliği, kamu sağlığı gibi zorunluluk nedeniyle ilan edilir (Aksoy, 2016, s. 48). Pandemi koşullarında da, biyolojik varlığın bekası adına, bu olağanüstü hal, bilim otoritelerinin önerisiyle ilan edilmiştir.

Agamben'in bilim otoritelerini, iktidarın doğrudan tebliğcisi olarak gördüğünü söylemek yanlış olmayacaktır. Bununla birlikte, Agamben daha da ileri giderek, Hakan Yücefer'in (2020) de vurguladığı gibi: "Uzaktan eğitim yöntemlerini eleştirirken yine 'aşırılık'tan vazgeçmiyor, derslerini çevrimiçi formatta vermeyi kabul eden öğretim görevlilerinin, 1931'de Mussolini rejimine bağlılık yemini eden hocaların 'kusursuz muadilleri' olduğunu söylüyordu." Bilim otoritelerinin direktiflerini sorgusuz sualsiz kabul edenler, bu yeni dinin müritleri olmuş oluyorlar bu durumda.

Pandeminin ortaya çıkışıyla birlikte Agamben'in sıklıkla yinelediği olağanüstü hâl, biyoiktidar, bilimin yeni din haline gelmesi, kutsal insan, insanın biyolojik varlığına indirgenmesi ve benzeri kavramlar esasen Agamben'in felsefesine içkin kavramlardır. Agamben'e göre iktidar, egemenliğini bazı bedenlerin yaşamını izole ederek kurar. Burada Agamben Roma Hukuku'ndaki öldürülmesi suç sayılmayacak kutsal insan (*homo sacer*) kavramını kullanır. Roma Hukuku'nda tarif edildiği haliyle, kutsal insan işlediği bir suçtan ötürü halk nezdinde suçlu sayılan kişidir ve bu kişinin bir başkası tarafından öldürülmesi suç teşkil etmez (Aksoy, 2016, s. 46). Agamben iktidarın istisnai halleri kullanarak ve bedenleri biyolojik (çıplak) varlıklarına indirgeyerek kutsal insanın bir tür yasallık çerçevesinde öldürülmesinin caiz kılındığını ifade eder.

Agamben'in "çıplak hayat" metaforunda gördüğü şey, aynı anda hem hukukun hem de ilahi yasanın alanına ait olmayan fakat siyasal egemenin kararında belirsiz bir mıntıka işgal eden bir beden formudur. Bu beden, siyasal egemenliğin total yüzünü gösterdiği gibi, aynı zamanda egemenliğin nasıl diğer yasa alanları[nı] kendine bağladığını ya da geçersizleştirdiğini gösterir. Tam da bu yüzden Roma Hukukunun eş-anlı biçimde "çıplak hayat" ile "istisna" mefhumlarını inşa etmesi şaşırtıcı değildir: "çıplak hayat", nasıl ki siyasal egemenliğin diğer tüm yasal alanları bir anda geçersiz kılmış olduğunu gösteren bir somutluk ise, istisna da bu somutluğa geçerlilik kazandıran ilkedir (Baştürk, 2017, s. 15).

Görüldüğü üzere, Agamben'in istisnai hal ve çıplak hayat üzerine açıklamaları pandemi esnasındaki açıklamalarıyla benzerlik göstermektedir. Agamben pandemiye yeni dünya düzenini şekillendirecek denli büyük bir önem atfetmesine rağmen pandemiye, pandemi öncesinde de iktidar pratiklerini açıklamakta olduğu kavramlarla açıklamaktadır. Buradan hareketle, Agamben'in pandemiye özgü bir şey söylemekten çok pandemiye kendi felsefesini haklı çıkararak bir durum olarak gördüğünü söylemek pek de yanlış olmayacaktır. İktidarlar

pandemi öncesinde de yönetim araçları olarak farklı araçlara ve bu araçları maruz gösterecek terör tehdidi gibi gerekçelere başvuruyordu. Bununla birlikte virüs tehdidi yeni biyopolitika için daha ikna edici bir araç işlevi görmüş olabilir. Ancak bu aracın, öncekiler kadar kullanışlı olduğu şüphelidir ve pandemide bireysel özgürlüklerin kısıtlanması olgusunun yanında bir yönetememe krizinin de ortaya çıktığı açıktır.

Yeni Yönetim Paradigması ya da Yönetememe Krizi

Ampirik verilere bakıldığında devletlerin özerkliğe müdahaleleri Agamben'in korktuğu kadar olmadı. Hizmet sektöründe kimi faaliyet alanları dursa da üretim durmadı. Bazı yeni sektörler doğmuş, bazıları kârlarını artırmış olsa da pek çok işletme batmış, işsizlik artmıştır. Pandemi ve kapanmadan mutlak anlamda kâr edildiğini söylemek pek mümkün değildir (Türkiye için bkz. Eşsiz ve Durucan, 2021; Avrupa için bkz. De Vet ve Ark., Jackson ve Ark. 2021). Devletler ve küresel dünya düzeni Agamben'in dediği gibi, kamusal yaşamın kısıtlanmasından fayda sağlamış olsa da bir yönetememe krizinin ortaya çıktığı açıktır. Maske dağıtımı, ventilasyon cihazları, hastanelerin kısıtlı kaynakları, sağlık personelinin korunamaması, esnafların kepenk kapatması, üretim tüketim dengesinin bozulması ve bunun gibi sorunlar devletlerin ne kadar çaresiz kaldığını gösterdi. Slavoj Žižek "Gözetlemek ve Cezalandırmak mı? Evet, Lütfen!" (2020) adlı makalesinde Agamben'in "yeni yönetim paradigması" savına karşı çıkar ve her şey yolundayken, devletlerin hazırlıksız yakalandıkları, kendi acizliklerinin açığa çıktığı böyle bir durumu neden yarattıklarını sorar (s. 18). Žižek'in bu sorusu, başta Agamben'e olmak üzere yeni yönetim paradigması olarak pandeminin yapay bir araç olduğunu iddia eden herkese karşı yönelmiştir. Žižek, Benjamin Bratton'la kişisel görüşmesinden kendisinin de katıldığı şu ifadeleri paylaşır:

Çin, Batı Avrupa ve Amerika için, muhtemelen kendi aleyhlerine olacak şekilde, tolere etmesi pek mümkün olmayan birçok tedbir uyguladı. Açıkça söylemek gerekirse, hayatta kalma adına yürütülen bütün değerlendirme ve modellendirme biçimlerini 'denetim', aktif yönetimi ise 'sosyal kontrol' olarak yorumlamak bir hatadır". Bu müdahalelere dair daha farklı ve incelikli bir sözlükçeye ihtiyacımız var (Bratton, Akt. Žižek, 2020, s. 19).

Gerçekten de iktisadi ve siyasi açıdan güçlü bu devletlerin koronavirüs krizi karşısında birbirilerinden epey farklı hareket ettikleri bilinmektedir. Bu nedenle, bu devletlerin virüsle mücadele kapsamındaki bütün uygulamalarını "iktidarın denetim mekanizmaları" kavramı

altında genellemek hatalıdır. Kaldı ki, İngiltere pandeminin başlarında açıkça “sürü bağıklığı”nı deneyeceğini ilan etmiş ve kısıtlayıcı tedbirlere başvurmamıştır.

İktidar başka bir krizi bu krizle ikame etmek istemiş olsa bile, yönetememe hali düzen açısından ciddi bir sorun teşkil eder ve bu sorunu bile isteye yarattıklarını düşünmek için elimizde pek bir gerekçe yok. Düzen Sartre’ın dediği gibi “ölülerini seçer” (Akt. Direk, 2021, s. 114). Düzen, norm dışına ittiklerinin, ötekileştirdiklerinin ve altsınıfların ölümünü önemsemez ve zaman zaman bu ölümlerin yolunu da açabilir. Pandemi döneminde de çalışmak, toplu taşıma araçlarını kullanmak, hizmet vermek zorunda olan işçi sınıfının enfekte olması ve yaşamını kaybetmesi önemsenmemiş olabilir. Ancak Covid 19 virüsü başından itibaren en çok sağlık sektörü çalışanlarını etkilemiş ve dünya genelinde diğer sektör çalışanlarından çok daha fazla bu sektördeki ölümüne neden olmuştur. Sağlığı mitleştirmeyi ve iyileşmeyi, sağlıklı olmayı yaşamın temel amacı haline getirmiş bir biyopolitikanın sağlık sektörü çalışanlarını bu uğurda feda etmesi amaca uygun görünmemektedir.

İnsanları yeni normale alıştırmak, bilimin yeni din haline gelmesi, hastalık korkusundan insanların bu yeni dine sorgusuz sualsiz uyması uyarısı da bir felsefi sorgulama olarak benimsenmiştir. Ancak bu noktada da bilim otoriteleriyle pek çok devletin çatıştığı ortadadır. Devletler ve ticari sektörler, bilim insanlarının çağrısının aksine, üretimi durdurmak, gündelik işleyişi sınırlandırmak konusunda uzun süre ayak diremişlerdir. Kimi sektörlerde üretim eski rutininde devam etmiştir.

Bu noktada da, Agamben’in biyopolitika kavramını kullanmasına alternatif bir yaklaşımdan bahsetmek faydalı olacaktır. Foucault çalışmalarıyla bilinen Daniele Lorenzini “Biopolitics in the Time of Coronavirus” adlı makalesinde, Foucault’nun biyopolitika kavramının çarpıtıldığını, Foucault’nun bu kavramı normal işleyişi açıklamakta kullandığını ve herhangi bir olumlu ya da olumsuz değer yüklediğini ama Agamben’in biyopolitikaya olumsuz bir değer atfederek, istisnai durumlarda ortaya çıkan bir uygulama olarak yansıttığını ifade eder. Ayrıca Lorenzini’ye göre, hem koronavirüse yakalanma riski hem de virüsten korunmak için alınan tedbirler, sınıfsal ve ırksal olarak farklılaşmaktadır ve Foucault’nun biyopolitika yaklaşımı da biyopolitikanın farklı toplumsal kategorilere farklı şekilde yansıdığını anlatır. Oysa Agamben biyopolitikayı insanı “çıplak yaşama” indirgeme aracı olarak görmekte ve biyolojik bakımından insanları eşitlediğini düşünmektedir (Lorenzini’den akt. Yücefer, 2020).

İnsanların özellikle pandeminin başlarında bilimsel uyarıları pek dikkate almadıkları görülmüştür. Ancak ölümlerin artmasıyla ve devletlerin önlemlerini sıkılaştırmalarıyla birlikte insanlar da bazen içselleştirerek ama çoğu zaman zorunlu olarak kurallara uymuşlardır. İnsanların pandemi döneminde yürürlüğe girmiş yasaklara bu yasakların nedenini sorgulamadan uymaları, uymadıkları takdirde gelecek cezalardan korkmalarından olsa da genel olarak hastalıktan korkmaları ve kendi sağlıklarıyla ilgili kaygıları son derece temel ve haklı bir kaygıdır. Ancak bu kaygıyı duymalarına rağmen, bütün toplumlarda üretici sınıfa mensup olanlardan özellikle bazı işkollarında çalışanlar, hayatlarını riske ederek çalışmak durumunda kaldılar. Pandemi yasakları karşısında bir grup insan eve kapandı, kuryeyle ihtiyaçlarını kapısına getirtti, poşetleri sildi, evde ekmek yaptı; ama diğer grup, işe gitti, toplu taşıma kullandı, evde ekmek yapımı için gerekli malzemeleri fabrikada, atölyede üretti. Lorenzini'nin dediği gibi, virüs tüm sınıflara aynı şekilde ve aynı oranda etki etmedi. Dolayısıyla Agamben'in pandemiyle insanların uysallaştırıldığı veya uysallaştırılacağı iddiası, esasen sınıfsal ayrımları yok saymaktadır. Oysa daha en başından yasaklar ve önlemler herkesi kapsamadı.

Evde kalan kesim de esasen kapitalist üretim ilişkilerinden bağımsız değildir. Modern toplumlarda ev yiyecek, giyecek ve hijyenik malzemeler gibi temel ihtiyaçların üretilebildiği yerler değildir. Evde ekmek yapılabilse de ekmek yapılacak malzeme ve daha pek çok şey neredeyse günlük olarak dışarıdan temin edilmelidir. Dolayısıyla evde kalan grubun da doğrudan veya dolaylı olarak teması kesintisiz bir biçimde sürmüştür. Kapitalist üretim biçiminin yaşamın her alanına sızdığı koşullarda bireysel önlem alınamayacağı; bireysel önlemlerin koruyuculuğunun, dışarıda salgın kol gezerken zayıf olduğu ve kapanmaya ve hijyene dayalı bu tür önlemlerin sürdürülebilir olmadığı ortaya çıkmıştır. Bu noktada Žižek'in, virüsle mücadele için dayanışma önerisi son derece haklıdır:

Koronavirüs salgını sadece piyasa ekonomisine dayalı küreselleşmenin sınırlarına işaret etmekle kalmıyor, aynı zamanda devletin tam bağımsızlığında ısrar eden milliyetçi popülizmin sınırlarının daha bile ölümcül olduğunu gösteriyor... Ütopyacı değilim, insanlar arasında ideal bir dayanışmanın kurulması çağrısında bulunmuyorum. Aksine, mevcut kriz, küresel dayanışma ve işbirliğinin tek tek hepimizin hayatta kalabilmesi için nasıl gerekli olduğunu, yapılacak tek rasyonel bencilce şeyin bu olduğunu net şekilde gösteriyor (Žižek, 2020, 22).

Burada alıntılanan "Gözetlemek ve Cezalandırılmak mı? Evet, Lütfen!" başlığını taşıyan makalesinde Žižek (2020), artık Orta Çağda yaşamadığımızı, dolayısıyla Orta Çağdaki veba

salgınına verilen tepkilerin benzerlerini vermememiz gerektiğini belirtir. Virüsler başka doğal felaketler gibi doğaldırlar, tesadüfen ve birden ortaya çıkarlar. İnsanlar ve toplumlar inkâr, kabullenme, mücadele, yaşamı anlamsızlığıyla kabul etme ve gündelik zevklere düşme gibi çeşitli tepkiler verebilirler: Ancak artık virüsle mücadelede daha fazla bilgiye ve kaynağa sahibiz.

Žižek'in pandemi esnasında özellikle Agamben'in görüşlerine karşı yazdığı yazılarda virüsle mücadele için komünizmin gerekli olduğu vurgusu öne çıkmaktadır. Žižek haklı olarak, devletlerin pandemideki bocalamalarına bakarak koronavirüsü kapitalizme bir darbe olarak tanımlar ve buradan komünizmin güncelliğini dile getirir (28 Şubat 2020). Hatta daha sonraki makalesi, "Koronavirüsü Karar Vermeye Zorluyor: Ya Küresel Komünizm Ya Orman Kanunları" başlığını taşımaktadır (Žižek, 12 Mart 2020).

Žižek'in de ısrarla vurguladığı gibi sağlık sisteminin dünya genelinde değişmesi gerekmektedir. Bu salgın bize bireysel önlemlerin koruyuculuğunun sınırlı olduğunu ve sağlığın hijyene indirgenmediği başka bir üretim biçimini tahayyül etmenin aciliyetini göstermiştir. Dolayısıyla, pandemiyi yönetim paradigması olarak okumak pek ikna edici değil; bunun yerine ortada bir yönetememe krizi olduğu daha ikna edici bir tezdır. Hasan Kılıç'ın (2020) ifadesiyle, "Agamben toplum için tehdit saydığı ve abartıldığını düşündüğü salgının aynı zamanda egemeni ve egemenin hareket alanını da kısıtladığını görmemektedir." Elbette kamusal alanda denetim ve kontrolün artırılması, örneğin Türkiye'de "müzik yasağı", "içki yasağı" gibi kısıtlamalar, devletlerin pandemiyi kullandıklarını göstermektedir. Ancak Žižek (2020) bu kısıtlamalara topyekün karşı çıkmak yerine, devletlerin istismarını ortaya çıkarmayı ve bunlarla mücadele etmeyi önerir:

[... ciddi tehditlerle karşı karşıyayız ve tüm hayat şeklimizi değiştirmemiz gerek!] Aynı şey hayatlarımızın dijital olarak kontrol edilmesinin yol açtığı gitgide büyüyen tehdit için de geçerlidir: önce bunu reddetmeye meylederiz (bu sadece bir abartı, bir Solcu paranoyası, hiçbir ajans bizim günlük aktivitelerimizi kontrol edemez...), sonra bir öfke patlaması yaşarız (bizi bizden iyi bilen ve bu bilgileri bizi manipüle edip kontrol altına almak için kullanan büyük şirketlere ve gizli devlet dairelerine), bunu bir pazarlık takip eder (otoriteler teröristleri aramakta haklılar ama bunu bizim gizliliğimizi ihlal etmeden yapsınlar), depresyon (hayır artık çok geç, gizli saklı hiçbir şeyimiz kalmadı, kişisel özgürlüğün devri bitti), ve nihayetinde kabul: dijital kontrol özgürlüğümüzü tehdit ediyor, kamunun her veçhesini bilmesini sağlamalıyız ve bu konuda savaşmalıyız! (Žižek, 18 Mart 2020).

Biyopolitika, İdeoloji ve Özerklik

Liberal demokrasilerde olağanüstü hallerde bireylerin kimi serbestileri kısıtlanabilir ama bu özerkliklerinin kısıtlandığı anlamına gelmez. Maske, mesafe, aşı gibi zorlamalar, bireylerin özerkliğine değil, olsa olsa serbestilerine müdahaledir. Aksine olağanüstü haller, bir yönetememe krizinin ardından ilan edildiyse, kişilerin özerk ve eleştirel düşüncelerini, hareket etmelerini sağlayabilir. Her şeyin planlı olduğunu, iktidarların virüs bir komplo olsun ya da olmasın bundan nemalandığını ifade etmek, iktidarın gücünü abartmaktır. Dolayısıyla Žižek'in dediği gibi, virüsü inkâr etmeden, bilim otoritelerinin önerilerini dikkate alarak virüsle mücadele etmek de mümkün olabilir:

...Sol görüşten bazıları ise devlet ve sağlık mercilerince sunulan tedbirleri yabancı düşmanlığıyla suçluyor, bu yüzden tokalaşmaya falan devam ediyorlar. Böylesi bir durum, mevcut halin paradoksunu kaçırıyor: el sıkışmamak ve gerekirse kendini diğerlerinden izole etmek bugün bir dayanışma biçimidir (Žižek, 18 Mart 2020).

Biyopolitikanın kapitalizm koşullarında insanlar tarafından içselleştirildiğini söylemek yanlış değildir. Kapitalizmin diğer üretim biçimlerinden farklı bir boyutu burada da görülür. Kapitalizm, sadece maddi dünyanın üretimini değil, ideolojik üretimi de düzenlemektedir. Böylesi bir iktisadi altyapıda ideolojik üretim, tıpkı maddi üretimin de olduğu gibi, kitlesel bir şekilde gerçekleşmektedir. Ancak iktidar ve bireyler arasındaki ilişkide, olağanüstü hal olsun olmasın, özerklik derecelidir. Bizler yalıtık, atomik bireyler olmadığımız için, özerklik birlikte kurulabilecek bir idealdir. Catriona MacKenzie ve Natalie Stoljar (2020) feminist epistemoloji için "ilişkisel özerklik" kavramını önerirler (MacKenzie ve Stoljar, 2020, s. 4). Bu kavramın, birey-toplum ve devlet ilişkisini anlamak açısından da önemli olduğunu düşünüyorum. İlişkisel özerklik anlayışı, bireylerin kapalı, kendine yeter sistemler olduğu anlayışını reddeder; daha ziyade, benliğin içerisine gömülü olduğu yapıları ortaya çıkarmayı hedefler. Ama toplumsal ilişkileri, yapıları deşifre ederken özerklikten de taviz vermez çünkü özerkliğin kaybı ciddi sonuçlar doğurmaktadır.

Pandemi kısıtlamaları, kimi serbestileri ortadan kaldırmakla birlikte aslında özerkliği kısıtlamamaktadır. Daha tehlikeli olan, haberlerin birinci gündemi olmakla; sınıfsal eşitsizlikleri, sömürü mekanizmalarını, sağlık alanındaki sorunları, grev haberlerini, göçmen gündemini ve benzeri haberleri perdelemesi ve sorunu, kişisel hijyene ve mesafeye indirgemesidir.

Serbesti ve özgürlüğü birbirinden ayırmak gerektiği gibi, müdahale ve tahakkümü de ayırt etmek gerekir. Örneğin, maske takma ve aşı olma zorunluluğu kimi serbestilerin engellenmesidir ama bu kısıtlamalar kamusal alana çıkabilme özgürlüğü anlamına gelebilir. Maske takma ve aşı zorunluluğu, eve kapanma, devletin serbestilere müdahalesidir ama bunlar tahakküm anlamına gelmez çünkü tahakküm boyun eğdirme amacı taşır; oysa bu müdahalelerin bazıları boyun eğdirme amacı taşımamaktadır. Kimi ülkelerde askeri güçlerin halka silah doğrultarak halkı aşı olmaya zorladığı görüldü. Bu görüntüler, boyun eğdirme ve tahakküm içeriyor gibi görünmektedir ama aksi hali düşündüğümüzde olabilecekler daha korkunçtur. Örneğin, Küba'nın doğal afetlerle ilgili deneyimlerine bakıldığında, Küba'daki aile sağlığı merkezleri, sorumlu oldukları bölgelerdeki insanları, mahalle mahalle, sokak sokak, hane hane kaydettikleri ve kimin nerede yaşadığını, ilk nereye müdahale edileceğini bildikleri görülebilir. Hemen hemen her yıl yaşanan kasırga felaketlerinden okyanusun ortasında bir ada ülkesi olan Küba'da can kaybı pek yaşanmıyor (Küba'nın sağlık politikalarıyla ilgili bkz. Belek, 2019; Diaz-Canel Bermudez ve Nunez Jover, 2021; Yaşar; Altındağ ve Sevin, 2017). Oysa beş on yılda bir kasırgalardan etkilenen ABD'de felaketler yaşanıyor. Dolayısıyla, biyopolitika, canlı yaşamı ve politika arasındaki bir bağ olarak, yalnızca iktidarı korumak değil, yaşamı da korumak olarak kurgulanabilir, elbette başka bir toplumcu sağlık sisteminde.

İkinci Senaryoda Kıyametten Medet Umanlar: Doğayı Kişileştirmek

Pandemi ardından sıkça konuşulan ikinci senaryo “doğa intikam aldı, doğa kendine geldi” betimlemelerini içermiştir: Kapitalizm, bilim ve teknoloji hesapsızca ve hadsizce ilerleyişini sürdürüyordu, canlı ve cansız doğayı araçsallaştırmıştı. Kapitalizmin hesapsızca, kar ve rant hırsıyla doğayı talan ettiği bir gerçektir. Ancak hem doğal felaketlerde hem de Covid 19 salgınında, doğanın bu denli talan edilmesinin bu sonucu doğurduğu türünden açıklamalar yapmak, doğanın tahrip ve talan edilmesini doğayı kişileştirerek vurgulamaya çalışmak mistik ve romantik bir tutumu yansıtmaktadır.

Ayrıca, “doğa intikam aldı” söylemi kapanmanın başlarında durumu bir başka açıdan romantize eden yaklaşımlar doğurmuştu: Yukarıda da bahsi geçen “evde ekmek yapmak” ve evde kaldığımızda “doğanın kendine geldiği” gibi. Hava kirliliği ve küresel ısınmaya neden olan sera gazı etkisi, pandeminin başlarında düşse de şu anda pandemi öncesi seviye geri gelmiştir (Rasmussen, 2021). Ayrıca doğal çevreyle ilgili başka verilere bakıldığında bir iyileşme açıkça

görüüyor. Ancak evde ekmek yapmayı sürdürebilmek de doğanın rahat bir nefes alıp kendisine gelmesi de bu ekonomik düzende mümkün görünmemektedir. Yukarıda da belirtildiği gibi, kentte yaşayan bir kişinin ekmek yapması için buğdayı, unu, mayayı, fırını veya ekmek yapma makinesini dışarıdan temin etmesi gerekiyor. Ayrıca kapanmanın asla herkes için tam kapanma olmadığı da akılda bulundurulmalıdır. Tarlada çalışanlar, hayvancılıkla uğraşanlar, fabrikada ekmek makinası yapanlar iş başındaydılar.

Küresel kapitalist bir düzende tüm felaketlerin kapitalizmden ayrı düşünülmesi mümkün değil. Örneğin deprem, tsunami ve orman yangınları gibi doğal afetler ve trajik sonuçları yanlış planlamayla, yanlış yapılaşmayla ve yeterli önlemleri almamakla ilişkili. Benzer şekilde, virüsün yayılma hızı da küresel kapitalizmle ilişkili. Hiçbir yer dünyanın geri kalanından yalıtık değil; bu nedenle, virüsün ve enfekte olmuş kişilerin yalıtılması da mümkün değil. Virüsün yayılma hızına, yayılmasının engellenememesine, alınan ya da alınmayan önlemlere bakılarak kapitalizmi eleştirmek ve mahkûm etmek mümkündür ama kapitalizmin bilim ve teknolojiyle iç içe geçmiş ilişkisinden yola çıkarak bilim ve teknoloji karşıtlığı sağlam argümanlara dayanmamaktadır. Örneğin, Sahra Altı Afrika’da insan toplulukları, sıtma gibi viral hastalıklarından korunmak için çok küçük gruplar halinde yaşamlarını sürdürmektedirler. Bugün daha büyük topluluklar halinde yaşamamız bilim ve teknoloji sayesinde mümkün olabilmektedir.

Berna Zengin-Arslan (2020) “Salgının İcadı Olur mu? Agamben ve Büyük Körlüğü” adlı makalesinde Agamben’in salgına ilişkin körlüğünü eleştirirken, Haraway ve Latour’un kamusal alanda bilimin de diğer katılımcılarla beraber eşit bir temsil içerisinde yer alması gerektiği düşüncesini aktarmaktadır. Haraway ve Latour’a göre, “daha güzel bir dünya için, yalnızca insanlar arası ilişkiler değil, türler arası ilişkiler üzerine kafa yormamız ve virüsleri, bakterileri, fareleri, böcek ve denizleri, kayaları, kurbağa ve ağaçları da dinlediğimiz bir kamusal alan hayal etmemiz gerekir” (Akt. Zengin Arslan, 2020). Ancak insanı kutsallaştırmak da canavarlaştırmak da doğru değil, insan da doğanın bir parçası. İnsanın doğayı dönüştürme, kimi doğal kaynakları yok etme gücü var. Ama diğer hayvanların da kendi güçleri oranında doğanın bazı unsurlarını katletme, yok etme, neslini tüketme gücü var. İnsanın eli değmeden de, doğal koşulların değişmesinden ötürü kimi türler yok olur, kimileri ortaya çıkar. Bu en basit evrim bilgisidir. Dolayısıyla, Haraway ve Latour’un kamusal alana dahil etmeyi tasarladıkları, örneğin böcekler ve ağaçlar birbirlerini yok ederek kendi varlık alanlarını genişletme potansiyelini taşımaktadırlar.

Bilimin Otoriter Yönetimlerin Koltuk Değneği Olması Meselesi

Agamben (23 Kasım 2020) “Gelecek Zamana Dair” adlı makalesinde dinsel “kurtuluşun yerini alan” ve “hükümetlerin bizim için tasarladığı sağlık dininin” bizi sosyal yaşantımızdan soyutlayıp “biyolojik yaşam”a indirgemesine karşı çıkmamız gerektiğini belirtir. Bunları yazarken, insanların ruhani bir özleri olduğu imasına başvurur ve bu ruhani tarafı harekete geçirmeye çalışır: “Artık biten bu dünya için hiçbir pişmanlığımız yok; zamanın acımasız dalgalarının tarihin kıyılarındaki kumdan bir yüz gibi sildiği insan ve ilahi düşünceye dair hiçbir nostalgimiz yok.” Pandemiyle ilgili yazıların bir kısmında “büyüsü bozulan dünya” (Bkz. Kılıç, 2020), “zamanın çivisinin çıkması”, “kutsallığın ve kilisenin yerini sağlığın alması” gibi ifadeler, esasen mistik bir nostaljinin ürünüdür. Eski kıtada “dünyanın çivisinin çıkmadığı”, büyük toplumsal dönüşümlerin yaşanmadığı bir dönem yoktur. Dinlerin kutsallığının bilimle yer değiştirmesinden duyulan rahatsızlık ve geçmişe duyulan özlem, dinlerin tekrar kamusal alanda egemen olduğu bir dünyaya özlem anlamına da gelmektedir. Böyle bir dünyanın birey açısından sakıncaları burada tekrara gerek duyulmayacak kadar açıktır.


İktidarlar olağan ya da olağanüstü koşullarda bilimden ideolojik olarak destek alabilirler. Ama bu bilimin, bilginin kendiliğinden iktidarın hizmetinde olduğunu göstermez. Bilim tarihi, iktidarın çıkarına kullanılan veya hizmet eden örneklerle olduğu gibi, iktidarlara deviren, düzeni değiştiren örneklerle de doludur.

Agamben salgın nedeniyle okulların kapatılıp çevrimiçi eğitime devam etmesini, insanlar arasındaki temasın mümkün olan her yerde önlenmesi ve “insanlar arasındaki her bir temasın -bulaşıcılığın- yerine makineleri koymak” olarak yorumlamaktadır (Akt. Şen, 2020). Online eğitime geçiş gerçekten de eğitimci ve öğrenci tarafların rızası alınmadan hızlıca gerçekleştirildi. Ancak Agamben’in dediği gibi süreç kalıcı anlamda bir makineleşmeye sebebiyet vermedi. Harari’nin (2018) 21. yüzyılın yirmi bir sorunundan birisi olarak yapay zekanın insanları işinden edeceği endişesi de Agamben’in online eğitimin iletişimi sınırlayacağı iddiası da gelmekte olanı anlamaya karşı bir dirençtir (Bkz. Harari, 2018, s. 35-55). Online eğitime karşı çıkmak, 1800’lü yılların başında İngiltere’de sanayi işçilerinin tekstil makinelerini kırmalarına benziyor. Luddistler adı verilen bu grup, makineleri kırarak, sanayileşmeye ve işçilerin yerini makinelerin almasına bu yolla karşı çıkabileceklerini düşünüyordu. Bu tavır, bugün de sürmektedir ama gelmekte olan, bu zayıf karşı argümanlarla engellenemez.

Felsefe çoğu zaman mistisizmden ve ayrıca “woke”luktan etkileniyor. Bilindiği gibi, *woke* uyanık kalmak, etrafta olan bitenin farkında olmak anlamına gelir. ABD’li siyahlar arasında, beyazların tahakkümüne, baskılarına karşı uyanık kalmak anlamında kullanılmaya başlamıştır. Ancak mevcut bütün değerlerin, bilimsel verilerin, haberlerin reddi ve karşıtı olmaya başladığında tehlikeli hale gelmiştir. *Woke* olma hali iktidar mekanizmalarına karşı uyanık olma anlamında istendik bir durum olsa da, *woke* tepkiler bazen gerçek-dışı kurgular üzerinden temellendirilebilmektedir. Örneğin, “devletler bizden maske takmamızı istiyor; *woke*’luk uyanık kalmayı ve maske takmamayı gerektirir” savunusu, başka insanların sağlığını tehlikeye atabilmektedir. Maske takmak, HES kodu uygulamaları, aşı politikaları elbette sorgulanmalıdır ancak kamu sağlığının ve bilimin iktidarın bir tür koltuk değneği olduğunu varsaymak, kamu sağlığına aykırı söylemlerin benimsenmesine neden olabilir. Sonuç olarak felsefecilerin mistisizmi ve *woke* kültürü yeniden üretmek yerine, gerçeklikle, maddi dünyayla ve toplumla daha sağlam ilişkiler kurmaları gerekiyor. Devletin yönetme pratikleri ve doğanın gücü karşısında insanın özerkliği sorunu materyalist bir perspektiften ve toplumcu temelde çözülebilir.

Hem birey ve iktidar hem de insan ve doğa arasındaki ilişkinin, gizemlerinden arındırılıp, maddi ve toplumsal bir zeminde ele alınması gerekmektedir. Agamben’in öngörülerini olgularla örtüşmediği gibi insanı biyolojik varlığından ve yaşamsal kaygılarından soyutlamaktadır. Özerklik ve sağlık karşı karşıya getirildiğinde, sağlığı önceleyen kişiler iktidara boyun eğenler olarak görülmektedir oysa Žižek’in belirttiği gibi böyle olmasına gerek yoktur. Kişiler iktidarın yönetememe krizine ve keyfi kısıtlamalarına karşı çıkarken, bilim otoritelerinin dediklerine uyabilirler. İki davranışın birbiriyle çelişmesi gerekmez. Özerklik derecelidir ve ilişkiseldir; bireylerin özerkliğinin kamu sağlığından bağımsız olabilmesi düşünülemez. Virüs ve benzeri tehditler karşısında insanlık dayanışmayla çeşitli mücadele yolları bularak hayatta kalmıştır ve bugünkü bilgi birikimi bu mücadele yollarının daha hızlı bulunmasını ve kitlesel bir şekilde aktarılmasını kolaylaştırabilmektedir. Dolayısıyla bilimi ve sağlıkla ilgili otoriteleri bireylerin karşısına yerleştirmek yerine, yeri geldiğinde bu otoriteleri ve çeşitli uygulamaları sorgulama hakkını saklı tutarak bilimi ve sağlık hizmetlerini insanlığa bir tür destek olarak görmek daha doğrudur. Dolayısıyla pandemi esnasında ortaya atılan senaryolardaki insanın toplumsal yaşantısı ve biyolojik varlığı, birey ve toplum, özerklik ve kamu sağlığı, insan ve doğa gibi karşıtlıklar, olguları maddi, gerçek zemininden uzaklaştırarak mevcut sorunları bir tür *woke* muhaliflik uğruna gizemli hale getirmiştir. Bu senaryolara yanıt olarak; devletin

tahakkümcü yönetme pratikleri ve doğanın gücü karşısında, insanın özerkliği sorununun ve virüsle mücadele yöntemlerinin materyalist bir perspektiften ve toplumcu temelde çözülebileceğinde ısrar edilmelidir.

ORCID ID**Sibel KİBAR** ORCID ID: 0000-0002-4790-6614**Declaration of Conflicting Interests**

The author declared that there were no conflicts of interest with respect to the authorship or the publication of this article.

Çıkar Çatışması Beyanı

Yazar bu makalenin yazarlık veya yayımlanmasına ilişkin olarak hiçbir çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

KAYNAKÇA

- Agamben, G. (27 Şubat 2020). Covid-19: Gereksiz Bir Acil Durumun Yarattığı İstisna Hali, çev. Öznur Karakaş. *Terrabayt*. Erişim adresi: <https://terrabayt.com/covid19/covid-19-gereksiz-bir-acil-durumun-yarattigi-istisna-hali/>
- Agamben, G. (18 Mart 2022). "Hayatta kalmaktan başka ahlaki değeri olmayan bir toplum nedir?" çev. Elif Başak Aslanoğlu. *Universeus Sosyal Araştırmalar Merkezi*. Bu yazı Agamben tarafından 26 Şubat 2020 tarihinde yazılmış, İngilizceye 17 Mart 2020 tarihinde çevrilmiştir. Erişim adresi: <https://uni-versus.org/2020/03/18/ceviri-agamben-mart2020/>
- Agamben, G. (4 Mayıs 2020) "Din Olarak Tıp", *Ata Soyer Sağlık ve Politika Okulu*. Erişim adresi: <http://atasoyersaglikpolitikaokulu.org/din-olarak-tip-giorgio-agamben/>
- Agamben, G. "Gelecek zamana dair", çev. Fethiye Beşir-İletmiş. Bu yazının orijinali 23 Kasım 2020 tarihinde *Quodlibet* adresinde yayımlanmıştır. Çevirisi yapılan İngilizce metinse 23 Kasım 2020 tarihinde *Autonomies* adresinde yayımlanmıştır. Erişim adresi: <https://uni-versus.org/2020/11/28/giorgio-agamben-gelecek-zamana-dair-ceviri-fethiye-besir-iletmis/>
- Agamben, G. (12 Mayıs 2020). "Biyogüvenlik ve Politika", çev. Enis Memişoğlu. 11 Mayıs 2020'de <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-biosicurezza> adresinde yayımlanmıştır. Erişim adresi: <https://www.ekdergi.com/biyogüvenlik-ve-politika/>
- Aksoy, M. U. (2016). "Giorgio Agamben: Mesihçi Bir Siyaset Felsefesinde Kutsal İnsan ve İstisna". *Kaygı Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, (27), 43-58. DOI: 10.20981/kaygi.286644
- Altındağ, Ö. & Sevin, Ç. (2017). "Küba'da Sağlık Sisteminin ve Sosyal Hizmetlerin Gelişimine Bir Bakış". *Ufku Ötesi Bilim Dergisi*, 17 (1), 84-106. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/en/pub/uobild/issue/42547/512761>
- Baştürk, E. (2017). "Biyopolitika ve Savaşım: Foucault ve Agamben Arasındaki Ayrımın Kavramsal İçeriği." *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi*, 5 (2), 1-23. DOI: 10.14782/sbd.2017.63
- Belek, İ. (2019). "Küba Sağlıkta Neden ve Nasıl Başarılı Oldu?" *Madde, Diyalektik ve Toplum*, Cilt 2 Sayı 1, 3-7.
- Diaz-Canel Bermúdez, M. & Nunez Jover J. (2021). "COVID-19'la Mücadelede Devlet Yönetimi ve Küba Bilimi", çev. Yasin Çalış. *Madde, Diyalektik ve Toplum*, Cilt 4 Sayı 1, 7-16.
- De Vet, J. M. ve ark. *Impacts of the COVID19 pandemic on EU industries*, Publication for the committee on Industry, Research and Energy, Policy Department for Economic, Scientific and Quality of Life Policies, European Parliament, Luxembourg, 2021.
- Direk, Z. (2021). "Sartre". *Çağdaş Kıta Felsefesi: Bergson'dan Derrida'ya*. Ankara: Fol Yayınları.
- Esposito, R. (16 Mart 2020). "Tamamen Tedavi Edilinceye Dek". Mart 16, 2020. Erişim adresi: https://terrabayt.com/dusunce/tamamen-tedavi-edilinceye-dek/?utm_source=aposto
- Eşsiz, F. P. & Durucan, A. (2021). "Covid-19 Salgınının Seçilmiş Sektörler Üzerindeki Etkileri: Türkiye Ekseninde Bir Değerlendirme", *International Journal of Public Finance*, 6(2), 193-210.
- Harari, Y. (2018). "İş: Büyüdüğünüzde İşsiz Kalabilirsiniz", *21. Yüzyıl İçin 21 Ders*, çev. Selin Sıral. İstanbul: Kolektif Kitap.

- Jackson ve Ark. (2021). "Global Economic Effects of COVID-19". *Congressional Research Service*. 10 Kasım 2021. Erişim adresi: <https://sgp.fas.org/crs/row/R46270.pdf>
- Kılıç, H. (2020). "Pandemi ve büyüğü bozulan dünya." 23 Temmuz 2020. <https://gazetekarinca.com/2020/07/pandemi-ve-buyusu-bozulan-dunya/>
- Mackenzie, C. & Stoljar, N. (eds.) (2000). "Introduction: Autonomy refigured". *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*. Oxford University Press.
- Rasmussen, C. (2021). "Emission Reductions From Pandemic Had Unexpected Effects on Atmosphere." *Global Climate Change: Vital Signals of the Planet*. Erişim adresi: <https://climate.nasa.gov/news/3129/emission-reductions-from-pandemic-had-unexpected-effects-on-atmosphere/#:~:text=The%20COVID%2D19%20pandemic%20and,take%20regulations%20years%20to%20achieve.>
- Şen, S. (2020). "Agamben ve Koronavirüs." 16 Nisan 2020 Perşembe. <https://birikimdergisi.com/guncel/10037/agamben-ve-koronavirus>
- Yaşar, G. Karşılaştırmalı Sağlık Sistemleri (Ders izlencesi): 11. Hafta – Örnek Ülke: Küba Sağlık Sistemi. Erişim adresi: https://acikders.ankara.edu.tr/pluginfile.php/63236/mod_resource/content/1/SKY%20329%20KSS%2011.hafta.pdf
- Yücefer, H. (2020). "Agamben'in 'Budalalığı': Bir Salgın Nasıl İcat Edilir?" 3/6/2020/ *Skop Bülten*. Erişim adresi: <https://www.e-skop.com/skopbulten/agambenin-%E2%80%9Cbudalaligi%E2%80%9D-bir-salgini-nasil-icat-edilir/5785>
- Zengin Arslan, B. (2020). "Salgınin icadı olur mu? Agamben ve büyük körlüğü." *Toplum ve Bilim*, Sayı 152. Erişim adresi: <https://iletisim.com.tr/dergiler/toplum-ve-bilim/3/sayi-152-2020/10047/salgini-icadi-olur-mu-agamben-ve-buyuk-korlugu/11887>
- Žižek, S. (2020). "Gözetlemek ve Cezalandırılmak mı? Evet, Lütfen!", çev. Mehmet Semih Öztekin, Koral Kırmızısakal ve Öznur Karakaş. *Çivisi Çıkan Dünya*. İstanbul: Runik Kitap.
- Žižek, S. (2020). "Koronavirüsü, Kapitalizme 'Kill Bill-vari' Bir Darbedir, Komünizmin Yeniden İcat Edilmesine Yol Açabilir" Şubat 28, 2020 Erişim adresi: https://terrabyt.com/covid19/zizek-koronavirusu-kapitalizme-kill-bill-vari-bir-darbedir-komunizmin-yeniden-icat-edilmesine-yol-acabilir/?utm_source=aposto
- Žižek, S. (2020). "Koronavirüsü Karar Vermeye Zorluyor: Ya Küresel Komünizm Ya Orman Kanunları." Mart 12, 2020. Erişim adresi: <https://terrabyt.com/dusunce/zizek-koronavirusu-karar-vermeye-zorluyor-ya-kuresel-komunizm-ya-orman-kanunlari/>

Ormanlara, Sıcaklara ve Yangınlara Dair: 2021 Köyceğiz Orman Yangınlarının Sosyolojik İzdüşümleri

Mehmet BOZOK¹, Nihan BOZOK²



¹ Assoc. Prof. Dr., Maltepe University, Department of Sociology (English), (ORCID ID: 0000-0002-9841-6324)



² Assoc. Prof. Dr., Beykent University, Department of Sociology (English), (ORCID ID: 0000-0002-8217-4711)

Özet

Bu makale 2021 yazında Muğla'nın Köyceğiz ilçesinde çıkan orman yangınlarının sosyolojik olarak değerlendirilmesi hakkındadır. Makaleye kaynaklık eden veri, yangının söndürülmesinin hemen ardından niteliksel yöntemle yapılmış bir alan araştırmasına dayanmaktadır. Alan araştırması, Sandras Dağı'nda bulunan ve yangından etkilenen Köyceğiz'e bağlı köylere odaklanmıştır. Araştırmanın sonuçlarını tartışan bu makale kuramsal olarak, ormana toplumsal bir aktör olarak bakabilmeyi mümkün kılan Bruno Latour'un ve Donna Haraway'in perspektiflerinden beslenmektedir. Makalede, önce yangın, yangın alanında yapılan işler, yangından etkilenenler, ağaçların, insanların ve hayvanların durumu, medyanın yangını ele alma biçimi tartışılmaktadır. Ardından yapılan alan araştırmasının sonuçlarına başvurularak yangının arka planına ilişkin üç konu ele alınmaktadır. Bunlar birincisi, bölgede yazın çok sıcak geçmiş olmasıdır. Bu yüzden 2021 Köyceğiz orman yangınları, küresel iklim krizi sonucunda çıkan günümüz orman yangınları silsilesinin bir parçasıdır. İkincisi, orman ve insan arasındaki ilişkiler dönüşmektedir. Özellikle orman köylülerinin yaşam biçimi değişmektedir, keçi sürüleri azalmaktadır, kırsal yoksulluk arttıkça köylüler işçileşmektedir. Bu dönüşüm, orman bakımının aksamasına neden olduğu için yeni yangınların çıkması ihtimalini arttırmaktadır. Son olarak, neoliberal politikalarla biçimlenen bir işletme olarak orman düşüncesi, ormandan kar elde etme hırsı, ormandan yeni yerleşim alanları açılması, saldırgan madencilik gibi ilişkiler aracılığıyla ormansızlaşmaya neden olmaktadır. Bu durum yangının etkilerini ekososyal bir kriz olarak derinleştirmektedir.

Anahtar Kelimeler: 2021 Muğla orman yangınları, orman yangını, kırsal dönüşüm, insan olmayan toplumsal aktör, Köyceğiz.

On Forests, Hot Weather and Forest Fires: Sociological Reflections of 2021 Köyceğiz Forest Fires

Abstract

This article is a sociological assessment of forest fires in the Köyceğiz district of Muğla in the summer of 2021. The data of the article is based on the qualitative field study that focuses on the villages of Köyceğiz, which were affected by the forest fire at Sandras Mountain, right after the fire was extinguished. This article, which discusses the findings of the research, utilizes the theories of Bruno Latour and Donna Haraway, whose theoretical perspectives make it possible to see the forest as a social actor. In the article, first of all, the wildfire, the work done in the fire lands, the people affected by the fire, the condition of trees, people and animals, and the way the media handled the fire are discussed. Afterwards, three issues are discussed grounding on the findings of the fieldwork. Firstly, the summer of that year had been very hot. That's why the 2021 Köyceğiz forest fires are part of the current chain of forest fires that broke out as a result of the global climate crisis. Secondly, the relations between the forest and the humans are transforming. In particular, the lifestyle of forest villagers is changing, herds of goats are decreasing, and as rural poverty increases, peasants become workers. This transformation causes disruption of forest maintenance, increasing the possibility of new forest fires. Finally, expansion of the consideration of forest as a business under neoliberal policies, directly causes deforestation, through relations such as the ambition to make a profit from the forest, the opening of new settlements from the forest, and aggressive mining. This situation deepens the impacts of the fire as an ecosocial crisis.

Keywords: 2021 Mugla forest fires, forest fire, rural transformation, non-human social actor, Köyceğiz.

Corresponding Author / Sorumlu Yazar	Mehmet BOZOK Assoc. Prof. Dr., Maltepe University, Department of Sociology (English) mehmetbozok@yahoo.co.uk
E-mail / E-posta	
Manuscript Received / Gönderim Tarihi	March 21, 2022 / 21.03.2022
Revised Manuscript Accepted / Kabul Tarihi	April 18, 2022 / 18.04.2022
To Cite This Article / Kaynak Göster	Bozok, M. ve Bozok, N. (2022). Ormanlara, Sıcaklara ve Yangınlara Dair: 2021 Köyceğiz Orman Yangınlarının Sosyolojik İzdüşümleri, <i>ViraVerita E-Journal: Interdisciplinary Encounters, Vol. 15, 77-104.</i>

Ormanlara, Sıcaklara ve Yangınlara Dair: 2021 Köyceğiz Orman Yangınlarının Sosyolojik İzdüşümleri

Giriş: Ormanların Kaybı Üzerine

biz o yemyeşil akan ormanda
bir gece yaban tavşanlarına
ve o soğukkanlı, acılı denizde
inci dolu istiridyelere
ve o yapayalnız, muzaffer dağda
genç kartallara sorduk
ne yapmalı?

Furuğ, *Bahçenin Fethi*

Ekolojik krizler, ormanlar, okyanuslar, denizler, toprak, hava, toplum ve kültür üzerindeki yakıcı, yıkıcı ve tahrip edici etkilerini her geçen gün daha güçlü bir şekilde hissettiriyor. Ekolojik krizlerin sebeplerinden ve sonuçlarından birisi ormanların zarar görmesi ve yok edilmesidir. Dünyada orman varlığının azalmasının, iklim krizi gibi Güney Amerika'nın Amazon'larından Orta Afrika'nın yağmur ormanlarına değin tüm ormanları etkileyen genel nedenleri vardır. Öte yandan, her ormanın bulunduğu coğrafyanın sosyopolitik yapısından kaynaklanan özgül orman kaybı nedenleri vardır. Türkiye'de ormanlar saldırgan madencilik, tomrukçuluk, kâr odaklı orman yönetimi, yapılaşmaya açma, doğanın kentleşmesi, tarım alanına dönüştürme, yangın gibi sebeplerle zarar görüyor. Ormanlar zarar gördükçe, Türkiye'de orman köyleri hızla yoksullaşıyor (Gürsoy v.d. 2017). Ormanların tahribatı, ormanın iklim dengeleyici, karbon döngüsünü düzenleyici, biyoçeşitliliği koruyucu rollerini sekteye uğrattırıyor. Bu durumda ormanın insan yaşamını destekleyici özellikleri kayboluyor.

Ormanların tahrip edilmesi, su, toprak ve tarım politikalarıyla yakından ilgilidir. Hidroelektrik santrallerin akarsuları bozan etkisi, endüstriyel tarım uygulamalarının yeraltı sularını azaltması, yenilenemeyen enerji kaynaklarının sınırsız kullanımı, endüstriyel atıklarla, kirleticilerle bozulan topraklar gibi hemen çözüm isteyen sorunlar orman varlığına zarar vermektedir. Bunların sonucunda, İstanbul ve Trakya sırtlarını kaplayan kuzey ormanları, İğneada longozları, Doğu Karadeniz ormanları, Torosların yükseklerindeki sedir ormanları, Köyceğiz-Dalyan hattındaki endemik Anadolu sığla ormanları, Akdeniz çanağının parçası

kızılçam ve karaçam ormanları ve tüm bu ormanların kuşattığı yaşamlar sürekli risk altındadır. Ormanların yok oluşu, iklim kriziyle hızlanan çıkışsız bir döngüde seyretmektedir. İklim krizi ormanların tahribatının büyümesine, ormanların tahribatı da iklim krizinin derinleşmesine yol açmaktadır. Bu döngüyle birlikte bitimsiz yangınlar, öldürücü soğuklar, önü alınamayan fırtınalar, şiddetli seller, uzaktaki büyük anlatılar olmaktan çoktan çıkmış ve günlük yaşamımızın belirleyicileri haline gelmişlerdir.

Bu makale, 2021 yazındaⁱ Muğla'nın Köyceğiz ilçesinde çıkan orman yangınlarına ilişkindirⁱⁱ. Sözkonusu yangınlar, Türkiye'nin Akdeniz çanağında yer alan yaşlı kızılçam ve karaçam ormanlarının önemli ölçüde zarar görmesine neden olmuştur. Bu yaz mevsiminde dünyanın pek çok yerinde yakın tarihte görülmemiş boyut ve yaygınlığa ulaşan orman yangınlarıⁱⁱⁱ çıkmıştır. Türkiye'de de önce Antalya'da ardından Muğla'da orman yangınları çıkmıştır. Muğla'da yoğun etki yapan bu yangınlar 28 Temmuz 2021 - 12 Ağustos 2021 arasında yaklaşık on beş gün sürmüş, küçük ölçekli yangınlar ise yer yer devam etmiştir. Bu ildeki yangınlardan Marmaris, Köyceğiz, Milas ve Bodrum başta olmak üzere pek çok ilçe etkilenmiştir. İstanbul Üniversitesi-Cerrahpaşa Orman Fakültesi "Orman Yangınları Çalıştayı Sonuç Bildirgesi"ne (2021) göre, yangınlar sonucunda, Manavgat'tan Muğla'ya uzanan bölgede on beş gün içinde yaklaşık 2400 yangında, 135 bin hektar kadar orman alanı ve 26 bin hektar kadar da tarım alanı yanmıştır.

Köyceğiz orman yangınlarının hemen ardından gerçekleştirilen niteliksel bir alan araştırmasına dayanan bu makale, yangınların en yoğun etkide bulunduğu Sandras Dağı'ndaki köylere odaklanarak, orman yangınları ve etkilerine sosyolojik bir gözle bakmayı amaçlıyor. Aşağıda ilk olarak yanan ormanı ne olarak ele aldığımızla ilişkin kuramsal perspektifimizi sunacağız. Toplumsal bir aktör olarak orman fikrini geliştirmek için Bruno Latour ve Donna Haraway'in kuramlarına başvuracağız. İzleyen bölümde, makaleye kaynaklık eden veriyi derlediğimiz araştırmamızın yöntemini anlatacağız. Ardından da "Yangın ve Onu Söndürenler", "Derinleşen İklim Krizi: "Çok Sıcak Bir Yazd'", "Değişen Orman - İnsan İlişkisi" ve "Bir İşletme Olarak Orman" olmak üzere dört başlık altında araştırmanın bulgularını tartışacağız.

Kuramsal Arka Plan: Sosyal Bilimlerde Ormanlara Dair

Yangından bir adım geriye gidip onun çıktığı, yayıldığı ve yok ettiği yere baktığımızda karşımıza orman çıkar. Orman yangınını değerlendirmek için ormanı nasıl anladığımızla ve onu ne olarak gördüğümüze ilişkin bir kavrayış geliştirmeliyiz. Bu kavrayış afete bakışımızı belirleyecektir. Bu

noktada, literatürde doğaya ilişkin sosyal bilimci bakışında genel olarak iki çatala ayrılan bir yol olduğunu hatırlamakta fayda var. Sinan Erensü (2016) su ve neoliberalizm üzerine yazdığı bir makalesinde bunu şöyle özetliyor: Bir yanda doğa araçsallaştırılıyor, insanın etkisi merkeze alınarak düşünülüyor, sınıfsal çelişkinin kendini gösterdiği bir fon gibi ele alınıyor ve doğal kaynağa indirgeniyor. Öte yanda doğa toplumun dışında, kendiliğinden var olan ve insanla girdiği her ilişkiden zararlı çıkan güçsüz, insanın metalaştırmasından korunması gereken, ayrıksı bir varlık olarak değerlendiriliyor (Erensü, 2016, s. 42). Orman yangınlarına ilişkin alan araştırması yürütürken ve derlediğimiz veriyi değerlendirirken, doğanın bu tür araçsal ve edilgen ele alınışlarından uzak durduk. Daha çok ormanın aktörlük kapasitesini hesaba katarak kuramsal bakışımızı olgunlaştırdık. Beslendiğimiz kuramsal kaynaklar temelde iki ayak üzerinde yükselmektedir. İlk, “sosyal bilimci olarak bir ormanı nasıl ele alabiliriz?” sorusuna cevaben Bruno Latour’un izlerinden giden bir perspektif benimsedik. İkincisi, bir afet olarak orman yangını üzerine araştırıp düşünürken, ekolojik krizler ve toplumsal krizlerin aynı madalyonun yüzleri olduğunu vurgulayan feminist ekoloji perspektifinden ve özellikle Donna Haraway’in düşüncesinden hareket ettik.

Bruno Latour, aktör-ağ kuramında toplumsal olanın yalnızca insanlar ve insanlar arası ilişkilerden oluşmadığını gösterir. Buna bağlı olarak, sosyolojiyi dünyada birlikte yaşamaya dair bir bilim olarak görmeyi önerir (Latour, 2021, s. 14). *Toplumsalı yeniden toplamaya* giriştiği aktör-ağ kuramında, toplum şemsiyesi altında toplanabileceklerin neler olduğunu sorunsallaştırır. Bu sorunsallaştırma sonucunda Latour, kimi zaman kimyasal bağların, yasal ilişkilerin, fizyolojik düzeneklerin, siyasetin, kimi zaman makinelerin, nesnelere hayvanların, bitkilerin, ormanların, akarsuların, virüslerin ve laboratuvarların işin içine girdiği bir toplum tanımı geliştirmiştir (2008; 2004; 2021). Onun toplum tanımı şöyledir: “(...) toplumsal olanı özel bir alan, belirli bir âlem veya tikel bir tür şey olarak değil, yalnızca hayli kendine özgü bir yeniden ortaklık kurma ve yeniden bir araya toplama hareketi olarak tanımlayacağım” (Latour, 2021, s. 21).

Latour’un içinde insan olan ve olmayan aktörlerin etkileşim halinde bulunduğu görünmez bir kumaş dokusu, bir ağ olarak ortaya koyduğu toplum fikri, doğaya ilişkin spesifik bir bakış içerir. Bu fikirde doğa, eşsiz, dışsal ve evrensel değildir (Latour, 2008, s. 115). Doğa ve kültür arasında bir karşıtlık yoktur. Kültür, doğa ve toplum arasında süreklilikler vardır. Doğanın toplumun bir parçası olması ve kültür - doğa sürekliliği kabulleri, hem toplumsal

dediğimiz şeyi insan ilişkilerine sıkışmaktan çıkarır, hem de doğayı bir fon, kuşatan bir çevre, kendi başına bir yaşam olarak görmememiz gerektiği konusunda uyarıda bulunur^{iv}.

Doğayı bir dışsallık, kendinde bir öz ya da insanın oyununda bir sahne olarak görmeyi terk etmek düşüncesi Donna Haraway'ın kuramında da karşımıza çıkar. Feminist ekolojide felsefi bir başlangıç noktası olarak işaret edebileceğimiz Haraway (2006), doğayı gidilecek bir yer, çitle çevrilip korunacak bir hazine olarak görmek yerine, hepsi insan olmayan, hepsi organik olmayan, hepsi teknolojik olmayan pek çok aktör arasındaki bir ilişki olarak görmeyi öneriyor (ss. 123-128). Dünyada olanların böyle birbirine dolanmış olmasından yola çıkarak, emek sömürüsü kakao plantasyonu, orman yangını saldırgan madencilikle, küresel ısınma toplumu, toplum doğayla, doğa kültürle iç içedir, geçişlidir, irtibatlıdır diyebiliriz. Haraway'e göre (2020) tüm bunlar arasında karmaşıklık düzeyinde işleyen ilişkiler vardır (s. 62). Bu çok aktörlü ve çok ilişkili doğa kavrayışında, ekolojik krizler aynı zamanda toplumsal krizlerdir. Haraway, kapitalizmin şiddetleri, eşitsizlikleri ve sermaye kaynaklı sorunlarının ekolojik krizler yarattığı içinde yaşadığımız çağı kapitalosen olarak adlandırır^v. Kapitalosende, zorunlu göçün, eşitsizliğin, iklim krizinin, doğanın kentleşmesinin, orman yangınının ardında ataerkilliği, faşizmi, sömürüyü buluruz. Haraway yakın zamanlı bir röportajında Amazon ormanlarının yok edilmesini değerlendirirken pandemi, küresel ısınma ve maden çıkarma endüstrisinin birbirini belirlediğini, Amazon ormanlarının bölge halklarının kültürüyle birlikte yok olduğunu, ormansızlaşmanın topyekün bir yok oluş krizi yarattığını anlatır. Bu krizlerde "insan ve insan olmayan varlıkların yaşam biçimleri fırtınanın göbeğinde(dir)"^{vi}.

Latour'un toplumsal genişleten aktör-ağ perspektifinden ve Haraway'ın her şeyi önüne katan fırtınasından ormana doğru baktığımızda, karşımızda canlılar, cansızlar, insanlar, insan olmayanlar arasında sürüp giden, kimi zaman yangınla veya kesimle sekteye uğrayan bir ilişkiler bütünü görürüz. Ormanın kendine özgü sesleri, ağaçları, otları, hayvanları, böcekleri, mantarları, kokuları, iklimi, rüzgarları ve suları vardır. Geçmiş, yaşamı, verdikleri, aldıkları, kaybettikleri, kazandıkları ve topografyası vardır. Orman bir ekosistemdir; onu kendisi dışındaki dünya ile ilişki içinde bir özne olarak düşünmemiz gerektirir. Orman, mühendislik hesaplarının konusudur. Siyaseten yönetilir. Ağaçları kesilip tarım alanları ve maden ocakları açılır. Etrafındaki toplumsal ilişkilerin parçasıdır. Üzerine türküler yakılır. İçinden patika açılır. Ağaçları mobilya endüstrisinde kullanılır. Kıyısına evler yapılır, restoranlar açılır. Bulunduğu bölgede toplumsal yaşamı ören, belirleyen insan-olmayan bir toplumsal aktördür. Orman etrafındaki insanların yaşamını etkiler. Ulaşımı, yerleşimi, geçim kaynağını belirler. Doğadaki

diğer aktörler gibi neoliberalizmin sınırlarında bir pürüz, bir engel olarak beliridikçe politikleşir. Biz burada ormanı dağlar, vadiler ve düzlükler gibi topografyalarda doğa-insan ilişkilerinin, neoliberalizmin yoğun sömürü ilişkileri içinde yer alan ve risk altında bulunan bir aktörü olarak görüyoruz.

Araştırmanın Yöntemi: Sosyologlar Olarak Sıcak Bir Alanda Dolaşmak

Uzunca süredir bölgeyi takip eden sosyologlar olarak^{vii} 2021 yazında Muğla'da çıkan, geniş bir alana yayılan ve günlerce süren orman yangınlarının etkilerini araştırmak için yangının gerçekleştiği bölgelerde Ağustos ayının ikinci haftasında başlayıp Eylül ayının ilk günlerine kadar kimisi yarı yapılandırılmış, kimisi derinlemesine, kimisi ise yol üzeri karşılaşmalarından oluşan görüşmeler yaptık. Batı Toroslar'ın Güney Ege'deki bir parçası olan Köyceğiz'deki Sandras Dağı'na odaklandık. Yangından büyük zarar gören dağda ve eteklerinde yer alan Yayla, Yeşilköy, Zeytinalanı, Beyobası, Sazak, Pınarköy, Çayhisar ve Otmanlar köylerinde yaşayanlarla görüşmeler gerçekleştirdik. Yangının izlerini sözlü ve görsel olarak kaydetmek için Çövenli yaylasına gittik. Ayrıca yangınlardan etkilenen Köyceğiz'e bağlı mahalle ve köyler olan Yangı, Hamitköy, Zaferler, Toparlar, Sultaniye, Ekincik ve Çandır'a giderek gözlemler yaptık, yangının izlerine dair notlar tuttuk. Köyceğiz'deki alan araştırmasının ardından, Marmaris'te yangından zarar gören Turunç, Hisarönü, İçmeler, Osmaniye, Orhaniye, Çiftlik, Turgut, Selimiye ve Bayır mahallelerinde yangın alanlarını inceledik. Marmaris'te de gözlemler ve görüşmeler yaptık.

Araştırmamızın gidişatını belirleyen önemli etkenlerden birisi yangının henüz yeni söndürülmüş olmasıydı. Kreps (1998), afete ilişkin farklı sosyolojik perspektifleri tartıştığı makalesinde, afetlerin kendilerine özgü zaman ve mekân hikayeleri olduğunu ve bu yüzden afeti yaşayanların afet sürecinde kendi rutin hayatlarının tamamen dışına çıktıklarını söyler (s. 28). Biz alan araştırmasına başladığımızda da yangının sönmesinin üzerinden henüz iki hafta geçmişti. Hatta bazı alanlarda, sarp yamaçlarda "tüter" denilen, dumanlar yükselen küçük ölçekli yangınlar varlığını sürdürüyordu. Bu bakımdan, afetin yarattığı rutin dışılık, zamansal ve mekânsal kırılma devam ediyordu. Örneğin, Köyceğiz'de Sandras Dağı'ndaki Otmanlar köyüne tırmanırken yol boyu hala tüterlerin olduğunu gördük. Marmaris ziyaretimizde ise yangının söndürülmesinin ardından üç hafta geçmiş olmasına rağmen, kül kokusu hala çok yoğundu. Görüşme yaptığımız bir muhtarlık odasında yangın söndürülmüş olmasına karşın, yangın için gönderilen kazma kürekler halen bir yığın halinde duruyordu. Ormanlık alanlarda, yangın söndürmede çalışanların geride bıraktığı plastik su şişeleri ile yiyecek ve giysi paketleri gibi

çöpler henüz toplanmamıştı. Yangın alanlarında, yangın sonrası temizliği, kesim, nöbet tutma gibi işler devam ediyordu.

Bu durumda, yangını hatırlayanlar kimlerdir ya da bize yangını kim anlatabilir gibi soruların sormadık. Çünkü yangın alanlarda gördüğümüz herkes zaten yangını anlatıyordu. Örneğin, Sazaklar köyünde karşılaştığımız köyün imamı bize hemen yangın sürecinde camiye nasıl köyün kullanımına açtığını uzun uzun anlattı. Otmanlar köyünde konuştuğumuz yaşlı kadın bakkal, biz yangın sonrası sıcakta yanmamış bir ağacın altında serinlemeye çalışırken, yangın söndürmede çalışan oğullarını anlattı. Beyobası köyü muhtarı, muhtarlık odasının karşısındaki küçük meydanı nasıl afet koordinasyon merkezine çevirdiklerini ve oralarda neler yaptıklarını, daha biz sorularımızı sormadan tarif etti. Yanan orman alanlarında nöbet tutan ve devriye gezen yorgun itfaiye çalışanları, üzerinden birkaç gün geçen ve bir kıvılcımda tekrar tutuşmaya hazır yangının çok yakın anılarıyla doluydu. Öte yandan, ormanlarla örtülü bir şehir olan Muğla'nın farklı yerlerinde farklı zamanlarda çıkan yangınlar, genç itfaiye erlerinden yangınlarla mücadelenin kadim bilgisine sahip köylülere değin pek çok kimsenin aşına olduğu olaylardı. Yangın kendi hikâyesini ve zaman-mekân parantezini oluştururken, bölgede daha evvel çıkmış yangınlara dair daha uzak hafızayı da diriltmişti. Örneğin, yıllar önce bir orman yangının ortasında kalıp yaşamını kaybeden bir orman muhafaza müdürünün anısını Elcik köyünde çalışma arkadaşı orman işçilerinden dinlerken, aynı hikâyeyi Akyaka'da amirlerinden, Toparlar'da ise o yangında kendisi de ağır yaralanan malulen emekli bir orman muhafaza memurundan dinledik.

Yangının külleri henüz yere inmemişken yaptığımız araştırmada, kilitlerini açmamız gereken kapılardan ziyade önümüze serilen bir araştırma alanı ile karşılaştık. Görüştüğümüz muhtarlara, imamlara, köylülere, orman işçilerine, güngörmüş yaşlılara ya da gördüğümüz yanmış ağaçlara, kozalaklara, kavrulmuş pürçeklere, yangın alanlarını kaplayan un ufak küllere değin her figür, her gösteren yangına dair bilgi veriyordu. Dolayısıyla katılımcılar ve göstergeler arayıp bulmak, araçlar keşfetmek bir yana, yangın alanlarında kendiliğinden doğan ardı sıra eklenen görüşmelere yetişmeye çalıştık.

Yangının çok boyutlu seyrini, olası sebeplerini ve etkilerini anlamak için yangın alanları dışında da görüşmeler yaptık. Orman Genel Müdürlüğü (OGM) bürokratları, bir Muğla milletvekili, yangın alanlarındaki köylerin muhtarları, emekli bir orman gençleştirme uzmanı, yangın ekolojisi uzmanı bir öğretim üyesi, 1970'ler ve 1980'lerdeki yangınlara müdahalede çalışmış eski bir orman muhafaza memuru, uzun yıllar bölgede yangın söndürmede çalışmış

emekli itfaiye çalışanı köylüler ve afet gönüllüleri ile randevular alarak görüştük. Sonuçta, altmış kişi ile görüştük. Alan araştırmamız boyunca notlar tuttuk, görsel kayıtlar derledik. Yanmış bir orman alanının içinde dolaşmanın ne anlama geldiğini kavrayabilmek için seslere, kokulara, hummalı yangın mücadelesinin izlerine dair duyuşsal notlar tutmaya çalıştık. Görüşmeler yaptığımız alan hala afet sonrası hareketliliği içinde olduğu için, “biz araştırmamızın neresindeyiz?” sorusunu yanıtlayabilmek ve ilerleyebilmek amacıyla çalışma sırasında kavram haritaları çıkardık.

Köyceğiz Orman Yangınlarının Sonuçlarına Dair Sosyolojik Bir Tartışma *Yangın ve onu söndürenler*

Orman yangını, özellikle çam türleri söz konusu olduğunda su, dağ, ağaç, yağmur, rüzgâr gibi bir doğa fenomenidir. Çünkü iğne yapraklılar (pinales) arasında çamlar (pinaceae) fazla reçine içermeleri, ışık ağacı olmaları, kurak yerlerde büyümeleri, saf tekdüze ormanlar kurmaları bakımından yangına yazgılı türlerdir (Çanakçıoğlu, 1985). Çam türleri arasında Türkiye'nin Akdeniz, Ege ve Marmara kıyılarına bakan bölgelerinde saf ormanlar kurmuş kızılçamlar (pinus brutia) ise yangına oldukça hassas bir türdür (Küçükosmanoğlu, 1990, s. 68). 2021 yazı Muğla yangını Köyceğiz Sandras Dağı'nda eteklerden yükseklerle doğru çıkarken görülen piramit gövdeli kızıl renkli kızılçam ormanlarına ve heybetli duruşlarıyla yaşlı karaçam (pinus nigra) ormanlarına büyük zarar vermiştir. Zirvenin yakınlarındaki Otmanlar köyü, Çayhisar köyü ve Çövenli yaylası civarında ise kızılçamların yanı sıra özellikle kuzey cephede ibreleri koyu ve kısa silindirik gövdeli karaçam ağaçlarının bir kısmı yanmıştır. Dağ eteğinden doruklarına doğru çıkıldığında, yangının sırtlardaki ağaçları yakıp vadilerin diplerine ulaştığı ve bu doğal sınırlara varınca durduğu görülmektedir. Katılımcılardan Pınarköy'den otuzlu yaşlarında bir kadın bunu şöyle tarif etti: “Marmaris'te yanacak yer kalmadığı için durdu yangın. Denize ulaştı. Burada da öyle mesela artık yanacak yer kalmayınca duruyor. Taşlı yere dayanıyor, kapuz yerler yanıp bitiyor, Çiçek Baba'nın alt taraflarına dayandı durdu.”

Türk Tabipler Birliği, günler süren yangın sırasında yayınladıkları hızlı değerlendirme raporunda, orman yangınlarını “tüm canlıların sağlığını doğrudan olumsuz etkileyen ciddi bir ekoloji ve halk sağlığı sorunu” olarak tanımlamıştır^{viii}. Yangın arıcılardan, yaban hayvanlarına, ormana, toprağa, otel sahiplerine değin farklı grupları farklı biçimde etkilemiştir. Tarım ve hayvancılık yapılan alanlar zarar görmüştür. Ormanda yaşayan hayvanların evleri bozulmuş

pek çokları ölmüştür. Çövenli yaylasında konuştuğumuz yaşlı adam yangında ölen hayvanları şöyle anlattı:

Kaplumbağalar yavaş... Onlar yandı kavruldu. Yaban domuzlarının hep yuvası bozuldu. Onlar bağıarak kaçıyor. Zaten Dalaman Ovası'na kadar inmişlerdir. Yılanlar toprağın altına girer. Biz öyle biliyoruz. Ama bu sincaplar, tavşanlar kuyrukları yana yana kaçtılar. Gittikleri yere ateş götürdüler. Öldüler...

Kısa vadede etkisi görünmese bile tıpkı diğer afetler gibi yangın yoksulluk hatlarını derinleştirmiştir. Örneğin, yalnızca bir ineği olan ve onun sütüyle geçinen köylü için ineğinin taşınma sırasında bacağının kırılması geri dönüşü zor bir yoksulluk demektir. Karşılaştığımız kimi köylüler yangın sırasında hayvanlarını güvenli yerlere götürmeye çalıştıkları sırada bazılarının böyle zarar gördüğünü anlattılar. Diğer yandan, yangın dumanının çöktüğü kasaba merkezleri de yangından kötü etkilenmiştir. Bölgede tatil rezervasyonları iptal edilmiştir. Yazın evlerini kiralayarak tüm yıl geçinenler, otel ve dükkân sahipleri gelir kaybına uğramıştır. Söndürülebilmesi günlerce süren yangınlar sırasında günlük hayat sekteye uğramıştır. Dalaman ve Ortaca'nın ova köylerinden yangın söndürmeye giden köylüler, kendi ekim biçim işlerini takip edememiştir. Köylerde biberlerini erken kurutan, salçasını yapan, tarhana kurutmaya başlayan kadınların hazırladıkları erzakların üstüne kül yağmıştır. Bu kışlık yiyeceğin bir bölümünün kaybı anlamına gelmektedir. Küçük bir alanda başlayan yangın büyüyünce yangın alanlarına yakın köylüler hayvanlarını ve ev eşyalarını taşımak zorunda kalmışlardır. Yangın bölgesindeki muhtarlar yangın söndürme ve yangın yardımları dağıtım işlerinde çalışmışlar ve büyük yoğunluk yaşamışlardır. Sabah geniş bir alanda gökyüzünü kesif bir dumanla kaplayan, soluk almayı güçleştiren ve gündüz ellili derecelere yükselen sıcaklıklara neden olan orman yangını, geceleri karanlık gökyüzünde metrelerce yükselen alevler, kıvılcıklar, hayvanların çığlıkları ve yanan ağaçların gürültüsü olarak yaşanmıştır.

Ardında bu etkileri bırakan yangının etkilediği Sandras Dağı'nda alan araştırmamız için dolaşırken, gözümüze, kulağımıza, duyularımıza ilk çarpan, yangın geçirmiş orman alanlarının, büyük bir sessizliğe ve kıpırtısızlığa gömülmüş olmasıydı. Yeşilin yerini bıraktığı siyah ve kahverengiler neşesiz, durgun ve sessizdi. Chamovitz (2018), bitkilerin neler duyduğunu araştırırken ormanların sesine değinir. Onun anlatımıyla, yaşayan bir orman seslerle yankılanır, kuşlar şakır, kurbağalar vıraklar, rüzgâr yaprakları hışırdatır, bir sincap daldan dala atlar, bir dal çıtırdar, bir kuş başka kuşun ötüşüne karşılık verir ve bu gürültü patırtı sürüp gider (s. 73). Bizim girdiğimiz yanmış ormanlarda ise hiçbir ses duyulmuyordu. Arıların, kuşların, ateşböceklerinin,

rüzgârın ve iğne yaprakların sesleri tamamen çekilmişti. Yangın, ardında büyük bir ormanın cenazesini bırakmıştı. Yangının üzerinden üç hafta geçmiş olmasına karşın yoğun bir is kokusu vardı. Kızılçam ağaçları yer yer siyah yer yer koyu kahverengi kütüklere dönüşmüştü. Köklerinden uçlarına kadar yanmışlar, bütün iğneleri kuma benzer bir kül olup ormanın tabanını örtmüştü.

Yanmış ormanda, söndürme sırasında yapılmış işlerin izleri mevcuttu. Yangının ardından soğutma çalışmaları yapılıyordu. Yangının önüne set çekmek için ve alevler bir koyaktan diğerine atlamasın diye yanmadan kesilmiş yaşlı ağaçlar vardı. Kesilmiş ağaçlardan reçine damlıyordu. Yangın yeni alanlara sıçramasın diye iş makinalarıyla ormanın içinde şeritler açılmıştı. Bunun için çam ağaçları kesilmişti. Kesilenler küçük parçalara ayrılıp istifleniyorlardı. Yangının yerleşim yerlerine ulaşmasını ve buralara zarar vermesini engellenmek için evlere yakın yerlerde de ağaçlar kesilerek hatlar açılmıştı. İtfaiye ekipleri halen pek çok yerde nöbet tutuyor ve arazözlerle orman alanlarını gezerek olası yeni yangınlara karşı önlem almaya çalışıyordu. Yanan orman alanlarında kesim ekipleri çalışıyordu. Dağın kimi bölgelerinde yanan ağaçların yanan kısımlarının sıyrılıp kereste haline getirilmesi çalışmaları başlamıştı. Yanmış ağaçları sıyırma işinde, Marmaris, Bodrum gibi çevre ilçelerden gelen, asgari ücretle özellikle turizmde çalışan gençler de vardı. Ağaç sıyırma işi zor fakat kısa süreli ve para getiren bir faaliyet olduğu için işyerlerinden ücretsiz izin almışlar ve aileleriyle birlikte yanmış ağaçları sıyırıyorlardı. Katılımcılar, yanmış ağaçların kesilmesinin, parazitlerin yayılmasını engellediğini, bu yüzden sağlıklı ağaçların korunması için gerekli olduğunu vurguladılar. Gözlemlerimize göre, yangının hemen ertesinde yangın alanlarında işler sıraya konmuştu; ortalık sakinleşmişti.

Görüştüğümüz katılımcılar, yangını bitimsiz, yok edici bir afet olarak tanımladılar. OGM'nin bölgedeki bürokratlarından birisi 2021 yazı yangınlarının algılarını değiştirdiğini anlattı:

Bizim algımız da değişti. Bizim için 300 hektarlık bir yangın orta bir yangındır. Büyük değildir ama orta bir yangındır. En büyük çıkan yangınımız Taşağıl yangını. Hani misal veriyorum son otuz senede çıkan o da 8000 hektar civarındadır. En büyük yangındır. Biz 300-500 hektar yangınları orta yangınları olarak veya büyük-orta yangın olarak tanımlarız. Fakat algı değişti. Şu an yanan bizim en ufak yangın 4.000-5.000 hektar oluyor. En ufak yangınlar içinde 5.000 hektarı geçti bu yangın. Şimdi ben az önce de dedim 300'ü 400'ü küçük gibi görmeye başladım.

Yangın tariflerinde ortaklaşan vurgu daha önce görülmemiş kuvvette ve büyüklükte olduğu idi. Otmanlar'da görüştüğümüz yaşlı adam "Değil ben, seksen altı yaşında ölen babam

bile Köyceğiz'den Otmanlar'a dayanan bir yangın görmemişti" dedi. Çayhisar'da bakkalının önünde konuştuğumuz altmışlarındaki kadın ise "Anlatılmayacak, yaşanacak bir şey... Hiç, hiç görmedik böyle bir şey. Böyle bir yangına, şahit olmadık. Böyle büyüğüne şahit olmadık." dedi. Yangını Sandras Dağı'nı karşıdaki yamaçtan gören Elcik köyünden izleyen ellilerindeki bir kadın ise "Karşı dağda alev gece uyuyordu, buradan kor gibi görünüyordu. Ama sabah olunca yeniden coşuyor, dumanı bizim köye ulaşıyordu" diye tarif etti.

Rüzgârın sık sık yön değiştirmesi yangını büyüten bir etken olarak anlatıldı. Köyceğiz'den yangını izleyen altmışlarında bir kadın "ilk çok az duman tütüyordu orda, üzerine bir kilim atsan sönecek gibi cılız dumanı vardı. Sonra çoğaldı çoğaldı. Sonra yukarılara çıktı. Bir anda oldu. Rüzgarla yani. Saniyelik!.." dedi. Yangın söndürmede uzun yıllardır çalışan bir itfaiyeci ise "yangının kendisi de rüzgarını yaratıyor. Örtü yangını tepe yangınına kavuşunca önünü alamıyorsun. Kendi hızı, sıcaklığı ve rüzgarıyla büyüyor." dedi. Orman mühendisi olan farklı katılımcılar, yangın sırasında alevlerin yerden yüz elli - iki yüz metre yüksekliğe kadar yükseldiğini belirtmişlerdir. Tüm katılımcıların ortak görüşü yangına çok hızlı müdahale edilmesi gerektiği yönündeydi. Aksi takdirde yangın teknik imkanlarla ya da insan müdahalesiyle söndürülemeyecek boyuta çok hızlı ulaşıyormuş. Diğer yandan, katılımcılar orman yangınına kendi gereksinimleri, özellikleri, hareketleri, davranış biçimleri olan bir fail olarak betimlemektedir. Yangın "bir yamaçtan diğerine, bir vadiden diğerine gezmekte", "alevleri yükselip alçalmakta", "uğultular ve sesler çıkarmakta", "koyalakları metrelerce uzağa fırlatmakta", "kıvılcıklar saçmaktadır"; "soğutulmazsa arkanı dönünce yerin altından birden tekrar alev almakta", genişleme ve yayılma olanağı bulamadığında ise "cılız tüterler halinde dumanlar göklere yükselmektedir."

Böyle dakikalar içinde büyüyen yangına hem karadan hem de havadan müdahale edilmeye çalışılmıştır. Karadan müdahale bize anlatılanlara göre örtü temizliği yapmak, tırmıkla çalışmak, şeritler açmak, hortumla söndürmeye çalışmak, karşı yangın çıkarmak gibi işleri içermektedir. Havadan müdahalede ise yangın söndürme uçakları ve helikopterleri Sandras Dağı'ndaki yangın göletlerinden ve Köyceğiz Gölü'nden aldıkları suları yanan bölgelerin üzerine boşaltmıştır. Yangın köylere ulaştınca evler ve işyerleri boşaltılmış ve hayvanlarla birlikte eşyalar da yangın olmayan bölgelere taşınmıştır.

Bölgede yangın söndürme sırasında büyük bir hareketlilik yaşanmıştır. Azerbaycan, İspanya ve başka ülkelerden yangın söndürme ekipleri gelmiştir. Türkiye'nin pek çok yerinden gönüllüler yangın söndürme çalışmalarına katılmıştır. Yangın esnasında yangın söndürmede ve

yangın etrafında doğan sorunları çözmeye çalışan pek çok kişi olmuştur: Tarla ilaçlama araçları ile su taşıyan ve toprağı kazarak yangının önüne hat çekmeye çalışan köylüler, itfaiyeciler, uçak ve helikopterlerle müdahale edenler, yurtdışından gelen itfaiyeci ve askerler, hortumları taşıyan gönüllüler, yardımları dağıtanlar, yangın söndürmek için veya yardım getirmek için bölgeden bulunanları koordine eden muhtarlar, camilerden durumu anons eden, camileri konaklamaya açan imamlar. Ayrıca, yangın söndürmenin ardından gönüllüler arasında başka şehirlerden gelen veterinerler, psikologlar gibi kişiler görev üstlenmiş. Orman mühendisleri, biyologlar, OGM'nin çalışanları gibi uzmanlar yangın söndürmede veya sonrasında görev almıştır.

Katılımcılar pek çok kişinin bir araya geldiği bu yangın alanında, yoğun hareketlilikle birlikte bir kaos yaşandığını vurguladılar. Yetki karmaşası, inisiyatif almada zorluklar, gönüllülerin idare edilmesi gibi konularda koordinasyon eksikliği yaşanmıştır. Köyceğiz merkezde görüştüğümüz yangın söndürmede gönüllü çalışmış, otuzlarının başındaki bir erkek, yangın alanındaki kaosu bir bölümünü şöyle özetledi:

Köyceğiz yangını başta çok küçüktü. Fakat söndürülemedi. Köylü girmesin dendi. Ama sonra bunu diyenler Köyceğiz'den alındı. Köylü girmeseydi o yangını dağın ardına kim verecekti? Yani köylümüz, kendi köylümüz yol bilen, yer bilen, iz bilen vatandaşlar, itfaiye erlerine şuradan gideceğiz, buradan gideceğiz diyor. Ama koordinasyon da yoktu işin açıkçası. Koordinasyon da yoktu ama tüm vatandaşlar yardımcı olmuşlardır. Ya itfaiye erleri ne yapsın? Şef çekilin kenara dediği zamanları biliyorum yani. Oraya atamazsın kendini yani atamazsın. Yani biz oradaydık. Üstümüz yangın!

Ortaya çıkan karmaşanın aşılması ile ilgili çözüm olarak itfaiyecilerin ve yerelin bilgisine sahip köylülerin yangın alanlarına sevk edilmesinden, daha yapılandırılmış bir afet organizasyonunun gereğine değin pek çok öneri dinledik. Yangınlar sırasında kaosu arttıran faktörlerden birisinin sosyal medyanın etkisi olduğunu gördük.

Afet anında doğru bilgiye ulaşmak hayati konulardan birisidir. Fakat bu yangında, doğru bilgi kaynaklarına ulaşmak neredeyse mümkün olmamıştır. Sosyal medya bir yandan işlevsel olarak söndürmeye ilişkin sevk ve idare görevi görmüştür. Yangın söndürmede kullanılacak malzeme listeleri buradan yayınlanmıştır. Türkiye'nin her yanından gönüllüler, maske, baret, kafa ışığı, telsiz, tırmık, kürek, iç çamaşırı, buz, hortum, suni gözyaşı, yanık kremi, yiyecek içecek, eldiven, kesme motoru, powerbank, su havuzu için muşamba, mazot alımı için nakit para gibi onlarca şeyi bölgeye göndermişlerdir. Ancak ihtiyaç listeleri sosyal medyada defaten yayınlanınca, yangın alanına ihtiyaçtan çok daha fazla nesne ve kişi ulaşmıştır. Yiyeceklerin

soğuk zinciri bozulmuş, gelen nesnelere kime dağıtılacağı karmaşası oluşmuştur. Öte yandan, popüler aktörler yazlıklarından, teknelerinden çektikleri videolarla söndürme çağrıları başlatmışlardır. Bodrum, Marmaris gibi ilçe belediye başkanları Twitter ve Instagram'dan anlık bilgilendirmeler sunmuşlardır. Muğla milletvekilleri televizyon kanallarında arkalarında yükselen alevlerin görüntüleriyle kimi zaman Köyceğiz'in Sandras Dağı'na bakan mahallelerinden, kimi zaman Kemerköy Termik Santrali'nin önünden, yangın ile ilgili canlı yayınlar yapmışlardır. Sosyal medyada yangının ülke çapındaki imkanlarla söndürülemeyeceği kanaati yaygınlaşmıştır ve bunun sonucunda “#HelpTurkey” (Türkiye'ye yardım edin) etiketi ile yüzbinlerce gönderi paylaşılmıştır^{ix}.

Yangın alanlarının dışında seyreden bu durum, mevcut yangından farklı ve kendi seyrini oluşturan medyada çıkmış bir post-truth yangını oluşturmuştur. Post-truth'un sosyal medyadaki kurucu öğeleri olan ve toplumsal güven duygusunu sarsan yanlış haberler, söylentiler, dalga geçmeler, manipülasyonlar (Harsin, 20.12.2018, s. 1) yangının medya boyutuna hâkim olmuştur. Bu hakimiyet, yangınların neden çıktığı üzerine alanda pek çok gerekçeyle karşılaşmamıza da yol açtı. Makalenin bundan sonraki bölümünde, alan araştırması bulgularımızda yangının arka planı olarak öne çıkan konuları, orman yangınlarının ekolojik-toplumsal nedenleri olarak tartışacağız.

Derinleşen iklim krizi: “Çok sıcak bir yazdı”

Fernand Braudel, *Akdeniz* (1993) adlı çalışmasında, Akdeniz çanağının kültürlerinin, ticaretinin, toplumsallığının tarih içinde bölgenin doğası ile birlikte dönüşüp biçimlendiğini anlatır. Günümüzde Akdeniz çanağı Braudel'in anlatısına eklenebilecek yeni bir tarihsel-coğrafi eşiktir. Son yıllarda her yaz İtalya'da, Yunanistan'da, İspanya'da, Türkiye'de çıkan orman yangınlarıyla biçimlenen bu yeni tarihsel kırılım, gelecekte topyekün ormansızlaşma ile karşılaşabilecek bir Akdeniz coğrafyasına işaret etmektedir. Bu bakımdan alan araştırmamız boyunca bize ayrıntılarıyla anlatılan sıcaklık artışı bölge için hayati bir göstergedir.

Katılımcıların neredeyse tamamının yaptığı en önemli vurgulardan biri yaz aylarının Köyceğiz'de son dört-beş yıldır alışlagelenden çok daha sıcak ve yağışsız geçmiş olduğudur. Bu sıcaklık orman yangınlarıyla yakından ilgilidir. Sebep sonuç ilişkisi içindedir. Görüştüğümüz kırklı yaşlarda bir orman mühendisi, sıcak, iklim krizi ve yangınlar üçgenindeki öngörüsünü şöyle ifade etti: “...iklim krizi böyle devam ederse bu felaketler, bu yangınlar böyle devam edecek. Birçok ülkede yangın vardı. Bu yangınlar seneye de çıkacak. Daha da büyüyecek.

Yangınları önlemeliyiz. Keşke dememek için tedbirlerimizi almalıyız...” Bu sözlerde görüldüğü üzere, yazın olağanüstü sıcaklığı Köyceğiz bölgesine özgü değildir; yaz tüm dünyada sıradışı sıcaklıklarla geçmiştir. Slavoj Zizek (2021) iklim krizini tartıştığı “Sosyalizme Son Çıkış” makalesinde, 2021 yaz aylarındaki öldürücü sıcaklıklara ilişkin şu verileri aktarır: Haziran sonunda ABD ve Kanada’nın güneybatısında kavurucu sıcaklar yaşanmıştır. Bunun sonucunda Vancouver, Orta Doğu’dan bile sıcak olmuştur. Kanada kıyılarında muhtemelen bir milyar deniz hayvanı ölmüştür. Yeryüzünün en soğuk yeri olduğu bilinen Rusya’nın Oymyakon kasabasında ilk defa Haziran ayında 30 derecenin üzerinde sıcaklıklar görülmüştür. Sibirya’da Haziran ayında 38 derece sıcaklık ölçülmüştür. Temmuz başlarında Irak’ta sıcaklıklar 50 derecenin üstüne çıkmış ve elektrik tedariki çökmüştür^x.

Yaptığımız görüşmelerde tüm dünyadaki gibi, yangın bölgesinde de yazın çok sıcak seyrettiğini gördük. Katılımcıların hepsi 2021 yazının çok sıcak ve kurak geçtiğini anlattılar. Havanın sıcak oluşuna ilişkin ayrıntılı tanımlar verdiler. Bunlara göre, yangınlardan önceki günlerde Köyceğiz’de 50 dereceye yaklaşan olağanüstü sıcaklık görülmüştür. Yaz boyu kuraklık oluşmuş ve bahçelerini ne kadar sularlarsa sulasınlar sebze meyveleri daha önceki yıllardaki gibi yetişmemiştir. İlçenin batısındaki Namnam Çayı’nın yatağı taştan bir tarla gibi uzanmış ve neredeyse yıl boyu hiç su görmemiştir. Eskiden bol yağışlı geçen ilkbaharda bu yıl mevsim yağmurları yağmamıştır. Yıl içinde yağışsız gün sayısı önceki yıllardan çok daha fazla olmuştur. Nem oranı çok uzun süre çok düşük kalmış, ağaçlar, bahçeler, çam iğneleri kurumuştur. Çam balı yapımına aracı basra böceğinin (marchalina hellenica) salgıladığı sıvı azalmıştır. Bizzat yangının ulaşmadığı fakat dumanının çöktüğü Dalyan’ın karşısındaki Çandır köyünde görüştüğümüz ellili yaşların başındaki çiftçi, sıcakların seyrini ağaçları takip ederek anlattı:

En son 3 Nisan’da yağmur oldu burada. Biz ağaçları çok erken sulamaya başladık bu yıl. Geç zamana kadar da sulayacağız gibi görünüyor. Narenciye, nar, zeytin... Hepsini suluyoruz. Ben zeytin ekim bahçeye bu yıl, sabah akşam sulamama rağmen iki tane fideyi yaşatamadık. Kuruttuk. O alevden kaynaklı. Verimi de etkiliyor. Mesela Mayıs ayında inanılmaz sıcaklar olmaya başladı. Mesela zeytin böyle saçma gibi olur ağacın üzerinde, büyür. Ama bir sıcaklık olur kurutur atar onu. Bitti. Zeytin yok. Yağış yok. Ağacın gövdesine su, öz gitmiyor ki. Ancak kendini yaşıyor. Meyveyi yetiştiremiyor.

Sandras eteğindeki köylerden birinde yaşayan, geçimini Köyceğiz’de bahçivanlık yaparak kazanan altmışlı yaşlardaki köylü ise bize sıcaklığı arılar ve bal ile birlikte anlattı:

Bu yangın çam balını da bitirdi. Bal yok! Tarihe karıştı çam balı. Artık çam balı bulamayacağız. Isı ile de alakalı. Biz burada geçen yıl da bal bulamadık. Bunun da

nedeni kuraklık ve sıcak. Nasıl olduğunu bilir misiniz çam balının? Çamın gövdesinde bir böcek olur. Hortumlu küçük bir böcek. Biz basra deriz. Filin miniğini düşünün. Onun dışkısını arı alır bal yapar. Fakat o böcek artık sıcaktan gelmiyor. Mesela geçen yıl beş ağaçtan birinde böcek vardı, dördünde yoktu. Bu yüzden arıları Çanakkale tarafına götürmek zorunda kaldı zaten arıcılar.

Dünyayı arılardan bilmek, insanın kullandığı en eski iz takiplerinden birisidir (Hanson, 2020, s. 147). Svetlana Aleksiyeviç de çok başka bir bağlamda arıların haberciliğinden söz açar. Yaptığı bir sözlü tarih görüşmesinde Belaruslu arı yetiştiricisi bir köylü Çernobil nükleer tesisi patladıktan hemen sonra arıların olayı sezdiklerini ve ortadan kaybolduklarını anlatır. Patlama resmi olarak açıklanmadı, etkisi gizlendi, ama biz arıların yokluğundan büyük bir şey olduğunu zaten anlamıştık der (2017, s. 56). Bizim çalışmamızdaki öldürücü sıcaklar ve orman yangını bahsi de buna benziyor. Arılar bir yaz önceden sıcaklığı haber vermişler. Halbuki Pınarköy’de yaşayan altmışlı yaşlardaki arıcının söylediğine göre arıların sesi eskiden köye şenlik verirmiş:

Arıların sesi için sabah saat altıda çıkacaksınız. Burada arı sesinden duramazsınız. Yüksek dağlarda doğa ağaca sarmaşık veriyor. Ağaca dolanan sarmaşığın çiçeklerine gelirler. O kadar güzel vızıltı yaparlar. Şimdi hangi sarmaşığa gelecekler... Arı biterse dünya bitecekmiş. Keşke insanlar bitsin, arılar bitmesin. Çünkü bu hale gelmemiz insanoğlu kaynaklı.

Bu noktada Köyceğiz yangını örneğinde doğanın canlı, etkili sesleri olarak sıcaktan kaçan arılar, susuz ağaçlar, kavrulan çam iğneleri, kuru toprak kendilerini dinleyebilenlere ses vermiştir diyebiliriz. Ormanlar için mücadele etmiş, ormanda yaşamış feminist düşünür ve aktivist Val Plumwood bir yazısında doğanın aktif zeki bir özne olduğunu ve kendi kendini örgütleyen alt sistemlere sahip olduğunu söyler. Ona göre kapitalizmin doğayı köleleştiren, onu salt bir kaynağa indirgeyen işleyişi ve bilimsel indirgemeciliğin doğayı temellüğe açık, akılsız, anlamsız bir yer olarak görüşü doğanın özne oluşunun üstünü örter ve *seslerini* duyulmaz kılar (2014, s. 447). Köyceğiz’deki yangından önce de bal böcekleri, arılar zeytinler, kuruyan ağaçlar, heba olan bahçeler iklim krizlerinin getirdiği sorunların derinleştiğini söylemişler. Birçok başka doğa sesi de eğer önlem alınmazsa bölgede yaşamın güçleşeceği bir gelecek yaklaşıyor demektedirler.

Ne var ki doğanın sesini dinlemeyi bilenlerin, onun dilinden anlayanların, örneğin tüm ömrünü kırdan geçirmişlerin, tarımla uğraşmışların, çocukluk oyunlarını orman içinde oynamışların kendileri ve yaşam biçimleri de tarihe karışmak üzeredir. Sonuçta, insanlar ve doğa, bizim çalışmamız bağlamında insanlar ve ormanlar arasındaki ilişkiler dönüşüyor. Bu dönüşümün pek çok sonucu var. Öne çıkanlardan birisi, bu dönüşümle ormanın insana

anlatabileceklerinin sesinin duyulmaz olmasıdır. Bu bizi tartışmak istediğimiz diğer bulguya taşımakta: İnsan ve orman arasındaki ilişki, ormanın tahribatının geri döndürülemez boyutlara ulaşacağı biçimde hızla değişmektedir.

Değişen orman - insan ilişkisi

Ormanlar ve insanlar arasındaki ilişkinin olumsuz yönde dönüşüyor olması hem görüşmelerimizde ortaklaşa olarak vurgulanan, hem de gözlemlerimizde önümüze serilen bir diğer yaşamsal bulgudur. Çalışmamız sırasında Otmanlar köyünden dönüş yolunda rastladığımız doksan iki yaşındaki yaşlı kadın, ormandan topladığı çalı çırpıyı bir çuvala doldurmuş ve ormanın kıyısında yerde oturmuş dinleniyordu. Kendisine seslendik; kulakları ağır işitiyordu. Kısa görüşmede fark ettiğimiz şeydi: Doğduğundan beri aynı yerde yaşayan bu yaşlı kadın için orman, hayatın bizzat kendisiydi. Kıyısında oturduğu, yakacağını çıkardığı, içinde dolaştığı, kendisini bildi bileli orada olan bir varlıktı, kaynaktı, komşusuydu, yaşlılığının yoldaşydı. Ondan önce vardı, onunla birlikte yaşıyordu. Ama bugün durum şeydi ki yaşlı kadının kıyısında soluklandığı Sandras Dağı'na yangının hemen öncesinde on dokuz maden ruhsatı verilmiştir^{xi}. Dağdan maden çıkarılacağı, bu yüzden üzerindeki ormanların yok olacağı bölgede birkaç yıldır önemli bir tartışmadır. Yani yakın gelecekte bu yaşlı kadının ömrünü beraber geçirdiği ve dağı bezeyen orman madencilik faaliyeti yüzünden büyük ölçüde yok olacaktır. Yaşlı kadın da bu dünyadan geçip giderse, orman ve insan arasında onun ömrü boyunca sürdürdüğü bir ilişki biçimi de yok olacaktır.

Kaybolmakta olan bu ilişki biçimini, kendisi de Yatağan'ın bir köyünde doğan, çocukluğu orada geçen ve yıllarca Muğla ormanlarının gençleştirilmesinde görev yapan yetmişlerindeki orman mühendisi bize uzun uzun anlattı. Konuşmaya başlamadan önce köyünün bir dağ eteğine yayılmış yemyeşil ormanının kendisinin çektiği eski bir fotoğrafını gösterdi. Ormanın çocukluğunun en kıymetli parçası olduğunu anlattı:

Ormanla halk iç içe yaşıyordu eskiden. İç içe yani birbirine dayanarak bir yaşam sürdürüyordu. Köylü bütün yakacak, ısınma, yemek pişirme ihtiyacını ormandan temin ediyordu. Aydınlatma için bile ormandan yararlanıyordu. Biz çocuktuk, ormandan ateş yakarak kullanılan ev ocakları vardı. Görmüşsünüzdür belki, ondan yararlanırdık hep, ormandan. Kesip odun ediyordu. Ama bu canlı ağacı keserek değil de ölmüş, dibine düşmüş ağaç parçaları, dalları toplanarak yapıldı. Ağacın, ormanın dibi tertemiz olurdu. İnsanlar ormanın altını temizliyordu. Ayrıca bu kişilerin hepsinin affedersin hayvanı, büyükbaş küçükbaş hayvanı vardı. Bunlar ormanın altında otluyordu, yayılıyordu yani maki dediğimiz elemanı büyütüyor, devamlı onları yiyor.

Yaşlı kadının hikayesinden, orman gençleştirme uzmanının çocukluk anılarından ve dinlediğimiz diğer yaşça büyük katılımcılardan, geçmişte orman ve insan arasında birbirinin yaşamının devamlılığına yardım eden bir ilişki olduğunu görüyoruz. Ancak bu noktada durup, eskiye özlem ya da orman köylü ilişkisi romantizmi yaratmamak gerektiğini hatırlamalıyız. Yoksa tek taraflı bir anlatı inşa etmiş oluruz. Örneğin, Otmanlar'da yere çömelmiş ve tozlu yolda sıcakta araç bekleyen altmışlarındaki köylü, bize karmakarışık figürlerle dolu bir hikâye anlattı. Köyler arası rekabet, aşağı köyün "kötü adamlarının" ormancılarla anlaşması, kürkleri Rusya'ya satılmak için yıllarca avlanan kaliler (sincaplar), sırf kızdığı için ormanı ateşe verenler... Onun anlattıkları acımasızlık, kavga, anlaşmazlık, yoksulluk ve rekabetle örülüydü. Yine de bu hikâyede bile bir karşılıklılık vardı. Orman ve insanlar birbirlerinden alıp vermişlerdir. Belli bir mübadele tarzı gelişmiştir. Yaşamı mümkün kılmışlar ve bu ilişki taraflar için sürdürülebilir olmuştur. Bölgede yaşayanlar ormanın huylarına, yapısına, geçitlerine, engellerine, verimkârlığına ilişkin yüzyıllarda biriken aktarılarak gelen bilgiler edinmişlerdir. Fakat bugün orman ve insan arasında değişen ilişkide bu bilgi kaybolmaktadır. Kaybolanın içinde ormanın bakımının, orman yangınlarının ve yangın söndürmenin bilgisi de bulunmaktadır.

Wade Davis, kadim bilgeliğin modern dünyadaki önemi üzerine yazdığı antropoloji çalışmasında, nasıl yaşamın biyolojik matrisi habitat yıkımıyla, bitki ve hayvan türlerinin yitimiyle feci şekilde bozuluyorsa, aynı sebeplerle sosyal yaşama ağırları da çok daha büyük bir hızla bozuluyor diyor (2018, s. 12). Davis'in bu düşüncesinin bizim çalışmamızdaki izdüşümü şöyledir: Ormanın zaman içinde kaybıyla ya da yangınla hızla yok olmasıyla birlikte onunla biçimlenen düşünceler, sezgiler, yaşama biçimleri, günlük pratikler, alışkanlıklar, inanışlar, esinler de yok olacaktır. Örneğin, araştırmamızı yürüttüğümüz Sandras Dağı'nın iki bin metre yüksekliği aşan zirvesi bölgede yaşayanlarca "Erenler Zirvesi" veya "Çiçek Baba" adıyla anılmaktadır. Çiçek Baba'nın dağı ve ormanı koruduğuna dair kolektif bir inanış var. Otmanlar'a doğru yol alırken iki itfaiyeci ve yanlarında bir köylünün tüterler tutuşmasını diye nöbet beklediğini gördük. Onlarla konuştuk. Pınarköy'de yaşayan ellilerindeki köylü erkek, bize Sandras Dağı'nın erenini anlattı:

Bu dağın başı boş değil, orada Çiçek Baba ereni yatıyor. Eren sinirlenirse bizi bu dağdan atar. Bir gün adamın biri çok içmiş zil zurna sarhoş eren onu atmış, huzuru bozuyor diye. Bizim eren Çal Dağı'nın ereniyle kardeştir. Ölemez'in ereniyle gökyüzünden haberleşir. Bir şimşek buradan bir yıldırım oradan. Ama bizimki ondan güçlüdür. Zamanında Balkanlarda gezen yetmiş iki erenler bunlar.

Ellerinden asalarını atmışlar her biri bizim bu yörede bir dağa düşmüş. Yüz yıllardır ağustos ayının son perşembesi yörükler, köylüler, Denizli'den Muğla'dan gelenler Çiçek Baba'nın zirvesine tırmanıyor. Orada buğday saçıyor, oğlak kesiyor, ereni ziyaret ediyorlar. Eren de yağmur veriyor, bereket veriyor. Bugün ziyaret zamanı. Bakın dikkat edin yağmur yarından sonra mutlaka yağacak...

Dağları koruduğuna inanılan erenlerin mistik hikayeler olduğu elbette açıktır; modernlerin dünyasında kendilerine yer bulamazlar. Fakat, ormanın bu tür hikayeleri yüzyıllarca müşterekliği güçlendirmiştir. Burada erenler hikayesi ormanı hiç kimsenin olduğu için, herkesin kılıyor. Soyut bir varlıkça korunan, sahiplenilen bir orman fikrini destekliyor. Bölgenin karşılıklı dağlarını bir coğrafyanın parçası olarak vurguluyor. İçten içe doğanın kaderinin bütünleşik olduğunu bildiriyor. Ne var ki orman kayboldukça hikayeleri ve yarattığı müşterelikler de yok oluyor. Yangınla birlikte ormanın kendisi, ormanın kendisiyle birlikte, etrafındaki insanların yaşamını kurma etkisi giderek kayboluyor. Bu kaybın ardında yalnızca hikayeler, söylenceler ve çocukluk anıları yok. Bir dizi sosyoekonomik süreç ve mevcut neoliberal politikaların önemli etkisi bulunmaktadır.

Bir işletme olarak orman

Neoliberal ilişkiler, pek çok yerde görüldüğü üzere, devletin, hukukun ve sivil toplumun denetiminin zayıfladığı yerlerde doğayı sermayenin insafına bırakmakta ve bunun yıkıcı sonuçları olmaktadır (Liverman ve Vilas, 2006; Redo, Millington ve Hindery, 2011). Orman ekosistemleri, doğal ortamlarında müdahale edilmediğinde hayvanları, suları, bitkileri, ağaçları, tohumları ve parazitleriyle bütünlük içinde kendi kendilerini sağaltıp yenileyebilir. Ormanın bakımını devlet ya da köylüler eliyle insan aktörler de özel bir emek harcayarak yapabilmektedir. Sezai Ozan Zeybek, "Fenni Ormancılığın Keçiler ve Köylülerle İmtihani" makalesinde, yirminci yüzyıl başlarında, ormanın denetlenerek, korunarak, geliştirilerek, haritalandırılarak, ders kitaplarında anlatılarak bir bilgi nesnesi haline getirildiğini, böylece işletildiğini, yönetildiğini sömürüldüğünü ve kapitalist üretim ağlarıyla ilişkiye sokulduğunu anlatır (2016, s. 129). Bizim yangın görmüş dağda karşılaştığımız orman da bu anlatılanlardan mustarıptır. Görüştüğümüz orman mühendislerinin neredeyse tamamının ormanı araçsallaştıran vurgularla işaret ettiği üzere, ormanlar müdahale edilmeksizin kendi başına varlık gösteremeyen, fakat ekonomik girdi getirmesi beklenen bir kaynak, bir işletme olarak görülmektedir. Sözelimi, aynı zamanda orman mühendisi olan ellili yaşlardaki bir bürokrat bu durumu şöyle anlattı:

Biz kafamıza göre kesim yapmıyoruz. Her şey planlı. Yıllar itibarıyla hepsi belli. Mesela kızılçam için OGM plan yapar. Kızılçamın ömrü yaklaşık yüz senedir. Bırakırsanız belki iki yüz sene yaşar ama bilemiyoruz. Bunu bildiğimiz için, belirli bir yerdeki, mesela bir yamaçtaki yüz hektar araziyi gençleştirmek zorundayım. Oradan yüz metre küpse yüz metre küp, daha fazla alamam. Planlanan yerin dışına çıkmadan kesim yaparız. Sonra fidan dikeriz. Bunları planlara işleriz. Altı yedi sene oraya bir daha girmeyiz. Hiçbir şey keyfi değildir. Ormanın işletme değeri, ekonomik değeri vardır. Biz kesim yaparken bunu sağlamış oluruz. Ormanı da gençleştirmiş oluruz.

Neoliberal işleyiş bir taraftan ormanlara dair böylesi işletme temelli ve araçsal bakış sunmaktadır. Diğer taraftan, bize köylülerden mühendislere çeşitli katılımcıların da aktardığı üzere, devletin orman muhafaza memurları ve itfaiyeciler gibi aygıtlarını ekonomik gerekçelerle sınırlamaktadır. Farklı katılımcılar tarafından ormanla sürekli ilgilenen devlet görevlilerinin sayısının her geçen gün azaltıldığı anlatılmaktadır. Neoliberal ilişkiler, ormanı korumayı ancak bireylere ve sermayenin pazar merkezli aygıtlarına bırakmaktadır (Meyfroidt ve Lambin, 2011, s. 350). Bu durum, ormanlara insan eliyle sağlanması öngörülen bakımın etkin bir biçimde yapılmasını da güçleştirmektedir. Aynı zamanda korumanın etkin ve verimli bir biçimde yürütülememesine yol açmaktadır. Yangın ve sel gibi kriz anlarında ise müdahale daha zorlaşarak felaketler büyümektedir.

Alan araştırmamızda karşımıza çıkan neoliberalizmin etkisini yansıtan en önemli bulgulardan birisi günümüzde orman ve insan arasındaki bağların giderek daha zayıflamakta olduğudur. Geleneksel ilişkilerde ormanlara bakımı sağlaması beklenenler, ormanların yerlisi olan köylülerdir. Fakat araştırmada da tanık olduğumuz üzere, yangınlardan en çok etkilenen köyler olan merkezden uzaktaki orman köyleri yoksul köylülerdir. Genel anlamda kırsal yoksullaşma sürecinin bir sonucu olarak yoksul orman köylüleri, köylerde tutunamayıp kentlere ve/ya merkezlere göç etmektedir. Bölgede özellikle tarım yapılabilecek düzlük arazilerde ve yerleşimlerin yakınlarında ormanlar parçalanmış bir görüntü sunmaktadır. Katılımcıların vurguladığı üzere, ormansızlaşma son yıllarda hız kazanmıştır. Sandras Dağı'nın sarp yamaçlarındaki orman köylerinde tarım yapan kimseler giderek azalmıştır.

Diğer yandan, yukarıda anıldığı üzere, öteden beri orman alanlarında bu alanların zarar görmesine yol açan yeni yerleşimler ve çok gelir getirdiği düşünülen restoranlar ve madenler gibi işletmeler açılmaktadır. Köylerini tamamen terk etmemiş olan orman köylüleri ise sahil yörelerindeki turizm işletmelerinde az vasıf gerektiren, fakat gelir getiren düşük statülü temizlik ve restoran işlerinde mevsimlik işçiler haline gelmişlerdir. Ormanlarla organik bir

ilişkiye sahip köylüler buraları terk ederken, bölge Covid-19 pandemisiyle beraber artan bir biçimde kentlilerin yaşam tarzı göçüne tanıklık etmektedir. Bu durum Köyceğiz’de özellikle ilçe merkezinde, yola ve sahile yakın köylerde daha belirgindir. Öbek öbek hummalı bir inşaat faaliyeti içinde orman alanları yerleşime açılıp, tarım alanları bozularak yeni konut alanları haline getirilmektedir. Bölgenin bu yeni sakinlerinin pek çoğu doğayla sınırlı ilişkileri olan kişiler olarak köylülerin ekip biçme ve hayvancılığa dayanan birikmiş bilgisine sahip değildirler. Büyük bölümü tarım ve hayvancılık yapmamaktadırlar. Köylerin ve köylerdeki geleneksel üretim alışkanlıklarının terk edilmesi ve buralara doğayla daha sınırlı ve mesafeli ilişkilenen kentli yeni yerleşimcilerin gelmesinin ormanların bakımı için olumsuz bir sonucu olmuştur.

Görüşmeler sırasında köylülerden mühendislere ve bürokratlara katılımcıların neredeyse hepsi, yangını önlemede örtü temizliğinin ve ormanın bakımının öneminden söz ederken başta keçiler olmak üzere orman hayvanlarının olumlu etkisini anlattılar. Hâkim söylemdeki ormana zarar veren keçi imgesinin yanlış olduğunu vurguladılar. Keçiler yiyecek arayıp gezinirken patikalar açıp, toynaklarıyla pürçekleri parçalayarak, aynı zamanda dip örtüyü yiyerek kendiliğinden ormanların yüzey temizliğini yaptığını belirttiler. Orman gençleştirme uzmanı bir katılımcının vurguladığı üzere “Ormana giren ormanı yer. Ama yangınla mücadele stratejisi açısından keçi bulunmaz nimettir. Bunu biz yıllar önce fakültede böyle okumadık. Ama şimdi biliyoruz ki keçi örtüyü temizliyor.” Aynı şey keçilerin yanı sıra farklı şekillerde fareler, domuzlar, yılanlar, sincaplar, kuşlar, tilkiler ve akrepler için de geçerlidir. Hayvanların ormanların bakımına bu çok yönlü katkısı, olası yangınların büyümesini de önlemektedir. Fakat kırdaki yoksullaşmayla beraber köylüler keçi yetiştiriciliğini bırakmış, orman alanlarını terk etmeye başlamışlardır. Ormana kendiliğinden, insan müdahalesi olmaksızın bakım yapacak hayvanlar azalmaya yüz tutmuştur. Bunların sonucunda da ormanlar yangınlara karşı daha kolay zarar görür hale gelmekte, orman alanları küçülmekte ve ormansızlaşmanın etkileri kalıcılaşmaktadır.

Sonuç: 2021 Köyceğiz Orman Yangınları ve Sonrasına Dair

Bu çalışmada, 2021 yazında Köyceğiz’deki orman yangınları üzerine bölgede yangınların hemen ertesinde gerçekleştirdiğimiz niteliksel araştırmaya dayanan sosyolojik bir tartışma yürüttük. En yoğun gerçekleştiği dönemde iki haftadan uzun aralıksız süren orman yangınları, Anadolu’nun güneybatısında, Muğla ve Antalya’daki orman alanlarında ve yerleşimlerde

devam etmiş, yıkıcı etkiler bırakmıştır. Orman yangınları, kızılçam ve karaçam ormanlarının dönem dönem karşılaştığı bir gerçektir. Ancak son yıllara baktığımızda bu yangınların daha da sıklaştığını görüyoruz. Dünyanın birbirinden coğrafi olarak uzak Kuzey Amerika, Avustralya, Orta Afrika, Sibiry ve Akdeniz çanağı gibi bölgelerinde kontrol edilmesi güç, hızla yayılan, giderek daha büyük alanları etkileyen ve daha sık karşımıza çıkan orman yangınları etkili olmaya başlamıştır. Günümüzün orman yangınları geçmiştekilerden farklı olarak neoliberal politikaların yıkıcı sonuçlarını yansıtmaktadır: Yangınların ardından orman alanları küçülmekte, ormanların yenilenmesi güçleşmekte, yeraltı ve yerüstü su kaynakları azalmakta, sıcaklıklar yükselmekte, iklim krizi derinleşmektedir. Bu durum, neoliberal ilişkilerin ormanlar ve kırsal alanlara yönelik uzun süredir devam eden saldırgan madencilik, kırsal yoksullaşma, küçük üreticiliğin çözülmesi, kırdaki nüfusun işçileşmesi ve merkezlere göç etmesi gibi etkileriyle birleşince orman yangınlarının ortaya çıkardığı kriz büyümektedir. 2021 Köyceğiz orman yangınları da dünyadaki eğilimlerin ve günümüz orman yangınları silsilesinin bir parçasıdır.

Ülkenin güneyinde yer almasına karşın, yakın geçmişe kadar Türkiye'nin en çok yağış alan yerlerinden biri olan Köyceğiz, artan sıcaklar ve kuraklıkla birlikte bu özelliğini yitirmeye başlamıştır^{xii}. Uzun süren yüksek sıcaklıklar, Akdeniz'e ve Köyceğiz Gölü'ne oldukça yakın konumda yer alan, Sandras Dağı'ndaki endemik türlere ev sahipliği yapan kızılçam ve karaçam ormanlarını yangınlara karşı daha kırılgan hale getirmiştir. Bu durum, ormanların kadim varlıkları hayvanlar ve bitkilerle buraları mesken tutan köylüler arasındaki ilişkilerin zedelenmesi ve dönüşmesiyle daha da kötüye gitmiştir.

Kırsal üretim ilişkilerinin çözülmeye başlaması en çok orman köylülerini etkilemiştir. Yoksullaşan orman köylülerin pek çoğu tarım yapmayı bırakarak ücretli çalışacakları kentsel alanlara göç etmişlerdir. Köylerde kalanların bir bölümü de sahillerdeki turizm tesislerinde düşük statülü ve geçici işlerde çalışmaktadırlar. Köylülerin kırdan kente göç etmesi tarım yapacak, ormanın bakımını sağlayacak, gerektiğinde yangınlara müdahale edecek bilgili ve donanımlı kimseleri azaltmıştır. Bu, bitkiler ve hayvanlar hakkında tecrübesi olan, arılara bal yaptıran basra böceklerini takip eden, yerel kilimlerin düğümüne değin ayrıntılı kültürel mirası taşıyan kişilerin de azalması anlamına gelmektedir. Kırdaki dönüşüm sadece köylülerle sınırlı kalmamış, aynı zamanda tarım yapan köylülerin geçimlerini sağladıkları keçi sürüleri başta olmak üzere, gezinirken ve beslenirken doğal yollardan ormanın bakımını sağlayan domuzlar ve sincaplar gibi hayvanları da azaltmıştır. Buna karşılık, Ege kıyılarında kentten kıra gelen

yaşam tarzı göçmenlerinin pek çoğu ise ormana, tarım yapmaya ve yangın söndürmeye dair sınırlı bilgiye sahiptir.

Ormanlar bir müşterek olmaktan çıktığında, organik ilişki içindeki aktörlerin dışında devlet, farklı branşlardan mühendisler, sivil toplum ve orman alanlarında girişimleri olan özel şirketlerce değerlendirilmektedir. Örtü temizliği, seyreltme, fidan dikme ve canlılığını kaybetmiş ağaçları kesmeye değin ormanların bakımını yapma, gençleştirme ve yangınlarla mücadelenin planlanması ve organizasyonu yerli olmayan aktörlerce gerçekleştirilmektedir. Bu durum, ormanları bir işletme olarak gören bakış açısının bir yansımasıdır. Bu zincirde ekonomik daralma nedeniyle daha az uzman personel görevlendirildiğinde alarm zilleri çalmaktadır. Sandras Dağı'nda verilen yeni maden ruhsatlarında olduğu üzere saldırgan madencilik, yangınlardan sonra da devam ettiğini gördüğümüz kayıt dışı ağaç kesimleri, komşu Dalaman Çayı üzerindeki direnişlere konu olmuş Akköprü barajı ve hidroelektrik santrali, Yuvarlakçay'ın turkuaz rengi sularının çevresindeki kirlilik yaratan çok sayıda restoran ve de - köylülerinkiler de dahil olmak üzere- doğaya bırakılan çöpler ekosistemdeki tahribatı derinleştirmektedir. Bu neoliberal etkilerin sonucunda, iklim değişikliğiyle zayıf düşen Sandras Dağı orman ekosistemi, yangına karşı daha da savunmasız hale gelmiştir. Yangınların sonucunda ormanın sesleri yitmiş ve orman kül tabakasına gömülmüştür. Yangın sonrasında sesleri aylarca devam edecek hem biyolojik hem ekonomik önemi olan hummalı bir ağaç kesme faaliyetinin motorlu testere sesidir.

Köyceğiz'de Sandras Dağı ormanlarında yıkıcı etki bırakan yangının etkileri kışın da devam etmiştir. Bölgede yazın gerçekleşen afete bağlı gelişmeler olmuştur. Yangından sonra kesilen, sıyrılan, kökü sökülen ağaçların selleri tetiklediği görülmüştür. Yanan ormanın sıyrılan ağaçlarından oluşan istifler, 2021 sonbaharında sel sularıyla Marmaris'e akmıştır^{xiii}. 2022 yılı Ocak ayının ilk yarısında aşırı yağış alan Köyceğiz Gölü ve Dalyan kanalı taşmıştır. Evler, tarım alanları ve arı kovanları zarar görmüştür^{xiv}. Yine 2022 Ocak ayının ilk haftasında Bodrum'da denizin rengi kararmış, sahil şeridi siyaha bürünmüş ve yazın yanan ormanın küllerinin yağışlarla denize ulaştığı anlaşılmıştır^{xv}.


Kadim çam ormanları, endemik bitkileri ve çağıl çağıl akan akarsularıyla bilinen Sandras Dağı'ndaki 2021 yazındaki orman yangınları, yangının kendisi, yaşadıkları yerleri bir süreliğine terk etmek zorunda kalan köylüler, yangın söndürme organizasyonunda çalışan görevliler, devletin rolü, sosyal medyadaki yankıları, uzak yerlerden yangınları söndürmeye gelenler, ses getiren yangın söndürme uçakları, gönderilen yardımlar ve yanmış ağaçların ekonomik değeri

ile birlikte, sadece bir doğa olayı, bir afet olmanın ötesinde oldukça geniş etkileri olan bir toplumsal olaydır. Fakat içinde bulunduğumuz kapitalosen koşullar düşünöldüğünde, orman alanlarındaki yangınlar ve dışarıdan gelen müdahalelerle değişimin hızının arttığını ve ormanların kendilerini yenilemesinin imkânsız hale gelmeye başladığını görmekteyiz.


Ormanlar, medeniyetten uzak güzel bir manzara, bir piknik alanı veya kesilip tarım sahası açılacak alanlar değildir. Dinamik yaşamlar ihtiva ederler. Bu yaşamlar insanların yaşamıyla iç içedir. Orman yanabilir. Sel gelebilir. Haşereler basabilir. Suları çekilebilir. Su kaynakları ortaya çıkabilir. Toprak kaymaları olabilir. Yeni ağaçlar filizlenebilir. Endemik türleriyle beraber yaşayabilir. Keçi, domuz, tilki, şahin, ayı, sincap gibi hayvanları yer değiştirebilir. Doğal nedenlerle yangın olup göklere kıvılcımlar ve kozalaklar saçabilir, kendisini yenileyebilir. Kendi akışına bırakıldığında ormanların sürdürülebilir nitelikleri öne çıkar. Fakat son yıllardaki orman yangınları, derinleşen iklim krizi nedeniyle bu doğal durumdan geri dönülemez bir sapmaya işaret etmektedir. Bu durum, neoliberal politikaların etkileriyle beraber orman ekosistemlerini tehlikeye atan ve buralarla ilişkili insan varlığını imkânsız hale getiren ekososyal bir krize işaret etmektedir.

ORCID ID

Mehmet BOZOK

 Orcid ID: 0000-0002-9841-6324

Nihan BOZOK

 Orcid ID: 0000-0002-8217-4711

Declaration of Conflicting Interests

The authors declared that there were no conflicts of interest with respect to the authorship or the publication of this article.

Çıkar Çatışması Beyanı

Yazarlar bu makalenin yazarlık veya yayımlanmasına ilişkin olarak hiçbir çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

KAYNAKÇA

- Aleksiyeviç, S. (2017). *Çernobil duası: Geleceğin tarihi* (A. Takanay, Çev.). İstanbul: Kafka Yayınları.
- Chamovitz, D. (2018). *Bitkilerin bildikleri: Dünyaya bitkilerin gözünden bakmak* (G. Koca, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Çanakçıoğlu, H. (1985). *Orman koruma*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Orman Fakültesi Yayınları.
- Davis, W. (2018). *Yol bilenler: Kadim bilgeliğin modern dünyadaki önemi* (A. Terzi, Çev.). İstanbul: Kolektif Yayınları.
- Erensü, S. (2016). Neoliberalleşmenin doğası, doğanın neoliberalleşmesi: Su-enerji rabıtası üzerinden neoliberalizm ve müphemlikleri. İçinde, C. Aksu, S. Erensü ve E. Evren (Der.). *Sudan sebepler: Türkiye’de neoliberal su-enerji politikaları ve direnişler*. (ss. 37-64). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Gürsoy, A., Kırımlı, Y., Ata, C., Toros, A., Akıncı, E. Yılmaz, A., Bozok, N. (2017). *Türkiye’de orman köyleri üzerine sosyal antropolojik araştırma nihai rapor*. TÜBİTAK SOBAG 1001 Proje No: 114K125.
- Hanson, T. (2020). *Arıların bildikleri ve dünyamızdaki yaşam için önemleri* (K. Güleç, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Haraway, D. J. (2010). Ucubelerin vaatleri: Uygunsuz/laşmış ötekiler için bir yenilenme politikası. İçinde, G. Pular (Der. ve Çev.). *Başka yer: Donna Haraway’dan Seçme yazılar*. (ss. 120-195). İstanbul: Metis Yayınları.
- Haraway, D. J. (2020). *Tıpkı bir yaprak gibi: Donna J. Haraway ile Thyrza Nichols Goodeve söyleşi* (A. Bora, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Harsin, J. (20.12.2018). Post-truth and critical communication studies. *Oxford Research Encyclopedia of Communication*. Oxford University Press. <https://oxfordre.com/communication/view/-10.1093/acrefore/9780190228613.001.0001/acrefore-9780190228613-e-757> Erişim, 18.12.2021.
- İstanbul Üniversitesi - Cerrahpaşa (2021) Orman Fakültesi orman yangınları çalıştay sonuç bildirgesi. İstanbul. <https://cdn.istanbulc.edu.tr/FileHandler2.ashx?f=iuc-yangin-calistayi-sonuc-bildirgesi.pdf>
- Kreps, G. A. (1998). Disaster as a systemic event and social catalyst. İçinde, E. L. Quarantelli (Der.). *What is a disaster? Perspectives on the Question*. (ss. 25-50). New York: Routledge.
- Küçükosmanoğlu, A. (1990). Kızılçam-orman yangınları ilişkisi. *İstanbul Üniversitesi Orman Fakültesi Dergisi*, 40:4, 67-84.
- Latour, B. (2008). *Biz hiç modern olmadık* (İ. Uysal, Çev.). İstanbul: Norgung Yayınları.
- Latour, B. (2019). *Rota: Politikada yönümüzü nasıl bulacağız* (O. Türkay, Çev.). İstanbul: Kolektif Yayınları
- Latour, B. (2021). *Toplumsal yeniden toplama: Aktör - ağ teorisine bir giriş* (N. Bingöl, Çev.). İstanbul: Tellekt Yayınları.
- Latour, B. (2004). *Politics of Nature: How to bring sciences into democracy*. (C. Porter, Çev.). Cambridge: Harvard University Press.
- Liverman, D. M. ve Vilas, S. (2006). Neoliberalism and the environment in Latin America. *Annual Review of Environment and Resources*, 31(1), 327-363.
- Meyfroidt P. ve Lambin, E. F. (2011). Global forest transition: Prospects for an end to deforestation. *Annual Review of Environment and Resources*, 36(1), 343-371.

- Plumwood, V. (2014). Nature in the active voice. İçinde, G. Harvey (Der.). *The Handbook of contemporary animism*. (ss. 441-453). New York: Routledge.
- Redo, D., Millington, A., ve Hindery, D. (2011). Deforestation dynamics and policy changes in Bolivia's post-neoliberal era. *Land Use Policy*, 28(1), 227–241.
- Zeybek, S., O. (2016). Fenni ormancılığın keçiler ve köylülerle imtihanı: Sömürge imparatorluklarından ulus devlete orman koruma. *Toplum ve Bilim (137)*, 129-153.
- Zizek, S. (2021). Sosyalizme son çıkış (Ö. Karakaş, Çev.). <https://terrabayt.com/yasam/sosyalizme-son-cikis/> 29.11.2021 tarihinde erişildi.

ⁱ 2021 yazı, yangınların yanı sıra dünyada ve Türkiye’de Covid-19 pandemisinin devam ettiği, her biri ekosistemdeki krizleri daha da derinleştiren Marmara Denizi’nde müsilaj, Batı Karadeniz’de seller, Akdeniz ve Ege’de öldürücü sıcaklar gibi felaketlerin yaşandığı bir dönem olmuştur.

ⁱⁱ Bu makale önemli ölçüde, UNDP GEF SGP kapsamında Sürdürülebilir Yaşam ve Yeşil Gelecek Derneği ile beraber Doç. Dr. Nihan Bozok koordinatörlüğündeki bir ekip tarafından gerçekleştirilen “2021 Muğla Orman Yangınları - İşbirliği İçin Yüzey Taraması” (Proje No. TUR/SGP/OP7/Y1/CORE/BD/21/16PI) adlı araştırma projesi çerçevesinde toplanan verilere dayanmaktadır.

ⁱⁱⁱ 2021 orman yangınları Türkiye, Yunanistan, İtalya, Kıbrıs ve Cezayir gibi Akdeniz çanağındaki ülkelerden Kuzey Amerika, Güney Amerika’ya, Afrika’ya, Avustralya’ya ve Çin ve Rusya’ya kadar geniş coğrafyalarda etkili olmuştur. <https://www.aa.com.tr/en/world/wildfires-ravaging-forestlands-in-many-parts-of-globe/2322512> Erişim, 27.11.2021.

^{iv} Toplumsal ilişkiler ve doğayı iç içe geçiren, toplumsalı ormanlara, laboratuvarlara, nesnelere, makinalara, doğru genişleten aktör-ağ kuramı, içeriği ve sınırları muğlak bir toplum fikriyle insanın dünyaya ilişkin sorumluluğunu hafifletmez. Aksine Latour, bu tür bir toplumda “oyuncular yalnızca insanlardan oluşmuyor. Bir yandan da insanlara kendileri için çok daha önemli bir rol düşüyor” der (2019, s. 51). Bu bakımdan Latour’un kuramı politiktir. Onun eylemlilik önerisi politik ekolojinin eleştirilerine ve yeni rotalarına dayanır. Doğaya ilişkin politikaları, *Politics of Nature: How to Bring Sciences into Democracy* (2004) ve *Rota: Politikada Yönümüzü Nasıl Bulacağız* (2019) gibi çalışmalarında tartışmaktadır.

^v Haraway “kapitalosen” kavramını, insanın son yüzyıllarda jeolojik bir kuvvet kadar etkinlik kazanarak dünyayı olumsuz yönde dönüştürme kapasitesini anlatan Antroposen kavramına eleştiri olarak geliştirmiştir. Haraway dünyaya ve doğaya zarar verenin herhangi bir özne veya anonim bir herkes olmadığını, ataerkil kapitalizmden çıkar elde edenlerin tahribatın sorumlusu olduğunu söyler. Bu tartışmaya giriş için şu yazı iyi bir başlangıç olabilir: <https://terrabayt.com/yasam/sistemi-adlandir-antroposenler-kapitalosen-alternatifi/> Erişim 20.12.2021.

^{vi} <https://terrabayt.com/yasam/firtinanin-gobeginde-donna-haraway-ile-roportaj/> Erişim, 28.11.2021.

^{vii} Köyceğiz-Dalyan hattındaki endemik sığla ormanlarını ve etraflarındaki yaşamı 2017 yazından beri takip etmekteyiz. 2021 yazı başlarında, yangın başlamadan önceki günlerde bölgedeki sığla ormanları üzerine niteliksel bir araştırma gerçekleştirdik. Bölge hakkında yürüttüğümüz çalışmanın ilk bulguları üzerine yaptığımız sunum için bkz. Bozok, N. ve Bozok, M. (31 Ağustos – 3 Eylül 2021). Deforestation of a Sweetgum Forest and Ecosocial Crisis Under the Capitalist Ruins: The Case of Köyceğiz-Dalyan Region in Turkey. *15th Conference of the European Sociological Association*. Barselona, İspanya: European Sociological Association.

^{viii} https://www.ttb.org.tr/haber_goster.php?Guid=6cb021b8-f4ef-11eb-b36a-a9b697cf4c0b Erişim 12.10.2021.

^{ix} <https://www.indyrturk.com/node/395461/haber/savc%C4%B1l%C4%B1ktan-help-turkey-etiketiyile-yap%C4%B1lan-payla%C5%9F%C4%B1mlara-soru%C5%9Fturma> Erişim, 15.12.2021.

^x <https://terrabayt.com/yasam/sosyalizme-son-cikis/> Erişim, 29.11.2021.

^{xi} Sandras Dağı'nda olivin madeni çıkarmak için tahsis edilen on dokuz maden alanında otuz üç bin kızılçam ağacı kesilmesi planlanmaktadır.

<https://haber.sol.org.tr/haber/sandras-daginda-33-bin-cam-agacini-katledecekler-24323> Erişim, 28.11.2021

^{xii} <https://www.haberler.com/turkiye-nin-2-yagis-alan-ili-artik-mugla-degil-14416157-haberi/> Erişim, 16.12.2021

^{xiii} <https://yesilgazete.org/marmariste-sele-yandiktan-sonra-kesilip-ortaya-sacilan-kokleri-sokulen-agaclar-neden-oldu/> Erişim, 08.12.2021

^{xiv} <https://www.trthaber.com/haber/turkiye/koycegiz-golu-tasti-ev-ve-is-yerlerini-su-basti-644430.html> Erişim, 12.01.2022

^{xv} <https://www.gazeteduvar.com.tr/gecen-yaz-yanan-ormanlarin-kulleri-bodrum-plajlarina-vurdu-galeri-1548418> Erişim, 08.01.2022

Bernard Stiegler'in Teknoloji Felsefesi Problemleri: Algoritmik Yönetimsellik ve Bilişsel Proleterleşme

Emre ŞAN¹



¹ Assoc. Prof. Dr., İstanbul 29 Mayıs University, Faculty of Letters, Department of Philosophy
(ORCID ID: 0000-0003-2654-9707)

Özet

Dijital teknolojiler nesnelere, başkalarıyla ve kurumlarla kurduğumuz pratik ilişkileri ve kendi kendimizle kurduğumuz zihinsel ilişkiyi dönüştürür. Çağdaş teknoloji felsefecileri için zihin teknolojileri eleştirisi felsefi bir problem olarak ortaya çıkar. Bu bağlamda öncelikle Günther Anders'in üçüncü endüstri devrimi çağında teknolojinin tarihin öznesi haline gelmesi argümanını ele alacağız. Ardından Antoinette Rouvroy ve Thomas Berns'in ortaya koydukları algoritmik yönetimsellik kavramını inceleyeceğiz. Antoinette Rouvroy'a göre algoritmik yönetimsellik, siyasete, hukuka ve toplumsal normlara dayanmak yerine büyük veri yığınlarının algoritmik olarak işlenmesiyle kurulan bir toplumsal iktidar biçimidir. Bernard Stiegler'in algoritmik yönetimsellik kavramını yorumlayışı ve ardından bilişsel ve duygusal proleterleşme betimlemesi makalemizin kuramsal çerçevesini oluşturacak. Son olarak, Stiegler'in Kant'ın saf aklın eleştirisine referansla, teknolojik aklın eleştirisi ismini verdiği, yirmibirinci yüzyılda dijital teknolojilerin ve yeni endüstri modellerinin şekillendirdiği düşünme biçiminin krizi fikrini yorumlayacağız.

Anahtar Kelimeler: Dijital teknolojiler, algoritmik yönetimsellik, bilişsel ve duygusal proleterleşme, farmakoloji.

Problems of Bernard Stiegler's Philosophy of Technology: Algorithmic Governmentality and Cognitive Proletarianization

Abstract

Digital technologies transform the practical relationships we establish with objects, others, and institutions, as well as the mental relationship we establish with ourselves. For contemporary philosophers of technology, the critique of technologies of the mind arises as a philosophical question. In this context, we will first consider Günther Anders' argument that technology has become the subject of history in the era of the third industrial revolution. Then, we will analyze the concept of algorithmic governmentality, put forward by Antoinette Rouvroy and Thomas Berns. Antoinette Rouvroy argues that algorithmic governmentality is the idea of a government of the social world that is based on the algorithmic processing of big data sets rather than on politics, law, and social norms. Bernard Stiegler's interpretation of this concept and the description of cognitive and emotional proletarianization, will form the theoretical framework of our article. At the end, we will interpret what Stiegler calls, with reference to Kant's critique of pure reason, the critique of technological reason, and the idea of the crisis of the way of thinking shaped by digital technologies and the new industrial models in the 21st century.

Keywords: Digital technologies, algorithmic governmentality, cognitive and emotional proletarianization, pharmacology.

Corresponding Author / Sorumlu Yazar

Emre ŞAN

Assoc. Prof. Dr., İstanbul 29 Mayıs University, Faculty of Letters, Department of Philosophy

E-mail / E-posta

esan@29mayis.edu.tr

Manuscript Received / Gönderim Tarihi

April 13, 2022 / 13.04.2022

Revised Manuscript Accepted / Kabul Tarihi

May 28, 2022 / 28.05.2022

To Cite This Article / Kaynak Göster

Şan, E. (2022). Bernard Stiegler'in Teknoloji Felsefesi Problemleri: Algoritmik Yönetimsellik ve Bilişsel Proleterleşme, *ViraVerita E-Journal: Interdisciplinary Encounters*, Vol. 15, 105-135.

Bernard Stiegler'in Teknoloji Felsefesi Problemleri: Algoritmik Yönetimsellik ve Bilişsel Proleterleşme

Zihnin Krizi

Paul Valéry, 1919 yılında yazdığı *La Crise de l'esprit* (1978) eserinde Birinci Dünya Savaşı'nda Avrupa medeniyetinin neredeyse öldüğünden ve bilginin onu kurtarmadaki yetersizliğinden söz eder. Ona göre savaşın ardından gelen ve belirgin olan yönetim ve ekonomi krizinin arka planında betimlenmesi ve kavranması daha güç olan zihinsel bir kriz bulunmaktadır. Avrupa'nın karşı karşıya kaldığı yıkıma yol açan aklın, bilimin, bilginin ve tavrın berisinde zihnin temel müphemliği (*ambiguité fondamentale*) bulunur. Valéry'nin kriz fikrini yorumlayan Fransız filozof Bernard Stiegler'e göre, zihin, Platon'un yazı hakkında hem teknik hem de rasyonel akıl betimlemesi yapması gibi, bir tür *farmakondur*; hem çare, hem dert, hem ilaç, hem zehirdir (2010, s. 21). Stiegler'e göre felsefe problemleri filozofun yaşadığı zaman hakkında söz söylemeli ve geleceğe dair perspektif açmalıdır. Bu perspektifin amacı elbette gelecekteki problemlerle hesaplaşmaya başlamaktır. Yirmibirinci yüzyılda zihin teknolojileri (*technologies de l'esprit*) tıpkı Valéry'nin işaret ettiği gibi yönetim ve ekonomi ile bağlantılı bir problemdir ve zihin teknolojilerinin hem tarihsel kökeni hem de günümüzdeki tezahürü açıklığa kavuşturulmalıdır (Stiegler, 2012a, s. 16).

Fenomenolojinin kurucusu Husserl, Valéry'den kısa bir süre sonra yirminci yüzyıla dair üç krizden söz eder: Doğa ve insan bilimleri olarak bilimler krizi; özel bir bilim olarak felsefenin krizi ve anlamın krizi ile birlikte gelen kültür krizi (1976). Söz konusu krizlerin temelinde tıpkı Valéry'de olduğu gibi zihnin müphemliği, yani hem çare hem de dert olması bulunur. Alman filozofa göre ondokuzuncu yüzyılın sonunda bilimin geçirdiği dönüşüm bilimsel kesinlik ve araçsal rasyonalizm arasında bir ikilik ortaya çıkarır. Bu yüzden fenomenoloji kesin olan ve kesin olma iddiasında olan arasında ayırım yapan eleştirel bir felsefedir. Fenomenolojinin söz konusu tavrı Husserl'in ve Heidegger'in modern bilim ve teknik eleştirilerinin kaynağında yer alır.

Husserl'e göre modern bilimin naif nesnelci ve doğalcı varsayımları onun kesin bir bilim olmasını engeller ve onu yaşam dünyasına karşı körleştirir. Husserl bilimin rasyonel kökeni ve onun akli doğallaştıran hesaplayıcı düşünceye dönüşümü arasında geri döndürülebilir bir süreç görürken, Heidegger'e göre hesaplayıcı düşüncenin bilim üzerindeki tahakkümü bizzat bilimin

özüne aittir ve kaçınılmazdır. Bilindiği gibi Heidegger, modern teknolojiye hakim olan tavrı *Tekniğe İlişkin Sorgulama* metninde *Ge-stell* (çerçeveleme) olarak betimler (1998, s. 62). *Ge-stell* her şeyin sınırsızca hesaplanabilir bir çıkara uygun olarak dönüştürüldüğü bir kullanım alanı olarak teknolojinin özüdür. Heidegger modern teknolojinin gelişimini, 23 Eylül 1966'da (ölümünden sonra yayımlanması kaydıyla) *Der Spiegel*'e verdiği söyleşide şöyle dile getirir: “*Ge-stell*'in saltanatı şu anlama geliyor: İnsan tekniğin özünde kendini gösteren ve kendisinin egemen olmadığı bir gücün kesin talimatı, talebi ve denetimiyle karşı karşıyadır. Bizi bunu görmeye ulaştırmak: Düşünce daha fazlasını yapma iddiasında değil. Felsefe sonuna geldi” (1993, s. 30). Heidegger'e göre felsefenin sonunu hazırlayan şey onun metafizik olarak tamamlanmasıdır. Söz konusu tamamlanma, bilimselliğin modern toplumdaki temel tezahürü olan tekniğin varolanların bütününe yayılmasıyla gerçekleşir.

Peki yirmibirinci yüzyılın başında, yani günümüzde akıl ve teknik ilişkisini nasıl betimleriz? Öncelikle yeni bir akıl çağı olması beklenen yüzyılın başında aklın krizine tanıklık ediyoruz. Gelgelelim kendimizi içinde bulduğumuz zihinsel kriz durumunu kavramak hiç kolay değil. Böyle bir durumda düşünme ne yapar? Aklın krizi üzerine felsefi düşünüm kaçınılmaz olarak felsefenin bizzat kendisi, kendi krizini betimleme imkânı ve bu krize çare olma becerisi üzerine düşünümdür. Kriz üzerine felsefi düşünüm anlamında kritik, günümüzde düşünmemizi gerektirecek şekilde bizden talepte bulunan şeyi ortaya çıkarır. Şu halde dijital teknolojiler ve yeni endüstri modellerinin şekillendirdiği düşünme biçiminin krizi ve teknolojik aklın eleştirisi felsefi bir zorluk olarak ortaya çıkar. Bu çağrının hedefleri arasında geleceğimizi biçimlendirmede baskın rolü üstlenmiş endüstriyel teknolojiler ve bireysel ve kolektif yönelimler arasındaki bağlantı bulunur.

Şu hâlde, endüstriyel teknolojiler üzerine üç ciltlik *İnsanın Eskimişliği* eserinin yazarı Günther Anders'in (1902-1992) analizleriyle başlayabiliriz. Günther Anders, Alman ve Frankofon felsefe literatürü haricinde diğer teknoloji felsefecilerine göre daha az bilinen bir düşünürdür. Bu durum Anders'in akademiden uzak olması ve kendine has yazım tarzı ile açıklanabilir (Babich, 2021, s. 27). Husserl'in doktora öğrencisi olan ve Heidegger'in derslerini takip eden Anders'in analizleri teknolojinin insanın bireysel ve kolektif deneyimleri üzerine yoğunlaşır.

Anders üçüncü endüstri devrimi çağında teknolojinin tarihin öznesi haline gelmesi argümanını şöyle açıklar: “Bundan böyle, tarihsel evremizde diğer şeylerin yanı sıra teknoloji de var, denemez. Aksine vaka şudur: Artık tarih, ‘teknoloji’ denen Dünya ahvalinde

gerçekleşmektedir. Teknoloji, tarihin öznesi haline gelmiştir. Biz insanlara ise sadece 'tarihe iştirilmişlik' kalmıştır" (Anders, 2018, s. 9). Söz konusu değişim insanın tüm pratik ve teorik etkinlikleri için öylesine yoğundur ki artık eskisi gibi insan doğasından söz etmek sorunludur. Dolayısıyla insan teknolojik devrimler karşısında eskimiştir, antika hale gelmiştir. Teknik artık öngördüğümüz değil arkasından izlediğimiz bir süreçtir. Ne var ki yazara göre rasyonelleşme olarak adlandırılan üçüncü endüstri evresi nihai ve dönüşsüzdür, yani bir sona işaret eder. Bu yüzden teknolojinin getirdiği altüst oluşu tersine çevirmek ve insanların insiyatifi nasıl ele alacakları felsefenin başlıca sorunudur.

Bu bağlamda Anders'e göre üçüncü endüstri devriminin belirleyici ânı, insanlığı tarihte ilk kez kendi yok oluşunu üretecek konuma getirmiş olan atom bombasıdır (2018, s. 23). Nükleer silahın icadından sonra, "bütün insanlar ölümlüdür" önermesinin yerini "insanlık bütünüyle öldürülebilirdir" fikri alır. Geri döndürülemez olan bu tarihsel süreçte bütünlüğü içinde insanlığın ölümünden kurtulmanın tek bir yolu vardır: Nükleer silah kullanımının neden olabileceği felaket ânını sürekli olarak geciktirmek. İşte Anders'in işaret ettiği çöküş çağı budur. Dolayısıyla Anders nükleer savaşı uluslar arasındaki diğer savaşlar gibi görmez. Onun için önemli olan, nükleer kıyametin kazalar, teknolojik hatalar veya rastgele siyasi krizler tarafından, yani insanın özgür iradesiyle kontrol edemediği olaylar tarafından tetiklenebileceğidir: "Çağ değişimleri çağı 1945'ten sonra kapanmıştır. Artık öyle bir çağda yaşıyoruz ki bu, başka çağlardan önceki bir çağ değil, bir 'mühlettir'" (2018, s. 24). Alman düşünürün ifadesiyle, insanların yirminci yüzyıldaki temel acizlik durumu Prometheusçu utanç içinde olmaktır.

Fakat Anders teknolojiyi günah keçisi ilan etmez. Ona göre asıl soru teknolojiyi özgürce kullanıp kullanmadığımız sorusudur çünkü teknoloji karşısında insanlar proleter konumundadır. Anders'e göre "teknolojinin tarihi karşısındaki tarihsel rolümüz, proletaryanın, egemen sınıfın tarihi karşısındaki tarihselliğinden farklı değildir" (2018, s. 357). Dolayısıyla onun karşısındaki konumumuz bir işçinin başında çalıştığı makine karşısındaki konumu gibidir. Makine işçisinin, makinenin önceliğini, otoritesini ve bağlayıcılığını kabul etmesi, ona ayak uydurması gibi teknolojik düzene ayak uydurmak zorundayız.

Dijital Teknolojilerin Yükselişi ve Yeni Sorular

Teknolojik devrimler, Thomas Kuhn'un bilimsel devrimler hakkında ifade ettiği paradigma değişimleri gibi gerçekleşmez. Teknolojik modellerin geçerlilikleri epistemik değerlerinden

değil kullanışlı olmalarından ileri gelir. Ne var ki bu durum teknolojik devrimlerin arkasında belli bir rasyonalite olmadığı, onlara yönünü veren tek şeyin araçsallık olduğu anlamına gelmez. Teknoloji tarihçisi Bertrand Gille'in ifade ettiği gibi teknik bir sistem belli bir gelişme aşamasına geldiğinde, yani teknik bir devrim gerçekleştiğinde toplumsal sistemleri altüst eder. Gille'e göre "bilimsel keşfin teknik icada ve bunun da teknik inovasyona dönüşümü arasındaki gecikme süresi giderek kısalmaktadır" (1978, s. 19). Şu hâlde icat ve inovasyon ilişkisi tersine dönmüştür. Endüstri devriminden önce belli bir icadın uygulanabilmesi için ekonomik ve toplumsal şartların hazır olması gerekirdi. Diğer bir deyişle teknik sistemlerin dönüştürücü dinamiği ve kurumların ve yasaların reformlarını sağlayan toplumsal sistemler birbirleriyle uyum içindeydiler. Oysa endüstri devrimi ile birlikte icat artık inovasyon arzusunun ürünü haline gelir. Gille'e göre söz konusu değişimi bir teknik sistemden diğerine geçiş olarak kavramak gerekir ve bu geçiş ilişkide olduğu toplumsal düzende yaşam tarzına, ekonomiye, siyasete, sembolik üretime ve bilginin dolaşımına dair yeni imkânlar açtığı gibi yeni sorunları da beraberinde getirir.

Bu duruma örnek olarak dijital teknolojilerin iletişim hızı ile insan zamanın ritmi arasındaki orantısızlığı gösterebiliriz. Stiegler'in "Antroposenden Çıkmak" metninde dikkat çektiği gibi, "günümüzde sayısallık (*numérique*), 200.000 km/sn, yani ışık hızının 2/3'üne ulaşmıştır ki bu, sinirsel akıştan dört milyon kez daha fazladır" (2019, s. 206). Dijital teknolojilerin gerçekliği düzenleme, adlandırma, ölçme, hesaplama, kodlama işlemlerinin hızı karşısında insanın sembolik alışveriş akışı boy ölçüşemez. Her şeyin hızlı ve dolaysız bir şekilde iletildiği ve paylaşıldığı çağda, aklın işlevinin, düşünmenin, ve yargılamanın nasıl etkileneceği önemli bir sorudur. Bu yüzden teknoloji felsefesi, psişik ve kolektif bireyselliklerin bu hızlı, derin ve yoğun dönüşüme nasıl tepki vereceği sorusunu sorar.

Gelgelelim, dijital teknolojiye ilişkin soruyu ifade etmede bazı kavramsal güçlükler karşımıza çıkar, bu yüzden yeni betimlemelere gitmek gerekir. Kaldı ki Deleuze'ün iddia ettiği gibi kavram yaratımı bir zorunluluğa cevap verir (2003, s. 292). Fakat bu hiç kolay değildir. Örneğin Deleuze keskin bakışına rağmen ekoloji probleminin aciliyetini görememiştir. Ne var ki onun çağdaşı Guattari *Üç Ekoloji* (1990) kitabında bunu dile getirir. Yakın geçmişte benzer bir kavramsallaştırma ihtiyacını talep eden en önemli teknolojik gelişmelerden biri *World Wide Web*'dir. *Dünya Çapında Ağ* yani Web, internet üzerinde yayınlanan birbirleriyle bağlantılı hiper-metin dökümanlarından oluşan bir bilgi sistemidir. Diğer bir deyişle, Web birbirleriyle konuşan metinlerden oluşan bir kumaştır ve bu alışveriş sürecinde metinlerin

arkasındaki özneler kaybolur. Web'in sayfaları bu hiper-metin içinde birbirleriyle iletişim içindedir. Hiper-metinler standart metinlerden farklı olarak, imaj, fotoğraf, video, tablo gibi içerikleri sunabilir.

Şu halde enformasyon sistemi Web'in ortaya çıkışındaki kitlesel organizasyonu ve onun üretici ve tüketici mantığına dönüşmesini, bilgi teknolojilerinin evrimini, Wikipedia'yı, sosyal medyayı ve arkasındaki kurumları, (Web'in devleri, Google, Apple, Facebook, Amazon ve Microsoft'un kısaltması) GAFAM'ın ve sanal ütopyaların bireysel ve toplumsal etkilerini felsefi bir betimlemenin konusu haline getirmek için makina, araç, teknik nesne gibi kategoriler yetersiz kalır. Yeni bir teknik sistemin gelişmesiyle ortaya çıkan toplumsal ve zihinsel süreçleri düşünmek için eldeki malzemeyi betimlemek ve yeni kavramları incelemek zorundayız.

Şu hâlde yirmibirinci yüzyılın şimdiden mottosu haline gelmiş olan "kişisel veriler dijital kapitalizmin petrolüdür" ifadesini nasıl anlamalıyız? Varolmanın hammadde olması, zihinlerimizin sömürgeleştirilmesi ne demektir? Üçüncü endüstri devrimi çağında sömürülecek hammadde sadece fosil yakıtlar ya da beden gücü değil aynı zamanda zihinler ve kültür dünyasının sembolleridir. Gelgelelim veri fiziksel dünyadaki bir kaynak gibi tüketilebilir bir şey değil aksine kopyalandıkça yeniden üretilen bir şeydir. Bunun yanında kamusal kurumlar tarafından arşivlenen *hard data*'lar ve Web'in devleri tarafından işlenen *soft data*'ların hacmi ve kullanım biçimleri hakkında yeterince saydamlık olduğu söylenemez. Verilerin işlenmesi, ham verilerle onların üreticisi ya da tetikleyicisi olan eyleyen öznelerin tekillikleri arasındaki ilişki hakkında bir şey söylemez. Bunun nedeni verilerin basitçe belli bir gerçekliğin kayıt altına alınmasından çok daha fazlası olmasıdır. Ham verinin oluşması için belli bir işleme ve hazırlık gerekir. Dolayısıyla veri insanlar için ne kadar az anlaşılabilir, kavranabilir olursa o kadar çok hesaplanabilir. Bu yüzden ham verinin anonimleşmesi, temsil ettiği gerçekliğin tekilliğinin izlerini yok etmesi gerekir.

İşte bu yüzden verileri çağdaş felsefenin sıklıkla kullandığı "iz" kavramıyla açıklamak yanlış olur çünkü iz fiziki bir gerçekliğin anısını taşıdığı için en azından belli bir gönderim içinde kalır. Örneğin, mağara resimlerinin hangi amaçla yapıldığına dair tartışmalar bugüne kadar sürmesine rağmen, hayvandan farklı olarak insan elinden çıktıkları için onların anlam içeren iz ve işaretler olduğu konusunda uzlaşılı bulunur. Oysa ham veriler üretim bağlamları açısından tamamen amneziktir. Anamlı göstergelerle bağlantıları kopmuştur. Söz konusu verilerin oluşturduğu *Big data (Büyük Veri)*, belli bir sembolik sisteme bağlı olmadığı gibi onun kullanım koşulları üzerine bir konvansiyon da yoktur. Hangi ham verinin neye işaret ettiğine dair

kararlaştırılmış bir sistem bulunmaz. Ne var ki ham veriler çoğaldıklarında, hacimleri büyüdüğünde işlerlik kazanır, önemli hale gelirler. Enformatik açıdan zayıf, ekonomik değeri olmayan ham veri sadece bir seçenek olarak muhafaza edilir çünkü bugün olmasa bile ileride bir işe yarayabilir. Bu yüzden gittikçe fazla yer kaplamalarına rağmen verileri depolarız. Fakat hiçbir veri vazgeçilmez değildir aksine her veriden vazgeçilebilir. Bu durum akla şu soruları getirir: Bizim için tüm anlaşılabilirliğini, kavranabilirliğini yitirmiş ve ancak çoğaldıklarında işlerlik kazanan verilerle toplumu nasıl rasyonelleştiririz? Verilerin yararlı ya da zararlı kullanımını birbirinden ayırt edecek kriter nedir?

Chris Anderson'un ünlü makalesi "The end of theory: The data deluge makes the scientific method obsolete" (2008) hipotezlerin sınanması ve modellemeye dayalı bilim anlayışının yerine korelasyonun yeterli görüldüğü bir çağın başladığını iddia eder. Şu halde teorik bilginin gerektirdiği neden sonuç ilişkisi yerine iki fenomen arasındaki ilişkinin veriler aracılığıyla korelasyonda olduğunu göstermek almıştır. Bilgi işe yarar olduğu sürece neden sonuç itibarıyla gerekçelendirilmesi gerekmez. Onun yerine verilerin büyüklüğü ve hacmi bilimsel yöntemin gerekçesi haline gelir çünkü elinizde yeteri kadar veri varsa sayılar kendileri konuşmaya başlar. Uygulamalı matematik ve *Big Data* dilbilimden sosyolojiye, ontolojiden psikolojiye, gerçeklerin yorumlanması için geçmişte kullanılan çeşitli araçların yerini alabilir. Bunun en çarpıcı örneği *Google Tercüme*'nin hiçbir dili sentaktik ve dilbilgisel olarak analiz etmeden insan dilinin istatistiksel özelliklerini kullanarak korelasyona yönelik veri toplama tekniğiyle çalışmasıdır. Bu tarz bir çeviri için anlam ya da neden sonuç ilişkisi öncelikli değildir. Böylece verilerin işlenmesi ve istatistik, belli bir vakit alan teorik akıl yürütme yerine hızlı tercüme için yeterli kabul edilir. Anderson'a göre teorik bilginin zahmetli ve vakit alan işleyişin yerine korelasyonları yakalayan algoritmalar geçmiştir. Bilginin ölçülür bir nicelik haline gelmesi elbette kendi başına bir sorun değildir. Fakat bilginin tüm kriterinin nicelik üzerinden belirlenmesi teorik bilgi için sorun yaratır. Bunun sonucu olarak hesaplanabilirlik tüm bilgi alanlarını kapsar çünkü verinin yorum, eleştiri ve teorik bakışa ihtiyacı yoktur, o kendi kendini açıklayabilir. Anderson'un makalesini yorumlayan Jean-Pierre Dupuy'a göre, bilim felsefesi tarihine bakıldığında söz konusu iddialar son derece can sıkıcıdır. Ona göre Emile Meyerson, Karl Popper ya da Thomas Kuhn radikal bir empirizmin çıkmazlarını göstererek bilimsel araştırmada tahminler ve çürütmelerle ilerleyen hipotezlerin vazgeçilemez rollerini göstermişlerdir (Dupuy, 2019, s. 90). Bilimsel kuramlaştırma, korelasyonları yakalayan algoritmalar yüzünden modellemeden vazgeçemez.

Günümüzde yaşamın her alanında giderek yaygınlaşan algoritmaların kökeninde bir problemi çözmek için tasarlanan yol ve yöntem fikri bulunur. Belli bir problemi çözmek amacıyla olası yöntemlerden en uygun olanı seçilir ve işlemler adım adım ortaya konur. Algoritmaların veri toplama ve işleme biçimleri her adımda komutlara göre işleyen süreçlerdir ve tanımı itibarıyla başlangıcı ve sonucu açıkça tasarlanmıştır. Bu tasarlamanın ardından algoritma ve onun üreticisi özneler arasındaki ilişki sonlanır. Şu halde, algoritmaların verileri toplama ve işleme biçimlerinin idrak, akıl yürütme gibi öznel yapılardan bağımsız oldukları için hakiki anlamda bir nesneliği, su götürmez bir gerçekliği olduğu söylenebilir mi? Böyle bir nesnelığe gerçekten karşı çıkılmaz mı? Onunla müzakere etmenin olanakları var mıdır?

Çağdaş filozoflar Antoinette Rouvroy ve Thomas Berns'in Foucault'dan yola çıkarak ortaya koydukları "algoritmik yönetimsellik" (Rouvroy ve Berns, 2013, s. 163) ve Bernard Stiegler'in Marx'tan yola çıkarak ele aldığı "bilişsel ve duygusal genel proleterleşme" (Stiegler, 2012b) betimlemeleri yukarıdaki tespitler ve soruların açığa çıkarılmasında bize yardımcı olacaklar.

Algoritmik Yönetimsellik

Foucault, 1977-1978 yılları arasında Collège de France'da verdiği *Güvenlik, Toprak, Nüfus* (2013) derslerinde "yönetimsellik" olarak adlandırdığı yeni bir iktidar modelini inceler. Bu inceleme 1980'lerden itibaren küresel olarak etkisini gösteren neoliberalizmin pratiği ile ilgili ilk çalışmalardan birisidir. Neoliberalizm sadece iktisadi bir bakışla açıyla açıklanamaz, onun meydana getirdiği "kapitalist özneleşme" biçimleri de betimlenmelidir. Neoliberalizm bireylerin ekonomik düzenle bütünleşmelerini sağlayacak hissetme, davranış ve düşünme biçimlerini, diğer bir deyişle yepyeni bir öznellik biçimini dayatır. Bu anlamda yönetimsellik insan davranışlarını şekillendiren ve bunu zor kullanarak ya da insanlarla müzakere ederek değil, onları özneleştirerek gerçekleştiren, insanların kendileriyle kurdukları zihinsel ilişkiyi manipüle eden bir yönetim biçimidir. Bu anlamda, Foucault'nun gösterdiği gibi yönetsel rasyonalite, nesnelere, başkalarıyla ve kurumlarla kurduğumuz pratik ilişkileri ve kendi kendimizle kurduğumuz zihinsel ilişkiyi dönüştürür. Bu dönüşümün temelinde elbette insanların içselleştirmeleri ve kendi kendilerine uygulamaları için ortaya konan belli bir normatiflik ve onun açığa vurduğu neoliberal rasyonalite vardır. Fransız düşünür, bir araya getirme, ayırma, yığınlaştırma ve yalıtma işlemleri üzerine kurulu yönetimselliğin hangi aşamalarla *demos*'un yeniden inşasını hedefleyen neoliberal rasyonalitenin çerçevesine

yerleştiğini gösterir. Foucault'nun analizleri yirmibirinci yüzyılın başındaki yönetimsellik biçimleri hakkında da düşünmemize yardımcı olur. Örneğin Pierre Dardot ve Christian Laval, *Dünyanın Yeni Akli. Neoliberal Toplum Üzerine Deneme* başlıklı kitapta neoliberalizmin iktisadi bir teoriye indirgenemeyeceğini, aksine “dünyanın yeni akli”na dönüştüğünü iddia eder (Dardot ve Laval, 2018). Bu yüzden söz konusu eser, neoliberalizm ve yönetim sorunu arasındaki ilişkiyi, öznellik, yani yaşama, hissetme ve düşünme biçimimiz çerçevesinde ele alır. Neoliberal rasyonalite başkalarıyla ve kendimizle ilişki kurma biçimimizi belirler (2018, s. 1). Bireylerin tüm varlığını kuşatan, toplumsal yaşamın tüm alanlarına müdahale etmeyi amaçlayan bu belirlenimin merkezindeki norm rekabettir ve yeni rasyonalitenin altın kuralı kişiyi, toplumu ve devlet organizasyonunu bir şirket gibi görmeye dayanır.

Şu halde, neoliberalizmin kendisini hangi tekniklerle yaşam ve düşünme biçimlerine dahil ettiği sorusunu takip ederek, Rouvroy ve Berns'in Foucault'dan yola çıkarak ortaya koyduğu “algoritmik yönetimsellik” kavramını ele alacağım. Tıpkı neoliberal rasyonalite tartışmasının özneleşme biçimleri ve benlik kültürü meselesini içermesi gibi, dijital teknolojilerin rasyonalite biçimi de yeni özneleşme ve bireyleşme meselelerini içerir. Bu bağlamda, neoliberalizmin kendini açığa vurduğu yeni alanlar göz önüne alınarak yapılan “kapitalist özneleşme”nin eleştirisi bize yol gösterebilir (Dardot ve Laval, 2010, s. 45). Bu elbette neoliberal yönetimselliğin yerine geçecek bir yönetimsellik değil daha ziyade ona eklenecek bir rejimin habercisidir. Burada önemli olan yeni rasyonalitenin yukarıda bahsettiğimiz “nesnellik” iddiasının onu daha güçlü ve daha az itiraz edilir kılmasıdır. Dijital teknoloji çağında yönetimsellik artık daha da görünmez hale gelir.

Aslında algoritmik yönetimsellik, geçmişteki iktidar biçimleri gibi insanları bireyleştirerek, onların kişisel izlerini sürerek yönetmez. İnsanların tekil yaşamları ve onların kolektif bağlamdaki yerleri algoritmik yönetimselliğin öncelikli hedefi değildir. Yönetimselliğin kaynağı olan veriler gözetim toplumunda olduğu gibi insanları özneleştirmek yerine insanların potansiyel davranışlarını belirlemeye çalışır. Bu durum elbette insanların kendileriyle kurdukları zihinsel ilişkiyi manipüle eder, onları belli profillerde düşünmeye ve davranmaya sevk eder. Bu davranış ve düşünme kalıpları tüketime yönelik ya da siyasi seçimler için kullanılabilir. Ne olursa olsun söz konusu iktidar biçimin hedefi aktüel olan değil potansiyel olandır. Neoliberal öznenin, bir bedeninin, gerçekleştirebileceği imkânlar, yakalayabileceği fırsatlar ya da göze alabileceği riskler algoritmanın öncelikleridir. İster devletler isterse de özel şirketler için *Big data*'nın önemi burada ortaya çıkar çünkü o artık belirsizliği idare etmeye

yarar. Şimdiyi yönetmek yerine geleceği, belirsizliği idare etmek bu yeni rejimin özelliğidir. *Big data*'nın açtığı yol, fırsatlar ve risklerin keskin biçimde bireyleştiği, öznelerin dijital ikizlerine indirgenerek davranışlarının modellendiği bir topluma sevk eder. Böylece belirsizliklerle müşterek bir biçimde yüzleşmek yerine risklerin sonuçları bireylere yüklenir. Bu yüzden iş bulamamak, hasta olmak, eğitimini tamamlayamamak ve yoksulluk bireylerin sorumluluğundadır.

Bu bağlamda Rouvroy ve Berns, Foucault'un izinden giderek, *Big data*'nın getirdiği yeni analiz ve istatistik korelasyon biçimlerinin toplumsal gerçekliği yakalama ve şekillendirme biçimini "algoritmik yönetimsellik" olarak adlandırır. Algoritmik yönetimselliğin göze çarpan ilk özelliği onun toplumun halihazırdaki normlarından bağımsız olmasıdır fakat bu onun insanların yönelimlerinden tümüyle ayrı olduğu ve kendiliğinden dijital teknolojiden neşet ettiği anlamına gelmez. Söz konusu düşünürlerin amacı, *datamining* yöntemi ile belli bir korelasyon mantığıyla oluşturulan profillerin genel normlar yerine araçsal ilişkiler sistemiyle birbirlerine bağlandıklarını göstermektir. Örneğin dijital çevremizde profillerin çoğalmasını, bolluğunu gördükçe bir profil haline gelme isteğini kendi kendimiz yerine getiririz. Fakat bu araçsallık ilişkisinde hakkımızda ne bilindiğini bilme hakkına sahip olamayız.

Şu halde algoritmik yönetimsellik, bireysel dijital ayak izlerinin toplanmasıyla biriktirilen veriler aracılığıyla ortaya çıkan profillere dayanan yönetim ve iktidar biçimidir. Fakat o bireylere, öznelere değil ilişkilere odaklanır. Bireylerin fiziksel ve dijital davranışları devamlı olarak analiz edilerek profillere indirgenir, ardından hesaplanabilir ve öngörülebilir hale getirilerek otomatikleştirilir. Dolayısıyla o öncelikle bireylerin gelecek tahayyülleri üzerine bir iktidar rejimi olarak tezahür eder. Algoritmik yönetimsellik böylece dijitalleştirilmiş gerçekliği kendi üzerine sıkıştırarak, varoluş rejimlerinin çoğulluğu ve heterojenliğini boğar. Bu yüzden asıl hedef ilişkilerin paradoksal olarak tözselleşip dönüşmesiyle bireyleşmenin önüne geçmektir.

Rouvroy ve Berns algoritmik yönetimselliğin üç "aşaması" olduğunu belirtir (2013, s. 168). Bunlardan ilki çok büyük miktarda verinin toplanması ve veri ambarlarının oluşturulmasıdır. İkincisi veri işleme ve bilgi üretimi, üçüncüsü ise davranışlar üzerinde eylemdir. Algoritmik yönetimselliğin ilk aşaması çok büyük miktarda verinin toplanması ve aralarında sınıflama yapılmadan muhafaza edilmesidir. Zaman akışının teknik olarak geri getirilebilirliği ya da izlenebilirlik *Big data* arşivinin bir parçası haline gelir. Bu bağlamda özellikle izlenebilirlik piyasa ekonomisi için sınırsız bir kaynak oluşturur. Tüketicilerin dikkati

dijital platformlarda sınırsızca yakalanır ve yönlendirilir. “Örneğin, Facebook kullanıcılarından topladığı verileri, algoritmaları ile işler ve kullanıcıların bir sonraki tüketim davranışının olasılığını hesaplar. Veri tabanı, algoritmalar, Facebook’un marka değeri gibi faktörler, Facebook’un, kullanıcılarının davranışlarını tahmin ederek elde ettiği reklam gelirlerini, yani teknoloji rantını oluşturur” (Alemdar, 2022). Veri simsarları yüzünden teknolojinin giderek dijital platformların tekeline girmesi, bilgi üretimi ve paylaşımı açısından radikal sonuçlar doğurur. Bu sonuçlardan en göze çarpanı verilerin otomatikleşmesidir. İkinci aşama ise *datamining*, yani büyük miktarda verinin otomatik olarak işlenmesi ve aralarındaki korelasyonları meydana getirme aşamasıdır. Bu aşamanın özelliği ayrıştırılmamış, heterojen enformasyonlardan basit korelasyonlarla örülmüş istatistik bilgi üretimidir. Son aşama ise algoritmik çoğalmanın, bireysel üretimin sonucu olarak ortaya çıkan enformasyondan farklı olarak, bireysel algılamanın, kavramanın konusu olmadan bireylere uygulanmasıdır. Böylece olasılıklar üzerine yapılandırılan istatistik bilgiler, bireysel davranışların öngörülmesi amacıyla *datamining* sayesinde keşfedilen korelasyonlar zemininde ortaya çıkan profillere uygulanır (Rouvroy ve Berns, 2013, s. 171).

Söz konusu üçlü yapı içerisinde *Big data*’ya dahil veriler istatistiğe dayanan kolektif bir kategorizasyon sayesinde, bireyleri sınıflandırır ve davranışları yönlendirilir. Bu tarz bir kategorizasyon felsefenin aşına olduğu Aristoteles’in ya da Kant’ın yöntemleriyle değil, algoritmik otomatların aşırı hızlı performanslarıyla gerçekleşir. Dolayısıyla veri davranışçılığı öznel yetileri tümünden saf dışı bırakacak bir nesnellik vaadiyle kendi hesaplanabilirlik mantığını dayatır. Söz konusu mantık eşit olmayan her şeyi birbiriyle eşler ve değiştirilebilir hale getirir. İnsan davranışları, eylemleri bütünleştirici bir rasyonalite tarafından sınıflanır ve şeyleşir. Hesaplanabilir veriler bir tür bağışıklık sistemine sahipmiş gibi kabul edilir. Buradaki sorun bireylerin kategorizasyona cevap veremiyor oluşudur. Bu durum aklımıza Foucault’nun sorduğu soruyu getirir: “Kendisi hakkında doğru addedilen bir şeyi kabullenme imkânı veya zorunluluğuyla karşı karşıya kaldığı andan itibaren özne, kendini nasıl deneyimleyebilir?” (Foucault, 2017, s. 14). Bir algoritma bizi yönlendirdiğinde bunu hangi nedenle yaptığını soruşturacak bir eleştirel düşünmeyi ona yöneltemeyiz. Örneğin yön bulma uygulaması size şu yoldan değil de diğerinden gitmenizi önerdiğinde ve önerilen yolun daha uzun olduğu ortaya çıktığında algoritmaya karşı eleştirel düşüncenizi kullanamazsınız. Algoritmanın hangi aşamalardan geçerek, hangi gerekçelerle bu fikri size önerdiğini bilemezsiniz. Belli bir yolculukta küçük bir zaman kaybı söz konusuysen müzakere eksikliği çok önemli

görünmeyebilir ama çok daha ciddi toplumsal bir mesele için algoritmaları dinlediğimizde davranışlarımızı yönlendirecek öneriler büyük problemlere yol açabilir.

Bilişsel Proleterleşme

Aslında algoritmik yönetimsellik, Stiegler'in "genel proleterleşme" adını verdiği betimlemeyi anlamak için bir ön hazırlık olarak görülebilir. Fransız filozof 2015 yılında Centre Georges-Pompidou'da "Digital Studies" başlıklı bir seminerde Rouvroy ile algoritmik yönetimsellik konusunu tartışır ve bu durumun genelleşmiş bir otomatizasyona ve emeğin bütüncül kaybına götüreceğini iddia eder (Rouvroy ve Stiegler, s. 113). Daha sonra yazdığı kitaplarda algoritmik yönetimsellik kavramını sık sık ele alır. Ona göre gerçekliği sürekli nicelikselleştirmek eninde sonunda o gerçekliğin yerine geçecek bir nicelikselleşme meydana getirir. Dolayısıyla algoritmik yönetimsellikteki asıl mesele karar vermenin ortadan kalması nedeniyle iktidarın baskıcı boyutunun görünmez olmasıdır. Onun etkileri neredeyse algılanamaz hale gelmiştir, öyle ki algoritma ve kullanıcı arasında bir tür mahremiyet alanı bulunur. Algoritmalar kullanıcıların ilgilerini ve yönelimlerini yakalayıp, dikkat ekonomisi ağı oluşturur. Bu ekonomi ilgiyi ve dikkati metalara kilitler. Fransız filozofa göre istatistiğin disiplin ve kontrolünden, algoritma ve enformasyonun kontrol edilemezlik durumuna geçiş, mevcut durumu bir boş vermişlik ve inkar atmosferine sokar (Stiegler, 2010b, s. 165). Bu tam bir yönetilemezlik halidir.

Stiegler'e göre temel sorulardan biri şudur: Çalışma insan olmanın varoluş yapılarından biriye, otomatik toplumu ve çalışmanın geleceğini nasıl betimlemek gerekir? (2015, s. 28). Bu bağlamda Stiegler bilgi üretmenin yeni yolu olan veri davranışçılığına dayalı iktidar biçiminin yeni rasyonalitesini Marx ve Engels'den gelen politik ekonomi eleştirisi açısından ele alır. Stiegler, Gilbert Simondon'un *Du mode d'existence des objets techniques* (1958) kitabında yabancılaşmanın epistemik boyutu üzerine analizleriyle başlar. Simondon'a göre proleterleşme bireyselliğin kaybıdır. Stiegler bu durumu şöyle yorumlar: "İşçinin bilgisi makineye öyle geçmiştir ki artık aletlerini kullanarak bireyleşen işçi değildir: Artık alet-makineye hizmet eden o'dur ve ait olduğu teknik sistemin içinde bireyleşmeyi üreten makine, artık teknik bir kişiliğe dönüşmüştür" (Stiegler 2012b, s. 50-51). Simondon'a göre söz konusu teknik kişiliğin oluşumu bir somutlaşma sürecidir, öyle ki endüstriyel nesnelere sistemi ve sosyo-teknik ortam, işlevsel bütünlük sayesinde bu süreçte dönüşüm geçirir. "Proleterleşmiş işçi bu dönüşümden kelimenin tam anlamıyla dışlanmış, ayrı düşmüştür (*dissocié*): Artık bu

dönüşümün bir parçası (*associé*) değildir. Kendini bu dönüşümde bireyleştiremez (*co-individuer*). Bu dönüşümde var olamaz (*ex-siste*)” (Stiegler, 2012b, s. 51). Diğer bir deyişle, ondokuzuncu yüzyılda endüstriyel işçinin proleterleşmesi, kendisini bireyleştirdiği pratik beceri bilgisini (*savoir-faire*), teknik birey olarak işleyen makineye devrederek yitirmesidir. Oysa beceri bilgisi insanın belli bir üretim için kullandığı teknik bilgisidir. Marx ve Engels’in *Alman İdeolojisi*’nde altını çizdiği gibi işçinin teknik bilgisini kaybetmesi onu vasıfsızlaştırır (2013). Stiegler, proleterleşmeyi sadece işçi sınıfının oluşturduğu bir şey değil her türlü ücretli emekçinin karşı karşıya olduğu bir durum olarak yorumlar: “kapitalizmin ve sanayinin, yani *gramatizasyon’un gelişiminin* belli bir arkaik aşamasına dayanan bu tarihsel olgu zamanla, artık sadece makineler değil, aygıtlar, uzman sistemleri, hizmetler ve her türden ağlar, nesnelere ve teknolojik dispozitifler tarafından bilgileri emilen herkesi bu proleterleşme sürecine katarak genişler” (Stiegler, 2012b, s. 53).

Marx’ın ve Simondon’un çalışmalarından hareketle Stiegler, proleterleşme kavramının yirmibirinci yüzyıldaki tezahürlerini betimler ve problemi günceller. Proleterleşme artık sadece ondokuzuncu yüzyıl işçisinin değil otomatizasyona maruz kalan tüm ücretli emeğin problemidir. Bunun için tarihsel olarak proleterleşmenin üç aşamasına denk düşecek üç tür kapitalizm okuması yapar. Bunlardan ilki ondokuzuncu yüzyılda endüstriyel makineleşmenin gelişmesi ve üretimde işlem zincirinin standartlaşması sonucunda ortaya çıkan üretimi kapitalizm ile gelen beceri bilgisinin (*savoir-faire*) proleterleşmesidir. Beceri bilgisi yapmayı bilmek, yapılanın yıkılmamasını sağlamaktır. Oysa fabrikada işçiler makinenin hareketlerini takip etmek zorunda oldukları için beceri bilgisini kaybeder. İkinci aşama yirminci yüzyılda kültür endüstrilerinin ya da radyo, sinema, televizyon gibi kitle iletişim araçlarının gelişmesiyle ortaya çıkan ve sürekli acil ihtiyaçlar doğuran tüketimci kapitalizm ile gelen yaşam bilgisinin (*savoir-vivre*) proleterleşmesidir. Yaşam bilgisi bireyin içinde yaşadığı toplumsal örgütlenmeyi zenginleştiren bilgidir. Dolayısıyla, yirminci yüzyılda beceri bilgisinin yanında yaşam bilgisi ve yurttaş olma bilgisi (*savoir être des citoyens*) tüketici olmaya indirgenir. Kitle iletişim araçları yoluyla yaşamın merkezine yerleşen pazarlama ve reklam biçimleri bireylerin ilgi ve dikkatlerini yakalayan ve davranışları standartlaştıran yaşam biçimleri sunarlar. Aslında André Gorz (1998) ve Guy Debord (1996) her biri kendi ifade biçimiyle tüketim ve tektipleşme arasındaki bağlantıyı ortaya koymuşlardır ama söz konusu tüketimci kapitalizmin bilgi ve hafıza kaybının psişik ve kolektif bireyleşme üzerine etkilerini sorgulamamışlardır. Stiegler’in deyişiyle, psişik bireylerin kendilerini bireyleştirdikleri yaşama bilgilerini kültür endüstrisine

devretmeleri, bilincin zamanının bir tüketim nesnesine dönüşmesi, bireylerin kendilerine özgü tekil varoluş biçimleri icat etme imkânlarını kısıtlar. Bireylerin yaşam bilgileri, yaşam sanatları topluma giydirilen tüketici davranışlarına dönüşür.

Şu halde yirminci yüzyılın analog teknolojileri tüketicilere dönüşen proleterleşmiş üreticilerin yaşam bilgisini proleterleştirir. Bu bağlamda istihdamın düşmesinin yanında tüketicilerin artması ve emeğin payının azalması dikkat çekicidir. Stiegler'in ifadesiyle, "tüketimin hazır alım gücü oluşturmak için yaşama-bilgilerini (*savoir-vivre*) imha edecek şekilde örgütlenişi... önceleri hazır emek gücü oluşturmak için pratik-beceriye (*savoir-faire*) imha etme üzerine kurulu olan sistemi daha tehlikeli hale getirir" (Stiegler, 2012b, s. 41). Teknolojik dönüşüm beklenin aksine insanı insanlıktan çıkaran bir çalışma yaşamı doğurur. İlk iki aşamanın birleşmesiyle ortaya çıkan son aşama ise yirmibirinci yüzyılda dijital ve algoritmik teknolojilerin, "yapay zeka"nın gelişmesiyle ortaya çıkan bilişsel kapitalizmin kuramsal bilgiyi (*savoir-théorique*) proleterleştirmesidir. Stiegler kuramsal bilgiyi şöyle tanımlar: "geçmiş ancak onu tersyüz ederek miras alan ve yeniden harekete geçirerek tersyüz eden, Sokrates'in anamnez adını verdiği ve Batı'da her zaman yapısal olarak yerelliğin ötesine geçen bilgi" (Stiegler, 2019, s. 203). Dolayısıyla kuramsal bilgi geçmişi olduğu gibi reddetmez aksine onu geri çağırır, yeniden hatırlar, zenginleştirir ve derinleştirir. Söz konusu kuramsal bilginin proleterleşmesi Sokrates'ten beri felsefenin merkezinde yer alan müzakere gücünün kaybına neden olur.

Şu halde müzakere ve yorumlama süreçlerinin yerini otomatik karar verme araçları alır. Kuramsal bilginin proleterleşmesi, düşünmenin ve idrakın gerektirdiği zamanın, dijital teknolojilerin aşırı hızı karşısında vasıfsızlaşmasıyla ilgilidir.¹ Söz konusu hiper-endüstriyel çağda, hesaplama ve ölçümün yaşamın her alanına yayılmasıyla tüketici de artık neyi nasıl yapacağını bilmeyen "kullanıcıya" dönüşür. Bunun en çarpıcı örneği özellikle elektronik ortamda dijital sözleşmelerin artık tüketici ile değil "kullanıcı" ile yapılıyor olmasıdır. Böylece yaşamın bütünüyle tüketici ve kullanıcı profiline göre düzenlenmesi hedeflenir. Proleterleşme sürecinde bireyler, bilgiyi paylaşmak ve aktarmak için Agamben'in ifade ettiği gibi davranışları, kanıları ve söylemleri ele geçiren, belirleyen ve yönlendiren "dispozitiflerde" (2007) dışsallaştırılmış prosedürlere bağımlıdır. Bu prosedürler algoritmik yönetimsellik içinde anlaşılır.

Proleterleşme, bireyleri bilgilerinden yoksun bırakan süreci ifade eder. Bu bağlamda, yirmibirinci yüzyılda dijital teknolojiler ile ortaya çıkan bilişsel kapitalizmde proleterleşmeyi

idrakın ve aklın, noetik işlevlerin kaybı olarak anlamak gerekir (Stiegler, 2012b, s. 42). Stiegler'e göre bu durum bilişsel olanın hesaplanabilir olana indirgenmesi, *ratio*'nun akıldan yoksun bir ölçü biçimine dönüşmesidir. Oysa aklın faaliyetinin, hesaplanamaz bir şey ortaya koyarak, bireyleşme süreci oluşturması beklenir. Bir birey teknik nesnede dışsallaştırılmış ve genellikle otomatikleştirilmiş bilgiyi geri almayı ya da yeniden özümsemeyi başaramadığında proleterleşir. Bir bilginin aktarılması ya da öğrenilmesi, psişik olarak bilgiyi içselleştirmiş ve onu ileten belli bireylerin bilgiyi teknik bir nesnede dışsallaştırmalarını varsayar. Söz konusu olan elbette 120artezyen içsellik modelinin dışsallaştırılması değildir. Stiegler'e göre psişik alan, zihnin ya da bireyin içselliğine indirgenemez. Bu yüzden psişik halihazırda öznelarası bir ilişkiyi varsayar. Şu halde psişik "ortamın" kolektif uygulamaları teknik bir nesnede dışsallaştırılmış bilginin başka bireyler tarafından yeniden içselleştirilmesini sağlar. Dışsallaştırılmış bilginin yeniden içselleştirme sürecinde hafıza araçlarının kolektif işleyişlerinin kesintiye uğraması, uygulanmalarının imkânsız hale gelmesi durumunda proleterleşme ortaya çıkar. Oysa hafıza aklın işlevlerinin etkin hale getirilmesinde önemli bir rol oynar çünkü o organize olmuş bilgidir. İleride göreceğimiz gibi hafıza sadece bilgi toplayıp verileri depolamaz bunun yanında olgulara ve olaylara dair bilinçli farkındalık sağlar.

Stiegler yaşam bilgisinin ve kuramsal bilginin kaybindan, kendimize ve başkalarına ihtimam göstermeyi, psişik ve kolektif bireyleşmenin ve bilişsel ve duygusal paylaşımı sağlayan birey-ötesileşmenin (*transindividuation*) aşınmasını, zayıflamasını anlar. Birey-ötesileşme psişik bireylerin birlikte-bireyleşmesinin (*co-individuation*) sonucudur ve kolektif bireyleşmeyi kurar. Söz konusu birey-ötesileşme Stiegler'e göre tüm kolektif anlamlandırmanın (*signification*) ortamıdır ve bireyler için varoluşsal öneme sahiptir. Her tür bilgi, beceri bilgisi, teknik bilgi, yaşam bilgisi, pratik bilgi, varoluşsal bilgi, teorik bilgi "birey-ötesileşme" olarak tanımlanabilir. Bu bilgiler, belli ölçüde müşterek kurallar paylaşan topluluklar tarafından nesilden nesile aktarılır, uygulanır, dönüştürülür. Bireyler bilgileri uyguladıkça, hem kendi kendilerini dönüştürür hem de bilgileri dönüştürür.

Gelgelelim Stiegler'in ifade ettiği gibi, dijital çağın enformasyonu tek kullanımlıktır, düşüncenin nesnesi olamaz ve kolektif olarak aktarılamaz. Örneğin kitle iletişim araçlarındaki haber akışının hızı bilginin özümsemesini değil onun ardına takılıp sürüklenmeyi sağlar. Üzerine düşünülmüş bilgi bir süreç içinde olgunlaşır, oysa enformasyonun "verimliliği" onun zamansallığı üzerinden değil yayılma hacmine göre yani zamanı mekansallaştırma biçimine göre belirlenir. Böyle bir ortamda, her bilginin kısa ömürlü olduğu ve ne geçmişe ait ne de

gelecek için öngörülen bilgilerin gerektiği bir dünyada tarihsellik devre dışı bırakılır. Dolayısıyla enformasyon bireyleri bitimsiz bir "şimdi"ye sıkıştırır, bireyler bebekler gibi sadece "şimdi"de yaşar. Fakat şimdinin tekdüze tekrarı düşünme alanını çoraklaştırır.

Hafıza Tekniği Sorunu ve Farmakoloji

Bir önceki bölümde gösterdiğimiz gibi, teknik bir sistem, toplumsal sistemleri kısa devreye uğrattığında birey-ötesileşme tıpkı kapalı sistemler gibi kendi kendini yıkmaya yönelir. Oysa bir şeyi yapmayı bilmek aslında yaptıklarının sonuçlarından sorumlu olarak toplumsal örgütlenmeyi zenginleştirmek, ona zarar vermemektir. İşte bu yüzden Stiegler'in deyişiyle, etkin düşünme yetimizi ve teorik bilgimizi kaybetmek istemiyorsak, önümüzdeki teknik sisteme yeni bir yeni bir rasyonalite vermenin yollarını aramalıyız (2018, s. 173).

Dijital teknolojiler deneyimleri dışsallaştırma imkânları sunar. Fakat söz konusu dışsallaştırma sadece bir dışa açılma değildir. Fransız filozofa göre zihin, bedenün uzantısı olacak dışsal teknik nesnelere ve insanın dünyadaki eylemlerinden etkilenir. Stiegler tam da bu iddiası sayesinde diğer teknoloji felsefelerinden radikal olarak ayrılır.ⁱⁱ Ona göre teknik, dünya deneyiminde kurucu role sahiptir. Teknik, dünya deneyiminin niteliğini dönüştürmez aksine onu açıklar ve ifade eder. İnsan teknik ve teknoloji ile kurduğu ilişki sayesinde sembolik düzlemi kurar, toplumsallaşır.

Teknik insana dışsal değildir, aksine Fransız antropolog André Leroi-Gourhan'ın ifadesiyle başından beri insanı insan yapan şeydir, insanileşme tekniğın dışsallaştırma sürecidir (1943).ⁱⁱⁱ Stiegler böylece André Leroi-Gourhan'a dayanarak insanın ve tekniğın birbirlerini birlikte kurmaları (*co-constitution*) argümanından yola çıkar. André Leroi-Gourhan'a göre teknik nesnelere kuşaklararası hafızanın dayanağı olan maddi kültürü oluşturarak hafıza öğrenimini ve etkinliğini belirler. Şu halde, teknik insanın kökensel protezidir. Fakat Stiegler için burada protez yitirilen bir organın yerine geçen bir nesne ya da halihazırda var olan yetenekleri artıran, yükselten bir araç değildir. Dolayısıyla alışlagelmiş anlamının aksine Stiegler'in terminolojisinde protez, bedeni insan bedeni olarak kurar. Bir beden olmak, dünyayla ilişkiye artefakt tekniklerle aracılık etmektir. Protez olarak teknik, bedene kökensel bir ilavedir (*supplément*) çünkü o hem bir ek hem de bedeni beden olarak tanımlayan şeydir. Böylece Marcel Mauss'un da ifade ettiği gibi beden insanın ilk teknik aracı olarak ortaya çıkar (1936). İnsanın kökeni halihazırda teknik ve protez olan tarafından ilişkilendirilmiştir. Söz konusu yaklaşım felsefe tarihinde insanın genellikle maddi olmayan özelliklerle tanımlandığını

akla getirdiğimizde daha önemli hale gelir. İnsan genellikle ruh, zihin, kendilik bilinci gibi betimlemelerle tanımlanır. Oysa Stiegler'e göre insanı öncelikle teknik ile ilişkisi içinde tanımlamak gerekir.

Dolayısıyla konuşma, iletişim bizzat bir dışsallaştırmadır. Fakat bu bir iç düşüncenin dışsal ifadesi değildir çünkü bizzat içsel düşünceye ait bilinç dışsallaşma tarafından icat edilir, dışsal artefakt ile ilişkisinde oluşur. Düşüncenin dil ile ifadesi, yani dışsallaştırma, kolektif anlam üretimini sağlar. Bu anlamın kavranması ve yorumlanması ile tekrar içselleştirilmesi teknik bireyleşme sürecinin parçasıdır. İnsan teknik hafızayla bireyleşme sürecine dahil olur. Teknik dışsallaştırma sembolik düzlemin kurucusu olarak insanı insanlaştırır, dünyaya aidiyetini sağlar (Stiegler, 2004, s. 12). Bu yüzden teknik dışsallaştırma kolektif bireyleşme süreçlerini mümkün kılar.

Stiegler'e göre insanın teknik protezlerle kurduğu birlikte kurulma ilişkisi epi-filogenetik hafıza üzerinden ele alınır. İnsana özgü epi-filogenetik hafıza, zihinsel yaşamın teknik araçlarda dışsallaştırılmasıdır. Böylece insan genetik belirleniminin ötesine geçerek teknik hafıza ile düşünmeye ve düşündüğünü ifade etmeye yönelir. Maddi uzantılarla kurulu bu ortam insanın genetik ve somatik hafızası değil yazı, imaj gibi teknik dayanaklara kayıtlı epi-filogenetik hafızasını destekler. Bu hafıza bizzat yaşamadığım bir geçmişi miras almamı sağlayan şeydir. Bu bağlamda sinirsel hafıza, bedensel ve kaslara dayanan hafıza, biyo-genetik hafızanın yanında teknolojik olarak dışsallaştırılan hafıza ayrımı yapmak gerekir.

Söz konusu fikri anlamak için Stiegler'in üçlü geçmişe-yönelim argümanını ele alalım. Fransız filozof hatırlama tekniği (*mnémotechnique*) sorunu adını verdiği sorunu bilinç zamanının bilincin ötesinde mekansallaşması olarak betimler (2012b, s. 19). Bu eleştiriyi Husserl'in *İçsel Zamanın Bilinci Üzerine Dersler*'de (Husserl, 1928) ortaya koyduğu geçmişe-yönelim (*réretention*) ve geleceğe-yönelim (*protention*) teorisi üzerinden ele alır. Husserl'e göre algının temelinde nesnel zamansallıkla açıklanamayacak bir boyut yatar. Söz konusu olan şey zamansal bir ufuktur ve bir kök-izlenim (*Urimpression*) alanına tekabül eder. Bu alan edimsel bir şimdiden ve iki edimsel-olmayan ufuktan meydana gelir ve onda edimsellik ve edilginlik devamlı şekilde birbirine geçer. Geçmişe-yönelim, geçmişin kökensel bilincidir ve artık şimdi olamayan geçmişi tutar, böylece geçmiş ve şimdi bir birlik ve süreklilik oluştururlar. Aynı şekilde, geleceğe-yönelim de yakında şimdi olacak bir geleceği tutar. Geçmişe yönelimler geleceğe dair önceden görmeyi mümkün kılar. Geçmiş sayesinde şimdide geleceği üretirim.

Stiegler'e göre Husserl'in aktardığı algı zamanına (*temps de la perception*) dair ilk geçmişe-yönelim, belleğin anılarını dokuyan anımsama ve hayal gücünün zamanına (*temps de la remémoration et de l'imagination*) dair ikinci geçmişe yönelimi tesis eder. Ne var ki bu iki geçmişe-yönelimin dışında üçüncü geçmişe yönelim vardır. "Üçüncü geçmişe-yönelme, ilk geçmişe-yönelmelerin meydana getirdiği ikinci-yönelmelerin hatırlamaya yönelik bir dışsallaştırmasıdır" (2012b, s. 20). Stiegler'in temel iddiası şudur: Üçüncül hafıza olarak üçüncü geçmişe yönelim birinci ve ikinci geçmişe yönelimlerin kurulumundan her zaman önce gelerek ilk ikisini etkilemektedir (2012b, s. 20). Yeni doğan her bebek halihazırda üçüncü-geçmişe yönelimin biçimlendirdiği bir dünyaya gelir. Üçüncü geçmişe yönelimler, benim dışımda olan ve onları içselleştirdiğim için psişemi oluşturan şeylerdir. Bu içselleştirme/dışsallaştırma döngüsü, hem dünyaya gelen hem de dünya kuran bir dünya-içinde-varlığı oluşturur. Şu hâlde öğrenme dediğimiz şey gelecek dışsallaştırmalar açısından bu tür içselleştirmenin özel durumlarıdır. Örneğin eğitim hayatındaki öğrenme sürecinde yazılan ödevler, elde edilen diplomalar, üretilen tezler, ortaya konan eserler dışsallaştırma biçimleridir. Stiegler bu durumu bireysel zamanın mekansallaşarak kolektif zamana dönüşmesi olarak betimler ve bu zihnin kökensel dışsallaşmasıdır. Örneğin herhangi bir aletin, tarih öncesi döneme ait yontulmuş bir sileks taşının üretilmesi zamanın mekansallaşmasını, zihnin dışsallaşmasını sağlar. Böylece teknik nesne sadece hafızaya destek olan bir uzantı değildir. Teknik ve kayıt altına alınmış hafıza bireyleşmenin koşuludur ve kültür bu aktarımla ortaya çıkar. Dolayısıyla tarih öncesi dönemdeki yontulmuş bir sileks taşı, teknik bir alet olarak hafızayı dışsallaştırır, bireysel deneyimi taşır.

Şu halde hafıza tekniklerinin (mnemoteknikler) neolitikten sonra ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Ardından alfabetik yazının ortaya çıkışıyla sembolik içerikler aktarılabilir duruma gelir. Yazı her şeyden önce bir gramatizasyon aşamasıdır ve düşüncenin zamanının gramatizasyonu hafızanın dışsallaştırılması tarihidir. Bir teknik olarak yazı kaydedildiğinde zamansal olarak akış halinde olan mekansallaşır. Böylece tüm akışlar tekrar edilebilir parçalara bölünür ve yeniden bütünlük kazanmak üzere düzenlenir. Stiegler'in ifadesiyle "dışsallaştırma süreci, yani teknik evrim, hafıza tekniklerinin ortaya çıkmasıyla beraber bir gramatizasyon tarihi olarak somutlaşır. Gramatizasyon süreci *hafızanın teknik tarihidir*, unutan hafıza bu süreçte, hatırlayan hafızada gerilim oluşumunu sürekli yeniden devreye sokar" (2012b, s. 45). Bu demektir ki, gramatizasyon bir tür yeniden üretilebilirlik imkânı sunduğu için teknolojik ilerlemenin seyrini değiştirir.

Özellikle ondokuzuncu yüzyıl boyunca işitsel-görsel algının gramatizasyonu yeni teknolojileri ortaya çıkarır. Stiegler'e göre yontulmuş sileks taşından başlayarak, tüm analogik ve dijital kayıt ve yeniden üretme mekanizmaları gramatizasyona dahildir. Gramatizasyon süreci deneyimin somut alanlarını olduğu gibi aklın (noetik) işleyişine dair süreçleri de dönüştürür. Dışsallaştırılmış hafıza akıl yürütmenin, idealitenin düşünme biçimlerinin koşuludur. Bu demektir ki, tarihin farklı dönemlerinin üçüncül hafıza oluşturma biçimleri o dönemlerin düşünme biçimlerini etkiler. Örneğin harflerle basım tekniğiyle üretilen kitapların yaygınlaştığı onaltıncı yüzyılın teknolojisinin düşünce üzerine etkisiyle, dijital teknolojinin etkisi aynı değildir. Dijital teknoloji, geçmiş teknolojilerden radikal bir biçimde farklı olarak geleceğe yönelimleri kontrol altına alan, manipüle eden yeni bir üçüncül hafıza oluşturur. Söz konusu üçüncül hafıza biçimi otomatikleştirilmiş hesaplama biçimine bağlı bir gramatizasyon biçimini dayatır. Bu demektir ki dijital medya çağında üçüncül hafıza sorunu analog yazı döneminden farklı ele alınmalıdır.

Şu halde Stiegler'e göre felsefenin önündeki görev şudur: Teknolojik olarak dışsallaştırılan hafıza hem psiko-sosyal bireyleşme hem de bireyleşmeden çıkma (*désindividuation*) imkânı olarak ele alınmalıdır.^{iv} Dolayısıyla insanın kendi kendini üretim sorunun kökeninde yukarıda anlattığımız dışsallaştırma, hafıza ve bilginin aşırı-endüstriyeleşmesi sorunu bulunur. Bu yüzden hafızanın ve bilginin denetimi beraberinde yeni bilişsel ve duygusal proleterleşme biçimlerini getirir (2012b, s. 23). Öyleyse dışsallaştırma süreciyle kolektif anlam üretimini mümkün kılan teknik nasıl olur da günümüzde bireyleşme sürecini yok eden bir yapının tetikleyicisi olur?

Tekniğin ikili yapısını anlamak için Stiegler'in farmakoloji argümanını incelememiz gerekir. Stiegler, Platon ve Derrida'dan ilham alarak tekniği farmakon olarak ele alır. Farmakon hem dert, zehir hem de çare, ilaçtır. Toksik (zehirleyici) karakterinin yanında terapötik (sağaltıcı) bir müdahale imkânını barındırır. Dolayısıyla farmakon tekniğin zararlı ve yararlı veçhelerini birlikte düşünmeye imkân verir. Stiegler'in farmakoloji teorisine göre bireyleşme, gramatizasyon süreçleriyle insanın bilgi ve hafızasının dışsallaştırma biçimleriyle dönüşmesi anlamına gelir. Bu dönüşüm içinde unutan hafıza, hatırlayan hafızada gerilim oluşturur (2012b, s. 45). Bilgi bu dışsallaştırma sayesinde gelişirken aynı zamanda kendi kendisini tehlikeye atar. İşte Sokrates'in ortaya koyduğu farmakon sorusu tam da bu duruma işaret eder. Bir yandan teknik dışsallaştırma olarak yazı hafızayı zayıflattığı için gençleri yanlış yönlendiren sofistlerin aracısı gibi görünür, diğer yandan ise aynı yazının bilgiyi kamulaştırması sayesinde kentte

rasyonalleşme süreci meydana gelir. Yazı yasayı ve yurttaşlık yapısını getirdiği için kamusal alanda yorumlama ve eleştirinin önünü açar. Dolayısıyla teknik bir yandan hafızayı zayıflatırken diğer yandan kolektif bireyleşmenin kurucusudur. Şu halde, *Phaidros* diyalogunda, Sokrates'in öne sürdüğü gibi hafızanın dışsallaştırılmasının bir bilgi kaybı oluşu günümüz koşulları için de geçerlidir. Özellikle dijital teknolojilerin muazzam depolama gücünün kullanımı ve insanın bu hatırlama aygıtlarına bağımlılığı genel proleterleşmeye dair sorgulamada önemli bir yer tutar. Stiegler'e göre gramatisasyon indirgenemez biçimde farmakolojiktir. Onun sonucu olan hafıza kaybı "ya etkilediği psişe'yi proleterleştirir; ya da bu psişe'yi, çizdiği yeni birey-ötesileşme devresine sokarak bireyleştirir" (2012b s. 57). Böylece psişik ve kolektif bireyleşmeye teknik bireyleşme eklenir. Şu halde bilişsel faaliyetleri proleterleştiren dijital ilişki teknolojileri aynı zamanda bireylikten-çıkma süreçlerinin önüne geçebilecek bireyleşme ortamlarının kurucusu olabilirler. Söz konusu teknolojiler zamansal akışların ayrıklaştırılmasından, yani zamanı mekansallaştırmadan oluşan gramerleştirme sürecinin bir momentidir. Sözün yazıda, bedensel jest ve mimiklerin makinada gramerleşmesinin bir sonraki adımı psiko-sosyal ilişkilerin bu ağları yöneten şirketlerin ticari çıkarları için gramatisasyonudur. Fakat bu teknolojiler birey-ötesileşmeyi meydana getirebilir, kritik ilişki alanların ve zamanların oluşturulmasını mümkün kılabilir. Dolayısıyla her farmakon gibi birey-ötesileşmeyi engelleyebilir ya da aksine doğru bir siyasal çerçeveye ona imkân sağlayabilirler.^v Stiegler'in kurduğu ve global bir yapıya dönüşen *Ars Industrialis*'in temel amaçlarından biri dijital teknik ve siyaset ilişkisinin teorik veçheleri ve pratik uygulamaları üzerine çalışmaktır.

Dolayısıyla aklın ve idrakin, kuramsal bilginin proleterleşmesine neden olan farmakon, psişik ve kolektif yeni bireyleşme düzenini de mümkün kılar. Bu yüzden tekniğin sadece toksik karakterini ele almak düşünce için uygun değildir. Kültür endüstrisi ve araçsal rasyonalizm eleştirilerin yanında tekniğin mümkün kıldığı kolektif bireyleşme biçimlerini ele almak gerekir. Stiegler'e göre dijital teknolojiler bağlamında sağaltıcı bireyleşmenin icat edilmesi mümkündür. "Dijital ağlar, yani dünyasal ölçekteki bu yeni yazı ağları toplumsal, ekonomik, politik, dinî, estetik çerçeveleri dönüşüme uğrattırırken, hem zehirleyici hem de sağaltıcı etkiler taşır" (Ertuğrul, 2020, s. 125). Örneğin youtube gibi platformlar dikkati ve ilgiyi esirleştiren videolarla dolu olduğu gibi, aynı platform nesiller arası deneyim aktarımını beceri bilgisinin ve yaşam bilgisinin kamusallaşabileceği bir ortam haline gelebilir. Bunun yanında web siteleri büyük ölçüde sadece okunmaya açıktır. Oysa ki okunmayanın yanında kompozisyonu

tamamlayacak şekilde yazılabilir olmaları mümkündür. Şunu unutmamak gerekir ki, Hiper Metin İşaretleme Dili'nin (html) kökeninde sadece pasif bir okuma değil aynı zamanda dahil olma yani yazı da bulunur. Benzer bir şekilde teknik nesnelere analitik işlevlerinin yanında bu işlevi tamamlayacak sentetik işlevlerinin de bulunması teknolojinin farmakolojik niteliğine yansıtılabilir. Bilgi üretimi ve paylaşımı açısından kökeninde kolektif aklın mayası olarak tezahür eden dijital teknolojiler bugün ortaya çıkardıkları krize çare olacak potansiyele sahiptir zira tekniğin farmakolojik yapısı nedeniyle sorun, çözümüyle, kriz de kararla gelir.

Düşünme Ne Yapar?

Sonuç olarak zihin teknolojileri (*technologies de l'esprit*) krizi ve onun üzerine felsefi düşünüm anlamında kritik nasıl anlaşılmalıdır? Stiegler, teknoloji tarihçisi Gille'in makalenin başında bahsettiğimiz tezinden yola çıkarak dijital çağda teknik sistemlerin toplumsal sistemlerle uyumsuz hizalanmalarını (*désajustement*) krizin merkezine yerleştirir. Ona göre söz konusu durum dönemler, *epoklar* arası bir kopuş fenomenine (*phénomène de disruption*) işaret eder (Stiegler, 2010). Stiegler'e göre sayısal ağların ve dijital dönüşümün sonucunda teknik devrimin hızlanması kopuşu ortaya çıkarır. Kaldı ki Zizek'in ifadesiyle "hakiki bir tarihsel kopuşun ardından, geçmişe kolayca dönülemez, hiçbir şey olmamış gibi yola devam edilemez" (2016, s. 193).

Peki bir dönem ya da *epok* olarak adlandırılan zaman dilimin özelliği nedir? Stiegler bir dönem olarak *epok* ile dogmatik tavrı askıya almak anlamına gelen fenomenolojik *epokhe* arasındaki ilişkiyi düşünür. Stiegler'in de içinden çıktığı fenomenoloji hareketindeki filozoflar dünya ile ilişkimizi düşünmek için ona dair realist ve doğalcı tavrı askıya alır. *Epokhe* gerçekliğe yönelik dogmatik tavrı nötrleştirici bir tavır değişimidir. Heidegger'in ifade ettiği gibi söz konusu askıya alma ve düşünmeye başlama tavrı, varlığın tarihi açısından belirleyici düşünce dönemlerine, *epoklara* yol açar. Stiegler'e göre teknik böyle bir *epok* değişimi düşüncesi ile ele alınmalıdır. Fakat bu dönüşüm elbette sadece tekniğin kendisinden değil, onunla kurulan bilişsel ve toplumsal ilişkiden ileri gelir. Bu dönüşüm öncelikle bir *epokun*, dönemin kapanması, yıkılması ile deneyimlenir. Bu bağlamda 1993 yılında teknik sistemi dönüştüren internet *epokhal* katlanmanın birinci kriz anına işaret eder. Tıpkı internet sonrası dünyada olduğu gibi eski çağın ardından yeni bir *epok*, çağ tezahür eder ve bir önceki çağın toplumsal düzenini askıya alır. Burada önemli olan husus, teknik sistemin dönüştürücü gücünün çıkış anında Kantçı terminolojiye göre "quid facti" (olan ne) ve "quid juris" (ne gerekçeyle) ayrımını askıya

almasıdır. Toplumsal sistemler teknik devrimlere ayak uyduramadığında, teknik sistemler ortaya çıkan yasal boşluktan yararlanıp meşruiyetlerini oldu bittiye getirerek geri dönülmesi güç durumlar yaratırlar. Örneğin politik ekonomi bağlamında ucuz ve güvencesiz istihdam biçimi yaratan platform kapitalizmi modelinin, verinin ve bilgi birikiminin 'ne hakla yapıldığı sorusuna cevap vermeden' tekelleşmesiyle halihazırda toplumsal sistemler tarafından üretilmiş çalışma modellerini felç eder. "Özellikle Uber gibi şirketler, yeni ürünlerini gig işçilerinin (Uber özelinde sürücülerin ve kuryelerin) emek süreçlerinde yarattıkları verileri kullanarak geliştirir. Aynı zamanda emek süreçlerinde yaratılan bu veriler, şirketler tarafından işçinin verimliliğini arttıracak modellerin geliştirilmesinde de kullanılır" (Alemdar, 2022). Dolayısıyla hangi hakla sorusunun ya da gerekçelendirmenin yapılmadan amaca ulaşmada kullanılan yolun gerekçe olarak sunulduğu durumlar, içinde bulunduğumuz teknolojik dönemin özelliğidir. Çalışanlar, yazılımlar ve algoritmalar sayesinde denetlenip, performans kriterlerine göre değerlendirilir. Dolayısıyla ortada herhangi bir toplumsal konsensüs olmadan üretim süreçlerinde işçinin denetimi otomatikleşir. Toplumsal sözleşmelerin, kamusal güçlerin teknik sistemlerin dönüşüm hızını yakalayamadığı durumlarda hukuk ve siyaset hep geç kalır. Teknik sistemler tarafından meydana getirilen kesinti bireylere ve topluma bu sistemleri temellük edecek zaman bırakmaz. Platform kapitalizmi şok stratejisiyle bir tsunami gibi önüne kattığı eğitim, sağlık, ekonomi, siyaset gibi tüm alanları derinden dönüştürür.

Fakat bu durumun bir de diğer boyutu bulunur. Yeni çağın düzeninin, yaşam bilgisinin ve kuramsal bilgi biçimin kurulabilmesi için ikinci bir askıya alma hareketi gereklidir. Stiegler ilk askıya alma hareketine yanıt olarak ikinci askıya alma sonucu meydana gelen duruma *ikili epokhal katlanma (double redoublement épokhal)* adını verir. Yeni bir teknik sistem ortaya çıktığında, her zaman zehirlidir çünkü ortaya çıktığı toplumu öncelikle tehdit eder. İkinci aşama, bu zehri bir ilaca, yani bir yaşama sanatına, en çeşitli biçimlerinde bilgiye dönüştüren şeydir. Dolayısıyla bu süreç her seferinde tekil çatallanmalar (*bifurcations*), önceden çizilen yoldan sapmalar içerir. Stiegler *La Société automatique (Otomatik Toplum)* kitabında bu duruma kuralların otomatikleşmesinden çıkma (*désautomatisation*) adını verir (2015, s. 33). Varolan teknik sistemin kesintiye uğramasıyla toplumsal anlamlandırmalar ve bilgi biçimleri sorgulanır. Yeni teknik sistem, toplumsal sistemde kemikleşmiş yapma, yaşama ve düşünme biçimlerini kışkırtır ve dönüşüme sevk eder.

Böylece bir teknik sistemin diğerinin yerine geçmesiyle yeni birey-ötesileşme (*transindividuation*) süreçleri meydana gelir. Birey-ötesileşme, kolektif geçmişe-

yönelimlerden (*retentions collectives*) hareketle kolektif geleceğe yönelimlerin (*protentions collectives*) sağlıklı işlediği bir toplumda mümkündür. Ancak bu durumda teknik sistemlerin ön ayak olduğu gelecek ufkundan söz edebiliriz. Stiegler'e göre felsefenin önündeki asıl problem içinde bulunduğumuz dönemin, bir *epok* yoksunluğu olarak deneyimlenmesi yani ufuksuzluğun kolektif yönelimlerin önünü tıkamasıdır. Dijital platformlar tarafından ilgi ve dikkatin kontrol edildiği, veri davranışçılığının söz konusu kolektif yönelimleri kategorize ettiği bir dönemde yıkıcı bir vaatsizlik ile karşı karşıyayız. Kolektif örgütlenme uzlaşmacı bir rutine indirgenir. İnsanın özerkliği, kolektif örgütlenme, beklentilerdeki yerlerini kaybetmiş ve uzlaşmacı bir rutine indirgenmiştir. Bu yüzden geçmiş, şimdi ve gelecek arasında ağırlık merkezi şimdide sabitlenir. Söz konusu *epoksuzluk* içinde, kolektif geleceğe yönelimleri "boşunalık" ve "inkar" duygusu kaplar. Bunun başlıca sebebi teknik üretim biçimlerince sunulan ve dolaşıma sokulan endüstriyel nesnelere hem gerçek zamanlı, hem de eş zamanlı olarak milyonlarca bilincin ilgisini ve dikkatini çekebiliyor oluşu, yani *hiper-senkronizasyondur*.

Stiegler'e göre dijital teknoloji ile birlikte gelen hiper-senkronizasyonun sonucu olarak birincil ve ikincil hatırlama homojenleşir. Üçüncül hafıza olarak üçüncü geçmişe yönelim, birincil ve ikincil geçmişe yönelimlerin kurulumundan daima önce gelerek algılamayı ve geriye dönük hatırlamayı birleştirdiği için tüm dışsallaştırılmış hafıza teknikleri senkronize olur. Böylece insanlar aynı görsel, işitsel ve zamansal nesnelere maruz kalır. Şu halde, kolektif bireyleşme biçimleri farklılıkların korunduğu *diyakronik* birleşme imkânından yoksun kalır. Stiegler bireysel farklılıkların kaybolduğu kiteselleşmiş topluluk biçimini bir hasta bir toplum olarak tanımlar (2015, s. 102). Böyle bir toplum mimetik bir sürü etkisine sahip yapay bir kalabalıktır. Söz konusu betimlemeyi metnin yukarıda bahsettiğimiz algoritmik yönetimsellik bağlamında düşündüğümüzde ortaya çıkan manipülasyonun yol açtığı siyasal ve toplumsal yıkımı daha iyi anlayabiliriz. Kolektif geleceğe yönelimler, yani geleceğe dair beklentiler otomatikleştiği ve kontrol edilebilir hale geldiği için bireyler kendi koydukları amaçlar ile hareket etme yeteneklerini kaybederler. Böylece genel bir kayıtsızlık, duyarsızlaşma ve sinizmin egemenliği belirgin hale gelir. Hayal gücünün özelliği olan öngörülemez ve hesaplanamaz olanın algoritmik yönetimsellik içinde bir risk faktörüne dönüşmesi bireylerin anlam bulma ve anlam yaratma etkinliğini kısıtlar. Algılama ve hatırlamanın standardizasyonu öngörülebilir ve hesaplanabilir beklenti kalıpları ile işler.

Kapitalizmin bu evresinde çağdaş toplum, hatırlama ve beklenti pratiklerini tutsak eden bir nihilizme teslim olmuştur. Bu durum Stiegler'e göre Antroposen kavramı ile anlaşılabilir.

“Antroposen bir ‘Entroposen’dir yani yoğun bir entropi üretimi dönemidir çünkü bilgiler tasfiye ve otomatize edildikleri için bilgi olmaktan çıkıp *kapalı sistemler* haline gelirler, yani entropik hale girerler” (2019, s. 200). Dolayısıyla Stiegler, Antroposen’i yaygın kullanımından farklı ele alır. Antroposen çağında insan bir entropi faktörü haline gelmiştir. Antroposen, enerjinin azalması (fizik), biyolojik çeşitliliğin yok olması (biyolojik) ve kültürel ve sosyal çeşitliliğin yıkımı (psikososyal) seviyelerinde entropinin artmasına işaret eder. Ona göre yukarıda betimlediğimiz algoritmik yönetimsellik ve data endüstrisi de enformatik seviyede entropi üretimini arttırmıştır.

Şu halde algoritmik yönetimselliğin yarattığı “bireyselleşmiş normatiflik” (Stiegler, 2015, s. 356) ve bilişsel proleterleşme çağında düşünme ne yapar? Yaşamın tüm alanlarının veri ve hesaplama mantığına göre şekillendiği bir dönemde, aklın karar verici boyutunun, müzakere yeteneğinin ve kendi koyduğu amaçlar doğrultusunda geleceğe yönelme biçiminin aşınmasını nasıl değerlendirmeliyiz? Stiegler’e göre çağımızın zihin teknolojileri eleştirisinin konusu Kant’ın akıl, anlama yetisi ve hayal gücü arasındaki kurduğu kompozisyonun bozulması ile ilgilidir. Kant’ın gösterdiği gibi akıl sadece analitik değil sentetik yargılara da sahiptir ve kendi koyduğu amaçlarından yola çıkarak belirlenemez olanı düşünebilir. Stiegler’e göre dijital teknoloji çağındaki sorun anlama yetisinin işleyişinin otomatikleşmesi, yani bilgi üretme görevinin teknik araçlara devredilmesidir. Teknik artefaktlar elbette bizim yerimize düşünmez ama bizim yerimize hesaplar, ölçer, nicelikselleştirir. Şu halde bilginin oluşumunda görünün, anlama yetisinin, hayal gücünün ve aklın müşterek işleyişleri belli bir problemle karşılaşır. Anlama yetisi insanı hız ve kapasiteleriyle aşan ve eleştirel düşüncenin konusu olmayan artefaktlara dayandığı için otomatikleşir. Dışsallaştırılmış hafıza teknikleri ve teknik araçlarla anlama yetisinin analitik işlevinin otomatikleşmesi aklın karar verici işlevinde aşınmaya neden olur. Aklın geleceğe yönelik beklenti yönetimi otomatik anlama yetisi tarafından kesintiye uğrar.

Stiegler’e göre analitik bir yeti olarak anlama yetisi üçüncül hafıza (*réention tertiaire*) ve gerçekliği parçalara ayıran bir kayıt biçimi olarak gramatizasyon üzerine kuruludur. İnsanlığın başlangıcındaki mağara resimlerden, hiyeroglif yazılara, alfabetik yazılardan her türden dijital teknoloji gramatizasyona dahildir. Gelgelelim, eldeki yazıda göstermeye çalıştığımız gibi dijital teknolojilerin oluşturduğu gramatizasyon süreci deneyimin somut alanlarının yanında aklın (noetik) işleyişine dair süreçleri dönüştürür, aklın amaçlarını aydınlatmasını engeller. Stiegler’e göre içinde bulunduğumuz çağ sayısal (*numérique*) bir

episteme evresidir. Pratik beceri bilgisi, yaşam bilgisi ve kuramsal bilgi sayısallık tarafından tümüyle dönüştürülmüştür. Sayısallık ve hesaplanabilirlik bilginin aracı değil onun imkân şartı gibi işler. Dolayısıyla dijital teknolojiler anlama yetisinin dışsallaştırma yeteneğinin makinelere devredilmesine neden olarak tüm yaşamı sayısallaştırır. Anlama yetisinin uzantıları olan makinelerin aşırı hızı karşısında aklın karar verme ve sınır koyma işlevi zayıf kalır. Bu orantısızlık yüzünden teknik bir sistem karşısında karar verme sürecini başlatmadan söz konusu sistem bizim üzerimizde etkide bulunur. Şu halde kararlar otomatikleşir, amaçlar ve araçlar yer değiştirmeye başlar. Kararların otomatizasyonuna neden olan standartlaşma ve tekbiçimcilik bilişsel bir bozuluşa götürür. Algoritmik yönetimsellik tam olarak böyle işleyen bir ilişkinin ürünüdür.

Peki bu durumda felsefenin görevi nedir? Stiegler'e göre filozof bir farmakologdur, yani farmakonun olumlu ve olumsuz imkânlarını analiz eder. Bu elbette dijital teknolojileri ilaç ve zehir ikiliğine sıkıştırmayı gerektirmez. Kaldı ki Nietzsche'den beri bildiğimiz gibi iyi ve kötüyü birbirinin karşısına koymak, sonuç olarak birbirlerini devamlı yeniden üretecek bir sisteme dönüştürür. Stiegler farmakoloji yardımıyla düşünmenin sağaltıcı müdahale biçimlerinin kurallarını tanımlar. Dijital platformların ve enformasyon sistemlerinin meydana getirdiği ilişkiler özen ve bakım gerektirir.

Bunun için makalenin sonunda Stiegler'in *The Neganthropocene* (2018a) kitabında bahsi geçen "*Panser*" terimini ele alacağım. Fransız düşünür, "*penser*" ve "*panser*" sözcükleriyle oluşturduğu dil oyunuyla düşünme ne yapar sorusuna çağdaş bir cevap arar. Söz konusu arayış daha sonra *Qu'appelle-t-on panser?* (2018b) kitabında ve yaşamının son dört yılındaki seminerlerde önemli bir role sahiptir. Stiegler, *Qu'appelle-t-on panser?* kitabına Nietzsche'nin 1879'da felsefesinin başlangıcı olarak hayret ve şaşırma değil dehşeti (*effroi*) ele almasını yorumlayarak başlar. Stiegler'in aklında elbette zihnin, noetik olanın *polemos*'a referansla polemik olması vardır. Felsefe dehşetin yarattığı durum karşısında aklın öngörülemez işlevini ortaya koyar.

Fransızcada "*penser*" düşünmek anlamına gelirken, "*panser*" ise özellikle eski Fransızcada "özen göstermek, birinin gereksinimlerini üstlenmek, bakım" anlamlarına gelir ve günümüzde bir yaranın iyileşmesine yardımcı olmak için Türkçede kullandığımız gibi "pansuman yapmak" demektir. Kaldı ki pansuman yapmak, bandaj, sargı gibi bir kere yapılıp bırakılacak bir etkinlik değildir; aksine sürekli yeniden yapılmalıdır, aksi takdirde yara

enfeksiyon kapabilir. Bu yüzden bakım olarak düşünme bir şeyin iyi gelişmesi için süregiden etkiyi gerektirir.

Diğer yandan özen göstermenin ve bakımın pratik kullanımının yanında teorik anlamları vardır. Örneğin, Platon için ruha ihtimam gösterme doğru bir yaşam idealini gerçekleştirmeye yönelik sorgulayıcı bir düşünme etkinliğidir. Genellikle muhataplardan birinin kendini sorgulamasına izin verdiği bir diyalog biçimini alır (Patočka, 2022, s. 110). Böylece insan kendini sorunlaştırır, sorunun ortaya çıkmasına tahammül eder ve onu izler. Böylece ilk bakışta apaçık görünen bir şey bile nihayetinde bir sorgulamaya konu olur. Söz konusu düşünce hattını Pierre Hadot'nun (1995) Antik Felsefe yorumunda ve Foucault'nun (2020) benlik teknikleri üzerine son dönem çalışmalarında izleyebiliriz.


Stiegler'e göre "*panser*", özen göstererek düşünme, bir yarayı iyileştirecek düşünme olarak betimlenebilir. Bu yüzden sadece fiziksel değil, zihinsel bir anlamı da bulunur. Fakat tahmin edileceği gibi Stiegler, *Qu'appelle-t-on panser?* başlığıyla, Heidegger'in *Was Heisst Denken? (Düşüne Ne Demektir?)* metnine göndermede bulunur. Bilindiği gibi bu metnin iddiası düşünmeyi asıl provoke eden şeyin hala düşünmüyor oluşumuz olduğudur. Bizi düşünmeye çağıran şeyi düşünmüyor oluşumuz, düşünmemizi gerektirecek şekilde bizden talepte bulunan karşısında felsefenin suskunluğu sorundur.^{vi} Heidegger'in söylediği gibi insan her zaman düşünmenin imkânı ve imkânsızlığı arasında salınır. Bir şeyi düşünmek onu unutmamak, hatırlamak anlamına gelir (akt. Stiegler, 2018b, s. 8). Düşünme unutuşun ifşa edilmesi ve soru haline getirilmesiyle ilerler. İşte Stiegler için düşünmenin hatırlama olması Heidegger'in metnini yeniden ele almayı gerektirir. Şu halde Stiegler, bilişsel proleterleşme döneminde "düşünmeye çağıran nedir?" sorusunu ele alır. Fakat Fransız filozofa göre çarpıcı olan, Heidegger'in *Ge-stell* analizinde modern teknolojinin açtığı üç tehlikeli yolu, yani insan öznesinin yitimini, makineleşme ile gelen hızı ve araçsallaşmayı, nicelikselleşmenin kiteselleşmesini görmüş olmasına rağmen son dönem metinlerinde ihtimam (*Sorge*) sorusunun üzerinin örtülü olmasıdır (Stiegler, 2018b, s. 8). Stiegler'e göre sorulması gereken soru Dasein'in varlığı değil Dasein'ı soru konusu haline getiren tekniktir. Kaldı ki Fransız düşünürü göre soru sormak (*poser une question*) için önce şüpheye düşmemiz, kendi kendimizi soru konusu haline getirmemiz (*mise en question*) gerekir (2010, s. 165).

Gelgelelim, düşünmeyi özen göstermek, ihtimam göstermek üzerinden ele almak ilk bakışta bir tür işlevselcilik gibi görülebilir. Stiegler'in aklında Whitehead'in "aklın işlevi, yaşam sanatını yükseltmektir" (Whitehead, 2019, s. 31) ifadesine yakın bir anlamda belli bir sistemde

önceden hesaplanamaz ve öngörülemez dönüşümü başlatacak bir özen gösterme fikri vardır. Kaldı ki bu fikri Herder'in öznenin doğal yeteneklerini geliştirmesi olarak da okuyabiliriz. Fakat bu elbette "*panser*" sözcüğünün etimolojisinde olduğu gibi hem bir yarayı iyileştirme hem de sadece yaşamın devamını sağlamakla sınırlı olmayan bir besleme, bakım ve duyarlılık anlamına gelir. Bu yüzden düşünme sadece karşısındakinin dikkatini tutsak eden bir eylem değil aynı zamanda onu besleyen, bir iz bırakan eylemdir. Stiegler'e göre öngörülemez olanın, hesaplanamaz olanın önündeki engel, Jean-Luc Nancy'nin terimleriyle kirli/dünya-sız (*immonde*) bir ortamdır (Nancy, 2012, s. 33). Bu yüzden Stiegler'in zihin teknolojileri ile kurmaya çalıştığı dünya fikri, Nancy'nin küreselleşmeye alternatif olarak gördüğü dünyasallaşmaya, dünya biçimlendirmeye yakındır. Stiegler'e göre bakım, özen olarak düşünme felsefeye, Antroposen çağında psişik, toplumsal ve biyosferik yaralara terapötik müdahale görevi verir. İhtimam göstermek, yetiştirmek, bir şeyin üretkenliğini arttırmak ve geliştirmektir. Dolayısıyla felsefe mevcut teknolojik yaşam karşısında naif tavır takınmak değil, varolan koşulları değiştirmenin imkânını düşünmektir.

ORCID ID

Emre ŞAN

 Orcid ID: 0000-0003-2654-9707

Declaration of Conflicting Interests

The author declared that there were no conflicts of interest with respect to the authorship or the publication of this article.

Çıkar Çatışması Beyanı

Yazar bu makalenin yazarlık veya yayımlanmasına ilişkin olarak hiçbir çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

KAYNAKÇA

- Agamben, G. (2007). *Qu'est-ce qu'un dispositif ?* Paris: Editions Payot Rivages.
- Alemdar, A. (2022). Platform Kapitalizminde Tekelleşme ve Teknoloji. *Evrensel*. 10 Ocak 2022.
- Anders, G. (2018). İnsanın Eskimişliği. Üçüncü Endüstri Devrimi Çağında Yaşamın Tahribatı Üzerine. (H. Belen ve H. Ertürk, Çev.). İstanbul: İthaki.
- Anderson, C. (2008). The end of theory: The data deluge makes the scientific method obsolete, *Wired*.
<https://www.wired.com/2008/06/pb-theory/>
- Babette, B. (2021). *Günther Anders' Philosophy of Technology: From Phenomenology to Critical Theory*. London: Bloomsbury.
- Dardot, P. ve Laval, C. (2018). *Dünyanın Yeni Aklı. Neoliberal Toplum Üzerine Deneme*. (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Debord, G. (1996). *La Société du spectacle*. Paris: Gallimard.
- Deleuze, G. (2003). *Qu'est-ce que l'acte de création ? Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-2015*. Paris: Minuit.
- Dupuy, J. (2019). La nouvelle science des données. *Esprit*, 89-98. <https://doi.org/10.3917/espri.1905.0089>
- Ertuğrul, T. (2020). Politik Felsefe ve Teknik. *Politik Felsefe Nedir?* içinde. İstanbul: Tekin, 111-129.
- Foucault, M. (2013). *Güvenlik, Toprak, Nüfus*. (F. Taylan, Çev.). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Foucault, M. (2017). *Öznellik ve Hakikat, Collège de France Dersleri, 1980-1981*. (S. Yardımcı, Çev.). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Foucault, M. (2020). *Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü*. (M. Erşen, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Gilles, B. (1978). *Histoire des techniques: Prolégomènes à une histoire des techniques*. Paris: Gallimard.
- Gorz, A. (1988). *Métamorphoses du travail : quête du sens, critique de la raison économique*. Paris: Gallimard.
- Guattari, F. (1990). *Üç Ekoloji*. (A. Akay, Çev.). İstanbul: Hil.
- Hadot, P. (1995). *Qu'est-ce que la Philosophie Antique?* Paris: Gallimard.
- Heidegger, M. (1993). *Prof. Heidegger 1933'te Neler Oldu?* (T. Ilgaz, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Heidegger, M. (1998). *Tekniğe İlişkin Sorgulama*. (D. Özlem, Çev.). İstanbul: Paradigma.
- Husserl, E. (1928). *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893–1917)*. R. Boehm. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1976). *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. (G. Granel, Çev.). Paris: Gallimard.
- Leroi-Gourhan, A. (1943). *Evolution et techniques, Tome I: L'homme et la matière*. Paris: Albin Michel.
- Marx, K. ve Engels, F. (2013). *Alman İdeolojisi*. (T. Ok ve O. Geridönmez, Çev.). İstanbul : Evrensel.
- Mauss, M. (1936). *Les techniques du corps*. *Journal de psychologie*, 32(3–4), 365–386.
- Nancy, J-L. (2012). *Dünyayı Yaratmak Ya Da Küreselleşme*. (M. Erşen, Çev.). İstanbul: Monokl.
- Patočka, P. (2022). *Platon ve Avrupa*. (B. Çakır, Çev.). Ankara: Fol.
- Rouvroy, A. ve Berns, T. (2013). *Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation: Le disparate comme condition d'individuation par la relation ?*. *Réseaux*, 177, 163-196. <https://doi.org/10.3917/res.177.0163>

- Rouvroy, A. ve Stiegler, B. (2015). Le régime de vérité numérique. *Socio*, 4,113-140.
- Simondon, G. (1958). *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris : Aubier.
- Stiegler, B. (1994). *La technique et le temps, 1. La faute d'Épiméthée*. Paris : Galilée.
- Stiegler, B. (2004). *De la misère symbolique: Tome 1. L'époque hyper industrielle*. Paris : Galilée.
- Stiegler, B. (2010a). *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue : De la pharmacologie*. Paris: Editions Flammarion (dijital basım).
- Stiegler, B. (2010b). *Taking Care of Youth and the Generations*. Stanford: Stanford University Press.
- Stiegler, B. (2012a). *Etats de choc, Bêtise et savoir au XXIe siècle*. Paris: Mille et une nuits (dijital basım).
- Stiegler, B. (2012b). *Politik Ekonominin Yeni Bir Eleştirisi İçin*. (E. Koytak, Çev.). İstanbul : Monokl.
- Stiegler, B. (2015). *La Société automatique, 1 : L'Avenir du travail*. Paris: Fayard.
- Stiegler, B. (2018a). *The Neganthropocene*. London: Open Humanities Press.
- Stiegler, B. (2018b). *Qu'appelle-t-on panser ? : 1. L'immense régression*, Paris: Les Liens qui Libèrent (dijital basım).
- Stiegler, B. (2019). *Antroposenden Çıkmak*. (N. Ökten, Çev.). Cogito, (93).
- Valéry, P. (1978). *La Crise de l'esprit, Variétés 1 et 2*. Paris: Gallimard.
- Whitehead, A. (2019). *Aklın İşlevi*. (K. Çelik, Fol, Çev.). Ankara: Fol.
- Zizek, S. (2016). *Hiçten Az*, (E. Ünal, Çev.). İstanbul: Ecore Yayınları.

ⁱ Örneğin öğrenme biçimlerinden biri olan not alma yerine kopyala yapıştır yönteminin geçmesinde zamandan tasarruf argümanı öne çıkar. Enformasyon edinme biçimi olarak kopyala yapıştır yöntemi anlamlandırma ve yorumlama ile vakit kaybetmez. Oysa not almak öncelikle bilginin benimsenmesi, bireyin bilgiyi kendi hatırlama yapısı ile uyuşturması ile ilgilidir.

ⁱⁱ Bernard Stiegler böyle bir okumanın kökenini Platon'un sofistlere karşı mücadelesinde bulur. Bkz. Stiegler, B. (1994). *La technique et le temps, 1. La faute d'Épiméthée*. Paris: Galilée.

ⁱⁱⁱ Aynı dönemde Bernard Stiegler'in bir diğer kaynağı Georges Canguilhem, *Normal ve Patolojik* kitabını (1945), biyolog Alfred Lotka ise ünlü "The law of evolution as a maximal principle" (*Human biology*, Eylül, 1945) makalesini yazar.

^{iv} Psikik ve kolektif bireyleşme tartışması için elbette Bernard Stiegler'in eleştirel Gilbert Simondon okumasına gitmek gerekmektedir. Başka bir makalede geliştirmek üzere eldeki yazıda bu tartışmaya girmeyeceğim.

^v Bernard Stiegler'in kurduğu ve zihin teknolojilerinin endüstriyel siyaseti için araştırmalar yapan *Ars Industrialis*'in (*Association pour une politique industrielle des technologies de l'esprit*) temel amaçlarından biri teknik ve siyaset ilişkisinin teorik veçheleri ve pratik uygulamaları üzerine çalışmaktır. Bu bağlamda özellikle katkı ekonomisinin merkeze alındığı "Plaine Commune" projesi incelenebilir. Bkz <https://arsindustrialis.org/>

^{vi} Aslında Martin Heidegger de Almanca "*Denken*" (düşünmek, tefekkür) ve "*Danken*" (teşekkür etmek) arasında bir bağlantı kurar ama Bernard Stiegler söz konusu bağlantı ile ilgilenmez.

Haber Kaynaklarının Korunması Meselesinde Kadim Çelişkiler, Yeni Sorunlar: Dijital Güvenlik Odaklı Bir Perspektife Doğru

Serhatcan YURDAM¹



¹ Res. Asst., Ege University, Faculty of Communication, Department of Journalism, (ORCID ID: 0000-0001-5190-6070)

Özet

Haber kaynakları, gazeteciliğin demokratik işlevlerinin hayata geçirilmesinde kilit roledir. Kaynaklara normatif düzeyde atfedilen rolün gerçekleşmesinde ise belirli pratik çelişkiler vardır. Bunların başlıcalarından biri, aynı zamanda bir basın özgürlüğü meselesi olan haber kaynaklarının güvenliği sorunudur. Gazeteciler meslek pratiği ve etiği açısından kaynaklarını korumakla yükümlüdürler. Bu yönüyle haber kaynaklarının korunması, gazeteciliğin temel meselelerinden biridir. Haber kaynaklarının korunması temelde kaynağın gizliliği ilkesine dayanır. Bu ilkenin pratikte işlerlik kazanması ise etik ve hukuki bağlamda çeşitli çelişkilere konu olur. Günümüzde ise yeni dijital araçların gazetecilik ortamını biçimlendirmesiyle birlikte, kaynağın korunması ve gizliliği açısından yeni çelişkiler gözlenmektedir. Bu kapsamda haber kaynağının korunmasında temel karakteristiklere ve süregelen çelişkilere bir de dijital güvenlik boyutu eklenmiştir. Bu çalışma, bütüncü bir literatür değerlendirmesi olarak, geleneksel yaklaşımda esas kabul edilen hukuki koruma mantığının günümüz koşullarında başlı başına yeterli olamayacağını ve dijital güvenlik odaklı etkin bir korumaya giderek daha fazla ihtiyaç duyulduğunu iddia etmektedir. Bu husus göz ardı edilirse kaynağın korunmasına ilişkin mevcut çelişkilerin giderek derinleşeceği varsayımına dayanan çalışmanın amacı kaynakların korunmasına ilişkin bir araştırma gündeminin inşa edilmesine katkı sunmaktır. Bu kapsamda, öncelikle haber kaynağına atfedilen normatif değer ve pratik çelişkiler ele alınmakta ve kaynakların önemi vurgulanmaktadır. Ardından, kaynağın korunmasının etik ve hukuki boyutlarının karakteristikleri ve çelişkileri değerlendirilmekte ve son olarak günümüz gazetecilik ortamında öne çıkan bir boyut olarak dijital güvenlik boyutu ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Haber kaynağı, haber kaynağının önemi, haber kaynağının korunması, haber kaynağının gizliliği, dijital güvenlik.

Old Contradictions and New Problems in the Issue of the Protection of Journalistic Sources: Towards a Digital Safety-Focused Perspective

Abstract

Journalistic sources play a key role in the realization of the democratic functions of journalism. There are practical contradictions in the realization of the role attributed to the journalistic sources at the normative level. Journalists are responsible for protecting their sources in terms of professional practices and ethics. In this respect, the protection of news sources is one of the main issues of journalism. The protection of news sources is basically based on the principle of source confidentiality. The practical application of this principle involves various ethical and legal contradictions. In the digital age, new contradictions arise in terms of source protection and confidentiality as new digital intermediaries shape the journalistic landscape. In this context, digital safety becomes more and more important. This study argues that legal protection which is considered as fundamental in the traditional approach, is not sufficient itself in today's conditions and an effective protection focused on digital security is increasingly needed. It is argued that if this issue is not taken into account, the existing contradictions related to the protection of the journalistic source will gradually deepen. The aim of the study is to contribute to the building of a research agenda on the subject. In this context, first of all, the normative value and practical contradictions of the news source are discussed and the importance of sources is emphasized. Then, the characteristics and contradictions of the ethical and legal dimensions of source protection are taken into account, and finally, the digital safety dimension as a prominent dimension in today's journalism environment is discussed.

Keywords: Journalistic sources, the importance of news source, the protection of journalistic sources, sources confidentiality, digital safety.

Corresponding Author / Sorumlu Yazar	Serhatcan YURDAM Res. Asst., Ege University, Faculty of Communication, Department of Journalism serhatcan.yurdam@ege.edu.tr
E-mail / E-posta	
Manuscript Received / Gönderim Tarihi	Sep 13, 2021 / 13.09.2021
Revised Manuscript Accepted / Kabul Tarihi	May 28, 2022 / 28.05.2022
To Cite This Article / Kaynak Göster	Yurdam, S. (2022). Haber Kaynaklarının Korunması Meselesinde Kadim Çelişkiler, Yeni Sorunlar: Dijital Güvenlik Odaklı Bir Perspektife Doğru, <i>ViraVerita E-Journal: Interdisciplinary Encounters</i> , Vol. 15, 136-170.

Haber Kaynaklarının Korunması Meselesinde Kadim Çelişkiler, Yeni Sorunlar: Dijital Güvenlik Odaklı Bir Perspektife Doğru

“Gözetim kapitalizmi, bilgide ve bilginin biriktirdiği güçte eşi görülmemiş asimetriler aracılığıyla işler. Gözetim kapitalistleri hakkımızda her şeyi bilirler, oysa onların faaliyetleri bizim için bilinemeyecek şekilde tasarlanmıştır.”
– Shoshana Zuboff

“[...] özgürlüklerinizi korumak ve demokratik bir toplumda yaşamak için, iktidarın sizin hakkınızda edindiği bilgiyi sınırlandırmanız ve iktidarın yapıp ettikleri hakkında tam bir bilgiye sahip olmanız gerekir.”
– Özgür Uçkan [1961-2015]

“Haber kaynakları sadece neyin bilinmeye değer olduğunu değil, kimin dinlemeye değer olduğunu da tanımlar.”
– Matt Carlson

Giriş

Otoriter rejimlerde zaten baskı ve kontrol mekanizmalarının boyunduruğunda olan gazetecilik aktörlerinin, demokrasilerin küresel çapta irtifa kaybetmesiyle beraber (bkz. Freedom House, 2020; V-Dem, 2020); demokratik ve hibrit rejimlerde de giderek artan bir şekilde iktidarların gadrine uğradığı görülür (bkz. CPJ, 2020; IFJ, 2021; RSF, 2020). Bu siyasal bağlamın “kötü rejimlerde, iyi gazetecilik ihtiyacı” şeklinde bir paradoksal duruma yol açtığı söylenebilir. Bununla birlikte, günümüzde giderek endişe veren gazetecilerin hayatlarına mal olacak türden baskıcı ve şedit uygulamaların (bkz. UNESCO Observatory of Killed Journalists, 2022), yalnızca “bugünün meselesi” olmayıp; tarihsel süreklilik arz ettiği de sır değildir (Berger, 2017; Cottle, 2016, s.64; Cottle, 2017, ss.24-28). Hatta bu çerçevede, kıdemli gazetecilik akademisyeni Barbie Zelizer’in “Gazetecilik için demokrasi şart değilse de demokrasi için gazetecilik mutlaka şarttır” (Posey, 2018) sözünden ilhamla, gazetecilerin bu türden paradokslara şerbetli olduklarını ileri sürebiliriz. Ne var ki, gazeteciliğe dair geleneksel zamanlara kıyasla “bugünün meselesi” sayılabilecek çeşitlenen mücadele alanları, riskler ve tehditler de söz konusudur (Tumber ve Zelizer, 2019; Wahl-Jorgensen vd. 2016). Bunların başlıcalarından biri dijital gözetim sorunudur.

Eleştirel yaklaşımlara göre, günümüz kapitalizminin son derece mütehakkim “eşi görülmemiş bir formülasyonu”; “baskın biçimi” (Zuboff, 2021, s.73) ve küresel yönelim arz

eden otoriter dönüşün temel harcı (Murakami Wood, 2017) olarak görülen dijital gözetimin gelinen aşamada demokrasiler ve yurttaşları için bir tehdide dönüştüğüne ilişkin kamuoyunda ve akademik alanda bir uzlaşma söz konusudur (Michaelsen ve Glasius, 2018, s.3789). Nitekim, kurumlaşma sürecinde “güvenlik” gerekçesiyle meşrulaştırılan (Bernal, 2016, s.251) dijital gözetim mekanizmalarını, daha on-on iki yıl öncesine dek, otoriter rejimlerle sınırlı bir sorun olarak kavrayan demokrasi araştırmacısı Larry Diamond gibi önde gelen figürlerin (bkz. Diamond, 2010) ve Freedom House gibi Amerikan Demokrasisini kerteriz almasıyla bilinen (bkz. Steiner, 2012) araştırma kuruluşlarının dahi, şimdilerde bu mekanizmaların “demokratik istikrarı ve özgürlükleri tehdit ettiğinden” (Diamond, 2019) ve gelişkin demokrasileri tahrif etme potansiyelinden (Freedom House, 2018) dem vurmaları, genel uzlaşmaya dair önemli örneklerdir.

Bu bağlamın gazeteciliğe yansımaları ise gelinen aşamada dijital gözetim mekanizmalarının gazetecilik aktörlerinin güvenliğini tehdit ve ihlal eden bir veçhaye bürünmüş olmasıdır. Bununla birlikte, güvenlik sorunu aynı zamanda bir medya özgürlüğü meselesi olduğundan (bkz. Eide, 2016, 2019; Tsu, 2019); meselenin kendine özgü dinamikleri, gazetecilik aktörlerinin esenliği kadar; gazeteciliğin normatif işlevlerinin pratik işlerliği açısından da önem arz eder. Bu çerçevede, gazetecilik alanında son yıllarda “dijital güvenlik” (*digital safety*) ve “enformasyon güvenliği” (*information security*) meselesi artan bir ilgiyle ele alınmaktadır (bkz. Henrichsen, Betz ve Lisosky, 2015; Di Salvo, 2022; Jamil, 2021; Kleberg, 2015; Lashmar, 2017; McGregor, 2021; Posetti, 2017). Bu temelden hareket ederek literatür incelemesine dayanan bu çalışma, dijital güvenlik sorununa spesifik olarak “haber kaynağının korunması” bağlamında odaklanmaktadır.

Haber kaynakları, bir sosyal aktör olarak haber yapım faaliyetinin merkezinde olsalar da (McQuail ve Windahl, 1993, s.161; Tuchman, 2002, s.81), gazetecilik alanına dışsal/harici konumda olduklarından (Wasserman, 2017, s.73) habercilik çerçevesinde oluşabilecek risk ve tehditlere muhatap; ancak bir meslek profesyoneli olan gazetecilerin bilgi, deneyim, ilke ve motivasyonlardan oluşan yatkınlıklarından yoksun sayılırlar. Bu yönüyle de, istisnaları saklı tutmak koşuluyla; gazetecilere atfedilen direnç ve bağışıklık hususunda benzer ilişkilendirmeyi kaynaklar için yapmak pek olası değildir. Bu çerçevede haber kaynaklarının korunması hususundaki kurucu ilke ve eğilimler büyük ölçüde gazetecinin kaynağını korumasına dayanan normatif-etik kabuller (örn. bkz. IFJ, 2019; TGC, 2016) ve haber kaynağının gizli tutulmasına olanak sağlayan yasal koruma ekseninde (Oster, 2015, s.87) yoğunlaşır. Ancak günümüzde

haber kaynaklarına ilişkin yasal korumaya dair çeşitli sorunlar söz konusudur. Bunların başında; derecesi ülkelere ve bölgelere göre değişmekle birlikte, küresel bir eğilim halini alan; yasal koruma çerçevesinin zayıflamasını ifade eden “hukuki erozyon” (Posetti, 2017) gelir. Buna ek olarak gazetecilikteki dijital dönüşümün hızlı doğasına rağmen, hukuki güvencelere ilişkin gelişmelerin oldukça yavaş seyretmesi ve teknolojik dönüşümle birlikte gelişen hukuki tanımsal problemlerin ortaya çıkması (McGregor, 2014, s.15); haber kaynaklarının korunmasına yönelik hukuki çerçevenin işlerliğine dair “endişe uyandırıcı” (Townend ve Danbury, 2017, s.11) tabloya kaynaklık eder.

Mevcut tabloda yasal korumaya ilişkin sorunların çözümünün aciliyet arz eden önemi açık olsa da; hukuki koruma çerçevesinde yapılacak iyileştirmelerin başlı başına yeterli olacağını iddia etmek ise güç görünür. Bu önermemize temel oluşturansa; arama motorları ve sosyal medya gibi dijital araçların (*digital intermediaries*) yükselişinin medya ortamını hatırı sayılır şekilde etkilediği (Nielsen ve Ganter, 2018) günümüz koşullarında, gazetecilere ve haber kaynaklarına yönelik risk ve tehditlerin “giderek daha fazla dijital hale geldiği” (Tsu, 2019, s.82) ve kaynağın korunmasına yönelik dinamiklerin temelden değiştiği (Bradshaw, 2017, s.346; Crete-Nishihata vd. 2020; Di Salvo, 2022; Wasserman, 2017) yönündeki mevcut bulgulardır. Bu ekseninde konumlanan çalışmanın temel tezi, salt hukuki korumaya odaklanan bir bakış açısının kaynağın korunması için yeterli olmadığı ve buna koşul olarak haber kaynağının korunması için etik yükümlülüklerin pratik işlerliği açısından “dijital güvenlik” eksenli bir bakış açısına daha fazla ihtiyaç duyulduğudur.

Haber kaynağının korunmasıyla doğrudan ya da dolaylı olarak ilişkilendirilebilecek Türkiye bağlamı çalışmaları; kaynaklarının gizliliğine ilişkin hukuki korumanın hem yasal çerçeve hem uygulama açısından yetersiz olduğu (Türay, 2018), haber kaynağının etkin korunmasının hayati önem arz ettiği araştırmacı gazetecilik faaliyetlerinin yoğun biçimde siyasi baskı ve müdahalelere maruz kaldığı (Bucak, 2021); gazetecilerin dijital güvenlik farkındalık düzeylerinin etkin koru(n)ma açısından yeterli olmadığı (Çalışkan, 2019) ve alternatif medya ve aktivist yurttaş gazetecilerin dijital gözetim temelli baskılara maruz kaldıkları ve buna cevaben belli düzeyde dijital güvenlik eksenli karşı direniş pratikleri sergiledikleri (Ataman ve Çoban, 2018) yönünde bulgulara kaynaklık eder. İyi bir başlangıç noktası oluşturan bu müstesna çalışmaların önemini teslim etmekle birlikte, iletişim ve gazetecilik çalışmaları alanında Türkiye ölçeğinde genel olarak haber kaynaklarının korunmasına ilişkin sınırlı bir ilgi olduğunu söylemek hata olmayacaktır. Bütün bunlardan hareketle, bu çalışmanın temel

amacı, haber kaynaklarının korunmasına yönelik mevcut sorun ve yetersizlikleri tartışarak, konuya ilişkin dijital güvenlik odağında inşa edilecek bir araştırma gündeminin önemli bir ihtiyaç olduğuna işaret etmektir.

Yöntem ve Sınırlılık

Bu çalışma, bütüncü literatür değerlendirmesi yaklaşımıyla yapılandırılmıştır. Bilindiği üzere literatür değerlendirmesine dair metodolojik ve yapısal açıdan farklı yaklaşımlar söz konusudur (bkz. Paul ve Criado, 2020). Literatür değerlendirmesini metodoloji olarak ele alan Snyder (2019) bu yaklaşımları “sistemik değerlendirme”, “yarı sistemik değerlendirme”, “bütüncü değerlendirme” (*integrative review*) şeklinde üç ana kategoride değerlendirir. Bütüncü literatür değerlendirmesi yaklaşımının temel karakteristiği; ele alınan konuyla ilgili literatürü eleştirel ve sentezleyici bir yaklaşımla bütüncü bir şekilde inceleyen bir araştırma biçimi olmasıdır. Bütüncü değerlendirmeler, ana odak etrafında farklı alanlardan veya araştırma geleneklerinden gelen bakış açıları ve iç görüşleri çoğunlukla nitel bir yönelimle birleştirmeye dayalı incelemelerdir. Bu yönüyle de genellikle nicel bulgulara odaklı çalışmaları çizgisel ve sistemik bir şekilde inceleyen sistemik ve yarı sistemik değerlendirmelerden ayırırlar (Torraco, 2016, s.404; Snyder, 2019, s.334).

Haber kaynağının korunması meselesini geçmişten günümüze bir süreklilik olarak kavrayan çalışmada, bütüncü değerlendirmenin tercih edilmesinin nedeni; konunun süreklilik arz eden farklı boyutları ile değişen yönlerini bir arada değerlendirme çabasıdır. Bu bakımdan, haber kaynağının normatif değeri, kaynaklara atfedilen normatif değerle pratik koşullar arasındaki çelişkiler, haber kaynağının korunması ve bu kapsamda “haber kaynağının gizliliği”, “hukuki ve etik boyut”, “dijital güvenlik” meselesi gibi esasen her biri spesifik çalışma konusu olan tematikler doğrudan gazetecilik literatürüne başvurularak ele alınmış ve pragmatik bir epistemolojik yönelimle bütüncü ve sentezleyici bir yaklaşımla ve ağırlıklı olarak nitel bir formatta değerlendirilmiştir. Bu husus aynı zamanda çalışmanın sınırlılığına dair de ipuçları verebilir. Nitekim her biri başlı başına inceleme konusu olan spesifik tematiklerin bir arada ele alınması; konuları daha çok tanımlayıcı yönleriyle ve belli ölçekte genel bağlamlarıyla ele almayı zaruri kılmıştır. Ancak haber kaynağının korunması meselesinin çok boyutluluğu ve konunun değişen yönüne dair literatürdeki dinamizm hesaba katıldığında bu husus; çalışmanın amacı doğrultusunda üstlenilmesi gereken bir risk ve sınırlılık olarak değerlendirilmiştir.

Haber Kaynaklarının Normatif Değeri ve Pratik Çelişkiler

Harcup'ın (2014, s.284) tanımıyla haber kaynağı; “gazetecinin bir haber öyküsünde enformasyon temini için ya da kullandığı enformasyonun doğruluğunu kontrol etmek için başvurduğu bireysel ya da kurumsal bağlantıların tümünü” ifade eder.

Gazeteciler, kendi tanıklıklarına dayalı haber öykülerinde bile, içeriği çeşitlendirmek, derinleştirmek, bağlam ilişkisini kurmak ve ardından fikri takip yapmak için mutlaka kaynaklara ihtiyaç duyarlar. Bu yönüyle haber kaynakları gazetecilik pratiği açısından “olmazsa olmaz” niteliktedir (Dimitrova ve Strömbäck, 2009a, s.75). Öyle ki, gazeteciliğin geleneksel zamanlarında yaygın kanı; muhabirlerin ancak “sahip olduğu kaynaklar ölçüsünde” iyi bir gazeteci sayıldığı; gazeteciliğin değerininse “kaynakları bulma ve geliştirebilme” kapasitesine endekli olduğu (Molyneux ve McGregor, 2021, s.3) yönünde iken¹; benzer şekilde günümüzde, kaynakların varlığı ve çeşitliliği gazeteciliği ihya etme arayışları ekseninde bir tür “kalite kriteri” (Lacy ve Rosentsiel, 2015, s.7/s.58) olarak ilgi nesnesi olmaya devam eder. Bu anlamıyla da kaynağın “olmazsa olmazlığı” salt pratik/materyal gereksinimlere yanıt verme kapasitesiyle sınırlı değildir. Kaynaklar esas olarak haber medyasına atfedilen demokratik rol ve işlevlerle ilişkilendirilir. Normatif perspektiften haber medyasının demokratik işlevleri -teorik konumlanışlara göre farklı olmakla birlikte (bkz. Strömbäck, 2005)- esas itibarıyla, kamusal meselelere ilişkin çoğulculuğa dayalı tartışma ortamı yaratma (*civic forum*), siyasi gücün kötüye kullanılması karşısında aktif gözlemcilik (*watchdog*) ve yurttaşların siyasi enformasyona erişerek siyasi sürece katılımını teşvik etme (*mobilizing agent*) şeklindedir (Norris, 2000, s.12). Kaynakların varlığı, bu işlevlerin karşılık bulması için neredeyse “zorunlu koşul” olarak kabul görür (bkz. Carlson 2009; Dimitrova ve Strömbäck, 2009b; Vobič ve Poler-Kovačič, 2015).

Haber kaynaklarına ilişkin çalışmalarıyla dikkate değer bir gazetecilik araştırmacısı olan Matt Carlson, bu bağlamda haber kaynaklarının rol ve işlevini iki temel faktörle açıklar: Bunlardan ilki; gazeteciliğin ürettiği bilginin meşruiyetini sağlayan “objektiflik normu” ile ilişkilidir. Buna göre, gazeteciler haber öyküsünü oluşturan enformasyonu, dışsal bir aktör olarak kaynağa dayandırarak objektiflik iddiasında bulunur. İkincisi; gazeteciliğin kamusal işleviyle ilişkilidir. Haber medyası, kamuya açık bilgilerin sağlanmasında siyasi erkten ayrık bir bilgi akışı sağlama için kaynaklara başvurur (Carlson, 2016, s.237). Bu yönüyle de kaynaklar, gazeteciliğin kamusal işlevinin gerçekleşebilmesi için temel aktörlerdir.

Benzer bir eksen den hareket eden Dimitrova ve Strömbäck (2009b), literatürü sentezleyerek haber kaynaklarının diğer işlevlerine de işaret eder. Buna göre, kaynakların gazetecilere kendi başlarına elde edemediği bilgilere erişim sağlama, bu bilgilerin mahreci olarak haberin doğruluğunu, inandırıcılığını/güvenilirliğini artırma, aynı konu veya olay hakkında farklı bakış açıları sunarak; demokrasilerde kritik role sahip kamusal tartışmaya katkı sağlama, uzman bilgisi sağlayarak zaman baskısı altında işleyen haber odalarında belirsizlikleri azaltma gibi çeşitli işlevlere sahiptir (Dimitrova ve Strömbäck, 2009b, s.151). Bütün bu hususlar dikkate alındığında, işleyen bir haber odası ve halkın haber alma hakkına riayet eden alternatif bilgi akışının sağlandığı demokratik bir iletişim ortamı için, haber medyasında kaynakların mevcudiyeti ve bu mevcudiyetin çoğulcu ve kapsayıcı bir yöne sahip olmasının önemi açık bir şekilde anlaşılabilir. Bu hususlar, kaynaklara atfedilen normatif değerin somut ifadesidir. Ancak bu noktada, haber kaynaklarına normatif düzeyde atfedilen ideal “işlevlerin” pratikte nasıl “işlediği” sorusu önem kazanır.

Her şeyden önce haberde kaynak olarak yer almanın temel belirleyicisi kaynağın “güvenilirlik/itibar” (*credibility*) kriterini sağlamasına bağlıdır. Kaynağa güvenilirlik atfedilmesinin temelde iki boyutu vardır. İlki, kaynağın doğrudan kendisinin güvenilir/inanılır kabul edilmesi, ikincisi ise kaynaktan gelen bilginin güvenilir bulunmasıdır (Yoon, 2005’ten akt. Reich, 2011, s.51). Bu iki koşulun sağlanması kaynağı güvenilir kılar ve kaynağın haberde yer bulmasına imkân verir. Ancak burada öne çıkan bir husus; kaynağa güvenilirlik ve itibar atfedilmesini sağlayan dinamiklerin; salt gazeteci-kaynak arasındaki ikili ilişkide tesis edilen güvene endeksli olmadığıdır (Reich, 2011, s.51). Nitekim, haber sosyolojisi araştırmalarının mirasına odaklanıldığında; ekol/gelenek farklılıkları (bkz. Schudson, 1994), paradigmatik konumlanma biçimleri (bkz. Cottle, 2000) ve dönemsel geçiş karakteristikleri (bkz. Tuchman, 2002; Belair-Gagnon ve Revers, 2018) arasındaki nüanslar fark etmeksizin öne çıkan bir olgu; kaynakların seçimi ve kullanımı hususunda bireysel ve editöryal tercihlerin ötesinde organizasyonel, yapısal ve ideolojik faktörlerin etkin belirleyiciler olduğudur.

McQuail ve Windahl’ın (1993, s.161) modelinden hareketle ele alındığında; bir sosyal alan olarak haber kuruluşlarında rekabet eden sosyal aktör ve etkenler; baskı grupları, haber kaynakları, medya sahipleri, yatırımcılar, hükümet/yasalar, reklamverenler, izler-kitle, sosyal ve politik baskılar şeklinde sıralanabilir. Bütün bu aktör ve etkenlerin, medya kuruluşlarına erişim girişimlerinde uzlaşan çıkarlar ya da çatışan çıkarlar söz konusudur. Nihayetinde haber kaynakları, gazetecilik alanında güç egzersiziyle varlık gösteren farklı aktörlerden yalnızca

biridir ve kaynaklarla haber medyası arasında “itme ve çekme” dinamikleriyle birbirine-bağlılık (*interconnected*) arz eden bir ilişkisellik söz konusudur (Tuchman, 2002, s.81). Bu yönüyle de kaynaklara atfedilen normatif değerın gerçekteşebilme koşulları ise kaynaklar ve diğerk aktörlerin ilişkisellikleri ve kaynakların güç-iktidar dağılımı ekseninde fırsatlara uzaklık ve yakınlık derecesine göre farklılık arz eder. Kimi kaynak türleri ise doğası gereği alandaki diğerk aktör ve etmenlerle zaten özdeşdir. Bu çerçevede ortaya çıkan ve süregelen temel gerilim; kaynakların “elit ve resmi/kurumsal kaynaklar” ile “sıradan yurttaşlar/elit olmayan kaynaklar” ekseninde ayrışması (Splendore, 2020, s.990) ve elit kaynakların “habere erişim” (Cottle, 2000) hususunda baskın pozisyonda olmalarıdır.

Sonuç olarak, kaynaklara ilişkin güvenilirlik/itibar kriterinin pratikteki karşılığı aslında elit, resmi ve kurumsal kaynakların; sıradan yurttaşlara nazaran daha muteber kabul edildiği ve daha tercih edilir olduğu bir gazetecilik pratiğine denk düşer. Bu husus, haber medyasında gündemin belirlenmesinde, haberin çerçevenmesinde ve kamusal söylemin şekillenmesinde önemli ölçüde siyasi ve ekonomik güce sahip elit kaynakların hâkimiyetine işaret eder (bkz. Carlson, 2009). Bu bağlamda bir sosyal alan olarak oldukça geçirgen sınırları olan ve limitli özerkliğe sahip gazetecilik alanında (bkz. Bourdieu, 1997, s.79-85) siyasi ve ekonomik etmenlerin tazyiki karşısında haber kaynaklarının sınırlı bir güce sahip olduğu ve bu anlamıyla da bu dinamikler çerçevesinde kendilerine normatif olarak atfedilen demokratik işlevlerin öznesi olmaktan çok; diğerk aktörlerin alandaki faaliyetlerinin nesnesine dönüşme riskiyle karşı karşıya kaldıkları çelişkili bir durum söz konusudur. Bu çelişkiyi demokratik bir gazetecilik pratiği lehine çözmek için haber kaynaklarına dair mevcut sınırlılıkları aşma girişimleri önem arz eder.

Bununla birlikte, buraya dek çizilen çerçevenin dönüşen medya ortamında ne denli geçerli olduğu sorusu sorulabilir. Nitekim yakınsamanın gazeteci, kaynak ve okur arasında etkileşim temelli yeni imkânlar sağladığı (bkz. Pavlik, 2004, ss.21-26); katılımcılık ve izler-kitle odaklı bir anlayışın öne çıktığı (McQuail ve Deuze, 2020, s.327) günümüz medya ortamında; kaynak kullanım kalıplarında kapsayıcılık yönünden bir değişim olup olmadığı izaha muhtaç bir sorudur. Her ne kadar kaynak belirleme kalıplarının medya sistemlerine göre (ülkeler düzeyinde), haber kuruluşunun yapısına göre (özel yayıncılık-kamu yayıncılığı), medya türlerine göre (gazete, TV, web sitesi) farklılık gösterebileceğini (Tiffen vd. 2014) hesaba katmak gerekirse de, literatürde öne çıkan yaklaşım “elit”-“sıradan” kaynak kullanımı arasındaki temsil dengesizliğin devam ettiği yönündedir. Bu çerçevede, Van Leuven ve

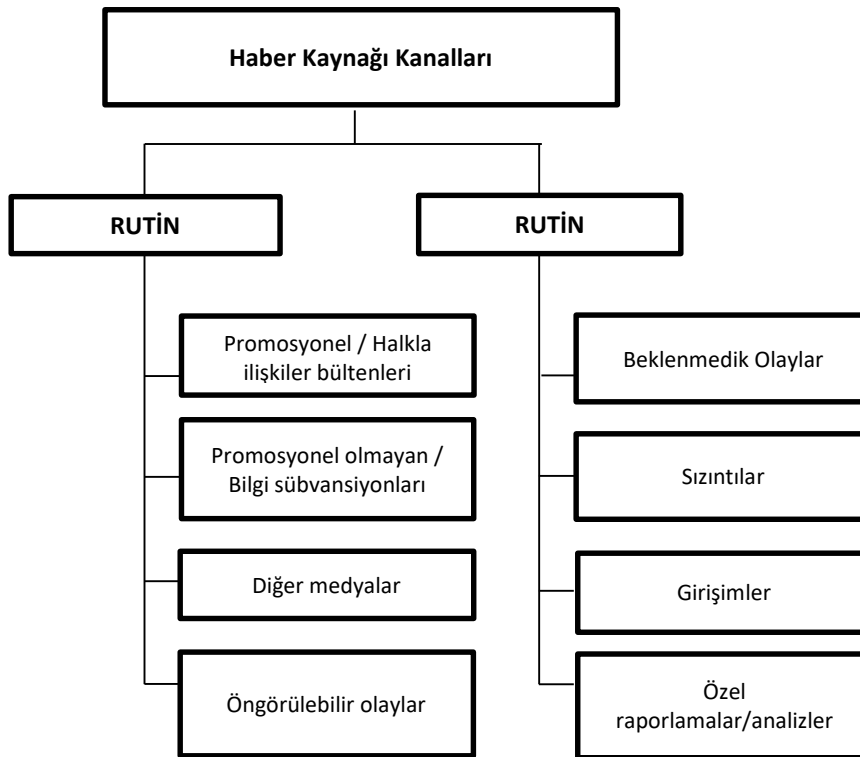
diğerleri (2018) mevcut literatüre ilişkin bütüncü bir değerlendirmeye, dijitalleşmeyle kaynaklara erişimde yaşanan gelişmelerin haber üretiminin tüm yönlerini etkilese de kaynak belirleme kalıpları bakımından onu “büyük ölçüde değiştirmedini” ve “elit ve sıradan aktörler arasında daha dengeli bir haber erişimi oluşturmadığını” (Van Leuven vd., 2018, ss.800-803) tespit ederek elit kaynakların hâkimiyetinin sürdüğüne dikkat çeker.

Kleemans ve diğerlerinin (2017) Hollanda medyası bağlamında gerçekleştirdikleri boylamsal içerik analizi bu hususun her iki yönüne dair önemli iç görüler sunar. Buna göre, yaşanan dönüşümle birlikte gerçekten de sıradan yurttaşların kaynak olarak kullanımında sıklık açısından bir artış söz konusudur. Ancak araştırmacılar bu artışın başlı başına “medyada daha güçlü bir kamu sesi” olarak yorumlanmasına karşı ihtiyatlı olmak gerektiğini vurgular. Nitekim diğer bulgular; “yurttaşların haberlerde her zamankinden daha çok öne çıksalar da haberleri anlamlı bir tanımlama güçlerinin buna bağlı olarak artmadığı”, “elit kaynakların haberde açık ara en baskın kaynaklar olduğu” ve “elit kaynakların haberde birincil tanımlayıcılar olmaya devam ettiği” yönündedir (Kleemans vd., 2017, s.478). Bu açıdan kaynaklara erişimde yaşanan gelişmeler önemli bir potansiyel taşısa da; bu gelişmelerin kaynak belirleme pratiklerinde başlı başına/kendiliğinden demokratikleştirici sonuçlar doğurmadığı söylenebilir. Hatta kimi değerlendirmelere yaşanan dönüşüm verili sorunları yeniden üreten türden aksi yönde gelişmelere dahi yol açmakta (bkz. Phillips, 2010) ve bu yönüyle de günümüz medya ortamında elit kaynaklar ve sıradan kaynaklar arasındaki gerilimin sıradan kaynaklar lehine çözülmesi bir yana, mesele gazeteciliğin krizinin bir parçası olmaya devam etmektedirⁱⁱ (bkz. Curran, 2019, s.190).

Bütün bunlara ek olarak, kaynak türlerini ve kaynak belirleme pratiklerini salt “elit kaynak” – “sıradan kaynak” dikotomisi üzerinden ele almak bir noktadan itibaren indirgemeci bir bakışa da yol açabilir. Nitekim, kaynak türleri çok çeşitli olabileceği gibi; gazeteciliğin normatif işlevlerinin pratik karşılık bulmasında elit kaynakların da en az sıradan kaynaklar kadar önemli rolleri söz konusudur. Hatta kimi durumlarda, toplumsal uzamda konumlandıkları alanlardaki ayrıcalıklı konumları nedeniyle kamu yararı içeren enformasyona erişim açısından avantajlı durumda olmaları, elit kaynakları daha da etkin kılar. Bu hususta, kaynakların dikotomik bir şekilde “elit” –“sıradan” tasnifinden ziyade haber kaynağı olarak sağladıkları enformasyonun işlevi de önem arz eder. Benzer bir motivasyonla hareket eden Dawn Wheatley (2020) “elit kaynaklar/sıradan kaynaklar” gibi ikili karşıtıklara aşırı bir

odaklanma yerine; mevcut durumun panoramik bir değerlendirmesini yaparak verili haber kaynağı kanallarını tipolojik bir şekilde ele alır.

Şekil 1’de görüldüğü üzere, Dawn Wheatley (2020), kaynak kanallarını rutin ve rutin dışı olmak üzere iki ana kategoride dörder tipe ayırarak kaynak kanal tipleri arasında ayrımı belirginleştirir. Buna göre, rutin haber kanallarını, kurumlardan ve kişilerden sağlanan halkla ilişkiler materyalleri, farklı medyalarda yer alan haberler ve diğer bilgi sübvansiyonlarını içeren ve genellikle resmi kaynakların kullanımına dayalı haberler olarak gruplandırır. Rutin dışı haber kaynak kanalları ise öncekinin aksine; gazetecilere sağlanan materyallerden ziyade genellikle gazetecilerin kendi çaba ve girişimleriyle yapılandığı, araştırmacı gazetecilik pratiklerini içeren, özel haberler ve belirli konulara odaklanan haber çalışmalarını içerir. Wheatley, bu bağlamda elit ve sıradan kaynakların kullanım pratiklerine göre her iki ana grup ve alt kategoride yer bulabileceğini vurgular (Wheatley, 2020, ss. 279-282).



Şekil 1. Dawn Wheatley'in (2020) Haber Kaynakları Tipolojisi

(Şekil 1, Türkçeleştirilerek kullanılmıştır.)

Bu tipolojiden hareketle, rutin haber kaynaklarının yerleşik düzenle uyum içerisinde kontrollü bilgi akışının bir parçası iken, rutin dışı haber kaynakları ekseninde gelişen gazetecilik pratiklerinin; bu kontrolün dışına taşan bir gazetecilik pratiğine denk düştüğü söylenebilir. Bu

yönüyle de rutin dışı haber kaynakları hâkim enformasyon akışından farklı bir enformasyon akışına kaynaklık eden aktörlerdir.

Rutin dışı kaynaklar, Wasserman'ın (2017) deyimiyle “ezber bozan kaynaklar”ⁱⁱⁱ (*disruptive sources*) şeklinde de tanımlanabilir. Wasserman'a göre ezber bozan kaynaklar; “gazeteciliğin olağan rutinlerine meydan okuyan” kaynaklardır. Bu tür kaynakların, muhabirlerle olağanlaşmış bir temasları söz konusu değildir ve haber odalarının kalıplaşmış; sıklıkla başvurulan kaynak listelerinde yer almazlar. Mütemedileşmiş bir kaynak-gazeteci etkileşimi yerine çoğu zaman tek seferlik bir temasla kamu gündemini sarsacak türde bilgi akışı sağlarlar. Sağladıkları bilgiler, bir konuda halihazırda var olan hâkim anlayışı ve verili bilgi kümesini ters yüz ederek siyaseten de egemen kurumlara olan inancı ve güveni sarsan sonuçlara yol açar (Wasserman, 2017, s.73). Bu tür kaynaklar, ezber bozdukları ölçüde de çeşitli düzeylerde riskle karşılaşır. Nitekim hâkim bilgi akışının sınırlarını aşan ve yerleşik iktidar ilişkilerini sarsan bir tablo oluşursa hem gazetecilerin hem haber kaynaklarının, iktidar yapılarının gadrine uğrama olasılıkları doğar ve haber kaynağının korunması hususu bu noktada özel önem kazanır.

Haber Kaynağının Korunması

Gazeteci ve kaynak arasındaki ilişkinin niteliği; kaynağın korunması meselesi ve haber kaynağının gizliliği hususu gazetecilik etiğinin geleneksel inceleme konularından biridir (Ward, 2021, s.9). Gazetecilikteki mesleki standart, esasen şeffaflık normu gereği haber kaynaklarının isimlerinin haberde açıkça belirtilmesi de (Carlson, 2011, s.38); haber kaynağının korunması bağlamında temel yönelim “haber kaynağının gizliliği” ilkesine başvurmaktır (bkz. Duffy, 2014, s.238-239). Bu en temelde, haberde kaynağın kimliğinin saklı tutulması ve haber yayımlandıktan sonra da ilgili medya kuruluşu ve haberde imzası bulunan gazetecinin, kaynağın kimliğini hiçbir koşulda açıklamayacağını taahhüt etmesi anlamına gelir.

Haber kaynağının gizli tutulması ihtiyacı, yukarıda değinildiği şekliyle, özellikle rutin dışı/ezber bozan kaynakların hâkim bilgi akışının aksi yönünde; sarsıcı enformasyon sağlamaları sonucunda güç-iktidar odakları ve kamu otoritesi tarafından gadre uğramaları ihtimalinden doğar. Bu anlamıyla, kaynaklar sağladıkları enformasyon sonucu çeşitli düzeylerde olumsuz sonuçlarla karşılaşabileceklerinden dolayı, kimliklerini saklı tutmak isteyebilirler. Kaynaklara gizlilik temelli etkin bir koruma taahhüt edilmezse de, kaynaklar kendi güvenlikleri ve esenliklerini riske atmamak için ellerindeki enformasyonu paylaşmaktan

çekinebilirler. Bu noktada gazeteci, enformasyona erişebilmek ve onu haberleştirmek için kaynağı gizli tutma yönünde bir koruma sağlamak durumundadır. Bu husus, tekil olarak belirli bir kaynağın korunması açısından önem arz ettiği gibi, genel olarak gazetecilerin kaynaklarına güven atmosferi sağlayarak kaynaklara ve kaynaklar aracılığıyla gazeteciliğin temel harcı olan enformasyona erişmelerinin imkânı açısından da önem arz eder.

Mesleki açıdan bakıldığında, gazetecilerin kaynaklarını korumasına ilişkin etik sorumluluklarının ve mesleki yükümlülüklerinin normatif bir çerçevede tanımlandığı görülür. Bu hususlar medya kurumlarının kendi ilke-tutum beyannamelerinde ve gazetecilik meslek örgütlerinin hak ve sorumluluk bildirgelerinde vurgulanır (bkz. IFJ, 2019; TGC, 2016). Ancak haber kaynağının korunması yalnızca etik çerçeveye ile sınırlı bir mesele de değildir. Nitekim bu konuda mesleki ilkelerin işletilmesinde öne çıkan esas unsur haber kaynağının korunmasına ilişkin; özellikle kaynak gizliliğine dair yasal güvencenin varlığıdır. Bu açıdan da hukuk, etik ve meslek pratiği açısından girift bir ilişki; karşılıklı ekilenim söz konusudur. Bütün bu iç içe geçmişliği yansıtan bir vaka olarak, gazetecilik tarihinden Goodwin vakasına başvurmak, konunun farklı boyutlarını somutlaştırma açısından işlevsel olabilir.

Kıssadan Hisse: Goodwin Vakası

Bundan otuz iki yıl önce, İngiliz gazeteci William Goodwin'e gelen bir telefon çağrısıyla gerçekleşen görüşme, ilk bakışta bir gazeteci için haber kaynağıyla gerçekleştirdiği sıradan bir diyalog sayılabilecekse de, yaşananlar diyalogun öznelerini aşan sonuçlar doğurarak gazetecilik tarihine geçer. O görüşmede, henüz mesleğinin ilk yıllarında genç bir gazeteci olan Goodwin'e, Tetra isimli özel bir şirkete ait bilgiler sızdırılır. Sızdırılan bilgiler, bahse konu şirketin finansal durumuna ilişkin kamuoyuna açıkladığı verilerin aslında gerçeği yansıtmadığını gösteren cinstendir. Bu açıdan elde ettiği bilgi gazeteci Goodwin için haber değeri taşır. Ancak telefonun ucundaki haber kaynağı, sızdırdığı bilgiler haberleştirilirken kendisine atıf yapılmamasını; anonim kalmayı talep eder. Mesleğin hemen ilk yıllarında bir genç gazeteci olan Goodwin, eline geçen bilgilere dair kimi sorulara yanıt bulmak için Tetra şirketi ile irtibata geçer. Ancak Goodwin, muhtemelen haberde "denge" ilkesini gözetirken bu hamlesiyle pek de hesaba katmadan veri sızıntısı konusunda şirketi uyarılmış olur. Bunun üzerine şirket yetkilileri, kendilerince "oldukça gizli" kabul edilen bilgilerin kamuya açılmasına engel olmak için adli mercilere başvurur ve sızdırılan bilgilere dayalı yapılması olası bir habere ilişkin hızlıca ihtiyati tedbir kararı çıkarılmasını sağlar. Böylece haberin önü alınır. Ancak olay

bununla sınırlı kalmaz. Şirket, “oldukça gizli” saydığı bu bilgileri Goodwin’e ulaştıran kişiyi mahkeme yoluyla tespit etmek ister. Bu isteğe binaen adli makamlar Goodwin’den Tetra şirketine ait bilgileri sızdıran kaynağı ve elde ettiği verilerle ilgili materyalleri ve detayları talep eder. Goodwin ise bu taleplere karşılık vermez. Kaynağının gizliliğini sürdürerek onun ifşa edilmesini önler ve bu anlamıyla da tercihini haber kaynağını korumaktan yana kullanır. Ancak bu tutumundan ötürü gadre uğrayan Goodwin olur. Nitekim Goodwin; haber kaynağına ilişkin bilgileri ve haber materyallerini gizli tutmaya dönük tutumu sonucunda, mahkemenin taleplerine kulak tıkadığı için suçlu bulunarak para cezasına çarptırılır (Bindman, 1990, s.22; Nash, 1997, s.410; Reeves ve Keeble, 2015, s.110; Savla, 1997, s.351-354).

Goodwin ve bağlı olduğu haber kuruluşu The Engineer, aleyhlerindeki kararlar mağdur edildiklerine kanaat getirseler de iç hukuk yolları düzeyinde giriştikleri hukuki mücadelede bir sonuç elde edemezler. Dava, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesine (AİHM) taşınır. AİHM, hem kaynağın açıklanmasına ilişkin talebi hem hükmedilen para cezasını “ifade özgürlüğüne yönelik ihlal” şeklinde yorumlayarak davayı Goodwin’in lehine sonuçlandırır (bkz. Goodwin v. Birleşik Krallık, 1996). Böylece dava, kendi sınırlarının ötesine geçerek Goodwin - gizli kaynak - Tetra şirketi üçgenini aşan, geniş bir yelpazede çıktılar sağlayarak sonuçlanmış olur. Nitekim takip eden satırlarda kısmi olarak alıntılanan AİHM’in bu kararı, gazetecilerin kamu yararı gözetmesi koşuluyla kurumlarca gizli tutulan bilgileri elde etme ve bu bilgiyi sağlayan kaynağı gizli tutma hakkına sahip olduklarına ilişkin emsal niteliğinde güçlü dayanaklar sunmaktadır:

Gazetecilik kaynaklarının korunması, sözleşmeye taraf bazı devletlerin kanunlarında ve mesleki davranış kurallarında yansıtıldığı gibi, basın özgürlüğünün temel koşullarından biridir ve basın özgürlüğüne ilişkin çeşitli uluslararası belgelerde onaylanmıştır. (...) Bu tür bir koruma olmadığı takdirde kaynaklar, halkı kamu yararına olan konularda bilgilendirme konusunda basına yardım etmekten kaçınabilir. Nihayetinde, basının hayati önemi haiz kamusal-bekçi köpeği rolü zayıflayabilir ve basının doğru ve güvenilir bilgi sağlama becerisi olumsuz bir şekilde etkilenebilir. Demokratik bir toplumda basın özgürlüğü için gazetecilik kaynaklarının korunmasının önemi ve bir kaynak ifşa emrinin bu özgürlüğün kullanılması üzerindeki potansiyel caydırıcı etkisi göz önüne alındığında, böyle bir tedbir, Sözleşme'nin 10. maddesi ile uyumlu olamaz (Goodwin v. Birleşik Krallık, 1996, paragraf 39).

Günümüzde halen güncelliğini koruyan emsal niteliğindeki bu kararın, kamu yararı içeren bilgi sızıntıları konusunda mevcut hukuki dayanakları güçlendirdiği açıktır^{iv}. Öyle ki Columbia Üniversitesine bağlı Küresel İfade Özgürlüğü (*Global Freedom of Expression*)

inisiyatifi, Goodwin kararını “ifade özgürlüğünü genişleten, gazetecilerin kaynaklarının daha fazla korunmasını sağlayan ve bu kaynakların özellikle hassas bilgileri aktarma konusunda taşıdıkları endişeleri gidermede ve gazetecilerle irtibat kurmalarını teşvik etmede önemli bir karar” olarak kategorize etmektedir (Global Freedom of Expression, 2020).

Kararı önemli kılansa; gazetecilerle haber kaynakları ilişkisinde “caydırıcı etkiye” karşı haber kaynağının gizli tutulması hakkına yönelik yasal güvence vurgusudur. Esasen hukuki bir terim olan caydırıcı etki, kısıtlayıcı bir yasa veya düzenlemenin cesaret kırıcı etki yaratması durumunu ve bireylerin davranışları üzerinde cayma eylemine (*an act of deterrence*) yol açan bir etkiyi ifade eder (Eide, 2019, s.228). Gazetecilik özelinde ise; “olumsuz sonuçların ortaya çıkma olasılığının potansiyel bilgi kaynaklarının ortaya çıkmasını engellediği” ve bu yönüyle de “gazetecilerin ve haber kuruluşlarının belirli konuları ele almaktan alıkonması” şeklinde tarif edilebilir (Harcup, 2014, s.52). Caydırıcı etkiye karşı haber kaynağının etkin korunması ve bu korumanın kaynağa aksettirilmesi, etik bir sorumluluk olduğu kadar, gazetecinin kaynak ihtiyacını karşılayarak mesleğini icra edebilmesi ve gazeteciliğin kamusal işlevinin gerçekleşmesi için de bir zorunluluktur.

Yukarıda ele alınan Wheatley’in tipolojisinde “rutin dışı” haber kaynağı kanallarından “sızıntı” türüne denk düşen Goodwin vakası hem gerçekleşme biçimi hem dava sonucu açısından haber kaynağının korunmasına ilişkin farklı boyutlarda iç görüler sunar. AİHM’in emsal niteliğinde kararına konu olan vakayı kaynağın korunmasının mesleki, etik ve hukuki boyutları arasındaki karşılıklı etkilenim bakımından tipik bir gazetecilik vakası olarak ele alıp birtakım kestirimlerde bulunulabilir:

- ✓ Haber kaynakları, kendi güvenlik ve esenlikleri açısından enformasyon paylaşımında anonimlik/gizlilik talep edebilirler.
- ✓ Enformasyon haber değeri taşıyorsa; gazeteci enformasyona erişmek ve onu haberleştirmek ister.
- ✓ Kaynağın gizliliğinin sağlanması ve korunması gazeteci için bir etik ve mesleki yükümlülüktür.
- ✓ Bu yükümlülüğün pratik edilmesinde yasal korumaya ihtiyaç duyulur.
- ✓ Yasal koruma çerçevesinin zayıf olduğu durumlarda haberin yaratacağı olası sonuçlar, gazeteci ve/veya kaynak için tehdide dönüşebilir.
- ✓ Kaynağın korunmasına dair yasal çerçeve güçlü ise nihai risk ve tehditler egale edilebilir.

Sıralanan bu hususlardan anlaşılacağı üzere haber kaynağının korunmasında pratik, etik ve hukuki boyutun birleştiği nokta olan haber kaynağının gizliliği hususu başlı başına incelenmeye değer görünür.

Haber Kaynağının Gizliliği

Haber pratiği açısından bakıldığında gizli kaynak kullanımı; format olarak kendi içinde farklılaşır. Gazetecilerin kimliklerini bildiği; ancak haberde açık bir şekilde atıf yapılmayan kaynaklar (*unattributed/uncited*) ve sınırlı bir şekilde atıf yapılan ancak isimlendirilmemiş (*unnamed*) kaynaklar yaygın kullanılan gizli kaynak tipleridir. Örneğin gazeteci kaynağını açık bir şekilde belirtmek yerine atıfsız bir kullanımı tercih edebilir (Örn. “edindiğimiz bilgilere göre”). Yine kaynağın isimsiz kullanıldığı ancak sınırlı da olsa atıf yapıldığı uygulamalar da söz konusu olabilir. (Örn. “Reuters’a konuşan üst düzey bir Türk dışişleri yetkilisi”). Bu tür kaynaklar, saklı tutulan/özel (*hidden/confidential*) kaynaklar olarak, gazetecilere enformasyon sağlayan ve anonimleştirilerek kullanılan kaynaklardır (Carlson, 2011, s.38).

Kendi güvenlik ve esenlikleri açısından gizlilik (*secrecy*) veya anonimlik (*anonymity*) ekseninde bilgi sağlayan farklı kaynak türleri de söz konusudur. Bunların başında, içinde bulunduğu ortamda şahit olduğu çarpıklık, yolsuzluk, suç ve kanunsuzluk türünden durumlara ilişkin geniş yankı uyandıracak veriler sağlayan “bilgi uçurucu” (*whistleblower*) kaynaklar ve yine benzer şekilde, son yıllarda yükseltmekte olan bir fenomen olarak, gazetecilere geniş çapta elde edilmiş veri sızdıran “sızdırıcı” kaynaklar (*leaker*) gelir (bkz. Olesen, 2021). Bu tür kaynaklar tipik olarak rutin dışı (Wheatley, 2020) ve ezber bozan (Wasserman, 2017) niteliktedirler. Sağladıkları verilerin yerleşik düzeni sarsan mahiyeti dolayısıyla kendilerinin çeşitli düzeylerde risklerle karşılaşma ihtimalleri oldukça yüksektir. Bu sebeple de gizlilik/anonimlik ihtiyacı çok daha geniş düzlemde karşılaşılan bir ihtiyaçtır.

Ancak bu noktada fark edileceği üzere, kaynakların gizli tutulması hususunda temelde gazeteciliğin şeffaflık normuyla gizlilik ilkesi arasında bir çelişki söz konusudur. Bu hususa dikkat çeken Carlson (2011, s.39), haber kaynağının gizli tutulduğu haberler ile kaynağa açık bir şekilde atıf yapılan haberler arasında “şeffaflıktan feragat”; “gazetecinin sorumluluk derecesinin artması”, “gazetecinin habere epistemolojik açıdan daha fazla müdahil olması” gibi farkların; gazeteciler için standart haber kalıplarından görece saparak güvenilirlik açısından risklerin üstlenilmesi anlamına geldiğini belirtir. Şeffaflığın çok daha temel bir ihtiyaç olduğuna işaret eden Carlson, gizli kaynak kullanımının gazeteciliğe yönelik hâlihazırda var

olan güvensizliği daha da derinleştirecek uygulamalara kapı araladığını belirterek, gizli kaynak kullanımına karşı ihtiyatlı davranmak gerektiğini vurgular (Carlson, 2011, s.39),

Gerçekten de ilk bakışta haber kaynağının gizliliğinin şeffaflık ilkesiyle çeliştiği düşünülebilir. Nitekim şeffaflığın en temel basamaklarından biri; haberde sunulan bilgilerin ve bakış açılarının kimden, hangi yolla elde edildiğinin tüm açıklığıyla okura/izleyiciye sunulması iken (Kovach ve Rosenstiel, 2021, s.124), gizli kaynak kullanımında bu husus peşinen devreden çıkarılmış olur. Ancak bu noktada devreye “kamu yararı” ilkesi girer (bkz. Vobič ve Poler-Kovačič, 2015, s.591). Bu bakımdan, şeffaflık ve gizlilik arasında bir “etik ikilem” yaşandığında, kamu yararı söz konusu olduğu durumlarda, şeffaflık ilkesinden belli ölçüde feragat ederek haber kaynağının gizli tutulması yönünde bir tercih ortaya konur (Duffy ve Freeman, 2011, s. 299). Bu çerçevede şeffaflık bağlamındaki handikaplarından dolayı haberde gizli kaynak kullanımına ilişkin haber kuruluşlarının ve gazetecilik örgütlerinin belirlediği etik kodlar ve normatif standartlar söz konusudur. Farklı bildireleri ve literatürü inceleyerek bahse konu standartları inceleyen ve kendi bulgularıyla sentezleyen Kimball (2011) haberde gizli kaynak kullanımına yönelik bazı kriterler sıralar. Bu kriterlere değinmek, gizli kaynak kullanımının hususi koşullarını anlamak için faydalı olabilir.

- ✓ Gizli kaynaklar sadece alternatif bilgi kaynaklarına erişilemediği durumlarda ve bu anlamıyla da nadiren kullanılmalı,
- ✓ Kaynaklar sağladıkları bilgilere dair otorite pozisyonunda olmalı,
- ✓ Gazeteci sağlanan bilgilerin doğruluğundan emin olmalı ve bu anlamıyla gazeteci kaynağın “meşruiyeti” açısından kesin kanaatlere sahip olmalı,
- ✓ Kaynağa verilen gizlilik vaadi haber organizasyonundaki şeflerle müzakere edilmeli ve haberin yayımından sonraki sürece hazırlıklı olunmalı,
- ✓ Kaynakların yanlış bilgi verdiği bir senaryoda ne yapılacağı planlanmalı,
- ✓ Olası bir adli soruşturma durumunda nasıl bir yol izleneceğine ilişkin bir hareket planı tasarlanmalıdır.

Şekil 2. Haber kaynağının gizliliğine başvurmanın koşulları [Şekil 2, Kimball’dan (2011, s. 46-47) uyarlanmıştır.]

Şekil 2’de görüldüğü üzere, gizli kaynak kullanımı belli etik ve mesleki standartlar çerçevesinde başvuru ve her aşaması iyi hesap edilmesi gereken istisnai bir uygulamadır. Bununla birlikte, kaynağın korunması, yalnızca gazetecilerin etik yükümlülüklerine riayet etmesiyle mümkün değildir. Bu noktada, haber kaynaklarını yasal koruma sağlayacak yapısal

tedbirlere duyulan ihtiyaç öne çıkar. Haber kaynağının gizliliği ancak ilgili yasalarda tanımlandığı ve bu yasaların uygulamada işlediği durumlarda tam anlamıyla karşılık bulur. Bu anlamıyla da gizli kaynak kullanımında gazetecinin etik açıdan daha fazla sorumluluk yüklenmesi gibi; hukuki düzlemde de benzer durum söz konusudur. Nitekim gazetecinin, kaynağına anonimlik sağlamayı kabul etmesi; -Goodwin vakasında da görüldüğü üzere- olası bir yargılama sürecinde hapsedilme pahasına bile olsa, mahkeme emrine karşı gelerek kaynağını ifşa etmeyi reddedeceği anlamına gelir. Bu da anonim kaynağın sorumluluğunu azalttığı (neredeyse sıfırladığı) ölçüde gazeteciye ve bağlı olduğu medya kuruluşuna mesleki ve hukuki sorumluluk yükler (Ricketson, 2011, s.101-102).

Demokratik siyasal sistemlerde, haber kaynaklarının gizli tutulmasına ilişkin gazetecilik etiğinin normatif kabulleriyle koşutluk arz eden yasal koruma çerçevesi mevcuttur. Haber kaynaklarının korunmasına ilişkin yasal çerçeve her ülkenin iç hukuk sistemine, yasalarına ve taraf olduğu uluslararası sözleşmelere/yargı mekanizmalarına göre şekillenir (Hueso, 2021, s.121; Oster, 2015, s.87). Korumanın temel mantığı; gazetecinin kaynağını saklı tutma hakkının bir mesleki “imtiyaz” (*reporter's privilege*) olarak kabul görmesidir (Belmas, Shepard ve Overbeck, 2017, s.365). Özellikle, kimi ülkelerde görülen “koruma yasaları” (*shield laws*) kapsamında değerlendirilen yasaların; kaynağın gizliliğine ilişkin hukuki düzlemde görece geniş koruma güvencesi sunduğu görülür. Bu çerçevede, gazeteciler yasal dayanaklardan yararlanarak, gizli/anonim haber kaynaklarını ve elde ettikleri enformasyon ve materyalleri saklı tutma hakkına sahip olurlar (Pearson ve Polden, 2019, s.313).

Yine Goodwin vakasında olduğu gibi, kaynağın gizli tutulmasının dava konusu olduğu durumlarda ise kaynaklar ve gazeteciler aleyhine sonuçlar ortaya çıkabilir. Burada yasal çerçevenin yetersizliği söz konusu olabileceği gibi yeterli sayılabilecek yasal güvenceye rağmen vakanın yargı mekanizmalarınca yorumlanma şekli; hakkın kullanımı yönünde kısıtlayıcı eğilimlere yol açabilmektedir. Bu çerçevede; saklı tutulan bilginin niteliğinin “kamu yararı” arz etmediği; haberin “devlet sırlarını ifşa” ettiği, “ulusal güvenliğe tehdit” oluşturduğu gibi gerekçeler üzerinden gazetecilerin kaynağını gizli tutma hakkının mahkemelerce baypas edildiği; koruma yasalarına rağmen dünyanın dört bir yanında mahkemelerin, gazetecilere kaynaklarını açıklama, elde ettikleri enformasyon ve materyalleri mahkemeye sunma gibi taleplerde bulunmakta ısrarcı olduğu; gazetecilerin bu taleplere olumlu karşılık vermemesi halinde “mahkemeye saygısızlık” (*contempt of a court*) ya da “mahkemeye itaatsizlik” (*disobedience of a court*) gibi gerekçelerle çeşitli cezalara çarptırıldığı bilinmektedir (Pearson

ve Polden, 2019, s.314). Bu yönüyle, haber kaynağının korunmasında yasal güvencenin varlığı ve işlerliği gazetecilik tarihi boyunca var olan bir sorun olagelmıştır.

Öyle ki, günümüzden 60 yıl önce bir çalışmanın “Haber medyası personelinin, yasal işlemler uyarınca aranan gizli haber kaynaklarına ilişkin ifşa etmeme hakkının basın özgürlüğünün kapsamı ve koruması altında olduğu yönündeki savlar son zamanlarda maziye karışmış durumda” (Beytagh, 1962, s. 184) şeklinde bir tespitle, kaynak gizliliğine dair yasal güvencelerin gerilediğinden yakındığı görülürken; günümüzden bir diğer örnek ise kaynak gizliliğine dair muhabirlere tanınan “imtiyazın öldüğü” (McGregor, 2021, s.29) şeklinde bir tespitle yine aynı noktaya temas eder. İronik olan, 60 yılda hukuki düzeyde çeşitli kazanımlara rağmen (bkz. Hueso, 2021; Fathaigh ve Voorhoof, 2013, s.121) bir kısır döngü gibi halen yasal güvencenin yetersizliğinden bahsedilmesidir.

Gerçekten de Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü’nün (UNESCO) üyesi 121 ülke ölçeğinde yapılan geniş çaplı araştırmasına göre 2007-2015 yılları arasında uluslararası, bölgesel ve ülke düzeylerinde haber kaynaklarının korunmasını destekleyen yasal çerçevelerin önemli ölçüde zayıfladığı somut bir olgudur. Araştırmada, çeşitli ülkelerde “ulusal güvenlik” ve “terörle mücadele” mevzuatlarında; ifade özgürlüğü ve mahremiyet gibi temel insan haklarına doğrudan meydan okuma sayılabilecek çapta düzenlemeler yapıldığı tespit edilir. Bu çerçevede, hukuki erozyon niteliğindeki bu gerilemenin birkaç ülkeyle sınırlı olmadığı; derecesi ülkelere/bölgelere göre değişmekle birlikte, küresel çapta bir hukuki erozyonun söz konusu olduğuna dikkat çekilmektedir (Posetti, 2017, s.8). Hâl böyle olunca, zaten halihazırda yetersiz olan mevcut hakların işletilmesi de fakto olarak son derece zor bir hale gelir. Ancak günümüzde hukuki güvenceye dair tek sorun, yasal çerçevedeki yetersizlikler ya da uygulamadaki çarpıklıklar değildir. Bu noktada değişen gazetecilik ve iletişim ortamının dijitalleşme açısından farklı dinamikleri içermesi, haber kaynağının korunması meselesinde dijital güvenlik boyutunun öne çıkmasına yol açar.

Haber Kaynağının Korunmasında Dijital Güvenlik

Bir an için varsayalım ki, yukarıda değinilen Goodwin vakası 32 yıl önce değil de günümüz koşullarında gerçekleşmiş olsun: Ortaya nasıl bir tablo çıkardı?

Aslında bu spekülatif soruya bir yanıt üretmek için kâhin olmaya gerek yok gibidir. Dijital dönüşümün yansımaları dikkate alındığında, analogdan dijitale; pasif içerik tüketiminden kullanıcı-üretici etkileşimine; durağanlıktan mobil platformlara geçiş (McNair,

2009, s.348) ve bilgiye erişim, toplama, depolama ve sunma açısından meslek pratiklerinde değişim göze çarpar (Schmitz Weis ve Higgins Joyce, 2009, s.588). Bu gelişmelere kaynak-gazeteci etkileşimi açısından bakıldığında, geleneksel pratikler yüz yüze iletişim ve telefon kullanımı üzerine kuruluyken 21. yy. itibarıyla gazeteci-kaynak iletişimde yaygın bir şekilde kişisel bilgisayarlar, e-posta ve İnternet kullanımı devreye girmiştir (Pavlik, 2004, ss.21-26). Günümüzde ise buna ek olarak mobil sohbet uygulamalarının kullanımı belirgin bir şekilde öne çıkar (Belair-Gagnon, Agur ve Frisch, 2018, s.56). Bu zeminden hareketle, Goodwin vakasının günümüzde yaşandığı varsayımına dayalı bir spekülasyonda; gazeteci ve kaynak arasındaki etkileşimin mobil sohbet uygulamaları, elektronik posta, sosyal medya platformları gibi dijital mecralar üzerinden kurulacağı; verilerin bu dijital mecralar ya da bulut depolama araç ve uygulamaları dolayısıyla sızdırılacağı olası bir senaryodur. Yine böyle bir tabloda, dijital gözetime karşı spesifik bir korunma stratejisi izlenmez ise, dijital izler oluşacak ve bu izler gazeteci-kaynak dışındaki aktörlere pek çok veri sağlayacaktır. Son yıllarda global haber medyası içinde “gazeteciliğin kamusal işlevine sadık kalmayı” bir yayın politikası olarak benimsemiş iddiasıyla^v öne çıkan Guardian News & Media baş editörü Katrina Viner bu tabloyu özetler gibidir:

Dijital teknolojideki gelişmeler, haber kuruluşlarına yapım ve dağıtım için geniş fırsatlar sunuyor. Gazetecilikte araştırma süreci de değişti. Dizüstü bilgisayar ve telefon, bir araştırmacı gazetecinin hayatında bir zamanlar not defterinin ifade ettiği kadar önemli bir rol oynamaktadır. Kaynakla iletişim artık yüz yüze olduğu kadar dijital olarak da gerçekleşiyor. İnternet bağlantı kayıtlarından iletişim verilerine kadar geniş veri alanları oluşturuyoruz ve bu bilgiler, üçüncü taraflara; muhabirin kendisi hakkında, peşinde olduğu haber öyküsü hakkında ve koruduğu kaynak hakkında her şeyi anlatabilir (Townend ve Danbury, 2017, s. 3).

Mesleğin merkezinde deneyimli bir aktör olarak Viner’in sözlerinde görüldüğü üzere, haber kaynakları hakkında bilgi toplamak için artık gazetecinin doğrudan tanıklığına başvurmadan farklı yollar da söz konusudur. Bu kapsamda metaveriler, bilgisayarlar, sabit diskler, cep telefonları ve sosyal medya hesapları gibi unsurlar haber kaynağı hakkında geniş bilgiler sağlayabilmekte ve adli süreçlerde bu unsurlar erişilebilir durumdadır (McGregor, 2021, s.30). Yine vakanın günümüzde yaşandığına dair varsayımdan hareketle; adli mercilerin sızdırılan verinin kaynağına ulaşmak için konvansiyonel yöntemlerin yanı sıra; muhtemelen haber kaynağı ve gazeteci arasındaki etkileşimde oluşan dijital veri izlerine odaklanan

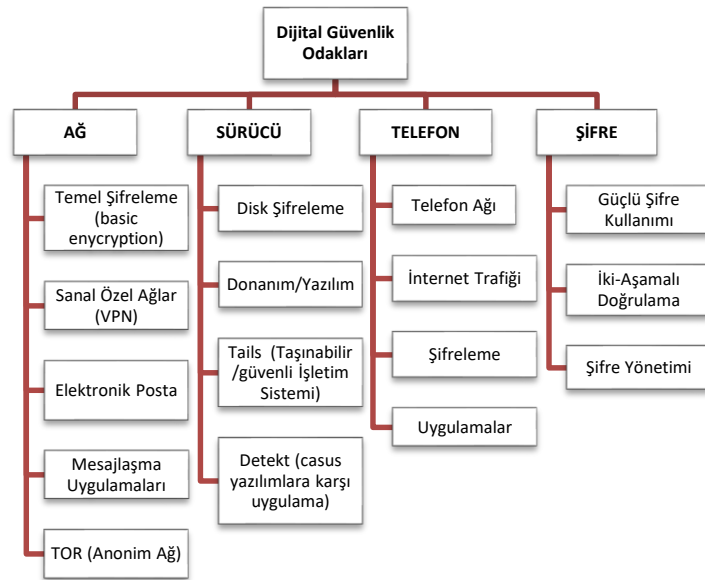
soruşturma tekniklerine meydecekleri söylenebilir. Bu açıdan, gazeteci kaynağını ifşa etmese bile ve hatta gazetecinin beyanına ihtiyaç dahi duyulmadan, dijital verileri merkeze alan retrospektif bir incelemeyle kaynağa ulaşılması olasılık dahilindedir. Nitekim, Henrichsen'in tespit ettiği gibi, günümüzün gazetecilik ortamında, “metaveri izleri, bir gazetecinin ifade vermesini gerektiren bir mahkeme celbi tehdidi olmaksızın gazetecileri ve kaynaklarını belirleyebilmektedir” (Henrichsen 2020, s.329).

Daha geniş bağlamda değerlendirildiğinde bu husus, gazetecilik alanında yeni dijital araçların (*digital intermediaries*) yükselişi ile ilgilidir (bkz. Nielsen ve Ganter, 2018; González-Tosat ve Charo-Sádaba-Chalezquer, 2021). Dijital araçlar, medya ortamını derinden dönüştüren Google, Facebook gibi arama motorları ve sosyal medya platformları ile Amazon, Apple gibi büyük teknoloji şirketleridir (Nielsen ve Ganter, 2018, s.1601). Günümüz gazeteciliğinin dönüşüm mantığı, dijital araçların işleme mekaniğinden hatırı sayılır düzeyde etkilenir. Bu ortamda gazeteciliğin yeni dijital araçlarla bağımlılık ilişkisi geliştirdiği, yapım ve dağıtım sürecinde haber medyası şirketlerinden platform şirketlerine doğru bir eksen kayması yaşandığı ve bu bağlamda medya dışı farklı aktörlerin veri toplama, analiz etme ve satma konusunda güç kazanması dikkat çeker (Ekström ve Westlund, 2019, ss.261-266). Haber kaynaklarının korunması hususunda, özellikle gizlilik/anonimlik ihtiyacının sağlanması konusunda, geleneksel gazeteciliğin imkân ve sınırlarının tartışmaya açıldığı nokta ise tam da burasıdır. Nitekim yukarıda değinildiği üzere dikkat çekici olan; oluşan dijital izlerin yalnızca şirketler ve reklamverenler için değil; aynı zamanda siyasi ve kamu otoriteleri için de erişilebilir olduğudur. Gazeteci ve kaynağın etkileşim biçiminde spesifik bir dijital güvenlik stratejisi izlenmediği taktirde, gazetecilik faaliyetleri büyük veri yığınınına eklemlenen dijital izler üretmekte ve bu izler nihayetinde yükselmekte olan bir gözetim yöntemi olarak veri gözetiminin enstrümanına dönüşebilmektedir. Sonuçta ortaya net bir tablo ortaya çıkar. Geleneksel gazetecilik pratiklerinde gazetecinin mahkemede kaynağını açıklaması/ saklı tutması eksenli iki olasılık söz konusu iken, günümüz gazetecilik pratiklerinde, dijital güvenlik açığı söz konusu ise gazetecinin mahkeme beyanı olmaksızın kaynağa erişmek mümkün olabilmektedir. Bu temel değişim, kaynakların korunmasına ilişkin kaynağı açıklamama hakkına dayalı yasal korumanın başlı başına yeterli olmayacağı ve dijital güvenlik önlemleriyle oluşan izleri minimize etmenin; iletişim etkinliğini güvenilir kılmanın en az yasal güvenceler kadar önem arz ettiği şeklinde yorumlanabilir. Buna tabloya ilişkin güçlü göstergeler içeren bir örnek Snowden Vakası'dır.

Rutin dışı haber kaynağı kategorisine tipik olarak uyan bir bilgi uçurucu olarak Edward Snowden; ABD Ulusal Güvenlik Dairesi (NSA) için sözleşme karşılığı çalıştığı süreçte kurumda gizli tutulan belgeleri elde edip, 2013'te belgeleri gazetecilere sızdırarak, ABD Hükümeti'nin NSA'nin faaliyetleriyle telekomünikasyon şirketi Verizon'a abone 120 milyon ABD yurttaşının cep telefonu kayıtlarını ve meta verilerini topladığını ifşa etmiştir. "PRISM" isimli istihbarat programıyla Microsoft, Yahoo, Google, Facebook, PalTalk, AOL, Skype, YouTube ve Apple sunucularından kullanıcı verilerine doğrudan erişildiğini göstermiş; kitle gözetimi faaliyetlerinin ABD'yle sınırlı olmadığı, ABD ve Birleşik Krallık, Kanada, Yeni Zelanda, Avustralya (Five Eyes Countries) hükümetlerinin dijital gözetim konusunda iş birliği yaptığı kayda geçmiştir (Thorsen, 2019). Snowden ifşaatları, teknoloji devleri ve platformlara bağımlılığın haber kaynağının korunması bağlamında içerdiği potansiyel tehdit ve riskleri gözler önüne sermesiyle literatürde bir kırılım noktası olarak sıklıkla değinilen bir vakadır. Vaka iki boyutuyla önemli görünür. Bunlardan ilki, vakanın kitlesel gözetimin boyutuna dair somut delillerle dijital gözetimin ulaştığı boyutu alenileştirmesi ve gazeteci-kaynak etkileşimindeki dijital izlerin yarattığı riskleri somutlaştırmasıdır. Potansiyel haber kaynaklarında, olası bir rutin dışı haber öyküsüne kaynaklık ettikleri takdirde, etkin bir gizliliğe sahip olup olamayacaklarına dair oldukça şüphe uyandıracak bir tabloyla karşı karşıya oldukları kanaatine yol açar. Bu açıdan Snowden ifşaatlarıyla, yukarıda değinilen caydırıcı etki ekseninde yeni bir risk faktörü eklenmiş olur. Öyle ki, bir değerlendirmeye göre, ABD siyasetini ve gazetecilik tarihini etkilemiş olan tipik bir rutin dışı haber öyküsü olan Watergate Skandalı'ndan bu yana giderek artan bir şekilde caydırıcı etkiyle kuşatılan gazeteci-kaynak ilişkisi; Snowden vakasıyla neredeyse "donma noktasına" gelmiş; "kitle gözetimi tehdidinden dolayı gizli kaynakların tamamen ortadan kalkması" ihtimali belirlemiştir (Lashmar, 2017, s.682).

Gerçekten de Snowden vakasının yankıları sürerken, PEW Research Center bünyesinde, 2014'te ABD'de araştırmacı gazetecilerin dijital güvenlik, gözetim ve bilgisayar korsanlığına yönelik tutumlarının incelendiği araştırma, caydırıcı etki endişesini teyit eden bulgular sunar. Araştırmada, gazetecilerden karşılaştıkları dört zorluğu sıralamaları istenmiş; araştırmaya katılan gazetecilerin %88'i "en büyük endişelerinin haber odalarındaki kaynakların azalması" olduğunu belirtmişlerdir (Holcomb, Mitchell ve Purcell, 2015, s.4). Bu noktada araştırmacı gazetecilerin kastettiği kaynakların rutin dışı/ezber bozan kaynaklar olduğunu akıld tutmak gerekir. Snowden vakasının haber kaynağının korunması meselesine dair önemli görünen ikinci yönü ise doğrudan gazeteci-kaynak etkileşimi pratiğine ilişkindir.

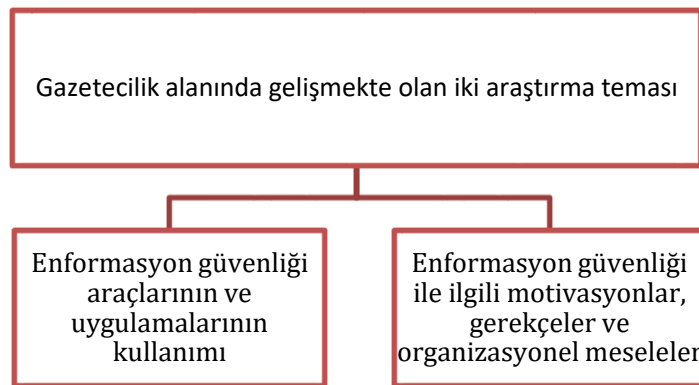
Snowden'ın ifşa için gazetecilerle kurduğu etkileşimin kendisi, günümüz gazetecilik pratiklerinde kaynağın gizliliği ve korunmasına ilişkin önemli ipuçları verir. Zira Snowden, bir haber kaynağı olarak, mesleğinin getirdiği deneyimle veri güvenliği konusunda yüksek düzeyde bilgi ve farkındalık sahibi olduğundan, kamuya açık hale getireceği bilgilerin kendisi için oluşturacağı risklerin bilincinde olduğu gibi; olası riskleri egale edecek stratejilere de hâkim bir profildir (Greenwald MacAskill ve Poitras, 2013). Gazetecilerle bu çerçevede temas kurar. McGregor (2014, s. 12), Snowden'ın bilgi uçurma faaliyeti için temasa geçtiği gazetecileri zaten en baştan "bu gazetecilerin kendisine gerekli güvenlik koşullarını sağlayabileceğine dair kanaatinden ötürü tercih ettiği" yönünde bir değerlendirme yapar. Bu açıdan vaka, caydırıcı etki üreten sonuçları kadar, gazetecilerin kaynakların güvenliğini sağlama kapasiteleri ile kaynağın kendini koruma beceri ve yetkinliklerinin önemine işaret eder. Crete-Nishihata ve diğerleri (2020, s. 1085), enformasyon güvenliği ihtiyacının özellikle Snowden vakasından sonra daha yaygın bir şekilde ele alınmaya başladığını ve enformasyon güvenliğinin haber odaları ekseninde örgütsel düzeyde ve gazeteciler ekseninde bireysel düzeyde çeşitli ihtiyaç ve nüfuz alanları yarattığına işaret eder. Bu bağlamda artık, gazetecilerin ve haber kurumlarının kaynakla iletişim ve etkileşim açısından alması gereken çeşitli dijital güvenlik tedbirleri söz konusudur. London School of Economics bünyesindeki Gazetecilik ve Toplum Araştırma Merkezi Polis'in yayınladığı araştırma raporu bahse konu tedbirleri tespit eder.



Şekil 3: Dijital Güvenlik için ağ, yazılım ve donanım odakları. [Şekil 3, Kleberg'ten (2015) uyarlanmıştır.]

Şekil 3'te görüldüğü üzere haber kaynaklarının dijital güvenliği için İnternet ağı, kullanılan donanım ve yazılımlar, telefonların ağ hareketliliği, dijital uygulamalar, şifre kullanım pratikleri ekseninde gazetecilerin odaklanması gereken pek çok dijital güvenlik boyutu söz konusudur (Kleberg, 2015). Bunun yanı sıra, dijital güvenlik açığına karşı savunma niteliğinde tedbirlerin yanı sıra; şifreleme uygulamaları ve anonimlik temelli bilgi uçurma platformlarının yeni gazetecilik uygulamalarına imkân vermesi de söz konusudur (bkz. Thorsen, 2017; Di Salvo, 2020).

Bütün bunlardan hareketle, hukuki korumanın zaten gazetecilik tarihi boyunca pratik düzeyde yetersiz kalması, günümüz konjonktüründe, demokratik gerilemeye eşlik eden hukuki erozyon gibi yapısal sorunlara ek olarak; gazeteciliğin dijitalleşmeyle imtihanı çerçevesinde, haber kaynaklarının korunmasına ilişkin yeni durumda dijital güvenlik eksenli bir perspektife doğru yönelim söz konusudur. ABD özelinde yapılan ancak geneli temsil edebilecek bir değerlendirmeden hareketle söylenecek olursa; günümüzün koşullarında “dijital iletişimin bilgi güvenliği risklerini tamamen ortadan kaldıracak herhangi bir yasal düzenleme ve mevzuat çözümü yoktur” (McGregor, 2021, s.32). Bu kapsamda öne çıkan yaklaşım; salt yasal korumaya odaklı bir perspektif yerine; gazetecilerin ve haber kaynaklarının ve medya kuruluşlarının karşılaştıkları enformasyon güvenliği sorunlarına yönelik etkin bir korunma yöntemi olarak dijital güvenlik ihtiyaçlarına odaklanmaktır (Tsu, 2019, s.81). Enformasyon güvenliğine dair çalışmalarıyla öne çıkan gazetecilik araştırmacısı Philip Di Salvo (2022), ilgili literatürü değerlendirdiği çalışmasında iki ana araştırma temasının ortaya çıktığına işaret eder.



Şekil 4: Enformasyon güvenliği ve gazetecilik ilişkisini konu alan literatürde iki ana tematik [Şekil 4, Di Salvo'dan (2022) uyarlanmıştır.]

Şekil 4'te görüldüğü üzere ilk tema enformasyon güvenliği araçlarının ve uygulamalarının kullanımını ifade derken, diğer tema gazetecilik alanında bilgi güvenliği ile ilgili motivasyonlara, gerekçelere ve organizasyonel meselelere odaklanır. Mevcut durum, bir yandan haber odalarının kurumsal yapı açısından güvenli iletişim yaklaşımı ekseninde dönüşüm ihtiyacına, diğer yandan gazetecilerin güvenli iletişim bilgi ve beceri kapasitelerini geliştirme ihtiyacına işaret eder. Dijital gözetimin kendiliğinden ve sürekli hale geldiği dijital gazetecilik ortamında, haber kaynağının korunmasında hukuki korumanın önemi kadar; kaynakların dijital güvenlik açısından pratikte aktif bir korunmaya ihtiyaç duydukları açıktır. Buna ilişkin örgütsel düzeyde haber odaları ve aktör düzeyinde gazetecilerin aktif koru(n)ma stratejileri izlemesi gerektiği görülmektedir. Bu stratejilerin dijital teknolojilerle ilgili tasarruflarla sınırlı olmadığı da hesaba katılmalıdır. Nitekim UNESCO'nun 2015 tarihli "Gazetecilik için Dijital Güvenliğin İnşası" başlıklı raporla dikkat çektiği üzere, dijital güvenlik açığı karşısında gazeteciliğin karşı karşıya kaldığı zorluklar teknolojik boyutun yanı sıra, kurumsal, ekonomik, siyasal, hukuki ve sosyal-psikolojik boyutlardan oluşur (Henrichsen, Betz ve Lisosky, 2015, s.17). Bu anlamıyla, dijital taktik ve stratejilerin önemini azımsamadan, meselenin çok boyutlu olarak kavranması gerektiği ve bütünlüklü bir yaklaşıma ihtiyaç duyulduğu tespit edilebilir.

Sonuç

Bu çalışmada, haber kaynağının korunması meselesi gazetecilik literatürü ekseninde ele alınmıştır. Çalışmanın ilk kısmında, sosyal aktörler olarak haber kaynaklarının normatif değerinin gazeteciliğin demokratik işlevi açısından anlamı somutlaştırılmıştır. Bunu takiben, haber kaynaklarına atfedilen normatif değerle, pratik koşullar arasındaki çelişkiler değerlendirilmiştir. Pratik çelişkiler bağlamında öne çıkan; haber medyası alanında farklı aktörler arasındaki güç ve iktidar çekişmesinin dengesiz dağılımı sonucu, haber kaynaklarının habere erişimde diğer aktörlerin nüfuzuna nazaran dezavantajlı durumda olduklarıdır. Ancak haber kaynakları, olmazsa olmaz nitelikte olduğundan haber medyasından bütünüyle yalıtılmaları neredeyse imkansızdır. Bu noktada, yine normatif değer ve pratik durum arasındaki çelişkiler bağlamında iki farklı hususun öne çıktığı vurgulanmıştır. Bunlardan ilki "elit kaynak" – "sıradan kaynak" gerilimi; ikincisi "rutin haber kaynakları" – "rutin dışı haber kaynakları" arasındaki ayrışmadır. Bu gerilim ve ayrışmada öne çıkan; haber kaynaklarının ancak yerleşik düzenle uyumlu bir bilgi akışına uyum gösterdikleri ölçüde habere erişimde

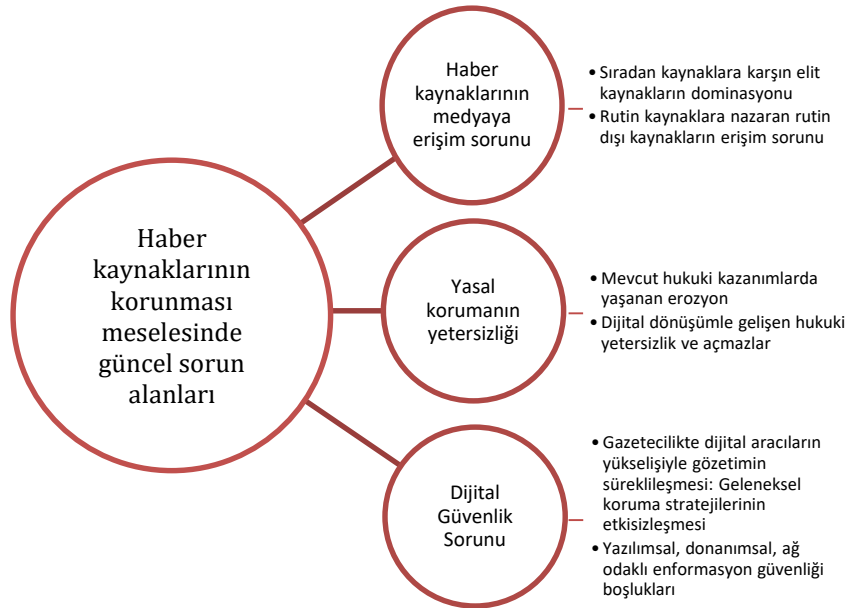
avantaj sahibi olabildikleridir. Bu bağlamda elit, resmi ve kurumsal haber kaynaklarının sıradan kaynaklara göre daha “muteber” kabul edikleri ve rutin haber kaynaklarının rutin dışı/ezber bozan haber kaynaklarına göre daha fazla erişime sahip olduğu ifade edilmiştir. Buna ek olarak, değişen medya ortamındaki demokratikleştirici imkanların bu hususta haber kaynaklarının adil erişimi açısından olumlu bir potansiyel taşısa da, pratik koşullar itibariyle geleneksel gazetecilikle günümüz gazeteciliği arasında anlamlı bir farklılaşma gözlenmediğine dair bir çerçeve çizilmiştir. Bütün bunlar, özellikle gazeteciliğin demokratik işlevlerinin tatbikinde etkili olacak türden haber kaynaklarının medyaya erişimde zaten yapısal-sistemik zorluklar ve kısıtlılıklarla karşılaştığını göstermek üzere ele alınmıştır.

Çalışmanın takip eden bölümünde, haber kaynaklarının korunması değerlendirilmiş ve haber kaynağının korunmasının etik ve hukuki boyutlarının karakteristikleri somutlaştırılmıştır. Burada dikkat çeken, haber kaynağının korunmasında temelde haber kaynağının gizliliğine dayanan bir yaklaşımın belirleyici olduğu ve kaynağın gizli tutulmasının etik ve hukuki açıdan tartışmaya açık çeşitli yönleri olduğu şeklindedir. Özellikle gizlilik ve şeffaflık ilkesi arasında somut bir çelişkinin varlığına işaret edilmiş; haber kaynağının korunması açısından, kamu yararı gözetilmek suretiyle şeffaflıktan belli istisnai koşullar altında feragat edilmesi ve kaynağın gizli tutulması yönünde tercihte bulunulduğu vurgulanmıştır. Bu etik tercihin pratik edilmesinde ise esasen en temelde yasal güvenceye ihtiyaç duyulduğu ifade edilmiştir. Bütün bu girift boyutlar ise gazetecilik tarihinden bir anekdotla; Goodwin vakası ile somutlaştırılıp, yasal güvencenin önemi ve konunun çok boyutluluğu vurgulanmıştır. Ancak yasal güvencenin *de jure* düzeyde çoğu zaman yeterli olmadığı; olsa dahi *de facto* açıdan işletilmediği, buna ek olarak hukuki gerileme trendi ile verili kazanımların erozyona uğradığı yönünde bir tablo ortaya konmuştur. Bütün bunlar, medyaya erişimde zaten yapısal-sistemik zorluklar ve kısıtlılıklarla karşılaşan haber kaynaklarının medyaya eriştikleri takdirde olası bir soruşturma durumunda hukuki açıdan da sınırlı bir yasal güvenceye sahip oldukları ve bu bakımdan risk ve tehditlere muhatap olduklarını göstermesi açısından önemlidir. Buna ek olarak; kaynağın ifşa edilmediği ve korunabildiği durumlarda ise zaten gizli kaynak kullanımıyla etik açıdan sorumluluk yüklenen gazetecilerin bunun yanı sıra hukuki riskler de üstlendiği; bu risklerin çeşitli mağduriyetler doğurabileceği kaydedilebilir.

Çalışmanın son kısmında ise, özel olarak gazeteci ve haber kaynağı etkileşiminin dijital dolayımli hale geldiği, genel olarak gazeteciliğin dijital araçların belirleyiciliğinde bir dönüşüme tabi olduğu ifade edilerek, ortaya çıkan bu tabloda kaynaklara yönelik risk ve

tehditlerin de dijitalleştiği tespit edilmiştir. Bu çerçevede, zaten sınırlı bir işlerliğe sahip “kaynağı gizli tutma” hakkının; dijital izler ve aygıtlar dolayısıyla pratikte işlerliğinin daha da sınırlandığı vurgulanmıştır.

Sonuç olarak, Şekil 5’te özetlendiği üzere, haber kaynaklarının korunmasına ilişkin gazetecilik tarihi boyunca yaşanan sorunların, günümüzün dijital yönelimli gazetecilik ortamında güvenlik temelinde çeşitlendiği ve derinleştiği ifade edilebilir. Gazeteciler ve kaynakları arasındaki iletişim ve etkileşimin önemli ölçüde dijital dolayimli hale gelmesi, dijital güvenlik temelli riskleri artırmakta ve kaynağın gizliliğine ilişkin yeni sorunlar doğurmaktadır. Mevcut gazetecilik ortamında kaynakların; dijital güvenlik sorunlarının potansiyel mağduru olduğunu söylemek abartı olmayacaktır.



Şekil 5: Haber Kaynaklarının korunması meselesinde güncel üç temel sorun alanı ve boyutları

Meseleyi ancak temel karakteristikler, çelişkiler ve sorunlar ekseninde ele alan ve spesifik bir tematiğe derinlemesine odaklanmak yerine belli bir ölçüde soyutlamaya/genelleştirmeye başvurma sınırlılığı içeren bu çalışma; literatürden hareketle konuya dair bir araştırma gündeminin inşasına çağrı içeren bir nevi “prolog” olarak görülebilir. Buna karşın, esas olarak özgün verilerle yanıtlanmayı bekleyen çok sayıda soru mevcuttur:

- Türkiye’de ulusal ve yerel medya ölçeğinde haber kaynaklarının korunmasına ve gizliliğine ilişkin mevcut uygulamalar ve sorunlar nelerdir?
- Ana akım ve alternatif medya özelinde konu nasıl farklılık gösterir?
- Küresel ölçekte farklı medya sistemlerinde kaynağın korunmasına ilişkin sorunların ayrıştığı ve benzeştiği boyutlar nelerdir?
- Mevcut risk ve

tehditlere karşı geliştirilen dijital araç ve uygulamaların tatbikî potansiyeli nedir? •Haber odalarının kurumsal yapısı ve gazetecilik kültürünün mevcut eğilimleri, gazetecilerin bireysel beceri ve yetkinlikleri bu uygulamalara adaptasyon açısından hangi düzeydedir? •Şifreleme, anonimite temelli yeni imkânların yasal statüsü nedir ve ne olmalıdır? Yine bu imkânların kullanımında; özellikle şeffaflık ve gizlilik arasındaki çelişki hesaba katıldığında, etik çerçeve nasıl çizilebilir? •Gazetecilik eğitiminde, program müfredatları konuyu hangi boyutlarıyla içermektedir? Bu programlarda yeni uygulama ve araçlara ilişkin bilinç, farkındalık ve uygulama düzeyinde bir eğitimden söz etmek olası mıdır? Müfredattaki eksiklikler nasıl giderilebilir?

Sayısı, çeşitliliği ve derinliği artırılabilir olan bu sorular; haber kaynağının korunması meselesinin günümüzdeki durumunu resmetme ve ona yönelik çözüm önerileri geliştirme olanağına kapı aralayan bir araştırma gündemine kaynaklık edecektir.

ORCID ID**Serhatcan YURDAM**

Orcid ID: 0000-0001-5190-6070

Declaration of Conflicting Interests

The author declared that there were no conflicts of interest with respect to the authorship or the publication of this article.

Çıkar Çatışması Beyanı

Yazar bu makalenin yazarlık veya yayımlanmasına ilişkin olarak hiçbir çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

KAYNAKÇA

- Ataman, B., & Çoban, B. (2018). Counter-surveillance and alternative new media in Turkey. *Information, Communication & Society*, 21(7), 1014-1029. doi: 10.1080/1369118X.2018.1451908
- Belair-Gagnon, V., Agur, C., & Frisch, N. (2018). Mobile sourcing: A case study of journalistic norms and usage of chat apps. *Mobile Media & Communication*, 6(1), 53–70. doi: /10.1177/2050157917725549
- Belair-Gagnon, V & Revers, M. (2018). The Sociology of Journalism. T.P. Vos (ed.), *Journalism Handbooks of Communication Science* (257-280). Berlin: De Gruyter.
- Belmas, G. I., Shepard, J. M., & Overbeck, W. (2017). *Major principles of media law*. Boston: Cengage Learning.
- Berger, G. (2017). Why the world became concerned with journalistic safety, and why the issue will continue to attract attention. U. Carlsson, & R. Pöyhtäri (ed.), *The Assault on Journalism—Building Knowledge to Protect Freedom of Expression*. (33-44). Göteborg: Nordicom.
- Bernal, P. (2016). Data gathering, surveillance and human rights: recasting the debate. *Journal of Cyber Policy*, 1(2), 243-264. doi: 10.1080/23738871.2016.1228990
- Beytagh, F. X. (1962). Constitutional Law: Freedom of the Press: Right of News Media Personnel to Refuse to Disclose Confidential Sources of Information. *Michigan Law Review*, 61(1), 184-191.
- Bindman, G. (1990). A shadow across press freedom. *British Journalism Review*, 2(1), s. 22-26.
- Bradshaw, P. (2017). Chilling Effect: Regional journalists' source protection and information security practice in the wake of the Snowden and Regulation of Investigatory Powers Act (RIPA) revelations. *Digital Journalism*, 5(3), 334-352. doi:10.1080/21670811.2016.1251329
- Bourdieu, P. (1997). *Televizyon Üzerine*. (T. Ilgaz, çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bucak, S. (2021). Survival in Turkey. P. Lashmar (ed), *Investigative Journalism* (149-161). Routledge.
- Calvert, C., Kozlowski, D. V., & Silver, D. (2018). *Mass Media Law*. New York: McGraw Hill Education.
- Carlson, M. (2009). Dueling, dancing, or dominating? Journalists and their sources. *Sociology Compass*, 3(4), 526-542. doi: <https://doi.org/10.1111/j.1751-9020.2009.00219.x>
- Carlson, M. (2011). Whither anonymity? Journalism and unnamed sources in a changing media environment. B. Franklin & M. Carlson (ed.), *Journalists, Sources, and Credibility: New Perspectives* (37-48). New York: Routledge
- Carlson, M. (2016). Sources as news producers. T. Witschge, C. W. Anderson, D. Domingo, & A. Hermida (ed.), *The SAGE Handbook Of Digital Journalism* (236– 249). Los Angeles: Sage.
- CPJ. (2020). Annual Report 2020. The Committee to Protect Journalists. <https://cpj.org/wp-content/uploads/2020/09/CPJ.2020.Annual.Report.pdf> Erişim Tarihi: 24.08.2021
- Crete-Nishihata, M. Oliver, J., Parsons, C., Walker, D. Tsui, L. & Deibert, R. (2020) The Information Security Cultures of Journalism, *Digital Journalism*, 8(8), 1068-1091, doi: 10.1080/21670811.2020.1777882
- Cottle, S. (2000) Rethinking News Access, *Journalism Studies*, 1(3), 427-448. doi: 10.1080/14616700050081768
- Cottle, S. (2016). On the violent history of the globalised present, S. Cootle, R. Sambrook, N. Mosdell (ed.), *Reporting Dangerously Journalist Killings, Intimidation and Security* (61-88). Londra: Palgrave Macmillan.
- Cottle, S. (2017). Journalists Killings and the Responsibility to Report. U. Carlsson, & R. Poyhtari (ed.), *The Assault on Journalism: Building Knowledge to Protect Freedom of Expression* (21–32). Goteborg: Nordicom.

- Curran, J. (2019). Triple crisis of journalism. *Journalism*, 20(1), 190–193. doi: 10.1177/1464884918807034
- Çalışkan, B. (2019). Digital security awareness and practices of journalists in Turkey: A descriptive study. *Conflict & Communication*, 18(1).
- Diamond, L. (2010). Liberation technology. *Journal of Democracy*, 21(3), 69-83.
- Diamond, L. (2019). The road to digital unfreedom: The threat of postmodern totalitarianism. *Journal of Democracy*, 30(1), 20-24.
- Dimitrova, D. V., & Strömbäck, J. (2009a). Look who's talking: Use of sources in newspaper coverage in Sweden and the United States. *Journalism Practice*, 3(1), 75-91. doi: 10.1080/17512780802560773
- Dimitrova, D. V., & Strömbäck, J. (2009b). The Conditionality of Source Use : Comparing Source Use in U.S. and Swedish Television News. *Journal of Global Mass Communication*, 2(1/2), 149–166.
- Di Salvo, P. (2020). *Digital whistleblowing platforms in journalism: Encrypting leaks*. Palgrave Macmillan.
- Di Salvo, P. (2022). Information security and journalism: Mapping a nascent research field. *Sociology Compass*, 16(3), e12961. <https://doi.org/10.1111/soc4.12961>
- Duffy, M. J. (2014). Anonymous sources: A historical review of the norms surrounding their use. *American Journalism*, 31, 236-261. doi: 10.1080/08821127.2014.905363
- Duffy, M. J., & Freeman, C. P. (2011). Unnamed sources: A utilitarian exploration of their justification and guidelines for limited use. *Journal of Mass Media Ethics*, 26(4), 297-315. DOI: 10.1080/08900523.2011.606006
- Eide, E. (2016). Threatened source protection. *Freedom of expression and extremist adversaries*. U. Carrlson (ed.), *Freedom of Expression and Media in Transition* (107-117). Göteborg: Nordicom.
- Eide, E. (2019). Chilling Effects on Free Expression: Surveillance, Threats and Harassment. R. Krøvel & M. Thowsen (ed.), *Making Transparency Possible. An Interdisciplinary Dialogue* (227–242). Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- Ekström, M., & Westlund, O. (2019). The dislocation of news journalism: A conceptual framework for the study of epistemologies of digital journalism. *Media and Communication*, 7(1), 259-270. doi: <https://doi.org/10.17645/mac.v7i1.1763>
- Fathaigh, R. Ó., & Voorhoof, D. (2013). The European Court of Human Rights, media freedom and democracy. M. E. Price, S. G. Verhulst, & L. Morgan (ed.), *Routledge Handbook of Media Law* (107–124). New York: Routledge
- Freedom House. (2018). *Freedom on the Net 2018: The Rise of Digital Authoritarianism*. <https://freedomhouse.org/report/freedom-net/2018/rise-digital-authoritarianism> Erişim Tarihi: 10.11.2020
- Freedom House. (2020). *Freedom in the World 2020: A Leaderless Struggle for Democracy*. <https://freedomhouse.org/report/freedom-world/2020/leaderless-struggle-democracy> Erişim Tarihi: 18.12.2020
- Global Freedom of Expression. (2020). *Goodwin v. United Kingdom*. Erişim Adresi: <https://globalfreedomofexpression.columbia.edu/cases/goodwin-v-united-kingdom/> Erişim Tarihi: 10.08.2020
- Goodwin v. Birleşik Krallık. (1996). *Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi*. Erişim Adresi: <http://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-57974> Erişim Tarihi: 10.09.2020

- González-Tosat, C., & Sádaba-Chalezquer, C. (2021). Digital Intermediaries: More than New Actors on a Crowded Media Stage. *Journalism and Media*, 2(1), 77-99. <https://doi.org/10.3390/journalmedia2010006>
- Greenwald, G., MacAskill, E., & Poitras, L. (2013). "Edward Snowden: The Whistleblower Behind the NSA Surveillance Revelations", *The Guardian*, 11 Haziran 2013. <https://www.theguardian.com/world/2013/jun/09/edward-snowden-nsa-whistleblower-surveillance> Erişim Tarihi: 20.11.2020
- Harcup, T. (2014). *Oxford Dictionary of Journalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Henrichsen, J. R. (2020). Breaking through the ambivalence: Journalistic responses to information security technologies. *Digital Journalism*, 8(3), 328-346. doi: 10.1080/21670811.2019.1653207
- Henrichsen, J. R., Betz, M., & Lisosky, J. M. (2015). *Building digital safety for journalism: A survey of selected issues*. United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO). UNESCO Publishing. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000232358>
- Holcomb, J., Mitchell, A. & Purcell, K. (2015). "Investigative Journalists and Digital Security." Pew Research Center's Journalism Project. <http://www.journalism.org/2015/02/05/investigative-journalists-and-digital-security/> Erişim Tarihi: 02.11.2021
- Hueso, L. C. (2021). Journalists, Confidentiality, and Sources. L. Corredoira, I.B. Mallen, R.C. Presuel (ed.), *The Handbook of Communication Rights, Law, and Ethics: Seeking Universality, Equality, Freedom and Dignity* (101-121). ABD: John Wiley & Sons.
- IFJ. (2019). *Global Charter of Ethics for Journalists*. International Federation of Journalists. <https://www.ifj.org/who/rules-and-policy/global-charter-of-ethics-for-journalists.html> Erişim Tarihi: 18.01.2022
- IFJ. (2021). *Killed Journalists Report–2020*. International Federation of Journalists. https://www.ifj.org/fileadmin/user_upload/IFJ_KILLED_LIST_REPORT_2020.pdf Erişim Tarihi: 11.08.2021
- Jamil, S. (2021). The monitored watchdogs: Journalists' surveillance and its repercussions for their professional and personal lives in Pakistan. *Journalism Studies*, 22(7), 878-895. doi: 10.1080/1461670X.2021.1904272
- Kimball, M. B. (2011). Granting sources anonymity requires complex process. *Newspaper Research Journal*, 32(2), 36-49. doi: <https://doi.org/10.1177%2F073953291103200204>
- Kleberg, C. F. (2015). The death of source protection? Protecting journalists' source in a post-Snowden age. Londra: LSE Polis. <http://eprints.lse.ac.uk/63140/> Erişim Tarihi: 18.09.2020
- Kleemans, M., Schaap, G., & Hermans, L. (2017). Citizen sources in the news: Above and beyond the vox pop?. *Journalism*, 18(4), 464-481. doi: <https://doi.org/10.1177/1464884915620206>
- Kovach, B., & Rosenstiel, T. (2021). *The Elements of Journalism: What Newspeople Should Know and the Public Should Expect*. (4. Baskı).
- Lacy, S. & Rosenstiel, T. (2015). *Defining and Measuring Quality Journalism*. New Brunswick, NJ: Rutgers School of Communication and Information.
- Lashmar, P. (2017). No more sources? The impact of Snowden's revelations on journalists and their confidential sources. *Journalism Practice*, 11(6), 665-688. doi: 10.1080/17512786.2016.1179587
- McGregor, S. E. (2014). *Digital Security and Source Protection for Journalists*. Tow Center for Digital Journalism, Columbia University. <https://academiccommons.columbia.edu/doi/10.7916/D89P3D4M>

- McGregor, S. E. (2021). *Information security Essentials. A guide for reporters, Editors, and newsroom Leaders.* Columbia University Press.
- McNair, B. (2009). Journalism in the 21st century—evolution, not extinction. *Journalism*, 10(3), 347-349. doi: 10.1177/1464884909104756
- McQuail, D., & Deuze, M. (2020). *McQuail's Media and Mass Communication Theory.* Londra: Sage.
- McQuail, D., & Windahl, S. (1993). *Communication models for the study of mass communications.* Routledge.
- Michaelsen, M., & Glasius, M. (2018). Authoritarian Practices in the Digital Age—Introduction. *International Journal Of Communication*, 12, 3788–3794.
- Molyneux, L., & McGregor, S. C. (2021). Legitimizing a platform: evidence of journalists' role in transferring authority to Twitter. *Information, Communication & Society*, 1-19. doi: 10.1080/1369118X.2021.1874037
- Murakami Wood, D. (2017). The global turn to authoritarianism and after. *Surveillance & Society*, 15(3-4), 357-370. doi: <https://doi.org/10.24908/ss.v15i3/4.6835>
- Nash, S. (1997). Freedom of Expression, Disclosure of Journalists' Sources and the European Court of Human Rights: *Goodwin v United Kingdom.* *The International Journal of Evidence & Proof*, 1(5), 410–418. doi: 10.1177/136571279700100504
- Norris, P. (2000). *A virtuous circle: Political communications in postindustrial societies.* Cambridge University Press
- Nielsen, R.K., & Ganter, S. A. (2018). Dealing with digital intermediaries: A case study of the relations between publishers and platforms. *New media & society*, 20(4), 1600-1617. <https://doi.org/10.1177%2F1461444817701318>
- Oster, J. (2015). *Media Freedom as a Fundamental Right.* Cambridge: Cambridge University Press
- Olesen, T. (2021). "The Birth of an Action Repertoire: On the Origins of the Concept of Whistleblowing." *Journal of Business Ethics.* <https://doi.org/10.1007/s10551-021-04868-3>.
- Paul, J., & Criado, A. R. (2020). The art of writing literature review: What do we know and what do we need to know?. *International Business Review*, 29(4), 101717. doi: 10.1016/j.ibusrev.2020.101717
- Pavlik, J. V. (2004). A sea-change in journalism: Convergence, journalists, their audiences and sources. *Convergence*, 10(4), 21-29.
- Pearson, M., & Polden, M. (2019). *The Journalist's Guide to Media Law: A handbook for communicators in a digital world* (6. baskı). Avustralya: Allen & Unwin.
- Phillips, A. (2010). Journalists as Unwilling 'Sources': Transparency and the New Ethics of Journalism. B. Franklin. & M. Carlson (ed.), *Journalists, Sources, and Credibility*, (61-72). Routledge.
- Posetti, J. (2017). *Protecting Journalism Sources in the Digital Age.* United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO). Paris: UNESCO. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000248054.locale=en>.
- Posey, J. (17 Nisan 2018). "Q&A with Barbie Zelizer". Penn Today. <https://penntoday.upenn.edu/news/qa-barbie-zelizer> Erişim Tarihi: 09.01.2022
- Reeves, I., & Keeble, R. (2015). *The newspapers handbook.* (5. Baskı). Routledge.
- Reich, Z. (2011). Source credibility and journalism: Between visceral and discretionary judgment. *Journalism Practice*, 5(1), 51-67. doi: 10.1080/17512781003760519

- RSF. (2020). World press freedom index – 2020. Reporters Without Borders. <https://rsf.org/en/2020-world-press-freedom-index-entering-decisive-decade-journalism-exacerbated-coronavirus> Erişim Tarihi: 05.10.2020
- Ricketson, M. (2018). When one person's noble whistleblower becomes another's poisonous leaker. J. Lidberg, J., & D. Muller (ed.), *In the Name of Security—Secrecy, Surveillance and Journalism* (101-120.) Anthem Press.
- Savla, S. (1997). "Company Informants and Disclosure of Journalistic Sources: Goodwin v United Kingdom", *Journal of Financial Crime*, 4(4), 351-354. <https://doi.org/10.1108/eb025804>
- Schmitz Weiss, A., & Higgins Joyce, V. D. M. (2009). Compressed dimensions in digital media occupations: Journalists in transformation. *Journalism*, 10(5), 587-603. doi: 10.1177/1464884909106534
- Schudson, M. (1994). Haber Üretimini Sosyolojisi. (A. Altun & M.A. Gevrek, çev.). *İlef Yıllık*, 94. 307-325.
- Snyder, H. (2019). Literature review as a research methodology: An overview and guidelines. *Journal of Business Research*, 104. 333-339. doi: <https://doi.org/10.1016/j.jbusres.2019.07.039>
- Splendore, S. (2020). The dominance of institutional sources and the establishment of non-elite ones: The case of Italian online local journalism. *Journalism*, 21(7), 990-1006. doi: 10.1177/1464884917722896
- Steiner, N. D. (2012). Testing for a political bias in freedom house democracy scores: Are US friendly states judged to be more democratic. *Journal of Comparative Policy Analysis*, 18, 329-394.
- Strömbäck, J. (2005). In search of a standard: Four models of democracy and their normative implications for journalism. *Journalism studies*, 6(3), 331-345. doi: 10.1080/14616700500131950
- TGC. (2016). Türkiye Gazetecileri Hak ve Sorumluluk Bildirgesi. Türkiye Gazeteciler Cemiyet.i <https://www.tgc.org.tr/bildirgeler/turkiye-gazetecilik-hak-ve-sorumluluk-bildirgesi/bildirge.html> Erişim Tarihi: 18.01.2022
- Thorsen, E. (2017) Cryptic Journalism. *Digital Journalism*, 5(3), 299-317. doi: 10.1080/21670811.2016.1243452
- Thorsen, E. (2019). Surveillance of Journalists/Encryption Issues. *The International Encyclopedia of Journalism Studies*.
- Tiffen, R., Jones, P. K., Rowe, D., Aalberg, T., Coen, S., Curran, J., ... & Soroka, S. (2014). Sources in the news: A comparative study. *Journalism studies*, 15(4), 374-391. DOI: 10.1080/1461670X.2013.831239
- Torraco, R. J. (2016). Writing integrative literature reviews: Using the past and present to explore the future. *Human Resource Development Review*, 15(4), 404-428. doi: <https://doi.org/10.1177/1534484316671606>
- Townend, J., & Danbury, R. (2017). Protecting Sources and Whistleblowers in a Digital Age. Information Law and Policy Centre, Institute of Advanced Legal Studies. http://infolawcentre.blogs.sas.ac.uk/files/2017/02/-Sources-Report_webversion_22_2_17.pdf. Erişim Tarihi: 10.12.2020
- Tsui, L. (2019). The importance of digital security to securing press freedom. *Journalism*, 20(1), 80-82. doi:10.1177/1464884918809276
- Tuchman, G. (2002). The production of news. K. B. Jensen (ed.), *A handbook of media and communication research* (78-90). Londra: Routledge.
- Tumber, H., & Zelizer, B. (2019). Special 20th anniversary issue: The challenges facing journalism today. *Journalism*, 20(1), 5–7. doi:10.1177/1464884918804736
- Türay, A. (2018). Haber Kaynaklarının Gizliliğinin Hukuksal Boyutu. *Ceza Hukuku Dergisi*, 13(37), 111-170.

- UNESCO Observatory of Killed Journalists. (2022). UNESCO <https://en.unesco.org/themes/safety-journalists/observatory> Erişim Tarihi: 26.02.2022
- Wahl-Jorgensen, K., Williams, A., Sambrook, R., Harris, J., Garcia-Blanco, I., Dencik, L., Cushion, S., Cynthia Carter, C., & Allan, S. (2016). The Future of Journalism, *Digital Journalism*, 4(7), 809-815, doi: 10.1080/21670811.2016.1199469
- Ward, S.J.A. (2021). What Is Global Media Ethics?. S.J.A. Ward (ed.), *Handbook of Global Media Ethics* (5-23). İsviçre: Springer. doi: <https://doi.org/10.1007/978-3-319-32103-5>
- Wasserman, E. (2017). Safeguarding the News in the Era of Disruptive Sources, *Journal of Media Ethics*, 32(2), 72-85. doi: 10.1080/23736992.2017.1294020
- Wheatley, D. (2020) A Typology of News Sourcing: Routine and Non-Routine Channels of Production, *Journalism Practice*, 14:3, 277-298. DOI: 10.1080/17512786.2019.1617042
- Van Leuven, S., Kruikemeier, S., Lecheler, S. & Hermans, L. (2018). Online and newsworthy, *Digital Journalism*, 6(7), 798-806. doi: 10.1080/21670811.2018.1498747
- V-Dem. (2020). Autocratization surges – resistance grows: Democracy report 2020. Varieties of Democracy Institute https://www.v-dem.net/media/filer_public/de/39/de39af54-0bc5-4421-89ae-fb20dcc53dba/democracy_report.pdf Erişim Tarihi: 06.01.2021
- Vobič, I. & Poler Kovačič, M. (2015). Watchdog journalism and confidential sources: A study of journalists' negotiation of confidentiality with their sources. *Teorija in Praksa*, 52(4), 591–611. http://dk.fdv.uni-lj.si/db/pdfs/TIP2015_4_VobicPoler-Kovacic.pdf
- Zuboff, S. (2021). *Gözetleme Kapitalizmi Çağı: Ürünün 'Sen' Olduğu Çağda İnsanın Geleceği İçin Savaş*, (E. Evlice, çev.). İstanbul: Okuyan Us Yayınları.

ⁱ Bu yaygın kanının kökeni; kaynaklara erişim kapasitesinin gazetecilerin öz değerlendirmelerinde bir tür “mesleki beceri/başarı” kriteri olarak kavrandığını saptayan saha araştırmalarına dayanır (Schudson, 1994, s.315).

ⁱⁱ Curran (2019, s.190), sosyal medya çalışmalarında öne çıkan “filtre balonu” kavramına atıfla, yerleşik ve kurumsal medyayı ironik bir şekilde “ulusal filtre balonları” şeklinde imleyerek, yerleşik düzenin aktörleri sayılabilecek resmi ve elit kaynakların gazeteciliğin krizinin bir parçası olarak değerlendirir.

ⁱⁱⁱ Mahiyetiyle uyumlu olması açısından “ezber bozan” şeklinde çevirdiğimiz “disruptive source” deyimini “yıkıcı kaynaklar” şeklinde de Türkçeleştirilebilir.

^{iv} AİHM’in farklı birçok vaka özelinde, demokrasilerde haber medyasının hayatî rolünü ve haber kaynaklarının korunmasının önemini vurgulayan kararlara imza atarak, gazeteciler ve kaynakları için hukuki dayanaklar sunduğu bilinmektedir (bkz. Fathaigh ve Voorhoof, 2013, s.121).

^v Bu konuda The Guardian’ın gazeteciliğin krizini nasıl yorumladığı ve mevcut tabloda kendi pozisyonunu nasıl tanımladığına ilişkin gazetenin baş editörü Katharine Viner’in “A mission for journalism in a time of crisis” (The Guardian, 2017) başlıklı yazısına başvurulabilir. https://www.theguardian.com/news/2017/nov/16/a-mission-for-journalism-in-a-time-of-crisis?CMP=share_btn_tw

How to Rewrite History on the Screen: Bridgerton (2020)

Önder KULAK¹



¹ Postdoctoral Researcher, Sofia University “St. Kliment Ohridski”, Department of Philosophy
(ORCID ID: 0000-0002-0637-8296)

Abstract

This article aims to explain, with an example, how historical dramas, under the scope of culture industry, rewrite history on the screen through distorting it. For this purpose, in the first chapter, it is defined who the subject that interprets and recreates the past is. Then, in the second chapter, a Netflix series, *Bridgerton* (2020) is taken as a recent example in connection with the previous chapter to reveal the instrumental historiography at the back of the production. Thus, it becomes possible to enlighten the intention and the motivation of such a historiography along with the mechanism that tries to make individuals believe fiction rather than facts. In conclusion, an evaluation is given on the example while especially focusing on the consequences of the instrumental historiography that the series has.

Keywords: Historiography, historical consciousness, culture industry, Netflix, Bridgerton.

Tarih Ekranda Nasıl Yeniden Yazılır: Bridgerton (2020)

Özet

Bu makale, kültür endüstrisi kapsamı altındaki tarihi dramaların, tarihi tahrif ederek onu ekranda nasıl yeniden yazdıklarını bir örnekle açıklamayı amaçlamaktadır. Bu amaçla, ilk bölümde, geçmiş yorumlayan ve yeniden yaratan öznenin kim olduğu tanımlanmaktadır. Ardından, ikinci bölümde, bir Netflix dizisi olan Bridgerton (2020), önceki bölümle bağlantılı şekilde, bu üretimin arkasındaki araçsal tarihyazımını açığa çıkarmak için yakın zamanlı bir örnek olarak alınmaktadır. Böylece, bireyleri gerçek yerine kurgulara inandırmaya çalışan mekanizmayla birlikte, bu türden bir tarihyazımın amacını ve etkisini aydınlatmak da mümkün hale gelmektedir. Son olarak, sahip olduğu araçsal tarihyazımının sonuçlarına bilhassa odaklanılarak, örneğe ilişkin bir değerlendirme sunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tarihyazımı, tarihsel bilinç, kültür endüstrisi, Netflix, Bridgerton.

Corresponding Author / Sorumlu Yazar

Önder KULAK

Postdoctoral Researcher, Sofia University "St. Kliment
Ohridski", Philosophy Department

E-mail / E-posta

onderku@gmail.com

Manuscript Received / Gönderim Tarihi

March 20, 2022 / 20.03.2022

Revised Manuscript Accepted / Kabul Tarihi

June 5, 2022 / 05.05.2022

To Cite This Article / Kaynak Göster

Kulak, Ö. (2022). How to Rewrite History on the Screen:
Bridgerton (2020), *ViraVerita E-Journal: Interdisciplinary
Encounters*, Vol. 15, 171-184.

How to Rewrite History on the Screen: *Bridgerton* (2020)

Introduction

Especially in the last two decades, historical dramas have become more influential than other sources that lead individuals to think about history. With their influence, history has gained a strong seat in everyday conversations as if past events directly touch our lives. However, it seems most viewers much consider what historical dramas offer than what actually happened in the past. Falling into the charm of vocal and visual stimuli, they do not even doubt that the history flowing on the screen may be defective. The level of ratings also additionally persuades viewers to believe the truthfulness of everything they watch. They, thus, take historical dramas as references rather than representations and do not hesitate to refer to historical dramas while justifying their claims on history. But when these given monologues are nothing but illusions, then individuals become misled in constructing historical consciousness.ⁱ

After viewers fall prey to illusions and move away from facts, they transfer them to real-life experiences, which lays from everyday conversations to political attitudes. Then by the prevalence of these relevant illusions, a leaning that directs individuals to accept the history on the screen as the past emerges. Persuading individuals to be part of such an experience gives the subject who misleads viewers an opportunity to reshape historical consciousnesses according to its intention. Here the interpreter offers a material including both the efforts of *interpreting* and *recreating* history. If the viewer does not resist but adopt the given content, history, therefore, becomes rewritten for every single individual with regards to particular contents.

As for this article, it aims to explain such experience, namely *rewriting history on the screen*, by using a recent example. For this purpose, in the first chapter, it is defined who the subject that interprets and recreates the past is. Then, in the second chapter, a Netflix series, *Bridgerton* (2020) is taken as a recent example in connection with the previous chapter to reveal the instrumental historiography at the back of the production. Thus, it becomes possible to enlighten the intention and the motivation of such a historiography along with the mechanism that tries to make individuals believe fiction rather than facts. In conclusion, an evaluation is given on the example while especially focusing on the consequences of the instrumental historiography that the series has.

The Instrumental Historiography on the Screen

Whatever the viewer encounters on the screen in regard to human life experiences, she watches something referring to either the past, or the present, or the future. Therefore, every moving image material –explicitly or implicitly– relies on a certain historiography behind it (Bondebjerg, 2020, pp. 28-31, 44-51; Greiner, 2021, pp. 17-37; Kellner 2010, pp. 14-18; Witek, 2020, pp. 574-600).ⁱⁱ While this is true for all categories, historical dramas take a step forward. This is because the historiography at the base of a historical drama directly determines its characteristics; in addition, hermeneutical positions taken to interpret the past are the most important part of this historiography.

Contrary to common belief, the past is not actually something over, instead, it is always open to retroactive reinterpretations. However, the factor that who the interpreter is, in most cases, is more important than the existence of such opportunity.

Behind a historical drama, as like every moving image material, there is a subject who creates it and thereby who –directly or indirectly– answers a set of questions including the ones regarding historiography. Whether the subject is an individual or a collective oneⁱⁱⁱ, the historiography of a historical drama then actually corresponds to an effort of reading, writing and witnessing history (in terms of both approach and content). The decisive question here is if the intention of the interpreter *arbitrarily* determines the process and conclusions of this effort.

The intention of the interpreter who produces under the scope of culture industry has three multi-layered aspects.^{iv} The first is to persuade the viewer to consume the moving image material as itself a commodity (Adorno, 2002a, pp. 96-98). The interpreter should present here something *appealing* to its possible customers rather than something *ordinary*. The second is to make the *advertisement* of the whole given social system and to direct the viewer to consume the commodities the production marks directly or indirectly in its plot (Adorno, 1991, p. 61; 2002a, pp. 126, 131-133). The third is to impose the viewer various thinking and acting forms over fictional characters, in order to contribute to the hegemon effort of making her coherent with the social relations of the existing society (Adorno, 2002a, pp. 110-118; 2002b, pp. 76, 103). Besides a conscious choice, this is also a must for the approval of mainstream authorities, on which the success of the interpreter depends. Therefore, the

intention of such an interpreter is always *instrumental* and thereby unreliable; the subject sacrifices *the concern of truth* on behalf of the intention.

The intention of such an interpreter thus arbitrarily determines its interpretation. In other words, its interpretation is under the grip of its intention. Sometimes, this is also not sufficient enough. The past, that is, what is interpreted, sometimes contradicts with the intention despite an instrumental interpretation. Then something else, something *alien* to the hermeneutical effort becomes needed. In such cases, the interpreter, aside from the interpretation, would eliminate some facts or make some additions till the plot on the past fits the intention. Since there is no concern to sustain any loyalty to facts from this point on, the experience becomes a *recreation* rather than a mere interpretation.

Recreating the past provides the interpreter with an opportunity to invent new “facts”. Hence, facts are combined or replaced partially or completely with these invented ones. Then, a fictional past arises, by which the interpreter offers the viewer an *alternative* history to construct her historical consciousness on a particular content. The interpreter, therefore, seeks her to be persuaded to the content on the screen, where, essentially, its intent is shown rather than a representation of the past. This whole process demonstrates the attempt to manipulate the viewer watching the monologue.

The recent examples clearly show that the interpreter could distort history till the viewer becomes hardly accepting the narration.^v One of the recent examples showing such recreation is *Bridgerton* (2020). *Bridgerton* offers the viewer a fictional Regent era Britain while putting the plot instead of history.

Bridgerton (2020)

Bridgerton is a historical drama based on the novel series of Julia Quinn with the same name. It was first released on Netflix on December 25, 2020. After many positive reviews by its subscribers for the first season, Netflix (2021) immediately announced the new season for 2022. Also, Chris Van Dusen (2021), the creator of the series, informed viewers several months ago that the plot of the series has been begun to be renewed for the third and fourth seasons. So that it seems *Bridgerton* will be discussed more in the next days among the products of culture industry.

Bridgerton's intriguing plot takes place in the Regency era of Britain. The Regency era was a period between 1811 to 1820, when King George III assigned his son as a prince regent due to his illness.^{vi} Therefore, the king who was not fit to rule the country only by himself had made the prince its proxy for about ten years. These ten years are accepted as a unique period in the history of Britain by many historians (During, 2009, pp. 335-354; Erickson, 1986; Joanna, 1966, pp. 109-195; Smith, 1999, pp. 132-146). Its uniqueness especially comes from the fact that the regent prince, carrying out the orders of the king (during the times his health allowing), also began a mini-Renaissance in the fields of fine arts, literature, and architecture among the upper classes of the society.^{vii} Through this revival, the high society of the era was reshaped, which had taken the name of the *ton*, or *le bon ton* in due course. Compared with the classical high society, the ton became the centre of the competition affecting both politics and especially daily life.^{viii} Hence, Quinn might choose this period for its story due to the reason that the known history of the Regency era is full of ambiguities and more open to fiction, in contrast to the other eras.

Bridgerton's story mainly focuses on debutantes and their rivalry to match with the right partner for a marriage offering them more power and richness. The harsh and rough rivalry of these young women begins with their presentation to the royal family and the whole ton. Thus, the families of bachelor men are informed that the young women from upper class families in the presentation have reached maturity and they are now ready to build their own families. It means bachelor men are being invited to get closer to the candidates they choose and ask them for a pre-marriage friendship in the rhythm of the daily life in the ton. So that men also compete to match with the right debutante for their prestige and other benefits. Only a marriage could completely end this bustle both for the debutante and the bachelor.

Marriage is regarded in the series as one of the building blocks of the ton if it is not the first.^{ix} That is why the road to marriage is reflected as a *passive war* with its own particular rules, in which both debutantes and their families and also bachelor men and their families should make their best to guarantee a marriage fitting to their will. In this passive war, many unpleasant events such as intrigues and slanders also occur. They are generally accepted as the usual parts of the fight because everything is allowable as long as it is not rejected by the notables of the ton, especially, by the queen. All these unpleasant events serve as the ground for the plot to make scenes much interesting and thereby abuse the suspense of viewers (Kulak, 2020, pp. 49-50).

Bridgerton could be criticized from many different points such as abusing the suspense of viewers by directing them to several inconclusive gossips.^x However, there is another characteristic of the plot that is more obvious and more effective than all. It is about the reflection of the status of black people in the 19th century of Britain, which openly distorts history.

Throughout the episodes, the series introduces many black people in the upper positions of the society and the ton. While reflecting them in the scenes, *Bridgerton*, let alone the still ongoing slavery, does not even refer to racial discrimination. It just ignores them and shows the viewer that black people (including servants) are all happy with their life in its imaginative alternative history. However, as in every product of *mainstream* culture industry, this is not an innocent practice building the past according to its own fiction. As is especially seen in several specific scenes, the plot directs us to be persuaded that this was also what happened in the past. Or it just simply offers to replace facts with fiction.

The first episode begins with a scene displaying a group of people, in which there are both well-off white and black people walking around. It may seem an ordinary beginning to the viewer at first, but the following scenes show that it is the opening of the colour-blind cast. In the fourth episode, from the mouth of a black woman called Lady Danbury, the viewer learns that the colour-blind cast is not something done randomly but consciously. She says: "Look at our queen; look at our king; look at their marriage; look at everything it is doing for us, allowing us to become. We were two separate society divided by colour until the king fell in love with one of us." Here the phrase "one of us" mentioned by Lady Danbury refers to Charlotte of Mecklenburg-Strelitz, that is, Queen Charlotte, who was the wife of King George III and the mother of the prince regent. Therefore, in the past of the series, the fact that King George III fall in love with a black woman has led to abolishing the importance of racial identities, at least for the upper classes. This is the ground on which the series is based to build up its colour-blind cast and thus make it possible to narrate the love of the white debutante (Daphne Bridgerton) and the black bachelor man (Simon Basset).

This *mainstay* of the historiography of *Bridgerton* relies on the claim arguing Queen Charlotte was not white but black in reality. The first person who put forward this claim was Joel Augustus Rogers. In his Volume I of *Sex and Race*, Rogers (1967, p. 206) tries to justify it through interpreting a portrait by Allan Ramsay in 1761 and a depiction by the English writer Horace Walpole. He claims that the features in both reflections must belong to a black woman.

Although Roger could not show any tangible evidence to prove his claim against the official archive with numerous documents, portraits and family paintings, he succeeded to begin a debate. Also, the attempts to find the black ancestors of the queen following Rogers has made the claim popular, despite the lack of any worthwhile findings.

In fact, even if the queen was black, nothing much would change for the flow of history. The scenario supposing the queen as black also does not support the historiography of the series; the series just exploits Rogers' claim. In such a scenario, what is reasonable is to argue that the queen was strictly hidden from the public because of racial discrimination, when considering the official archives consisting of different documents, portraits and family paintings reflecting the queen as white. So that in both cases, the historiography offered is defective according to the theoretical justification depending on *provable* facts. In order to understand this better, the atmosphere of the 19th century in Britain must be exposed.

From 16th to 19th century, British slave merchants had been one of the significant forces in the Atlantic slave trade, and in parallel to that, slavery was very prevalent among British colonies (Morgan, 2004, pp. 86-111; Sherwood, 2007, pp. 5-27, 83-143; Thomas, 1997; Walvin, 1986, pp. 26-46). However, any legislation approving slavery had never been introduced in the mainland (Edwards & Walvin, 1983, pp. 22-25). It does not mean there was no slavery in the mainland, but it was *de facto* being carried out. Although there were judicial decisions such as Mansfield Judgment in 1772^{xi} that condemned slavery, incidents regarding slavery were often being condoned by authorities if they were not officially recorded. It was not until the Slave Trade Act 1807 that slave trade was prohibited in the empire, which was because of the strong opposition and resistance against slavery both home and abroad. After a while, the Slavery Abolition Act 1833 was also put in force and then slavery was completely abolished in Britain. But the centuries-long effects of slavery revealing itself mainly in racial discrimination had remained for a long time.

As for the Regency era, the known population of black people were very small in the cities of the mainland, even in London (Myers, 1996, pp. 7-8; Panayi, 2010, p. 20; Walvin, 1986, p. 47). Although slave trade was prohibited by the sign of King George III, slavery had not been completely abolished yet. The incidents especially beginning in the mid-eighteenth century that black people run away from their masters and thereby forced authorities to become free were still continuing (Walvin, 1986, pp. 62-63). Thus, a small free black community was expanding under the shadow of apparent racial discrimination. But there are two factors to

think that this community were disadvantageous in terms of population growth: the black population was mostly men, and racial discrimination made marrying black and white people almost impossible (Edwards & Walvin, 1983, pp. 20); after the Slave Trade Act 1807, the entrance of black people to the mainland began to be prevented. When thinking these factors with the other aspects of racial discrimination, it is not hard to imagine the poor living conditions of the black community of those days (Edwards & Walvin, 1983, pp. 26-27; Panayi, 2010, pp. 20-; Walvin, 1986, pp. 64-66).

Besides many living in poverty at the outskirts of cities, there were also a few privileged black people. Some of them were fortunate to follow a path similar to people like Ignatius Sancho and Olaudah Equiano, who were both successful intellectuals and merchants. But for most of them, there are two main prototypes to consider: the first is about the black people such as Dido Elizabeth Belle, who were born due to the marriages of rich and strong white people with local black people in the colonies. Although these children could not escape from racial discrimination, they were reluctantly accepted by the people of the upper classes because of their family status. The other is about the black people such as Joseph Antonio Emidy, who was under the protection of rich and strong white people. These were mostly talented people like artists, musicians, writers, soldiers etc. who were freed or raised by some “sensitive” white people. They were usually mentioned with the relevant white people because they were not seen as independent individuals but a kind of senior employees, whose social acceptance was endowed by strong white people.

Considering the atmosphere of the 19th century in Britain, the historical facts show that there were a few black people in London, while most of them were living in poverty. Besides them, only a very limited number of privileged individuals were in better conditions. However, they were isolated from the high society of the upper classes due to racial discrimination. So that there was obviously no condition for a *colourful* environment similar to *Bridgerton's* scenes.

Conclusion

Bridgerton finds the viewer in a period when racial discrimination is getting stronger in Western societies. On the other hand, the protests and actions against racism in the last three years show that the struggle against such discrimination is also growing. The incidents in 2020, such as the anti-racist protests throughout the U.S. representing a massive reaction against

the murder of Georg Floyd and the anti-racist actions in the U.S., Canada and the UK ending with the overthrow of the statues of racist figures, were especially important. These incidents are the proof that the reactions take the form of social outbreaks from time to time due to the antagonist character of the struggle between oppressed identities and white-supremacist politics. However, such social outbreaks always harm the interests of the *dominant* subject who is virtually responsible for racial discrimination. Whether it has been still maintaining its attitude or has already left it behind, the subject would prefer to pretend as nothing happened, if otherwise is not beneficial. Therewith, it could try replacing the memories of the past with something other than the reality in order to break the continuity of the conflict and alleviate its intensity. It seems productions such as *Bridgerton* contribute to this effort.

Bridgerton offers the viewer an alternative history, which is completely blind to the harsh realities of slavery and the accompanying racial discrimination in the early 1800s in Britain. While many people struggle for a mass effort today to reckon with this past full of blood and tears, the series chooses another path. It ignores all the terrible things that happened and put an imaginary milestone marking the equality of colours. Thus, it contributes to the effort that tries to keep the slavery past of Britain out of sight and thereby to soothe the reactions against racism in society. Such an attitude could not be taken as “innocent” because it supports, albeit shy, the attitude of *historical denial*. Instead of supporting to reckon with the past, it joins the chorus aiming to cause individuals to forget the past and to construct historical consciousnesses without what was really happened. Despite all unfreedom and discrimination their ancestors experienced, the series offers black people a fictional freedom for the lived past.

Individuals persuaded by the series then use the given monography in constructing part of their historical consciousnesses. Meanwhile, similar productions also coincide with this practice and consolidate it. Accepting a history different than as happened has both short and long terms consequences. It is like a process of waves eroding rocks. While the eroding depends on the intensity of waves, waves damage rocks every time they beat them. Perhaps, the best example ever is about the historical understanding of Western societies on WWII. Today, many people suppose that the US was the sole or major power that defeated Nazi Germany, and thus, they act as if the USSR did not exist (*Americans and Europeans ignore USSR's role*, 2016). When considering the changing statistics from 1945 to 2000s about this attitude, there is much reason to think that hundreds of historical dramas, and therefore

Hollywood influence, has played a large part in creating this perception.^{xii} When bearing this example in the mind, despite all provable facts, it might also not sound surprising one day that majority thinks there was no racial discrimination in the UK after the first days of the 19th century.

ORCID ID**Önder KULAK**

Orcid ID: 0000-0002-0637-8296

Declaration of Conflicting Interests

The author declared that there were no conflicts of interest with respect to the authorship or the publication of this article.

Çıkar Çatışması Beyanı

Yazar bu makalenin yazarlık veya yayımlanmasına ilişkin olarak hiçbir çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

REFERENCES

- Adorno, T. (1991). *Culture industry* (Ed. J. M. Bernstein). New York & London: Routledge.
- _____ (2002a). The culture industry: Enlightenment as mass deception. In Adorno, T. & Horkheimer, M., *Dialectics of Enlightenment* (Trans. E. Jephcott) (pp. 94-137), Standford: Standford University Press.
- _____ (2002b). *The stars down to earth and other essays on the irrational in culture* (Ed. S. Crook). London: Routledge.
- _____ (2005). *Minima moralia* (Trans. Edmund Jephcott). London: Verso.
- Americans and Europeans ignore USSR's role in victory over Nazism.* (2016, May 5). Sputnik News. <https://sputniknews.com/20160505/us-eu-ussr-role-wwii-1039071008.html>
- Bondebjerg, I. (2020). *Screening twentieth century Europe: Television, history, memory*. Palgrave Macmillan.
- Cotter, W. R. (1994). The Somerset case and the abolition of slavery in England. *History*, 255(79), 31-56.
- Erickson, C. (1986). *Our tempestuous day: A history of regency England*. London: Robson Books.
- Edwards P. & Walvin J. (1983). *Black personalities in the era of the slave trade*. London: Macmillan.
- During, S. (2009). Regency London. In James Chandler (Ed.), *The Cambridge history of English: Romantic literature* (pp. 335-354), Cambridge: Cambridge University Press. doi.org/10.1017/CHOL9780521790079
- Dusen, C. V. (2021, April 13). *More Bridgerton love coming to this room soon!* Twitter. <https://twitter.com/chrisvandusen/status/1381942284065910787>
- Gerzina, G. (1995). *Black London: Life before emancipation*. Hanover: Dartmouth College Library.
- Greiner, R. (2021). *Cinematic histospheres: On the theory and practice of historical films*. Palgrave Macmillan.
- Hashmi, F. (2020, June 22). *One in ten US citizens believe they fought against Russia in World War II – Survey.* UrduPoint. <https://www.urdupoint.com/en/world/one-in-ten-us-citizens-believe-they-fought-ag-953782.html>
- Joanna, R. (1966). *George the magnificent: A portrait of King George IV*. New York: Harcourt: Brace & World.
- Kellner, D. (2010). *Cinema wars: Hollywood film and politics in the Bush-Cheney era*. New Jersey: Wiley Blackwell.
- Kloester, J. (2010). *Georgette Heyer's regency world*. Illionis: Source Books.
- Kulak, Ö. (2020). The binge-watching experience on Netflix. *Journal of Art, Design & Science*, 24, 45-56. doi:10.17484/yedi.730496
- Maddison, M. (1982). The critique criticised: Adorno and popular music. *Popular Music*, 2, 201-218.
- Morgan, P. D. (2004). The black experience in the British empire, 1680-1810. In James Chandler (Ed.), *Black experience and the empire* (pp. 86-111), Oxford: Oxford University Press.

- Myers, N. (1995). The black poor of London: Initiatives of eastern seamen in the eighteenth and nineteenth centuries. In Diane Frost (Ed.), *Ethnic labour and British imperial trade: A history of ethnic seafarers in the UK* (pp. 7-22), London: Routledge.
- _____ (1996). *Reconstructing the black past: Blacks in Britain, 1780-1830*. London: Frank Cass.
- Netflix (2021, January 21). *Bridgerton: Season 2 announcement* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=tsq36Z0lvEI>
- Panayi, P. (2010). *An immigration history of Britain: Multicultural racism since 1800*. London: Routledge.
- Rogers, J. A. (1967). *Sex and race: Volume I*. New York: Helga M. Rogers.
- Sherwood, M. (2007). *After Abolition: Britain and the Slave Trade Since 1807*. London: I. B. Tauris.
- Smith, E. A. (1999). *George IV*. London: Yale University Press.
- Stella, M. (1971). *Regency London*. New York: Praeger Publishers.
- Thomas, H. (1997). *The slave trade: The story of the Atlantic slave trade*. New York: Simon & Schuster.
- Thompson, E. P. (1991). *The making of the English working class*. London: Penguin Books.
- Venetia, M. (1999). *An elegant Madness: High society in Regency England*. New York: Viking Penguin.
- Walvin, J. (1986). *England, slaves and freedom, 1776-1838*. London: Macmillan.
- Witek, P. (2020). Strategies of historicization of the presented cinematic world and film narrative in historical cinema. An analysis of the phenomenon on selected examples. *Res Historica*, 50, pp. 573-604.
- Žižek, S. (2020). *A left that dares to speak its name: 34 untimely interventions*. Cambridge: Polity.

ⁱ For an exposition of the role of moving image materials on the construction of historical consciousness, see Bondebjerg, 2020, pp. 31-40.

ⁱⁱ For some of Adorno's examples on the historiography of moving image materials, see 2005, pp. 104, 194.

ⁱⁱⁱ In other words, a team consisting of writer, scenarist, director, etc.

^{iv} Radical popular products are the exception here. For the term radical popular product, see Maddison, 1982.

^v Here the debate on *Chernobyl* (2019) might be considered as an example. See Žižek, 2020, pp. 229-230.

^{vi} Plus, from the perspective of the working classes, it was "the heroic age of popular Radicalism" (Thompson, 1991, 693) and especially of Luddism (Venetia, 1999, p. 16).

^{vii} For the things done in the fields of fine arts, literature and architecture, see Stella, 1971, pp. 44-61, 93-110.

^{viii} For a detailed exposition of the ton, see Stella, 1971, pp. 61-76; Venetia, 1999, pp. 1-24.

^{ix} For an exposition of marriage and bachelor life in the Regency era by considering Georgette Heyer's literature, see Kloester, 2010, pp. 51-59, 70-72, 76-77.

^x Another one is the status of women in the Regency era. While the series introduces many strong woman profiles in the plot, this was an era of heavy patriarchy. For example, see Stella, 1971, pp. 67-68.

^{xi} For a discussion in detail on the Mansfield Judgment, see Cotter, 1994, 31-56.

^{xii} There are even people who think that the US fought against the USSR in WWII (Hashmi, 2020). Again, historical dramas, showing the conflict between the US and the USSR more than the war between Nazi Germany, has an important role for such a perception.

Bergson'dan Barad'a Yeni Materyalist Feminizm

Feyza TOPRAK¹



¹ Ph.D. Candidate, Ankara University, Department of Women's Studies, (ORCID ID: 0000-0003-1036-8055)

Özet

Bu makalenin amacı yeni materyalizmin somut bir anlatısı olan Baradcı bir insan-sonrası (Posthuman) paradigmasını daha iyi kavranabilir kılmak üzere, bu anlatıdaki Bohr nüveleri ile Bergson ve Deleuze benzerliklerini ortaya koymaktır. Bu dört teorisyenin ortak noktası teorilerini kuantum felsefesi üzerinden kurmalarıdır. Bergson'un bu makale açısından önemi zaman kavramını maddeye, madde kavramını ise performativiteye bağlamasıdır. Deleuze de Bergson'dan aldığı ilhamla dünyayı herhangi bir sabitlik ve merkezden yoksun, saf köksapsal oluşlar ve sanallıklar alanı olarak tarif ederken felsefesini buradan kurmuştur. Deleuze köksapı, yatay bireysellikler arasında var olan, bağlantılar ve yakınlıklar olarak tanımlayarak geleneksel felsefenin insan-biçimsel yönelimini kökten değiştirmektedir. Deleuze bu bağlamda geliştirdiği "farklılık" ve "çokluk" felsefesi ile insanı, insan olmayan türlerle paralel bir ilişkiye açık hale getirirken insan-sonrası feminist teoriye de ilham vermiştir. Barad, maddenin bir "töz" değil, "ilişkiselliğe içkin eylem" (*intra-activity*) olduğunu; "failliğin" yalnızca insani bir nitelik olmadığını, bunun yerine maddenin makro ve mikroskobik seviyeleri boyunca yinelemeli tekrarlarla yürürlüğe girmesi olduğunu savunmuştur. Ona göre madde, ilişkiselliğe içkin dinamik içsel maddi ilişkilerinin etkileri yoluyla kendisini yeniden ürettiği için "performatiftir". "Faili gerçekçilik" epistemolojik, ontolojik ve etik bir teoridir. Barad, insan olmayan organizmaları ve nesnelere bu tanıma dâhil ederek gerçekliğin şekillendirilmesinde insan olmayanı da fail kılmıştır. Barad'ın Bohr'dan aldığı belirlenimsizlik ilkesinin yorumları doğanın bütünselliği, türler arasındaki ittifaka ilişkin bir yaklaşımın gerekliliği yönündeki çağrışımları ile sadece fizikte değil sosyal bilimlerde de yeni bir paradigma yaratmıştır. Barad'a göre evrenin doğasının derinliklerinde ilişkişel ontolojiden kaynaklanan etik bir töz vardır. Kuantum felsefesinden çıkan yeni feminist etik, insan ve insan olmayanın ontolojik etkileşimi, saygılı ilişkisi ve birlikte büyümesi konularına evrilir.

Anahtar Kelimeler: Henri Bergson, Karen Barad, performativite, ilişkiselliğe içkin eylem, insan-sonrası feminizm.

New Materialist Feminism from Bergson to Barad

Abstract

This article aims to reveal the Bohr cores and Bergson and Deleuze resemblances with the Baradian posthumanist theory. The shared point of these four theorists is that they build their theories on quantum philosophy. Bergson's prominence for this article is that he connects the concept of "time" to "matter" and the concept of "matter" to "performativity". Inspired by Bergson, Deleuze described the world as a field of pure rhizomatic becomings and virtualities and changed the anthropomorphic orientation of traditional philosophy by defining *rhizome* as difference and multiplicity, connections, and affinities. Thus, he inspired feminist philosophy to search for "becoming," "flow" and "possibilities". Barad argues that matter is not a "substance" but an "intra-activity"; she argued that "agency" is not merely a human attribute but rather the iterative actuation of matter across the macro and microscopic levels. For her, the matter is performative because it reproduces itself through the effects of its dynamic internal material relations (atomic and subatomic) inherent in relationality. Agential realism is an epistemological, ontological, and ethical theory. By including nonhuman organisms and objects in this definition, Barad renders nonhuman agents in shaping reality. Interpretations of the Bohr's indeterminacy principle have created a new paradigm in physics and social sciences, with connotations of "holism of nature". According to Barad, there is an ethical substance originating from relational ontology. The new feminist ethics emerging from quantum philosophy evolves into the ontological interaction, respectful relationship, and co-growth of human and nonhuman.

Keywords: Henri Bergson, Karen Barad, performativity, intra-action, posthumanist feminism.

Corresponding Author / Sorumlu Yazar	Feyza TOPRAK Ph.D. Candidate, Ankara University, Department of Women's Studies
E-mail / E-posta	feyzatoprak@gmail.com
Manuscript Received / Gönderim Tarihi	March 17, 2022 / 17 Mart 2022
Revised Manuscript Accepted / Kabul Tarihi	April 20, 2022 / 20 Nisan 2022
To Cite This Article / Kaynak Göster	Toprak, F. (2022). Bergson'dan Barad'a Yeni Materyalist Feminizm, <i>ViraVerita E-Journal: Interdisciplinary Encounters</i> , Vol. 15, 107-128.

Bergson'dan Barad'a Yeni Materyalist Feminizm

Giriş

Yeni materyalizm, sanatta, beşeri bilimlerde ve sosyal bilimlerde teorik ve pratik bir “maddeye dönüş”ü ifade eden bir dizi çağdaş bakış açısıdır. Bu anlamda, modernitenin ikiliklerini yerinden ederek, yeni bir ontolojiye açılan bir “farklılık” felsefesidir. Yeni materyalizm belirli bir tezler dizisi sunan mutlak ve birleşik bir düşünce okulu değildir. Bariz bir çeşitliliğin içindeki yeni materyalizmin tutarlı olarak sergilediği ayırt edici bir özellik, feminizm içindeki odağının doğacı temalara doğru kaymasıdır. Bu doğacı temalar biyolojiyi yapılandırmacı anlamda somutlaştırmayan, ontolojik ve içkinlik düzleminde maddenin tam da kendisi ile ilgilenen bir çerçevede ele alınır. Madde artık sadece boyut, şekil ve hareketin temel özellikleri ile karakterize edilebilen bir varlık değil; ruhlu, canlı ve dinamik bir oluşturdur. Bu maddi dönüş, dünyanın içindeki toplumsal ve doğal her şeyin maddeselliğini vurgular; metinlere, “düşünce sistemlerine” ve “söylemlerdeki” toplumsal inşaya odaklanmaz (Deleuze ve Guattari, 1984, s. 4), doğrudan maddenin failliği ile ilgilenir. Yeni materyalist yaklaşımlarda ele alınan maddilikler arasında insan bedenleri, insan-olmayan canlı organizmalar, zaman, mekân, doğal ve yapılmış çevre de dâhil olmak üzere tüm maddi faktörler yer almaktadır. Bu anlamda yeni materyalizm, modernist ve hatta postmodernist kültür teorilerindeki ikilikleri niteliksel olarak değiştiren çapraz bir bakış açısıyla yeni bir kültürel teori seti ortaya koyar. “Postmodernizm” üzerine söyledikleri ile bilinen *İnsanlık dışı* (1988) başlıklı eserinde Jean-François Lyotard, postmodernizmin “moderniteyi yeniden yazdığını” ifade etmiştir (Lyotard, 1988, s. 24). Ona göre postmodernizm, modernizmin gündeme getirdiği konuları gündeminde tuttuğundan modernizmin devamıdır. Yeni materyalistler, zihni her şeyden üstün tutan bir ideolojinin dışında maddeyi keşfederek, maddenin dinamizminin ilgi odağı haline gelmesine olanak tanımıştır. Maddeyi bu şekilde yeniden düşünmek, temsili ve insan merkezli madde kavramlarını reddetme ile ilgili önemli bir girişim olmuştur. Temsilcilik, etrafımızda gördüğümüz ve deneyimlediğimiz dünyanın “gerçek” dünya değil, içsel bakış açılarımız üzerine inşa edilmiş bir temsil olduğu felsefi yaklaşımı üzerine kuruludur. Sahip olduğumuz bu mimetik temsil ise zihnimizin dünyayı ilk elden deneyimlemediğini anlatır. Maddenin dinamizmini bu şekilde ele almak, doğanın tek bir temsili olduğunun kabul edildiği modern madde kavramını

ve maddenin sonsuz miktardaki temsili ile kültürün bir taklidi olduğunu ima eden postmodern madde kavramını reddetmektir (Dolphijn ve van der Tuin, 2012). Yeni materyalizm, zihni maddeye, ruhu bedene ve kültürü doğaya önceleyen ikili eğilimi niteliksel olarak değiştiren çapraz bir kültürel teori seti sunmuştur. Elizabeth Grosz düşüncedeki devrimlerin ancak radikal bir yeniden yazımda ortaya çıkabileceğini belirtmektedir (2005, s. 165). Yeni materyalizm de bu radikal “yeniden” yazma misyonunu üstlenmiştir. Yeni materyalist düşünceden, yeni ampirik yaklaşımlar, metodolojiler ve bilgi nesnelere ortaya çıkmış; maddeyi işaret edecek şekilde “şeylerin gücü” (Bennett, 2010, s.1-19) kavramsallaştırması ile insan dışı varoluşların failliği vurgulanmıştır.

Yeni materyalizm, feminist literatürde Donna Haraway’ın *Siborglar* (Haraway, 1985, s. 65-107), *Konumlu Bilgi* (1988, s. 575-599) ve *Yoldaş Türler* (2003) üzerine olan çalışmalarına kadar uzanan feminist ve *queer* bir soykütüğe sahiptir. Diğer taraftan Judith Butler’ın cinsiyetli bedenlerin maddileşmesiyle bağlantılı olarak görülen toplumsal cinsiyetin performatifliği üzerine kaleme aldığı *Cinsiyet Belası* (1990) ve *Bela Bedenler* (1993) literatürün kurucu metinleri arasında sayılmıştır. Feminist felsefeci Rosi Braidotti’nin *Metamorfozlar: Bir Materyalist Oluş Teorisine Doğru* (2002) ve *Göçebe Etik Üzerine Aktarımlar* (2006) başlıklı eserleri yeni materyalizmdeki Gilles Deleuze etkisini göstermesi açısından önemlidir. *Posthümanist Performativite* başlıklı makalesinde feminist teorisyen ve teorik fizikçi Karen Barad, “semiyotik” olanı “maddi” gerçeklikten ayıran temsili ontolojilere bir alternatif olarak “faili gerçekçilik” (*agential realism*) kavramını savunmuştur. Barad, maddenin bir “töz” değil, “ilişkiselliğe içkin eylem” (*intra-activity*) olduğunu; “failliğin” yalnızca insani bir nitelik olmadığını, bunun yerine maddenin makro ve mikroskobik seviyeleri boyunca “yinelemeli değişikliklerin yürürlüğe girmesi” olduğunu savunmuştur (Barad, 2003, s. 826). Ona göre madde, ilişkiselliğe içkin dinamik içsel maddi ilişkilerinin (atom ve atom-altı) etkileri yoluyla kendisini yeniden ürettiği için performatiftir. Gerçeklik bu ilişkilerin öncesinde var olmazken, uzamsal-zamansal ilişkide “konumlanmış şeyler” halinde kristalleştiren akışkan, kırınımlı (*diffractive*) sınırlarda ortaya çıkar. Kırınımlar farklı bir yöntem bilim ile anlaşılabilir ve anlatılabilir. Kırınımlı okuma farklılık ilişkilerinin özgüllüklerine ve bu özgüllüklerin ilişkilerine odaklanan ve her bir özgüllüğü diğeri aracılığıyla anlayan ve yanıtlayan, tüm içgörülerini okumaya muktedir bir metodolojik yaklaşımı tanımlamak için kullanılan bir metafordur (Barad, 2007, s. 71). Barad’a göre örneğin, özne-nesne ikiliği, ikisi arasında uzamsal ve zamansal bir ilişkinin dolayımı ile performatif olarak hayata geçirilir; bu ikilik “ben”i oluşturan bilişsel

“bölünme” ile mümkün olur. Barad'a göre, söylemsel pratikler yalnızca insan dilinin dilsel ifadeleri değil, aynı zamanda “maddi fenomen üreten” diğer maddi ilişkiselliğe içkin eylemlerdir (2003, s. 820). Bu pratikleri sınırlayan maddi aygıtlar, kendi kırım sınırları içinde “dünyanın (olası) dinamik yeniden konfigürasyonlarını” bulurlar (2003, s. 821). Varlık, “durağan bir ilişkisellik değil, her zaman dışlamalar oluşturmayı gerektiren bir eylemdir” (2003, s. 803). Böylelikle Barad performatif maddeyle bize, posthümanist ilişkinin kapsayıcı etiğine dair imalarda bulunmaktadır. Barad'ın bir diğer meşhur eseri *Evrenle Yarı Yolda Buluşma: Kuantum Fiziği ve Madde ile Anlamın Dolanıklığı* (2007) ilhamını Niels Bohr'un kuantum fiziğinden alarak bir “faili gerçekçilik” teorisi geliştirmiş ve bu defa da maddeselliğin “ilişkiselliğe içkin eylemle” var olduğunu savunmuştur. Barad, “ampirik dünyayı yeniden ciddiye almayı” (2003, s. 823) ve “dünyanın oluşumundaki aktif bir katılımcı olarak maddenin hakkını teslim etmeyi” (2003, s. 803) mümkün kılmak için, var olan sözcükleri yeniden tanımlayarak alışılmadık bir dil geliştirmiştir. Örneğin geleneksel hümanist yörüngesinden kopardığı “fail”i “bir canlandırma” olarak tanımlamıştır. Bu durumda eylem ve madde arasındaki sınırlar kalkmış, madde “ilişkiselliğe içkin eylem” içinde “yapmak” veya “olmak” halini almıştır (2003, s. 826-7). Bir başka deyişle feminizm, felsefe, bilim ve teknoloji çalışmalarından doğan yeni materyalizm, insan-merkezci (antroposentrik) önyargının mevcut ekolojik ve uygarlık kriziyle meşgul olmadaki yetersizliğinden dem vurarak, maddenin failliğini gündeme taşımıştır. Barad'ın teorisi eleştirel bir doğacılık olarak karşımıza çıkmıştır. İnsanlar, kapsamlı bir doğanın diğer her bileşeni kadar bir parçasıdır. Gerçeklik, insan-olmayanla eşit düzeyde failliği olan insanın karşılıklı etkileşimi sırasında performatif olarak meydana gelir (Barad, 2007, s. 331-332). Bu tartışma feminizmde kadınlar, “ben” ve “biz” kategorilerinin sorgulanması ile türler arası bir akrabalığın, temasın ve ittifakın öneminin gündeme gelmesine ilişkin bir fikrîsel zemin oluşturmuştur. Böylelikle bu tartışma, kadınlar olarak politik ve yaşamsal sorumluluğumuzun gereği, varlığı kendinden menkul kadın, insan ve biz kategorilerini aşmamızın zaruri olduğunu ima etmiştir.

Yeni Materyalist Feminizm'in bir damarının doğrudan, tamamının ise dolaylı olarak kuantum felsefesi ile bir ilintisi vardır. Bohr'un fizik felsefesi yaklaşımından etkilenen Barad'ın madde ve fail hakkındaki teorileri kuantum fiziğine dayanmaktadır. Faili gerçekçilik hem epistemolojik bir teori hem de gerçekliğin nasıl şekillendiğini anlatan ontolojik bir teoridir. Barad, insan olmayan organizmaları ve nesnelere bu tanıma dâhil ederek gerçekliğin

şekillendirilmesinde insan olmayanı da fail kılmıştır. Barad'a (1998) göre faili gerçekçilik, hem "faillik" hem de "gerçekçilik" teriminin yeniden formüle edilmesini gerektirir; bilgi üretiminde insan ve insan dışı faktörlerin rolünün anlaşılmasını sağlar ve geleneksel gerçekçiliğe karşı sosyal inşa tartışmalarının ötesinde bir gerçeklik sunar (1998, s. 89).

Yeni materyalizmde madde, birbiri arasında sınırlar oluşturan dinamik formlar olarak tanımlanabilir. İnsanlar, hayvanlar, nesnelere, organizmalar, virüsler, mikrobiyotaya, dağ, taş, tepe, su, hava, robotlar veya siborglar, yeni materyalizmin maddesidir. Bu sınırlar, değişimi imleyen aktif bir eylem olan faillik ile akışkan hale gelir. Temsil, eylemde bulunma anında yanıp sonra sönen bir ışık gibidir. Bu tanım, yeni materyalistlerin maddeyi faillik hakkında yeni fikirler geliştirmek için bir sıçrama tahtası olarak kullanmalarına izin vermiştir. Bu yeni fikirlerin başında Barad'ın "ilişkiselliğe içkin eylem" ve "faili gerçeklik" kavramsallaştırmaları gelir. Barad'ın teorisindeki Bohr yansımalarını zaten biliyoruz ama bu teorinin Bergson'un ve Deleuze'ün teorisi ile olan benzerlikleri gölgede kalmıştır. Bu üç teorisyenin teorilerinin ortak noktası, bir kuantum fiziği ilkesi olan *belirlenimsizliği* dönüştürücü bir felsefe üretmek üzere araçsallaştırmalarıdır. Bergson, belirlenimsiz bir madde tahayyülünü ilk defa felsefe yazınına katan filozof olması bakımından; Bergson'un mirası ile Deleuze, niteliksel çeşitliliği "farklılık, potansiyel farklılık ve yoğunluktaki farklılık" olarak anlatarak içkin bir ontolojiyi "aşkın bir ampirizm" ile sınıflandırdığından (Deleuze, 2004, s. 68); Bohr, Barad'ın doğrudan referans noktası olduğundan bu çalışmaya dahil edilmiştir. Dolayısıyla bu makalenin amacı yeni materyalizmin belki de en somut anlatısı olan Baradçı bir insan-sonrası (posthuman) paradigmasını daha kavranabilir kılmak adına, bu anlatıdaki Bohr nüveleri ile Bergson ve Deleuze benzerliklerini ortaya koymaktır.

Bergson ve Yeni Materyalizm

Bergson "(sıradan) ikiciliğin sebep olduğu güçlüğü iki terimin ayırımından değil, birinin diğerine nasıl aşıldığını görmenin imkânsızlığından kaynaklandığını" söylemiştir (1991, s. 297). Bergson'un "sıradan ikiciliği", zihin-madde, ruh-beden, kültür-doğa gibi ikici ayrımların baskın ve seçkin terimlerin lehine korunduğu bugün bile, modernist düşüncedeki varlığını örtülü olarak veya açıkça devam ettirmektedir.

Bu konuda Van der Tuin, Barad ve Bergson'un kırımlı bir okumasını sunar. Barad, "21. yüzyıl için feminist bir Bergsonculuğun nasıl hayata geçirileceğini" bulmaya çalışırken, herhangi bir karşılaştırmalı analizden daha derinlikli bir sonuç üretmek için kırım

metodolojisini kullanmıştır (Van der Tuin, 2011, s. 23). Kırınım, düşüncenin de bir eylem ve madde olduğu fikrini Bergsoncu süre kavramı ile okumaktadır. Van der Tuin, Barad'ın faili gerçekçiliğinin, Bergson'un kısmi gerçekçiliğinin muadili olduğunu "Bergson'ın sezgisi onto-epistemolojiktir ve Barad'ın onto-epistemolojisi sezgiseldir" diyerek ima etmektedir (2011, s. 38). Bergson'a göre "beden", süre ve madde arasındaki en önemli faildir: Barad da benzer bir anlatıyı maddeyi dolanık, süreyle ilgili ve fail" ilan ederek insan-olmaya sirayet ettirmiştir (2011, s. 42).

Zaman, süre, edim ve fark

Bergson bir fizik okur-yazarıdır. Einstein 1921 yılında Nobel Fizik Ödülü'nü aldığı anda, ödül komitesine başkanlık eden Svante Arrhenius, ünlü filozof Bergson'dan bahsetmeyi ihmal etmemiştir (Arrhenius, 1967, s. 479). Ayrıca Bergson'un yazılarında kuantum fizikçilerine de (Michael Faraday gibi) atıflara rastlarız (1998, s. 203). Bergson klasik fiziğin, mekanik felsefi yorumuna karşı çıkan bir düşünürdür. O, iradenin ve özgürlüğün uzay ve zamanın içinde performatif olarak belirlendiğini düşünmektedir. Bergson, bilinci ve dolayısıyla özgürlüğü tanımlamak için "bilinç" ve "zaman" kavramlarını ve bunların ilişkiselliğini gündeme getirmiştir. O, bilincin dolaysız verilerini "süre" (*duration*) olarak tanımlar. Esasen, süre içinde olayların yan yana gelmesi diye bir şey yoktur. Tam da bu nedenle evrende mekanik bir nedensellik bağı da mümkün olamaz. Özgürlük, soyut bir kavram değil, sürenin içinde gerçekleşen performatif bir kavramdır. Bergson'a göre, süreyi nicel bir çokluk olarak değil tam aksine nitel bir çokluk olarak kavramamız gerekir. Nicel bir çokluk, şeyleri veya bilinç durumlarını homojen bir uzayda birbirinden dışsallaştırarak sıralar. Buna karşılık, nitel bir çokluk, "birkaç bilinçli durumun bir bütün halinde organize edildiği, birbirine nüfuz ettiği ve yavaş yavaş daha zengin bir içerik kazandığı" zamansal bir heterojenlikten oluşur (Bergson, 1910, s. 122). Nicel bir çokluk kendini değil, kendi dışındakini anlatır. Örneğin bir koyun sürüsünden söz edersek, aslında sadece sürünün neleri dışladığını vurgulamış oluruz (Bergson, 1910, s. 76-77). Nicel çokluk, faydacı amaçlarla pratik bir kategori oluşturmak adına, öğelerin niteliklerini göz ardı eder. Aynı örnekte koyunların tam olarak aynı olmadığı gerçeğini göz ardı ederiz ve yapay olarak ortak özelliklerine odaklanırsak. Koyunları et veya yün üretimi için numaralandırırız. Artık koyun yoktur sayı vardır. Bergson bu analogiden yola çıkarak aynı muamelenin "zaman" kavramına da yapıldığını söyler. Böylece zamanın ve anın biricikliği ve

barındırdığı performatif fark yaratma veya akışı dönüştürme olanakları gözden kaçırılır. Zaman bir genel parametreye döner. Görüldüğü üzere Bergson'un nitel çokluk ve heterojenlik açıklaması özgün felsefesinin kalbidir. Nitel çokluk anlıktır yani belli bir süre içinde tanımlanır, bir yanar bir söner. Bergson, nitel çokluk olan süre kavramını anlaşılır kılmak için birkaç imaj kullanır (Bergson, 1992, s.164-65). Bunlardan biri, aralarında bant bulunan bir makara çiftidir. Bu makaralardan biri bu bandı çözen, diğeri sarandır. Bergson'a göre süre dediğimiz kavram tam da bu imgeye benzer. Biz yaşlandıkça geleceğimiz küçülür ve geçmişimiz büyür: Yan yana gelmeyen deneyimler zihnimizde bir sürekliliğin parçası olarak korunur. Oysa bu deneyimler arasında bir neden ve sonuç bağı yoktur. Her "an" ayrı ve performatif bir şekilde gerçekleşir. Dolayısıyla, nedensellik kavramlaştırması bir yanılgıdır. Kuantum belirlenimsizliğeⁱⁱⁱ ilişkin ilk felsefi önermenin Bergson'dan geldiğini söylemek mümkündür. Bergson'un dediği gibi, "bilinçli bir varlıkta hiçbir iki an birbirinin aynısı değildir" (Bergson, 1992, s. 164). Ona göre bellek geçmişi korur. Kişi belleğini çalıştırdığında anılarını her çağırışında başka bir şeyi hatırlar ve deneyimler. O halde bir saniye sonra hiçbir şey kendisi değildir. Tüm özneler, bir başka deyişle tüm nesnelere, yani tüm ekoloji bir saniye sonra başka bir kendisidir. Bu kuantum fiziğindeki belirlenimsizlik ilkesinin ve nedensellik bağının imkânsızlığının felsefi bir dille anlatımıdır.

Bergson bireysel parçacıkların aslında bütünsel bir yapının devamı olduğunu anlatmıştır. Algının, zihnin madde ile göreceli bir çakışması olduğunu ve duyuşsal bir niteliğin çok kısa anların anımsatıcı bir sentezi olduğunu söylemiştir (Bergson, 1991, s. 17). Yani Descartes'ın formüle ettiği gibi saf bir uzamda algılamayız (Bergson, 1991, s. 9-11). Bergson mutlak uzay ve zamanın var olmadığını, uzay ve zamanın madde veya zihin dışında bağımsız bir gerçekliğinin bulunmadığını iddia eder. Madde uzamsaldır, ancak "uzayda" değildir. Zamansaldır ama "zamanda" da değildir. Başka bir deyişle, uzay ve zaman maddenin içsel özelliklerinden bazılarıdır ama onun için homojen kaplar değildir (Bergson, 1991, s. 209-212, 231-232). Dolayısıyla Bergson'un analizleri özünde, uzamsal ve zamansal olarak alımlanan performatif bir madde anlayışına dayanır.

Bergson'a göre bize her şeyin değişip yine de varlığını devam ettirdiği hareketli bir süreklilik verilmiştir. O halde neden sürekliliği olan ve değişim içinde olan iki terimi birbirinden ayırıyoruz ve sonra her birini uzaydaki homojen hareketlerle temsil ediyoruz? (Bergson, 1991, s. 196). Bunu bilim de istememelidir çünkü bilimin amacı, yapay olarak bölünmüş bir evrenin doğal eklemlerini yeniden keşfetmek olmamalıdır (Bergson, 1991, s. 196). Burada tüm

maddeler arasındaki “süreklilik” ve “ilişkili bütünsellik” ilkesi ayırt edici şekilde parçacık fiziğine meydan okumakta ve o tarihlerde ilk deneysel ve teorik çalışmaları yapılan kuantum fiziğinin temel argümanlarını felsefe dünyasından duyurmaktadır.

Bergson'un bu makale açısından önemi zaman kavramını maddeye ve dolayısıyla temel bir kuantum ilkesine bağlamasıdır. Onun için gerçek olan şey, bölünmüş uzam ile saf uzam arasında bir “ara şey”dir (Bergson, 1991, s. 245). Mükemmel uzamsallığın parçalarının birbirleriyle ilişkisinde mükemmel bir dışsallık ve karşılıklı bağımsızlık vardır (Bergson, 1998, s. 203). Ama buna rağmen tüm maddi noktalar diğer maddi noktalarla etkileşim halindedir. Bir şeyin hareket ettiği yerde gerçekten orada olduğunu gözlemlediğimizde, aslında o anda tüm atomlarının iç içe geçtiğini ve böylelikle uzamda bir yer aldığını söyleyebiliriz. Böyle bir hipotezde, atom ya da daha genel olarak maddi nokta, zihnin bir bakışı ve görüşü haline gelir. Bu görüş, eyleme devam ettiğimizde ve yeterince uzaktan bakabildiğimizde maddeyi cisimlere ayırır (Bergson, 1998, s. 203). Yani burada Bergson, evren yekparedir demiş oluyor ki bu da son derece kuantal bir bakış açısıdır.

Madde, içinde farklı unsurların var olma eğilimi gösterdiği bir bütündür ancak bu eğilim aşırı sınırlara ulaşmaz (Bergson, 1998, s. 201-203). Madde bir ışık tayfındaki renklere benzer. Her bir madde tıpkı her bir renk gibi ayrı maddilikler olarak görünür. Renk tayfında renkler ayrı gibi görünse de her biri bir akış ve oluş hattında, küçük farklarla birbirinin içinden geçerek ve yenilenecek birbirinden doğar. Maddenin sadece bir bölünme derecesi vardır. Bergson daha sıklıkla, maddenin yalnızca bir uzam derecesi olduğunu söyler (Bergson, 1991, s. 220). Bergson mükemmel uzamsallığın, parçaların mükemmel dışsallığından oluşacağını düşünür. Mükemmel uzamsallık parçaların birbirleriyle ilişkilerinde oluşur (Bergson, 1998, s. 203). Bu bir “bölünme çizgisinin” varlığına atıfta bulunur. Yani madde dediğimiz şey, uzay-zamanda bağımsız parçacıkların ilişkiselliğinde olan “bölünme çizgilerinde” ortaya çıkar. Bu da Deleuze'un içkinlik uzamı, direnç noktası ve kaçış çizgisi olarak adlandırdığı şeydir. İçkinlik uzamı düşüncenin imgesidir (Deleuze ve Guattari, 2013, s. 43).

Bergson bütünselliğin bölünmesi ile anlık algılanan maddi düzlemi anlatırken fikrini desteklemek için fiziksel alan kavramına başvurmuştur (Bergson, 1991, s. 200-220). Burada Faraday'a yaptığı atıf ile “madde, kuvvet çizgileridir ve az ya da çok iç içe geçmiş bir öğeler kümesidir” demiştir (Bergson, 1998, s. 203). Daha sonra Lord Kelvin'e atıfla “madde, süreklilik içinde bir tür bölünme üreten girdapların meydana getirdiği bir sürekliliktir” diye eklemiştir

(Bergson, 1998, s. 203). Bergson'a göre, "fiziksel alan" da bir maddedir (1991, s. 200). Fiziksel alan farklı noktalardan oluşan bir dizi değildir. Öyle olsaydı bu parçacık fiziğinin önerdiği gibi tamamen bölünmüş bir alan ya da madde olurdu. Bergson'a göre madde, bir süreklilik halinin anlık görünümüdür. Bu tam olarak bir kuantum fiziği önermesidir. Kuantal bir madde hem dalgadır hem de parçacıktır. Dalga ya da parçacık fonksiyonundan hangisinin gerçekleşeceği anlık etkileşimlerle belirlenir. Penrose, bir kuantum dalgasının "bütünsel bir doğası" olduğunu söyler (Penrose, 2004 s. 511-515). Ayrıca, dalga gibi davranan bir parçacığın, tek bir dalga oluşturacak şekilde başka bir maddeyle dolanık hale geldiğini de biliyoruz (Penrose, 2004, s. 578-580). Bu kuantum dolanıklığının evrenin tüm parçacıklarını aynı anda birbirine bağladığı anlamına (Penrose, 2004, s. 591-593) gelmese de "dolanıklılık" kavramsallaştırması "doğanın bütünselliği", türler arasındaki ittifaka ilişkin bir yaklaşımın gerekliliği yönündeki çağrışımları ile sadece fizikte değil sosyal bilimlerde de yeni bir paradigma yaratmıştır.

Tıpkı yaklaşık yüz yıl sonra Barad'ın da diyeceği (2003, s. 826-7) gibi madde bir şey "olmaktan" ziyade bir şey "yapmaktır" ve edim haricinde hiçbir şey yoktur (Bergson, 1998, s. 248; 1991, s. 201). Dahası, madde, bir niteliği anlatmaya özgülünen eylemlerden oluşur (Bergson, 1998, s. 302). Bu, madde bir dizi nitelikten başka bir şey değildir demektir (Bergson, 1991, s. 19). Öyleyse beden, bazı niteliklere sahip uzamsal sabit bir varlık değildir, belirli bir zamanda uzamsal olarak toplanmış bir dizi niteliktir. Buradaki her nitelik çok kısa eylemlerin ve istikrarsız durumların bir ardışıklığıdır (Bergson, 1991, s. 205-209). Bu hareketler çok kısa sürede ardışık bir şekilde olur (Bergson, 1998, s. 300-302). Ardışık eylemler hemen hemen aynıysa, nitelik değişmez gibi görünür. Ama her zaman görünemeyecek kadar küçük değişimler söz konudur. Durumlar oluşumun yani eylemin zihnimiz tarafından tanınan görüntüleridir. Değişim en temel var oluş halidir. Değişimin altında daha temel hiçbir şey yoktur. Değişimin bir desteğe ihtiyacı da yoktur (Bergson, 1911, s. 122). Evrende hareketler esastır ama hareket bir amaca veya değişim hedefine özgülünmez, esas olan doğanın kendi akışı ve oluşudur. Bu esas akış çizgisinde genel akışa uyumlu olarak durağan veya değişmeyen tek bir nesne yoktur. Hiçbir maddenin t zamanındaki kipi ile t+1 zamanındaki kipi aynı değildir, zira bu uzayın çokluğundan kaynaklanmaktadır.

Bergson, Deleuze ve Barad ile İnsan-Merkezciliğin Eleştirisi

Deleuze ve Bergson'un ilişkisi "süre", "sezgi", "farklılık", "çokluk" gibi kavramların etrafında gelişen yaşam nosyonu ile doğrudan bağlantılıdır. Bergson'a göre sezgi, yalnızca farklılık

deneyimi ya da “farklılık sevinci” aynı zamanda bir yaşam atılımıdır (Deleuze, 2004, s. 33). Deleuze, Bergson'un içgörülerini imgesiz düşünerek eyleme odaklanmıştır. Deleuze'de “tekrar”, kendinden vazgeçmek istemeyen amansız bir itici güç, farklılığın, değişimin ve dönüşümün ısrarıdır. Bergson aracılığıyla, Deleuze, töze inmeden bir yaşamsallık tasvir etmiştir. Bergson'un *Yaratıcı Evrim ve Yaratıcı Akıl* (1992) eserinde formüle ettiği madde-yaşam giriftliğine odaklanırsak, Bergsoncu anlamda organik yaşamı nasıl anlamamız gerektiğini kavrarız. Bergson'a göre inorganik dünya, ilk bakışta, temelde uzamsaldır, nesnelere düzenlenmesiyle bağlantılıdır ve prensipte yasalar veya evrenseller açısından matematiksel hesaplamaya muktedirdir. Maddeyi bölmek için uyguladığımız ilkeler ne olursa olsun, bozulmadan kalır, çünkü madde sonsuz bölünebilir. Onu bölerken, hem çeşitli maddi unsurları kendi çıkarlarımıza göre manipüle etmemize hem de bu tür kapalı sistemlerin işlemlerini prensipte öngörülebilir hale getirmemize olanak tanıyan, titizlikle kontrol edilebilir değişkenlere sahip yeni kapalı sistemler oluşturabiliriz (Bergson, 1992, s.109). Bu bizi Bergson'un sezgisinin ve Deleuze'ün imgesiz düşüncesinin şemsiyesi altında gelişen organik ve inorganik bütünselliğin olduğu bir kurguda “fark ve tekrar” (Deleuze, 2004) kavramsallaştırmasına taşır. Deleuze ile birlikte bu betimleme, aynı zamanda, farklılığı ve çokluğu kendi içinde düşünmek için öznellik ya da temsil felsefelerinin ötesine geçmeye çalışan oldukça karmaşık bir ampirizme gider.

Bergson, “uzayın çokluğu” ile tüm hesaplanabilir, kategorize edilebilir ve kayıtsız nicel değişimlerin bir tür öznel algı olduğunu iddia etmiştir (Moulard-Leonard, 2008, s. 92). Bir tür çokluk algısı ile anlatılan uzay, yalnızca derece farkının nicel homojenlik özelliğidir. “Şeylerin” diğer tüm “şeylerle” olan varyasyonları uzayda yalnızca derece farkı bağlamında söz konusudur. Bu noktada, yalnızca niteliksel farklılığın var olduğu “süre” düzleminde bulunabileceğinden, “süre” ile “uzay” arasında tür farkının olmadığı iddia edilebilir. Tersine, sürenin “çokluğu”, niteliksel öz-değişim yeteneği sayesinde türdeki farklılığın tüm ifadelerini ve yönlerini taşıyabilen nesnel bir algının varlığına işaret etmektedir. Deleuze, “süreyi” görünemez, ölçülemez ve daha da önemlisi, “yalnızca tür değiştirerek bölünen” bir meca olarak tarif eder (Moulard-Leonard, 2008, s. 40). Üstelik sürenin çokluğu, sürekli ardışıklık ile saf bir içsellığe atıfta bulunuyor gibi görünse de uzay ardışıklıktan yoksun saf bir dışsallıktır. Ardışıklık bir algıdır. Uzamın rolü dışsallaştırılmış, homojen ve süreksiz çerçeveler sağlamak iken sürenin işlevi içselleştirilmiş, heterojen ve sürekli çerçeveler oluşturmaktır. Deleuze'e

göre uzay ile homojen zaman arasında diyalektik bir ilişki kurulmalıdır. Burada devreye “sezgi” girer. Deleuze’e göre, sezgi ne bir duygudur, ne bir ilhamdır, ne de düzensiz bir duygudaşıktır. Sezgi felsefede gelişmiş bir yöntemdir (1988, s. 13). Deneyimin bize yalnızca “hareketler, hareketlerin yönleri olarak tanımlandıkları şekliyle süreyi ve uzamı birleştirme biçimine göre” (Deleuze, 1988, s. 22) bileşimler sağladığından sezginin bunları nicel ve nitel olarak ayırması gerekir. Bergson’un süre ve sanal olanın gerçekliğe dönüşümü (düşünce olanın maddiliğe dönüşmesi) kavramsallaştırmaları sabit ve nicel değerlendirmeleri sorgulamıştır. Sabitliğin reddi insan durumunun ötesine geçen ve bizi insan olmayanın ufkuna açan bir akım olan yeni materyalizm için bir çıkış noktası olmuştur. Sabitliğin reddedildiği bu yaklaşım Bergson’a düşünceyi insanlık durumunu aşmak için yetkin kılan diferansiyel bir felsefe geliştirmesi için ilham vermiştir. Deleuze’ün görüşüne göre, Bergson, doğal algının ayrıcalığını ve hareketin pozlara tabi olmasını sorgulayarak insan olmayanın da insan ile aynı uzamda araştırılması olasılığını biçimlendirmiştir (Deleuze, 1991, s. 5). Bu yeni dünya, görüntülerin evrensel bir çeşitlilik ve dalgalanma halinde hareket ettiği ve çarpıştığı bir körfez gibidir (Deleuze, 1991, s. 5). Deleuze de dünyayı herhangi bir sabitlik, merkez, eksen ve derecelendirmeden yoksun, saf köksapsal (rizomik) oluşlar ve sanallıklar alanı olarak tarif ederken felsefesini buradan kurmuştur (Deleuze, 1987, s. 21). Deleuze ve Guattari köksapı benzer şeyler, güçler ve bireysellikler arasında var olan, ağaçsı olmayan (yani bağımsız olarak bölünmüş olmayan) bağlantılar ve yakınlıklar olarak tanımlarlar. Bu yaklaşım geleneksel felsefenin insan-biçimsel yönelimini kökten değiştirmektedir. İnsanı, insan olmayan türlerle paralel bir ilişkiye açık hale getiren bu felsefe artık mutlak olanın yerine insan olmayana doğru bir oluşun, akışın ve olasılıkların arayışına bırakmıştır.

İnsan-merkezcilikten kopuşumuz öznel sürelerimizin kopuşu ile ilgilidir ama bunu kavramamız ve hatırlamamız şimdiki süremiz (anımız ve zamanımız) için zordur. Sezgi, süre ve hafıza düzlemlerinde, geçmiş ve şimdinin birbirini izleyen değil aynı anda devam eden anlar olarak görülmesidir. Deleuze’ün açıkladığı gibi, şimdinin özü geçmiş olarak kendisine döner. Geçmiş yalnızca olmuş olan şimdiyle birlikte var olmakla kalmaz, aynı zamanda bütün ve ayrılmaz bir geçmişin de bir parçası olarak var olur. Şimdi ile birlikte var olan bütün anlar bizim tüm geçmişimizdir (Deleuze, 1988, s. 59). Dolayısıyla, Bergson’un süre kavramı tüm seviyelerin ve derecelerinin kendisiyle birlikte var olduğu, maddesel olarak sanal bir arada varoluşa atıfta bulunur (Deleuze, 1988, s. 60).

Deleuze için felsefe, “sağduyunun belirlenimi altında” kavranamayan süreçleri “üstün ampirizm” ile kavranabilir kılmaktır (2004, s.180). Sağduyu nesnelere ve felsefi terminoloji arasındaki bu bölünme, Barad için aynı pratik doğrudan kuantum evreninden anlatılmaktadır. Hem Deleuze hem de Barad bize, bireysel gerçekleştirmeleri ve bunların sanalla olan bağlantılarını anlatmaktadırlar. Barad'ın buradan çıkardığı sonuç, cisimleşmiş bir öteki kavramının kendisinin bizatihi insan düşüncesinin, bilincinin ve politik düşüncenin sonucu olduğudur. Bu bütün türler ve oluşlar arasında insana her zamankinden daha fazla sorumluluk bilincinin yanı sıra söylemsel ve eylemsel faillik yükler.

Bergson, Bohr ve Barad ile Belirlenimsiz ve Performatif Madde

1920'lere kadar atomun klasik görsel temsili Güneş sistemine benzer. Güneşin (çekirdeğin) etrafında belli bir yörüngede hareket ederken gezegenler (elektronlar) ile anlatılan bu metaforik temsil 1920'lerde fizikçi Niels Bohr tarafından değiştirilmiştir. Elektronların belli bir yörüngede düzenli ve öngörülür hareketlerle çekirdeğin etrafında dönmediği anlaşılmıştır. Elektronlar zaman zaman kuantum sıçramaları yaparak yörünge değiştirmektedir. Bu öngörülemez ve önceden belirlenemez hareket, elektronların yörünge merkezine çökerek atomu yok etmesini engellemektedir. Atom ancak bu şekilde kararlılığını ve varlığını koruyabilmektedir. O zamanlar, son deneysel kanıtlar, atomun aynı anda hem bir parçacık hem de bir dalga nesnesi olarak görülmesi gerektiğini öne sürmektedir. Bir elektronun hem dalga hem de parçacık olabileceği fikri çok tartışma yaratmıştır ve bu iki algının ontolojik olarak uyumsuz görünmesi bilim insanlarının kafasını hayli karıştırmıştır. Bilimsel ve ontolojik tartışmaların ötesinde, bu parçacık-dalga ikiliği görsel olarak da algılanması zor bir durumdur. Böyle bir ikiliği görsel olarak temsil etmek zordur, çünkü iki hal birbiri ile çelişmektedir. Parçacık görsel olarak yoğun bir cisimdir. Bir noktadır veya geometrik bir formu vardır, oysa dalga doğrusal olmayan bir çizgi veya bir eğridir. Dalga veya parçacık dualitesinin, kuantum fiziğinin tamamlayıcılık ilkesiyle birleştirilmesi işi Bohr'a kalmıştır. Eylül 1927'de yapılan Volta Konferansı'nda Bohr, bilim dünyasına kuantum teorisinin “tamamlayıcılık” ilkesini anlatmıştır (Gregorio, 2014). Bohr burada uzay ve zamanda birbiriyle ilişkili elektronlara dayanan atom ve atom altı seviyesinin Newton fiziği prensipleriyle yönetilmediğini söylemiştir. Newton'un kütle çekim yasası atomik seviyede çalışmamaktadır. Bohr'un “tamamlayıcılık” ilkesi gereği atomik seviyede madde hem dalga hem de parçacıktır. Elektronlar, aynı anda her ikisini birden olmaz,

dalga veya parçacık fonksiyonundan hangisinin gerçekleşeceği deneysel konfigürasyona bağlıdır.^{iv} Kuantum fiziğinin bu makale açısından önemi, “belirlenimsizlik” ilkesinin maddenin failliğine dair açıklamaların temelini oluşturuyor olmasıdır.

Klasik mekaniğin aksine, kuantum mekaniği, atomik parçacıkların hareketinin uzay-zaman tanımıyla ilgilenmez. Hareketin harmonik salınımlı bileşenlerinin yerini alan ve durağan durumlar arasındaki geçiş olanaklarını simgeleyen nicelikler yani matrisler ile düşünür. Bu nicelikler, mekanik hareket denklemlerinin ve nicemleme kurallarının yerini alan belirli ilişkileri sağlar (Bohr, 1987a, s. 48). Bu Bergson ve Barad’ın derece farkının nicel homojenlik özelliği olan “çokluk” kavramı ile anlattığı uzaya uygun bir anlatımdır.

Belirlenimsizlik (indeterminacy) ilkesi düşünce ve pratikte bir devrim vaat ettiği için önemlidir. Yirminci yüzyıl biliminde, bu kavram fizikçi Werner Heisenberg ile gündeme gelmiştir. Heisenberg’e göre belirsizlik (uncertainty) ilkesine göre bir atom parçacığının konumunu tam değerlerle ölçebilirsek, momentumu aynı netlikte ölçemeyiz. Buraya kadar belirsizlik epistemik bir meseledir. Bohr bu durumu “belirlenimsizlik ilkesi” (*indeterminizm*) ile anlatırken atom parçacığına bir süreç ve “oluş” niteliği katmış ve meselenin epistemolojik değil ontolojik bir mesele olduğunu söylemiştir. Yani artık konu bir ölçememe meselesi değil, kendi içinde yeniden biçimlenen maddenin ölçüm anında tekrar değişime uğraması meselesidir. Heisenberg’in “belirsizlik” tanımını radikalleştiren ve “belirlenimsizlik” olarak yeniden formüle eden Niels Bohr durumun bizzat gerçeklik düzeyinde bir belirsizlik olduğunu ortaya koymuştur (Bohr, 1987b). Yirminci yüzyılın ortalarına gelindiğinde, belirsizliğin bu yönleri, bu kavramı sosyal ve beşeri bilimler için de çekici bir hale getirmiştir.

Biraz daha detaylandırarak olursam atom düzeyinde deneyler yapıldığında, en genel kural, bir olgunun parçacık yönü ile ilgili olan konum bilgisini ya da aynı olgunun dalga yönü ile alakalı olan momentum bilgisini elde etmektir. Her iki yön hakkında aynı anda tam bilgi almak mümkün değildir. Aynı anda alınan bilgi en çok deneyler arasında görülen istatistiksel düzenliliklerdir. Tek bir atomik süreç deneyinin sonucu mutlak olarak tahmin edilemez. İşte Bohr’un katkısı burada olmuştur. Burada Bohr, “bireysel” (*individuality*) ve “bütün” (wholeness) kavramlarını birbirine bağlamıştır. Bohr’un bireyselliği bölünmezlikle (indivisibility) ve dolayısıyla bütünlükle bağlantılıdır. Bohr dünyadaki deneyimizi, bir şekilde dünyanın geri kalanıyla iç içe geçmiş olan bir kesinti olarak görmüştür. Bergson da Faraday’a atıf ile madde, “iç içe geçmiş bir öğeler kümesidir” derken; Kelvin’e atıf ile madde, “süreklilik içinde bir tür bölünme üreten girdapların meydana getirdiği bir sürekliliktir” demiştir (Bergson,

1998, s. 203). Burada Bergson'un madde ve Bohr'un maddesel deneyiminin aynı çizgide hizalandığını görüyoruz. Her ikisi de maddeye bir devinim atfederken potansiyel bir faillik alanı da tanımışlardır.

Bergson, maddeyi nicel değil nitel vasfı ile ön plana çıkarmıştır. Madde öngörülür değildir, heterojen bir pattern izler. Bergson, yana yana konan şeylerin birbirinin devamı olmadığını söylemiştir. Böylelikle tüm bunların zihinsel örüntüde edimsel olarak yan yana konduğunu ima etmiştir (Bergson, 1992, s. 164). Bu bakış açısı uzay zamanda sadece insana değil maddeye de faillik katar. Zamanın içinden akan tüm kareler arasında bir akış, Deleuze'ün dediği gibi bir oluş hali ve nüanslarla devam eden tekrarlı bir ilişki vardır. Deleuze buna "Fark ve Tekrar" (2004) demiştir. Bu tekrarlı ilişki edimsel potansiyeller barındırır. Burada, Bergson, Bohr ve Deleuze'ün benzeri bir bakış açısı sunduğunu görüyoruz.

Bohr için belirlenimsizlik tüm bilginin birliğinin bir özelliğidir. Bohr, bu şekilde "nedenselliğin" tamamlayıcı olduğunu ve bu nedenle de uzay-zamanın, evrenin *a priori* gerçekleri olarak sürdürülemeyeceğini göstermiştir. Bu feminist literatür tarafından kartezyen ikiliklerin reddinin teorik alt yapısını oluşturmak üzere kullanılmıştır. Bohr maddeler arasındaki akış ve ilişkiyi anlatırken "dolanık" kelimesini kullanmaz, onun yerine bütünselliği ima eden bir terminoloji seti kullanır. Buna rağmen bütünsellik, tamamlayıcılık ve ilişkisellik bağlantısı, feminist kurama kuantum fiziğindeki "dolanıklılık" kavramıyla girmiştir.

Barad ile İnsan-Sonrası Feminizmde Yeni Bir Metodolojiye Doğru

Tam bu noktada konuyu, oluştaki sürekliliği anlatan Bergson ve Deleuze ile tamamlayıcılığı anlatan Bohr'un kuramını ilişkisellik ve "ilişkiselliğe için eylem" olarak ele almış olan Barad'a bağlamak istiyorum. Karen Barad'ın hem kuantum ontolojisine hem de feminist ontolojiye en büyük katkısı ilişkisellik kavramını yeniden formüle etmiş olmasıdır. Barad özgün katkısı olan ilişkisellik meselesinin bir benzerini Bergson'un zaman içinde maddenin performatif olarak realize olması anlatısında detayları ile ifade etmiştim. Bence Bergson, Deleuze ve Barad'ın bu konudaki çalışmaları sosyal bilimler için yeni bir tür ampirizmi dile getirmiştir. Barad'ın ilişkisellik vurgusu feminist literatüre insan ve insan-dışı tüm formların failliğini tanıtmış ve her birinin bütün için ne kadar değerli olduğunu anlatmıştır.

Barad, insan ve insan-dışı tüm formların ilişkiselliğinin farklı bir metodoloji ile anlaşılacağını düşünmektedir. İnsan-sonrası feminizmde kırımın kuantum nedensellik,

zamansallık, ilişkisellik ve yaşam hakkında ontolojik soruları araştırmak için bir yöntem olarak kullanılmıştır. Kırınım, kuantum fiziğinin meşhur çift-yarık düzeneği ile hayatımıza girmiştir; bu bağlamda ışık dalga mıdır parçacık mıdır sorusuna verilen yanıttır. Deneyde elektronları yarıklardan geçirdiğimizde gördüğümüz şey, kırınım yani üst üste binen dalgalardır. Burada aslında bir parçacık olduğu düşünülen elektron, dalga gibi davranmıştır. Oysa başka bir ölçümde parçacık gibi davrandığı da olmuştur. Görünen odur ki elektronun ontolojisi ölçüm sırasında değişmektedir. Buna kuantum mekaniğinde gözlemcinin hakikati değiştirmedeki gücüne atıfla “gözlemci etkisi” denmiştir. Kuantum mekaniği bize, atom altı düzeyde “mekanik” nedensellikten bahsedemeyeceğimizi; ilişkiselliği konu alan “kırınımlı” bir nedensellikten söz edebileceğimizi anlatmıştır. Barad, Bergson’un yaptığına benzer şekilde atom-altını ve organik zamansallığı birleştirmiştir. Organik zamansallıkla Bergson’un süre kavramı arasındaki bağ dikkate değerdir. Maddeye özgürlük ve faillik vermesi açısından Bergson ve Barad felsefesi bu noktada yakınsar.

Barad, belirlenimsiz bir dünyada değişen kalıpları incelemek için araçsallaştırdığı kırınım teriminin felsefi kullanımını Haraway’dan (1997) almıştır. Bergson maddeyi bir nitelik olarak alımlamıştır. Bu nitelik çok kısa eylemlerin ve istikrarsız durumların bir ardışıklığıdır (Bergson, 1991, s. 205-209). Hareket dediğimiz şey çok kısa sürede ardışık bir nitelikler dizisidir (Bergson, 1998, s. 300-302). Ardışık eylemler hemen hemen aynıysa, nitelik değişmez gibi görünür. Barad bize bu ardışıklığın arasına her an başka ilişkilerden kaynaklanan etkileşimlerin girebileceğini ve gerçekliğin yani maddenin her an çoklu ilişkiler ağı ile yeniden yaratılma potansiyeline sahip olabileceğini anlatmaktadır.

Çağdaş feminist teoride kırınım, genellikle eleştirel ve farklılıklara duyarlı bir bilinç ve düşünce tarzını belirtmek için mecazi olarak kullanılır. Feminist bilim araştırmaları konusundaki çalışmaları ile tanınan Donna Haraway, yapıtlarında farklılık ve başkalıkları göstermek üzere kırınım metaforu ile yola çıkmıştır. Bu metafor, Yeni Materyalist Feminizm geleneği için önemlidir, çünkü yeni materyalist gelenek, farklılığa hem şecere hem mecazi kavramsallaştırma hem de bir maddenin bir başka maddeye dönüşmesi açısından “fark yaratan bir etki” olarak yaklaşır. *Canavarların Vaatleri* başlıklı makalesinde Haraway (2004), öznenin nasıl olduğunu yansıtmaktan ziyade özneyi dağıtan “yapıbozumcu (bir) ilişkiselliği” kırınım metaforu ile anlatmıştır (Haraway, 2004, s. 69). Bilimsel düşünce içindeki feminist eleştirisinin ve nesnelliğin reddinin bir parçası olan kırınım, aslında “farklılığın etkilerinin ortaya

çıktığı” yeri aydınlatan optik bilginin ve geleneksel düşüncenin daha incelikli bir vizyona geçmesi olarak tanımlanmıştır (Haraway, 2004, s. 70).

Barad kuantum parçacıklarının davranışını tanımlamak için *queer* terimini kullanır. Bu sadece kuantum parçacıklarının tuhaflıklarını belirtmek için değildir. *Queer* düşüncedeki “çokluğu” keşfetmenin metodolojik bir yoludur. Barad, sosyal bilimlerdeki araştırma yöntemlerini sorgulayarak “nedenselliğin kökeni ve ilişkiselliğin doğası hakkında düşünmenin yollarını bulmamız gerektiğini” öne sürmektedir (Barad, 2012, s. 32). Bunun insan ve insan olmayan ayrımlarını temel almadan yapılması gerektiğini savunur (Barad, 2012, s. 32). Barad dünyanın performativitesinden (*performativity*) ve onun “ilişkiselliğe içkin eylemsel” doğasından bahseder. Barad’ın “performativite” kavramı, Bergson’un “özgürlük” kavramı ile paralellikler gösterir. Performativite her defasında bir şeyleri farklı yapma şansı tanıyan bir yinelemedir. Bu yinelemeler sadece anlatısal ve söylemsel değil, aynı zamanda eylemseldir. Bu noktada Barad’ın performativite kavramı ile Deleuze’ün her bir tekrarda yaratılan fark kavramsallaştırması yakınsar.

Bohr’un atom modelinde, elektronların yörüngeden yörüneye sıçradıklarını, bu hareket sırasında yörüngeler arasında hiçbir yerde olmadıklarını, kuantum sıçramasının süresiz bir hareket olduğunu biliriz (Barad, 2012, s. 39). Kuantum sıçraması belirli bir zamanda olur ama belirli bir yerde olmaz. Burada Bergsoncu zaman ve özgürlük kavramları karşımıza çıkar. Çünkü sürekli uzamsal hareketin olmadığı, daha ziyade esasen yok olan bir hareket olan tuhaf bir sıçrayışın olduğu bir düzlemden bahsediyoruz. Barad’ın kuantum fiziğindeki klasik olmayan ilişkisellik ontolojisinin insan ve insan olmayan dünyalar hakkında farklı bir dizi içgörü sağlayabileceğini öne sürdüğü durumun temeli bu tuhaf süresiz (kuantum) sıçramalarıdır. Kuantum dünyası, eski ilişki metaforlarına uymayan yeni bir tür bağlantılılık sunar. Gerçekçilik bu kuantum dünyasında yeniden tanımlanmaktadır.

İlişkiselliğin bu tuhaf doğası, Barad’ın madde ve bireyleşme süreçlerini anlatırken birlikte kesme-ayırılma (*cutting together-apart*) terimini kullanmasına yol açar (Barad, 2014). Birlikte kesme-ayırılma eylemi, kuantum deneylerinde görünüşte özerk veya bağımsız olan bireysel parçacıkların birbirine karıştığı bir olgudur. Bu bize atomlar arasında biteviye devam eden ilişkiselliğe içkin eylem dizileri olduğunu anlatır. Kuantum ontolojisi, ayrık bireyleşmeler yani nesnelere ve sürekli bağlantılı ilişkilerin olduğu dalgalar arasındaki katı ikiliği zayıflatır. Kuantum sıçramalarının tuhaf davranışı, bize ilişkiselliğin yeni biçimlerini gösterir. Kuantum

sıçramasında uzay, zaman ve nedensellik sorgulanır. Burada, orada; bu, şu; şimdi, sonra pozisyonları ayrı koordinatlar veya oluşlar değil, uzay-zamanda birbirine dolanık konfigürasyonlardır. Kuantum ilişkiselliği, klasik fiziksel modellerden kopan, uzay-zaman olaylarının insan ölçeğinde anlaşılmasını zorlaştıran bir bağlantıya sahiptir. Bu tür bir ilişkiselliğin feminist literatür açısından önemi, feminist çalışmaların sınırlarını toplumsal cinsiyet kategorilerinden doğal dünyaya genişletmesidir. Bu ise yeni materyalist feminizmi insan-merkezciliği sorgulayan kusursuz bir eko-eleştiri teorisine dönüştürmektedir.

Çağdaş feminist yaklaşım, var olan farklılıkları kabul ederek ve farklılığın sorunlu indirgemelerinin ve asimilasyonlarının nerede gerçekleştiğine kırımlı bir yöntem vasıtasıyla işaret ederek, fallogosentrik aynıyı yeniden üretmenin mantığına yanıt vermiştir. Özetle kırım, sadece aynı şeyi başka bir yere yerleştiren geleneksel bilimsel bilgi üretme yöntemlerine bir yanıt olmuştur (Haraway, 2004, s. 16). Buradan yola çıkarak posthümanist çağdaş feminist teorinin kırımlı okuma metodolojisi ile hümanizmi değerlendirdiğimizde, bu paradigmada bir kırılmanın yaşandığını görebiliyoruz. Donna Haraway “hiçbir zaman insan olmadık” (2008, s. 1) derken bunu ima etmiş olabilir. Öyle ki “insan kategorisi” bağlamında düşündüğümüzde, dışlandığımız alanların kapsadığımız alanlardan fazla olduğunu görmemiz olasıdır. Hümanizm, “ötekinin” belirlendiği, okunduğu, ölçüldüğü, kontrol edildiği, disipline edildiği, sabit ve hiyerarşik sosyal statülere atandığı normatif bir okunaklılık standardı betimliyorken (Haraway, 1989), hepimiz “insan” olabilir miyiz? Bu soruya yanıt ararken hümanizmin aynı zamanda norm olmayan insanı ve doğayı dışlayan bir “norm yönetimi” olduğunu da görebiliriz. Bu norm yönetimi, şiddet içeren dışlama, ayrımcılık ve baskı uygulamalarının yer aldığı meşrulaştırıcı bir eksen olarak karşımıza çıkıyor (Giffney ve Hird, 2008). Yeryüzündeki pek çok insan topluluğu, hümanizmin dile getirdiği evrensel insanın seçkin statüsünden dışlanırken, aynı paradigmanın daha geniş etkisiyle pek çok tür de ekoloji krizine ivme verecek şekilde doğada yok olmaya devam ediyor. Bir diğer deyişle doğa yok olmaya devam ediyor. Tam da bu nedenle günümüzde farklı disiplinler altında çalışmalarını sürdüren pek çok araştırmacı, insan ırkına ayrıcalık tanıyan standartlaştırıcı temel anlayışları sorgulayarak, onları yapı söküme uğratma yönünde çaba harcıyor. Bu ise düşünce üretme ve politika geliştirmede geniş bir müdahalede alanı sağlayan “trans”, “çapraz” ve “çoklu” ön ekli pek çok kavramı bilimin ve felsefesinin gündemine dâhil ediyor. Bergson Barad hattında ele almış olduğum yeni materyalist feminizmin var oluş zemininin tam da burası olduğunu söylemek mümkün. Bu bağlamda yeni materyalizm, madde (atom) düzeyindeki

çözümlemeleriyle yer açtığı “çapraz oluşlar”, “oluştaki olasılıklar”, “çoklu türler”, ve “trans türler” alanı üzerinden insanı ve insan olmayanı eşit düzeyde kapsayan, doğayı kucaklayan, doğaya kültür kadar geniş bir var oluş alanı tanıyan yeni bir eşitlik paradigması oluşturmanın peşindeymiş gibi görünüyor.

Sonuç

İnsan-sonrası özneleri (ki artık bir öznenen değil failliği olan bir nesneden bahsetmiş oluyoruz) evrendeki farklı uzamsal-zamansal konumlarda çoklu eksenler boyunca çapraz ilişkiler kurarlar. Bir başka deyişle tüm varoluşlar insan ve insan olmayanın ontolojik olarak iç içe geçmesi yoluyla inşa edilir. Bu paradigma kayması trans-türler, çoklu-türler, trans-bedensellik gibi çok sayıda trans veya çoklu ön ekli kategorinin gündeme gelmesine neden olmuştur.

İnsan-sonrasının epistemik muadili insan-merkezcilik sonrasıdır. İçinde olduğumuz yeni paradigmada feminizm, toplumsal cinsiyet meselelerinin kapsamını genişletmiş ve türsel eşitlikçilik ve monistik canlılık meselesini gündeme getirmiştir. Burada aslında şöyle bir boyut daha söz konusudur. İnsan tanımlaması her zaman ardında bir insan olmayan veya “daha az insan olan” muamelesi gören bireysel ve/veya kolektif aktörleri tanımlamıştır. İnsan kategorisi neye insan dediğimizden belki de daha çok neye insan demediğimizi ima etmiştir. Bu nedenle bu çoklu eksenler boyunca çapraz ilişkilerle kuran iç içe geçmiş ontolojiler modern insan-merkezciliğin hegemonik gündemini de alt üst etmektedir.

Bergson-Barad hattında anlam-madde kavrayışımızı yeniden yapılandıran pek çok düşünür ve teorisyen göstermiştir ki kuantum felsefesinin belirlenimsizlik ilkesi; tüm maddelerin birliğine uzanan bütünsellik ilkesi ve maddeye hayat veren performativite ilkesi insan-sonrası yeni paradigmanın bilincidir. Barad, kuantum biliminin ışığında ilişkisellik kavramını yeniden tasavvur etmiştir. Benzer bir faillik, kavramlar için de söz konusudur. Kavramlar, biçimsiz ve durağan maddeye dayatılan sabit saf biçimler değil, işleyen maddi birleşimlerdir. Kavram ile madde arasındaki karşılaşma ilişki kurmayı gerektirir. Böylece madde ve anlam arasındaki ontolojik ikilik ortadan kalkar. Kavramlar maddidir ve madde kavramsalıdır. Her ikisi de performatiftir ve faildir. Tam da bu nedenle yeni materyalist insan-sonrası feminizm söylem failliği ile eylem (madde) failliğini birleştirerek bütünsel bir algıyla kendine yeni ekolojik davalar edinir.

ORCID ID**Feyza TOPRAK**

ORCID ID: 0000-0003-1036-8055

Declaration of Conflicting Interests

The author declared that there were no conflicts of interest with respect to the authorship or the publication of this article.

Çıkar Çatışması Beyanı

Yazar bu makalenin yazarlık veya yayımlanmasına ilişkin olarak hiçbir çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

KAYNAKÇA

- Barad, K. (2007). Meeting the universe halfway: quantum physics and the entanglement of matter and meaning. London: Duke University Press.
- Barad, K. (1998). Getting real: technoscientific practices and the materialization of reality. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 10, no. 2: 87—128.
- Barad, K. (2003). Posthumanist performativity: Towards an understanding of how matter comes to matter. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 28, no. 3: 801—831. <https://doi.org/10.1086/345321>.
- Barad, K. (2011). Erasers and erasures: Pinch's unfortunate uncertainty principle. *Social Studies of Science* 41, no. 3: 443—454. <https://doi.org/10.1177/0306312711406317>.
- Barad, K. (2012). Nature's queer performativity. *Kvinder, Kon and Forskning. Women, Gender and Research* Copenhagen. 25—53. (https://static1.squarespace.com/static/5a554ed012abd93f99fec26b/t/5eadaca7c49d1044cfe6c9bf/1588440232781/Barad_Natures_Queer_Performativity_the_authori.pdf erişim tarihi. 03.05.2021)
- Barad, K. (2014). Diffracting diffraction: Cutting together—apart. *Parallax* 20, no. 3: 168—87. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 10, no. 2: 87—128.
- Bergson, H. (1991) Matter and memory. New York: Zone Books.
- Bergson, H. (1998). Creative evolution. New York: Dover.
- Bergson, H. (1910). Time and free will: An essay on the immediate data of consciousness, (M. Pogson Çev.). Kessinger Publishing Company.
- Bergson, H.(1992). The creative mind. (M. Andison Çev.). New York: The Citadel Press.
- Bennett, J. (2010). A vibrant matter: A political ecology of things. Durham, NC: Duke University Press.
- Bohr, N. (1987a). The philosophical writings of Niels Bohr . Volume 1. Woodbridge, CT, USA: Ox Bow Press.
- Bohr, N. (1987b). The philosophical writings of Niels Bohr . Volume 3 Woodbridge, CT, USA: Ox Bow Press.
- De Gregorio, A. (2014).Bohr's way to defining complementarity. *Studies in History and Philosophy of Modern Physics*, 45:72—82. ISSN 1355-2198.
- Deleuze, G. (1988). Bergsonism. (H. Tomlinson ve B. Habberjam Çev.). New York: Zone Books.
- Deleuze, G. (1991). Empiricism and subjectivity: An essay on Hume's theory of human nature. (C.V. Boundas Çev.). New York: Columbia University Press.
- Deleuze G. ve Guattari F. (1984). Anti-oedipus. Capitalism and schizophrania. London: Athlone.
- Deleuze G ve Guattari, F. (1987). A Thousand Plateaus. Minneapolis: University of Minnesota Press
- Deleuze G ve Guattari, F. (2013) Felsefe Nedir. (T. Ilgaz Çev.). İstanbul: YKY
- Deleuze, G. (2004) Difference and repetition. (P. Patton Çev.). London: Continuum Publishing Group
- Dolphijn, R., Tuin, I. (2012). New materialism: Interviews and cartographies. Michigan: Open Humanities Press.
- Giffney, N.,Hird, M., (2008) Queering the non/human. Aldershot, UK: Ashgate
- Grosz, E. (2005). Time travels: Feminism,nature,power. Durham,NC:Duke University Press.
- Haraway, D. (1985). A manifesto for cyborgs: Science, technology, and socialist feminism in the 1980s. *Socialist Review* 80 ,65—107.

- Haraway, D. (1988). Situated knowledges: The science question feminism and the privilege of partial perspective, *Feminist Studies* 14, no. 3. 575–599.
- Haraway, D. (1989) *Primate visions: Gender, race, and nature in the world of modern Science*. New York: Routledge
- Haraway, D. (2008) *When species meet*. Minneapolis University of Minnesota Press
- Haraway, D. (2004) *The promises of monsters: A regenerative politics for inappropriate/d others*. The Haraway Reader. New York and London: Routledge, 63-124
- Moulard-Leonard, V. (2008) *Bergson-Deleuze encounters: Transcendental experience and the thought of the virtual*. New York: State University of New York Press
- Roger, Penrose. (2004). *The road to reality*. London: Jonathan Cape.
- Van der Tuin, I. (2011). A different starting point, a different metaphysics: Reading Bergson and Barad diffractively. *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 26, no. 1: 22—<https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2010.01114.x>.

ⁱKırınımlı okuma (makale içinde ayrıca açıklanacaktır) kökenini kuantum fiziğinden alan ve yeni materyalizme eleştirel bir değerlendirme yöntemi olarak giren bir metodolojidir. Diyalektik analizi reddeden ve disiplinlerin sınırlarını aşan çapraz okumaları kabul eden bu yöntem son zamanlardaki felsefi çalışmalarda, özellikle de feminist materyalist çalışmalarda yaygın olarak kullanılmaktadır.

ⁱⁱKuantum felsefesinin “tamamlayıcı” ve “bütünsel” doğasında iki veya daha fazla parçacık belirli bir şekilde birleştiğinde, uzayda birbirlerine ne kadar uzak olurlarsa olsunlar, durumları bağlı kalır. Bu ortak, birleşik bir kuantum durumunu paylaştıkları anlamına gelir. Böylece parçacıklardan birinin gözlemlenmesi, aralarındaki mesafeye bakılmaksızın, diğer dolanık parçacıklar hakkında otomatik olarak bilgi sağlayabilir. Ve bu parçacıklardan birine yapılacak herhangi bir müdahale, dolanık sistemdeki diğerlerini değişmez bir şekilde etkileyecektir.

ⁱⁱⁱBelirlenimsizlik ilkesi kuantum fiziğindeki, gözlenebilir bir etki yokken, gözlenebilir bir tepkinin de mümkün olamayacağını, çünkü bu etkinin çoklu parametrelerin varlığında t ve $t+1$ zamanları için aynı olamayacağını; dolayısıyla önceden belirlenmiş bir gerçekliğin var olmayacağını söyler. Bu durum bizi “belirlenimsizlik” ve “nedensellik” ilkesinin üzerinde yükselen pozitivizm sonrasına, yani İnsan-sonrası paradigmaya taşır çünkü pozitivizmin varlık fikri, tüm etki ve tepkilerin gözlenebilir ve yerel olduğunu varsayar.

^{iv}Bu tartışmanın dayandığı yer Thomas Young’ın çift yarık deneyidir. Thomas Young, ışığın dalga ve parçacık doğasını keşfetmek için 1801’de çift yarık deneyini gerçekleştirmiştir. Bu deneyde bir cihaz, ışığı bir ekrandaki iki yarıktan geçirir. Ardından ikinci ekranda bir ışık modeli oluşturulur. Bir saçılma modeli parçacık davranışını gösterirken, bir dizi düz çizgi dalga davranışını anlatır. Kesin dalga boyuna sahip bu tür çizgiler yani ışık dalgaları kesiştiğinde ve büyüdüğünde sudaki dalgalar gibi bir şekil oluşur. Bu desene kırınım deseni denmektedir. Çift yarık deneyinin modern modifikasyonları hem ışığın hem maddenin hem dalgaların hem de parçacıkların davranışını gösterdiğini ve bunu kuantum fenomenlerinin temelde olasılıklı olan doğasına göre yaptığını göstermektedir.

Belirsizliğin Ortasında Çocukluk Deneyimi

Seran DEMİRAL¹



¹ Dr., Boğaziçi University (Part-Time Lecturer), (ORCID ID: 0000-0001-9618-8295)

Özet

Dijital teknolojilerin gelişmesiyle sanal ortamdaki deneyimlerin yeni olanaklara kapı araladığı günümüzü dijital çağ olarak tanımladığımızda bir olanaklar evreniyle karşılaştığımızı söyleyebiliriz. Ekolojik bir perspektiften gezegen üzerindeki varlığımızı düşündüğümüzdeyse, iklim değişikliğinin yarattığı riskler evreni sanki bir çeşit kriz çağında olduğumuzu hatırlatmakta. Kriz çağı ifadesi, sadece insanın çevreyle kurduğu ilişkiden ibaret değil elbette, toplumlara dair sorunları ve haliyle insan hakları krizlerini de kapsamakta. Olanaklar ile risklerin ortaklaştığı yerde pek çok başka konu gibi belirsizlik kavramı da karşımıza çıkmakta. Dijital dünyanın olanakları ile ekolojik –ve dahi politik-krizin açmazlarını yeni çocukluk deneyimleri etrafında ele almayı amaçlayan bu yazıda, çocuklarla yaptığım saha çalışmalarından örnekler vererek, çocuk olma halinin belirsiz/tanımsız olarak algılanışına eleştirel bir bakış açısı getirmeye çalışacağım. Belirsizliğin etrafında düşünsel bir yolculuğa çıkarken olanaklar ve riskler evrenini yukarıda belirttiğim ikilik odağında ve kavram ikiliği ötesinde ihtimaller sunarak tartışacağım.

Anahtar Kelimeler: Çocukluk sosyolojisi, çocuklar ve gençler, dijital teknoloji, çevre, iklim hareketi.

Childhood Experience in the middle of the Uncertainty

Abstract

A universe of potentials may emerge as long as we define the present world as the digital age, where digital technologies have developed and caused new possibilities upon virtual space experiences. When we consider our existence on the planet from an ecological perspective, the risky universe reminds us that it is like the age of crises constituted by climate change. For sure, the expression of the age of crises is not only a human relationship with the environment; this definition also includes the troubles in society, hence, human rights crises. We face the concept of uncertainty, just at the intersection of the potentials and pitfalls, where other issues also stand. This paper aims to touch upon the possibilities of the digital world and the traps of ecological –and also political- crises through new childhood experiences so that I will try to bring a critical perspective against the perceptions of being a child as unclear/undefined by giving an illustration of various fieldworks with children. I will discuss the universe of potentials and pitfalls through an imaginary journey around uncertainty regarding the distinction indicated above; further, by suggesting other possibilities beyond this binary.

Keywords: Sociology of childhood, children and young people, digital technology, environment, climate activism.

Corresponding Author / Sorumlu Yazar

Seran DEMİRAL

Dr, Boğaziçi University (Part-Time Lecturer)

E-mail / E-posta

seran.demiral@boun.edu.tr

Manuscript Received / Gönderim Tarihi

February 20, 2022 / 20 Şubat 2022

Revised Manuscript Accepted / Kabul Tarihi

May 15, 2022 / 15 Mayıs 2022

To Cite This Article / Kaynak Göster

DEMİRAL, S. (2022). Belirsizliğin Ortasında Çocukluk Deneyimi, *ViraVerita E-Journal: Interdisciplinary Encounters*, Vol. 15, 207-237.

Belirsizliğin Ortasında Çocukluk Deneyimi

Giriş

Belirsizlik, istikrarsızlık, kararsızlık, tutarsızlık gibi farklı kelimelerin her biri bildiğimiz dünyanın sonu hakkında akla gelenlerin karşılığı olarak kendine yer bulabilir. Kararsızlık ya da tutarsızlık kelimeleri daha çok bireysel olana dair bir anlam taşıyor gibi gözükürken, istikrarsızlık prekarya kavramıyla ilişkili olarak kullanımı gereği sosyal bilimlerin alanına daha çok girmektedir. Bu yazıda “belirsizlik” ifadesinden yola çıkılmasının sebebi belirsizlik çağında büyüyen kuşak vurgusunun çocukluk çalışmalarında karşımıza çıkmasıdır (Lee, 2001; Prout, 2005). Çocukluk deneyimleri konusunda, bir yandan dijital çağın yeni jenerasyonlar üzerinde yarattığı etkiye odaklanan literatür dikkat çekmekteyken (Drotner, 2005; Buckingham, 2000; 2006; 2009; Plowman, Stephen & McPake 2010) diğer yandan ise çocuğun insan haklarına odaklanarak çocukluğun demokrasi ve vatandaşlık kavramları çerçevesinde kendine yer bulmasını hedefleyen teorik tartışmalar yaygınlaşmaktadır (Lee, 2005; Moosa-Mitha, 2005; Sundhall, 2017).

Çocukluk dönemine ilişkin genel yargıların toplumdaki temel değişimlerden bağımsız düşünülmeceği olması bir yana, toplumsal değişim ve dönüşüme dahil olan bütün meseleler kuşaklar arası ilişkiler çevresinde ele alınabilir, haliyle yeni jenerasyon ve çocuklarla ilgili konular sosyal bilimlerin başat konuları ekseninde tartışmaya açılma potansiyeli taşır. Yaşanan çağın taşıdığı belirsizliklerin her biri, dijital dönüşümden salgın hastalıklara, politik çatışmalardan iklim değişikliğine toplumların karşılaştığı her türlü yenilik ve beraberinde gelen riskler ile olanaklar alanı, çocukların hayatı üzerinde etki taşımakta, çocukluk deneyimleriyle bağlantılı bir meseleye dönüşmektedir. Bu yazının sınırları çerçevesinde tartışılacak olan ana konu iklim değişikliği tartışmalarıyla çocukluk hareketlerinin kesişiminde güncel bir mesele olarak çocukların bugüne ve geleceğe dair hakları ile çocukluğun kavranışındaki dönüşümlerdir. Yazının temel fikri, dünya tarihine oranla insanların tarihinin kısalığına benzer şekilde, çocukların toplumdaki konumlarının ancak modernleşme sonrasında bugünkü haline gelmiş olmasıdır. Dolayısıyla, öncelikle çocukluğun tarih boyunca nasıl farklı şekillerde algılandığına dair kısa bir giriş yaparak günümüz çocukluğunun ne gibi anlamlar taşıdığına odaklanacağım.

Çocukların toplumdaki konumu ile doğadaki diğer canlıların insan-merkezli gezegendeki konumu arasında varolan ilişkiyi ele almak için çocuk haklarıyla doğa hakları arasındaki benzerlikleri vurgulayacak bir teorik çerçeve çizmeye gayret edeceğim. Belirsiz çağın çocukları ifadesiyle ana başlığa atıf yapan bölümlerdeyse, bu metnin temel aldığı saha çalışmalarında kullanılan yöntemleri açıklayarak sahadan notlarımı paylaşacağım. Tek ve kapsamlı bir araştırmaya dayanmayan, onun yerine sürdürülmekte olan bir çocuk katılımı projesine ve bu projeye eşzamanlı olarak gerçekleştirilmiş pilot araştırma niteliğindeki üç farklı odak grup çalışmasının verilerine bağlı olarak hazırlanan bu metin, konuyla ilgili olası araştırmaların önemini vurgulama amacı taşıyan bir yazı olma özelliği taşımaktadır. Bu nedenle, zaman zaman farklı oturumlara (farklı çocuklarla başka mekânlardaki buluşmalara) göndermeler yapılarak çocukların teknolojiyle ve doğayla ilişkileri çerçevesinde elde edilen bilgiler, birbiriyle ilişkilendirerek yorumlanmaya çalışılacaktır. Yazının amacı, bu ön araştırma niteliğindeki oturumlardan yola çıkarak hangi yöntem ve tekniklerle nasıl araştırma sahaları kurgulanabileceği konusunda öneriler getirebilmektir.

Çocukluğun Yüzleri

Çocukluğun tarihselliği hakkında yapılan çalışmalara bakacak olursak toplumda çocukluk döneminin algılanma biçimi ekonomik sisteme ve sosyal değişime bağlı olarak farklılaşmıştır (Stearns, 2005; Heywood, 2018). On üçüncü yüzyıla kadar kötücül anlamlar yüklenen, Batı toplumlarında neredeyse on yedinci yüzyıl sonuna kadar ilk günahla ilişkilendirilen çocuğa bakış açısındaki asıl dönüşüm on sekizinci yüzyılda yaşanmıştır (De Mause, 1976). Bir yandan topluma dair öncül düşüncelere baktığımızda, insan doğasının *kötücül* ya da *masum* olduğuna dair farklı görüşlerin, çocukluğun algılanmasındaki ikiliklere işaret ettiğini belirtmek mümkündür. Hobbes'un insanın bencil ve rekabetçi doğasına atıf yaptığı anlayışı çerçevesinde, çocuk doğuştan günahkâr kabul edilirken, Rousseau'nun insanın özündeki iyiliğe odaklanan bakış açısına göre çocuklar doğuştan masum olarak görülmektedir. Felsefe tarihinin çocukluk algıları üzerindeki etkisi bir yana, ekonomik yapının değişimi de çocuğun aile içerisindeki konumunu, ebeveyn-çocuk ilişkisinin doğasını farklılaştırmıştır.

Tarım toplumlarında yürümeye başladığı andan itibaren ev işlerine katkı sunan çocuk, endüstri devrimi sonrasında da fabrikalarda ucuz işgücü olarak değerlidir (Stearns, 2005). On yedinci yüzyıl sonuna kadar bu gibi özcü varsayımlar yaygınken, ilerlemeciliğin etkisiyle çocukların toplumsal konumunun sorunsallaştırıldığından söz edilebilir (De Mause, 1976;

Pollock, 1983). Yirminci yüzyıl modernleşmesi sonrasında çocukların duygusal değerinin daha ön planda olduğunu, bugünkü çocukluk kavrayışımızın kökenlerinin tarihe kıyasla son derece yeni olduğunu hatırlamakta yarar gözükmektedir. Öte yandan, sadece tarihsel dönemlerde değil farklı disiplinlerde de çocukluğa bakış konusunda karşıt tutumlar dikkat çeker. Çocuğun gelişimine odaklanan yaklaşımlar çocuğu 'insan olacak' kişi olarak sınıflandırıp, onun potansiyeline işaret ederken; fizyolojik, biyolojik, psikolojik açıdan gelişmekte olan insan kavrayışı ise çocuğun yetişkin insan karşısındaki eksikliği, yetersizliği üzerinden tanımlanmasına yol açabilir. Çocukluğun antropolojisi ve çocukluk sosyolojisi tam bu noktada çocuğun çocuk olarak biricikliğine odaklanmakta, çocuğun halihazırda insan, aktif bir vatandaş olduğu gerçeğinin altını çizmektedir (James & Prout, 1997; James vd., 1998; James & James, 2004).

Günümüzde çocuğun insan olduğu kabulü etrafındaki yaklaşımlarla birlikte çocukluğun da saf ve masum ya da kötü ve habis kavram ikiliğiyle açıklanmaması, her insan kadar her şeyden onda da bir miktar bulunması gibi varsayımlar, insanın doğasına dair belirsizliği de çağırılmaktadır. Aynı zamanda, toplumlara dair bölgesel, ulusal, kültürel ve elbette sınıfsal değerlendirmelerin geçerli olduğu kadar, çocukluk deneyimlerinin de çoğulluğuna dikkat çekmek yeni çocukluk çalışmalarının üzerinde durduğu konular arasındadır. Zamana bağlı olarak çocukların yaşam alanlarının ev ya da fabrikadan okula doğru bir geçiş yaptığı ve eğitim hakkının çocuk hakları sözleşmesi ve ilgili yasalarca güvence altına alındığı gerçeğine rağmen çalışmak zorunda bırakılan, türlü hak ihlâline maruz kalan çocuklar olduğunu biliyoruz. Çocukluğun birbirinden başka yüzleri olduğu muhakkak: Zamana, coğrafyaya, kırsal ya da kentsel mekânların etkisine, toplumda etkisini gösteren cinsiyet, yaş, ırk, etnisite gibi pek çok değişkene bağlı olarak çocuk sayısı kadar başka başka çocukluk halleri de vardır. Bu nedenle ideal bir çocukluk deneyiminden söz etmek mümkün olmasa da çocukluğun nasıl olması gerektiğine dair varsayımların temelinde modernitenin başlangıcı ve hak temelli yaklaşımlar yer almaktadır.

Burada tartışmaya değer gözüken ve yirmi birinci yüzyılda çocukluğa dair neyin değiştiği konusunu ele almamızı sağlayacak olan şeyse, çocuk haklarının tarihselliğidir. Bugünün istikrarsızlığından, geleceğe dair belirsizliklerden ve politik açmazlardan bahsederken, aslında bir yandan yüzyıl öncesinin koşullarıyla şimdinin gösterdiği paralellikler ve ayrımları göz önünde bulundurmak gerekir diye düşünüyorum. Örneğin, bir dünya savaşıyla

başlamış olan geçen yüzyıl ortasında insan hakları konusunda uluslararası birçok uzlaşmaya varıldı. Tarihsel kökenleri bir başka yazının konusu olan İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nin imzalanışından iki on yıl kadar önce, iki dünya savaşı arasında Çocuk Hakları (Cenevre) Bildirgesi ile 1924'te başlayan süreç, yüzyılın sonlarına doğru 1989'da evrensel bir Çocuk Hakları Sözleşmesi'ne dönüştü. Buradan da görüleceği üzere toplumsal krizler yeni politika üretilmesini kaçınılmaz kılarken, sosyal değişme bizzat belirsizliğin yeni bir norm yaratmasına önyak olmaktadır. Öte yandan ise çocuk-yetişkin, insan-doğa, gelişme-küçülme karşıtlıklarının yarattığı gerilim, belirsizliğin bir politik güç olarak kullanılmasına imkân tanımaktadır.

Çocuklar ve yetişkinlerin dünyalarının birbirinden ayrıldığını teknolojik dönüşümlerle okuyan teorilere bakılacak olursa, matbaanın icadıyla okuryazar-insan olarak yetişkinlerin gündemi çocuklardan bilgiyle ayrılmış, ardından televizyonun özel mekânlar olan evlere girişiyle çocuk ve yetişkinin gündemi okuryazar olmayı gerektirmeyecek şekilde yeniden iç içe geçmiştir (Postman, 1982). Bugünün dijital çağının yerlileri olarak tanımlanan (Palfrey & Gasser, 2008; Tapscott, 2009) yeni jenerasyonlar düşünüldüğünde ise, dijital okuryazarlık, dijital yetkinlik gibi başka kavramlarla yeni sorular önümüze serilmekte; çocukların yetişkinlerin bilmediği bir bilgiye ya da yöntemle sahip olmaları ihtimali, onların yeni sosyal hareketlerini, dijital aktivizmin sınırlarını, bilhassa iklim aktivizminin 'şimdi ve burada' harekete geçme zorunluluğu gibi söylemleri barındırmasını hatırlatmaktadır. Çocukların politik özneler olması, hem çocukluğun farklı coğrafya ve zamanlarda nasıl görüldüğünü tartışmayı hem de onların yetkinlikleri üzerinden çocuk katılımı deneyimlerine yer vermeyi gerektirmektedir. Başka türlü politikalar üretme biçimleri konusunda bir olanaklar evreninin kapısını aralayabilmek için, ilerleyen bölümde ekoloji ile çocukluk arasında nasıl bir teorik ilişki kurabileceğimizi açıklamaya çalışacağım.

Çocukluk ve Çevrenin Kesişimi: Temsiliyet Belirsizliği

Çocuk haklarının insan hakları olduğu gerçeğine ve insanın doğduğu andan itibaren bağımsız bir birey olduğu savına rağmen çocuğun insanların genelinden ayrılan tarafları olduğu kesindir. Burada temel olarak insanlık ile vatandaşlık arasındaki ayrımın devreye girdiği belirtilebilir. Zira çocuk tanımı on sekiz yaş altındaki bütün bireyleri içeriyor ve ülkelerin çoğunda bu yaş aynı zamanda kimi yeterliliklerin sınırı olarak kabul ediliyor. Dolayısıyla çocuk ile yetişkin ayrımı yetişkinlerin yapıp çocukların yapamadığı eylemler üzerinden tanımlanıyor. Şimdilerde bu

görüğe gelen eleştiriler arasında, bir yanda on sekiz yaş altındaki herkesi genellemenin barındırdığı sorunlar, diğer yanda ise bir eylemde bulunamamanın koşullarının neler olduğu soruları yatmaktadır. Açmak gerekirse, çocuk fiziksel, zihinsel, bilişsel olarak olgunlaşmadığı için mi o eylemde bulunamıyor, yoksa ona eyleme geçme hakkı tanınmadığı için mi? Her ne kadar Çocuk Hakları Sözleşmesi, çocukların ihtiyaçları doğrultusunda onların haklarını tanımlamayı ve korumayı amaçlasa da bir yandan on sekiz yaş altının yapabileceklerinin de sınırlarını çiziyor. Yine çocukluk deneyimlerinin çokluğu etrafında uzun uzadıya tartışılan ve çocukluk çalışmaları, çocuk hakları ve bilhassa katılım alanında son senelerde sıkça sorgulanan meselenin insan-vatandaş ayrımı ekseninde çocukların oy hakkı konusu olduğunun altını çizmek mümkün.

Katılım ve demokrasi kavramları oy kullanmaktan ibaret değilse de oy hakkının vatandaş olarak tanınma ve temel hak ile özgürlüklere sahip olma yolunda gayet gerekli bir basamak olduğunu hatırlayabiliriz. Yirminci yüzyılın ilk yarısı kadınların oy hakkı mücadelesi, süfraje hareketi açısından da toplumsal değişimin başka bir yönünü ortaya seriyordu. Bu yüzyılda benzer şekilde çocuk hareketi ve çocukların oy hakkına ilişkin çalışmalar olduğu savını taşıyan, 1996'da kurulup İskoçya'nın çocuk katılımı mükemmeliyet merkezi haline gelen Children's Parliament (Çocuk Meclisi) başta olmak üzere çeşitli yapılanmaların olduğunu söyleyebiliriz. Yeni çocukluk sosyolojisi tartışmalarının yaygınlık kazandığı, Çocuk Hakları Sözleşmesi'nin imzalandığı tarihin hemen ardından, 1990'dan bugüne dünya çapında çocukların oy hakkı hareketinin yaygınlaştığı bir gerçek. Fakat burada ilginç olan şey, belki küresel Kuzey-Güney ayrımının ötesinde bir çocukluk hareketinin olanağından bahsedebilmemiz. Burkina Faso, Nijerya, Kongo gibi insan hakları krizleriyle gündeme gelen Afrika ülkelerinden Norveç ve Finlandiya gibi demokrasisi örnek gösterilen İskandinav ülkelerine kadar çok farklı coğrafyalarda çocuk meclisi deneyimleri olduğu bilinmekte (Wall, 2022: 32).

Çocuk meclislerinin ilksel örnekleri elbette tarih boyunca var, bilhassa yine sözleşmeye ilham kaynağı olan, Janusz Korczak'ın iki dünya savaşı arasında açtığı yetimhane ve bu mekânda bir araya gelen çocukların fiziksel, sosyal, psikolojik gereksinimlerinin sağlamanın yanı sıra, onlara düşüncelerini özgürce ifade ettikleri bir alan sunulması önemli örnekler arasında sıralanabilir (Vucic & Sekowska, 2020; Demiral, 2021). Savaş sonrası istikrarsızlık zamanında, fiziksel koşulların dahi elverişli olmadığı bir dönemde çocukların birey olarak

tanındığı ve aynı zamanda sosyal hayattaki rollerini kazandığı bir ortamlarının olması bu açıdan ilginç ve değerlidir. İsrail’de ilk Kibbutz yerleşimlerinden Ein Harod’da çocukların topluluğu (Yuval, 1995) yine bu örnekler arasındadır, 1921’de kurulan çocuk evlerini 1930’larda Korczak da ziyaret etmiştir. Dünyanın başka yerlerinde her dönem görülen bu gibi çocuk komüniteleri kimi zaman politik gündemin kendi hedefleri doğrultusunda kullandığı, yönlendirdiği bir materyalken, kimi zaman politika yapma biçimini dönüştüren etki edici bir güce sahip olabilir.

Bunun görece yakın zamanlı örnekleri arasında Hindistan’daki çocuk meclisleri deneyimi vardır: *Neighborhood democracy* (neighborhood democracy) mahalle demokrasisi topluluklarıyla aşağıdan yukarıya bir örgütlenme modeline liderlik eden aktif meclislerde çevre politikalarından iş hukukuna, engellilerin haklarından ayrımcılıkla mücadeleye kadar pek çok mesele tartışılmaktadır (Wall, 2022). Bu meclislerle ilgili yayınlanan *Power to the Children* belgeselinin yönetmeni, yaşları oniki ile onyedide arasında değişen ikiyüzün üzerinde çocuğun okul kampüslerinde bir araya gelerek çocuk emeği, eğitimi, çocuk evliliği, ev içi şiddet gibi konuları günlerce tartışmalarını çok dikkat çekici bulduğunu belirtir (Kersting, 2020). Hindistan deneyiminin çocuktan yetişkine bir model oluşturmasının yanında çarpıcı olan diğer yanı, temiz gıda ve suya erişim gibi çok temel yaşam haklarıyla iklim krizi gibi çevresel sorunları birlikte ele almaları ve böylelikle dünyadaki başka akranlarıyla farklı alanlarda ortaklaşa bir mücadelenin parçaları olabilmeleridir. Sınıfsal ayrımların işaret ettiği farklı çocukluk deneyimlerinin kesişiminde yer alan sorunları açığa çıkaran bu deneyim, yine dünyanın başka bir coğrafyasından, Bolivya’da engelli çocuklara karşı ayrımcılık ve çocuk istismarına karşı mücadele örnekleriyle paralellikler taşımaktadır.

Yirmibirinci yüzyılın krizlerine baktığımızda, aynı anda çok sayıda problemi bir arada görüyoruz esasında: iç savaşlar ve göçlerden iklim değişikliği ve salgınlara, sağlık alanındaki sorunlardan çevresel felakete yeni çağın krizi olarak tanımlanacak her şey nihayetinde eşitsizlik şemsiyesinin altında karşımıza çıkmakta. Çocuk ve gençlerin çoğu kere ana aktörleri olduğu iklim mücadelesinin ‘iklim adaleti sosyal adalettir’ söylemi ise belirsizlik çağının çocuklarının omzuna binen bir yük aslında. Günümüz kavrayışında çocukların aktif vatandaşlar olduğu söylemi, çocukları kurtarıcı olarak gören yeni bir anlayış yaratma riskini de taşımakta. Dolayısıyla, kuşaklar arası adalet ve iklim adaleti gibi kavramları yetişkinin çocuğa karşı sorumlulukları çerçevesinde tartışmak elzem olduğu kadar, hakların tanınması ve temsiliyet konularında çocukluğun doğasının bizzat doğa ile gösterdiği benzerlikleri göz önünde bulundurmak da önemli gözükmektedir. Başkası *adına* konuşmanın zorlukları ve sınırlılıkları,

temsiliyet krizi bağlamında değerlendirilebileceği gibi, konuşamama, sese/söze sahip olmama açısından da düşünülebilir. Bilhassa küçük yaştaki çocuklarla yapılan çalışmalarda çocukların sessizliğinin de sözleri kadar yorumlanmaya değer oluşu, çocuklarla çalışmalarda yöntem konusunun sözle sınırlı kalmamasını tartışmaya açmaktadır (Spyrou, 2011; Demiral, 2022). Burada aslında sadece çocuklar ile doğa değil, engelliler, farklı dillere mensup olanlar, sesine kulak verilmeyen bütün mağdun özneler akla gelebilir.

Politik temsiliyet ve haklar konusunda çevreyi bir özne olarak görmenin olanakları sorusunu tartışan Tanasescu (2016), başkası için/başkası yerine konuşmanın farklı yönlerini ele alırken, aslında temsiliyet ve hatta temsili demokrasinin tarihselliğine değinmektedir. Çok kısaca belirtmek gerekirse, onsekizinci yüzyıl sonlarıyla başlayan hak aktivizmi, oy hakkı ve temsil edilmek için verilen mücadele o yıllarda dahi vatandaşlık meselesinin sınırlarının ötesinde hayvan haklarına dair soruları içermektedir. Tarihsel olarak baktığımızda vatandaş olarak tanınan önce beyaz erkektir elbette; köleler, siyahiler, kadınlar ve hayvanlar çocuklar gibi 'kişi' olarak tanımlanıyor. Fakat burada 'legal kişi'nin kim olduğu sorusu karşımıza çıkıyor: sonrasında ise yasal olarak tanınan kişi otonom olan ve otonom olmayan insan olarak ayrılıyor (Tanasescu, 2016). Çocukların insandan *ayrıldığı*, oy verme yaşı tartışmasının da haliyle değerli olduğu nokta tam da burası. Otonom olmayan insan olarak çocuk ile insan olmayan şey olarak hayvanın temsiliyeti arasındaki ilişki ise bu açıdan dikkate değer. Zira, çocuk haklarından Toprak Ana Hakları Evrensel Bildirgesi'ne (Universal Declaration of Rights of Mother Earth) kadar uzanan süreç, bu benzerliğe başka bir biçimde işaret etmekte. Bolivya'da 2010 senesinde imzalanan bildirgeyi ve Yeni Zelanda'nın Whanganui nehrine 'kişi' statüsü verildiğini hatırlayacak olursak, tanımlarla belirlenen, sınırları çizilen temsiliyet mekanizması, yeni bir küresel sosyal hareketliliğin çağırıcısı olmuştur.

Bildirgenin dört temel maddesi bulunmakta (Rights of Mother Earth, 2010); ilki doğanın canlı bir varlık olduğu düşüncesi: buna göre insanın var olduğu topluluk içindeki rol ve işlevlerine uygun bir şekilde özel haklara sahip olması gerektiği gibi doğanın da böyle hakları olmalıdır. Çocuk haklarının insan haklarından ayrılan yanlarına benzetilebilir bu durum. İkincisi, doğuştan var olan 'var olma, saygı duyulma,' dahası, 'insandan bağımsız olarak yaşam döngülerini sürdürme hakkı.' Çocuğun ebeveyninden bağımsız bir kişi olması gibi tıpkı, doğanın insandan bağımsız, hatta çocuğun iyi olma haline benzer şekilde, insan davranışının zarar verme ihtimalinden azade "iyi olma hakkı" vardır. Bundan sonra doğanın tüm diğer doğal

varlıkları kapsadığı, ekosistemler üzeri bir varlığa sahip olduğu tanımı ve son olarak insanın doğaya karşı yükümlülüklerinin bulunduğu bu bildirmede belirtilmektedir. Buna göre insanlar, doğanın iyi halinin devamlılığını sağlamak, barışı temin etmek, doğa hakları konusunda diğer insan ve kurumları bilgilendirmek ve güçlendirmekle yükümlüdürler. Burada yetişkinin çocuğa sorumlulukları ile yaşamın devamı için gerekli olan koşulların sağlanması, hatta kuşaktan kuşağa gıda, temiz çevre, temel hak olan yaşama hakkının sürdürülebilirliğinin imkânı gibi diğer meselelerle de ilişki kurulduğunu görebiliriz.

Temsiliyetten yola çıkarak açmaya çalıştığım benzerlikler sadece dar anlamda oy hakkı ya da kendi adına konuşmadan ibaret değil, aynı zamanda sessizliğin doğa ile hayvanlar, yani insandışı varlıklarla çocuklar arasındaki ilişkinin bir başka kesişimini oluşturmasına işaret etmesi açısından önemli. Çocukluk çalışmalarında üzerinde durulan ve önemsenen bir konu olarak sessizlik (Spyrou, 2016), kendi adına konuşamama ekseninde insan-vatandaş ayrımından ziyade, bir bebeğin söze, dilsiz bir insanın sese sahip olmayışını da çağrıştırmakta. Bilhassa erken çocukluk dönemine odaklanan çalışmalarda insan-sonrası alanının etkisi, çocukluğun insan-dışı türlerle ilişkisi gibi konular karşımıza çıkmakta (Murriss, 2018; Murriss & Haynes, 2018; Moxnes & Osgood, 2018). Antroposen çağının belirsizliğinde insan uygarlığı, varlığının neticesi olarak insanın konumunu çelişkili bir hale getirdiği için, başka türlerle yoldaşlık (Haraway, 2016) bir zorunluluğa dönüşme potansiyeli barındırıyor. Önceki bölümde altı çizilen çocukluğa bakış açımızdaki değişimi doğa-insan ilişkisi bağlamında değerlendirdiğimizde ise, insanın doğadaki varlığı ile çocuğun insan olarak tanınması arasındaki ilişkiye başka bir açıdan yaklaşmamız mümkün: milyarlarca yıldır var olan gezegen ömrüne kıyasla kısacık bir süredir yaşayan *sapiens* türü gibi, modern çocukluk kavrayışı da insanlık tarihine kıyasla çok yeni. Bunu vurgulamamın sebebi, çocukların bugünün dünyasında aktif vatandaşlar olarak tanımlanmasının onları ne derece güçlendirdiği ve diğer yandan onlara nasıl sorumluluklar yüklediği konularını tartışmaya açmanın gereğini gündeme getirebilmektir.

Yukarıdaki çocuk meclisi deneyimlerinin aksine, ülkemizde gördüğümüz çocuk katılımına ilişkin örneklerin genellikle tokenistik seviyede kaldığını görmekteyiz. Örneğin, Türkiye demokrasi tarihi açısından önemli bir gün olan TBMM'nin kurulduğu günün çocuk bayramı olarak tanınması, her ne kadar çocukların toplumdaki yeriyle ilgili olumlu bir etki beklentisi yaratsa da çocuklarla ilgili konularda karar alanlar yetişkinler olduğu gibi, çocuk bayramı kapsamında gerçekleştirilen etkinliklerin ancak sembolik düzeyde kaldığını, sadece çocukların gündelik hayatında değil o güne ilişkin eylemleri üzerinde dahi söz sahibi

olmadıklarını söyleyebiliriz. Halbuki, çocuk katılımı alanındaki çalışmaların başlıca kabul gören modellerinden birisi olarak Lundy'nin (2007) katılım basamaklarına göre, çocuklara bir alanın (space) sunulması ve onlara seslerinin (voice) verilmesi yeterli değildir. Bu sesin bir dinleyici (audience) kitlesinde karşılık bulması ve etki (influence) yaratması gerekmektedir.

Çocukların hakları, bu hakların somut olarak karşılık bulması ve çocukların kendi hayatlarında etkin birer aktöre dönüşmeleri konularının her biri bu nedenlerden dolayı birbirleriyle ilişkilidir ve toplumda çocukluğa nasıl bakıldığı, çocukların yetişkinler karşısında nasıl bir yerde konumlandığı da bu konulardan bağımsız düşünülemez. Bu nedenlerden dolayı çocuklarla ekolojik ve toplumsal meseleleri birarada değerlendirmeyi amaçlayan bu çalışmamda, çocuk-yetişkin güç ilişkilerini sorunsallaştırdığım doktora çalışmamı da göz önünde bulundurarak, bir çocuk katılımı çalışmasının nasıl başlayıp hangi aşamaya evrildiğini kısaca özetleyeceğim ve ardından da çocukların cümlelerinden örnekler vererek saha çalışmalarından çıkan veriler ekseninde çocukların belirsizlik çağına dair yorumlarını aktarmaya çalışacağım.

Belirsiz Çağın Çocukları: Çalışma Arka planı ve Metodoloji

Çocukluk alanında çalışmaya karar verdiğimde, çocukların yetişkinler karşısındaki avantajlı konumlarını sorgulamam neticesinde, güç ilişkilerinin tersyüz olduğu bir alan olarak dijital teknolojilerin çocukluğa etkisi üzerine çalışmaya başladım. Bugün hâlâ çocuklarla gerçekleştirdiğim teknoloji odaklı sohbetler ya da bilimkurgu yazma atölyelerinde bugünün çocuklarının gelişen teknolojiler ve değişen dünya ile ilişkisine odaklanarak çocukluğun geleceğini anlamaya gayret ediyorum. Ortaokul dönemindeki çocuklarla bir araya geldiğimde çocuklar ile/için felsefe metodolojisi (Lipman, 1992) etrafında çocukların hayal gücünü tetikleyecek senaryolar üretmelerini ya da var olan senaryoları geliştirmelerini istiyorum. Bunun sebebi, çocuklar ve topluluklar ile felsefe yöntemini (Philosophy with Children/Communities), çocuklarla saha araştırmalarında bir yöntem olarak kullanmam. Çocukluk çalışmalarında yaygın olarak tartışılan konulardan biri, çocukların araştırmaya kendi kültürlerini üreten aktif özneler olarak katılmaları, kendi araştırmalarının kurucu ortaklarına dönüşmeleri olanağıdır. Elbette doğrudan araştırmacı-çocuk ifadeleri kullanmak iddialı, ancak uzun süreli etnografik çalışmalarda böyle bir ihtimalin söz konusu olduğunu da belirtmeliyiz.

Öte taraftan, çocukları daha fazla kapsayan ve onların kendileri hakkındaki meselelerde doğrudan görüş bildirmesine önayak olan, çocukların saha süresince bizzat özneler olarak varolmasını sağlayan çocuklar *ile*, çocuklar *için*, çocuklara *yönelik*, çocuklar *tarafından* (Boden, 2021) araştırma arasındaki nüanslar, çocuklar ile felsefe metodolojisindeki karşılıklılık ilkesiyle paralellikler taşımaktadır. Eşitlikçi bir ortamı temel alan, taraflar arası işbirliği ve özen ilkelerinin yanısıra, eleştirel ve yaratıcı düşünceye olanak tanıyan çocuklar ile felsefe metodolojisi, yarı-yapılandırılmış bir tema ekseninde yeni fikirlerin ortaya çıkmasına ve çocuklarla birlikte soru üretimine katkıda bulunduğu gibi, aynı zamanda yapılandırılmamış bir araştırma sahasının aşamalarının belirlenmesine de katkı sunabilir. Ben doktoram esnasında böyle bir yöntem izleyerek çocukların saha sürecinin içeriğini şekillendirmelerine alan açtığım için, teknoloji odaklı tartışmalardan doğa ile ilişkilerine uzanan bir yelpazede onlarla çalışma fırsatı edindim.

Mesela, dijital evrenin olanaklarından bahsettiğimiz bir çalışma sırasında internet ortamını, “gerçek dünyanın sorunlarından kaçtıkları” bir yer olarak gören ve dijital mekânı bir çeşit sığınak olarak tanımlama eğiliminde olan çocuklar (Demiral, 2019) dünyanın temel sıkıntılarını da insanların eylemleri çerçevesinde ele almakla kalmayıp, insanın hayvanla eşitliğine ve hayvan eti yemenin etik çelişkilerine ilişkin sorgulamalara kadar götürdüler. Ayrıca, doğa ve hava kirliliğinin de dünyanın en önemli sorunlarından olduklarını dile getirdiler. Diğer yandan ise sanal ortamı kaçış alanı olarak tanımlamakla kalmayıp bu ortamın başka çocuklarla, dünyanın çeşitli yerlerinden akranlarıyla bir araya gelmelerini sağlayan bir mekân olarak potansiyellerine dikkat çektiler. On bir-on iki yaşlarındaki çocuklarla bir özel okulda gerçekleştirdiğim çalışmalar sırasında ilk defa çocukların insanların gezegendeki konumlarına dair eleştirel yaklaşımlarına tanık oldum. 2019 baharında, bu saha çalışmasının ilerleyen aşamalarında Greta Thunberg’in popüler bir figür olarak (o zaman on altı yaşında bir çocuktü) iklim grevi çağrısı yapması, çocuklarla ekoloji odaklı konuşmalar yapmamızı kaçınılmaz kılmıştı.

Daha sonra, 2019’un ilerleyen aylarında dahil olduğum Boğaziçi Üniversitesi ev sahipliğinde gerçekleştirilen *Çocuğun Sesi Var Ortaklık Ağı* projesi kapsamında bir araya geldiğimiz orta ve alt-orta sosyoekonomik gruplardan yaşları dokuz ile on altı arasında değişen toplam yirmi yedi çocukla yaptığımız bir çalıştay esnasında şehir eksenindeki konuşmalarımız, yine onların doğa, kent ve ekoloji konularının kesişiminde insan ile insandışı karşıtlığını sorguladıkları örnekleri ortaya koydu. Bu çalışmada da önce işbirliği içinde olduğumuz üç farklı kuruma giderek (Tarlabası Toplum Merkezi, Sarıyer Belediyesi Gençlik Merkezi, Şişli Belediyesi

Mahalle Evi) çocuklarla hayatlarını geçirdikleri mekânlar olan *ev, okul, mahalle* ve *şehir* deneyimleri üzerine odak-grup görüşmeleri gerçekleştirdik. Bu görüşmeler sırasında çocuklar hayatlarının geçtiği bir diğer mekân olarak *interneti* de araştırmamız kapsamına dahil ettiler. Ardından çocuklarla bir “etkinlik günü” düzenleyerek yaratıcı drama gibi yöntemlerden yararlandığımız konu-bazlı oturumlar gerçekleştirdik ve son olarak Lundy’nin modeli (2007) uyarınca onların bir “dinleyici kitlesine” (audience) ulaşması ve başka çocuklar ile yetişkinler üzerinde “etki” (influence) yaratması amacıyla bir forum organize ettik. Bu çalışmalar boyunca çocuklar ve velileri kurumlar aracılığıyla yazılı ve sözlü olarak bilgilendirildi ve onların onamları alındı. Ben bu bölümde, sadece bu çalışma kapsamında bir araya geldiğimiz çocuklarla yaptığımız görüşmelerin analizinin ilgili kısımlarına yer vereceğim (araştırmanın bu ilk aşaması 2019-2020 süresince gerçekleştirildi; şu anda başka çocuk gruplarının da dahil edilmesiyle birlikte 2021 itibariyle devam etmekte, bir sonraki bölümde buna kısaca değinilecek).

Doğrudan çevre ya da ekoloji değil fakat kentsel mekân üzerine konuşulan etkinliklerde çocuklar çarpık kentleşme, ulaşım, kirlilik, her yerin inşaat olması, oyun alanlarının azlığı, depremde toplama alanlarının yetersizliği konularına sürekli olarak dikkat çektiler. Okullarında ve evlerinde de oyuna dair sorunlarını dile getiren çocuklar, görece büyüyen bir mekân olarak mahalle ve şehir söz konusu olduğunda sokak hayvanları, hijyen, hastalık, çevre ve iklimle ilgili söylemler geliştirmeye başladılar. Etkinlik günü gerçekleştirdiğimiz konu-bazlı bir oturumdan çıkan verileri özetlemek gerekirse; sokak hayvanları ayrı ve önemli bir başlık olduğunda “belediyenin köpekleri zehirlemesi,” “arabaların hayvanlara çarpması” çocukların sıraladığı sorunlar oldu. Hayvan bakımevlerinin “hayvana asıl şiddet uygulanan yerler” olduğuna dikkat çekenler olduğu gibi, kentle ilişkili öneri olarak “belediyelerin hayvan ambulansları olmalı” gibi ifadelerde bulundular.

Canlılar arasındaki eşitliği korumaya dair çocukların yetişkinlerden daha hassas olduğuna işaret eden ve küçük çocukların hayvan sevgisinin daha fazla olduğunu belirten çocuklar, bir noktada hayvan ve diğer canlılarla ilişki üzerinden çocuk-yetişkin karşıtlığını gündeme getirdiler. “Çocukları kimse dinlemiyor, öyle bir şey var” yorumu hem bu çalışma boyunca hem benim üst orta sınıflarla gerçekleştirdiğim çalışmalar sırasında sıklıkla duyduğum bir ifade olarak dikkatimi çeken konulardan birisine dönüştü. Çocukluk her yanıyla belirsizken, başka biçimlerde belirsizliklerle örülü bir hayatın içinde büyüme gayretinde olan çocuklarla ilgili tek kesinlik, yetişkinlerin onlara kulak vermeyişi. Burada söz ettiğim tartışma sırasında ise

çocuklardan birinin yaptığı şu yorum, bölgesel, ulusal ya da sınıfsal farkların nasıl yorumlandığını kısaca özetlemekte:

Duymuşsunuzdur belki, İsveç'teki 16 yaşındaki Greta var ya... bir çocuğa söz hakkı vermeleri bence iyi bir şey. Ama şöyle bir soru da var: ne zaman Afrika'da yaşayan çocuklara söz verilecek? Kızın (Greta) anlattıkları gerçekten çok güzel, dünyaya verilen zarar... ama eminim ki o kızın yaşama şartları gerçekten iyidir.

Popüler bir kamusal figür olarak, o sıralarda çocuk olan Greta Thunberg, bugün de çocuklar için ilham kaynağı olma özelliğini koruyor. Benim İstanbul'da özel okullardan, devlet okullarından, farklı mahallelerde farklı sosyoekonomik statüye sahip ailelerden gelen çocuklarla karşılaşmalarımdaki gözlemim, iklim konusunda sınırlı da olsa fikir ve bilgi sahibi oldukları, Greta'yı mutlaka tanıdıkları yönündeydi. Politik farkındalık ya da çocukların politik özneler olma potansiyeli, bazen aşağıdan gelen ve gündelik hayatında sorunlarla cebelleşen bazense ayrıcalıklı konumu sayesinde bilgiye rahatça erişebilenlerde mevcut. Çocuğun politik özneliği ayrı bir tartışma konusu olsa da farklı sınıfsal arkaplandan çocukların ortaklaştığı bir alan olması nedeniyle ilgi çekici. En azından, kent ve mahalle odağında çocukların deneyimleri, beklentileri ve karşılaştıkları problemlere nasıl çözümler ürettiklerini tartıştığımız bir çalışmanın bizi bir kere daha Greta ve iklim aktivizmi ekseninde çocuğun ciddiye alınmaması ve çocuğun ifade özgürlüğünü kullanmış olması tartışmasına getirmekte. Bu tartışma benim çocukların ekolojik farkındalıklarına haklar konusu çerçevesinde odaklandığım yeni bir araştırmaya başlamamın temelini oluşturdu. Bu bağlamda izleyen bölümde şahsen yürüttüğüm iki odak-grup tartışmasının sonuçlarını ve bir yaratıcı drama eğitmeniyle birlikte gerçekleştirdiğimiz hak temelli bir atölyenin sonuçlarını paylaşacağım.

Belirsiz Çağın Çocukları ile Söylem Üretmek

Bu bölümde paylaşılacak olan bulgular, üç farklı odak grup çalışmasına dayanmaktadır. Bunların ikisi Ayvalık'ta bir kütüphanede dokuz ve altı kişilik iki ayrı çocuk grubuyla gerçekleştirilmiştir. Yaşları on ile on dört arasında değişen bu çocuklar, ekoloji odaklı bir atölye duyurusu üzerine gönüllü olarak çalışmaya dahil olmuş, atölye süresince ses kaydı alınması ve çocukların ürettiği yazılı materyallerin kullanılması konusunda katılımcılar ve velileri sözlü olarak bilgilendirilerek onamları alınmıştır. Çalışma temel olarak ekolojik miras ile kültürel miras arasındaki karşıtlığa dayanan felsefi bir tartışma çerçevesinde ilerlemiş, çocukların verdiği örneklerle açılarak hayvan hakları, doğadaki diğer canlılar, insanın doğadaki konumu,

çevreye karşı sorumluluklarımız, çevre hakları gibi yan temalar ekseninde sürdürülmüştür. 2021 yaz aylarında gerçekleştirilen bu oturumlar sırasında pandeminin etkisini yoğun bir şekilde sürdürmesi nedeniyle, çocukların söylemlerinde ve kurdukları bağlantılarda pandemiye dair örnek ve atıflar fazla sayıdadır. Çocuklarla yapılan araştırmalarda yaygın olarak kullanılan sanat-odaklı tekniklerin bir yansıması olarak, çalışmalar ikinci aşamada bir kurgu yazımıyla tamamlanmıştır. Çocuklar, tartışmalardan hareketle ortaya çıkan “başka canlıların bakış açısı” odağında, tercihlerine bağlı olarak kurgusal anlatılar geliştirmiştir. Çoğu yazılı olarak öykülerini aktarırken, biri çizim yapmayı, birkaçı ise düşüncelerini sadece sözlü olarak aktarmayı tercih etmiştir. Çocukların çoğu Ayvalık merkezinde yaşamakta ikisi ise civardaki köy ve mahallelerden gelmektedir (çalışmada buna dair belirgin bir farklılık saptanmamıştır, doğayla kurulan ilişki konusunda deneyimleri genellikle ortaktır).

Temmuz ayındaki bu etkinliklerden sonra “ekolojik miras-kültürel miras” ikiliğine dayalı içerik, “insan hakları-çocuk hakları-çevre hakları” ilişkileri çerçevesinde yöntem bakımından geliştirilerek İstanbul Şehir Tiyatroları ev sahipliğinde Kasım 2021’de gerçekleştirilen çocuk hakları festivali kapsamında yeniden uygulanmıştır. Yaratıcı drama eğitmeniyle birlikte yürütülen süreçte drama tekniklerinin yardımıyla çocuklara insan-hayvan; insan-doğa; kadın-erkek; yaşlı-genç; çocuk-yetişkin karşıtlıklarına dayanan dramatik durum içerikleri verilmiştir. Söz konusu dramatik durumlar sadece belli bir anı tasvir etmekte, bu anın sonrasında olacaklar çocukların hayalgücüne bırakılmaktadır, dolayısıyla üretilen ve canlandırılan senaryoların içeriği çocuklara aittir. Atölyenin yürütücüleri olan bizlerse, çocukların vurguladığı konu ve kavramlardan yola çıkarak, tıpkı önceki uygulamada olduğu gibi, felsefi tartışmalar ekseninde çocukların sözlü verilerine erişebildik. Farklı durumları ve karşıtlıkları ise çocuklar ile birlikte tartışmalarımızın gidişatı içinde birbirleriyle ilişkilendirerek yeni sorular eşliğinde inceledik. Bu çalışma, festival programının bir parçası olarak gerçekleştirildiği için hem çocuklara hem de velilere yönelik bilgilendirme formları KVKK kapsamında hazırlanarak çevrimiçi olarak sunuldu, ilgili katılımcılar her bir oturum için ayrı ayrı onam verdiler. Burada veri analizine dahil edilen oturum içinse, çocuklar ayrıca sözlü olarak yeniden bilgilendirildi ve ortaya çıkan sözlü ve yazılı materyallerin kullanımı için izin alındı. Çalışmaya, on bir ile on üç yaşları arasında sekiz çocuk katıldı.

Atölyelerin konu ve yöntemine bağlı içeriği dışında yapılandırılmamış olan bu çalışmalarda yaşları dokuz ile on dört arasında değişen (on ikide yoğunlaşan) toplam yirmi üç

çocuğun söylemleri ortaya çıkarılmış, sözlü ve yazılı ifadeleri eleştirel söylem analizine (Fairclough, 2003) tabi tutulmuştur. Çocuklar arasındaki evcil hayvana sahip olma, (Ayvalık'ta) kırsalda ya da (İstanbul'da) periferide yaşama, engellilik durumu gibi farkların her biri söylem analizinin güç ilişkileri odağında değerlendirilmesine dayandığı için eleştirel nitelik taşımaktadır. Öte yandan belli bir örnekleme dayanmaması ve çocuklarla sadece bir kere biraraya gelinmesi, bu çalışmaların sınırlılıklarına işaret etmektedir. Çocukların söylemleriyle demografik özellikleri arasındaki ilişkiler sadece benim çalışma sırasındaki sınırlı gözlemlerime dayanmaktadır. Katılım prensibinin esas alındığı ve benim çocuklarla kurduğum ilişkinin, araştırmacı öznelliğimin önemli olduğu muhakkak, fakat böylesi bir ön çalışmada bunlar yerine daha ziyade çalışma için geliştirmeye çalıştığım yöntemlerin konuyla ilgili gelecek araştırmalara olası katkılarını tartışmaya açmayı tercih edeceğim.

Ayvalık'ta gerçekleştirilen iki oturumda temel sorunun ekolojik-kültürel miras ikiliğine dayandığını belirtmiştim. Bunun için güncel sayılacak bir örnek olarak, Notre Dame Katedrali'nin onarılması için kesilen ağaçlar üzerinden bir tartışma açtım. Çocukların ikisi dışında hiçbiri Notre Dame ismine aşina değildi, fakat ilgili haberde yer alan fotoğrafları gördüklerinde çocukların çoğu binayı, yangını hatırlayarak tanıdılar ("Paris'teki kilise, o ünlü bina" gibi tepkiler verdiler). Haberde (2021) iki yüz yaşındaki ağaçların gövdelerinin kesilmesinin *istisnai* bir durum olmasının altının çizildiğini söyleyerek onlara bu konudaki düşüncelerini sordum öncelikle. "Ağaç kesilmesi" ifadesi çoğu için kabul edilemezdi ve kesin bir dille karşı çıktılar. Her ne olursa olsun, doğaya verilen zararın telafisi olmadığı konusunda hepsi hemfikirdi. Ben bu noktada, insanlara ait mirasın korunması gerektiğini hatırlatarak buradaki çelişkiye işaret etmeye çalıştığımda ise doğa-insan, doğa-kültür ikilikleri üzerine konuşmaya başladık. Çocuklar tarihi/kültürel mirası ya da kendi ifadeleriyle "doğal miras" olan ağaçlardan birini seçmek yerine "aslında ikisini de kurtarabilirler," söylemi etrafında fikir üretmeye çalıştılar.

Burada tartışmadaki konumumu kısaca açmam gerekiyor: Çocukların kendilerini ifade etmek için sahip oldukları kavramların ya da dilsel olarak yetkinliklerinin sınırları olduğu bir gerçek. Dolayısıyla onları kullandıkları, tartışma açtıkları kavramlar noktasında yönlendirici olabiliyorum fakat tartışmanın içeriğinin gidişatı ya da ortaya çıkan düşünceler konusunda müdahaleden kaçınıyor, konuşmak yerine onları dinlemeyi tercih ediyorum. Niteliksel çalışmaların çoğunda araştırmacının konumu, soruları sorma şekli, araştırma ortamının kendisi, verilerin güvenilirliği konusunda büyük önem taşımakta; çocuklarla yapılan

araştırmalarda, çocukların yetişkinin arzu ettiği cevapları vermeye eğilimli olması riskinden dolayı onları dinlemeyi daha çok tercih ediyorum ve bu konunun burada önemli olduğunu belirtmek istiyorum. Tartışmanın bu noktasında “kültürel miras” ifadesi benim kullandığım bir şeyken, çocukların iki yüz senelik meşe ağaçları vurgumdan yola çıkarak “ama o da doğal miras” diyerek itiraz etmeleri ise, kültür ile doğa arasındaki geleneksel karşıtlık çerçevesinde düşündüklerine bir örnek teşkil ediyor. Ben kültürün karşıtı olarak doğal ifadesini kullanmalarına değinince, çocuklar arasından birkaçı, kültürün tarımla ilişkili olduğunu, *yapılan, işlenen* kelimeleriyle bağını açıkladı mesela. İnsan üretiminin kültüre dahil olduğunu belirtirken, insanı doğadan ayırma eğilimindeydi çoğu.

Onlar açısından doğanın ne anlama geldiğini anlamaya çalıştığımda, “doğanın içinde telefonuna bakan” insanlara isyan edenler oldu içlerinde, böylece bir bakıma doğayı dijital teknolojiden de ayırdılar (dijital teknolojiye stratejik bir bakıştan söz edilebilir burada: Sorunlar karşısında kaçılan yer, doğanın güzelliğinin *kaçırıldığı* yere dönüşüyor aynı zamanda). Ağaç kabuklarından saçlarına taç yapmanın, yağmur sonrası gökkuşağına bakmanın, sıcacık güneşin altında uzanıp mayışmanın güzelliklerinden söz eden çocuklar oldu. Doğayı, pastoral bir imge olarak kafalarında canlandırdıkları ve bulunduğumuz kütüphane bahçesindeki ağaçlardan daha başka bir ağaç imgesinin hayaliyle kent merkezinde karşılaşmadığımız bir ağaçtan söz ettiklerini düşünebiliriz burada. Kent ya da kırsal alandaki ağaçlar gibi bir ayırım yapmadıysak da hem Notre Dame tartışmamızın devamı olarak, insan ile doğa arasındaki karşıtlığı anlamak için yönelttiğim sorularla beraber, konuşmamızın devamında bitkilerin ve insanların ömrüyle ilgili nicel bir kıyaslamaya giriştiler. Ağacın ne kadar ömrünün olduğu, genç ağaçların yaşlı ağaçların yerini tutamayacağı, ancak ömrünü dolduran ağaçların ihtiyaçlarımız için kesilmesi gerektiği gibi anekdotlar paylaşan çocuklar, insanı diğer türlerle kıyaslamaya şöyle ifadelerle devam ettiler: “Doğa kendi kendine yetinebilir. İnsanlık olmadan önce dünya vardı, dünyada yine bitkiler vardı yani, hayvanlardan da önce vardı. Mesela dinazorlar zamanında insanlar yoktu, insan yokken doğa kendi kendine yetinebiliyordu.”

Kendi kendine yetme ifadesi, insan türünün zaafı ya da diğer canlılar karşısındaki zayıflıklarını konuşmalarına yol açtı bir bakıma: “Biz üretebilen canlılar değiliz ki, biz üretilenden faydalanıyoruz. Onlar ise zaten her şeyden kendi kendine üretiyorlar. Kendi besinlerini kendileri üretebiliyorlar.” Bu karşılaştırma üzerinden çocuklar, bir başka gezegende hiçbir kaynak olmadığı için yaşayamayacağımızı, diğer canlıların bize kıyasla avantaj sahibi

olabildiğini vurgulamaya başladı. “Bence biz değil de bitkiler daha çok dünyaya ait gibi gözüküyor,” ifadesi insanın doğa-dışı tanımlanmasının bir örneği olarak görülebilir yine. Öte taraftan, “bu dünyada hiçbir şey bizim için yok. Aslında biz her şeyin bir parçasıyız,” gibi ifadeler, bir yandan insan-merkezciliğin eleştirisi niteliğindeyken, diğer yandan insanı doğanın bir parçası olarak gören anlayışı da gündeme getirmekteydi.

Doğal hayata dair sorunları, gezegenin geleceğine dair olası problemleri ve belirsizlikleri insanın sorumluluğu dâhilinde gören çocuklar, aynı zamanda, insanın zarar vermesinin diğer canlıların eylemlerinin aksine “kötülük” olarak tanımlanabileceğine dikkat çektiler: “Bizimki can yakıyor.” İnsan yapımı olanı doğaldan tamamen ayıran çocukların söylemlerinde, insanın doğanın bir parçası olmasının ötesinde doğanın dışında yapay bir varlık olması fikri baskın duruyor kimi zaman. Mesela çocuklardan biri binalar, kentler için “Doğal miras değil, adı üstünde insan yapımı,” cümlesini kurarken, bir başkası “insan çağı” tanımı kullanımıyla küresel iklim krizinin sebebi olarak insan türünü ortaya koyarak insan-merkezliliği eleştirdi:

İnsanın etkisi daha çok 2020 yılında oldu, korona bayağı bir etki yarattı. Kimse o zamanı unutmuyacak, tıpkı insan çağı gibi, zararlı bir neden sonucu, insanlar doğaya zarar verdiği için doğa bayağı bir bozuldu yani; küresel ısınma çıktı, doğal afetler bozuldu, daha feci oldu. Bu yüzden kötü bir etki bıraktık diyebiliriz. Biz etki bırakıyoruz ama iyi bir etki değil, bu bizi zararlı kılıyor, değerli değil.

İnsanın değerini diğer türler üzerindeki etkisi ile ele alan, insanın doğanın parçası olduğu ifadesiyle aslında insanın diğer türlerden faydalanan yaklaşımını eleştiren çocuklar, zaman zaman bitki yerine/bitkinin adına konuşarak “sen beni kes zararlı çıkacaksın,” “sen beni kesersen kes ne halin varsa gör, diyor bence” gibi cümlelerle bitkinin kendini savunma hakkından söz ettiler. Öte yandan bitkilerin her yerde olması, onlardan gündelik hayatımızın her anında faydalanmamızın kaçınılmazlığına da şöyle örneklerle dikkat çektiler: “Bazı bitkileri yiyoruz, ağaçlar bize oksijen sağlıyor, çiçekler çevremizi güzelleştiriyor. Karbondioksiti azaltıyor, heyelanlarda toprak kaymasında yardım ediyor, toprağı tutuyor. Yiyebiliyoruz, besin ihtiyacı. Kâğıt, giysi. İçtiğiniz çay bile bitki aslında. Simidin üstündeki susam.”

Doğal afetleri, insanın sebep olduğu küresel ısınmayla ilişkilendiren birisi olduğu gibi, buradaki çocuğun da bitkinin faydalarını/işlevlerini sıralarken heyelan örneği vermesine bir başka bağlamda değinebiliriz: Doğal afet gibi bir mesele söz konusu olunca İstanbul’daki çocukların aklına gelen ilk şey depremken, buradaki çocuklar sel, yangın, heyelan gibi başka

şeylerden bahsettiler. Yine insan ile doğanın ilişkisi tartışmasında, İstanbul'da yaşayan çocuklar kentleşmeyle ilgili sorunlara daha çok dikkat çektiler. İnsanların doğal yaşam alanlarını bozduğu düşüncesi bu oturumların her birinde buluşulan çocuklarda ortak bir yargı olarak karşımıza çıktı, fakat binalarla ilgili sorunlar, deprem riskinin bir tehdit olarak varlığı, deprem toplanma alanlarında dahi binaların yükselmesi, daha çok İstanbul'da yaşayan çocukların dile getirdiği konular (çocuk katılımı çalışmasındaki şehir oturumu sırasında, çocuklardan biri Cevahir alışveriş merkezinin aslında deprem toplanma alanı olarak planlanan yere inşa edildiği örneğini vermişti mesela). Tabii çalışmanın sınırlılıkları ve gerçekleştirilen oturumların içeriklerindeki nüanslar düşünüldüğünde böyle bir karşılaştırma yapmak güç olsa da, çocukların yerel deneyimlerindeki farklılıkların, gündemdeki konuları değerlendirme şekillerini de etkilediği görülmektedir. Mesela, müsilaj konusu o sırada son derece güncel olduğu için, bilhassa deniz kirliliğiyle ilgili sorunlar ve bunlara dair çözüm önerileri Ayvalık'taki çocuklarca sıklıkla dile getirildi. Salgın gündemdeki temel mesele olduğu içinse, bütün oturumlarda salgınla ilgili ifadeler kullanıldı, hatta salgın ile ekolojik kriz arasındaki bağa dikkat çekenler oldu:

İnsanlar vahşi yaşamla evlerini iç içe yapıyorlar böylece hayvanlarla daha çok karşılaşmaya başlıyorlar, ondan sonra hayvanları artık böyle bir şey olmasın diye öldürmeye başlıyorlar. Vahşi hayvanları öldürdükçe kemirgen sayısının artmasına neden oluyorlar. Mesela bu küresel salgın. Yılanları çok öldürsek kemirgenlerin taşıdığı virüsle ölümcül hastalığa yakalanabiliriz, bu da çok kötü olur.

Burada yine insanın doğaya müdahalesinin doğal yaşam ve başka canlıların yaşam alanlarını bozmasına dair bir örnek görülmekte. Çocukların doğayı 'vahşi yaşam'la bir tutması tam da baştaki 'pastoral' doğa imgesinin diğer yanına işaret etmektedir. Hayvanlarla ilişkili kıyaslamalar ve tartışmalarda ise, korkulan 'vahşi' hayvanların karşısında konumlanan evcil hayvanlardan bahseden çocuklar, sokaktaki hayvanlarla kurdukları ilişki söz konusu olduğunda yine insanların karşısında konumlanmayı tercih ettiler. Evcil hayvanların insanlar yüzünden - insanların vahşi/doğal hayatı dönüştürmesi sonucu- ortaya çıktığına, dolayısıyla sokak hayvanlarının insanların sorumluluğunda olduğuna ayrıca dikkat çektiler. Çocuklara göre, doğal ortamı kalmayan hayvanların evin dışındayken başlarına gelen her şeyin sebebi insanlar; "araba çarpması, hastalık kapmaları" gibi örnekler verdikleri düşünüldüğünde, kastettikleri daha iyi anlaşılabilir.

En iyisi hayvanları doğada özel bir yer yapıp korumalı, güvence altına almalı. Doğa koruma altına alınmalı, hayvanlar da koruma altına alınmalı. İnsana iyice dikkatle davranılmalı, her insan iyi insan değil çünkü, bazıları hayvanları sevmiyor, hayvanları zehirliyorlar böyle, hayvanlar zehirlendi, hapsedildi.

Çocukların örneklerinde ve söylemlerinde sıklıkla insanı, doğanın dışında konumlandırarak sorunların kaynağı olarak belirtmesi dikkat çekmektedir. Fakat doğa ile insan/insanlığın birikimi arasında doğrudan bir tercih yapmak yerine “ikisini de korumanın” yollarını aradılar, doğal-kültürel ikiliği konusunda ise içlerinden birisi *doğal mirasın kültürel mirası* da kapsadığına dikkat çekti. Yine tartışmamızın başında, “başka orman yangınlarında yanmış ağaçlar oluyor. Gelişecek, yıllarca duracak ağaçları kesiyorlar, saçma. Ölmüş ağaçları kesebilirler” yorumuyla çocuklardan bir başkası, kesilebilir-kesilemez, ölmüş-yaşayan, uzun ömürlü-kısa ömürlü ağaç ayrımları üzerine düşünmemizi sağladı. Bu gibi ikilikler üzerinden düşünmenin açmazları, son yıllarda çocukların özneliğini temel alan çalışmalarda kendine yer bulmaktadır (Bourdillon, Meichsner & Imoh, 2019). Sadece çocukların yetişkin karşısındaki konumu üzerinden ortaya çıkan karşıtlık değil, aslında hayatlarındaki meseleleri düşünmesi bakımından da oluşan karşıtlıklardan hareketle diyalektik bir düşünmeye sahip olması tartışmaya değer bir konu olarak gözükmektedir. Okul öncesi sınıf ortamında öğretmenin konumunu Barad’ın fark yerine önerdiği kırınım (diffraction) kavramı üzerinden ele alan Murriss (2018), “kırınımsal (diffractive) öğretmen” tanımlamasıyla, çocukların eğitiminde bilimsel, sosyal, tarihsel yapıların kesişiminde, bunların hepsini içeren ve ötesinde düşünmeye olanak tanıyan transdisipliner yaklaşımların gerekliliğinden söz etmektedir.

Bu oturumda konuşulan konuların çeşitliliği, modernitenin ikiliklerinin sınırlarında gezinen ve tartışma derinleştikçe bu sınırların ötesinde yeni olanaklar açan (insanın hayvana karşı sorumluluğu, bitkinin insandan daha uzun ömürlü oluşuyla daha çok doğaya ait oluşu vb.) felsefi yapısı, kullanılan metodolojinin pedagojik açıdan önemini de hatırlatmaktadır. Birkaç ay sonra İstanbul Kadıköy’de gerçekleştirilen üçüncü oturumda ise, drama sürecinin de çalışmaya bir teknik olarak dahil edilmesi, çocuklar arası işbirliği ve birlikte üretme olanaklarını arttırmıştır. Atölye kapsamında haklar ve spesifik olarak çocuk hakları ekseninde konuşmamız gereği, içerik daha önceki oturumlara nazaran farklılıklar taşımaktadır. Fakat burada bu çalışmayı diğer ikisiyle ilişkili bir şekilde değerlendirmemin ve analizlerde ortaya çıkan verileri birlikte ele almamın sebebi, aslında çalışmanın daha önceki oturumlarla şekillenmiş olmasıdır. Daha önce bir araya geldiğim on beş çocuğun insana dair zaman zaman suçlayıcı, genellikle

insanın sorumluluk üstlenmesinin öneminin altını çizen kavrayışları, türler arası eşitlikçi bir ilişkinin şart olduğu, insan türünün diğerleri üzerinde güç sahibi olmaması gerektiği gibi söylemlerle sonuçlandı ve bu durum bu atölye çalışmasında söz ettiğim dramatik durum örneklerini kurgulamamı sağladı.

Çalışmanın öncesinde yaratıcı drama eğitmeniyle birlikte bir akış hazırladık. Bu akışa göre, çocuklarla çeşitli ısınma etkinlikleriyle hak temelli sohbetlere başladık. Bu kısa oyun temelli etkinliklerde çocuklar, insan ile diğer canlılar arasındaki ilişkiyi güç ilişkileri açısından değerlendirme eğiliminde oldular, hatta insan-hayvan arası güç dengelerinden söz ederken verdikleri örnekleri insanlar arası ilişkiler odağında verdiler. Mesela, hangi hayvanın hayatının daha değerli olduğu gibi bir tartışma sırasında çocuklardan biri güçlü olanın daha değerli 'görüldüğüne' dikkat çekince, bir başkası buna şu şekilde itiraz etti: "Erkek daha güçlü diye o daha mı çok yüceltilecek yani? Kadın fiziksel olarak zayıf olabilir ama düşünce olarak daha üstün." Hazırladığımız içeriklerde kadın hakları, çocuk hakları, insan hakları, hayvan hakları, çevre hakları gibi başlıkları bizler verdiğimiz için çocukların kendi aralarındaki ilk değerlendirmelerinin içeriğini yönlendirmiş olduk. Daha sonraki üretim süreçlerinde verdiğimiz kısa metinlerde aktardığımız sahnelerdeseyse, konular arasındaki ilişkileri kurmalarını sağlamaya çalıştık. Sekiz çocuğun her biri ikişerli gruplar oldu ve dört ayrı dramatik durum çocuklara rastgele dağıtıldığı için çocukların her ikisi aslında bir mesele üzerinde daha fazla durdu. Sonraki aşamalarda ise çember olup yaptığımız tartışmalarda, yine çocuklar ile felsefe metodolojisinden yararlanarak konular arasındaki bağları eleştirel bir düzeyde güçlendirmeye çalıştık.

Çalışmaya katılan çocukların ikisi kardeşti, onlar dışında diğerleri birbirini tanımıyordu. Pandeminin de etkisiyle uzun süredir farklı mekânlarda insanlarla bir araya gelmeyen, fiziksel etkinliklere katılmayan çocuklara, içinde fiziksel hareketi de barındıran bu atölye çalışmasının farklı açılardan katkı sunduğu söylenebilir. Çocuklar şehrin farklı semtlerinde yaşayan ve başka okullarda okuyan çocuklardı. Okul farklarının belirgin olduğunu da kısaca eklemeli. Çocukların kendilerini ifade etme düzeylerinde, özellikle hareket, performans, rol yapmaya dayalı böyle bir içerikte okul ve sosyal hayatları, olasılıkla ailelerinin demografik yapıları gibi değişkenlerin her birinin etkili olduğu gözlemlenmektedir. Bu çalışmanın sınırlılığında, sadece çocuklar arasında bedensel engeli olan birisinin hak ihlalleri konusunda daha fazla deneyime sahip olduğu, bu sayede farkındalık geliştirdiği ve bunları aktarmasının tartışmaları daha derinlikli

bir hale getirdiğini gördük. Bir diğer konu, çocukların hayvanlarla kurduğu ilişki: evcil hayvanları olan, hayvan bakma deneyimi olan çocukların hayvan hakları konusunda görece duyarlı olduğunu, son olarak kız çocuklarının kadın haklarıyla ilgili hassasiyetlerinin daha yüksek olduğunu aktarmak mümkün. Şaşırtıcı olmamakla beraber, çocukların kendi konularının, öznel ilgi ve eğilimlerinin, deneyimlerinin yorumlarına, konuşmalarına, üretimlerine yansımaları önemli bir bulguydu. Bu bağlamda izleyen çalışmalarda çocukların demografik verilerinin göz önünde bulundurulması gereğinin altı çizilebilir.

Çocuklara verilen dramatik durumların dördünün de üzerinde detaylıca durmayacağım ama konuyla ilgisi olanları kısaca özetleyerek tartışmalarımızı nasıl yönlendirdiklerine yer vermeye çalışacağım. Hayvan-insan ikiliği/ilişkisi teması üzerinden, durumlardan birisi bir çeşit “hayat kurtarma” senaryosuna dayanmaktaydı: Bir kedinin ya da kanser hastası bir insanın tedavisi için aynı oranda para gerektiği durumda, çocukların tercihinin ne olacağına ilişkin bir rol yapma oyunu oynamalarını bekledik. Bir diğer durumda ise, daha önceki çalışmanın verilerinden yola çıkarak, bir sokak hayvanına sokak hayvanının ani bir biçimde yönünü değiştirmesi, sürücünün hata yapmaması halinde çarpan araç sürücüsünün hayvanın hayatını kaybetmesinden sorumlu tutulup tutulamayacağını sorduk. Çocuklar, ölmüş ve hasta hayvanları canlandırmak suretiyle çeşitli canlandırmalar sergilediler. “Hayvan hayatının insan hayatı kadar değerli olup olmadığı; hayvanların hayatlarından, bakımından ve bakım masraflarından insanların ne dereceye kadar sorumlu olduğu” konularında konuşma şansımız oldu böylece. Burada verilen durumlar belli temel soruları barındırıyor da çocukları tamamen yönlendirmedi, hayvanlar arası kıyaslamalar çocukların kendiliğinden verdiği örneklerle şekillendi.

Mesela çocuklar hayvan-insan hayatının değeri tartışmasını, hayvanın kendi hayvanları olup olmaması, hasta olan insanın tanıdıkları birisi olup olmaması gibi değişkenlere bağlı olarak yorumlamayı tercih ettiler. Gayet rasyonel bir yerden konuyu ele alıp, hayvan ya da insan olmasından çok kendilerinin o kişiyle/canlıyla kurdukları yakınlığa göre bir karara varmalarının doğru olduğunu söylediler. Hatta hasta olan insanın kaç yaşında ve kim olduğuna bağlı olarak verdikleri cevabın değişeceğini belirtenler de oldu içlerinde. Bu da sürücüsüz araç tasarımlarındaki etik tartışmaları akla getirdi, buna dair çeşitli örnekler aktarıldı. İnsanların birbiriyle eşit olmaması konusu farklı örnekler çerçevesinde tartışılırken, eşitliğin gerekli ama insanlar açısından “çok zor” olduğunu ifade ettiler ayrıca. İnsanların gözünde çeşitli sıfatlar, bunlardan kaynaklanan kıyaslamalar olduğunu aktaran bir çocuk şu örneği verdi:

Aslında toplumda böyle gözüküyor fakat bana göre burada şöyle bir şey var: bir doktora yapmış insan bir de normal üniversite bitirmiş insan. Doktorayı yapmış daha üstün tutulur, çünkü daha bilgisi var derler. Fakat mesela bilgi olarak az şekilde okumuş kişi belki daha büyük şey de yapabilir. Bu hayvan için de geçerli. Aslan ormanın kralı olarak bilinir, en iri ve güçlü olan hayvan odur. Ama sivrisinek onu ısırduğunda aslan acı çeker. Sivrisinek güç olarak aslan fizik olarak daha yüksektir. Onun gibi bir şey.

Doktora yapan ve toplumda daha fazla bilgi sahibi olan insan ikiliği, elbette ekonomik ve kültürel sermaye gibi kavramlar çerçevesinde tartışılmaya fazlasıyla açık. Fakat bizim odağımız diğer türlerle etkileşim ve insan-doğa ilişkisi olduğu için, çocuğun söyleminin hayvanlar arası karşılaştırma kısmıyla daha fazla ilgilendik. Zira sinek ile aslan arasındaki bu kıyaslama, fiziksel gücün belirleyiciliğinden insanın evrimsel açıdan kendisine daha yakın olan türe yaklaşımındaki farklara pek çok şeyi tartışmamıza olanak tanımaktaydı. Canlıların boyutunun onların yaşama hakkı açısından nasıl bir değeri olduğundan, boyut açısından dezavantajı olan türlerin bir başka özelliğe sahip olmasıyla aralarında sağlanan dengeye kadar aslında eşitlik meselesine farklı yönlerden dokunan bir tartışmayı sürdürebildik. Türler arası ilişkiyi çocuk ile yetişkin arasındaki hiyerarşi açısından yorumlayan örneklerde ise bir yandan yaşlı insanların her konuda kendi fikirlerine sahip olmayışı, diğer yandan belli bir yaşın altındaki çocuklara fikrinin sorulmayışı, hatta bazen sorulmamasının makul olduğu gibi pek çok meseleye değinme fırsatımız da oldu. Burada insanın etkinliği ve insan hayatının geleceği noktasında dikkat çekilmesi gerekenlerse yine Ayvalık'taki grupla benzer şekilde, bazı hayvanların popülasyonun artmasında insanların rol oynaması ve haliyle bir çeşitlilik dengesi gerektiği takdirde insanların sorumluluk alması gerekliliği yönündeydi: "O kadar çok alan var ki... her yere bina dikmekten onlara özel yaşam alanı olarak ayırabilirler. Çünkü hem onların yuvalarını ellerinden alıyorlar hem onların besinlerini tamamen bitirmişiz ki, onları (...) mahkum bırakmışız."

Her yere bina dikilmesi, çarpık ve plansız kentleşmeye ilişkin söylemler İstanbul'un çeşitli yerlerinde yaşayan çocuklarda daha fazlaydı. Fakat bütün oturumlar değerlendirildiğinde görünen o ki çocuklar, insanların eylemleri nedeniyle doğada yaşanan bir değişim/bozulma olduğu takdirde, bunu insanların düzeltmesi gerektiği gibi bir fikre sahipler. Yaşam alanı kalmayan türlere yaşam alanı açmaları, nüfusu artmış türlerin üremelerinin sınırlandırılmasıyla dengenin yeniden sağlanması konularında farklı görüşler ortaya çıksa da

sonunda hayvanların yaşamının devamlılığı için insan müdahalesinin gerekli olabileceği konusunda çocuklar genellikle hemfikirdi. Ormanların korunması, hayvanlara yaşama alanı açılması, türlerin korunması gibi diğer türlere karşı insani sorumluluklar aslında Doğa (Toprak Ana) Hakları Bildirgesi'nin temel ilkelerini çağrıştırmakta. Yine çocuklardan birinin ifadesiyle sonlandırmak gerekirse: "Aslında bu sorunların oluşmasında insanın etkisi var, bu dünya insan olmadan da hayatta kalabilir."

Bu çalışmalardan çıkan yargıları insanın doğadaki konumuna eleştirel bakış, doğanın dışında var olan insan kavrayışı şeklinde özetlemek mümkün. Özellikle insanın zarar vermeye yatkınlığı, doğal alanları yok etmesi benzeri konular, başta sözü edilen riskler evreninin bileşenleri gibi. Bunlara karşı üretilen çözüm önerileriye, insan-doğa ilişkisini tersyüz etmenin yanı sıra, diğer türlerle işbirliği önermekte, kimi zamansa geliştirilen teknolojinin doğanın yararına, hayvanların yaşam alanlarının korunması ya da üremelerinin sınırlandırılması için kullanımına dair seçenekler sunmakta. Bir önceki bölümde bahsettiğim *Çocuğun Sesi Var* (2022) projesinin ikinci adımı olarak çocuktan çocuğa bir ortaklık ağı kurulması amacıyla harekete geçtiğimiz projenin ikinci aşamasını gerçekleştirdiğimiz Şubat 2022'de, kolaylaştırıcılığını üstlendiğim *Yapay zekâ ile birlikte yaşayabilir miyiz?* atölyesi boyunca, çocukların toplumdaki teknolojik gelişmeleri, gezegeni kurtarmak için kullanmayı önerdiklerini belirterek bitireyim.

Teknoloji odaklı tartışmalardan doğa ile ilişkiyi temel alan bir ön araştırmaya varmamı sağlayan şey, çocukların dijital ortamın belirsizliği karşısında fiziksel mekânın kesinliğine yaklaşımlarıydı. Yaratıcı dramının felsefi soruşturmayla harmanlanarak araçsallaştırıldığı bir başka çalışma deneyimimde ise, teknolojiye dair olanaklar üzerine yaptığımız bir oturumda, çocukların fiziksel dünyanın risklerine karşı icat önerileri geliştirme eğiliminde olduklarını gözlemledim. İnsanların doğaya verdikleri zararı telafi etmeleri için ürettikleri teknolojiyi kullanmaları gerektiği fikri, bir yanıyla kuşaklar arası işbirliği ve adalet konularının düşünülmesini gerekli kılmakta, bir yanıyla ise konu bazlı araştırmaların sınırları ve olanakları üzerine yeniden düşünmeyi zorunlu kılmakta.

Belirsizlikten Çeşitliliğe Çocukluk Deneyimi

Hakları temsil edilmeyen çocukların doğanın hakları için verdiği mücadelenin çeşitli örnekleri var: Eylül 2020'de Portekiz'den dört çocuk ile üç genç yetişkinin bir araya gelerek çoğu AB üyesi ülkelere iklim krizine karşı yükümlülüklerini yerine getirmemelerine karşı açtıkları dava

bunlardan biri. Çocuklar ve gençler, tanımsızdan tanıma –bizzat tanınmaya, belirsizliğin içinden arzu ettikleri, hayalini kurdukları geleceğe doğru bir hak arayışının, yeni bir toplumsal mücadelenin içerisinde. Bütün risk alanlarına karşı kullandıkları olanaklar ise genellikle dijital teknolojilerin, sanal ortamlarda bir araya gelmelerini sağlayan platformların aracılığıyla ortaya çıkmakta. Bir yandan teknolojinin çözüm üretmede işlevsel yanına dair önerilerde bulunuyor, bir yandan teknolojiyi bizzat yaşamlarında kullanıyorlar. Bugünün gençleri, sahip oldukları olanaklar çerçevesinde yeni fırsatlar yaratma eğilimindedir. Kuşak çalışmalarında sıklıkla hakkında bir şey söylenen bugünün çocuğu ve onun belirsizliğin ortasında yaşadığı deneyimleri elbette genellenemez. Tıpkı onsekiz yaş altı bütün bireyleri aynı tanımla nitelendiren ve aralarındaki farklılıkları çoğu kere görmezden gelen indirgemeci yaklaşım gibi belli bir kuşak birimine mensup insanları da genelleyen yorumların sınırlılıkları ortada. Öte yandan sosyal bilimlerdeki değişkenlerin durum analizinde ve strateji geliştirmede kolaylaştırıcılığına dayanarak, belirsizliğin jenerasyonunun özelliklerini vurgulayabilmek bir yanılla elzem gözükmemekte.

Bu noktada belki yeni kuşakların üzerine yüklenen sorumluluğun problemleri yanlarına, yine çocuk bakışıyla dikkat çekmek gerekiyor. Bzen çocukların eski kuşakların hatalarından söz ettiğini, büyüklerin yarattığı sorunları çözenin onlara düşen bir görev olduğunu duymak mümkün. Bilhassa ekoloji odağında kuşaklararası ilişkiyi düşündüğümüzde bunun bir hakikat olduğunu belirtmek yerinde olacaktır. Çünkü hayatta kalmaya devam edecek, dünyada daha uzun bir süreyi geçirecek olan insanlar, elbette ki daha iyi bir geleceği kendileri için tasavvur edeceklerdir. Öte taraftan, çocuklardan ya da belli bir kuşaktan ‘bizim geleceğimiz’ gibi ifadelerle bahsetmek, çocuk aktivizmini romantize ederek çocuk ve gençlerden beklentiye girmek gibi sorunları da doğurmaktadır. Tam da çocukların omzuna binen yük, sorumluluk meselesinin yerinde bir eleştirisi niteliğinde bir tepki, EKOIQ (2022) dergisinin Z kuşağı ile ilgili hazırladığı dosyada göze çarpmaktadır. “Kendilerinin bugünü olmak isteyen gençlik” başlığını taşıyan röportajda, genç iklim aktivisti Melisa Akkuş’un “biz bir gelecek mücadelesi veriyoruz ama kimsenin geleceği olmak zorunda değiliz” sözleri buna işaret ediyor mesela.

Aynı röportajda yine Akkuş’un (EKOIQ, 2022) dikkat çektiği bir başka mesele olan dezavantajlı çocuk ve gençlerin iklim konusunda ne düşündüğü sorusu ise bize sınıfsal farkların eğitim, kültür ve toplumsal bilinçle doğrudan ilişkisini göstermekte. Burada sınıfsal farkların etkilerine dayalı karşılaştırmalı bir çalışmanın çıktılarını paylaşmadığım ya da yeterince

yapılandırılmış bir saha çalışmasından veri sunmadığım için aktaracaklarım sadece gözlem aşamasında kalacak olsa da gerçekleştirdiğimiz çalıştaylarda dikkatimi çeken bir şeyi paylaşarak devam edeyim. Tıpkı kimi çocukların Greta'yı hiç duymaması, kimi çocukların internete erişimi olmaması gibi, alt sınıflardan gelen çocukların iklim greviyle ilgili hiç bilgileri olmazken, çeşitli inisiyatiflerde etkin olan çocukların orta üst sınıflardan ve kültürel, politik sermayesi yüksek ailelerden geldiğini belirtmek mümkün. Her ne kadar sınıfsal farkların çocukluk deneyimleri üzerine etkisi bir başka tartışma konusu olsa da çocukların kendi hayatları ve gelecekleri söz konusu olduğunda sorumluluk alma ve eyleme geçme olanaklarından, yetişkin sorumluluğunun gereğinden söz edebilmek için kuşaklararası adalet kavramının ikinci kısmı üzerinde durmakta yarar var. Ebeveynlerinin çocuklara taşıdıkları sosyal hareketliliğin olanakları, belirsiz bir çağda daha iyi bir gelecek için nasıl bir mücadelenin içine girilmesi gerektiği, özellikle dezavantajlı grupların güçlendirilmeleri için nasıl uygulamaların geçerli olduğu sorularının her biri bu açıdan son derece tartışmaya değer.

Son olarak, ICHILD organizasyonunun iklim değişikliği ve cinsiyet eşitliği gibi konularda yayınladığı raporlar ve çocuklarla iklim eylemi konusunda gerçekleştirdiği etkinlik ve atölyelerden bahsederek sonlandıracağım. Zira çocuk ve gençlerle yapılan bir kısa film atölyesinin ürünü niteliğindeki *Yarının Tabağı* (2022) isimli belgeselde genç insanlar, Balıkesir'den Ordu'ya kuraklığın zeytinden fındığa farklı mahsullerin üretiminde nasıl olumsuz etkiye yol açtığından bahsetmekte, çiftçilerin işsiz kalmasını "iklim adaletinin sosyal adalet olduğu" söylemiyle vurgulamaktalar. Çocuk olmanın çeşitliliğini, çocukluğun farklı dönemlerde bambaşka şekillerde deneyimlenmesinin imkânını düşündüğümüzde, bugünün çocuklarının temel meselesinin, çeşitliliklerini gözetken bir eşitlik arayışı olduğunu söylemek mümkün. Kendi öznelliğine, söz hakkına, sesine sahip olmayan, toplumda popülasyon olarak çoğunluk olsa dahi tıpkı bir azınlık grup gibi aşağılanmaya, ayrımcılığa maruz kalan, en iyi ihtimalle ciddiye alınmayan çocuklar yarınlarına sahip çıkmaya çalışırken bugünün koşullarından, politik açmazlarından, çelişkilerinden doğrudan etkilenmekte. İçinde yaşadığımız dünyayı iyileştirmek, belirsizlik dolu atmosferden yeni bir dayanak üretebilmek öznelerarası etkileşimle, ötekinin sesini duymakla, bir aradalıkla mümkün elbette. Bütün bu kavramlar felsefi, soyut, tanımsız, kesinlikten uzak gözükse de kuşaklararası işbirliğiyle yeniden üretilerek gündelik hayatta uygulanabilir olma potansiyeli taşımaktalar. Bugünün çocukluğu işte tam da bu potansiyelin barındırdığı umudu itici güç olarak sahipleniyor. Çocukluğa bakış açısının

değişimi çocuğun kendi sesine sahip olmasını, kendi söylemini üretme gücüne sahip yeni kuşakların ise insan-merkezliliğe eleştirel bir perspektif geliştirmesini olanaklı kılabilir.

ORCID ID**Seran DEMİRAL**

ORCID ID: 0000-0001-9618-8295

Declaration of Conflicting Interests

The author declared that there were no conflicts of interest with respect to the authorship or the publication of this article.

Acknowledgements

I sincerely thank Assoc. Prof. Zeynep Erdiller Yatmaz and Dr Ersoy Erdemir who involved me in the *Children Have a Voice* project; the workers in various institutions who made possible the workshops mentioned in this study; Aygül Öncel Şahin, Ayvalık Public Library Manager and Gülbahar Pay, the coordinator of Istanbul City Theatre Child Rights Festival and as well as my workshop partner as the creative drama educator; Mutluköy Residency Hosts, Defne Koryürek and Vasif Kortun, who motivated me to relate my studies with children to environment and climate justice issues. Last but not least, I am grateful for all the precious children whose voices increased from the field that I am responsible to be heard.

Çıkar Çatışması Beyanı

Yazar bu makalenin yazarlık veya yayımlanmasına ilişkin olarak hiçbir çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

Teşekkür

Çocuğun Sesi Var projesinin bir parçası olmamı sağlayan değerli hocalarım Doç. Dr. Zeynep Erdiller Yatmaz ve Dr. Ersoy Erdemir'e, çalışmada temel alınan atölyelerin gerçekleştirilmesini sağlayan kurum çalışanlarına, Ayvalık İlçe Halk Kütüphanesi Müdürü Aygül Öncel Şahin ve İstanbul Şehir Tiyatroları Çocuk Hakları Festivali Koordinatörü ve aynı zamanda yaratıcı drama eğitmeni Gülbahar Pay'a, çocuklarla yaptığım çalışmaları çevre ve iklim adaleti konusuyla ilişkilendirme motivasyonumun kaynağı olan Mutluköy Konukevi ev sahipleri Defne Koryürek ve Vasif Kortun'a çok teşekkürler. Son olarak ve en önemlisi, sahadan yükselen seslerini duyurmayı borç bildiğim bütün kıymetli çocuklara minnettarım.

KAYNAKÇA

- Boden, L. (2021) On, to, with, for, by: ethics and children in research. *Children's Geographies*, DOI: [10.1080/14733285.2021.1891405](https://doi.org/10.1080/14733285.2021.1891405)
- Bourdillon, M., Meichsner, S. & A TD. Imoh (2019). Reflections on Binary Thinking. In: Imoh, A TD, Bourdillon M. & S. Meichsner (Eds.), *Global Childhoods beyond the North-South Divide*. Palgrave MacMillan, pp. 255-263.
- Buckingham, D. (2000). *After the Death of Childhood: Growing up in the Age of Electronic Media*. Cambridge and Malden: Polity.
- Buckingham, D. (2006). Is there a digital generation? In Buckingham, D. & R. Willett (Eds.), *Digital Generations: Children, Young People and New Media*. Mahwah, NJ: Erlbaum.
- Buckingham, D. (2009). Children and television. In Qvortrup, J., Corsaro, W. A. & M. Honig (Eds.), *The Palgrave Handbook of Childhood Studies*. Basingstoke: Palgrave. pp. 347-359.
- Çocuğun Sesi Ortaklık Ağı – Çocuk Bakışıyla İnsan Hakları (2022). <https://siviltoplumdestek.org/cocuk-fonu/toplumsal-haklar-ve-arastirmalar-dernegi-ile-cocugun-sesi-ortaklik-agi-projesini-konustuk/> Erişim tarihi: 11.02.2022.
- De Mause, L. (1976). *The History of Childhood*. London: London Souvenir Press.
- Demiral, S. (2019). "In virtual space, you will never die!" *International Journal of Pedagogy Innovation and New Technologies*, 6(2), 40-50.
- Demiral, S. (2021). Children's power to challenge authority. *Society Register*, 5(2), 99-114. <https://doi.org/10.14746/sr.2021.5.2.07>
- Demiral, S. (Host) (2022, Şubat 28). Thinking Critically about Methods in Childhood Research with Spyros Spyrou. [Audio Podcast] CCYS C Awaaz. <https://open.spotify.com/episode/0cVYwsQKJzA4AsjrRBSqvj?si=l1z96zCTRx-6EcYuunJVCg>
- Drotner, K. (2005). Mediatized childhoods: discourses, dilemmas and directions. In Qvortrup, J. (Ed.), *Studies in Modern Childhood: Society, Agency, Culture*. (pp. 39-58). London & New York: Palgrave MacMillan.
- EKOIQ (2022). Yeşil iş, yeşil yaşam, Ocak-Şubat, 98. Bizler kimsenin geleceği değil, kendimizin bugünüyüz. "Z-raporu: kendisinin bugünü olmak isteyen gençlik" <https://ekoIQ.com/wp-content/uploads/2022/01/ekoIQ-sayi-98.pdf> Erişim tarihi: 11.02.2022.
- Fairclough, N. (2003). *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research*. London & New York: Routledge.
- Haraway, D. (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham; London: Duke University Press.
- Heywood, C. (2018). *Childhood in Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- James, A. & A. L. James (2004). *Constructing Childhood: Theory, Policy and Social Practice*. London: Palgrave Macmillan.
- James, A.; Jenks, C. & A. Prout (1998). *Theorising Childhood*. Cambridge: Policy.
- James, A. & A. Prout (Eds.). (1997). *Constructing and Reconstructing Childhood: Contemporary Issues in the Sociological Study of Childhood*. London & Washington, D.C.: Falmer.
- Kersting, A. (2020). <https://www.powertothechildren-film.com/#kinderparlamente> Erişim tarihi 19.02.2022.

- Lee, N. (2001). *Childhood and Society: Growing up in an Age of Uncertainty*, (3rd Ed.). Maidenhead, Berkshire, Open University Press.
- Lee, N. (2005). *Childhood and Human Value: Development, Separation and Separability*. Berkshire: Open University Press.
- Lipman, M. (1992). On writing a philosophical novel, in *Studies in Philosophy for Children*. In Sharp, A. M. & R. F. Reed (Eds.), *Studies in Philosophy for Children. Harry Stottlemeier's Discovery*. Philadelphia: Temple University.
- Moosa-Mitha, M. (2005). A difference-centred alternative to theorization of children's citizenship rights. *Citizenship Studies* 9 (4). 369-388.
- Lundy, L. (2007). "Voice" Is Not Enough: Conceptualising Article 12 of the United Nations Convention on the Rights of the Child. *British Educational Research Journal*, 33, 927-942. <http://dx.doi.org/10.1080/01411920701657033>
- Murris, K. (2018). Posthuman child and the diffractive teacher: Decolonizing the nature/culture binary. In: Cutter-Mackenzie, A, K. Malone & E. Barratt Hacking (Eds.), *Research Handbook on Childhoodnature*. Springer International Handbooks of Education. pp. 1-25. https://doi.org/10.1007/978-3-319-51949-4_7-2
- Murris, K. & J. Haynes (2018). The 'Classroom' and posthuman research methodologies. In. Murris K. & J. Haynes (Eds.), *Literacies, Literature and Learning: Reading Classrooms Differently*. London & New York: Routledge, pp. 64-84.
- Moxnes, A. R. & J. Osgood (2018). Sticky stories from the classroom: from reflection to diffraction in early childhood teacher education. *Contemporary Issues in Early Childhood*, 19 (3). 297-309.
- Notre-Dame fire: Cathedral's spire to be rebuilt with 200-year-old oaks from royal forest (2021). <https://news.sky.com/story/notre-dames-spire-to-be-rebuilt-with-200-year-old-oaks-from-royal-forest-12240288> Erişim tarihi: 19.04.2022.
- Palfrey, J. & U. Gasser (2008). *Born Digital: Understanding the First Generation of Digital Natives*. New York: Basic Books.
- Pollock, L. A. (1983). *Forgotten Children: Parent-Child Relations from 1500 to 1900*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Postman, N. (1982). *The Disapperance of Childhood*. New York: Delacorte.
- Plowman, L., Stephen C. & J. McPake (2010). *Growing up with Technology: Young Children Learning in a Digital World*. London & New York: Routledge.
- Prout, A. (2005). *The Future of Childhood: Towards the Interdisciplinary Study of Children*. London & New York: Routledge Falmer.
- Rights of Mother Earth. (2010). Universal Declaration of the Rights of Mother Earth. http://www.enviropaedia.com/topic/default.php?topic_id=337 Erişim tarihi 17.02.2022.
- Spyrou, S. (2011). The limits of children's voices: From authenticity to critical, reflexive representation. *Childhood*, 18(2), 151–165. <https://doi.org/10.1177/0907568210387834>
- Spyrou, S. (2016). Researching children's silences: Exploring the fullness of voice in childhood research. *Childhood*, 23(1), 7–21. <https://doi.org/10.1177/0907568215571618>

- Stearns, P. (2005). *The History of Childhood in a Global Context*. Texas: Baylor University Press.
- Sundhall, J. (2017). A political space for children? The age order and children's right to participation. *Social Inclusion* 5(3). 164-171.
- Tanasescu, M. (2016). *Environment, Political Representation and the Challenge of Rights: Speaking for Nature*. New York: Palgrave MacMillan.
- Tapscott, D. (2009). *Growing up Digital: How the Net Generation is Changing Your World*. MacGrow Hill E-books.
- Turkle, S. (2011). *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*. New York: Basic Books.
- Vucic, B. & Z. Sekowska. (2020). *Our Home: Janusz Korczak's Experiments in Democracy*. Warsaw: Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej.
- Yarının Tabağı (2022). STGM desteğiyle ICHILD. <https://www.ichildforchild.org/index.php/2022/02/02/yarinin-tabagi/> Erişim tarihi: 11.02.2022.
- Yuval, D. (1995). The Kibbutz children's society: ideal and reality, *Journal of Moral Education*, 24 (3). 273-288. DOI: [10.1080/0305724950240305](https://doi.org/10.1080/0305724950240305)
- Wall, J. (2022). *Give Children the Vote: On Democratizing Democracy*. London & New York: Bloomsbury Publishing.

Şimdiki Zamanı Gelecek Çağı Olarak Okumak

M. Taha TUNÇ¹



¹ Res. Asst., Gaziantep University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy,
(ORCID ID: 0000-0002-1803-0107)

Özet

Bu makale Hırvat düşünür Srećko Horvat'ın *Gelecekte Gelen Şiir*'inin bir incelemesidir. Metni felsefedeki gelecek sorunu çerçevesinde değerlendiriyorum. Sorunu derinleştirmek için Walter Benjamin'in "tarih", Theodor W. Adorno'nun "geçmişin işlenmesi" (*Aufarbeitung der Vergangenheit*) ve Michel Foucault'nun "şimdinin ontolojisi" kavramını kullanıyorum. Böylelikle çağımızın vazettiği gelecek sorusu, hem geçmişin işlenmesi sorununa hem de kendi şimdimizi okuma biçimimizi sorunsallaştırmaya uzanacak. Horvat'ın eleştirilerinin merkezindeki teknoloji ve verilerin işlenmesi ise bize sadece şimdiki yani "gelecek çağı"nı işleme sorunu değil, aynı zamanda muhtemel ve kapıda bekleyen çözümleri sunuyor.

Anahtar Kelimeler: Gelecek, teknoloji, tarih, şimdi, geçmiş.

Reading the Present as an Age of Future

Abstract

This article presents a review of Turkish translation of *Poetry from The Future* written by a Croatian philosopher, Srećko Horvat, and I evaluate this book within the frame concerning the problem of the future in philosophy. To deepen this problem, I do benefit from Walter Benjamin's 'history', Theodor W. Adorno's 'working through the past' (*Aufarbeitung der Vergangenheit*), and Michel Foucault's 'ontology of the present.' Thus the question of the future posed by our age reaches out both to the problem of working through the past and to problematizing our way of reading the present. Technology and data processing placed at the center of Horvat's criticisms provides us not only the problem of working through the present, namely 'the age of future' but also possible and impending reflections to go beyond it.

Keywords: Future, technology, history, present, past.

Corresponding Author / Sorumlu Yazar

M. Taha TUNÇ

Res. Asst., Gaziantep University, Faculty of Arts and
Sciences, Department of Philosophy

E-mail / E-posta

tahatunm@gmail.com

Manuscript Received / Gönderim Tarihi

April 16, 2022/ 15 Nisan 2022

Revised Manuscript Accepted / Kabul Tarihi

April 25, 2022/ 25 Nisan 2022

To Cite This Article / Kaynak Göster

Tunç, M. T. (2022). Şimdiki Zamanı Gelecek Çağı Olarak
Okumak, *ViraVerita E-Journal: Interdisciplinary
Encounters*, Vol. 15, 238-251.

Şimdiki Zamanı Gelecek Çağı Olarak Okumak

Giriş

Hırvat düşünür Srećko Horvat'ın "Küresel özgürleşme hareketi neden uygarlığımızın son şansı?" alt başlığını taşıyan *Gelecekte Gelen Şiir* (2021) adlı kitabı çağımızın can yakıcı sorunlarını özgürleşme fikrinden hareketle ele alıyor. Horvat, metin boyunca sadece toplumsal hareketleri değerlendirmiyor, aynı zamanda toplum karşısında konumlanan gelişmeleri de süzgeçten geçiriyor. Kitap kendi zamanımızla ilişkimizi sorunsallaştırması bakımından kayda değer sorular geliştiriyor. Fakat metnin esas ilgi odağını gelecek sorunu oluşturuyor. Şimdiki zamanı bir gelecek çağı olarak okumayı öneriyor. Başlığını da Marx'ın *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'*indeki bir pasajdan alıyor (Horvat, 2021, s. 171-172):

On dokuzuncu yüzyılın toplumsal devrimi, şiirini geçmişten değil, yalnızca gelecekte çıkarabilir. Geçmiş hakkındaki tüm boş inançlardan sıyrılmadan, kendisini başlatamaz. Eski devrimler, kendi içeriklerini bastırmak için, dünya tarihine ilişkin anılara gereksinim duyuyordu. On dokuzuncu yüzyılın toplumsal devrimi, kendi öz içeriğine ulaşmak için, ölümlere kendi ölümlerini gömdürmek zorunda. Orada söz içeriği aşırıydı, burada içerik sözü aşırıydı (Marx, 2016, s. 151-152).

Öncelikle demek ki, metnin başlığının orijinali olan *poetry from the future* söz öbeği, "gelecekte çıkarılan/alınan şiir" olarak da anlaşılabilir. Marx'ın bu kışkırtıcı ifadeleri geçmişin devrimlerinin yöntemini iskartaya çıkartıp on dokuzuncu yüzyıla özgür bir devrim şiiri öneriyor. Horvat ise metin boyunca bu fikri gelecek tahayyülü üzerinden nasıl bir geçmiş ve şimdi okuması yapabileceğimiz üzerine kafa yoruyor. Gelecek anlatıları geçmişimizi ve şimdimizi nasıl kurar, onları nasıl şekillendirir?

Gelecekte kurulan bu sıkı ama tedirgin ilişki kendi çağımızı "gelecek çağı" olarak adlandırmamıza izin verebilir. İlişkinin sıklığı bu anlatıların sadece gelecekte sıklıkla bahsetmesinden değil, aynı zamanda geleceğe yönelik bir ihtimam ve ilgi beslemesinden ileri gelir. Öte yandan başlığı süsleyen şu "şiir"i de açmak lazım. Şiir burada bildiğimiz ilk anlamıyla kullanılmaz. Horvat'a göre Marx,

...Felsefenin en eski tabularından birini, Aristoteles'in ("yapmak" anlamına gelen *praxin*'den türemiş) *praxis* ile *poiesis* arasında yaptığı ayrımı" bertaraf etmişti. Artık "yeni toplumsal devrim kendi şiirini gelecekte almak zorundaydı, gelecekteki devrimin içeriği de aynı anda hem *poiesis* hem *praxis* olarak işleyen şiirden oluşabilir ancak (2021, s. 172).

Böylelikle eylem olan *praxis*'in gelecekte devralınan edimlerle birlikte “yeni bir yaşam ve toplum yaratımını vücuda getirmesi (*poiein*) gerekir” (Horvat, 2021, s. 172). Dolayısıyla buradaki şiir, ilham veya esin yerine geçmez, daha ziyade tekil eylemler vasıtasıyla hazırlanacak olan bir inşa edimidir.

Horvat'ın kitabının odağı geçmiş, şimdi ve geleceğin ilişkisinin nasıl kurulması gerektiği sorusu olabilir. Horvat temel olarak özellikle şimdi ile gelecek ilişkisini merkeze alır: “Şimdi etkisini her an hissettiriyor. Fakat görünüşe göre artık kimse geleceğe inanmıyor” (2021, s.73). Böyle bir geleceğe inanmak şöyle dursun, insanlar “ortada gelecek falan olmadığına dair hâkim bir hisle hiper-bağlı durumda” (Horvat, 2021, s. 73). İnsanlarda “(bildiğimiz) dünyanın sonu” hissi baskın geliyor (Horvat, 2021, s. 73-86). Sorun bununla da kalmıyor; insanlar tek tek değil, birbirlerine *hiper-bağlı* halde inanıyor bu gelecek yitimine. Horvat şimdinin olaylarının verdiği karamsarlık karşısında geçmiş nostalgisini devreye sokmak yerine, geleceğe yönelik tahayyülümüzü şekillendirmeyi teklif ediyor. Gelgelelim, sorun bundan ibaret değil. Bahsedilen “hiper-bağlı” olma durumu da şimdiye hakim teknolojik veya dijital çağa ait bir şeyler söylüyor. Dolayısıyla metnin sorunlarını oluşturan diğer eksen teknolojiyle ilişkilidir.

Gelecekte Gelen Şiir'de, geleceği yeniden kuran bir mücadelenin manifestosu, şimdinin teknolojisinin gelecek lehine devreye sokmayı öğreten bir kullanım kılavuzuyla buluşur. Peki geleceğe yönelik bu teknolojik tahayyül kapsamında geçmişini nasıl konumlandıracağız? Geçmişten kurtulmak kolay mı? Horvat'ın kitabı, kullandığı tarihsel malzemeyi işleyerek geçmişle mevcut ilişkimizi de dönüştürmemiz gerektiğini söylüyor. Bu bakımdan “Giriş Niyetine” başlıklı ilk bölümünde –kitabı da kaleme aldığı– Vis adasının İkinci Dünya Savaşı'nın son yıllarında bütün Avrupa işgal altındayken verdiği kurtuluş mücadelesinden bahsetmesi, kitabın geneline yayılan bir tutumdur. Ardından “İşgalin Sesleri” başlıklı ilk bölümü “Özgürleşmenin Sesleri” takip ediyor. Eğer işgal varsa özgürleşme de olabilir. Geçmişte de öyle olmuştur. Dolayısıyla Horvat geçmişini pratik bir şekilde kullanmayı sürdürür, oradan malzeme alır, kimi zaman bunları yeniden yorumlar. Bunu yaparken de belli bir yöntem izler. Bu konuda Benjamin'in tarih fikri Horvat'a göre, “Avrupa'nın kendi özgürlüğünü kaybetmenin eşliğinde korkudan tir tir titrediği o mühim tarihi ânın anısını kucaklamaya ve bu ânın gerçekleşmemiş imkânlarını anlamaya olanak tanır” (2021, s. 23). Dolayısıyla Horvat “geçmiş” dediğinde, dönüp bakıldığında orada olduğu gibi duran bir şey

değil de işlendiğinde iş görebilecek, mevcut mücadelelere kaynaklık edebilecek, her şeyden önce de geleceği anlamlandırmaya katkıda bulunabilecek bir imkânlar toplamını anlar.

Bu zaman veya tarih merkezli okumayı derinleştirmek adına üç ayrı filozoftan faydalanmak istiyorum: Walter Benjamin, Theodor W. Adorno ve Michel Foucault, yirminci yüzyılın farklı anlarında yaşayıp farklı “şimdi”lerden yazan üç düşünür. Ardından *Gelecekte Gelen Şiir*'in merkezinde yer aldığını düşündüğüm zaman ya da tarih sorusunu ikinci eksen olarak koyduğum teknoloji meselesiyle birlikte açmaya çalışacağım.

Şimdinin Üç Ânı: Benjamin, Adorno, Foucault

Burada üç düşünürün düşüncesine derinlemesine bir giriş yapmak yerine, ele aldığım sorun üzerine kafa yordukları metinleri seçerek hareket edeceğim. Horvat için de öneminin aşikâr olduğunu gördüğümüz Benjamin'in 1940 tarihli “Tarih Kavramı Üzerine” fragmantal metni bunlardan ilki. İkinci olarak Adorno'nun 1959 tarihli “Geçmişin İşlenmesi Ne Demektir?” ve 1967 tarihli “Yeni Sağ Radikalizminin Veçheleri” başlıklı iki metnini alacağım. Son olarak da Foucault'nun 1978 tarihli “Eleştiri Nedir?” le birlikte 1984'te yayımlanan “Aydınlanma Nedir?” yazısına bakacağım. Bunun yanı sıra Benjamin metnini Nazi Almanya'sından kaçtığı sırada – intihar etmesine birkaç ay kala– İspanya sınırında yazmıştır; Adorno'nun 1959 tarihli ilk konferans metni 1967 tarihli olanı destekler niteliktedir ve Nazi sonrası Almanya'ya döndüğü yıllarda gerçekleşmesiyle dönemin izlerini taşır; Foucault ise 1968 olayları sonrasında yazdığı söz konusu metinlerde “şimdinin ontolojisi” veya “güncelliğin ontolojisi” dediği şeyi icra etme arayışındadır. Benjamin tarih tezleriyle zaman ve tarih kavrayışımızı değiştirmeyi teklif ederek yeni tarihin öncülüğünü yapar. Adorno, geçmişle hakiki hesaplaşmanın gerçekleştirilmediğini göstermek adına, “geçmişin işlenmesi” kavramını kullanarak geçmişin (Nazi'lerin ve onların yaptıklarının) şimdideki kullanımlarının peşine düşer. Foucault da benzer bir tavırla kendi çağımızda kendimizi konumlandırma biçimlerimizi incelememiz gerektiğini öne sürer. Her ne kadar Horvat kendi kitabında özellikle Benjamin'in yaklaşımını sürdürmeye çalışsa da bu üç ismin birlikte kullanıldığında geçmiş, şimdi ve gelecek ilişkisinin daha iyi kurulabileceğini düşünüyorum.

Adorno, “Geçmişin İşlenmesi Ne Demektir?” başlıklı konferans metninde “geçmişin işlenmesi” (*Aufarbeitung der Vergangenheit*) kavramını kullanarak kendi çağında geçmişe yönelik bir tavrın şimdiiyi belirlemeye nasıl gayret ettiği hakkında düşünür. Kavram “geçmişin ciddi biçimde ele alınıp işlenmesi” (*Verarbeitung*), berrak bilinçle büyümenin kırılması değil”,

aksine “altına bir oldu bitti çizgisi çekip konu kapatılmak, elden gelse bellekten bile silinmek istenme”sini ifade eder (Adorno, 2020, s. 59). Dolayısıyla burada söz konusu olan Almanya’nın Nazi geçmişiyle hesaplaşmaya çalışmayıp üzerine bir örtü çekmek, hatta ondan kurtulmak istemesidir. Oysa “kaçıp kurtulmak istenilen geçmiş hâlâ capcanlıdır” (Adorno, 2020, s. 59). Adorno’ya göre Nazi geçmişi kapanmamış, hâlâ kendisini farklı yüzlerle de olsa sürdürmektedir. Horvat’ın anlatısının başında yer alan “işgalin sesleri” de Nazi işgalini takip eden farklı işgallerden (tarihi önemi haiz adaları turistlerin “basması” vb.) bahseder. Yani bir bakıma her işgal “geçmişin işlenmesi”nin izini taşır. Demokrasi de bu işlenmeden payını alır; zira Adorno için söz konusu tehlike faşist eğilimlerin demokrasiye karşı tavrı değil, demokrasi içinde yaşamını sürdürmesidir (Adorno, 2020, s. 61). Horvat’ın anlatısında yirmi birinci yüzyılın ilk çeyreğini doldururken totaliter yönetimlerin hâkim gelmesi de bununla ilişkilendirilir, zira artık sorun aşırı milliyetçiliğin demokrasiye karşı olması değil, onun bünyesinde yeşerebilmesidir. Bu yüzden mücadele için gerekli olan, geçmişe yönelik farklı bir yaklaşımdır, geçmişle “hesaplaşma”dır (*Verarbeitung*), Adorno’nun deyişiyle (2020, s. 59).

Adorno ve bizim için artık “geçmiş” olan şey henüz başlama aşamasındayken tarih üzerine metnini kaleme alan Benjamin ise tarih kavramını kullanırken –kimi zaman anlaşıldığı gibi– sadece *nostalgia*’yı, geçmişe duyulan özlemi değil, geçmişin şimdideki anlaşılma, hatta (yeniden-)kurulma biçimine değinir. Horvat’ı etkileyen şey de budur Benjamin’de: Tarihsel olarak geçmişi kurmak, onu “gerçekten olmuş olduğu” haliyle ele almak değil, “tehlike ânında birden parlayıveren anıyı” yakalamaktır (Benjamin, 2006, s. 41). Yine de Benjamin’in takipçisi çağdaş filozof Enzo Traverso, “bizim tarihsellik rejimimizle –şimdiki zaman çekilmiş, geleceğe yönelmiş bir yapıdan yoksun zamansallıkla– örtüşen bir Marksizm, melankolik bir ton kazanır ister istemez,” der (2018, s. 127). Mevcut kurtuluş ihtimalinin çoktan yitirildiği bizim durumumuzun şimdiki merkeze alan zaman anlayışının, Marksizmin “geleceğimizi tasarlayabilmemiz için geçmiş olayları tarihsel bilincimize kazıyıp kaydetmemiz” gerektiğini salık veren bellek fikriyle uyumsuzluğundan (Benjamin’in temsilcisi olduğu) bir melankolik tarih anlayışı çıkar (Traverso, 2018, s. 16). Dolayısıyla melankoli, Marksizmin gelecek merkezli geçmiş anlayışı ile bizim (reel sosyalizm imkânının bulunmadığı) durumumuzun şimdiki zamanının uyumsuz birlikteliğinden doğan duygular bütünü ifade eder. Traverso’ya göre “sosyalizm ve Marksizmin tarihini melankolinin ışığında yeniden düşünmek” gerekir (2018, s. 17).

Horvat bahsetmese de Foucault'nun şimdinin veya güncelliğin ontolojisi dediği fikri bu incelemeye dahil etmek istiyorum. Foucault hakikatin/doğruluğun analitiğiyle meşgul her biçimsel ontolojinin ("hakikatin analitiği" de der buna) karşısına güncelliğin ontolojisi, kendimizin tarihsel ontolojisi veya şimdinin ontolojisi dediği şeyi koyar (Foucault, 2014, s. 172; ayrıca Foucault, 2020, s. 43-45). Foucault bunu Kant'ın "Aydınlanma Nedir?"ine dayandırarak modernliğin kurucu tavrı olarak tayin eder: (nostaljinin değil) şimdinin penceresinden geçmişe bakmak, geçmişin sunduğu her malzemeyi günümüzün sorularıyla okumak. Böylelikle Foucault geçmişin melankolik olmayan, modern ve rasyonel bir kullanımını devreye sokmayı dener. Ona göre Hegel, Nietzsche, Marx ve Weber'den Frankfurt Okulu'na uzanan çizgi de böyle bir tavrı takip eder: Modern olmak, geçmiş şimdinin perspektifiyle okumayı gerektirir (Foucault, 2014, s. 172).

Hem geçmişin yükünü sırtlayıp hem de şimdi karşısında aciz durumda olmayan bir küresel mücadele tahayyül edilebilir mi? Horvat kendi metninde bu soruyu farklı şekillerde de olsa sorar. Bu soru bizi mevcut duruma yönelik şimdici / şimdi-merkezci bir kavrayış yerine geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki ilişkiler kümesini titizlikle ele alan bir "şimdinin ontolojisi"nin nasıl mümkün olabileceği sorusuna götürür. Horvat aynı kavramlarla düşünmese de şimdiciliğin paradoksunu dikkate alarak zaman kavrayışımız üzerinde değişiklik yapmamız gerektiğinin de altını çizer. Dolayısıyla bir tür şimdinin ontolojisi önerisinde de bulunur. Peki bu öneriyi eleştirel bir şekilde nasıl dikkate alabiliriz? Bu sorunun üzerine gitmemiz gerekiyor.

Gelecek Çağının Tarihi ve Teknolojinin Kullanımları

Artık geçmişe yönelik imgelerimiz kadar geleceğe ilişkin tahayyül ve imgelerimiz de teknolojikleşiyor. Geçmiş nasıl fotoğraf makinesinin "ölümsüzleştirdiği" bir andan hareketle anımsıyorsak, geleceği de teknolojinin imkânlarının etkisi altında deneyimliyoruz ve geleceğe yönelik imgelerimizi ve metaforlarımızı genellikle teknoloji şekillendiriyor. Bunun pekâlâ farkında olan Horvat geleceği iki şekilde tahayyül etmemizin eleştirisini geliştiriyor. İlki olan "fetişist inkârcılık" geleceğin hiç de felaketler getirmeyeceğini, aksine bunun bizim kuruntularımızdan kaynaklandığını söyler. İkinci tahayyül biçimi olan fetişist kıyametçilik ise geleceğin engellenemez felaketler getireceğini ve insanlığın tek kurtuluşunun teslim olup sonunu beklemek olduğunu ileri sürer. Horvat ise bu iki tavrın aşırılıklarından kurtulup bir senteze ulaşmak ister: "İlk bakışta, safdillik edip fetişist inkârcılıkla fetişist kıyametçiliğin birbirine karşıt olduğu sonucuna varabiliriz. Birinde aciz bir edilginliğin tarifi (...) diğerinde

hiçbir şekilde değiştirilemeyecek olanın gerçekleşeceğini kabul etmeye yönelik bir eylemlilik iması, eyleme geçme isteği var” (Horvat, 2021, s. 84). Geleceğe yönelik bu iki senaryoya alternatif ne olabilir? Bu bağlamda gelecek tahayyülümüz ile teknoloji nasıl ilişkilendirir?

Teknoloji ile düşünme biçimlerimiz arasındaki ilişki son zamanlarda pek çok kez dile getirildi. Bu alandaki çalışmalardan biri olan James Bridle’in *Yeni Karanlık Çağ*’ı teknolojiyi bütünüyle anlamamak da “yaşama ihtiyacını” gözetilen bir teknoloji okuryazarlığı önerir (2020, s. 13); zira “hayatta kalmak ve dayanışmak, anlamadan da mümkün olmalıdır” (2020, s. 16). Böylesi bir kavrayış aslında teknoloji fikrimizi genişletmeyi teklif eder: “Teknoloji alet yapmak ve kullanmaktan ibaret değildir: Metaforlar yaratmaktır. Bir alet yaparken dünyaya ilişkin belli bir anlayışı somutlaştırmış, onda bazı etkiler meydana getirebilecek bir kavrayışı vücuda getirmiş oluruz” (Bridle, 2020, s. 13). Dolayısıyla teknolojik aletler bizim metaforlarımızı dönüştürmekle kalmaz, düşünce evrenimizi kökten biçimlendirir. *Gelecekte Gelen Şiir*’in teknoloji meselesini dikkate almasının ardında teknolojinin bu üreticiliğinin kullanımları bulunur. Bridle bu açıdan verilerin saklandığı “bulut”un metafor gücünün düşünmeyi nasıl biçimlendirdiğine bakarken, Horvat “Çember” anlatısını kullanır.

Dave Eggers’in *Çember* adlı romanını takip eden bölümde Horvat, karşımıza bir distopya dünyası çıkarmakla kalmaz, bu “çember”i aynı zamanda tıpkı Bridle’in altını çizdiği gibi bir metafor olarak da kullanır. Artık Çember, insanların verilerinin toplanıp işlendiği bir süper-organizmanın bir metaforudur (Horvat, 2021, s. 69). Horvat burada Franco “Bifo” Berardi’yi takip ederek teknolojinin kullanımlarına yönelik uyarıda bulunur: “Bu enformasyon ağı tabanlı süper-oluşum, insani karar verme ve bilgi sahasının dışında evriliyor; otomatik hale geliyor” (2021, s. 69). Horvat için Çember bu durumda “makinesel köleleştirme çemberi” halini alıyor (2021, s. 57-72). Teknolojinin insani olan veriyi insandışılaştırması, Adorno’nun geçmiş işleme sorunundan hareketle açtığı bellek sorununu gündeme getirir. Adorno’ya göre teknolojinin mevcut kullanımlarının tehlikesi “insanlığın bellekten vazgeçiş” anlamına gelir (2020, s. 65). Bu bakımdan da Adorno geleneksel bir ayrımı, yani gelenekselciliğin feodaliteyle, akılcılığın ise burjuvayla eşlenmesini yeniden düşünme imkânı bulur:

Ama bu [ayrım] endüstriyel üretim yöntemlerinin ilerleyen rasyonalizasyonu, nasıl diğer el işçiliği kategorilerinin artıklarıyla birlikte çıraklık süresinin, yani bilgi edinme kategorilerinin de tasfiyesini getirmişse, aynı zamanda anımsamanın, zamanın, belleğin ilerleyen burjuva toplumunca bir tür akıldışı artık olarak ayıklanıp atılmasından başka bir şey değildir. İnsanlık bellekten vazgeçiyor ve

anlık olan her şeye uyum sağlamak için soluksuz bir çaba gösteriyorsa, bu olguda nesnel bir gelişim yasası yansıyor demektir (2020, s. 65).

Adorno böylelikle insanın maddi koşullarındaki değişimin getirdiği zihinsel değişimi bellek kaybı, hatta bellekten vazgeçiş olarak anlar. İnsanın malumatı artarken bilgi edinme kategorileri de bu yüzden tasfiye olmaya mahkûm olur. Adorno'nun eşsiz bir içgörüsüyle 1959'da tasvir ettiği durum günümüzde gerçekliğin giderek daha ayrılmaz bir parçası olarak değerlendiriliyor. Horvat'ın anlatısında da Çember'in sağladığı malumat yani insanların verileri insanlara anlık faydalar sağlasa da onların hem belleğinin değerini azaltır hem de şeffaflık ideolojisine mahkûm olur. Bu bakımdan Horvat'ın bir diğer başvuru kaynağı olan Bernard Stiegler'in "insan zihninin proleterleş(tiril)mesi" (Horvat, 2021, s. 66) yorumu ile Adorno'nun bu alıntıdaki tavrı birbirini çağrıştırabilir. Stiegler de tıpkı Adorno gibi teknolojinin mevcut kullanımlarının altını çizerek uyarıda bulunur. İnsanın zihninin proleterleşmesi, insan zihninden bir "değer" çıkarılmasıdır (Horvat, 2021, s. 66).

Lizzie O'Shea teknoloji ve gelecek sorununu birlikte incelediği *Geleceğin Tarihleri* kitabında şöyle der: "Geçmiş, hatıralarda ve hikâyelerde, kullandığımız ve ürettiğimiz nesnelere yaşamaya devam ediyor" (2021, s. 17). Ama Benjamin'in gösterdiği gibi geçmiş nasıl "olduğu gibi" elde edilemezse, benzer şekilde geçmişin kullanılabilir bir halini geliştirmek de onu dönüştürebilmekten geçer. O'Shea şöyle devam eder: "Kullanılabilir bir geçmişin amacı tarihe kayıt düşmekten ibaret değildir. Kullanılabilir geçmiş, kolektif tarihteki anlara ve geleneklere dair ortak bir değerlendirme inşa ederek görmek istediğimiz dünyayı yaratmaktadır" (2021, s. 17). O'Shea de internetin mevcut kullanımının tüketim ekseninde olmasından hareketle "*teknoloji kapitalizmi*" kavramını vurgular (2021, s. 35). Görünmez el biçiminde işleyen bu kapitalizmin gelişiminde veri madenciliği ve bu verilerin şirketlere satılmasının önemli bir payı bulunur. Bu açıdan O'Shea de Horvat'la benzer bir anlatıyı takip eder.

Peki Adorno'nun ve sonrasında Stiegler'in fark ettiği maddi koşulların zihniyet koşulları üzerindeki etkisi tersine çevrilebilir mi? Mevcut teknoloji zihinlerimizi şekillendirirken ona karşı bir tavır geliştirmek mümkün olabilir mi? "Makinesel köleleştirme çemberi" nden kurtuluş imkânı da olabilir mi? Horvat'ın yukarıda da kısaca verdiğimiz geleceğe yönelik iki tavır arasında yani fetişist inkârcılık ile fetişist kıyametçilik arasında bulunduğu çözüm "bilinçli felaket tellallığı" dır (Horvat, 2021, s. 84). Aslında kitabın ikinci ana bölümü bunu işlemektedir. Geleceğin şimdiki zamanda gösterdiği tehlikenin farkında olursa da aynı zamanda bunun

zorunlu bir “son” olmadığına da altı çizilir. Böylelikle Horvat şunu söyler: “Gelecek şimdiye etki eder” (2021, s. 85). Fakat geleceğin şimdiye olan etkisi geçmişin şimdiye olan etkisi gibi doğrudan değildir. Bu açıdan Horvat’ın metni başka bir gelecek tahayyülünün, geleceği bu kadar merkeze alan şimdiki zamanın gelecek fikrinin yeniden düşünülmesi gerektiğini önerir. Bunun Foucault’nun şimdinin ontolojisi tavrıyla uyumlu olduğu, sadece artık geçmişin değil geleceğin de bu perspektifle okunması gerektiği söylenebilir. Gelecek tahayyüllerimizi sarıp sarmalayan “kıyamet” imgesinin de yeniden düşünülmesi bu açıdan merkezidir.

Peki ne yapmalı? Teknolojinin mevcut işgalinden sıyrılıp geleceğin tarihini yeniden yazmak için ne yapmalı? Horvat’ın kitabının alt başlığının “Küresel özgürleşme hareketi neden uygarlığımızın son şansı?” şeklinde olduğuna en başta değinmiştim. Metnin özellikle ikinci ana bölümünde bunun incelikle işlendiğini de söylemiştim. Horvat sadece sorunları saptamakla kalmayıp bunların çözümü noktasında sadece öneriler sunmuyor, daha ziyade ve en başta mevcut toplumsal hareketleri ve başka yaşam imkânlarını incelemeye girişiyor. *Gelecekten Gelen Şiir*’in belki de en verimli yanlarından biri günümüzde hafızalara kazınan toplumsal örnekleri, yarattıkları gelecek tahayyülü açısından düşünmemizi sağlamasıdır. Kitabın geleceğe yönelik bu yaklaşımının aslında şimdiye yönelik bir istem barındırdığını görmek mümkün. Bu yüzden de gelecekte gelen şiir, şimdiye ve şimdiye yönelik tavrı değiştirmeyi hedefler. Horvat bu açıdan şöyle söyler:

Kıyamet halihazırda vuku bulmaktaysa (küresel ölçekli bir facianın mevcut bilimize dayanarak hakikaten kaçınılmaz olması anlamıyla), uygarlığın çöküşüyle kalkan toz duman yatışınca, bu kıyamet-sonrası enkazla daha iyi bir gelecek yaratma fırsatı vardır. Bildiğimiz dünyanın sonundaysak eğer, yeni bir tane yaratmanın tam zamanı demektir (2021, s.86).

Kıyamet imgesiyle kaplanmış gelecek tahayyülümüz bir umut ilkesi çerçevesinde farklı bir geleceği düşünmemize vesile olabilir. Burada umut iyimserlik değildir, aksine Terry Eagleton’ın ifadesiyle “iyimser olmayan umut”tur (Horvat, 2021, s. 132). Bütün karanlık gelecek anlatılarının karşısında onları hazırlayan koşullarla birlikte düşünmeyi öneren iyimser olmayan umut, bu bakımdan durumun ciddiyetini ve aciliyetini görmeyen –daima da bireysel kurtuluş anlatılarıyla son bulan– iyimserliklerden ayrılır. Bu yüzden Horvat açısından iyimser olmayan umut, (iyimserliğin yol açtığı) fetişist inkârcılık ile (karamsarlığın yol açtığı) fetişist kıyametçilik arasındaki kararsızlıklar için çözüm önerir. Böylece geçmişe yönelik melankoli de farklı bir açıdan ele alınmış olur. Traverso’yu takip eden Horvat, bunu şöyle açıklar:

“Melankoliyi olumsuz anlamda yaşla geride bırakılamayan bir geçmişe nostaljiyle bakmak olarak anlamak yerine”, geçmişi “tamir edip özgürleştirici potansiyel taşıyan bir olgu olarak görmenin zamanı gelmiştir” (2021, s. 129). Bununla birlikte şimdiden geçmişe yönelik bakışımız da melankolinin akla gelen ilk anlamının tuzağına düşmemiş olur.

Teknolojinin mevcut kullanımlarının yarattığı tahribatta sadece geçmiş tahrip edilmez, aynı zamanda gelecek tahayyüllerimiz de metaforlar aracılığıyla dönüştürülür. Bridle’in bulut örneğine Horvat’ın çemberi eklediğinden bahsetmiştik. Fakat Horvat’ın anlatısı eleştirilerden hareketle bir küresel özgürleşme hareketini de düşünür: “Hakkıyla küresel olan ilk topluluğu yaratmamız lazım” der (2021, s. 170). Bu yeni küresel mücadele öyle bir zaman ve tarih anlayışında örgütlenmeli ki, bu örgütlenme zamanın kapitalist kullanımlarından, bireylere sürekli kendi haz ve çıkarlarını düşündüren zaman biçiminden uzak bir zaman anlayışında gerçeğe bürünmeli. Horvat bunu yapmak için Meksika’daki Zapatistaların zaman anlayışını takip eder. Kapitalist zamansallığa karşı Subcomandante Galeano’nun “kum saati” benzetmesi öne çıkar (Horvat, 2021, s. 181). Kum saati, gelecek zaman kadar akan zamanı gösterir. Kapitalist zaman ise “her bir kum taneciğinin ‘geçmiş’ dediğimiz şeyde birikmiş diğer anlara katılmak üzere kum saatinin dar boğazından geçtiği kısa âna dikkatimizi vermemizi talep ediyor” (Horvat, 2021, s. 182). Zapatistaların zamanı ise şimdi-merkezciliğin tuzağına düşmeden, geçmişi de biriktirir. Bu bakımdan *kairos* anlayışı olarak da adlandırılabilir (Horvat, 2021, s. 183). Bu anlayışa göre dünyanın neresinde gerçekleşirse gerçekleşsin, özgürleşme mücadeleleri birikerek, birbirini anımsayarak bir özgürleşme geleneği oluşturur. Horvat bu modelle birlikte Vis adasının tarihindeki mücadeleleri Zapatista hareketiyle, Nazilerin işgalini de turistlerin işgaliyle birlikte düşünür. Biri diğerinden bağımsız sayılmaz artık.

Horvat, *Gelecekte Gelen Şiir*’de ortaya koyduğu perspektifle sadece çağımıza yönelik eleştireliliğini korumaz, aynı zamanda alternatif arayışlarını, küresel mücadele yoklamasını yapar. Özellikle teknoloji sorununun etrafında dolaşan bir zaman veya tarih sorusu, bize Horvat’ın çabasının teorik arka planını sunabilir. Böyle bir okumayla geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki ilişki sadece birbirini takip eden anların ilişkisi olmaktan çıkıp birbirini kuran, birbirine etki eden zaman dilimlerini, Zapatistaların değişimiyle, kum saatlerini oluşturur. Bu yüzden Benjamin’in verdiği anlamda geçmişi kurmak “tehlike ânında birden parlayıveren anı” ele geçirmektir. Fakat bu kuruluş işlemi artık gelecek tahayyülümüze yönelik de gerçekleştirilmelidir. Bu bakımdan Foucault’nun “şimdinin ontolojisi” veya “kendimizin

tarihsel ontolojisi” dediği şey, artık geleceği düşünmelidir. Gelecek ancak şimdiki zamanın yarattığı ve daha da yaratması muhtemel tehlikelerle anlaşılabilir.

Sonuç

Şimdinin geçmiş ve gelecekle olan ilişkisi ile teknoloji sorununun birlikteliği kendisini her an dayatmaya devam ediyor. Bu açıdan sadece gündelik hayatımızı şekillendirmiyor, aynı zamanda yaşama ilişkin felsefi soruları geliştirmemize de vesile oluyor. Bu bakımdan Horvat’ın *Gelecekten Gelen Şiiir*’i gündelik hayattaki gelişmeler ile bunların açtığı felsefi sorunları bir arada düşünmeyi deniyor. Kitap her ne kadar uzun ve kapsamlı görünmese de bıraktığı sorular sadece işin ehli olan insanları değil, bizzat yeryüzünün canlıları olarak bizleri ilgilendiriyor. Metnin ana fikrini takip ederek biz de yirminci yüzyılın üç önemli düşünürü Benjamin, Adorno ve Foucault’yu tarih meselesi etrafında birlikte okuyarak Horvat’ın metninin varsayımlarının felsefi arka planını açmayı denedik. Bunu yaparken Horvat’ın metniyle paralellikleri bulunan O’Shea ve Bridle’in katkılarını bu okumaya dahil ettik. Artık bu inceleme bir soruyla bitirilebilir: Horvat’ın tüm olumsuzluk gelişmelere karşı zaman fikrini bile yeniden örgütleyecek olan ortak küresel bir mücadele öngörmesindeki bu “ortaklık” neye dayanır / dayanmalıdır?

ORCID ID**M. Taha TUNÇ**

ORCID ID: 0000-0002-1803-0107

Declaration of Conflicting Interests

The author declared that there were no conflicts of interest with respect to the authorship or the publication of this article.

Çıkar Çatışması Beyanı

Yazar bu makalenin yazarlık veya yayımlanmasına ilişkin olarak hiçbir çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

KAYNAKÇA

- Adorno, T. W. (2020). *Yeni Sağ Radikalizmin Veçheleri ve Geçmişin İşlenmesi Ne Demektir?* (Ş. Öztürk, T. Onur, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Benjamin, W. (2006). Tarih Kavramı Üzerine. N. Gürbilek (Ed.). *Son Bakışta Aşk* içinde (ss. 39-49). (N. Gürbilek, S. Yücesoy, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Bridle, J. (2020). *Yeni Karanlık Çağ. Teknoloji ve Geleceğin Sonu*. (K. Güleç, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Foucault, M. (2014). "Aydınlanma Nedir?" F. Keskin (Ed.). *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar-2* içinde (ss. 162-172). (O. Akınhay, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2020). *Eleştiri Nedir?* (M. Erşen, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Horvat, S. (2021). *Gelecekte Gelen Şiir. Küresel özgürleşme hareketi neden uygarlığımızın son şansı?*. (M. T. Tunç, Çev.). İstanbul: Kolektif Kitap.
- Marx, K. (2016). *Louis Bonaparte'in 18 Brumaire'i, Fransız Üçlemesi* içinde (ss. 140-251), (E. Özalp, Çev.). İstanbul: Yordam Kitap.
- O'Shea, L. (2021). *Geleceğin Tarihleri. Ada Lovelace, Tom Paine ve Paris Komünü Bize Dijital Teknoloji Hakkında Ne Öğretebilir?* (A. Ay, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Traverso, E. (2018). *Solun Melankolisi. Marksizm, Tarih ve Bellek*. (E. Ersavcı, Çev.). İstanbul: İletişim Yayıncılık.

Sıhhatli Bir Erkek Evlat: *Notre-Dame'ın Kamburu*

Fatma Berna YILDIRIM¹



¹ Assoc. Prof. Dr., Sakarya University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, (ORCID ID: 0000-0002-3677-2593)

Özet

Victor Hugo *Notre-Dame'ın Kamburu*'nda ve romanın nihai edisyonu için yazdığı notta, birbiriyle ilintili kitap ve okur tasnifleri sunar. Buna göre, kitaplar cinsiyetlidir: Erkek doğanlar sağlıklıdır, tamdır, iyidir, kalıcıdır. *Notre-Dame'ın Kamburu*'nun okurları da cinsiyete göre tasnif edilir: Bir yanda sadece olay örgüsüyle ilgilenen kadın okurlar vardır; diğer yanda da romanın "altında" yatan estetik ve felsefi düşünceyi, tarih sistemini arayan "başka" okurlar. Bu çalışmada Hugo'nun okur tasnifinde kriter olan "tarih sistemi" incelenmekte, bu sistemin dönemin popüler tarih kurgusuyla bağlantısı gösterilmektedir. Hugo'nun kanaatinin tersine, *Notre-Dame'ın Kamburu*'nun erdeminin, romanın "altında yatan" düşüncelerde değil, kadınların payı addedilen olay örgüsünde bulunduğu savunulmaktadır. Hugo'nun cinsiyet temelli okur-kitap tasnifinin de, o dönemde romanın dış bir tür sayılması karşısında verilen bir tepki olduğu iddia edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Victor Hugo, *Notre-Dame'ın Kamburu*, kitabın cinsiyeti, okurun cinsiyeti, tarih sistemi.

A Healthy Male Child: *The Hunchback of Notre-Dame*

Abstract

In his novel of *The Hunchback of Notre-Dame* and his note for the final edition of the novel, Victor Hugo offers interrelated classifications for the books and readers. According to this, books have sexes: male ones are healthy, complete, good and enduring. The readers of *The Hunchback of Notre-Dame* are also classified by sex: on the one hand there are female readers who are interested only in the plot, on the other hand there are "other" readers who seek for the aesthetic and philosophical thinking and the historical system "beneath" the novel. This article examines the "historical system" which is the criterion in Hugo's classification of readers, and points out the connection of this system with the popular conception of history of that era. And contrary to Hugo's opinion, it argues that the merit of *The Hunchback of Notre-Dame* lies not in the thoughts "beneath" the novel but in the plot which is attached to the women readers. Finally, the article suggests that Hugo's sex-based book and reader classifications are the reaction to a certain consideration of his era which regards the novel as a female genre.

Keywords: Victor Hugo, *The Hunchback of Notre-Dame*, gender of the book, gender of the reader, historical system.

Corresponding Author / Sorumlu Yazar

Fatma Berna YILDIRIM

Assoc. Prof. Dr., Sakarya University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy,

E-mail / E-posta

f.bernayildirim@gmail.com

Manuscript Received / Gönderim Tarihi

January 18, 2022 / 18.01.2022

Revised Manuscript Accepted / Kabul Tarihi

February 23, 2022 / 23.02.2022

To Cite This Article / Kaynak Göster

Yıldırım, F.B. (2022) Sihhatli Bir Erkek Evlat:

Notre-Dame'in Kamburu, *ViraVerita E-Journal: Interdisciplinary Encounters*, Vol. 15, 252-271.

Sihhatli Bir Erkek Evlat: *Notre-Dame'in Kamburu*

Giriş: Bir "Bitme" Paradoksu

Kitaplar biter, yayımlanır; okur için ne kadar yalın bir hakikat. Bir de yazara sormalı. Bilge Karasu'nun *Göçmüş Kediler Bahçesi*'nin son masasında şöyle cümleler kol gezer: "Şimdi bu kitabın bitmesi gerek." "Bu masalı yazabilirim artık, kitap bitebilir." "Ama kitapların da belli bir yerde bitmesi gerekir" (Karasu, 2010, s. 212, 212, 215) ve nihayet, gerilimin tepe noktası: "Kitapların bir yerde bitmesi gerekir. Yazar için böyle bu. 'İçinden gelerek' yazsa da yazmasa da. (Elbette, bu 'içinden gelen', yazarına göre değişir. Kiminin 'anlatacağı', kiminin 'dile getireceği', kiminin 'öğreteceği', kiminse 'kuracağı' vardır. Kimlerin daha nesi vardır, kim bilir?)" (Karasu, 2010, s. 216).

Bu "kitabın bitmesi" meselesi, *Notre-Dame'in Kamburu*'nun bu yazıda tartışmanın merkezine yerleşecek bölümünün –"Bu onu öldürecek" in (V. kitap, II. başlık)– kapısına getirir okuru ve orada durdurur. İçeri girebilmek için önce bu "bitmişlik" durumunun tartılması gerekiyordu. Zaten Victor Hugo'nun, romanın kendisi kadar ilginç "Nihai edisyona eklenen not (1832)" başlıklı uyarı yazısı, tam da ilgili bölümün dahil olduğu üç başlıktan söz etmekte, kitabın tamlığı, tamamlanmışlığı meselesini kurcalamakta, önceki "eksik" edisyonun hesabını vermektedir. Olay şudur: 1832 edisyonu, 1831 tarihli ilk edisyonda "bulunmayan" üç bölüm içermektedir. Bu bölümler "yeni" değildir, ekleme, genişletme değildir, zaten "bitmiş" kitabın parçasıdır. Peki niye ilk edisyonda yer almazlar? Cevap basit, olağan, gayet insani: Yazar bu bölümleri içeren dosyayı kaybetmiştir. Neyse ki ertesi yıl kayıp dosya bulunmuş, "eksik" bölümler zaten ait oldukları yere yerleşmiş, kitap "tamamlanmıştır". Hugo elbette önceki edisyonun bu "eksikli" durumundan hoşnut değildir. Kayıp kısmı yeniden yazmamasını da "tembellik" diye niteler. Ne ki kendince bir mazereti vardır. Der ki:

Yazar bu üç bölümün boyut itibarıyla belli bir önem taşıyan yalnız ikisinin, *romanın ve olayların özünü hiç etkilemeyen* sanat ve tarih bölümleri olduğunu ve okurun bunların kaybolmasının farkına bile varmayacağını, bu eksikliğin sırrına sadece yazar olarak kendisinin vâkıf olacağını düşündü (...) Kuşkusuz bu yeni bulunan bölümler, *Notre-Dame'in Kamburu*'nda *sadece yaşanan dramı, sadece romanı arayan –aslında gayet akıllı–* okurların gözünde pek değer taşımayacaktır. Fakat belki bu kitapta gizlenmiş estetik ve felsefe düşüncesini incelemeyi de yararsız bulmayan; *Notre-Dame'in Kamburu*'nu okurken *romanın altında* başka şeyler de keşfetmekten ve bu haliyle şairin yaratısı üzerinden –kullandığım biraz iddialı deyimler bağışlansın– tarihçinin sistemini ve sanatçının

amacını da izlemekten hoşlanan başka okurlar da vardır.” (Hugo, 2018, s. 12, vurgulama eklenmiştir)

Alıntıda vurgulanan ifadeler (“romanın ve olayların özü”, “sadece dram, sadece roman”, “romanın altı”) Hugo'nun ‘roman’ ile olay örgüsünü eşitlediğini göstermekte. Dahası, romanın “özü”nün *dışında* ve de romanın “*altında*” var olan ama yine de başka bir yerde değil *o romanda* yer alan bir şeylerin bulunduğu, bulunabileceği iddiasını –paradoksunu– ortaya atmakta. Nitekim okur tasnifi de buna uygun: Bir öbekte “sadece romanı” arayan okurlar var, diğerinde ise dram yazarının değil de “şair”in yaratısı üzerinden “tarihçinin sistemi”nin ve “sanatçının amacı”nın peşine düşmesi muhtemel “başka okurlar”. Hugo, dramın peşindekileri avutmayı unutmaya da (“aslında gayet akıllı” okurlardır onlar), gönlü “romanın altındakileri” keşfedecek ikinci tür okurdadır belli ki.

Hugo'nun bu okur ve roman tasavvuruna bakılırsa, romanı ve roman olmayanı birlikte içeren bir roman tasarlamak gerekmektedir. Bir bakıma, kendisi açısından faydalı bir çelişki yaratır Hugo: “Bitmiş” ile “bitmemiş” arasındaki keskin sınır, “x veya y” koşulu ortadan kalkmıştır, *Notre-Dame'ın Kamburu*'nun ilk edisyonu, bitmiş ile bitmemiş arasında salınmaktadır. Acaba, Karasu'nu yukarıdaki alıntıda saydığı yazarlık yollarıyla mı ilgisi vardır bunun? Yukarıdaki alıntıda, çeşitli yazarlık yollarını –anlatmak, dile getirmek, öğretmek, kurmak– saydıktan sonra ekliyordu Karasu: “Kimlerin daha nesi vardır, kim bilir?” Hugo'nun roman yazarının yanına eklediği şair, tarihçi ve sanatçı, bu yaratıcı çokluğu veya karmaşası, Karasu'nun sorusundaki “kimlerin”in ‘kitap başına bir kişi’den fazlasına da işaret edebileceğini, bu yaratıcı çokluğunun “roman olmayanı içeren bir roman” yazabileceğini, zaten “sadece roman”ın bir tür alt çıta olduğunu, tüm bunların da “daha nesi vardır, kim bilir?” sorusuna bir cevap olabileceğini söyler gibidir – yazının sonunda geri dönülecek bir meseledir bu.

Romanın Cinsiyeti

Notre-Dame'ın Kamburu'nun kaderinde, hatta daha doğumun ilk yıllarında, tam da Hugo'nun işaret ettiği roman-roman olmayan çatallanmasına oturan bir olay vuku bulur: 1833 tarihli iki İngilizce çevirisi *Notre-Dame de Paris*'ye iki yeni ad verir: *The Hunchback of Notre-Dame* ve *Notre-Dame: A Tale of the “Ancien Régime”* (Hugo, 1833a; 1833b). İkinci ad bir daha tekrarlanmaz ama ilki sonraki çevirilerde defalarca kullanılır, romanın popüler alımlanışına damgasını vurur. Nitekim Türkçedeki yerleşik isim *Notre-Dame'ın Kamburu*'dur. Bu yazıda

kullanılacak mükemmel İsmet Birkan çevirisi de bu yolu tutmuştur (Hugo, 2018). Çok önemli bir değişimdir bu: Vurgu katedralden kambura kaymıştır. Başka deyişle, olay örgüsünün, Hugo'nun deyişle "sadece roman"ın öğelerinden biri, Kambur, "romanın altı"na, "roman olmayan"a galebe çalmıştır. Yazarın kitabına ad verirkenki niyeti açıktır, merkezde –tüm tarihsel, sanatsal yüküyle birlikte– *katedral* vardır; ama elimizdeki kitabın adı, Hugo'nun "dramı arayanlar" dediği okurların bakış açısını taşımaktadır. Şairin yaratisinin, tarihinin sisteminin, sanatçının amacının yerine, "sadece roman" yeğlenmiştir.

Dahası da vardır. Hugo'nun roman-roman olmayan bölüntüsü hayret verici netlikte bir okur cinsiyeti ayrımı getirir. Olay örgüsüyle uğraşan yazarın değil de şair-tarihçi-sanatçının yaratisi olan ve haliyle "roman olmayan" ilgili kısma, "Bu onu öldürecek" bölümüne şu hitapla başlar Hugo: "Kadın okurlarımız, burada bir an durup başdiyakozun şu muammalı sözlerinin altında yatan fikrin ne olduğunu araştırmamızı herhalde hoşgörecektir" (Hugo, 2018, s. 236).

Olay örgüsünün kesilip mimari ile matbaa arasındaki rekabetin tartışılacağı böyle bildirilir: Kadın okurlardan müsaade istenerek. Demek ki, sadece dramı arayan –"aslında gayet akıllı"– okurlar, kadın okurlardır. "Estetik ve felsefe"ye açık, "şair-tarihçi-sanatçı"nın romanın altına gizlediği "roman olmayan"a ulaşabilenler de, bu durumda, erkek okurlar olsa gerektir. Okurun cinsiyete göre tasnifi böyledir. Hem, Hugo'ya göre, sadece okur değil romanın kendisi de "cinsiyetli"dir. "Nihai edisyona eklenen not"a dönelim; Hugo, bitmiş bir kitabı, sonradan bir şeyler ekleyerek kurtarmanın imkânsız olduğunu savlamakta ve muhayyel bir yazara şu öğüdü vermektedir:

Bu türden eserler üzerinde aşu veya lehim pek iyi tutmaz (...) İş tamamlanınca artık gözden geçirmeyin, rötuş yapmayın. Kitap bir kez yayımlandı mı, *eserin cinsiyeti –erkek veya değil–* bir kez tanınıp ilan edildi mi, çocuk ilk çılgınlığını bastı mı, artık doğmuş demektir, orada karşınızdadır, şöyle veya böyle yapılmıştır; ama artık ana babasının bile bu konuda ellerinden bir şey gelmez; o artık havaya ve güneşe aittir, bırakın olduğu gibi yaşasın ya da ölsün. Kitabınız tatmin edici olmamış mı? Ne yapalım, olur böyle şeyler. Vaadini tutamamış bir kitaba yeni bölüm eklemeyin. Yarım mı kaldı? Doğururken tamamlamanız gerekirdi. Ağacınız eğri büğrü mü? Artık onu düzeltemezsiniz. Romanınız veremli mi? Yaşama şansı yok mu? Bu yolla kesilen soluğunu geri veremezsiniz. Dramınız topal mı doğdu? Beni dinleyin, tahta bacak takmayın (Hugo, 2018, s. 11-2, vurgulama eklenmiştir).

Yukarıdaki eğretilmeleri açık ve örtük karşıtlıklar halinde listeleyelim ki iç içe geçmiş iki şey netleşsin:

Erkek / Erkek olmayan
Tatmin edici / Tatmin edici olmayan
Vaadini tutan / Vaadini tutamayan
Tam / Yarım
Düzgün / Eğri büğrü
Sağlıklı / Veremli
Topal olmayan / Topal

Erkek ile erkek olmayan (Hugo'nun yukarıdaki sözcükleriyle "erkek veya değil"), iki ayrı yoksunluk kategorisine bölünür: İlki, "aş" ve "lehim" eğretilmelerinin de ima ettiği standart fallik yoksunluk (Freud, 2016, s. 64-5) ve buna Hugo'nun yüklediği anlamlar: yarım, tatmin edici olmayan, vaadini tutamayan. Hugo, bu yoksunluğu hızla ontolojik yoksunlukla eşitler: eğri büğrü, veremli, topal. Bu iki kategorinin kaynaşması, romanın cinsiyetini kesinkes belirlediği gibi, edebiyat âlemine "erkek olmayan sağlıklı çocuk" ihtimali de bırakmaz; "sağlıklı olsun da..." temennisinin bile yer alamayacağı bir roman dünyası tarif eder. Zira roman "erkek olmayan" olarak doğduysa, yarım vs. olmakla kalmaz, sağlıklı da olamaz, ölüm onun kapısında bekler: "bırakın olduğu gibi yaşasın ya da ölsün," der Hugo. Kısacası, bu eğretilmeli karşıtlıklarla, sağ kalanların "erkek romanlar" olduğu bir roman âlemi kurulur¹.

"Bitmiş kitap" tartışması da tabii bu karşıtlıklar zeminine oturur. Hugo, ilk edisyonun eksik bölümlerini, bir tür protez olarak sonradan geliştirmedeğini kesinler. Bir anlamda, zaten orada olup da "görünmeyen" kısımlar addedilmesini talep eder. Kaldı ki "yarım" bir kitap için sonradan ne yapılsa boş, der Hugo: Yapısal bir eksikliği protezle gideremezsiniz. Böylece yukarıdaki paradoks önemsizleşir: İlk edisyonun bitmiş ile bitmemişlik arasında salınması, asıl belirleyici kriter olan "erkek veya değil" in gerisinde silinip gitmiştir.

Birkaç cümlesiyle cinsiyete dayalı okur ve roman hiyerarşileri kuran Hugo'nun bu arada yazar için de "ana baba" eğretilmesini kullandığı dikkatlerden kaçmamalı. Bu, eğretilmenin gereği olduğu kadar (bir çocuk için dişil ile erilin işbirliği zorunludur ne de olsa), on sekiz ve on dokuzuncu yüzyılların koşullarına da işaret eder. Kadınların artık salt okur olarak değil, giderek eril müstearların veya eşlerinin isimlerinin ardından çıkarak kendi isim ve cisimleriyle yazarlık, çevirmenlik gibi sıfatlarla felsefi ve edebi âlemde ortaya çıkmış buldukları bir çağdır bu (Imgrund, 2012, s. 6-7). "Kadın" kategorisi artık yadsıma işlevinden ziyade –Hugo'nun okur ve kitap tasnifinde olduğu gibi– hiyerarşi kurma işlevine hizmet eder; her hiyerarşi ihdasında olduğu gibi, yanı sıra hiyerarşide aşağılara düşme endişesini de beraberinde getirerek...

Hugo'da açığa çıkan bu tür bir endişeyi tartışmayı yazının sonuna erteleyerek şimdilik şu kadarını belirtelim: Hugo, kaba saba bir kadın yazar/erkek yazar hiyerarşisine gönül indirmektense, cinsiyetliliği romana ve okurlarına yüklemeyi, cinsiyete dayalı hiyerarşiyi yazar değil kitap ve okurları üzerinden kurmayı yeğlemiştir. Ayrıca, "Nihai edisyona eklenen not"ta kendi kitabının "erkek" doğduğunu cümle âleme ilan etmek yerine, mütevazı bir tutumla, bu kararı okura bırakır ve kayıp bölümlerin eklenmesiyle romanının "iyi veya kötü, kalıcı veya dayanıksız ama tam yazarın istediği gibi..." yayımlandığını söyler (Hugo, 2018, s. 12). Yukarıda sıralanan karşıtlıkların açık açık söylemediği nihai karşıtlıklardır bunlar: iyi ile kötü ve kalıcı ile dayanıksız. Yeni basımların hızla yapılmış olması (ilk "eksik" edisyonun, bir yıl içerisinde, birden fazla basımı yapılmıştır), Hugo'ya romanının gayet kalıcı olacağını fısıldamış mıdır bilinmez ama dayanıksız –veremli, sakat, sağlıksız– romanı "kötü" hanesine, hayatta kalanı, sağlıklıyı da iyi hanesine yerleştirme stratejisi, temel karşıtlığa, erkek olan ile olmayan karşıtlığına iyi roman/kötü roman anlamını da ekleyiverir.

Şimdi asal soruna dönelim: Aşılı olmayan, lehim olmayan, tahta bacak olmayan ve de bir şekilde kadın okurların ilgi alanına girmeyen söz konusu bölümde, mimari ile matbaa arasında nasıl bir gerilim tarif edilir? Okurları arasında cinsiyete dayalı bir işbölümü yapan Hugo'nun, kadınlardan müsaade isteyerek "eril"liğini ya da en azından dişil olmadığını kesinlediği bu gerilimin hem kendi başına hem de bu roman açısından anlamı nedir?

İlerlemenin Şantiyesi: Babil Kulesi

Hugo'nun eğretilmelerle inşa ettiği tezi şudur: Matbaanın gelişimine değin, "insanlığın büyük kitabı", "insan türünün büyük yazısı" mimarlıktı; düşünce "ancak bu şekilde özgürdü"; tüm sanatlar mimarlığa "itaat ediyor", "kim şair doğarsa mimar oluyordu" (Hugo, 2018, s. 237, s. 239, s. 242, s. 243, s. 242). Ne ki "On beşinci yüzyılda her şey değişir. (...) Mimarlık tahtından indirilir. Orpheus'un taş harflerinin yerini Gutenberg'in kurşun harfleri alacaktır. *Kitap yapıyı öldürecektir.*" (Hugo, 2018, s. 245, vurgulama metne aittir) "İnsanlığın büyük şiiri, büyük yapısı, büyük eseri artık inşa edilmeyecek, basılacaktır." (Hugo, 2018, s. 251)

Elbette mimarlığın ölümü elim bir hadisedir. Ama böyledir diye, "kâğıttan kitap" "taştan kitabı" öldürdü diye tersinmez zamanı lanetlemek gerekmez, zira "matbaanın diktiği yapının büyüklüğünü de inkâr etmemek lazımdır" (Hugo, 2018, s. 251, s. 252). Bu büyüklük, "üzerinde insanlığın ara vermeden çalıştığı ve heybetli başı, geleceğin derin sislerinde kaybolan

devasa bir inşaat gibi” görünür bize (Hugo, 2018, s. 252). “İnsan türünün ikinci Babil Kulesi”dir bu (Hugo, 2018, s. 253).

Yukarıdaki alıntılı özetten izlendiği üzere, çarpıcı bir eğretileme değiş tokuşu yapar Hugo: *Kitap olarak mimarlığa karşı, inşaat olarak matbuat*. Hem de bitmemiş inşaat, yani “şantiye” anlamıyla inşaat: Bitmemeye yazgılı Babil Kulesi. Bitmiş bir kitap olarak mimarlıktan artık insanlığın kaydını tutması da “baskın sanat” olması da beklenemez, olsa olsa “eskaza yeniden ayağa kalk”ması umulabilir, o da edebiyatın yasasına tabi olması kaydıyla (Hugo, 2018, s. 251).

Bu eğretilmeli akışın neler barındırdığına yakından bakalım: Öncelikle, “kitap olarak mimarlık” tarifi söz konusu olduğunda, gerçeklik sınırına değin zorlanmış bir eğretileme kullanımı vardır karşımızda: Dikilitaşlar harf; dolmenler, galgallar sözcük; tümülüsler özel ad; Karnak'taki devasa taş yığını cümle; Süleyman'ın tapınağı kitaptır, hatta Kutsal Kitap'ın ta kendisidir (Hugo, 2018, s. 237-8). Hugo “çıplak ve uçucu söz”ü kayda geçiren yazı, “inşa edilmiş söz” (Hugo, 2018, s. 237, s. 245) olarak mimarlık eğretilemesinde o denli ısrarcıdır ki, arada bir hem mimarlık hem de matbaa için “ifade tarzı” deyişini kullanmasa, sahici bir yazı tasarladığı sanılacaktır, özellikle de mimari birimleri hiyeroglif ve/veya ideogram olarak sunduğu satırlarda (Hugo, 2018, s. 237, s. 241). Ne ki aslında tüm bu eğretilmeler daha geniş bir çerçeveye yerleşmiştir, orada işlevseldir. Asıl matris, Hugo'nun birbiriyle çatışan iki tarih tasarımıyla, romantik ve ilerlemeci tasarımlarla kurduğu bütüncül bir tarihtir ve bu tarihin, alıntılarda da görüldüğü üzere, etkin bir öznesi vardır: insanlık. Mimarlığın ve matbaanın imkânlarını kullananlar, bu birleşik öznenin yaratısı olan insanlık tarihinin, deyim yerindeyse taşeronlarıdır ve “insanlık namına” taşa yazmakta veya Babil Kulesini inşa etmektedirler.

İnsanlık özneli çoğu tarih tasarımı gibi, evreleri olan bir tarihtir Hugo'nunki de: “Her uygarlık, teokrasiyle başlayıp demokrasiyle sona erer” (Hugo, 2018, s. 239). Dolayısıyla dini kastın yerine “halk” geçer ve bu da taşa nakşolur:

Eski Şark'ta, Hindu mimarisinin ardından (...) Fenike mimarisi; Antikçağ'da Mısır mimarisinden sonra, Yunan mimarisi (...) Yeniçağ'da da Romen mimariden sonra gotik mimari gelmiştir. Bu üç seriyi ikiye ayıracak olursak, üç büyük kardeş olan Hint, Mısır ve Romen mimarlıklarının üçünde de aynı simgeyi buluruz: teokrasi, kast, birlik, dogma, mit, Tanrı; buna karşılık üç küçük kardeş olan Fenike, Yunan ve gotik mimarlıklarında ise doğalarına özgü çeşitlilik ne olursa olsun, yine aynı anlamı buluruz: özgürlük, halk, insan (Hugo, 2018, s. 243-4).

Üç serinin ilk öğelerinde her zaman ruhban kastı; teokrasiden demokrasiye doğru özgürleşme anlamına gelen ikinci öğelerde ise “halk çeşidi” sıfatıyla sırasıyla Fenike’de tüccar, Yunan’da cumhuriyetçi, gotikte de burjuva hissedilir (Hugo, 2018, s. 244). Elbette tarihsel doğruluk bakımından tartışılacak yanı yoktur bu iddianın; ilginç olan yanı bizzat kendisidir. Hint ile Fenike’nin, Mısır ile Yunan’ın ortak ve/veya ardıl uygarlıklar olmaması, Hint ile Fenike’yi birleştiren “Eski Şark” etiketinin bir tür deli gömleği gibi durması, dikkatini çekmez Hugo’nun; *varış yeri önemlidir*: Diğerlerinden farklı olarak sahiden de bir ortaklık ve ardışıklık gösteren Romen ve gotik mimarlık. Hugo için, dini vurgunun (Romen) yerine “halk”ın (gotik) geçişi, ruhbanın yerine burjuvanın egemenliğidir büyük hedef, romanın bütünü açısından o denli ciddi bir hedeftir ki bu, Hint, Fenike, Mısır ve Yunan’ın bambaşka tarihsel birimler olmasının bir önemi yoktur. Zira romanda olay örgüsü, on beşinci yüzyıl sonu Paris’ine yerleşir; Hugo’ya göre gotik mimarlıkla ifadesini bulan Ortaçağ dünyasının, son kez göz kırptığı kalbindeyizdir. “Eski gotik deha, Mainz’ın dev baskı makinesinin ardında batan” bir güneştir ve “bu batan güneşi biz, söken bir şafak sayıyoruz”dur (Hugo, 2018, s. 247). Sözün kısası romancı (ya da daha doğrusu, şair-tarihçi-sanatçı) olay örgüsünün niçin 1482’de başladığını, kendisini bu tarihin niçin ilgilendirdiğini, tam da mimari-matbaa gerilimini kurmaca tarihiyle anlattığı, ilk edisyonda “eksik” olan bu kısımda söylemektedir: *Notre-Dame’ın Kamburu*, Ortaçağın batan güneşine nazır yazılmıştır.

Bu ‘tarihsel’ bakışın, kurmaca olmak bakımından olay örgüsünden geri kalır yeri yoktur, hatta dünyevi olgulara sadakat bakımından olay örgüsünün “yazar”ı, “şair-tarihçi-sanatçı”dan çok daha iyi durumdadır. Karşımızdaki, romantik tarih kavrayışının bir çeşitlemesidir. Hugo’nun iddiasında, ilkin Napolili âlim Giambattista Vico’nun *Yeni Bilim*’inde beliren (nihai edisyon: *Principj di Scienza Nuova di Giambattista Vico d’Intorno alla Comune Natura delle Nazioni*, 1744), dilsel engelden ötürü Fransızca ve Almanca yazılan dünyalara gecikmeli ve biraz “hasarlı” ulaşan (Berlin, 2010, s. 81, s. 83) “uygarlıkların evrimi” fikri yankılanmaktadır. Buna göre her uygarlığın yazgısı, tanrılar, kahramanlar ve insanlar çağı döngüsünden geçmektir (Vico, 2007, ilkin s. 43 ve kitap boyunca). Kasıt, evrenin tanrılar, kahramanlar ve nihayet insani kavramlar aracılığıyla tasarlanması; tanrılar ve kahramanlarla kurulan hayal gücüne dayanan simgeciliğin, insanlar çağında yerini akla, refleksiyona dayanan kavramlara bırakmasıdır. Dolayısıyla ilk iki çağın bilgeliği, mantığı, metafiziği şiirseldir ve bu ilk iki çağ “çocukluk” diye nitelenir (Vico, 2007, s. 67, s. 107-8, s. 316, s. 463), yetişkinlik de haliyle insanlar çağının niteliğidir. Ne ki analogi ölümle sonlanmaz, zira Vico’nun görüşüne döngüsellik fikri hâkimdir

ve döngüsellik gereği, bir kültür “gerilediğinde” başa, barbarlığa, tanrılar çağına, çocukluğuna geri dönebilir (V. Kitap). Bu çağlar döngüsü, Vico'ya göre, uygarlıkların –mülkiyetten dine– tüm kurumsal yapılarında takip edilebilir ama buradaki Hugo tasarımı açısından en önemli iki öge siyaset ve dildir.

Vico'da tanrılar ve kahramanlar çağının siyasi rejimleri teokrasi ve aristokrasi, insanlar çağının ise “halk yönetimleri” ve monarşilerdir (Vico, 2007, s. 43). Hugo'nun kaba tasnifindeki “demokrasi”yi kısmen açıklayan bir şablondur bu, zira Hugo gotik dünyayı demokrasiyle nitelerken on ikinci yüzyıl ve devamında Avrupa coğrafyasında demokratik yönetimlerin olmadığını bilmez değildir elbette; onun demokrasiden kastı, tam da Vico'nun öngördüğü gibi bir “halk” olgusunun varlığıdır. Halk konusunda aralarındaki fark ise şudur: Vico'da vurgu, insanların kendilerini başka herkesle eşit saymaları üzerindedir, Hugo'da “hareket”tedir (Hugo, 2018, s. 240-1). Halk harekete geçer, etkin olur, zaten bu sayede halk olur. Halk, varlık gösteren “kalabalık”tır.

Dile gelince: Vico'daki üçlü, hiyeroglif dili, sembolik dil ve halk dilidir (Vico, 2007, ilkin s. 44, 60-1 ve tüm kitap boyunca). Çağların evrimine eşlik eden dilsel evrim, şiirsel çocukluğun hiyeroglif ve ideogramlarından geçerek fonetik yazıya ve uyuşimsal dile ulaşır. Doğal dil/uyuşimsal dil tartışmasının en ilginç örneği olan bu dil görüşü başlı başına önemlidir elbette ama Hugo'nun yukarıda anılan eğretilmelerinin gerçeklik sınırına gelip dayanmasının arka planını vermesi, buradaki tartışma açısından daha önemlidir. Başka deyişle, Hugo'nun mimari birimleri hiyeroglif ve/veya ideogram olarak sunması, dikilitaşları harf, dolmenleri, galgalları sözcük, tümülüsleri özel ad vs. addetmesi, öncelsiz bir orijinallik değil, on sekiz ve on dokuzuncu yüzyıllarda Fransızca ve Almanca düşünülen dünyaya Vico'dan yayılan bir ekzantriktir. Fransızcanın dünyasında Jean-Jacques Rousseau'nun *Dillerin Kökeni Üzerine Deneme'si*, Almanınkindinde de Johann Gottfried von Herder'in *Abhandlung über den Ursprung der Sprache'si* ve *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit'i* en bariz örnekler olmak üzere, kültürleri şiirsel ve eğretilmeli başlangıçlardan, hiyeroglif ve ideogramlardan ussallığa, düzenlamlılığa ve sesçil yazıya evrilten metinler daha on sekizinci yüzyılda Avrupa kültürüne yerleşecek ve dilsel evrilişe dair romantik tahayyülü belirleyecektir. Yalnız bir farkla: Vico'nun odağa yerleştirdiği tek tek uygarlıkların evrimi yerine artık vurgu insanlığın evrimine kaymış, on sekiz ve on dokuzuncu yüzyılların büyük öznesi insanlık başrolü üstlenmiştir. Vico'da da eksik değildir insanlık, hatta fantastik bir etimolojiyle *humanitas*, *humando'ya*, “ölü gömme”ye dayandırılır (Vico, 2007, s. 30) ve defin eylemi “insanlığın büyük

bir ilkesi” olarak takdim edilir (Vico, 2007, s. 134). Ne ki döngüye giren bütün insanlık değil, tek tek uygarlıklardır. Oysa söz gelimi Rousseau’da Vico çağlarına denk düşen vahşilik-barbarlık-uygarlık evreleri doğrudan insanlığın evreleridir ve bu şemaya uyan dilsel evrim artık insanlığın evrimidir. Keza Rousseau’nun bu çağlara denk düştüğünü varsaydığı hiyeroglif-ideogram-sesçil yazı üçlüsü (veya vahşilerin jest ve işaret dili, barbarların şiirsel, müzikal dili ve uygarlığın kalbe değil akla seslenen kavramsal dili) büsbütün değilse de kısmenⁱⁱ insanlığın gelişim tablosunu verir (Rousseau, 2009, V. Bölüm). Ancak, vurgulamak gerekir: Buradaki iddia, Vico esinli Rousseau düşüncesinin Hugo’nun yegâne veya başat dayanağı olduğu değildir. Yukarıda da değinildiği gibi Vico’nun döngücü görüşü, on sekiz ve on dokuzuncu yüzyılların ilerlemeci insanlık düşüncelerinin neredeyse tamamına şu veya bu şekilde, ama en çok da erken evreleri çocuklukla, şiirsellik-müzikallik ve hiyeroglif-ideogram ikilileriyle niteleme eğilimiyle sinerⁱⁱⁱ.

Bu nüfuzun Hugo’daki asil ilginç sonucu, bir tür tutarsızlıktır: Hugo aynı anda hem gotik mimarinin çöküşüne, matbaa karşısında baskın sanat olmaktan çıkışına yazıklanmakta hem de matbaanın Babil Kulesini, ilerlemenin ve insanlığın bu yeni “büyük” eserini selamlamakta, hatta ona katılmaktadır. Romantik Ortaçağcılık ile idealist ilerlemecilik kol koladır, yitip gidene özlem ile ilerlemenin “heybeti”ne inanç iç içedir. Başka deyişle, Babil Kulesinin gururlu işçilerinden biridir o, ama kulenin altında kalmış mimarlığın yıkıntılarına yerinirken de aynı derecede samimidir. Olay örgüsü ile romanı eşitleyen ve “romanın altı”na tarihçinin sistemini kurgu *dışı* öge olarak, tarihsel hakikatin açıklanması olarak yerleştirdiğini düşünen Hugo, asıl büyük, hatta *duygusal* kurgunun burada yattığını, “tarihçinin sistemi”nin dönemin popüler düşüncesine gömülü olduğunu, kurgusal romanın “gerçek” zemini saydığı “sistem”inin özlemler, coşkular, inançlardan öte bir dayanağı olmadığını fark etmez.

Peki ama niye fark etmez? Birkaç şey düşünülebilir. Birbiriyle bağlantılı olabilecek birkaç şey.

Uğuldayan Babil Kulesi: Kalabalıklar

Walter Benjamin “Charles Baudelaire: Kapitalizmin Yükseliş Çağında Bir Lirik Şair”de sanatçı ile kalabalıkların –on dokuzuncu yüzyıl için yeni bir olgu olan “kitle”nin– ilişkisi üzerinde durur. Hugo’ya dair saptamalarından biri bu ilişki açısından belirleyicidir. Benjamin, Hugo’da gördüğü, kapanmayan bir gediği tarif eder: Ona göre Hugo bir yandan bir tür doğa olgusu gibi yaklaştığı halkın bağrında şekillenen yaşama dair derin bir görü sahibidir, ama öte yandan da gününün yüzeysel görüşlerini, geleceğe duyduğu naif güveni açığa vurur. Ve bu ikisi arasında bir köprü

kurmayı hiç başaramaz, o derin görü gündelik yüzeyselliklere hiç nüfuz etmez; zira yapıtının iddiası, kapsamı ve yarattığı etki öylesine esaslıdır ki böyle bir köprüye gerek bile duymaz. Olup bitene, başarılı edebiyat ve siyaset kariyerinin ardından bakar; haliyle de o kariyerlerin somut dayanağı olan kalabalıklar ve o kalabalıkların Hugo'nun "müşterisi" olması belirler yapıtını (Benjamin, 1985, s. 65-6). Aynı tema "Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine"de daha açık ifadelerle karşımızdadır. Şöyle der Benjamin:

Kalabalık – hiçbir nesne on dokuzuncu yüzyıl yazarına daha büyük yetkiyle yanaşmamıştır. Okumayı öğrenen geniş tabakalarda, bu bir okur kitlesi olarak şekillenmeye başladı. Sonra müşteriye dönüştü; Ortaçağ'da nasıl mesenler resimlerde görünmek istedilerse, kalabalık da çağdaş romanda kendini bulmak istedi. Yüzyılın en başarılı yazarı, bir iç zorunluluktan ötürü bu talebi karşıladı. Kalabalık onun için, neredeyse antik anlamıyla müşteriler, izleyiciler kitlesi demektir. İlk kez Hugo kalabalığa kitap başlıklarında yer verdi: *Les Misérables* (*Sefiller*), *Les travailleurs de la mer* (*Deniz İşçileri*) (Benjamin, 2008, s. 125-6).

Notre-Dame'ın Kamburu'nun adında izleyici kitlesi yoktur ama olay örgüsünde baştan sona kalabalıklar vardır. 6 Ocak 1482 Krallar Günü ve Deliler Bayramıyla açılan anlatı, Adalet Sarayındaki temsilden Flamanların gelişine, Deliler Papasının seçilişinden Grève Meydanındaki şenlik ateşine, sayfalar, bölümler boyu dalgalanan kalabalıkları serimler. Bu kalabalıklar romanın sonuna değin, teşhir direği sahnesinden hırsızlar loncasının Notre-Dame baskınına, olay örgüsünde sadece görünür değil etkindir de. Romanda kamusal olayların tarifi, kamuoyunun belirleyiciliği, belki de başka hiçbir Hugo romanında olmadığı ölçüde zincirlenip gider. Bunun, ilk bakışta, yukarıdaki özetle açığa çıkan, dini kast karşısında varlığını ortaya koyup gotik üslubu belirlemiş, hareketliliğiyle nitelenen halkın ("tarihçinin sistemi"nin) olay örgüsündeki ("sadece roman"daki) karşılığı olduğu sanılabilir. Değildir. Hatta öyle asimetrik bir ilişkidir ki bu, Benjamin'in işaret ettiği gediğin mükemmel bir örneğidir, ama Hugo'nun yaptığı okur-metin çeşidi tasnifine ters içerikle: Hugo'nun daha değerli saydığı okurlara düşen, daha değerli addettiği pay, Benjamin'in "yüzeysel" dediği yöne; Hugo için "sadece roman" olan kısım ise Benjamin'deki ayrımın "derin görü" kısmına denk düşer.

Hatırlayalım: Hugo, sadece romanı değil tarihçinin sistemi ile sanatçının amacını da arayan "başka" okurları, "sadece roman"ın, olay örgüsünün peşine düşen –"aslında gayet akıllı– okurlardan üstün görür; ilk öbekteki ilk edisyonda kayıp mimari-matbaa bölümüne de ilgi duyacak "kadın-olmayan" okurlardır, ikincilerse bu bölüm için kendilerinden müsaade istenen kadın okurlar. Ne ki, Hugo'nun tarihçisinin mimari-matbaa tartışmasının dayandığı "sistem", gününün basmakalıp evreli ilerleme görüşlerinden ve romantik eğilimlerinden,

“yüzeysel” kanaatlerden ötesini söylemediği gibi, bunların duygusal çelişkilerinden de yakasını kurtaramaz. Oysa “sadece roman” kısmı hiç de böyle değildir: Benjamin’in işaret ettiği, halkın biçimlenişine dair “derin görü” olay örgüsünde mükemmelen karşımızdadır. Buna “doğru görü” demek de mümkündür ama “doğru” sıfatını kullanmak, buradaki tartışmayı, romanda on beşinci yüzyıl sonu Paris halkının “doğru” betimlenip betimlenmediği sorusuna vardır; bir edebiyat metnini tartışmak için yakışıksız bir soru olur bu. Yine de büyük tarihsel olaylara değil gerçek yaşama yönelen çağdaş kültür tarihçiliği, mihenk taşı, sınama aracı değil, Hugo’nun kavrayışını daha iyi anlama aracı addedildiğinde mükemmel bir referans alanıdır^{iv}.

Mesela Richard Sennett, farklı dönemlerin önemli kentlerindeki kamusal yaşamın tablosunu ihtiyatla çizen yapıtı *Ten ve Taş*’ta Paris’e üç bölüm ayırır; bunların ikisi, Hugo’nun on beşinci yüzyıl Paris’ini hazırlayan Ortaçağ kent oluşumunu ve kaynaşmasını betimler ve Hugo’nun romanıyla mükemmel bir süreklilik kurar. Avrupa’da Ortaçağ kentlerinin yükselmeye başlaması, “siyasi beden”e^v eklenen önemli bir aktöre işaret eder. Kilise erkinin pek hoş karşılamadığı bu aktör, tüccardır, burjuvadır, *homo economicus*’tur^{vi}. Kendisini ve krallığı kafa addeden Kilise perspektifi, tüccarı, örneğin Salisbury’li John’un tasarımında “mide”ye yerleştirir; tamahkârdır mide, doymak bilmezliği yüzünden de tüm bedeni onulmaz hastalıklara sürükler (Sennett, 2008, s. 139). Ne ki, erki paylaşmaya gönülsüz Kilise ve krallığın giderek tüm çeşitliliği ve karmaşasıyla –kenti doldurmaktan öte– bizzat kent haline gelecek olan kalabalıklar karşısındaki gerileyişi kaçınılmazdır. On dokuzuncu yüzyılda, Sanayi Devrimi sonrası dünyanın kitlelerini muhatap alarak yazan Hugo, işte tam da o kitlelerin on beşinci yüzyılın bağrında nasıl biçimlendiğini tahayyül etmektedir. Romanın ilk günü bütünüyle bu tahayyülün inşasıdır: Adalet Sarayındaki kalabalıklar, standart akademik anlatıların sanki çeşitlemesiz birer bütünmüş gibi ele aldığı krallık mensuplarını, ruhbanı ve burjuvayı –zanaatkâr ve tüccarı– değil, bunların tüm çeşitliliğini, öğrencisinden dilencisine tüm kent loncalarının, kitapçısından çorapçısına tüm tüccar ve imalatçıların, krallıkla karmaşık iktidar ilişkilerine gömülmüş ruhbanın, yine bir Benjamin terimi ödünç alınacak olursa, edebi panoramasını sunmaktadır (Benjamin, 2009, s. 91-2)^{vii}. Hugo’nun, akademik metinlerde bağdaşık ve tekil öznelmiş gibi beliren “kentli”ye, Kilise ve krallık teşkilatı mensuplarına dair derin görüşü, tam da bu çeşitlilikte yatar: Kentin farklı sakinlerinin farklı çıkarları, farklı perspektifleri, geçişkenlikleri esastır. Hatta Notre-Dame’ın kendisi ve onun başdiyakozu, Quasimodo’nun efendisi, Esmeralda’nın celladı –yani anlatının temel karakteri– Claude Frollo bile bu geçişkenliğe dahildir: Notre-Dame “melez” bir kilisedir (Hugo, 2018, s. 154), Claude

Frollo da Kiliseye demir atasıya epeyce dolambaçlı entelektüel yollardan geçmiş bir mülk sahibidir (Hugo, 2018, s. 194).

Önce Notre-Dame: Uzun süre Anıtlar ve Sanatlar Komitesinde görev yapmış olan Hugo *gerçek* katedrali (ve tüm eski kenti) gayet iyi tanımaktadır (Ziolkowski, 2018, s. 74). Dolayısıyla “tarihçinin sistemi”nde Romen mimari ile gotik arasına çekilen kalın çizgi, olay örgüsünün gerçek Notre-Dame’ında silinir; zira Notre-Dame “artık bir Romen kilisesi olmamakla birlikte, henüz gotik bir kilise de değildir. Bu yapı bir tip-yapı değildir.” Dahası da olur, Notre-Dame’ın “melezliği” anlatılırken “tarihçinin sistemi” bir kalemde yanlışlanır. Şöyle der Hugo:

Mimarinin en büyük ürünlerinin bireyselden ziyade sosyal eserler olduğunu göstermeleriyle –ki bu devasa kalıntılar, Mısır piramitleri, kocaman Hindu pagodaları için de geçerlidir– mimarlığın ne derece ilkel bir şey olduğunu hissettirir; deha sahibi bireylerden fıskıran bir şeyden çok sancılar içindeki halkların doğurması; bir milletin bıraktığı çökelti; yüzyılların yaptığı yığılmalar; insan toplumunun art arda gelen buharlaşmasından kalan tortu; tek kelimeyle oluşum türleri... Her zaman dalgası kendi alüvyonunu getiriyor, her ırk anıtın üstüne kendi katmanını koyuyor, her birey kendi taşını taşıyor... Kunduzlar da böyle yapar, arılar da, insanlar da. Mimarinin büyük simgesi Babil Kulesi bir arı kovanıdır. (Hugo, 2018, s. 154-5)

“Tarihçinin sistemi”nde dini kasta atfedilen Mısır ve Hint mimarisi bile, bu satırlarda artık “halk”ın hanesine yazılmaktadır. “Oluşum türleri” ifadesiyle zirveye varan tarih tasarımı ve bu kez “insanlıkla” değil arı kovaniyle yan yana gelen Babil Kulesinin sunduğu neredeyse materyalist insan kavrayışı, yukarıda serimlenen basmakalıp on dokuzuncu yüzyıl tarih anlayışından sadece farklı olmakla kalmaz, ona karşıttır da. Benjamin’in işaret ettiği gedik, mükemmelen ortadadır: Gündelik yavanlıklar karşısında derin görü.

Şimdi de Notre-Dame’ın Başdiyakozu Claude Frollo: Onun tanıtımına, kendi çağının terim seçimini kınayarak başlar Hugo: “son yüzyılın saygısız dilinde ayırım gözetmeden, yüksek burjuvazi ya da küçük soylular sınıfı denilen orta sınıf ailelerinden birine mensuptu” (Hugo, 2018, s. 194). Tanıtım, Kilise mensubiyetiyle başlamak şöyle dursun, Claude Frollo’nun toplumsal konumunun taşraya mı kente mi ait olduğunu bile söylemez. Yurtluk sahibi Frollo bunların hepsi birdendir – ya da sağlam bir tarihsel bakış için aynı anlama gelmek üzere, hiçbiridir. Her fakültenin tedrisinden geçen çalışkan üniversiteli, ölen ana-babasından kendisine –yurtlukların yanı sıra– kundakta miras kalan Jehan’ın ağabeyi, Quasimodo’nun babalığı ve efendisi Claude Frollo, romanın sonunda kendini inkâr etmesi gerektiğinde şunları söyler: “Âlimim ama ilmi ayaklar altına alıyorum; asilzadeyim ama adımları lekeliyorum; rahibim

ama dua kitabını şehvet yastığı yapıyor, Tanrımın yüzüne tükürüyorum!” (Hugo, 2018, s. 614-615). Hugo, Claude Frollo’nun ucube yetimi evlat edinişini anlatırken de kolay yoldan gitmeye gönül indirmez. Taşradaki dini kurumlardan farklı olarak şehirdeki, özellikle de Paris’teki dini kurumların hastalara, evsizlere, delilere ve terk edilmiş bebeklere kapılarını kolayca açtıkları, Hugo’nun da malumudur kuşkusuz (Sennett, 2008, s. 141). Ama romanın “kötü” başkişisinin Quasimodo’yu evlat edinişini bu geleneğe atfetmek gibi bir kolaycılığa razı gelmez Hugo. Claude Frollo için Quasimodo, küçük kardeşi Jehan’ın ikamesi ve Jehan’ın ahiretine devrettiği “hayirseverlik yatırımı”dır (Hugo, 2018, s. 199). Yurtluk sahibi bir Kilise mensubunun, *homo economicus* olarak çehresine yaraşır bir “yatırım”dır bu. Hugo, Notre-Dame’ı ve Başdiyakozu anlattığı kısımlarda, nasıl Notre-Dame için gotik kilise, mimarlık için “ya ruhbanın ya halkların ürünüdür,” demiyorsa, Claude Frollo için de salt Kilise mensubu dememektedir. Romanın gerilimleri elbette sınıfsaldır, ama bu sınıflar birer sabite değildir: Birer “oluşum”dur bunlar, birbiriyle iç içe geçmiş, etki-tepki düğümleriyle sürekli dönüşen oluşumlardır. Oluşa oluşa mevcut hallerini bulmuşlardır ve oluşa oluşa Hugo’nun çağının kitlelerine varacaklardır. Evet, edebiyatın ve siyasetin müşterisine dönüşen kitlelere... Ama yine de romantik ve/veya ilerlemeci “tarih sistemleri”nin kalın hatlı, yüksek derecede kurmaca, spekülatif özneleri olmayan devingen kalabalıklara. “Tarihçinin sistemi”nin yavanlıkları karşısında, “sadece roman”ın mütevazı olay örgüsünün derin görüsü budur.

Şimdi şu soru sorulabilir: *Notre-Dame’ın Kamburu’nun* yayımlandığı 1831 yılında, edebiyat müşterisi haline gelmiş *bu kalabalıkları gözetken yazarın gözünde* roman nedir? Yine Benjamin’den biliyoruz ki, “Fransa’da tefrika romanla rekabet edebilen tek yazardı Hugo. (...) sıradan insan için vahiy kaynağı haline gelmeye başlayan” (Benjamin, 2008, s. 126) tefrikaya gönül indirmeyişi, Hugo’nun “müşteri”leriyle ilişkisinin bir tür popülizm tutkusuna bağlı olmadığını göstermesi açısından önemlidir. Kaldı ki, olay örgüsünde etkin olan “halk”ın kesinlikle sabit prototiplere saplanıp kalmaması, geçişkenlikleri, oluşumlarıyla halk olması, Hugo’nun gazete okurunun peygamberliğine aday olmadığını göstermeye yeterlidir; gündelik yavanlıklar ile derin görü arasındaki gedik kapanmasa da gedğin bir yakasındaki derin görü, popülist yavanlıklara teslim olmaksızın hep oradadır. Ama yine de kalabalıkları gözetken bu yazarın gözünde romanla, roman yazarlığıyla ilgili bir endişe olmalıdır ki, roman yazarının yanına şair, tarihçi, sanatçı da eklenmekte, “sadece roman”ın altına “tarihçinin sistemi” yerleşmektedir.

Hugo'nun henüz diğer büyük yapıtlarını yayımlamadığı bu erken döneminde (1831), edebi türler arasında belirgin bir hiyerarşi mevcuttur: Katı normlara sahip asil ve kadim türlerin, şiir ve dramın karşısında roman ikincildir, görece 'yeni'dir, henüz normlar cenderesinde kalıplanmadığı için arayışlara zemin sunabilmektedir (Farrant, 2007, s. 117). Kısa süre sonra tür içerisindeki arayışlar birtakım alttürlerin ihdasıyla sonuçlanacak olsa da, 1831'de henüz romancı kendi ürününün yerleştirilebileceği konum hakkında birtakım temel endişelere sahip olmalıdır; Hugo'nun durumunda, öncelikle de, Nurdan Gürbilek'in Türkçe romanlar hakkındaki terimi ödünç alınırsa, bir tür "kadınsılaştırma endişesi"ne (2007, s. 9-13)^{viii}. Zira romanda arayışlarla geçen on sekizinci yüzyıl sonu ve on dokuzuncu yüzyıl başlarında, romanda "insan ruhu"nu, mahrem duyguları aramayı öngören Mme de Staël ve mahremiyete eğilen *roman sentimental* (duygusal roman) teriminin muhtemel mucidi Mme de Flahaut'nun yapıt ve düşüncelerinin, Sophie Cottin, Stéphanie Félicité de Genlis, Isabelle de Montolieu, Juliane de Krüdener, Claire de Duras gibi diğer önemli romancıların popüler kitaplarının tanıklık ettiği üzere, özellikle de özel yaşama eğilen roman, büyük ölçüde kadınlar tarafından üretilmesi ve kadın okurlardan büyük rağbet görmesinden ötürü dış bir tür addedilmektedir (Farrant, 2007, s. 113-4 ve 116-7 ve Unwin, 1997, s. 55). Devrim ile 1830 arası dönemin önemli romanları, yukarıda anılan kadın yazarların elinden çıkma "duygusal roman"lardır; 1830-50 arası realizm, duygusal romanın yerini alma mücadelesi bağlamında biçimlenecek, duygusal roman müellifi kadınlar 1830'dan sonra geri plana çekileceklerdir (Unwin, 1997, s. 54). Tam da bu dönemece denk gelen *Notre-Dame'ın Kamburu*, getirdiği okur-metin tasnifine bakılırsa, olay örgüsüyle yakınsadığı duygusal romandan, roman üretimi düzeyinde de kadınsı romanlardan ayrışması özellikle istenmiş bir roman olmalıdır. Kısaca, Hugo'nun bir "kadınlar âlemi"nden sıyrılmak, kadınsı romandan ayrışmak için özel bir çaba sarf etmesi gerekmiştir muhtemelen. "Sadece roman"ı aşan roman ve "sadece romancı"yı aşan şair-tarihçi-sanatçı, bu "fazlalık", bu tür bir endişe ve çabanın ifadesi olarak yorumlanabilir rahatlıkla.

Sonsöz: Prometheus'un Hilesi

Notre-Dame'ın Kamburu, olay örgüsünün dinamiğini Esmeralda'nın aşkı ile ona duyulan aşklardan alan bir romandır. Ama elbette bir duygusal roman değildir. Hugo'nun tuhaf okur-metin çeşidi tasnifinin olası bir açıklaması, doğrudan bu niteliği, "duygusal roman *olmama*" niteliğini sağlama endişesidir. Roman okuru müşterilerin arasında kadınların ne kadar geniş bir kitle olduğunun farkındadır Hugo, ama "sadece yaşanan dramı, sadece romanı arayan –aslında

gayet akıllı–” bu okurlarla yetinecek değildir – aksi halde romanı, kadınsı duygusal romanlar kümesine hapsolabilir. “Romanın altında başka şeyler de keşfetmekten ve bu haliyle şairin yaratısı üzerinden (...) tarihçinin sistemini ve sanatçının amacını da izlemekten hoşlanan başka okurlar”ı romana davet etmek gerekmektedir. Davet –zımnen kadınsı bir ürün sunduğu teslim edilen– mütevazı roman yazarından değil, onu kanatları altına alan saygın şair-tarihçi-sanatçıdan gelmelidir. Roman ancak bu yolla, aynı anlama gelmek üzere, “sağlıklı”, “iyi”, “kalıcı” ve “erkek” olabilir. Ne ki, erkek evlat-roman sahibi olma endişesi o denli güçlü olmalıdır ki, romanın bitmişliği/bitmemişliği gibi net bir olguyu bile belirsizleştiren endişe bulutlarının ardında ve Hugo’nun niyet ettiğinin tersine, derin görü kadınların payı olarak ayrılan olay örgüsü yakasına, yavan yaygın kanaatler de “başka” (herhalde “erkek”) okurların payı sayılan şairin yaratısı, tarihçinin sistemi, sanatçının amacı yakasına düşüverir. Zeus, Prometheus’un oyununa gelmiş gibidir: Kurbanın cazip görünen ama yenmez kısmını tanrıların payı olarak seçmiştir, yenmez gibi görünen asıl gıda ise insanlara kalmıştır (Hesiodos, “Tanrıların Doğuşu”, 535-555; 1977, s. 122-3).

Karasu’nun saydığı anlatan, dile getiren, öğreten, kuran (kim bilir daha neler yapan) yazarlara dönelim: Hugo’nun kalabalık topluluğu, –şair-tarihçi-sanatçı vesayetinde romancı– bunların hepsini birden, işbirliğiyle yapar. Yalnız işbölümünün istenen yönde rasyonel olduğunu söylemek zordur. Yaratıcı kalabalığının açığa vurduğu telaş, endişe, kurmacaya yansır. Hugo’nun, dışıl saydığı olay örgüsünün, romanın altına, hiyerarşi gereği “dışına” yerleştirdiği ve de kurmaca karşısında gerçeklik atfettiği *öğretici* “tarihçinin sistemi”, en âlâsından kurmacadır – hem de Avrupa çapında kolektif bir kurmaca. “Sadece roman” ise geçişken kalabalıklarıyla, dünyeviliğiyle, yirminci yüzyıl tarihçiliğinin oluşum düşüncesinin kürsülük örneği gibidir. Hugo’nun gözünde değer bulan “başka okurlar” hakikati öğrenmek yerine basmakalıp bir tarih kurmacasıyla yetinirken, “aslında gayet akıllı” okurların önünde bir edebi derin görü hazinesi serilidir.

Şair-tarihçi-sanatçı insanlığın büyük yapıtı Babil Kulesi şantiyesiyle övünedursun, mütevazı romancı uğuldayan Babil Kulesi kovanında bal damıtmaktadır.

ORCID ID

Fatma Berna YILDIRIM



ORCID ID: 0000-0002-3677-2593

Declaration of Conflicting Interests

The author declared that there were no conflicts of interest with respect to the authorship or the publication of this article.

Çıkar Çatışması Beyanı

Yazar bu makalenin yazarlık veya yayımlanmasına ilişkin olarak hiçbir çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

KAYNAKÇA

- Benjamin, W. (1985). *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*. (H. Zohn, Çev.). Londra: Verso.
- Benjamin, W. (2008). *Son Bakışta Aşk*. (N. Gürbilek, Ed.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Benjamin, W. (2009). *Pasajlar*. (A. Cemal, Çev.). İstanbul: YKY.
- Berlin, I. (2010). *Romantikliğin Kökleri*. (M. Tunçay, Çev.). İstanbul: YKY.
- Cervantes Saavedra, M. De (2021). *La Mancha'lı Yaratıcı Asilzade Don Quijote, Cilt I*. (R. Hakmen, Çev.). İstanbul: YKY.
- Condillac, É.B. de (1989). *İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerine Deneme*. (M. Katırcıoğlu, Çev.). Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Farrant, T. (2007). *An Introduction to Nineteenth-Century French Literature*. Londra: Bloomsbury.
- Freud, S. (2016). *Eşeysellik Kuramı Üzerine Üç Deneme*. (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea.
- Gürbilek, N. (2007). *Kör Ayna, Kayıp Şark: Edebiyat ve Endişe*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Hegel, G.W.F. (1988). *Aesthetics: Lectures on Fine Art, Volume I*. (T.M. Knox, Çev.). Oxford: Oxford University Press.
- Herder, J.G. von (2002). This Too a Philosophy of History for the Formation of Humanity. *Philosophical Writings*. (M.N. Forster, Çev. ve Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Hesiodos (1977). *Eseri ve Kaynakları*. (S. Eyuboğlu ve A. Erhat, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Hugo, V. (1833a). *The Hunchback of Notre-Dame*. (F. Shoberl, Çev.). Londra: Richard Bentley.
- Hugo, V. (1833b). *Notre-Dame: A Tale of the "Ancien Régime"*. (W. Hazlitt, Çev.). Londra: Effingham Wilson.
- Hugo, V. (2018). *Notre-Dame'in Kamburu*. (İ. Birkan, Çev.). İstanbul: Can Yayınları.
- Imgrund, G. (2012). Where Romanticism was Female, *Bilgi*, 25(1), 3-25. ISSN: 1302-1761.
- Karasu, B. (2010). *Göçmüş Kediler Bahçesi*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Rousseau, J-J. (2009). *Melodi ve Müziksel Taklit ile İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üzerine Deneme*. (Ö. Albayrak, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Sennett, R. (2008). *Ten ve Taş: Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*. (T. Birkan, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Unwin, T. (Ed.) (1997). *The Cambridge Companion to the French Novel: From 1800 to the Present*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vico, G. (2007). *Yeni Bilim*, (S. Önal, Çev.). Ankara: Doğu-Batı Yayınları.
- Ziolkowski, J.M. (2018). *The Juggler of Notre-Dame and the Medievalizing of Modernity. Volume 2*. Open Book Publishers. <https://www.openbookpublishers.com/product/805>

Sonnotlar

ⁱ “Erkek evlat” olarak roman, modern romanın tarihine hiç de yabancı değildir, hatta ilkin tam da “başlangıcında”, *Don Quijote*'nin “Önsöz”ünde karşımıza çıkar. Cervantes'in, “aylak” okuruna seslendiği “Önsöz”ünün ilk satırlarında, yazar-kitap ilişkisi bir baba-oğul ilişkisi, hatta üvey baba-oğul ilişkisidir (Cervantes, 2021, s. 37).

ⁱⁱ Başka ilerlemeci düşünceler gibi Rousseau'nun düşüncesi de ilerlemenin topyekûn olmayışını açıklamakta zorlanır. Sözelimi “Amerikalı yerliler” vahşilikte takılıp kalmışlardır, hatta bu sayede onlardan geçmiş vahşiliğe dair bilgi devşirmek mümkündür (XVIII. Bölüm).

ⁱⁱⁱ Birkaç örnek: Şiirsellik-müzikallik bakımından Condillac, 1989, s. 208-10. Döngüsellik tartışılması bakımından Herder, 2002, s. 269; insanlığın çocukluğu-geçliği, yetişkinliği teması bakımından yazının tamamı, ama özellikle s. 341-2. Hiyeroglif konusunda Hegel, 1988, “Fantastic Symbolism” bölümü, özellikle s. 357-8.

^{iv} İlk elde akla gelen Türkçe kaynaklardan bazıları: Burke, P. (1996). *Yeniçağ Başında Avrupa Halk Kültürü*. (G. Aksan, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi. Huizinga, J. (1997). *Ortaçağın Günbatımı*. (M.A. Kılıçbay, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi. Gimpel, J. (1997). *Ortaçağda Endüstri Devrimi*. (N. Özüaydın, Çev.). Ankara: Tübitak. Pirenne, H. (1994). *Ortaçağ Kentleri*. (Ş. Karadeniz, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları. Goff, J. Le (2017). *Ortaçağda Entelektüeller*. (M.A. Kılıçbay, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

^v Alegorisever Ortaçağın, toplumsal erkleri beden analogisiyle anlatma ve resmetme geleneği.

^{vi} Ekonomik insan: Özel-kişisel çıkarıya kitlenmiş rasyonelliğiyle tarif edilen “insan”.

^{vii} *Hatta Hugo, dini temsilin sahnelendiği (ya da bir türlü sahnelenemediği), Kardinal heyetinin eşliğinde, bir kraliyet evliliği için gelmiş Flaman elçiler heyetinin yer aldığı ve Deliler Papası seçiminin yapıldığı Adalet Sarayı bölümünde, düz anlamda “kuşbakışı” bir panorama sunar: Bir sütun başlığına tünemiş hınzır üniversiteli Jehan'ın yanından izlenir olup biten.*

^{viii} Gürbilek'in işaret ettiği “kadınılaşma endişesi”, Hugo'nun dünyasındaki endişeden çok daha karmaşıktır. Zira, Türkçe romanların içine doğduğu dünyayı belirleyen Doğu-Batı sorunuyla, tüm toplumu ilgilendiren “bu büyük endişe”yle iç içe geçmiş durumdadır. Batıdan gelme, yabancı, “aynı anda hem bir modernlik işareti hem de tehlikeli bir kılavuz olarak görülen roman” (Gürbilek, 2007, s. 11), geleneksel düşünüşün yerleşik kalıbını sürdürülemez hale getirir; bu kalıp, fetheden, kudretli, eril Doğu karşısında, fethedilen, etkiye maruz kalan, dışil Batıdır. Batılı bir tür olan romandan etkilenmiş, o türde ürün veren Doğulu romancı için durum kritiktir ve Batının kudretinden etkilenme endişesini, roman kişilerine aktarır: Pek çok romanda, kitaplardan etkilenen kadınlar ve efemine erkekler kol gezer. Gürbilek'in kitabındaki ilk üç yazı, erken dönem Türkçe romanları dolduran ve Doğunun erillik kaybı endişesini somutlaştıran bu “etkilenmiş” kadınları ve efemine erkekleri inceler.

Photography as a Form of Technological Mediumship in the Nineteenth Century Spiritualism

Burak BAYÜLGEN¹, Tolga HEPDİNÇLER²



¹ Dr., (ORCID ID: 0000-0003-3200-2679)



² Assist. Prof. Dr., Bahçeşehir University, Faculty of Communications, Communication Design

Department, (ORCID ID: 0000-0001-9453-7148)

Abstract

The nineteenth century has been a process for spiritualists who used their physiological bodies to communicate with spirits. Spiritualists have combined photography with physiology and used technology as “mediums” to prove the visibility of spirits. Nevertheless, the nineteenth century has been also the exploitability of productions as much as their benefits. Spiritualists and spirit photographers have been denounced as impostors. However, spirit photography has endeavored to prove that a reality existed beyond the visible, and the visibility of spirits endorsed the spiritual narratives by invigorating the ties between mediumship and photography. This article will document the arguments of the spiritualists, defenders and debunkers of the nineteenth century and portray their contribution to mediumship.

Keywords: Spiritualism, The nineteenth century, photography, spirit photography, technology.

19. Yüzyıl Ruhçuluğunda Teknolojik Medyumluk Biçimi Olarak Fotoğrafçılık

Özet

On dokuzuncu yüzyıl ruhçuların ruhlarla iletişim biçimi olarak bedensel fizyolojilerini kullandıkları bir süreçtir. Ruhçular fotoğraf ile fizyolojiyi birleştirmişler, “medyumlar” olarak ruhların görülebilirliğini kanıtlamak üzere teknolojiyi kullanmışlardır. Nitekim on dokuzuncu yüzyıl üretim araçlarının faydası kadar sömürsünün de yaşandığı bir yüzyıl olmuş, ruhçular ve ruh fotoğrafçıları da sahtekarlar olarak atfedilmişlerdir. Buna rağmen ruh fotoğrafçılığı görünenin ötesinde de bir gerçek olduğunu kanıtlamak için çabalamış ve fotoğraf ve medyumluk arasındaki bağı kuvvetlendirerek ruhların görünürlüğünün mevcut ruhçu anlatıları desteklemesini sağlamıştır. Bu makalede on dokuzuncu yüzyılın ruhçuları, destekçileri ve karşıtlarının görüşleri belgelenecek ve medyumluk adına sundukları katkılar da betimlenecektir.

Anahtar kelimeler: Ruhçuluk, on dokuzuncu yüzyıl, fotoğraf, ruh fotoğrafçılığı, teknoloji.

Corresponding Author / Sorumlu Yazar

Burak BAYÜLGEN

Dr., Hatboyu Akın Sok. Nilüfer Apt. No.4 Da.18
ŞAŞKINBAKKAL/İSTANBUL

E-mail / E-posta

burakbayulgen@gmail.com

Manuscript Received / Gönderim Tarihi

February 28, 2022 / 28.02.2022

Revised Manuscript Accepted / Kabul Tarihi

May 11, 2022 / 11.05.2022

To Cite This Article / Kaynak Göster

Bayülgen, B. - Hepdinçler, T. (2022). Photography as a Form of Technological Mediumship in the Nineteenth Century Spiritualism, *ViraVerita E-Journal: Interdisciplinary Encounters*, Vol. 15, 272-291.

Photography as a Form of Technological Mediumship in the Nineteenth Century Spiritualismⁱ

Introduction

This article has examined how technology and photography functioned in the nineteenth century spiritualism to generate the concept of mediumship. It has been mentioned that photography has inspired and been assimilated by mediums to prove the visibility of spirits while their faculties have been controversially prospered. For this reason, this article has focused on photography which became functional for an assessment of visible spirits. The methodology of this article has been the historical documentation of arguments/counter arguments for and against the renowned spirit photographers, Mumler and Hudson to portray how they utilised photography and intensified the roles of mediums in seances.

One of the most principal development in technology which spiritualists have grabbed was photography which has also varied from a research in spiritualism to maintain spirits. Spirit photography embarked on scientific opportunities to prove the visible existences of spirits. Therefore, spirit photography belonged to the field of technology which was attracted by spiritualists since they endeavored to demonstrate the visibility of spirits. Besides, spirit photography was consistent with the eclectic progression of spiritualism and technology. Photography generated a loyal dependence on the research in spiritualism. It improved the context with visibility, how spirits looked like, how did they exist, etc. Spirit photography also proposed a visibility to spiritualism. Whether the vision and the visible were flourished with testimonials, the vision was strict and casual than the narratives. Louis Kaplan noticed the deficiency of spirit photography in Jeffrey Sconce's book *"Haunted Media"*. Sconce's main argument was the adaptation of technological systematics to human body. On the other hand, spirit photography was the capability of a technological device which consummated what human faculties could not achieve. Spirit photography did not ignore the human faculties. The human faculties were mediumistic faculties which instructed photography to the spiritual field. The physical conditions of the photographers such as William Mumler and Frederick Hudson who turned into mediums went parallel with the role of a photographer who could not be separated from the dominant faculties of the mediums.

Photography, Spiritual Manifestations and The Physiological Structure of the Medium

The nineteenth century has differed from the eighteenth century in terms of dissolving from the communal to individualism. This dissolving has been the result of a metropolitan life which has totally measured the functionalities of individuals with money. The measurability of the functions of an individual and the money-based aspects of the metropolitan life shape the psyche of individuals whose besiegement by objects and institutions does not require a stance against but an authenticity which could not be replaced by another individual. Simmel states that “where quantitative increase of value and energy has reached its limits, one seizes on qualitative distinctions, so that, through taking advantage of the existing sensitivity to differences, the attention of the social world can, in some way, be won for oneself” (Simmel, 2002, 18). This acquisition has not been endowed to people by nature. It has gained appreciations by the society (Simmel, 2002, 19).

The rapid changes have constituted such new fields of knowledge in which photography adapted itself into as molding of new systematics and organizations of societies. The observer has been detached from the empirical and physiological techniques of *camera obscura* which has been defined by Cambridge Dictionary as “a box, room, or device with a small hole that lets light through and shows an image on an opposite surface”, and its usage as “(...) to help create artistic topographical drawings”. The observable has been required to be visible and measured in terms of happiness and wealth which were intended to be ensured by the political power (Crary, 1992, 10, 123). Furtherly, photography has been positioned to function as a tool of evidence. Tagg states that:

What is real is not just the material item but also the discursive system of which the image it bears is part. It is to the reality not of the past, but of present meanings and of changing discursive systems that we must therefore turn our attention. That a photograph can come to stand as evidence, for example, rests not on a natural or existential fact, but on a social, semiotic process, though this is not to suggest that evidential value is embedded in the print, in an abstract apparatus, or in a particular signifying strategy (Tagg, 2009, 4).

Photography’s role in the technological field is as “if one looks at the time–motion studies of Étienne-Jules Marey or Eadweard Muybridge, one recognizes that the goal was to use photography in order to see the invisible and to reveal truths that were beyond the powers of the naked eye” (Kaplan, 2008, 9). The new fields of knowledge in the nineteenth century were criminology, psychiatry, comparative anatomy, germ theory and sanitation which have

intertwined the faculties of photography to expertise. For instance, the rationalization of France in 1880's used photography as an identity card for prisoners. Britain has been using photography for crime since 1860's but the cost compared to the successful result was inconsistent (Tagg, 2009, 5-7). On the other hand, photography was not independent from the other major discoveries such as telegraphy, the postal and railway system. Telegraphy managed to aggregate a space where the distance of a communication has been resolute. While a message of a distance person could be tipped into another distant surface soaked in potassium iodide, Samuel Morse who was the inventor of telegraphy has visioned a similar system to be applied to images (Natale, 2018, 61). The postal service molded photography as transportational communications: (i) The photograph of a person displaced loss in The Civil War, (ii) the photograph of a distant people was celebrated as a form of visitation (Natale, 2018, 65). The railway system managed to "participate in a regular network of long-distance communication" which managed to capture the distant landscapes of the World (Natale, 2018, 64). These discoveries and new possibilities were in constellation. Geoffrey Batchen's statements portray how the signals of electricity could be transported into a paper and how the possibility of this transformation necessitated and inspired photography. Natale paraphrases from Batchen as:

In July 1838, the Englishman Edward Davy granted a patent for a telegraphic system, in which a current being received was passed through a moving paper tape soaked in potassium iodide, leaving a coloured mark: "electricity was there by turned into a legible image, a kind of image produced very much like a photograph" (automatically, as a chemical reaction to received energy) (Natale, 2018, 61).

Photography necessitated a rationality since the physiological structure of the observer affected the perception. The memory and intelligence were neither the faculties of the brain nor the internal organs. The perceptions as the secondary qualities placed the primary qualities. Johannes Muller has determined the inner stimulants with blood and external stimulants with pressure and electricity (Crary, 1992, 74, 81-84). The body has been evaluated as defective and inconsistent hereafter. The correlation of physiology with perception has been endangering for photography because the physiology of an observer was a component of the eye and sight. The perfectness of an object has been related to the brain (Crary, 1992, 79, 83-84).

The physiological structure has a significance in photography in terms of spiritual

manifestations. The evaluation of body which belonged to the medium has been considered hereafter as a form of a passive “tecnomorphic channel” whose interrelation with a distant space enabled a spirit to manifest. Manning associates the function of technology with spiritualism as:

Spiritualists often claimed that “The doctrine of growth or progress is nowhere so brilliant and potential as in Spiritualism”. (...) The development of new materialization phenomena at the seance from simple raps to direct voice and full materialization was also an index and icon of this “spiritual progress” (Manning, 2018, 70).

The body has been resolved into a physiological apparatus in the nineteenth century. Furtherly, the affection of physiological structure on perception had a reciprocation in spiritualism. The significance of the body in spiritualism dates to the invention of telegraphy which necessitated to consider the body as a form of technology. The natural body has become the mere machine of the spiritual body (Manning, 2018, 69). Telegraphy had already inspired photography in terms of its working mechanism but telegraphy furtherly inspired spiritualism: While telegraphy has enabled the aggregation of distinct people/space, the medium in a seance became a “cybernetic being” whose mediation functioned as a “phatic labor” between the human and the spirit which Jill Galvan termed as “human-mediated exchange” (Manning, 2018, 68-71; Sconce, 2000, 7). The spiritual dominance depended on the subjectification of technology which furtherly destabilized the human to manifest a spirit. A manifestation required a certain amount of impetus from the medium to render physical phaticities as “table-tipping, spirit-rapping, spirit-writing, picture-drawing, the movement of inert bodies, spirit-voices, and the materialization of heads, faces, bodies, arms, hands, clothing, jewelry, flowers, fruits, paintings, the transformation of water, the dissipation of matter” (Manning, 2018, 170; Wolfe, 1875, 93). The infrastructure of telegraphy was associated with a new term coined as “the spiritualist telegraph” whose idea was used by Galvan to define a seance as an “interplay between the phantasmal and the technological” (Galvan, 2012, 79; Manning, 2018, 68). The medium was the bodily and mental channel to give the spirit an opportunity to manifest itself. The most significant mediumistic mediations for a manifestation were automatic-writing, mesmerism, rappings or trance speaking. Furtherly, photography assimilated itself into mediumistic mediations.

Mediumship in Photography as a Faculty of Capturing Spirits

The effects of physiological structures have reciprocations in spirit photography which functions as a mediation between the phantasmal and the technological. The definition of spirit photography has been emerged from the common specialties of the produced images which signify an extra figure on the surface which is unfamiliar to the object. Spirit photography has been correlated to the general claims of spiritualism when that extra figure has been identified as a spirit. In a January 1891 periodical called as *"The Arena"*, Wallace insists that spirit photograph has been the evidence of objectivity of spiritual apparitions (Sidgwick, 1892, 268). A Boston jewelry engraver named Mumler was recognized as the first spirit photographer who identified the extra figure on his photographic experiment as his cousin who died twelve years before the photoshoot. He focused his lens on an empty chair without anybody present in the studio. Mumler took position by the chair after he uncovered the lens and stood until the exposure was made. The obtained result was the appearance of a girl on the chair (Doyle, 1926, 125). At the first stage, even Mumler himself could not interpret what he has seen on the photograph. Mumler was quite sure that nobody else was present than himself during his shot. As he showed his photograph to an operator, he was informed that the glass in which the negative has appeared could have not been totally cleaned, so that the re-development of the negative could have created such a ghost-like figure. Mumler writes that when a gentleman has visited him to obtain the photograph, Mumler was not aware of the fact that an article would be printed in a New York based paper *"Herald of Progress"* which depicted his photograph. The same article would be reprinted in a Boston paper called *"The Banner of Light"* (Kaplan, 2008, 72). The production of the first spirit photographs in 1861 and '62 has reached two significances which were (i) he was not a dedicated medium, and (ii) he was not a professional photographer but a willing experimenter. His recognition both as a photographer and -latterly- as a medium has been comprised when his results repeatedly showed the same characteristics. The photoshoots of his close friends have extended his reputation when his extra figures which surrounded the object were identified as the sitter's dead relatives. Mumler has become aware of his psychic faculties after his production of the first spirit photograph in 1861. Patterson explains that the significant point is "his [Mumler] fame travelled so quickly that he was compelled to become a professional medium in order to satisfy the demands of his time" (Patterson, 1965, 11). Mumler explains his position in spirit photography and spiritualism as:

Who can describe the joy that filled this father's heart when he discovered that his son was not dead? that in passing through the change he had become more closely allied! He felt that the gloom that surrounded him had been dissipated and looked forward with pleasure to the time when they should meet on 'the evergreen shore' (Kaplan, 2008, 292).

Furthermore, in 1862, a year after his first spirit photograph, Mumler was before the investigators and had the ability to prove the validations of his productions which were called as "spirit extras" (ibid.). "Fame" and "spirit extras" mean that he has been already mass producing his faculties both as a photographer and medium. The modernization process in the nineteenth century was the rapidity of new artificial methods which replaced the natural things and the discovery of the new availabilities by mass reproduction (Crary, 1992, 11). The spirit photographs of Mumler excited the spiritualist circles to crystallize the previous and the ongoing claims on accessing death as Kaplan paraphrases from Davis as "Davis's claim, then, was that the (spirit) photographic medium could provide access to that which was beyond the normal powers of perception" (Kaplan, 2008, 9). Nevertheless, Mumler's profession became a mass production in which its validity and exploitation began to be interrogated. The transformation of portrait photographs has been provided by the development of the postal service to displace loss and as a mode of communication. Mumler used the postal service to obtain many different costumers from distant spiritualist circles and Natale's imputation of photography with a banknote calls forth the circulation of a photograph as a mode of communication and economy which requires exchange. (Natale, 2018, 66-68). According to Phineas Taylor Barnum, Mumler's reputation caused him bookings for three months in advance after his fame was first published in the Boston journal; "*The Banner of Light*" and his price was five dollars for each photograph while the common photograph studios charged only twenty-five cents to produce an ordinary photograph. Moreover, in the circulation of communication and exchange, many spiritualists sent their customers to visit Mumler's studio where they were guaranteed to be appeared with spirits. The main motivation in the need of Mumler has resided in coping with death and the faculties of photography in the new fields of knowledge as Tagg mentioned that the photography began to be used for evidence. The Civil War has cost six hundred and twenty thousand deaths approximately whose widows and close relatives have filled Mumler's studio to be attested by the visibility and immortality of their deceased (Loxton, 2014, 65). Barnum who was a notableshowman of the nineteenth

century and the founder of The Barnum & Bailey Circus in 1871 has made his reputation in manipulating reality as a form of entertainment and he was strictly against Mumler's profession which has been declared as exploitation by Barnum. Mumler was arrested in 1869 in New York for fraudulence and he was sued. The accusation for Mumler consists of the unrecognized apparitions such as of Marshal Joseph Tooker's who has been sent as a prosecutor by the Mayor of New York under a false name whose photograph with Mumler was guaranteed to be a spirit relative (Tooker's father-in-law), but failed to be recognized (Kaplan, 2008, 16; Sidgwick, 1892, 270). The indeterminacy of how Mumler has managed to create the spirits in his photographs was another charge.

The Counterarguments Against Mumler

The trial of Mumler has taken interests of such photographers who claimed to debunk spirit photography by consulting to the photographic techniques' themselves such as Abraham Bogardus who had been a photographer for twenty-three years and who testified against Mumler with twenty-four pictures which have been exhibited by himself. Bogardus testified that Mumler has been alienated from the National Photographic Association of the United States to which Bogardus was associated with. The reason why Mumler has been unwanted was that the same association devoted itself to fight against impostors like Mumler. Bogardus claimed to produce any photographs like Mumler with photographic processes which could not be easily detected (Kaplan, 2008, 191-194).

The accusation of fraud was in fact the technically readable aspect of the spiritualism in which a coded structure of spiritualism is residually recognizable, "undefined" for debunkers but still referring to the image which enables to speak about the photograph technically. Bogardus' production of manipulated photographs does not necessitate any kind of mediumistic faculties. Bogardus firstly explained that the process of trickery has started with two impressions: (i) To make the sitter thrust that s/he had come to be appeared by a spirit, (ii) to make the sitter believe in the capabilities of the camera. The trickery process was coating the plate and putting it into the coating bath at any wished length which produced a shadowy figure. Furtherly, Bogardus explained that the focus of the camera had a dominancy in producing such photographs while the less proper focus has created an indistinct result, a proper focus impelled the imagination of the sitter. Bogardus stated that the spirit figures have already been taken from somewhere else which necessitated two different photographs or

pictures (Kaplan, 2008, 191-197). Moreover, Barnum consulted Bogardus to produce a photograph of a spirit where he has seen that there had been nothing extraordinary about the plate except the process of placing the plate into the camera. Firstly, Bogardus had poured a liquid on the plate and then a nitrate of silver before placing the plate. The result was successful and Barnum appeared with The President Lincoln who was quite similar to the most famous photograph of Mumler who shot the widow of President Lincoln (Mary Todd Lincoln) in 1872 with her late husband without knowing that the sitter was Lincoln's wife. But the most important statement of Barnum was that he did not feel any kind of a spiritual presence during the shooting process with Bogardus (ibid.)

The Defenders of Mumler

These above statements do not have a substantial provision for spiritualists because the factualness of Mumler's mediumistic faculties have been supported by Judge Edmond who was the Justice of N.Y., Supreme Court between 1847-1851, and a long-time senator for N.Y. Edmond had two sittings with Mumler in which he obtained great results of photographs depicting his late friends. As Patterson paraphrases from Edmond: "I know a great many persons who have visited Mumler, some of whom met with astonishing success in procuring spirit pictures of departed friends" (Patterson, 1965, 12). Mumler had been found "not guilty" on charge. Patterson correlates the readiness of spirits with spirit photography in which "they [spirits] are willing to assist in photographic experiments" (Patterson, 1965, 57). Patterson tackles with the process of shooting in the form of a spiritual seance which he finds beneficial to gather a "circle" consisting of equal number of sexes and scientific intellectuals to obtain the best results (Patterson, 1965, 55). Mumler's mediumistic faculties have been bushed out of his progression on technical skills. Spiritualism was not Mumler's specific domain until the ghost-like discoveries in his shootings have beaten the big drum of spiritualists. Kaplan exemplifies both Mumler's sectoral interference and mediumistic faculties by giving three individuals' name who were Helen Stuart, Hannah Mumler (his wife) and Frances Ann Conant. Stuart was the technical ground for Mumler. She owned a photograph saloon in Boston where Kaplan assumes that Mumler was taught by her for technical skills. His assumption has been legitimated by Stuart because Mumler's first photographs were developed in the same exact place (Kaplan, 2008, 14). Spiritualists acquired a channel throughout the medium who

enabled the manifestation of spirits. Mumler acquired help from his wife H. Mumler and Conant who worked for a spiritualist newspaper titled as *"The Banner of Light"*. It has been stated that the general structures of manifestations were rappings, trance-speaking, mesmerism and automatic writing. Those manifestations were intrinsically the faculties of the medium in regard of his/her intellectuality on modesty and moral sentiments. H. Mumler and Conant's mediumship positioned Mumler as a spiritualist whose declarations have been received by a camera. This fact revives the question of how a photographer could gain spiritual faculty. Photography in Mumler's era was still a recent field which made the spiritualists suppose that the same field had the capacity to capture what the human eye could not see (Hartzman, 2018). Patterson's example of Edmond consists of Mumler's mediumistic faculties but seems to neglect the ways of manipulating reality in the nineteenth century agenda. London Stereoscopic and Photographic Company which was formed in 1854 had already begun to produce images which were inspired by the Victorian ghost fictions in 1860's for stereoscopic viewing. These stereoscopic images (Figure 1) depict ordinary people who were frightened steeply by transparent apparitions.



Fig. 1. London stereoscopic and photographic company (c.1856). The ghost in the stereoscope. Metropolitan Museum of Art <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/302466>

Eugène Thiébauld shot series of staged photographs in 1860's which were inspired by spirit photography while his photographs made fun of the same field at the same time. In 1863, six years before the Mumler trial, he shot his most famous photograph which featured the stage illusionist Henri Robin in fight with a staged ghost figure (Figure 2).



Fig. 2. Thiébault, E. (1863). Henry Robin and a spectre: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Henry_Robin_et_un_spectre.jpg

Sidgwick's Responses, Hudson and His Seances with Guppy

Spirit photography has also emerged in Great Britain with photographer Hudson who generated a spiritual affiliation with photography. In 1892, Eleanor Sidgwick wrote a reply to Alfred Russel Wallace who criticized The Society for Psychical Research (the society which Sidgwick was a member) for not focusing on spirit photography. Wallace firmly believed that the same field has been an exact objectification of the psychic force. Sidgwick's evaluation of spirit photography was quite negative. She firstly focused on the results as the "recognition of spirits". She started with the pro-arguments of spiritualists who defended that a spirit light could pass through opaque objects such as a skull of the sitter or reflecting mirrors (Sidgwick 1892, p. 273). Sidgwick explains the claims of the defenders of Hudson as:

Thus "spirits" told them that the success of our manifestations in these cases is to bring ourselves within the sphere of the sitter, and to amalgamate that sphere with our own. When rays of light pass through this mixed aura they are refracted and often cause things to be apparent on the plate which you cannot account for (Sidgwick, 1892, 271).

The accusers of Hudson such as Traill Taylor who was the editor of "*The British Journal of Photography*", Thomas Slater who was an optician and John Beattie who was a former

photographer have testified that their attendances on the shooting process should have been a result of a trickery. M.A. Oxon who wrote an article in May 1875, "*Human Nature*" focused deeply on the results of spirit photography rather than the shooting process. He examined four-hundred-sixty photographs and concluded that the effects of spirit photography have been a deceptive perception and memory. Within all these photographs, he detected that only ninety of the photographs have been recognized which formed only the one-fifth percentage of the whole. Oxon's argument was that the sitters have only seen what they wished to see, so that a recognition could be only a resemblance of a false memory. If the deceased had not been photographed previously, it meant that s/he had already been dead for a long time. The memory could erase the lineaments of the deceased. The most important detection of Oxon was that a single apparition was recognized by many other sitters who claimed that the very same apparition was the relative of them. Furthermore, Oxon focused on the contradictive iconography of spirit photographs in which the trickery usage of brooms and sheets could easily create an image of an apparition which assimilated a grandmother. The appearance of such draperies could have made the recognition much more difficult. Oxon also stated that the apparitions who wore draperies or pigtailed would not match with the time of the deceased. The clothes have been already declined to be worn even in the age of the deceased (Sidgwick, 1892, 281-88). Oxon demonstrated that a widowed man who has lost his wife eighteen months ago wanted to be photographed with his little son on his shoulders in 1888. The experimenter stated that he briefly saw the image of his wife who appeared in the background and slowly faded during the development in the dark room. This incident did not endow him any kind of belief (ibid.). According to Oxon, the warrant of a single spirit photograph did not have any legitimacy. The experiments were formed by many exposures which did not result with a spirit extra. For instance, the experiments of Beattie with Josty lasted for eight seances but did not result with any extras out of nine exposures on the first day. The second day resulted unaccountable with the ninth exposure. The third day resulted with successive plates but the other seances did not give results such as only one successive result out of twelve exposures, one out of fifteen or three out of twenty-one (Sidgwick, 1892, 285). On the contrary, Patterson states that "the genuine character of a psychic photograph is not determined by the number of exposures which are clearly visible on the negative, but rather by the conditions under which the photograph is taken" (Patterson, 1965, 49). Hudson of Great Britain established such an environment to the

medium couple Guppys in his studio where Mr. Guppy felt a presence over his head before the shooting (Patterson, 1965, 13). The feeling of a spiritual presence has contradicted with the statements of Barnum whose unconscious did not suit with the general structures of spirit photography. The demonstration of spiritual seances predicated on a mediumistic faculty to compound the spirit and the receiver. Houghton who was a mediumistic painter, council member of the British National Association of Spiritualists and the founder of London Spiritualist Alliance wrote the first book on spirit photography named as "*Chronicles of the photographs of spiritual beings and phenomena invisible to the material eye*" in regard of her seances with Hudson. Her significance in the literature of spirit photography was that she examined trickeries with her entire mediumistic characteristics. She received a letter which intrigued her to spirit photography from George, Prince de Solms who displayed the role of Hudson in a mediumistic faculty. The same letter depicts the organization of a sitting in the form of a seance:

I observed that the production of the spirit photographs always more or less depended upon the health of the photographer. If Mr. Hudson was not quite well, and physically low, as I was concerned sometimes to find him, he obtained nothing, unless some other person of mediumistic temperament was present to give power (Houghton, 1882, 6).

The same letter confides the role of the medium to succeed in spirit photography. For instance, Hudson and George failed to obtain successful results due to Hudson's discomfort. Meanwhile, Fowler who was a renowned medium sensed a need of help from Hudson and George. They obtained such successful results from three sittings (Houghton, 1882, 7). According to Houghton, the succession of Hudson in Great Britain was claimed to be envisioned by spirits. The foreseeing of spiritual achievements dates back to Andrew Jackson Davis who predicted the pioneers of spiritualism, The Fox Sisters. His revelations revived how societies would insert their spiritual conceivableness into the progressions of technology. The occasion between Hudson and Guppy was an appointed shooting which took place in Hudson's studio (Patterson, 1965, 13). Patterson does not mention a spirit who rendered the conditions. Nevertheless, the spirit which Mr. Guppy sensed prompted Houghton to sit for Hudson. Houghton's first sitting with Hudson unveiled the guiding spirits who were on due for the manifestations of other spirits. The shooting process evoked a presence for the sitter. Mrs.

Guppy who accompanied Houghton received a notification from her spirits that Houghton's



Fig. 3. Hudson, F. (1880). Mama extending her hand towards me. Houghton, G., *Chronicles of the photographs of spiritual beings and phenomena*, Plate 1, p.2.

mother would manifest herself (Houghton, 1882, 2). Houghton confirmed that the manifestation on the plate was indeed her mother even though the lightning conditions enervated an expecting result (Figure 3).

The second attempt in the same sitting was restrained by the guiding spirit. Houghton's insistence revealed an appearance of her baby sister and a tortoise-shell dagger which fell on her lap. Hudson saw the object from the lens which he thought that it looked like a cross. The dagger was not brought to the studio previously and Hudson had no idea what it was until Houghton told him that it was a souvenir from the Guppy's (Houghton, 1882, 3). There are two terms for the visibility of the spiritual materials: (i) "Apport" which is an "object that appears in the presence of a medium or spiritual adept as it has been formed from thin air or has passed through solid matter" (Guiley, 2007, 24). In regard of the definition of apport, the dagger could be categorized under this term. (ii) "Materialization" which is "the process of forming seemingly solid spirit faces, body parts or complete spirit figures by a medium during

a séance” (Guiley, 2007, 310).

Katie King was the most materialized spirit along with his father John King to acquaint the material world. Among their acquaintances were the Davenport Brothers and Helena Blavatsky. J. King (the father) was supposed to be the reincarnation of Henry Owen Morgan who conquered Jamaica in the seventeenth century and knighted by King Charles II (Guiley, 2007, 264). Guiley refers to Doyle for J. King’s visibility and visual characteristics as being tall, swarthy and bearded which also vary throughout a masquerade, especially in Helena Petrovna Blavatsky’s seances (Guiley, 2007, 265). On the other hand, both spirits had behavioral characteristics which J. King carried an intellectuality while K. King bore a wit and low social status. An 1874 photograph of a Cook’s seance (Figure 4) depicts K. King’s physical “manifestation” as a white- veiled figure. Cook also added that she was discalced and physically encountered.



Fig. 4. Crookes, W. (1874). Katie King materialized. Research Gate: https://researchgate.net/figure-/Katie-King-photographed-by-William-Crookes-in-the-parlour-of-Florence-Cooks-Hackney-_fig2_-29810960

Another appointment of Houghton was her presence in Hudson’s cabinet where she received rappings from the very same spirit. Katie claimed that the sitting would be successful within a week (the next Thursday). According to Houghton’s diary, the spirit Katie thought the chemical proceedings and necessary supplementary and threatened to spoil the sitting if Hudson did not keep her instructions a secret (Houghton, 1882, 3, 9-10). The result was the photograph of Houghton with Katie which was similar to the manifestation of Katie in Cook’s seance (Figure 5).





Fig. 1. Hudson, F. (1880), *Mrs. Guppy, Tommy and Katie*. Houghton, G., *Chronicles of the photographs of Spiritual Beings and Phenomena*, 1882, Plate 3, p. 80.

Conclusion

This article has examined how spiritualism consulted to technology in the nineteenth century to utilize itself from the capabilities and inspiring mechanisms of technology. The mechanisms of telegraphy coined and inspired new terms for spiritualism as “cybernetic being” which functions as “phatic-labour”, “human-mediated exchange”, and “tecnomorphic channel” as a passive physical condition of the body to manifest spirits. This article has examined the role of photography which spiritualists grabbed to prove their claims on the existences of spirits. Spiritualism tried to scrutinize the role of mediums in relation with technology and photography to further states which were the visibility of spirits or the ultimate point to assess the existences of spirits. Spirit photography gained a large popularity among the spiritualists and public since such photographers and mediums as Mumler and Hudson assessed visualizing the deceased. Therefore, the counterarguments have been brought forward for exploitation and fraudulence. On the other hand, the arguments for spirit photography portrayed how the visual aspects of spirits coincide with the conventional claims on spiritual seances such as the visibility of Katie King or the similarities in each photograph of Mumler

and Hudson. Throughout the arguments and counterarguments, it has been determined that spirit photographers who were regarded as mediums tried to manifest, capture and channel spirits.

ORCID ID**Burak BAYÜLGEN** Orcid ID: 0000-0003-3200-2679**Tolga HEPDİNÇLER** Orcid ID: 0000-0001-9453-7148**Declaration of Conflicting Interests**

The author declared that there were no conflicts of interest with respect to the authorship or the publication of this article.

Çıkar Çatışması Beyanı

Yazar bu makalenin yazarlık veya yayımlanmasına ilişkin olarak hiçbir çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.


REFERENCES

- Crary, J. (1992). *Techniques of the observer: On vision and modernity in the nineteenth century*. London: MIT Press.
- Doyle, Sir. A. C. (1926). *The history of spiritualism*. London: Cassell & Co., Ltd.
- Doyle, Sir. A. C. (1926). *The history of spiritualism Vol. II*. London: Cassell & Co., Ltd.
- Galvan, J. (2012). The Victorian post-human: Transmission, information and the seance. In T. Kontou, & S. Willburn (Ed.), *The Ashgate research companion to nineteenth-century spiritualism and the occult* (pp. 79-95.). Farnham, England: Ashgate,
- Guiley, R.E. (Ed.) (2007). *Encyclopedia of ghosts and spirits*. New York, NY: Facts on File.
- Hartzman, M. (2018). William Mumler and the Great Spirit photograph craze of the 1860's. Retrieved from <http://www.weirdhistorian.com/mumler/>
- Houghton, M. (1882). *Chronicles of the photographs of spiritual beings and phenomena invisible to the material eye*. Ballantyne: Hanson and Co.
- Kaplan, L. (2003). Where the paranoid meets the paranormal: Speculations on spirit photography. *Art Journal*, 62 (3), 18-29.
- Kaplan, L. (2008). *The strange case of William Mumler, spirit photographer*. London: University of Minnesota Press.
- Loxton, D. (2014). Photographing phantoms: Part one. *Skeptic*, 19 (2), 65-73.
- Loxton, D. (2014). Photographing phantoms: Part two. *Skeptic*, 19 (3), 65-73.
- Manning, P. (2018). Spiritual signal and theosophical noise. *Journal of linguistic anthropology*, 28 (1), 67-92.
- Natale, S. (2018). A mirror with wings: Photography and the new era of communications. In N. Leonardi and S. Natale (Ed.), *Photography and Other Media in the nineteenth century* (pp. 36-48). University Park, Pa: Pennsylvania State University Press.
- Patterson, T. (1965). *100 Years of Spirit Photography*. London: Regency Press.
- Sconce, J. (2000). *Haunted media: Electronic presence from telegraphy to television*. USA: Duke University Press.
- Sidgwick, H. (1892). *On spirit photographs: A reply to A. R. Wallace*. Proceedings of the society for psychical research, Vol. VII. London: Kegan Paul, 268-290.
- Simmel, G. (2002). Chapter 1: The metropolis and mental life. In G. Bridge and S. Watson (Ed.), *The Metropolis and Mental Life* (pp. 11-19). Malden, MA: Blackwell.
- Tagg, J. (2009). *The disciplinary frame: Photographic truths and the capture of meaning*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Wolfe, N. B. (1875). *Startling facts in modern spiritualism*. Chicago: Religio-philosophical Publishing House.

¹ Bu makale Bahçeşehir Üniversitesi, İletişim Lisansüstü Programları, Sinema ve Medya Araştırmaları Doktora Programı bünyesinde 23.06.2021 tarihinde savunulan "Death as a Reflection of the Nineteenth Century Spiritualism into Spirit Photography" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

Sophyle ya da Felsefe Üzerine

François HEMSTERHUIS, Arif YILDIZ (Translator)¹

 ¹ Dr., Bağımsız Araştırmacı, (ORCID ID: 0000-0002-9461-4614)

Özet

Hollandalı filozof François Hemsterhuis'un (1721-1790), *Sophyle ya da Felsefe Üzerine* (*Sophyle ou de la philosophie*) başlıklı bu diyalogu, Newtoncu on sekizinci yüzyıl materyalist felsefelerinin madde anlayışının bir eleştirisini yaparak, maddesiz ruhun varlığı ile ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlamayı hedefleyen eleştirel realist bir tavır geliştirme iddiasındadır.

Anahtar Kelimeler: Hemsterhuis, materyalizm, Newton, Sokrates, ruhun ölümsüzlüğü.

Sophylus, or on Philosophy

Abstract

In his dialogue titled *Sophylus, or on Philosophy* (*Sophyle ou de la philosophie*), Dutch philosopher François Hemsterhuis (1721-1790) argues for a critical realism that aims to prove the immateriality and immortality of the soul by making a critique of Newtonian materialism in eighteenth-century thought.

Keywords: Hemsterhuis, materialism, Newton, Socrates, immortality of the soul.

Corresponding Author / Sorumlu Yazar

Arif YILDIZ

Independet Researcher

Esenyalı Mahallesi, Selçuk Sokak, no: 7/4 Pendik,
İstanbul

E-mail / E-posta

arifyildz@gmail.com

Manuscript Received / Gönderim Tarihi

March 13, 2022 / 13.03.2022

Revised Manuscript Accepted / Kabul Tarihi

May 12, 2022 / 12.05.2022

To Cite This Article / Kaynak Göster

Hemsterhuis, F. (2022). Sophyle ya da Felsefe Üzerine
(Arif Yıldız, Trans.), *ViraVerita E-Journal: Interdisciplinary
Encounters*, Vol. 15, 292-320.

Sophyle ya da Felsefe Üzerineⁱ

“Te, dea, te fugiunt venti, te nubila caeli

Adventumque tuum, tibi suavis daedala tellus

Summittit flores, tibi rident aequora ponti

Placatumque nitet diffuso lumine caelum”

Paris, 1778ⁱⁱ

SOPHYLE VE EUTHYPHRON

SOPHYLE: Ne güzel şey felsefe!

EUTHYPHRON: Niçin?

SOPHYLE: Niçin mi? Çünkü felsefe hakikati bilmeyi sağlar, bizi önyargılarımızdan kurtarır ve bilimizin kesin sınırlarını görmeyi sağlar.

EUTHYPHRON: Haklısınız, ama evreni ve bizi zenginleştirdiği için de güzeldir felsefe; uçsuz bucaksız, bilinmez diyarları görmeyi sağlar.

SOPHYLE: Sevgili dostum, bahsettiğiniz bilinmez diyarlar hayal ürünü yerlerdir, bana inanın. Felsefe tam da bu masalları yıktığı için iyi ve güzeldir. Felsefenin sarsılmaz temeli deneyimdir ve deneyimin ötesinde hiçbir hakikat yoktur.

EUTHYPHRON: Sizinle aynı fikirdeyim. Kuşkusuz ki tek gerçek felsefe deneyime dayanan bir felsefedir. Fakat deneyimin ne çok türü var!

SOPHYLE: Deneyimin tek bir türünü biliyorum, o da beş duyunun sağladığı deneyim. Siz başka türlerini biliyor musunuz?

EUTHYPHRON: Doğruyu söylemek gerekirse bir zamanlar ben de bu kanıdaydım, fakat o zamandan bu yana oldukça değiştim. O kadar değiştim ki, eski dar kafalılığım aklıma geldikçe utanırım.

SOPHYLE: Şimdiki yüceliğiniz için sizi gerçekten kutlarım. Fakat sizi o kadar yükseğe çıkarıp meteorlara ulaştıran merdivenin sağlamlığını da sorgulamak gerekmez mi? Bu merdiveni size kim yaptı?

EUTHYPHRON: Kendim yaptım, düşünen herkesin de aynısını yapabileceği fikrindeyim. Ancak bu tam anlamıyla bir merdiven değil. Örümceklerin geniş nehirleri nasıl rahatlıkla geçtiklerini bilir misiniz?

SOPHYLE: Hatırlayamadım.

EUTHYPHRON: Karıncıklarında son derece ince bir sıvı bulunur. Şaşılaçacak bir güçle bu sıvıyı iki küçük delikten dışarı atarlar. Sıvı havayla temas eder etmez yoğunlaşır, ağ haline gelir ve rüzgârla taşınarak nehrin öte yanındaki uzak bir ağaca yapışır. İşte merdiven böylece kurulmuş olur. Örümceğim dikkatle karşıya geçer, yoluna çıkan her şeyi gözlemler ve önceden tanımadığı sineklerle su böceklerini yer. Bu sıvı ne kadar saf, ince ve esîre [*ether*] yakınsa, ağ da o denli uzun olur ve uygun bir rüzgârın yardımıyla yüksek dağların zirvesine tutunur.

SOPHYLE: Fakat örümcek ağı bize nasıl yardım edebilir ki? Böyle şeylere inanmıyorsunuz değil mi sevgili Euthyphron?

EUTHYPHRON: Örümceğin sıvısı, herkesin az ya da çok sahip olduğu sağduyu [*bon sens*] ya da ortak duyudur [*sens commun*]. Yeterince ince, saf ve iyi yapıldığında ve güçlü bir şekilde atıldığında, yoğunlaşır; içinde bulunduğu koşullar ya da yönlendirmemiz sayesinde en uzak hakikatlere erişen çok uzun ve çok sağlam bir ağ haline gelir.

SOPHYLE: Lütfen felsefede şiire ya da masallara başvurmayın sevgili dostum! Yalın olmak gerek felsefede. Söylediğimi tekrar ediyorum, duyularımızın sağladığı deneyim dışında bir hakikat yoktur. Tek kelimeyle söylemek gerekirse, madde dışında hiçbir şey yoktur. Bu sava karşı bir diyeceğiniz var mı? Ama lütfen kısa ve açık konuşun.

EUTHYPHRON: Şüphesiz ki bu savda karşı çıktığım birçok şey var, mesela en azından hareket diye bir şey var.

SOPHYLE: Evet, madde ve hareket; ne de olsa hareket yalnızca maddenin bir değişikliği [*modification*] olarak vardır. O halde derim ki, dünyadaki hiçbir şey hiçten gelmiş olamaz,

hiçbir şey de hiçe indirgenemez. Madde vardır, dolayısıyla her zaman vardı, her zaman da olacak; maddede karşılaştığımız değişimler [*changement*], yalnızca maddenin partiküllerinin çeşitli şekillerde düzenlenmesine ait tezahürlerdir [*apparence*] ki daimî bir hareketle her an değişirler. Kısacası maddeden başka hiçbir şey yoktur. Madde dışında bana görebileceğim, duyabileceğim, dokunabileceğim, koklayabileceğim bir şey olduğunu gösterebilirseniz bundan büyük bir mutluluk duyarım. İşte bu benim amentüm.

EUTHYPHRON: Sevgili Sophyle, söylediğiniz şey oldukça doğru. Peki, bu sistemi savunan çok kitap okudunuz mu?

SOPHYLE: Evet, okudum.

EUTHYPHRON: Peki tam aksini söyleyen kitapları okudunuz mu?

SOPHYLE: Hayır.

EUTHYPHRON: Böyle birçok kitabın olduğunu tahmin edebilirsiniz değil mi?

SOPHYLE: Olabilir, ama ben ilk söylediklerimin hakikati dile getirdiğine ikna oldum.

EUTHYPHRON: Ben de diğerlerinin. Bu durumda ikimizden birinin muhakkak yanılıyor olması gerek, ya da ikimiz de hatalıyız.

SOPHYLE: Kuşkusuz.

EUTHYPHRON: Sevgili Sophyle, madem hakikatin peşindeyiz, birbirleriyle çelişen bu kitapları bir kenara atalım. Felsefeyi yeryüzüne ne Minerva ne de Serafim melekleri indirdi. İlk filozof insanın ta kendisiydi; öyleyse felsefe insandadır. Mademki insanız, o halde felsefeyi cesurca kendimizde arayalım. Sözüne ettiğim ağı fırlatalım, muhakkak bir hakikate tutunacaktır; onun sayesinde evrende tehlikesizce ilerleyelim. Sağ duyunun ağı sarsılmazdır. Taraf tutmadan, her türlü önyargıdan bağımsız başlayalım. Araştırmalarım sonunda şu ya da bu ekolün bir üyesi olarak anılmak benim için önemli değil, yeter ki hakikati bileyim. Ancak şunu da itiraf etmeliyim ki, bu yaşamdan sonra şimdi bir parçası olduğum evrene ait olmayacağımı, nihayetinde yok olacağımı keşfedersek kederleneceğim. Yine de hakikati her şeye yeğlerim, hakikat olmadan gerçek mutluluk da mümkün değildir. Varsayalım ki aklımda varolması imkânsız enfes bir

yemek ideası [*idée*] var; onu tatmanın imkânsız olduğunu öğrenmek mutsuzluk getirmez, çünkü varolması zaten imkânsızdır.

SOPHYLE: İyi ama neden kitapları bir kenara atıp, yüzyılların emeğiyle halihazırda edindiğimiz hakikatleri reddetmemizi istiyorsunuz?

EUTHYPHRON: Kitapları bir kenara koyalım derken, onların barındığı hakikatleri de bir kenara koyalım demek istemiyorum. Gerçek hakikatler [*vérités réelles*] araştırmamız sırasında hemen karşımıza çıkacaklardır. Münferit bir hakikat değişmezdir. Kimse böyle bir hakikati istismar edemez, bu münferit hakikat yalnızca diğer hakikatlerle birleştirildiğinde, konumu değiştirildiğinde istismar edebilir ki bu da insan aklının [*esprit*] bir eseridir. İnsan, bütün hakikatleri bilemez; fakat insan aklı bazı hakikatleri alır, onları elinden geldiğince birbirine yaklaştırır, mümkün bazı ilişkilerle [*rapport*] birbirine bağlar ve en doğru olduğunu sandığı bütünü kuracak şekilde yan yana koyar: işte sistem denilen şey de budur. Bu şekilde birçok felsefe sisteminin kurulabileceği, aklın hakikatlerinin farklı şekillerde konumlandırabileceği, bunlardan farklı bileşimler [*composition*] meydana getirilebileceği açıktır. Hakiki sistem, bütün hakikatlerin tek bir hakikati meydana getirecek şekilde, diğer ara hakikatlerle [*vérités intermédiaires*] bileşiminde ortaya çıkar. İnsanın şimdiye değin kurduğu bütün felsefe sistemleri, bir kişiyi ya da o kişinin öğretisinin takipçilerini memnun eden keyfi terkiplerdir. Eğer hakikatler, aralarında hiçbir mesafe olmadan yan yana varolsalardı, onları yine bilir, tanırdık ancak tartışamazdık. Yeryüzünde aklın yozlaştıramayacağı, hakikatleri tutarlılığını koruyan iki tür felsefe vardır: Sokratesçi ve Newtoncu felsefe. İkincisine bir felsefe sistemi denemeyeceğini kabul ediyorum. Zira Newtoncu felsefe, saf geometriye uygulanabildiği ölçüde yalnızca mekaniği içeren çok küçük bir dalıdır. Sokratesçi felsefeye gelirse, her şey onun kabiliyeti dahilindedir. Başkaları kendi sınırlı felsefe sistemlerini vaaz ederken, yalnızca Sokrates, o Sokrates ki insanı Tanrıya benzediğine inandırır, felsefeyi vaaz etmiştir. Sokrates, felsefenin her sağduyulu kafada, her temiz kalpte var olduğunu, aklın ya da hayal gücünün [*imagination*] kızı değil, evrensel ve yok edilemez bir mutluluğun kaynağı olduğunu öğretmiştir insana.

SOPHYLE: Oldukça doğru görünüyor bu söyledikleriniz Euthyphron. Ancak söyleyin bana, o zaman sizin felsefeniz nedir?

EUTHYPHRON: Sevgili Sophyle, benim felsefem çocukların felsefesi, Sokrates'in felsefesidir; arama zahmetine katlanırsak kalbimizin, ruhumuzun derinliklerinde bulacağımız felsefedir.

SOPHYLE: Eğer felsefe söylediğiniz yerdeyse, mutluluğun kaynağıysa bu zahmete değer. Peki siz, bu araştırmayı nasıl yaptınız?

EUTHYPHRON: Eğer arzu ederseniz ve vaktiniz de varsa, bu araştırmayı birlikte gerçekleştirebiliriz.

SOPHYLE: İsterim, vaktim de var. Ancak, lütfen kısa ve açık konuşun.

EUTHYPHRON: Sizi hayal kırıklığına uğratmayacağımı sanıyorum. Ancak bir soru sorduğumda siz de lütfen bana kısa kısa cevap verin.

SOPHYLE: Memnuniyetle.

EUTHYPHRON: O halde şimdiye değin felsefe sistemlerinden öğrendiğimiz her şeyi bir kenara bırakarak başlayalım ve şu akıl yürütmeyi [*raisonnement*] takip edelim. Varolan her şey edilgindir [*passif*]: duyumsarım [*Je sens*], öyleyse ben de edilginim: öyleyse varım. Size var olduğumu söylüyorum: eğer siz de varsanız ve bana inanıyorsanız, hakikate inandığınıza yürekten eminim. Öyleyse siz de bana var olduğunuzu söylerseniz, ben de size inanırım ve benim de bir hakikate inandığıma ikna olurum. Öyleyse benim dışımda varolan diğer şeyler ve siz, varsınız. Size bu hakikati yirmi farklı şekilde kanıtlayabilirim.

SOPHYLE: Peki ama sevgili Euthyphron, benim var olduğumu, benim dışımda da şeylerin var olduğunu bana kanıtlamanıza gerek var mı? Rica ederim bana bu çocuksu şeylerden bahsetmeyin.

EUTHYPHRON: Her şeyi kanıtlayarak ilerlemek gerek. Söyleyin bakalım Sophyle, bu kürenin sizin dışınızda var olduğunu nasıl biliyorsunuz?

SOPHYLE: Çünkü onu görüyorum. Düşse sesini duyarım, dokunsam sertliğini hissederim. Elime alsam, ağırlığını hissederim.

EUTHYPHRON: Doğru. Peki bu küreyi gördüğünüzde, küreden edindiğiniz idea [*idée*] kürenin ta kendisi midir?

SOPHYLE: Kuşkusuz ki hayır. Kürenin benimle, gözlerimle, duyu organlarımla, ışıkla ve ikimiz arasında kalan diğer her şeyle kurduğu ilişkinin bir sonucudur bu idea.

EUTHYPHRON: Çok doğru. Peki bunu şuradaki küp için de söyleyebilir misiniz?

SOPHYLE: Tabii ki.

EUTHYPHRON: Peki ya bu koni için?

SOPHYLE: Evet.

EUTHYPHRON: İşte şimdiden önemli bir hakikate ulaştık. Yani gözlerimiz ve duyu organlarımız bizi yanıltmaz, en azından şeylerin düzeni [*l'ordre des choses*] bakımından.

SOPHYLE: Ne söylemek istediğinizi anlayamadım.

EUTHYPHRON: Küre ideasının benim, gözlerimin ve ışığın küreyle; küp ideasının benim, gözlerimin ve ışığın küple; koni ideasının benim, gözlerimin ve ışığın koniyle ilişkisinin bir sonucu olduğunu söylüyorum. Dolayısıyla bütün bu durumlarda: ben, gözlerim ve ışık, bir ve aynı kalırken, koni adını verdiğim nesne, bendeki koni ideasının; küre adını verdiğim nesne, bendeki küre ideasının, küp adını verdiğim nesne, bendeki küp ideasının nedenidir [*cause*]. Dolayısıyla, küp ideası küpün kendisine, küre ideası kürenin kendisine, koni ideası da konin kendisine götürür. Dolayısıyla idealar arasında, şeyler arasındakile aynı analogi söz konusudur. İdealar üzerine akıl yürütürken [*raisonner*], bu akıl yürütmelerden vardığım çıkarımlarla [*conclusion*], şeyler üzerine akıl yürütürken vardığım çıkarımlar birbirlerine benzeşir [*analogue*].

SOPHYLE: Ben de böyle olduğuna inanıyorum Euthyphron, çünkü söylediğiniz şey şundan ibaret: 'idealar üzerine akıl yürütmelerim, şeyler üzerine akıl yürütmelerimle benzeşir'. 'Aynındırlar' da diyebilirdiniz, çünkü şeyleri sadece onlara dair idealarınız aracılığıyla biliyorsunuz.

EUTHYPHRON: Şeylere dair idealarımızla şeylerin aynı olmasını çok isterdim, çünkü o zaman en azından hata yapma ihtimalimiz olmazdı. Ancak bizim dışımızdaki şeyler zihnimize [*tête*] giremeyeceğinden bu mümkün değildir. Dolayısıyla, şeylerin varlığına dair bazı duyular [*sensation*] edinebilmemiz için araçlara [*moyen*] ve duyu organlarına ihtiyaç vardır. Şeyler ve idealar arasındaki analogiyi bulmuş olmamız bile başlı başına önemli. Bu sayede idealarımız arasındaki ilişkilerle, ideaların dayandığı şeyler arasındaki ilişkilerin tamamen aynı olduğunu biliyoruz.

SOPHYLE: Bu oldukça doğru Euthyphron. Ama şeylerden söz ettiğinizde '*şeyleri idealarımın bildiğim ölçüde*' diye ekleyin lütfen.

EUTHYPHRON: Haklısınız Sophyle, sizi anlıyorum. Tam da bu nedenle şimdi bir ideanın, ideası olduğu şey ile ilişkisi bakımından değerinin ne olduğunu bakmalıyız.

SOPHYLE: Evet, tam da buna ihtiyacımız var.

EUTHYPHRON: Doğası ne olursa olsun herhangi bir şey, bir özdür [*essence*] çünkü olduğu gibi vardır. Bu şey ya da bu öz, benim bilmediğim binlerce varlık tarzına [*manière d'être*] sahip olabilir.

SOPHYLE: Nedir varlık tarzı dediğiniz şey?

EUTHYPHRON: Bu gördüğünüz koni, sahip olabileceği benim bilmediğim çok çeşitli varlık tarzlarından birine sahip. Bu varlık tarzı, ışık ile, gözlerimle ve benimle birlikte varolduğunda, şimdi her ikimizin de bu koniden edindiğimiz ideanın kendisi olan bir etki [*effet*] üretir: sahip olduğu bu varlık tarzıyla, görebilen her varlık için görünür hale gelir, bu varlık tarzıyla küreden ve küpten ayrılır.

SOPHYLE: Çok iyi anladım.

EUTHYPHRON: O halde bu koni, olduğu gibi vardır. Olduğu gibi varolduğu için, ben kendim olarak varolduğum ölçüde, benim ondan edindiğim koni ideasından başka bir idea vermesi imkânsızdır. Fakat Sophyle, şimdiye değin yalnızca iki şeyi ele aldık: bir yandan koni olarak varolan koniyi, diğer yandan da bir bütün olarak beni, gözlerimi ve ışığı. Şimdi meseleyi tersine çevirelim ve bir yandan bir bütün olarak koniyi, ışığı ve gözlerimi, diğer yandan da ideaya sahip

olan beni inceleyelim. Koniye ışığı ve gözlerimi dahil ettiğimde, koninin beni yanıltmadığını, aksine gerçekten de bana görüldüğü gibi varolduğunu göreceksiniz. Olduğu gibi varolan bir şeyin, onu olmadığı bir şey yapacak türden bir varlık tarzına sahip olamayacağını dikkate alırsak, gördüğümüz, işittiğimiz, dokunduğumuz bir şeyin gerçekten de bize görüldüğü gibi olduğunu açıkça görebiliriz. Saati icat eden ilk insan işe bir yay, bir çark ve bir kaldıraç ideasıyla başlamıştır; bu ideaları birleştirerek ve onlar hakkında akıl yürüterek hayali bir saat sonucuna varmıştır. Bu sonuca varabildiği için de gerçek bir saat üretebilmiştir. Büyük bir zorluğun üstesinden gelmek böylece mümkün olmuştur, çünkü idealar şeyleri tamamen temsil etmeseydi, bu insanın idealarının gerçek bir saat üretebilme ihtimali sonsuz küçük bir ihtimal olurdu, hatta insan dehasının bir şey üretebilmesi de tümüyle imkânsız olurdu.

SOPHYLE: Ne demek istiyorsunuz?

EUTHYPHRON: Demek istiyorum ki yay, yay ideasının insana gösterdiği etkiyi üretmeseydi, çark ve kaldıraç ideaları yanlış olsaydı, bu ideaları birleştirerek elde edilen saat ideası saçma bir şey olurdu, saat de ortaya çıkamazdı. Oysa insan saati gerçek kılar ve bu saat tıpkı ideasındaki gibidir. Öyleyse yay, çark ve kaldıraç, insana görüldüğü gibi vardır.

SOPHYLE: Bu söylediklerinize katılıyorum Euthyphron. Edindiğimiz yalın idealarımızın bizi yanıltmadıklarını, aksine ideası oldukları şeylerde özsel olarak varolan nitelikleri gerçekten temsil ettiklerini, bu ideaları hangi şekilde birleştirirsek birleştirelim, şeyler arasındaki aynı düzen ve analoginin, idealar arasında da bulunacağını yüreklilikle kabul edebileceğimizi onaylıyorum. Söyleyin bakalım, sizi doğru anlamış mıyım?

EUTHYPHRON: Tastamam doğru, buna ekleyecek bir şeyim yok.

SOPHYLE: Peki ya ilk saat tesadüfün bir eseriye? Buna ne derdiniz?

EUTHYPHRON: Bu bir şeyi değiştirmez. Vaucanson'un hayranlık uyandıran ördeği, izleyicileri hayrete düşürmeden önce Vaucanson'un zihninde mevcuttu. Görüyorsunuz ki belli bir amaca ulaşmak isteyen herhangi bir bileşimde [*composition*] ideal olan, zorunlu olarak gerçek olandan önce gelmelidir. Tesadüfün ne olduğunu ileride göreceğiz, şimdilik lütfen yavaş ilerleyelim.

SOPHYLE: Olabilir. Ama beyaz mermerden yapılmış şu güzelim kolona bir bakın: ona kırmızı bir camın ardından baksam bana kırmızı görünecektir. Farklı ve birbirine eşit olmayan katmanlardan oluşan bir camın ardından baksam eğri ve kırık dökük görünecektir.

EUTHYPHRON: Bu katmanlı camı gözlerinizle kolonun arasına koyduğunuzda kolona bir şey yapmış olmuyorsunuz sanırım, öyle değil mi?

SOPHYLE: Tabii ki hayır.

EUTHYPHRON: Öyleyse kolon olduğu şey olarak vardır. Dolayısıyla, eğer kolon olduğu şey olarak varolmasaydı, ilk durumda kırmızı, ikinci durumda da eğri ve kırık dökük görünmezdi.

SOPHYLE: Kabul ediyorum. Ama kolona yüz parçalı bir camdan baktığımda, bir kolon değil yüz kolon görürüm; bu durumda beni yanıltan, yine de duyu organım.

EUTHYPHRON: Eğer kolon olduğu gibi olmasaydı, gördüğünüz yüz kolonu görmezsiniz. Bu kolonun etrafında yüz kişi olsaydı ve her biri size 'tek bir kolon görüyorum Sophyle' deseydi bundan, orada yüz kolon olduğu sonucunu mu çıkarırdınız yoksa hepsinin aynı şeyi gördüğünü mu düşünürdünüz? Eğer 4 sayısı 4 olmasaydı, 4 sayısının 3 ile çarpımı 12 etmezdi.

SOPHYLE: Sevgili Euthyphron, yanılmıyorsam işte bu gerçek bir safsata [*sophisme*] örneği.

EUTHYPHRON: Yanılıyor olmanızı isterdim Sophyle. Ancak dikkatlice incelemeden hiçbir şeyi bir kenara bırakmamalıyız; araştırmamızda düşebileceğimiz en büyük kusur olur bu ve dolayısıyla araştırmamızın devamında hiçbir sonuca ulaşamayız. Önce söz konusu meseleyi yakından ele alalım.

SOPHYLE: 4 sayısı, 4 olmasaydı, 4'ün 3 sayısı ile çarpımının 12 etmeyeceğini söylüyorsunuz. 4'ü nesne, 3'ü duyu organlarınız ve sizi nesneden ayıran diğer her şeyi ve 4'ten edindiğiniz 12 sayısını ise idea olarak alıyorsunuz. Ancak bu idea yanlış, çünkü 4, 12 değildir. 3 sayısını ya da duyu organlarınızı bilseydiniz ortada hiçbir güçlük kalmazdı, çünkü bu durumda bildiğiniz 12 sayısını bildiğiniz 3 sayısı ile böler ve nesnenin özünü, yani bilmediğiniz 4 sayısını bulurdunuz.

EUTHYPHRON: Benim dışındaki bir nesne söz konusu olduğunda, ona dair ideanın nesnenin bizzat kendisi olmadığını gayet iyi biliyorum. Ancak koni ideasını verenin, koni ile benim

aramda varolan her şeyle birlikte bizzat koninin kendisi olduğunu; küp ideasını verenin, küp ile benim aramda varolan her şeyle birlikte bizzat küpün kendisi olduğunu söylüyorum. Ve bundan, koni ile küp arasındaki algıladığım farkın koni ve küpün hakiki özü arasındaki farka dayandığı sonucunu çıkarıyorum. Bu fark, küpün koni, koninin de küp olmaması nedenine [*raison*] ve bu iki neden de küp ile koninin hakiki özüne dayandığı için, küpün hakiki özünden ileri gelen niteliklerinden birini, koninin de hakiki özünden ileri gelen niteliklerinden birini algıladığım sonucuna varıyorum. Bendeki 12 sayısının 4 ettiğini söylemiyorum, aksine 12 sayısının içinde, 4 sayısının hakiki doğasını içeren bir parçanın olduğunu söylüyorum.

SOPHYLE: Haklısınız. Bu konuda size karşı söyleyebileceğim hiçbir şey yok.

EUTHYPHRON: O halde bu araştırmayı sonuna erdirelim: bize görülür [*visible*] bir şey olarak beliren [*paraît*] bizim dışımızdaki bir şeyin, görülür bir varlık olmak ve bize böyle belirmek için gereken her şeye sahip olduğunu; bize sesli bir şey olarak beliren bizim dışımızdaki bir şeyin, duyulur olmak ve bize böyle belirmek için gereken her şeye sahip olduğunu; şeyler ve idealar arasındaki analoginin kesinliğini ve idealar arasındaki ilişkiler ile şeyler arasındaki ilişkilerin aynı olduğunu geometrik olarak kanıtladığımız için, duyu organlarımızın kusurlu olmasının hiçbir önemi olmadığını sarsılmaz bir hakikat olarak kabul edelim.

SOPHYLE: Tartışmamız beni çok memnun etti Euthyphron. Duyularımızın bizi yanıltmadığına ikna oldum. Bu hakikat, felsefe sistemimin bir parçası. İdealarımızdan yola çıkarak şeylerin özüne kesin bir şekilde ulaşabilmemiz bana doğru görünüyor.

EUTHYPHRON: Sevgili Sophyle, bunu söylemek çok ileri gitmek olur. Üzerinde Yunanca, Arapça, Latince ve Fransızca olmak üzere dört farklı yazının olduğu bir mermer bloku olduğunu düşünelim. Anadilinden başka bir dil bilmeyen ben, bu anıtın bana neyi gösterdiğini size söyleyebilirim. Yunana kulak vererseniz, bu yazının Troia Kuşatması hakkında birçok şey anlattığını söyleyecektir size. Arap ise 'bu mermer anıt Selahattin'in cengâverlik tarihini aydınlatıyor' diyecektir. Romalı da 'bu yazıdan Cestius'un Pompeius'un azatlısı olduğunu öğrendim' diyecektir. Görüyorsunuz ki bu insanlar mermer blokunun yalnızca kendilerine dönük olan ve yalnızca kendileri için anlaşılabilir olan kısmı hakkında yargıda bulunabilirler. Şeylerin özü söz konusu olduğunda da durum böyledir.

SOPHYLE: Sanırım söylediğiniz şey oldukça doğru. Ama lütfen bu söylediğinizi açıklayın.

EUTHYPHRON: Yunanca yazı, yalnızca Yunan diliyle ve onu anlayanlar için anlaşılabilir; aynı şey Arapça için de geçerli. Öz de yalnızca ışık sayesinde ve görebilenler için görülebilir bir şeydir; yalnızca havayla ve kulakları olanlar tarafından duyulabilir bir şeydir; yalnızca dokunmayla ve dokunma duyusuna sahip olanlar tarafından hissedilebilir bir şeydir. Kısacası öz, yalnızca belirli araçlarla ve bu çeşitli araçlarla benzeşen [*analogue*] duyu organlarına sahip olanlar için olduğu şey olarak vardır. Bir özün, kendi doğasından ileri gelen binlerce farklı yönü olabilir ve bunlar arasından yalnızca üçü ya da dördü bizim mevcut duyu organlarımızla benzeşir. Bir özün, kendi doğasından ileri gelen ve duyu organlarımıza kendisini sunmayan yüzbinlerce yüzüⁱⁱⁱ olabilir. Bu nedenle, ideamızdan nesnenin özüne gittiğimizde duyu organlarımız üzerinde etkide bulunabilen şey, özün bu yüzü ya da parçasıdır.

SOPHYLE: Bu oldukça akla yatkın Euthyphron. Söylediklerinizin ancak madde dışında başka özlerin var olması halinde mümkün olabileceğini düşünüyorum.

EUTHYPHRON: Bana maddenin ne olduğunu söyleyebilir misiniz?

SOPHYLE: Tabii söylerim! Görülür, katı ya da nüfuz edilmez olan, duyulur olandır madde.

EUTHYPHRON: Bunlar maddenin özsel nitelikleri, özün parçaları ya da yüzleri mi?

SOPHYLE: Duyu organlarımızın bizi asla yanıltmadığını keşfettiğimize göre kuşkusuz böyle.

EUTHYPHRON: Ben de öyle olduğunu sanıyorum Sophyle. Ancak, kör olsaydınız, görülür olandan söz edemeyecektiniz ve madde dediğiniz şey, olduğu şey olmayacaktı. Sağır olsaydınız, bana duyulur olandan söz edemeyecektiniz ve madde dediğiniz şey, olduğu şey olmayacaktı. Görüyorsunuz ki bütün bu durumlarda, maddenin bilemeyeceğiniz yüzleri ya da özsel nitelikleri olurdu; görebilen ve duyabilenler içinse tam tersi söz konusu olurdu ve onlar maddede bu niteliklerin ya da yüzlerin bulunduğunu bilebilirlerdi. Bu durumda, sırf hissedemediğiniz için maddenin nüfuz edilemez olduğunu söyleseydiniz, doğru bir yargıda bulunmuş olur muydunuz? Şöyle söylemeniz daha doğru bir akıl yürütme olmaz mıydı: hissedebildiğim için madde bana nüfuz edilemez görünüyor; eğer başka türlü bir algılama [*appercevoir*] biçimine sahip olsaydım, madde bana başka türlü görünürdü; eğer yüz bin farklı

araçla ve yüz bin farklı duyu organıyla ona maruz kalsaydım, ondan yüz bin farklı şekilde etkilenirdim: dolayısıyla madde benim için, onu tanımlayabileceğim yüz bin farklı özneliğe [*attribut*] sahip olmuş olurdu; öyleyse maddeden ya da özden edinebileceğim ideaların sayısı, benim duyu organlarımın ve araçlarımın sayısına dayanırdı; sonsuz sayıda duyu organı ve araç olduğunu varsayabildiğime göre, madde ya da öz de sonsuz sayıda algılanabilir; sonuç olarak, madde ya da daha doğrusu öz, sonsuz sayıda özneliğe sahip olmaz mıydı? Ya da gelin, bir özün, mesela bir kürenin, aynı anda suda, havada, esîrde farklı yoğunlukta ve farklı doğadaki bin ya da on bin siviya batırıldığını varsayalım. Bu kürenin tek bir hareketiyle bütün bu farklı sıvılar harekete geçer; eğer bütün bu sıvılara benzeşen duyu organlarına sahip olacak türden duyumsayan varlıklar [*êtres sentants*] varolsaydı, bu öz ya da bu küre on bin farklı özneliğe sahip olurdu. Bu durumda bizim bildiğimiz maddenin ya da daha doğrusu özün dört ya da beş özneliği ne olacak Sophyle? Bir şeyin birinci özsel özneliği [*attribut essentiel*] var olmaktır. Diğer özsel öznelikler ise, bir şeyin kendisi dışındaki farklı cinsten şeylerle kurduğu ilişkileridir. Bir şeyin olmadığı şeyler sayıca sonsuz olabileceğinden, o şeyin ilişkileri de sonsuz sayıda olabilir; dolayısıyla bir öz ya da herhangi bir şey, sonsuz sayıda özsel özneliğe sahip olabilir. Sevgili Sophyle böylece, madde kelimesine yüklediğimiz ideanın ne kadar eksik olduğunu; maddenin, özlerin dört ya da beş duyu organımızla kurduğu ilişkiden başka bir şey olmadığını, özlerin de ancak duyu organlarımızla bilinebileceğini ve sonuç olarak madde adını verdiğimiz her şeyin, öz olan her şeyden neredeyse sonsuz küçük olduğunu görüyorsunuz.

SOPHYLE: Gerçekten de madde bütün değerini yitirdi. Yine de Euthyphron, birlikte varolan [*coëxistent*] her şey arasında sabit ilişkiler vardır değil mi?

EUTHYPHRON: Evet, kuşkusuz ki vardır.

SOPHYLE: Siz, varolan her şeyin öz olduğunu ileri sürüyorsunuz. Bizimle birlikte varolan bütün özlerin bizimle ilişkileri vardır. Ama size göre, bizimle olan ilişkilerini duyu organlarımızla ortaya koyan özler gibi ortaya koyamayan özler de vardır. Lütfen söyleyin o halde, neye dayanarak bu sonuncular hakkında konuşabiliyorsunuz?

EUTHYPHRON: Nasıl mı? Olympos'lu Jupiter'in tapınağını, Aziz Petrus Bazilikası'nın kubbesini ve bunlar gibi binlerce mimari şaheseri yakından görmeden, onların güzellikleri ve kusurları hakkında onları bizzat görenlerden bile daha doğru bir şekilde konuşmuyor muyuz?

SOPHYLE: Bu hiçbir şeyi kanıtlamaz sevgili Euthyphron! Çünkü bu tapınak ve kubbe görülür şeylerdir ve biz onları görenler sayesinde en iyi şekilde tasavvur edebiliriz [*figurer*]. Ben size duyularınızla bilemeyeceğiniz, sizinle hiçbir ilişkisi olmayan, görülür ve duyulur da olmayan şeyler hakkında neye dayanarak ve nasıl konuşabildiğinizi soruyorum. Lütfen bu soruma yanıt verin.

EUTHYPHRON: Haklısınız, kurduğum paralelliğin doğru olmadığını kabul ediyorum. Ancak, her ne kadar gözümle görmesem de çiçeğin koku alma duyusunu etkilemesini sağlayan uçucu tuzlar hakkında konuşamaz mıyım?

SOPHYLE: Bu da iyi bir örnek değil çünkü tuzlardan ve onların etkilerinden bahsettiğinizde aslında bedensel dediğimiz şeylerden, yani görülür, hissedilebilir vb., şeylerden bahsetmiş oluyorsunuz.

EUTHYPHRON: Ama örneğin demir tozunun, mıknatıs akımı sayesinde çekildiğini, hareketlerinin böylece değiştiğini, hatta hangi şekilde değiştiğini bu akımın ne olduğunu bilmememize rağmen görmüyor muyuz? Aynı şeyi elektrik akımının yarattığı etkiler için de söyleyemez miyim? Gözümle görmesem de hava hakkında akıl yürütemiyor muyum? Havayı kendi hayal gücüme [*fantaisie*] göre sık sık değişikliğe uğratmıyor muyum [*modifier*]?

SOPHYLE: Bütün bu söylediklerinizin çok doğru olduğu konusunda size hak veriyorum Euthyphron; her fizikçi de bu konuda size katılacaktır. Yine de mıknatıs ile demir, elektrik ile elektrik yüklü olmayan cisim arasındaki şeyin ve havayı oluşturan şeyin, kavraması güç etkin bir maddeden ileri geldiğini ve bu maddenin partiküllerinin, etkilerini gözümüzle görmememizi sağlayacak şekilde biçimlendiğini ve değişikliğe uğradığını gördüğüm her şeyle analogi kurarak varsayamaz mıyım? Dahası, duyu organlarımızın yetersizliği, kabalığı ya da kusuru, onların şekli, rengi ya da ağırlığı hakkında en ufak bir duyuma [*sensation*] sahip olmamıza mâni olsa bile bu partiküllerin, görülür ve hissedilir şeyler kadar en büyük cisimler sınıfına da ait olduğunu, yine analogi yoluyla varsayamaz mıyım? - Biz hakikatin peşindeyiz, öyle değil mi sevgili Euthyphron? O halde bana bütün dürüstlüğünüzle söyleyin: herhangi bir cismi, başka bir cismin doğrudan teması dışında, harekete geçirebilme ya da onu olduğundan başka türlü bir hale gelecek şekilde değişikliğe uğratabilme ihtimaline dair en ufak bir fikriniz var mı? Yani,

duyularımızla herhangi bir ortaklığı olmayan bir şeyin, duyularımız aracılığıyla duyumuna ya da ideasına sahip olduğumuz şeyler üzerinde etki edebileceğinizi düşünmeniz mümkün mü?

EUTHYPHRON: Araştırmamızdan büyük bir zevk aldığınızı ve hakikate duyduğunuz göksel aşkın size ilham verdiğini görüyorum Sophyle. Coşkunuzu bana da geçirdiniz. O halde haydi bakalım; aradığımızı bulana kadar devam etmeye Sokrates'in daimon'u [*Génie*] üzerine yemin edelim. Biraz önce, varolan her şeyin birer öz olduğunu söylemiştik, - bu bir hakikat, öyle değil mi?

SOPHYLE: Kuşkusuz ki evet.

EUTHYPHRON: Birlikte varolan bütün özler, zorunlu olarak birbirleriyle bazı ilişkiler içindedir değil mi?

SOPHYLE: Evet, doğru.

EUTHYPHRON: Öyleyse bizimle birlikte varolan her öz de bizimle bazı ilişkiler içindedir.

SOPHYLE: Evet.

Euthyphron: Bir öz, başka bir öz ile ilişkisini yalnızca bu öz üzerindeki etkisiyle ya da kendisini diğer özden ayıran şey aracılığıyla gösterilebilir.

SOPHYLE: Doğru.

EUTHYPHRON: Bir öz, başka bir özün bilgisine ancak onunla kurduğu ilişkiler sayesinde ulaşabilir.

SOPHYLE: Kabul.

EUTHYPHRON: Ve bu bilgi, ya dolaysız bir etkiyle [*action immédiate*] ya da duyu organları ve diğer başka araçlar üzerindeki etkisiyle ortaya çıkabilecek ilişkilerle sınırlıdır.

SOPHYLE: Evet.

EUTHYPHRON: İlişkilerini bize kendileri açığa vuran tüm özlere, bize bu ilişkileri açığa vurdukları ölçüde madde denir; örneğin...

SOPHYLE: Bu doğru, Euthyphron. Madde kelimesinin, mevcut duyu organlarımızla benzeştikleri ölçüde özleri tanımlamak için kullanılan bir göstergeden [*signe*] ibaret olduğunu anlayabiliyorum. Özün, madde adını verdiklerimizden sonsuz sayıda farklı yüzü olabileceğine artık neredeyse ikna oldum. Hatta diyebilirim ki bunun bir olasılık olduğunu farkındayım. Ancak, 1) özün gerçekliğini bana kanıtlamanız gerektiği gibi, 2) özün ideasına nasıl ulaşabildiğimizi bilmemiz ve 3) duyu organlarımızla benzeşmeyen bir özün, nasıl olup da duyu organlarımızla benzeşen bir öze etki edebildiğini de bilmemiz gerekir.

EUTHYPHRON: İşte üstesinden gelmemiz gereken üç zorluk. Bu zorlukları sırayla ve teker teker ele alarak araştırmamızı sınırlamaya ne dersiniz Sophyle?

SOPHYLE: Memnuniyetle. Ama Sokrates'in daimon'unu ve yeminimizi unutmayalım.

EUTHYPHRON: Yeminimi bozacağımdan korkmayın. Şimdi söyleyin bakalım, Avrupalı bir prens, Hindistan'ın derinliklerinde gerçekleşecek bir kuşatma emri verse, kuşatmada kullanılacak olan topçu birliğini harekete geçiren fiziksel neden [*cause physique*] bu prensin kendisi midir?

SOPHYLE: Ne tuhaf bir soru! - Tabii ki hayır; prens başkalarına emreder, başkaları da başkalarına emreder vs., ta ki emir nihayet topçu birliğini harekete geçirecek olanlara ulaşana kadar.

EUTHYPHRON: Prens bu emri vermeseydi topçu birliği olduğu yerde kalmaz mıydı?

SOPHYLE: Tabii ki.

EUTHYPHRON: Otuz adet topu hareket ettirebilmek için, en az elli bin tonluk gerçek bir kuvvete ihtiyaç vardır.

SOPHYLE: Doğru.

EUTHYPHRON: Herhalde prens bu kuvveti Avrupa'dan Asya'ya göndermez.

SOPHYLE: Hayır.

EUTHYPHRON: Emrin yazılı olduğu 1 ons ağırlığında bir ferman gönderir ve topçu birliği harekete geçer. Eğer evrendeki her şey madde olsaydı, işler bu kadar kolay yürümezdi. Buradan da görüyorsunuz ki Sophyle, madde dediğimiz şeylerden olmayan özler vardır ki çok daha kolay ve çok daha büyük bir etkide bulunurlar. Şimdi lütfen söyleyin bana Sophyle, ortak bir dostumuzun söylevini ve onun ruh ve bedeninin heterojenliği hakkındaki çeşitli kanıtlamalarını hatırlıyor musunuz?^{iv}

SOPHYLE: Hatırlayamadım. Hafızamı tazeleyebilir misiniz?

EUTHYPHRON: Bize üç farklı kanıtlama sunmuştı;

1. Hareketsiz ya da sabit bir hareket halindeki bir cisim, doğası gereği ya hareketsiz ya da sabit bir hareket halinde kalır.

2. O halde bir cisim, hareketsizlikten harekete ya da sabit bir hareketten daha hızlı bir harekete ancak bu cismin dışındaki başka bir cismin etkisiyle [*action*] geçebilir.

3. İnsan bedeni, hareketsizlikten harekete ya da sabit bir hareketten daha hızlı bir harekete kendi özgür iradesinin [*velléité*] etkisiyle geçer.

4. Dolayısıyla insan bedeni, beden dışındaki bir şeyin etkisiyle harekete geçer ya da hareketini hızlandırır.

5. Bundan şu sonuç çıkmaktadır ki, ruh adını verdiğimiz bedeni hareket ettirici ilke [*principe moteur*], bedenden farklı bir şeydir.

1. Herhangi bir şeyin, kendi özsel bir özelliğini [*propriété*] yok etmesi bir çelişkidir, çünkü bu özelliğe sahip olması onun kendi özünden ileri gelir; dolayısıyla kendini hiçe indirgemesi saçmadır.

2. Hareket halindeki bir cismin özsel bir özelliği, aynı yöne doğru hareketini sürdürecektir şekilde hareket halinde kalmaktır.

3. Ama insan, kendi özgür iradesinin [*velléité*] etkisiyle bedeninin hareket yönünü deđiştirebilir.

4. Dolayısıyla eğer insan, hareket halindeki bedeninden ibaret olsaydı, kendi özsel bir özniteliğini yok etmiş olurdu.

5. Sonuç olarak ruh adını verdiğimiz bedeni hareket ettiren birinci ilke, bedenden farklı bir şeydir.

1. Şeylere dair idealarımız, şeyleri algılama ve duyumsama biçimimiz arasındaki ilişkilerden türer.

2. Uzamı ve şekli olan her şeyin ideasına sahip olmamız mümkündür.

3. Bedenimizin en küçük parçasının [*particule*] uzamı ve şekli vardır.

4. Dolayısıyla bedenimizin en küçük parçasının ideasına sahip olmamız mümkündür.

5. Fakat idea, parça ile algılayan arasındaki ilişkinin bir sonucudur.

6. Sonuç olarak algılayan, parçadan ve ruh da bedenden farklı bir şeydir.

Şimdi hatırladınız mı bu kanıtlamaları Sophyle?

SOPHYLE: Evet. Bu dostumuzun söylevini dinlerken başıma geldiğini hatırladığım şey, şimdi yeniden başıma geldi.

EUTHYPHRON: Nedir o şey?

SOPHYLE: Dostumuzun zihninin ilerleyişini sorunsuz bir şekilde takip ediyordum. Söylediklerinde karşı çıktığım hiçbir şey yoktu. Hakikatleri arka arkaya sıralıyor görünüyordu. Ancak, en sonunda argümanları beni rahatsız etti: artık onu anlayamıyordum, söylediklerinin hakikatini kavrayamıyordum. Hakikate her daim eşlik eden o derin ve sağlam inancı içimde hissedemiyordum. Her ne kadar basit olsa da argümanları, içten içe beni yanıltmış olabileceğinden, farkına varamadığım birtakım safsatalarla beni yönlendirmiş olabileceğinden korkuyordum.

EUTHYPHRON: Anlıyorum Sophyle, ancak burada suç akıl yürütmede değil. Asıl suçlu olan, yeterli tecrübeyle aşılması mümkün olan aklımızın [*esprit*] doğal sınırlarıdır. Başınıza gelen şey,

tam da sonlu karenin sonsuz uzaya eşit olduğu kendisine ilk defa kanıtlanan herkesin karşılaştığı şeydir. Aklının içine düştüğü karmaşa, düşünce [*méditation*] sayesinde üstesinden pekâlâ gelinebilecek bir karmaşadır. Kanıtlama, iki şeyin kıyası ya da iki şey arasındaki ilişkinin araştırılmasına dayandığında ve akıl yürütmenin sonunda, bu iki şeyin birbirinden tümüyle farklı bir doğaya sahip olduğu sonucuna ulaşıldığında akıl, nasıl aşacağını bilemediği bu iki şey arasındaki uçsuz bucaksız boşluk karşısında sersemleyerek hayrete düşer, çünkü bir şeyi diğerine bağlayan yoldan bihaberdir. Maddesiz ruhun maddi bedeni nasıl etkileyebileceğini kavrasanız, şüpheleriniz çabucak kaybolup gitmez mi?

SOPHYLE: Evet, bu konuda ikna oldum, ama, ruhun bedenden başka bir şey olduğu konusunda beni tam anlamıyla ikna eden şey, sizin az önceki düşünceniz [*réflexion*] oldu.

EUTHYPHRON: O halde Sophyle, madde dediğimiz şeyden gerçekten [*réellement*] başka olan özlerin olduğunu kabul ediyorsunuz. Birinci zorluğun üstesinden geldik demek ki, öyle değil mi?

SOPHYLE: Evet, tümüyle. Peki bu özlerin ideasını nasıl bilebiliyorsunuz?

EUTHYPHRON: Sophyle, önce *idea* kelimesi üzerinde düşünmemiz gerekiyor. Ruhun bir varlığa dair algısı, zorunlu olarak bir duyumdan gelmelidir. Ruh, bir duyuma sahip olduğu, duyumsadığı ölçüde edildir; bu duyumlar ona ister dışsal bir şeyin etkisiyle gelsin, isterse de ruh duyumu bizzat kendisi üretsün, duyumsadığı her şeyde edildir. *idea* kelimesi ya da Yunancasıyla εἶδος ya da ἰδέα, *imge* [*image*] kelimesiyle aynıdır. Bir heykeli algıladığımda, yani onun ideasına sahip olduğumda, heykelin imgesine sahibim demektir. *imge*, şekli, görülür olmayı, konturu vs. içerir; dolayısıyla *idea* kelimesi tam anlamıyla madde adını verdiğimiz her şeyden edindiğimiz algılara özgüdür.

SOPHYLE: Çok iyi anladım; ama başka algılarımız da yok mu?

EUTHYPHRON: Doğru olanın algısına sahip misiniz?

SOPHYLE: Tabii ki. - Yine de birileri, yalnızca terazi ya da ona benzer bir şeyin yardımıyla adalet algısının var olduğunu söyleyecektir.

EUTHYPHRON: Böyle düşünenleri bir kenara bırakalım Sophyle; onlar adalet figürüne takılan gözbağı üzerinden böyle bir düşünceye varıyorlar. Peki siz bir yalanın, bir suçun, bir yönetimin, aşkın, minnettarlığın ve iyiliğin algısına sahip misiniz?

SOPHYLE: Tabii; ancak bunlar değişikliklerin, niteliklerin algılarıdır.

EUTHYPHRON: Neyin değişiklikleri bunlar? Koninin ya da küpün mü?

SOPHYLE: Şaka yapıyorsunuz herhalde Euthyphron. - Hayır, ruhumuzun, başkalarının ruhunun ve etkilerinin değişiklikleridir bunlar.

EUTHYPHRON: Bir değişikliğin ya da bir şeyin bir niteliğinin algısına, ancak o şeyin özünün bir parçasına sahip olduğumuzda ulaşabiliriz.

SOPHYLE: Çok doğru.

EUTHYPHRON: Ancak biz ruhun madde dediğimiz şey olmadığına ikna olduk; çünkü madde olmayan şeylerin algısına sahip olmamız mümkündür.

SOPHYLE: Evet, kabul ediyorum.

EUTHYPHRON: Bir yalanın, bir suçun, bir yönetimin, aşkın, minnettarlığın, iyiliğin ve bir ruhun imgesine de sahip değilsiniz.

SOPHYLE: Değilim ama bunların algısına sahibim.

EUTHYPHRON: Her algının bir duyumdan doğduğunu görmüştük. Bir duyum, zorunlu olarak duyumsayanın edilginliğini varsayar. Edilgin olan, zorunlu olarak etkin olanı ya da dışsal bir etkiyi varsayar. O halde bir algı, dışımızda olan bir şeyin etkisinden doğar. Öyleyse bir öz, başka bir öze yalnızca dolaysız bir temasla, ya da duyu organları veya başka diğer araçlarla etki eder. Maddesiz ruh, maddi cisme etki eder, tersi de doğrudur. Cisimler cisimlere, maddesiz olanlar da maddesiz olanlara etki eder. Burada biz, yani duyumsama yetisine [*faculté de sentir*] sahip özler söz konusu olduğuna göre, bu duyumları üretebilmek için ikisi arasındaki karşılıklı etkiyi taşıyacak ve yayacak duyu organları ya da araçların [*véhicules*] olması gerekir.

SOPHYLE: Meseleyi daha açık bir şekilde görmeye başladığımı itiraf etmeliyim Euthyphron. Beni aydınlatmak sizin ellerinizde. Daimon'u yeminimizi gözleyen haminiz^v adına yalvarırım, bu güzel araştırmamızı yarıda bırakmayalım.

EUTHYPHRON: Işığı görmek sizin ellerinizde sevgili Sophyle. Kendinizi başkasının fikrinden tümüyle bağımsız ve özgür kıldığınızda, sizin de kendi başınıza düşünmeyi isteyebileceğiniz türden bir akıl yürütme yapabilirim ancak. O halde beni bütün dikkatinizle dinlemenizi istiyorum sizden. Mademki açık konuşmamı istiyorsunuz, fikrimin seyri gereği ortaya çıkabilecek bazı tekrarlar için de beni şimdiden affetmeniz gerek.

SOPHYLE: Sizi büyük bir dikkatle dinleyeceğim. Tekrarlara gelince, onların şimdi giriştiğimiz türden araştırmalarda faydalı ve kaçınılmaz olduğu kanısındayım.

EUTHYPHRON: 'Hissedilir, görülür, duyulur olmayan şey, bir hiçtir, dolayısıyla fiziksel, yani hissedilir ya da görülür, vs., bir etki üretmesi asla mümkün değildir' gibi bir akıl yürütme yaptığımızda (ki farkına varmasak da çoğu zaman böyle akıl yürütürüz), bu akıl yürütme kuşkusuz ki bir işe yaramaz. Bir körün aynı şekilde akıl yürüttüğünü varsayalım: 'duyulur, hissedilir olmayan şey, bir hiçtir' dese, körün en ufak bir fikrinin bile olmadığı bu uçsuz bucaksız uzaydan, onca yıldızdan, onca evrenden geriye ne kalır? Varolan her şeyin birer öz olduğunu söylemiştik. Görme organıyla ilişkide olduğu ölçüde bir öze, görülür öz; işitme organıyla ilişkide olduğu ölçüde duyulur öz; hissetme organıyla ilişkide olduğu ölçüde hissedilir öz adını vermiştik ve genel olarak bütün duyu organlarımızla ilişkide olduğu ölçüde öze madde adını vermiştik. Bu maddeyi mümkün olan en felsefi şekilde tanımlayabilmek, bu ilişkilerin sonuçları olan duyularımızı ve idealarımızı incelemekle olur. Bu maddeye atfettiğimiz uzam, nüfuz edilemezlik, vb., ya da görülebilir, hissedilebilir olmak, vb., gibi öznitelikler [*attribut*] de buradan ileri gelir. Madde tanımının kesinliği, onu geometriye daha uygulanabilir kılar ve Newton gibi bir dehanın ellerinde işlenince, temelleri sarsılmaz gerçek fiziğin ortaya çıkmasını sağlar. Bu büyük insanın izinden giden takipçileri, fiziğin hakikat sahasını insanı hayret düşürecek bir noktaya taşıdılar; onlar bu bilimde ilerleme kaydettikçe madde kavramı [*idée*], Newton'un bildiğinden çok daha büyük bir kesinliğe ulaştı. Hissetme duyusundan yoksun birinin, duyu organlarıyla ilişkileri olan her öze madde adını verdiğini varsayalım şimdi. Bu durumda nüfuz edilemezliğin bu madde tanımına giremeyeceği açıktır. Aynı şekilde bir körün, duyu organlarıyla ilişkileri olan her öze madde adını verdiğini varsayalım; bu durumda da

uzam, maddenin bir özneliği olmayacaktır. Son olarak, öz ile birbirinden tümüyle farklı ilişkiler kuran yüz farklı duyu organına sahip bir varlığın, duyu organlarıyla ilişki kurduğu ölçüde her bir öze madde adını verdiğini varsayalım, bu durumda da maddenin tümüyle farklı öznelikleri olurdu. Bu varsayımlardan çıkan bariz saçmalıkları [*absurdité*] ele alalım şimdi: birinci durumda, nüfuz edilemezlik olmadan madde ideası olabilir mi! İkinci durumda, uzam olmadan madde ideası olabilir mi! Üçüncü durumda ise ne olumlanabilen ne de olumsuzlanabilen bir şeyin ideası olabilir mi! Işık bir tek gözler içindir, ses de yalnızca kulaklar için; öz yalnızca görme, dokunma, işitme için görülür, hissedilebilir, duyulur bir şeydir, - çünkü öz, olduğu şeydir. Dolayısıyla ruhun madde olmadığını gösterdiğimizde, ruhun (öz dokunma, görme ya da işitmeyle ilişkide olduğu ölçüde) öz olmadığını göstermiş olduk. Sevgili Sophyle, bana verdiğiniz görevi yerine getirdim. Bu açıklamaların, peşin hükümlü olmayan aklı başındaki herkesi, yalnızca bizimle ilişki içinde olduklarında bilebileceğimiz özlerin varlığına ikna etmeye yeterli olacağına inanıyorum. Yine de gelin, özlerin varlığının gerçekliğine dair kanıtları olabilecek en açık şekilde özetleyelim.

Bir insanın, kendi dışında bulunan herhangi bir özün duyumuna sahip olabilmesi için, üç şey zorunludur:

1. Özün, insan ile öz arasında bulunan şeye etki edebilmesi gerekir.
2. İnsan ile öz arasında, etki aracı [*véhicule d'action*] adını verdiğim bir şeyin bulunması gerekir.
3. İnsanın bu araca benzeşen, yani etkiyi alımlamaya elverişli olan bir duyu organının olması gerekir.

Eğer bu üç şeyden biri eksikse, duyum gerçekleşemez. Örneğin:

1. Tamamen saydam olan bir cisim ışığı yansıtamaz. Dolayısıyla, nesnenin araç [*véhicule*] üzerinde bir etkisi olmadığı için görme mümkün değildir.

2. Bir çanı havasız bir ortama yerleştirin, dolayımlayacak bir araç olmadığı için ses çıkaramayacaktır.

3. Araçlara benzeşen duyu organları olmadığından kör ve sağır biri için ne ses vardır ne de görme.

Çok sert ve çok iyi parlatılmış büyük bir kristal parçası, ışığı tamamen geçirdiği için görünmez olacaktır; onun nüfuz edilemezliğinin bilgisini bize ancak dokunma organımızla kurduğu ilişki verebilir. Dokunma olmasa bu büyük kristal parçası bir hiç olmaz mı? Nefes alan bütün canlılar için en gerekli etmen [*agent*] olan hava, basınç olmasa dokunma hissi ve kulaklar için bir hiç olmaz mı? Etkisi çok hızlı ve görülebilir olan manyetik akımlar bir hiç olmaz mı, öz hiçbir duyu organlarımızla hiçbir ilişkide olmasa ya da öz ile bizim aramızda, özün etkinliğine ve bizim duyum organlarımıza benzeşen bir araç olmasa?

Ruhun maddesizliği hakkındaki, kavraması güç fakat oldukça doğru olan kanıtlamaları size yeniden hatırlatmayacağım Sophyle. Bu soyutlamalarla ilgilenmenin ne gereği var? Bir nedenin etkisine, etkinin de nedenine benzeşmesi gerektiğini biliyoruz. Fizikte bin tonluk bir kütleyi hareket ettirmek için en az bin tonluk gerçek bir kuvvete ihtiyaç olduğunu biliyoruz. Terazinin bir kefesine bin tonluk bir ağırlık koysanız, bu ağırlığı hareket ettirebilmek için diğer kefeye de en az bin tonluk başka bir ağırlık koymanız gerekir. Elli milyon ton ağırlığındaki Rhodopis'in piramidini ya Mausoleion'un mezarını düşünelim; bu anıtlar nasıl inşa edildi? Bir araya getirildiğinde gerçek kuvveti en az elli milyon ton eden makinelerle ve insan eliyle. Eğer evrendeki her şey maddeyse, bu devasa kütlelere benzeşen gerçek kuvvetleri gösterin; Rhodopis'in ya da Artemisia'nın güzelliğinde gösterin bu elli milyon tonu. Bunları düşünmekle saçmalayan ben değilim Sophyle, asıl saçmalayanlar, kendi saçmalıklarıyla kendini çürüten fikirleri benimseyenler. Maddi adını verdiğimiz özlerle aynı sınıftan olmayan onca özün gerçek varlığını size kanıtladım. Şimdi size bir özün, duyu organlarımızla bilinemeyen bir nitelik aracılığıyla, duyu organlarımızla bilinebilen özler üzerinde etki edebilmesinin mümkün olduğunu; hatta özlerin bu etkileri duyu organlarımızın bilebileceğimiz şekilde gerçekleştirdiklerini göstermem gerek.

Hissetme organından yoksun ama işitme organına sahip biri olduğunu varsayalım. Bu kişinin dokunarak hiçbir özü bilemeyeceği açıktır; dolayısıyla öz, onun için nüfuz edilemezdir. Bir çekiç ve bir çan düşünelim; her ikisi de nüfuz edilemez ve hissedilir bir yüze [*face*] sahip olduğu ölçüde çekiç, çana vursun ve ona etki etsin. Çan duyulur bir yüze sahip olduğu ölçüde çekicinin çan üzerindeki etkisi, çekiç ile insan arasındaki ilişkiyi mümkün kılar.

Hissetme organından yoksun başka birini çok katı, devasa bir kristal blokun önüne getirdiğimizi varsayalım. Bu kişi için kristal yoktur, çünkü kristali insandan ayıracak etkinin yokluğu nedeniyle onu göremez, benzeşen organı olmadığı için de onu hissedemez. Şimdi aynı türden başka bir kristal blokun birinci kristal bloka çarparak onu bin parçaya böldüğünü varsayalım. Nüfuz edilemez ve katı oldukları ölçüde, yani bu kişinin en ufak bir ideasına ya da mefhumuna sahip olmadığı bir niteliğe sahip oldukları ölçüde bu iki kristalin birbiri üzerindeki etkisi sayesinde her ikisi de tam da çarpışma anında bu kişi için görülür ve duyulur hale gelecektir. Diyelim ki bu kişi bir filozof olsun ve bu etkiyi görmekle yetinmeyip etkinin nedenleri de öğrenmek istesin. Sonsuza kadar da arasa bu fenomenin nedenini bulamayacağı kesindir. Bu düşünceleri, nedenlerini bilmediğimiz onca etkiye uygulama zahmetine girerseniz şunu göreceksiniz: doğada, bir yandan, etkileriyle analojisi biz ve mevcut duyu organlarımız için ulaşılamaz olan onca neden ya da biz ve mevcut duyu organlarımız için duyulur etkiler üreten onca kuvvet vardır ki bunların bizim onları algılama ve duyumsama biçimlerimizle hiçbir ortaklığı yoktur. Diğer yandan göreceksiniz ki insan, çoğu zaman körü körüne bir arayış içindedir ve tamamen beyhude olan araştırmaların peşinden büyük bir tutkuyla koşar.

Bu söylediklerimden doğal olarak şu sonuç çıkıyor: bir öz, mevcut hiçbir duyu organımızla bilemeyeceğimiz bir nitelik aracılığıyla başka bir öz üzerinde öyle bir etkide bulunabilir ki, bu başka öz ile ilişkimizi bir duyu organımız sayesinde bilebiliriz. Dolayısıyla görünüşteki anlaşılmazlık da yok olup gider. Bizimle ilişkisini hiçbir duyu organımızla bilemediğimiz için maddi olmayan öz adını verdiğimiz şeyin, bizimle ilişkisini duyu organlarımızla bilebildiğimiz için maddi öz adını verdiğimiz şeye etki edebilmesi oldukça mümkündür. Başka bir deyişle, maddesiz ruhun maddi bedene etki edebilmesi saçma olmaktan uzaktır.

Sevgili Sophyle, şimdi yeniden ruhun hangi biçimde maddi beden üzerinde etki ettiğini mümkün olduğu kadarıyla anlamaya çalışalım.

Bir şey, başka bir şeye ancak o şeyle ilişki içindeyse etki edebilir. Bir şey, ancak ortak bir veya birçok niteliğe, değişikliğe ya da varlık tarzına sahip olduğu ölçüde başka bir şey ile ilişki içindedir. Dolayısıyla, bir şey ancak ortak bir ya da birçok niteliklere, değişikliğe ya da varlık tarzına sahip olduğu ölçüde başka bir şeye etki edebilir.

Bizim için beden ve ruh, anlaştığımız üzere, birbirinden tümüyle farklı şeylerdir. Dolayısıyla, onları bilebildiğimiz ölçüde, birbirinden farklı nitelikleri, değişiklikleri ya da varlık tarzları vardır.

Yine de ruh ve beden, karşılıklı olarak birbirlerine etki ederler. Dolayısıyla ruh ve beden, bizim bilmediğimiz ortak bir ya da birçok niteliği, değişikliği ya da varlık tarzı olmalıdır.

Ama şunu çoktan kanıtladık: iki şey, bilinmeyen bir nitelik, değişiklik ya da varlık tarzıyla birbirlerine öyle etki edebilir ki, bilinebilir nitelikleri, değişiklikleri ya da varlık tarzlarıyla bize görünür hale gelirler [*se manifestent*].

Dolayısıyla ruh, beden ile ortak olan bilmediğimiz nitelikleri, değişiklikleri ya da varlık tarzlarıyla bedene öyle etki edebilir ki, beden, beden nitelikleri, değişiklikleri ya da varlık tarzları bizim için bilinebilir hale gelir ve tersi de doğrudur.

Kanıtlamamızdan çıkan sonuca göre sinir sistemi ya da beyin ile ruh arasındaki ilişki, sinir sistemi ya da beyin ile ruha ortak olan bir nitelik, değişiklik ya da varlık tarzından türer. Sinir sistemi ya da beyin, sinir sistemi ya da beyin olmaları bakımından birer bileşik özdür. Ruhla ortak olarak sahip olabileceği niteliklere, bileşik nitelikler olarak sahiptir; aksi halde ruh, sinir sistemi ya da beyin olmayan her madde üzerinde etki edebilirdi ki bu söz konusu değildir. Orrery ya da Huygens'in makineleri, gök cisimlerinin hareketlerini ancak bileşik nitelikleri sayesinde taklit edebilir ya da öngörebilirler. Ancak sinir sistemi ya da beyin, ölümle birlikte çözülür gider; dolayısıyla sahip olduğu bileşik nitelikler yok olur; dolayısıyla ruhla olan ilişkisi de yok olur, ancak ruh baki kalır.

Felsefemi inşa ettiğim zemin işte bu sevgili Sophyle. Eğer buradan yola çıkarsak, bir yandan hata ve zayıf varsayımlardan arınmış bir fiziğe, diğer yandan da varoluşunu bütün kuvvetiyle hissedenlere layık, teselli veren yüce bir ahlaka ulaşabileceğimize eminim. Akıl yürütmelerimizle vardığımız sonuçları hatırlama zahmetinde bulunursanız, yeminimi tutup tutmadığımı görebilirsiniz.

SOPHYLE: Demek ki:

1. Duyu organlarımızın bizi yanıltmadığını, aksine, bir yandan özlerin farklı birçok özneliğini, diğer yandan da şeyler arasındaki gerçek ilişkiyi, duyu organlarımıza benzeştikleri ölçüde, bize temsil ettiklerini,

2. Madde denilen şeyin, duyu organlarımızla benzeştiği ölçüde özden başka bir şey olmadığını,

3. Madde adını verdiğimiz şeylerden başka şeyler olan özlerin var olduğunu,

4. Maddi olmayan özlerin, maddi özlerin birçok niteliğinden edindiğimiz idealar kadar kesin ve doğru olan birçok niteliğinin algısına sahip olduğumuzu,

5. Maddi olmayan şeylerin, maddeye nasıl etki ettiğini kavramanın ne açıdan zor olmadığını keşfettik.

Sevgili Euthyphron, söyleviniz beni son derece ikna etti. Hayır, yemininizi bozmadınız. Sokrates'in dehası bundan böyle benim de rehberim olacak.

ORCID ID

Arif YILDIZ



ORCID ID: 0000-0002-9461-4614

Declaration of Conflicting Interests

The translator declared that there were no conflicts of interest with respect to the translation or the publication of this article.

Çıkar Çatışması Beyanı

Çevirmen bu makalenin çeviri veya yayımlanmasına ilişkin olarak hiçbir çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

KAYNAKÇA

Hemsterhuis, F. (1850). "Sophyle ou de la philosophie", *Œuvres philosophiques de François Hemsterhuis, nouvelle édition, augmentée de plusieurs pièces inédites, de notes et d'une étude sur l'auteur et sa philosophie*, t. III, (ed. L. S. P. Meyboom) içinde, ss. 167-199, Leuwarde: Eekhoff.

Hemsterhuis, F. (1850). "Lettre sur l'homme et ses rapports", *Œuvres philosophiques de François Hemsterhuis, nouvelle édition, augmentée de plusieurs pièces inédites, de notes et d'une étude sur l'auteur et sa philosophie*, t. III, (ed. L. S. P. Meyboom) içinde, ss. 81-164, Leuwarde: Eekhoff.

ⁱ Fransızca aslından yapılan bu çeviride kaynak metin olarak, *Œuvres philosophiques de François Hemsterhuis, nouvelle édition, augmentée de plusieurs pièces inédites, de notes et d'une étude sur l'auteur et sa philosophie*, par L. S. P. Meyboom, Leuwarde: Eekhoff, 1850, t. III, 167-199 künyeli eleştirel edisyon temel alınmıştır. Bu çalışmada bilgilerine başvurduğumuz Hemsterhius felsefesi uzmanları Claudia Melica ve Daniel Whistler'in yanı sıra çeviriyi gözden geçiren İlkay Özkürallı'ya teşekkür ederiz (Ç.N.).

ⁱⁱ "Ey Tanrıça, dağılır gider gökyüzünde rüzgârlar ve bulutlar,
Gelişinle, senin için yeşertir bereketli toprak,
Tatlı çiçeklerini, sana gülümser denizin dingin suları,
Ve parıldar sakın gökyüzü her yeri aydınlatan ışığıyla", bkz., Lucretius, *De rerum natura*, I, 1, 6-9 (Ç.N.).

ⁱⁱⁱ Bütünün ya da evrenin bir parçasını oluşturan ya da oluşturabilecek her şey, zorunlu olarak birer özdür. Görme organıyla ilişkide olan özlere, görülür şeyler ya da görülür özler; duyma organıyla ilişkide olan özlere ise duyulur şeyler ya da duyulur özler denir. Dolayısıyla evrenin görülür yüzü dediğimiz şey, görme organıyla ilişkide olan bazı özlerin bir değişikliği [*modification*] ya da varlık tarzıdır. Evrenin duyulur yüzü dediğimiz şey, duyma organıyla ilişkide olan bazı özlerin bir değişikliği ya da varlık tarzıdır; herhangi bir varlığın, evrenin parçaları sayesinde algılayabildiği diğer yüzleri için de böyledir.

^{iv} Hemsterhius burada 1772 tarihli *Lettre sur l'homme et ses rapports (İnsan ve İlişkileri Üzerine Mektup)* adlı eserinde geliştirdiği tezlere atıfta bulunuyor, bkz., *Œuvres philosophiques*, t. III, 100 (Ç. N.).

^v Sokrates kastediliyor (Ç. N.).

“Felsefe Sınıfı”: Özge Özdemir ile Çocuklar için Felsefe Üzerine Söyleşi

Eren AĞIN¹



¹ Dr., Ministry of National Education (ORCID ID: 0000-0001-8497-2197)

Özet

Bu söyleşi, “Felsefe Sınıfı: İlkokul Öğretim Programıyla Bütünleştirilmiş Çocuklarla Felsefe Uygulamaları” kitabının yazarı Dr. Özge Özdemir ile yazarın aynı zamanda eğitimliğini yaptığı “Çocuklar için Felsefe” modeli üzerine düşüncelerine odaklanmaktadır. “Çocuklar için Felsefe”yi bir yöntem ve pedagojik model olarak ele alan Özdemir’in çalışmalarından hareketle söz konusu modelin uygulama alanlarına, Türkiye’de ve dünyada söz konusu modele yönelik ihtiyaca ilişkin tartışmanın da yürütüldüğü söyleşi “Çocuklar için Felsefe” modeline ilişkin uygulamada gerçekleştirilmesi gereken adımlara ilişkin açıklayıcı bir yaklaşım sunuyor.

Anahtar Kelimeler: Çocuklar için Felsefe, P4C, Felsefe, Eğitim, Özge Özdemir.

“Philosophy Class”: An Interview with Özge Özdemir on Philosophy for Children

Abstract

This interview is conducted with Özge Özdemir who is the author of the book "Philosophy Classroom: Applications of Philosophy with Children Integrated into Primary School Curriculum" and mainly focuses on the thoughts of the author on the "Philosophy for Children" model, which she also actively teaches. Considering "Philosophy for Children" as a method and pedagogical model, the interview includes a discussion on the application areas of the model and the need for this model in Turkey and in the world while, in the meantime, offering an explanatory approach for how Philosophy for Children model should be practiced.

Keywords: Philosophy for children, P4C, philosophy, education, Özge Özdemir.

Corresponding Author / Sorumlu Yazar	Eren AĞIN Dr., Ministry of National Education
E-mail / E-posta	erenagin@gmail.com
Manuscript Received / Gönderim Tarihi	June 5, 2022 / 05.06.2022
Revised Manuscript Accepted / Kabul Tarihi	June 6 / 2022 / 06.06.2022
To Cite This Article / Kaynak Göster	Ağın, E., (2022). “Felsefe Sınıfı”: Özge Özdemir ile Çocuklar için Felsefe Üzerine Söyleşi, <i>ViraVerita E-Journal: Interdisciplinary Encounters</i> , Vol. 15, 321-329.

“Felsefe Sınıfı”: Özge Özdemir ile Çocuklar için Felsefe Üzerine Söyleşi

Boğaziçi Üniversitesi’nde “Eğitim Felsefesi” dersini veren ve “Çocuklar için Felsefe Eğitimci Eğitimi” programını yürüten Dr. Özge Özdemir ile “Felsefe Sınıfı” adlı yeni kitabından yola çıkarak bir söyleşi gerçekleştirdik.

Eğitim geçmişinizin lisans, yüksek lisans ve doktora sürecinde felsefe alanındaki çalışmalar ile geçtiğini görüyoruz. Klasik bir soru ile başlayacak olursak üniversite yıllarınızdan bugüne felsefenin sizin için anlamından bahsedebilir misiniz?

Üniversite yıllarından bugüne felsefenin anlamı benim için değişti tabii. Üniversiteye kabul edildiğimde çok gençtim, on altı yaşındaydım, o yüzden yaptığım işle ilgili çok bilinçliydim diyemem. Büyüme telaşı, üniversiteli olma telaşı, zamanımın bir kısmı bunlarla geçiyordu. Çok değerli hocalarımız vardı, güçlü bir akademik kadroydu, zor bir bölümdü. Çoğu şeyi yarım yamalak anlardık belki ama, heyecanlanırdık. Felsefenin ne olduğunu en çok doktora aşamasında anladım diyebilirim. O da felsefeyi daha çok bir akademik disiplin olarak anlamaktı. Ne zaman ki Çocuklar ve Topluluklar İçin Felsefe (P4C) yöntemiyle tanıştım, o zaman “felsefe yapmak” gündemime girdi ve bu benim için yepyeni bir kavrayış oldu. Yetişkinlerle ve çocuklarla yaptığım yüzlerce saatlik çalışmanın sonunda felsefe yapmanın ne olduğunu öğrendim, hâlâ da öğreniyorum. Ne iş yaparsak yapalım, o işin tam içine girdiğimizde en temel sorularıyla karşılaşılıyor, işte o sorular felsefi sorular. Bugün benim için felsefe, “felsefe yapmak” demek, yani bir konunun temel sorusunun içine girmek, orada kalabilmek, bunu yapabilecek beceri ve cesarete sahip olmak demek. Özetle, felsefe benim için önce bir dersti, sonra bir akademik disiplin oldu, bugünse artık yaşam gibi.

Yüksek lisans ve doktora araştırmalarınıza ilişkin bizlere bir arka plan sunabilir misiniz? Çalışmalarınız neler üzerineydi? Bu iki akademik süreçte, araştırma konularınızı belirlerken sizin için belirleyici unsurlar nelerdi?

Ben lisans eğitimimi Boğaziçi Üniversitesi’nde, yüksek lisans ve doktora eğitimimi İstanbul Üniversitesi’nde tamamladım. Hangi kurumda hangi hocalarla çalışıyorsanız tez çalışmanızın içeriğini ve yönünü biraz da bu belirliyor. Yüksek lisans yaparken Bilim Tarihi disiplini felsefe departmanına bağlıydı ve benim ilgimi çekmişti. Kant’ın “Aydınlanma nedir?” makalesi

üzerinden Aydınlanma Çağı'nda Avrupa ve Türkiye'de bilim ve toplum ilişkisi üzerine bir tez yazdım. Doktora başladığımda ise özcülük ve özcülük-karşıtı tartışmalar ilgimi çekiyordu. Ne yaparsak yapalım özcü ya da özcülük-karşıtı tutumların anlaşmazlık, çatışma ve şiddete yol açtığını düşünüyordum, tezimi de bu konuda yazdım. Bu soru benim için hâlâ güncelliğini koruyor ve hâlâ üzerine okumalar yapıyorum. Anlatırken farkettim ki iki tez çalışmamda da felsefe tarihinden çok felsefi sorular üzerine odaklanmışım. Demek ki benim kişisel eğilimim böyle olmuş.

Boğaziçi Üniversitesi Eğitim Fakültesi'nde "Eğitim Felsefesi" dersini yarı-zamanlı öğretim görevlisi olarak veriyorsunuz. Eğitim Felsefesi dersinin bir emekçisi olarak dersin içeriğinden akademinin derse yaklaşımına uzanan bir hatta sizce sorunlar nelerdir?

Çocuklar ve Topluluklar İçin Felsefe alanına yönelince, kendimi felsefe ile eğitim bilimlerinin kesiştiği alanda buldum. Dolayısıyla eğitim felsefesi de kendiliğinden çalışma alanıma dahil oldu. Üniversiteden ders vermem teklif edilince bu dersi vermeye başladım. Yanılmıyorsam altı yıl oldu. Her yıl bir kez eğitim fakültesi öğrencilerine bu dersi açıyoruz. Hazırladığım ders programında tabii ki felsefe tarihindeki belli başlı isimler ve kuramları yer alıyor, ama daha çok soru odaklı ilerliyorum. Eğitim felsefesindeki başlıca yaklaşımların neler olduğu, bilgi, beceri ve değerlerin nasıl aktarılacağı, birey ve toplum ilişkisinin nasıl gözetileceği gibi sorular. Öğrencilerime sahadaki deneyimlerimi, güncel olayları ve örnekleri de aktarıyorum. Onları düşünmeye teşvik eden tartışmalar planlıyorum. Onlardan aldığım geri bildirimlerden gördüğüm kadarıyla, ufuklarını açan derslerden biri olduğunu, kendilerine iyi geldiğini söylüyorlar. Demek ki onlar da hem bugün birer öğrenci hem de gelecekte birer eğitimci olarak bazı sorularla karşılaşmaktan ve bunları soruşturmaktan memnunar.

Her fakültenin içinde o fakülte'deki konunun felsefesini ele alan bir dersin olması gerektiğine inanıyorum. Eğitim Fakültesi'nde Eğitim Felsefesi, Hukuk Fakültesi'nde Hukuk Felsefesi gibi. Daha önce de söylediğim gibi, bir işin içine tam manasıyla girdiğimizde o alanın en temel sorularıyla karşılaşırız. Bunları sorgulamak da ufukumuzu genişletiyor, derin bir kavrayış yaratıyor, inancımızı ve yaratıcılığımızı etkiliyor. Bu dersler bunun için var ve hakkıyla yapılırsa amacına ulaşıyor. O yüzden içerik kadar dersin işleniş biçimi de önemli, ezber dersine dönüştürmeden sahici sorular soruyorsak öğrencilerimiz de sormaya başlıyorlar.

Türkiye’de özellikle vakıf okullarında yaygınlaşmaya başlayan bir eğitim modeli olarak kısa adıyla P4C, uzun adıyla Çocuklar için Felsefe (Philosophy For Children) modeli, sizin çalışmalarınızda nasıl yer almaya başladı?

Doktora başladığımda akademisyen olarak çalışmaya da başladım. Yıldız Teknik Üniversitesi ve İstanbul Teknik Üniversitesi’nde yarı-zamanlı hoca olarak Felsefeye Giriş, Uygarlık Tarihi gibi seçmeli dersler verdim. Doktoram bittikten sonra Doğu Üniversitesi’nde tam-zamanlı öğretim görevlisi olarak çalıştım. Sonra akademiyle ilişkimizde yeni bir şey yapmam gerektiğini hissettim ve üniversiteden ayrılıp bağımsız olarak bu yöntem üzerine çalışmaya başladım. Amerika’da Montclair State Üniversitesi’nde bir eğitime katıldım, döndüm, yıllar sonra tekrar Boğaziçi Üniversitesi’nin kapısını çaldım, bu işi yapmak ve Türkiye’de yaygınlaştırmak istediğimi söyledim. Onlar da bana inandılar ve desteklediler. Bir yıl boyunca sadece çocuklarla çalıştım, projeler yazdım, sonra Boğaziçi Üniversitesi Yaşamboyu Eğitim Merkezi’ndeki eğitmen eğitimi programını başlattık. Ardından kitaplar, radyo programı, danışmanlıklar derken süreç ilerledi. Benim için 2015 yılından beri merkezde Çocuklar ve Topluluklar için Felsefe var, geri kalan tüm işler onun etrafında örülüyor.



“Felsefe Sınıfı” kitabınızda P4C eğitim modeli, eleştirel (critical), yaratıcı (creative), birlikte çalışma (collaborative) ve özen gösterme (caring) kavramlarına odaklanıyor. Bu kavramların P4C eğitim modelindeki rollerini açıklar mısınız?

Eleştirel ve yaratıcı düşünmek bilişsel becerilerin gelişimiyle, birlikte çalışan ve özen gösteren topluluk olmak ise sosyal becerilerin gelişimiyle ilgili. Çocuklar ya da yetişkinler olsun, insanlar bir topluluk olarak bir araya geliyorlar ve öğretmen burada “kolaylaştırıcı” olarak yer alıyor. Bir hikâyedeki felsefi sorun ya da kavram üzerine soru sorarak tartışmayı başlatıyor.

Kolaylaştırıcının işi, tartışmanın çerçevesini korumak ve katılımcılara dağılıp giden alelâde bir konuşmanın değil derinleşen bir diyalogun içinde olduklarını fark ettirmek. Ayrıca katılımcılardan gelen ifadeleri açık biçimde yeniden ifadelendirmek, onların ayrımları görmelerini ve kriterler oluşturmalarını sağlamak, vb. İlk oturumlarda katılımcılar felsefe yapmayı kafa karıştırıcı ve yorucu bulabilirler. Ancak yaptıkça zevk almaya, özellikle kendi zihinsel dönüşümlerini izlemekten zevk almaya başlıyorlar. Fark etmek, bakış açısı geliştirmek, başkasının bakış açısıyla karşılaşmak, tüm bu düşünsel adımlar onlarda tuhaf bir ferahlama duygusu da yaratıyor. Benim gözlerimi ışılatan da bu değişimi, dönüşümü gördüğüm zamanlar oluyor.

Kitabınızda “Çocuklar İçin Felsefe”yi hem ders hem yöntem hem de pedagoji olarak ifade ediyorsunuz. Bu savınızı detaylandırıp ilköğretim programıyla bütünleştirilmiş Hayat Bilgisi ve Sosyal Bilgiler dersine ait ders planları hazırlamışsınız. Sizin için bu ders planlarını hazırlarken dikkat edilmesi gereken kritik noktalar nelerdi?

Çocuklar İçin Felsefe okulda bir ders olabilir, yani her hafta bir kolaylaştırıcı çocuklarla bir felsefe saati yapabilir. Ya da bir yöntem olabilir, yani mevcut derslerin içine entegre edebilirsiniz. Pedagoji olması ise neredeyse tüm eğitim sisteminin reforme edilmesi demek, bu da sistem içerisinde çok gerçekçi bir beklenti değil. O yüzden biz daha çok ders ve yöntem olarak kullanılması üzerinde duruyoruz. Benim son dönem çalışmalarım, Çocuklar İçin Felsefe'nin bir yöntem olarak diğer derslere entegre edilmesi üzerine. İlkokul Hayat Bilgisi ve Sosyal Bilgiler dersiyle başladım. MEB'in öğretim programını beğeniyorum, ders altı üniteden oluşuyor ve sarmal biçimde gelişiyor. Ben de bir ünitadaki konuyu birden dörde kadar, her sınıf düzeyinde soruyu bir aşama daha zorlaştırarak tasarlıyorum. Konu aynı, ama çocukları her seferinde yeni bir soruyla düşünmeye davet ediyorum. Böyle olunca ders sürekli aynı şeyleri söyleyen bir ezber dersi olmaktan çıkıyor ve çocukların merak ettiği, kavradığı, hayatla ilişkilendirdiği bir derse dönüşüyor. Amacım bu çalışmayı Türkçe dersi için de yapmak, ardından Fen Bilimleri ve Matematik dersleri için de. Böyle çalışmalar zaman istiyor, ders planını yazmak, sahada test etmek, düzeltmeler yaparak nihai hale getirmek gibi aşamalar var. Felsefe Sınıfı kitabındaki planları onlarca kez uyguladım ve yeniden düzenledim. Tartışılan konunun çerçevesini belirlemek ve kazanımlarını görmek için bunu yapmak zorundayız.

Çocuklar İçin Felsefe'nin belirleyici ismi Matthew Lipman'ın *Philosophy Goes to School* adlı kitabına vermiş olduğunuz bir referansınızda Lipman şöyle diyor: "İster sanat, ister biyoloji, ister tarih sınıfı olsun, her biri soruşturan topluluk ilkesiyle hareket etmelidir; her bir soruşturma nehre atılan bir taş, her soruşturan topluluk da atılan taşın etkisiyle yayılan, birbirini etkileyen ve büyüten halkalar olmalıdır." Bu fikirden ilhamla Çocuklar İçin Felsefe, felsefe dersinin sınırlarını aşan ve Milli Eğitim Bakanlığına bağlı kamu okullarında eşit erişim imkânı tanıyan bir öğretim programıyla bütünleştirilerek nasıl uygulanabilir?

Bu soruya cevap vermek kolay değil, çünkü dediğim gibi bunu bir pedagoji olarak düşündüğümüzde tüm eğitim sisteminin reforme edilmesi gerekiyor. Sınav sisteminden başlayıp ders kitaplarına, ders işlenişine, öğretmen eğitimine, eğitim fakültelerinin düzenlenmesine kadar bir dizi iş zincirleme olarak birbirine bağlı. Böyle bir şeyin gerçekleşmesi mevcut koşullarda gerçekçi değil. O yüzden Millî Eğitim Bakanlığı'na bağlı kamu okullarında çalışan ve bu yöntemi öğrenmeye istek duyan öğretmenlere alan açmak iyi olabilir. Her öğretmene demiyorum, çünkü her öğretmene ve her okula ulaşsın dediğimizde eminim geleneksel öğretime yenik düşeriz ve sadece yapıyoruz demek için yapılan bir işe dönüşür. O yüzden istekli öğretmenlerin öğrenmesi ve çocuklara ulaşması bana çok daha sahici bir çözüm gibi geliyor bana. Bir grup insana ulaşmak da büyük bir kazanım, değil mi?

Bir makalenizde "açık, kapsayıcı ve çoğulcu bir toplumda barış içerisinde yaşama arzusunun gerçekleşmesi, nitelikli düşünme ve yargıda bulunma becerisine sahip bireylerin varlığıyla mümkün" diyorsunuz. Çocuklar İçin Felsefe (Philosophy For Children) aynı zamanda Topluluklar İçin Felsefe (Philosophy For Communities) olarak da ele alınabiliyor. Bu modelin yetişkinler düzeyindeki uygulamalarını nasıl ele alabiliriz?

Ben çok sayıda yetişkinle çalışıyorum. Boğaziçi Üniversitesi'nde yürüttüğümüz eğitim programında, okullarda öğretmenlerle yaptığım çalışmalarda, danışmanlık yaptığım okullarda çok fazla yetişkinle çalışıyorum. Bu konuda deneyimliyim diyebilirim. Kişisel gözlemim, yetişkinlerle yaptığımız felsefi tartışmaların onları daha çok etkilediği yönünde. Çünkü çocuklara kıyasla bizlerin zihinleri çok fazla yargıyla kuşatılmış durumda. Onları fark etmek, kırmak, yeniden kurmak gibi daha meşakkatli bir işle karşılaşırız. Çocukların zihinleri henüz çok fazla yargıyla kuşatılmadığı için daha sade ve yalın bir yerden tartışıyorlar. Yetişkinler daha karmaşık ifadelerle ya da kimi zaman savunmalara başvurabiliyorlar. O yüzden yetişkinlerin

hem düşüncelerini sadeleştirip yeniden ifadelendirmek hem de zorlanmalarıyla başa çıkmak yetkin kolaylaştırıcılık becerileri gerektiriyor. Güzel kısmı ise şu, yetişkinlerde tartışma sonrasında enteresan bir hâl oluyor, yargılarıyla karşılaşmanın ve onları açıklıkla görmenin getirdiği bir aydınlanma hâli gibi. Bu beni heyecanlandıran bir şey.

Bu çalışmalarının yanı sıra Türkiye’de bir ilk olarak Boğaziçi Üniversitesi Yaşam Boyu Eğitim Merkezi’nde “Çocuklar İçin Felsefe Eğitimci Eğitimi” sertifika programını yürütüyorsunuz. Bu sertifika programının içeriğini ve tecrübelerinizi paylaşabilir misiniz?

Tabii ki. 2016 yılında ilk eğitimci eğitimi programını tasarlayıp açtık. Açıkçası başlangıçta biraz elim ayağım titriyordu, çünkü ilk olmak kolay değil. Dünyadaki örneklerle bakarak ve biraz da kendi ilhamımla hazırladım programı. Eğitimin büyük bölümünde katılımcılar benimle ders yapıyor. Yöntemle ilgili teorik dersleri ve çok sayıda uygulamayı birlikte yapıyoruz. Sonrasında diğer hocalarla ve derslerle karşılaşıyorlar. Programda benim dışımda on hoca daha yer alıyor. Felsefenin alt disiplinlerinden dersleri ve eğitim bilimleri, çocuk çalışmaları, iletişim alanlarından dersleri onlar veriyorlar. Yedi yıldır bu şekilde devam ediyoruz. Katılımcılarımız yalnızca öğretmenler ve akademisyenler olmuyor, farklı meslek gruplarından insanlar da katılıyor. Bu heterojen yapıyı seviyorum, tartışmaları ve grup dinamiğini güçlendiriyor. Bizden mezun olup okullarında ders veren, atölyeler açan, eğitimci eğitimi programı yapan insanlar var. Bu gelişmeye liderlik ve şahitlik ettiğim için mutluyum.




Redhouse Kidz Yayınları’nın “Çocuklar İçin Felsefe” kitap serisinin yazarlığını yaptınız. Bu kitaplar, çocukların günlük yaşamda karşılaştığı sorunlar ve kavramları içeriyor. Gündelik yaşamda ve vermekte olduğunuz eğitimlerde çocuklarla olan pratik etkileşiminiz bu yayın serisine nasıl yansdı?

Aslında birebir yansdı. Çocuklarla çalışırken, nasıl olduğunu bilmesem de, onlarla bu konuları tartışmamız gerekiyor diye bir önsezi beliriyor bende. Neleri konuşmaya ihtiyaçları olduğunu sezmemek gibi. Redhouse Kidz’le birlikte hayata geçirdiğimiz sekiz kitaplık seri de böyle ortaya

çıktı. İlk dört kitapta ilişkiler felsefesini tartışmaya yöneldim. Eleştiri, kavga, öfke, kaygı gibi kavramlar üzerine süren tartışmalar. Son dört kitapta da mantık hataları ve safsatalar dediğimiz alana yöneldim. Dediğim gibi konular sezgisel olarak açığa çıkıyor, sonrasında çocuklarla defalarca tartışıyorum. Gelen cevapları, argümanları, varsayımları, esprileri, benzetmeleri temiz hâle getirip yazıyorum. Böylece onlardan gelenler onlara ulaşıyor. Sanırım bu yüzden çocuklar bu kitapları severek okuduklarını söylüyorlar. Şunu da eklemek isterim, bu kitaplar yalnızca çocuklar için değil, yetişkinler için de birer cep kitabı niteliğinde. Bir konuda derli toplu bir tartışmayı takip etmek ve üzerine düşünmek açısından iyi birer kaynak oldular.

ORCID ID

Eren AĞIN

 ORCID ID: 0000-0001-8497-2197

Declaration of Conflicting Interests

The translator declared that there were no conflicts of interest with respect to the translation or the publication of this article.

Çıkar Çatışması Beyanı

Çevirmen bu makalenin çeviri veya yayımlanmasına ilişkin olarak hiçbir çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.