

-DOSYA-

ACININ DÜNYASI/DÜNYANIN ACISI

SUNUŞ
İLKAY ÖZKÜRALPLİ & MERİÇ KÜKRER

(ARAŞTIRMA MAKALESİ)
NEOLİBERALİZMİN ACILARINI NEW AGE MANEVİYATI İLE DİNDİRMEK
FEYZA TOPRAK

(ARAŞTIRMA MAKALESİ)
PASTORAL HİMAYEDEN NEOLİBERAL HAZ TOPLUMUNA ACININ ÜÇLÜ DOĞASI ÜZERİNE
İBRAHİM ÇÖLLÜ

(ARAŞTIRMA MAKALESİ)
“BİZİ ÖLDÜRMEYEN ŞEY GÜÇLENDİRİR” Mİ?:
NIETZSCHE’DE ACI, RESENTIMENT VE POLİTİKA
HİKMET ÇAĞRI YARDIMCI

(ARAŞTIRMA MAKALESİ)
BAĞIŞLAMANIN OLANAĞINI HATIRLAMA POLİTİKASINDA ARAMAK
HÜLYA GÖĞERCİN TOKER

(ARAŞTIRMA MAKALESİ)
NİLGÜN MARMARA’NIN ŞİİRİNDE ACININ KRONOLOJİSİ
ÜRÜN ŞEN SÖNMEZ

(ARAŞTIRMA MAKALESİ)
ORDA BİR AIDS VAR UZAKTA!
JİYAN ANDIÇ

(ARAŞTIRMA MAKALESİ)
FARKI YÜZÜNDE TAŞIMAK: İŞ YAŞAMI, SINIRLAR VE ENGELLER
N. GAMZE TOKSOY & DENİZ AYMA & PINAR AKOĞUL&RAHŞAN YILDIZ EYİĞÜN

(ÇEVİRİ)
BİR DİZİSELLİK DENEYİMİ OLARAK ÇALIŞMA:
TÜRKİYE’DE ÇALIŞMA ACISININ İZİNİ SÜRMEK
AYÇA YILMAZ DENİZ (ÇEV. AYÇA YILMAZ DENİZ)

(KİTAP DEĞERLENDİRMESİ)
ANTROPOLOJİK PERSPEKTİFTEN ACIYI ANLAMAK
JALE AVYÜZEN ZOBAR

(KİTAP DEĞERLENDİRMESİ)
ÖLÜM, SONLULUK VE ÖLÜMLÜ VARLIĞIN FENOMENOLOJİSİ
EMRE MERT

(ÇEVİRİ)
YENİ DEVLETLER HUKUKUNDA İSPANYOL OKULU
SERGIO MORATIEL VILLA (ÇEV. AYDIN FURKAN KAYNAK)

-AÇIK DEFTER-

(ARAŞTIRMA MAKALESİ)
EŞİKTE DURAN BİR KİRPİYLE KARŞILAŞMAK: GEÇİŞİN OLANAKLARI ÜZERİNE
DERYA AVCI DURSUN

(ARAŞTIRMA MAKALESİ)
KONJONKTÜR VE FELSEFE PRATİĞİ: ALTHUSSER’İN HEGEL’E MÜDAHALELERİNİ OKUMAK
KAAN A. KORKMAZ

(ARAŞTIRMA MAKALESİ)
THE RE-EVALUATION OF THE FUNCTION OF TELEVISION AND THE EXAMPLE OF NETFLIX
IN THE CONTEXT OF CULTURE INDUSTRY AND MASS MEDIA
İBRAHİM EMRE GÜNAY

(ÇEVİRİ)
KARTEZYEN FELSEFEYE KARŞI
G.W.F. LEIBNIZ
ÇEV: ARİF YILDIZ

EDİTÖRLER
İLKAY ÖZKÜRALPLİ&MERİÇ KÜKRER



ViraVerita E-Dergi

ISSN:2149-3081

sayı:17

Bahar 2023



ViraVerita E-Journal

ISSN:2149-3081

No:17

Spring 2023

www.viraverita.org/e-dergi/17
viraverita_dergi@viraverita.org



SAYI 17-BAHAR / VOLUME 17-SPRING

2023

Acının Dünyası / Dünyanın Acısı *World of the Pain / Pain of the World*

Sayı Editörleri / Volume Editors

İlkay ÖZKÜRALPLİ & Meriç KÜKRER

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: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/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 Özküralpli (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 Güven (Inonu University, Law)

Toros Güneş Esgün (Hacettepe University, Philosophy)

Ulaş Karadağ (Eskisehir Osmangazi University, Law)

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

Gülriiz 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

Umut Şah

European University of Lefke, Psychology

Yücel Demirer

Independent Researcher and Writer

(Editorial/Editorial)

Sunuş

i-v

Preface

Meriç KÜKRER & İlky ÖZKÜRALPLİ

(Araştırma Makalesi/Research Article)

Neoliberalizmin Acılarını *New Age* Maneviyatı ile Dindirmek

1

Relieving the Pains of Neoliberalism with New Age Spirituality

Feyza TOPRAK

(Araştırma Makalesi/Research Article)

Pastoral Himayeden Neoliberal Haz Toplumuna Acının Üçlü Doğası Üzerine

29

On the Triple Nature of Pain from Pastoral Patronage to a Neoliberal Society of Pleasure

İbrahim ÇÖLLÜ

(Araştırma Makalesi/Research Article)

“Bizi Öldürmeyen Şey Güçlendirir” mi?: Nietzsche’de Acı, Ressentiment ve Politika

48

Does “What Doesn’t Kill Us, Makes Us Stronger?”: Pain, Ressentiment and Politics in Nietzsche

Hikmet Çağrı YARDIMCI

(Araştırma Makalesi/Research Article)

Bağışlamanın Olanacağını Hatırlama Politikasında Aramak

72

Seeking the Possibility of Forgiveness in the Remembering Policy

Hülya GÖĞERCİN TOKER

(Araştırma Makalesi/Research Article)

Nilgün Marmara'nın Şiirinde Acının Kronolojisi

99

Chronology of the Pain in Nilgün Marmara's Poetry

Ürün ŞEN SÖNMEZ

(Araştırma Makalesi/Research Article)

Orda Bir AIDS Var Uzakta!

133

There is AIDS Far Away!

Jiyan ANDIÇ

(Araştırma Makalesi/Research Article)

Farkı Yüzünde Taşımak: İş Yaşamı, Sınırlar ve Engeller

170

Carrying the Difference on Face: Working Life, Limits, and Obstacles

N. Gamze TOKSOY & Deniz AYMA & Pınar AKOĞUL & Rahşan Yıldız EYİĞÜN

(Çeviri/Translation)

Bir Dizisellik Deneyimi Olarak Çalışma: Türkiye’de Çalışma Acısının İzini Sürmek

196

Work As an Experience of Seriality: Tracing the Suffering at Work in Turkey

Ayça YILMAZ DENİZ (Çev. Ayça YILMAZ DENİZ)

[Contents]

(Kitap Değerlendirmesi/Book Review)

Antropolojik Perspektiften Acıyı Anlamak

212

Understanding Pain from an Anthropological Perspective

Jale AVYÜZEN ZOBAR

(Kitap Değerlendirmesi/Book Review)

Ölüm, Sonluluk ve Ölümlü Varlığın Fenomenolojisi

221

Death, Finitude, and the Phenomenology of Mortal Being

Emre MERT

(Çeviri/Translation)

Yeni Devletler Hukukunda İspanyol Okulu

230

The Spanish School of the New Law Of Nations

Sergio Moratiel VILLA (Çev. Aydın Furkan KAYNAK)

AÇIK DEFTER/OPEN BOOK

(Araştırma Makalesi/Research Article)

Eşikte Duran Bir Kirpiyle Karşılaşmak: Geçişin Olanakları Üzerine

250

Encountering a Hedgehog Standing on the Threshold: On the Possibilities of Crossing

Derya AVCI DURSUN

(Araştırma Makalesi/Research Article)

Konjunktür ve Felsefe Pratiği: Althusser'in Hegel'e Müdahalelerini Okumak

272

Conjuncture and Philosophical Practice: Reading Althusser's Interventions to Hegel

Kaan A. KORKMAZ

(Araştırma Makalesi/Research Article)

**The Re-evaluation of the Function of Television and the Example of Netflix
in the Context of Culture Industry and Mass Media**

296

Kültür Endüstrisi ve Kitle İletişim Araçlarının Etkisi Bağlamında

Televizyonun İşlevinin Yeniden Değerlendirilmesi ve Netflix Örneği

İbrahim Emre GÜNAY

(Çeviri/Translation)

Kartezyen Felsefeye Karşı

321

Against Cartesian Philosophy

G. W. Leibniz (Çev. Arif YILDIZ)



[Yayın İlkeleri]

- 1. Amaç ve Kapsam:** ViraVerita E-dergi 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.
- 2. Yayın Platformu:** ViraVerita E-dergi elektronik bir dergidir ve [Budapeşte Açık Erişim Girişimi](#)'nin ifade ettiği şekliyle açık erişim politikasını kabul eder.
- 3. Yayın Sıklığı:** ViraVerita E-dergi yılda iki kez (Bahar/Güz) yayımlanmaktadır. Bahar sayısı 1-31 Mayıs; Güz sayısı ise 1-30 Kasım tarihleri arasında yayımlanmaktadır. Bahar sayısı için makale teslimi en geç 15 Şubat'a kadar, Güz sayısı için makale teslimi en geç 15 Ağustos'a kadar yapılmalıdır. Editörler yazı teslim tarihlerini, yayım periyodunu dikkate alarak uzatabilir veya kısaltabilir. ViraVerita E-dergi her sayıda bir dosya konusu ilan eder ve ilgili makalelere çağrı yapar fakat her sayı (sınırlı olmak üzere) dosya-dışı makalelerin kabulüne de açıktır.
- 4. İçerik:** ViraVerita E-dergi'de yalnızca araştırma makalesi, derleme, olgu sunumu, çeviri, kitap eleştirisi türündeki yazılar değerlendirilmeye alınmaktadır. Makaleler daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olmalıdır; ayrıca makalelerin başka bir yerde yayımlanmak üzere değerlendirme sürecinde de olmaması gerekir.
- 5. Yayın Etiği:** ViraVerita E-dergi yayım etiğini uygulamada COPE tarafından belirlenen standartları benimser. Bu çerçevede kötüye kullanım veya yayım etiğinin ihlali durumlarında [COPE tarafından geliştirilen yayım etiği akış semalarını](#) referans alır. Yazarlar COPE standartlarının yanı sıra 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu hükümleri ile Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'nde belirlenen esaslara uymakla yükümlüdür. ViraVerita E-dergi ifade özgürlüğünü savunur, ancak her türlü ayrımcı ve nefret söylemi içeren yazıları, yayım sürecine sokmadan reddetme hakkını elinde tutar. Çalışmaların bilimsel, etik ve hukuki sorumluluğu yazar(lar)a aittir. Yazar(lar) akademik etik ilkeleri dikkate almalı ve çalışmalarını bu ilkeler doğrultusunda hazırlamalıdır. Gönderilen makalelerin yazar(lar)ının o makaleye emek veren kişiler olması gerekmektedir. Makaleye emek vermeyen kişilerin yazar olarak eklendiğinin tespiti durumunda makale hangi aşamada olursa olsun reddedilir. Bununla bağlantılı olarak, makale gönderildikten sonra yazar ekleme veya çıkarma gibi taleplerde bulunulamaz. Yazarlar makalelerinin hazırlanmasında eğer bir hibe, fon ya da başka bir mali destek almışsa bu durumu editörlere makaleyi gönderirken açık bir şekilde beyan etmelidir. Dergiye gönderilen çalışmaların intihal taramasından (Turnitin vb. programlar aracılığıyla) geçmiş olması ve raporun, makale tam metniyle birlikte sisteme yüklenmesi gerekmektedir. Benzerlik oranı %10'un üzerinde olan makaleler değerlendirmeye alınmaz. Ayrıca alan araştırması içeren yazılar için ilgili kurumlardan alınmış etik kurul onay belgesi gerekmektedir.
- 6. Dil:** ViraVerita E-dergi'nin yayım dili Türkçe ve İngilizce'dir.
- 7. Yazım Kuralları:** Yazılar, <https://dergipark.org.tr/pub/viraverita/writing-rules> adresinden ilan edilen yazım kurallarına uygun şekilde yazılmalıdır. Yazılar 3000-10000 kelime arasında olmalıdır. Editörler 10000 sözcük sınırın üzerinde kalan makalelerin değerlendirme sürecine alınıp alınmayacağına karar verme yetkisine sahiptir. Makalelere 100-250 kelimededen oluşan Türkçe ve İngilizce özetlere, özetlerin altında 5 anahtar kelimeye ve metnin sonunda kaynakçaya sahip olmalıdır. Dergiye gönderilecek çalışmalar referans sistemi, dipnot gösterme biçimi ve kaynakça düzeni bakımından American Psychological Association (APA) 7.0 stiline uygun olarak hazırlanmalıdır.
- 8. Başvuru:** Değerlendirilmesi istenen akademik makaleler, DERGİPARK çevrimiçi dergi sistemi üzerinden, <https://dergipark.org.tr/viraverita> adresinden gönderilmelidir. Makaleler .docx veya .doc dosyası biçiminde çevrimiçi sisteme yüklenmelidir. Makale sürecinin tümü kullanıcı adı ve şifre ile girilen çevrimiçi dergi sistemi üzerinden sürdürülmektedir. Editörler ile yazarlar arasındaki iletişim yine bu sistem üzerinden gerçekleştirilir. Yayımlanmak üzere dergiye gönderilen makaleler ile birlikte yazar(lar)ın adı ve soyadı, unvanı, kurum ve elektronik posta adresi gibi iletişim bilgileri çevrimiçi sistemde güncel haliyle yer almalıdır. Yazar(lar)la ilgili bilgiler metin içerisinde çift-kör hakem sürecine hazırlık için çıkartılmalıdır. Ayrıca, yazar(lar)la ilişkin kişisel bilgiler, Word dosyasından da silinmiş olmalıdır. (Yazar Bilgilerinin silinmesi için "Özellikler" seçeneğine MS Word'ün "dosya" bölümünden ulaşılabilir).
- 9. Makale Değerlendirme Süreci:** ViraVerita: E-dergi'ye gönderilen makaleler, ilan edilen son gönderim tarihinden sonra, öncelikle sayı editörlerinin kontrolünden geçer. Editörler makaleleri, yazarların cinsiyeti, uyruğu, etnik kökeni, siyasi felsefesi ve dini inancı gibi hususlardan bağımsız şekilde ayrımcılık yapmadan değerlendirir. Editörler içerik ve biçim olarak uygun bulunmayan yazıları yayım sürecine sokmadan reddetme hakkına sahiptir. Editör değerlendirmesinden geçen makaleler çift-kör hakem değerlendirme sürecine dâhil edilir. Makaleler konunun uzmanı olan iki hakem tarafından değerlendirilir. Hakemlerin kimlikleri hakkında yazar(lar)a, yazar(lar)ın kimlikleri hakkındaysa hakemlere bilgi verilmez. Hakemlerden birinin olumsuz, diğersinin olumlu görüş bildirmesi durumunda makale üçüncü hakeme gönderilir ya da editör görüşü yazılır. Makalenin yayımlanabilmesi için iki olumlu görüş bildirilmesi gereklidir. Üçüncü hakemden gelecek görüşe göre de editörler makalenin yayınlanıp yayınlanmayacağına kendi değerlendirmesine göre karar verir. Çift-kör hakem süreci ortalama iki ay sürmektedir. Hakemlerin düzeltme istemesi durumunda, yazar(lar) bu durum hakkında bilgilendirilir, ve yazar(lar)ın gerekli düzeltmeleri iki hafta içinde tamamlayarak editörlere geri göndermesi gerekmektedir. Yazarların, hakemler tarafından kabul edilen makalelerinin son halini dergi [şablonuna](#) göre düzenleyerek kabul tarihinden itibaren on gün içinde çevrimiçi sisteme yüklemesi gerekmektedir.
- 10. Yayımlanan yazıların yayım hakları:** ViraVerita E-dergi'ye gönderilen yazılar için [telif hakkı bildirim formu](#) imzalanması gerekmektedir. Yazılara telif ücreti ödenmez. Yazarlar makalelerini başka bir yerde, yayım kuruluşuna bildirimde bulunarak ve ViraVerita E-dergi'ye referans vererek yayımlayabilir. Yazılardan ancak kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir. ViraVerita E-dergi'de yayımlanmış yazılarda yer alan görüş ve ifadelerden yazarlar sorumludur.



[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 and accepts the open policy as stated by the [Budapest Open Access Initiative](#).
- 3. Frequency of Publication:** ViraVerita is a biannual journal (Spring and Fall). Spring volume is published between 1-31 May and Fall volume is published between 1-30 November. Manuscript submission for the Spring issue is due by February 15 at the latest, and for the Fall issue by August 15 latest. The editors may extend or shorten the submission deadlines, considering the publication period. ViraVerita E-Journal announces a dossier topic for each issue and calls for related articles, but it is also open to (a limited number of) open-theme articles.
- 4. Content:** ViraVerita E-Journal only accepts research articles, reviews, case reports, translations, and book reviews. Manuscripts should not have been previously published anywhere else and should not be in the process of review for publication elsewhere.
- 5. Publication Ethics:** ViraVerita E-Journal follows the COPE ethical standards. In cases of misuse or violation of publication ethics, it uses the [publication ethics flowcharts developed by COPE](#). In addition, authors are obliged to comply with the Law No. 5846 on Intellectual and Artistic Works and the Directive on Scientific Research and Publication Ethics of Higher Education Institutions. ViraVerita E-journal defends freedom of expression but reserves the right to reject any articles which contains discriminatory and hate speech without publishing. The scientific, ethical, and legal responsibility of the manuscript belongs to the author(s). The author(s) should consider the principles of academic ethics and prepare their manuscript in line with these principles. The author(s) of the submitted manuscripts must be the person(s) who contributed to the manuscript. If it is detected that people who have not contributed to the article are included as authors, the manuscript will be rejected at any point. Also, requests such as including or removing authors cannot be made after the manuscript has been submitted. If authors have received a grant, fund, or other financial support in the preparation of their manuscript, they should clearly declare this to the editors at the time of submission. The manuscripts submitted to the journal must have passed a plagiarism scanning (via Turnitin etc. programs) and the report must be uploaded to the system together with the full text of the manuscript. Manuscripts with a similarity rate of more than 10% will not be evaluated. For articles containing field research, an ethics committee approval document from the relevant institutions is required.
- 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 3000-10000 words. The editors have the authority to decide whether articles over the 10000-word limit will be included in the reviewing process. Articles should include abstracts in Turkish and in English between 100-250 words with 5 keywords indicted just below and should have a Bibliography at the end. The articles should be prepared in accordance with the American Psychological Association (APA) 7.0 style in terms of reference system, endnotes and bibliography.
- 8. Submission Guideline:** The articles should be submitted via DERGI PARK online journal system at: <https://dergipark.org.tr/en/pub/viraverita>. The format of the manuscripts uploaded should be in .docx or .doc file. The entire article process, including the communication between editors and authors, is conducted through the online journal system, which is accessed with a username and password. Along with the submitted manuscripts, the contact information of the author(s) such as name and surname, title, institution and e-mail address should be included in the online system in its up-to-date form. Information of the author(s) should be removed from the manuscript for the double-blind review process. Also, personal information about the author(s) should be removed from the Word file. (To remove the author(s) information apply to File>Properties>Author).
- 9. Manuscript Review Process:** Manuscripts submitted to ViraVerita E-Journal are first reviewed by the editors of the issue after the announced deadline. The editors review the articles without discrimination, regardless of the authors' gender, nationality, ethnic origin, politics and religious beliefs. Editors have the right to reject articles that are found unsuitable in terms of content and format before allowing them to enter the editorial process. Manuscripts that pass the editorial review are submitted to the double-blind peer review process. They sent to two reviewers who are experts in the related subject. Neither the author(s) nor the reviewers are not informed about the identity of the other party. If one of the reviewers rejects and the other accepts the manuscript, then the manuscript is sent to the third reviewer, or the editorial opinion is received. In order for the manuscript to be published, two positive opinions are required. According to the opinion of the third reviewer, the editors decide whether the manuscript will be published or not. The double-blind review process takes an average of two months. In case the reviewers request revisions, the author(s) are informed about this situation. The author(s) are required to complete the necessary revisions within two weeks and send them back to the editors. Authors are also required to edit the final version of their manuscript accepted by the reviewers according to the [journal template](#) and upload it to the online system within ten days from the acceptance date.
- 10. Publication Rights:** A [copyright notification form](#) must be signed for manuscripts submitted to ViraVerita E-journal. No copyright fee is paid for the manuscripts. Authors may publish their articles elsewhere by notifying the editorial board and giving reference to ViraVerita E-Journal. Articles can only be quoted by citing the source. In terms of the opinions and expressions in the articles published in ViraVerita E-Journal, the responsibility belongs to the author(s).



[Yazım Kuralları]

Yazılar, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/viraverita/writing-rules> adresinden ilan edilen kurallara uygun şekilde yazılmalıdır. Yazılar 3000-10000 kelime arasında olmalı, 100-250 kelimedenden oluşan Türkçe ve İngilizce özetlere, özetlerin altında 5 anahtar kelimeye ve metnin sonunda kaynakçaya sahip olmalıdır. Dergiye gönderilecek çalışmalar referans sistemi, dipnot gösterme biçimi ve kaynakça düzeni bakımından [American Psychological Association \(APA\) 7.0 stiline](#) uygun olarak hazırlanmalıdır. Lütfen [şablonu](#) takip ediniz.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Şekiller: Şekillerin veriliş şekli ile ilgili olarak yine APA Publications Manual 7. baskı esas alınmalıdır. Şekil numarası ve Şekil başlığı şeklin üstünde kelimelerin baş harfleri büyük olarak 10 punto, sola yaslı bir şekil yer almalıdır. Şeklin başlığı italik yazılmalıdır. İlgili şekle metin içinde mutlaka açık bir şekilde atıf yapılmalıdır. Şekle ait notlar varsa yine altında, sola yaslı, 10 punto ve şeklin sınırları içinde kalacak bir biçimde yer almalıdır.



[Yazım Kuralları]

Referans Kuralları

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

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

- İlgili çalışmanın tümüne bir atıf söz konusuysa:

Tek yazar:

Kuçuradi (2007)...

Kuçuradi'ye (2007) göre...

(Kuçuradi, 2007)

İki yazar:

Charlesworth 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 ise (ilk yazarın Adı Soyadı ve ark., yıl)

(Colin Leach ve ark., 2010)

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

(Leach ve ark., 2010)

- Derleme kitapta da üstteki kurallar geçerlidir.

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

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

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

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

- Bir yazara ait aynı tarihli birden fazla eser:

(Mouffe, 2008a)

(Mouffe, 2008b)



[Yazım Kuralları]

- Çeviri kitaplar, özgün eser basım tarihleriyle verilmeli:

Barthes, (1970/1996)...

(Barthes, 1970/1996)...

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

- Raporlar, broşürler, kurum yayınları şu şekilde gösterilir:

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

Daha sonraki kullanımlarda: DSÖ (2013)

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

Daha sonraki kullanımlarda (DSÖ, 2013)

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

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

- Eserin tarihi bilinmiyorsa, yıl yerine "b.t." (bilinmeyen tarih) ifadesi kullanılır:

Erdem, Y. (b.t.)

- Bir internet sitesinin metin içinde referans gösterilmesi:

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

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

Kaynakça Yazımı

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

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



[Yazım Kuralları]

APA (7. Baskı) sistemine göre örnek kaynakça:

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

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

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

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

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

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

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

Aydın, D., Ceyhan, Ç. 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.

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

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

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

Göç İdaresi Genel Müdürlüğü. (2017). 2016 Türkiye Göç Raporu (Yayın no. 40).
https://www.goc.gov.tr/kurumlar/goc.gov.tr/YillikGocRaporlari/2016_yiik_goc_raporu_haziran.pdf

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

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

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



[Writing Rules]

1. Manuscripts should be written in MS Word format, in Calibri font, with 1.5 line spacing. The font size should be 12 points in the body of the text (including block quotations) and 10 points in other parts of the manuscript (such as endnotes, abstract, bibliography, tables). The endnote number should come after the punctuation marks. Paragraphs under headings should be left justified and other paragraphs should start one tab in. Paragraph spacing should not differ from line spacing.
2. Maximum four levels of titles should be used in the manuscripts. These titles should be written in the following order according to their level:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



[Writing Rules]

Reference Rules

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

Examples of In-text citation for APA 7th style

- **When referring to an entire work**

- **Single authors:**

- Kuçuradi (2007)

- According to Kuçuradi (2007)

- (Kuçuradi, 2007)

- **Two authors:**

- Charlesworth and Chinkin (2000)

- According to Charlesworth and Chinkin (2000)

- (Charlesworth and Chinkin, 2000)

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

- **Single Author:**

- (Kuçuradi, 2007, p. 14)

- **Two authors:**

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

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

- (Colin Leach et al., 2010)

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

- (Leach et al., 2010)

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

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

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

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

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

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

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

- (Mouffe, 2008a)

- (Mouffe, 2008b)

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

- Barthes, (1970/1996).

- (Barthes, 1970/1996).

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

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

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

- In the subsequent uses: WHO (2013)



[Writing Rules]

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

In the subsequent uses (WHO, 2013)

- **If the author or editor is absent or unknown, the title of the work is used instead of the author's name:**
(Leylâ ile Mecnun, 2014, p. 67)

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

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

Erdem, Y. (n.d.)

- **To cite a website in the text:**

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

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

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

Reference List

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

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

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

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

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

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

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

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

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


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


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

For more please check apastyle.apa.org

Sunuş

Meriç KÜKRER¹, İlkay ÖZKÜRALPLI²

 ¹ Asst. Prof., Suleyman Demirel University, Department of Sociology (Orcid ID: 0000-0001-8069-4564)

 ² Asst. Prof., Arel University, Department of Sociology (Orcid ID: 0000-0002-1310-6037)

Özet

Bu sunuş yazısında ViraVerita E-Dergi: Disiplinlerarası Karşılaşmalar'ın 17. sayısının dosya konusu olan "Acının Dünyası/Dünyanın Acısı" başlığı altındaki makale, kitap değerlendirmesi ve çevirilerin yanı sıra dosya dışı çalışmalar tanıtılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Acı, mutluluk endüstrisi, neoliberalizm, palyatif toplum

Preface

Abstract

In this preface, the studies published in 17th issue of ViraVerita E-Journal: Interdisciplinary Encounters were introduced. This issue, which is titled as “World of the pain/Pain of the World”, focuses on the different moments where the world intersects with pain.

Keywords: Pain, happiness industry, neoliberalism, palliative society

Corresponding Author / Sorumlu Yazar	Meriç KÜKRER Asst. Prof., Suleyman Demirel University, Department of Sociology
E-mail / E-posta	merickukrers@gmail.com
Manuscript Received / Gönderim Tarihi	21.05.2023
Revised Manuscript Accepted / Kabul Tarihi	23.05.2023
To Cite This Article / Kaynak Göster	Kükrer, M., Özküraplı, İ. (2023). Sunuş, <i>ViraVerita E- Journal: Interdisciplinary Encounters</i> , Vol. 17, i-v.

Sunuş

Jîna Mahsa Amini'ye...

Bu sayımızda hem bir duygu olarak acının dünyasına hem de dünyanın acısına farklı ve katmanlı perspektiflerden bakmak istemiştik. Bunu yaparken de Byung-Chul Han'ın *Palyatif Toplum*'undan ilham almıştık. Han, 'acıdan kaçınmayı' yaşadığımız toplumun ethosu olarak görmekte ve bir bakıma toplumu da mukavemet geliştiremeyen bir konuma yerleştirmektedir. Bu toplum öyle bir toplumdur ki acıdan kaçınmak için kendini durmadan sağaltır. Acıyla yüzleşmeye tahammülü yoktur. Bütün gücüyle hayatı uzatmaya çalışan bir hayatta kalma toplumdur bu. Han, her ne kadar topluma için kırılmalıkları ön plana çıkarmamış ve toplumu pasif bir varoluş şeklinde sunmuş olsa da nihayetinde bizleri "acı" kavramına daha yakından ve yaratıcı bir şekilde bakmaya davet etmiştir. Niyetimiz bu davete icabet etmektir...

Bir yandan neoliberalizmin rıza üretme mekanizmalarından biri olan 'mutlu ol' formülüyle ortak varoluşların müşterekleri gün geçtikçe silikleşirken, diğer yandan bugün pozitif psikolojinin de desteklediği bir 'mutluluk endüstrisi' ya da yeni spiritüellikler gittikçe popülerleşiyor. Fakat biliyoruz ki acılar azalmadığı gibi gün geçtikçe artıyor, bunun yanı sıra acıdan imtina etmeyen hatta acıdan güç alanlar ya da en azından acıdan kaçmayı korkusuzca üstüne yürüyenler de var. Jîna Mahsa Amini de bu isimlerden sadece biriydi... Acının toplumsallığının kişisel hikâyelere hapsedilerek unutturulmaya çalışıldığı bu dönemde, Amini'nin ölümünden sonra İranlı kadınların sokaklara taşıdıkları isyan, Han'ın iddia ettiği toplumsal ethosa karşı çoğalmasını ümit ettiğimiz mücadelelerden yalnızca biri.

Bu süreçte yazarlarımız süregelen savaşların ve her türlü eşitsizliğin, adaletsizliğin, güvencesizliğin derinleştiği 'neoliberalizmin harabeleri' arasında ve maalesef insan yapımı bir afetin acısıyla kavru lan Türkiye coğrafyasında yaşamının yorgunluğuyla, dünyanın acıyla kesiştiği farklı uğrakları kaleme aldılar.

Sayımızın ilk çalışması olan "Neoliberalizmin Acılarını *New Age* Maneviyatı ile Dindirmek" makalesinde Feyza Toprak, *New Age* inanışlarının yaygınlaşmasıyla neoliberalizm arasındaki bağı "acı" kavramı üzerinden tartışmaya açıyor. Toprak, *New Age* inanışlarının bir yandan zaman içinde nasıl evrildiğini ortaya koyarken diğer yandan da insanların neoliberal toplumda acılarını nasıl sağalttıklarına dikkat çekiyor.

İbrahim Çöllü, “Pastoral Himayeden Neoliberal Haz Toplumuna Acının Üçlü Doğası Üzerine” çalışmasında acıyı, toplumsal değişimlere koşut bir duygu olarak ele alıyor ve üç farklı toplumsal durumda acıya atfedilen anlamların farklılığı üzerinden acının doğası üzerine bir tartışma geliştiriyor.

“‘Bizi Öldürmeyen Şey Güçlendirir’ mi?: Nietzsche’de Acı, *Ressentiment* ve Politika” makalesinde ise Hikmet Çağrı Yardımcı, Nietzsche felsefesini acı kavramını merkeze alarak yeniden okurken “üst-insan”, “güç istenci” ve “bengi dönüş” kavramlarıyla acı arasındaki rabitanın, politik olanı nasıl inşa ettiğini gözler önüne seriyor.

Hülya Göğercin Toker, “Bağışlamanın Olanasını Hatırlama Politikasında Aramak” başlıklı çalışmasında, bağışlama deneyiminin imkânını soykırım mağduru Eva Mozes Kor ve 12 Eylül askeri darbesi mağduru Hilmi Köksal Alişanoğlu tanıklığında hatırlama politikaları üzerinden tartışmaya açıyor.

Ürün Şen Sönmez ise “Nilgün Marmara’nın Şiirinde Acının Kronolojisi” isimli makalesinde, Marmara’nın şiirlerini psikobiyografik ve yakın okuma teknikleriyle şairin acısını odağına alarak kronolojik olarak ele alıyor.

“Orada Bir AIDS Var Uzakta!” metninde Jiyan Andiç, HIV ve COVID-19 pandemilerinin kırılğan grupların halihazırda uğradıkları ayrımcılıkları nasıl şiddetlendirdiğini bu iki sağlık krizinin yol açtığı insan hakları ihlalleri üzerinden ele alıyor ve bu ihlalleri 1985 yılında yayımlanan 7 gazetede yer alan üç vakaya yönelik haberlerde HIV/AIDS ve HIV’le yaşayan kişilere yönelik söylemler üzerinden gözler önüne seriyor.

Gamze Toksoy, Deniz Ayma, Pınar Akoğul ve Raşan Yıldız Eyigün, “Farkı Yüzünde Taşımak: İş Yaşamı, Sınırlar ve Engeller” isimli çalışmalarında, yüzlerinde farklılık olan bireylerin damgalanma, dışlanma ve ayrımcılık gibi pratiklerle toplumsal yaşamda maruz kaldıkları şiddeti iş yaşamı odağında incelerken, bizi bakışımızın sebep olduğu acı üzerine düşünmeye davet ediyorlar.

“Bir Dizisellik Deneyimi Olarak Çalışma: Türkiye’de Çalışma Acısının İzini Sürmek” makalesinde Ayça Yılmaz Deniz, Türkiye’deki beyaz yakalı çalışanların çalışma deneyimlerini nasıl anlamlandırdıklarını “çalışma acısı” kavramsallaştırmasıyla tartışıyor.

Jale Avyüzen Zobar, “Antropolojik Perspektiften Acıyı Anlamak” isimli kitap eleştirisinde, Fransız antropolog ve sosyolog David Le Breton’un, acıyı toplumsal, kültürel ve dinsel boyutlarıyla yeniden düşünmeye davet ettiği kitabı *Acının Antropolojisi*’ni konu ediyor.

“Ölüm, Sonluluk ve Ölümlü Varlığın Fenomenolojisi” başlıklı çalışmasında Emre Mert ise insanın varoluş acısıyla ölümlü varlığın bir fenomenolojisini geliştiren Fransız felsefeci Françoise Dastur’un *Ölüm: Sonluluk Üzerine Bir Deneme* kitabına dair eleştirel bir inceleme sunuyor.

Dosyamızın son çalışması ise Aydın Furkan Kaynak’ın, Sergio Moratiel Villa’nın acının, ıstırapın, zalimlik ve iyiliğin, sömürgecilikle bağlantılı olarak İspanyol hukukunda nasıl yer aldığına dair tartışmaları konu alan “Yeni Devletler Hukukunda İspanyol Hukuku” isimli çevirisi.

Açık Defter bölümümüzün ilk çalışmasında Derya Avcı Dursun, eleştirel hayvan çalışmalarına bir katkı olarak da düşünebileceğimiz, “Eşikte Duran Bir Kirpiyle Karşılaşmak: Geçişin Olanakları Üzerine” isimli makalesinde, kirpi-insan karşılaşmalarını ve kirpilerin eyleme gücünü artıracak birlikte yaşama olanaklarını ele alıyor.

“Konjonktür ve Felsefe Pratiği: Althusser’in Hegel’e Müdahalelerini Okumak” isimli makalesinde Kaan A. Korkmaz, felsefi müdahalelerin konjonktürle ilişkisini Althusser’in Hegelcilik çağında Hegel’e müdahaleleri üzerinden tartışmaya açarak, felsefe pratiğinin Spinoza çağında nasıl gerçekleşebileceği sorusunu cevaplıyor.

İbrahim Emre Günay, “The Re-evaluation of the Function of Television and the Example of Netflix in the Context of Culture Industry and Mass Media” başlıklı çalışmasında televizyonun değişen işlevini Netflix örneği üzerinden yeniden ele alarak kültür endüstrisi içinde tartışıyor.

Sayımızın son çalışması ise Arif Yılmaz’ın, Leibniz’in kendi madde, uzam ve kuvvet teorisini geliştirdiği “Kartezyen Felsefeye Karşı” metninin Latince’den Türkçe’ye çevirisi.

Bitirirken, ViraVerita E-Dergi’nin “Acının Dünyası/Dünyanın Acısı” başlığıyla yayımladığımız bu 17. sayısına katkı sunan yazarlarımıza ve çevirmenlerimize, titiz incelemeleriyle yazılara katkı sağlayan hakemlerimize, “Kartezyen Felsefeye Karşı” çevirisinin Latince’den çeviri editörlüğünü yapan Berk Özcangillere ve tüm ViraVerita ekibine teşekkür ediyoruz. İyi okumalar...

Neoliberalizmin Acılarını *New Age* Maneviyatı ile Dindirmek

Feyza TOPRAK¹



¹ Dr., (ORCID ID: 0000-0003-1036-8055)

Özet

Neoliberalizm bir doktrin olmasının ötesinde yeni bireysel bir toplumsallığın kurulmasına yönelik sosyolojik ve siyasal bir programdır. 1950'lerde ve 60'larda karşı kültür Amerika'sında gördüğümüz *New Age*'in kısa sürede dünyaya yayılışının; 1970'lerde ve 80'lerdeki zirveye çıkışının; 1990'lardan itibaren postmodern dönemin ana akım kültürüne asimile oluşunun neoliberalizmin gelişimi ile doğrudan ilintisi vardır. Neoliberal özne, narsistik bir bölünmeye maruz kalan, bu bölünmenin bir ucunda depresyonla, diğer ucunda abartılmış bir performans zorlamasıyla baş etmeye çalışan özgün ve girişimci bir öznedir. Tıpkı neoliberalizm gibi postmodern dönemin ana akım kültürüne asimile olmuş *New Age*'de de özgün olma gerekliliği belirleyicidir. Bu makalede *New Age*'in postmodernitede sosyokültürel bir olgu olarak evrildiğini; bu nedenle de kendi başının çaresine bakmak zorunda olan neoliberal öznenin ihtiyaçlarına cevap veren bütünsel şifa ve kişisel gelişim konularına odaklandığını ortaya koyacağım. *New Age*'in ortak temasının *Gnosis* olduğunu; bu temanın, kozmosun her şeyi kapsayan tek bir gerçeklikten oluştuğuna inanan, monizm geleneğini sürdürdüğünü; neoliberal özne için zihinsel bedensel ve ruhsal şifalanmanın ise ancak bütünsel olarak bu bilgi ve pratik yardımı ile mümkün olduğunu ifade edeceğim. Bu olgunun 1970'lerde ortaya çıkan 1990'larda zirveye ulaşan neoliberal politikaların yalnızlaştırdığı ve güçsüzleştirdiği bireye bir güçlenme ve kişisel gelişim aracı olarak sunuluşun hikâyesine ışık tutacağım.

Anahtar Kelimeler: Neoliberal özne, girişimci özne, geç kapitalizm, *New Age* maneviyatı, şifa

Relieving the Pains of Neoliberalism with *New Age* Spirituality

Abstract

Beyond being a doctrine, neoliberalism is a sociological and political program for establishing new individual sociability. The spread of the *New Age*, which we saw in counterculture America in the 1950s and 60s, to the world in a short time; Its peak in the 1970s and 80s; The assimilation of the postmodern era into the mainstream culture since the 1990s is directly related to the development of neoliberalism. The neoliberal subject is an authentic and enterprising subject subjected to a narcissistic split, trying to cope with depression at one end of this split and an exaggerated performance compulsion at the other. Just like neoliberalism, the necessity of authenticity is decisive in the *New Age*, which has assimilated into the mainstream culture of the postmodern period. This article states that the *New Age* has evolved as a sociocultural phenomenon in postmodernity; therefore, I will demonstrate that it focuses on holistic healing and self-improvement issues that respond to the needs of the neoliberal subject who has to remedy himself. The common theme of *New Age* is *Gnosis*; this theme perpetuates the tradition of monism, which believes that the cosmos consists of one all-encompassing reality; I will state that mental, bodily, and spiritual healing for the neoliberal subject is only possible with the help of this knowledge and practice holistically. I will shed light on the story of the presentation of this phenomenon as a means of empowerment and self-improvement to the individual, who was isolated and weakened by the neoliberal policies that emerged in the 1970s and reached their peak in the 1990s.

Keywords: Neoliberal subject, entrepreneurial subject, late capitalism, *New Age* spirituality, healing

Corresponding Author / Sorumlu Yazar

Feyza TOPRAK

PhD.

E-mail / E-posta

feyzatoprak@gmail.com

Manuscript Received / Gönderim Tarihi

18.01.2023

Revised Manuscript Accepted / Kabul Tarihi

23.04.2023

To Cite This Article / Kaynak Göster

Toprak, Feyza. (2023). Neoliberalizmin Acılarını *New Age* Maneviyatı ile Dindirmek, *ViraVerita E-Journal: Interdisciplinary Encounters*, Vol. 17, 1-28.

Neoliberalizmin Acılarını New Age Maneviyatı ile Dindirmek

GİRİŞ

Neoliberalizm, insan doğası ile ekonomi arasındaki ilişkiyi anladığını iddia eden ve insan gelişiminin en üst düzeye çıkarılmasının kapitalistlerin kârının en üst düzeye çıkarılmasıyla mümkün olabileceği sonucuna varan bir siyasi ideoloji ve yönetim zihniyetidir ve günümüzün “baskın sosyal paradigma”dır (Bradshaw, 2009, s. 264). Bu zihniyet esasen on dokuzuncu yüzyılın ekonomik liberalizmle bağlantılı ideallerinin 1970’lerde yeniden canlanmasını içerir. Bu bağlamda küresel piyasalarda devlet kontrolünün kaldırılmasını beraberinde getiren bir dizi ekonomi politikasını anlatır. Neoliberalizm hükümetlerin sosyal refah sistemlerini dizginlerken, sermaye piyasalarını genişleten ve zenginleştiren küresel ve yerel ekonomik ve sosyal politikalara işaret eder (Bay-Cheng vd., 2015, s. 71). Bu doğrultuda neoliberalizm kişisel özerklik, özgüven ve kişisel esenlik hususunda sorumluluğu bireye verir (Reveley, 2016, s. 2); bunun yanında tüm ekonomik faaliyetleri sermaye birikimine katkısı boyutu ile değerlendirir. Spesifik olarak, daha geniş sosyal ilişkiler setine gömülü olan ve belirli zamanlarda veya yerlerde değerlendirilmesi gereken reel sermayelere kıyasla daha hareketli olan finansal sermayeye ayrıcalık tanıma eğiliminde olan neoliberalizm, finansal yenilik ve spekülasyona dayalı finans sektörü lehine farklı birikim koşulları yaratır; bu şekilde gelir ve servet eşitsizliklerini artırır (Dore, 2008; Krippner, 2005).

Neoliberalizm bir doktrin olmasının ötesinde yeni bir toplumsallığın kurulmasına yönelik sosyolojik ve siyasi bir programdır (Çoban, 2002, s. 125). Toplumsal politikalarda devletin konumunun sarsılması ve ekonomik alanda uluslar üstü antlaşmaların, kuruluşların ve şirketlerin egemenliğinin artışı kapitalizme yeni bir ivme katmıştır. Tıpkı liberalizmin kapitalizmin ideolojisi olması gibi neoliberalizm de globalleşmenin ideolojisi olmuştur. Bu koşullarda globalleşme bir taraftan sekülerleşmeyi teşvik ederken diğer taraftan geleneksel ve yerel dinlerin ötesinde yeni inanışların doğmasına yol açacak sosyo-kültürel zemini hazırlamıştır. 1950’lerde ve 60’larda karşı kültür Amerika’sında gördüğümüz *New Age*’in kısa sürede dünyaya yayılışının; 1970’lerde ve 80’lerdeki zirveye çıkışının; 1990’lardan itibaren postmodern dönemin ana akım kültürüne asimile oluşunun (Kyle, 1995), neoliberalizmin gelişimi ile doğrudan ilintisi vardır. Batı’daki eski mistik ve okült gelenek Postmodernizmde *New Age* hareketi olarak yeniden canlanmış ve yorumlanmıştır. Tıpkı neoliberalizm gibi *New Age*’de de özgün olma

buyruğu belirleyicidir. Özgün olma meselesi salt neoliberalizme ait bir buyruğu anlatmamakla beraber varoluşsal bir gereklilik olarak modernizmle anılmış, post-modernizmle ayyuka çıkmıştır. “Özgün olma” buyruğunun siyasi içerimleri ve sonuçları, içinde bulunduğumuz geç kapitalist çağın ruhunu belirler, çünkü özgün özne bireysel hayatının girişimci öznesidir (Foucault, 2010).

New Age'i tanımlamak zordur çünkü o biçimsel anlamda bir hareket değildir. Merkezi bir örgütlenmesi veya üyeliği, tek bir kutsal metni, üzerinde anlaşmaya varılmış tek bir doktrini ve tek bir coğrafi merkezi bulunmamaktadır. Bunun yanında Wouter Hanegraaff (1996), Uluslararası Krishna Bilinci Topluluğu (ISKCON), Osho organizasyonu, UFO dini Aetherius Topluluğu gibi birbirinden farklı çağrışımlara sahip pek çok topluluğun *New Age* etiketini benimsediğini hatırlatıyor ve bizi farklı topluluklar tarafından benimsenen bu düşünce sistematığının temel temaları ve bileşenleriyle ilgili olarak düşünmeye sevk ediyor. Günümüzde örneğin homeopati, doğu dinleri, Transandantal Meditasyon, derin ekoloji, melekler, kanallık, Tarot kartları, astroloji, uzaylılar ile iletişim, ley hatları veya NLP'ye (NeuroLinguistic Programming) uzanan daha pek çok kategoriye barındıran bir manevi sistemden bahsediyorsak tüm bunların ortak noktasını nerede belirleyeceğiz sorusu önemlidir. *New Age*'in dünya görüşü, en temelde kurtuluş için elzem olarak kabul edilen ruhsal hakikatin ezoterik bilgisi olan Gnosis'e¹ ve kozmosun her şeyi kapsayan tek bir gerçeklikten oluştuğuna inanan, Monizm'e dayanmaktadır. Monizme göre var olan her şey, madde veya enerji formunda olması fark etmeksizin, aynı tözden yapılmıştır. Bu nedenle, görünürdeki herhangi bir fark geçici ve yanıltıcı olmaktadır. İnsan potansiyelinin keşfine ve kişisel gelişime büyük alan tanıyan bu görüş, postmodern çağda kapitalizmin kültür mantığı çerçevesinde araçsallaştırılarak *New Age*'i bir tüketici dini haline getirmiştir. Neoliberalizme konu olan *New Age* pratiğinin altında “kendi gerçekliğini bulma”, “özgün yaşam”, “doğru yol arayışı”, “derin gerçeklik” (Capra, 1982: 55) temaları öne çıkmıştır. Özgün yaşam, özgün bireyin kendi hayatına ilişkin özgün çözümler üretmesi ile mümkün olabilmektedir. Neoliberal özne kendi hayatı hakkında derin tefekküre dalarak hayatının anlamını ve amacını bulabilir, özgün yolunu keşfeden girişimci bir özne olarak kendini şifalandırarak geliştirebilir ve gerçekleştirebilir. Capra'ya göre “derin” sözcüğünün anlamının ve değerinin ortadan kaldırıldığı (neoliberal) dünyada, derin anlama olan yönelim *New Age*'in merkezinde yer alır (a.g.e.). Bu nedenle *New Age*'de bilim, felsefe ve maneviyat konuları birbirine yakınsamaktadır.

Marilyn Ferguson, “tarihteki en hızlı kültürel yeniden düzenlemenin” ortasında olduğumuzu, bu büyük değişimin “yeni siyasi, dini veya felsefi bir sistem” olmadığını savunuyor. Yeni bir dünya görüşünün yükselişini Thomas Kuhn’un “paradigma kayması”na bağlayarak “daha büyük bir kültürel değişimin yolda olduğu” fikrini öne sürüyor (1980, 23). Diogenes Allen, postmodern çağ ve *New Age* bağlantısını ortaya koyarken “Modern dünyayı Orta Çağ’dan ayıracak kadar büyük” bir entelektüel devrimin yolda olduğunu ve Akıl Çağı’nda şekillenen dünyanın entelektüel temellerinin “çökmekte olduğunu” söylüyor (Allen’den aktaran Kyle, 1995, s. 6). *New Age* ile gelen fikri değişim, “en azından Greko-Romen zamanlara uzanan, alternatif Batılı bir mistik maneviyat geleneğinin çağdaş tezahürü” (Kyle, 1995, s. 9) olarak ortaya çıkıyor. Postmodernizmdeki *New Age* algısına göre insanlık, okült öğretilerin bastırıldığı ve Hristiyanlığın doktrinlerinin egemen olduğu Balık Çağı ile okült bilgeliğin yeniden değer kazandığı Kova Çağı arasında bir yerde konumlanıyor. Kova Çağı’nda bilim, din ve sanat arasında bir yakınlaşma öngörülüyor, çünkü bir “şafak vakti” olan Kova Çağı “barış, kardeşlik (ile tanımlanan) yeni bir altın çağı” başlatıyor (Kyle, 1995, s. 9).

Bu makale bir yandan *New Age*’e ilişkin tüm kavramların nereden geldiğini, tarihsel gelişimi ve süreçlerini ele alarak incelerken; diğer yandan *New Age*’in ikinci dünya savaşı sonrası dönemin ontolojisinin bir sonucu olduğunu; dönemin hezeyanlarını yansıtan “Batı’nın epistemolojik krizi”nin (Sanson, 2009: 441) bir neticesi olarak evrildiğini doğruluyor. Her iki Dünya Savaşından sonra, ekonomik olarak gelişmiş ülkelerdeki eğitimli genç orta sınıfının, dünyayı anlamanın ve yaşamının alternatif yollarını aramasının sonucu gelişen bu varoluşsal arayışın, Batı kültürlerini Batılı olmayan kültürlerden semboller, uygulamalar ve ideolojilerin yer aldığı alternatif bir endüstriyi benimsemeye ittiğini ortaya koyuyor (Heelas, 1996; Melton, 1992). Bu çerçevede ben de bu makalede *New Age*’in günümüz pratiklerinin “sosyokültürel bir olgu” (Hanegraaff, 1996; Heelas, 1996; Pike, 2004) olarak bütünsel şifa, kişisel gelişim ve kendini gerçekleştirme konularına odaklandığını ortaya koyacağım. Bu olgunun 1970’lerde ortaya çıkan, 1990’larda zirveye ulaşan neoliberal politikaların yalnızlaştırdığı ve güçsüzleştirdiği bireye bir güçlenme ve kişisel gelişim aracı olarak sunulmuş hikâyesine ışık tutacağım. Chrystides’e (1999) göre, kişi kendini “içerideki Tanrı” ile özdeşleştirdiği ölçüde iyimser bir benlik yapısı geliştirebilmektedir. Bununla bağlantılı olarak, çeşitli biçimlerde kendini gösteren kişisel gelişim veya “güçlendirme” faaliyetleri kaçınılmaz olmuştur. Tanrı ile özdeşleşme ile kişisel gelişim yollarını zenginleştiren neoliberal özne için artık fiziksel, zihinsel ve ruhsal şifa ayrımından

bahsedilemez. Bu bağlamda, alternatif tıp ve meditasyon uygulamaları benliği güçlendirmek üzere araçsallaştırılmıştır. Benliğin potansiyeline olan inanç, pozitif düşünmeyi, girişkenliği, arzuları yerine getirme hırsını ve kişisel gelişimi de içerir. *New Age*'de geleneksel otorite yapıları, (özellikle de erkek egemen yapılar) sorgulanır; otoriteye itaat yerine, "beynin sağ tarafı" ile ilişkili sezgi, yaratıcılık, hayal gücü, şefkat, şifa, dışı olanı kutsamak gibi faaliyetlere vurgu yapılır (Chryssides, 1999). *New Age* pratiğinde bilinç yükseltme eylemi salt psikolojik bir sürecin çok ötesine geçerek, Doğa Ana (Gaia) ile birleşmenin sağaltıcı gücüne kadar geniş bir düşünsel kapsamda ele alınır. Doğa Ana ile olan bu derin bağlantı, kök tıbbi ve büyü gibi modern öncesi Şamanik uygulamaların yeniden yorumlanmasına neden olur (Peters, 1991, s. 44). Tüm bunlar neoliberalizmin bir tek doğadan değil, toplumdaki da büyük ölçüde kopmuş yalnız öznesinin, temel sorunlarına ve ihtiyaçlarına özel biçilen çözümleri ve ürünleri üretme ve sunma meselesini de beraberinde getirir.

Tüm bunları anlatmak üzere makalede önce *New Age*'in temel kavramlarını; pek çok farklı grupta nasıl ilişkilendirildiğini; çok sayıda inanış ve dinden nasıl beslendiğini; tarihsel olarak nasıl dönüştüğünü; büyü, okült, ezoterizm, Gnostisizm, Neo-platonizm, hermetizm, simya gibi pek çok kavramla nasıl bağlantılı olduğunu; postmodern dünyaya aktarılan haliyle bu kavramları halen ne ölçüde içerip içermediğini; bu kavramların hangilerinin nasıl ve ne şekilde neoliberal öznellekle ilintili olduğunu; evren tasarımı, insan kavramı, tanrı anlayışı, bilim anlayışı, kanal olma kavramı, gerçeklik kavramı gibi konulardaki temel açıklamalarını tarihsel gelişimi içinde ele alacağım. Daha sonra, moderniteden postmoderniteye geçişte tarih sahnesine çıkan neoliberal öznelliğin dönüşümünden bahsederek, bu yeni öznellik şeklinin *New Age* inanışlarıyla rezonansa geçtiği noktaları anlatacağım. Daha sonra, geç kapitalist toplumların acılarını *New Age* ile dindirme eğilimine temas ederek, *New Age*'in içinde konumlanan paradigma olan Kuantum mistisizminden bahsedeceğim ve bunun küresel popülerliğinin ardında yatan psikanalitik kökenleri araştıracağım.

NEW AGE'İN TARİHSEL GELİŞİMİ

New Age inanışlar, "ortak varsayımları ve ortak bir vizyonu" paylaşan ve insanlığın son dört bin yılda icat ettiği felsefe ve inanç yelpazesinden yararlanan pek çok alt bileşenden oluşur (Newport; 1998, s.2). *New Age*, birbiriyle ilgili kavramlar olan Gnostisizm, Neo-platonizm,

hermetizm, simya ve çok tanrılı pagan Spiritüalizmi birleştirerek 1800'lerde modern dünyadaki koşullara okült olanın tepkisi olarak gelişmiştir (Kyle, 1995, s. 14). *New Age*'in köklerinin izini sürdüğümüzde, Batı'nın okült ve metafizik gelenekleri aracılığıyla Helenistik dönemle başladığını söyleyebiliriz. Yaklaşık M.Ö. 300'den M.S. 200'e kadar süren bu çağda dine olan ilgideki artış, Mısır ve Yakın Doğu kültürünün yerel Yunan felsefesiyle yakınlaşmasına neden olmuştur. Hıristiyanlığın, Roma İmparatorluğu tarafından resmi din olarak kabul edildiği M.S. dördüncü yüzyılın sonlarından itibaren, bu dine karışan Helenistik mistik unsurlar bu şekilde *New Age*'in maneviyatına da sirayet etmiştir (Kyle, 1995 s. 16, 17). Bu inanç sistemi, Hıristiyanlığın mistik bir yorumu olan Neo-platonizm ile, yani Tanrı'yı aşkınlıkla gören ve dünyayla olan ilişkisini "Bir"den türeyen bir yayılma ilkesiyle ilişkilendiren Platonik düşünce ile varlığını sürdürmüştür. Bu görüşe göre gerçeklik, ilahi olandan maddeye doğru derecelendirilmiş bir dizidir ve bu nedenle (kısmen ilahi olan) insan, her şeyin ebedi kaynağı ile birleşmeyi özler. Hermetizm Gnostisizm ile ilintili olan ve içinde simya, astroloji ve büyü gibi okült uygulamaların yer aldığı geniş bir öğreti alanına işaret eder. Hermetik geleneğin temel belgelerinden sayılan ve "erişilebilir en eski insan bilgeliği" ne kaynaklık eden *corpus hermeticum* (Reese, 1980, s. 385, 108; Kyle, 1995, s. 18) ile tüm bu kadim bilgiler sonraki çağa aktarılmıştır. Böylelikle Kabala-Yahudi mistisizminin temelleri de atılmıştır.

Gnostisizm *New Age*'in dayandırıldığı kadim dindir. Gnostisizm'in kökenlerinde Neo-platonik ve Budist öğretiler vardır. Gnostisizm, Hıristiyanlığın pratiğini sonsuza dek değiştiren karşı-kültürel bir maneviyattır. Gnostisizm, antik dünyanın hiyerarşik temellerini sarsarak, insanın ilahi olanın tezahürü olduğunu öne sürmüştür. Devrimci Gnostikler, dua ve arabuluculuğun insanları aşkın bir tanrı ile ruhani bir birliğe getirebileceğini öğretmiştir. Bu mistik tür, yalnızca Hıristiyanlığı değil, diğer birçok dini de etkilemiştir. Kelimenin tam anlamıyla "bilmek" anlamına gelen bu inanç, ilk kez ikinci yüzyılda ortaya çıkmıştır. Belirgin bir şekilde düalist olan ve tanrıdan maddi dünyaya bir akış sistemini benimseyen Gnostisizm, inisiye olmuş birkaç kişinin erişebileceği gizli bilgi aracılığıyla mistik birleşme hedefini ortaya koyar. Her zaman Hıristiyanlığın sınırlarında yer alan ve Kilise liderleri tarafından sapkınlıkla suçlanan Gnostisizm, sonraki *New Age* yazılarında tanıdık bir motif olarak ortaya çıkmıştır. Örneğin Ferguson Kova Çağı'nın kişisel "uyanmalar" yoluyla gerçekleşecek büyük dönüşümlerini anlatırken "doğrudan bilmenin" önemine özellikle değinmiştir (1980, s. 371).

Günümüze ulaşan diğer kadim sistemler astroloji, simya, medyumluk ve büyüdür. Okült bir faaliyetler olan astrolojinin kökenlerine dair çok net bir bilgimiz olmamakla beraber, bu konudaki genel kabul onun Çin’de ve Mezopotamya’da bağımsız olarak geliştiği yönündedir (Melton, 2001, s. 108). Diğer taraftan modern kimyanın atası olarak kabul edilen simyanın, başlıca amacı, adi metallerin daha değerli olanlara dönüştürülmesidir. Simya, benzer bir süreçle insan ruhunun saflaştırılabileceği ve yüceltilebileceği inancını da taşır. Bu görüş sonunda benlik ile Tanrı arasında mistik birliğe yol açabilecek gizli ve kurtarıcı bir bilgi olarak korunmuştur. Bu noktada bazı Şamanik uygulamalara da değinmek gerekir. Şifa, kehanet veya paranormal güçle ilişkilendirilen medyum yetenekleri kapsayan Şamanik pratikler de *New Age*’de yeniden canlanmıştır (Kyle, 1995 s.17; Melton, 2001: 1395; Jakobsen, 1999, s.147).

Temel olarak okült ve metafizik inançların Helenistik dönemin sonunda kurulduğunu anlıyoruz. Yukarıda da değindiğim gibi Helenistik dönemi karakterize eden dinsel çeşitlilik, Orta Çağ’da yerini (Katolik) Hristiyan kilisesinin egemenliğine bırakmıştır. Bununla birlikte paganizm, Kilise gücünün dorukta olduğu dönemde bile varlığını 1350’ye kadar sürdürmüştür (Kyle, 1995, s. 20; Albanese, 1999, s. 353). Gnostisizm temelli bir Doğu düalizmi biçimi olan Katharizmⁱⁱ, bu sıralarda gelişerek Hristiyanlığın içinde bir muhalefetin oluşmasına neden olmuştur. Bu Gnostik etki, Orta Çağ mistiği ve teoloğu olan Meister Eckhard’ın öğretilerinde de varlığını sürdürmüş ve modern Wicca dinlerini etkilemiştir (Kyle, 1995, s. 21; Reese, 1980, s. 9; Hanratty, 1997, s. 148). Orta Çağ büyücülüğü ve Neo-paganizmin *New Age* ile paylaştığı ortak bir zemin vardır. Bu zeminde Orta Çağ’da Hristiyan okültüne karışarak yaşayan Hermetizm ve Kabalacılık büyük önem kazanır. Rönesans ile birlikte metafizik el yazmaları tercüme edildikçe ve okült uygulamalar arttıkça Kabalizmin ana öğretisi kitaplarına da ilgi artmıştır. Bu tür faaliyetler Rönesans’ta artık akılsızca bir hurafe olarak değil, “insanlığın modern dünyaya sıçramasını hazırlamak için bilinçdışına dalma” eylemi olarak görülmüştür (Kyle, 1995, s. 21, 22; Albanese, 1999, s. 256).

Catherine Albanese, Amerika’daki *New Age*’in köklerine ilişkin analizinde on dokuzuncu yüzyılın ana akımları olan transandantalizme ve Teozofi’ye vurgu yapar; Teozofi’nin “Akıl yönelimli din” olarak adlandırdığı şeyin metafizik bir inanç olduğunu anlatır (Albanese, 1999, s. 355, 253, 252). Bir grup idealist entelektüel tarafından eski metafizik inançların yeniden inşası çalışması olarak gelişen transandantalizm “maneviyatta bireysel özgürlük ve kişisel sorumlulukla ilgili çağdaş Amerikan değerlerini yansıtan” yeni okültizm biçiminin bir örneğidir.

Bu nedenle Transandantalizm, Doğu unsurunu bünyesine katan ilk Amerikan dini olarak kaydedilmiştir (A.g.e.). Transandantalizme içkin ruh teması *New Age*'deki kanallık uygulamalarının da temellendiği yerdir. Kavram, insanlık tarihi boyunca pek çok kültürde kendine farklı şekillerde yer bulmasına rağmen popüler biçimine on dokuzuncu yüzyılın ortalarında evrilmiştir (Ferguson, 1980, s. 123).

Teosofi Cemiyeti 1875'te kurulmuştur. Sellon ve Weber, Teosofi'nin Batı'daki etkileyici soyunun izini Neo-platoncu hareket aracılığıyla Pisagor Yunanistan'ına kadar sürmüştür. Teosofi'nin Kabalistik ve Gnostik gelenekler, İslami tasavvuf, Hermetizm ve simya, Gül Haç ve masonluk ve Meister Eckhart'ın öğretileri ile olan çağrışımlarına dikkat çekmiştir (Sellon & Weber'den aktaran, Faivre & Needleman). Teosofik öğretiler insanın "mükemmel (ve) daha geniş bir evrenselliğe doğru bir bilinç yolculuğunda" olduğuna inanırlar. Tanrı'nın yaşamın ve doğanın her alanına içkin olduğuna inanırlar ve panteizmi savunurlar. Reenkarnasyon ve insanlık için bir kurtarıcının gelişi üzerine Budist öğretilerinden ilham alarak insanlık tarihinde yeni bir aşamaya girdiğimiz ana fikri ile modernizimin *New Age*'ini şekillendirirler. "Modern *New Age* düşüncesi, Teosofi'nin bir araya getirdiği birçok dinsel kavramın hem devamı hem de genişlemesidir" (Kyle, 1995, s. 35). Modern Amerika'da Teozofiyeye "okültün annesi" denmiştir (a.g.e). *New Age*'in gelişimine önemli ölçüde katkıda bulunan bu damar, köklerini on dokuzuncu yüzyılda bu şekilde bulmuştur.

Çeşitli zihinsel ve psikolojik süreçler yoluyla şifa alternatifleri arayışındaki ruhsal idealizminin kökenine de değinmek faydalı olacaktır. Köken arayışının modern zamanlar için başlangıç noktası Genellikle Phineas Parkhurst Quimby'ye (1802-1866) atfedilir. Bir büyücü olan Quimby, iyileştirici düşüncelerin aktarımı yoluyla bütünsel şifanın mümkün olduğunu ifade etmiştir. Quimby'nin şifacılıkla ilgili düşünceleri 1890'larda Yeni Düşünce hareketi olarak bilinmeye başlanmıştır. 1890'ların ortalarında, hareketin bazı bölümleri, bireyci yaklaşımlar geliştirerek zihnin hastalığını iyileştirme, refaha ulaşma ve kişisel başarının tadını çıkarma gücünü de vurgulamaya başlamıştır (Melton, 2001, s. 1115; Albanese, 1999, s. 270, 272).

New Age'in Amerika Birleşik Devletleri'ndeki gelişimini anlamak, küresel kültürün kültürel kapitalizm yoluyla dünyaya yayılması hikâyesine ışık tutmaktadır. Doğu dinleri İkinci Dünya Savaşı'nın ardından Swami Vivekananda ve Swami Paramahansa Yogananda gibi Hintli din öğretmenlerinin Amerika Birleşik Devletleri'nde Vedanta Topluluğu'nun kuruluşuna ilham vermesi *New Age* tarihinin belirleyici olaylarından bir diğeridir. Bu dönem, modern *New Age*

hareketinin önemli bir bileşenini oluşturmaya başlamıştır. Hindu ve Budist öğretilerinin ABD'ye ulaşması, büyük ölçüde Amerikalı okült öğretmenlerin yazıları aracılığıyla gerçekleşmiştir. Burada oluşan sentez daha sonraki *New Age* düşüncesinin temelini oluşturmuştur. Son olarak 1965'ten itibaren özellikle Hindistan'dan Amerika Birleşik Devletleri'ne doğru gerçekleşen guru akını ile günümüzün *New Age* kültürünün temelleri atılmıştır (Kyle, 1995, s. 37).

Bu arada fizik dünyasında da *New Age*'i etkileyecek ve ona ilham verecek keşifler yankılanmaktadır. 1900'de Alman fizikçi Max Planck, ışığın aslında bir parçacık gibi davrandığına dair genel kaniya, kanıtlarla meydan okumuştur. Kuantum mekaniğinin getirdiği yeni fizik, *New Age* ile anlatılan metafizik gerçeklikle uyumlu olmuştur. Albert Einstein ve arkadaşlarının, metafiziğin kozmolojisini sunan açıklamaları çığır açıcudur (Toprak, 2022). Atom altı seviyede maddenin görüldüğü gibi katı bir varlık olmadığı ve madde ile enerji arasındaki çizginin sabit değil, akışkan olduğunun ifşası *New Age* maneviyatı ve bilimsel gerçeklik arasındaki bağlantıyı savunma eğilimini arttırmıştır.

Diğer taraftan, yirminci yüzyılın ortalarından itibaren Analitik veya arketipik psikolojinin kurucusu Jung'un dinsel ve kültürel tarih alanındaki ezoterik incelemeleri, *New Age* inançlarının başlıca teorik ve pratik bileşenlerinden birini oluşturmaya başlamıştır. Böylelikle transpersonel psikoloji denen yeni bir dal gelişmiştir (Kyle, 1995, s. 38, 32; Reese, 1980 s. 52). Bu dönemde önce Batı toplumlarında yaygınlaşan bireycilik, benliğin kişisel dönüşüm amacıyla da belirginleşen bir tema haline gelmiştir.

1960'larda ve 70'lerde okült ilgi ve faaliyetlerdeki canlanmanın nedeni, modern *New Age*'in yaygın olarak kabul görüyor olması ile de bağlantılıdır. Bu dönemde astroloji, el falı, numeroloji ve I Ching gibi uğraşlar popülerleşmiştir. Daha da önemlisi "okült-mistisizmin dünya görüşü"ne olan ilgi 1970'lerde güçlenmiş ve 1980'lerde yaygınlaşmıştır (Kyle, 1995, s. 47). On dokuzuncu yüzyılın sonlarından itibaren gelişen, filizlenen kentsel ve endüstriyel sorunlarla başa çıkamaz hale gelen neoliberal özne, sonu gelmeyen bilimsel ve teknolojik ilerlemelerin marjında yalnızlaşmıştır. Bu ise özgünlüğü ve "özneliği teşvik eden bir tepkiye neden olmuştur" (Kyle, 1995 s. 49, 50, 52). Özgün özne vurgusu öğrenmeye, güçlenmeye, kişisel gelişime odaklı *New Age* yaklaşımların hızla benimsenmesine neden olmuştur. 1960'ların okült canlanmasının en popüler ürünü olan astroloji ve spiritüalizm, 1990'larda Türkiye de dâhil pek çok ülkede yaygınlaşmıştır. Bu yıllarda Spiritüalizm içinde anılan kanallık uygulaması, postmodernizmdeki *New Age* uygulamaları içinde en çok başvurulan olmuştur. Aynı dönemde uzay gemileri ve

gereçlerine yönelik parabilimsel ilgi, 1956'da Londra'da George King'in Aetherius Society'si gibi hareketlerde Şamanizm veya kanallığın bazı yönlerini çağın yeni teknolojileriyle bir araya getirmiştir. Diğer taraftan Abraham Maslow'un hümanist psikolojisi, "yaşam gücü"nü doğru kullanmanın kişisel gelişim ve öz potansiyele ulaşmadaki rolüne dikkat çekerek, psikoloji biliminin odağını akıl hastalarının tedavisinden kişisel gelişime kaydırmıştır (Albanese, 1999, s. 358, 357; Kyle, 1995, s. 61, 63).

Tüm bu süreçte evrilerek günümüzdeki formunu alan *New Age*'in ortak teması, yukarıda da değindiğim gibi bir kurtuluş bilgisi olan Gnosis'dir. Bu beraberinde "bütüncüllük" fikrini de getirir. İçkin ilahi olanla birleşmenin hedeflendiği yerde, doğru yöntem ve bilgi bu dönüşümün anahtarıdır. *New Age*'in dünya görüşü, "kozmosun her şeyi kapsayan tek bir gerçeklikten oluştuğuna" inanarak, monizm geleneğini büyük ölçüde sürdürmeye dayanır. Artık "beden, benlik ve öteki ayrımı yoktur" (Ferguson, 1980, s. 372). Bu kavram, bu nedenle panteizm kavramına kadar uzanır: eğer her şey birse, o zaman insanlar, hayvanlar, bitkiler, cansız nesnelere hepsi tanrıdır. *New Age* vizyonunun merkezinde bu vardır. Bu bütüncüllüğü fark etmek ve ona uygun davranmak bütünsel bir şifa getirir. "Sağlık" (*health*) kelimesi etimolojik olarak "bütün" (*whole*) kelimesinden gelir (Peters, 1991, s. 58). Bütüncüllük bakış açısıyla pek çok okült inanç ve uygulama (reenkarnasyon, geçmiş yaşam gerilemesi, Şamanizm, astroloji, psişik fenomenler ve UFO karşılaşmaları) *New Age* dünya görüşünün bir uzantısı olarak açıklanabilir. Bildiğimiz her şey (madde, ruh, tanrı) aynı tözden oluştuysa doğa ve doğaüstü âlemler arasındaki ayırım anlamsızlaşır. Bu, paganizm, Doğu dinleri ve modern öncesi Batı dinlerinin çoğunda var olan çoklu gerçeklik inancının zeminini oluşturur (Reese, 1980, s. 280, 485).

Son olarak, *New Age*'de var olan reenikarnasyon doktrini, ruhun, gerekli arınma veya kişinin karmasının tüketilmesi yoluyla, vücuttan son saliverilme gerçekleşene kadar birbirini izleyen bedenlerde enkarne olduğunu savunur. Karma temizliği de bir şifalanma ve kişisel gelişim meselesidir ve yanı sıra özgün öznenin benlik teknolojilerini geliştirmesine uygun bir süreç ve zemindir. *New Age*'de iyi ve kötü arasında bir ayırım da yoktur. İnsan eylemleri ya aydınlanmanın ya da cehaletin meyvesidir; bunların hepsi anlamlı süreçlerdir; bu nedenle kimse kınanamaz ya da kimsenin affedilmeye ihtiyacı yoktur. *New Age*'de iyi ya da kötü, olumlu ya da olumsuz gibi kavramlar yoktur. Yeryüzünde kötülüğün var olduğuna inanmanın sonucu olarak sevgi enerjisi azalır, onun zitti olan korku enerjisi artar. Sevgi yüksek frekanslı şifalı bir titreşim

olduğundan, burada da konu şifa ve kişisel gelişime gelmiştir. *New Age* maneviyatında sevgi enerjisi çevreyle uyumun, mutluluğun, sağlığın ve başarının titreşimini verir. Bu anlayış, insanın büyük resimdeki yerini bulmasına, bu yolla huzuru ve mutluluğu yakalamasına yardımcı olur. Sevgi enerjisi, aynı zamanda da özgün öznenin şifalanmasına ve kendi potansiyelini en yukarıya taşımasına imkân tanıyacak büyük bir kazanım sağlar. Görüldüğü gibi, *New Age*'in ortak teması olan Gnosis, postmodernizmle birlikte bir şifa bilgisine ve bir kişisel gelişim pratiğine evrilmiştir.

MODERNİTENİN ÖZGÜN ÖZNESİNDEN POSTMODERNİTENİN GİRİŞİMCİ ÖZNESİNE

Modern benlik, özne ve nesne arasındaki sert ayırım ile kurulmaktadır. Öznenin nesnel dünyadan kopmasıyla iki farklı yaşam alanı doğmaktadır. Bu, modern öncesi var olma biçimi ile modern benlik kavramları arasında bir epistemolojik veya ontolojik kopuştan daha fazlasına işaret etmektedir. Modernitede, özel alanı kamusal alandan ayırmıştır (Guignon, 2004, s. 18). Böylece benliğin özgün niteliklerinin ve bu niteliklerin gelişiminin önem kazandığı yeni bir paradigmaya girilmiştir. Modernite ile dış dünyadan bağımsızlaşmış benlik, içsel kapasitelerini ve niteliklerini geliştirmeye yönelmiştir. Kamusal alan, bireyin kendisini sosyal talepler tarafından bastırılmış bulunduğu alandır. Bu nokta da benliğin içsel niteliklerinin toplumla gerilim içinde olduğu bir zemin oluşur. Bu, modernitenin büyük bir paradoksudur (Berman, 2009). Özgün bir ben olma talebi ancak modernitenin ekonomik ve politik yapıları içinde yükselebilir çünkü modern toplum, ilk kez insanların kendilerini dünyanın geri kalanından farklı içsel niteliklere sahip bireyler olarak algılamasını mümkün kıldığı bir döneme işaret eder. Ama ilginç olan, özgünlük önermesinin bir sorun olarak ortaya çıkmasına izin veren şeyin aynı zamanda öznenin gerçek “özgün” benliğinden uzaklaşmasına da neden olmasıdır (Berman, 2009). Bu haliyle, özgünlük talebi Kartezyen felsefe ile gelişen politik bir taleptir ve bu nedenle son birkaç yüzyıldır siyaset felsefesi ve sosyal teoriyi meşgul etmiştir.

Kartezyen felsefe, benliğin içselleştirme sürecinin açık bir temsilidir. Modernite ile gelen özgünlük ideali, modernitenin iç ve dış arasında açık bir ayrımı dayatmasına kadar gündeme gelemezdi (Taylor, 1989). Descartes'ın epistemolojisinde akıl, dış dünyayı bilme ve temsil etme çabasında özne içinde hegemonik bir rol üstlenir ve dolaylı ilke haline gelir: “İçimde sahip olduğum fikirler aracılığıyla dışımda olana dair hiçbir bilginin sahibi olamam” (Descartes, 1970, s. 123) diyen Kartezyen bilen özne, dışardaki nesnel dünyadan açıkça ayrılan çekirdek bir benlik

deneyimine açık hale gelir. Bu benlik kavramı, özgün öznenin de ön varsayımdır. Özgünlük ideali, her bireyin içinde benzersiz bir öz, dış dünyadan farklı ve ayırt edilebilir bir “gerçek benlik” olduğunu varsayar; özgün kişinin davranışını, düşüncesini ve kendini ifade ediş şeklini bu gerçek benlik belirler (Guignon, 2004, s. 7).

“Özgünlük” terimini nadiren kullanmasına rağmen, Rousseau, modern dünyada öznenin özgünlüğü sorusu üzerine kafa yoran Aydınlanma filozoflarının en önemlisi olarak kabul edilir (Taylor, 1991). Rousseau’nun *İtirafı*’ı (1953), “öznenin içsellğine” yönelik modern dönüşün göstergesi olarak kendi içsel benliğine yönelik bir iç gözlem girişimidir. Bununla birlikte, Rousseau otobiyografik çalışmasında içe dönük bir tartışma yürütürken özgünlük sorununu son derece politik bir şekilde ele almaktadır (bkz. Berman, 2009). Metin, zamanın otoriter Fransız devletini ve sistemini hedef alan bir hiciv olarak tasarlanmıştır. Rousseau’nun otobiyografik metinleri bir itiraf sürecine konu olur. Rousseau, bu süreç aracılığıyla kendi maskesini düşürmeye, “gerçek benliğini var etmeye” çalışır (A.g.e, s. 86). Berman’a göre bu, Rousseau’nun projesinin genellikle kabul edilenden çok daha radikal olduğunu kanıtlar çünkü Rousseau’ya göre gerçek benliğin, ortaya çıkarılması gereken sabit bir içsel nitelik değil, aktif olarak inşa edilmesi gereken bir şey olduğunu gösterir (A.g.e, s. 86). Bu nokta performativite kavramı üzerinden aydınlanmayı postmodernizme bağlaması anlamında da önem arz eder.

Özgünlük kavramı, modern benliğin inşasında merkezi bir yer tutar (Taylor, 1991). Özgünlük, modern özne açısından içe dönüşü ifade etse de her zaman ait olunan toplumla bağlantılı bir kavramdır. “Özgünlük, dışarıdan yayılan taleplere karşı değildir ama kendi bu tür taleplerinin varlığını varsayar” (Sointu, 1991, s. 41). Çünkü modern özne, kendi öznelliğinin ahlaki amaçlarına hizmet edecek “benlik pratikleri” ile meşgul olur. (Foucault, 1984, s. 25-32) Bu şekilde benlik pratiklerine dikkat çeken Foucault, aslında daha sonra Judith Butler tarafından geliştirilen performatif kavramına da temas etmektedir. Gerçekten de hem modernite hem de onun devamı olan postmodernite insanı için varoluş, kendi olası benlik pratiklerini keşfettiği ve icra ettiği bir performans alanıdır. Özgünlük, bir nesnenin veya bir kişinin ayrılmaz bir niteliği olarak anlaşılabilir, söz konusu öznenin bu niteliğini harici olarak inşa etmesi de gerekir. Özne, onun olduğunu iddia ettiği şeyler ile kendisine ait bütünlüğü özelliklerine uygun davrandığında özgün olarak nitelendirilir. Bu nedenle özgünlük, tanımı gereği bir nesnenin veya öznenin sözde bütünlüğü özellikleri ile dışarıdan açıklanan arasındaki tutarlılık derecesini ölçen değerlendirici bir kavramdır (Vannini & Williams, 2016, s. 3). Bir insan, gerçek karakterine, düşüncelerine,

duygularına veya inançlarına göre hareket ettiğinde; yani tavrı, kendilik ifadesiyle örtüştüğünde özgün kabul edilir. İşte bu anlamda özgünlük kavramı bizatihi performatif bir kavramdır. Bu, özgünlüğün öznenin sözlü veya sözel olmayan eylemleri yoluyla oluşturulmasını ve sürdürülmesini gerektirir ki, bu noktada özgünlük bir tercihten ziyade bir zorunluluk olmuştur. Performatif olarak özgün bir öznellik inşa etme zarureti postmodernite ile ayyuka çıkmıştır.

Bu noktada, modernitenin ve postmodernitenin öznellik inşasına konu olan üretim kalıplarındaki farklılığa bakmak faydalı olacaktır. Modernitenin veya kapitalizmin özgün öznesi ile postmodernitenin veya geç kapitalizmin girişimci öznesinin (Foucault, 2010) gelişimi arasında belirli düzeyde bir süreklilik ilişkisi vardır. Geç kapitalizmde maddi üretimin yeri sadece fabrika değil, daha ziyade sanal gerçekliktir (Hardt & Negri, 2000, s. 294, 295). Maddi olmayan üretimin üstünlüğü, üretim sürecinin endüstriyel kapitalizmde olduğu gibi çalışma ortamı ve saatiyle sınırlı olmadığı anlamına gelir. Yaratıcılığa, entelektüel birikime ve sosyal becerilere bağlı olan yeni üretim tarzı, değer üretimini tüm zamana ve mekânlara yarar. Artık mesai kavramı boş zamana sirayet etmiştir. (Lazzarato, 2006). Bu noktada endüstriyel kapitalizmdeki özgün birey, üretim yeri ve zamanı kısıtlarının kalkmasıyla önce beşerî sermayeye sonra da girişimci bireye dönüşür. “Postmodernizm” ise modernizmi takip eden epistemolojik, estetik ve kültürel farklılaşmaları tarif eder (Eagleton, 1996). Geç kapitalizmin ayırt edici özelliklerden bir tanesi kültürel üretimin genel olarak meta üretimine tamamen entegre olması, bunun sonucunda kültürel ve ekonomik üretimin örtüşmesidir (Jameson, 1991, s. 3). Geç kapitalizm, postmodern kültürün ortaya çıkmasına neden olan estetik istikrarsızlığın, geçiciliğin ve farklılığın kutsanmasına yol açan yeni uzamsal ve zamansal deneyimlerin inşa edildiği bir dönemdir (Harvey, 1989, s. 156). Bu noktada kapitalizmin gelişimine, geç kapitalizm ile beşerî sermaye kavramının ilintisine ve neoliberal düzende girişimci benliğin yükselişinin sonuçlarına değinmek faydalı olacaktır.

Harvey, yirminci yüzyılın son on yıllarında meydana gelen ekonomik ve politik dönüşümlerin izini sürerek postmodernizmi anlamlandırmaya çalışmıştır. 1965 -1973 arasında, Fordizm ve Keynesçiliğin kapitalizmin doğasında var olan çelişkileri sınırlayamayacağı aşikâr hale geldiğinde, Fordizmin katılığı onun ölümcül kusuru haline gelmiştir. Seri üretim projelerine sermaye yatırımı, güçlü ve örgütlü bir işçi sınıfı tarafından desteklenen bir işgücü piyasası, katı iş sözleşmeleri ve refah devletinin artan sorumlulukları, sermaye birikimini sağlamaktan çok kısıtlayan bir ortam yaratmıştır (Harvey, 1989, s. 142). 1973 ekonomik krizinden sonra

ekonomik, siyasi ve sosyal hayatın yeniden yapılandırılması gerekli görülmüştür. Fordizmin katı yapıları neoliberalizmin 1980'lerdeki yükselişi ile çözülmüştür (Harvey, 1989, s. 166). Tam da bu noktada beşerî sermaye, neoliberal özne ve benlik kavramı birbirini tamamlayan ifadeler olarak karşımıza çıkmıştır. Foucault (2010, s. 215-237) benlik kavramını beşerî sermaye olarak ele almış, neoliberal iktisatçıların beşerî sermaye kavramına bu kadar yoğun bir ilgi duymaları gerçeğini düzenin rekabetçi ortamına ve rekabetin genel bir norm olmasına bağlamıştır. Zira beşerî sermaye kavramı ile, üretim ve yeniden üretim arasındaki ayrım silikleşmiştir. Özne kendini beşerî sermaye olarak anladığında, piyasa mantığı daha önce onun tarafından dokunulmamış alanlara da girebilmiştir. Bu kendini anlama, sağlık, eğitim, kültür ve kişisel yaşam gibi şimdiye kadar ekonomi alanının dışında kalan alanların ekonomikleştirilmesinin aracıdır. Bundan böyle hayatın tüm yönleri kişinin kendi beşerî sermayesini artırabileceği alanlar haline, yani üretime içsel hale gelir. Bu noktada neoliberal öznenin kendini gelişime ve ilave üretkenliğe açık bir sermaye olarak kavradığı ve özel hayatın da piyasada rekabet edebilirliğin bir parçası ve devamı olarak bir anlamda kamusallaştığı bir noktaya geliriz. Bir kişinin yaşamının her yönü, bir şekilde, kişinin beşerî sermayesinin değer kazanmasına veya değer kaybetmesine katkıda bulunabileceğinden, üretim ve yeniden üretim arasındaki ayrım ortadan kalkar (Feher, 2009). Feher'e göre, neoliberal özne tıpkı bir şirketin ticari kârı hedeflemesi gibi beşerî sermayesini büyütmeye çalışır.

Feher gibi düşünen Brown'a göre, "finansallaşmış insan sermayesinin" sahibi olan neoliberal özne, eğitim, öğretim ve hatta (hayatının tüm alanlarını kapsayan bir) imaj inşası yoluyla insan sermayesinin değerini artırma peşinde koşarak kendine yatırım yapar; piyasa değerini arttırmaya çabalar; bu yolla iş ortakları veya sosyal medya takipçilerini bir yatırımcıya ya da girişimciye kendine çektiği gibi çeker (Brown, 2015, s. 33). Bütün hayatın bir girişim mantığıyla değerlendirilme çabasının altında yatan mutlak haz ve özgürlük vaadinin çöküşü; içsel çöküş ise tükenmişliği ve depresyonu tetikler. Bu noktada, "bir baskı mekanizmasına mahkûm edilmiş"lik hissine ancak neoliberalizmin özgürlük ve kurtuluş vaadi ile direnebilen insan psikolojisinin çöküşünü izleriz (Foucault, 2011, s. 223).

Neoliberal özne, dar ve içe kapalı bir iç dünyanın eklemlendiği dış dünyada bir sıkışmışlık hissi ile var olur. Olduğu yerde kendi gerçekliği dışındaki bir gerçeklikle yüzleşemeyen neoliberal özne açısından bu durum psişik bir gerileme hali yaratır. Bu şartlar altında, neoliberal özne kendine döner ve kendine yönelttiği bir arzu ve haz dinamiği ile yaşamını sürdürür (Dardot &

Laval, 2012). Bundan böyle özne, maruz kaldığı baskı mekanizmasına uyum sağlar; mahkûm edilmiş olduğu düzene uygun olarak gelişime, değişime, büyümeye ve başarıya doğru bir performans sergiler; bu yorucu performanstan ise zevk alır. Neoliberal özne haz dinamiğini, kendi bedenine ve performansına çevirir. Böylece özne, narsistik bir bölünmeye maruz kalır. Bu bölünmenin bir ucunda depresyon, diğer ucunda sapkınlık vardır. O ya kendisine hayran olunan bir performans ustası ya da bir köşeye fırlatılıp atılan bir haz nesnesidir (Dardot & Laval 2012, s.407). Diğer taraftan üreten özne ile tüketen özne birbirinden koparılmıştır ve bu kopukluk, kendinden “sorumlu” hale getirilmiş bu öznenin, kendi ile yüzleşmesini engeller. Bu kopukluk öznenin psişik olarak yeni türde haz mekanizmaları ile güçlendirilmesini gerektirir. Bu noktadan sonra Protestan iş ahlakının bir çile olarak ima ettiği çalışma eylemi artık bir haz olarak deneyimlenmeye çalışılır. Bundan böyle çalışmak demek, kendini gerçekleştirmek demektir (Dardot & Laval, 2012, s. 391). Çünkü mutluluğun yolu kendini gerçekleştirmekten, kendini gerçekleştirmenin yolu ise kişisel gelişimden geçer. Neoliberal özne bir kendilik kaygısı yaşar. Ya rekabetçidir ve yorulur ya da rekabeti bırakır ve yenik düşer. Birey, başarıyı öteki üzerindeki üstünlüğü olarak yorumlamak zorundadır aksi takdirde bireysel düşüşü ve başarısızlığı kabul etmek zorunda kalır. O tüm bu süreçleri başarıyla yönetmek zorunda olan, tam da bu nedenle kendi kendinin şifacısı olmak zorunda olan, ontolojik olarak kendi işletmesinin (benliğinin) başarılı işletmecisi olmak zorunda olan bir öznedir.

New Age'in de günümüzdeki popüler mottosu “kendini gerçekleştirme” üzerine kuruludur (Pithers, 2021). Kendini gerçekleştirme şifalanmakla başlar. “Şifalanmak” (Levin 2017) ruhun ve bedenin birliği hatta insanın ve doğanın birliği üzerinden okunur. Şifalanmak artık doğa ve insanın, organik olanla inorganik olanın, geçmişle bugünün birliğinin benimsenmesi ile olur. Kuvars kristallerinin veya diğer değerli taşların terapötik kullanımının; bedensiz varlıkların veya sonsuz tanrısal enerjinin doğru şekilde kanalize edilmesinin; kehanete modern yaklaşımların geliştirilmesinin; yeni geliştirilmiş veya yenilenmiş psikolojik iyileştirme araçlarıyla kadim veya dünya dışı uygarlıklar arasındaki ilginin kurulmasının; arkaik doğacı Şaman inanışlarının yeniden keşfedilmesinin araçsallaştırıldığı şifa tekniklerinin kesiştiği noktada gerçekleşir. Kendini her gün yeniden daha gelişmiş ve güçlü versiyonu ile yaratmak ve her yıkılışa küllerinden doğmak durumunda olduğunu düşünen neoliberal öznenin manevi pratik araçları artık tüm bu sayılanlarda gizlidir. Geliştirilen ritüeller ile neredeyse her derde deva bulunur. Kendinden başka kimsesi olmayan neoliberal özne çevre ve iklimle ilgili

endişelerini, aşk, iş, akrabalık ilişkilerindeki sorunlarını bazı zihinsel ve bedensel uygulamalar vasıtasıyla şifalandırabileceğine inanır. Farklı inançlar ve pratikler, psikolojik veya ruhsal büyüme; bedensel, zihinsel ve ruhsal şifalanma; psişik olarak gelişim sağlama; daha fazla bilgelik veya içgörü sahibi olma gibi amaçlarla kullanılarak “kendini gerçekleştirme” zorlamasının karşısındaki “gelişim” ritminin motoru haline gelir.

Bunlardan pek çoğu gerçekten de “ezoterik metafizik” altında sınıflandırılabilir faaliyetlerdir. Ancak neoliberalizmin öznesi ezoterik metafizik bilgiyi tipik olarak had safhada araçsallaştırılmıştır. Öyle ki mistisizm, ezoterik metafizik ve okült gizemlere dair salt eğitimden ziyade daha dayanıklı bir benlik yapısı ve bu yöndeki bir karakter gelişimini elde etmenin aracı olarak kullanılmasına, öğretilerin veya ritüellerin daha üstün ve dayanıklı benlikler kurmak için araçsallaştırılmasına neden olur.

GEÇ KAPİTALİST TOPLUMLARIN YARALI RUHLARINA NEW AGE TONİĞİ

Küreselleşme sürecinde dinler de dâhil olmak üzere tüm kültürler göreceleştirilir. Bu süreç, bireyin radikal biçimde güçlendirilmesiyle birlikte, bugün popüler kültürde gördüğümüz vahşi eklektizmi doğurur. *New Age* bir dini kültürün unsurları, başka bir dini kültürün unsurları kadar iyi olduğundan, bireyler bireysel tercihlerine göre seçim yapabilirler. Bununla birlikte, bu seçim elbette tamamen rastgele değildir: Bazı dini kültürler- örneğin Batı ezoterizmi, Hint dinleri, Çin dinleri ve Şamanizm- popüler Batı dini kültüründe, örneğin Afrika veya Arap dininden daha fazla temsil edilir. Küresel akımlar güce ve söylemlere bağlı olarak belirli yönlerde akmaya daha meyillidir. Bu eklektizm aynı zamanda aşırı bir hoşgörüyü de yol açar. Tüm dinler görecelidir ve hepsi eşit derecede doğrudur. Bu eklektizm aynı zamanda bir anlamda farklı dinler arasındaki sınırları daha belirsiz hale getirmektedir. Dinler arasındaki fark, birey için giderek önemsiz hale gelir. Bazı durumlarda böyle bir karışımın gerçekleştiği bile fark edilemez. Küreselleşen dünyada karakteristik olarak birçok farklı inanç sistemi ve ideoloji yan yanadır. Bunların birçoğu da birbiriyle çelişir. Örneğin, öteki dünya inancı ve reenkarnasyon fikri aynı yerde olamaz ama pratikte bu pek de sorgulanmaz. Bir noktadan sonra birey için tüm inanç sistemlerinin akla yatkınlığının altı oyulmuş olur. Birey için çözüm, temel odağını dogmalardan ve inanç sistemlerinden yani ideolojik boyuttan uzaklaştırmakta ve kendini güçlendiren öznel

deneyimlere, şifalanma konularına, kişisel gelişime ve kendini gerçekleştirme performanslarına yönelmekte bulunur.

Neoliberal özne için *New Age*'in, psikolojik ve ruhsal büyümenin ötesinde kendini gerçekleştirme vaadiyle özel bir anlam kazandığını, bunun ise günümüzdeki en yaygın tezahürün şifalanma üzerine yapılan vurgu ile olduğunu ima etmiştim. Bu bağlamda iyileşme kavramı, “gündelik hayatın tıbbileştirilmesi” (Crawford, 1980) ile meşgul olurken, sağlık kavramının kapsamı genişlemiştir. Sağlık konusu yalnızca kişinin fiziksel durumunu değil, aynı zamanda onun duygusal esenliğini sağlamayı; anılarını ve tutumlarını şifalandırmayı; kişilerarası ilişkilerini, aile işleyişini, resmi ve gayri resmi topluluklardaki konumunun niteliğini iyileştirmeyi; siyasi sistemlerin gelişmişlik düzeyini arttırmayı; doğal çevrenin durumunu iyileştirmeyi ifade etmek için de kullanılır. Çeşitli küresel ve kozmik konuların (Levin, 2017) da aynı potada eritilmesi *New Age*'in dinamik olarak gelişen doğasına kanıttır. Bu bağlamda *New Age*'in bütüncüllük iddiası ona her an yeni kapılar açmaktadır. *New Age*'in neoliberal öznesi bu bütüncüllüğe ayak uydurur. O sadece kendisi değildir, o bir kozmik enerji veya doğanın organik ve inorganik bütünlüğünün dönüştürücü parçası olabilir. Bu onu, akışta, oluşta, dinamik şizoid bir özne yapar. Her an kendini moleküllerine bölebilir ve ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde yeni bir gerçeklikte birleştirebilir.

Deleuze ve Guattari kapitalist kurumların, insanı karanlık bir fasit daireye mecbur bırakan Freudcu Oedipus karmaşasını eleştirdikleri *Anti-Oedipus*'u geç kapitalizm döneminde yazsalar, *New Age* maneviyatını ve yaygın şifacı uygulama alanlarını, modern toplumdaki yurtlulaşma momentinin aracı olarak işaretleyebilirdi. Gerçekten de biteviye bir akış ve oluş halinde kaybolan pek çok neoliberal özne, iki oluş arasındaki kısa süreli denge halini *New Age* maneviyatını kullanarak sağlıyor olabilir. Bugün yerli-yurtlulaşma yani hayatın tüm temel akış ve oluş dinamiğini oluşturma süreci, hayata dair tüm soru, sorun ve çözümleri, “kendilik” nesnesine döndürmeye dayanmaktadır. Olumsuz giden her şey, olumlu giden her şey, hayatımızdaki her şey kendi kişisel tercihimizdir. O halde mutlu olmayı isteyen insan mutlu olur. Mutsuz insan mutluluğu çeşitli nedenlerle gerçekten istemediği ya da isteyemediği için mutsuzdur.

Hem temel dinamik ontolojik ilke olarak tasavvur edilen “arzu” hem de arzuyu niteleyen zamanın pasif sentezinin bir “ürünü” olan öznelik, “şizofrenik” olmaksızın “sabit” bir kimlik olarak anlaşılmalıdır. Bergson'un (1988) *Creative Evolution*'ına atıfta bulunan Deleuze &

Guattari (2000) “canlı varlık olarak dünyanın bütününün her zaman olma, gelişme, var olma veya ilerleme sürecinde olduğunu” öne sürmektedir. Hiçbir şey kendisine indirgenemez ve kapalı olmayan zamansal bir boyuta kaydedilemez (Deleuze & Guattari, 2000, s. 96). O zaman bu oluş sürecinde “şizofrenik” olarak anlaşılması gereken sadece dünya ve canlılar değil, aynı zamanda kapitalizmin kendisidir (A.g.e, s. 361). Burada ne kastedildiğini anlamak için, Marx ve Engels’in (1978, s. 476) *Komünist Manifesto*’da verdiği kapitalizm tanımını hatırlamak önemlidir: “Önyargılar ve görüşler süpürülüp atılır, yeni oluşan her şey kemikleşmeden eskir. Katı olan her şey eriyip havaya karışır...”. Bu, kapitalizmin tanımlayıcı özelliklerinden birinin, tüm yerleşik “kimliklerin” “parçalanmış” hale gelmesi için sonu gelmez ve dinamik bir eğilim olduğu anlamına gelir; geleneksel inanç sistemlerinin ve anlam yapılarının yer değiştirmesi de bu sürece dâhildir (Deleuze & Guattari, 2000, s. 259). Yerleşik “kimliklerin” sürekli “çözülmesi” ile karakterize edilen kapitalizmin temelde “şizofrenik” bir eğilim sergilediği söylenebilir (A.g.e, s. 250). Deleuze ve Guattari’ye göre, kapitalizmin bu “kimlikleri kırma”, yerleşik “kodları çözme” ve herhangi bir sabitliğe izin vermeyecek şekilde “bölgeleri” dönüştürme eğilimi temelde bir “kod çözme” eğilimi olarak anılır ve “yersiz-yurtsuzlaşmanın saf şizofrenik süreci”ni oluşturur (A.g.e, s. 283). Bununla birlikte, kapitalizm mevcut tüm kimlikleri parçalasa da, hemen sermayenin imajında biçimlenmiş yeni bir kimlik dayatır (A.g.e, s. 259). “Yersiz-yurtsuzlaştırmayı yeniden yurtlulaştırmadan ayırmak neredeyse imkânsız olabilir, çünkü bunlar ya karşılıklı olarak iç içe geçmişlerdir ya da aynı sürecin karşıt yüzleri gibidir” (A.g.e, s. 258). O halde kapitalizmin dinamikleri hem kodları çözen hem de onları yeniden bağlayan sosyal yapılar üretir. Bu ise *New Age*’in asla kendisi ile sınırlı olmayan öznesinin kodunu çözen, onu sürekli yeniden inşa eden yaklaşımı ile son derece uyumludur.

Oliver James *The Selfish Capitalist: Origins of Affluenza* (2008) adlı eserinde, neoliberal politikalarla akıl hastalığının yükselişi arasındaki ilişkiyi tespit etmiştir. Bu politikaların bence en önemli sonuçlarından birisi, kişisel mutluluk kavramını en ön sıralara taşımasıdır. O halde kişisel mutluluğun, neoliberal öznenin hayatını inşa etmeye ve sürdürmeye vakfettiği şeyde yerli-yurtlulaştığı bir kavram olduğunu söylemek mümkündür. Bu konuda William Davies, *The Happiness Industry* (2016) (Mutluluk Endüstrisi) adlı çalışmasında çağımızın mutluluk saplantısını son ekonomik gelişmelerle ilişkilendirmiştir. Davies’e göre, çağdaş ekonominin doğasını dikkate alırsak, bu meşguliyeti daha iyi anlayabiliriz. Reel ve maddi olmayan ekonomide iş gücü kaybı, fiziksel sağlık sorunlarından çok, ruh sağlığı bozukluklarıyla giderek daha fazla

ilişkilendirilmiştir. Kas gücüne dayalı olmayan emeğin baskın üretim biçimi haline geldiği bir ekonomide, depresyon ve diğer zihinsel bozukluklar iş göremezliğin birincil nedeni olmuştur. O halde, eğer hükümetler ve şirketler işgücünün kalitesini artırmak istiyorlarsa, vatandaşın ve çalışanın mutluluğunu sağlamalıdır (Davies, 2016). Böyle bir ekonomide duyguların önemi ortadadır. Girişimci benlik, duygularını yöneterek beşerî sermayesini de yönetmiş olur (Illouz, 2006, s. 100).

Çağdaş mutluluk saplantımızın, anksiyete ve depresyonu tetiklediğini söyleyebiliriz. Özgün, özel, mutlu, başarılı, girişimci özne olma buyruğu altında ezilme hali, neoliberal rasyonalitenin dayattığı -çoğu zaman birbirini dışlayan- pek çok sorumluluğun çatışmasının sonucudur. Bir taraftan esnek, uyarlanabilir, sürekli değişen/gelişen bir birey olma zorunluluğu, diğer taraftan tutarlı ve özgün bir birey olma gerekliliği birbiriyle çatışmaktadır. Geç kapitalist toplumlarda inisiyatif ve kişisel sorumluluk normları disiplin ve uyum normlarının yerini alır. Çoğu durumda yerine getiremeyecekleri sorumlulukların yükü altında kalan neoliberal özneler kendilerini fiziksel ve zihinsel olarak tükenmiş bulurlar. Böylelikle nevrozun yerini alan depresyon, geç kapitalist toplumun en yaygın zihinsel patolojisi haline gelir (Ehrenberg, 2009, s. 229). Ehrenberg'e göre depresyon, aktivite, esneklik, yaratıcılık, kendini ifade etme ve kendini gerçekleştirme taleplerinin karşılanmamasından ve bireyin yeterince özerk olmadığı veya kendi kendini kontrol edemediği bağımlılık durumlarından kaynaklanır. Depresyon, girişimci benliğin kendini gerçekleştirmedeki yetersizliğidir. Kimliğin halen toplumsal yapılar tarafından belirlendiği erken kapitalizm döneminde, harekete geçememe veya benlik geliştirememeye hali nevrotik bir bozuklukla sonuçlanmaktaydı (Fritz Perls'dan aktaran Guignon, 2004, s. 2). Daha sonra neoliberalizm, verili kimlikleri ortadan kaldırdı ve her bireye öznel ve özgün kimliğini inşa etme sorumluluğu verdi. Kişi bu gerekliliği yerine getiremediğinde ve bir girişimci gibi kendi özgün benliğini ortaya çıkaramadığında bu yetersizlik hissine, kaygıya, bitkinliğe ve depresyona yol açtı. Kişinin kendini inşa etmesine yardımcı olacak yeni bir maneviyat şekline ihtiyaç vardı. Toplumsal depresyona karşı maneviyat, artık birkaç kişinin dâhil olduğu kişisel veya meditatif bir zihin durumdan ziyade yeni bir tamamlayıcı metot haline gelmeye başladı. Bu fenomen, çeşitli biçimlerde ilerlemiş ve psikiyatri ve ruh sağlığı alanında dahi önem kazanmıştır. Bazı durumlarda danışmanlık hizmetleri, manevi uygulamaları da içermeye başlamıştır. Maneviyatın mevcut eğilimi, toplumumuzda meditasyon veya yoga gibi çeşitli biçimlerde yayılmaktadır. Bu şifacı maneviyat bütünsel bir boyut kazanmıştır.

Girişimci benliğin iki ana niteliği, zorluklara karşı dirençli olma ve değişen şartlara ayak uydurma yetisine sahip olmaktır. Girişimci benlik ancak bu niteliklerle neoliberal işgücü piyasasının zorlayıcı taleplerine ayak uydurabilir. Esneklik ve dirençliliğin en uygun yolu, tikel varlığını tümele bağlamaktır. *New Age* maneviyatı tüm ezoterik, okült ve Gnostik ruhsal sistemlerde yer alan, insani düzen ile kozmik düzen arasında kapsayıcı bir bağlantı teması ile gündeme gelir. Bütüncüllük olarak da bilinen bu kavram, “yaşamın içsel bağlılığını vurgulayan, kapsayıcı, anlam merkezli, deneyim odaklı bir paradigma” olarak tanımlanır (Haynes, 2009, s. 55). Bütüncüllük felsefesi, Simmel (2002) ve Durkheim (1979) gibi teorisyenlerin sosyal parçalanma ve maneviyatla sonuçlandığına inandıkları, zihin ve beden, birey ve grup ile yapay ve doğal arasındaki Kartezyen düalizm tarafından yaratıldığı iddia edilen ayrımı ortadan kaldırmaya çalışır.

New Age'in ikilikleri yeniden birleştirme misyonu aynı zamanda “egosal benlik” ile “gerçek benlik” arasında meydana gelen yarılmayı onarmayı da içerir (Haynes, 2009, s. 55). İkili karşıtlıkların yer aldığı bir bakış açısı ile ortaya çıkan egosal benlik, kendini doğadan ve dünyanın geri kalanından ayıran yalnız ve ben-merkezci bir yapı olarak ortaya çıkar. *New Age* için gerçek benlik, kişinin kendi varoluş deneyimini bütüncül bir dünya görüşüyle yeniden tamamlamasını sağlayan, düalist olmayan, post-Kartezyen bir görme biçimi olacaktır. Haynes, egosal benliğin potansiyelinin kısmiliğini anlatmak üzere, “meditasyon teorisyenlerinin çoğu, normal uyanıklığı optimalin altında görüyor çünkü zihin büyük ölçüde gönüllü kontrolün dışında ve sürekli olarak büyük ölçüde tanınmayan düşünce, duygu, imge, fantezi ve çağrışım akışı yaratıyor” diyor (Haynes, 2009, s. 56). Haynes, uyanık egonun öz farkındalığını yitirdiğini ve hipnotik bir gerçeklikte yaşadığını vurguluyor. Ona göre gerçek benlik, daha aktüelleşmiş; belli bir duruma karşı uyarılmış; diğer bilinç ve farkındalık yollarını açmak için tasarlanmış uygulamalarla meşgul olan bir benlik olarak ortaya çıkar. Yazara göre meditasyon, yoga veya ezoterik uygulama yoluyla üretilen değişmiş benlik halleri, bireyi görünmeyen bir dünyayla temasa sokarak, deneyimin “aşkın bir boyutunu” görünür kılıyor (Haynes, 2009, s. 57).

DOĞA ANA, KUANTUM MİSTİSİZMİ VE PSİKANALİTİK KÖKENLERİ

New Age gruplarında yüzeye çıkan en temel kavramlardan biri “Doğa Ana”dır. Doğa ananın kozmik bir kişiliği vardır. Bu kozmik kişilik, Şamanizm ve benzeri inançlar tarafından, fiziksel ve

metafiziksel evrenin bilinçaltının ve egonun bütünlüğü içinde düşündükleri bir yere atıfta bulunmak için kullanılır. Bu bütünlük, bireyin kişisel deneyimini aşan, bütüncül bir kavram içinde var olur. Bu büyük bir gizemde “evren” ve “Tanrı” terimi ile eş anlamlı kullanılır. Kaybolma tehlikesi altındaki özne, benliğini “bütün” ile birleştirerek kurtarmaya çabılıyor gibidir. Buna örnek olarak hem Şaman hem de Hint Vedik dini geleneğinden türetilen bütüncüllüğe referans veren bir *New Age* kavramına atıfta bulunabiliriz.

Hinduizmde bireysel benlik yani “Atman”, bireyin taktığı bir maskeden ibarettir. Bir illüzyon perdesi olarak kabul edilen kişinin ayrı ve özel varoluşunun, kişinin daha geniş doğasını veya Brahman’ını gizlediğine ve kişinin daha büyük benliğini fark etmesi için bu yüzden küçültülmesi gerektiğine inanılır (Campbell, 1976, s. 13). Brahman ve Atman aynı şeyi temsil eder. Sanskritçe Brahman kelimesi, evrene veya bütüne dair olan “ilahi ateş”i, Atman ise bireyi temsil eden “ilahi kıvılcım”ı anlatır. Bu “Ben tanrırım ve tanrı benim” demektir (Campbell, 1976, s. 339). *New Age* tanrısı büyük benlik olarak ifade edilen şeydir. Büyük benliğin Tanrı olduğu yerde küçük benlik, günlük yaşamda büyük benliğini gerçekleştirilmeyi arzulayan kişidir. *New Age*’in öznesi temelde Büyük (T)anrı’ya ulaşmak için yola çıkmış, onun tözünü taşıyan küçük (t)anrıdır. *New Age* maneviyatı Kuantum felsefesi ilkelerinden olan bütünsellik, dolanıklık ve edimsellik iması ve iddiasıyla bir tür “Kuantum mistisizmi” (Heelas, 1996) sunar. Kuantum mistisizmi bireylerin hem birbirinden hem de Tanrı’dan ayrı olmadıklarını savunur. Bunun psikanalitik temellerinin varlığında da söz etmeliyiz. Benlik oluşturma sürecindeki bazı dinamikler, geç kapitalist toplumun psikolojik ve ekonomik yaşam mücadelesi veren öznesinin kolaylıkla *New Age* inanışlara adapte edebilir. Freud’un narsisizm kuramını yorumlayan Kohut’un düşünceleri bu konuda bize ışık tutabilir.

Freud’a göre birincil narsisizm, bebeğin kendini sevmeyi deneyimlediği ve henüz nesnel gerçeklik bilgisini geliştirmede olduğu bir aşamadır. Burada bebek kendisinin dünyanın merkezi olduğuna inanır fakat bu durum çok uzun sürmez, çünkü bebek her ihtiyaç duyduğunda anne bakım veremeyebilir. Sonunda bebek dünyanın merkezi olmadığını öğrenir. Bebeğin birincil narsisizmi ebeveyn tarafından ihlal edilse de Kohut, çocuğun iki içsel gerçeklik inşa ederek bu deneyimi atlattığını söyler. Bu deneyimden ilki çocuğun doğuştan gelen sağlamlık, büyüklük ve mükemmellik duygusuna karşılık verenleri (ideallik nesnelere) ve onu onaylayanları (aynalanları) kendilik nesnelere (*self-object*) olarak işaretlemesidir. Bunun haricinde çocuğun bir sakinlik, yanılmazlık ve her şeye gücü yetme imgesi olarak güvenilebileceği idealize edilmiş bir

ebeveyn imgesi oluşturmada da gerekir (aktaran Capps, 2001, s. 250). İnsan yavrusu yaşamının ilk yıllarında çevresiyle bir “birlik” deneyimine ihtiyaç duyar. Yaşamın ilerleyen dönemlerinde benlik duygusunun gelişmesi için bu durum yerini “aynılık” ve “biz” olma ihtiyacının doğurduğu yeni deneyimlere bırakır. Kuantum mistisizmi bu benzerlik ihtiyacına cevap verdiği için; tüm insanlar ve evren arasında bir birlik olduğu iddiasını ortaya koyduğundan kolaylıkla popülerleşmiştir. Kohut’a göre, bu benzerlik deneyimi “önemli bir özdeşliğe” ve “işlev benzerliği”ne odaklanır (Kohut’dan aktaran Hedayat-Diba, 1997, s. 217). Kohut, bu kabul ve onaylamanın, benliğin tam potansiyelini gerçekleştirebilmesi için olgunluk döneminde de var olması gerektiği fikrini ortaya atmıştır. Kohut’a göre, idealleştirme, aynalama ve ikizlikten oluşan bu üç aşamalı kendilik-nesnesi deneyimi, akıl sağlığının ve “tutarlı bir benlik duygusunun, olmazsa olmaz koşulu” dur (aktaran Jones, 2002, s. 22). Bu kendilik nesnelere yalnızca bebeklik döneminde mevcut değildir; aksine bir bireyin yaşamı boyunca, çevresindeki dünyayla birlik ve aidiyet duygusunu geliştirmesi için hayattır. Ancak, bu kendilik-nesnelere doğası gerçekten de bireyin olgunlaşmasıyla değişir. James Jones’un (2002, s. 23) belirttiği gibi, “Olgunluk döneminin kendilik-nesnesi... zorunlu olarak bağımlı olmaktan ziyade, özgürlük, kendilik ve gerçekçilik ile karakterize edilir”. Benlik, kendini idame ettirmesine yarayan kendilik-nesnelere seçimi konusunda yaşı ilerledikçe daha da mahir hale gelir. Artık bu kendilik-nesnelere biri *New Age* maneviyyatının Doğa Anası veya Tanrısı olabilir mi? veya Kuantum mistisizmi neoliberal özne için onu aynalayan bir kendilik-nesnesi işlevi görüyor olabilir mi?

Kendilik nesnesi “benliğimizin bir parçası olarak deneyimlediğimiz bir şeydir” ve kendi bedenimiz ve zihnimiz üzerinde sahip olmayı beklediğimiz bir kontrol ile ilgilidir (Capps, 2001, s. 250). Kuantum mistisizmine göre gerçeklik, bireyin öz bilincinin, olasılık evrenindeki sonsuz seçenekler arasından belirlediği şeydir. Kendilik nesnelere yansıtma işlevinin yanı sıra, çocuğun bir idealleştirme nesnesine olan ihtiyacı ortadadır. “Bu aşamada ebeveynin en önemli işlevi, idealleştirmenin ortaya çıkmasına izin vermek ve çocuğun ihtiyaçlarına sakinlik, güç ve kabulle karşılık verebilmektir” (Hedayat-Diba, 1997, s. 216). Çocuk, daha büyük bir varlığın parçası olduğuna inanmak ister ve “kendinde olmayan niteliklere sahip istikrarlı, sakin, güçlü, bilge, koruyucu bir kendilik-nesnesi tarafından kabul edilmek ve bu nesneyle birleşmek” ister (Julian, 1992, s. 91). Kuantum mistisizmi Tanrı’yı bir idealleştirme nesnesi olarak tanımlamaktadır. Günümüzde bu ihtiyacı görmek için neden dinlerin klasik Tanrı fikri değil de *New Age* tanrısallıklar fikri çekici geliyor sorusu kritiktir. Çünkü *New Age* felsefesinde insanlar

ilahi olanın tezahürüdür. Herkes kendi realitesinin nihai yaratıcısıdır. Arzulanan şey her ne ise onu tezahür ettirmek öznenin işidir ve bu neoliberalizmin özneyi dönüştürmesini zorladığı konuma çok uygun bir çözüm sunmaktadır. Bazı Pagan spiritüalistleri Tanrılara/Tanrıçalara tekil gerçekliğin veçheleri olarak tapabilirler, ancak bu kendilerini *New Age* teistleri olarak görenler arasında çok sıradan bir durum sayılmaz. *New Age* teistleri için dinin merkezi bir tanrısı yoktur, onun yerine evrendeki tüm yaşamın bir kombinasyonu olarak yaratan, nihai bir bilince inanç vardır. Buradaki düşünce, herkesin ruhsal olarak bağlı olduğu bu Tanrı'yı oluşturduğu yönündedir. Tapınmanın gerektiği merkezi bir tanrının olmaması, merkezin bizatihi "kendisi" olması neoliberal özneye iyi gelmektedir. Mistik olmayan dinlerin öne sürdüğü antropomorfik türden farklı olarak kuantum mistisizmi tarafından öne sürülen Tanrı'nın doğası, Tanrı'nın fevkalade aşkın ve tarif edilemez bir "varlık" olmasıdır. Bireyin *New Age* yönelimi, içindeki tanrısal özellikleri fark etmek, kendini bu yönde eğitmektir. Böyle bir dünya görüşü, daha önce içselleştirilmiş yapıları değiştirerek bireyin psikolojik gelişimini destekleme işlevini üstlenmeye taliptir.

SONUÇ

Neoliberal özne "performans"ı ile var olan öznedir. Neoliberal özne için performans, ontolojik gerçekliği kuran temel unsurdur. Buna uygun olarak *New Age* maneviyatı neoliberal öznenin ontolojik gerçekliğini kuran performans alanlarını bir taraftan araçsal, bütüncül, kuşatıcı bir ruhsallığa vurgu yaparak; diğer taraftan şifa, iyileşme, kendini gerçekleştirme, güçlenme ve dayanıklılık tamlarını öne çıkararak; son kertede bu iki meseleyi birleştirerek belirlemiştir. *New Age* veya popüler maneviyatta insan üzerinde radikal bir vurgu vardır. Maneviyat teolojik boyuttan antropolojik boyuta geçmiştir. *New Age*'de kurtuluş, dışsal bir tanrısallıktan çok içsel bir farkındalık olarak tasavvur edilir. Birey, özgünleştirilme süreçleriyle bağlantılı olarak özsel ve kişisel olarak güçlendirilmiş hale gelmiştir. Bunun bir özelliği olarak her öznenin ruhsal potansiyeli onaylanmıştır. Ruhsal gelişim, bireyin psikolojik gelişimi ve olgunlaşmasıyla yakından ilişkili olarak tasavvur edilmiştir. Kendini kutsamak ve kendini kendinin en iyi versiyonu haline getirmek ana düstur olmuştur. Bugün popüler maneviyat kendisini yalnızca dini bağlamda değil, seküler kültürün her yerinde ifade eder. Dünyevi olan kutsallaştırılır ve kutsal olan dünyevi hale getirilir.

Her şeyin ötesinde, *New Age* maneviyatının büyük bir kültürel pazar olduğunu unutmamak gerekir. *New Age* tekbenciligi, serbest piyasa ilkelerinin savunusuyla birleştiğinde, dünyanın manevi arenasını manevi bir sömürü alanı ve hatta kapitalist emperyalizm için yeni bir fırsat alanı olarak kullanıma açmaktadır. *New Age* sadece Batı uygarlığının araçsallaşmış doğu dinleriyle paradoksal türdeşleşmesini teşvik etmekle kalmaz, aynı zamanda hegemonik olmayan kültürler için zımni bir ikincilik statüsü belirler. Zira hangi kültürlerin ve maneviyatların *New Age* potasında eritileceğine kültürel hegemonya karar verir. *New Age*, geçmiş ve şimdiki tüm manevi mirasın artık özel mülkiyet olmadığını, şimdi, Kova'nın yeni çağında bir kamu malı olarak aydınlanmaya açık herkesin erişimine açık olduğunu telkin eder.

New Age, liberal Batı kapitalizmi üzerine modellenmiştir ve onun bir sonucudur. Serbest ve sınırsız küresel ticaret hakkını öne süren geç kapitalizmin kültürel mantığının bir parçasıdır. Rakip kültürlerin bir toplamı veya topluluğu olan *New Age*, nihayetinde serbest piyasa ilkelerini kabul eder. *New Age*, kapitalizmin sürekli genişleyen pazarlar ve yeni pazarlanabilir ürün kaynaklarının manevi bir muadilini sunarak gittikçe büyür.

Yazar Beyanı | Author's Declaration

Mali Destek | Financial Support: Yazar, bu çalışmanın araştırılması, yazarlığı veya yayınlanması için herhangi bir finansal destek almamıştır. | The author has not received any financial support for the research, authorship, or publication of this study.

Yazarların Katkıları | Authors's Contributions: Bu makale yazar tarafından tek başına hazırlanmıştır. | This article was prepared by the author alone.

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

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

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

KAYNAKÇA

- Albanese, C. L. (1992). The magical staff: quantum healing in the new age. James R. Lewis & J. Gordon Melton (Ed.), *Perspectives on the New Age* (s. 68–84) içinde. State University of New York Press.
- Berman, M. (2009). *The politics of authenticity: Radical individualism and the emergence of modern society* (1. Baskı). Verso.
- Bradshaw, G. A. (2009). *Elephants on the edge: What animals teach us about humanity*. Yale University Press.
- Brown, W. (2015). *Undoing the demos, neoliberalism's stealth and revolution* (1. Baskı). Zone Books.
- Bay-Cheng L.,Y., vd. (2015). Tracking homo economicus: Development of the neoliberal beliefs inventory. *Journal of Social and Political Psychology*, 3:71-88.
- Capps, D. (2001). *Freud and freudians on religion: a reader* (1. Baskı). Yale University Press.
- Campbell, A. (1976). Subjective measures of well-being. *American Psychologist*, 31, 117-124.
- Crawford, R. (1980). Healthism and the medicalization of everyday life. *International Journal of Health Services*, 10: 365–87.
- Chryssides, G.D. (1999). *Exploring new religions* (1. Baskı). Cassell.
- Çoban, A. (2002). Küreselleşmeye karşı olmak: olanaklar ve sınırlılıklar. *Praksis/ Küreselleşme Emperyalizm: Ne Yapmalı, Nasıl Direnmeli?*, 7, 117-164.
- Ehrenberg, A. (2009). The Weariness of the Self: Diagnosing the History of Depression in the Contemporary Age. https://www.researchgate.net/publication/286588646_The_weariness_of_the_self_Diagnosing_the_history_of_depression_in_the_contemporary_age adresinden 16 Ocak 2023 tarihinde alınmıştır.
- Dardot, P. ve Laval, C. (2012). *Dünyanın yeni aklı, neoliberal toplum üzerine deneme* (I. Ergüden, Çev.) İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Descartes, (1970). *Descartes philosophical letters*. (Antony Kenny, Çev.). Oxford University Press.
- Deleuze G. & Guattari F. (2000). *Anti-Oedipus: Capitalism and schizophrenia*. (R. Hurley, M. Seem & H.R. Lane çev). Continuum. (Özgün eser basım 1972)
- Davies, W. (2015). *The happiness industry: how the government and big business sold us wellbeing* (1. Baskı). Verso Publications.
- Durkheim, E. (1979). *Suicide*. (Spaulding, J., Çev.). The Free Press.(Özgün eser basım 1897)
- Dore, R. (2008). Financialization of the global economy. *Industrial and Corporate Change*, 17, 1097-1112.
- Eagleton, T. (1996). *The illusions of postmodernism* (1. Baskı). Wiley-Blackwell Publishing.
- Ferguson, M. (1980). *The aquarian conspiracy: personal and social transformation* (1. Baskı). J. P. Tarcher.
- Feher, M.(2009). Self-appreciation or the aspirations of human capital. *Public Culture*, 21, 21–41
- Foucault, M. (2010). *The birth of biopolitics: lectures at the collège de france, 1978–79*. (Graham Burchell Çev.). Palgrave Macmillan.
- Foucault, M. (2011). *Özne ve iktidar* (I. Ergüden, O. Akinhay, Çev.) Ayrıntı Yayınları.

- Faivre, A. & Needleman, J (ed.) (1992). *Modern esoteric spirituality*. Crossroad Publishing Co.
- Guignon, C. (2004). *On being authentic* (1. Baskı). Routledge.
- Hanegraaff, W. J. (1996). *New age religion and western culture: esotericism in the mirror of secular thought*. Brill Academic.
- Hardt, M & Negri, A (2000). *Empire*. Harvard University Press.
- Harvey, D. (1989). *The condition of postmodernity, an enquiry into the origins of cultural change* (1. Baskı). Blackwell.
- Hanratty, G. (1997). *Studies in gnosticism and in the philosophy of religion*. Four Courts Press.
- Haynes, C., J. (2009). Holistic human development. *Journal of Adult Development*, 16, 53- 60.
- Heelas, P. (1996). *The new age movement: the celebration of the self and the sacralization of modernity* (1. Baskı). Cambridge: Blackwell.
- Hedayat-Diba, Z. (1997). The self-object functions of the koran. *International Journal For The Psychology Of Religion*, 7, 211–236.
- Hendrich, B. (2011). Introduction–Beyond state islam: Religiosity and spirituality in contemporary Turkey. *European Journal of Turkish Studies. Social Sciences on Contemporary Turkey*, 13. doi.org/10.4000/ejts.4527
- Illouz, E. (2006). *Cold intimacies: the making of emotional capitalism*. Polity Press.
- Jakobsen, M. D. (1999). *Shamanism: traditional and contemporary approaches to the mastery of spirits and healing* (1. Baskı). Berghahn Books.
- James, O. (2008). *The selfish capitalist: origins of affluenza*. Vermilion.
- Jameson, F. (1991). *Postmodernism, or, the cultural logic of late capitalism*. Duke University Press.
- Jones, J.W. (2002). *Terror and transformation* (1. Baskı). Taylor and Francis.
- Julian, R. (1992). Building bridges: teresa of avila and self-psychology. *Pastoral Psychology*, 41, 89–97.
- Kyle, R. G. (1995). *The New age movement in american culture*. Lanham. University Press of America.
- Krippner, G.R. (2005). The financialization of the american economy. *SocioEconomic Review*, 3, 173-208.
- Lazzarato, M (2006). Immaterial labour. Paolo Virno & Michael Hardt (Ed.), *Radical Thought in Italy, A Potential Politics* (1. Baskı) içinde (s. 133-147). The University of Minnesota Press.
- Levin, J. (2017). What is “healing”? reflections on diagnostic criteria, nosology, and etiology. *Journal of Science and Healing* 13, 244–56.
- Marx K. & Engels F. (1978). Manifesto of the Communist Party. *The Marx-Engels Reader*. R.C. Tucker (Ed.) (s. 469–500) (2. Baskı) içinde. W. W. Norton & Company
- Melton, J. G. (1992). New thought and the new age. James R. Lewis & J. Gordon Melton (Ed.), *Perspectives on the New Age* (s.15–29) (1. Baskı) içinde. State University of New York Press.
- Melton, J. G. (2001). *Encyclopedia of occultism and parapsychology* (5. Baskı). Gale Research Incorporated.

- Newport, J. (1998). *The new age movement and the biblical worldview: conflict and dialogue*. Eerdmans Publishing Co.
- Peters, T. (1991). *The cosmic self: a penetrating look at today's new age movements* (1. Baskı). Harper Collins.
- Pike, S. (2004). *New age and neopagan religions in america*. Columbia University Press.
- Pithers, E. (2021). *Why new-age healing is this year's buzziest wellness trend*. Vogue. <https://www.vogue.co.uk/beauty/article/new-age-healing-therapy-trend> adresinden 22 Nisan 2023 tarihinde alınmıştır.
- Reveley J. (2016). Neoliberal meditations: how mindfulness training medicalizes education and responsabilizes young people. *Policy Futures in Education*, 14, 497-511.
- Reese, W. L. (1980). *Concise philosophy and religion: eastern and western thought* (1. Baskı). Humanities Press.
- Rousseau, J.-J. (1953). *The confessions of Jean Jacques Rousseau*. (J.M. Cohen Çev.). Penguin Classics.
- Sanson, D. (2009). New/old spiritualities in the west: neo-shamans and neoshamanism. P. Murphy, J. R. Lewis (Ed.) (s. 433-462) içinde. *Handbook of Contemporary Paganism*. E.J. Brill.
- Simmel, G., (2002). *Metropolis and mental life* (1903). Bridge G., Watson, S. (Ed.). (s. 11-19) içinde. The Blackwell Reader.
- Sointu, E., & Woodhead, L. (2008). Spirituality, gender, and expressive selfhood. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 47 (2), 259-276. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2008.00406.x>
- Taylor, C. (1989). *Sources of the self: the making of the modern identity*. Harvard University Press.
- Taylor, C. (1991). *The ethics of authenticity*. Cambridge Mass
- Toprak, F. (2022). *Feminizmin doğa bilimleri ile buluşması: Kuantum felsefesinden yeni materyalizm ve insan-sonrasına (post-human) eleştirel bir okuma*. [Doktora tezi]. Ankara Üniversitesi.
- Vannini, P. & Williams, P. (2009). *Authenticity in culture, self, and society*. Ashgate Publishing.

ⁱ Gnostisizm, ezoterik bilgiyle mümkün olabilen bir kurtuluş doktrini olarak M.S. birinci ve ikinci yüzyıllarda gelişmiş felsefi ve dini bir harekettir. Ancak bu hareketin kökleri daha önceki kadim bir bilgiye dayanır. Gnostisizm, Corpus Hermeticum'dan, diğer bazı kadim öğretilerden ve Platoncu felsefeden derin izler taşımaktadır Etimolojik olarak, Gnostisizm, Yunanca "bilgi" anlamına gelen "gnosis" kelimesinden türemiştir. Gnostisizm'in, iki temel bileşeni "ezoterik bilgi" ve "düalizm"dir. Bu bağlamda ruh ve beden; ruh ve madde; metafizik ve fizik ikilikleri maddi varoluş hapisanesinde yer alan varlığın bir yanılmasıdır. Özetle, Gnostisizm'e göre insan dünyada "bir varoluş hapisanesi" içinde yaşar. Bu varoluş hapisanesinden özgürleşmek ancak "bir" ve "tek" olana ulaşmakla mümkün olabilir. Gnosis, bunun bilgisini sunar.

ⁱⁱ On ikinci ve on dördüncü yüzyıllar arasında Güney Avrupa'da, özellikle kuzey İtalya ve güney Fransa'da gelişen Hristiyan dualist veya Gnostik harekettir. Takipçileri saf iyiye veya kötüye değil, iyi ve kötünün dengesine inanmışlardır.

Pastoral Himayeden Neoliberal Haz Toplumuna Acının Üçlü Doğası Üzerine

İbrahim ÇÖLLÜ¹



¹ Ph.D. Candidate, Ankara University, Department of Public Law (ORCID ID: 0000-0002-5952-9676)

Özet

Neoliberal hegemonya, toplumların sadece ekonomik ve siyasi yapılarını değiştirmekle kalmamış aynı zamanda bu toplumların üyeleri olarak neoliberal öznelerin duygusal dünyalarını da dönüştürmüştür. Günümüzde hegemonik neoliberal düzenin sürdürülmesinde hazzın üstünlüğü ve acının müstehcenleştirilerek yok edilmesi iki temel duygulanım biçimi olarak ortaya çıkmaktadır. Neoliberal toplumlar farklı düşünürlerce farklı biçimlerde tasvir edilmişlerdir. Palyatif toplumdan akışkan modern toplumlara kadar birçok toplum modelinin betimlenmesinin temelinde neoliberal siyasal rasyonaliteye hakimiyet vurgusu yatmaktadır. İçinde yaşadığımız toplumda yaşam ve verimlilik övülürken acı ve olumsuzluk gizlenmektedir. Neoliberal toplumlar birer performans ve olumluluk toplumlarıdır. Bu makalede acının toplumsal ve siyasal gelişime koşut bir biçimde gelişiminin ana momentleri vurgulanmaya çalışılacaktır. Bunun için toplumsal gelişimin üçlü doğası üzerinden bir düşünce geliştirilerek acının da üçlü doğası olabileceği iddia edilecektir. Modernlik öncesi pastoral acıdan, acının ahlaklaştırıldığı neoliberal topluma uzanan süreçte acının dönüşümü üzerinde durulacaktır. Sonuçta insanın siyasal bir hayvan olduğu vurgusuyla, içinde bulunduğumuz neoliberal haz toplumunda yerinden edilmiş acının doğası üzerine düşünme teşvik edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Neoliberal toplum, pastoral acı, akışkan acı, acının üçlü doğası, neoliberal özne, acının sonu

On the Triple Nature of Pain from Pastoral Patronage to a Neoliberal Society of Pleasure

Abstract

Neoliberal hegemony has not only changed the economic and political structures of societies, but also transformed the emotional worlds of neoliberal subjects as members of these societies. Today, the dominance of pleasure and the elimination of pain by obscene appear as two basic forms of affect in maintaining the hegemonic neoliberal order. Neoliberal societies have been portrayed in different ways by different thinkers. The emphasis on the dominance of neoliberal political rationality underlies the description of many societies, from palliative to liquid modern societies. The society we live in, life and productivity are praised, while pain and negativity are hidden. Neoliberal societies are societies of performance and positivity. In this article, the main moments of the development of pain in parallel with the social and political development will be emphasized. For this reason, it will be claimed that pain can also have a triple nature by developing an idea on the triple nature of social development. It will focus on the transformation of pain in the process from pre-modern pastoral pain to neoliberal society where pain is moralized. Finally, with the emphasis on human being as a political animal, reflection on the nature of displaced pain in our neoliberal pleasure society will be encouraged.

Keywords: Neoliberal society, pastoral pain, liquidity of pain, triple nature of pain, neoliberal subject, end of pain.

Corresponding Author / Sorumlu Yazar

İbrahim ÇÖLLÜ

PhD Candidate, Ankara University, Department of Public Law

E-mail / E-posta

colluibrahim@gmail.com

Manuscript Received / Gönderim Tarihi

March 10, 2023 / 10 Mart 2023

Revised Manuscript Accepted / Kabul Tarihi

May 8, 2023 / 8 Mayıs 2023

To Cite This Article / Kaynak Göster

Çöllü, İ. (2023). Pastoral Himayeden Neoliberal Haz Toplumuna Acının Üçlü Doğası Üzerine, *ViraVerita E-Journal: Interdisciplinary Encounters*, Vol. 17, 29-47.

Pastoral Himayeden Neoliberal Haz Toplumuna Acının Üçlü Doğası Üzerine

“Ruhun üç değişimini anlatacağım size:
ruhun nasıl deve, devenin aslan, aslanın
da en sonu çocuk olduğunu”
Nietzsche, Böyle Buyurdu Zerdüşt

GİRİŞ

Acı, özünde mahrem bir deneyim gibi algılansa da içerdiği çok boyutlu yapısıyla, sosyal ve kültürel bir fenomendir. Bireysel bir deneyim biçimi olarak, toplumsal ilişkilerden azade değildir. Acının anlamlandırılması, acı çekenin içinde yaşadığı toplumun, var olduğu kültürel dünyanın ve tarihsel gerçeklikle kurduğu bireysel ilişkinin bir yansımasıdır. Acı yoluyla birey, içinde bulunduğu dünyanın kültürel tasarımıyla ilişkiye girme olanağını yakalar. Acı, bireyin dünyasını temsil eden bir anlam ve değerler sistemine yönelik bir saldırıya verilmiş fizyolojik bir yanittir. Karmaşık bir kültürel duyguyu ifade etse de, acıya verilen anlam, iktidar biçimlerine ve dolayısıyla toplum biçimlerine göre değişir. Sadece acının anlamı değil, aynı zamanda, acıya yönelik tavır takınma biçimini de etkiler toplum biçimleri. Modern öncesi topluluklarda iktidar, kendisini olumsuz boyutuyla acı çekme üzerinden inşa ederken, modern toplumlarda şiddetle kurulan ilişkinin değişmesiyle birlikte acı, disipline edici bir işlev kazanmıştır. Modern zamanlarda acı, görünmez hale getirilmiş; modern siyasal iktidar acı nesnesi olarak bedenleri, disiplin kurumlarında, verimli üretici metotlara havale etmiştir (Han, 2022, s.19-20). Bu bakımdan, acının ve şiddetin izlerini bedenlerde görmek mümkün değildir. Acının takip edilebileceği bir nesne olarak beden, toplumsal olanla ilişkiyi göstermesi bakımından önemli bir simge konumundadır. Beden antropolojisine yönelik araştırmalarda, bedenin bir analiz nesnesi oluşundan yararlanılarak, bedenin hem toplumların hem de insanın özünün anlaşılmasında çarpıcı bir kültürel anlamlar odağı olduğu düşünülmektedir. Acının kültürel ve sosyal yapısının anlaşılması için bedenin çektiği acıların simgesel dönüşümü üzerinde durmak gerekmektedir (Breton, 2010, s.18).

Acının karmaşık doğası, bireyin toplumla kurduğu ilişkiyi belirsiz kılar. Acı çeken bireyin, bu deneyimi diğerlerine aktarması, bir yönüyle, sahip olduğu dil ve kavramsal repertuara

bağlıdır. Dolayısıyla acı, aynı zamanda dilsel bir deneyimdir. Acıya dair tasvirin zenginliği veyahut kısırlığı kişinin ifade deneyimine ve kelime dağarcığına/repertuvarına/belleğine sıkı sıkıya bağlıdır. İlginçtir ki, dağarcık/repertuar kelimesi, günlük hayatta, kelime haznesi/belleği anlamında kullanılıyor olsa da, kelimenin etimolojisine bakıldığında ; indeks, katalog veya takvim anlamlarına işaret edildiği görülmektedirⁱ. Kelimenin daha sonraki kullanımlarında, alternatif bir tıp yöntemi olarak ‘homeopatide’ kullanılan bir kitaba da gönderme yapıldığı ve bu kitapta, homeopatinin uygulanma alanı olan semptomların ve tedavilerin listelendiği anlaşılmaktadır. Yunanca kökenli ‘Homeopati’ kelimesi ise etimolojik olarak ‘benzer’ anlamına gelen ‘homoios’ ile acı çekmek anlamına gelen ‘patheia’ kelimelerinden türetilmiş bir kavram olarak ön plana çıkmaktadırⁱⁱ. Literatürde, homeopati normal tıbbi yollarla teşhis ve tedavisi yapılamayan çeşitli hastalık ve acılardan muzdarip vücudun bir bütün olarak iyileşmesini amaçlayan alternatif bir yöntem olarak tarif edilmektedir. Bu yöntemle, hastada benzer acılar oluşturup vücudun bu belirtilere karşı kendini doğal yollarla koruması amaçlanmaktadır. Ana akım tedavilerden farkının, hastaya veya acı çekene bir bütün olarak yaklaşması ve hastalığın ana kaynağını tespit etmeye çalışması ve böylelikle hastalığın belirtilerini de ortadan kaldırarak tedavi etmesi olduğu söylenebilir. Bu yöntemlerle, baş ağrılarından depresyona, panik ataklardan anlamsız korkulara, nedensiz kriz ataklarından uzun süren uykusuzluklara hastaya acı veren birçok belirtinin bütüncül tedavisi amaçlanmaktadır. Bir başka ifadeyle, homeopatide, hastanın acılarının kaynağı, bir bütüne gönderme yapılarak teşhis edilmeye çalışılmaktadır. Acının gerek bir belirti olarak kendisini göstermesi gerekse bir neden olarak hastalık kaynağı sayılması ve devamında tedavi yöntemlerinin sözlük/indeks dağarcığını oluşturması, onun siyasal ve toplumsal süreçlerle olan yakın ilişkisini de ortaya koyar. Nasıl ki, acının teşhisi için bir kelime dizini oluşturuluyorsa, tarih boyunca yaşanan siyasal ve sosyal dönüşümlerin de -yaşattığı acılar üzerinden- insanlığa yeni bir alfabe ve kavramsal set hediye ettiği söylenebilir. Modern toplumun yaşadığı radikal anlam ve değer krizinin özünde, insanların çektiği acılara verilen adların ve nitelendirmelerin artık geleneksel anlamlarını taşıyamaması yatmaktadır. Postmodern dünyayı karakterize eden dönüşümlerden biri de, kavramlar ile taşıdıkları anlamlar arasındaki uyumsuzluktur. Bu dünyada, özgürlük, egemenlik, devlet, demokrasi ve hukuk gibi kavramlar, neoliberal tahakküm iktidar teknolojileri doğrultusunda yeniden anlamlandırılmıştır (Crockett, 2011, s.1). Hiç şüphesiz, yeniden anlamlandırılan bir olgu da, acı ve onunla yaşama stratejileridir.

Anlam ve iktidar arasında derin bir ilişki bulunur. Bu derin ilişkinin günümüzde yaşadığı uyumsuzluğun yaratılmasındaki sorumlu aktör, siyasal iktidarlardır. Nietzsche'ye göre, anlamak, aslen bir acı hissi ve yabancı bir gücün tanınmasıdır. Güçlü olan, acı verici vuruşlarla kendisini ötekine dayatır. Ötekinin yaraları, aslen güçlünün işaret dilidir. Böylesi bir özel işaret dilinin verdiği ıstıraptan kaçınabilmenin yolu, ötekinin fethini kolaylaştırmaktan geçer. Bu nedenle, hızlı anlama, mümkün olduğunca az sayıda darbe alma amacına hizmet eder (Nietzsche, 2019, s.266). Hızlı anlamamanın/kavramanın zekâyla bağlantısını kuran bir eğitim literatürünün de bu bağlamda, iktidar tertibatıyla olan derin bağlantısı üzerine düşünülmelidir. Nietzsche'nin açtığı hattan ilerleyen Fransız filozof Rancière de acı, anlam ve siyaset arasındaki bağa dikkat çeker. Rancière'e göre, -Aristoteles'e referansla- insan denilen siyasi hayvanın siyasiliğini kuran şey, onun sadece konuşma yetisine sahip oluşundan ibaret değildir (Rancière, 2011, s.19). İnsanın siyasi karakterini ortaya koyan, onun bir logos'a sahip olmasıdır. Bu logos sayesinde ki, insan sadece acı ve hazzı belirten bir sesten fazlasına sahip olduğu iddiasında bulunabilir. Logos'un ortaya koyduğu şey, neyin adil neyin adaletsiz olduğudur. İnsanın bir adaletsizliği ortaya koyabilmesi, logos sayesinde, aksi takdirde ortaya konulan sadece ses çıkartmadan ibaret olacaktır. Bir başka anlatımla, sesin söze dönüşümünü mümkün kılan, insanın siyasal bir varlık olma kapasitesidir.

(...) bir dayanın yarattığı nahoş his ile bu dayak yüzünden hissedilen incinme arasındaki sınır tam olarak nerede çizilir? Ayrımın tam da bir acının söylemsel ifadesi ile bir iniltinin sesli ifadesini birbirinden ayıran logos üzerinde belirlendiği söylenebilir. Ancak yine de hoşnutsuzluk ile incinme arasındaki farkın hissedilmesi gerekir, üstelik dil aracılığıyla aktarılabilir bir şey olarak, iyi ile kötünün ayrımı üzerine kurulu bir topluluğu tanımlayan bir şey olarak hissedilmelidir (Rancière, 2011, s.20).

Kültürel bir fenomen olarak acı, içinde olduğu siyasal ve toplumsal süreçlerin dönüşüm biçimine bağlıdır. Modernlik öncesi topluluklardaki acı, Tanrı ile olan ilişkiye göre belirlenirken, modernliğin tarihsel koşullarında acı, her türlü duygu gibi toplumsal üretim biçimlerinin bir standardına indirgenmiştir. Modernliğin yeni bir aşaması olarak neoliberal haz toplumlarında ise acı, müstehcenleştirilerek/pornolaştırılarak yok edilmektedir.

Sosyal ve siyasal kuramda, felsefi-tarihsel kategorilerin üçlü bir yapı içerisinde açıklanması, yaşanan dönüşümün temel göstergelerinin anlaşılması bakımından önemlidir. Bunun kapsamlı bir örneğini, siyasal iktidarın dönüşümü üzerinden Foucault'nun siyaset kuramında görmek mümkündür. Foucault'ya göre, modern siyasal iktidarın Hristiyan kökenleri

bulunmaktadır. Pastoral iktidar olarak kavramsallaştırdığı bu iktidar tipini modern dönemlerde disiplinci iktidar ve biyo-iktidar veya toplum izlemiştir. Acının da bu iktidar biçimlerine uyumlu bir şekilde dönüştüğünden bahsetmek mümkündür. Bu çalışmada, kuramsal olarak birbirini izleyen üçlü toplum biçimlerine eşlik eden bir acı etiğinden ve dönüşümünden bahsedilecektir. Bunlar sırasıyla; pastoral acı, modern acı ve acının müstehcenleşerek yok oluşudur. Bunun için, her üç acı biçimini var eden siyasal iktidar tipleri ve onların tahakküm rejimleriyle olan ilişkisi açıklanmaya çalışılacaktır. Neoliberalizmin toplumsal, siyasal, ekonomik boyutlarının ötesinde siyasal bir rasyonalite olduğundan hareketle inşa ettiği öznelliklerin ruhsal koşullarına değinilecektir. Bu boyutun, kendisini, en çok neoliberal toplumunun fantezi metafiziği olarak haz anlayışında ve onun acıyı-ölümü-negatifliği gizleme becerisinde gösterdiği savunulacaktır.

ACININ İMANLA İMTİHANI: PASTORAL ACI

Modernlik öncesi dönemlerde acının görünümü en açık biçimde, Tanrı ve insan arasındaki ilişkide kendisini göstermektedir. Bu ilişkiyi, temelde pastoral himayenin dışı vurumu ve pastoral acı şeklinde ifade etmek mümkündür. Pastoral kavramı, bir siyasal iktidar örgütlenme biçimi olarak, Foucault'nun yönetimsellik kavramını açıklarken değindiği modern iktidar öncesi bir aşamadır. (Foucault, 2013, s.110). Hristiyanlık öncesi Doğu'da ve özellikle Doğu Akdeniz medeniyetlerinde çok sık karşılaşılan bir tema olan pastoral iktidar biçimi, Tanrı ile insanlar arasında kurulan temel bir ilişkiyi anlatır. Tanrı, insanların çobanıdır ve kral, Tanrı'nın çobanlık vazifesini geçici olarak kullanan bir vekilden ibarettir. Tanrı'nın insanlarla kurduğu bu ilişkiyi kötüye kullanan ve onları doğru topraklara götüremeyen ve rehberliği yeterince güvenle yapamayan kral da kötü bir kral olacaktır. Özünde bir 'Çoban-Sürü' metaforu üzerinden dinsel bir iktidar biçimini anlatan pastoral iktidar, bir toprak üzerinde değil, bir sürü üzerinde uygulanır. Dolayısıyla hareket halindeki çokluğu yönetmeyi amaçlar. Pastoral iktidarın varlık sebebi, sürünün selametidir. Bu selamet, sürünün iyi geçinmesi, karnının doyurulması ve verimli otlaklara götürülmesi ile mümkündür. En iyi çoban, sürüsündeki koyunları en iyi besleyen çobandır. Bu nedenle, pastoral iktidar, bir ihtimam iktidarındır. Ayrıca, pastoral iktidar, bireyselleştirici bir iktidardır. Çoban, akşam olunca sürüdeki koyunları tek tek sayar, zayıfları kucağına alır ve onu özenle besleyerek bireysel bir şefkat duygusuyla onu iktidarına eklemler. Çoban, her şeyini sürüye borçludur ve kriz anlarında sürü uğruna kendisini feda etmesi beklenir (Foucault, 2013, s.112-113).

Gerçekten de Musa, kaybolmuş bir koyunu kurtarmak için sürünün tamamını terk etmeyi kabul etmiş birisidir. Sonunda koyunu bulur, omuzlarının üzerinde geri getirir ve o anda, feda etmeyi kabul ettiği sürünün yine de kurtulmuş olduğunu görür. Tam da sembolik olarak, onu feda etmeyi kabul ettiği için kurtulmuştur (Foucault, 2013, s.116).

Pastoral iktidarın paradoksu da burada yatar: Bir kişinin bütün için fedası ve bütünün bir kişi için feda edilmesi. Pastoral iktidarın barındırdığı bu paradoksu en iyi biçimde Eyüp Peygamber hikâyesinde görürüz. Onun çektiği acılar, bireysel gibi görünse de yansımaları hem modernlik öncesi iktidar işleyişini göstermesi hem de acının pastoral boyutunu göstermesi bakımından acının tarihsel gelişiminde merkezi bir yer tutar. Pastör ve sürü arasındaki ilişki, temel bir ilişki biçimi olarak, aynı zamanda dini örgütlenmeyi de ifade eder. Tanrı'nın selamete götürmek amacıyla güttüğü insanların bu ilişkiyi yeterince kuramadıklarında içine düştükleri bunalımın adı, pastoral acı olmaktadır.

Eyüp Peygamberin hikâyesinde, haksızlık ve acı karşısında sınanan imanın pastoral himayesi konu edilir. İyilik dolu ve imanlı birinin çektiği acılara karşılık gerek kendisi gerekse çevresinin yaşadığı deneyimler önemlidir. Bu hikâyede, savaş, şiddet, yoksulluk, hastalık, depresyon ve sevilen yakınların ölümü gibi insanlığın başına gelen klasik ve evrensel acı deneyimleri üzerinden olumsuz duygularla yüzleşmelere yer verilir. Suçsuzken çekilen acılar veya olumsuzluğun yoğunlaştığı hayat biçimlerinin taşıdığı acıların anlamsızlığına verilen bir cevap olarak okunabilecek bu metinde, terk edilmişlik üzerinde düşünülmesi teşvik edilir. Tanrı'nın tasarladığı dünya salt iyiliklerle dolu değildir. Felaketlere ve günahlara boğulmuş bu dünyada, acılardan kurtulmanın yolu, yine acı çekmek olarak gösterilir. İmanın özü, çile ile hemhal olmasıdır. Eyüp Peygamber'in yüzleşmek zorunda kaldığı sorun şudur: İman olmadan belirsizliklerle baş etmek mümkün müdür? Gerçekten de dünyanın ve onun uzantısı olarak görülebilecek acı ve felaketlerin anlamlandırılması, bireyin içine düştüğü dünyayı konumlandırması ile yakından ilişkilidir. İman temelinde dünyanın kurgulanması, acının da ancak imanla açıklanmasını zorunlu hale getirir. Öte yandan, Eyüp Peygamber kitabının giriş kısmında, çekilen acıların günahların sonucu olduğu şeklindeki mantıksal uzlaşıya bir itiraz söz konusudur. RAB, "Kulum Eyüp'e bakıp da düşündün mü?" dedi, "Çünkü dünyada onun gibisi yoktur. Kusursuz, doğru bir adamdır. Tanrı'dan korkar, kötülükten kaçınır. (Eyüp 1-8) Hikâyenin devamında, anlamsız nedenlerle çekilen acıların, Tanrı ile kurulacak ilişkiyi yoğunlaştırdığı düşüncesine yönlendirilir. Nasıl ki Kutsal Kitaptaki "İlk Günah" anlatısı, insanların yaşadıkları felaketlere kendilerinin neden olduğuna dair suçluluk imalarıyla dolu bir açıklama

niteliğindeyse, Tanrı'nın himayesinden koptuğunu düşünen iyi ve dindar bir adamın çektiği maddi ıstırapları anlamlandırmaya çalışan Eyüp Peygamber hikâyesi de, aynı şekilde, belirsizliğe karşı siyasal-teolojik bir anlatı olarak kabul edilmelidir. Bu belirsizlik, özünde, dürüst bir adamın kendi isteğiyle güvendiği Tanrı tarafından aldatılması üzerine düşüncelerinin ve hislerinin değişimine odaklanır (Bloch, 2013, s.189-190). Acı çeken Eyüp, acısının kaynağı olarak düşündüğü Tanrı ile iletişime geçmek istemekte ve insanlığın sorduğu o kadim soruyu tekrarlamaktadır: "Tanrı nerede?". Ernst Bloch (2013, s.191), On Emre ve Yasa'ya bağlı Yahudiliğin Eyüp Kitabını, tehlikeli bir metin olarak gördüğünü söyler ve Tanrı'nın varlığını sorgulayan ifadeleri sebebiyle metni, geç dönem Yahudi Aydınlanmasının bir parçası olarak görür. Dahası konuşmaları da Platon'un diyaloglarına benzetir. Geleneksel yorumlarda sabrın simgesi olarak gösterilen Eyüp Peygamberi, Şark dünyasının Arap Faust'u olarak yorumlayanlar da olmuştur (Bloch, 2013, s.205). Onun özellikle Tanrı'yı kötülere göz yummakla itham ettiği sözleri, *teodise* sorunununⁱⁱⁱ tartışılması bağlamında önemlidir: "Kaç kez kötülerin kandili söndü, Başlarına felaket geldi, Tanrı öfkelenildiğinde paylarına düşen kederi verdi? Kaç kez rüzgârın sürüklediği saman gibi, Kasırganın uçurduğu saman çöpü gibi oldular? 'Tanrı babaların cezasını çocuklarına çektirir' diyorsunuz, Kendilerine çektirsin de bilsinler nasıl olduğunu" (Eyüp 21, 17-19). Eyüp Peygamber, sadece Tanrı'nın haksızlıklara göz yummasına değil, aynı zamanda salt kudreti sayesinde sorumluluk taşımamasına da isyan eder.

Belirsizlikle yaşama veya onunla baş edebilme sorunu insanlığın tarihiyle yaşittir. Gerek maddi dünyanın işleyiş biçimi gerekse manevi dünya hakkında çok az şeyin bilindiği zamanlarda, muhtemelen yaşamın idamesi her bakımdan zorluklarla doluydu. Gündelik yaşamın çok kısa vadelerle sağlanabildiği bir dünyada yaşanan olumsuzlukların nedeni, bir yönüyle, insanların kendi suçu olarak düşünülmüştür. Toplumsal yaşamı istikrarsızlaştıran böylesi bir belirsizlik ortamı insanları kesinlik kaynaklarına yönlendirmekteydi. Bu kesinlik kaynakları, başlarda, büyücüler iken daha sonra Tanrı ve onların vekilleri ve kolektif otoriteler şeklinde başkalaşım göstermişse de, insanların, gerek vicdanlarını teslim etmek için gerekse belirsizliklere karşı güvende hissetmek için kesinlik odakları icat etme ihtiyacı tarih boyunca hep devam etmiştir (Wallerstein, 2013, s.45 - 46). Modernlik öncesi acının simgeleştiği ve sabır ile isyan arasında gidip gelmenin yansıdığı bir metin olarak Eyüp Peygamber hikâyesinde, ıstırap ve felaket; iletişimsizliğin ve pastoral himayeden yoksunluğun sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.

MODERNİTE VE ACI: ACININ STANDARDİZASYONU

Zygmunt Bauman, moderniteyi, saplantılı ve takıntılı bir şekilde her şeyin modernize edildiği bir süreç olarak tanımlar (2017, s.14). Modernize etmek, eritmek, akışkanlaştırmak ve ergitmek demektir. Modern dünya, kendisine uygun ve istenildiği an eritmeye hazır katılıkların inşa edildiği bir dünyadır. Bir başka anlatımla, yaşadığımız toplumda da halen var olan bazı katılıklara ve kutsallıklara hâkim ekonomik-toplumsal süreçlerin işleyişini engellemediği için müsamaha gösterilmektedir. Modern toplumun üyelerinin yaşadıkları acılar da bu çerçevede şekillenir. Bu acılar da belli bir katılığa sahiptir fakat istenildiği zaman vazgeçilebilir, değiştirilebilir, zevk alınabilir ve de en önemlisi buharlaştırılabilir. Bu açıdan, modernliğin sunduğu acılar toplumsal ilerleyişe engel çıkartabilecek cinsten olamaz. Bunun için, acıların belli bir standarda kavuşturulması şarttır. Aynının üretimi, bir yönüyle içeriği ve şekli ve muhtemel riski önceden hesaplanabilir bir acı üretimidir. Modern yaşamın acıları standartlaştırma isteğini en bariz şekilde modernliğin ölümle olan karşılaşmalarında görürüz. Modern bilim, hiçbir sorunun ve acının nedensiz olamayacağını iddia eden bir metodolojiye sahiptir. Büyüsü bozulan dünyanın sırlarını da deşifre etmek üzere bir söylemle kendisini sunar. Bireyin yaşamı algılama biçimi üzerine kurduğu tahakküm yöntemleriyle acıları listeler, sebeplerini kodlar ve sonra da her bir acının bilimsel analizinin bir uzantısı olarak çözümler üretir. Bunun dışındaki acı kaynaklarını ise bir sapma olarak dışlar. Bunu yaparken, her tür duygusal dışavurumu modern toplumun gelişmesi bağlamında değerlendirir ve onu belli ikilikler içine hapseder. Yoksulluk acısı zenginlikle, işsizlik acısı istihdam oranlarıyla, başarısızlık acısı performans ölçüleriyle birlikte söylemselleştirilir.

Freud, insanların yaşamdan neyi talep ettikleri şeklindeki temel bir soru etrafında, uygarlığın üzerinden atamadığı huzursuzluğun kaynağını sorgulamıştır. İnsanlar, yaşamlarında neyi arzular? Gündelik yaşamlarında yapıp ettikleriyle yaşamın gerçek amacı olarak neyi sunarlar? Aslında, bu sorunun yanıtı, basit ve sıradandır: İnsanlar, hep mutluluğun peşindedir ve tüm amaçları buna yöneliktir. İnsanlık uzun zaman yaşamın amacını din ile irtibatlı bir biçimde yorumlamış, dinle ilgili sorular ise karmaşıklığını ve belirsizliğini korumuştur. Modern yaşamın egemen olmasıyla birlikte –bir anlamda büyüsünün bozulmasıyla- yaşamın amacının ne olduğu sorusu daha iddiasız bir soru olan mevcut yaşam ile amaçlananın ne olduğu sorusuna indirgenmiştir (Freud, 2011, s.36). Mutluluğun peşinde olan insanlar, bu amaçlarını gerçekleştirebilmek için iki yönlü bir çaba içerisine girer. Bunlardan geniş anlamlı olanı, acı ve

keyifsizliğin yokluğu olarak kendisini gösterirken daha dar olanı, yoğun haz duygularıyla yaşamayı hedefler. Acıdan korunmanın bir yolu, içgüdülerin köreltilmesi iken diğeri ise daha fazla toplumsal amaçlara hizmet edecek cinstendir:

Acıyı önlemenin diğeri bir tekniği, ruhsal aygıtımızın olanak tanıdığı ve kendisine büyük bir işlevsel esneklik kazandıran, libido kaydırmalarıdır. Burada amaç, içgüdülerin hedeflerini, dış dünya tarafından engellenmeyecekleri bir alana aktarmaktır. Buna içgüdülerin yüceltilmesi yardımcı olur. En büyük kazanç, ruhsal ve entelektüel çabadan kaynaklanan haz edinimlerini yeterince artırmayı başarmakla sağlanır. Bu durumda kader insana pek bir zarar veremez (Freud, 2011, s.39).

Modernliğin kurguladığı bir haz ilkesi programıyla yönetilen toplumsal yaşam, dış dünya ile karşılaştığında daha ılımlılaşır ve gerçeklik ilkesine dönüşmek zorunda kalır. İnsanları gerçeklik ilkesiyle tanıştıran acı kaynakları söz konusudur. Freud'a göre, bireylerin huzursuzluğuna neden olan acı, onları üç yönden kuşatır (Freud, 2011, s.37). Bunlardan ilki insanın kendi bedenidir; ikincisi, dış dünyadır ve üçüncüsü, toplum ve devlettir. İnsanlık ilk iki mutsuzluk kaynağını kaçınılmazlığı ve karşı konulamazlığı nedeni ile kabul etmek zorunda kalmış ise de üçüncü mutsuzluk kaynağı olan toplumsal acı kaynağına itiraz etmiştir. İnsanların aile, toplum ve devlet içindeki ilişkilerini yönetmedeki yetersizliğinden kaynaklanan bu acıdan en başta uygarlık sorumludur. İçgüdülerini yücelterek bastırmak zorunda kalan insan, özellikle, içindeki şiddet duygusunu bastıramadığı ölçüde, bir suçluluk duygusuyla karakterize olmak durumunda kalmıştır. Uygarlık, bireyden sadece cinsel enerjiyi talep etmemiştir. Uygarlığın modern insandan başka bir talebi de, "komşunu kendin gibi sev!" buyruğunda gizlidir. Freud, böyle bir buyruğun yerine getirilmesindeki imkânsızlığın altını çizer (2011, s.66-67). İnsanlar neden buna mecbur olsun ki? Böyle bir sevme mecburiyetini yerine getirmenin seven tarafa ne faydası olacaktır? İnsanlardan sevgi talep etmenin kısıtlı bir enerjiyi tüketme talebi olduğu düşünüldüğünde, böyle bir eylem neden boşa harcansın ki? Komşumuzu sevebilmemiz için onun bize benzemesi gerekir. Ancak ve ancak bana benzeyen, kendi idealimi onun kişiliğinde görebildiğim bir komşuyu sevebilirim. Böylesi nitelikleri haiz bir komşunun acısını paylaşabilirim. Dolayısıyla, bana yabancı olan ve değerlerini benimsemediğim komşunun acısı da bana o kadar uzak olacaktır ve böyle bir buyruk hiç uygulanmayacaktır. Modern toplumların yabancıyla kurmakta zorlandığı ilişki, acıyla kurduğu ilişkiyle benzer bir yol izler. Modern toplum bilmediği, tanımadığı, yabancı acılara karşı nasıl bir tutum takınacaktır? Yabancı bir acı nasıl

hazmedilecektir? Standart ve alışlagelmiş acılara benzemeyen acıların toplumsal gelişmeye katkısı ne olabilir?

Her toplumun acıya karşı tavır alış biçimi kendine özgüdür. Günümüzün hâkim toplum biçimi olarak modern toplumların acı ile ilişkisi bir dışlama ve reddetme üzerine kuruludur. Bu anlamda, acıya ve ötekiye karşı alınan tavırlar arasında bir karşılaştırmaya giden Claude Lévi-Strauss, modern insanın nefretini çekebilecek olan insan eti yeme (anthropo-phagie) göreneği üzerinden yerinde bir analize gitmiştir. İki toplum türünden bahseden Lévi-Strauss'a göre, ilkel toplumlar antropofaji uygulayan toplumlardır. Modern toplumlar ise antropemia (kusma) yolunu yeğlemişlerdir. Bunlardan ilkini yani antropofaji uygulayanlar, korku saçan düşmanlarının etini yiyerek onları zararsız hale getirmeyi ve bu şekilde onlardan yararlanmayı amaçlayan toplumların tavrıdır. Diğer, modern toplumların seçtiği yoldur. Aslında, aynı soruna karşı verilmiş iki farklı yanıt bu tutumlar. Bir toplum düşmanı/ötekiyle/yabancıyla nasıl bir etkileşim stratejisi izleyecektir? Lévi-Strauss'un önemle altını çizdiği husus şudur: modern toplumlar, korkulan kişileri kendileriyle teması olmaksızın, bu iş için yalıtılmış kurumlarda toplayarak kendi bünyesinden dışarı atmaktadır (Lévi-Strauss, 2020, s.433-434). Böylesi bir davranış, kimi açılardan yırtıcı görünen toplumların dahi aklına gelmeyen bir yöntemdir, çünkü ilkel denilen toplumlar öteki olarak nitelendirilerek korkulan bireyleri yiyerek kendi bünyesine katmak eğilimdedir. İkel toplumlar, düşmanını yutarken; modern toplumlar, düşmanını/yabancıyı/ötekiyi kusan toplumlardır. Bunun nedeni, ilkel toplumların düşman da olsa, bir öteki yaratamaması ve onu yiyecek olarak görüp bünyesine katabileceğini düşünmesidir. Buna karşın, modern toplumların öteki/yabancıyı dışlama yöntemi daha serttir. Modern toplum, yabancıyı kendi bünyesine kabul etmez, onu kusarak atar. Yabancıyla karşılaşma biçimi ve bir asimilasyon stratejisi olarak yeme/kusma arasındaki fark, birincisinin ötekiyi bir komşu olarak görebilmesi iken diğerinin kendisini ötekiyle ortak bir zeminde görmemesidir. Toplumun mükemmel uyumunun bir ifadesi olarak modernlik, bir benzerliği, yakınlığı veya aynılığı hedefler. Komşusunu sevemeyen birey, onun acısını da paylaşamayacaktır. Bunun için modern toplumlar, diğer toplumsal duygular gibi acıyı da tekdüzeleştirmeye çalışır. Acıyı tanımlar, teşhis eder ve tedavi standardına indirger. Bunu yapmaktaki amaç, mükemmel toplumun kurguladığı mükemmel bahçedeki ayırık otlarını temizlemektir. Modern toplumların acı kaynaklarına yönelik kusma şeklindeki bu tutumu günümüzde göçmen, yabancı, mülteci ve kimi etnik grupların toplumsal entegrasyonundaki

başlıca çelişkiyi göstermektedir. Modern toplumlar acıyı kusan toplumlardır; tanımadıkları ve standardize etmedikleri hiçbir acıyı bünyelerine kabul etmeyerek yollarına devam etmektedirler.

AKIŞKAN MODERN TOPLUMDA ACI: ACININ MÜSTEHCENLEŞMESİ

Akışkan modern toplum, günümüzdeki hâkim neoliberal toplumun tanımındaki iktisadi vurguyu hafifletmesi ve toplumsal gelişmenin kuşatıcı bir tanımını vermesi bakımından Bauman tarafından ortaya atılmış önemli bir kavramsallaştırmadır. Akışkan modern toplum, modern çağın yeni bir evresini tanımlar. Modern zamanlar, kendisinden önceki zamanlarda icat olunmuş ve artık toplumsal yaşamın gelişiminde ayak bağı haline gelmiş katılıkların hızla buharlaştığı bir süreç iken, akışkan modernlikte dünya, yeni ve daha gelişmiş katılıklara uygun hale getirilmek istenir. Bauman'a göre, içinde bulunduğumuz modern toplumda modernlik öncesinin sahip olduğu katılıkların bir an önce eritilmek istenmesinin başlıca nedeni, bunların hiçbir şekilde uzlaşmaya yanaşmamalarıdır (Bauman, 2017, s.26-27). Akışkan modern toplumlar, çoktan ölmüş olan fakat öldüğünün bilincinde olmayan zombi kurumlarla hayatını idame etmeye çalışmaktadır. İnsanların kendi isteği ile uyabilecekleri ve güvenebilecekleri veya kendilerine rehberlik edebilecekleri herhangi bir yasa, idari düzenleme veya sosyal kuralların yokluğu ile şekillenen siyasi-sosyal bir yapılanma söz konusudur (Bauman, 2017, s.30-31).

Akışkan modern toplumu daha önceki toplum biçimlerinden ayıran en önemli özellik, toplumun siyasal bir oluşumdan ziyade bir şirket olarak algılanmasıdır (Dardot ve Laval, 2018, s.361). Doğal olarak, bu toplumun üyesi olan insanın nitelikleri de dönüşmüştür. Sanayi toplumunun üretken ve verimli öznesi yerini artık bir performans ve haz düzeneğine bağlı neoliberal özneye bırakmıştır. Neoliberal özne, şirketlerin girişimci ve rekabetçi öznesidir. Neoliberal özne ile ilgili kavramsallaştırmaların modern Batılı öznenin iktisadi yönüne vurgu yapan nitelikleri ön plana çıkartıyor oluşuna şaşkırmamak gerekir. Bu öznenin imalatında, çeşitli iktisadi teknikler birlikte iş görür. Yeni tutum ve özelemlerin belirlenmesinde etkin olan bu tekniklerle birey, kendi yaşamını bir şirket gibi gerçekleştirmeye yönlendirilir. Yaşamın her dönemi, bir girişime dönüşmüştür. Bireyin kendini gerçekleştirmesi, mesleki faaliyetinden boş vakitlerini harcamasına kadar kendi kişisel sermayesini geliştirecek bir fırsat olarak değerlendirilir. Neoliberal rasyonalite, yaşamı artık geleneksel anlamda katı ve önceden

planlanabilen bir şekilde yönetmez. Esneklik ve girişimcilik bu yeni yaşamın ethoslarıdır. Yaşam boyu gelişim tekniğinin temel ilkesi, girişimci öznenin girişimci tutumlarından ibarettir:

Bu girişimci tutum herkes için geçerli olmalıdır, yoksa yalnızca şirket müdürleri ya da bağımsız çalışanlar için değil. Herkes, “yaşam stratejisi danışmanları”nın yardımıyla kendilik girişiminin benzeri bir formasyonundan geçer; bu formasyon, yaklaşımın farklı veçhelerine yönelik – “ben ve davranış tarzım”, “Ben ve başarı senaryom”, vs.- modüler seminerlerde “kendi kendine teşhis”te bulunmayı sağlayacaktır (Dardot ve Laval, 2018, s.376).

Neoliberal toplumda, belirsizlik içerisinde yol almaya çalışan bireyin karşılaşacağı riskler de kendi kişisel kararına bırakılacaktır. Bir başka ifadeyle, riskin ve yazgının bireyselleştiği bu toplumda, toplumsal risklerin ve acıların yerini yaşamsal risk ve acılar alacaktır. Dolayısıyla, acılarını teşhis ve tedavi etmek isteyen neoliberal özne, bunları kişisel portföyüne ekleyecek ve belki de “Ben ve acılarım” başlığı altında hikâyesini kişisel gelişim seminerlerinde sunma arzusu duyacaktır. Neoliberal özne, kendi yaşamını, üzerinde çalışılacak ve geliştirilecek bir sermaye olarak görür. Çalışma etiği, kendini gerçekleştirmenin biricik yoludur. Bireyler, mesleklerinde ne kadar başarılı ise hayatları da o kadar başarılı addedilecektir. Dolayısıyla, bireyin çalışma hayatı ile kendi yaşamı arasında tam bir uyum söz konusudur (Dardot ve Laval, 2018, s.372).

Neoliberal toplum, geliştirdiği tahakküm biçimleri aracılığıyla kendisine uyumlu neoliberal öznelliklerin inşa edildiği bir toplumdur. Fakat bu öznellikler, politikleşmeleri engellenmiş öznelliklerdir. Böylesi öznelliklerin doğasının ortaya konduğu bir çalışmayı; Michael Hardt ve Antonio Negri’nin 2011 yılında patlak veren yeni toplumsal hareketlerin politik koşullarını incelediği *Duyuru* adlı eserinde bulmak mümkündür. Burada, sürekli bir kriz hali olarak nitelendirilen neoliberalizmin öznel figürleri; borçlandırılanlar, medyalastırılanlar, güvenlikleştirilenler ve temsil edilenler başlığı altında değerlendirilir:

Finansın ve bankaların egemenliği borçlandırılanları yarattı. Bilişim ve iletişim şebekeleri üzerindeki kontrol medyalastırılanları yarattı. Güvenlik rejimi ve genelleştirilen istisnalar devleti korkunun pençesine düşmüş ve korunmak için yalvaran bir figürü, güvenlikleştirilenleri yarattı. Ve demokrasinin yozlaşması garip, depolitize edilmiş bir figürü, temsil edilenleri ortaya çıkardı (Hardt ve Negri, 2012, s.17).

Toplumsal yaşamı dönüştürebilecek etkili politik eylemlerin gerçekleştirilemediği böylesi bir post-politik bir toplumda, modernliğin geleneksel kurumlarının işlevlerini yitirdiğine tanık oluruz. Post-politik toplum, radikal bir toplumsal değişimin hayal dahi edilemediği, sistemi sorgulamanın kabul edilemez olduğu ve siyasal bilincin bastırıldığı homojen bir toplumdur

(Taşkale, 2015, s.55). Sadece siyasal olanın bastırılmasıyla yetinilmez, özünde çatışma ve uzlaşmazlık barındıran her tür duygulanımın da içi boşaltılır. Acı da siyasal doğasından arındırılarak salt ahlaki bir boyuta indirgenir. Post-politika çağının ne zaman başladığına dair tartışmalar, düşünürlerin kendi yorumlarıyla şekilleniyor olsa da, bu çağın topluma ve siyasal olana yansımalarını somut biçimde keşfetmek daha muhtemeldir. Bunun güzel ve farklı bir örneğini, Nobel edebiyat ödüllü yazar Annie Ernaux, *Seneler* adlı kitabında göstermiştir. Ernaux, kitabında, Berlin Duvarı'nın yıkılışının akabinde yaşanan değişimleri, Batılıların gözünden yansıtır (2021, s.156-157). Her şeyin hızlıca dönüştüğü böylesi bir çağda, tarihe yön vermiş siyasi liderler bir saati bile bulmayan yargılamalarla idama yollanabilmiş, toplu mezarlar keşfedilip sergilenmiş ve bir yönüyle reel komünizmin de ölebileceği anlaşılmıştır. Batılıların zihinlerindeki SSCB imgesi değişmiş ve bu değişimin etkisi her alanda hissedilmeye başlanmıştır. Olayların acısını yaşayan Doğu Avrupalılara gıpta ettiklerini ifade eder Ernaux, çünkü yaşanan her türlü sosyal ve siyasal dönüşümün anası olarak gördükleri Fransız Devrimi'nin torunları, bu sefer sadece olayları izlemek zorunda kalmışlardır. Fransızların Doğu Avrupalılara yönelik imrenme duygusu, Berlin Duvarı'nın yıkılmasının akabinde yıkılan duvarı atlayan komünistlerin hızlıca marketlere üşştüklerini gördüklerinde bir acıma duygusuna dönüşmüştür. Komünist toplumun üyeleri, Batılılarla ilk karşılaşmalarında, onların sanat eserlerini veya edebiyatlarını değil tüketim kalıplarını merak etmişlerdir. Bu aynı zamanda, Batılıların aklındaki egzotik komünist toplum imgesinin de dağıldığı bir dönüşümdür. Bu dönüşümü çarpıcı bir şekilde dile getiren Ernaux, dönüşümün nedenleri üzerinde fazla durmaz. Peki bu dönüşüm nasıl açıklanabilir?

Jean Baudrillard, bu dönüşümü müstehcenlik kavramı üzerinden açıklamaya çalışmıştır. Baudrillard'a göre, insanlık, illüzyon üretme yeteneğini kaybetmiş bir modern toplumsal ve siyasal düzende yaşamaktadır (2011, s.65). Bu siyasal düzeni mümkün kılan unsur, modern toplumsal yaşam sahnesinin müstehcenleşmesidir. Müstehcenlik, görünenden daha da görünür olmaya çalışandır; müstehcen olan şey, bir sahne üzerinde değil, abartılı boyutlara ulaşan bir görselliğe sahip şeylerin ortalığı kaplamasından ibarettir (Baudrillard, 2011, s.71). Müstehcenlik, bütün sahneleri yerle bir eden şeydir. Şeyleri hiper-görünürlük boyutuyla aktararak o şeyin sonunu haber veren bir göstergedir.

Varlık, yokluk yararına değil, varlık-yokluk karşıtlığını aşır geçen bir şey yararına ortadan kaybolmaktadır. Tamamıyla boş olan, tamamıyla dolu olan yararına değil, bolluk ve doyuma ulaşma-tamamıyla dolu olandan daha da dolu olan, tıpkı vücudun aşırı şişmanlayarak, cinselliğin müstehcenleşerek

boşluktan hoşlanmadığını göstermesi gibi- yararına ortadan kalkmaktadır. Devinim, devinimsizlikten çok, hız ve hızlandırma yöntemiyle yok edilmektedir. Deyim yerindeyse devinim kendinden daha devingen olan bir süreç tarafından gidebileceği en uç noktaya kadar götürülüp anlamsızlaştırılarak yok edilmektedir. Cinsellik yüceltme, baskı ve ahlak tarafından değil cinsellikten daha cinsel bir süreç, yani pornografi tarafından yok edilmektedir. Hipergerçeğin çağdaşı olsa olsa hipercinsel olabilir. Daha genelinde gözle görülen şeyler karanlık ve sessizlik tarafından değil; görünenin çok abartılı bir biçimine benzeyen bir “müstehcenlik” evreni tarafından emilip yok edilmektedir (Baudrillard, 2011, s.12).

Neoliberal haz toplumu, acının sırrına vakıf olmakla yetinmeyip, o sırrı müstehcenleştirerek ve gidebileceği en uç noktaya kadar götürüp anlamsızlaştırarak acıyı yok eden bir toplumdur. Bu toplumda, acılar, alışıldık ve geleneksel görünümünü yitirmekte ve girdikleri bu müstehcenleşme sürecinde belirsizlik evreninde yok olup gitmektedir.

SONUÇ

Günümüz toplumları, acıların müstehcenleştirilerek yok edildiği toplumlardır. İster fiziksel olsun ister manevi olsun, her acı, bireysel ve özel bir deneyimdir; kişinin varoluşunu sorguladığı bir zemindir ve biricikliği içinde bireye bir yalnızlık imkânı sunar. Modern yaşamın vaadi, acıyı bireyin yaşamından çıkarmak ve mümkünse yok saymak üzerinedir. Acının kaynağı, bireyin bir davranışına veya ihmeline bağlıysa, yaşamdan haz almama da bireyin kendi sorunu haline indirgenecektir. Birey, modernliğin vaaz ettiği yaşam stratejisine ne kadar uzak yaşarsa o kadar acı çekmeye hazırlanmalıdır kendisini. Öte yandan, acı, özünde bir çatışma içeren ve toplumsal-tarihsel bağlamıyla anlam kazanan bir deneyimdir. Neoliberal toplum ideali, tarihi bir son olarak ve toplumsalı da çoktan vazgeçilmesi gereken bir yapı olarak ilan eder. Acıyı tarihsel ve toplumsal kökenlerinden bağımsız, çatışmasız ve soyut bir kurgu içinde yorumlar. Bu anlamda, toplumsalı dönüştürecek etkin eylemlerin yerini, anlamsız ve bağlamsız acılar almıştır. Yeni neoliberal öznellikler kurmak, siyasallaşmanın önünü kesmenin etkili bir yoludur. Neoliberalizm, sadece toplumsal süreçlerin ekonomik boyutuna yönelmiş bir yönetimsellik ve pratikler bütünü değildir. Neoliberalizmin yaşanacak büyük bir mali krizle yok olup gidecek ekonomik bir sistem olmadığı defalarca kanıtlanmıştır. Neoliberalizmi dünyayı yöneten çokuluslu küresel şirketlerin iç işleyişiyle açıklanamayacak kılan da bu yaklaşımdır. Böylesi bir yaklaşım, onun ekonomik bir sistemden çok toplumsal bir rasyonalite olduğunu vurgular (Dardot ve Laval, 2018, s.1).

Gerçekten de, neoliberalizm sadece bir iktisat politikası olmayan bir varoluş biçimi, insanların ruhlarını inşa edip tekrar sömürüye hazır hale getiren bir hissetme biçimidir.

Neoliberal haz toplumu, “haz alacaksın!” buyruğu altında yönetilir. Bu toplum, yaşamı ve mutluluğu teşvik eder, acıyı ve ölümü görünmez kılmaya çalışır ve çoğu durumda bunu başarır. Toplumsal yaşamı tüm yönleriyle performans ve haz düzeneklerinin bir nesnesi olarak yönetir. Neoliberal öznenen beklenen, yaşam için çalışması değil; sürekli daha fazla üretim ve daha fazla haz için yorulmasıdır. Bu toplumda, performans bir görev, haz ise reddedilemeyecek bir emirdir (Dardot ve Laval, 2018, s.391). Günümüzde, neoliberal tahakküm biçimlerinin bir aygıtı olarak inşa edilen kimlikler, aynı zamanda birer acı öznesi olarak tezahür etmektedir. İster kredi borcuyla sisteme entegre edilmiş olsun isterse güvenikleştirilerek ötekileştirilmiş olsun, neoliberal öznellikleri acı bağlamında inşa eden temel ilke, onların acıyı sadece ahlaki boyutuyla düşünmeleridir. Yaşadığımız çağda yaşanan mağduriyetlere ve acılara siyasallığından sıyrılmış yoğun bir ahlaki içerik kaydedilmek istenmektedir (Furedi, 2014, s.236). Neoliberal tahakküm aygıtlarının kendisini ahlaki otorite olarak tanımlama çabasının bir ürünüdür bu yaklaşım. Kolektif acılara karşı dayanışma duygularını canlandırarak eylem biçimlerinin yerine, neoliberal öznel kimliklere uygun ahlaki acılar dayatılmaktadır artık. Acı çekmenin gizemli bir anlamı olabileceği yönünde bir kamuoyu oluşturulmak istenmektedir. Ne yazık ki, acı çekmenin hiçbir derin anlamı yoktur ve bir trajediye kurban giden kişi herhangi bir olağanüstü özelliğe sahip değildir. Günümüz toplumunun kurbanlara ahlaki erdemler atfetmesi, toplumun insanın etkin yönüne olan inancını yitirdiğini gösterir (Furedi, 2014, s.238). Neoliberal toplumda acı pratiği, sahip olduğu geleneksel anlam üretim sürecinin bağlarından kurtulmuş ve aşırı uçlar arasında gidip gelme mantığına sığdırılmıştır (Baudrillard, 2011, s.7). Çekilen acılar, insanın neoliberal haz toplumundaki yabancılaşmasının bir onayı şeklinde iş görmektedir. Hâlbuki, acının barındırdığı tarihsel ve toplumsal kökler, toplumun varoluş mantığını da sorgulatabilmelidir. Nasıl ki tarih, ancak belli bir sondan ve mesafeden bakılarak anlaşılabilirse acının da anlaşılması ancak belli bir mesafeyle mümkündür. Maalesef, mesafenin ortadan kaldırıldığı bir dünyada yaşıyoruz. Bu mesafe yokluğu da acının anlamlandırılmasında en büyük engel olarak ortaya çıkıyor. Neoliberal haz toplumunun çaresiz ve mutsuz üyeleri, acının ve mutluluğun anlam diyalektiğinde bir yırtılma yaşadıklarından, acı aleyhine ve mutluluk lehine tavır almak zorunda kalmışlardır. Tam da bu noktada, cesur yeni dünyanın tüketimci üyelerine siyasal varlık olmaları itibarıyla logos’a sahip oldukları hatırlatılmalıdır. Bu bağlamda, acı çekenin sıradan sesini adil bir toplumu kuracak

logos'un imtiyazına ortak etmeyi amaçlayan bir siyaset etiğini savunmak belki de atılacak ilk adım olmalıdır.

Yazar Beyanı | Author's Declaration

Mali Destek | Financial Support: Yazar, bu çalışmanın araştırılması, yazarlığı veya yayınlanması için herhangi bir finansal destek almamıştır. | The author has not received any financial support for the research, authorship, or publication of this study.

Yazarların Katkıları | Authors's Contributions: Bu makale yazar tarafından tek başına hazırlanmıştır. | This article was prepared by the author alone.

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

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

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

KAYNAKÇA

- Baudrillard, J. (2011). *Çaresiz stratejiler* (2. Baskı). (O. Adanır, Çev.). Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi. (Özgün eser basım 1983).
- Bauman, Z. (2017). *Akışkan modernite* (1. Baskı). (S. O. Çavuş, Çev.). Can Yayınları. (Özgün eser basım 2000).
- Bloch, E. (2013). *Hıristiyanlıktaki ateizm* (1. Baskı). (V. Atayman, Çev.). Ayrıntı Yayınları. (Özgün eser basım 1968).
- Breton, D. L. (2010). *Acının antropolojisi* (2. Baskı). (İ. Yerguz, Çev.). Sel Yayıncılık. (Özgün eser basım 1995).
- Crockett, C. (2011). *Radical political theology : religion and politics after liberalism* (1. Baskı). Columbia University Press.
- Dardot, P. & Laval, C. (2018). *Dünyanın yeni aklı: neoliberal toplum üzerine deneme* (2. Baskı). (I. Ergüden, Çev.). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. (Özgün eser basım 2009).
- Ernaux, A. (2021). *Seneler* (1. Baskı). (S. İdemem, Çev.). Can Yayınları. (Özgün eser basım 2008).
- Foucault, M. (2013). *Güvenlik, toprak, nüfus, College de France dersleri (1977-1978)* (1. Baskı). (F. Taylan, Çev.). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. (Özgün eser basım 2004).
- Freud, S. (2011). *Uygurluğun huzursuzluğu* (4. Baskı). (H. Barışcan, Çev.). Metis Yayınları. (Özgün eser basım 1930).
- Furedi, F. (2014). *Korku kültürü* (2. Baskı). (B. Yıldırım, Çev.). Ayrıntı Yayınları. (Özgün eser basım 1997).
- Han, B. C. (2022). *Palyatif toplum günümüzde acı* (3. Baskı). (H. Barışcan, Çev.). Metis Yayınları. (Özgün eser basım 2020).
- Hardt, M. ve Negri, A. (2012). *Duyuru* (1. Baskı). (A. Yılmaz, Çev.). Ayrıntı Yayınları. (Özgün eser basım 2012).
- Lévi-Strauss, C. (2020). *Hüzünlü dönenceler* (7. Baskı). (Ö. Bozkurt, Çev.). YKY. (Özgün eser basım 1955).
- Nietzsche, F. (2019). *Unpublished fragments 1882-1884, The complete works of Friedrich Nietzsche 14* (1. Baskı). (P. S. Loeb ve D. F. Tinsley, Çev.). Stanford University Press Stanford. (Özgün eser basım 1999).
- Ranciere, J. (2021). *Anlaşmazlık* (1. Baskı). (A.D. Temiz, Çev.). Monokl Yayınları. (Özgün eser basım 1995).
- Suar, S. (2016, 10 Temmuz). Çürümenin Öyküsü: Leviathan. Azizm Sanat Örgütü. <http://www.azizmsanat.org/2016/07/10/curumenin-oykusu-leviathan-selin-suar/> adresinden 17 Ocak 2023 tarihinde alınmıştır.
- Taşkale, A. R. (2015). *Neoliberal ve militarist post-politika: siyasalı bastırma sanatı* (1. Baskı). (M. Serin, Çev.). Nota Bene Yayınları.
- Wallerstein, I. (2013). *Bilginin belirsizlikleri* (1. Baskı). (B. Alataş, Çev.). Sümer Yayıncılık. (Özgün eser basım 2004).

ⁱ https://www.etymonline.com/word/repertory?ref=etymonline_crossreference

ⁱⁱ https://www.etymonline.com/word/homeopathy#etymonline_v_12119

ⁱⁱⁱ Teodise, düşünce tarihinde, kötülük problemine yönelik ortaya atılmış felsefi ve teolojik çözüm şekillerinden birisidir. Teolojik bakımdan, kötülük problemi, mutlak güç ve iyilik sahibi bir Tanrı karşısında kötülüğün varlığını sürdürebilmesinin mantıksal çelişmesine yoğunlaşır. Buna göre, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen Tanrı'nın dünyada kötülük tecrübelerine izin veriyor olması temel bir çelişkidir. Görüleceği üzere, teodise, daha çok Tanrı'nın varlığını sorgulayan düşünürlerden gelen ve bir çelişkiyi ortaya koymak amacıyla ortaya konmuş kötülük problemine yönelik bir yanıt geliştirme amacı güder. Bu yönüyle, bu yaklaşımın Tanrı'ya içsel sayabileceğimiz iyilik, merhamet ve adalet ile dünyadaki kötülüğün varlığını uzlaştırmaya çalışan düşünceler silsilesi olduğu ifade edilebilir. Teodise, yaşanan kötülükler ve içine düşülen bunalımlar karşısında insanın Tanrı'ya olan inancını ayakta tutan ve onun başına gelenleri anlamlandırmasına katkı sağlayan bir düşünce geliştirme pratiği olarak da anlaşılabilir. Kitab-ı Mukaddes'teki Eyüp Peygamber hikâyesinde, Eyüp'ün kendi başından geçenler bağlamında arkadaşlarıyla gerçekleştirdiği tartışmalar tarihsel bakımdan önemli teodise tartışmalarındandır.

“Bizi Öldürmeyen Şey Güçlendirir” mi?: Nietzsche’de Acı, *Ressentiment* ve Politika

Hikmet Çağrı YARDIMCI¹



¹ Res. Asst., Hasan Kalyoncu University, Faculty of Economics, Administrative, and Social Sciences (ORCID ID: 0000-0003-1069-6585)

Özet

Bu çalışmada acı, en öncelikle, Nietzsche’nin soykütüğü yöntemle soruşturduğu muhtevası istikametinde incelenecektir. *Décadence* ya da nihilizme götüren “*ressentiment* metafiziğinin” de ancak bireyin acıyı olumlamaı sayesinde geriletilebileceğinin, üst-insanın kendini aşma serüveninin tam da bu bağlamda mühim addedildiğinin altı çizilecektir. Bunun akabinde, acı ve *ressentiment*’in Nietzsche felsefesindeki sair yansımalarının politik olduğu varsayımıyla Yahudi-Hristiyan ahlakı, modern ideolojiler ve devlet eleştirileri mercek altına alınacaktır. Son olarak, Nietzsche’nin “güç istenci”, “bengi dönüş” ve “üst-insan” gibi meşhur kavramlarıyla acı ve *ressentiment* üzerindeki okumaları eşliğinde demokratik-çoğulculuğun mu yoksa “aristokratik bir radikalizm”in mi izini sürdüğünün tartışması yürütülecektir. Nihayetinde, hem bir his hem de Nietzsche’nin felsefesinin temel yapı taşlarından biri olan acının *ressentiment* ile irtibatının Nietzsche’de “politik-olani” inşa ettiğine işaret edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Friedrich Nietzsche, acı, *ressentiment*, ahlak, politika.

Does “What Doesn’t Kill Us, Makes Us Stronger?”: Pain, Ressentiment and Politics in Nietzsche

Abstract

In this study, pain will be examined primarily in terms of its content, which Nietzsche investigated with the genealogy method. It will be underlined that the "metaphysics of *ressentiment*" that leads to *Décadence* or nihilism can only be regressed by the individual's affirmation of pain, and that the *Übermensch*'s self-overcoming is considered important precisely in this context. Following this, Judeo-Christian morality, modern ideologies and criticism of the state will be examined, assuming that another important reflection of pain and *ressentiment* in Nietzsche's philosophy is political. Finally, it will be discussed whether Nietzsche is following a democratic-pluralism or an "aristocratic radicalism" with his famous concepts such as "will to power", "eternal recurrence" and "*Übermensch*", accompanied by his readings on pain and *ressentiment*. Ultimately, it will be pointed out that the connection of pain and *ressentiment*, which is both a feeling and one of the essential constituents of Nietzsche's philosophy, constructs the "political" in Nietzsche.

Keywords: Friedrich Nietzsche, pain, *ressentiment*, morality, politics.

Corresponding Author / Sorumlu Yazar	Hikmet Çağrı YARDIMCI Res. Asst., Hasan Kalyoncu University, Department of Political Science and International Relations
E-mail / E-posta	hcagri.yardimci@hku.edu.tr
Manuscript Received / Gönderim Tarihi	05.03.2023
Revised Manuscript Accepted / Kabul Tarihi	05.05.2023
To Cite This Article / Kaynak Göster	Yardımcı, H. Ç. (2023). “Bizi Öldürmeyen Şey Güçlendirir” mi?: Nietzsche’de Acı, Ressentiment ve Politika, <i>ViraVerita E-Journal: Interdisciplinary Encounters</i> , Vol. 17, 48-70.

“Bizi Öldürmeyen Şey Güçlendirir” mi?: Nietzsche’de Acı, *Ressentiment* ve Politika

GİRİŞ

Acı çekmenin muhtelif fizyolojik, biyolojik ve psikolojik mahiyetlerde tezahürü ya da dışavurumu, acının hangi anlam ve biçimlerde tarif edileceğine dair güçlükler oluşturur. Bir insan parmağını masaya çarptığında acı çekebilir veyahut kronik rahatsızlığından ötürü aralıksız bir fiziksel acıyla mücadele ediyor olabilir. Kimi zaman acı, Sigmund Freud’un “sevilen birinin veya ülke, özgürlük, bir ideal gibi soyut bazı değerlerin” yitilmesi olarak tarif ettiği yasla benzeşir (1955, s. 243). Acının diğer yansımaları ise insanın moderniteyle, makineyle, kapitalizmle veya eziyetle karşılaşma anlarında tecessüm eder. Acı bu anlamda çevrenin veya zamanın değiştiği, “farklılıkların fark edildiği” zeminlerde de yeşerir. Bazen, güçsüz vaziyetini efendisinden aldığı emirlerin ne kadar da alçaltıcı olduğunu görerek fark eden kölenin başkaldırmasının vasıtası olur bu acı halleri (Camus, 1985, 12). Bazen de aklın, modernleşmenin ve teknolojinin sona erdirebileceği tahayyül edilen acının yeni sömürü taktikleriyle, nükleer silahlarla, soykırımlarla ve iklim krizleriyle tekrardan yükseldiğini fark etmek acının ta kendisidir. Bu acılara, acı hallerine eşlik eden en belirgin çaba ise acıyı nihayete erdirme arzusudur. Bu yüzden insanlığı en “iyiye” erişirme yolunda; acıyı yok etmek, hiç değilse hafifletmenin bitmek bilmez arayışları kâh doğrudan siyasal alanda kâh felsefenin soruşturma sahasında kayda değer bir yerde konumlanır.

Hissettiği acının tesiriyle değişen, “normal hissetmenin” dışına çıkan, bedeni ya da yaşamının insicamını yitiren varlığın acısını dindirmek maksadıyla çıkar yol bulma gayreti anlaşılabilir değildir. Nitekim Nietzsche’nin acı mefhumunu merkeze koyan bu çalışmanın da kalkış noktasını belirleyen esas soru, acının sağaltılmasının mümkün olup olmadığıdır. Buna bağlı diğer bir siyasal ve düşünsel muamma ise insanın bütünlüğünde hissettiği parçalanma, değişim ve dönüşümün acısını başkalarının acısını da paylaşarak yok edip “uyumluluğu” yeniden inşa edip edemeyeceğidir. İnsan; belirli bir dine mensubiyetiyle, altında ezildiği politik ve iktisadi tahakküme diğer acı çekenlerle başkaldırarak veya başkasına merhamet ederek uzattığı yardım eliyle “onu öldürmeyen acısını” yok edebilir mi? Yoksa kolektif bir bağlılık, paylaşım, başkaldırı veya “acıma” acıyı uyuşturarak yaşamı “kolonize” mi eder?

Acı duygusunu fiziksel işkence üzerinden değerlendiren hâlâ güncel sayılabilecek ufuk açıcı çalışmasında Elaine Scarry; acının, “dili yok ederek” paylaşılması güç bir deneyim yarattığını, kişinin yalnızca bedenini değil “dünyasını” da parçaladığını ve bu parçalanmış “paylaşılmazlığın” evrensel olduğunu iddia eder (1985). Scarry’nin işaret ettiği; her yer ve zamanda kişinin meramını ifade etmesini zorlaştıran, başkalarıyla arasında ontolojik bir yarık açan acı mefhumu, Susan Sontag’ın acının kültürel ve mekânsal anlamda biricikliğine işaret eden görüşlerinde farklı bir boyut kazanır. Sontag’a göre “başkasının acısını” “uzaktan bakarak” anlamaya çalışmak -örneğin “Batılı”nın medyada yayımlanan Saraybosnalı savaş mağdurlarının fotoğraflarına bakarak müşterek bir hissiyat edinmeye çalışması- imkânsızdır. Böylesi “temsili” bir ortaklık telaşında; kuvvetli bir “biz” duygusu yerine kişisel konforun sağlamaştırıldığı, sorumluluk duygusunun ortadan kalktığı bir bireysellik hali ağır basar (Sontag, 2004). Scarry ve Sontag’ın kısmen ayrık fikirleri, çalışmanın başındaki sorularla ve Nietzsche’nin acı üstüne yaptığı muhasebelerle çakışır. Nitekim Nietzsche’nin acıya yaklaşımı; acının paylaşılabilirliği, “başkasına acıma” veya acı duygusunu “ortaklaştırma” ekseninde yapılan tartışmalara, bilhassa *ressentiment* kavramı dolayısıyla, orijinal bir kapı aralar.

Nietzsche’de – ve acı bilhassa güç istenci kavramıyla okunduğunda- “başkasının acısını” hissetmenin neredeyse imkânsız olduğu, acının imha edilmesinin yaşamın “döngüsüne” ters düştüğü iddiaları geniş bir yer kaplar. Nietzsche’ye göre başkasının acısını hissetmek veya merhamet, insanı köleleştiren bir “patoloji” veya “enfeksiyondur” (2010b, s. 248). Çünkü “başkalarının acı çekişini görmek” ve “başkalarına acı vermek” insanı mutlu kılan, “eski, güçlü, insani, çok insani” bir ilkedir. Bu minvalde acı; “cezada bile şenlik olduğunu gösteren”, zulmün “tüm hazların yapı taşı olduğunu” hatırlatan “yaşamsal” nüvedir (Nietzsche, 2013, s. 82-83). Ancak başkasının acısını hissetmek, acının aşağılanmaya ve merhametsizliğe karşı “dışavurumunu” sağlayan şey, acıyı ve Nietzsche’yi bir yandan da politikaya bağlayacak olan, hınç ya da “*ressentiment*”dir.ⁱⁱ Nitekim Nietzsche’de acı, bireyin bengi dönüşte Dionysosçu bir “Evet” demesiyken *ressentiment* insanı “kurtuluşa” erdirme, acıyı bitirme vaadiyle “Tanrısal” olana yöneltir. Bu sebeple Nietzsche, “acıyı yükseltmek, şimdiye dek olduğundan daha kötüleştirmek” ister (2015a, s. 149). Çünkü *ressentiment*, bu konuda adı en çok zikredilenlerden biri olan Alman filozof Max Scheler’in de Nietzsche’nin görüşlerinde de salt tepkiselliktir, eşitlik ve adalet talebiyle verilen “hayali” ve etkisiz bir tepkidir. Hayalidir; çünkü adaletsiz ve eşitsiz koşulların alacakaranlığında insanı geçmişe sürükler. Etkisizdir; çünkü insanı eylemekten

mahrum bırakır (Scheler, 2015, s. 28). *Ressentiment*, “karşı devinimdir, soylu değerlerin egemenliğine karşı ayaklanmadır” (Nietzsche, 2011, s. 97).

“Anayasal ve geleneksel statü arasındaki uyumsuzluk” (Scheler, 2015, s. 31) büyüdükçe acı çektirene karşı çılgınlaşan *ressentiment*, Nietzsche’nin soykütüğündeki kimi uğraklarda, siyasal olan bağlamında daha da billurlaşır. Bu çalışmada, Nietzsche’de siyaset felsefesi bahsinin aleni olduğuna (Pippin, 1991; Detwiler, 1990; Love, 1986; Lampert, 1993) ve olmadığına (Kaufmann, 1974; Berkowitz, 1995; Nehamas, 1985; Blondel, 1991) dair tartışmalara çok tafsilatlı biçimde değinilmemekle beraber acının ve *ressentiment*’in Nietzsche’de siyasal olana dair yeni soruşturma alanları açacağı fikri ileri sürülmektedir. İlk olarak, Nietzsche’nin temel eserlerinde bilhassa “kurtuluş” yolu olarak gördüğü Dionysosçu sanat (Ansell-Pearson, 2011, s. 21) ve politikaya dair düşünceleri, onun acı kavrayışı üzerinden okunacaktır. Nietzsche’nin bu doğrultuda beden ve acıyı beraber ele almasının yalnızca “bedende acıyı” değil, “Dünyada acıyı” -ya da acının yorumlanmasının- anlatmasının Nietzsche’deki “heterojen” ve “teke indirgenemeyecek” çokluklara işaret etmesinden mülhem olduğu gösterilecektir (Mellamphy, 2013, s. 146). Ardından acıyı ele aldığı zemin ile *ressentiment*’in irtibatının -Nietzsche’ninkinden farklı görüşlerle de- genel çerçevesi verilmeye çalışılacaktır. Son olarak, esas tartışma kısmında ise, Nietzsche’nin “ahlak”, “bengi dönüş”, “üst-insan” ve “güç istenci” kavramları etrafında acı ve *ressentiment*’in politik olanla ilişkisi tartışılacaktır. Bu kapsamda Nietzsche’nin “soykütüğünü” çıkardığı, metafizik ve ahlaki düzlemlerde değerlendirdiği Yahudi-Hristiyan ahlakına, modern ideolojilere ve devlet “nihilizmi”ne politik bir alternatif getirip getiremediği sorgulanacaktır. Söz konusu alternatifin demokratik bir çoğulculuğa mı yoksa, bilakis, aristokratik bir radikalizme mi götürdüğünün tartışması yürütülecektir.

ACININ “ANLAMI”: TRAJİK BİLGELİK VEYA DİONYOSÇU DELİLİK

Nietzsche, *Tragedya’nın Doğuşu*’ndaⁱⁱⁱ Yunanlıların acıyla olan ilişkisinin “Dionysosçu olan” nedir sorusuyla irtibatlı olduğunu söyler (2005, s. 12). Apollon’un “korunacak sınır çizgilerini” belirlediği tapınma kültürünü yerinden eden Dionysosçu dithyrambos, Apollon’un Dor mimarisini “işaret edilmemiş” ve ritimsiz olanla, “acının haz veren” haliyle hâl eder (2005, s. 33). Nietzsche’de Apollon’u tehdit eden bu Dionysosçu sanat, yıkıcılığın doğayla özdeşleşen tezahürüdür; düzene yönelen “delice” bir potansiyeli vardır. Nietzsche, acının da içeriye

şiddetle buyur edildiği Dionysosçu tavrın açıkça parlak bir ışık altında var olma endişesine doğru cesur adımlarla yürüdüğünü gösterir. Bilge Silenos Kral Midas’ın eline düştüğünde, Kral Midas’ın insanlık için en iyi şeyin ne olduğu sorusuna Silenos, “Zavallı, bir günlük ömürlü tür, rastlantının ve kederin çocukları, duymamanın senin için en hayırlısı olduğu şeyi söylemeye niye zorlarsın beni? En iyi şey senin için tamamen ulaşılmazdır: doğmamış olmak, var olmamak, hiç olmak. En iyi ikinci şey ise senin içindir- en kısa zamanda ölmek.” yanıtını verir (Nietzsche, 2005, s. 35-36). Silenos, Olympos’ta yaratılan güzelliğe tutularak acıdan kaçan Apolloncu *principium individuationis*’e seslenir ve “Helen istenci”nin gizemli öğretisini sunar. Ancak insan bu yanılsamayı sürdürmeye karardır, acının yadsınması için, acının anlamlı kılınması için Tanrılar icat etmekle kalmayıp onu bilmeye aracı kılar (Nietzsche, 2013, s. 84). Bu tam da bengi dönüşün karşısına konumlandırılmış bir pozisyonudur: Acıdan kaçıp hayatın sonuna ve başlangıcına sığınmanın onto-teolojisi...

Gilles Deleuze, Nietzsche’nin acısının varoluşun anlamına hatta acının varoluştaki anlamına bağlı olduğunu ifade eder. Çünkü acı, “dışsal” bir anlam olarak yaşamın lehinedir; acı çekmek hatta acı çektirmek “yaşamın etkin bir görünüşüdür” (2010, s. 187-191). Öyleyse acı, “varlığa” erdiren teleolojik bir fenomen ihtiva etmektense oluşa akan, güçlerin kendi aralarında sürekli, dönüşlü mücadelesini gerektiren bir his olmalıdır. Keza Nietzsche’nin diyalektik olmayan felsefesinin yansımaları; acının hayatı olumlayan, yaşam vetiresindeki çelişkilerle barınan acının karşısına “keyfi/neşeyi” koymaması suretinde yeniden belirir. Acıya özgünlüğünü veren esas yan, keyfin karşısında olması değil, onun sürekli bir şokun geçmek bilmeyen titreşimleri olmasıdır (Nietzsche, 2010b, s. 445). Ancak bu titreşimler yalnızca beynin sinir sisteminde veya zihindeki düşüncelerde yankılanmaz. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*’te “arif kişi der ki: Bütünüyle bedenim ben, başka hiçbir şey değilim onun dışında; ve ruh da bedendeki bir şeye verilen addır sadece” (2008a, s. 36). Bedenin çeşitli imkân ve olasılıklarında barınan duygulanım olarak acı^{iv}, dolayısıyla, bedenin rastlantısal optiğiyle görülmelidir. Mesela entelektüel stoacılığı, duyarlılığın ve acı çekmenin körleştirilmesi, “çalışma mutluluğu” sayesinde “kişisizleştirmeye” dair çok şey söyler Nietzsche’ye göre. Çünkü “çileci rahip”, çöküntüye karşı mülksüzlere küçük sevinçler düzenler; fakat esasen güç istencini törpüler (Nietzsche, 2013, s. 155). Nitekim dünyanın düzensizliği, acıya ne kadar dayanılabileceğine ve bu acının ne derece hayatın içinde olabileceğine dair güç istencinin “beni dönüşü”dür.

Dolayısıyla Nietzsche'ye göre böylesi bir oluştta dünyanın tamamını içine alabilecek, faydacı bir hesaplamayla keyfin keyifsizliğin üstünde olması zorunluluğunu öne sürecek pesimist düşünceye yer yoktur (Dienstag, 2001, s. 928). Başka bir deyişle, nihilizmin ön hazırlayıcısı olan pesimizm veyahut Dionysosçu pesimizm değildir bu Nietzsche'ye göre; "korkulan" ve "sorgulanabilen" olanı hariçte tutan ilerlemeci ve romantik bir düşüncenin nüvesi ya da Schopenhauerci pesimizmdir. Zira Nietzsche'ye göre Schopenhauer, acıyı kaçınılmaz ama önünde sonunda "erdem"e ulaşma ümidiyle metafizikçi sürü ahlakına aktarır (2010b, s. 255). Acının ve hazzın birbiri içinde eridiği, yaşama katıldığı Dionysosçu "evet" ise bunun muarızdır, "doğuran kadının sancısı" gibi acıyı kutsallaştırır; "çünkü oluş ve büyüme adına ne varsa, geleceği güvenceleyen ne varsa, acıyı gerektirir" (Nietzsche, 2010a, s. 109). Beri yandan, Nietzsche'nin bu "evetlemesinin" arka planında Hristiyanlığın cinsellik düzleminde meydana getirdiği ahlaki düzenlemeye acı ve beden ilişkisi üzerinden yöneltilen bariz bir eleştiri vardır. Nitekim cinsellik, fiziksel ve psikolojik zalimliğin/barbarlığın *ressentiment* ile genişleyen iş birliğinde devasa bir tehdit addedilir; çünkü bütün cüretkarlığıyla tamı sekteye uğratmaya, sınırları yıkmaya yönelir. Nietzsche'nin Dionysos'ta keşfettiği de budur: Hristiyanlığın Yunanlılarda en hürmet edilen cinselliği iffetsiz hale getirmesi. Ancak şunu belirtmek mühimdir ki Nietzsche'nin cinsellekle ilgili "organik" eleştirileri, her ikisi de soykütüksel tahliller yapsalar da, örneğin Michel Foucault'da olduğu gibi söylem, pratik ve iktidar teknikleri vasıtasıyla "kendilik teknolojisinin" nasıl kurgulandığıyla ilgilenmez; Hristiyan ahlakının bastırdığı ve geri dönmesi ümit edilen yaşamsallık, Nietzsche'nin esas derdidir.^v Dolayısıyla Nietzsche'nin cinsellik ve bedenle alakalı okuması, eleştirel bir tarih anlayışının sergilenmesidir.^{vi}

Nietzsche'nin acıyı böyle bir tarihsel okumada teleolojinin karşısına ve yaşamın nirengi noktasına yerleştirmesi, mutluluğu ve geleceği yadsıdığı anlamına gelmez. Bilakis mutluluğa erişilecekse bile kaotik ve acı verici durum, zıtlıkların birliği ve ayrılması kabilinden kabullenilmelidir: "Varlığın neşesi, ancak görünüşün neşesi olarak mümkündür. Oluşun hazzı ancak 'Varlıklar'ın aktüelliğinin, güzel görüntülerin yok edilmesinde, yanılsamaların pesimistçe yok edilmesinde mümkündür. Dionysosçu neşenin doruk noktası, güzel yanılsamaların da yok edilmesinde belirir" (Akt. Dienstag, 2001, s. 929). Metafizik ve platonik olan "hakiki" dünya ve "neşesi", gerçeğin kutsal olduğunu vazeder, insana evrenin yapaylığını kanıksatmaya gayret eder. Lakin gerçek olan oluşun aktüelliği, acıların ilahi olan, tahvil edilmeyen çelişkileridir. Bu minvalde doğru, hakiki ve ilahi olanın görünüş dünyası tarafından tasdik edilen bütün

tezahürleri, illüzyonları, yıkıma uğratılmalıdır. Zira bu yıkımlar, evrende birbirleriyle mücadele halinde olan güç merkezlerinin (*Kraftzentrum*) mevcudiyetini görmezden gelmeye sebebiyet verir. Acının üstesinden gelmek maksadıyla acının olumlanması yerine metafizik düşüncenin benimsenmesi riskine fırsat verir. Aristoteles’in *eudaimonia* kavramına karşılık gelen böylesi bir risk, hayatı bütün duygularıyla, gerçekten, yaşamaya elverişli kılan yazgıyı silip atar. Çünkü Nietzsche’nin aradığı -Aristoteles’te erdemler vasıtasıyla ortaya çıkan- insanın erişebileceği azami “mutluluğun” formülü olsa bile, mutluluğa giden yolda acı muhakkak yazgıya dâhil olmalıdır (Turner, 2019, s. 495). Bu yazgı ya da *amor fati*, Nietzsche felsefesinin mihenk taşlarından biridir.

Geleneksel felsefenin yıkılış çağında, *décadence* momentinde, “yaratıcı bir oluş” politikasının izlerini sürmeye yardımcı olur *amor fati* (Yalçınar, 2015, s. 171). Nitekim teslimiyet ve tevekkül yerine ilerlemeci olmayan, gelecekteki yıkım ve ölüme, doğum ve oluşa umutla bakan bir tasavvur mevcuttur. Lakin mevzu bahis gelecek tasavvurunun değiştirilemez bir biçimi, Nietzsche’nin zayıflığın emaresi saydığı, acının ortadan kaldırıldığı bir yazgıda saklı değildir. Zira asketik içerikli bir yazgı, günahkâr insanın acısına öteki dünyanın mevcudiyetiyle anlam vermiştir; ancak neticede “Tanrı ölmüştür”. Artık yeni bir acı düşüncesi, insanın acısının anlamını bulabileceği ve bu anlamı metafiziksel ve ahlaki veçhelerinden arındırabileceği bir yaşama adım atmalıdır. Tabii Nietzsche’nin acı ve yaşam arasında kurduğu bağlantının statik olduğunu söylemek isabetli olmayacaktır. Zira Nietzsche, acı çekmeye verdiği yer dolayısıyla adalet ve mutluluk vaat eden, bu duygu ve düşünceler yoluyla ahlaki tamamlanmışlığa yol gösteren fikrin karşısında durur, politikayla bağlandığı yerlerde bu daha da belirgindir: “İnsanlık uğruna deneme, acı çekme ve kendini kurban etme”dir (Behler, 2001, s. 38). Halbuki süregelen ontolojik soruşturmalar tıpkı Hristiyanlıkta olduğu gibi ekseriyetle acının, ıstırapın yok edilmesine dayanırlar Nietzsche’nin nazarında. Bu minvalde, Nietzsche Sokratik düşünce ve sonrasının varlık düşüncesi ve metafizik “akılcılığı” yerine pre-Sokratik düşüncenin tragedyalı kültürünü ve “esrikliğini” yitirilen anlamsızlığın üzerine acı dolayımıyla yerleştirmeye çalışır. Ancak mezkûr acı hedonistik veya mazoşist bir acı değildir; aksine kişinin özgür iradesini sergileyebileceği bir *pathos*^{vii}, orijin-al bir haz(lar) rejimi üretir. Dolayısıyla Nietzsche’nin acı muamması üzerinden anlamı konumlandığı yer, *pathos*, tıpkı Alman romantik şair Friedrich Hölderlin’de^{viii} olduğu gibi radikal seküler, birey merkezli bir karakteri haizdir (Michaelis, 2001, s. 91). Ancak bu sekülerlik Nietzsche’de pseudo-bilimsel anlamın, hakikatin ve doğruluğun

üzerine inşa edilmek yerine güç istenciyle bağlantılandırılmıştır. Nitekim hayat, dünyadaki hayat, Platonik ideaların tersine çevrilmesidir,^{ix} bir anlamda paradokslar birlikteliğidir, diyalektik veya dualist değildir. O halde acı veya “trajik bilgelik” de bu doğrultuda aşk (*Eros*) ve nefretin (*Thanatos*) aynı anda var olduğu dünyanın vazgeçilmez, beraber yaşanması gereken yegâne ebedi ögesi olur. (Ellerman, 1970, s. 340). Keza Nietzsche’ye göre bütün tiksindiriciliğiyle ahlakın ve metafizik şiddetin ortadan kaldırılması, acıya “soylu” bir evet demektir. Çünkü insan, aldığı kararların gerek fizyolojik gerekse zihinsel olarak sonucuna katlanacak, “hakiki” dünya vaadine aldanmayacaktır. Böylece Nietzsche soylu ahlaka varmaktadır: Hayatı evetleyici efendilik, sürü ve köle ahlakına galebe çalar: “Her soylu ahlak, kendine zafer kazanmış bir biçimde ‘evet’ demekten gelişirken, köle ahlakı daha başında ‘dışta’ olana ‘farklı’ya “kendi olmayana ‘hayır’ der: Bu Hayır, onun eylemidir” (2013, s. 51). Bu, sürü ahlakının *ressentiment*’idir. Esasen Nietzsche’de acının politikaya bağlandığı yer de tam burasıdır: Acı neden bütün yaşam boyunca yanı başımızda yer almalıdır ve eşitsizlik neden insan doğasında vardır? Peki bu eşitsizliğe ve adaletsizliğe başkaldıranlar neden Nietzsche’ye göre gerçekten sistematik “ahlaklı” olanlardır?

RESSENTIMENT: HUZURSUZ VİCDAN

Ressentiment kavramı, Nietzsche’nin ahlak ve -açıkça görülmesi de- siyaset felsefesini beden ve acı ile birlikte kavramsallaştırmasından evvel de sıkça gündeme gelmiştir. İngilizcede *içerleme* veya *darılma* gibi anlamlara karşılık gelen *resentment* duygusu (Fransızca’daki *ressentiment*’ten farklı olarak), adaletsizlik, aşağılama ve hakaretlere karşı bir reaksiyondur (Meltzer & Musolf, 2002, s. 241). Keza David Hume ve Adam Smith gibi İskoç Felsefesine mensup filozofların tartıştığı *resentment* kavramı, kullanılmaya başlandığından itibaren ahlak felsefesi ve politikayla ilişkilendirilmiştir. Örneğin Smith’te Aydınlanmacı optimizm doğrultusunda müspet bir toplumsal işlevi haiz *resentment*, adaletle bağlantılıdır; öfkeyle beraber adaletin kapılarını muhafaza eder ve demokratik sürece kapı aralar (Ure, 2015, s. 599). Öte yandan *ressentiment*’in Smith’in kullandığı biçimdeki *resentment*’den ayrıldığı noktaların altını çizmek, Nietzsche ve Max Scheler’in kullandığı bağlamdaki *ressentiment*’i anlamak açısından önemlidir. Zira *resentment* sıradan, gündelik ilişkilerde bir kişinin diğerini aşağılaması veya ona saldırmaması iken *ressentiment*, toplumsal-yapısal boyutlara sirayet eden, nispeten daha uzun soluklu ve yoğun bir duygudur (Meltzer & Musolf, 2002 s. 251). Dolayısıyla, Nietzsche’nin Hristiyanlığın hareket ettiği yerin anlaşılması bakımından işe koştuğu ve daha sonra Scheler’in “hıncın

fenomenolojisi” ile daha berrak bir şekilde kavramlaştırdığı *ressentiment*, psikolojikleşmiş bir şekilde değerlendirilmek yerine -elbette üzerine “ideolojik akımlar”, “tarihsel olaylar” ve “metafizik yapılar” yüklenmeden (Deleuze, 2010, s. 50)- kültür ve tarihle, bunların “hareket ettiricisi” olarak ele alınmalıdır.

(Türkçe’ye çevrilen biçimiyle) Hınç duygusunu Fransızca özgün anlamını muhafaza ettiği gerekçesiyle *ressentiment* kavramıyla karşılayan Nietzsche, Deleuze’e göre, bunu eleştirel duruşun karşısına koyar. *Ressentiment*, “insanın güç yerine koyduğu güç imgesidir” (2010, s. 20). Robert Pippin’in (1991) “modern melankoli” olarak adlandırdığı Nietzsche’nin felsefesinin acıyla birlikte politikaya bağlandığı en önemli nokta, onun *ressentiment*’i kavrayışıdır. Nietzsche, köle ahlakının tarihini aklın ve metafiziksel düşüncenin tohumlarını ektiğini düşündüğü Sokrates’in çirkinliği ve alt tabakada olmasından başlatır (2010a, s. 12-13). Bunun sebebi, köle ahlakını oluşun karşısında hizalayan diyalektik düşüncenin ahlak, itaat, akıl ve bilimle olan irtibatıdır. Acıyı olumlayarak hayatına alan, onu uyuşturmayıp kucaklayan efendice duyguların hayatı öteleyen bu gibi yanılsamalara ihtiyacı yoktur, kendini aşmaya “olguların yorumu” olmadan muktedirdir zaten. Ancak Nietzsche’ye göre köle ahlakı, “dışta” olana karşı yönelmesiyle efendi ahlakına karşıtlık oluşturur ve tarihi çöküşü, çürümeyi hiç ve anlamsızlık eşliğine getiren de bu köle ahlakının *ressentiment*’idir. Nietzsche’ye göre *ressentiment*’in en köklü muhatabı Hristiyan ahlakıdır; fakat aslında büyük bir hesaplaşmaya giriştiği Batı metafiziği de *ressentiment*’in çirkin yüzünü -ve bilincini- ifşa eder.

Nitekim Nietzsche’nin “yeniden değerlendirme” tarikiyle “çekicini” kullandığı felsefi yolculuğunda *ressentiment*, kırılması gereken meşum bir puttur, “istencin” tahrip edilmiş halidir. Çünkü Petrus ve Paulus’un ölümsüzlükleri iddiasıyla “alçakça” saldırıya geçen Hristiyanlık, “insan ile insan arasındaki her türlü derin saygı ve mesafe duygusuna karşı, yani kültürün her türlü yükselme ve büyümesinin ön koşuluna karşı, kötü içgüdülerin en gizli köşe bucağından çıkararak, ölümüne bir savaş vermiştir” (Nietzsche, 2008b, s. 60-61). Nietzsche’ye göre soyluluğa karşı verilen bu savaş, kitlelere veya sürü ahlakına Tanrı-bilimsel ahlakçılık tarafından bahşedilen *ressentiment* silahıyla kazanılmıştır. Üstelik bu ahlakçılık ve Hristiyanca değerler, politikaya da sıçramıştır ve bu yüzden de yalnız kültür değil, politika da hastalanmıştır (A.g.e., s. 61). Nietzsche’nin *ressentiment*-ahlak-çürümüşlük ekseninde ördüğü bu fikirlerinin salt kültür eleştirisiyle değil, aynı zamanda kahir ekseninde siyasal bir eleştirelilikle boyandığı, ilerleyen satırlarda daha sarıh biçimde gösterilecektir. Lakin aynı derecede yukarıda kabaca

bahsedilen bedensellik bahsinin fizyolojik gözlemlerle sürdürüldüğü, kültürle birlikte politik tasavvurlarında da belirgin olduğu ayrıca dile getirilmelidir.

Nietzsche'nin *ressentiment* hususunda hastalık ve sağlık boyutunu işin içine katması, böyle bir eşitsiz "beden politikası"nı, Ure'nin "Nietzsche'nin biyopolitikası" (2015, s. 609) olarak adlandırdığı alanı tesis eder. Hastanın sağlıklıya hasta yapmaması gerekliliğinin en yüksek bakış açısı olduğunu söyleyen Nietzsche, bunun en isabetli çözümünün "uzaklık duygusu/pathosu"nu inşa etmek olduğunu ileri sürer (2013, s. 144). Çünkü hastaya "acıma" ile yaklaşmak, "çanın sahte ve çatlak" olanı karşısında durarak geleceği güvence altına alan soylu ruhu zehirleyecektir (Nietzsche, 2013, s.144). Çünkü *ressentiment*'i, intikamı ve öfkeyi kendine düstur edinen "çileci rahibin sürüsü", "imgesel bir intikam" tasarlayıp edim yerine tepkiye ve saldırganlığa yönelecektir. Bu durumda hastaların kendilerini yerleşik değerlere atıfla iyileştirmesi mümkün olmadığından sağlıklıların kendilerini koruması gerekmektedir: Nietzsche'de biyolojik ve fizyolojik noksanlıklar, "soylu acı içermeyen" hastalıklar, soylunun "yüklendiği" ve hayatı olumladığı acıdan oldukça farklıdır. Zira, köle ahlaklılar veya hasta koyunlar "(...) kötülüklerinin zehriyle kendilerini zehirlenme ve ıstırap dolu kuşkların zevkini sürme fırsatlarını sunan karanlık ve soru dolu olaylar için geçmişlerinin ve şimdilerinin bağırsaklarını karıştırıp araştırırlar-en eski yaralarını deşerler, en uzun süre tedavi görmüş yara izlerini kanatırlar" (Nietzsche, 2013, s. 148). Köle ahlakı, geçmişteki bu yaralara hep nefretle bakar, onu "fetişleştirir" ve en nihayetinde kendi aleyhine çevirir.

Stauth ve Turner'a göre beden meselesi Nietzsche'de, Foucault'daki aleni biçimiyle tıbbi-cinsel söylemlerin kurumsal sonucu addedilmemelidir. Nietzsche'deki beden, okuyucunun karşısına daha çok karmaşık yorumlamalarla çıkar. Nietzsche'de beden; bir yandan siyasal, toplumsal ve sanatsal tartışmaların bir eğretilemesi iken diğer yandan fizyolojik zeminde, maddi bir biçimde ele alınır (Stauth & Turner, 2005, s. 114). Dolayısıyla bedenin ve sağlığın titizce ele alınışı; hem kendi hayatında doğrudan mücadele ettiği sağlık sorunlarında, hem de Alman toplumunun hastalığında faş olur.^x Fakat, beri yandan, Schacht'a göre bu güçlü bir felsefi stratejidir: "ruh-varsayımı"ndan hem de "şey-varsayımı"ndan kaçış (1983, s. 71). *Ressentiment* açısından önemi ise Nietzsche'nin bedeni ihmal ve istismar etmenin köle ahlakının yükselişinin bir çıktısı olarak görmesinde yatar. Acının ortadan kaldırılacağına inayetiyle, *ressentiment*'in "ruhların eşitliği" sahteliği ve yalanıyla büyüyen köle veya sürü ahlakı "bedenli güç" istemine direnir. Ancak soylu olan "yaşama, güç istemi"ni, "ahlaktan ya da ahaksızlıktan değil,

yaşadığından dolayı” elde eder (Nietzsche, 2015a, s. 191). Soylunun yaşama biçimi bu sebepten kendinden hareketle sürer ve soylu insan doğasına ve içgüdüsüne “çoğullukla”, reaksiyoner olmayan haliyle dönerek iyi ve kötüyü kurar. Bunun tam aksine köle ahlaki ve dolayısıyla *ressentiment* ile malul insan “iyi”sini “şeytani” bir düşman düşünerek, bir kopya veya örnek tasarlayarak kurar. Nietzsche, iyinin karşısındaki “şeytani” (veya şer) ve kötü olanın ilk bakışta benzer görünümler sergilediğini; fakat başat olarak efendinin iyi-kötü değerler sistemini elinde tuttuğunu söyler. Çünkü soylu insan, “iyi”yi “şeytaniyi” dışarıdan kuran “sürü insanının” tam aksine kendinden kalkarak, kendi iradesiyle yaşamına katar. Dolayısıyla hayır ve şer/şeytani kavram çifti ise köle “tinine” aittir. Şer, kölenin “hınç duygusunun ateş püsküren gözleriyle” (Nietzsche, 2013, s. 54-55) efendiye bakışıdır, hayır da yine aynı onto-teolojik zeminde kurulmuş, Nietzsche’nin oklarını yönelttiği diyalektik bir tezahürüdür. Deleuze, Nietzsche’nin iyi ve kötü etik saptamasını iyi ve kötü “ötesinde” değil, iyilik ve kötülük kavramlarını tersyüz ederek icat edişinden bahseder (2010, s. 175). Gerçekten de Nietzsche kesinlikle sistematik olmasa da soykütüğünü incelediği iyi kavramıyla bir oluş politikasını tahayyül eder. *Ressentiment*’in Hristiyanlık vasıtasıyla tahakküm altına aldığı istenci; hayatın, en çok da acının buyur edilmesiyle tersine çevrilebilecek, trajik insanı geri getirebilecek bir güç istenciyle ikame olacaktır: “Yahudiye karşı Roma, Roma’ya karşı Yahudi” mücadelesinin Hegelyan diyalektiği değil, yaşam döngüsü gereği... (Nietzsche, 2013, s. 66). Böylece *ressentiment*, eşit olmayan bir toplumun kompartımanlarını meydana getirecek; efendi ahlaki ve yaşama biçimi, köle ahlakının kültürel ve toplumsal tezahürlerinden bariz biçimde kopacaktır, “kendini aşacaktır”. Acının da *ressentiment* ile böyle bir vazife edindiği toplumda, bu yolla, “eşitlik” temayülünün ortadan kalkması sağlanacaktır. Nitekim Hristiyanlığın ve “son insanın” (*der letzte Mensch*) acıyı imha ettiği toplum, “eksiksiz nihilizm”in başka bir görüntüsüdür; sınıfların ortadan kalktığı, toplumsal ve iktisadi ayrımların minimize edildiği bir var olma halidir (Richardson, 1999, s. 166). Bu sebeple acıya sebebiyet veren bir durumun, olayın ve kararın karşısında soylu insan *ressentiment* duygusunu bir an önce, “ani bir tepkiyle” (Nietzsche, 2013, s. 53) harcarken, ahlaki değerlerin değerlendirilmesini tamamiyle “dışarıya” karşı kin, intikam ve nefret üzerinden ören sürü insanı, yaşamın içgüdülerine tamamiyle düşmandır.

ACI VE *RESSENTIMENT*'İN POLİTİKASI: ARİSTOKRATİK RADİKALİZM Mİ DEMOKRATİK İMKÂN MI?

Kendini “salt devlet yurttaşları Almanların olabileceğinden çok daha Alman” veya “siyasa dışı sonuncu Alman” (Nietzsche, 2011, s. 11) olarak tanıtan Nietzsche'nin etraflı bir siyaset (felsefesi) tartışması yürütüp yürütmediğine dair muhtelif görüşler mevcuttur. Bunun sebebi - her ne kadar devletten, toplumdaki ve bireyden söz ediyor olsa da- merkezine siyaset alan fikirlerinin dağınık bir görüntü vermesidir. Örneğin Walter Kaufmann'a göre “Nietzsche'nin ana motifi, yaşamı ve düşüncesi, modern dünyadan uzakta kendini mükemmelleştirmeye çalışan anti-politik bireyin temasıydı.” (1974, s. 418). Bu paralelde Tracy Strong da Nietzsche külliyyatının keskin politik terminolojiye aktarılamayacak kadar karmaşık olduğundan bahseder (1988, s. 287). Hakikaten Nietzsche'de siyasal olan kavramlar ahlak felsefesi ve sanat kuramlarının ağırlığı altında ezilmiş, bu alanların kavramları tarafından üzeri örtülmüş gibi görünür. Lakin Nietzsche'nin Sokrates'ten Rousseau'ya, Kant'tan Hegel'e bütün bir Batı felsefesini ve hakikat anlayışını eleştiri “çekicinin” altında tutarak salt kültürel bir eleştiriye yöneldiği söylenemez. Bu doğrultuda Robert Pippin, Nietzsche'nin “modernliğe karşıtlığıyla tutarlı biçimde geleceğe dönük büyük bir siyaset” önerdiğini savunur (1991, s. 114). Değerler, ahlak ve sanat üzerinde “dans eden” eleştirileri Nietzsche'yi aynı zamanda devlet, egemenlik, toplum ve birey meselelerinde söz almaya iter. Bu çerçevede Nietzsche'nin güç istenci, *décadence*, Yahudi-Hristiyan ahlakı gibi başat kavramlar etrafında eleştirel tarih anlayışına ve “yorumlamaların yorumlanması”na dayalı siyasal tartışmalar yürüttüğünü ifade etmek hatalı olmayacaktır. Yukarıda mezkûr kavramların üstüne oturtulduğu zemin olarak işaret edilen acı ve *ressentiment* kavramları ise Nietzsche'nin bu siyaset okuması ve dâhi tahayyüllerine parlak bir ışık tutacaktır.

Nietzsche'nin bu iki önemli kavram etrafında ördüğü siyasal yaklaşım, *Zerdüş't*ün kendini aşma serüveninde de belirgindir. *Zerdüş't*, “tinin” üç dönüşümünün, benci dönüşün soylu bir yansımasıdır. Deve ilk önce çöllerde diz çöker, en ağır yükü sırtlanır ve kendini aşağılayanları sever. Ardından aslana dönüşür deve, “şeylerin” tüm değeri, “yapmalısın” diyen bin yıllık pulları olan ejderhaya yeni değerler yaratmak uğruna “Hayır” diyerek karşı gelir -ancak henüz yeterli değildir tinin bu ikinci aşaması. Tin, üçüncü dönüşümünde bir çocuk haline gelir, aslanın yapamadığını yapar ve yaşamın döngüsüne “evet” der (Nietzsche, 2008a, s. 27-29). Kendi isteğiyle, tinin bu dönüşümünü içeren güç istenciyle ve aynı zamanda doğanın saflığıyla varır “özgürlüğüne” ve üst-insan vasfına. Nietzsche'ye göre *siyasi*, “farklı güç dereceleri

arasındaki olağanüstü gerilime dayanma sanatı”dır (2010b, s. 458). Zira “(...) tüm siyasi meselelerde (...) güç meseleleri söz konusudur- “insanın ne yapabileceği” söz konusudur (...)” (Nietzsche, 2010b, s. 106). Öyleyse, insanın deveden çocuğa ya da *Zerdüş’t*e devreden tin içerisindeki sonsuz döngüsü, siyaset de dâhil, belirli bir kanuna veya siyasi ideolojiye bağımlı değildir. Birey ve toplum, ekseriyetle özne ile nesne arasındaki sürekli gerilimleri içerir. Bu sebeptendir ki Nietzsche için güç istencini içgüdüye dönerek, ahlakın ve aklın kolonileştirdiği köle ahlakından koparak bengi dönüşte işletecek olan üst-insan böylesi aradalık için uygun görünmektedir. Çünkü nihilizm sonrasının acıları yüklenecek bir deveye ve hayatı *ressentiment*’ten soyutlayıp “Evetleyecek” bir çocuğa ihtiyacı vardır. Aristokrasi, bir hayli aleni biçimde, bu post-seküler dünyanın reçetesi olarak gösterilir; toplumsal, iktisadi ve politik eşitliğin *ressentiment*’in tarihsel ve aynı zamanda “şimdinin” bir tezahürü, acının öteye havale edilmesidir zira. Ancak “gelecek hakkındaki bilgisizliği seven” Nietzsche’nin bu pozitif istenci, geleceğin durağan halini, siyasi veya kültürel yapıya yakıştırılan teleolojik “mutluluğu” görebilme arzusundan öte çelişki ve “döngülere” kapı aralamaktır (Jaspers, 2013, s. 310). Ancak Nietzsche her halükârda Hristiyanlık ve Avrupa demokrasisini *ressentiment*’in tarihsel sonuçları, çöküşe giden yol olarak işaretler. Bu minvalde, örneğin “rahip kimliğine sahip” Yahudilerin “halkçı hınç duygusu”yla Avrupa soyluluğuna karşı kazandığı savaşın bir neticesi olan Fransız Devrimi, acının yok edilmesi “illüzyonudur” (Nietzsche, 2013, s. 66). Veyahut Nietzsche’nin “(...) hastaların, saçmalıkların ekine en zararlı olanı, ulusalcılık, Avrupa’yı hasta eden bu *nevrose nationale*” (2011, s. 106, vurgu bana ait) olarak vasıflandırdığı Alman milliyetçiliği aynı *ressentiment*’in çıktısı, “özgür istemin” düşmanıdır.

Mark Warren, Nietzsche’nin nihilizm soykütüğünü, Avrupa tarihini üç “büyük çağ” (*grand epoch*) veçhesinde serimlediğini iddia eder. Bunlardan ilki, ahlak öncesi (*pre-moral*) dönemden ahlaki döneme geçiş, ardından modern olayların Hristiyan ahlaki kültürünün sonuna gelindiğine dair emareleri gösterdiği devre ve son olarak “ekstra ahlaki” dönemin şafağı olan modern dönemdir (1985, s. 422). Yine Warren’a göre, Nietzsche bu dönemlerin her birinin kendi işaretlerini taşıdığını ve bir sonrakinin öncesinden tevarüs ettiğini gösterse de esasen bu dönemlerin her birinin “nihilizminin”^{xi} farklı neşet ediş sebepleri vardır (1985, s. 423). Buna göre modern dönem, “doğanın amaçsızlık ve anlamsızlık açısından mutlak ahlaksızlığına duyulan inanç, Tanrı inancı ve temel bir ahlak düzeni savunulamaz hale geldiğinde” doğar (Nietzsche, 2010b, s. 58). Nitekim inançsızlığın “nihilizmi”, böyle bir psikolojik etkiyi gerekli kılar. Fakat bu

psikolojik tesir varoluşun keyifsizliğinden neşet etmez, ıstırap/acı çekmenin anlamının “yorumu” çöker (2010b, s. 58). Asıl sorun ise bu yorumlamanın çökmesi değil, “asıl yorumun”, yani acıyı hastalıklı *ressentiment* haliyle uyuşturan Hristiyan kültürün mücessem olmasıdır.

Nitekim Nietzsche “soğuk canavarların en soğuğu” olan modern devleti (2008a, ss. 53-54) Hristiyanlığın *ressentiment*’inin bir uzantısı addederek “büyük siyaset/küçük siyaset” (*grand politics/petty politics*) sınırlarını çizmeye yönelir. Modern devlet, şiddet ve tahakküm kabiliyeti sayesinde “soğuk bir canavar” değildir yalnızca; halk olduğunu, halkla bütünleşik olduğu yalanını söylemesi münasebetiyle, *ressentiment*’in “zayıf” izlerini ve yaralarını taşıması sebebiyle canavardır aslen. Bunun Nietzsche’nin düşüncesinde ahlakın pejoratif muhtevasından mülhem ortaya çıkan eşitlik düşüncesine karşıtlığın bir işareti olduğunu ifade etmek mümkündür. Zira Nietzsche’ye göre “yığınlar çağı” olan Avrupa’nın modern dönemi, demokrasiyle büyüyen “küçük siyasetin” ve halkın *ressentiment* duygularının çöküşe götüren resmidir (2015a, s. 167). Üstelik küçük siyaset, salt modern dönemi haiz bir eşitlikçilik ve adalet düşüncesinin tezahürü değildir; Luther gibi “köylü havarilerinin” Rönesansa karşı *ressentiment* duygusuyla başkaldırısından bu zamana dek aktarılan Hristiyan-demokratik bir hareketin mümessilidir (Nietzsche, 2008b, s. 78). Dolayısıyla şunu ileri sürmek mümkündür ki; *ressentiment*, ahlaki mahiyetini teolojik kutsaldan alarak istence uygun, profan yaşamda “denenmesi” gereken “dünyanın acısını” zayıflatır. Bu zayıflığın Nietzsche’deki en zahiri politik yansıması ise eşitlik ve demokrasi sorusu ve sorunudur. Nitekim Nietzsche şunu sorar: “Avrupa’da artık sürüp gidecek bu küçük devletler, bu küçük siyaset: Anlamından, sağduyusundan yoksun bıraktılar Avrupa’yı - onu bir çıkmaza soktular.-Buradan çıkacak bir yol bilen var mı benden başka?..” (2011, s. 106). Öyleyse Nietzsche’nin cevabı küçük siyasete karşı büyük siyaset midir?

“Büyük siyaset”^{xii} Nietzsche’de, *ressentiment* duygusuyla filizlenen bu çöküşün karşısında Dionysosçu, “yıkıcı yaratıcı” bir tahayyül gibi görünür. Nietzsche’nin bu anlayışı, *İyinin ve Kötünün Ötesi*’nde kullandığı “uzaklık pathosu” kavramıyla sarıh biçimde gösterilebilir (2015a, s. 189). Aristokratik bir toplumun; ahlaki bir çöküşle, acının anlamsızlığıyla yaralanmış fakat acıyı büyük bir istençle deneyimlemek yerine daima bireyliğinin dışında aramış tinin karşısındaki melankolik ümittir aslında “uzaklık pathosu”. “İnsan tipinin her yükselişinin şimdiye dek aristokratik toplumun işi” olduğunu ve her zaman da böyle olacağını söyleyen Nietzsche’ye göre, dolayısıyla, kölelik bir gerekliliktir (2015b, s. 189). Ancak Nietzsche’nin efendi-köle ahlaki kavram ve yorumlamaları vasıtasıyla yaptığı bu ayrımı, halihazırda eleştirdiği durağan bir siyasal

yöneten-yönetilen mekaniği içine yerleştirmek zor görünüyor. Dolayısıyla acının ve hazzın bengi dönüş vasıtasıyla Büyük Siyasetin “oluşuna” eşlik etmesi, *amor fati* ile de bağlantılıdır.

Alan Badiou'ya göre Nietzsche, “Büyük siyaset” ve “küçük siyaset” ilişkisini politika ve arki-politika (*archi-politics*) dolayımıyla yapar. Arki-politika, geleneksel anlamda, politikanın köklerine dair soruşturma yapmak yerine felsefenin doğrudan kendisini ilgilendiren;^{xiii} toplumsal, politik ve ahlaki düzeylerde radikal manada dönüştürücü soru işaretleri koyar ortaya (2011, s. 4). Bu anlamda “büyük insan” olarak filozofun politikanın hesaplanabilir bölgelerinden ayrılarak bir “olay” olarak hayatın tüm boyutlarını dikkate alması, arki-politikaya yönelmesi, kaçınılmaz olacaktır. Badiou'nun fikirlerinden hareketle nihilizmin yalnızca bu çöküşün motorunu çalıştırdığını değil, “politikanın ötesinde politikanın” yolunu tayin eden bir düşünümelliğin, “düşünmenin kutsal yolunun”, önünü açtığını ileri sürmek olasıdır: Bu da “Büyük politikadır”. Ancak Nietzsche somut bir politik öneri, ideoloji veya devlet kuramı ortaya koymasa da takip eden sorular okuyucuları bu hususlara geri döndürerek yeniden düşünmeye zorlar. Toplumun ahlaki bünyesinin “hasta” olduğunu varsayan Nietzsche, siyasal manada, “çokluğu” önceleyen demokratik bir oluş felsefesini mi (Connoly, 1996) yoksa hakikaten efendinin köleye acımaması ve “merhamet” etmemesini gerekli kılan “aristokratik bir radikalizmi” (Detwiler, 1990) mi tasavvur eder? Acı ve haz optiğinden bakıldığında bu sorunun cevabı Nietzsche'nin “Çarmıha Gerilene” karşı Dionysos “antitezinde” biraz da olsa berrak hale gelir. Zira bu ikisinin de “şehitlikleri” açısından bir fark yoktur, anlamları farklıdır. Dolayısıyla asıl problem, “ıstırap çekmenin” anlamında yatmaktadır:

Hıristiyan anlamı mı, yoksa trajik bir anlam mı? Birincisinde, kutsal bir varoluşa giden yol olarak ileri sürülmektedir; ikincisinde, varlık devasa bir ıstırap miktarım bile savunacak kadar kutsal kabul edilmektedir. Trajik insan, en sert ıstırapı bile onaylar: bunu yapacak kadar güçlü, zengin ve kutsallaştırabilecek durumdadır. Hıristiyan, dünya üzerindeki en küçük mutluluğu bile reddeden rastladığı her yerde yaşamdan ıstırap çekecek kadar zayıf, zavallı ve mirastan yoksundur. Çarmıhtaki Tanrı yaşam üzerinde bir lanet, hayattan kurtuluşu aramak için bir işaret direğidir; parçalara ayrılmış Dionysos, yaşam vaadidir: Ebediyen tekrar doğacak ve yok oluştan geri dönecektir. (Nietzsche, 2010b, s. 642-643).

Nietzsche, “Çarmıha Gerilen” ve yaşamı yok eden Hıristiyanlıkta yalnızca Tanrı'nın izlerini görmez. Aynı zamanda “en küçük mutluluğu” reddeden hınçlı, intikam dolu kitle toplumunu ve Batı felsefesini de trajik insanın karşısına koyar. Zira Nietzsche'nin -Ansell-Pearson'un “hınç metafiziği” olarak adlandırdığı- Platon'dan Kant'a değin beden ve deneyimi Varlığın yaşamından

dışarı atan büyük bir felsefi geleneğin mevcudiyetine eleştirisi süreklidir (2011, s. 234). Nietzsche'nin "insan olmayan ile üst insanın" birleşimi olarak tariflediği "soylu ideal Napolyon"; tabana yayılmış, adalete susamış sınıfların hazırladığı nihilist bunalımın yayılma alanından, Nietzsche'nin bu eleştirilerinden azade gibi görünür (2013, s. 67-68). Ancak Nietzsche'nin Napolyon'a verdiği bu tarihsel ayrıcalık oldukça istisnadır. Çünkü ona göre hem monarşi hem de başta demokrasi olmak üzere hedef tahtasına koyduğu bütün modern ideolojiler (sosyalizm, liberalizm) benzer "hınç metafiziğini" hâkim kılmaya devam edecektir. Bu ideolojiler; acıyı yeniden "herkesin eşit olduğuna dair" ahlaki kökenli yalanla -lakin bu sefer seküler bir mahiyette- olumlamak yerine, ona "Hayır" dedirteceklerdir. Çünkü "eşitlik", "hak", "hukuk", "adalet" gibi kavramları öne süren modern ideolojilerin ya da iktidarların vaatlerine inanılması; sürü ahlakının geri çağırılması ve yaşamın esas nüvesi olan acının -tıpkı "İlahiye" havale edilmesi gibi- güç istencini tutsak eden bir kolektifliğe, *ressentiment*'e tahvil edilmesi demektir. Bu minvalde bireyin Nietzsche'de özerk ve egemen din veya ideolojiye tabi olmaksızın, yaşamın olumlandığı bir bağlamda ele alındığını ifade etmek mümkündür. Ancak bu birey düşüncesinin, örneğin Aydınlanmanın ürünü olan liberalizmde olduğu gibi köklerini ahlaktan, bilimsellikten, ortak çıkardan veyahut sözleşmeden alan; kısacası bireyin iyi ve kötüyü dışsallıkla, kendinde olmayan biçimde tanıdığı bir menşei yoktur. Çünkü Nietzsche'nin aynı zamanda neo-hümanizmden kopuşunun da sezildiği fikirlerinde, on dokuzuncu yüzyılda filizlenen sosyalizm veya liberalizmde, özgür toplum inancıyla inşa edilen "gelecek vaadi", bireyin esas özgür ve özerk varoluş imkânını sınırlandırır (Emden, 2013, s. 74). Halbuki Nietzsche'ye göre özerk birey, ya da "[H]er hayvan la *bête philosophie* (felsefe hayvanı) de, içgüdüsel olarak tüm kuvvetini yayabilip güçlülüğünü en fazla duyabileceği uygun koşulların en iyisini elde etmek için çabalar", akla en yüksek payeyi vererek insanı yolundan alıkoyan bozgunculuğa karşı çıkar (2013, s. 125). Bu bozgunculuğun sosyalizm ve liberalizmden ayrı başka bir kolu, ve *ressentiment*'in bizatihi yansıması olan, anarşizmdir. Nitekim *ressentiment*'in veya Hristiyanlığın *ressentiment* teşhisinde sık başvurduğu "kendini kötü hissetmesinden birini suçlu tutan" güç ve güven eksikliği, sorumluyu toplumda arayan bir rejime dönüşür anarşizmde (Nietzsche, 2010b, s. 251). Nietzsche'ye göre anarşist, "toplumda düşüşte olan" grupların sözcülüğünü "hak" adalet" ve "eşitlik" düsturuyla yapıyorsa, bu onun kültürsüzlüğünden ve "kendisine acı çektiren şeyin ne olduğunu kavrayamayan" anlayışından türer (Nietzsche, 2010a, s. 80). Dolayısıyla anarşistin yaşamla olan ilişkisi zayıflar, böylece kendisi de zayıflar ve "gücünü" kaybeder.

Paul Patton’a göre, Nietzsche’de güç istenci veya “güç hissi” (*the feeling of power*) - örneğin John Rawls’un ortaya attığı *a priori* adalet kavramı gibi- soykütüğü dikkate alınmadan temellendirilen adalet kavramına ikame olarak demokratik ve çoğulcu imkânlarla kapı aralayabilir (2013, s. 18). Öte taraftan antropomorfizmle mücadele eden bu “güç hissi”, acı, *ressentiment*, suç ve ceza kavramları perspektifinden değerlendirildiğinde, Kant’ın *kategorik İmperatifinin* tam karşısına koyulur: “Başkalarının acı çekişini görmek, mutlu kılar insanı, başkalarına acı vermek daha da mutlu: Bu çetin bir sözdür, ama eski, güçlü, insani, çok insani ilkedir” (Nietzsche, 2013, s. 82-83). Dolayısıyla diğerkâm bir ahlak yerine içgüdülerin henüz sönümlenmediği bir bencilliği ön plana çıkaran (Nietzsche, 2010a, s. 81) Nietzsche’nin, demokratik bir siyaset imkânına fırsat sunup sunmadığı şüphelidir.

Ansell-Pearson’a göre her ne kadar Nietzsche’nin siyaset felsefesinde gerçek özgürlük nihilizmden kopup Yunan *agon*’u^{xiv} modellemesinde tecessüm ediyor gibi görünse de aleni bir meşruiyet sorunu vardır. Zira insanın kendini aşması, *Übermensch*’e varması, tesis edilecek aristokratik düzenin kaçınılmaz biçimde güç ve şiddet kullanımıyla ortaya çıkmasını beraberinde getirir (2011, s. 64). Ancak politik ve iktisadi düzlemdeki eşitsiz bir düzenin, Nietzsche’nin ilerleme düşüncesine sabitlediği intikamcı köle ahlakını arkasından sürükleyeceği vakidir. Keza yine Ansell-Pearson’ın ileri sürdüğü üzere; “Adalet talebi, Nietzsche'nin öne sürdüğü gibi, güçsüz ve hınç dolu bir istemin kılık değiştirmiş ifadesi değildir yalnızca, ekonomik sömürü ve politik baskıya dayalı bir politik sistemden kaynaklanmaktadır” (2011, s. 217). Dolayısıyla acının ve *ressentiment*’in politik hale gelmesinin adalet talebine eklemlenmesi bir sorunsal olarak ortada durmaktadır. Bütün benliğiyle fiziksel, psikolojik ya da politik olarak aşağılanmaya maruz kalmış olan kişinin *ressentiment*’i yalnızca yerleşik değerlere bağlı kalmak suretiyle mi patlak verir? Nietzsche’nin “aptalca” bulduğu tarihe ve geçmişe dayanarak içgüdülerini açığa çıkarmaya yaslanan köle ahlakı Wendy Brown’a göre “bir tepki olarak öç alma eylemini” etkisizleştirir (1995, s. 73). Fakat yaralanan öznenin makus talihi ve tarihini Nietzscheci bir yorumla “eşitlikçi ve çoğulcu” soyluluğa dönüştürebilmesinin imkânları mevcut değil midir?

SONUÇ

Friedrich Nietzsche'nin acısı, varoluşun "en yüksek onayının" kaçınılmazdır: "Trajik Dionysos tarzı durum"dur (2010b, s. 538). Ancak bu acıyı uyuşturmanın bir yolu vardır Nietzsche için: "(...) intikamın ve benzerlerinin gerçek fizyolojik nedenini oluşturan hınç duygusu", *ressentiment* (2013, s. 147). Bu acıyı uyuşturmak Nietzsche'de köle ahlakı ve Yahudi-Hristiyan ahlakının ta kendisidir. Zira acının reddedilmesi veya ona "Hayır!" denilmesi, nihilist çöküşün yolunu döşeyen taşları oluşturan pasifliktir. Çünkü acının imhası, kişinin iradesini "gönül rahatlığıyla" başka bir varlığa teslim etmesine sebebiyet verir, bireyliğini yok eder ve "gelecek olan" trajik insanın tecessümünü, Dionysosçu içgörüyü imkânsız kılar. Dolayısıyla yaşamayı ve güç istencini engelleyebilecek, insanın deneyimlerini "derinlikli" kılacak acının karşısında *ressentiment* belirlediğinde ise insanın kendini aşma istenci yok olacaktır.

Nietzsche'nin felsefesi ve terminolojisinde geniş yer tutan acı ve *ressentiment*, basitçe ahlak felsefesinin konusu olamayacak kadar geniş açılımlara sahiptir. Zira Nietzsche'nin sözünü ettiği acı ve *ressentiment*'in mücadelesi, bugüne kadar dinsel ve siyasal görüşler ya da kurumsallaşmalar suretinde görünür olur. Nietzsche'nin "uzaklık pathosu", "efendi ahlakı" veya "Büyük siyaset" gibi kavramlarla kurcaladığı; esasen insanlığın bireyliğini, güç isteğini "uzaklara" taşıyan bu *ressentiment* metafiziğine acının ve yaşamın olumlanmasıyla, onun "yaratıcı yıkımıyla" karşı gelmektir. Bu minvalde Antonio Negri, Michael Hardt, Etienne Balibar gibi filozofların sözünü ettiği "çokluğa" alan açıp açmadığı sorusu gündeme gelir. Ancak Spinoza'nın fikriyatının üst düzeyde belirleyici olduğu bu düşünürlerin temel hareket noktası, kapitalist mekanizmaya karşı kolektif bir duygulanımın devrimci potansiyelidir (Shapiro, 2013, s. 132). Bu yüzden acı her ne kadar olumlanıyor gibi görünse de çokluğun bir sürü veya köle toplumu olarak görüldüğü Nietzsche'de Connolly'nin (1996) işaret ettiği anlamda bir "oluş politikasının" "geleceği" yeniden düşünülmelidir.

Leo Strauss; tıpkı Platon'un bilim için iyinin, mutluluğun peşinden gitmesi gibi Nietzsche'nin de (yerleşik) ahlak-dışı bir bilim anlayışının izini sürmek maksadıyla ahlakın peşinden gittiğini, Platon'dan kaçamadığını ileri sürer (2018, s. 96). Benzer biçimde, Heidegger'in (2001), Nietzsche'nin felsefesini, Platonculuğun tersine çevrilmiş hali olarak okuması da kayda değerdir. Bu iki düşünürün de kanaatleri, Nietzsche'nin eserlerinde izlenebilen dikey politik bir yapıyı öne sürmesinde işe koşulabilir. Dolayısıyla, Nietzsche'nin politikaya bağlandığı yerde "oluş politikası" haricinde Detwiler'in (1990), diğer bir ihtimal olan,

“aristokratik radikalizm” fikrini de bilhassa acı kavramı düşünül­düğünde göz önünde tutmak önemlidir. Nitekim Nietzsche’de bilincin en yüksek seviyeye çıktığı, acının bengi dönüşte kaçınılmaz oldu­ğu “üst insan” yaratımında “sürüye” acı­mak, aptallıktır: “Diğerlerinin çektiği acı, bize bulaşır; acıma duygusu bir enfeksiyondur” (2010b, s. 248). Bu anlamda, diğerlerinin çektiği acı *ressentiment* vasıtasıyla “anlamsız” hale gelir; zira Nietzsche’de intikamla dolu olanlara yönelik acı, efendiyi köle vaziyetine sokar. Bu durumu daha farklı bir yerden okuyan Wendy Brown’a göre Nietzsche’nin kullandığı *ressentiment*, ezilenin “yarasının fetişleşmesine” yol açar, disiplinci ve kapitalist iktidara karşı politik manevrayı zayıflatır (1995, s. 70). Sara Ahmed de Brown gibi düşünür; fakat bir diğer yandan “acının olumsuzluğunu”, politikaya hatırlama yoluyla alan açılabileceğini gösterir. Bu sayede geçmişin mührü kırılabilir, tarihin bedende yaşayan, acı veren hatıraları politik eylem alanına aktarılabilir (2017, s. 49). Dolayısıyla acının yüzeye çıkmasıyla beliren *ressentiment*’in ezilenin lehine dönüşecek eşitlikçi politik bir fırsat yaratmasının yanında ezilenin hegemonyasını güçlendirecek tehlikeli bir olasılık barındırdığı göz ardı edilmemelidir. Zira acının hatırlanması, bunun politikleştirilip “geçmişin acı hatıralarından” sökülmesi, her daim acıdan doğan incinme veya eşitsizliğe “özgürleşme” kapısını aralamayacaktır. Çünkü ikircikli bir doğaya sahip olan acıya bir intikam hissi olarak *ressentiment*’in derman olmasına Max Scheler’in “organik riyakârlığı” Georg Wilhelm Friedrich Hegel’in “mutsuz bilinci” veya Jean-Paul Sartre’ın “bozuk inancı”nın eşlik edebileceği unutulmamalıdır (Girard, 2013, s. 136). Elbette bu durumda Nietzsche’nin politik zemin üstüne yerleştirdiği bu iki kavram veya duygunun, Nietzsche’nin tasavvur ettiği yönde bir nihilizme kuvvet vermesi muhtemeldir.

Yazar Beyanı | Author’s Declaration

Mali Destek | Financial Support: Yazar, bu çalışmanın araştırılması, yazarlığı veya yayınlanması için herhangi bir finansal destek almamıştır. | The author has not received any financial support for the research, authorship, or publication of this study.

Yazarların Katkıları | Authors’s Contributions: Bu makale yazar tarafından tek başına hazırlanmıştır. | This article was prepared by the author alone.

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

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

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

KAYNAKÇA

- Ahmed, S. (2017). *Duyguların kültürel politikası* (S. Komut, Çev.). Sel Yayıncılık. (Özgün eser basım 2004).
- Ansell-Pearson, K. (2011). *Kusursuz nihilist: politik bir düşünür olarak Nietzsche'ye giriş* (2. Basım). (C. Soydemir, Çev.). Ayrıntı Yayınları. (Özgün eser basım 1994).
- Arendt, H. (1994). *İnsanlık durumu* (B. S. Şener, Çev.). İletişim Yayınları. (Özgün eser basım 1958).
- Badiou, A. (2011). Who is Nietzsche. *Pli*, 11, 1-11.
<https://blogs.law.columbia.edu/nietzsche1313/files/2016/11/WholsNietzschePLI11.pdf>
- Behler, E. (2001). Yirminci yüzyılda Nietzsche. *Cogito*, 25. Yapı Kredi Yayınları, 22-52.
- Berkowitz, P. (1995). *Nietzsche: The ethics of an immoralist*. Harvard University Press.
- Blondel, E. (1991). *The body and culture* (S. Hand, Çev.). Stanford University Press. (Özgün eser basım 1987).
- Brown, W. (1995). *States of injury: power and freedom in late modernity*. Princeton University Press.
- Camus, A. (1985). *Başkaldırın insan* (T. Yücel, Çev.). Kuzey Yayınları. (Özgün eser basım 1951).
- Connolly, W. E. (1996). Suffering, justice, and the politics of becoming. *Culture, Medicine and Psychiatry*, 20, 251-277. <https://doi.org/10.1007/BF00113819>
- Deleuze, G. (2010). *Nietzsche ve felsefe* (S. Canbolat, Çev.). Norgunk Yayınları. (Özgün eser basım 1962).
- Detwiler, B. (1990). *Friedrich Nietzsche and the politics of aristocratic radicalism*. The University of Chicago Press.
- Dienstag, J. F. (2001). Nietzsche's dionysian pessimism. *The American Political Science Review*, 95(4), 923-937. <https://www.jstor.org/stable/3117722>
- Ellerman, C. P. (1970). Nietzsche's madness: Tragic wisdom. *American Imago*, 27(4), 338-357. <https://www.jstor.org/stable/pdf/26302577.pdf>
- Emden, C. J. (2013). *Modern siyasal düşünce ve Friedrich Nietzsche* (G. Varım, Çev.). Türkiye İş Bankası Yayınları. (Özgün eser basım 2008).
- Foucault, M. (1999). *Bilginin arkeolojisi* (V. Urhan, Çev.). Birey Yayınları. (Özgün eser basım 1969).
- Foucault, M. (2007). *Cinselliğin tarihi* (2. Basım). (H. U. Tanrıöver, Çev.). Ayrıntı Yayınları. (Özgün eser basım 1976).
- Freud, S. (1955). Mourning and melancholia. J. Strachey & A. Freud (Ed.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud: Papers on metapsychology and other works* (s. 243-258 içinde). Hogarth Press.
- Girard, R. (2013). *Romantik yalan ve romansal hakikat: Edebi yapıda ben ve öteki* (2. Basım). (A. E. İldem, Çev.). Metis Yayınları. (Özgün eser basım 1977).
- Heidegger, M. (2011). Nietzsche'nin Platonculuğu tersine çevirmesi. *Cogito*, 25. Yapı Kredi Yayınları, 134-143.
- Jaspers, K. (2013). *Nietzsche nasıl felsefe yapıyordu?* (M. Batmankaya, Çev.). Alfa Yayınları. (Özgün eser basım 1936).
- Karademir, A. (2015). Foucault ve cinsellik deney(im)i kurgusu. *Kilikya Felsefe Dergisi*, 2, 86-100. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kilikya/issue/31633/351486>
- Kaufmann, W. (1974). *Nietzsche: Philosopher, psychologist, antichrist*. Princeton University Press.
- Lampert, L. (1993). *Nietzsche and modern times*. Yale University Press.
- Love, N. (1986). *Marx, Nietzsche and modernity*. Columbia University Press.

- Massumi, B. (2019). *Duygu politikası*. (H. Erdoğan, Çev.). Otonom Yayınları. (Özgün eser basım 2015).
- Mellamphy, N. B. (2013). Nietzsche and the engine of politics. K. Ansell-Pearson (Ed.), *Nietzsche and Political Thought* (s. 141-161) içinde. Bloomsbury.
- Meltzer, B. N. & Musolf, G. R. (2002). Resentment and ressentiment. *Social Inquiry*, 72(2), 240-255. <https://doi.org/10.1111/1475-682X.00015>.
- Michaelis, L. (2001). Politics and the art of suffering in Hölderlin and Nietzsche, *Philosophy & Social Criticism*, 27(5), 89-115. <https://doi.org/10.1177/019145370102700504>
- Nietzsche, F. (2005). *Tragedyanın doğuşu* (M. Tüzel, Çev.). İthaki Yayınları. (Özgün eser basım 1872).
- Nietzsche, F. (2008). *Böyle buyurdu Zerdüşt* (2. Baskı). (M. Tüzel, Çev.). İthaki Yayınları. (Özgün eser basım 1883).
- Nietzsche, F. (2008). *Deccal: Hristiyanlığa lanet* (2. Baskı). (O. Arouba, Çev.). İthaki Yayınları. (Özgün eser basım 1895).
- Nietzsche, F. (2010a). *Putların alacakaranlığı ya da çekiçle nasıl felsefe yapılır?* (M. Tüzel, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. (Özgün eser basım 1889).
- Nietzsche, F. (2010b). *Güç istenci* (N. Epçeli, Çev.). Say Yayınları. (Özgün eser basım 1901).
- Nietzsche, F. (2011). *Ecce Homo: Kişi nasıl kendisi olur* (3. Baskı). (C. Alkor, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. (Özgün eser basım 1908).
- Nietzsche, F. (2013). *Ahlakın soykütüğü üstüne-bir kavga yazısı* (6. Baskı). (A. İnam, Çev.). Say Yayınları. (Özgün eser basım 1887).
- Nietzsche, F. (2015a). *İyinin ve kötünün ötesinde: Bir gelecek felsefesini açış* (8. Basım). (A. İnam, Çev.). Say Yayınları. (Özgün eser basım 1886).
- Nietzsche, F. (2015b). *Tarihin yaşam için yararı ve sakıncası-zamana aykırı bakışlar 2* (M. Tüzel, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. (Özgün eser basım 1874).
- Nehamas, A. (1985). *Nietzsche: Life as literature*. Harvard University Press.
- Patton, P. (2013). Nietzsche, genealogy and justice. K. Ansell-Pearson (Ed.), *Nietzsche and Political Thought* (s. 7-23) içinde. Bloomsbury.
- Pippin, R. (1991). *Modernism as a philosophical problem*. Basil Blackwell.
- Richardson, J. (1999). *Nietzsche's system*. Oxford University Press.
- Scarry, E. (1985). *The body in pain: The making and unmaking of the world*. Oxford University Press.
- Schacht, R. (1983). *Nietzsche*. Routledge & Kegan Paul.
- Scheler, M. (2015). *Hınç* (A. Yılmaz, Çev.). Alfa Yayınları. (Özgün eser basım 1912).
- Shapiro, G. (2013). Kairos and chronos: Nietzsche and the time of the multitude. K. Ansell-Pearson (Ed.), *Nietzsche and Political Thought* (s. 123-141) içinde. Bloomsbury.
- Sontag, S. (2004). *Başkalarının acısına bakmak* (O. Akınhay, Çev.). Agora. (Özgün eser basım 2003).
- Stauth, G. & Turner, B. S. (2005). *Nietzsche'nin dansı: Toplumsal hayatta hınç, karşılıklık ve direniş* (M. Küçük, Çev.). Bilim ve Sanat. (Özgün eser basım 1988).
- Strauss, L. (2018). *Nietzsche: İyinin ve kötünün ötesinde-1971-72'de verilen ders* (Ö. Orhan, Çev.). Pinhan Yayınları. (Özgün eser basım 1976).
- Strong, T. (1988). *Friedrich Nietzsche and the politics of transfiguration*. University of California Press.

- Turner, B. S. (2019). Nietzsche and happiness. C. A. Payne & M. J. Roberts (Ed.), *Nietzsche and Critical Social Theory: Affirmation, Animosity, and Ambiguity* (s. 481-498) içinde. Brill.
- Ure, M. (2015). Resentment/Ressentiment. *Constellations*, 22(4), 599-613. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12098>
- Warren, M. (1985). The politics of Nietzsche's philosophy: Nihilism, culture and power. *Political Studies*, 33(3), 418-438. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.1985.tb01153.x>
- Yalçınır, R. (2015). Kimlikten kim'liğe: Rizopolitik. *Mülkiye Dergisi*, 39(3), 151-188. https://dergipark.org.tr/tr/pub/mulkiye/issue/279/1296#article_cite

ⁱ Bu makalenin fikri doğuş ve gelişim sürecindeki katkılarından dolayı sayın hocam Doç. Dr. Ruhtan Yalçınır'e; yayımlanma sürecinde ise sundukları yorum ve eleştiriler vasıtasıyla ufku genişleten saygıdeğer editör ve hakemlere teşekkür ederim.

ⁱⁱ Max Scheler'in 1915'te *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* ismiyle yayımladığı kitabının 2015'te Abdullah Yılmaz tarafından "Hınç" başlığıyla Türkçeye kazandırılan çevirisinin sunuşunda Orhan Koçak, Scheler'in *ressentiment* kavramının Almancada *Groll* (hınç, kin) kelimesiyle karşılanması hususunda kararsız kaldığını belirtir (2015, s. 8). Bu sebeple ileride adından söz edilecek olan Max Scheler'in kavramı Fransızca kullandığı bilinmektedir. Bunun başat sebebi, sözcüğün Almanca ve İngilizcede bağlama uygun kullanımının mümkün olmamasıdır. Scheler, Fransızca doğal anlamındaki iki dikkat çekici öge için bu biçimde kullandığını ifade eder: İlki, "başka birine karşı özel bir duygusal tepkinin tekrar tekrar yaşanmasıdır". İkincisi ise bir düşmanlık devinimi ve negatif devinimin söz konusu olmasıdır (2015, s. 20). Ayrıca Scheler, Nietzsche'nin *ressentiment*'i bir *terminus technicus* olarak kullandığını söyler. Almanca ve İngilizcede karşılaşılan benzer bir muğlaklık Türkçede de mevcuttur. Dolayısıyla bu çalışmada da Nietzsche'nin terminolojisine uygunluk arz etmesi adına, "Nietzsche ve Scheler'in kavramındaki "tıkanma" ve "engellenme" boyutunu en iyi yansıtmaya rağmen" (2015, s. 10) "hınç", doğrudan alıntılar ve kavramlar haricinde *ressentiment* yerine kullanılmayacaktır.

ⁱⁱⁱ Her ne kadar *Tragedyanın Doğuşu*'nu *Ecce Homo*'da Apollon-Dionysos ayırımından mülhem "tiksindirici bir Hegelcilik yayıldığı" hususunda (2011, s. 54) eleştirse de Dionysos temasının ehemmiyeti, Nietzsche'nin acı ve *ressentiment* vasıtasıyla ayaklarını yerleştirdiği felsefi zeminde geniş bir yer kaplar.

^{iv} Bu konuda bkz. Brian Massumi, *Duygu Politikası*, çev. Hakan Erdoğan, İstanbul, Otonom Yayınları, 2019.

^v Michel Foucault'nun çalışmaları genel olarak "1960'ta arkeolojik dönem, 1970'lerde soykütüksel dönem ve 1980'lerde etik dönem" olmak üzere üçe ayrılır (Karademir, 2015). Foucault'nun arkeolojik yöntemi, söylemleri kurallara uyan pratikleri dâhilinde inceler (Foucault, 1999). *Cinselliğin Tarihi* (2007) ve muhtelif eserlerinde kullandığı soykütüksel yöntem ise modern disiplinci iktidara giden epistemeleri gösterir. Son olarak etik yöntem, Foucault'nun "kendilik teknolojileri"ne baktığı, öznenin kendini normlara uydurması, modern özne (leştirme) bilgisinin analizidir. Aret Karademir'e göre, cinsellik ve tarih ilişkisi bağlamında bakıldığında, Foucault, bu üç dönem arasında fark olmadığını, hepsinin öznel deneyim kurma yolunda bir basamak olduğunu savunur ancak esasında bütün yöntemlerini birbirinin eksikliğini tamamlamak üzere işe koşmuştur (2015).

^{vi} Burada Nietzsche'nin tarih anlayışları arasında yaptığı ayrımı zikretmek önemlidir. Anıtsal tarih yaşamı hapseder, "gelecek olana" düşmandır. Keza antikacı tarih bu anlayışı muhafaza etmek üzere hazırdır. Ancak eleştirel tarih, Nietzsche'ye göre, öncekiler gibi bir bilim kategorisinde addedilmekten ziyade yaşamı önceleyip ancak tarihten de kopmadan, "ikinci doğa"ya varmadan kavranmalıdır (Nietzsche, 2015b, s.25)

^{vii} *Pathos*'un acıya işaret etmesi, politik olanla bağlantı kurması itibarıyla daha çok anlam kazanır: "İlkçağ Yunan felsefesinde "duygulanım", "etkilenim" ya da "tutku" anlamında kullanılan terim, günümüzde bu anlamlarının yanısıra "güçlü acıma ve keder duygusu uyandırma", "dokunaklı olma", "ıstırap" ve "acı" karşılığında da kullanılmaktadır" (Stauth & Turner, 2005, s. 321n).

^{viii} Hölderlin de Nietzsche'nin eleştirilerine paralel biçimde acıyı başka bir (ideal) dünyaya havale etme fikrini eleştirir. Ayrıca ikisi için de insanın kendine özgü yaratım kuvvetlerini açığa çıkarabileceği yaşamsal bir öğedir acı. Hölderlin ve Nietzsche'nin acı hususunda ayrıldıkları en temel nokta ise acının politikayla ilişkisidir. Örneğin, Hölderlin acının insana vereceği kuvvetin Terör Dönemi'nde dejenere olmuş Fransız Devrimi demokratik değerlerinin geri getireceğini tasavvur ederken Nietzsche'ye göre demokrasi ve buna bağlı değerler tamamıyla köle ahlakının bir ürünüdür (Michaelis, 2001).

^{ix} Ancak Heidegger Nietzsche'ye esasen Platonculuğu tersine çevirdiği gerekçesiyle eleştiriler yöneltmiştir (2011, s. 134-143).

^x Burada *ressentiment*'in bir nevroz ve çöküş tahakkümünün hastalıklı hali olarak gösterilmesi; ancak acının kişinin yaşamı olumlama için bir araç olması arasındaki paradoks yeniden düşünülmelidir.

^{xi} “Nihilizm, patolojik açıdan bir geçiş aşamasını temsil eder (patolojik yanı, olağanüstü genelleştirmesidir, hiçbir anlamı olmadığına dair çıkartılan sonuçtur): Yaratıcı güçlerin henüz yeterince güçlü olup olmadığı veya çöküşün hâlâ duraksamakta olup olmadığı ve henüz çare yollarını bulup bulamadığı.” (Nietzsche, 2010b, s. 33).

^{xii} Çevirmen, Nietzsche’nin “Almanların beğeni hastalığı aşırılığına karşı, tam şu anda kararlı biçimde kan ve demir kullanılmalı: “Büyük politika” (s. 182) sözlerindeki “kan ve demir” in Bismarck tarafından “Prusya’nın politik sorunlarının çözümü için kullanılan deyim” olduğunu belirtiyor.

^{xiii} Ancak burada yanlış anlaşılmaya mahal vermemek adına Badiou’nun Nietzsche’ye felsefi fiil (*philosophical act*) işleyen bir anti-filozof payesi biçtiğini belirtmek gerekir.

^{xiv} Nietzsche’nin “çoğulcu” bir düşünür olarak yorumlanması, “güç istencinin” Hannah Arendt’in *vita activa* kavramıyla alakasını sorgulatmaktadır. Zira Arendt’de de “çoğulluk insani eylemin koşuludur” (1994, s. 19).

Bağışlamanın Olanğını Hatırlama Politikasında Aramak

Hülya GÖĞERCİN TOKER¹



¹Dr. Res. Asst., Afyon Kocatepe University, (ORCID ID: 0000-0003-4744-8788)

Özet

Bu makalede bellek çalışmalarının önemli kavramlarından biri olan “bağışlama” ele alınmış ve geçmişin iki ayrı döneminde ve iki ayrı ülkede mağdur edilmiş Eva Mozes Kor ile Hilmi Köksal Alişanoğlu’nun bağışlama deneyimleri anlaşılıp açıklanmaya çalışılmıştır. Nazilerin Yahudi soykırımı başta olmak üzere İkinci Dünya Savaşı süresince işlediği suçların mevcut yasa gereğince 8 Mayıs 1965’ten itibaren zamanaşımına uğrayacağına açıklanmasının ardından “kötülük”, “zamanaşımı”, “insanlığa karşı işlenen suçlar” gibi konuların yanı sıra “bağışlama” konusu da tartışmaya açılmıştır. Bu tarihten itibaren günümüze kadar “bağışlama” üzerine söz söylemiş filozofların görüşlerinin ışığında soykırım mağduru Eva Mozes Kor’un bağışlama deneyimi ve 12 Eylül askeri darbesi mağduru Hilmi Köksal Alişanoğlu’nun “tek bir şartla” unutmaya hazır oluşu incelenmiştir. Mağduriyete içkin olan acının bir duygu oluşu gibi bağışlamanın da öncelikle bir duygu olduğu ve ancak hatırlama politikasının hâkim olması koşulu ile olanaklı olabileceği görüşü savunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Yahudi soykırımı, Auschwitz, 12 Eylül askeri darbesi, bağışlama, hatırlama politikası.

Seeking the Possibility of Forgiveness in the Remembering Policy

Abstract

In this article, the concept of "forgiveness", which is one of the important concepts of memory studies, is discussed and the forgiveness experiences of Eva Mozes Kor and Hilmi Köksal Alişanoğlu, who were victimized in two different periods and in two different countries, are tried to be understood and explained. After the declaration that the crimes committed by the Nazis during the Second World War, especially the Holocaust, would be time-barred as of May 8, 1965, in accordance with the current law, issues such as "evil", "timeout", "crimes against humanity", as well as "forgiveness" were discussed. In the light of the views of philosophers who have spoken about "forgiveness" since this date, the experience of forgiveness of genocide victim Eva Mozes Kor and the readiness of Hilmi Köksal Alişanoğlu, who was a victim of the September 12 military coup, to forget under one condition, were examined. It is argued that just as the pain inherent in victimization is an emotion, forgiveness is primarily an emotion and can only be possible if the policy of remembering is dominant.

Keywords: Holocaust, Auschwitz, 12 September coup, forgiveness, remembering policy.

Corresponding Author / Sorumlu Yazar

Hülya GÖĞERCİN TOKER

E-mail / E-posta

Dr. Araştırma Görevlisi, Afyon Kocatepe Üniversitesi

hgogercin@yahoo.com

Manuscript Received / Gönderim Tarihi

15.03.2023

Revised Manuscript Accepted / Kabul Tarihi

17.05.2023

To Cite This Article / Kaynak Göster

Göğercin Toker, H. (2023). Bağışlamanın Olanığını Hatırlama Politikasında Aramak, *ViraVerita E-Journal: Interdisciplinary Encounters*, Vol. 17, 72-98.

Bağışlamanın Olanacağını Hatırlama Politikasında Aramak

GİRİŞ

Acı, bir duygudur. Bir duygu olduğu için bedende, zihinde ve davranışlarda meydana gelen değişikliklerle de ilişkilidir; hissedilir ancak dile getirilemez, tarif edilemez. Çünkü acı dilsizdir. Acıya neden olan olay bir noktadan sonra belki biraz ya da belki tekrar tekrar anlatılabilir, yazılabilir, söylenebilir ancak bu durumda dile gelen olaydır, acının kendisi değil. Baskılanabilir, üzeri örtülebilir, yok sayılabilir ancak bu durum acının yok olduğu anlamına gelmez. Acı, yeniden işlendikçe insan da yaşama yeniden adapte olmaya başlayabilir ve insan yaşama yeniden adapte olabildikçe acısını yeniden işlemeye devam edebilir. Bütün duygular gibi acı da dışsal bir nedene verilen içsel bir tepkidir ve bu dışsal neden çoğunlukla “kötü” ve “kötülük” ile birlikte anılan bir nedendir. Kötülük kavramı İkinci Dünya Savaşının ardından güç, iktidar ve politika ile bağlantılı olarak çok tartışılan kavramlardan biri haline gelmiştir. Kötülük, “haklı çıkarılmayan” eylemdir. Fransız filozof Paul Ricoeur, *Hafıza Tarih Unutuş* (2000/2012) adlı kitabının *Zor Bağışlama* başlıklı sonsözünde Fransız felsefesinin önemli bir diğer ismi olan Jean Nabert’e atıfla, kusur diğer adı ile suçluluk ve kötülüğü birleştirdiğimizde “haklı çıkarılmayan” a ulaştığımızı ve “haklı çıkarılmayan”ın toplumsal koşullarda ahlaki bilincin kabul ettiği kuralların ihlal edilmesinin ötesinde bir durum olduğunu belirtir. Kötülük aşırılıktır, tahammül edilemeyendir ve Nabert’in deyişiyle “iç varlığın parçalanışlarıdır, dinmesi düşünülemez çatışmalar, azaplardır”. Ricoeur, buradan hareketle “O halde kötülükler maruz kalanlar için anlatılamayacak acılardır.” demektedir (2000/2012, s. 510).

Kötülük, “dile getirilemez”dir. Psikiyatrist Judith Herman, *Travma ve İyileşme* adlı kitabının girişinde “sosyal anlaşmanın belli ihlalleri, yüksek sesle söylenmek için fazlasıyla korkunçtur; bunun kelime karşılığı ‘dile getirilemez’dir” derken korkunç olan olay her ne ise bu olayın hatırlanması ve anlatılmasının önemine de vurgu yapar. Hatırlama ve anlatma sadece kurbanın iyileşmesi için değil aynı zamanda toplumsal düzenin de onarılması ve yeniden inşa edilmesi için önemlidir (Herman, 1997/2017, s. 1). Gücü elinde bulunduran iktidarın politik nedenlerle sebep olduğu kötülükler, bu kötülüğe maruz kalanlarda dile getirilemez acılara neden olur. Siyasal iktidarın yaptığı kötülükte adaletsizlik, hukuksuzluk, cezasızlık ve suçun üzerini örtme iş başındadır. Ancak Claudia Card, kabul edilemez ve düzeltilmesi gerekiyor olsa da her adaletsizliğin kötülük olmadığını söylemektedir. Ona göre “bir adaletsizlik, kurbanların

hayatlarını katlanılmaz, yakışsız veya imkânsız kılan yahut kurbanların ölümlerini yakışsız kılan zararlara yol açtığına bir kötülük haline gelir. Savaşın adaletsizlikleri bu kategoriye sokulabilir. Soykırım ise kesinlikle bu kategoriye girer.” (Card, 2017, s. 86). Card’a ek olarak insan hakları ihlallerinin yaygın bir şekilde yaşandığı iç savaş, öncesi ve sonrası ile birlikte olmak üzere darbe dönemlerini olduğu kadar iktidarı elinde bulunduranların yaptığı tüm hak ihlallerini de kötülük kategorisi içine ekleyebiliriz.

Bu çalışmada, İkinci Dünya Savaşının ardından üzerinde çok tartışılan bir kavram haline gelen *bağışlama* üzerine fikirlerden yola çıkarak, soykırım mağduru Eva Mozes Kor’un bağışlama deneyimi ve 12 Eylül 1980 askeri darbesi mağduru Hilmi Köksal Alişanoğlu’nun bağışlamaya bir şartla hazır oluşu anlaşılmaya ve açıklanmaya çalışılmıştır. Söz konusu bağışlama, “bağışlamanın cezalandırmakla görevli kurumların dışındaki yeriyle ilgili[dir]” (Ricoeur, 2000/2012, s. 504) ve bu yer öncelikle mağdurun duyguları arasındaki yerdir. Çünkü bağışlama da öncelikle bir duygudur. “Bağışla beni” demek, bağışlanmayı dileyen kişinin bu bağışı sağlayabileceği ya da alabileceği anlamına gelmez. Bir duygu olarak hissedilmedikçe “bağışladım” demek gerçek bir bağışlamanın olduğu anlamına gelmeyebileceği gibi sessizce de bağışlanabilir, dile getirilmeden ancak hissedilerek. Bu nedenle acının ve bağışlamanın varlığından emin olacak olan, bir duygu olarak bunlara sahip olan kişinin kendisidir. Eva Mozes Kor, bir çocuk olarak İkinci Dünya Savaşını yaşamış, anne, baba ve kardeşi Auschwitz’te öldürülmüş ve ikizi ile birlikte Mengele’nin deneylerine maruz kalmıştır. Auschwitz’ten kurtuluşunun ellinci yılında ve kendisi altmış bir yaşına geldiğinde Josef Mengele’yi ve tüm Nazileri bağışladığını açıklamıştır. Hilmi Köksal Alişanoğlu ise, 12 Eylül askeri darbesinden hemen önce, üniversite öğrencisi iken siyasi faaliyetleri nedeniyle gözaltına alınmış, işkence ve kötü muamele görmüş ve yaklaşık dört yıl cezaevinde kalmıştır. Bu süre boyunca idamla yargılanan Alişanoğlu daha sonra serbest bırakılmıştır. Cezaevinden çıktıktan yaklaşık yirmi yıl sonra ve elli yaşına yaklaşırken yazabildiği anılarının önsözünde yaşadığı her şeyi unutmaya hazır olduğunu belirtmektedir. Ancak tek bir şartla: “Aynı şeylerin zerresinin bile çocuklarımla nesli ve onlardan sonra gelecek olanlara uygulanmayacağı garantisini verilmesi halinde... Bir değil, bin defa evet derdim” (Alişanoğlu, 2010, s. 14).

BAĞIŞLAMA ÜZERİNE TARTIŞMALAR

Fransız filozof Jacques Derrida, doksanlı yılların sonlarında dünyanın farklı ülkelerindeki farklı üniversitelerde bağışlama konusunda bir dizi konferans vermiş ve bu konferanslardan ortaya

çıkan metin ilk olarak 2004 yılında yayımlanmıştır. *Bağışlamak* başlıklı kitapta filozof, bağışlamanın geçmeyen bir geçmişe bağlı olduğunu ve bağışlama olanaklı olabildiğinde dahi söz konusu geçmişin unutulmayacağını belirtirken “Zaman aşımına uğramayan, bağışlanamaz değildir” (2012/2015, s. 22) demektedir. Zaman aşımına uğramayan “onarılmaz olan”dır ve söz konusu metin boyunca defalarca “eğer bağışlama diye bir şey varsa” diyerek, zaman aşımına uğramayanı bağışlamanın olanaklı olup olmadığını sorgulamaktadır. Derrida bu sorgulamayı İkinci Dünya Savaşına tanıklık etmiş bir filozof olan Vladimir Jankelevitch’in bağışlama konusundaki görüşlerini tartışarak yapmıştır.

Rus asıllı Yahudi göçmen bir aileden gelen ve Fransa’da doğan Vladimir Jankelevitch, Nazilerin Fransa’yı işgal etmesinin ardından ülkedeki diğer Yahudiler gibi hem işinden hem de Fransız vatandaşlığından çıkarılmıştır. Jankelevitch daha sonra Fransız direniş hareketine katılmıştır. Savaşın ardından 1964 yılında Federal Alman Hükümeti, yürürlükte olan yasa gereğince 8 Mayıs 1965’te Nazilerin işlediği savaş suçlarının zamanaşımına uğrayacağını açıklamış ve bu açıklamanın ardından konu uluslararası alanda farklı açılardan tartışılmıştır. Söz konusu tartışmalar kapsamında bağışlama konusu ile ilgilenen Jankelevitch’in bir yazısı 3 Ocak 1965 tarihli *Le Monde* gazetesinde yayımlanmıştır. Bağışlama konusu üzerinde daha ayrıntılı olarak durduğu bir başka çalışma ise 1965 yılında yayımlanan *Zamanaşımına Uğramayan* başlıklı makalesidir. *Bağışlama* adlı kitabı 1967 yılında yayımlanırken, *Zamanaşımına Uğramayan* başlıklı makalesinin genişletilmiş hali olan *Bağışlamak mı?* ile *Onur ve Saygınlık İçinde* başlıklı makalelerinin yanı sıra iki konuşma metninin de yer aldığı *Zamanaşımına Uğramayan* adlı kitap ise 1971 yılında yayımlanmıştır (Acar, 2016, s. 208-209).

Fransız felsefesinin önemli isimlerinden Henri Bergson’un öğrencisi olan Vladimir Jankelevitch, Bergson’un “Ne söylediklerini dinleme ne yaptıklarına bak” ifadesiyle ortaya koyduğu eylemi temel alan anlayışına sahip çıkarak aynı çizgi üzerinden düşüncelerini biçimlendirmiş, yaşamda eyleme ve deneyime önemli bir öncelik vermiştir. Aşk, şiir, müzik ve özgürlük gibi yaşamın en önemli ve değerli şeylerinin hakkında konuşmak değil, onlar için eyleme geçmek gerektiğini söylemiştir. Yaşamın bu en önemli ve en değerli şeyleri ile etkileyici bir ilişki kurmak söz konusu olduğunda dil, son derece ikincil, inandırıcılıktan uzak ve etkisiz kalacaktır. Bu nedenle Jankelevitch söze dökülenin yapılmasını hatta ve hatta söze dökmeden sadece yapmayı/etmeyi yani eylemi ve deneyimi savunmaktadır (1996a, s. 549). Felsefesinin temelinde etik ve eylemin yer aldığı filozof için Nazilerin işlediği savaş suçlarının zamanaşımına

uğrayacak olması kabul edilebilir bir durum değildir ve Alman yasalarına göre mümkün olan zamanaşımı için “resmi ya da yasal unutmama” demektir (Jankelevitch, 1996b, s. 553).

Vladimir Jankelevitch, Yahudi soykırımı karşısında normal bir insanın doğal olarak öfkelenmesi, unutmaya karşı tutkuyla mücadele etmesi ve dünyanın öbür ucuna kadar suçluların peşinde olması gerektiğini söylemektedir. Yazdığı metinde bu söyledikleri ile paralel olarak Jankelevitch’in öfkelerini görmek mümkündür. “Bizden affetmemiz ve unutmamız istendi mi?” diye sorarken de öfkeli; “çağdaşlarımız” diyerek çok geniş bir kesimi kastedip, bu kesimin yirmi yıllık zamanaşımı süresini beklemeden zaten 1945 ateşkesinin hemen ardından hatırlamaya hiç de istekli olmadıkları şeyleri çoktan unuttuklarını söylerken de öfkeli. Yahudiler’in yıllarca Almanlar’dan af dilemelerini değil ama anlayışlı, acılarını paylaşan ve kardeşçe tek bir kelime duymak için beklediklerini; böyle bir kelime duysalar bunu minnettarlık ve gözyaşları içinde kabul etmeye hazır olduklarını belirtmektedir. Alman entelektüellerin, profesörlerin ve filozofların da milyonlarca Yahudi’nin mezarları olmadan yok edilmesi hakkında sessiz kaldığını vurgularken “‘Dasein’ ve ‘varoluşsal proje’ ile çok meşguldüler” diyerek özellikle Alman filozof Martin Heidegger’e yönelik hayal kırıklığını göstermektedir. Jankelevitch “Bağışlama ölüm kamplarında öldü.” diyerek bağışlamanın olanaksızlığına vurgu yaparken, suçun ve suçluluğun açık ve net bir şekilde kabul edilmemesine de dikkat çekmektedir (1996b, s. 562-568).

Jankelevitch’e göre, İkinci Dünya Savaşı boyunca Yahudiler’e karşı tarihin işlendiği kesin olan en canavarca suç işlenmiştir ve konuşulması gereken sadece budur; Hitler’in ilham aldığı söylediği Ermeni katliamı, Birinci Dünya Savaşı’nın Verdun cehennemi, Cezayir’deki işkenceler ya da Stalin’in tasfiyeleri ile karşılaştırılmadan, onlardan söz etmeden sadece gerçek Auschwitz’in yani bu benzersizliğin dehşeti konuşulmalıdır. Yahudiler’e karşı işlenen suçların tarihin farklı dönemlerinde, farklı coğrafyalarda ve farklı gruplara yönelik katliamlar, işkence ve diğer suçlarla birlikte konuşulması ve karşılaştırılması Jankelevitch’e göre bir tür yok etmeyi de beraberinde getirmektedir. Nasıl ki herkesin suçlu olduğu yerde hiç kimse suçlu değilse ya da her şeyin konuşulduğu yerde nasıl ki hiçbir şey konuşmuyorsak aynı şekilde tarihin her döneminde, her coğrafyada, çeşitli gruplara karşı suç işlendiğini söylemek Yahudilere karşı bir suç işlenmediğini söylemektir (Jankelevitch, 1996b, s. 562-563). Bu nedenle, Jankelevitch’in Yahudilere karşı işlenen suçları tarihin en korkunç, en büyük ve en canice suçları olarak ifade etme çabasını bu suçları farklılaştırmaya ve böylece tarih içinde farklı bir yere koymaya çalışması olarak da okumak mümkündür.

Bağışlama konusunda bağışlanma isteğinde bulunmadıkları noktasında tüm Almanların ve tüm Alman entelektüellerin, bilim insanlarının ve filozofların sessizliğinden ve bu nedenle suçluluğundan söz ettiği bölümlerde kendisi de bütün Almanlar suçluysa hiçbir Alman suçlu değildir sonucunu ortaya koymaktadır. Bütün Almanları suçlu ilan etmek nelerin suç olduğunun, hangi suçların kimler tarafından işlendiği ve nasıl cezalandırılmaları gerektiği tartışmalarının önünü kesmek demektir. Diğer yandan sözün değil eylemin önemine vurgu yapan filozof açısından, İkinci Dünya Savaşı boyunca işlenen suçlara ve suçluların cezalandırılmasına yönelik tatmin ve tazmin edici çalışmaların 1965 yılına gelindiğinde hala yapılmamış olması yeteri kadar tepkiyi hak eden bir durum olmasının yanı sıra suçların zamanaşımına uğrayacak olması da bu konuda kesinleşmiş bir eylemsizlik içine girilmesi anlamına gelmektedir. Vladimir Jankelevitch'in bu metindeki öfkesi, bir Yahudi olarak mağdur olmasından dolayı unutmaya yönelik bir öfke olduğu kadar söz konusu eylemsizliğe de yönelik bir öfkedir.

Bütünüyle bir halkın, Alman halkının suçlu kabul edilmesi savaşın ardından dünya genelinde yaygın bir kabul olmuştur. Alman filozof Karl Jaspers, savaşın hemen ardından 1945-1946 kış sömestrinde "Almanya'nın manevi konumu" hakkında bir dizi konferans vermiş ve bu konuşmalar 1946 yılında *Suçluluk Sorunu* başlığı ile bir kitap olarak yayımlanmıştır. Jaspers, "İster tek başına işlesin ister bir dizi suç ortağı olsun, işlenen suçlar için yalnızca bireyler cezalandırılabilir...*ancak bütünüyle bir halka suç isnat etmek abestir.* Suçlu olan, daima yalnızca bireylerdir" diyerek kolektif suçluluğu reddetmektedir (1962/2015, s. 66). Jaspers, İkinci Dünya Savaşı yıllarını kendi ülkesinde bir Nazi karşıtı olarak tehlike içinde geçirmiştir. Nazilerle iş birliği yapmadığı için 1937 yılında profesörlük unvanı geri alınmış ve yazılarına yayın yasağı getirilmiştir. Almanya'da çalışamaz hale gelen Jaspers'in İsviçre'ye gitmesine izin verilmiş ancak bu izin Yahudi olan eşinin Almanya'da kalması koşuluyla verildiği için eşini bırakıp gitmeyi reddederek Almanya'da kalmıştır. Savaş boyunca tehdit altında ve sefalet içinde bir yaşam sürerken eşi ile birlikte zor bir durumda kaldıklarında içmek üzere yanlarında zehir kapsülleri taşımışlardır (Demir, 2015, s. 11).

Savaş yıllarını bu koşullar altında geçirdikten sonra verdiği konferanslarda savaşı ve zorluklarını herkesin farklı koşullarla deneyimlediğini, bu nedenle yorum farkları olduğunu ve insanların bu farklı yorumlar nedeniyle birbirinden ayrıldığını söylemektedir (Jaspers, 1962/2015, s. 28-29):

Sefalet tarzları, görünüm biçimleri itibarıyla, bugün olağanüstü farklılık göstermektedir. Elbette herkes endişe, ciddi sıkıntı ve fiziksel acı içindedir;

yine de kişinin bir eve ve ev eşyasına sahip olması ile her şeyinin bombardımanla yok edilmesi arasında; acısını ve kaybını cephede, evde ve toplama kamplarında yaşaması arasında; kişinin Gestapo tarafından izlenenlerden olması ile, korku içinde de olsa, rejimden fayda sağlayanlardan olması arasında büyük fark vardır. Hemen herkes yakın arkadaşlarını ve akrabalarını kaybetmiştir, ancak bu kişileri kaybetme şekli (cephede mi, bombardıman sonucu mu, toplama kamplarında mı, yoksa rejimin gerçekleştirildiği kitlesel katliamlarda mı?) son derece farklı tavırların takınılmasına yol açar. Çekilen çile, türü itibarıyla son derece farklıdır. İnsanların çoğunun, yalnızca kendi çektikleri hakkında gerçek bir fikri vardır. Herkes kendi yaşadığı kayıp ve acıları özveri olarak yorumlamaya eğilimlidir; ancak bu özverinin sebepleri o denli farklı şekillerde yorumlanabilir ki her şeyden önce bu yorum farkı insanları birbirinden ayırır.

Karl Jaspers, bu nedenlerden dolayı Alman toplumunun birbirinden ayrıldığını söylerken her Alman'ın şiddete ya da kurnazlığa başvurmaktan kaçınarak, gerçekten düşünüp taşınarak açıklık ve dürüstlük içinde önce birbirleriyle iletişim kurmayı başarması gerektiğini söylemektedir. Kişisel sorumluluğun alınması ve toplumdaki çeşitliliğin farkına varıp karşılıklı hoşgörü ve taviz sayesinde başka halklarla da konuşabileceklerini savunmaktadır (1962/2015, s. 41-48). Jaspers kolektif suçluluğu reddeder ancak Nazi hükümetinin savaştan önce Almanya'da, savaş boyunca da her yerde işlediği suçlardan Alman halkının siyasi olarak sorumlu olduğunu ısrarla vurgular. Jaspers'a göre Alman halkı, Alman devletinin uyruğu olduğu için kolektif bir biçimde siyasi olarak sorumludur; çünkü bir halk yönetiminden sorumludur ve siyasi eylemden çekilmiş olmak bile siyasi sorumluluğun dışında olunacağı anlamına gelmemektedir (1962/2015, s. 77-90). Karl Jaspers 1946 yılında basılan kitaba, 1962 yılına gelindiğinde "Bu yazıdaki tartışmaları, esaslı bir istisna dışında, bugün dahi hâlâ doğru buluyorum. O zamanlar yeni başlamış olan Nürnberg Davaları'na ilişkin görüşümde ise kritik bir noktada yanıldım." diyerek bir Sonsöz yazmıştır (1962/2015, s.153). Nürnberg Davaları'ndan hukukun temelini atarak yeni bir çağ başlatmasını; Alman hükümeti nedeniyle önce Almanya'da sonra da dünyada yaşananların bir daha asla tekrarlanmayacağı bir uluslararası hukuk düzeni ortaya koymasını ve diğer yandan Almanya'ya karşı savaşan ülkelerin işlediği savaş suçlarının da cezalandırılmasını beklediğini belirtmektedir. Ancak davaların hukuk algısı düşük olduğundan göstermelik bir dava olarak kalmıştır (1962/2015, s. 152-158).

Karl Jaspers gibi Hannah Arendt de kolektif suçluluğun söz konusu olamayacağını ancak kolektif sorumluluktan ise kaçılmayacağını vurgulamaktadır. Yahudi kökenli Alman vatandaşı olan Hannah Arendt, 1933 yılında Alman antisemitizmi üzerine bir araştırma yaparken gözaltına

alınmış ve gözaltı süresi bittikten sonra Almanya’da kalmak istemeyerek önce Paris’e, Paris’ten de Amerika Birleşik Devletleri’ne kaçmıştır. Amerikan vatandaşlığına geçen ve tüm ömrü boyunca bu ülkede yaşayan Arendt, kendisine filozof denmesine karşı çıkmış ve siyaset teorisini olduğunu ifade etmiştir. Arendt’e göre, kolektif sorumluluk politik sorumluluk anlamına gelmektedir. Bu kolektif sorumluluk kişinin yapmadığı bir şeyden sorumlu tutulması ve söz konusu sorumluluğun kişinin kendi isteği ile ayırlamayacağı bir grubun yani kolektivitinin üyesi olmasından kaynaklanması durumunda ortaya çıkmaktadır. Arendt de Jaspers gibi politik sorumluluk ile ahlaki ve/veya hukuki suçu keskin bir biçimde birbirinden ayırmaktadır (Arendt, 2003/2019, s. 139-140).

Vladimir Jankelevitch, Karl Jaspers ve Hannah Arendt, 20 Kasım 1945-1 Ekim 1946 tarihleri arasında süren Nürnberg duruşmaları, Kudüs’te 11 Nisan 1961-15 Aralık 1961 tarihleri arasında süren Eichmann davası duruşmaları, 20 Aralık 1963-19 Ağustos 1965 tarihleri arasında Frankfurt’ta yapılan Auschwitz duruşmaları başta olmak üzere, Nazi savaş suçlularının yargılandığı tüm davalarda sorumlulukların saptanması ile işlenen suçun ağırlık derecesinin belirlenmesinde güçlükler yaşandığını görmüştür. Çok sayıda tanığın dinlendiği bu duruşmalarda sanıklar, aynı durumda kalmayan kişilerin kendilerini yargılayamayacağı, kanun sayılan Hitler’in emirlerine dolayısıyla da kanunlara itaat ettikleri noktalarında ısrarcı olmuşlardır. Arendt, “Şayet şu habis ‘itaat’ kelimesini ahlaki ve politik düşünce sözlüğümüzden silebilseydik, çok şey kazanırdık” demekte ve yargılama açısından değil ama insanları düşünmeye sevkedebilmek için “Niçin itaat ettiniz?” sorusunun değil “Niçin desteklediniz?” sorusunun sorulması gerektiğini söylemektedir (Arendt, 2003/2019, s. 47). O güne kadar karşılaşılmamış geniş bir ölçekteki korkunç suçların gerektiği biçimde cezalandırılmasında mahkemeler yetersiz kalmış ve bir hüküm vermek dışına çıkamamışlardır. Mahkemelerin verdiği kararın yetersiz kalışından belki de daha çok rahatsızlık veren ve Vladimir Jankelevitch’e “Bizden affetmemiz ve unutmamız istendi mi?” dedirten, bütün bu davalarda kamuoyunun “hayatta kalanlar”ın tanıklıkları ile ayrıntılı biçimde ortaya çıkan suçlara yönelik duyarsızlığıdır. Bu duyarsızlıktır Hannah Arendt’in “korkunç hakikatlerden biri” dediği (Arendt, 2003/2019, s. 47):

Çoğunluğun düşünceleri ve istekleri kamuoyunu oluşturur ve kamusal iletişim kanalları -basın, radyo ve televizyon- kamuoyuyla ters düşse bile bu değişmez. *Le pays réel* [gerçek ülke] ile ülkenin kamu organları arasında doğan o bildik uyuşmazlığı kastediyorum; üstelik bu uyuşmazlık bir yarık açacak kadar büyümeye görsün, politik topluluğa karşı belirgin ve güncel bir tehdit oluşturur. Frankfurt’ta görülen dava, her yere nüfuz edebilen ama yine de nadiren açığa çıkan tam da bu türden bir kamuoyunun gerçek gücünü ve

ağırlığını ifşa etmişti. Sanıkların davranışlarında -gülüşmelerinin, gülümsemelerinin, iddia makamı ve tanıklara yılışikça sırtmalarının küstahlığında, mahkemeye karşı saygısızlıklarında, salonda dehşetli iç çekişlerin duyulduğu ender anlarda izleyicilere doğrulttukları “kibirli ve tehditkar” bakışlarında- kendini belli ediyordu...Yabancı muhabirler, hâlâ memleketlerinde yaşayan sanıkların kendi toplumlarınca hiçbir biçimde dışlanmadığını öğrendiklerinde hayrete düşmüşlerdi, ancak bildiğim kadarıyla, hiçbir Alman gazeteci bu duruma şaşırılmamıştı...Sanıkların, haklarında dava açılmadan önce, gerçek adlarını değiştirmeksizin uzun yıllar boyunca normal hayatlar sürdürebilmelerine, elbette kamuoyunun bu iklimi elvermişti.

Jankelevitch (2005) için de bağışlama olanaksız değildir ancak o bağışlamanın olanığını faillerin ve sanıkların tutumu açısından ele almıştır. Arendt’in cümlelerinde açıkça görülen ve neredeyse tüm Alman kamuoyuna hâkim olan duyarsız ve hatta umursamaz tutum bağışlamanın ön koşulunu ortadan kaldırmaktadır (akt. Acar, 2016, s. 222):

Bağışlama için olanaksız diye bir şey yoktur; fakat hâlâ, onsuz bağışlamanın anlamdan yoksun olacağı en önemli koşuldan söz etmedik. Bu temel koşul, failin üzüntüsü, gözüne uyku girmemesi ve terk edilmişliğidir. Bu koşulun sağlanması her ne kadar bağışlayana bağlı olmasa da, yine de söz konusu koşul olmaksızın tüm bağışlama sorunu basit bir soytarılığa dönüşür. Herkese bir görev düşer: suçluya korkunç bir vicdan azabı, kurbanı da bağışlama.

Kamuoyundaki duyarsızlığının da etkisiyle bağışlama konusu Yahudi entelektüeller için son derece önemli bir konu haline gelmiştir. Paris’te 1957 yılından 1960’ların ortasına kadar her yıl düzenlenen Yahudi Entelektüelleri Kolokyumlarından biri “Bağışlama” konusuna ayrılmış ve bu kolokyumun açılış konuşmasını Vladimir Jankelevitch yapmıştır. Bu kolokyumlarda dinsel uygulama niteliği taşımaksızın temel konu ile ilgili Talmudⁱ dersi de yer almaktadır. Bağışlama konulu kolokyumda Talmud açıklaması yapan Emmanuel Levinas, Rus asıllı Yahudi bir aileden gelir. 1930 yılında Fransa vatandaşlığına geçmiş ve İkinci Dünya Savaşı sırasında Almanya’ya karşı cephede savaşırken esir düşmüştür. Esir olarak askeri çalışma kamplarında kalan Levinas’ın ailesinden pek çok kişi toplama kamplarında ölmüştür. Kolokyumda Mişnaⁱⁱ ve Gemara’danⁱⁱⁱ yaptığı alıntılarını açıklarken, bu çabasını “teolojik dilden akla hitap eden anlamlar çıkarmaya yönelik” bir çaba olarak ifade etmekte ve ahlaki düzlemlerle ilgilendiğini söylemektedir (Levinas, 1973/2017, s. 34). Levinas, bağışlamanın iki koşulu olduğu noktasına gelir ancak bu koşulların sağlanmasının güçlüğü de belirtir. Bu koşullardan ilki mağdurun iyi niyeti, ikincisi ise suçlunun tam bilinçliliğidir. Kendisine telafi edilemez, onarılamaz kötülük yapılmış olan mağdurdan bu kötülüğü yapana karşı iyi niyet göstermesini beklemek güçtür. Diğer yandan suçlunun tam

bilinçliliği de mümkün görünmemektedir çünkü Levinas'a göre "suçlu özünde bilinçdışıdır. Saldırganlık par excellence [mükemmel] dikkat eksikliğidir" (1973/2017, s. 58). Levinas, "suçlu hatasının ayırdına vardığında" mağdurun iyi niyet göstererek suçluyu bağışlayabileceğini ancak bağışlamada ilk güçlüğün mağdurdan suçluya karşı iyi niyet göstermesini beklemek olduğunu ifade etmektedir. Ancak suçlu özünde bilinçdışı olduğu için ne suçunun ne de işlediği suçun bir başkasının hayatında nelere mal olduğunun ayırdına varabilecektir. Bu nedenle mağdurun iyi niyetini yani bağışlamaya niyeti olup olmadığını görmek bile mümkün olmayacaktır. Suçlu ya da fail ya da sanık, suçunun ayırdına varamadığı için bağışlanmayı dileyemeyecektir. Bu nedenle "bağışlama özü itibariyle imkânsız olacaktır." Levinas açısından bağışlama, "sınırı zorlamak" durumunda olanaklı hale gelebilecektir. Yaptığının bilincinde olmadığı göz önünde bulundurularak çoğu Alman'ı bağışlamak mümkün olabilir ancak Heidegger gibi bağışlamanın zor hatta çok zor olacağı Almanlar da vardır (1973/2017, s. 59).

Bu noktada Levinas'ın görüşlerinden devam etmeden önce Heidegger'e değinmek yerinde olacaktır. Alman filozof Martin Heidegger varlık felsefesi, metafizik, mantık, dil ve fenomenoloji üzerine düşünceleri ile çağdaş felsefenin en önemli felsefecileri arasında yer alan bir isimdir. Düşünsel gelişimini etkileyen isimlerin başında fenomenolojinin kurucusu olan Edmund Husserl'in yer aldığını belirten Heidegger, Husserl'in öğrencisidir. Kendisinden ders alan isimler arasında ise Hans-Georg Gadamer, Hannah Arendt, Herbert Marcuse ve Emmanuel Levinas gibi önemli isimler vardır. Husserl'in 1886 yılında Protestanlığa geçmiş olması Naziler için bir anlam ifade etmemiş ve Nazi yönetimi üniversitedeki görevine son verirken *Emeritus* (emekli öğretim üyesi) unvanını da elinden alarak ders vermesini yasaklamıştır. Husserl'den boşalan yere Heidegger geçmiş, 1933/34 döneminde yaptığı Freiburg Üniversitesi rektörlüğü döneminde Husserl'in üniversite kütüphanesini kullanmasını yasaklamıştır. İkinci Dünya Savaşının sonunda silah altına da alınan Heidegger, nasyonal sosyalist düzen ve yönetim ile kurduğu ilişki nedeniyle savaş sonrası dönemde saygınlığını önemli oranda yitirmiştir (Ökten, 2006, s. 1-35). Savaş sonrasında Fransızların kontrolünde üniversitelerde kurulan *Arındırma Komisyonları* ile Nazilerle iş birliği yapan öğretim üyeleri üniversitelerden uzaklaştırılırken, Karl Jaspers'ın hakkında yazdığı rapor üzerine Heidegger'in *Emeritus* unvanı kaldırılarak üniversitede ders vermesi yasaklanmıştır. Bu karar Heidegger için hayli sarsıcı bir karar olacak ve ruh sağlığı bozulduğu için bir süre bir klinikte tedavi görecektir. Savaş sonrası yıllarda felsefesi yeniden ilgi görmeye ve uzun yıllardan sonra yeniden ders vermeye başlamış, Jaspers ve Arendt ile yeniden görüşüp mektuplaşmış ve hocası Husserl öldüğü için eşi Malvine'ye mektup yazarak özür dilemiş

olsa da öldüğü 1976 yılına kadar Nazi partisine üye oluşu, nasyonal sosyalizm ile ilişkisi, rektörlük döneminde Nazizme fiili hizmet edişi üzerine hiç konuşmamıştır. Kaan H. Ökten, Heidegger'in 1931-1951 yılları arasındaki düşünce defterlerinden oluşan *Kara Defterler*'in yayımlanması ile, kendisini "tinsel nasyonal sosyalist" olarak gören filozofun bu ideolojiden asla kopmadığının ve ırkçı değil ama kültürel bir antisemitik olduğunun anlaşıldığını belirtmektedir (Ökten, 2021, s. 17-19). Felsefesi ve çalışmaları ile savaş sonrasında da saygı görmeye devam eden filozofun, Nazilerle iş birliği yapmış olması konusunda kamuoyu önünde herhangi bir açıklama yapmaması ve geri adım atmaması kendisinin arkadaşı ve öğrencileri olan Yahudi filozoflarda büyük bir hayal kırıklığına ve sorgulamaya neden olmuştur. Levinas söz konusu kolokyumda yaptığı konuşmada bu nedenle "Entelektüeller arasındaki suçun telafisi daha mı güçtür?" sorusunu sorar ve "Bağışlanmaktansa hiç günah işlemek daha yeğdir- ilk ve zorunlu hakikat budur" der (Levinas, 1973/2017, s. 55-56). "Heidegger'i bağışlamak daha da zordur" demek ve kolokyumun düzenlenişinin Heidegger ile olan ilgisini şu sözlerle ifade etmektedir: "Bugüne, Heidegger'i temize çıkarma, sorumluluğunu üstünden alma girişimine geri dönüyorum ve -itiraf etmek gerekirse- bu kesintisiz girişimler kolokyumun temelinde bulunmakta" (1973/2017, s. 59-60).

Bu durumda, Jankelevitch'in (2005) bağışlanmanın dilenmesine yönelik ısrarlı vurgusu İbrahimî geleneğin bunu içermesinin yanı sıra Heidegger'e yönelik bir çağrı olarak da okunabilir. Jankelevitch, "sözde bağışlama" ile "gerçek bağışlama" arasında ayırım yapmakta ve öncelikle gerçek bağışlamayı ortaya koyabilmek için bağışlama gibi görünen ancak sözde bağışlama olan üç durumu açıklığa kavuşturmaya çalışmaktadır. Bu durumlar "unutmayı da kapsayan zamanın bozucu etkisi (l'usure temporelle), anlama temelinde düşünülen mazur görme (l'excuse intellectuelle) ve tasfiye (liquidation) olarak adlandırılan geçmişle vedalaşma"dır (akt. Acar, 2016, s. 214). Suçların zamanaşımına uğraması tartışmaları kapsamında bağışlama konusunu ele alan Jankelevitch (2005) için insanlığa karşı işlenen suçlar "ontolojik kötülüktür" ve üzerinden zaman geçmiş olması bu suçların unutulacağı ya da bağışlanacağı anlamına gelmemektedir. Anlama ve mazur görmede ise yapılan kötülüğün tamamen göz ardı edildiği ya da insan eylemlerinin karmaşık yapısına dayandırıldığı bir durum söz konusudur. Gerçek bağışlamanın olanaklı hale gelmesi ihtimalinden ancak bağışlanamaz olan ile karşı karşıya kalındığında söz edilebileceğini savunan Jankelevitch'e göre gerçek bağışlamadan söz etmek de olanaklı değildir. Tasfiyede ise yapılan kötülüğü geçmişte bırakma, yok sayma ya da üstünü örterek ondan kurtulma çabası

vardır ki Jankelevitch için bu ancak bağışlamanın kötü bir taklidi olabilir (akt. Acar, 2016, s. 214-219).

“Sözde bağışlama” durumlarını bu şekilde ifade eden Jankelevitch için gerçek bağışlama, “tarihsel sürecin belli bir anında meydana gelen belirgin bir *olaydır*. Tüm meşruiyetin sınırında bulunan gerçek bağışlama mağdurun faile *lütfettiği* bir armağandır. Gerçek bağışlama, bir başkası ile kurulan *kişisel bir ilişkidir*” (akt. Acar, 2016, s. 214). Heidegger bağışlanmayı dilese muhtemeldir ki bağışlama ona lütfedilecekti. Ancak Heidegger ne bağışlanmayı dilemiştir ne de yaşadığı süre boyunca bu konuda herhangi bir açıklama yapmıştır. Levinas konuşmasının sonunda bağışlamanın olanaksızlığına rağmen bağışlamanın dolayısıyla Heidegger’i de bağışlamanın olanaklı olabileceği sonucuna ulaşmaktadır. Bağışlamayı olanaklı kılacak olan Yahudilerin bireysel fedakârlığıdır. Bu bireysel fedakârlık, Yahudiliğe içkin olan alçakgönüllülük ve iyilikle iç içe geçmiş adalet duygusu sayesinde mümkün olan bir fedakârlıktır. Bu nedenle Levinas’a göre, bir Yahudi acımayı bildiği ve karşılık beklemeden iyilik yapabildiği için bağışlamaya da muktedirdir ve bağışlamanın olanağı da bu noktada yer almaktadır (1973/2017, s. 66-68).

Bağışlamanın tam da bağışlanmanın dilenmeyişinde mümkün ya da anlamlı olabileceğini savunan görüş ise 2000’li yıllara gelinirken Jacques Derrida tarafından geliştirilmiştir. Cezayir’de Yahudi anne babanın oğlu olarak doğmuş ve İkinci Dünya Savaşı’nın Yahudi düşmanlığını okuldan atılarak deneyimlemiş, daha sonra Fransa’da yaşamış bir filozof olan Derrida, *Bağışlamak* (2012/2015) başlıklı kitapta yer alan düşüncelerini Vladimir Jankelevitch’in bağışlama konusundaki düşüncelerini tartışarak oluşturmuştur. Jankelevitch’in bağışlamanın bahşedilmesi için bağışlanmanın dilenmesi gerektiği temel argümanının sorgulanmasından yanadır. Çünkü ona göre, bu koşullu bir bağışlamadır ve failin yaptığından pişmanlık duyarak bağışlanmayı dilemesini ilk şart olarak ortaya koymak bağışlama konusuna hesap kitap karışacağı için onu yozlaştıracak ve kirletecektir. Derrida, sorgulamasının sonunda koşulsuz bağışlamanın olanaklı olduğu sonucuna ulaşır. Koşullu bağışlama kötülüğün, bağışlanamaz olanın, zamanaşımına uğramayanın yani onarılamaz olanın unutulmasına ya da yok olmasına neden olacaktır. Oysa bağışlama, pişmanlığın belirtilmediği ya da bağışlanmayı dileyenin olmadığı durumda da olanaklıdır ve bu durumda gerçekleşecek olan koşulsuz bağışlamadır (Derrida, 2012/2015, s. 77).

Derrida için sorgulanması gereken ikinci argüman ise şudur: “Suç çok ağır olduğunda, radikal kötülük ya da insani olan çizgisini aştığında, canavarca olduğunda, artık bağışlama söz

konusu olamaz, zira bağışlama, deyim yerindeyse, insani olanın ölçüleri dahilinde, insanlar arasında kalmak zorundadır” (Derrida, 2012/2015, s. 27). Fransız filozof Paul Ricoeur, *Hafıza Tarih Unutuş* başlıklı kitabının *Zor Bağışlama* başlıklı sonsözünde bağışlamanın verilmesinin, alınmasının ve anlaşılmasının zor olduğunu belirtirken bağışlamanın kolay olmadığını ancak kolay olmayışının olanaksız olduğu anlamına da gelmediğini söylemektedir. Kolay değildir çünkü kusur diğer bir deyişle suçluluk, kötülük ya da haklı çıkarılamayan, daha da derinleştirilebilecek olan derinlerde yer alırken bağışlama yükseklerde yani Tanrı katındadır; dolayısıyla da insanlar arasında değildir. Kusur ve bağışlama arasındaki bu dengesizlik ya da orantısızlık bağışlamayı zorlaştırır, evet, ama bir yandan da olanaklı kılar (Ricoeur, 2000/2012, s. 503). Ricoeur’un Tanrı katına, “Yükseklik”e yönelik vurgusu aynı zamanda sevgiye olan vurgudur. Sevginin kendisi “Yükseklik”tir ve bu nedenle bağışlayıcıdır ve ancak bağışlanamaz olan bağışlanabilir. Sevginin varlığı, herhangi bir bağışlanma talebinin gelmesini gereksiz kılar. Ricoeur, Derrida ile bu noktada yolunun kesiştiğini ve Derrida’nın haklı olduğunu belirtmektedir (2000/2012, s. 513).

Bağışlamanın olanağından söz edebilmek için geçmişle yüzleşme ve hesaplaşmadan da söz edebilmek gerekmektedir. Oysa toplum ve en çok da siyasi iktidar bugünün çıkarları nedeniyle geçmişle yüzleşmemeyi tercih eder. Çünkü geçmişle yüzleşmek ve hesaplaşmak aynı zamanda geçmişin suçunu ve kötülüğünü sabitlemek demektir. Yaşanmış ve yaşatılmış zulüm ve ölümlerin sabitlenmesi, toplumun bir çırpıda gururlanmak için başvurduğu geçmişin parlaklığına gölge düşürecektir. Siyasi özneler devletin katliam yapabildiğini, suç işleyebildiğini ve sayısız mağduriyete neden olabildiğini bildiğinde, bu bilgi siyasetin zeminini de sabitler. Geçmişin zulüm ve ölümleri ile yüzleşmiş ve bunların hesabını vermiş bir toplum, bugünün zulüm ve ölümlerine geçmişe dair bu bilgiyle korkmak ve susmak yerine sorumluluk alarak karşı çıkacaktır (Türkmen ve Zeybek, 2018, s. 33-36).

Türkiye’deki tartışmalar açısından baktığımızda ise Türkiye’nin, bugün bulunduğu noktada, geçmişle yüzleşip hesaplaşmadan demokratik bir geleceğin inşa edilmesinin ne kadar zor olduğunun önemli örneklerinden biri haline gelmiş olduğunu söylemek mümkündür. Cumhuriyet tarihi, suçluluk ve kötülüğün birleşiminden oluşan “haklı çıkarılamayan”lardan oluşan bir “yumak” gibi şimdi’imizdedir. Henri Bergson, geçmişin ipin bir yumağa sarılması gibi yolu üzerinde bulunan “durum”ları toplayarak ve topladıkça da büyüyerek şimdi’ye geldiğini söylemektedir. Yumağı büyüten durumlar birbiriyle o kadar iç içe geçmiştir ki şimdi’den dönüp baktığımızda onları net çizgilerle birbirinden ayırmamız, hangi durumun ne zaman nerede bitip de diğerinin başladığını söyleyebilmemiz kolay değildir. Çünkü “[durumların] hiçbiri ne başlar ne

de biter, onların hepsi birbirinde uzayıp gider” (Bergson, 1903/2011, s. 45). Türkiye’nin negatif geçmişi de birbirinde uzayıp giden “haklı çıkarılamayan” durumların sarıldığı bir yumak gibi şimdi’dedir. Cumhuriyet iktidarları resmi bellek yaratıp hatırlanması ve unutulması gerekenlerin çerçevesini baskıyla, zorla, yasaklarla ve şiddetle çizdikçe yumak büyümeye devam etmiştir. Ancak bugün gelinen nokta aynı şekilde ilerlemenin artık çok da mümkün olmadığı bir noktadır. Geçmişle yüzleşme, geçmişle hesaplaşma ya da son zamanlarda sıkça ifade edildiği şekilde geçmişle helalleşmenin siyasi bir tercih olarak başlaması gerekmektedir.

Negatif “durum” ne kadar geçmişte yaşanmış olursa olsun, suç ve kötülüğe maruz kalmış mağdurların tanıklıkları kendi yazdıkları kitaplarla, yapılan akademik araştırmalarla ya da sivil toplum kuruluşlarının yürüttüğü çalışmalarla kayıt altına alınmaktadır. Yaşamını kaybetmiş olanların da yakınları tanıklık yapmıştır ve yapmaya devam etmektedir. Akademik çalışmalar ve tartışmalar, Türkiye’nin geçmişle hesaplaşma deneyimi için teorik zemini oluşturmaktadır. Tüm bunlar travmatik hakikati ortaya çıkarmaya yönelik anlatılar ve çalışmalardır. Bu bağlamda bağışlama, barışma ve helalleşme de üzerinde tartışılan başlıklar haline gelmektedir.

“Helalleşme” farklı siyasi liderler tarafından kullanılan bir kelimedir. Dönemin Başbakanı Recep Tayyip Erdoğan, 23 Kasım 2011 tarihinde, 1938-1939 yılları arasında yaşanmış Dersim Tertelesi’ne^{iv} yönelik olarak, “Eğer devlet adına özür dilenecekse, böyle bir literatür varsa ben özür dilerim, diliyorum.” demiştir. Daha sonra Cumhurbaşkanı olan Erdoğan, cumhurbaşkanlığı döneminde “özür dilerim” ifadesi yerine “helallik istiyorum” ifadesini kullanmaya başlamıştır. Örneğin, pandemi nedeni ile yaşanan ekonomik sıkıntılar nedeniyle esnaftan, 6 Şubat depreminde yardımların geç ulaştırılması nedeniyle depremzedelerden helallik istemiştir; ancak “helal ediyorum” yanıtını almak üzere bir çaba ortaya konmamıştır. “Helalleşme” kelimesini kullanan bir başka siyasi lider Cumhuriyet Halk Partisi Genel Başkanı Kemal Kılıçdaroğlu’dur. Kılıçdaroğlu, 14 Mayıs 2023 tarihinde yapılacak cumhurbaşkanlığı seçimi öncesinde, 2021 yılı Kasım ayında bir açık mektup ile helalleşme çağrısı yapmış ve “Helalleşme yüzleşmek, barışabilmek, devam edebilmek demektir. Bunu yarası olan topluluklarla yapacağız...hukuk başka, helalleşme başka. Bu insanlara devlet tazminat ödeyecek. Ama bir taraftan da helalleşeceğiz” demiştir. Kılıçdaroğlu, daha sonra “yarası olan topluluklar” a açıklık getirmiş ve Cumhuriyet tarihinin Varlık Vergisi mağdurları, 6-7 Eylül olayları mağdurları, Sivas ve Kahramanmaraş mağdurları ile Diyarbakır cezaevi mahkûmlarının da aralarında olduğu, çok sayıda suçluluk ve kötülüğün birleşiminden oluşan “haklı çıkarılamayan”ını dillendirmiştir. Bu ifadeler, İslamiyette “[i]nsanların birbirleri üzerindeki haklarından karşılıklı olarak vazgeçmiş

olduklarını bildirmeleri” olan helalleşme ya da hakkını helal etmenin “bağışlama gibi siyasal anlam kazan[dığını]” göstermektedir (Uçarlar, 2015, s.70). Tanıl Bora, “Helalleşme” başlıklı yazısında kelimenin gündelik hayatta kullanımından örnekler vermekte ve bu örneklerin “hakkaniyet yerine cezasızlığı kollayan bir toplumsal *ethos*’un belirtisi” olduğunu söylemektedir (2021). Erdoğan’ın ifadelerinde yer alan biçimiyle helalleşme, kelimenin gündelik kullanımına benzer bir kullanımdır. Cezasızlığı ve devletin herhangi bir sorumluluk üstlenmeyişi içerdiği gibi, zararın tazminine yönelik bir içeriği de yoktur. Kılıçdaroğlu da faillerin cezalandırılacağına vurgu yapmayı ya da hukuk kısmını ayrı tutup, mağdurlara tazminat ödeneceğini ifade etmiştir. Devlet, mağdurun zararının tazmininde sorumluluk üstlenecektir. Ancak tazminat ödenmesinin beraberinde helalleşmeyi getireceği şartı yoktur. Helalleşme, bir işteşlik içerir. Mağdurdan hakkını helal etmesi istendiğinde mağdurun da hakkını helal etmesi durumunda helalleşilmiş olur. Bu nedenle devlet onarmaya yönelik yapıp ettikleri ile ancak helallik istemiş olacaktır; helalleşmiş değil. Ayrıca “[h]elalleşmeden sonra kul hakkı ortadan kalkmakta ancak söz konusu fiil helal hâle gelmiş olmamaktadır” (Uçarlar, 2015, s.70). Bu nedenle, yani fiil helal olmamaya devam edeceği için benzer fiillerle benzer mağduriyetlerin yaşanmasını önlemek amacıyla devletin gereken tüm önlemleri de alması gerekmektedir.

Nesrin Uçarlar’ın Kürt vatandaşların 90’lı yıllarda Doğu Anadolu Bölgesi’nde yaşadıkları mağduriyetin tanıklığına dayanan çalışmasında mağdurların bağışlama, helalleşme ve barış hakkında ne düşündükleri de kendi ifadeleri ile ayrıntılı bir biçimde yer almaktadır. *Hiçbir Şey Yerde Değil* (2015) başlıklı bu kitapta kendilerinden dilenmesi halinde, bağışlayacağını ama helalleşmeyeceğini, helalleşeceğini ama bağışlamayacağını, bağışlayacağını ama Allah’a bırakacağını, bağışlamasının ya da helalleşmesinin mümkün olmadığını söyleyenler vardır. Kürt mağdurlardan dilenmiş bir bağışlanma olmadığı için bu ifadelerden hareketle bir sonuca ulaşmak mümkün değildir. Ancak mağdurlardaki “neden”, “neden yaptın”, “neden öldürdün” gibi soruları sorma isteği ile barış isteği, bağışlamaya ve helalleşmeye değilse de Barış’a hayır dememe kararlılığı ortaktır. Mağdurlar için Barış’ın anlamı bir daha hiç kimsenin mağduriyet yaşamayacak olmasıdır (Uçarlar, 2015, s. 239-270). Kürtlerin mağduriyetindeki hakikatin resmi olarak kabul edilmemesi ve 90’lı yıllardan bu yana benzer mağduriyetlerin yaşanmaya devam etmesi nedeniyle bağışlama, üzerinde düşünülen bir ihtimal olmaktan uzaktır. 12 Eylül askeri darbesinin mağdurları da bağışlama konusu üzerine çok söz söylemiş degillerdir. 12 Eylül mağdurlarının yayınlanmış anılarına dayanan *İletişimsel Bellekten Toplumsal Belleğe Yazılı Tanıklıklar: 12 Eylül ile Yüzleşmek* başlıklı doktora tezinin, tezin taslak planında Affetme başlıklı

bir bölüm planlandığı, ancak tanıkların anılarında affetme konusuna değinmedikleri görüldüğünden bu bölümün çalışmadan çıkarıldığı belirtilmektedir (Göğercin Toker, 2017, s. 15).

C. Cem Kaptanoğlu, *Toplumsal Yas: Travmatik Hakikatle Yüzleşmek, Hesaplaşmak ve Belki Bağışlamak* (2009) başlıklı makalesinde ceza seçeneği olmadığına bağışlamanın da olmayacağını belirtmektedir. Bağışlamanın gerçekleşmesi için üç koşulun yerine getirilmesi gerektiğini söylerken, bu koşulları failin tanıklar önünde suçunu itiraf etmesi, özür dilemesi ve hem maddi hem de manevi onarma çabası göstermesi olarak sıralamaktadır. Ona göre, hukuki süreci işletmek ve faileri cezalandırmak bağışlama sürecinden ayrı işleyen bir süreçtir ve bağışlama sürecinin başlayıp tamamlanabilmesi için söz konusu üç aşamanın tamamlanması gerekmektedir. Kaptanoğlu bunları söylerken hareket noktası ancak bağışlanmayı dileyenin bağışlanabileceği fikridir. Kaptanoğlu'nun "Mağdurlar, bağışlanmayı dileyeni bağışlarlar." derken bu ifade bağışlanmayı dileyenin mutlaka bağışlanacağını anlamına gelmemektedir. Bağışlanmanın dilenmesi sadece bir önkoşuldur ve makalenin başlığında yer aldığı gibi bağışlamak "belki" söz konusu olabilecektir. Kaptanoğlu, bağışlamanın, bağışlanmanın dilenmesi ile başlayacak ve koşulların yerine getirilmesi ile sonlanacak, yani başı ve sonu belli olan bir süreç ile olanaklı olabileceğini söylerken, toplumun mağdura bağışlama ve bağışlamama seçenekleri arasında tercih yapma hakkını vermesi ve mağdurun bağışlamamayı seçmesine de hazırlıklı olunması gerektiğini de eklemektedir (Kaptanoğlu, 2009, s. 116). Kaptanoğlu, mağdura bağışlamama hakkının verilmesini ve mağdurun kararına saygı duyulmasını mağdur üzerinde iyileştirici bir etkisi olduğu için önemsemektedir. Oysa, bağışlamama hakkı mağdur olma haline içkin bir haktır ve bunu bilmesi gereken toplumdur.

MAĞDURLAR VE BAĞIŞLAMANIN OLANAĞI: EVA MOZES KOR VE HİLMİ KÖKSAL ALIŞANOĞLU

Paul Ricoeur, anlatılamayacak acılara maruz kalmanın, insanı "muktedir insan" olmaktan çıkararak eylemde bulunma gücüne zarar veren ve dolayısıyla dilediği hayatı kurmak ve yaşamak için gereken mücadele gücünü kendisinde bulmasını zorlaştıran bir durum olduğunu belirtmektedir. Diğer yandan Ricoeur, bir başka adı suç olan hata veya kusurun insanın eylemde bulunma gücünü felç edeceğini bağışlama yoluyla da varoluşa bağlı bu yetersizliğin ortadan kalkma olasılığının olduğunu söylemektedir (2000/2012, s. 503). Ricoeur'un bakış açısı ile bakacak olursak bu felç halinin geçmesi için öncelikle bağışlamanın gerçekleşmesi gerektiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Ancak Eva Mozes Kor'un bağışlama deneyimi ve Hilmi Köksal

Alişanoğlu'nun bağışlamaya hazır oluşu, bağışlama ile mağduriyet yaratan negatif geçmişle yüzleşme ve hesaplaşma olanaklarına ne kadar sahip oldukları arasında doğrudan bir ilişki olduğunu göstermektedir.

Eva Mozes Kor^v 1934 yılında Romanya'da doğmuş 4 Temmuz 2019 yılında Amerika Birleşik Devletleri'nde ölmüştür. Çiftçi bir ailenin ikiz kızlarından biridir. Yük vagonlarında ikisi ikiz dört kız kardeş ile anne ve babadan oluşan altı kişilik ailenin dört gün boyunca yaptığı yolculuğun ardından toplama kampına geldiklerinde annesi, babası ve ikizi dışındaki diğer kardeşleriyle burada ayrılırlar. Vedalaşmadan ve birbirlerini son görüşleri olduğunu bilmeden. Kardeşi ile kendisinin hayatını kurtaran ise ikiz olmalarıdır. Askerlerden biri onların ikiz olduğunu farkedince Josef Mengele'nin deneyleri için ayrılırlar. Josef Mengele, 1935 yılında "Dört Irk Grubunun Alt Çene kemiği Üzerine Irksal Morfolojik Araştırma" başlıklı doktora tezi yazmış bir frenolojisttir.^{vi} Josef Mengele, 1943 yılında Auschwitz'e gelmiştir. Eva Mozes Kor, Mengele'nin iki ayrı deneyinde kullanıldığını anlatmaktadır. Bu deneylerden birinde haftanın üç günü, sekiz saat süreyle bir odada çıplak bir vaziyette tutulmakta ve vücutlarının her yerinde çeşitli ölçümler yapılarak elde edilen sonuçlar ikiz kardeşinin ölçüm sonuçları ile karşılaştırılmaktadır. Diğer deney ise cumartesi günleri ve Eva Kor'un kan laboratuvarı dediği laboratuvarda yapılmıştır. Burada sol kolundan çok miktarda kan alınırken, sağ koluna da beş ayrı enjeksiyon yapılmıştır ve vücuduna ne enjekte edildiğini bilmemektedir. Bu enjeksiyonlardan sonra ateşi çok yükselip vücudunun her yerinde büyük kırmızı lekeler çıkınca ve kolları ile bacakları şişince hastane denilen bir başka binaya götürülür. Kor, bu binada kendisi gibi ölmesi beklenen çok sayıda insan olduğunu söylemektedir. Mengele, hastanede Eva Kor'un yanına gelmiş, ateşini gösteren çizelgelere baktıktan sonra alaycı bir şekilde gülmüş ve "Çok kötü, daha çok genç. Ama en fazla iki haftası var." demiştir. Eva Mozes Kor, hastane denilen binada ateşi çok yüksek bir şekilde kaldığı iki haftadan sadece su içmek için koridorun sonundaki musluğa sürünerek gittiğini hatırlamaktadır. Yürüyemediği için binanın pis zemini üzerinde sürünerek gidip gelmekte ve bu sırada ölmesi için buraya getirilmiş çok sayıda insan görmektedir. İki haftanın sonunda ateşi kendiliğinden düşmeye başlamış ve devamında üç hafta daha burada kalmıştır. Toplam beş hafta sonra ateşi tamamen normale döndüğü için hastaneden çıkıp kardeşinin yanına dönebilmiştir. Ancak kardeşi Miriam perişan bir vaziyettedir ve "yaşayan ölümlere" benzemektedir. Kardeşine ne olduğunu sorar ancak kardeşi "konuşmam, konuşmayacağım" cevabını verir. İki kız kardeş, Auschwitz'i ve orada olanları 1985 yılına kadar bir daha konuşmamışlardır.

1960'lı yıllara gelindiğinde Miriam'ın böbreklerinde tedaviye yanıt vermeyen enfeksiyonlar gelişir. Doktorlar Miriam'ın böbreklerinin on yaşındaki bir çocuğun böbreklerinin boyutunda kaldığını, büyümediğini söyleyeceklerdir. 1987 yılına gelindiğinde ise Miriam'ın böbrekleri çalışmaz hale geldiğinden diyalize girmesi ya da böbrek nakli yapılması gerektiği söylenir. Eva, ikizine böbreğinin birini verir, böbrek nakli yapılır. Ancak böbrek nakli çözüm olmaz ve nakilden bir yıl sonra Miriam'ın böbreğinde kanserli polipler gelişir. Doktorlar Auschwitz'te Miriam'a ne enjekte edildiği bulunabilirse belki bir tedavi uygulanabileceğini söylerler. Ancak bu bilgilere asla ulaşamaz, dosyalar bulunamaz ve kanserin metastaz yapması sonucunda Miriam 1993 yılında ölür. Yaşamlarının yetişkinlik dönemlerinde Miriam İsrail'de yaşamayı tercih ederken, Eva İsrail'de evlendikten sonra Amerika Birleşik Devletleri'ne yerleşmeye karar vermiştir. Birbirinden ayrı iki uzak ülkede yaşamaları nedeniyle Eva ikizinin cenazesine yetişemeyecektir. Eva Mozes Kor yaşadığı acıyı "Ailemden hiç kimseyi defnedemedim" cümlesiyle ifade etmiştir. Amerika Birleşik Devletleri'nde yaşamak Eva Mozes Kor'a Auschwitz'te yaşadıklarını çok sayıda kişiye anlatabilmesinin yollarını açmıştır. Eva, 1978 yılına kadar Auschwitz'ten söz etmemişken ilk olarak 1978 yılında yerel bir televizyon kanalında konuşur. Sonrasında 2019 yılında seksen beş yaşında hayatını kaybedene kadar her yıl yüzden fazla olmak üzere okulların, üniversitelerin, sivil toplum örgütlerinin ve çok çeşitli kuruluşların davetleri üzerine binlerce konuşma yapacak, Auschwitz'i ve sonrasını anlatacaktır. Yaşadığı Indiana eyaletinin Terre Haute kentinde, 1995 yılında bir de müze kurar. Candles Holocaust Müzesi ve Eğitim Merkezi adlı bu yer, 2003 yılında kundaklanır. İçindeki tüm belgeler ile tamamen yanan müze halkın cömert bağışları sayesinde 2005 yılında yeniden açılır.

Eva Mozes Kor'a göre, Nazilerden kurtulmuş olmak hayatta kalanların acılarını dindirmeye yetmemiştir. O başka bir yol bulduğunu söyler: Bağışlamak. Ve ona göre bağışlamak, hayatta kalanların ruhlarını iyileştirebilecekleri ve kendilerini özgürleştirebilecekleri bir yoldur. Auschwitz'ten kurtuluşunun ellinci yılı olan 1995 yılında Auschwitz'te, Mengele'yi ve tüm Nazileri bağışladığını açıklamıştır. 1995 yılına gelmeden önce 1993'te bir Nazi doktoru olan Hans Munch ile görüşmek üzere Almanya'ya gitmiş, yaptıkları görüşmede gaz odaları ile ilgili bilgi almıştır. Munch, 1947 yılında yapılan duruşmada, kitlesel cinayetlere karşı çıktığı için savaş suçlarından beraat etmiş bir Nazi subayıdır. Bu görüşmede Hans Munch ile 1995 yılında Auschwitz'te buluşmaya karar vermişlerdir. Söz konusu görüşme ve Munch'un Auschwitz'e gelmeyi kabul etmesi, Eva Kor için oldukça etkileyici olmuş ve Hans Munch'e anlamlı bir hediye verebilmek için bir arayışa girmiştir. Aylar sonra önemli ve anlamlı bir hediye olacağını da

düşünerek onu bağışladığını açıklayan bir mektup yazmaya karar verecek ve bu mektubu yazması da uzun zaman alacaktır. İngilizce alanında profesör olan bir arkadaşından yazdığı mektubu okumasını ister. Birkaç kere mektup hakkında konuşmak üzere buluşurlar ve arkadaş bu buluşmalardan birinde Eva Mozes Kor'un mektup yazma fikrini çok değerli bulduğunu ancak sorununun Hans Munch ile değil Mengele ile olduğunu ve bu nedenle Mengele'yi bağışlamak üzerine düşünmesini ister. Kor, eve döndüğünde Mengele'ye yönelik pek çok kötü ifadeyi art arda yazıp bunları yüksek sesle okuduktan sonra "Her şeye rağmen seni bağışlıyorum" dediğini anlatmaktadır. Bu son cümleyi söyleyebilmiş olmanın kendisine verdiği güce hayret etmiş ve ne kadar rahatladığını fark etmiştir:

Ben, Auschwitz'ten küçük kobay, Mengele üzerinde bile güce sahiptim ve bağışlama mektubumla Mengele ile olan ilişkim sona erecekti. Mengele'nin bunu değiştirmek için yapabileceği hiçbir şey yoktu. Kimseyi incitmiyordum, öyleyse neden yapmıyordum? Ve eğer içlerinde en kötüsü olan Mengele'yi bağışladıysam beni inciten herkesi bağışlamaya karar verdim. Nazileri bağışladım. Herkesi bağışladım. Elli yıldır taşıdığım tüm acıların omzumdan kalktığını hemen hissettim. Artık Auschwitz'in kurbanı değildim, trajik geçmişimin tutsağı da değildim. Auschwitz'ten ve Mengele'den özgürdüm.

Almanya'dan Türkiye'ye ve soykırımdan askeri darbeye geçtiğimizde "yazdıkları[yla] kanayan yaralara bir sıkımlık merhem olmak iste[yen]" askeri darbe mağduru Hilmi Köksal Alişanoğlu ile karşılaşırız. Alişanoğlu, acının unutulmasının mümkün olmadığını söylemektedir: "[Y]azdıklarımla kanayan yaralara bir sıkımlık merhem olmak istedim Biliyorum, o dönemde yaralananlar, acılarını ömür boyu unutamayacaklar. Hiçbir tedavi onları dehşet öncesine geri götürmeyecek. Onlara bir tutam gülücük sağlayabilirsem, ne mutlu bana" (2010, s. 15). Alişanoğlu'nun "bir tutam gülücük" ile kastı anılarını "[s]öylenenle ima edilen arasındaki farka dayanan" ironi tekniğini kullanarak yazmış olmasıdır (Cebeci, 2017, s. 14). Anılarını yazması Alişanoğlu'nun sekiz aydan daha fazla zamanını almıştır ve bu yazma sürecinin zorluğunu şu cümlelerle ifade etmiştir: "Zor olan bu değil, o günleri yeniden yaşamaktı. Yaşamadan yazılamıyor...Sekiz ay boyunca o günlerin dehşetini yeniden iliklerime kadar hissettim...İrkildim...Ürperdim...Bu yaşımda yazmaya zorlandıklarıma ve kâbusuna bile katlanamadıklarıma, 21 yaşımdayken nasıl katlanmışım, anlatmak o kadar zor ki" (2010, s. 14-15). Ne kadar zorlansa da yazmaktan vazgeçmemiş ve kullandığı ironik dil ile okurun da acı ile arasına mesafe koyabilmesini ve okurken gülümseyebilmesini sağlamıştır.

Hilmi Köksal Alişanoğlu, 1958 yılında Trabzon'un Sürmene ilçesi Kemerli köyünde doğmuştur. Darüşşafaka Lisesinin ardından Marmara Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümünden mezun olmuştur. Ancak Alişanoğlu'nun öğrenimi kesintisiz bir öğrenim olmamıştır. Alişanoğlu, devrimci fikirlerden Darüşşafaka'da orta üç öğrencisiyken etkilendiğini, lise üç öğrencisi olduğunda ise liseli gençliğin önderlerinden biri olduğunu ve Devrimci Liseliler Birliği (Dev-Lis)'nin genel başkanlığına seçildiğini anlatmaktadır (Alişanoğlu, 2010, s. 44):

Lise üçe giderken bir anda liseli gençliğin önderlerinden biri oluverdim. O dönemde kurulan Devrimci Liseliler Birliği, Dev-Lis'in genel başkanlığına beni seçtiler. Önceleri düş kırıklığına uğradığımı itiraf etmeliyim. Devrimci liselilerin genel başkanlığı bana kaldıysa, vay onların haline. Etrafımda sert bakışlı, yeşil parkalı, acayip konuşmalar yapan bunca insan varken, bu işi ben mi üstlenmeliydim? Koskoca memlekette bula bula beni mi buldular? Sonradan öğrendim ki ben de onların gözünde öyle görünüyordum.

Mahir Çayan ve dokuz arkadaşının Kızıldere'de öldürüldüğü 30 Mart gecesi bir anma gösterisi düzenlemek için hazırlandıkları sırada, geceyi geçirdiği arkadaşlarının evinde sabahın ilk saatlerinde yapılan polis baskını ile gözaltına alınmıştır (Alişanoğlu, 2010, s. 29):

Genişçe bir salona aldılar bizi. Buradaki herkes didik didik aranıyordu; üzerlerindeki tüm metalik ve cam eşyalarla birlikte kemerler de teslim alınıyor, aranması biten hücrelere götürülüyordu. Kafamı kaldırıp etrafıma bakındım. Aman Allah'ım! İnsanların büyük bölümünü tanıyordum neredeyse; üniversiteden, mahalleden, derneklerden veya çeşitli toplantılardan, gösterilerden. Örgütsel bir operasyon yediğimiz belliydi.

Hilmi Köksal Alişanoğlu'nun 12 Eylül anılarını yazdığı *Netekim! 12 Eylül'de Geldiler* (2010) adlı kitapta, yukarıdaki cümlelerde sözü edilen örgütün hangi örgüt olduğuna dair herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Ayrıca kitapta sözü edilen kişilerin adları gerçek adlar değildir. Alişanoğlu, sorgu için götürüldüğü karakolda, üç gün hücrede bekletildikten sonra sorguya alındığını, kendisine ve kendisi gibi pek çok kişiye falaka, uzuvlarına elektrik verilmesi ve dayak gibi işkenceler yapıldığını anlatmaktadır. Fiziksel olarak acı vermemiş ve iz bırakmamış olsa da maruz kaldığı diğer işkenceler ise, iddianame hazırlanmadığı için iki yıl boyunca ne ile suçlandığını bilmeden cezaevinde kalması ve daha sonra idamla yargılanması, idamla yargılandığı davanın tamamlanması ile de üç buçuk yılını cezaevinde geçirmiş yirmili yaşlarında bir genç olarak ceza almadan tahliye edilmiş olmasıdır.

Dünyanın çeşitli bölgelerinde 1970 ve 1980'li yıllar iç savaş ve darbelerin yaşandığı yıllar haline gelince, bu olayların ardından “hafıza patlaması”, “hafızanın başkaldırısı”, “hafızanın intikamı” gibi ifadelerle nitelenen bir döneme girilmiştir. Bu dönem kamusal suskunluğun ve resmi hatırlama yasaklarının ardından, mağdurun tanıklığına değer ve yer verilen başka türlü hatırlama politikasının geçerli olduğu dönem haline gelmiştir (Sancar, 2007, s. 53). Suçların hatırlanmasını ve kabulünü içeren bu hatırlama politikası, suçluların cezalandırılmasını ve mağdurların acı ve zararlarını telafi etmenin yollarının aranmasını da sağlamıştır. Bu politika ile mağdurun adaletin yerine getirildiğini görme, hakikati bilme ve insan hakları ihlallerine olanak vermeyen kurumlara sahip olma hakkı mağdura teslim edilir. Ayrıca mağdurun kaybının telafisi olmasa da parasal olduğu kadar parasal olmayan yollarla da söz konusu kaybın tazmin edilmesine çalışılır (Sancar, 2007, s. 161-253).

Bağışlamanın olanağından söz edebilecek aşamaya gelinmesinin ilk koşulu hatırlama politikasına geçilebilmesinin de ilk koşuludur. Bu koşul, acıya neden olan olayın ya da olayların tamamen geçmişte kalması, mağdurun aynı olayların tekrarlanmayacağına dair bir güven, bir inanç duyabilmesidir. Bu inanç ve güvene şimdi'de sahip olmasıdır. Henri Bergson, “geçmiş, özü gereği *artık etkide bulunmayandır*. [G]eçmişin bu özelliğini göz ardı edersek, onu şimdiki zamandan, yani eyleyenden gerçekten ayırt edemez oluruz” (1939/2007, s. 51) demektedir. Bellek, geçmişi şimdi'ye getirendir. Bunu geçmiş ile şimdi arasına kurduğu köprü yani “süre” aracılığı ile yapar. Olanlar geçmişte kalmakta ancak yaşananların imgesi şimdi'de yer almaktadır. Geçmişin imgesi bir yumak gibi sarılarak yaşam boyunca kişinin şimdi'sine gelmektedir (Bergson, 1903/2011, s, 45-64). Mağdur eden olay, imgesi ve anısı ile şimdi'de yer alırken, telafisi imkânsız olan bir kayıp yaşamış mağdurun tekrar mağdur edilmeyeceğine dair bir güven duygusuna ihtiyacı vardır. Bunun için toplumda temel güvenlik ortamının sağlanmış olması gerekmektedir.

Eva Mozes Kor'un deneyiminde, söz konusu hatırlama politikasının etkisi ve geçmişin artık etkide bulunmayışı ile geçmişte kalışı açıkça görülmektedir. Hatırlama politikasının geçerli olduğu ülkelerde, yaşamını sürdürdüğü Amerika'da ve Nazi rejimini mahkûm eden Almanya'da “ben oradaydım” diyerek kendi tanıklık anlatısı ile çok sayıda insanla buluşabilmiştir. Dünyanın farklı yerlerindeki “Mengele İvizleri”ne ulaşarak onlarla Auschwitz'te biraraya gelebilmiş ve anma törenlerine katılabilmişlerdir. Soykırımın Amerika'da gelecek kuşaklara da anlatılabilmesi için bir müze açabilmiştir.

Jankelevitch'in temel argümanı bağışlamanın bahşedilmesi için öncelikle bağışlanmanın dilenmesi gerektiğidir. Oysa görüldüğü gibi hiçbir Nazi, Mozes Kor'dan kendisini bağışlamasını dilememiştir. Aynı durum Alişanoğlu için de geçerlidir. Ondandır da bağışlanma dileyen olmamıştır. Diğer yandan, Türkiye'de 12 Eylül askeri darbesine yönelik birtakım girişimler olsa da hatırlama politikasının yürütülmesinde başarısız bir örnek sergilenmiştir. Darbenin otuzuncu yıl dönümü olan 12 Eylül 2010 Pazar günü, Anayasa değişikliğine ilişkin referandum yapılmış ve referandum sonucuna göre de 12 Eylül dönemi yöneticilerinin yargılanmasını engelleyen madde yürürlükten kaldırılmıştır. Darbe mağdurları ile mağdur yakınları sorumlular hakkında suç duyurusunda bulunmuş ve davanın soruşturması da bu suç duyuruları ile başlatılmıştır. 4 Nisan 2012 tarihinde başlayan davada dönemin Genelkurmay Başkanı ve yedinci Cumhurbaşkanı Ahmet Kenan Evren ile dönemin Hava Kuvvetleri Komutanı Orgeneral Tahsin Şahinkaya şüpheli olarak yer almıştır. 12 Eylül davasının başlamasının hemen ardından, TBMM'de grubu bulunan tüm siyasi partilerin milletvekillerinin verdiği önergeler ile 11 Nisan 2012 tarihinde *TBMM Darbeleri ve Muhtıraları Araştırma Komisyonu* kurulmuş ve *12 Eylül 1980 Darbesi Alt Komisyonu* da bu komisyonun alt komisyonları arasındaki yerini alarak çalışmaya başlamıştır. 12 Eylül davası 2014 yılı Haziran ayında Evren ve Şahinkaya'ya müebbet hapis cezası verilmesi ve rütbelerinin orgenerallikten erliğe düşürülmesi kararı ile sonuçlandırılmış ancak bu karar temyiz edilmiştir. Yargıtay'ın temyiz incelemesi sonuçlanmadan önce, Kenan Evren 9 Mayıs 2015'te ve Tahsin Şahinkaya da 9 Temmuz 2015'te vefat edince Yargıtay sanıkların ölümü nedeniyle davayı düşürmüştür. 12 Eylül davası, darbenin hakikatini ortaya çıkarmaktan ve bir hesaplaşmaya olanak sağlamaktan son derece uzak kalmıştır. Ancak diğer yandan, Anayasa değişikliğine yönelik referandum yapılması tartışmaları ile birlikte darbe mağdurlarının tanıklıkları gazetelerde ve televizyonlarda yer almaya başlamıştır. Bu süreçte anılarını yazan ve kitap olarak yayımlatabilen mağdurlar olduğu gibi daha önceki yıllarda yayımlanmış anılar da yeniden basılmıştır. Aynı şekilde, Alişanoğlu'nun 12 Eylül tanıklığının ilk iki baskısı 2005 yılında yapılmışken kitap üçüncü kez 2010 yılı Ağustos ayında basılmıştır.

Hilmi Köksal Alişanoğlu'nun 12 Eylül tanıklığının anlatısında "bağışlama" kelimesi yoktur. Mozes Kor gibi bağışlamayı da içine alan bir anlatı oluşturamamasının nedenini, Türkiye'nin tüm negatif geçmiş kesitlerinde olduğu gibi 12 Eylül askeri darbesinden sonra geçen yıllar boyunca da bir hatırlama politikası geliştirememiş olmasında aramak gerekmektedir. Bağışlamayı, olanaksızlığına rağmen olanaklı kılabilen bağışlanmanın dilenmesi değil öncelikle dile getirilemez acıları deneyimlemesine sebep olunmuş mağdurların kendisinin ve kendisinden başka

herkesin de aynı mağduriyeti yaşamasına engel olacak hukuksal ve kurumsal düzenlemelerin yapılmış olmasıdır. Alişanoğlu bunu, “Aynı şeylerin zerresinin bile çocuklarımın nesli ve onlardan sonra gelecek olanlara uygulanmayacağı garantisini verilmesi halinde” cümlesi ile açıkça belirtmektedir. Böyle bir durumda “kuru bir özür”e razı olduğunu söylemektedir (2010, s. 14):

Devlet, son zamanlarda demokratikleşme yolunda önemli adımlar attı, ciddi işler başardı. O günlerde bize reva görülen muameleler şimdiki ceza yasalarında çok ağır cezalar gerektiren suç hâlini aldı. Şimdi de geçmişte yapılanlar telafi edilmeli. Bunun için çok fazla şey yapılması gerekmez. Örneğin ben, kuru bir “özür”le de tatmin olabilirim. Yeter ki içten olsun.

Eva Mozes Kor’un bağışlama deneyimi, bir güven ortamının oluşturulmasının ve bu güvenli ortam içinde mağduriyetinin toplum tarafından tanınmasının önemini göstermektedir. Mağdur bu sayede kendi anlatısını kurabilmekte ve bu anlatıyı çeşitli kanallar aracılığı ile toplumla paylaşabilmektedir. Bu nedenle düşünce ve ifade özgürlüğü güvenli ortamın ön şartlarından biridir. Alişanoğlu ise darbenin üzerinden yıllar geçmiş olmasına rağmen üyesi olduğu örgütün ve beraber işkence gördüğü arkadaşlarının gerçek adını yazmadan anılarını yazmıştır.

Hatırlama politikası, yaşananların tüm açıklığı ile mağdura ve topluma anlatılıp açıklanmasını sağlayacaktır. Bu sayede, mağdura ve topluma hakikati bilme hakkı teslim edilirken mağdurun tanıklığı da güçlenmiş olur. İnsan hakları ihlallerinin yaşandığı dönemlerde en önemli ve çoğu zaman tek kaynak mağdurlardır ve mağdurlar tanıklıklarına inanılmasını isterler ancak doğal olarak kanıtları yoktur. Bu nedenle mağdurun anlatısını toplum karşısında güçlü kılabilecek olan da hatırlama politikasıdır. Mağdur, güvenli ve demokratik bir toplum içinde “muktedir insan” olarak yaşamına devam edebildiğinde bağışlamanın olanığından söz edebiliriz ancak.

SONUÇ

İkinci Dünya Savaşı bittiğinde geride sayısız kötülük ve bu kötülüklerin neden olduğu tarifsiz ve dilsiz sayısız acı kalmıştır. Bu kötülüklerin bağışlanıp bağışlanamayacağı konusu savaşın hemen ardından tartışılmaya başlanmıştır. Özellikle Alman kamuoyunda yaşanan vahşete yönelik rahatsızlık verici bir duyarsızlığın olması İkinci Dünya Savaşını yaşamış olan Yahudi filozofların düşüncelerini biçimlendirmiştir. Filozoflar bağışlamanın cezalandırmakla görevli kurumların dışındaki yeri ile yani mağdurun kişisel eylemi olup olamayacağı üzerine tartışma yürütmüşlerdir. Bu tartışmadaki görüşler bağışlamanın net bir biçimde olanaksız oluşu ile ne

kadar zor olsa da olanaklı olabileceği ve bağışlama için öncelikle mağdurdan kendisini bağışlamasını dileyen bir failin olması gerektiği ile bağışlanmayı dileyen herhangi biri olmadan da mağdurun bağışlayabileceği hatta gerçek bağışlamanın da ancak bu şekilde olacağı şeklinde çeşitlenmiştir.

Almanya'da on yaşında bir çocuk olarak Auschwitz toplama kampında kalan ve burada çok sayıdaki ve çeşitli yaşlardaki diğer çocuklarla beraber bedeninde çeşitli deneyler yapılan Eva Mozes Kor, mağdur edilmişin üzerinden elli yıl geçtikten sonra bağışlamayı bir duygu olarak hissedebilmiş ve Auschwitz toplama kampında tüm Nazileri bağışladığını ifade etmiştir. Eva Mozes Kor ömrünün elli yılını Nazilere karşı hissettiği öfke ile geçirdikten sonra bağışlama sayesinde hem bu öfkeden hem de Nazilerden özgürleştiğini söylemiştir. Mozes Kor'a göre mağdura iyileşmenin ve özgürleşmenin yolunu açan bağışlamadır. Ancak Eva Mozes Kor'un bağışlama deneyiminde göz ardı edilmemesi gereken, onun İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki yıllarını geçirdiği ülkeler olan İsrail ve Amerika Birleşik Devletlerinin yanı sıra Almanya'nın hatırlama politikası çerçevesinde biçimlenen bir geçmişle yüzleşme ve hesaplaşmayı sürdürmesi olmuştur. Bu politika onun mağduriyet anlatısına değer ve önem verdiği için ve zamanla tekrar benzer şekilde mağdur edilmeyeceğine dair bir güven duygusu edinebildiği için eyleme geçebilmiş ve bu eylemleri sayesinde acısını iyileştirip özgürleşebilmiştir. Bağışlayabilmiştir çünkü acıdan özgürleşebilmiş ya da en azından acısı ile arasına mesafe koyabilmiştir.

Türkiye'de ise geride sayısız kötülük ve bu kötülüklerin neden olduğu tarifsiz ve dilsiz sayısız acı bırakan 12 Eylül askeri darbesinin ardından hatırlama politikası uygulanamamış ve 12 Eylül ile yüzleşme ve hesaplaşma süreci yaşanmamıştır. Bu nedenle 12 Eylül mağdurlarından Hilmi Köksal Alişanoğlu darbe döneminde maruz kaldığı kötülükleri unutmaya ve bağışlamaya hazır ancak bir türlü unutup bağışlayamayan bir mağdur olarak kalmıştır. Türkiye, Alişanoğlu'na darbenin üzerinden geçen onca yıla rağmen acısından özgürleşebilme fırsatını vermemiştir. Bu nedenle yaşanan onca derin acıdan sonra eğer bağışlama diye bir şey ve bunun bir anlamı varsa ancak samimi ve başarılı bir hatırlama politikasının yürütüldüğü topraklarda olanaklı olabilecektir. Negatif geçmiş için hatırlama politikası yürütürken aslolan benzer mağduriyetlere, kötülük ve acılara yol açmayacak bir politika izlemek ve bundan vazgeçmemektir.

Yazar Beyanı | Author's Declaration

Mali Destek | Financial Support: Yazar, bu çalışmanın araştırılması, yazarlığı veya yayınlanması için herhangi bir finansal destek almamıştır. | The author has not received any financial support for the research, authorship, or publication of this study.

Yazarların Katkıları | Authors's Contributions: Bu makale yazar tarafından tek başına hazırlanmıştır. | This article was prepared by the author alone.

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

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

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

KAYNAKÇA

- Acar, S., M. (2016). Vladimir Jankelevitch'te bağışlamanın olanağı üzerine. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 22, 207-226. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/804212>
- Alişanoğlu, H., K. (2010). *Netekim! 12 Eylül'de geldiler* (3. Baskı). Apollon Yayınları.
- Arendt, H. (2019). *Sorumluluk ve yargı* (2. Baskı). (M. Serin, Çev.). Sel. (Özgün eser basım 2003).
- Bergson, H. (2007). *Madde ve bellek* (1. Baskı). (I. Ergüden, Çev.). Dost. (Özgün eser basım 1939).
- Bergson, H. (2011). *Metafiziğe giriş* (1. Baskı). (A. Altınörs, Çev.). Paradigma. (Özgün eser basım 1903).
- Bora, T. (2021, 16 Haziran). Helalleşme. *Birikim*. <https://birikimdergisi.com/haftalik/10644/helallesme> adresinden 7 Mayıs 2023 tarihinde alınmıştır.
- Card, C. (2017). Soykırım ve toplumsal ölüm. (E. Gökyaran, Çev.). *Cogito*, (86), 86-108.
- Cebeci, O. (2017). *Komik edebi türler* (2. Baskı). İthaki.
- Demir, G. Y. (2015). Karl Jaspers ve suçluluk sorunu üzerine. *Suçluluk Sorunu* (1. Baskı., s. 7-18) içinde. (A. E. Zeybekoğlu, Çev.). İthaki.
- Derrida, J. (2015). *Bağışlamak* (1. Baskı). (M. Erşen, Çev.). Monokl. (Özgün eser basım 2012).
- Göğçerçin Toker, H. (2017). *İletişimsel bellekten toplumsal belleğe yazılı tanıklıklar: 12 Eylül ile yüzleşmek*. [Yayımlanmamış doktora tezi]. Ankara Üniversitesi.
- Herman, J. (2017). *Travma ve iyileşme* (5. Baskı). (T. Tosun, Çev.). Literatür. (Özgün eser basım 1997).
- Jankelevitch, V. (1996a). Do not listen to what they say, look at what they do. *Critical Inquiry*, 22(3), 549-551. <https://www.jstor.org/stable/1344022>
- Jankelevitch, V. (1996b). Should we pardon them? *Critical Inquiry*, 22(3), 552-572. <https://www.jstor.org/stable/1344023>
- Jankelevitch, V. (2005). *Forgiveness* (A. Kelly, Çev.) The University of Chicago Press.
- Jaspers, K. (2015). *Suçluluk sorunu* (1. Baskı). (A. E. Zeybekoğlu, Çev.). İthaki. (Özgün eser basım 1962).
- Kaptanoğlu, C. C. (2009). Toplumsal yas: Travmatik hakikatle yüzleşmek, hesaplaşmak ve belki bağışlamak. *Birikim*, 248. https://www.belgelik.dr.tr/ToplumHekim/kayit_goster.php?Id=2217 adresinden 7 Mayıs 2023 tarihinde alınmıştır.

- Keenan, T., Weizman, E. (2014). *Mengele'nin kafatası: Adli estetiğin ortaya çıkışı* (1. Baskı). (S. Bayram, Çev.). Açılım Kitap. (Özgün eser basım 2012).
- Levinas, E. (2017). *Dört Talmud okuması* (1. Baskı). (E. B. Şaman, Çev.). Alfa. (Özgün eser basım 1973).
- Ökten, K. H. (2006). *Heidegger kitabı* (2. Baskı). Agora.
- Ökten, K. H. (2021). *Varlık ve zaman: Bir okuma rehberi* (2. Baskı). Alfa.
- Poyraz, B. (2013). Bellek, hakikat, yüzleşme ve Alevi katliamları. *Kültür ve İletişim*, 16(1), 9-39. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/1934807> adresinden 7 Mayıs 2023 tarihinde alınmıştır.
- Ricoeur, P. (2012). *Hafıza tarih unutuş* (1. Baskı). (M. E. Özcan, Çev.) Metis. (Özgün eser basım 2000).
- Sancar, M. (2007). *Geçmişle hesaplaşma* (1. Baskı). İletişim.
- Talks at Google (2015, 19 Eylül). Surviving Auschwitz Mengele's Twin Torture. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=w4YbZzZUKks> adresinden 21.11.2022 tarihinde alınmıştır.
- Timeline-World History Documentaries (2021, 24 Aralık). Eva Mozes Kor: The "Mengele twin". Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=gf3ix1Jdnf0> adresinden 24.10.2022 tarihinde alınmıştır.
- Türkmen, B. ve Zeybek, O. (2018). Geçmişle yüzleşmek: Almanya ve Türkiye'de hafıza siyaseti. *Cogito*, 90, 20-39.
- Uçarlar, N. (2015). *Hiçbir şey yerinde değil* (1. Baskı). İletişim.
- University of California Television (2016, 6 Haziran). Eva Kor: Surviving the angel of death. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=bCVZPSzTqZU> adresinden 18.10.2022 tarihinde alınmıştır.

ⁱ Yahudi sözlü geleneğinin yazıya geçirilmiş haline verilen addır.

ⁱⁱ Mişna, "II. yüzyılın sonlarına doğru Rabi Yeuda Anasi tarafından bir araya getirilerek yazıya geçirilmiş sözlü öğretiler." dir (Levinas, 1973/2017, s. 37).

ⁱⁱⁱ Gemara, "Mişna'nın yazıya dökülmesini izleyen döneme ait öğretiler olup, V. yüzyılın sonuna doğru Rabi Aşi ve Rabi Hanina tarafından yazıya geçirilmişlerdir (Levinas, 1973/2017, s. 36-37).

^{iv} Bedriye Poyraz, Dersimliler'in 38 Katliamını kendi dilleri olan Dimili/Zazaca'da "hiçbir ayırım yapılmadan insanların topluca imha edilmesi, mallarının ve mülklerinin yağmalanması" anlamına gelen "tertele" kelimesi ile ifade ettiklerini söylemektedir (Poyraz, 2013, s. 21).

^v Eva Mozes Kor'un yaşamına ait bilgiler internette aşağıda belirtilen adreslerden derlenmiştir:

Eva Kor: Surviving the angel of death. (2016) Youtube.com. <https://www.youtube.com/watch?v=bCVZPSzTqZU> adresinden 18.10.2022 tarihinde alınmıştır.

Eva Mozes Kor: The "Mengele twin". Youtube.com. <https://www.youtube.com/watch?v=gf3ix1Jdnf0> adresinden 24.10.2022 tarihinde alınmıştır.

Surviving Auschwitz Mengele's Twin Torture. Youtube.com. <https://www.youtube.com/watch?v=w4YbZzZUKks> adresinden 21.11.2022 tarihinde alınmıştır.

^{vi} Frenoloji, kişinin kafatasının biçimsel yapısından karakterini, yatkınlıklarını öngörme iddiasındaki sözdebilimdir. İsrail gizli servisi 1960 yılında Adolf Eichmann'ı yargılanmak üzere Kudüs'e kaçırarak amacıyla Arjantin'in başkenti Buenos Aires'te iken Josef Mengele'nin de Buenos Aires'te olduğunu öğrenir. Ancak Eichmann operasyonunun tehlikeye girmemesi için Mengele için de bir operasyon düzenlenmez. Mossad ajanları bu sefer Mengele için geri döndüklerinde Mengele'nin izini bulamamıştır. 1985 yılında Batı Almanya polisinin yaptığı soruşturma Brezilya'nın Sao Paulo şehrini işaret edince burada 1979 yılında sahilde boğularak ölen Wolfgang Gerhard ismine ulaşılmıştır. Haziran 1985'te mezar açılmış ve mezardaki kemiklerin Mengele'ye ait olduğundan şüphe duyulduğu için çok sayıda adli uzman soruşturmaya dahil edilmiş, kafatası ve kemiklerin kimliklendirilmesi çalışmalarına başlanmıştır. İnsan bedeni üzerinde etik dışı araştırmalar ve saatler süren ölçümler yapan Mengele'nin polislerin gelişigüzel çalışması nedeniyle ağır hasar almış bir şekilde çıkarılan kafatası, dönemin en çok tartışılan, ölçülen, incelenen ve araştırılan kafatası olmuştur (Keenan ve Weizman, 2012/2014).

Nilgün Marmara'nın Şiirinde Acının Kronolojisi

Ürün ŞEN SÖNMEZ¹

 ¹ Asst. Prof., İstanbul Arel University, (ORCID ID: 0000-0002-0893-3628)

Özet

Nilgün Marmara'nın şiirinde, estetik üretimle gerçek hayat pek çok noktada kesişir. Hatta bu şiirler, şairin gerçek öznesinin acısının, arayışının ve sorgulayışlarının izdüşümleri olarak da ele alınabilir. Bununla beraber, bu şiirlere şairin intiharının aydınlatıcı metinleri olarak bakmak, estetik üretimi göz ardı etmek anlamına gelir. Dolayısıyla bu şiirleri, onun ölümüne/intiharına gerekçe üreten metinler olarak edebi eleştirinin maksadını aşan yorumlarla değil, acının, arayışın, yalnızlığın ve ölüm tasarımının izdüşümleriyle kısıtlayıp tematik ve imgesel bir çözümlemenin malzemesi hâline getirmek daha doğru olacaktır. Bu noktada, genellikle dağınık hâlde üzerinde durulmuş ya da sadece değinilmiş olan acının hem izlek/tema hem de imgelemin besleyici unsuru olarak çözümlenmesi, acı çeken özneye ve acının izlerini taşıyan metinlere dair bütüncül sorgulamalar yapma olanağı barındırır. Bu çalışmada hem öznedeki hem de onun estetik yaratımlarında içkin olan acı, şiirlerin inşa süreciyle koşutluk içinde ele alınarak psikobiyografik ve yakın okuma teknikleriyle kronolojik olarak incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Nilgün Marmara, şiir, acı, ölüm, intihar.

Chronology of the Pain in Nilgün Marmara's Poetry

Abstract

In Nilgün Marmara's poetry, aesthetic production and real life intersect at many points. In fact, these poems, can also be considered as the products of the pain, search and questioning of the poet's real subject. However, looking at these poems as the texts enlightening the poet's suicide would mean ignoring the aesthetic production. Therefore, it would be more appropriate to restrict these poems to the projections of pain, search, loneliness and the design of death, and to make them the material of a thematic and imaginative analysis. Otherwise, the interpretations that produces justifications her suicide would exceed the purpose of literary criticism. At this point, the analysis of pain, both as a theme and as a nourishing element of the imagination, offers the opportunity to say different things and make inquiries about the subject in pain and the texts bearing the traces of pain. The interpretation of suicide with a tone of failure or pity, even if mostly implicit, renders this pain invisible or trivializes it by restricting it to a depressed self. In this case, the pain becomes the cause of the failure of a failed life. In this study, the pain inherent in both the subject and her aesthetic creations is analyzed chronologically through psychobiographical and close reading techniques in parallel with the construction process of the poems.

Keywords: Nilgün Marmara, poem, pain, death, suicide.

Corresponding Author / Sorumlu Yazar	Ürün Şen Sönmez Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Arel Üniversitesi
E-mail / E-posta	urunsen@gmail.com
Manuscript Received / Gönderim Tarihi	15.03.2023
Revised Manuscript Accepted / Kabul Tarihi	13.05.2023
To Cite This Article / Kaynak Göster	Sönmez Şen, Ü. (2023). Nilgün Marmara'nın Şiirinde Acının Kronolojisi, <i>ViraVerita E-Journal: Interdisciplinary Encounters</i> , Vol. 17, 99-132.

Nilgün Marmara'nın Şiirinde Acının Kronolojisi

GİRİŞ

1958 yılında doğan Nilgün Marmara, 1987 yılında intihar ederek yaşamına son verir.ⁱ Boğaziçi Üniversitesi İngiliz Dili ve Edebiyatı bölümünden 1985 yılından mezun olan Marmara'nın bitirme tezi *Slyvia Plath'in İntiharının Şiirleri Bağlamında Analizi* adını taşır. Bu çalışma ve Slyvia Plath ile Nilgün Marmara'nın yaşamı, şiirleri ve intiharları arasındaki bağ çokça çalışılmıştır.ⁱⁱ Marmara'nın depresyonu, evliliği, aile ilişkileri, eşinin görevi sebebiyle Libya'da geçirdiği zaman hem şiirlerinin hem de ölümünün anlaşılmasında başvurulan önemli otobiyografik veriler barındırır. Marmara'nın şiiri ise teknik, tematik ve dilsel açıdan önemli bir inceleme örneklemini sunmasına rağmen akademik şiir çalışmalarında yeterince ele alınmamış; bunun neticesinde şairliği de şiirlerinin çağdaş Türk şiiri içindeki konumu da yeterince aydınlatılmamıştır.ⁱⁱⁱ Bu şiirlerin herhangi bir kanona kurucu, biçimlendirici ya da zenginleştirici metinler olarak dâhil edildikleri de söylenemez. Bu hâliyle Marmara'nın şiirleri -ve diğer metinleri de- üzerinde çalışılmayı bekleyen önemli bir örneklemdir.

Marmara'nın şiirlerindeki öznenin acısı, hâkim eleştiri anlayışının *büyük* ya da *evrensel* şiir normlarının dışında kalır. Küçümsenen *kadınca* duyarlılıklar, *burjuva* hassasiyetleri ve acılar, önemsiz ve kimseyi ilgilendirmeyen mızızlıklar muamelesi görür. Son olarak, şairin genç yaşta ölmesi ya da ölmeyi tercih etmesi, sanatçıya bir olgunluk dönemi atfeden ve estetik anlamda yetkin edebiyat metinlerinin çoğunlukla bu olgunluk çağında verileceği kabulüne dayanan anlayışın da dışında kalmasına neden olur. Buna göre Marmara, şiirini tam manasıyla olgunlaştırmadan, yetkinleştirmeden öldüğünden *büyük* şairler arasında sayılma ihtimalini barındıracak *büyük* şiirleri yazamadan ölmüştür. Bir yanı sıra mecburi bir minör edebiyatın örnekleri olarak alınabilecek bu şiirler, feminist perspektiften ele alındığında, görülmeyen ve duyulmayan bir acının kurduğu, görülmeyen ve duyulmayan bir öznenin şiirleri olarak anlam kazanırlar. Marmara'nın diğer metinleri de bundan ayrı değildir. Özellikle *Defterler*, psikobiyografik okumanın olanaklarını genişletmesi ve şair özne ile gerçek öznenin ilişkisini sunması açısından besleyici bir kaynaktır.

Han'a (2022) göre, "Acısız dünya aynının cehennemidir. Umursamazlık hâkimdir burada. *Eşsiz olanın* ortadan kaybolmasına neden olur" (s. 43). Marmara hem benliğinin anlamını hem de şiirlerinin yaratıcı itkisini, onu öteki kılan ve yalnızlaştıran acıda bulur; bu acı sıklıkla

vurguladığı gibi kendisini *diğerlerinden* ayırır. Diğerleri, genel anlamda toplum, dar anlamda yakın çevre olabilir ama diğerlerinin arasında, acının poetiğinin sonuna yaklaşan ya da gelen edebiyat kamusunu da saymak gerekir. Han (2022), şiir-acı, nesir-hoşnutluk ilintisini kurarak – şiirin günümüzdeki ölgünlüğüne dair bir tartışmanın da kapısını aralayarak - “Aynının cehennemi olan palyatif toplumda acının dili, acının poetiği mümkün değildir. Bu toplumda yalnızca hoşnutluğun nesrine, yani gün ışığında yazmaya yer vardır” (s. 49) der. Marmara’nın şiirlerinin, yaratıcı itkisi bariz olan ben’in acısının küçük duyarlılıklar olarak yok sayılması ya da intiharını aydınlatmanın vasıtaları olarak ikincilleştirilmeleri yerine yaratıcı bir itki ve bütüncül bir tema olarak özgül bir şiir kurduğunu vurgulamak bu yüzden önemlidir. Sartre (2006) “Bir acı çıığı, kendisini doğuran acının belirtisidir. Ama acılı bir şarkı hem acının kendisidir, hem de acıdan başka bir şey. Ya da varoluşçu sözlükten yararlanmak isterseniz, bu acı var olmaz artık, *vardır*” (s. 16) der. Bu ifade, yalnız acı ve estetik yaratımın ilişkisini değil, aynı zamanda elimizdeki esas malzemenin neden şiir olduğunu da açıklar.

Acı ve ona bağlı olarak gelişen yalnızlık, aidiyetsizlik ve ölüm gibi başat temaların kronolojik olarak ele alınması, özne ile bu temalar arasındaki ve şiirin seyri ile öznenin acıyı duyumsayışı arasındaki koşutluğu da gösterir. Şiirlerdeki acı, gerçek öznenin acısının izdüşümleridir. Bu yüzden, şiirler kronolojik olarak ele alınmış, yakın okuma ve psikobiyografik okumanın olanaklarından yararlanılmış ve hem özneye hem de şiirlere feminist perspektiften yaklaşmıştır.

Marmara’nın şiirlerinde mecazların acı, yalnızlık ve ölüm ile ilişkileri “metinlerin duygusallığını” (Ahmed, 2015, s.23) inşa eder. Onun acısına dair beklentisi, diğerleri tarafından benimsenmesi ya da giderilmesi değildir. Bununla beraber şair öznenin anlaşılma hissi, öznenin kendi algısı ile biçimlenmiştir. Ahmed (2015), “Duygu yoğunluğunda yanlış iletişim mümkündür, öyle ki aynı şeyleri hissettiğimizde bile bu hisle aynı ilişkiye sahip olmayabiliriz” (s. 21) der. Bunu yok saymak mümkün değildir. Dolayısıyla acı çeken öznenin algısı ile sınırlanmış bir bakış açısının ürettiği sanatsal verimlerin acının kronolojisi açısından incelenmesi, gerçek öznenin intihar tercihini ve hayatındaki gerçek insanların bundaki dahlini sorgulamayı içermez.

Şiirlerinin çoğu ölümünden sonra yayımlanan Marmara, akademik eğitimi sırasında da yetişkinlik yıllarındaki yakın çevresinde de edebiyatla iç içe olmasına rağmen, sırf bu sebeple bile gerçek bir şiir eleştirisinin besleyiciliğinden mahrumdur. Sözelimi Proust gibi acıdan beslenen bir sanatkâr sayılamaz; yaratıcılığının kaynağı saydığı acıdan kurtulmayı istemez, onu duyurmak, paylaşmak, anlatmak ister. Onun acısı, şairliğini ya da sanatkârlığını bir tutunma

biçimi olarak benimsemesine neden olmaz, bilakis, hayatı anlamsızlaştırır ve estetik üretimi ben'in sınırları içinde kısıtlar. Bunların paylaşılması artık acının duyulup duyulmamasının önemli olmadığı bir zamana bırakılır; şiirleri istisnalar dışında ölümünden sonra basılır.^{iv} Oysa şiirlerinde zaman zaman açığa çıkan ve kendini duyurmak isteyen öznenin sesi de duyulur.

Acıyı paylaşmak ya da acı çeken özne olarak anlaşılma istemek, acının özgüllüğü kabulüne aykırı değildir. "Acı, çoğunlukla şahsi, hatta yalnız bir deneyim, benim sahip olduğum ve başkalarının sahip olamayacağı ya da başkalarının yaşadığı ama benim hissedemeyeceğim bir his olarak tarif edilir" (Kotarba'dan akt. Ahmed, 2015, s. 33). Şiirlerinde zaman zaman sitemkâr bir tonla dışa vurulan yalnızlık, acısının ve aslında acıyla özdeşleşen öznenin yok sayılması, görülmemesi, duyulmaması, anlaşılmaması ile ilgilidir; ama acısının biricikliğinin zaten ayırdında olan özne bu ayrıksılığın insan olmaya dair bir kıvanç duyar. "Kierkegaard, 'Acı çekmek, farkımdı.' derken kendini yalnız kendi zaman ve ortamından ayırmakla kalmaz, acı çekmekle tinsel etkinlik arasında bir orantı da kurar" (Taşdelen, 2009, s. 64). Marmara'nın kendini acı çeken özne olarak alımlayışı ve acı seviyesi ile tinsel yükseklik arasındaki bağdan doğan tinsel etkinlik sayabileceğimiz şiiri bu durumun benzeri olarak kabul edilebilir. Bu kendini ayırma hâli, acısının duyulmasını ve görülmesini istemesine engel değildir. Hatta belki öznenin, olduğu gibi kabul edilme arzusunu da barındırır. Yani Ahmed'in ifadeleriyle, "[k]imse benim acıma sahip olmanın nasıl bir şey olduğunu bilmeyeceği için, sevdiğimlerin nasıl hissettiğimi anlamalarını isterim. Acının yalnızlığı başkalarıyla ilişkilerimiz üzerindeki etkilerine sıkıca bağlıdır" (2015, s. 44). Marmara, nasıl hissettiğinin anlaşılmamasından doğan yalnızlığı ile uzlaşmayı reddeder. Onun ben ve diğerleri arasında deneyimlediği yalnızlığının özneyi öteki olarak konumlandığı varsayıldığında, acının son evresinde öznenin ölümün eyleyeni olması bu yalnızlığa razı olmama iradesini göstermek şeklinde yorumlanabilir. Bir anlamda, "Ötekinin iyileştirici elinin eksikliği"ni (Han, 2022, s. 40) hisseder. Marmara, kendini duyumsadığı ve ona duyumsatıldığı biçimde bir uyumsuzdur. Camus'a göre "Uyumsuzluk, anlaşıldığı andan sonra bir tutkudur, tutkuların en can alıcısıdır" (2010, s. 32). Marmara'nın özellikle son dönem şiirlerinin imgesel katmanda anlamlandırılmasının güçleşmesi "ussal dayanağı olmayanı imgelerle örten us olmaya boyun eğişin" (a.g.e., s. 103) sonucu olarak görülebilir.

Marmara'nın acısı, sathi bir acı değildir. Ölümü/intiharını gibi evliliğine, arkadaşlık ilişkilerine, çölde geçen aylara veya manik depresif olmasına indirgenemez. Ancak kaynak bu derin acıdır ve şiirinde ben merkezde ise de bu ben'i ve ben'in acısını kuranlar, içinde olduğu kadar dışındadır. Ahmed'in Bending'den aktardığına göre (2015) "Acı bir şey hakkında olmasa

da ‘bir şey nedeniyledir’ ve bu ‘neden’ acının nesnesi olarak işlev gören bir atıf, açıklama ya da anlatı barındırır” (s. 39). Bu açıdan, Marmara’nın öznedede içkin acısı ve bu acının anlaşılmasından, paylaşılmamasından doğan acısı iki farklı katman oluşturur. Şiirlerde her ikisi de görünür olmakla beraber, esas itki ikincisidir. İlki nedensizdir, zaman zaman onu kavrayışı ile ilgili varoluşçu -gerçi hiçbir zaman acıyı dünyayla olumsal bir bağ olarak yansıtmaz- ve trajik izler sunsa da zaman zaman melankolik tonlar taşıyan ikincisi ise ilkinin duyulmamasından ve paylaşılmamasından kaynaklanır. Marmara’nın umudunu tüketen giderilemeyen yalnızlık da buradan doğar. “Kendi olmak isteyen umutsuz kişi, kendi somut ben’inin güç durumuna veya ondan ayrılamaz durumuna istemeden dayanır” (Kierkegaard, 2004, s. 146). Nitekim şiirinde acı ile birlikte kronolojik olarak takip edilebilen ölüm fikri giderek yaşama dayanamamaya ve ölüm tasarımına dönüşür. Onun şiiri, bu anlamda, yaşama *dayanan* ve nihayet dayanmamayı seçen öznenin serencamı olarak okunabilir. Bu dayanma hâlinin mahsulü olan şiirler, acıyla mücadele etmeye dair hiçbir iz barındırmazlar. Camus’un, intiharı “en son noktasına götürülmüş kabullenme” (2010, s. 59) saydığı gibi, onun şiirlerinin tümü de bu kabullenmenin inşasının izdüşümleridir. “Acı, kişiye özgü bir deneyimdir. Edebiyat, önemli ölçüde kişiye özgü bu deneyimden hareket eder ve onu başkalarının acı deneyimine sunar. Bu deneyim, çoğu kez kendini söze dökerek dışlaşmak ister” (Taşdelen, 2009, s. 67). Marmara’nın şiirsel üretimi estetik itki itibarıyla acıyı dışsallaştırma arzusuna dayandırılabilir ancak bu şiirleri, hatta yazdıklarının neredeyse tümünü kendine sakladığı da gözden kaçırılmamalıdır. Onun şiirleri, çoğunlukla yayımlanmadıkları göz önüne alındığında, sessizliği seçen öznenin duyurmadığı sesidir ve Kierkegaard’ın umutsuz insanın “Eğer sessizliğini el değmeden, her bakımdan mükemmel olarak korursa, intihar ilk riskidir” savını doğrular (2004, s. 13).

Arslan’a göre Marmara “Bir ölüm pratiğini yavaş yavaş örgütlemiş ve nihai noktasını bırakmıştır. Marmara’da ölüm hayatın anlamsız bırakılmışlığına alternatiftir. Hayat acının her daim yaşandığı bir bırakılmışlıklar serüvenidir” (2018, s. 278). Onun şiirleri hakkında söylenenler, daima birlikte ele alındığı acısının ve dolayısıyla intiharının da nedenlerini açığa çıkarmaya çabalar. Üzerinde durulanlar çoğunlukla, bireysel sebepler ve koşullardır. Örneğin Arslan, Marmara’nın gizdökümcü şairlerle benzerliğini vurgulayarak, gizdökümcülüğün önemli göstergeleri arasında saydığı, dünyevileştirilen ve normalleştirilen deliliğin, onun şiirlerinde varoluş sorunsalında kendini yitirme ve çekilen acının evrenselleştirilmesi güdüsünün normalleşme eğilimi olarak belirlediğini söyler. Marmara’nın intiharını ise Beck’in bilişsel modeli ile açıkladığı depresyona bağlar (Arslan, 2018, s. 279-282). Yıldız ise Marmara’nın acısında ve

intiharında varoluşu ve beni arasındaki çatışmanın, farkındalık arttıkça varoluştan kaynaklanan acıların artmasının ve yaşanılacelmişliğin katlanılmaz hâle gelmesinin etkisini vurgular ve benliğini kapıldığı yinelemeden kurtarmanın tek yolu olarak, yaşanılacelmişliği durdurmak için intihara yöneldiğini ve intiharını içselleştirmek için yazdığını savlar (n.d., s. 5).

Çubukçu ve Güven, evlilik ve aile ilişkilerinin, toplumsal cinsiyet rollerinin Marmara'nın şiirlerinde içkin acıda ve intiharında belirleyici olduğunu söylerler. Kuruma inanmadığı hâlde toplumsal ve ailevi baskılar sebebiyle mecbur kaldığını iddia ettikleri evliliğinin ve eşyle ilişkisinin yanı sıra, toplumun dayattığı kadınlık rollerini reddetmesini onu yalnızlaştıran etmenler arasında sayarlar. Eşinin görevi sebebiyle, onunla birlikte bulunduğu Libya'daki günlerinin, baskı ortamı nedeniyle yaşamının en sıkıntılı dönemi olduğunu vurgularlar (2014, s. 82). Acı mahrem olduğu kadar "sosyal, kültürel bir olgudur ve ilişkilere de bağlıdır, bir eğitimin meyvesidir" (Le Breton, 2010, s. 9). Bu acı ve toplumsal ilişki bağlamını, Han palyatif toplum analizinde şu şekilde ele alır, ki bu analiz acının şiirlerde içkin duyumsanışına dair yeni olanaklar barındırabilir:

Palyatif toplum performans toplumuyla örtüşür. Acı bir *zayıflık belirtisi* olarak yorumlanır. Gizlenmesi ya da optimizasyonla giderilmesi gereken bir şeydir. Performansla uyuzmaz. *Yapabilmenin* hüküm sürdüğü aktif toplumda *acı çekmenin pasifliğine* yer yoktur. Günümüzde acı kendini ifade edebilme imkânlarından tümüyle mahrum bırakılmıştır. *Sesini kesmeye* mahkûm edilmiştir. Palyatif toplum acının canlanarak bir *çile (Passion)* hâline gelmesine, dillenmesine izin vermez. (...) *Acının arındırıcı olduğu* unutulur. Acı katartik bir etki gösterir. Beğeni kültürü *katharsis* imkânından yoksundur" (Han, 2022, s. 15).

Marmara'nın sanatsal üretimine rağmen sanatsal suskunluğunun, beğeni kültürünün etkilerinin başladığı/yansıdığı bir dönemde sanat eserinin tüketim ürününe dönüşmesi ve beğenilirliği amaçlaması ile de ilgili olduğu varsayılabilir. Her durumda o, acının değişen kavranışına ayak uydurmayı reddetmiştir. Beğenilenin aynı olanı sürdüreceği varsayıldığında, bunun dışında kalmanın yolu sanat eserini beğeniye sunmamak olabilir. Acının olumsuzlukla özdeşleştirildiği ve dolayısıyla kurtulunması gereken bir duyuş/biliş biçimine indirgenmesi ondan doğan yaratıcılığın da yok sayılmasını beraberinde getirir.

Marmara'nın şiirindeki acının ve öznenin acıyı kavrayışının, burjuva öznenin acının anlamlı görünmesini sağlayan ufku yitirmesine denk düştüğü söylenebilir. Ancak şairi özgün

kılan bir yan olarak, modern duyarlılığının vücudu değerle özdeş görmeyi reddetmesi de vurgulanmalıdır. Sürekli mutluluk dayatması, neoliberalizmin icadıdır. “Kendini motive ve optimize etme uğraşları neoliberal mutluluk dispozitifini oldukça verimli kıla[r]” (Han, 2022, s. 21). Bu açıdan her ne kadar, kişinin yalnızca kendi ruhsal durumuyla ilgilenmek eleştirisinden azade olamasa da Marmara’nın şiirinde öznenin bu uğraşa *gönül indirmedeği* görülür, acıyı paylaşmak ister ama acıyla mutlaka mücadele etme isteği görünür değildir. Tüm bunlar, öznenin yaşam ve ölüm arasındaki ikircil tutumunun, yaşadığı çağ ve kavradığı yaşam arasındaki çatışmaya da yansır.

“Devrimin yerini alan depresyon” (Han, 2022, s. 23), biyografik zaman ve deneyimle düşünüldüğünde Marmara için söz konusu olabilir. Mutluluk, “herkesin kendi başına uğraşması gereken bir şey” hâline geldiğinde (Han, 2022, s. 23), acı da herkesin tek başına baş etmesi gereken bir şeye dönüşmüştür. Öznede içkin acının değil bu acıyı paylaşamamaktan, yalnızlıktan, makbul nedenlere dayandırma baskısından doğan acının yükselmesi de öznenin şiirlerinde yansıyan sitemkâr sesi de arada ve yalnız kalmışlığından kaynaklanır. Han’ın (2022), “Acı öz-algılamayı hassaslaştırır. Kendiliğine *kontur verir. Profilini çizer*. Giderek artan kendine zarar verici davranışlar narsisist, depresif hâle gelmiş ben’in kendi varlığından emin olmayı, *kendini hissetmeyi* hedefleyen ümitsiz çabası olarak anlaşılabilir. Acı duyuyorum o hâlde varım. Varoluş duygusunu acıya borçluyuz” (s. 43) sözleri, inşa edilmekte olan palyatif toplumda gerçek ve şair öznesini acının içkinliği ile kuran Marmara için oldukça aydınlatıcıdır. Acı çekmenin anlamsız ve mücadele edilmesi gereken bir hâl olarak algılanması, acı çeken özne için acıdan kurtulma dayatmasının tazyikini de açıklar. “[V]arlık nerede acı çekebiliyorsa orada gerçekten örgünün içind[e]” (Han, 2022, s. 41) ise, acının yok sayılması, görülmemesi ve duyulmaması öznenin kendini örgünün dışına çıkarma istencinin nedenidir. Bu bağlamda ölüm fikri, tasarımı ve intiharı da bir var olma tarzıdır. Dolayısıyla Marmara’nın şiirlerinde zaman zaman melankolik tınılar duyulsa da onun acısının melankolik öznenin “derin acılı bir yeis hâli, dış dünyaya ilginin kesilmesi, sevme kapasitesinin kaybı, aktivitelerin inhibisyonu ve kendini kınamaya, yermeye varan ve sanrısız cezalandırılma beklentisinde sonuçlanacak şekilde, kendine saygıda azalma hâli” (Freud, 1993, s. 98) olarak kabulü yeterli görünmemektedir. Benzer şekilde en azından şiirlerinde inşa edilen ölüm tasarımı ve intiharının izdüşümlerinin, Durkheim’ın ‘artık hastanın çevresindeki ilişkileri sağlıklı biçimde değerlendiremediği, haz alamadı ve intihar düşüncesinde sabitlendiği genel bir çökkünlük ve üzgün olma’ biçiminde tanımladığı (2012, s. 26) melankolik intihar ile tahdit edilemeyeceği ortadadır.

Yıldız, "Marmara'nın tüm şiirleri aslında tek bir şiirdir" (n.d., s. 27) der. Marmara'nın şiirlerinin imgesel ve tematik bütüncüllüğü itibarıyla bu haklı bir yargıdır. Kierkegaard'ın aşağıda alıntılanan sözleri, hayatı yaşamla ölümün ikircilliği olarak algılayan ve deneyimleyen, acı çeken, yalnız, uyumsuz ve umutsuz özne Marmara'nın hayatını ve şiirlerini açıklar gibidir:

[U]mutsuzluk "ölümcül hastalık"tır, çelişkili işkencedir, ben'in hastalığıdır:
Sonsuza değin ölmek, ölmemekle birlikte ölmek, ölümü ölmek demektir bu.
Çünkü ölmek, her şeyin bitmesi anlamına gelir; ama ölümü ölmek, ölümünü yaşamak demektir; ve bunu tek bir an yaşamak, onu sonsuza kadar yaşamak demektir (Kierkegaard, 2004, s.35).

ACININ TANINMASI (1977-1979)

Acının tanınması ile kastedilen hem gerçek hem de şair öznenin yaşamını ve şiirini biçimlendiren acıyı kelimenin gerçek anlamı ile tanıma ve anlama çabasıdır. Bu dönem şiirlerinde acının gelecek bir zamanda ya da mekânsal bir değişimle hafiflemesi, yaşama dayanma direncinin edinilmesi ve sürdürülmesi henüz bir ihtimal olarak mevcuttur ve öznenin sitemkâr sesi henüz yükselmemiştir. Bu önemlidir zira sonraki dönemlerde acı ile benliğin özdeşleşmesinin neticesinde acının duyulmaması ve görülmemesi, öznenin duyulmaması ve görülmemesi anlamına da gelir. Bu durumdan da yalnızlık, umutsuzluk, aidiyetsizlik filizlenir. Benzer şekilde ölüm fikri ve duyumsanan acı da katmerlenir. Aidiyetsizlik ve yalnızlık aslında henüz ilk şiirlerden beri acısı ile dışarıda kalmış bir öznenin duyumsayışı olarak mevcuttur. Biricikliğin ve kendine özgülüğünün ayırında olduğu acıyı, farkı ve diğerlerinden olmaması ile tanıyan öznenin zamanı ve yaşamı kavrayışı döngüselidir, bu döngünün değişmez ögesi de acıdır. Bununla beraber yaşam henüz yalnızca acıdan ibaret değildir. Örneğin;

"Bu an; bu baskıcı bu tiksiniç bu anlamsız

bu hoşgörülü bu eşsiz bu gülyüzlü

zaman parçası

Karanlık bir kutu belleğimde

(yaşamamışlığımdan)" (Marmara, 2022a, s. 7) dizelerinde "tiksinçlik", "baskıcı"lık ve "anlamsızlık" ile "hoşgörülü", "eşsiz" ve "gülyüzlü" sıfatlarının bir aradalığı, yaşamın algılanan ikiliğini ve tezadını da yansıttığı şeklinde yorumlanabilir. Yaşananlar bellekte karanlık bir kutuya dönüşür de hatıraya dönüşmez. Bu da öznenin geçmişini, şimdisini ve geleceğini birbirine bağlayan bir yaşam kurmaz; anlaşılmaz ve bilinmez karanlıklar yaratır zira

asıl olan yaşanmamışlıktır; boşluk ve hiçliğe dönüşmesi yaşanmamışlığın kendisinden kaynaklanır. Ölüm fikri, bu ilk şiirlerden itibaren anlaşılacak istenen acının kaçınılmaz neticesi olarak ortaya çıkmaya başlar:

“Ve bu an itelediğim ilençlediğim,
kutlandığım, tapınarak sarmalandığım
bu anda

Toprakla kapanmış bir deniz cesedi üzre
oturmuşum o ak melek tenli tahtın

gülünç taslağında...” (Marmara, 2022a, s. 7).

Acının sıradanlığı ve görünmezliği, kaçınılmaz olarak yabancılaşma ve aidiyetsizlik duygusunu da beraberinde getirir. Ancak bu ilk dönemde şair özne hâlâ nedenleri araştırmakta ve anlama çabasını sürdürmekte, acısının ve yabancılaşmanın neliğini de kavramaya çalışmaktadır:

“Yerleşik yabancılaşmanın acısı
Öz düşmanları kendilerinin sevgisiz bilisiz
ve acımasız kabukluların zincirlediği
kara tamlama.

Bir neden yabancıya?

Bir neden yerleşğe?

Bir neden yerleşik yabancıya?” (Marmara, 2022a, s. 8).

Bu dönem şiirlerinde, acıyı tanıma çabası bilinç ve tin ikilemine de işaret eder. Tinin asliliği ve acının tinselliği henüz özne için mutlak hakikat değildir ve bilincin acıyı dindirme çabası ile imkânı ihtimaldir. Dahası kendisine yaptığı çağrı da budur:

“Kov karaduygulu olasılığı bilincinin
gücüyle

biçimleri kesikler yaratmadan tininde-

Yeni çiçek dürbünleri bul ertesinde düş kırıklığının

Gizlenmişlerse senden, kur öz yaratısını

saflığının.” (Marmara, 2022a, s. 9).

“Karaduygulu olasılık”, acı olarak kabul edildiğinde, acı içkinleşmeden, “tinde kesikler yaratmadan,” basit bir deyişle özneye hâkim olmadan, ondan değilse de etkilerinden bilinçle kurtulmaktan söz edilir. Bu, acıyla mücadele ederek yaşama çabasının ifadesi olarak okunabilir.

“Düş kırıklıklarının ertesinde” bulunması telkin edilen “yeni çiçek dürbünleri” de umudu ve

geleceğe inancı korumak, yaşamaya inanmak, acıyı kontrol edebilmek şeklinde yorumlanabilir. Burada acıyı dindirmek ya da yok saymaktan çok, acıyı kontrol altında tutarak ve bunu bilinçle yaparak yaşamayı sürdürmek motivasyonundan söz edilebilir. Marmara'nın hem gerçek hem de şair öznesinin sunduğu metinler, onunla ilgili tanıklıklar, yaşadığı dönemin tarihsel koşulları onu, acıyı ve acı çekmeyi reddeden, acıdan bir an evvel kurtulmaya çalışan biri olarak kabul etmeyi imkânsız kılar. Dolayısıyla buradaki ifadelerin daha çok öznenin acısını tanıma ve onunla yaşamının olanaklarını bulma çabasına denk düşer.

Marmara için çocuksuluk, acılarının kaynakları arasında sayılabilecek yetişkinler dünyasına dâhil olamamanın nedenidir. Bu anlamda çocuksuluk, aslında ötekinin gözünden adlandırılmış yetişkinlik kalıplarının dışında kalmayı temsil eder. Çocuksuluğa atfedilen iyicil nitelikler şair tarafından kabul edilse de giderek ötekileşmesinin de nedenine dönüşmektedir. Anlaşılamamanın yalnızlığı, acısının görülmemesi ve duyulmamasının getirdiği yabancılık döngüsel biçimde birbirini beslemeye başlar.

“O çocuksuluğun ayırdında olamayan

ve direnmeye karşın etkilerini
zorbalıkla yayan kurnazlarca
huniler ve sinsilikle
içirilen beklentiler...

Tüm hücrelerinle kus cellat yargılarını!

Seslen sonra övünçle bir gelecek insanlığına

oynadığın eşsiz miktarlarla!” (Marmara, 2022a, s. 10).

“Cellat yargıların kusulması”, yaşadığı çağdan, onu yalnız ve yabancı bırakan yaşamdan, insanlardan kaynaklanan öfkenin ve bu öfke ile genişleyen acının ifadesi sayılabilir. Burada önemli olan, öznenin benini ve benin duyarlılıklarını, bunlarda içkin acıyı anlama, kontrol etme ve paylaşma çabasının kendisi ile sınırlandırılmasının mümkün olmadığı fikrinin ortaya çıkmaya başlamasıdır. Bilinçle dindirmeyi umduğu acının, yalnızlığın ve yabancılığın sebebini salt kendinde bulmaktansa duyulmamak, görülmemek ve anlaşılmamak nedeniyle çevre ile irtibatlandırması da bu noktadan sonradır.

Marmara'nın şiirlerindeki yalnızlık, yabancılık ve aidiyetsizlik duyguları, son dönem şiirlerinde görülmemek ve duyulmamak duygusuna dayandırılır ancak acının ve acıyla bütünleşmiş öznenin görülmemesi ve duyulmaması aslında acıyla baş etme ve yaşama

tahammül etme yollarının tükenmesini imler. Bu bakımdan tıpkı acı gibi ondan doğan yalnızlığı, yabancılığı ve aidiyetsizliği gidermenin umudunu şiirsel çizgisinde ilkin var etmeye çalışsa da sonlara doğru bu umudu yitirir. İlgiye değer olan; acıyı, yalnızlığı, yabancılığı ve aidiyetsizliği farkı olarak bilip âdeta vakarla taşımıştır. Öteki olarak konumlandığında dahi göstermeye mecbur tutulduğu uyumu göstermemekten ötürü kendisini uyumsuz addetmez. Bu meseleye dair sorgulamalarında, kendine dönüktür ve mezkûr duyguları ile baş etmek için kendisinden başka biri gibi olmayı, *onlardan* olmayı herhangi bir zamanda gerçekten isteyip istemediğini kendine sorar. Tamamlanmış bir metinde şair öznenin dile getirdiği bu soru, onu uyumsuzlaştıran ve yalnızlaştıran acısını benliğinin özgül bir parçası olarak duyumsadığını ve başka türlü bir ben'in mümkün olmadığını düşündürür. Çabası, dâhil olmak ve değişmek değil, anlaşılacak ve varlığını olduğu gibi ortaya koyabilmek, kabul ettirmektir. Bu açıdan acıyı yoğunlaştıran yalnızlığı aynı zamanda karşılanmamış beklentileri ve umudun kırıklığını da taşır.

“Diledim mi yanında tümünden varolmayı an için

ve birkaç sonrasında hiç yokmuşçasına

beklememeyi bir şey çevremdekilerin uyumundan

başkaca?” (Marmara, 2022a, s. 11).

Öznenin acısının kaynaklarının belirtilmemesi ancak bu acıyı yoğunlaştıran yalnızlığın dillendirilmesi ile yetinilmesi, geçmişin izleri silinmeyen bir acıdan, geleceğinse acıyı dindirme umudundan ibaret hâle gelmesine ve şimdiki yaşamayı da imkânsız kılmasına neden olur. Bu hâliyle öznenin tüm zamansal ve yaşamsal kavrayışı acıya odaklanmıştır:

Bununla beraber “Yok böyle birşey yok!

Sunduğun sağaltımı kaçkın bir geçmiş,

Sayrılık tutsağı bir gelecek duyumu bulanık,

sisi varlığının üzüncü kanıtı bir vaktin

şimd'i-

Beni aşığılayan sarsan

Aşan bizleri mor birliktelik” (Marmara, 2022a, s. 11) dizelerinde de görüldüğü gibi, acıya dayanmanın ve iyi olmanın umudu daima içkin olan acının varlığı karşısında kuvvetli değildir. İmgelerin giderek anlamlandırılmazlığı acıyı ve onu katmerleyen yalnızlığı, ötekiliği kuvvetlendirir. Dolayısıyla önemli olan, örneğin yukarıdaki dizelerde yer alan mor birliktelik imgesinin ne olduğunu çözmek değildir, ki bu mümkün de değildir. Şiirsel açıdan, acının şiirin tek tematik gücüne dönüşmesi, acının katmerlenmesine neden olan ama aynı zamanda ondan

doğan trajik bir yalnızlık hâli ve acının ve bundan doğan hâllerin anlaşılması giderek şiirin dayandığı imgeleri de anlaşılmasın kılar. Öznenin, yetişkinlik yaşamının yegâne uğraşı sayılabilecek acısını tanıma ve kavrama çabası, bu açıdan varoluşçu bir kavrama çabası olarak da adlandırılabilir. Özne, aynı zamanda yaşamsal coşkununun azaldığını da duyumsar. Yazmak eylemi, acıyı yaşamının biçimine ve yalnızlığın kaçınılmaz eylemine dönüşür, imgelemin *duyulanamazlığı* öznenin ve acısının anlaşılması ile koşuttur:

“Yontusal bir dinginlikle sıralarım

sözcüklerimi vasat bir yere,

Bir duyulanmaz imgeleme-

taşkınlıktan irak mı irak!” (Marmara, 2022a, s. 12).

Öznenin, bu acıya teslim olmaya ya da acının dinginliğine varıp yaşamsal coşkudan uzaklaşmaya isyan eden sitemkâr sesi de acıyı tanıdıkça duyulmaya başlar. Bu sebeple ilk dönem şiirlerini, acısını tanıırken bir yandan da ona dayanma ve onu paylaşma umudunun belirttiği metinler olarak almak mümkün olmuştur. Zira acıyı bu hâliyle kabullenmek öznenin benlik ve anlam arayışında yavaş yavaş bir fikrisabite dönüşecek ölüm düşüncesini ve isteğini, ölümü seçmenin kaçınılmazlığı fikrini de beraberinde getirecektir.

ACININ KABULLENİLMESİ (1979-1980)

Acının kabullenilmesi ile kastedilen, acının benliğin ayrılmaz ve dinmeyecek bir parçası olarak kabul edilmesi ve bu acı ile yaşamının denenmesidir. Aynı zamanda, acının paylaşılacak olmasının kabullenilmesi sürecinin de mahsulü sayılabilecek şiirleri kapsayan bu dönemde, yalnızlık ve ölüm tematik olarak baskınlaşır. Acıyı benliğinde içkin sayan öznenin acısının görülmemesi ve duyulmaması karşısında gelişen sitemkâr tavrı, yok sayılmanın hüznü ile birleşir. Yine de acı henüz yok edici değildir, hayatın kaçınılmazdır ancak onunla yaşamının da olanakları mevcuttur. Acının kabullenilmesi, bilinçle alt edilemeyecek olduğunun kabullenilmesi ile eş zamanlıdır. Artık tanınan acının tinsel kavranışı söz konusudur. Bu döneme denk düşen şiirlerde, öznedeki içkin acının beden-bellek-tin-bilinç gibi kimi birliktelikler ve çatışmalar kurmaya başladığı görülür. Acı kabullenildikçe öznenin eylemi susmak ve sadece yazmak olarak sınırlanmaya başlar. Acıyı dindirme ve *normalleşme* baskısı, özneyi bu acıdan kurtulma zaruretine ikna eden toplumsal bir taleptir. Bu, yalnızlığı ve ötekiliği katmerleyen bir durum olarak öznenin benlik algısını da farklılaştırır. Yazmak, bir sığınma alanı olarak gündelik hayatın dışına çekilmeye, acıyı ve yalnızlığı yaşamaya ve yadırganmaksızın anlatmaya olanak veren bir

alana dönüşür. Bu hâliyle susmak ve yazmak iç içe geçer; özne susup yazar. Bu bağlamda yazma eyleminin ürünü olan şiirler, anlaşılma ümidi sarsılan öznenin acısının estetik biçimleri olarak doğar:

Ve şimdi yollarında yaşamın

çığlık tünelleri kazmak

ve susmak'ı

yazmak

kalmıştır

işaretleyenlere” (Marmara, 2022a, s. 16).

Bu şiirlerde göze çarpan önemli bir bulgu, yalnızlığın, yabancılığın ve aidiyetsizliğin de kabullenilmesidir. Acı kimi kez bunları doğurmakta kimi kezse bunlardan doğmaktadır. Baştaki kabule ve varsayımına uygun olarak acının ve giderek acıyla özdeşleşen varlığın, görülme, duyulma ve anlaşılma arzusunun karşılanmaması, normatif olarak ancak sebebi belli acıların, bir başka deyişle istenmedik eylemlerin, kayıpların, sarsıntıların ardından gelen acıların makbul ve hakiki sayılması öznenin kendisi ile diğerlerini ayırmasının nedenleri arasında sayılabilir. Bu durum, bazı dizelerde, öznenin ölüm ya da intihar fikrini geliştirdiğini ve diğerlerine bu eylemle acısının büyüklüğünü gösterme isteğini düşündürecek yapılar kurar:

“Tümden şaşkınlık olacak vardığımda

yeryüzüne.

Toprak, soytarı üyelerine karşın kucaklayacak

bedenimi.

Şekilsizliğim su bakışıyla

sınırlanacak zengin bir örgüde.

Kayı uçuk bir renkte duraklayacak, (...)” (Marmara, 2022a, s. 17).

Şaşkınlığa yapılan vurgu, eylemin beklenmedikliği ile ilgili olabilir. Bu durumda özneyi intihar fikrine ve tercihine götüren acının görülmemişliği ve duyulmamışlığı da kuvvetli bir ihtimaldir. Şair özne, bu dönemde biçimlendirmeye çalıştığı tercihiyle, bir yanıyla içinde bir ölüm fikrini taşıyıp bir yanıyla bunu görünür ve duyulur kılmadan yaşamayı sürdürmesiyle ilgili ruh durumunu “Ölümün ve yaşamın ikircilliği” (Marmara, 2022a, s. 19) dizesiyle ortaya koymuş gibidir ki bu dönem şiirlerine bir hâkim tema belirlenecek olsa bu dize kullanılabilir.

Acıdan ve acının başkalarınca yok sayılmasından doğan yalnızlık, şair özneyi kendisine, kendi içine dönmeye yöneltir ve özne giderek bir ötekilik bilinci kurar:

“İstemiyorum yıldızcığım

dışında tek bir varlığın

Kavramasını bilincimi ve yüzümü elleriyle” (Marmara, 2022a, s. 20) dizelerinde olduğu gibi, “yıldızcığın” bilincini kavrama izni vereceği tek yakını olarak şiire sokar. Yıldız, şair öznenin imgeleminde hangi anlamı ya da kavramı karşılayarak şiire girmiş olursa olsun, muhakkak biçimde onun ben'ine ait bir unsurdur. Dışarıdan değil içeriden bir hemderttir.

“Yıldız güzel yıldız

Gereksiniyorum kollarını doğmazdan önceden

ve ölüm sonrasızlığında” (Marmara, 2022a, s. 20) dizeleri, benin aşkınlığına, benliğin ve varlığın özüne duyulan ezeli ve ebedi gereksinmeye işaret sayılabilir. Şair öznenin yıldızla konuştuğu dizeler, yalnızlığının mutlaklığı içindeki öznenin iç konuşmaları gibi de okunabilir. Bu iç konuşmalar bir başına çok özgün sayılmayabilir ancak odak acı olduğunda iç konuşmalara mecbur olmak ve bir zaman sonra kendisi dışında kimsenin, bilincini kavramasını istememek ötekiliğin kabullenilişine işaret eder. “Yıldız”, şiir içinde devingen bir imgedir. Varlık ile yokluk, yaşam ile ölüm arasında kazandığı anlamlar, öznenin yaşamı ölüm ile yaşamın ikircilliği olarak kavramasına denk düşer.

“Boşluğu, dayanıksızlığı, kırılğanlığı

unutturacak o korkunç gücün

Gizlendiğini sende Candaş Üzüntüdaş

Arkadaş Yıldız biliyorum” (Marmara, 2022a, s. 20) dizelerinde, ölümün ve mutlak yokluğun yaşamda duyulan boşluğu, dayanıksızlığı ve kırılğanlığı ortadan kaldıracak korkunç güç yıldızla atfedilir. Bu hâliyle, yaşamın karşısına konan kurtarıcı ölümdür. Ancak bu ölüm, korkunç gücü ile mutlak bir sonu temsil eder. Herhangi bir inanç sistemindeki sığınma, nihai huzura erme gibi anlamlardan yoksundur; işlevi, acıyı dindirmek değil yok etmektir. Bununla beraber, ölüm ya da intihar henüz inşa edilmekte olan bir fikir, bir çıkış yoludur. Deyim yerindeyse, bu dönemin dizeleri şair öznenin ölümü sevmeye ve isteme yolculuğu ile de koşuttur. Kendisini adeta ölümün mutlak yokluğuna ve gücüne ikna ettiği bu dizelerde desteğini ve yardımını istediği “yıldız” bir anlamıyla içselleştirilen ölümdür. Aşağıdaki dizeler bu fikirleri desteklediği gibi ölümün bir fikrisabit ve tutku hâline gelişini de örneklendirir:

“İşit beni yıldız bebeğim bebek yıldızım

Esirgeme el uzatışını güçsüzlüğüme

seçilmiş olan eline

Zor yaşayanın teslimine!

Az bir sevgiyle al beni gökyüzüne, o görkemli

mabede yönetici çemberinin içine!

Yıldız tutkunum sana.” (Marmara, 2022a, s. 20).

Öznenin, kabullenişin ardından diğerlerine, bir anlamda kendinden olmayanlara, diğer anlamda ise onun gibi olmayanlara, bir başka açıdan onu yalnız bırakanlara ve zaten aralarında yalnız kalmaktan başka çaresinin olmadıklarına alaysamacı bir bakışla yaklaştığı görülür. Burada insansal olanın büyüklüğüne dair kabul ile insanın riyakâr yaşamsallığı arasında ilkinde yer almayı ve bunun acısını çekmeyi kaçınılmaz sayan öznenin trajik sesi duyulur. Örneğin

“-Al şekerini bakalım köpek;

İki işlemden sonra

İki de dans edersen

Bir şeker daha sana-” (Marmara, 2022a, s. 21) dizelerinde bu insansallığa yaraştıramadığı, benlik bilincine irak, yaltaklanan insanı alaysama ile anlatır. Nihayet, kaygının, acının, huzursuzluğun asıl sebebi insan olmaktır ve acı insanda içkindir. Bu raddeden sonra, yalnızlık da acı gibi kabullenilmiş ve tercih edilmiştir. Bu durumda acının paylaşılma umudu ve çabası anlamsızlaşmış ve ortadan kalkmıştır.

ACININ HÂKİMİYETİ (1980 -1987)

Marmara şiirinin, bu son, uzun ve velut döneminde öznenin acıyı tanınması ve kabullenmesindeki etkenliği, duyumsanan acının etkenliğine dönüşmüştür. Kaçınılmaz ve vazgeçilmez acı, kabullenildiği safhadan farklı olarak kendini dayatmış ve hâkimiyetini kurmuştur. Özne de kendisini acı ile bulmuştur. Acı çekmek öznenin asli varoluş amacına ve eylemine dönüşmüş, şiirlerde ölümden ve intihardan düz anlamsal ve metaforik katmanlarda sıklıkla söz edilir olmuş, şiirler ölümü tercih etme ve eyleme sürecinin düşünsel ve duyuşsal aşamaları olarak biçimlenmiştir. Bu dönem şiirlerinde acıdan doğan ölüm fikri, tek çıkar yola, yaşamın tek anlamına dönüşmüştür.

“Ölüm dansı söylencesi soruları ışıktandırır

ve her konuşmadığımızı hep susmaklı yanıtlarımızı

en gelecekte bir küçük limana dek daha ne kadar

ve kim için süsleyerek, taçlandırarak, biriktirip

avucumuza kapayacağımızı-" (Marmara, 2022a, s. 22) dizelerinde görüldüğü gibi hayat, anlamını ölümden; varlık, yoklukta bulur. Anlamaya dair her sorunun aydınlatıcısı, belki de potansiyel yanıtı ölümden içkindir. Ölüm, yaşamın özü olarak biçimlenmekte ve anlamlandırılmaktadır. Bununla beraber, şair özne öfkeli bir sitemi de sürdürür. Zira ölüme varmak için yürünen bir yol, bu sona varmak için geçilen bir süreç olarak alımladığı hayatta konuşulmayanlar ve "susmaklı yanıtlar", yalnızlık kadar yalnız bırakılmışlığın, işitilmemişliğin hatta tüm bunları doğuran acının fark edilmemişliğinin ifadesi de sayılır. Ölümün iyicil ve umutlu çağrışımlarla anılması "Usum siler denir yüreğim yitirdiğinde kulluğunu,

Şimdi pembe umutlu bir ihtimal: usum yazar için,

Çünkü dans, kırmızı yaşam ve içleştirdiği ak ölüm!" (Marmara, 2022a, s. 22) dizelerinde de devam eder. Bu, kuşkusuz ölüm ile yaşamsal acıdan kurtulmanın mümkün olacağına dair fikrin neticesidir. Öte yandan us/bilinç, yürek/dürtü ikilemleri ikilem olmaktan çıkarak özdeşime dönüşmüş ve tüm varlığın arzusu bütünselleşmiş, tekleşmiştir ki o da ölümdür. Burada us ve yürek, bilinç ve dürtü aynı anda ölümden yanadır. Bu da beklenen değil hazırlanılan, tercih edilen, tasarlanan bir ölüme işaretler. Bu durumda

"Sonra çığlık! Büyük katmerli içkinliği

aşkınlaştıran ses." (Marmara, 2022a, s. 22) olarak tarif edilen de bu tercih edilmiş ölümdür ve aşkınlığı, aslılığı ve mutlaklığı vurgulanırken öfke, sitem ve hayıflanmayı da içeren bir coşku ile tarif edilir. Benzer şekilde,

"Ses sonsuzla bir olmuş, söylenecek

söz çeşitliliğinin biridir ancak,

gizilgücün yeğin karmaşasından ayıklanan,

Bir çığlık-söz,

doğru sona erecek!" (Marmara, 2022a, s. 22) dizelerindeki "çığlık söz", öznenin yaşamı ve şiiridir; acı ile özne, yalnızlık ile özne ve öznenin yaşamı ile şiiri bütünleşmiş, özdeşleşmiştir.

Doğru son ölümdür. Şiir ile yapılan da yazarak ölümü inşa etmektir. Burada şairin çözümleyecek ve eleştirecek düzeyde hâkim olduğu ve belki etkisinde de kaldığı, literatüre Sylvia Plath etkisi olarak geçen duyuş ve estetik eylemden söz edilebilir. "Gerçek provası!" (Marmara, 2022a, s. 25) olarak anılan yaşam, hakikatin kendisi değildir, ne ki özne gerçektir ve öznenin gerçek eyleminin acı ve ölümlle ilintili olacağı ileri sürülebilir.

"Sonra kendi yaratımız saydam ağaçlarda

gizleniyorduk.

Dönüyorduk şiddetle az zaman geçince girdap
acımasızlığı aşağı hızla orada olana çekiyordu.

Neşe olmayanı biriktiren o alanın bir yerine
endişeli adımlarla iliştik” (Marmara, 2022a, s. 25) dizeleri de yaşamın bu algılanışını
kuvvetlendirir. İlaveten özneyi, yaşayandan çok yaşama katlanan olarak konumlandırır. Burada
“ilişme” sözcüğünün tercih edilmesi, şair öznenin dünyadaki varlığını alımlayışını da ortaya
koyar.

“Öncenin büyük hayır’ı bırakmalı kendini
gelecek Evet’e!

Göğün her vakti kucaklamalı açık pırıltılarını

gündüz sefalarının.” (Marmara, 2022a, s. 27) gibi dizeler, acıyla özdeş öznenin
yaşama katlanmak ve bir yanılısamanın içinde kalmak yerine eyleme, yapmaya, iradeyi eline
almaya ve yaşama müdahale etmeye dönük bir tavrı benimsemeye başladığını gösterir. Bu,
bariz biçimde irade ve bilinçle seçilen, tercih edilen ölümü imler.

“Lirimi unutmuştum, renkleri canlı

ama kurumuş çiçekler yöresinde,

Elim narin uzanamam,

geri alamam”. (Marmara, 2022a, s. 30) dizeleri öznenin yaşama
arzusunun yitimini, “canlı renklerine rağmen kurumuş çiçekler” bağdaştırması, yaşama
arzusunu anlaşılamayan ve yalnızlaştıran bir acının neticesinde yitirmeyi ve dolayısıyla bir
hayıflanmayı, sitemi dile getirir. Çok daha basit bir söylemle yaşamsallıkla özdeş tutulan
gençliğin ve coşkunun ölüm arzusuna ve yaşamsallığın yitimine teslim ve mecbur oluşunun
tezadı ortaya koyulur. Bu durumda “narin eller”, yaşama iradesini tekrar kuramayacak
güçsüzlüğün ve hevesizliğin sembolü olarak belirir.

“Ağlarım okyanus derinliğince,

Bozgunumu içleştirsem ve bağlansam tutkuyla,

Yanan boğazlara karışarak

Hangi halkayla bağırdım bulanık taşları saydamlığa?” (Marmara, 2022a, s. 33) dizeleri, öznenin
yok oluşa tutku ile bağlanmasının, ikna olarak ölüm tutkusunu doğurmasının ifadesi olarak
okunabilir. Öznenin acısının ve acı ile özdeşleşen beninin anlaşılmamış, duyulmamış, işitilmemiş
olması karşısında yaşadığı bozgunun, yaşamdan uzaklaşarak ölümü arzulamasının ve bundan
ötürü siteminin de işitildiği “Fısıltı yüreğinde sürüklendi katmerlendi” (Marmara, 2022a, s. 34)

dizesinde ise diğerlerinden kendini pek çok kez ayıran öznenin anlaşılma ve acısını duyurma, paylaşma çabası fısıltıyla sembolleşir. Bağırarak değil fısıldayarak acısını paylaşmak istedikçe duyulmaz ve görülmez olan öznenin beklentisi sitemkâr bir duyarlılıktır.

“Yeşeriyor eğilirken ince filizleri

bahçemin.” (Marmara, 2022a, s. 35) dizelerinde olduğu gibi yeşerirken eğilen filizler, renkleri canlı ama kurumuş çiçekler gibi yaşamsal olanla ölümcül olanın hem birlikteliğini hem de ikircilliğini, yani aslında acının anlaşılmaması ve paylaşılmaması sebebiyle kırılgan bir öznenin ruh hâlini de yansıtır. İnce filizler, daha önce de ifadesini bulan narin bir varlığı işaret ederken, yeşermek, eğilen filizler ile simgesel olarak yaşamsal değil ölümcül olana, ölüme dair olana dönüştürülür.

Özne, acıyı reddetmemiş, yanılısamalara teslim olmamış ve insansal olana bağlı kalmıştır ama acı, doğurduğu yalnızlıkla yaşamı katlanılmaz ve anlamsız kılmış, aidiyet duygusunu zedelemiştir. Bu yaşamsal arzu, sevinç, irade, olmayan bir ülke gibidir, özüyle tezat oluşturacak şekilde ölgündür ve “Ölgün ülkenin canlandırılması olanaksız; burada” (Marmara, 2022a, s. 39) dizesinin de gösterdiği gibi bu arzunun yeniden tesisi de mümkün değildir.

Bununla beraber, örneğin;

“Bu aklıkta, minarem mavi benim.

Işığım denize kayıyor, bir sayıklama

izleğiyle, bir zamanlar pay verdiğimiz

insanlığa!” (Marmara, 2022a, s. 50) dizelerinde görüldüğü gibi, insanın ve insani olanın yüceliğine olan inancın yitimi yaşamak arzusunun ve yaşamın anlamının yitimiyle koşuttur. Yaşamı anlamlandırma ihtimalleri, bu dizelerde “bir zamanlar pay verilen insanlık”, yitimi karşılarken öfkeli ve sitemkâr tonu da barındırır. Şair özne, acının ve yalnızlığın farklı biçimleri ile genişler.

“Uçtum melek gölge çiftliğinden ya,

Artık yükselmez ay, dönmüyorum çünkü

en uzun sürenden” (Marmara, 2022a, s. 54) dizeleri ölüm kararının ilanı olarak okunabilir. Acının kronolojisinde ölüm, mutlak bir sonu karşılar ve acıdan kurtulma umuduna denk düşmez. Aşağıdaki dizeler, sonun inşasını anlamlandırmak adına önemlidir:

“Dünyamsın benim, zorbam, düzenim,

Bundan gözlerim göğe çevrili,

ellerim denizde.

Hiç katılmadan sende yaşıyorum,
dirimimsin benim,
doğarken öldüğüm.
Yazması yok, yine de bilir söylemeyi
esintiyle yaprağa karışan doğruyu.
Aynası yitik ve kaçmaz yansıtmaktan
göksel ağzını kıvrımış bir kez
duyum gülüşüne.
Yalımı kaçkın hem de küçük canavarlar tüketmiştir
ve buyurur buzulun çağrısına.
Yıldızı sürgün, yine de balkır yüzeyleri
içkin yoluyla yaklaşan uzaklığın.
Odağı eğik ve ağlamaz sunmaktan
titrek gizle örtünmüş bir kez
töre çiçekliğinde.
Korkusu bol hem de ürkmeyen öfke isteminden
cesedi arttırır güven için” (Marmara, 2022a, s. 56).

Sona yaklaştıkça acının imgeleri şiirin bütününe yayılır ya da şiirler bütün olarak acının ve ölümün imgeleri olarak teşekkül eder. Gözleri göğe çevrili insan imgesi ilksel insanın anlama çabasını ve umarsızlığını akla getirir. Bir başka açıdan göksel olanla ilişkilendirilen ölümü arzulamaya delalettir. Sende yaşamak, bir yanıla aidiyetsizlik anlamı taşıırken katılmama vurgusu yaşamı ve yaşamayı içselleştirememeyi işaret eder. Özne yaşamın içinde değildir; tanıktır, seyrederek ama dışındadır; ait ve dâhil değildir. İntihar, buradan hareketle gözlemeyi değil eylemeyi seçmek olarak yorumlanabilir. “Doğarken ölmek”, yaşamı ölüme yazgılı olarak algıladığını, mutlak olanın yaşam ya da varlık değil ölüm ya da yokluk olduğunu gösterir. Yaşam ölüme giden yol, yaşamak yavaş yavaş ölmektir.

Görmüyorlardı giysisindeki acı dokusunu
ve bun kımıltısını.
Birlikçi eller, otlar ve canavar
çevirdiler güneşi yolundan,
Gün kuşu parçalandı.
Canavar yaydı fistanını üzerine,

eller, otlar ve kuş ölüsünün.

Kalan yıldızlarla ay oldu altında,

karanlığın duruk özdeği.

Aşk için değildi artık uyanıklığı gecenin

bir dünya için

bir dünya yeni... (Marmara, 2022a, s. 57)

gibi dizelerde, şair öznenin sitemkâr sesi duyulur; yalnızlık, aidiyetsizlik, yabancılık, acıya gömülmek, ışığını yitirmek acısı anlaşılmadığı içindir. "Yeni dünya", benin ben ile yetineceği bir var olma biçimi olarak ölümü işaret eder. Daha önce bağırmadığı ama fısıldadığı, duyulmayı beklediği işaret edilen özne,

"Çiçek dediğin kapalı durur.

Yoksa vaktini soğuruyorlar saatinin

ya suyla ya karayla,

bütün sevgililer.

Birden çalıyorlar örtülerini

kusurunun, ya devle

ya cüceyle" (Marmara, 2022a, s. 63) dizeleri ile bunun bir kendini koruma

çabası olduğunu gösterir. Acıyı paylaşmak ama acıya ikna edememek, duyulmamaya ve görülmemeye devam etmek acının kendisi denli yaralayıcıdır. Kusurunun örtülerini çalmak, hem çıplak bırakmak hem de kusurunu ortaya koymak, özneyi yaralayan bu tavrın imgeleridir. Öznenin geliştirdiği ve kendini korumak, içine kapanmak şeklinde biçimlenen, belki şiirlerini yayımlamamasının, acısını duyurmamasının da dâhil edilebileceği tavır bundan kaynaklanır.

"Herşey yitik değerde,

Burada bu çöl kıyısında,

Acı avcımız:

Düzenli ısrarı

ve çantası

dolu pıhtılarımızla"

(...)

"Mut kaçağımız, onun

süren belirsizliği

ve uzaklığı

katlanıyor arzularımızla” (Marmara, 2022a, s. 68) dizeleri, Marmara'nın *Defterler'*inde de karşılaşılan çöl izlenimleri ile benzerdir. *Defterler'*de çöldeki yaşamları ile ilgili öne çıkan duygu, oraya ait hissedememek, İstanbul'a dönmeyi arzu etmek ve dönerse içinde bulunduğu yıkıcı, sıkıntılı ruh hâlimden kurtulacağını düşünmek olarak öne çıkar. Bununla beraber yalnızlık ve kendi içine döndükçe belirginleşen acı, bu günlerin anlatıldığı kısımlarda daima belirgindir. Yukarıdaki dizelerde ise, bu deneyime sanki yeniden bakılmakta, bu yalnızlık ve acı yeniden yorumlanmaktadır. Burada, sadece mekândan kaynaklanan bir yalnızlığın değil o mekânda birlikte olunan insan/insanlarla giderilemeyen bir yalnızlığın izleri baskındır ve acı buradan yeniden doğar. Her şeyin değerini ve anlamını yitirmesi, sanki alışıldık dünyanın dışına çıkılması ve yalnızlığın daha belirgin olarak idraki gibidir. Bu, yanılsamasına aldanılmayacak denli gerçeğini duyumsatan bir hayattır ve yalnızlıkla acıdan ibarettir. “Acının düzenli ısrarı”, öznenin karşı koyma çabasına rağmen kendini dayatması şeklinde yorumlanabileceği gibi değiştirilemez yalnızlığın yoğunlaştırması olarak da düşünülebilir. Acının yalnızca kendisinden değil, bizden söz eden özne için “avcı” olarak imgeleşmesi, yaralayıcı ve öldürücü etkisine işaret eder. Biyografik gerçeklik yorumuna dâhil edilirse, Marmara'nın, eşinin yanında olmak için onun çalıştığı Libya'da hissettiği yalnızlığı ve aidiyetsizliği karşılar. Bu, aynı zamanda evliliğinin içindeki yalnızlığı da vurgular. “Avcı olarak acı”, bu ilişkiyi yaralayan ve öldüren bir imge olarak yorumlanabilir. Şair öznenin, ölümü bir tasarım olarak biçimlendirmeye başlamasıyla birlikte gerçek öznenin tarihinden esinlenen acı imgesi ile yalnızlığının, aidiyetsizliğinin ve acısının yok sayılmasının anlatısını kurduğu iddia edilebilir. Bu, yok edici, güçlü ve ısrarcı bir acıdır. Arzu, “muta erişmek” olarak dillendirildiyse de, bunun olanaksızlığı mutun bir kaçak olarak imgeleştirilmesiyle vurgulanır. Mutlu olmaya çabalanmış, mutluluk kovalanmış ancak mutlu olunamamış, mutluluk yakalanamamıştır.

“Bilincin boz yüklerini attıkça omuzlarımdan

Şimdi solduruyorum canlarını taşkın kırmızının

yeşil coşkunun.

Geriye mavi bir taş, belirsizlikler taşı,

hüzünlü bir kabuk kalıyor yine!” (Marmara, 2022a, s. 70) dizeleri, acının ve hem düz anlamsal hem de eğretilmeli katmanda sıklıkla değinilen ölümün tasarlanmasından sonra bilincin yerini tinin anlamaya başladığını gösterir. Bilinç, yaşamsal olanın değerini ve ihtimalini yitirmesi ile beraber özne için de manasını yitirmektedir. Bu döneme denk düşen şiirlerdeki

imgelerin, dilin, imajların anlamlandırılabilir olmaktan uzaklaşması da bu sebebe dayandırılabilir. Bilincin yerini, yaratıcılığın kaynağını tin almaktadır ki tin aynı zamanda içkin acıyı çekendir. Öznenin, acıyı bilinçle dindirememesinin, yaşamsal olandan vazgeçmesinin, tinin acısına ve yaratıcılığına değer atfetmesinin ve sığınmasının izleri de burada mevcuttur.

“Dönemiyorum artık ezinç bilgisiyle sınırı dürülmüş
geçmiş renklere; böyle karşı karşıyayım geri çekilen
farkın ağdıyla!” (Marmara, 2022a, s. 70) dizeleri de bilinçle ve yaşamsal arzu ile inşa edilecek bir hayat; yaşamsal varlıkları ile hayatlarını sürdüren diğerlerinden olmak, onların arasına dönmek mümkün değildir. Öznenin dönüş ümidi ve arzusu da sonlanmış, yaşamsal döngü kırılmıştır. Bu, yalnızlığın acısını duyurmaya, anlatmaya ve paylaşmaya çalışmanın beyhudeliğini ya da beyhudeliğinin idrakini de gösterir. Burada, gerçek öznenin baskınlıkla sesini duyurduğu, yalnızlığından ve acısının paylaşılmamasından kaynaklanan siteminin işitildiği dizeler yoğunlaşmaya başlar.

Acının kronolojisi izlendiğinde aşağıdaki dizeler, yaşamsal arzudan vazgeçen öznenin haykırışını içerir. Ancak bağırmadığını ve fısıldadığını söyleyen öznenin, bu haykırışı şiire sindirdiğini, şiiri yayımlamadığını ve dolayısıyla bu haykırışı da dillendirmediğini görmek gerekir. “Görüyorum geç; kıyım çok yakın!

Biliyorum artık mut uzaklığını.

Sen yüzümü görmüyorsun,

Kendi gözüne bile!

Gerçek bilinsin, diliyoruz,

Düz, eğri, çapraz ya da değirmi.

Güzeldir açığa çıkışı yüreğin,

Sen bil ki, ben de seveyim!” (Marmara, 2022a, s. 78)

Bu dizelerdeki “kıyım” benim kıyı'm olarak alındığında sonun eşliğinde olmayı, kıyım olarak alındığında ise intiharı karşılayan bir ifade olarak yorumlanabilir veya iki anlamlı da kabul edilebilir ama her durumda bir ölüm sembolüdür. Özne, mutluluğun imkânsızlığını kabul etmiş ve bunu mümkün kılacak tek yol saydığı bakılmak, görülmek, anlaşılma ümidini yitirmiştir.

“Yüreğin açığa çıkışı”, içten duyguların ve sevginin bilinişi olarak alınır, öznenin beninin bilinmesinin mümkün olması durumunda seveceğini söylediği görülür. Burada sevillecek olan özneyi bilen, daha açık söylemek gerekirse onu ve acısını anlayarak onun yalnızlığını gideren, anlaşılma, görülmek, sevilme talebini karşılayan olmalıdır. Öznenin seveceği ise muhtemelen

sadece onu bilen diğer özne değil aynı zamanda kendisi ve yaşamdır. Bilinme arzusu yaşamsal arzunun ön koşulu olarak şekillenir. Kıyıda ya da kıyımından uzaklaşmak, gerçekleşeceğine dair inanç ve umut çok zayıfsa da ancak bu şekilde mümkündür. “Yitik Kaynak” adlı şiirdeki “Ben sana olmalıyım,

Bana sen bir kaynak.” (Marmara, 2022a, s. 78) dizeleri de bu arzunun bir başka yansımasını sunar fakat aynı zamanda inancın ve umudun yitimini de simgeler zira bu “yitik bir kaynak”tır, olanağını yitirmiştir. Dolayısıyla aşağıdaki dizelerde ölümün kendini ilan etmesi, acının kronolojisinde sona yaklaşıldığını gösterir:

“Pek az zamanı kaldı bu zora koşulmuş bedenimin,

Olduğum gibi ölmeliyim, olduğum gibi...

Tüy, kan ve hiçbir salgıyı düşünmeden,

Kesmeliyim soluğumu doğmuş olmanın” (Marmara, 2022a, s. 80).

Bu dizelerde yer alan “zora koşulan beden” imgesi, yaşamsallığın artık yalnız bedensel olduğunu, arzununsa tamamen yitimini gösterir. Ölüm tasarımı, kesinleşmiş bir karara dönüşmüştür. Beden yaşamayı sürdürürken bilinç veya tin ölüm iradesini göstermektedir. Kendisini beden olarak anması bundandır. Son iki dizede söylenenler, görünen ben, beden, beden estetiği, toplumun estetiği hakkındaki normlara kafa tutan bir öznenin sesini duyurur. Ölüm iradesi bunların tümünü siler; özneyi nasıl görüldüğü kaygısından arındırır, iğrençlikten çekinmez kılar. Ölüm, olduğu gibi olmak ve öze bunu öğretmek, bedeni bedenselliği ile yaşamsallıktan koparmak olarak biçimlenir.

“Nasıl da biçilmiş kaftan ölüm

bu solgun yürek için.

Sevinçlerle sevinçleri bağlamayan zaman bir,

bir boz köprü ve onun dayanılmaz gölgesi” (Marmara, 2022a, s. 80) dizelerinde ölüm kararının

netliği, artık âdeta öznenin kendisiyle konuşma biçimini alan son dönem şiirlerinin hâkim teması hâline gelir. Bu aynı zamanda acının kronolojik seyrinde varılan sonu da imler. Ölüm, artık

“öznenin solgun yüreği” için “biçilmiş kaftan”dır ki “solgun yürek” alışıldık bir bağdaştırma olarak kırılgan, umutsuz, mahzun, üzgün bir özneye işaret eder. Özneyi ölüm kararına erdiren

acının kaynağı yine bu dizelerde ifadesini bulur, “sevinçlere sevinçleri bağlamamak” alenen benin bilinmemesinden, biz olamamaktan, yalnızlıktan kaynaklanan bir acıya işaret eder.

“Köprü”, iki ben arasında gerçek bir bağ kuramamış ve bu hâliyle biz olamamayı vurgulayarak bariz bir acıya daha kaynaklık etmiştir. Bu dizelerdeki acı, ölüm kararından hayflanmayı değilse

de sitemkâr bir tavrı sezdirir zira bu yalnızlık giderilebilir olduğu hâlde giderilmemiş gibidir; dolayısıyla yaşanması mümkün hayat da imkânsız kılınmıştır.

“Bilir miydim yaklaşan karanlığı daha önceleri,

Son verilebilir yaşamın benimki olduğunu?

Şendim, şendim ben,

Kahkaham insanları ürkütürdü!” (Marmara, 2022a, s. 80) dizeleri, öznenin ölüm kararını sevinçle ya da huzurla değil aslında daimi bir sitem ve çaresizlik hâliyle verdiğini, bundan hüznü duyduğunu düşündürür. Özne, “yaklaşan karanlığın” ve intiharın ihtimaline dair bilincini sorgular ama bu sorgulama ve ardından gelen dizeler öznenin önceleri bu kararı vereceğine dair fikrinin daha arka planda, yaşamsal olana bağlanma umudunun daha ön planda olduğunu düşündürür. İkilem, ya da yaşamın ve ölümün ikircilliği ölüm lehine bozulmuştur ama bu, öznedeki bir kırgınlık ve hüznü de yaratır. Yukarıdaki dizelerde trajik bir acının tınısı duyulur. Aslında öznedeki daimi içkin acının önceleri hazla ya da sevinçle birlikteliği, “şendim” ifadesinde kendini bulan bir hayıflanmayı ya da yitirildenden ötürü duyulan hüznü taşır. Gerçi o “şenliğin kahkahası” insanları ürküten bir kahkahadır; acıyla iç içe bir sevincin sesidir ama bir yanılla, hâlihazırda tümünden yitirilmiş umudu acının yanı başında taşımıştır.

“Zamanı azaldı artık, zorlanmış bedenimin,

Olduğum gibi ölmeliyim, olduğum gibi...

Aşk, bağ ve hiçbir utkuyu düşünmeden,

Kalıvermeliyim öylece kaskatı!” (Marmara, 2022a, s. 80) dizelerinde, bedenden ibaret olan yaşamsal varlık, zorlanmışlıkla bir arada sunulur. Yaşama ve herkes gibi olmaya, acıyı yok saymaya zorlanmış bu varlık, özünü bedeninin ötesinde bir bilinçte ve tinde keşfettikten sonra yaşamı hiçler, “olduğu gibi ölme” tutkusu biraz da bundandır. Aşk, bağ, utku yani iyicil çağrışımlar ve umutlar artık anlamsızlaşmıştır, bu yüzden bedenden ibaret kalan varlığın kaskatı olması, yalnızca ölmüş beden imgesini değil vazgeçilenler karşısında öznenin duyumsuzluğunu da gösterir. Ancak kararını yinemesine rağmen henüz ve hâlâ bu zamanın gelmemiş olması, öznenin duyulmamış, görülmemiş çaresizliğine ve hüznüne dair bir işarettir.

“Ne zamandır ertelediğim her acı,

Çıt çıkarıyor artık, başlıyor yeni bir ezgi,

-bu şiir-

Sendelerken yaşamım ve bilinmez yönlerim,

Dost kalmak zorunda bana ve

sizlere!” (Marmara, 2022a, s. 81) dizelerinde ifade edilen “ertelenen acı”, yaşama gayreti içindeyken öznenin belki kendisinden beklendiği gibi görmezden geldiği ya da yaşama çabası ile çekmeyi ertelediği acıları düşündürür. Burada acı çok öznel bir çerçeve sunar gibiyse de öznenin acısının görünmezliğinin ve öznenin acısının ertelenmişliğinin daha önce de sözü edilen toplumsal yok sayma veya görmezden gelme ile ilgisi vardır.

“Dirim çürüyor yanibaşınızda!

Dağılıyor kokusu ölümün,

bu bezgin şafaktan.

Sırt dönüşler, yalanlar, aşağılamalarla

daha da ıralanıyor canı

varoluş sevincinin.

Ölümse bilir nasıl çakacağı

-elden ve ayaktan-

Kendi kararı ve sonsuzluğuyla

yakın kılar artık,

cansız olmayı” (Marmara, 2022a, s. 82) dizeleri ile şair kendisine değil diğerlerine

seslenmekte ve “dirisinin yanı başlarında çürüdüğünü” haykırmasıyla oldukça güçlü bir görülmeme, görmezden gelinme, anlaşılmama, yalnız bırakılma imajı kurmaktadır. Ölüm kendini dayatmaktadır çünkü mutlak, asli ve güçlü olan odur. Bu dizelerde öznenin sesi umarsız ve acılı hatta acıklıdır. Yaşamsızlık, ölmeden ölmek, yaşamsal arzu ile çabayı tümünden yitirmek ve bu süreçte görülmemek, duyulmamak, anlaşılmamak, yalnız bırakılmak acının gücünü vurgular. Ölmek burada beden değil tinin ölmesidir, diğerlerinin yanı başında çürüyen diri, yaşamsal olanı taşıması yaşamı mümkün kılan özdür, yitip giden budur ancak görülmeyen de budur. Dolayısıyla hayatta kalan beden ölümü, tinin ölümünün somutlanmasından ve görünür kılınmasından başka bir şey değildir. Aşağıdaki dizeler, öznenin acısının son evresinde, ölüm tasarısını karara dönüştürdükten sonra, yiten yaşama arzusuna ya da yaşama arzusunu diriltememiş olmasına dönük hüznünü ve bundan duyduğu acıyı da yansıtır.

Ağlardın. Bir yıldızcık için,

erirdi buz, sıcakça bir göz çevresinde.

Örtünmezdin. Artık her inatçı anlayışsız

için, daha başıboş, daha serseri olmaya...

Görülmezdi. Ne öncesi yaşın
ne sonrası. Anında; hepsi ölüydü.

Kırıldı. Kırılğan yapı açık tehlikeye.
Kalırdı öyle. Çırpınarak bir daha yaşam için,
Yitirilirdin. Yiterken o boşlukta sonrasızca.
Bilinmezdi asla, yazgısı buzulun,
Kör gözüyle bakan dünyada (Marmara, 2022a, s. 83)

diyen özne, daimi acısını, hüznünü vurgularken bundan doğan yalnızlığın doğurduğu çaresizliği de işaret eder. İşaret ettiği bir başka önemli nokta, açıklığıdır; olduğu gibi olmak, acı çeken, anlaşılmayı ve paylaşmayı bekleyen özne olarak kendini açık edişinin karşılıksız kalışına sitem eder. Bu hâl, özneyi yok oluşa sürükleyen nedenleri içinde taşır. Her kırılmada, öznenin yaşama dönük her çabası yaşam arzusunu tüketen bir eyleme dönüşerek acısını beslemiştir. Yaşamak için çabalamış öznenin çabalarının sonuçsuzluğunun hüznü, ölümü huzurlu bir sığınak değil kaçınılmaz hakikat olarak yeniden imler.

“Yaslı yüreğin gözyaşı yasası
Nasıl da kaçınılmaz kızkardeş!
Sabah artı acısıyla
örtünce karanlığın
sonsuz olanağını,
Ses bilmeyen için ne kadar uzak!

Sabah irkiltmez mi kızkardeş?
Birden ışık...
Birden çok gerçek...

Gün sızısı artık

gelecek ağrısı...” (Marmara, 2022a, s. 85) dizeleri acı, yalnızlık, yas, ağlamak ile örülmüştür. “Sabah”-“gerçek” ve acının çıplaklığı arasında kurulan bağıntı “gün sızısı” imgesi ile yaşama katlanma zorluğunu ortaya koyar. Aşağıdaki dizelerde ise, özne hüznünden sıyrılır, kararlı ve öfkeli bir söyleyişe yönelir:

“Doygun çan kırıldı bir kez

Sıçra Unicorn!

Boynuzunun yalnızlığına yetiş!

Koş artık düş selinde

Dalkavuk geleceğinin.

Gül kaydırak

Kaydırarak bir gülü

Bir parmak ivmesinde

Çekti tarihi aşağıya

Çirkef kuma, Unicorn'u" (Marmara, 2022a, s. 87). Bu dizelerdeki unicorn fantastik bir varlık olması ve öznenin onunla kurduğu özdeşim bakımından ayrıksılığa ve yaşamın gerçeğinin dışında kalışına vurgu yapar. Özne, başkalarınca belirlenen, *yaşamın gerçek yasalarının* dışında kalışını ve âdeta düşsellik içinde varoluşunu yaşamsal olandan kopmasına neden olan yalnızlığına, farklılığına ve acısına bağlar. Onun dünyadaki varlığı, bu fantastik varlık gibidir. Hep beklenen anlaşılma arzusunun yitimi, tek boynuzunun yalnızlığına erişmekle, sıçramak eylemi de ölüm eyleminin kararlılığı ile özdeşleştirilebilir. Zira özne, "Açılır ve kapanmaz tarihin yakut yarası." (Marmara, 2022a, s. 91) dediği hâlden mustarıptir. Bu nedenle kendisini, acının özünde içkin olduğu ve bunu özgüllüğü sayan kavrayışını "Olmak kış konuklarından bu yeryüzünün ve beklemek..." (Marmara, 2022a, s. 92) diye anlatır. Burada, yaşamın ta başından ölüme yazgılı olduğu kabulünün izleri de mevcuttur. Nihayet, yaşamsal olan tek varlığı olarak bedenini de "üzüntü bedeni" olarak tanımlar, beden özde içkin olan üzüntünün somut ve görünen varlığından başka bir şey değildir.

"Dönüyor biri ağır aksak,

yanlışlıkla girdiği evde,

kanatlarında taşıdığı dünyanın

cesedini, içerde olanla karşılaştırıyor.

Dışarıda sokak çocuklarının

kırmızı ve yeşil oyunları, sınırsız

özgürlük tanınan zavallı doku!

Acılı martı bedeni düştü!" (Marmara, 2022a, s. 97). Şairin bu dizelerde bahsettiği özne kendisidir ve dünyadaki yerini nasıl kavradığını anlatır. Öne çıkan duygular yabancılık, yurtsuzluk, yalnızlık ve acıdır. Yaşamı boyunca "kanatlarında taşıdığı dünyanın cesedi" ve dünya olarak düşünülebilecek "yanlışlıkla girilen ev", bu evdeki ceset, ölüm fikrinin yaşamda hep içkin olduğunu, öznenin yaşam ve ölümün ikircilliği ile sürdürdüğü hayatı, tin, bilinç beden çatışmasını ve yaşamın ölüme yazgılı oluşunu vurgular. "Martı"nın sembolik olarak özgürlükle ilgisi kurulabilir. Her durumda, "acılı martı bedeninin düşüşü", bir zamandır tek yaşamsal gösterge olarak bedenin işaret edildiği de düşünüldüğünde ölümün sembolüdür. Bu mutlaklaşan ölüm, acının son evresinde şiirlerin tümüne yayılan imgesel ve tematik bir bütünlük edinir:

"Sevgili küçük ölüm

Dur ayaklarının altını anlayalım,

kaşlarını, eksik kalan yerlerini,

karlar kraliçesini ev içlerinin,

tarihin sonsuz noktalama işaretlerini de...

Kaçalım kalık çalığışundan ve daha nelerden,

Ülkemizin kırmızı kayığıyla," (Marmara, 2022a, s. 98) dizelerinde özne, ölüme seslendiğine göre

"ülkemiz" derken kurduğu biz bağı, aidiyeti imlemesi açısından önemlidir. Ölüm, "sevgili" ve sevimli bir varlıktır, nice zamandır beklenen ve özlenendir.

Marmara'nın son şiirleri arasında sitemkâr bir sesi en bariz şekilde duyulur kılan dizelerin aşağıdakiler olduğu söylenebilir:

"En yakın yabancı sendin,

Daha sürülmemişken ışığın biberi

yaramıza,

Yaslanırken boşlukta duran bir merdivene

henüz.

Güzdü sonsuz bir çöle takılan bakışımız,

İlkyaz derken –kışı gözden kaçırın

yüzlerce eller yukarı, saygı duruşlarımız

en güçsüz kollarla–

Çözüldü aşkın zarif ilmeği

bulandı aynalar duruluğu.
Çok gizli bir doğru gecenin toyluğunda
bilmedik çekenin yanlış bir uzaklık
olduğunu...

Yabancıların en yakınıydın sen!" (Marmara, 2022a, s. 112)

Bu dizelerde vurgulanan yalnızlık da, acının anlaşılmasında ve paylaşılmamasından doğan bir yalnızlıktır. Bariz biçimde ikili bir ilişkideki diğer tarafa sitem eden şair özne, "yabancıların en yakını" şeklindeki alışılmamış bağdaştırmanın tezadıyla kendini açık eder ancak bu defa yabancılaşan, öznenin kendisi değildir; ona yabancı olanların yalnızlaştırdığı özne daha belirgindir. Bu daha önceki şiirlerde de karşılaşılan biz olamama hâline ve yaşama istencini diri tutamamaya yönelik söylemle birlikte düşünüldüğünde aynı sitemin bir uzantısıdır.

Öznenin,

"Onun bedeni bir tımarhane.
İçinde çok işçi, deli ve çalışkan!

Onun bedeni bir kule.
İçinde çok basamak, karanlık ve nemli.
Güldürerek çıkarır merdivenlerden,
Ağlatarak indirir aşağı!

Onun bedeni bir küre.
Yüzeyi çok giz, parlak ve akışkan.
Döndürdükçe gösterir çarpıtılmaz,

Zamana saygılı ve acıyan..." (Marmara, 2022a, s. 122)

dizelerinde söz ettiği de kendisidir. Marmara kendisi için benzer tanımlamaları *Defterler*'de de yapar^v. Bu dizelerde yapılan tanım ya da tarif, tümüyle öznenin kendilik algısından değil, özne hakkında diğerlerinin algısından da beslenir. Her durumda benliğin parçalılığını ve acının bendeki içkinliğini vurgular. Delilik, yalnızlık gibi göndermeler de ayrışıklığı ve onu yaratan acısından ayrı düşünülemez. Şair öznenin, acının hâkimiyetini kabullenışı ve yaşamsal arzusunu yitirışinde yalnızca kendi ben'ini değil dünyayı da bilmeye dair tecrübesi etkilidir. Bu biliş, karanlık bir biliştir zira dünya ya da hayat güzel ve iyicil çağrışımlarla kavranmaz. Bu açıdan,

ihhtimal ki "küstah sözcüklerle uyanmak"la yaşamsal tecrübesi ve yaşam bilisi arasındaki orantısızlığı reddeden özne, yerküreyi iki adımlık sayar ve onun tüm "arka bahçelerini" gördüğünü söyler. Bu dünya/hayat karanlıktan, kötülükten ibarettir ve iyicil anlamlardan mutlak suretle ayrılır:

"uyaniyorum küstah sözcüklerle:

Ey, iki adımlık yerküre

Senin bütün arka bahçelerini

gördüm ben!" (Marmara, 2022a, s. 133)

Öznenin yazma ediminin altındaki yalnızlık hissini ve estetik üretiminin esas itkisi olarak acıyı imleyen dizelere, aşağıda alıntılananlar da örnek verilebilir:

"Şimdi'nin bedeni yok,

(...)

Şimdi'si yitik

(...)

Şimdi'si yitik

(...)

Şimdi'si yitik

bundan yazıyor

yazıyor enine boyuna

içini ve dışını ve yeri

ve göğü ve suyu,

bindiği kadirga

o inince batıyor" (Marmara, 2022a, s. 136) dizelerinde görüldüğü gibi, anda olamamayı, geçmişe sığınmayı ya da geleceğe bağlanmayı reddeden ya da bunu olanaklı kılamayan öznenin çokça yinelendiği gibi şimdisi yitiktir; yaşam bir anlamsızlığın ve hiçliğin içinde kavranır. Tüm bu acının ve yalnızlığın duyumsanışı ve tecrübesi neticesinde, tasarlanmış ve eyleneşmiş bir ölüm, özne için ben olmanın zaferi gibidir:

"İşte! Dudağınızdan sızan incecik kan

utkusu onların" (Marmara, 2022a, s. 137).

SONUÇ

Marmara'nın şiirinde şair özne ve gerçek özne iç içedir. Bu şiirlerin tematik ve imgesel özünü acı ile acıdan doğan yalnızlık, aidiyetsizlik, umutsuzluk, ölüm fikri ve tasarımı oluşturur. Acı, bu şiirlerde çok katmanlı bir yapı gösterir. Öncelikle öznedeki içkin olan acı, öznenin yaşamı kavrayışının ve yaşama eyleminin temel belirleyicisidir. Sonrasında, öznenin acısının yok sayılması, görülmemesi, duyulmaması, küçümsenmesi bu acıyı katmerler. Öznenin acıyla özdeşleşmesi, bu yalnızlığı kendiliğinin yok sayılması ve anlaşılmasında şeklinde deneyimlemesine neden olur. Yine buradan doğan umutsuzluk, aidiyetsizlik ve ölüm fikri şiirin başat temalarıdır. Marmara'nın şiirleri, gerçeğin izdüşümlerini barındırmaları itibarıyla öznenin acısının evrimi ve ölüm tasarımı ile koşut metinlerdir. Bu nedenle acının şiirlerin esas teması olmasından hareketle şiirlerin kronolojik okunması ve çözümlenmesi acının evrimini ve ondan doğan temaların gelişimini gösterir. Buna göre, Marmara'nın şiiri üç döneme ayrılabilir. İlk dönem, 1977-1979 yılları arasındaki şiirlerden oluşur. Bu şiirlerde öznenin acısını anlamlandırma ve tanıma çabası baskındır. Bu sebeple bu dönem şiirleri için "Acının Tanınması" başlığı uygun görülmüştür. Bu şiirlerde yansıyan acı henüz yaşamsallığını yitirmiş ve tam anlamıyla umutsuz bir özne sunmaz. Ancak acının, bu dönem şiirlerinde özelliği ve biricikliği ile kavrandığı ve öznenin ötekiliğini duyumsadığı görülür. İlk gibi kısa bir aralık sunan ikinci dönem, 1979-1980 yıllarındaki şiirleri kapsar. Bu dönem, öznenin acısının dindirilemezliğini ama belki bundan daha önemli olarak paylaşılabilirliğini idrak ettiğini gösteren örnekler barındırır. Acının dindirilemezliğinin kabulü, bir yanı sıra, acının varoluşsal olarak öznedeki içkin olduğunun kabulü ile ilgilidir. Diğer yandan, öznenin acısının duyulmamasından, görülmemesinden, yok sayılmasından kaynaklanan umutsuzluğu ve yalnızlığı belirginleşmeye başlar. Yani sadece acı değil, acıdan doğanlar da özne tarafından kabullenilmeye başlar. Bu sebeple ikinci dönem "Acının Kabullenilmesi" olarak adlandırılmıştır. Üçüncü dönem diğerlerinden daha uzun bir aralığı, 1980-1987 yılları arasında kapsar. Bu dönemin uzunluğu ve kapsamının genişliği, öznenin şiirinin yaratıcı itkisi acının idraki ve merkeziliği ile ilgilidir. Önceki iki dönemde öznenin acı karşısında, acıyı tanımaya ve kabullenmeye yönelik etkin bir tavrı varken bu dönemde acı kendini dayatan ve hâkimiyetini kuran, dahası öznenin özdeşleştiği bilişsel ve tinsel güce, kaynağa dönüşmüştür. Bu güç, yaratıcılığın da kaynağıdır. Dolayısıyla bu dönem "Acının Hâkimiyeti" olarak adlandırılmıştır. Bu dönemdeki şiirler, Marmara'nın poetikasının asli metinleridir. Bu şiirlerde, acı, yalnızlık, umutsuzluk ve ölüm neredeyse bütüncül bir yapı kurar. Benzer şekilde imgesel anlamda da bir bütünlük söz konusudur. Öznenin ve acısının

anlaşılmaması ile katmerlenen bu temalar, dili ve imgelemi de etkiler; şiirler giderek imgelerin çözümlenmesi noktasında anlaşılmasız hâle gelir. Öznenin tüm dönemlerde, zaman zaman acısının görülmemesi ve duyulmaması karşısında sitemkâr bir tutum takındığı söylenebilir. Son şiirlerde bu sitemkâr tona öfkeli ve zaman zaman da hayıflanmayı içeren tonlar eklenir. Marmara'nın acısı ve acının şiirlerindeki izdüşümleri toplumun normatif acı kalıbına uymaz. Acıyı salt olumsuzlukla kavrayan toplumsal algı, acının mutlaka dindirilmesi gerektiğini dayatır. Öte yandan, acı ancak geçerli nedenlere dayandığında görülür fakat onda bile öznenin bir an evvel kendini sağaltması beklenir. Marmara'nın acısının görülmemesinden, duyulmamasından doğan, bu yüzden döngüsel ve katmerli bir acıdır. Bu sebeple acısı da, umutsuzluğu da, yalnızlığı da, intiharı da, kendisi ve yakın çevresi ile kısıtlanamaz. Marmara'nın, şiirlerinin neredeyse tamamını kendisine saklaması, şiirlerin tümünün gerçek öznenin acısının, yalnızlığının, umutsuzluğunun izdüşümleri olması göz önünde tutulduğunda acının, yalnızlığın ve umutsuzluğun ne denli ağır biçimde duyumsandığını ve ayrıksılığının ayırıcılığında olan öznenin tercihini gösterir. Acının süreğenliği, acının paylaşılması umudunun, öznenin kendi olarak kabul edilmesi beklentisinin ve nihayet yaşamsal arzunun yitimine ve ölüm tasarımına varır. Yaşamın ve ölümün ikircilliklerinden acının hâkimiyeti, yaşamsal arzunun yitimi ve ölüm tasarımı noktasına gelen şiirler, acının ve intiharın kronolojik estetik yapılarıdır ve gerçeğe koşuttur.

Yazar Beyanı | Author's Declaration

Mali Destek | Financial Support: Yazar, bu çalışmanın araştırılması, yazarlığı veya yayınlanması için herhangi bir finansal destek almamıştır. | The author has not received any financial support for the research, authorship, or publication of this study.

Yazarların Katkıları | Authors's Contributions: Bu makale yazar tarafından tek başına hazırlanmıştır. | This article was prepared by the author alone.

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

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

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

KAYNAKÇA

- Ahmed, S. (2015). *Duyguların kültürel politikası*. (3. Baskı). (S. Komut, Çev.). Sel Yayıncılık. (Özgün eser basım 2004).
- Alpay, N. (2020). *Beklediler gitmedik*. (1. Baskı). Edebi Şeyler.
- Arslan F. (2019). Şiirin ve intiharın kıyısında... Bir sanat otopsi: Nilgün Marmara. T. Namlı vd. (ed.). *Yazının Elinden Tutmak* (1. Baskı., s. 278-285) içinde. Hiperyayın.
- Asiltürk, B. (2013). *Türk şiirinde 1980 kuşağı*. YKY.
- Camus, A. (2010). *Sisifos Söyleni*. (15. Baskı). (T. Yücel, Çev.). Can Yayınları. (Özgün eser basım 1942).
- Celâl, M. (2018). *Yeni Türk şiiri "80'li yıllar"*. (1. Baskı). Çolpan Kitap.
- Çubukçu F, Güven M. (2014). Pastoral çocuklar: Sylvia Plath ve Nilgün Marmara. *Humanitas* 4, 75-86.
- Durkheim, E. (2013). *İntihar*. (1. Baskı). (Z. İlkelen, Çev.). Pozitif Yayınları. (Özgün eser basım 1897)
- Elçi, E. N. (2020). Melankolik öznedede özdeşleşme ile intihar üzerine söylemsel bir analiz: Sylvia Plath ve Nilgün Marmara örneği. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. İstanbul Arel Üniversitesi.
- Ergülen, H. (13 Ekim 2017) Dünyayla yaralı: Nilgün Marmara. <https://www.artfulliving.com.tr/edebiyat/dunyayla-yarali-nilgun-marmara-i-832-adresinden-14.03.2023> tarihinde alınmıştır.
- Freud, S. (1993). *Yas ve melankoli*. (R. Uslu ve OE Berksun, Çev.). Kriz Dergisi, 1(2), 98-103. (Özgün eser basım 1917).
- Han, B. C. (2022). *Palyatif toplum*. (3. Baskı). (H. Barışcan, Çev.). Metis Yayınları. (Özgün eser basım 2020).
- Kierkegaard, S. (2004). *Ölümcül hastalık umutsuzluk*. (1. Baskı). (M. M. Yakupoğlu, Çev.). Doğu-Batı Yayınları. (Özgün eser basım 1849).
- Le Breton, D. (2010). *Acının antropolojisi*. (2. Baskı). (İ. Yerguz, Çev.). Sel Yayıncılık. (Özgün eser basım 1995).
- Marmara, N. (2022a). *Daktiloya çekilmiş şiirler*. (20. Baskı). Everest Yayınları.
- Marmara, N. (2022b). *Defterler*. (5. Baskı). Everest Yayınları.
- Öz, C. (2014). Nilgün Marmara'nın hayatı ve eserlerinin incelenmesi [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi.
- Sartre, J. P. (2006). *Edebiyat nedir*. (3. Baskı). (B. Onaran, Çev.). Can Yayınları. (Özgün eser basım 1947).
- Soyşekerci, H. (2012). Hayaller ve harfler: Sylvia Plath ve Nilgün Marmara'nın ruh ortaklığı. *Post Dergi*. <http://Postdergi.Com/Sylvia-Plath-Ve-Nilgun-Marmaranin-Ruh-Ortakligi/> adresinden 13.03.2023 tarihinde alınmıştır.
- Taşdelen, V. (2009). Edebiyatın derin duyguları: Acı. *HECE Dergisi*. 154, 60-71.
- Yıldız, O. (tarih belirtilmemiş). *Nilgün Marmara'nın şiirlerinin intiharı bağlamında analizi*. https://www.academia.edu/19726130/nilg%C3%BCn_marmaran%C4%B1n_eserleri_arac%C4%B1l%C4%B1%C4%9F%C4%B1yla_intihar%C4%B1n%C4%B1n_analizi adresinden 13 Mart 2023 tarihinde alınmıştır.
- Yücel, M. (2007). *Edebiyatta ölüm ve intihar*. (1. Baskı). Agora Kitaplığı.

ⁱ Nilgün Marmara'nın hayatını geniş biçimde ele alan bir çalışma için bkz: Öz, 2014, s. 21-135.

ⁱⁱ Nilgün Marmara ile Sylvia Plath ve eserleri arasındaki koşutluklara odaklanan çalışmalar için bkz. Öz, 2014; Elçi, 2020; Yıldız, s.14-26. Çubukçu ve Güven, 2014; Soyşekerci, 2012; Yücel, 2007.

ⁱⁱⁱ Nilgün Marmara'nın şiirini kanon içinde ele alan üç değerlendirme için Bkz. Alpay, 2020, s.22; Asiltürk, 2013, s. 101-190; Celâl, 2018, s. 66.

^{iv} Haydar Ergülen, arkadaşı Nilgün Marmara'nın *Daktiloya Çekilmiş Şiirler'i* ölümünden kısa süre önce kendisine getirdiğini ve bu şiirlerin, eğer beğenilirse Şiir Atı Yayınları tarafından basılıp basılamayacağını sorduğunu; şiirlerin beğenildiğini ve yayımlanacağını duyunca çok ferahladığını söylediğini yazar Ergülen, (2017).

^v Bkz. Marmara, 2022b, s. 265.

Orda Bir AIDS Var Uzakta!

Jiyan ANDİÇ¹



¹ MA Student, Boğaziçi University, Department of Sociology (Orcid ID: 0000-0001-7521-9347)

Özet

Küresel sağlık krizi olan salgınların yaşandığı dönemler, kırılgan grupların daha savunmasız hâle gelmesine yol açmaktadır. Mevcut eşitsizliklerin belirginleşmesine yol açan HIV ve COVID-19 salgınlarının koşulları ve salgınların ele alınış biçimleri arasında süreklilikler ve süreksizlikler bulunmaktadır. Pandemi süreçlerinde çeşitli grupların damgalanması ve ayrımcılığa maruz bırakılması nedeniyle insan hakları ihlalleri gerçekleşmektedir. Türkiye’de 1985 yılından itibaren HIV/AIDS ile ilgili haberlerde ön plana çıkan ilk üç kişi olan Ayhan Özyurt, Murtaza Elgin ve Nurettin Yurttaş ile ilgili basında yer alan haberler; ayrımcılık ve damgalanmanın kristalleştiği üç örnek olması bakımından önemlidir. 1985 yılında, ilk üç vaka etrafında yoğunlaşan, HIV/AIDS’e ilişkin haberler artışa geçmiştir. Bu nedenle, tirajı yüksek yedi ulusal gazeteden Cumhuriyet, Günaydın, Hürriyet, Milliyet, Sabah, Tan ve Yeni Asır gazetelerinde yayınlanan haberlerde HIV/AIDS’e ve HIV’le yaşayan kişilere yönelik söylemler, 1 Ocak 1985 ile 31 Aralık 1985 tarihleri arasındaki bir yıllık döneme odaklanılarak ele alınacaktır. Bu çalışmada, HIV enfeksiyonunun yalnızca biyomedikal bir olgu değil, aynı zamanda bir insan hakları meselesi olduğunu ortaya koymak amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: HIV/AIDS, basın, ayrımcılık, insan hakları.

There is AIDS Far Away!

Abstract

Periods of pandemics, regarded as a global health crisis, lead to increased vulnerability of already vulnerable groups. There are continuities and discontinuities between the conditions of the HIV and COVID-19 pandemics and the ways in which they have been addressed, which have exacerbated existing inequalities. Human rights violations occur due to stigmatization and discrimination of various groups during pandemic processes. The news in the press about Ayhan Özyurt, Murtaza Elgin, and Nurettin Yurttaş, the first three people to come to the forefront regarding HIV/AIDS in Turkey since 1985, are significant as they are three examples where discrimination and stigmatization crystallize. In 1985, news on HIV/AIDS centered around the first three cases started to increase. For this reason, the discourses on HIV/AIDS and people living with HIV in the news published in seven high-circulation national newspapers - Cumhuriyet, Günaydın, Hürriyet, Milliyet, Sabah, Tan and Yeni Asır - will be examined by focusing on the one-year period between January 1, 1985 and December 31, 1985. This study aims to demonstrate that HIV infection is not only a biomedical phenomenon but also a human rights issue.

Keywords: HIV/AIDS, press, discrimination, human rights.

Corresponding Author / Sorumlu Yazar

Jiyan Andiç

MA Student, Boğaziçi University, Department of
Sociology

E-mail / E-posta

jiyann.andic@gmail.com

Manuscript Received / Gönderim Tarihi

07.03.2023

Revised Manuscript Accepted / Kabul Tarihi

19.05.2023

To Cite This Article / Kaynak Göster

Andiç, J. (2023). Orda Bir AIDS Var Uzakta!, *ViraVerita E-Journal: Interdisciplinary Encounters*, Vol. 17, 133-169.

Orda Bir AIDS Var Uzakta!

GİRİŞ

Küresel salgınlar, mevcut toplumsal eşitsizlikleri artırmakta ve yapısal eşitsizlikleri görünür kılmaktadır. Küresel çapta büyük etkileri olan, toplumsal damgalama ve ayrımcılık ile ilgili boyutları da bulunan HIV/AIDS ve COVID-19 pandemilerinin ilk yılları arasında süreklilikler ve süreksizlikler mevcuttur. İki pandemi dönemi arasındaki süreklilik ve süreksizlikleri karşılaştırmak, söz konusu eşitsizliklerin anlaşılması bakımından önemlidir. Belirli bulaşıcı hastalıkların taşıyıcısı olarak görülen popülasyonlar, toplum tarafından ayrımcı tutumlara maruz bırakılır. Sontag'a göre "bir ceza, şeytani bir güç ve doğal sebeplerin sonucu olarak başa gel[en]" hastalık, kişisel bir kusur veya geçmiş kuşakların işlediği suçun bedeli olarak değerlendirilir (2005, s. 48). Bununla birlikte hastalık, muhakkak yabancı kökenli bir bela olarak görülür. Hastalık ile yabancılığı tahayyül etme arasında da çoktan beri var olan bir bağ bulunduğu işaret eden Sontag (2005, s. 146–47), yabancıya atfedilen hastalığın düşman olarak betimlendiğini söyler. Dolayısıyla hastalığın yabancı, düşman ve öteki ile ilişkilendirilmesinden "kusurun hastaya yüklenmesine geçiş, hastalar ne kadar kurban olarak düşünülse de düşünülmeseler de, kaçınılmazdır" (Sontag, 2005, s. 105). 1980'lerde AIDS olarak bilinen bir tablo ile ilişkilendirilen eşcinseller ve damar içi uyuşturucu kullananların ihmalkârlıkla suçlanması veya Asyalıların yarasa tüketmesi nedeniyle doğanın insanlardan SARS-CoV-2 virüsü ile intikamını aldığı görüşü, kusurun hastalığın ortaya çıkmasına neden olduğu düşünülen gruplara yüklendiği örneklerdir.

İki salgın arasında kimi grupların damgalanması ve ayrımcılığa maruz bırakılması bakımından süreklilikler bulunmaktadır. Hastalıklarla kimliklerin ilişkilendirildiği durumlarda, damgalanan gruplara yönelik ayrımcı tutumlar artar. 2020'de dönemin ABD başkanı Donald Trump, ülke çapında bir yabancı düşmanlığı dalgasına yol açacak şekilde COVID-19'u "Çin virüsü" (The New York Times, 2020) olarak nitelendirdi. Trump'ın yaptığı açıklama da Asyalı-Amerikalılar ve Çinlilere yönelik ırkçı görüşlerin ve fiziksel saldırıların artmasına çanak tuttu (Lee ve Waters, 2021).

COVID-19 ve AIDS pandemilerinde, devlet tarafından hangi hayatların kurtarılmaya değer, hangi hayatların gözden çıkarılabilir olduğuna dair karar süreçleri bakımından da bir

süreklilik söz konusudur. 1980'lerdeki AIDS salgınının, özellikle enfeksiyonun yalnızca eşcinseller, damar içi uyuşturucu kullananlar, göçmenler ve seks işçileri gibi belirli grupları etkilediği düşünüldüğünden, ilk on yılda Batılı hükümetler AIDS'i önemsemeyerek tepkisiz kaldılar. Hayatları çıplak hayata (Agamben, 2013) indirildiği ve kurtarılmaya değer görülmediğinden virüs ile enfekte olan kişilerin yaşamı, ihmalin ve titizlikle işletilen *nekropolitikanın*ⁱⁱ (Mbembe, 2014) sonucu yitip gitti.

AIDS salgını sürecinde; aşkları, arkadaşları, yoldaşları ve oynaşlarının yok oluşuna şahit olan ve kendi ölümünün yakınlarında olduğu hissiyle yaşayan kişiler için yas, militanlığa dönüştü. Bir yandan kayıplarının yasını tutan aktivistler diğer yandan HIV/AIDS'in hayatlarında bıraktığı izlerle mücadele etmek zorunda kaldı. Sosyal hizmetler ve sağlık hizmetlerinin yetersizliği nedeniyle aktivistler mücadeleye devam ederken yakınlarına çok uzun süreler bakıcılık yapıyor, duygusal destek sağlıyor ve sayısız hastane ziyareti gerçekleştiriyordu (Crimp, 1989, s. 15). *Gay Men's Health Crisis* [Eşcinsel Erkeklerin Sağlık Krizleri Derneği] ve *AIDS Coalition to Unleash Power* (ACT UP) [Gücü Açığa Çıkarmak için AIDS Koalisyonu] gibi oluşumların kuruluşunda aktif rol oynayan Larry Kramer, salgının ikinci yılında ABD'de AIDS'in hâlâ cevapsız kalmış olması, nedeninin tespit edilmemesi ve tedavisi olmamasına ilişkin çarpıcı bir deneme kaleme aldı. Virüsün deneysel yöntemlerle baskılandığını vurgulayan Kramer, kirasını ödeyemeyen ve yaşayacak yeri ve parası olmadığı için sokağa atılan erkeklerin sayısının arttığına dikkat çekti (1983, s. 19). AIDS'e bağlı komplikasyonlar nedeniyle rahatsızlanan ve çalışabilecek durumda olmayan kişiler, AIDS devlet tarafından engellilik kapsamında sayılmadığından, sosyal güvenlik yardımlarından mahrum bırakıldı (Kramer, 1983, s. 19).

AIDS pandemisinde toplum tarafından marjinalize edilen ve belirli bir yaşam biçimini tercih etmeleri nedeniyle enfekte olduğu düşünülen kişilerin ölümü suskunlukla karşılanırken; COVID-19 pandemisinde hayatta kalma süresi arttıkça ölüme yaklaşıldığı düşünüldüğünden, yaşlıların ölümü olağan karşılandı. Gençlerin yaşamı, uzun vadede tahmini yaşam beklentisi kısa olan yaşlıların yaşamına tercih edildi. Pek çok ülkede hastane yataklarında daha fazla gence yer açabilmek için COVID-19 ile enfekte olan yaşlıların hastanelerden erken taburcu edilmesi (The Guardian, 2020) bu duruma örnektir. Türkiye'de ise 21.03.2020 tarihli İçişleri Bakanlığı genelgesi ile altmış beş yaş üstü ve kronik rahatsızlığı olan kişilerin evden çıkması, bu kişilerin zarara uğrama tehlikesi bulunduğu öne sürülerek yasaklandı (2020). Söz konusu yasağın altında

yatan sebep ise aslında bu insanların toplumsal yeniden üretim süreçlerine dâhil olamamaları nedeniyle zarara yol açabilecek kişiler olarak görülmesiydi. Başka bir deyişle bu gruplar, türün devamlılığını sağlayamayan, hanede bulunan diğer kişilerin (bilhassa erkeklerin) emek gücünü yeniden üretemeyen ve ücretsiz bakım hizmeti sunamayan kişiler, bakım hizmetine ihtiyaç duyan bir pozisyonda olmaları nedeniyle güçsüz ve faydasız olarak görüldü.

AIDS ve COVID-19 pandemilerinin yürütüldüğü süreçler, insan hakları ile doğrudan ilişkilidir. Her iki salgın döneminde de enfekte olan kişilerin temel insan hakları ihlal edilmiş, enfekte olan kişilerin işten çıkarılmaları veya seyahat etmelerinin engellenmesi gibi ayrımcılık vakaları yaşanmıştır (Kramer, 1983, s. 19; HIVTravel, 2022). Bugün HIV'le yaşayan kişilerinⁱⁱⁱ çalışma hayatında da ayrımcılığa uğradıkları görülmektedir. Kimi zaman işe alım süreçlerinde uygulanan bu ayrımcı tutum kimi zaman ise HIV statüsü sebebiyle kişilerin işten çıkarılmasında kendini gösterir. Pozitif Yaşam Derneği'nin yayınladığı COVID-19 pandemisinin ilk iki aylık dönemini de kapsayan raporda, üç HIV pozitif işçi işveren tarafından HIV statüsü öğrenildikten sonra işten çıkarılmış, başka bir işçi aynı gerekçeyle işten çıkarılmak istenmiş, iş başvurusunda bulunan bir kişiye işe giriş muayenesinde rızası alınmadan HIV testi yapılmış ve HIV statüsü öğrenildikten sonra işe alınmamış ve bir kişi de HIV testini zorunlu kılan bir kuruma yapacağı iş başvurusunu test yaptırmadığı takdirde dikkat çekeceğinden kaygılanarak geri çekmiştir (PYD, 2020).

AIDS ve COVID-19 salgınları sırasında belirli grupların ihmal edilmesi bakımından bir süreklilikten söz etmek mümkün olsa da iki pandemi dönemi arasında farklı ihmal biçimleri bulunmaktadır. AIDS salgınında, virüsün aktarım yollarının belirlenmesi, epidemiyolojik araştırmaların desteklenmesi ve araştırmalara kaynakların aktarılması gibi konularda hükûmetlerin uzun yıllar duyarsız kalması, dolayısıyla enfeksiyona gereken tıbbi dikkatin verilmemesi ve AIDS basamağındaki kişilerin tedavi ve bakım hizmetlerinin devlet güvencesi altında yürütülmemesi çok sayıda insanın ölümüne yol açtı. COVID-19 salgınında ise Türkiye'deki hükûmetin hayata geçirdiği kısa süren tam zamanlı sokağa çıkma yasaklarının ardından, kısıtlamaları hafta içi 21.00-05.00 saatleri arasını kapsayacak şekilde düzenlemesi, sistemin sürekliliğini sağlamak pahasına kırılgan grupların hayatlarının gözden çıkarıldığını gösterdi. COVID-19 kaynaklı yüksek ölüm oranlarına rağmen salgın süresince işçiler güvencesiz iş koşulları altında çalışmak zorunda bırakıldı ve şirketler tarafından ardı ardına işten çıkarmalar

yaşandı (CBPP, 2021; DİSK, 2021). Değişen koşullar ucuz iş gücü piyasasının artmasına ve işçilerin sistematik olarak ağır güvencesizlik koşulları altında çalıştırılmalarına yol açtı (DİSK, 2022).

COVID-19 pandemisinde pek çok hükûmet yetkilisi, herkesin aynı gemide olduğunu ifade etti (Yeni Asır, 2020). Kader ortaklığı üzerinden işleyen bu “hepimiz aynı gemideyiz” kurgusu, gemi bir sorunla karşılaştığı takdirde herkesin benzer dertten aynı şekilde mustarip olacağına işaret etmek için kullanıldı. Kulağa zararsız ve iyi niyetli gelen bu ifade, olağanüstü koşullarda; kadınlar, LGBTİ+’lar, sakatlar, göçmenler ve yaşlılar gibi kırılğan grupların pandemi koşullarından en sert şekilde etkilenmesine yol açan yapısal eşitsizliklerin üstünü örtme işlevi görür. İnşa edilen kollektif bir “hepimiz” kavramının, gündelik hayatı tedbirler ve yasaklarla kuşatılan, toplumsal adaletsizlik ve eşitsizliğe uğrayan ve yaşamları gözden çıkarılabilir sayılan kesimleri dışarıda bıraktığı açıktır. Olağanüstü koşullarda daha sık tekrar edilen bu sözle; gidecek başka bir gemisi olmayan, başka bir gemiye gitmek istemeyen veya mevcut koşullarda hangi gemiye giderse gitsin benzer durumla karşılaşacak olan yoksul halktan, kriz dönemlerinde de külfete katlanması istenmektedir.

Öte yandan iki pandemi arasında birtakım süreksizlikler de bulunmaktadır. HIV/AIDS ortaya çıktıktan iki yıl sonra, 9 Eylül 1983 tarihinde, yapılan araştırmalar neticesinde enfeksiyonun tüm aktarım yolları tespit edildi.^{iv} Virüsü tespit etmek amacıyla uygulanan testler, ilk vakalar raporlandıktan dört yıl sonra geliştirildi. HIV/AIDS aktivistleri, bu gecikmenin altında yatan en büyük sebeplerden birinin de enfeksiyonun marjinalleştirilen grupları etkilediğine ilişkin görüşün olduğunu düşünüyordu (Gould, 2009, s. 49-50). HIV taraması için ilk kez 2 Mart 1985 tarihinde, ELISA testi kullanıldı. Üstelik dört yıl sonra lisanslanan bu test, virüs için bir teşhis aracı olarak değil, kan ürünlerini taramak için tasarlanmıştı (The New York Times, 1985). Bu yolla virüsün “masum kurbanlar” a bulaşmasının önüne geçilmesi hedeflendi. AIDS pandemisinde virüsten etkilenen grupların tedavi araştırmalarını kendilerinin finanse ederek yürütmesi gerekti. Aktivistler destek, bakım ve eğitim için merkezler kurdular ve harap olmuş topluluklarını, kültürlerini ve cinsel ilişkilerini yeniden düzenlemek zorunda kaldılar (Crimp, 1989, s. 15). Bu esnada salgınla mücadele etmesi gereken kamu kurumları bilinçli şekilde yavaş hareket etti. İlk tanının üzerinden kırk yıldan uzun süre geçmiş olmasına rağmen HIV aktarımını önleyecek bir aşı hâlâ bulunmadı. Temas öncesi profilaksi^v (PrEP), HIV’in cinsel yolla aktarımını

önlese de Türkiye’de ve diğer pek çok ülkede hâlâ çok küçük bir kesim için erişilebilir durumdadır.

Buna karşın, COVID-19’a ilişkin veriler ise hızlıca analiz edildi ve virüsün aktarım yolları bir ay gibi kısa bir süre içerisinde tespit edildi. COVID-19 virüsü ve nasıl bulaştığı, ilk vakalardan yalnızca bir ay sonra tanımlandı ve testler kısa süre sonra kullanıma sunuldu (Hu ve ark., 2021). Bugün iki pandeminin nedeni olan virüslere ilişkin yapılmış çok sayıda bilimsel çalışma bulunsa da virüsle ilişkilendirilmeleri nedeniyle kırılğan gruplara yönelen ayrımcı tutumların önüne geçilememektedir. Bilimsel yöntemlerle elde edilen bilginin tek başına ayrımcılıkla mücadelede yetersiz olduğu, hatta kimi zaman ayrımcılığı (yeniden) üreten pozisyonda olduğu açıktır. Tıbbın toplum sağlığını tesis etmek amacıyla ürettiği, hastalığa ilişkin bilginin sunulacağı çerçevenin şekillenmesinde, toplumda varlığını sürdüren hâkim değerlerin etkisi büyüktür.

ÖNLEYİCİ MEKANİZMA OLARAK GELENEK VE GÖRENEK

Bilgi üretme ve yayma imkânına sahip kişiler tarafından HIV/AIDS hakkında dolaşıma sokulan çarpıtılmış bilgiler, safsataların yayılmasında büyük paya sahipti. Salgından etkilenen pek çok ülkede benzer durum hâkimdi. Türkiye’de kamuoyunu etkileme ve yönlendirme gücü bulunan kişiler, ulusal kimlik, dini inanç, kültürel arka plan, gelenek ve görenek gibi unsurların AIDS’e karşı bağışıklık sağladığını savundu. Egemen cinsellik pratikleri ve genel ahlak kurallarına toplum tarafından yüksek oranda uyum sağlandığına ilişkin görüşler öne sürülerek Türkiye’nin HIV’den etkilenmeyeceği vurgulandı.

28 Ocak 1985 tarihinde dönemin Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanı Mehmet Aydın, Türkiye’nin AIDS ile mücadelede izlediği sağlık politikasını şu şekilde özetledi: “Ülkemizde 1983 ve 1984 yıllarında kesin AIDS tanısı konan herhangi bir hastaya rastlanılmamıştır [...] [AIDS’in] daha ziyade homoseksüellerde görüldüğü söylenmekte[dir] [...] Milletimizin örf ve adetleri, dinimiz, ahlâkımız ve aile yapımızın sağlamlığı böyle bir hastalığa karşı avantajımızdır” (Temur, 1985, s. 47). İlerleyen günlerde, dönemin İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı Bedrettin Dalan ise “AIDS, Tanrı’nın homoseksüellere gönderdiği bir beladır” (Cumhuriyet, 1985a) açıklaması yaptı. Kur’an-ı Kerim’de bahsi geçen Lût kavminin, Allah tarafından helak edilmesine atıfta bulunarak böyle bir olayın yüzlerce yıl önce de yaşandığını ve pek çok eşcinselin bu facia sonucunda hayatını kaybettiğini ifade ederek: “Homoseksüellik olaylarının artması üzerine

görülen AIDS hastalığını Lut Olayı'nın günümüze yansması olarak görüyorum" (Milliyet, 1985d) dedi. Bedrettin Dalan, ilerleyen aylarda Sabah gazetesi muhabirinin "Belediye olarak hamamlarda, saunalarda veya benzeri yerlerde AIDS konusunda ne gibi tedbirler alacaksınız?" sorusunu, "Biz AIDS'ten niye korkalım? AIDS bizden korksun. Türk erkeğine AIDS bir şey yapamaz. Hem sonra erkek adam AIDS olur mu?" (Sabah, 1985a) şeklinde cevapladı. Dalan AIDS'i eşcinsellikle ilişkilendirmenin yanı sıra olsa olsa erkekleri etkileyeceğini düşündüğü AIDS'e karşı Türk erkeklerinin ulusal bağışıklığı olduğunu savundu.

Dönemin Sağlık Bakanlığı Temel Sağlık Hizmetleri Genel Müdürü Utku Ünsal da AIDS'in Türkiye için tehlike arz etmediğini ve cinsel yolla aktarılan enfeksiyonların Türkiye açısından çok ürkütücü olmadığını açıklayarak "aile yapısı sağlamdır" dedi. Tan Gazetesi söz konusu olayı "Konunun uzmanı **doktorların** bugüne kadar yaptıkları açıklamalarda, **AIDS hastalığının** en çok **anormal**, daha açık bir ifadeyle eşcinsel ilişkiler yoluyla **bulaştığı** belirtildi [...] bütün gözler **eşcinsellere**, çevrildi"^{vi} (Tan, 1985c) şeklinde haberleştirdi. Bu haber de dönemin sırtını tıbbaya dayayan homofobik söylemlerinin yalnızca biriydi. Açıklamalarında paralellik görülen üç devlet yetkilisi de AIDS'in Türkiye'yi ilgilendiren bir mesele olmadığını düşünüyordu.

TÜRKİYE'DE HIV/AIDS'İN YASAL BOYUTU

Türkiye'de 1983 tarihli 2857 sayılı Kan ve Kan Ürünleri Kanunu ile ilgili yönetmelik ve genelgelerde, donörlere uygulanacak testler ve donör seçimi hususunda çeşitli uygulamalar getirildi. T.C. Sağlık Bakanlığı, Tedavi Hizmetleri Genel Müdürlüğü'nün 17.10.1985 tarihli ve 5779 sayılı Genelgesi^{vii} ile HIV/AIDS, Umumi Hıfzıssıhha Kanunu'nun 64. maddesinin verdiği yetkiye dayanılarak aynı kanununun 57. maddesinde belirtilen ihbarı zorunlu hastalıklar arasına alındı ve gizlilik kurallarına uyulmak kaydıyla enfeksiyonunun bildirimine başlandı. Türkiye HIV/AIDS'e ilişkin erken dönem bildirim yükümlülüğü getiren ilk ülkelerden biriydi.

Henüz kan merkezlerinin tamamen test uygulayabilecek kapasitede olmadığı 1985 yılında, İstanbul Kızılay Kan Merkezi Müdürü Operatör Dr. Namık Dumlu, kan vermek için merkezlere gelen turistleri yeterince kana sahip olduklarını ifade ederek geri çevirdiklerini ve "Türk halkının kan vermesi halinde yabancılara ihtiyaç olmayacağını ve bu konunun ders kitaplarına da konması gerektiğini" (Günaydın, 1985a) belirtti. Birkaç ay sonra Kızılay Genel Başkan Vekili Dr. Saim Bostancıoğlu da AIDS'e karşı aldıkları önlemleri şöyle açıkladı: "Pratik

tedbirleri aldık. Yabancılardan kan almıyoruz. Hali, tavrı şüpheli kişilerden kan almıyoruz. Umumi yerlerde bulunan kişilerden kan almıyoruz” (Hürriyet, 1985b). Bostancıoğlu, AIDS’in ortaya çıkması ve yayılmasından sorumlu tutulan gruplara dair ifadelerinin yer aldığı açıklamasında “hâli tavrı şüpheli” tanımlamasıyla egemen cinsiyet kalıplarının dışında bulunan kişileri, “umumi yerlerde bulunan kişiler” tanımlamasıyla da seks işçilerini ima ediyordu. Benzer bir tutum sergileyen Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Metabolizma Araştırma Laboratuvarı Sorumlusu Profesör Fikret Biyal de, “AIDS taramaları, Türkiye çapında daha büyük önem kazanmıştır [...] [H]omoseksüeller, daima uyuşturucu kullananlar, hayat kadınları ve kan hastalığına yakalanmış olup çeşitli kişilerden kan almak zorunda kalan kişilerin de sıkı bir kontrolden geçirilmesi zaruret halini almıştır” dedi (Hürriyet, 1985b).

T.C. Sağlık Bakanlığı, Tedavi Hizmetleri Genel Müdürlüğü’nün 04.02.1987 tarihli ve 1141 sayılı Genelgesi ile HIV’in yalnızca cinsel ilişki, kan nakli veya şırınganın birden çok kullanımıyla aktarılabileceği belirtildi ve kan merkezlerinin ELISA testi uygulayabilecek şekilde donatılmasına karar verildi. 01.04.1992 tarihli ve 5977 sayılı Genelge ile kan merkezleri ve kan istasyonlarında VDRL (RPR), HBsAg, HIV ve sıtma taramaları yapılmadan kan ve kan ürünlerinin kullanılmaması kuralı getirildi (Türk Kızılayı, 2005, s. 309).

29.04.1993 tarihli ve 5300 sayılı Genelgede “Yüksek AIDS Kurulu” üyelerinden oluşturulan alt komisyon tarafından hazırlanan rapor doğrultusunda; HIV enfeksiyonunun bulaşma yolları ve alınacak önlemler, HIV enfeksiyonu tanısı, halk sağlığının ve eğitiminin önemi, insan hakları, kişi özgürlüğü ve yaptırımlar, kayıt, bildirim ve izleme, tedavi ve HIV’le enfekte olan kişinin defin işlemi hakkında uygulanacak hususlar geniş olarak açıklandı. Genelge, ilk kez HIV’le yaşayan kişilerin insan haklarına vurgu yapılması bakımından büyük öneme sahip olsa da aynı zamanda ölünün defni hususunda dönemin bilimsel gelişmelerinden uzak usulleri de gerekli kıldı. Bir yandan AIDS’e bağlı komplikasyonlar nedeniyle hayatını kaybeden kişiler defnedilirken ek bir işleme gerek olmadığını ifade eden bu genelgede öte yandan ölünün %10 seyreltilmiş çamaşır suyu ile temizlenmesi gerektiğinden bahsedildi.

2002 yılına kadar yayınlanan diğer on genelge ile HIV’le enfekte olan kişilerin bakanlığa bildirimini doğru, eksiksiz ve gizlilik çerçevesinde gerçekleştirilmesine dikkat çekildi ve HIV aktarımının önüne geçilmesi amacıyla düzenlenen eğitimlerin yaygınlaştırılması gerektiği vurgulandı. 1593 sayılı Umumi Hıfzıssıhha Kanunu’nun 103, 123 ve 124. maddeleri (1930, s. 15-

17), 4721 sayılı Türk Medeni Kanunu'nun 136. Maddesi (2001, s. 25), 3960 sayılı Kalıtsal Hastalıklarla Mücadele Kanunu (1993) ve 24916 sayılı Kalıtsal Kan Hastalıklarından Hemoglobinoziti Kontrol Programı Tanı ve Tedavi Merkezleri Yönetmeliği (2002) ile evlilik öncesi sağlık taraması zorunlu kılındı. Bu tarama testlerinin yanı sıra, T.C. Sağlık Bakanlığı, Tedavi Hizmetleri Genel Müdürlüğü'nün 18.03.2002 tarihli ve 4134 sayılı Genelgesi doğrultusunda taraflara evlilik öncesi AIDS taramasının yapılması ve danışmanlık hizmeti verilmesi zorunlu hâle getirildi.

HIV'le yaşayan kişilerin tespiti ve HIV'in yayılımının önüne geçmek amacıyla çıkarılan genelgelere karşın, HIV'le yaşayan kişilerin bilhassa sağlık durumuna ilişkin gizlilik hususunda sahip olduğu haklar, çeşitli yasalar ve uluslararası anlaşmalarla güvence altına alınmıştır. Türkiye'nin de 2003 yılında taraf olduğu İnsan Hakları ve Biyotıp Sözleşmesi'nin (2003) 10/1 maddesine göre, herkes kendi sağlığıyla ilgili bilgiler bakımından, özel yaşamına saygı gösterilmesini isteme hakkına sahiptir. Aynı konuda, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin 8. maddesi (1950) ve T.C. Anayasası'nın 20/1 maddesi uyarınca, kimsenin özel ve aile hayatının gizliliğine dokunulamaz ve herkes özel ve aile hayatına saygı gösterilmesini isteme hakkına sahiptir (1982, s. 7). Anayasanın 20/3 maddesine göre de herkes kişisel verilerinin korunmasını isteme hakkına sahiptir (1982, s. 7). Bununla birlikte, Hasta Hakları Yönetmeliği'nin 23. maddesinde sağlık hizmetinin verilmesi sebebiyle edinilen bilgilerin, kanun ile müsaade edilen haller dışında, hiçbir şekilde açıklanamayacağı ifadesi yer almaktadır (1998, s. 3). Türk Ceza Kanunu'nun 198. maddesinde de hekimin sır saklama ilkesi yükümlülük olarak tanımlanmıştır. Hekim mesleği gereği ulaştığı bilgileri sır olarak saklamak zorundadır (2004, s. 67). HIV'le yaşayanların kişilik haklarına saldırı olarak değerlendirilebilecek HIV statüsünün rıza haricinde paylaşımı, Türk Medeni Kanunu'nun 24 ve 25. maddelerinde hukuka aykırı olarak nitelendirilir (2001, s. 5). Kişinin HIV statüsü bir sağlık durumu bilgisidir ve özel nitelikli kişisel veri olarak değerlendirilir. Bu nedenle, HIV'le yaşayan kişinin rızasız olarak HIV statülerinin üçüncü kişilerle paylaşılması, Kişisel Verilerin Korunması Kanunu'nun 6. maddesi kapsamında yasaklanmakta ve TCK'ya göre suç sayılmaktadır (2016, s. 2).

HIV'le enfekte olan kişiler gerek gizlilik haklarının ihlal edilmesinden gerek sağlık çalışanlarının olumsuz tutumlarından dolayı sağlık hizmetlerine erişimde zorluklar yaşamaktadır. HIV'le yaşayan kişilerin damgalanması, ayrımcılığa maruz bırakılması ve

marjinalleştirilmesi, istihdam ve diğer hizmetlerden mahrum bırakılması, benzer uygulamalara maruz kalma kaygısı taşıyan kişilerin test yaptırmasını veya tanı alan kişilerin tedavi hizmetlerini almasını engellemektedir. Diğer yandan HIV'le yaşayan kişiler bu ihlalleri kanıksadıkça hak arama mekanizmalarına başvurmaktan da geri durmaktadır.

HIV'le yaşayan tüm insanların ilaca erişiminin sağlanması için çalışmalar yürüten Dünya Sağlık Örgütü (DSÖ), 1988 yılında 1 Aralık tarihini Dünya AIDS Günü olarak belirledi. Her yıl farklı bir tema etrafında çeşitli etkinlikler, toplantılar, kampanyalar ve tartışmalar yürütülen günün teması, 2010 yılında Universal Access and Human Rights [Evrensel Erişim ve İnsan Hakları] olarak seçilmiştir. Dünya Sağlık Örgütü Genel Direktörü Dr. Margaret Chan'ın 2010 yılında Dünya AIDS Günü ile ilgili yaptığı açıklama, HIV/AIDS ve insan hakları arasındaki ilişkiyi anlamak açısından önemlidir:

Sağlık, HIV ve insan hakları ayrılmaz bir şekilde bağlantılıdır. HIV'e verilen yanıtlar insan haklarının korunmasını ve desteklenmesini sağlamalıdır. Aynı zamanda, insan haklarının geliştirilmesi ve korunması, HIV riskini ve savunmasızlığını azaltır ve HIV programlarını daha etkili hâle getirir. İnsan hakları ihlallerine açık olan gruplar ile HIV riski altında olan kırılgan gruplar genellikle aynıdır. Sağlık sektöründeki HIV politikaları ve programları insan haklarını desteklemeli ve fertleri haklarını kullanmaları için güçlendirmelidir [...] HIV'le yaşayan insanlar sadece sağlık hakkından değil, aynı zamanda bazı durumlarda; eğitim, istihdam, barınma, sosyal güvenlik ve hatta sığınma gibi önemli sosyal hizmetlere erişim haklarından da yararlanmalıdır [...] HIV'le yaşayan insanlarla çalışmak, etkili bir HIV yanıtı için kritik öneme sahiptir ve Üye Devletlerin, insanların erişebileceği daha iyi yasal ve sosyal ortamları teşvik etmek için 2006 Birleşmiş Milletler HIV/AIDS Siyasi Deklarasyonu'nda verilen taahhütlerin önemsenmesi gerekir (PAHO, 2010).

Chan'ın de işaret ettiği üzere HIV/AIDS toplumsal eşitsizliklere maruz bırakılan kişileri yoğun şekilde etkiler. Bununla birlikte, HIV/AIDS ayrımcılık ve eşitsizliklerin kesişimsel yönünü ortaya koymaktadır. Türkiye'de kurumların HIV'le yaşayan kişileri yalnızlaştıran ayrımcı tutumları ve söylemlerinin de etkisiyle HIV/AIDS sıklıkla yalnızca biyomedikal bir olguya indirgenerek ele alınmaktadır.

Türkiye'de HIV/AIDS'in sosyal boyutuna ilişkin gerçekleştirilen sınırlı sayıda çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmalardan başlıcaları, HIV'le yaşayan ve/veya AIDS evresindeki kişilerin basında temsili konuları üzerinde yoğunlaşmaktadır. Söz konusu çalışmaların, gündemlerin belirlenmesinde ve fikirlerin şekillenmesinde önemli bir rol oynayan medya ve anlatılarının

HIV/AIDS'e ilişkin travmatik bilgiyi ve duygulanımı inşa etme ve yayma noktasında oynadığı rolün tespit edilmesi (Turan, 2020), HIV/AIDS ile ilgili haberler içeriklerinde HIV statüsü ve suç arasında kurulan ilişkinin ortaya konulması (Gürbilek, 2001) ve HIV'le yaşayan kişilere yönelik medyada üretilen nefret söyleminin incelenmesi (Yegen, 2013) alanlarında literatüre katkı sağladıkları gözlemlenmektedir. Bu çalışmada ise Cumhuriyet, Günaydın, Hürriyet, Milliyet, Sabah, Tan ve Yeni Asır gazetelerinde yer alan haberler incelenerek, HIV'le yaşayan kişilere ve HIV/AIDS'e yönelik söylemler üzerinden, HIV/AIDS ve insan hakları arasındaki ilişki ele alınmaktadır.

AYHAN ÖZYURT

Bugün HIV'le yaşayan kişilerin hak arama mekanizmalarından istifade edebilmelerini sağlayan yasal çerçeve bulunsa da ilk HIV/AIDS vakalarının bildirildiği yıllarda böyle bir durumdan söz etmek mümkün değildi. 9 Eylül 1983 tarihinde, enfeksiyonun kan transferi ve kondomsuz penetratif cinsel ilişki yoluyla aktarıldığı (CDC, 1985) tespit edilmesine rağmen, eksik ve yanlış bilgilerin basın aracılığıyla hızla dolaşıma girmesi Türkiye'de ve diğer pek çok ülkede kargaşaya yol açtı. Konu ile ilgili her kesimden uzman kisvesi altında insanlar, rastgele görüşlerini bildiriyordu. Ödemiş'te yaşayan ve çiftçilik yapan Veli Gün, bu kişilerden biriydi. 13 Ağustos 1985 tarihinde, henüz Türkiye'de herhangi bir AIDS vakası kayda geçirilmemişken Veli Gün, bitkileri bir araya getirerek elde ettiği karışımlar ile AIDS'i tedavi edebildiğini iddia etti. Karışımları kullanması nedeniyle rahatsızlanan bir kişinin şikâyeti üzerine yakalanan Veli Gün gazetecilere, "Beni burada anlamıyorlar. Bugün Amerika'ya gitsem kapımın önünde yüzlerce insan birikirdi" dedi (Milliyet, 1985a). Bu olaydan yalnızca üç gün sonra, HIV/AIDS henüz ihbarı zorunlu hastalıklar listesinde bulunmamasına rağmen, Türkiye'de ilk AIDS vakası İstanbul İl Sağlık Müdürlüğü'ne bildirildi.

Türkiye basınında yer alan ilk HIV pozitif kişi Ayhan Özyurt'tu. Çalışmak için gittiği Berlin'den İstanbul'a dönen Ayhan Özyurt, İstanbul'daki Alman Hastanesi'nde tedavisine devam ederken hastaneden kaçtı ve "AIDS İstanbul'da" manşetiyle haberlere konu oldu. Ailesiyle birlikte Berlin'de ikamet eden yirmi üç yaşındaki Ayhan Özyurt'un tatil için gittiği İspanya'da HIV'le enfekte olduğu düşünülüyordu. İspanya dönüşü vücudunun farklı bölgelerinde çeşitli semptomların ortaya çıkması üzerine muayene olan ve tanı alan Ayhan Özyurt'un, gazeteler tarafından "uyuşturucu müptelası" olduğu da belirtildi (Milliyet, 1985b). Haberin

yayınlanmasından bir gün sonra Milliyet muhabirleri ile görüşen Ayhan Özyurt “İrademle hastalığı yeneceğime inanıyorum. Evet, eşcinselim ama, aylardan beri eşcinsel ilişkide bulunmuyorum” dedi (Milliyet, 1985c). Henüz piyasaya sürülmemiş olan “İnterferon” adında bir kanser ilacının kendisine uygulandığını söyleyen Özyurt, “Bu ilaç çok pahalı. Henüz bende deniyorlar. Bana, bedava veriyorlar. Her gün aldığıma dair, imza veriyorum. Ayrıca yazılı olarak bütün sorumluluğu üstlendiğime dair, imzalı taahhütte de bulundum” şeklinde konuştu (Milliyet, 1985c). 17 Ağustos 1985 tarihli aynı röportajda hastalığından utanmadığını dile getirmesi nedeniyle Ayhan Özyurt’a ilişkin haberler, basında yeterince ses getirmedi.

2 Eylül 1985 tarihinde Milliyet gazetesinde yer alan bir habere göre tatil siteleri, büyük oteller ve dinlenme kamplarının yüzme havuzlarında belirgin bir tenhalaşma meydana geldi. Havuzların sürekli müşterisi olan kadınların, son günlerde, eşcinsel olduğunu varsaydıkları erkeklerin havuza girmesine engel olmaya çalıştıkları yazıyordu. Benzer şekilde Kartal’da yüzme havuzuna girmeye çalıştığı için engellenen kişiden “homo zanlısı” olarak bahsedildi (Milliyet, 1985f). Bu olaylardan yaklaşık iki ay sonra, sanat camiasında tanınan ve virüs ile enfekte olduğunu Hürriyet gazetesinden öğrenen Murtaza Elgin, Türkiye’nin gündemine sansasyonel manşetlerle yerleşti.

MURTAZA ELGİN

Türkiye’de ön plana çıkan ilk HIV pozitif kişi Murtaza Elgin’di. Basında hakkında yapılan sansasyonel haberlerle ünlünen Murtaza Elgin, sanat camiasında tanınan bir kişiydi. Ahu Tuğba, Belkıs Akkale, Ferdi Tayfur, Harika Avcı, Muazzez Abacı, Nazan Şoray, Orhan Gencebay ve Sezen Aksu gibi dönemin ünlü sanatçılarıyla arkadaş olan Elgin, aynı zamanda bir dönem İbrahim Tatlıses’in vokalistliğini de yapmıştı. Murtaza Elgin, *Allah Allah Taverna* (1987) ve *Gecenin İçinden Dinleyici İstekleri* (1988) adlı iki albüm çıkarmıştı. 2 Kasım 1985 tarihinde Hürriyet gazetesinin “İşte AIDS’li Türk” sürmanşetiyle yayınladığı haber büyük etki yarattı (Hürriyet, 1985a). Haberde Elgin’in gözlerine siyah bant çekili iki fotoğrafıyla birlikte adının baş harfi ve müzikal kariyerine dair detaylı bilgiler yer alıyordu. Aynı habere “Hasta, homoseksüel” alt başlığı atıldı. Söz konusu başlık, hastalık durumu ve eşcinselliğin sıklıkla birbirinin yerine, birbiriyle birlikte ve/veya iç içe geçmiş bir şekilde kullanıldığı örneklerden yalnızca biriydi. Basın Elgin’den, kendisini AIDS uzmanı olarak tanıtan, Prof. Dr. Hüseyin Sipahioğlu aracılığıyla haberdar oldu. Sipahioğlu, basına Elgin’in ismini açıkla(ya)mayacağını ifade etse de İstanbul’da yaşadığını ve

eşcinsel olduğunu söyleyerek, “Türkiye’de AIDS vardır, yoktur tartışması bitmiştir” dedi ve yapılması gerekenin hastalığın yayılımının nasıl önleneceğinin yollarını bulmak olduğunu ifade etti (Hürriyet, 1985a). Sipahioğlu Elgin’in adını açıklamasa da Hürriyet gazetesi muhabirleri edindikleri bilgilerden hareketle; isminin baş harfi ve müzikal kariyerine dair bilgilerin yanı sıra, otuz altı yaşında olduğu, kendisinden yirmi beş yaş büyük bir kadınla evli bulunduğu ve İstanbul’da ikamet ettiği bilgilerine de yer verdi. Diğer yandan, Milliyet gazetesinde dönemin Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanı Mehmet Aydın’ın, Sipahioğlu’nu yalanladığı ve Türkiye’de AIDS vakası bulunmadığını öne sürdüğüne ilişkin haber yer aldı (Milliyet, 1985g).

İmalı yollarla Elgin’in eşcinsel olduğuna yönelik iddialarda bulunan Hürriyet gazetesi, Elgin’den “Çok renkli bir kişiliği olduğu belirtilen [...] “M” özel yaşamında coşku doluydu. Gece hayatına tutkun, müziğe, dansa vurgundu. Modern giyinir, hızlı yaşardı. Çevresi genişti” (Hürriyet, 1985b) şeklinde bahsetti. İkinci gün, aynı gazetede yayınlanan haberde, Elgin’in hangi yolla HIV’le enfekte olduğuna dair spekülasyonel içeriklerin yanı sıra, Oya Aydoğan ve Mine Koşan gibi ünlü sanatçılar ile aynı otobüste yan yana çekilmiş fotoğrafına yer verildi. Bu fotoğraflarda Elgin’in gözlerine çekilen siyah bantlar, önceki güne nazaran epey incelmışti. Elgin’in ismi dışındaki pek çok bilgiye yer veren Hürriyet gazetesi, habere konu olan kişinin adını açıklamayı diğer gazetelere bıraktı. Kimi gazetelerde Elgin hakkında verilen bilgiler yetersiz olsa da fotoğrafı gören bütün sanatçıların dedektif edasıyla ipuçlarını takip ederek kendisini hemen tanıdıkları yazılırken (Sabah, 1985b), kimi gazetelerde de uzun yıllardan beri kendisiyle tanışık olan kişilerin korkudan “çok az tanırdım” demeye başladıkları yazıldı (Günaydın, 1985b). Yeni Asır gazetesi de haberi muhabirlerden öğrenen Murtaza Elgin’in annesi Fatma Elgin’in “Benim böyle bir oğlum yok!” dedikten sonra dayanamayıp “Çaresi var mı?” diye sorduğunu aktardı (Yeni Asır, 1985a). Böylece ailesine kadar ulaşılan Murtaza Elgin, 3 Kasım 1985 tarihinde, Türkiye’ye ifşa edildi.

Elgin’in, Hüseyin Sipahioğlu tarafından, tıp etiğine ve hasta haklarına aykırı biçimde basına kişisel bilgilerinin sızdırılmasıyla, Sipahioğlu ile Sağlık Bakanlığı arasında uzun süre daha devam edecek olan bir tartışma başladı. 3 Kasım’da Murtaza Elgin ile ilgili görüşleri sorulan Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanı Mehmet Aydın’ın “Hasta bizim hastaneye geliyor da kapıdan mı çevriliyor?” sözlerine karşılık Sipahioğlu, “Bakan Allah’ın oğlu; her şeyi bilir o. Ben bakanı muhatap almam, çünkü doktor değil” dedi (Hürriyet, 1985f). Sipahioğlu, 10 Ekim 1985 tarihinde

AIDS ihbarı zorunlu hastalıklar listesine alınmış olmasına rağmen, tam aksini öne sürdü. Toplumunu yanlış bilgilendirmekte bir sakınca görmeyen Sipahioğlu, Türkiye’de birçok hekimin AIDS’i tanımadığını ve AIDS ile yatalak olma durumunu özdeştiirdiğini savundu. Oysa Amerika’da ve Avrupa’da AIDS basamağında olan birçok kişi dolaşüyor, çalışıyor ve “hediyeleriyle” Türkiye’ye seyahat ediyordu (Hürriyet, 1985e; Hürriyet, 1985f). Bir yandan bu ve benzeri haberlerde yaptığı sansasyonel açıklamalarla korku ve panik iklimini besleyen Sipahioğlu, diğer yandan korkuya gerek olmadığını, bu hastalığın bin kişiden sadece birinde görüldüğünü vurguladı (Günaydın, 1985c).

Sipahioğlu’nun gerçekte dışı açıklamalarını haberlere taşımaktan geri durmayan basın, Murtaza Elgin’in etrafına tehlike saçtığını iddia ederek paniğin büyümesine yol açtı. Elgin’in ilişki içinde olduğu insanlar, cinselliği çağrıştıracak şekilde, “yakın arkadaş”, “sıkı dost”, “içli dışlı” ve “sıkı fıkı” gibi imalı kavramlar kullanılarak tedirgin edildi. Oya Aydoğan ve Hülya Yiğitalp’in Elgin ile çok yakın ilişki içinde oldukları (Yeni Asır, 1985b) ve Elgin’in ünlü sanatçılarla dost olması nedeniyle yakın gelecekte umulmadık isimlerin “AIDS’li” olarak ortaya çıkacağından söz edildi (Sabah, 1985c). Tan gazetesi, İbrahim Tatlıses ile Murtaza Elgin çok yakın ilişkiler içinde olduğundan, AIDS korkusuna kapılanların nerelere kadar uzandığını düşünmenin ürkütücü olduğunu yazdı (Tan, 1985a). Yeni Asır gazetesi ise İbrahim Tatlıses ve Hasan Bora’nın, Murtaza Elgin ile “içli dışlı” olduklarından dolayı, ne yapacaklarını bilemez durumda olduklarından bahsetti (Yeni Asır, 1985c). Tatlıses, Elgin ile arkadaş olması nedeniyle sorulan “AIDS’ten korkmuyor musunuz?” sorusuna “Valla billa çok yakın ilişkim olmadı. Sonra o benim alt tarafı bir yıl vokalistliğimi yaptı. Yazihanede çalışıyordu. Yani öyle söylendiği gibi herhangi bir ilişkim olmadı” (Hürriyet, 1985b) cevabını verdi. Basında erkeklerle cinsellik yaşadığıyla ilgili iddialar yayınlanan Tatlıses’in, Elgin hakkında çıkan haberleri gördükten sonra çok korktuğu ve kontrol için Avrupa’ya gitmeye karar verdiğinden bahsedildi (Yeni Asır, 1985a). Bir yandan Elgin’in “çağın en korkunç” hastalığına yakalanmasından dolayı büyük üzüntü çektiğini ifade eden İbrahim Tatlıses diğer yandan her türlü belanın kendisini bulmasından yakındı. AIDS’e karşı önlem olarak alkol kullanan ve elinden rakı bardağını düşürmediği söylenen Tatlıses, “rakı içene AIDS dokunmaz” açıklaması yaptı (Sabah, 1985f). Sipahioğlu da Elgin ile “sıkı fıkı” olanların kendilerini çok iyi bildiklerini ve dikkat etmeleri gerektiğini vurguladı. Kendisinin dahi Elgin’i eldivenle muayene ettiğini, yanına fazla yaklaşmadığını ve muayenenin ardından ellerini ilaçlı suyla yıkadığını ifade etti (Hürriyet, 1985i).

Başta Sipahioğlu olmak üzere pek çok hekim Türkiye'nin AIDS'e dikkat kesilmesi ve tedbirler alınması gerektiğini savunurken devlet yetkilileri, Türkiye toplumunun AIDS'e karşı ulusal ve kültürel bağımsızlığı olduğu yönünde açıklamalarda bulunuyordu. Bu açıklamalardan biri de dönemin başbakanı Turgut Özal'dan geldi. Özal, AIDS'le ilgili olarak "bir musibet bin nasihatten iyidir" dedi. Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanı'nın önceki gün yaptığı açıklama hakkındaki görüşleri sorulduğunda, eşcinseller arasında yaygın olduğu anlaşılan bu hastalığın herkesin aklını başına getirmesi gerektiğini söyledi. Türkiye'de çok fazla vaka olabileceğine inanmadığını ifade eden Özal, "normal aile yaşamının kıymeti böylece daha iyi anlaşılıyor" dedi (Hürriyet, 1985d).

Özal'ın ifadelerine paralel şekilde, Murtaza Elgin hakkında basında yer alan haberlerin tamamına yakınında Elgin'in cinsel yönelimi ve eşini aldatması nedeniyle işlediği günahın cezasını, virüs ile enfekte olarak ödediği yazıldı (Örnek bir haber için bkz. Tan, 1985b). Haberlere konu olan aldatma meselesine, Elgin'in birkaç arkadaşıyla Almanya'ya turneye gittiğini ve arkadaşlarının bir kısmıyla gece eğlencesinden sonra kadınlarla birlikte olduğunu söyledikten sonra odaklanıldı. Türkiye basınında AIDS'e dair çok fazla haber gördüğünden evhama kapıldığını söyleyen Elgin, kendisi de bir kadınla birlikte olduğu için, Antalya'da eşiyile beraber tatildeyken Hüseyin Sipahioğlu'na başvurduğunu söyledi. Hasta olmadığını ifade eden Elgin'in yakın arkadaşları kendilerinin de karantinaya alınacakları korkusuyla hastaneye gidemedi. Hakkında söylentiler devam ettiği sırada Elgin ile görüşen Hürriyet gazetesi muhabirleri tarafından; Elgin'in AIDS kurbanı olduğunu, test sonuçlarını Hürriyet gazetesinden eşiyile birlikte öğrendiği ve sonrasında çeşitli evlerde gizlendiği yazıldı (Hürriyet, 1985c). Bahsi geçen haberde, Elgin'in basından uzak olmak amacıyla bulunduğu yerin açık adresi verilerek ifşa edildi.

Ertesi gün Milliyet muhabirleri ile görüşen Murtaza Elgin, hastalık hastası olduğunu ve Sipahioğlu'nun bu zaafından yararlandığını söyledi (Milliyet, 1985h). HIV'le yaşayan kişilerle fiziksel temastan kaçınılması gerektiğinin altı çizildiğinden muhabirler bir cesaret göstergesi olarak HIV'le yaşayan kişilerle temasta bulunuyordu. Bu haberde de ilk dönem benzerine sık rastlanan şekilde, Milliyet gazetesi muhabiri Yener Süsoy'un Elgin ile el ele tutuştukları pozlarına yer verildi. Aynı gün Sabah gazetesinde de gazetenin muhabiri Mehmet Şehirli'nin, Elgin'i öperken çekilmiş fotoğrafları yer aldı. Haberde Elgin'in ölümle pençeleştiği, evinden çıkmadığı ve kimseyle görüşmediği yazıldı. Elgin, ailesinin kendisinden kaçtığını, toplumda birdenbire

yalnızlığa itildiğini söyledi (Sabah, 1985d). Basın mensuplarının Elgin ile gerek el ele tutuşarak gerekse tokalaşarak fiziksel temasta bulunmalarına karşılık Sipahioğlu, dünya korunma yöntemi ararken “[B]asında bazı kişilerin kırk yıllık hekimmiş gibi AIDS’i anlatmalarına, hasta ile sarmaş dolaş resim çektirmelerine üzülüyorum. Tanrı onları bir gün kan tahlil ettirmek zorunda bırakmasın” dedi (Hürriyet, 1985i).

Etrafa tehlike saçtığı öne sürülen Elgin, Türkiye’de yapılacak testler konusunda doktorların tecrübesizliği ve teknik olanaksızlıklar nedeniyle endişe duyduğunu, tahlillerini yurt dışında yaptırmak istediğini dile getirdi (Milliyet, 1985i). Ailesi dâhil herkesin kendisinden kaçtığını, elini dahi sıkan çok az kişi olduğunu ifade eden Elgin, söylenenlerin doğru olmadığı ortaya çıksa bile artık kimsenin kendisine inanmayacağını ve herkesin ondan kaçmaya devam edeceğini söyledi. Sabah muhabirlerine verdiği röportajda, “Bu yüzden estetik ameliyatla yüzümü değiştirip, yepyeni bir kimliğe bürünme kararı aldım. Hatta annem, babam bile beni tanıyamayacak. Çünkü yaşamak istiyorum ve yaşamak için başka çarem yok” dedi (Sabah, 1985e).

Elgin adeta bir suçlu gibi bütün İstanbul’da aranıyordu. Cumhuriyet muhabirlerinin Murtaza Elgin hakkındaki sorularını yanıtlayan Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanlığı Müsteşar Vekili Adil Olcay, “bundan sonra Murteza Elgin’in elini kolunu sallayarak rahatça dolaşamayacağını” belirtti (Cumhuriyet, 1985b). İstanbul Valisi Nevzat Ayaz da “hastayı İstanbul’da polis marifetiyle arıyoruz” dedi (Cumhuriyet, 1985b). Ertesi gün, gazetelerde Haydarpaşa Numune Hastanesi’nde Elgin için özel bir tecrit odası hazırlandığını yazıldı. Hastanenin Başhekimi Dr. Seyfi Basa, diğer hastaları AIDS’ten korumak için tecrit odasını ayrı bir yerde oluşturduklarını, odada iki yatak, tuvalet ve lavabo bulunduğunu söyledi (Hürriyet, 1985j). Bu sırada Murtaza ve Vicdan Elgin’in kanlarını tahlil edilmesi için Berlin’e gönderen Sipahioğlu, Vicdan Elgin’in tahlil sonuçları eline ulaşmasına rağmen Murtaza Elgin’e ait raporların eline ulaşmadığını ve kaybolduğunu iddia etti. Konu ile ilgili PTT’ye başvuruda bulunarak adına gelecek zarfların kendisine iletilmesini istedi (Günaydın, 1985f).

Elgin HIV pozitif olmadığı yönünde açıklamalar yapsa da basında hakkında haberler çıktıktan beş gün sonra, yurt dışına çıkmaya hazırlanırken, İstanbul Asayiş Şubesi’ne bağlı ahlak zabıtası ekibinden dördü sivil yedi polisle beraber, evinden karantinaya alınmak üzere Haydarpaşa Numune Hastanesi’ne götürüldü (Hürriyet, 1985l; Milliyet, 1985j). Haydarpaşa

Numune Hastanesi'nde daha önce hasta bakıcılar için kullanılan ve iki gün içinde AIDS merkezine çevrilen alan, AIDS koğuşu hâline getirildi. Elgin için sıkı önlemler alınarak hazırlanan AIDS koğuşu, özel ilaçlarla dezenfekte edildi ve koğuşa yalnızca özel elbiseli hekimlerin girmesine izin verildi. Ahlak masası tarafından tutuklanan Elgin, kapısında "AİDS TEDAVİ KOĞUŞU" yazılı olan odada karantinaya alındı. Murtaza Elgin'in patronu organizatör Hasan Bora'ya göre, merdiven altında bulunan odada ne tuvalet ne de lavabo vardı (Milliyet, 1985j).

Karantina altına alınan Elgin'e, görevli hekimler tarafından, rızası olmaksızın test yapılmak istendi. Haydarpaşa Numune Hastanesi'nde üç buçuk saat kan vermemek için direnmesinin ardından kanı zorla alınan Elgin, tecrit evinde sürecek şekilde taburcu edildi. Olayın bir gün sonrasında Hürriyet gazetesinin yayınladığı "M" Raporu'nda, Elgin'in hastalığı ileri safhada olmasa da cinsel ilişkiye girmemesi ve hatta cinsel ilişki yaşamasının önüne geçilmesi gerektiği belirtildi (Hürriyet, 1985q). Potansiyel bir tehdit olarak görülen Elgin'in yaşamı, temel insan hakları hiçe sayılarak kontrol altına alınmaya çalışıldı. Sipahioğlu, Elgin'in test sonuçlarına ilişkin açıklamayı laboratuvar sonuçlarına göre yaptığını belirtti ve hekimlik görevi gereği, hastalığın daha fazla insana bulaşmasını engellemek ve vatandaşları uyarmak amacıyla olayı açıkladığını ifade etti (Hürriyet, 1985q). Bu esnada Türk Tabipler Birliği tarafından Elgin'in sağlık bilgilerini, reklam yapmak amacıyla ifşa ettiği gerekçe gösterilerek Sipahioğlu hakkında soruşturma açıldı (Hürriyet, 1985r).

Hekimlerin yaptığı tetkikler sonucu ELISA testi pozitif çıkan Elgin'in hasta değil, taşıyıcı olduğuna karar verildi. Haydarpaşa Numune Hastanesi Başhekimisi Seyfi Basa "Kanında her AİDS virüsü bulunana mutlaka AİDS hastası denilemez. O kişi AİDS virüsü almış olabilir, ama taşıyıcı görev yapar." dedi (Sabah, 1985g). Hastaneden evinde tecrit edilmek koşuluyla taburcu edilen Elgin, hastane çıkışında gazetecilerle tokalaşıp öpüştü. Bazı muhabirler Elgin'in kaldığı odanın penceresine kadar tırmanarak fotoğraf çekmeye çalıştı. Hastane çıkışında gazetecilerin sorularını yanıtlayan Elgin, "Topluma AIDS konusunda ne diyorsunuz?" sorusunu, "Devlet büyüklerine güvensinler tamamen. Böyle bir rahatsızlığı olan da, özel bir doktora gidip afişe olmaksızın, devlet hastanelerine koşsun. Burada gördüğüm muameleyi, hiçbir yerde görmedim. Her şeyi dört dörtlük, tertemiz hastanelerimiz var maşallah [...]" şeklinde yanıtladı (Yeni Asır, 1985d). Elgin kendisine iyi bakıldığını ifade etse de karantinaya alınan ve geceyi Numune Hastanesi'nde geçiren Elgin'in patronu ve arkadaşı olan Hasan Bora, belli bir saatten

sonra karantinaya yemek verilmediğinden, dışarıdan yemek getirmişti (Günaydın, 1985g). Bununla birlikte eldivenle muayene edilen Elgin'e ayrı kaplarda yemek verildi ve kullandığı kap kacaklar ayrı olarak yıkandı (Hürriyet, 1985p).

Hastaneden Hasan Bora'nın omuzlarında çıkan Murtaza Elgin ile ilgili soruları yanıtlayan Seyfi Basa, Umumi Hıfzıssıhha Kanunu'nun 72. maddesine göre, sâri hastalıkların evde veya hastanede tecrit edilebileceğini belirterek, "Murteza Elgin kaçaktı, yakaladılar. Doktorlarımız klinik muayenede AIDS'lidir diye bir şey bulamadılar [...] Zaten Elgin'i AIDS'li bile olsa taburcu etmek zorunda idik. Rock Hudson'ı bile ölene kadar tecritte tutmadılar [...] Kesin tanı konulana kadar evinin kapısına bir işaret konulacak" şeklinde konuştu (Cumhuriyet, 1985c). AIDS vakalarının gözlemlendiği diğer pek çok ülkede, Basa'nın Elgin'in yaşadığı evin kapısına işaret koymak suretiyle damgalanmasını istemesine benzer talepler yükseliyordu.

ABD'de AIDS basamağındaki kişilerin kapatılması ve damgalanması gerektiğine ilişkin görüşler yayılıyor ve AIDS basamağındaki kişiler kriminalize ediliyordu. 19 Aralık 1985 tarihinde ABD'de 2.308 kişiyle yapılan bir ankette, katılımcıların %51'i virüs ile enfekte olan kişilerin başka biriyle cinsellik yaşamasını suç sayan bir yasanın çıkarılmasını ve karantinaya alınmalarını, %15'i ise bu kişilere dövme yapılmasının desteklediğini açıkladı (Los Angeles Times, 1985). 18 Mart 1986 tarihinde, National Review Dergisi'nin editör ve yazarı William F. Buckley tarafından enfekte olduğu tespit edilen herkesin, "sıradan" iğne kullanıcılarını korumak için ön kollarının üst kısmına ve diğer eşcinsellerin mağduriyetini önlemek için kalçalarına dövme yapılması gerektiğini savundu (The New York Times, 1986a).

Elgin'in de toplum sağlığına tehdit oluşturduğu öne sürülerek tecrit edilmesi istendi. Yasal olarak sürekli evde tutulamayacağına farkında olan Sipahioğlu, Elgin'in tehlikeli olduğuna ilişkin söylemlerini, "Onunla yakın ilişki kuranlar için bu adam bir sorun. Ama illa ki birisi ben ölmek istiyorum diye ilişkide bulunursa, kimse engelleyemez" diyerek sürdürdü (Günaydın, 1985h). Sipahioğlu, Elgin'in İstanbul'daki bir laboratuvarında ve Hacettepe Üniversitesi'nde takma isimlerle kan tahlilleri yaptırdığını ve her iki testin de pozitif sonuç verdiğini iddia etti. Elgin cinsel yönelimine ilişkin herhangi bir beyanda bulunmamasına rağmen, sansasyon yaratmak amacıyla, kendisinden sıklıkla "eşcinsel Murtaza Elgin" şeklinde söz edildi. Hürriyet gazetesinde, "eşcinsel Murtaza Elgin'in İstanbul'daki 'Büyük Laboratuvar'a Oğuz Namık takma adıyla verdiği kanın Zürih Üniversitesi'nde yapılan Western Blot testi sonunda 'AIDS' olduğunun,

raporla kesin olarak belirlendi[ği]" yazıldı (Hürriyet, 1985s). Elgin, hakkında çıkan iddialardan takriben bir ay sonra, Almanya'da iki farklı test yaptırdı. İki raporda da AIDS bulgusuna rastlanmadığı belirtildi. Elgin gazetelere verdiği röportajlarda "Hayata yeniden gelmiş gibiyim!" dedi (Milliyet, 1985m) ve avukatı ile Sipahioğlu'na dava açtı. Basında bir süreliğine Sipahioğlu ve Elgin'in dava süreci yer alsa da kısa süre sonra olaylar gündemde eskisi kadar yer almamaya başladı. 80'li yıllarda daha ziyade Hüseyin Sipahioğlu'nun "Bizdeki AIDS'i söylesem deprem olur", "Kısa pantolonlu turistlerden uzak durun" ve "Alanya dünyanın homoseksüeller merkezidir" benzeri sansasyonel açıklamaları gündeme geldi. Murtaza Elgin'in cinsel yönelimi ve HIV statüsünün ifşa edilmesinin üzerinden iki ay geçtikten sonra; içinde YÖK Başkanı Prof. İhsan Doğramacı, ÖSYM Başkanı Prof. Altan Günalp ve tıp kökenli üniversite rektörlerinin de yer aldığı bir grup bilim insanı Hüseyin Sipahioğlu'nu kınadıklarını açıkladı. Hastanın kişisel verilerini açıklamanın doktorlukla bağdaşmadığını ifade eden bilim insanları, "Sipahioğlu'nun, Murtaza Elgin'i (Murti) AIDS'li diye kamuoyuna duyurması yanlış bir harekettir" dedi (Milliyet, 1986a).

Elgin'in yaşamına ilişkin bilgiler, okuyucunun ilgisini çekmek amacıyla sansasyonel ve merak uyandırıcı ifadelerle haberleştirildi. Basına ifşa edildiği 1985 yılından sonra Elgin'in yaşamının sansasyonel niteliğini yitirmesi nedeniyle, Elgin hakkındaki haberler giderek azaldı. Sanat camiasında tanınan bir kişilik olmasına rağmen yakın çevresindeki insanlar HIV'le enfekte olmaktan kaygılandıkları için Elgin ile aralarına mesafe aldı. Gazetecilere durumlarının kötü olması nedeniyle ilaç alacak paralarının olmadığını söyleyen eşi Vicdan Elgin, "Murti için sanatçılar bir kampanya başlatmalı. Onu böyle yalnız bırakmamalılar. Kendisi, hastalığından çok kimsenin aramamasına üzülüyor" dedi (Milliyet, 1992a). Eşinin çağrılarına rağmen herhangi bir sanatçı arkadaşı tarafından Elgin'e destek verilmedi. Vicdan Elgin'in çağrısından dört gün sonra Murtaza Elgin, Haseki Hastanesi'nde tedavi altına alındı.

Dönemin Sağlık Bakanı Yıldırım Aktuna'nın çağrısıyla hastaneye yatırıldı ve hastanenin enfeksiyon biriminde yirmi üç gün geçirdi. Murtaza Elgin, 17 Haziran 1992 tarihinde yaşamını yitirdi. Kaldığı odadaki yatak çarşafı ve nevresimleri ile kullandığı çatal, bıçak ve bardaklar yakıldı (Milliyet, 1992b). Sağlık otoriteleri tarafından HIV'in aktarım yolları hakkında detaylı şekilde açıklanmış olsa da Murtaza Elgin'in ölü bedeni çamaşır suyu ile yıkandı ve kalın bir naylon poşete konularak tabuta alındı. Elgin'in naaşını yıkayan görevli; koruyucu gözlük, eldiven, çizme, elbise ve maske takarak işlemi gerçekleştirdi. Defin işlemi için kazılan mezarlar

ortalama bir buçuk metre derinliğinde açılmasına rağmen dönemin Haseki Eğitim ve Araştırma Hastanesi Başhekimi Ahmet Çetinsaya imzalı bir talimatnamede Elgin'in defnedileceği mezarın en az iki buçuk metre derinlikte açılması ve zeminine bol miktarda sönmemiş kireç dökülmesi talep edildi. Elgin'in cenazesine toplam on kişi katıldı. Ölü bedeni "cenaze arabasından musalla taşına götürülürken, tabutu uzun süre kimse taşımak istemedi[ğinden] bir buçuk saat arabada bekleyen tabutu daha sonra, gazeteciler ve cami imamı omuzlarına alarak, musalla taşına koydular" (Hürriyet, 1992a).

Murtaza Elgin'e dair haberler, basın ilgisini kaybettikten sonra, ölümünden bir ay öncesine dek basında neredeyse hiç yer almadı. Elgin'in haberlerde yer aldığı dönemde ise bir yok sayma ve magazinleştirme tekniği olarak ismi pek çok kez bilinçli şekilde doğru yazılmadı veya belirsiz hâle getirildi. Aynı gazeteler, haberin popülerliğini yitirmesinin ardından, Elgin'in yapayalnız öldüğü ve çevresindeki kişilerin akıbetinin yakında belli olacağını ifade etti. Ölümüne yakın dönemde çıkan haberlerde, Elgin yatakta ve bilinci kapalı, dolayısıyla fotoğrafının çekilmesine onay veremeyecek vaziyetteyken çekilen fotoğraflarına yer verildi (Örnek bir haber için bkz. Milliyet, 1992a). Salgın ortaya çıktığı andan itibaren AIDS basamağındaki kişilerin; yalnız, kas kütleli belirgin şekilde kayba uğramış, soluk benizli, kötü göründükleri ve ölmek üzere oldukları andaki bedenleri merkeze alınarak seyirlik kılındı. Bu ve benzeri haberlerle de böylesi imajların yoğun biçimde üretimi ve dolaşıma sokulması yoluyla eşcinsellerin ve eşcinselliğin cezalandırıldığına ilişkin bir "AIDS gösterisi" (Watney, 1987) sergilendi. Elgin'in yaşamını yitirmesiyle tekrardan söz hakkına sahip olan Sipahioğlu, o güne dek yaptığı açıklamaların tersine, "AIDS virüsü taşıyanları da toplum dışı ilan etmek çok hatalıdır. Tersine, bu kişilere her türlü tedavi kolaylığı, hepsinden önemlisi ilgi, şefkat ve destek sağlanmalıdır" dedi (Hürriyet, 1992b).

NURETTİN YURTTAŞ

Hürriyet gazetesinde Murtaza Elgin hakkında haberler yayınlanmaya devam ettiği sırada, AIDS'e bağlı komplikasyonlar nedeniyle, Nurettin Yurttaş'ın 11 Ekim 1985 tarihinde İsviçre'de yaşamını yitirdiği resmi makamlarca açıklandı. Nurettin Yurttaş, Ayhan Özyurt'a benzer şekilde Türkiye'de tanı aldıktan sonra, ikamet ettiği ülkede tedavisini sürdürmek üzere Türkiye'den ayrıldı. Özyurt ve Elgin'den farklı olarak Yurttaş, yaşamını yitirdikten sonra gündeme geldi. Basında "AIDS'in pençesinde can veren ilk Türk" şeklinde yer alan Nurettin Yurttaş, İsviçre'nin Lozan kentinde on

yıldır halı ticareti yaparak geçimini sağlıyordu. Rahatsızlandığını Türkiye’de fark ettiği belirtilen Yurttaş, 4 Nisan 1985 tarihinde, ilk önce Alanya Devlet Hastanesi’ne kaldırıldı. Ardından Türkiye’de kalmak istemediği için İsviçre’ye döndü ve kısa süre sonra vefat etti. Cenazesi vücudundaki tüm kan boşaltılarak “Dikkat, bulaşıcı hastalık!” notuyla Türkiye’ye yollanan Nurettin Yurttaş, partneri Andre Noel Dayer ile aynı gün hayatını kaybetti (Hürriyet, 1985h). İstanbul’da ithalat-ihracat işleriyle uğraşan kardeşleri Mehmet ve Faruk Yurttaş, Nurettin Yurttaş’ın bir süre önce babalarının cenazesine katıldığını, yaşı geçeceği için nişanladıklarını fakat bir süre sonra nişanı attığını söylediler (Hürriyet, 1985h). Kendisini çapkın birisi olarak bilseler de cinsel yönelimi hakkında bir fikirleri olmadığını ifade ettiler.

Vefatından bir süre önce yaşadığı rahatsızlıklar nedeniyle Lozan Akıl Hastalıkları Hastanesi’ne başvurması sonucu AIDS basamağında olduğu belirlenen Yurttaş, mirasını partneri Andre Noel Dayer’e bıraktı. Nurettin Yurttaş’ın rahatsızlığı sürerken, kendisinin mal varlığını araştırmak amacıyla partneri Dayer, Temmuz 1985’te Antalya’nın Alanya ilçesine geldi. Patika yoldan yürürken üç buçuk metre yükseklikteki kayalıklardan aşağı düşen Dayer, İsviçre’ye döndü. Olayın ardından durumu ağırlaşan Dayer, Yurttaş’ın kendisine bıraktığı miras da dâhil olmak üzere, tüm mal varlığını Lozan Eşcinseller Kulübü Genel Sekreteri Andre Depaursinge’e bıraktı. Yetmiş milyon değerinde olduğu belirtilen Yurttaş’ın mal varlığının peşine düşen “ailesi duruma müdahale etti ve Eşcinseller Kulübü Genel Sekreteri’nin mirasta hakkı olmadığını ileri sürdü” (Hürriyet, 1985g).

Hürriyet muhabirlerinin görüştüğü, Yurttaş’ın adını vermek istemeyen akrabaları, ölümünün ailelerini çok güç durumda bıraktığını ifade ettiler. Nurettin Yurttaş’a ilişkin haberlerde de ayrımcı söylemler üretiliyordu. Örneğin “Alanya’da deniz kıyısındaki Tophane Mahallesi, Kalcaltı semtinde 3 katlı, yüzme havuzlu, içi çok lüks döşenmiş bu evde, yılın 3 ayını ‘garip davranışlı erkek arkadaşlarıyla’ birlikte geçirdiği belirtilen Nurettin Yurttaş, ansızın hastalandı” (Hürriyet, 1985k) yazılı haberde arka arkaya Yurttaş’ın birlikte vakit geçirdiği kişilere ve rahatsızlanmasına ilişkin bilgilerin verilmesi, benzerine sık rastlanan şekilde AIDS’in normalden sapmanın sonucu ve hatta bedeli olarak ortaya çıktığına işaret ediyordu.

Andre Noel Dayer’in, Alanya’da geçirdiği kazaya ilişkin Alanya Emniyet Amiri Fikri Koca, “[T]uristin, dövülme mi, yoksa düşme sonucu mu yaralandığını belirlemek üzere, bir komisyon kurduk. [Komisyon raporunda düşmenin] o gece Alanya’da elektriklerin kesilmesi, havanın

yağışlı olması ve turistin aşırı alkollü olmasından kaynaklandığı belirtildi” dedi (Hürriyet, 1985k). Dolayısıyla Dayer’in ölümüne ilişkin dosya, yaşamını cinayet mi yoksa kaza sonucu mu yitirdiği net bir şekilde öğrenilemeden kapatıldı. Dayer’e yapılan otopsi sonucu AIDS basamağında olduğu tespit edildi.

8 Ekim günü havaalanında Andre yerine, arkadaşı Remzi tarafından karşılanan Chevallen, Andre’nin kayalıklardan aşağıya düştüğünü Alanya’ya varduktan sonra öğrendi. Beş yıldır birlikte olan Nurettin ve Andre, her yıl yaz tatilini Alanya’da geçiriyordu. Dayer’in arkadaşı Nicole Chevallen’in ifadelerine göre Andre, Nurettin ile ortak satın aldıkları villanın başına dert açtığından ve Nurettin’in ailesi ile kavga ettiğinden söz ediyordu. Chevallen’a “Şayet Türkiye’den dönmezsem, başıma kötü bir şey gelirse bunun sorumlusu Nurettin Yurttaş’ın ağabeyi Mehmet Yurttaş’tır” demişti (Hürriyet, 1985o). Nurettin’in akrabaları tarafından Andre’yi öldürmesi için kiralık katil tutulduğundan ve Andre’nin arkadaşı Remzi’nin “Eğer Andre ölürse, tüm bildiklerimi açıklarım” (Hürriyet, 1985o) dediğinden söz etti. Remzi’nin ölümle tehdit edildiğini ve polis durumdan haberdar olduğu için korunduklarını söyledi. Bunun üzerine, Nurettin Yurttaş’ın ailesi, mirasın Lozan Eşcinseller Kulübü’ne kalması için derneğin cinayet iddialarında bulunduğunu iddia etti. Katil oldukları yönündeki iddiaları gülünç olarak niteleyen aile, derneğin çirkin tezgahlar ve ithamlar peşinde koştuğunu söyledi. Mehmet ve Faruk Yurttaş, avukatları Erdal Eminoğlu ile Alanya’da birlikte oldukları bir gün Nicole ve arkadaşı ile karşılaştıklarını, İngilizce bilmemeleri sebebiyle avukatlarının Nicole ile iletişim kurduğunu ifade etti. Nurettin’in evini arayan ve evde eşyaları olduğunu söyleyen iki kişiye anlayış gösterdiklerini ve evi açıp eşyalarını almalarını sağladığını söyleyen kardeşler, Nicole’ün kendilerinden “cani suratlı üç kişi” diye söz etmesini, “onların kadın kılıklı erkekler görmeye alışkın olmalarından dolayı dil sürçmeleridir, sanıyoruz” (Hürriyet, 1985n) şeklinde yorumladı. Söz konusu ifadelerden homofobik olduğu açıkça anlaşılan Nurettin Yurttaş’ın akrabaları, ölümünün ardından Yurttaş’ın mirasının peşine düştü. Mirasın derneğe kalmaması için her iki ülkede de ilgili makamlara başvurdu ve akıl sağlığının yerinde olmadığını öne sürerek mal varlığı devrinin önüne geçmeye çalıştı (Hürriyet, 1985n). Dayer ise yaşamını yitirmeden önce Tapu Müdürlüğü’ne başvurarak miras devir işlemlerini başlattı. Hürriyet gazetesinde yer alan haberlerde Nurettin Yurttaş’ın partneri Andre Noel Dayer’den ya arkadaşı olarak söz ederek ilişkilerini yok saydı ya da sansasyon yaratmak amacıyla Nurettin Yurttaş’ın “erkek sevgilisi” olarak söz edildi. Gazetede takriben bir ay önce yaşamını yitiren Yurttaş ile ilgili haberlere Murtaza Elgin ifşa edildiği süreçte

yer verilmesi ve miras davasının ilerleyen süreçlerinden söz edilmemesi, gazetenin sorunla ilgilenmediğini ispat ediyordu.

HOMOFOBİYE YENİ KILIF: HIV/AIDS

Ayhan Özyurt, Murtaza Elgin ve Nurettin Yurttaş'a ilişkin yazılanlar ve HIV/AIDS'e dair haberlerin büyük kısmında homofobik söylemler bulunuyordu. Söz gelimi Sabah gazetesinde, "korkunç hastalık, yüzde yetmiş homoseksüel, yüzde otuz normal kişilerde görülüyor" (Sabah, 1985c) yazıldı. Yeni Asır gazetesinde 4 Kasım 1985 tarihinde yayınlanan haberde de "erkek gibi giyinmesine rağmen kadınsı davranışları ile, sahne ve sinema sanatçılarının içinde yaşayan, pek çoğu ile yatağını paylaşan, ya da düzenlenen özel gecelerde birlikte olan "Murti" lakaplı Murteza Elgin'in "çağımızın vebası" olarak nitelendirilen AIDS'e yakalanması, bu çevrelerde "şok" etkisi yarattı[ğından]" (Yeni Asır, 1985b) söz edildi.

Film-San Vakfı ve Film Sinema İşverenleri Sendikası yönetim kurulları, sanatçı çevrelerinde oluşan "AIDS paniği"ni dikkate alarak bir araya geldi. Düzenlenen toplantının ardından, "Sanatçılara Duyuru" adlı bildiri yayınlandı. Bildiride film setleri ve çalışmalarında, öpüşme ve sevişme sahnelerine yer verilmemesi, regl olan kişilerin regl oldukları dönem çalıştırılmalarından kaçınılması gibi tavsiyelerin yanında şu ifade yer alıyordu: "Eşcinsellerden kesin olarak uzak durulmalı ve bunlar, film çalışmalarından uzaklaştırılmalıdır" (Hürriyet, 1985m). Film sektöründe eşcinselleri sektörün dışına itmeye yönelik bu tür girişimlerde bulunulurken Yeşilçam, henüz 7 Kasım gibi erken bir tarihte, Murtaza Elgin'in hayatını konu alan "AİDS" adlı filmin çekimine başladığını duyurdu. Filmde, Murtaza Elgin rolündeki Cengiz Özer'in "karısına AİDS mikrobu bulaştırarak kendi felaketine, günahsız kadını ortak edece[ği]" (Tan, 1985b) ifade edildi. Elgin'in varsayılan cinsel yönelimi, HIV'le enfekte olmasının sebebi olarak görüldüğü için işlediği günahın bedelini ödediği düşünülüyordu. Diğer yandan konuyla ilgilenen kişiler tarafından AIDS'e karşı alınabilecek en önemli tedbirlerden birinin temizliğe önem verilmesi olduğunun altı çizildi.

Murtaza Elgin'in arkadaşlarından Oya Aydoğan, onunla arkadaşlık etmekten pişman olmadığını, temizliğine gereken özeni verdiğini ve AIDS'ten korkmadığını açıkladı. Beraber gittikleri son Almanya turnesinde Elgin'in Alman bir sevgilisinin de olduğunu söyleyen Aydoğan, "Bana devamlı ondan bahsederdi. Her halde AİDS'i Murtaza'ya o pis, sapık Alman geçirdi. Çünkü

AİDS'liye benziyordu" dedi (Sabah, 1985h). Oya Aydoğan, okuduğu kitaplarda kadınların virüs ile enfekte olma ihtimalinin düşük olduğundan söz edilmesi nedeniyle AIDS'ten korkmadığını da ekledi. Aydoğan'ın aynı haberde yer alan "AİDS virüsü kadın rahminde yaşamıyor, değişik yerlerde barınıyormuş. Ben de sapık olmadığımı göre AİDS olmam mümkün değil. Trafik kazasında ölme ihtimali, kanımca AİDS'ten ölme ihtimalinden bin kat daha fazla" (Sabah, 1985h) açıklaması, hem temizlik ve sağlık arasında kuvvetli bağlar olduğuna dair inancını hem de eşcinselliğe bakış açısını ortaya koyuyordu.

Teun A. Van Dijk, "kamusal, politik, medyatik ve akademik söylemleri kontrol eden insanlar"ı sembolik elitler olarak tanımlar (2010, s. 19). Gücünü simgesel sermayesinden (Bourdieu, 2014) alan sembolik elitler, kamusal söylemlerin ve dolayısıyla gündemin belirlenmesinde büyük role sahiptir (van Dijk, 1993, s. 46-47). Bu kişilerin hem ayrımcılığın yeniden üretilmesinde hem de ayrımcılığa karşı mücadelede çok önemli bir role sahip olduklarını söylemek mümkündür. Sembolik bir elit olarak nitelendirilebilecek Oya Aydoğan, AIDS basamağındaki kişilere yönelik ayrımcılığı yeniden üreten bir pozisyondadır.

PANİK VE ÖNLEM

Basına Murtaza Elgin'i afişe ederek ünlenen Sipahioğlu, birkaç gün içerisinde başka bir sensasyonel habere imza attı. Türkiye'deki turist kadınların "AIDS mikrobunu saçtıklarını" ve AIDS'in Türkiye'ye Christine Haydar üzerinden geldiğini açıkladı. Fransa'da yaşayan ve oyunculuk, şarkıcılık ve modellik gibi meslekler yapan Haydar, Sarışın Tehlike (1980) ve Bedel (1983) filmlerinde, Cüneyt Arkın ve Kadir İnanır gibi dönemin ünlü oyuncularını ile başrolleri paylaşmıştı. Haydar'a ilişkin basında yer alan haberler, cinsel çağrışımlar ön planda tutularak sunuluyordu. Sipahioğlu'nun spekülatif ifadelerinin yer aldığı haberde, Haydar'ın "yakın arkadaşlık kurdukları arasında homoseksüel erkekler ile lezbiyen bazı kadınların da bulunduğu" yazıyordu (Günaydın, 1985d). Christine Haydar, "Hem erkeklerle hem kadınlarla ilişki kurmuştu" (Günaydın, 1985e). Dolayısıyla Türk olmaması ve cinsel yönelimi nedeniyle virüs ile enfekte olması, basına göre kaçınılmazdı. Sipahioğlu'nun Türkiye'ye AIDS'in yabancı turistler tarafından getirildiğine dair açıklaması Alanya ve Antalya'da büyük korku yarattı. Dönemin Kültür ve Turizm Bakanı Mükerrerem Taşçıoğlu: "ANAP'ın AIDS ile bağlantısı yok, çünkü kimseyle birleşmedi" (Yeni Asır, 1985e) açıklaması yaptı. Bakan, bu sözleriyle siyasi partilerin oluşturduğuş koalisyonu, penetrasyonu çağrıştıracak biçimde "birleşme" kavramıyla açıkladı. Böyle bir birleşmenin de

olumsuzluğunu ön plana çıkarmak için AIDS ile ilişkili olacağını vurguladı. Bakanın ifadeleri “meclise/politikaya AIDS girdi” şeklinde haberleştirildi.

HIV’le yaşayan kişilere yönelik başka bir ayrımcılık da bu kişilerin çevrelerindeki kişilere virüsü aktarmak istedikleri iddia edilerek yapıldı. Bristol Üniversitesi’nde öğretim görevlisi olarak görev yapan ve AIDS konusunda çalışmalar yürüten Profesör Crispian Scully, 1985 Kasım’ında İstanbul’a geldi. Scully, AIDS evresindeki kişilerin kendi sonlarına başkalarını da ortak etmek amacıyla, “etraflarındaki herkesle seks yapmak isteyerek, onları da ölüme sürüklemeye çalış[tıklarını]” ifade etti (Sabah, 1985i). En fazla eşcinselin Yunanistan’da olduğunu ve en fazla AIDS vakasının da Yunanistan’da görüldüğünü öne süren Scully, “AIDS hastalığı homoseksüelleri seviyor. Normal insanlarda az görülüyor [...] AIDS’i fahişeler de normal insanlara yayıyor. Onlara son derece dikkat etmek gerekir” dedi (Sabah, 1985i). İlerleyen günlerde benzer bir açıklama da Şanlıurfa Valisi Alpaslan Karacan’dan geldi. AIDS’e dair İcmal Dergisi’nin sorularını yanıtlayan Alpaslan Karacan, fakir insanların yaşadığı Urfa’ya AIDS’in giremeyeceğini öne sürdü. AIDS’in Allah’ın bir gazabı olduğunu ve ancak sosyete de yayılabileceğini, “AIDS sosyete hastalığıdır, peygamberler diyarında kimseye bulaşmaz” şeklinde açıkladı (Cumhuriyet, 1985d).

Türkiye’de HIV/AIDS’e dair basın ve devlet yetkilerinin yol açtığı dezenformasyonun da etkisiyle, HIV’in aktarım yolları konusunda karışıklık uzun yıllar sürdü. Sipahioğlu, çamaşır temizliğinde kullanılan çamaşır suyunun AIDS’e karşı öldürücü özellik gösteren tek madde olduğunu ve şüphe halinde üç litre suya bir çorba kaşığı çamaşır suyu ilave edilmek suretiyle hazırlanan karışımda ellerin on dakika tutulması gerektiğinden söz etti (Hürriyet, 1985a). Sağlık uzmanları tarafından; sünnetli olmak, gusül abdesti almak, eşcinsel ilişkinin toplumun büyük çoğunluğu tarafından günah kabul edilmesi, Türk erkeklerin yabancı kadınlara ulaşamaması ve uyuşturucu kullanmak gibi çarpık alışkanlıklara sahip olmamanın AIDS’in Türkiye’de yayılmasının önüne geçtiği savunuldu (Milliyet, 1986b). Kimi gazetelerde, AIDS’ten korunmak için her gün mutlaka süt içilmesi, yoğurt ve peynir gibi süt ürünlerinin bolca tüketilmesi, meyve ve sebze tüketimine ağırlık verilmesi, kesinlikle alkol alınmaması ve uzun süre güneşte kalınmaması salık verildi (Milliyet, 1985e). HIV/AIDS hakkında bilgi eksikliği ve yanlış bilginin hızla yayılmasının olumsuz etkilerinin izlerini gündelik yaşamda sürmek de mümkündü. 8 Kasım 1985’te Edirne’de ikamet eden polis memuru Zafer Akkan, AIDS korkusu nedeniyle eşini öldürdükten sonra intihar etti (Milliyet, 1985k). Yapılan tetkiklerde kanında virüs saptanmayan Zafer Akkan’ın bronşit

geçirdiği anlaşıldı. HIV'le yaşayan kişilere yönelik ayrımcı tutumlar ve damgalamanın yol açtığı bir başka şiddet olayı da Gaziantep'te yaşandı. Ali Uludağ, bindiği taksideki şoförün yöre lehçesi ile sorduğu “Nasılsın, eyi misin?” sorusunu “AIDS’li misin?” şeklinde anladı ve taksi şoförünü dokuz yerinden bıçakladı. Gözaltına alınan Uludağ ifadesinde, “Daha taksiye biner binmez, bana ‘AIDS’li misin?’ dedi. Gururuma dokundu. Ben, bu lafı yiyecek delikanlılardan değilim. Tepem atınca bıçağı saplamaya başladım” dedi (Milliyet, 1985).

İlerleyen yıllarda, İstanbul Müftüsü Selahattin Kaya “AIDS, Allah’ın homoseksüellere bir gazabıdır. Bu hastalık Allah tarafından eşcinsellere, fahişelere, gayrimeşru ilişkide bulunanlara verilmiş bir cezadır! Müslüman ülkelerde yayılmaz” şeklinde açıklama yaptı (Günaydın, 1994). Devlet yetkililerinin yaptığı açıklamaların büyük kısmında HIV/AIDS; eşcinseller, seks işçileri, gayrimüslimler ve ahlaksızların sorunu olarak yansıtıldı ve bu durumun bir sonucu olarak ayrımcılık, ötekileştirme ve homofobi yükselişe geçti. AIDS’in Türkiye için bir krize dönüşmesinden göçmen seks işçisi kadınlar sorumlu tutuldu. 1996 yılında halkın bilinçlendirilmesine yönelik çalışmaların sürdüğünü ifade eden dönemin Sağlık Bakanı Yıldırım Aktuna, AIDS’le mücadelede çözümün tek eşlilik olduğunu ve AIDS vakalarında son yıllarda görülen artışın Rusya ve eski Doğu Bloku ülkelerinden gelen kişilerden kaynaklandığını belirtti (Milliyet, 1996).

Enfeksiyona ilişkin varsayımlar üzerinden yapılan ayrımcılık, 1997’den itibaren kan bağışçısı sorgulama formlarında donörlerden cinsel yönelimleri hakkında toplanan veriler doğrultusunda kabul veya reddedilmeleri şeklinde sürdürüldü. Türkiye’de bugün hâlâ kullanılan kan bağışçısı sorgulama formu, Sağlık Bakanlığı Tedavi Hizmetleri Genel Müdürlüğü’nün 03.01.1997 tarihli ve 141 sayılı Genelgesi ile uygulanmaya başladı (Türk Kızılayı, 2005, s. 292). Formda ilk kez heteroseksüel olmayan erkeklerden kan alınmaması tutumu yasallaştırılarak “Bugüne kadar homoseksüel biriyle, son bir yıl içinde yabancı uyruklu biriyle cinsel ilişkide buldunuz mu?” sorusu yer aldı. 1977 yılından itibaren bir kez dahi erkek erkeğe cinsellik yaşamak, viral bulaş riski öne sürülerek, kalıcı ret gerektiren durumlar arasında değerlendirildi. Bu soru, enfeksiyonun yayılmasından yabancıların sorumlu tutulduğunun açık bir göstergesiydi. Ayrıca, bir yandan erkeklerle cinsellik yaşayan erkeklerin varlığı kabul ediliyor, öte yandan “homoseksüel biriyle” ifadesi kullanılarak eşcinsellik dışsallaştırılıyordu. Eşcinsellere ve translara

yönelik ayrımcı tutumlar, sistematik olarak kriminalize edilen HIV'le yaşayan kişilerle ilgili basında yer alan haberlerde sürdürülüyordu.

AIDS'e ilişkin haberlerde suç ve hastalık kavramlarının iç içe geçtiğini vurgulayan Gürbilek, "basının uzun süre AIDS'i bir hastalık olarak mı, yoksa suç olarak mı ele alacağını bileme[diğinden]" söz eder (2001, s. 75). Gürbilek'in incelediği Hürriyet gazetesinin 12 Aralık 1988 tarihli "AIDS'li Banu'ya Gözaltı" haberinin üst başlığında "Beyoğlu'nda Gizlendiği Evde Yakalandı", resim altında ise "Ameliyatla kadın olan Banu Gök, AIDS şüphesiyle gözaltına alındı. İstanbul'da inzivaya çekildiği öne sürülen Banu'nun kaçmaya hazırlanırken, bir operasyon sonucu yakalandığı öğrenildi" yazar (Hürriyet, 1988). Gürbilek, AIDS'in suç eksenini çerçevesinde ele alınışını şu şekilde ortaya koyar:

Terörist sözcüğünün yerini AIDS'li, 1. Şube'nin yerini Zührevi Hastalıklar Hastanesi'nin alması dışında haberin veriliş biçimi, 12 Eylül'den sonra yüzlercesini izlediğimiz "terörist" haberlerinden hiç farklı değil. Bir başka örnek vermek gerekirse, Türkiye'de suçun hastalıktan kaynaklandığını iddia eden hekimler olduğu gibi, suçun hastalığa neden olduğunu iddia eden hekimler de var [...] AIDS'lilerin evlerinin önünde birer polis memuru bekliyor [...] (2001, 76)

Murtaza Elgin hakkında basında yer alan haberlerde de benzer bir durumdan söz etmek mümkündür. Gazetelerde Elgin'in devlet eliyle tecrit edileceği açıkça ifade edildi ve kaçıışı ümitsiz olarak nitelendirildi. 7 Kasım 1985 tarihli Hürriyet'te "Murtaza tecritte", Milliyet'te ise "AIDS'li Murteza'ya bakanlık el koydu" başlıklı haberler yer aldı. Söz konusu haberler, HIV statüleri nedeniyle, HIV'le yaşayan kişilere yönelik uygulanan sistematik kriminalizasyonun örneklerinden yalnızca birkaçıydı. HIV/AIDS'e ilişkin haberlerin büyük kısmında; LGBTİ+fobi, zenofobi ve seks işçiliği karşıtlığı bir arada bulunmaktadır. Bu durum HIV'le yaşayan kişilerin maruz bırakıldıkları ayrımcılık türlerinin katmanlanmasına neden olur.

Diyanet İşleri Başkanı Ali Erbaş'ın, 24 Nisan 2020'de okuduğu hutbe, çok katmanlı ayrımcılık türlerine işaret eder. "Ramazan: Sabır ve İrade Eğitimi" başlıklı hutbede, nefret ve ayrımcılık içerikli söylemlerde bulunan Erbaş, hutbede eşcinseller ve HIV'le yaşayanları şu sözlerle hedef göstermiştir:

Ey insanlar! İslam zinayı en büyük haramlardan kabul ediyor. Lûtliliği, Eşcinselliği lanetliyor. Nedir bunun hikmeti. Hastalıkları beraberinde getirmesi

ve nesli çürütmesidir, bunun hikmeti. Yılda yüzbinlerce insan gayri meşru ve nikahsız hayatın İslamî literatürdeki ismi zina olan bu büyük haramın sebep olduğu HIV virüsüne maruz kalıyor. Geliniz bu tür kötülüklerden insanları korumak için birlikte mücadele edelim. (Kaos GL, 2020)

Diyanet İşleri Başkanı'nın ifadeleri, Türkiye'de HIV/AIDS'in gündeme geldiği ilk günden bu yana devlet yetkililerinin yaptığı açıklamalar ile benzerlik gösterir. Erbaş'ın HIV'le yaşayan kişilerin, HIV'le evlilik dışı ilişkiler sonucu enfekte olduğuna yönelik varsayımı aynı zamanda HIV'le zina-haram-suç sarmalının sonucunda bir ceza olarak enfekte olunduğuna işaret eder.

SONUÇ

Pandemiler, insan hakları ihlallerinin yoğun biçimde yaşandığı süreçlerdir. Bu açıdan AIDS ve COVID-19 pandemileri arasında birtakım süreklilikler ve süreksizlikler mevcuttur. Türkiye'de 1985 yılından itibaren HIV/AIDS ile ilgili haberlerde ön plana çıkan ilk üç kişi olan Ayhan Özyurt, Murtaza Elgin ve Nurettin Yurttaş'ın, egemen cinsiyet ve cinsellik pratiklerine ve genel ahlak kurallarına aykırı davranışlarda bulunmaları nedeniyle HIV'le enfekte oldukları vurgulanmıştır. Üçü hakkında yazılan haberler, ahlak kodlarıyla şekillendirilerek basına servis edilmiştir. Toplumun yüzeyini işgal eden ve hatta delip geçen virüsün dış kaynaklı olduğu lanse edilmiş ve virüsün birtakım "ayıp" ve "sapkın" faaliyetlerin sonucunda aktarılabileceği vurgulanmıştır. Bilhassa Murtaza Elgin'in HIV'le yaşaması nedeniyle, hayattayken ve öldüğünde yaşadığı ayrımcı ve insan haklarına aykırı tutumların bugün hâlâ devam ettiğini söylemek mümkündür. Murtaza Elgin'in ELISA testi sonucunun Sipahioğlu tarafından basına ifşa edilmesi münferit bir örnek değildir. HIV'le yaşayan kişilerin mahremiyeti, başta hekimler olmak üzere, pek çok sağlık çalışanı tarafından ihlal edilmektedir. Pozitif-iz Derneği'nin yayınladığı Hak İhlallerinin Raporlaması ve Hukuki Çözümler adlı raporda, 2021 yılında Pozitif-iz Derneği'ne telefon, sosyal medya ve e-posta aracılığıyla ulaşan toplam 140 HIV'le yaşayan başvuranın maruz bırakıldığı hak ihlalleri raporlanmıştır. Raporda öne çıkan ilk üç hak ihlali sırasıyla; sağlığa erişim hakkına ilişkin mevzuata dayalı hak ihlalleri, çalışma hakkına ilişkin mevzuata dayalı hak ihlalleri ve Kişisel Verilerin Korunması Kanunu'na dayalı hak ihlalleridir (Pozitif-iz, 2021, s. 13). Raporda ayrıca, HIV'le yaşayan kişilerin çoklu ayrımcılık türlerine maruz bırakıldıklarının altı çizilmiştir. Bugün özellikle Türkiye'de HIV'le yaşayan kişilere uygulanan, damgalama ve ayrımcılık, marjinalleştirilme veya istihdam ve diğer hizmetlerden mahrum bırakılma korkusu, test yaptırmanın veya tedavi hizmetlerini almanın önünde engel oluşturmaktadır. Bununla birlikte,

yoğun biçimde ayrımcılık ve ötekileştirilmeye maruz bırakılan kesimlerin, ayrıca HIV'le enfekte olmak bakımından da kırılganlaştırıldıkları su götürmezdir. HIV/AIDS meselesi, ayrımcılık ve eşitsizliklerin kesişimsel yönünü ortaya koyması bakımından da ayrı bir öneme sahiptir.

Yazar Beyanı | Author's Declaration

Mali Destek | Financial Support: Yazar, bu çalışmanın araştırılması, yazarlığı veya yayınlanması için herhangi bir finansal destek almamıştır. | The author has not received any financial support for the research, authorship, or publication of this study.

Yazarların Katkıları | Authors's Contributions: Bu makale yazar tarafından tek başına hazırlanmıştır. | This article was prepared by the author alone.

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

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

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

KAYNAKÇA

- Agamben, G. (2013). *Kutsal insan*. Ayrıntı Yayınları. (Özgün eser basım 1995)
- Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi. (1950). <https://www.yargitay.gov.tr/documents/AIHM.pdf>.
- Bourdieu, P. (2014). Simgesel sermaye ve toplumsal sınıflar. *Cogito, Pierre Bourdieu -76*, 192-203.
- CBPP. (2021). Tracking the COVID-19 economy's effects on food, housing, and employment hardships. <https://www.cbpp.org/sites/default/files/8-13-20pov.pdf>
- CDC. (1985). Current trends update: Acquired immunodeficiency syndrome (AIDS) -- United States. <https://www.cdc.gov/mmwr/preview/mmwrhtml/00000137.htm> adresinden 27.01.2023 tarihinde alınmıştır.
- Crimp, D. (1989). Mourning and militancy. *October* 51, 3–18.
- Cumhuriyet. (1985a). Dalan: AIDS Tanrı'nın gazabı, 19 Ağustos.
- — —. (1985b). Elgin'e, 05 Kasım.
- — —. (1985c). Murteza hastaneden kahraman gibi çıktı, 08 Kasım.
- — —. (1985d). Şanlıurfa Valisi: AIDS peygamber diyarının kapısından giremez, 05 Aralık.
- DİSK-AR. (2021). 2020'de Kod-29 kıyımı: 143 bini erkek, 34 bini kadın toplam 177 bin işçi!. <https://disk.org.tr/2021/04/2020de-kod-29-kiyimi-143-bini-erkek-34-bini-kadin-toplam-177-bin-isci/> adresinden 20.03.2023 tarihinde alınmıştır.
- DİSK-AR. (2022). Salgınin ikinci yılında COVID-19 ile işçi sağlığı ve iş güvenliği politikaları değerlendirme raporu. <https://disk.org.tr/2022/06/salginin-ikinci-yilinda-covid-19-ile-isci-sagligi-ve-is-guvenligi-politikalari-degerlendirme-raporu/> adresinden 20.03.2023 tarihinde alınmıştır.
- Gould, D. B. (2009). *Moving politics: Emotion and ACT UP's fight against AIDS*. University of Chicago Press.
- Günaydın. (1985a). 'AIDS korkusu turistlerden kan almamızı engelliyor', 14 Ağustos.
- — —. (1985b). Sosyetenin muhabbet tellalı AIDS'li çıktı, 03 Kasım.
- — —. (1985c). AIDS'li Murteza sosyeteyi yaktı, 04 Kasım.
- — —. (1985d). 'AIDS Türkiye'ye Fransa'dan geldi', 05 Kasım.
- — —. (1985e). AIDS'i Türkiye'ye getirdiği söylenen Christine'in albümünden, 06 Kasım.
- — —. (1985f). AIDS'li Murteza karantinaya alındı, 07 Kasım.
- — —. (1985g). Murti'nin patronu da AIDS kontrolünde, 08 Kasım.

- . (1985h). ‘Murteza ölmez ama öldürür’, 09 Kasım.
- . (1994). İstanbul Müftüsü’nden AIDS Fetvası!, 06 Aralık.
- Gürbilek, N. (2001). İktidarın sağlığı. *Vitrinde Yaşamak 1980’lerin Kültürel İklimi* (s. 70–81) içinde. Metis Yayınları.
- HIVTravel. (2022). HIV-specific entry and residence regulations for United States of America. <https://www.hivtravel.org/Default.aspx?CountryId=12&PageId=143> adresinden 25.02.2023 tarihinde alınmıştır.
- Hu, B., Hua G., Peng Z. & Zheng-Li S. (2021). Characteristics of SARS-CoV-2 and COVID-19. *Nature Reviews Microbiology* 19 (3), 141–54.
- Hürriyet. (1985a). İşte AIDS’li Türk, 02 Kasım.
- . (1985b). ‘M’ Paniği, 03 Kasım.
- . (1985c). ‘Beyoğlu’na AIDS darbesi, 04 Kasım.
- . (1985d). Bir musibet, bin nasihatten iyidir, 04 Kasım.
- . (1985e). Gençlere AIDS’i Anlattı, 04 Kasım.
- . (1985f). Prof. Sipahioğlu’ndan Bakan’a Cevap, 04 Kasım.
- . (1985g). 70 milyonluk mirası mahkemelik, 06 Kasım.
- . (1985h). AIDS’ten acı ibret, 06 Kasım.
- . (1985i). ‘M’yi saklayanlar AIDS tehlikesinde, 06 Kasım.
- . (1985j). Tecrit odası M’yi bekliyor, 06 Kasım.
- . (1985k). AIDS’ten ölen Türk Alanya’da hastalanmıştı, 07 Kasım.
- . (1985l). Murtaza tecritte, 07 Kasım.
- . (1985m). Sinemada öpüşme yasağı, 07 Kasım.
- . (1985n). 200 milyonluk miras kavgası, 08 Kasım.
- . (1985o). İddia: ‘Dayer öldürüldü’, 08 Kasım.
- . (1985p). Kan verirken kan kusturdu, 08 Kasım.
- . (1985q). ‘M’ Raporu, 08 Kasım.
- . (1985r). Sipahioğlu Hakkında Soruşturma Açılıyor, 08 Kasım.
- . (1985s). İsviçre’den AIDS raporu, 15 Kasım.
- . (1988). AIDS’li Banu’ya Gözaltı, 12 Aralık.

———. (1992a). Murti'nin cenazesine kardeşleri bile gelmedi, 18 Haziran.

———. (1992b). Murti ile ilişkisi olanlar, dikkat!, 18 Haziran.

İnsan Hakları ve Biyotıp Sözleşmesi. (2003). <https://www5.tbmm.gov.tr/kanunlar/k5013.html>.

Jasper, J. M. (2016). *Ahlâki protesto sanatı. Toplumsal Hareketlerde Kültür, Biyografi ve Yaratıcılık*. (S. Öner, Çev). Ayrıntı Yayınları.

Kaos GL. (2020). Diyanet'in Cuma hutbesinde nefret: 'İslam eşcinselliği lanetliyor'. <https://kaosgl.org/haber/diyanet-in-cuma-hutbesinde-nefret-islam-escinselligi-lanetliyor> adresinden 15.07.2022 tarihinde alınmıştır.

Kişisel Verilerin Korunması Kanunu. (2016). <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.6698.pdf>.

Kramer, L. (1983). 1,112 and counting. *New York Native*, 59, 18–23.

Lee, S. & Waters, S. F. (2021). Asians and Asian Americans' experiences of racial discrimination during the COVID-19 pandemic: Impacts on health outcomes and the buffering role of social support. *Stigma and Health* 6 (1), 70–78.

Los Angeles Times. (1985). The Times Poll: Tough New Government Action on AIDS Backed. <https://www.latimes.com/archives/la-xpm-1985-12-19-mn-30337-story.html> adresinden 25.02.2023 tarihinde alınmıştır.

Mbembe, A. (2014, 12 Mayıs). Nekro-Siyaset. *Ayrıntı Dergi*. <https://ayrintidergi.com.tr/nekro-siyaset/>.

Milliyet. (1985a). AIDS'e Karşı Kocakarı İlacı, 13 Ağustos.

———. (1985b). AIDS'li Genç Kaçtı, 16 Ağustos.

———. (1985c). AIDS'li Türk, Özyurt'la Konuştuk, 17 Ağustos.

———. (1985d). Dalan, Şehir Dışında 'Aşk Evleri' Kuracak, 19 Ağustos.

———. (1985e). AIDS'e Karşı, Sevgi Silahı, 20 Ağustos.

———. (1985f). AIDS Korkusu İstanbul'un Yüzme Havuzlarını Boşalttı, 02 Eylül.

———. (1985g). AIDS'li Yok, Bu Doktor Reklam Peşinde, 03 Kasım.

———. (1985h). AIDS'li Denen Murtaza'yı Bulduk, 05 Kasım.

———. (1985i). AIDS'li denen Elgin: 'Kendimden Kaçıyorum', 06 Kasım.

———. (1985j). Devlet, Murtaza'ya El Koydu, 07 Kasım.

———. (1985k). Eşini Öldürüp İntihar Eden Polis, AIDS Değil, 12 Kasım.

———. (1985l). AIDS İçin Yaralama, 03 Aralık.

———. (1985m). Almanya'dan, 'AIDS Değil' Raporu Aldı, 11 Aralık.

———. (1986a). Profesörler Sipahioğlu'nu Eleştirdi, 07 Ocak.

———. (1986b). AIDS Bize Sökmedi, 28 Aralık.

———. (1992a). Sanatçılarda AIDS paniği, 22 Mayıs.

———. (1992b). Murti İçin Özel Cenaze Talimatı, 17 Haziran.

———. (1996). AIDS'e Karşı Çare Tek Eşlilik, 04 Eylül.

PAHO. (2010). Statement by Dr. Margaret Chan, Director-General of the World Health Organization, on World AIDS Day - PAHO/WHO | Pan American Health Organization. <https://www.paho.org/en/news/1-12-2010-statement-dr-margaret-chan-director-general-world-health-organization-world-aids-day> adresinden 21.06.2022 tarihinde alınmıştır.

Pozitif-iz. (2021). Hak İhlallerinin Raporlaması ve Hukuki Çözümler.

PYD. (2020). HIV ile Yaşayan Bireylerin Hak İhlalleri Raporu. Şubat-Mart-Nisan.

Rodger, A. J., Cambiano, V., Phillips, A. N., Bruun, T., Raben, D., Lundgren, J., Vernazza, P. vd. (2019). Risk of HIV transmission through condomless sex in serodifferent gay couples with the HIV-positive partner taking suppressive antiretroviral therapy (PARTNER): final results of a multicentre, prospective, observational study. *The Lancet* 393 (10189), 2428–38.

Sabah. (1985a). Dalan 'Bizim erkekler AIDS'ten korkmaz!' dedi, 11 Ekim.

———. (1985b). AIDS'li Türk'ün kimliği belli oldu, 03 Kasım.

———. (1985c). Daha bir çok AIDS'li var!, 04 Kasım.

———. (1985d). 'AIDS'li Murtaza'yı kahramanca öptüm', 05 Kasım.

———. (1985e). AIDS'li Murtaza dedi ki: 'Ameliyatla yüzümü değiştireceğim!', 06 Kasım.

———. (1985f). 'Rakı içene AIDS dokunmaz', 07 Kasım.

———. (1985g). AIDS'li Murtaza serbest bırakıldı, 08 Kasım.

———. (1985h). 'AIDS'ten korkmuyorum', 09 Kasım.

———. (1985i). 'Biz öldük, herkes ölsün', 25 Kasım.

Sontag, S. (2005). *Metafor olarak hastalık : AIDS ve metaforları*. (O. Akınhat, Çev.). Agora Kitaplığı. (Özgün eser basım 1978).

Tan. (1985a). AIDS zincirinin halkaları kimlere kadar uzanıyor?, 04 Kasım.

———. (1985b). Dansçı Cengiz Özer Nilgün Saraylı'ya AIDS bulaştıracak, 07 Kasım.

— — —. (1985c). 'Türk aile yapısı çok sağlamdır', 11 Kasım.

T.C. Anayasası. (1982). <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.2709.pdf>.

T.C. İçişleri Bakanlığı. (2020). 65 Yaş ve Üstü ile Kronik Rahatsızlığı Olanlara Sokağa Çıkma Yasağı Genelgesi. <https://www.icisleri.gov.tr/65-yas-ve-ustu-ile-kronik-rahatsizligi-olanlara-sokaga-cikma-yasagi-genelgesi>.

T. C. Sağlık Bakanlığı. (1998). Hasta Hakları

Yönetmeliği. <https://www.mevzuat.gov.tr/File/GeneratePdf?mevzuatNo=4847&mevzuatTur=KurumVeKurulusYonetmeliği&mevzuatTertip=5> adresinden alınmıştır.

T. C. Sağlık Bakanlığı. (1993). Kalıtsal Hastalıklarla Mücadele Kanunu.

<https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.3960.pdf>.

T. C. Sağlık Bakanlığı. (2002). Kalıtsal Kan Hastalıklarından Hemoglobinopati Kontrol Programı Tanı ve Tedavi Merkezleri Yönetmeliği.

<https://www.mevzuat.gov.tr/File/GeneratePdf?mevzuatNo=4936&mevzuatTur=KurumVeKurulusYonetmeliği&mevzuatTertip=5>.

Temur, M. (1985). Türkiye'de AIDS'e rastlanılmadı. *Yankı* 722, 46–48.

The Guardian. (2020). Covid-19 intensifies elder abuse globally as hospitals prioritise young. <https://www.theguardian.com/global-development/2020/jun/30/covid-19-intensifies-elder-abuse-globally-as-hospitals-prioritise-young> adresinden 20.03.2023 tarihinde alınmıştır.

The New York Times. (1985). AIDS Blood Test To Be Available In 2 To 6 Weeks. <https://www.nytimes.com/1985/03/03/us/aids-blood-test-to-be-available-in-2-to-6-weeks.html> adresinden 15.01.2023 tarihinde alınmıştır.

— — —. (1986a). Opinion | Crucial Steps in Combating the AIDS Epidemic; Identify All the Carriers. <https://www.nytimes.com/1986/03/18/opinion/crucial-steps-in-combating-the-aids-epidemic-identify-all-the.html?searchResultPosition=13> adresinden 27.01.2023 tarihinde alınmıştır.

— — —. (1986b). New Name Is Proposed for the Cause of AIDS. <https://www.nytimes.com/1986/05/01/us/new-name-is-proposed-for-the-cause-of-aids.html> adresinden 02.01.2023 tarihinde alınmıştır.

— — —. (2020). Trump Defends Using 'Chinese Virus' Label, Ignoring Growing Criticism.

<https://www.nytimes.com/2020/03/18/us/politics/china-virus.html?searchResultPosition=1> adresinden 16.02.2023 tarihinde alınmıştır.

Turan, A. (2020). *Positive space: A curatorial project on HIV/AIDS* [Yayınlanmamış yüksek lisans tezi]. Sabancı Üniversitesi.

Türk Ceza Kanunu. (2004). <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.5237.pdf>.

Türk Kızılayı. (2005). Kan Hizmetleri. Kan Hizmetleri Yönetim Bölümü.

- Türk Medeni Kanunu. (2001, 22 Aralık). <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.4721.pdf>.
- Umumi Hıfzıssıhha Kanunu. (1930, 24 Nisan). <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.3.1593.pdf>.
- van Dijk, T. A. (1993). *Elite discourse and racism*. SAGE Publications.
- van Dijk, T. (2008/2010). Söylem ve iktidar. *Nefret Suçları ve Nefret Söylemi* (s. 9-41). (P. Uygun, Çev.). Hrant Dink Vakfı. (Özgün eser basım 2008)
- Watney, S. (1987). The Spectacle of AIDS. *October* 43, 71–86.
- Yegen, C. (2013). *Yazılı basında HIV/AIDS ile yaşayan bireylere yönelik nefret söylemi* [Yayınlanmamış yüksek lisans tezi]. Gazi Üniversitesi.
- Yeni Asır. (1985a). Gazino dünyasında AIDS paniği!, 03 Kasım.
- . (1985b). Ünlüler kaçıyor!, 04 Kasım.
- . (1985c). Bu kadın tehlikede, 06 Kasım.
- . (1985d). Ve, ‘Murti’ serbest, 08 Kasım.
- . (1985e). Politikaya AIDS girdi, 17 Kasım.
- . (2020). Hepimiz aynı gemideyiz. <https://www.yeniasir.com.tr/gundem/2020/05/10/hepimiz-ayni-gemideyiz> adresinden 20.03.2023 tarihinde alınmıştır.

ⁱ Metin tamamlandıktan sonra gözden geçirdikleri için Faruk Karaca ve Özlem Emiroğlu'na, HIV/AIDS'in yasal boyutu konusunda önerileri için Dilşah Molu ve Esra Kütük'e, kıymetli yorumları ve katkıları için sayının editörü ve hakemlerine, başta Özlem Güçlü ve Birgül Karakaş olmak üzere HIV/AIDS konusundaki heyecanımı paylaşan herkese teşekkür ederim.

ⁱⁱ Nekropolitika, “kimin kayda değer ve kimin değmez; kimin kullanıldıktan sonra atılabilir ve kimin atılamaz olduğunu tanımlama kapasitesi”ne (Mbembe, 2014) sahip olan egemenin, insanların nasıl yaşayacağını ve öleceğini tayin etmesidir. Egemen tarafından yaşamı değersiz ve gereksiz addedilen insanların ne piyasa değeri ne de insani bir değeri bulunur. Dolayısıyla hiç kimse bu tür bir yaşama/ölüme karşı bir sorumluluk hissetmez. Mbembe, bu kavramı kullanarak, özellikle bir istisna halinin yürürlükte olduğu yerlerde, iktidar, siyaset ve ölüm arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktadır. AIDS pandemisinde yaşamı değersiz görülen gruplar, gözden çıkarılabilecek nüfus kategorilerine dönüşmüştür.

ⁱⁱⁱ HIV (*Human Immunodeficiency Virus*) [İnsan Bağışıklık Yetmezliği Virüsü] ve AIDS (*Acquired Immunodeficiency Syndrome*) [Edinilmiş Bağışıklık Yetmezliği Sendromu] birbirinden farklıdır. AIDS, HIV'in neden olduğu birden fazla hastalığın bir arada bulunduğu bir evredir. Virüs baskılandığı müddetçe HIV pozitif kişilerin AIDS evresine geçmesi mümkün değildir. “HIV’li/AIDS’li” gibi kullanımlar, HIV’le yaşayan kişilerin çeşitliliğini silerek virüs ile özdeşleştirilmelerine yol açmaktadır. Bundan dolayı bugün, daha kapsayıcı bir ifade olması nedeniyle, bu kavramın yerine “HIV’le yaşayan kişiler/HIV pozitif kişiler” ifadeleri kullanılmaktadır.

^{iv} Günümüzde virüsün aktarım yolları açık olmasına rağmen, HIV’le yaşayan kişiler, HIV aktarım olasılığı öne sürülerek hak ihlalleri yaşamaktadır. Diğer yandan, bu saikle gerçekleştirilen hak ihlallerinin önüne geçilebilecek araştırmalar da yürütülmektedir. Taraflardan birinin HIV pozitif bir diğersinin HIV negatif olduğu (sero-farklı) ilişkileri odağına alan PARTNER 1 ve PARTNER 2 çalışmaları bu araştırmalara örnektir. Çalışmalarda, HIV pozitif partnerin virüsün kendini kopyalayarak çoğalmasını önleyen tedaviyi (ART) aldığı ve saptanamaz viral yük seviyesinde olduğu takdirde gerçekleşen kondomsuz penetratif cinsel ilişkilerde, HIV aktarım olasılığının ortadan kalktığına ilişkin çarpıcı bulgular elde edilmiştir (Rodger ve ark., 2019, 2433). Böylece ART alan ve altı ay veya daha uzun süre viral yükü saptanamaz seviyede olan HIV pozitif kişilerin, kondomsuz penetratif cinsel ilişki ile partnerlerine HIV aktarma olasılığının ortadan kalktığı kanıtlanmıştır. Araştırmalara paralel biçimde başlatılan *Undetectable = Untransmittable*

(U=U) [Belirlen(e)meyen = Bulaş(tır)mayan] kampanyası, statü paylaşımına farklı bir boyut kazandırması açısından büyük öneme sahiptir. Kampanya adının Türkçe çevirisi konusunda tartışmalar bulunduğunu ifade etmek gerekir. HIV/AIDS aktivistlerinin bir bölümü bilhassa virüs aktarım ihtimali nedeniyle ayrımcılığa maruz bırakılan kişileri ön plana çıkarmak amacıyla “untransmissible” kavramını “bulaştırmayan” şeklinde çevirirken bir bölüm aktivist ise kelimenin Türkçe karşılığı olarak, etimolojik açıdan daha yakın olması nedeniyle, “bulaşmayan”ı kullanmaktadır. “Undetectable” kelimesi için de “belirlenmeyen” ve “belirlenemeyen” önerileri mevcuttur.





^v Temas öncesi profilaksi (PrEP), HIV’le enfekte olmayan kişilerin, HIV aktarımını önlemek amacıyla cinsel temas öncesinde ilaç kullanması şeklindeki uygulamadır.

^{vi} Vurgu gazetesine ait.

^{vii} 2 Kasım 2011 tarihinde çıkarılan 663 sayılı KHK ile Sağlık Bakanlığı ile bağlı kuruluşlarının yeniden yapılandırılması kararlaştırılarak Tedavi Hizmetleri Genel Müdürlüğü’nün ismi Sağlık Hizmetleri Genel Müdürlüğü olarak değiştirilmiştir. Makalede yer alan; 17.10.1985, 04.02.1987, 01.04.1992, 29.04.1993 ve 18.03.2002 tarihli genelgeler, 2016 yılında Sağlık Bakanlığının internet sitesinden alınmıştır. 2006 yılından önce yayınlanan genelgeler sitede yer almamaktadır. Sağlık Bakanlığı’nın ilgili birimleri ile görüşüldüğünde sitede bulunmayan genelgelere erişimin mümkün olmadığı ifade edilmiştir. Genelgelerin yer aldığı güncel adresler: <https://www.saglik.gov.tr/TR,10737/saglik-hizmetleri-genel-mudurlugu.html> ve <https://shgm.saglik.gov.tr/TR-9982/genelgeler.html>.

Farkı Yüzünde Taşımak: İş Yaşamı, Sınırlar ve Engeller

N. Gamze TOKSOY¹, Deniz AYMA², Pinar AKOĞUL³, Rahşan Yıldız EYİGÜN⁴

-  ¹ Associate Professor, MSGSÜ Department of Sociology, (ORCID ID:0000-0002-7506-897X)
-  ² PhD. Candidate, MSGSÜ, Department of Sociology, (ORCID ID:0000-0001-8031-5800)
-  ³ PhD. Candidate, MSGSÜ, Department of Sociology, (ORCID ID:000-0003-0942-1189)
-  ⁴ PhD. Candidate, MSGSÜ, Department of Cinema and Television, (ORCID ID:0000-0003-4971-8542)

Özet

Bu metin, doğuştan gelen nadir hastalıkları nedeniyle yüzlerinde görünür farklılıkları olan bireylerin toplumsal yaşamda karşılaştıkları zorluklara ve engellere odaklanmaktadır. Yüzlerinde farklılık olan bireyler, toplumsal yaşama dâhil oldukları ilk dönemlerden itibaren ayrımcı ve örseleyici bakışlara maruz kalırlar. Gündelik yaşamlarının hemen her alanında dışlanmışlığın acısıyla mücadele etmek zorunda bırakılırlar. Bu araştırmada, yüzünde farklılık olan bireylerin sosyal etkileşim sırasında yaşadıkları güçlükler iş yaşamı merkez alınarak incelenmektedir. Bir yandan dış görünüşün günümüzde toplumsal normların sınırlarını belirlemedeki süregelen etkisine işaret edilmektedir. Öte yandan hayatları boyunca dışlayıcı tutum ve davranışlara maruz kalan bireylerin yaşadıkları acıyla mücadele etme biçimleri değerlendirilmektedir. Metinde ele alınan iş yaşamına dair sorunlar, yüzünde farklılık olan ve Yüzümle Mutluyum Derneği üyesi bireylerle yapılan görüşmelerden elde edilen verilere dayanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Yüz, Toplumsal Dışlanma, İş Yaşamı, Ayrımcılık, Yüzümle Mutluyum Derneği

Carrying the Difference on Face: Working Life, Limits, and Obstacles

Abstract

This article focuses on the difficulties and obstacles faced by individuals with visible differences in their faces due to rare congenital diseases. Individuals with differences in their faces are exposed to discriminatory and harassing gazes from the first period of their involvement in social life. They are forced to struggle with the pain of exclusion in almost every aspect of their daily lives. In this research, the difficulties experienced by individuals with differences in their faces during social interaction are examined by focusing on working life. On the one hand, the ongoing influence of appearance in determining the boundaries of social norms today is pointed out. On the other hand, the ways of coping with the pain experienced by individuals who have been exposed to exclusionary attitudes and behaviors throughout their lives are evaluated. The problems related to working life discussed in the text are based on data obtained from interviews with individuals who have differences in their faces and who are members of the I am Happy with My Face Association.

Keywords: Face, Social Exclusion, Working Life, Discrimination, I am Happy with My Face Association

Corresponding Author / Sorumlu Yazar	N. Gamze TOKSOY Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi
E-mail / E-posta	gamzetoksoy@gmail.com
Manuscript Received / Gönderim Tarihi	28.01.2023
Revised Manuscript Accepted / Kabul Tarihi	07.04.2023
To Cite This Article / Kaynak Göster	Toksoy, G., Ayma D., Akoğul, P., Eyigün, R. (2023). Farklı Yüzünde Taşımak: İş Yaşamı, Sınırlar ve Engeller, <i>ViraVerita E-Journal: Interdisciplinary Encounters</i> , Vol. 17, 170-195.

Farkı Yüzünde Taşımak: İş Yaşamı, Sınırlar ve Engeller

GİRİŞ

Bu araştırmanın odağında, nadir hastalıkları nedeniyle yüzlerinde görünür farklılıkları olan bireyler var.¹ Doğuştan itibaren sağlık sorunlarıyla ömür boyu uğraşmak zorunda kalan bu bireyler toplumsal alanda da çeşitli biçimde eşitsizliğe maruz kalırlar. Yüzlerindeki farkın belirleyiciliği altında süren yaşamlarında her gün karşılaştıkları dışlayıcı ve örseleyici bakışların hedefindedirler. Aile, akraba ilişkilerinden eğitim hayatlarına, arkadaşlıklarından iş dünyasına kadar yaşamın her alanında toplumsal normların ve ön yargıların ürünü olan söylem ve pratiklerle çevrelenirler. Bu çember gittikçe öyle bir hal alır ki içine sıkıştırılanların özgünlüklerini eritir. Kimliği dış görünüşe indirgeyen bakışların hedefinde olmak, fiziksel sakatlığın getirdiği zorluklardan çok daha fazla yaralayıcıdır, insanı kendi acısına hapsolmuş ve çaresiz hissettirir.

Farkı yüzünde taşıyan kişilerin sistematik olarak maruz kaldıkları bu örseleyici davranışlar onları arzularından uzaklaştırır, karşılaştıkları engeller istedikleri iş ve yaşam koşullarına ulaşmalarını güçleştirir ve toplumda kendilerine yakıştırılan sosyal ve ekonomik konumda kalmaya zorlanırlar. Bütün hayatları boyunca belirli sınırlarda tercihler yapmak durumunda bırakılırlar, toplumun kenarında kalmaya itilirler, yeteneklerini ve özgünlüklerini gösterebilecekleri ortamlara ulaşmaları çeşitli biçimlerle engellenir. En temel haklarını dahi kullanma konusunda motivasyonları kırılır. Dışlanmışlığın acısıyla baş başa kalırlar.

Bu araştırma, yüzünde farklı olmanın sosyal etkileşim içinde nasıl tecrübe edildiğini, farklı olanlar tarafından bakarak anlamaya çalışıyor. Bütünüyle toplum dışında kalmama imkânını elde etmiş olanlar için bile gündelik hayat, sınırları belirlenmiş bir tanıma sıkıştırılmak, sosyal yaşama dâhil olmanın zorluklarıyla mücadele etmek demektir. Sosyal etkileşimin olumsuz yönlerinin kişilerin yaşam motivasyonunu nasıl etkilediğini farklı boyutlarıyla incelemek için bireylerin doğrudan kendi deneyimlerine ulaşılması bu nedenle büyük önem taşır. Böylelikle gündelik yaşam içinde ötekine yönelen ve refleks haline gelmiş davranışların nasıl karşılık bulduğu veya hangi duyguları harekete geçirdiği ve bu duygularla mevcut dışlama mekanizmaları arasındaki bağlar fark edilebilir. Yüzünde farklılık olan bireylerle yapılan görüşmelerde anlatımlarda ön plana çıkan, onlara yöneltilen bakışlarda nefret, korku, tikslenme gibi duygular hissettikleri olmuştur. Bu nedenle, toplumsal yaşamda ve iş yaşamında uğradıkları dışlayıcı davranış, edim ve söylemlere karşılık var olma mücadelesi içindeyken, gündelik yaşamın

olağan akışında rastladıkları kişilerden gelen rahatsız edici bakışlarla da baş etmeye çalıştıklarını anlamak gerekir.

Bu araştırmanın odaklandığı grup açısından hayata tutunma çabası, aynı zamanda çocukluktan itibaren kendilerine yönelen olumsuz duygularla mücadele etme tarihidir. Bu mücadelenin nasıl ve kimlerle verildiği, bireyin kimliğini inşa etme sürecini önemli oranda etkiler. Çoğunluk açısından sıradan kabul edilen yaşam evreleri, onlar için hayatın hemen her alanında bir dizi özgün taktik (De Certeau, 2008, s. 53-55) geliştirmek ve kendini itildiği konumdan çıkarmak için hazırlanmak anlamına gelir. Bütün bu çabanın gündelik yaşam zorunlulukları içinde kristalleştiği yerlerden biri çalışma hayatıdır. Ekonomik bağımsızlık kazanma, herkes kadar sıradan rutinlerin içinde var olma; yeteneklerini, becerilerini veya arzularını karşılayan işlerde çalışma gibi olağan hak ve talepler yüzünde farklılık olan kişiler için bin bir güçlkle, hayal kırıklıklarıyla, vazgeçmişliklerle dolu yolların ısrarla ve sabırla yeniden geçilmesi demektir.

Dolayısıyla çalışma hayatı, sözünü ettiğimiz kimseler için sosyal etkileşimin yansımalarını görmemizi olanaklı kılan somut bir alandır. Elinizdeki araştırma, yüzünde görünür farklılıkları olan bireylerin yaşam içinde maruz kaldıkları dışlayıcı ve damgalayıcı davranışların neden olduğu etkileri iş yaşamına odaklanarak değerlendirmeye alıyor. Dışlanmış konumunda olmanın aynı zamanda hayata tutunmak için gerekli en temel haklardan mahrum bırakılma ile sonuçlanabileceğini, dışlayıcı bakışın beslediği belli duyguların insanın bütün yaşamsal motivasyonunu zayıflatacak kadar tehlikeli olabileceğini ve insanı yaşamını idame ettirebileceği geliri kazanma gibi en temel haklarını kullanamadığı bir konumda bırakabileceğini göstermeyi hedefliyor.

ARAŞTIRMANIN METODOLOJİSİNE DAİR

Bu araştırmanın öyküsü Yüzümle Mutluyum Derneğinin Instagram hesabıyla başladı.ⁱⁱ Yüzünde görünür farklılıkları olan bireyleri ve ailelerini desteklemek amacıyla 2018’de kurulmuş derneğin Instagram hesabında, yapılan etkinlikler, farkındalık çalışmaları, söyleşiler, üyelerin fotoğrafları ve videoları paylaşılıyordu. Bu hesaplara tanışıklığın, sonrasında bir araştırmaya dönüşmesi sürecinde dernek üyelerinin “görünür olma talebi” araştırmacıların esas motivasyon kaynağı oldu. Toplumda azınlıkta kalan ve hak mücadelesi veren gruplar için görünürlük, kamusal alana girişin önemli bir parçasıdır. Günümüz medyası, özellikle sosyal medya çok fazla bilginin eş zamanlı taşındığı, etkileşime açık, metinlerin, görsel imgelerin, sesin bir arada dolaşıma girdiği

bir ortam sağlamaktadır. Medyanın bu çoklu ve akışkan özellikleri düşünüldüğünde, sosyal medya hesapları eşitsizliklerle mücadele eden grupların dikkat çekebilecekleri bir kanal işlevindedir. Yüzümle Mutluyum Derneği; yaptığı etkinliklerle, paylaştığı görüntülerle toplumsal yaşamın dışına itilmiş, görmezden gelinen bireyler için bir varlık alanı yaratıyor ve “bakış açını değiştir” çağrısında bulunuyordu. Elinizdeki metnin yazarları açısından ilk sorgulamalar bu çağrıyı gerekli kılan toplumsal, tarihsel ve kültürel koşullar üzerine yürüttüğümüz tartışmalarla başladı.ⁱⁱⁱ

Araştırmanın ilerleyen dönemlerinde yüze yüklenen toplumsal anlamları irdelemeye devam ettikçe yüzünde farklılık olan bireylerin günümüzdeki görünürlük ihtiyaçlarında sosyal medya ortamlarının önemi daha iyi anlaşıldı. Araştırmanın farklı aşamalarında, bireylerin medya ortamlarındaki etkinlikleri ile kimlik ve aidiyet talepleri arasındaki ilişkilerin nasıl karşılık bulduğu sorusu varlığını korudu. Bu metnin esas dikkatini yönelttiği sorunsalın belirlenmesinde de derneğin kendi hesaplarında öne çıkan paylaşımların incelenmesi etkili oldu. Özellikle iş yaşamına dair farkındalık geliştirici paylaşımlar, dernek üyelerinin söyleşileri, işverenlere yönelik kılavuzlar gibi malzemeler üyelerin yaşamsal problemlerini ve acil ihtiyaçlarını değerlendirebilmemiz açısından fikir açıcıydı. Başka bir ifadeyle toplumda hâkim olan algının dışında kalan veya bir biçimiyle “anormal” kabul edilen bireylerin temsil sahnesine nasıl çıktığı, onların kendi temsillerini ne oranda denetleyebildiği gibi meseleler, grubun kamusal alandan taleplerini anlayabilmek ve ihtiyaçlarını görebilmek için önemliydi. Ayrıca, bizler de araştırmacılar olarak grupla sosyal medya hesabı üzerinden tanışmıştık ve üyelerle doğrudan görüşmeler yapma olanağını da yine dernek üzerinden kurduğumuz bağlantılar aracılığıyla bulabilmiştik. Bu görüşmeler, sosyal medya görünürlüğü sayesinde fark ettiğimiz ayrıntıları sınımamıza olanak tanıdığı gibi, medya görünürlüğüne ötesinde yüzünde farklılık olan bireylerin gündelik yaşam zorluklarını onların aktarımları aracılığıyla kavramamızı sağladı.

Bu metne kaynaklık eden veriler, pandeminin etkili olduğu günlerde, Ocak-Mart 2022 tarihleri arasında yaptığımız yapılandırılmamış görüşmelerden derlendi. Doğuştan gelen nadir hastalığı nedeniyle yüzünde görünür farklılığı olan, yirmi bir ile otuz beş yaş aralığında ve Yüzümle Mutluyum Derneği üyesi altı kişi ile görüşüldü. Öncesinde ilk temas dernek başkanı ile sağlanmıştı ve kendisi ile hem dernek hakkında hem de araştırma hakkında ayrıntılı bilgi alışverişinde bulunulmuştu. Araştırmaya dâhil olan üyelere dernek başkanı araştırma hakkında bilgilendirici bir çağrı yapmıştı. İlk temasın bu şekilde kurulması, grubun hassasiyetleri düşünüldüğünde güven ilişkisinin tasarımı açısından özellikle tercih edilmiştir. Görüşülen kişiler

Yüzümle Mutluyum Derneğinde aktif ve araştırmaya gönüllü olarak katılmış kişilerdi. Araştırmaya dâhil olan grup, dernek çalışmalarında görüşme yaptığımız sırada aktif görev alan kişilerin yarısı büyüklüğündeydi. Dernek üyelerinin kişisel verileri değişkenlik göstermekle birlikte görüştüğümüz kişiler, yaşadıkları problemlere dair farkındalıkları yüksek ve ailelerinden sosyal destek almış bireylerdi.

Görüşmelerin tamamı online ortamda gerçekleştirildi. Online görüşmeler, pandeminin risklerinden korunmak için -iletişim kurduğumuz grubun sağlık problemlerine dair hassasiyetleri de düşünüldüğünde- gerekliydi. Bunun ötesinde bazı avantajları olduğunu da vurgulamak gerekir. Görüştüğümüz kişiler arasında araştırmacıların yaşadığı şehir ve ülke dışında hayatlarını sürdürenler vardı. Online görüşmeler mekânsal uzaklığı sorun olmaktan çıkarmıştı. Öte yandan, çocukluklarından itibaren yüzlerindeki farklılıklar nedeniyle özellikle tanımadıkları insanlarla ilk iletişimlerinde sorun yaşamış, örselenmiş kişiler arasında en azından ilk temaslarını online ortamda yapmanın rahatlatıcı olduğunu belirtenler vardı. Bununla birlikte görüşmeler sohbet ortamında gerçekleşti, görüştüğümüz kişiler onlara yöneltilen soruları mümkün olduğu kadar çok ayrıntı vererek yanıtladılar ve kişisel tarihleriyle ilgili bilgileri içtenlikle paylaştılar.

Yüzümle Mutluyum Derneğinin Instagram hesabıyla tanışmamızdan başlayarak dernek üyeleriyle yaptığımız görüşmelere kadar geçen süre içinde araştırmacıların yeni deneyimlerle kendi bakış açılarının nasıl dönüştüğünü tartışmalara ekleme ihtiyacı duyduklarını da vurgulamak gerekir. Başka bir ifadeyle, metnin arka planındaki önemli tartışmalardan biri araştırmacıların kendi konumlarına dair sorgulamalarıydı. Diğer herkes gibi sosyal bilimcinin bakışı da karşı tarafa öznellik atfettiği kadar, araştırdığı grubu belli bir kategorinin içinde değerlendirme riskini taşır. Toplumda yok sayılan, görmezden gelinen bireylerle çalışmanın bu açıdan özgünlükleri var. Bu araştırmanın önemli bir bölümünde kılavuzumuz; bağlantı kurduğumuz kişilerin temas kurma, kendilerini anlatma, görüntülerini paylaşma yönündeki istekleriydi. Onların yaşadıklarını duyurma çabaları bizlerin araştırmacılar olarak kendileriyle ilişki kurmamızı kolaylaştırdı. Böylelikle duygularımızı sürece dâhil etmemiz ve karşımızdakilerin çağrısını duymamız daha mümkün hale geldi.

Öte yandan, araştırma sırasında nadir hastalıklarını görünür kılmak isteyen, sosyal medyayı aktif kullanan ve kamusal hakları konusunda bilinçli bir grupta iletişim kurulmuş oldu. Bu gruptan edinilen derinlikli bilgiler, benzer sorunlar yaşayan bireylerin problemlerine dair geniş çerçevede düşünme olanağı açtı. Böylelikle, görüştüğümüz kişilerin maruz kaldıkları tutum ve davranışların onların yaşam tercihlerini ne oranda etkileyebileceğini gördük. Bununla birlikte,

Türkiye’de nadir hastalıklardan mustarip kişilerin tıbbi gerekliliklerinin ve sosyal sorunlarının anlaşılabilmesi için çok daha kapsamlı araştırmalara ihtiyaç olduğunu eklemek gerekir (İlbars vd., 2014; Kılıç vd., 2013; Pak, 2017; Ürek ve Karaman, 2019). Nadir hastalıkları olan bireylerin bugün Türkiye’de hem kamusal yaşamda sahip oldukları resmi haklardan ne kadar yararlanabildikleri hem de yaşadıkları ayrımcılığın farklı biçimlerinin nasıl görünür kılınabileceği meseleleri üzerine önemli oranda veri ve bilgi eksikliği vardır. Başta eğitimi, sağlığı ve iş yaşamını düzenleyen kurumlar olmak üzere konunun halk sağlığı meselesi olarak kavranması, resmî kurumların müdahil olduğu ve uzmanların yer aldığı araştırmalarla, güncel verilerle yeniden değerlendirilmesi ve yasal düzenlemelerle desteklenmesi gereklidir.

TOPLUMSAL YAŞAMDA KABUL SINIRLARI VE DAMGA

Normatif beden algısının dışında kalmak, toplumda itibarsızlaştırıcı bir konuma itilmek, sıradan sosyal etkileşimlere dahi damgalı bir birey olarak girmek anlamına gelir. Goffman damga kavramını, sosyal açıdan kabul görmeyen ve itibarsızlaştırılan bireylerin durumu için kullanır. Bu durumun dışında kalanları ise normal olanlar diye adlandırır (2014, s. 31). Goffman, toplumsal yaşamda farklı damga tipleri olduğundan bahsederken ilk gruba bedenlerinde fiziki deformasyonlar olan bireyleri dâhil eder.^{iv} Bu bireyler, sosyal yaşamda dış görünüşleri üzerinden belirli bir grup kimliğine atıfta bulunarak tanımlanırlar. Ne var ki, kategorik bakışların ürünü olan grup kimliği o gruba dâhil olduğu varsayılan bireylerin biricik kimliği olamayacağı gibi, grubun üyeleri arasında bütünlüklü ve sabit bir etkileşim örgüsünden de söz edilemez. Buna karşın, toplumsal yaşamda belirgin bir damgaya sahip olmak, kişinin gündelik yaşamında dâhil olduğu, yeteneklerini gösterebildiği, isteklerini gerçekleştirdiği diğer tüm öteki grupların geri plana itilmesi anlamına gelir. Belirgin görünüş farklılıkları gibi durumlarda toplumsal yargılar çok daha etkili işler. Dış görünüş üzerinden tanımlanan grup kimliği, kişinin kendisi gibi yoksunluklar yaşayanlarla ortaklaştığı gerçek grubu olarak kabul görür (2014, s. 160).

Kişinin fiziksel farklılığının yüzde olduğu durumlarda ise, sözünü ettiğimiz grup kimliğini tanımlayan nitelikler çok daha vurgulu bir hal alır. Yüz; tarihsel, toplumsal ve kültürel boyutlarıyla toplumsal etkileşim alanında karşılıklı ilişkilerin niteliğini önemli ölçüde belirler (Breton, 2018). Toplumsal ve kültürel anlamlarla çevrelenmiş yüzün, günümüz dünyasında normalin kuruluşunda etkin rolü vardır. Normatif algıda yüz güzellik, çirkinlik, gençlik, yaşlılık gibi ikiliklerle sınıflandırılır ve bu ikilikler arasındaki hiyerarşi sosyal ilişkiler alanında dışlama mekanizmalarını harekete geçirir. Yüzünde farklılığı olanlar, toplumsal yaşamın hemen her

alanında fiziksel görünüşleri yüzünden dâhil edildikleri grup kimliği içinde görülürler. Bu öylesine güçlü bir çerçevenedir ki, karşılıklı sosyal ilişkilerin reddine, eğitim, çalışma ve meslek edinme gibi en temel hakların kaybına neden olur (Bozok ve Toksoy, 2022, s. 240-241). Kamusal yaşamın yüzünde farklılığı veya benzemezliği olan gruba adeta kapatılması, farklılığın veya sakatlığın toplumda nasıl yorumlandığıyla ve normal olanın nasıl tanımlandığıyla doğrudan bağlantılıdır (Davis, 2011, s. 187,189).

Normal olanların, bedensel farklılıklara ve sakatlıklara sahip bireylere yönelik sıradan gündelik ilişkilerdeki dışlayıcı davranışları, onların fiziki özelliklerinin toplumsal etkileşim alanında damgaya dönüşmesinin asıl nedenidir. Bedenin görünüşünün toplumsal karşılığı toplumun yerleşik değer yargılarına, farklılıklara ve sakatlığa bakışıyla ilişkilidir (Oliver, 2011, s. 227). Günümüz neoliberal toplumunda farklı görünenlere, fiziksel acılar çekenlere sırt çevirmek toplumsal yaşamın çeşitli alanlarında süren bir pratiktir. Gittikçe acıdan daha çok kaçınan palyatif toplum, farklı görünenleri çerçevenin dışına iter, “insanları *biz* olarak bir araya getirmek yerine tekilleştirir” (Han, 2022, s. 22-24). Goffman’ın tanımıyla damgalı birey, hayatının her parçasında diğerlerinin onu yerleştirdiği kategoriyi kabullenme yönünde baskılanarak yaşar. Dış dünyadan bireye yöneltilen dışlayıcı tanımlamalar, adlandırmalar ve pratikler bireyin kendisiyle ilgili bazı duygular geliştirmesine neden olur. Maruz kaldığı ayrımcılığa, kendi sahip olduğu niteliklerin yol açtığını düşünmesi bunlar arasındadır. Günümüz kapitalist ilişkilerinde başarı ve yüksek performans kültürünün yarattığı baskı düşünüldüğünde bu duygular daha da yoğunlaşır (Sennett, 2002, s. 10 ve s. 124-142). Bu durumda birey çeşitli biçimlerde maruz kaldığı toplumsal basınca engel olmaya çalışır. Fiziki deformasyonu olan bireylerin plastik cerrahi yöntemlere baş vurması, bireyin başarısızlığının nesnel temeli olarak varsaydığı şeyi doğrudan düzeltmeye yöneldiği örnekler arasındadır. Maruz kaldığı toplumsal baskıların sonucu olarak yürüyemeyen bir kişinin sürüş yapmayı, tenis oynamayı öğrenmesi; kör bir kişinin dağcılıkta uzman hale gelmesi örneklerinde olduğu gibi birey kendisine kapalı olduğu düşünülen etkinliklerden birinde yetkinleşebilir (Goffman, 2014, s. 36-37).

Sosyal yaşamda damgalı bireyin diğerleriyle girdiği her türlü temasta görünür farklılığından kaynaklı çeşitli etkileşimler ortaya çıkar. Bu etkileşimler sonucunda sağlıklı geri bildirimler alamadığında birey, kendini toplumsal yaşamdan izole edebilir ve çevresine karşı olumsuz davranışlar sergileyebilir (Goffman, 2006, s. 136). Gündelik yaşamın akışında belli duyguların sürekli muhatabı haline gelmek kaçınılmaz olarak kişinin kendine ve sosyal çevresine bakışını belirler. Sıradan ilişkilerde olumlu karşılık almaktan yoksun bırakılanlar, endişeli,

şüpheli, bunalımlı kişilere dönüşürler (Goffman, 2014, s. 41). Bireyin toplumda kendini gerçekleştirebilmesi için hukuki hakları kadar, duygusal ilgilerinin ve yetilerinin de diğer bireyler tarafından tanınması ve olumlu değerlendirilmesi gerekir. Toplumda karşılıklı değer vermeye dayanan ilişkilerin kurulmasının ve bireylerin kendi yeti ve öznelliklerini ötekilerin yaşamında pozitif katkıya dönüştürmesinin koşulu budur (Honneth, 2015, s. 201).

Görünür bedensel farklılığı olan bireylerin diğerlerinden aldıkları tepkiler çok daha doğrudandır ve sosyal ortama dâhil olduklarında karşılaşılabilecekleri tepkileri bilmeleri kendilerini korumak için farklı stratejiler geliştirmelerine neden olur. Kişi sinerek kendisine uygun görülen davranış kalıplarına girebilir. Sakat bireyin, sahip olduğu damgayla baş etme yollarından biri olarak kendisinden beklenen pasif, muhtaç, bağımlı gibi nitelikleri kabul etmesi buna örnektir (Brown, 2013, s. 154). Tersine, karma sosyal ortamlarda varlık göstermek için kendisine yöneltilen ve çeşitli düzeylerde rahatsızlık veren davranışları da göğüsleyebilir. Her durumda birey, ne kadar zorlayıcı olursa olsun sosyal ortamda itibarsızlaşmamak için çeşitli yöntemler geliştirmek durumunda kalır.

Damganın idaresinin, toplumsal etkileşimin ortaya çıkardığı bir olgu yani kamusal yaşamın düzenlenme biçimleriyle ilişkili bir mesele olduğunu akılda tutmak gerekir. Benzer baş etme yöntemleri, ötekinin davranış ve karakterine ilişkin normatif beklentilerin tek tipleştiği dolayısıyla belirli kategoriler içinde kişinin değerlendirildiği her durumda görülebilir. Damgaya sahip olan birey, dâhil olduğu sosyal ilişkiler ağında kendisine biçilen rolleri yerine getirmesi beklenendir. Onun hangi gruba ne kadar dâhil olabileceğini veya hangi kimliği taşıyabileceğini belirleyenler normallerdir. Damgalılardan onlara konulan sınırları aşmamaları, taşıdıkları farklılığı normallerin dünyasını rahatsız edecek noktaya getirmemeleri, geneli kabul etmeleri yani "iyi bir uyum" göstermeleri beklenir.

İyi bir uyumun yolu geleneksel toplumun bakış açısını benimseyenler tarafından sunulduğu için, bu yolun damgalı kişiler tarafından takip ediliyor olmasının normaller için ne anlama geldiğini sormak gerekir. Bu, bir damgaya sahip olmanın hissettirdiği adaletsizliğin ve acının hiçbir zaman bir normal tarafından tamamıyla deneyimlenemeyeceği anlamına gelir; normallerin kendi anlayışlarının ve toleranslarının ne kadar sınırlı olduğunu göremeyecekleri manasına da gelir; ayrıca damgalılarla kurdukları yakın temastan görece etkilenmeksizin, sahip oldukları kimlik inançları içerisinde görece tehdit hissetmeksizin yaşamlarına devam edebileceklerini de ifade eder. Sağlıklı uyumun ayrıntıları gerçekte bu anlamlardan türer. (Goffman, 2014, s. 169-170)

Toplumun dış görünüşü farklı bireye atfettiği kimlik, ikircikli bir konumu dayatır ve damgalı bireyleri değişken toplumsal alanlara rağmen tutarlı bir kimlik siyaseti geliştirmeye mecbur bırakır. Bir taraftan farklılıkları olan bireye herkes gibi olduğu söylenir; toplumun bir parçasıdır ve herkes gibi hakları vardır. Öte yandan, herkes gibi değildir; farklılıkları vardır ve bunu kabul ederek kendisini temsil eden grup kimliğini sahiplenmesi yararına olacaktır (Goffman, 2014, s. 172-173). Kendisinden beklenen kimliğe bürünmek toplumsal yaşam içinde bireyin maruz kaldığı belirli duygularla baş etme gücüne bağlıdır. Duyguların işleyiş pratikleri sosyal norm ve iktidar ilişkilerinden bağımsız düşünülemez. Duyguların içgüdüsel olduğunu, içten dışarı doğru yöneldiğini, yayıldığını söylemek dışlayıcı davranış ve yaklaşımları doğallaştırarak, iktidar ilişkilerini görünmez kılar. Hangi bedenlerin tiksinti, korku ve nefret duygularıyla anıldığı tarihsel, toplumsal ve politik bir meseledir. Ancak duyguların normatif olan pratiklerle biçimlenişi tek yönlü değil, ilişkiseldir. “Emotion” (duygu) kelimesinin Latince “hareket etmek”, dışarı çıkmak “emovere” kelimesinden türediğini unutmamalıyız.” Çünkü duygular aynı anda hareket eden, değişken ve aynı zamanda da bireylere atfedilen sabit özellikleri, bağlılıkları imler (Ahmed, 2019, s. 21). Yüzünde farklı olanlar için toplumsal yaşamda maruz kaldıkları ayrımcı davranışların yarattığı olumsuz duygularla mücadele kolay değildir. Çünkü bu duygular belirli ötekileştirme pratikleriyle ilişkili olarak var olur ve yüzünde farklı olan bireylerin gündelik yaşamlarında olumsuz etkiler üretir. Ben’in başkalarıyla temasla şekillendiği (Ahmed, 2019, s. 20) düşünüldüğünde, yüzünde farklılık olanlar için gündelik yaşamın sıradan herhangi bir rutini, herhangi bir sosyal karşılaşma, kendisine yöneltilen rahatsız edici bakışların, sözlerin ve davranışların yarattığı olumsuz duygulara karşı kabul göstermek ve onlarla baş etmek anlamına gelir. Bu da, iş ve toplumsal yaşamda var olmanın politik mücadelesine dönüşür.

YÜZÜNDE FARKLA DOĞMAK

Doğumdan itibaren yüz bölgesinde olan anomaliler sadece görünüşte farklılık değil; işitme, görme, koku alma ve beslenme kayıpları gibi karmaşık bir dizi sakatlığın ve hastalığın bir arada gelişmesidir. Birbirinden farklı dereceleri olmakla birlikte bu tür hastalıklara sahip bireyler bebekliklerinden itibaren çeşitli şekillerde tıbbi tedaviler ve ameliyatlar geçirmek zorunda kalırlar. Bu araştırma süresince tanıdığımız, nadir hastalıklarından dolayı doğuştan yüzünde anomali olan kişilerin hepsinin tehlikeli ve uzun iyileşme süresi olan birden fazla ameliyatları vardı. Bu ameliyatların sayısı yirmili yaşlarının sonundaki biri için yirmi beşe kadar

çıkabilmektedir. Bazı hastalıklar belli sürelerde nüksettiği için ömür boyu tekrarlanması gereken ameliyatlar, eğitim ve çalışma hayatının tedaviler nedeniyle dönem dönem kesilmesi ve sosyal yaşamın askıya alınması anlamına gelir. Böylesi bir yaşam bebeklikten itibaren aile ve yakın çevrenin özel ilgisi, maddi ve manevi desteği olmaksızın sürdürülemez. Hastalığın gündelik yaşamda neden olduğu bu tabloyu görmek, nadir hastalığı olan bahsettiğimiz kişilerin çalışma hayatına kadar geçirdikleri dönemin zorluklarını kavramak ve onların bütün bu zorluklardan geçerek çalışma arzusuna ve yeterliliğine ulaşmak için ailelerle birlikte harcanan olağanüstü çabayı anlamak açısından önem taşır.

Nadir hastalıklara sahip bebeklerin aileleri, tedavi süreci öncesinde tanı koymanın zorlukları ile başladıkları mücadeleye, akrabaların, sosyal çevrenin, okul yaşamında akran ilişkilerinin getirdiği olumsuz davranışlarla devam ederler. Aileler bu süreçte ekonomik, psikolojik ve sosyal açıdan sayısız güçlüklerle baş etmek durumunda kalırlar (Güre, 2021, s. 26-36). Ailenin zorluklarla mücadele etme kapasitesi, farklılıklara dair geliştirdiği olumlu yaklaşımlar ve sosyal yaşama çocuğu ile birlikte dâhil olma çabası, kişinin erken yaşlarda hastalığına rağmen direnç kazanması için oldukça önemlidir. Aile desteğinin özellikle ebeveynlerin yaklaşımının nadir hastalığı olan bireyin çocukluktan itibaren yaşam motivasyonunu ne kadar etkilediği görüştüğümüz kişilerin anlatımında da belirgindi. Fiziksel sağlıkları konusunda ailenin çabası, özellikle maddi zorluklarla mücadelesi ilk ifade edilenler arasındaydı. Bunun ötesinde, ebeveynlerin çocuklarını psikolojik yönden desteklemeleri, ailede kardeş varsa kardeşlerin desteğe dâhil edilmeleri, yakın akrabalarla ilişkilerin düzenlenmesi, okul yaşamının ve arkadaşlıkların yönlendirilmesi gibi konulardaki yaklaşımlar, kişilerin gelecek hayalleri kurmalarını ve iş yaşamına yönelmelerini önemli oranda etkiler. Görüştüğümüz gruptakiler ailelerinden aldıkları güçlü destekle sosyal yaşama dâhil olmuş kişilerdi. Hemen hepsi aile içinde değer verilmiş, farklılıklarının dezavantaja dönüşmemesi için özen gösterilmiş, sağlık sorunları ve eğitim hayatları için gerekli desteği özveriyle sağlamış ailelerden geliyorlardı.

Ailenin desteği ile sosyal yaşama ve eğitim hayatına başlamış olmanın avantajlarına rağmen, yüzünde görünür farklılıkları olan bireyler için okul yaşamı aşılması gereken güçlüklerle doludur. Goffman, damgalı bireyin ailenin ona sağladığı korunaklı alandan çıkmak durumunda kaldığı ilk deneyimlerinin eğitim hayatına başladığı dönem olduğuna işaret eder. Birey burada kendisine yöneltilen dışlayıcı tepkilerle sert bir şekilde yüzleşmek zorunda kalır (Goffman, 2014, s. 65). Görüştüğümüz kişilerin anlatılarındaki vurgulardan, ilk okul yıllarının, yani ilk akranlarla

sosyal ilişkilerin başladığı dönemin, onlara yöneltilen dışlayıcı bakışların da tanımlandığı dönem olduğu anlaşılıyor.

İlk okula gittiğim günü hatırlıyorum, insanlar uzaklaşıyordu. Yakın arkadaşlarım vardı ama hemen arkadaş olamıyorsun, onlar önce senden korkuyorlar. En yakın arkadaşım var, hala görüşüyorum E. diyor ki, 'ben senden ilk başta korktum, yaşamadım ama sonra nasıl biri olduğunu tanıdım'. Şu an çok yakın arkadaşım. (Hümeira)^v

İlkokulda çok çocuksun, daha anlamıyorsun ya hani. Mesela çocuklar soruyordu, bilmediğimi söylüyordum. Bir öğretmenim vardı, 'bu kız özürdür, okumaz, niye okusun' diyordu. Sürekli aileme baskı yapıyordu. Benim sağ olsun annem bu konuda çok bilinçliydi. Okuyacak benim kızım filan derdi. Hocayı çok şey yapmıştı bu konuda, yani üzerine yürümek demeyeyim de nasıl tabir kullansam, uyarma diyeyim. (Masal)

Okulu ben sevdim ama kimse benle oynamazdı. Ben tek başıma oynardım. Sanırım ondan kaynaklanıyor hala tek başıma gezmekten zevk alırım. Okulda hep tek başıma oynardım. Hiç arkadaşım yoktu. Kabullenemiyordum... Okul zamanında dışlanmak, insan kendini veremiyor okula. (Semih)

Ötekilerin bakışlarından duyulan rahatsızlık ve kendi farklılığının nasıl algılandığına dair ilk tanımlamalar ergenlik dönemlerine gelindikçe daha net anlamlara bürünür. Bir yandan hastalıkların büyük oranda ergenlik yıllarındaki bedensel değişikliklere bağlı olarak ilerlemesi öte yandan yetişkinlik evresine girdikçe bireylerin kendilerine yöneltilen dışlayıcı edimlere dair duyarlılıklarının daha da artması lise ve sonrası dönemlerdeki eğitim hayatını etkiler. Görüştüğümüz kişiler "ergenlik zordu, sürekli yalnız bırakıldığımı hissediyordum (Kemal)"; "lise tam tedavilerimin olduğu zamandı (Neşe)"; "zorluğu ben üniversite hayatında yaşadım. İnsan büyüdükçe bazı şeylere daha çok aldırış ediyor (Masal)" gibi ifadelerle yaşları ilerledikçe dışarıdan kendilerine yöneltilen olumsuz etkiye dair farkındalıklarının arttığını belirttiler.

Üniversitede daha çok olgunluk çağındasın, bir şeyleri anlıyorsun. Çünkü çevrende soru soruyorlar sana; neden böylesin, niçin böyle, doktora gidiyor musun, ameliyat oluyor musun, sana ne oldu, kaza mı yaptın, neden böylesin, işte gözün görüyor mu, çok soru var, çok saçma sapan sorular. Yani ben en çok üniversitede zorluk yaşadım. Çünkü bir topluma girmek beni geriyordu. Mesela amfide ders oluyordu. Çok yoğun oluyor, iki üç sınıf birleştiği için. Mesela gelenler baktığı zaman çok rahatsız oluyordum. Çok içime kapanık oluyordum. Bir seneye yakın içime kapanıktım. Oda arkadaşlarım dışarı çıkalmı deyince ben içeride kalacağım siz gidin diyordum. Bakışlardan çok rahatsız olduğum durumlar oluyordu. Mesela ilk görüp bismillah diyenler,

çocuklarını sakladıklarını biliyorum, korktuklarını biliyorum, mesela toplu taşımada yanıma oturmadıklarını biliyorum ya da yanımdan kalkanlar da oluyordu. Ya korktuğu için ya da belki şey düşündü, bulaşıcı hastalığı varsa bana bulaşır diye, o da olabilir yani. (Masal)

Yüzünde farklılık olan bireyler, ailenin destekleyici ortamından ayrıldıkları ilk eğitim dönemlerinden itibaren kendilerine yöneltilen rahatsız edici bakışlarla bir ömür boyu uğraşmak zorunda kalırlar. Kamusal yaşama dâhil oldukları her yerde sokakta, toplu taşımada, kafede, alışveriş merkezinde yani sıradan insanların olduğu gündelik yaşam alanlarında çeşitli biçimlerde kendilerine yöneltilen ve olumsuz duygular yaratan edimlere maruz kalırlar. Bedenlerin yüzeylelerinin, nesnelere ve göstergelerin etkileşiminin (yapışkanlıkların) bir sonucu olarak duygulardan bahsederez (Ahmed, 2019, s. 239). Otobüs yolculuğunda yan yana oturan iki kişinin birbirleriyle temasında olduğu gibi. Yukarıdaki anlatıda bahsedilen bu temasın rahatsız edici gelmesi, kişilerin geçmiş yaşantıları ve deneyimleri ile doğrudan ilişkilidir ve normatif olanın etkisi altındadır. Bu etkinin sonucu olarak yanımızda oturan kişiye dair bir algı ve idrak edimi oluşur, onun “iğrenç” diye tanımlanması, korkulacak bir hastalık olarak görülmesi bir gösterge oluşturur, bu gösterge kötü olan şey her neyse ona yapışır ve ötekileştirme pratiğini pekiştirir. Normatif olanın dışında tanımlanan bedenlerle sosyal yaşamın içindeki temastan kaçınma bu yaratılan imgeden uzaklaşma çabasıdır. Bedenin öteki bedenle teması sonucu kişi kaçınmaya, kendisine yapıştığını (ya da yapışma ihtimalini) düşündüğü şeye karşı mesafe almaya çalışır (Ahmed, 2019, s. 72-73). Dolayısıyla iğrenme, korku, nefret gibi duygular bedenlerin, göstergelerin, nesnelere etkileşimi sonucu olduğu kadar kişilerin geçmiş yaşantılarını, deneyimlerini ve bakış açılarını etkileyen kamusal politikalar ve iktidar ilişkileri ile de biçimlenir. Böylelikle, sıradan bedenler için olağan bir rutin olan toplu taşıma aracına binmek dış görünüşü farklı olanlar için karşılanması gereken olumsuz duygularla çevrilmek anlamına gelir.

...Zorbalık devam ediyor, sadece okulda kalmıyor, bundan bir ay öncesine kadar (otobüste) şapka ile kafamı kapatıyorum, işten çıktım, kulaklık kulağımda; aynı maymuna benziyorsun! cevabını aldım...Bir bakışları var sanki kusur işledim, bir şey yapmışım gibi rencide ediyorlar. Niye bakarsın ki, merak önemli bir şey ama bir yerden sonra rahatsız ediyorsun, yani yaklaşım bizim için çok önemli. (Kemal)

Cafe’de çok bakıyorlardı...Beni ilk gördüklerinde Bismillah dediklerini hatırlıyorum. Ya da çocuklarını sakladıkları, toplu taşımada yanımda

oturmadıklarını biliyorum. Bu bulaşıcı hastalık olarak düşünmüş olabilirler.
(Masal)

Yüzünde farklı olanlar için gündelik yaşamın sıradan bir rutini olan toplu taşıma aracına binmek, kafede oturmak veya konsere gitmek gibi sosyal karşılaşmalar rahatsız eden bakışın, söylenen sözün ve davranışların yarattığı olumsuz duygulara karşı kendini kamusal alanda var etme ve görünür olma mücadelesine dönüşür. Bu mücadeleye iş yaşamına gelindiğinde yeni zorluklar eklenecektir.

FARKI YÜZÜNDE TAŞIYAN BİREYLERİN İŞ YAŞAMI

Çoğunluğun bakış açısına göre normal dışı kabul edilen ve çeşitli biçimlerde itibarsızlaştırılan bireyin sosyal yaşamda kendisine yöneltilen olumsuz davranışlarla en sert karşılaştığı alanlardan biri iş yaşamıdır. Damgalı bireyin yaşamda aldığı yol, eğitim başarısı, çevre ilişkileri takdir ediliyor olsa da iş dünyasının katı sınırları bambaşka mücadele yöntemleri geliştirmeyi gerektirir. Bireyin o zamana kadar dış dünyadan kendisine yöneltilen bakışların ailesi, yakın çevresi ve eğitim aldığı dönemlerdeki çeşitli desteklerle idaresi mümkün olmuş olsa da iş dünyası toplumsal kategorilerle en sert biçimde yüzleşilen alandır. İş yaşamının dayattığı koşullar güçlü toplumsal ön yargıları açığa çıkarır. Özellikle söz konusu olan dış görünüşteki farklılıklar veya sakatlıklar ise iş başvurusundan uygun görülen iş tanımına kadar çalışma hayatının her aşaması apaçık ayrımcı pratiklerle tecrübe edilir. Aşağıda bu araştırmaya kaynaklık eden görüşmelerden elde edilen bilgiler doğrultusunda, iş yaşamının yüzünde farklılık olan bireylerin kendi failliklerini inşa etme noktasında nasıl güçlükler ve engeller barındırdığını anlamaya dönük temalara yer verilmiştir.

Yüzünde farklı olan bireyler iş yaşamında çeşitli biçimlerde farklılıkları nedeniyle güçlükler, engeller yaşarlar ve ayrımcılığa maruz kalırlar. Yaşadıkları zorluklar ve engeller çalışma hayatına nasıl dâhil olduklarına göre değişkenlik gösterir. Bu araştırmaya katılmış kişilerin hepsi işçi veya çiftçi ailelerin çocukları ve yaşamlarını kazanmak için çalışmak zorunda olan bireylerdi. Özellikle hastalıklarından kaynaklı masraflar için sosyal güvencesi olmayanların üzerinde iş bulma baskısı daha belirgindi. Her birinin çalışma yaşamına dâhil olma öyküsü kendine özgü olmakla birlikte, iş yaşamına girişlerinin ve iş arama süreçlerinin onların sahip oldukları eğitimden, bilgi ve yeteneklerinden bağımsız olarak değerlendirilmiş olması ortak noktaydı. Görüştüğümüz kişilerin anlatılarındaki bu ortaklık, başvuru veya çalışılan yerle tanıdıklık ilişkileri üzerinden bağlantı kurulmasının kolaylaştırıcılığıyla ilgiliydi. Akrabalık ilişkileri,

aile dostlukları veya aynı mahallede, çevrede olmak gibi unsurlar, işe kabullerinde etkili olmuş ve çalışma hayatının içinde olumsuz tutumların en az şekilde yaşanmasına hatta hissedilmemesine olanak tanımıştı. Bu olanaklardan yararlanamadıkları zaman yaşadıkları zorluklar artıyordu.

Görüştüğümüz kişilerden Kemal, babasının yıllarca çalıştığı iş yerinde çocuk yaşlardan itibaren çıraklık yapmış ve aşçılık mesleğine başlamıştı. Ardından aynı iş yerinde çalışmaya devam etmişti. Çalışma hayatına dâhil edilme aşamasında veya iş yerinde, işverenlerinin olumsuz bir tutumuyla karşılaşmamıştı ve iş yaşamında destekleniyordu. Buna karşın Neşe, Masal, Semih, Eda ve Hümeysra iş arama sürecinde ve çalışma yaşamlarında, farklılıkları nedeniyle zorluklarla ve engellerle karşılaşmışlardı. Görüştüğümüz sırada Neşe henüz öğrenciliğine devam ediyordu, eğitimini desteklemek için kütüphanede veya okul kantininde geçici işlerde çalışıyordu. Masal ise üniversite eğitimini bitirmesinin ardından uzun süre iş aramış, iş arama sürecine ara vermek zorunda kalmış ve işsizdi. Benzer şekilde Semih ve Eda uzun süre iş aradıktan sonra bulabilmişlerdi. Semih bir kurumda muhasebeci olarak çalışıyordu, Eda Almanya'da sekreterlikten engelli haklarından yararlanarak emekli olmuştu. Hümeysra ise erken yaşlarda çalışma hayatına başlamış, kendi tanıdık çevresinde iş bulabilmiş ancak farklı işlere geçmek durumunda kaldığında ve tanıdık olmayan iş ortamlarında zorluklar yaşamıştı, görüşme yaptığımız sırada çalışma yaşamına ara vermişti.

Baba mesleği aşçılığı devam ettiren Kemal, hem kendisinin hem de ailesinin ekonomik ihtiyaçlarını karşılıyordu. Ekonomik zorluklara karşın yaptığı işte kendini iyi hissediyor, yeteneklerini gösterebildiğini ve geliştirebildiğini düşünüyordu. İş arkadaşları tarafından dış görünüşünden dolayı ayrımcılığa maruz kalmamıştı. Restoranın mutfak bölümünde çalıştığı için tanımadığı kişilerle çoğunlukla karşılaşmıyordu.

Ben aşçılık yapıyorum. Babam aşçıydı, amcalarım aşçıydı, sıra bende, üçüncü nesil olarak ben devam ettiriyorum. on üç on dört yaşımdan beri mesleğin içerisindeyim, profesyonel olarak yapıyorum bu işi. on üç senedir de aynı iş yerinde çalışıyorum. Aynı iş yerinde büyüdüm diyebilirim. Babamın bıraktığı yerden ben devraldım. Meslek hayatımda hastalığımla alakalı aslında zorbalığa hiç maruz kalmadım. Okul ve dışarı haricinde, iş hayatımda zorbalığa hiç maruz kalmadım. Çünkü patronum ve yanımdaki arkadaşlarım ailem gibi oldu artık. Her sıkıntıda yanımdaydılar, o kadar operasyon geçirdim her seferinde patronum destek verdi...Aslında özel müşterilerim var birebir muhatap olduğum. Onlarla muhatap oluyorum, hastalığımı bildikleri için, beni bildikleri için hiçbir şekilde yadırgama olmadı. Ama bir iki müşterinin

böyle bir bakışı oluyor, rahatsız oluyormuş gibi...tiksinliyorlar, tiksiniyecek bir şey yok ki ben de insanım. (Kemal)

Tanıdık bağları olmaksızın iş aramak zorunda kalanlar için işe başvuru aşaması, geçilmesi zor bir süreç anlamına gelir. Karşılaşılan ilk güçlük özgeçmişleri için istenen fotoğrafla başlar. Özgeçmişlere konulan fotoğraflar kişilerin kendi yetenekleri, eğitimleri ve tecrübeleri doğrultusunda adil olarak değerlendirme süreçlerini daha en başta olumsuz etkiler. Görüştüğümüz kişiler “Cv verirken Cv’de fotoğraf istiyorlar. Neden biz Cv’ye fotoğraf koyuyoruz ki (Kemal)”; “Dolu bir Cv’ye fotoğrafına bakmadan da karar verebilirsin (Hümeyra)” gibi ifadelerle bu ayrımcılığı vurgulamışlardı. Yüzünde farklılık olan bireylerin iş görüşmesinde yaşadıkları ötekileştirici pratikler, yaşamlarını yalnızca ekonomik ve sosyal yönden sürdürmemeleri değil, aynı zamanda bu ayrımcı pratiğin yarattığı olumsuz duygularla da karşı karşıya kalmaları anlamına geliyordu. Günümüz ekonomik koşullarında iş aramak geniş kesimler için zor bir döneme başlamak demektir. Eğitimini henüz tamamlamış ve çalışma ortamına dair tecrübeleri az kişiler için bu süreç çok daha meşakkatlidir (Erdoğan, 2021, s. 62-70). Benzer şekilde iş görüşmeleri de çalışma yaşamının çeşitli aşamalarında farklı zorluklar barındırır. Bu görüşmelerde doğrudan işin gerektirdiği niteliklerle bağı kurulamasa da dış görünüşün etkisi vardır. Kılık kıyafet kadar bedensel kusurun olup olmadığı da dikkate alınan etkenler arasındadır (Erdoğan, 2021, s. 127-130). Çalışanların güzellik normlarına uyması beklenir, özellikle kadın çalışanlar için dış görünüşün beklenen güzellik kriterlerine uygunluğu performans değerlendirmelerinde ön sıralardadır. İş başvurularındaki ve görüşmelerindeki bu beklentiler, yüzünde farklılık olan kişiler için yaşanabilecek ayrımcılığın endişesini sürekli taşımak ve bu durumları göğüslemek demektir.

Masal, finans alanında eğitimini tamamladıktan sonra akrabasının yanında staj yapmış ve bu süre içinde çalışma arkadaşlarının veya işverenin herhangi bir olumsuz davranışına maruz kalmamıştı. Ancak sonrasında, kendi alanında iş başvuruları yaptığında çeşitli biçimlerde ayrımcı pratiklerle karşılaşmıştı.

Ondan fazla iş görüşmesine gittim. Çoğu da güzellik algısı yüzünden olmadı...Bir kadınla konuşmuştuk, biz daha alımlı daha güzel, boylu poslu birini istiyoruz. Ben size Cv göndermiştim, orada her şey yazıyordu. Demek incelememişsiniz veya alay etmek için beni çağırdınız... Telefonla konuşuyorum, daha alımlı insanlar istiyoruz, alımlı ne demek ben bunu anlayamıyorum, güzel olsun istiyorlar... Kaç iş görüşmesi olmuştur böyle ayrımcı, Ankara’da, ondan fazla olmuştur, çoğu da güzellik algısı yüzünden

olmadı. Kendisine de söyledim, bunları söylemek için mi beni çağıldınız.
(Masal)

Semih de üniversiteyi bitirince uzun süre iş aramış, birçok başvuruda bulunmuş ancak olumlu sonuç alamamıştı.

Gittiğim yerler de hep, tamam biz seni arayacağız, diyordu. Tam tamına da kırk bir yere başvurduğum. Benim iş arama sürecim yaklaşık iki seneye kadar devam etti...Başvurduğum yerlerden birinde başıma geldi. Oraya danışman olarak başvurmuştu kendi alanım dışında. Biz seni alalım almasına ama seni bu şekilde görenlere nasıl bir imaj oluşturur gibi bir söylem olmuştu, ben bunu duyunca çok etkilendim. Daha önce başıma gelmemişti. Çok kötü olmuştu.
(Semih)

Semih uzun süren iş arama sürecinin ardından lisedeyken staj yaptığı kurumla görüşmüştü. Kurum Semih'in başvurusunu olumlu değerlendirmiş ve işe kabul etmişti. Birlikte çalışma deneyimi, Semih'in dış görünüşündeki farklılığa karşı bakışlarını değiştirmişti. İş yerinde yöneticileriyle ve iş arkadaşlarıyla bir arada olmaktan mutluymuş ve işinden keyif alıyordu. Veznede olması nedeniyle insanlarla yüz yüze çalışıyordu. Buna rağmen, karşılaştığı kişilerin kendisini rahatsız edecek boyutta tepkisini almıyordu.

İnsanlarla sürekli temas halindeyim hem muhasebe işi yapıyorum hem de veznedeyim. Sürekli diyalog halinde olan bir bölümdeyim...Görenler şaşırıyor çok fazla tepki almıyorum... Çok az oluyor, binde bir. (Semih)

Hümevra ilk işine yaşadığı çevrede ve onu tanıyan insanların olduğu ortamda girmiş, zorluk yaşamamıştı. Ancak iş değiştirmek durumunda kalıp farklı bir ortama dâhil olduğunda, farklılığı nedeniyle insanların dikizleyici davranışlarına maruz kalmıştı. İlk işine öğrencilik yıllarında bir tekstil fabrikasında çalışarak başlamıştı. Mahalleden tanıdıklarının da çalıştığı bu fabrika, bildik bir ortamdı. Tekstil fabrikasında işe başladığı ilk günden "çalışanlar da beni mahallede gördüğü için bir yabancılık çekmedim" diye bahsetmişti. Tanıdık bildik bir çevrede olması Hümevra'nın yabancılık çekmeden çalışmaya devam etmesini sağlamıştı. Üniversiteyi bitirdiğinde ise elektronik fabrikasında çalışmaya başlamıştı. Bu ortamda da ayrımcılığa maruz kalmadan çalışmaya devam etmişti. Sonrasında ise insanlarla yüz yüze karşılaştığı bir markette kasiyer olarak işe girmişti. Müşterilerle doğrudan temas halinde olduğu ve kendisine yabancı olan bu ortamda oldukça zorlanmıştı. Tanıdık olmayan bu çevrede yüzündeki farklılık adeta belirginleşmişti.

Başta bayaa sıkıldım, ben işi bırakacağım muhabbetine girdim...Tabii insanlarla yüz yüze geliyorsun her gelen sana bakıyor, noldu diyor, geçmiş olsun diyor, o beni biraz zorladı. Bir de aynı mahalle değildi, kimse beni tanıyıyordu, farklı bir ortamdı. Hatta bayağı bir alerji döktüm, doktora falan gitmiştim, stresten dolayı...Sonra bir iki ayı atlattım, insanlar seni tanıyor yavaş yavaş, alıştım. (Hümeysra)

İş başvuru sürecini ve işe alım tercihlerini etkileyen konulardan bir diğeri engelli raporuydu. Görüştüğümüz kişilerin dördünün engelli raporu vardı. Her ne kadar iş yerlerinde engelli statüsünde çalışan bulundurma zorunluluğu varsa da engelli statüsünde işe alımlarda yüzünde farklılık ikinci bir engel olarak ortaya çıkıyordu. İşe alımda yüzünde farklılık olanlar yerine bedeninin başka yerinde farklılık olanlar tercih ediliyordu. Masal, iş başvurularını engelli statüsünde yapmış olmasının da tek başına ona avantaj sağlamadığını “yüzünde değil de mesela bacağında bir engel olanı istiyor ya da kolunda olan birini almak istiyor, ya da başka herhangi bir şey” sözleriyle vurgulamıştı.

Almanya’da doğup büyümüş Eda ise işe başvuru sürecinde ayrımcı bir yaklaşımla karşılaşmadığını, ancak Almanya’daki çalışma yasasının farklılığına değinerek ilk işinde yaşadığı özgün sorunu ifade etmişti.

Sen çok güzel çalışıyorsun ama seni sürekli alamayız, çünkü senin engelli raporun var. Almanya’da engelli raporun olunca bir işe girdiğin zaman çıkaramıyorlar ve patron da dedi ki şu an çok iyi çalışıyorsun ama nereden bilelim böyle devam edeceğini, çünkü seni çıkaramayacağız, dedi. (Eda)

Görüştüğümüz sırada öğrenci olan Neşe üniversiteyi okuduğu şehirde öğrenci kantini gibi yerlerde geçici işlerde çalışarak ek gelir elde ediyordu. Onun deneyiminde de farklılığına rağmen alışılmış yerlerde iş bulması mümkün olmuştu. Sosyal hizmetler alanında eğitimini sürdürüyordu ve meslek seçiminde nadir hastalığının etkisi olduğunu belirtmişti.

Sinop’a gelince çalışmak istemiştim. İnsanların tepkisi ile karşılaştım. Beni almadılar ama benden sonrakileri almışlar. Beni mi beğenmediler gitmişler böyle uzun boylu güzel kızları almışlar. Veya vücudumdan dolayı mı yüzümden dolayı mı bilmiyorum. İş konusunda insanlar ayrımcılık yapıyorlar, almadılar beni...Gitmiştim önce telefonla görüştüm, gelin görüşelim dediler sonra gittim biz sizi ararız dediler, ama almadılar, sınıf arkadaşım da gitmiş, başvurmuş kız; benden daha uzun, sarışın, daha alımlı bir kız, biraz açıkça belli oluyor...Üniversite kantininde çalıştım, gayet iyiydi, herkes beni tanıyordu zaten. (Neşe)

Herkes gibi sosyal yaşamda yer almak, yargılanmadan tanınmak, üretken olmak, çevresiyle sosyal ilişkileri sürdürebilmek başka bir ifadeyle sıradan yaşam alanlarına dâhil olmak yüzünde farklı olanlar için mücadeleyle elde edilmiş kazanımlardı. Sosyal yaşam alanlarında kendileri gibi olanlar kadar olmayanların arasında da varlık göstermenin yaşam motivasyonları için değeri görüşmelerde açığa çıkıyordu.

YÜZ YÜZE BAKMAK, DOSTLUK VE PAYLAŞIM

Bütün zorluklara rağmen, dış görünüşlerinin esas alınmadığı ve çalışma performanslarıyla değerlendirildikleri iş ortamına dâhil olabilmişler için çalışma deneyimi, onlara hem kişiliklerinin gelişmesi hem de hastalıkla ilişkilerinin olumlu anlamda değişmesi yönünde katkı sağlar. Çalışma hayatı yeni insanlarla tanışma, iş arkadaşından destek görme ve karşılıklı yardımlaşmayı pratik etme fırsatı yaratır. Bu tür destekler onlara yaşam içinde maruz kaldıkları örseleyici bakışların ortak bir çalışma deneyiminde farklılaşabileceğini ve aşılabileceğini gösterir.

Çalışma hayatının içinde olmak mutluluk verici, mutlu hissediyorum, huzurlu hissediyorum çünkü diğer insanlardan bir farkım yok, onların yapabileceği şeyleri ben de yapabilirim, gülebiliyorum, düşünebiliyorum, aslında benim gibi bireylerin de yapabilmesi lazım, bu biraz şey, içine kapanık insanlar yapamıyor mesela, aslında evden hiç çıkamayan, bakışlardan rahatsız olup içine kapanan insan çok var. İş hayatında çok mutlu, huzurlu hissediyordum, ben de yapabiliyorum bak benim gibi bireyler de yapabiliyor, çalışabiliyor, bu düşünceye sahibim, böyle düşünen bireyler olsun isterim ama bazıları içine çok kapalı yapmıyorlar, gitmiyorlar. ...Yanımda çalışan arkadaşım çok iyiydi, bana olan tutumunu çok seviyordum, beraber çalışıyorduk muhasebede, çok iyi tutumu vardı, beni bazı konularda destekliyordu, böyle şeyler var, katılabilirsin, yapabilirsin, sürekli etkinlikler gösteriyordu, gidebiliriz yapabiliriz, hiç çekinme, bu durumdan niye çekiniyorsun diyordu. Yabancı arkadaşlar da vardı. (Masal)

Çalışma hayatımda (dış görünüşümün) olumsuz etkisi olmadı, insanın kendinde olan bir şey, ben kendimi geliştirmek istiyordum, ama ben koşturmasaydım olmaz bundan diyebilirlerdi. İyi ki de çalıştım diyorum tabii ki, ben çevreme bakıyorum gelişmemiş insanları görüyorum, CV'si hoş ama kendini geliştirmiyor ki, boş durabiliyor, beş ay önce evlendim, buraya geldim, bizim burada bir özel hastane var, dedim ben sıkıldım bir işe gireyim, alışmışım ben öyle boş duramadım, hastaneye girdim, CV'me bakıyorlar, sen bayağı çalışmışsın dediler aldılar. (Hümeyra)

Bu iş problemi genel bir sorun aslında vazgeçmemek önemli. Bir de kendini her zaman mutlu edeceksin. Yani kendini geri düşürmeyeceksin. Ben yapamam ya da olmaz, bir şey olmuyorsa elinde farklı b planın c planın her zaman olmalı diye düşünüyorum ben bu olmazsa o, o olmazsa bu, bu şekilde ilerlenebileceğini düşünüyorum. Kendim de bu şekilde yaparak farklı yerlere başvurduğum. İnsanın kendinde başlıyor kendinde bitiyor, kendini ne kadar özgüvenli, kendini ne kadar hazır bulundurursa her şeyi aşabilir. (Semih)

Nadir hastalıklarından dolayı yüzünde görünür farklılıkları olan bireylerin, ailelerinde ve çevrelerinde kendileri gibi olan başka kişilerle karşılaşma olasılıkları çok düşüktür. Görüştüğümüz kişiler, hastanede tesadüfen karşılaştıkları ve temaslarının olmadığı kimseler dışında uzun süre hastalıklarından sadece kendilerinin mustarip olduğunu düşündüklerini ifade ettiler. Bu durum onlara kendilerini yalnız hissettirir ve en yakınlarının dahi kendilerini anlayamayacağına dair kanaatlerini güçlendirir. Dış dünyayla kurdukları bağ, bu nedenle kırılındır. Bu noktada, Yüzümle Mutluyum Derneğinin üyeler açısından taşıdığı önemi vurgulamak gerekir. Dernek daha önce böyle bir olanağı olmayan kişiler için tanışma ağıdır ve benzer problemler yaşayanların sorunlarını paylaşabilecekleri bir zemin sağlar. Derneğin organize ettiği yüz yüze toplantılar, sosyal medya etkinlikleri, videolar vb. ile kişiler benzer sorunlar yaşayan başkalarıyla temas kurabilirler. Yüzünde görünür farklılıkları olan bireyler bu yollarla sosyalleşebilmişler, iş bulmada yaşadıkları sorunlar gibi sorunları birbirlerine aktarabilmiş ve ortak bir paylaşım zemini yaratmışlardır.

Benim bu kadar sosyal olmam, bu kadar etkinliğe katılmamın sebebi de ikinci ailem olarak gördüğüm sevgili derneğim, Yüzümle Mutluyum Derneği. İki üç sene öncesine kadar bu kadar aktif değildim aslında. Bu kadar etkinliğe katılan, dernek için çabalayan biri değildim. Gene bir gün iş yerinden çıktım, soruyordum kendime neden bu kadar zorbalığa maruz kaldım, artık zoruma gidiyordu çünkü, neden ben sorusunu kendime soruyordum, yani neden bu hastalığa sahibim ben...(dernek vasıtasıyla) benim gibi nadir hastalığa sahip bireylerle, ailelerle, gençlerle tanışmış oldum...dernekle tanıştıktan sonra daha farklı oldu çünkü şöyle hissediyordum bu hastalığı taşıyan sadece ben varım, benle aynı hastalığa sahip hiçbir bireyin olmadığını düşünüyordum, halbuki öyle değil yüzlerce insan varmış, şimdi onlarla görüşüyoruz, konuşuyoruz, bir çok sıkıntımızı derdimizi paylaşıyoruz, bu da bizim faydamıza oluyor. (Kemal)

Çok mutlu oldum dernekle ilişki kurduğumda, kendimi yalnız hissediyordum, benim gibi insanlar hani, zaten çok az tanıdım, hiç karşılaşmadım. (Eda)

Dernekle tanışmadan önce hiç kendimle aynı hastalığa sahip kimseyi tanıımıyordum. Bu derneğe katılmadan önce sadece bende varmış gibi hissediyordum. Zaten hastalığım da üç bin kişide bir kişide görülüyormuş... Dernekten önce bu hastalığa sahip kimse yok zannediyordum, biraz kendimi yalnız hissediyordum. (Neşe)

Dernek içinde konuşmalar yapıldı, birbirimize destek oluyoruz... Bizim amacımız bu, farkındalık yaratmak, içimize kapanık olmamaya çalışmak, mesela dışarı çıkabilmeyi, evden dışarı çıkabilmeyi öneriyoruz, çıkabilin, topluma katılın, toplumla iç içe olun. (Masal)

Hem sosyal medya hesapları aracılığıyla hem de yüz yüze görüşme ortamlarıyla dernek, benzer hastalıkları olan bireylerin karşılaşmasına ve kendileri dışındaki dünya ile ortaklık duygusu üzerinden iletişim kurmalarına olanak yaratır. Sosyal medyanın sağladığı görünürlük, nadir hastalıkların tanıtılmasında bir avantajdır. Zira sosyal yaşamda yüzünde görünür farklılığı olan bireyler, kendilerine yönelik dikizci ve ayrımcı bakışın insanların onların hastalıklarını bilmediklerinden kaynaklandığı ortak görüşüne sahipler. Sosyal yaşamda ve özellikle iş hayatında yaşadıkları sorunların çözümünün, hastalıkları konusunda insanların bilinçlendirilmesine bağlı olduğunu dile getirdiler.

Dışarıdaki insanlar yargılayıcılar çünkü kendi içlerinde yok, ailelerinde yok, bu konuda bilinçsiz kaldıkları için olabilir. Araştırmadıkları, görmedikleri, okumadıkları için. Eğitim, aile eğitimi, bilinmiyor, hastalıklar bilinmiyor aslında, bilmedikleri için toplumdan dışlanıyoruz, göz önünde olmadığımız için bu da bizi çok yaralıyor, çok fazla yaralıyor. (Masal)

Farklı görüldüğümüz için düşüncelerimizin de farklı olduğunu sanıyorlar... Bu nasıl değişir, mesela dizilerde bizim gibi birileri oynasa bu değişir... Bir kişi olsa bir dizi oynasa öyle alışılır hani dışarıda ben de karşılaşmadım farklı görünenle. Tekerlekli sandalyede olan çok var, ondan dolayı insanlar farklı bakmıyor, alışkınlar. Ama yüz olunca bu hani çok yok, çevrede çok yok. (Eda)

İnsanlar bilgi sahibi olunca bu fikrin değişeceğini düşünüyorum. Zaten dernekle, grupla da bunu yapmaya çalışıyoruz ama insanların hepsi bir olmuyor. Milyonlarca insan var, bunu yapmak çok da kolay olmuyor. Kendimizden bahsettirerek bunu yapmaya çalışıyoruz. Sosyal medyayı en iyi şekilde kullanmaya çalışıyoruz. (Semih)

Bilinmiyor, anlatamadığınız için, tıpta bile bilinmediği için. TV'lerde, filmlerde nedense hep tek tip karakterler, neden bir filmde bir hastalığa sahip jön yok... Bilmedikleri için, göz önünde olmadığımız için. (Kemal)

Buradaki alıntılarda olduğu gibi, görüştüğümüz kişilerin hemen hepsi hayatları boyunca sosyal yaşamın içinde çeşitli biçimlerde karşılaştıkları kendilerine yönelik korku, şaşırma ve nefret gibi duyguları aşmanın yolunun kendilerinin görünürlüğüne bağlı olduğunu vurguladılar. Ayrımcı davranışları sergileyenlerin kendileri gibi kişilerle karşılaşmadıkları, bilmedikleri için böyle davrandıklarını dolayısıyla tanıdıklık duygusu edindikçe bu durumun değişeceğini düşündüklerini ifade ettiler.

Instagramın çok büyük katkısı oldu, yapılan canlı yayınlardan sonra derneğin Instagram sayfası duyuldu, dünyada ve Türkiye’de duyuldu ama belli bir şeyden sonra insanlardaki merak duygusu bitince aa tamam takipten çıkalım düşüşte şu an Instagram sayfası. Ben kendi sayfamda videolar çekerek hem kendi hastalığımı hem diğer nadir hastalıklara sahip bireyleri anlatarak bir şekilde sesimi duyurmaya çalışıyorum, hatta geçen yayınladığım bir video on dokuz bin izleme almış, bu kadar izleme alacağını bilmiyordum, demek ki bir yerlere gelmeye başladım. İnsanlara bir şekilde kendimi duyurmaya başladım benim için çok güzel bir şey...ne kadar görünür olursak bizim için o kadar iyi ama ne kadar kendimizi kapatırsak o kadar kötü. (Kemal)

Dışarıda karşılaşmadığım (benim gibi) insanlarla Instagramda karşılaşıyorum, o yönden çok güzel. Benim de Instagramda ismim var, kendi fotoğraflarımı paylaşıyorum. (Eda)

Instagramı çok kullanıyorum, fotoğraf falan post falan atıyorum. Bence benim gibi veya hani farklı görünen veya engelli bireyler için çok iyi bir ortam. Kendini kapatmak değil de bu şekilde bu uygulamaları kullanarak bence bizim hani ben buradayım, ben varım, ben sizden biriyim demenin en güçlü yolu bence. Yani bunu doğru kullandığımız zaman bize aslında çok faydası olacağını düşünüyorum. (Neşe)

...(Benim gibi olan kişilerle ilişki kurmak) çok iyi hissettiriyor, çünkü yalnız olmadığımızı hissediyoruz hani bir amaç uğruna değil aslında bizim orada olmamız, bizi dışlayan toplumda yeni bir toplum yaratmaya çalışıyoruz aslında. Bakış açısının değiştiği, farklılıkların olduğu, bizim de kabul gördüğümüz bir toplum yaratmaya çalışıyoruz. Yani sesimizi duyurmaya çalışıyoruz. (Kemal)

Ben mesela fotoğraf koyuyorum, hastalığımla alakalı bilgiler paylaşıyorum ama açıkçası insanların çoğunun kaydırıp geçtiğini düşünüyorum. Çok da insanların önemseyemediğini düşünmüyorum çünkü hani açın halinden aç anlar atasözü var ya yanlış söylemediysem, benzer hastalığa sahip bireyler birbirlerini daha iyi anlıyorlar bence. Kaydırıp geçtiklerini düşünüyorum, çok da empati yaptıklarını hani benim gibi bireyleri anladıklarını tam da düşünemiyorum açıkçası. (Neşe)

Derneğin Instagram hesabı, bireylerin birbirlerini tanıdıkları, dış dünyaya sorunlarını ve beklentilerini ifade ettikleri, bilgi ve deneyim paylaştıkları bir kanal işlevindedir. Üyelerin birçoğunun kendi kişisel hesapları da vardı. Görüştüğümüz kişiler, her ne kadar tek başına sosyal medya paylaşımlarının kişilerin tutum ve davranışlarını değiştirmeye yetmeyeceğini ifade etseler de hepsi Instagram hesaplarını aktif kullanıyorlardı. Gündelik yaşamlarına dair görüntüleri bu hesaplardan paylaşıyor ve kendilerini ifade etmenin aracı olarak değerlendiriyorlardı.

SON SÖZ

Kişilerin dış görünüşlerinden dolayı maruz kaldıkları ayrımcılık ve yaşamsal ihtiyaçlarının engellenmesi meselesi, kamusal yaşamın tüm aktörlerinin müdahil olması gereken bir sorundur. Çalışma hayatının önündeki güçlükler ve engeller ayrımcılığı yaşayan grupların dertleri olarak görüldükçe ve onların mücadeleleri vasıtasıyla aşılması gereken sosyal problemler olarak kavrandıkça toplumsal sorumluluk alanı daraltılır. Oysa kamusal yaşamda bedene yönelik dışlayıcı ve sınıflandırıcı politikalarla mücadele çok boyutludur ve her birimizin ötekiyle kurduğu ilişkide ahlaki sorumluluk almasını gerektirir. Nüfusun oldukça küçük bir grubunu oluşturan, nadir hastalıklarından kaynaklı dış görünüşleri farklı olan bireylerin hayat mücadelesinin karşılığı biraz da bu sorumlulukların toplum tarafından ne kadar sahiplenildiğine bağlıdır.

Çalışma yaşamının nadir hastalıklar gibi farklılıkları gözeterek yeniden düzenlenmesinden dış görünüşün toplumsal yaşamdaki yerinin sorgulanmasına, mevcut haklara ilişkin yasaların kapsamının genişletilmesinden toplumsal farkındalığı artıran çalışmaların yaygınlaşmasına kadar oldukça geniş bir alanda ayrımcılığın yeniden tartışılması ihtiyacı acildir. Bu nedenle elinizdeki araştırmada, sözünü ettiğimiz tartışmaları besleyecek, yüzünde görünür farklılığı olan bireyler için çalışma yaşamının nasıl tecrübe edildiğine dair fikir verecek ve dış görünüşün yarattığı toplumsal eşitsizliğin sonuçlarından bazılarını görünürleştirecek deneyimlere odaklanıldı.

Toplumsal yaşama dâhil oldukları andan itibaren bakışların şiddetine maruz kalan bireyler, yaşam mücadeleleriyle toplumda maruz kaldıkları engellerin, aşağılanmanın ve ayrımcı tutumların bir insanın yaşamında nelere mal olabileceğini düşünmeye bizi sevk ediyor. Herkes gibi eğitim ve çalışma haklarını kullanmak isteyen bireyler bu haklarını dile getirebildikleri alanları açma gayretindedir. Çalışma hayatını deneyimlemiş yüzünde farklılık olan bireyler bu vesileyle yaşama dâhil olmanın onlar için ne kadar değerli olduğunu vurguluyorlar. Kendilerini

geliştirme, dış görünüşünü aşma, insanların onlar hakkında düşündüklerini artık umursamama, yüzleri nasıl görünürse görünsün çalışma performanslarıyla tercih edilme, kendi yetenekleri ile tanınma konularında yol kat ediyorlar.

Yüzünde farklı olan bireyler için görünürlük alanındaki temsiliyet, dışta bırakıldıkları yaşama dâhil olmanın gerekli bir adımı gibi duruyor. Toplumun kendilerine aşına oldukça kabul sınırlarının değişeceği düşüncesi, görünürlük alanının dizaynına yönelik çabayı getiriyor. Bununla birlikte, sosyal medyayı aktif kullanan ve kuşak olarak da iletişimin bu türüyle yakından ilişkili dernek üyeleri, kendi görünürlüklerinin çoğunluk açısından ne kadar etkili olabileceğine temkinli yaklaşıyorlar. Onları sınırlayan dünyanın aktörlerinin aynı zamanda sosyal medyayı da bu sınırların içinde inşa etmeye devam ettiğini akılda tutmak gerekiyor.

Yazar Beyanı | Author's Declaration

Mali Destek | Financial Support: Yazar, bu çalışmanın araştırılması, yazarlığı veya yayınlanması için herhangi bir finansal destek almamıştır. | The author has not received any financial support for the research, authorship, or publication of this study.

Yazarların Katkıları | Authors's Contributions: Bu makale dört yazar tarafından hazırlanmıştır. | This article was prepared by four authors.

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

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

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

KAYNAKÇA

- Ahmed, S. (2019). *Duyguların Kültürel Politikası* (3. Baskı). (S. Komut, Çev.). Sel Yayıncılık. (Özgün eser basım 2004).
- Bozok, N. & Toksoy, G. (2022). Yüzünde farklı olmak ve farkın görsel temsili üzerine bir tartışma. *Moment Dergi*, 9(1), 235-250. <https://doi.org/10.17572/mj2022.1.235250>
- Brown, L. C. (2013). Stigma: An enigma demystified. J. D.Lennard (Ed.), *The Disability Studies Reader* (s. 147-160) içinde. UK: Routledge.
- Davis, L. J. (2011). Normallığın inşası: Çan eğrisi, roman ve on dokuzuncu yüzyılda sakat bedeninin icadı. B. Dikmen, S. Yardımcı, Y. Şentürk (Ed.), *Sakatlık Çalışmaları: Sosyal Bilimlerden Bakmak* (s. 187-208) içinde. Koç Üniversitesi Yayınları.
- De Certeau, M. (2008). *Gündelik hayatın keşfi I: Eylem, uygulama, üretim sanatları*. (L. Arslan Özcan, Çev.). Dost Kitabevi. (Özgün eser basım 1990).
- Erdoğan, E. K. (2021). "Bayağı kalabalığımız". *Üniversiteli işsizliği*. İletişim Yayınları.
- Goffman, E. (2006). Selections from stigma. L. Davis (Ed.), *The Disability Studies Reader* (s.131-140) içinde. Routledge.
- Goffman, E. (2014). *Damga*. (Ş. Geniş, L. Ünsaldı, S.N. Ağırnaslı, Çev.). Heretik Yayınları. (Özgün eser basım 1963).
- Güre, M. D. (2021). *Nadir hastalığı olan çocukların ailelerinde yılmazlık ile ilişkili etkenlerin incelenmesi: Bir model önerisi* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Hacettepe Üniversitesi.
- Han, B.C. (2022). *Palyatif toplum: Günümüzde acı*. (H. Barışcan, Çev.). Metis Yayınları. (Özgün eser basım 2020).
- Honneth, A. (2015). *Tanınma uğruna mücadele*. (Ö. Aktok, Çev.). İthaki Yayınları. (Özgün eser basım 1992)
- İlbars H., Irmak D.K. & Akan H. (2014). Orphan drugs: R&D Challenges with updates from Turkey and Middle East countries. *Journal for Clinical Studies*, 6(2), 58-63.
- Kılıç P., Koçkaya G., Yemşen Ö., Tan C., Öztunca F.H., Aksungur P. & Kerman S. (2013). Orphan drug regulations in Turkey. *Journal of Pharmaceutical Health Services Research*, 4(3), 151-153.
- Le Breton, D. (2014). *Yüz üzerine antropolojik bir deneme*. (O. Türkay, Çev.). Boğaziçi Üniversitesi Yayınları. (Özgün eser basım 1985)
- Oliver, M. (2011). Sakatlığın ideolojik inşası. D. Bezmez, S. Yardımcı, Y. Şentürk (Ed.), *Sakatlık Çalışmaları: Sosyal Bilimlerden Bakmak* (s. 227-242) içinde. Koç Üniversitesi Yayınları.
- Pak, M.D. (2017). Nadir hastalıklarda sosyal hizmetin rolü. *Sağlık ve Toplum*, 27(3), 3-13.
- Sennett, R. (2008). *Karakter aşınması*. (3. Baskı) (B. Yıldırım, Çev.). Ayrıntı Yayınları. (Özgün eser basım 1998)
- Ürek, D. & Karaman, S. (2019). Önemli bir halk sağlığı sorunu olarak nadir hastalıklar ve yetim ilaçlar. *Hacettepe Sağlık İdaresi Dergisi*, 22(4), 863-878.

ⁱ Nadir hastalıklar, vücut sisteminin veya organının yapısında ve dokusunda bozulmalara neden olan, genellikle kronik ve ilerleyici nitelikteki hastalıklardır. Avrupa Nadir Hastalıklar Derneğinin (EURORDIS) değerlendirmesine göre nadir hastalıklar, görülme sıklığı baz alınarak tanımlanır ve Avrupa’da prevalansı 1/2000 olan hastalıklar nadir hastalıklar olarak kabul edilir. Bkz. <https://www.eurordis.org/information-support/what-is-a-rare-disease/>

Nadir hastalık tanımı güncellenen verilere bağlı olarak ve ülkelerin ön plana aldıkları ölçütlere göre değişebilmektedir. Bu araştırma, tıbbi olarak anomali diye tanımlanan ve yüzde farklılıklara neden olan nadir hastalıklara sahip bireyler ile sınırlandırılmıştır.

ⁱⁱ <https://www.instagram.com/yuzumlemutluyum/?hl=en>. Bu hesap ile karşılaşmamızı sağlayan Vahit Kireşci'ye teşekkür ederiz.

ⁱⁱⁱ Bu araştırmanın zeminini hazırlayan, MSGSÜ, Sosyoloji Bölümünde verilen Görsel Çalışmalar doktora seminerleri kapsamındaki tartışmalar oldu. Araştırmanın yazarları, öncesinde seminerler vasıtasıyla görsel dünyanın işleyişine dair teorik çalışmalar yapmıştı. Sosyal iktidarın işleyişi ile görsel temsil arasındaki ilişkiler, görme rejimi, ayrımcı bakış, bakışın şiddeti, görünürlük alanının düzenlenmesi gibi temalar incelenmişti. Bu tartışmalar, günümüz görsel dünyasında yüze yüklenen toplumsal anlamları değerlendirmek için derinlikli bir bakış açısı sağlamıştır. Araştırmanın ilerleyen aşamalarında Nihan Bozok ile birlikte yapılan çalışmalar (Bkz. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/2279610>) bu metnin çerçevesinin belirlenmesine katkı sunmuştur. Tülin Ural ise, "farkı yüzünde taşımak" tanımını önererek metne katkı sunmuştur. Kendilerine teşekkür ederiz.

^{iv} Goffman, üç damga tipinden söz eder. İlki, bedendeki fiziki deformasyonlar ve sakatlıklardır. İkincisi, ruh bozuklukları, akıl hastalıkları, bağımlılıklar vb. gibi sapkın, katı inançlar ve ahlaksızlık olarak algılanan bireysel karakter bozukluklarıdır. Üçüncüsü, ırk, ulus ve din gibi etnolojik damgalardır (Goffman, 2014, 31).

^v Metinde yer verilen isimler, araştırmaya katılan kişilerin gerçek isimleri yerine kendilerinin seçtiği takma isimlerdir.

Bir Dizisellik Deneyimi Olarak Çalışma: Türkiye’de Çalışma Acısının İzini Sürmekⁱ

Ayça YILMAZ DENİZ¹



¹ Asst. Prof., Turkish-German University (ORCID ID: 0000-0002-4332-9805)

Özet

Bu makale, çalışma hayatında kendi özneliği ile var olabileceği, kendisini özerk bir biçimde ifade edebileceği beklentisi içinde olan yüksek eğitilmiş bir genç yetişkin grubun gerçekte yaşadığı özneleşememe deneyimlerini ve bunun karşısında belirli platformlar etrafında örgütlenerek yaşadıkları çelişkileri nasıl anlamlandırmaya çalıştıklarını konu almaktadır. Beklentilerinin aksine yüksek eğitilmiş bu grup için çalışma hayatı bireylerin kendi fikirlerini özgürce ifade edebilecekleri demokratik bir deneyim sunmaz. İş yeri paradoksal biçimde demokratik bir örgütlenme ile otoriter bir örgütlenme şeması arasında gidip gelmektedir. Bu çalışanlar için çalışma ilk olarak, araçsallaşma, anlam kaybı ve etik acı olarak deneyimlenen bir yabancılaşma biçiminde yaşanmaktadır. İkinci olarak da özne olarak kabul görmedikleri bir tanınmama deneyimidir.

Anahtar Kelimeler: Dizisellik, Çalışma Deneyimleri, Yabancılaşma, Tanınma, Özneleşme

Work as an Experience of Seriality: Tracing the Suffering at Work in Turkey

Abstract

This article focuses on the experiences of a highly educated young adult group, who expect to be able to exist in working life with their own subjectivity and to express themselves autonomously, but live in reality an experience of desubjectivation, and how they try to make sense of the contradictions they experience by organizing around certain platforms. Contrary to their expectations, working life for this highly educated group does not offer a democratic experience where individuals can freely express their opinions. The workplace paradoxically oscillates between a democratic organization and an authoritarian organizational scheme. For these employees, work is first experienced in the form of alienation, which is experienced as instrumentalization, loss of meaning and ethical pain. Secondly, it is an experience of not being recognized, in which they are not accepted as subjects.

Keywords: Seriality, Working experiences, Alienation, Recognition, Subjectivation

Corresponding Author / Sorumlu Yazar	Ayça YILMAZ DENİZ Doktor Öğretim Üyesi, Türk-Alman Üniversitesi
E-mail / E-posta	ayca.deniz@tau.edu.tr
Manuscript Received / Gönderim Tarihi	15.03.2023
Revised Manuscript Accepted / Kabul Tarihi	02.05.2023
To Cite This Article / Kaynak Göster	Yılmaz Deniz, A. (2023). Bir Dizisellik Deneyimi Olarak Çalışma: Türkiye’de Çalışma Acısının İzini Sürmek, (Ayça Deniz Yılmaz, trans.), <i>ViraVerita E-Journal: Interdisciplinary Encounters</i> , Vol. 17, 196-211.

Bir Dizisellik Deneyimi Olarak Çalışma: Türkiye’de Çalışma Acısının İzini Sürmek

GİRİŞ

Bu makale bazı “direniş platformları” etrafında harekete geçmiş bireylerⁱⁱ tarafından derin bir hayal kırıklığı ve acı olarak yaşanan belli başlı çalışma deneyimlerini ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Bu çalışma deneyimleri, bireylerin çalışma yoluyla elde edeceklerini umdukları bireysel özerklik ve öznelliğin özgürce ifadesinin tam tersi biçimde yaşanan *dizisellik* (Sartre, 1960; Spurk, 2006) deneyimleridir. Bu makale, iş hayatında öznelliğin harekete geçirilmesi ile spesifik olarak yabancılaşma ve iş yerinde özne olarak tanınmama şeklinde ortaya çıkan bireysel *dizisellik* deneyimleri arasında yaşanan çelişkiye odaklanmaktadır. Bu çelişki deneyimleri, örgütlenmenin esas sebebini oluşturmaktadır.

Bu örgütlenme 2008 krizinin başlarında sosyal haklarını kaybetmemek için sendikalaşmayı talep eden İstanbul’daki IBM Türkiye ofisinde çalışan bir grup mühendisin işten çıkarılması üzerine başlamıştı. Türkiye’deki teknoloji ve enformatik dünyasının mühendisleri için bu işten çıkarmalar şok edici nitelikteydi çünkü kişisel ve profesyonel hayatlarında bir kırılmaya; entelektüel bir meslek yoluyla özneleşme söylemi ve özneleşememe deneyimi arasında bir kırılmaya tekabül ediyordu. İşten çıkarılan mühendisler 2008 yılında *Plaza-Eylem Platformu* adında bir platform kurdular. 2013’te ise iki farklı platform daha kuruldu: *Kaç Bize Gel* ve *Beyaz Yakalı İşçiler*.

Bu platformlar, toplumsal ağlar biçiminde örgütlenen farklı iş ve mesleklere sahip ücretli ve ücretsiz çalışanlar (yani freelance çalışanlar, girişimciler ya da daha önce ücretli olup sonrasında bağımsız mesleklerle uğraşanlar) ve işsizlerden oluşmakta olup çoğunlukla dijital ama aynı zamanda fiziksel (Özellikle Türkiye’nin iki büyük kenti olan İstanbul ve Ankara’da) bir alternatif kamusal alan olarak işlemektedir. Söz konusu platformlar, çalışanların çalışma hayatında yaşadıkları deneyimleri kamusal olarak ifşa etmek amacıyla kurulmuştur. Üyelerinin platformlara karşı geliştirdikleri adanmışlığın bireyselleşmiş olması anlamında ve öznelliğe atfettikleri önem sebebiyle yatay örgütlenmelerdir. Bazı bireyler platformların kurucusu ya da platformları canlandıran kişilerse de toplumsal ilişkiler katı bir hiyerarşi içinde değildir. Karar alma ve eylem mekanizmaları özellikle e-mail grupları aracılığı ile katılımcı bir biçimde gerçekleştirilmektedir. Katı bir biçimde tanımlanmış talimatnameler yoktur. Bireyler bir projeyi (gösteri, makale yazımı, toplantı organizasyonları) gerçekleştirmek için bir araya gelmekte ve

dağılmaktadır. Buluşmaların düzenli olması ve katılımcıların da her zaman eşlik etmesi şart değildir.

Araştırma, çalışma hayatında ortaklaşa yaşadıkları olumsuz deneyimler karşısında söz konusu platformlar etrafında örgütlenen bireylerle gerçekleştirilmiştir. Platformlar belirli bir toplumsal profile sahip bir grup genç bireyden oluşmaktadır: ortalama yaş 31, kadın ve erkekler arasında niceliksel bir denge, toplumsal kökeni çeşitli, yüksek eğitilmiş. Bu bireyler Türkiye’nin en iyi kurumlarından lisans, yüksek lisans ya da doktora diplomalarına sahiplerdir. OECD’ninⁱⁱⁱ 2015 yılına ait son verilerine göre, 25-64 yaş arasında lisans diplomasına sahip %11’lik nüfus içinde yer almaktadırlar. Fakat yüksek lisans diploması söz konusu olduğunda bu oran 25-34 yaş arasındaki nüfusta %2’ye ve doktora diplomasında ise %0’a düşmektedir. Sonuç olarak, entelektüel ve profesyonel yetkinlikleri bakımından özel bir grup söz konusudur.

Bu platformlarda örgütlenenlerin eğitim aldıkları alanlar heterojendir: sosyal bilimler, sanat, hukuk, ekonomi bilimi, işletme, mühendislik ve mimarlık^{iv} vb. Bununla birlikte eğitim aldıkları alanlar açısından önemli bir diğer husus da sosyal bilimlere gösterilen ilgilidir. Sosyoloji alanında lisans eğitimi alan görüşmecilerin dışında yüksek lisans ve doktora sosyal bilimlere yönelenler mevcuttur. Bu durum platformlar etrafında örgütlenmiş insanların, dünya görüşlerinin oluşumunda açıkça güçlü bir etkiye sahip olan bir sosyal bilim *backgrounduna* sahip olduğunu göstermektedir.

YÖNTEM

Araştırma 2014-2016 yılları arasında bu üç platformla gerçekleştirilmiş ve iki düzeyde yürütülmüştür. İlk düzey dijital alana ve özel olarak da bloglara, platformların Facebook ve Twitter hesaplarına ve e-mail gruplarına odaklanmıştır. Bu dijital alan mesaj ve haber gibi yazılı kaynaklardan olduğu kadar, bloglarda, Facebook ve Twitter sayfalarında, e-mail gruplarında paylaşılan fotoğraf, video gibi görsel kaynaklardan da oluşmaktadır. Bunlar sadece bu ağlarda üretilen sözleri değil, aynı zamanda söz konusu sosyal medyada paylaşılan web linklerini de içermektedir.

İkinci düzey, fiziksel kamusal alanda gerçekleşmiştir. Bu kapsamda toplantılar, sokak gösterileri, seminerler, çalıştaylar, kahvaltılar, piknikler, sinema geceleri veya takas organizasyonları incelenmiştir. Hareketin yoğunlaştığı ve faaliyetlerin gerçekleştiği iki şehir olan İstanbul ve Ankara’da sadece grup içi değil, gruplar arası etkileşimler de gözlemlenmiştir. Bu

ikinci düzey, görüşülen kişilerin bağlı oldukları platformlardan nispeten bağımsız olarak oluşturulmuş bireysel söylemlere erişim sağlaması açısından önemliydi.

Veri toplamak için hem yarı yapılandırılmış görüşme hem de gözlem tekniğine başvuruldu. Hareketin aktörleriyle otuz derinlemesine görüşme gerçekleştirildi. Fiziksel kamusal alanda düzenlenen etkinliklerle ilgili olarak ilk etapta katılımcı gözlem yürütüldü. İkinci olarak bu düzey, internet üzerinden sosyal medya paylaşımlarını incelemeyi, blogları, Facebook ve Twitter hesaplarını olduğu kadar e-mail gruplarını da sürekli olarak gözlemlemeyi gerektirmekteydi. Bu nedenle, sahaya uygun olarak iki gözlem tekniği benimsenmiştir. Bir yandan, Facebook ve Twitter'da yorumlar veya röportajlar yoluyla katılımcı gözlem yapılırken; diğer yandan, e-mail grupları üzerinde katılımcı olmayan gözlem yapıldı. Bir araştırmacı olarak bu gruplara kabul edildikten sonra tüm iletişimleri müdahale etmeden gözleme fırsatı buldum.

Analiz konusunda nitel bir yaklaşım benimsenmiştir. Araştırmanın amacı, bireylerin yaşamış deneyimlerini anlamaktır. Anlamaya yönelik yöntemsel tutum, hermenötik analiz perspektifini benimsemeyi gerektirmiştir. Dijital ortamda, görüşmelerde ve gözlemlerde toplanan veriler bir yorumlama sürecine tabi tutulmuştur.

DİZİSELLİK: ACININ SEBEBİ, KENDİNİ ÖZGÜRLEŞTİRMENİN GEREKÇESİ

Sartre felsefesinde *dizi* kavramı kaynağını, işlenmiş maddenin ataleti ve maddi dünyanın gereklilik ve pasiflik düzeninde şekillenen insan praksi anlamına gelen *atıl pratik (pratico-inerte)* düşüncesinden alır. Bu anlamda dizi, “bireylerin birbirleriyle ve ortak varlığa göre var olma biçimidir” (Sartre, 1960, s. 316). Ötekilik (*altérité*) prensibi şeklinde işleyen dizisel düzende bireyler dizinin bir üyesi olarak hareket ederler. Birbirlerine ortak bir amaçla değil dışsallık (*exteritorité*) üzerinden bağlılardır. Bu, bireye kendisini bir gereklilik olarak dayatan dışsallıklar ile bu dışsallığa karşı insan faaliyetinin kesiştiği bir eylem alanını ifade eder.

Spurk'a (2006, ss. 118-123) göre *dizi*, toplumun üyelerinin dışarıdan dayatılmış amaçlara gönüllü olarak katılması yoluyla kendisini meşrulaştıran bir toplumsal düzen oluşturur. Öznelerin amaçlarının ortak olması ve herkesin bu düzene gönüllü olarak katılması sebebiyle, toplumsal düzen özneler için “apaçık”tır (*allant de soi*). Özneler bu düzene tabi olsalar dahi, bu düzen her zaman bir baskı olarak yaşanmaz, aksine bir “kesinlik” (A.g.e., s. 121-123) olarak yaşanır. Toplumsal düzenin aşılması kabul edilir (A.g.e., s. 118).

Ben Sartre’ın *dizi* kavramını, bireysel performans, yaratıcılık, sorumlulaştırma söylemi üzerinden çalışanların öznelliğini destekler görünürken, gerçekte özneleşmenin önünde engel teşkil eden (*ordre désubjectivant*) ve yaşanan yabancılaşma ve özne olarak tanınmama deneyiminin kaynağı olan *yönetimsel düzeni* (*ordre managerial*) açıklamak için kullanıyorum. Çalışma eylemi, çalışanın bir yandan bireysel bir özerklik ararken diğer yandan kendi özerklik talebinin gerçekleşmemesine katkıda bulunması anlamında *atıl* bir pratiğe dönüşür. Ancak diziselliği, bireylerin yaşamış deneyimleri olarak araştırmak dizisel düzende, yani çalışma hayatında, kendi deneyimleri üzerine düşünen ve bu düzeni bir kader olarak görmeyen bireylerin sesini duyma imkânı da vermektedir.

İşteki dizisellik deneyimi çalışanların hayatında, çalışma yoluyla özneleşme beklentisi ve yaşamış deneyimler arasında bir yarılmaya neden olmaktadır. Bu makale, söz konusu yarılmayı üreten koşulları ve bireylerin kendi üzerlerine düşünerek işteki çelişki deneyimlerini nasıl deşifre ettiklerini tartışmaktadır. Tam da bu kendi üzerine düşünme yoluyla, çalışırken yaşanan ve özneleşmenin önünde engel teşkil eden deneyimleri aşmanın yolunu açmaktadırlar. Diğer bir ifadeyle yaşanan çelişkiler, olası bir aşmanın gerçekleşmesi için olumsuzluk (*negativité*) üretmektedirler.

Araştırma, çalışırken ortaklaşa yaşanan olumsuz deneyimlerin bir yandan küresel ölçekte kendisini dayatan yönetimsel stratejiler gibi küresel faktörler ve diğer yandan da Türkiye’deki işgücü piyasasına has yerel faktörler üzerine kurulu kendine özgü bir bağlamda oluştuğunu göstermektedir. Bu deneyimler her şeyden önce iş yerinde öznelüğün harekete geçirilmesi üzerine kurulu şirket söylemi düzeyinde ortaya çıkmaktadır (Bigi vd., 2015; Linhart, 1994; Mercure, 2013). Bu söylem, şirket içinde yani ücretlilik ilişkileri içinde üretilir ancak şirketin dışında da, serbest çalışanları (*freelance*), serbest girişimcileri ve hatta işsizleri de kapsar. İkinci olarak, aynı anda hem Taylorcu ve hem post-Taylorcu melez bir iş örgütlenmesi ve bu örgütlenmeye özgü yönetimsel stratejiler söz konusudur. Üçüncü olarak ise düzensizlikleri ve büyük ölçekli kayıt dışı ekonominin varlığıyla Türkiye’deki iş piyasası çalışanların çalışma bağlamının özelliğini oluşturmaktadır. Tüm bunlar, öznelüğün iş yerinde harekete geçirilmesi ve özerklik söylemiyle yaşamış dizisellik deneyimleri arasında gidip gelen çelişkili bir şirket kültürü oluşturmaktadır. Diğer bir deyişle, iş yerinde otoriter ve demokratik eğilimlerin aynı anda mevcut olduğu sıklıkla gözlemlenmektedir.

Bireyler çalışma deneyiminin öznel ve özerklik olarak deneyimleneceği bir geleceği hayal etmekteledir. Çalışma deneyiminin, öznelleşme beklentileri ile yaşanan dizisellik

deneyimleri üzerine kurulu çelişkili karakteri, bireylerin kişisel hayatlarında olduğu gibi toplumsal hayatlarında da bir kırılma yaratmaktadır. Toplum felsefesi (Renault, 2006, ss. 89-105), çalışma sosyolojisi (Cousin, 2006; Durand, 2006) ve çalışmanın psikodinamiği (Dejours, 1998, 2006) gibi alanlardaki güncel tartışmalar, yabancılaşma analizinde öznel deneyimlere yoğunlaşmaları bakımından önemli yaklaşımlardır. Benzer biçimde, bu araştırma da yabancılaşmanın bir öznel deneyim olduğunu ve farklı biçimlerde ortaya çıktığını göstermektedir. Bu deneyimler, şirketin amaçları doğrultusunda öznel deneyimin araçsallaştırılması, anlam kaybı olduğu kadar hayatın amacını da yitirmesi ve *etik acı* (Dejours, 1998) (*souffrance éthique*) deneyimleridir.

Araçsallaştırma

Derinlemesine görüşmeler ve blog analizleri, bu kişilerin çalışırken belirli oranda bireysel bir serpilme bekledikleri halde öznelliklerinin araçsallaştırıldığını keşfettikleri birçok örneği ortaya çıkarmıştır. Araçsallaştırma deneyimi, öncelikle “oyunu oynama” gerekliliğiyle kendini gösterir.

Bu deneyim, işe alım görüşmeleri ve performans değerlendirme görüşmeleri söz konusu olduğunda fazlasıyla görünürdür. Plaza Eylem Platformu’nun blog sayfasında yayınlanan bir makale, adayın kişiliğine öncelik veren ve bu pozisyon için yeteneğini test etme egzersizi olarak kendisinden “role-playing” yapmasının istendiği işe alım görüşmelerini eleştirmektedir. Örneğin, satıcı rolünü oynamanız için “geveze” görünmek gerekir. Bu eylem, dünya görüşlerini oluşturan bir düzen olarak şirketin amaçlarının devamlılığı sağlaması anlamında atıl bir eylemdir.

Beyaz Yakalı İşçiler Platformu’nda örgütlenen ve enformatik mühendisi olan görüşmeci G, kendisine işe alım görüşmeleri esnasında soruların soruları özetlemektedir. “Görüşmenin bir kısmında özel yaşamınız açığa çıkarılıyor ve inceleniyor” diye açıklamaktadır. Aynı zamanda adaylara yöneltilen soruları eleştirmektedir: “Yakın zaman içinde hamile kalmayı düşünüyor musunuz?”, “Taşınmayı düşünür müsünüz?”, “Eşiniz bu konuda ne düşünür?”. Bu mühendise göre, kişisel ve ailevi kararları kapsayan sorular aslında adayın kendisinin de öznel olarak cevabını bilmediği merkezi sorulardır. Ancak herkes cevaplar çoktan hazırlamış ve kararlar çoktan verilmiş gibi yapar. Kısa vadede çocuk sahibi olmayı planlamamak, başvurduğu işe göre başka bir şehre taşınma ya da bulunduğu şehirde kalma esnekliğine sahip olmak gerekir. Eşler her zaman şirketlerin kararlarıyla hemfikir olmalıdırlar. Bu anlamda, şirketler bu bireylerden

önceden inşa edilmiş (*préfabriqué*) (Sartre, 1960, s. 238) bir hayatı yaşamalarını talep etmekteledir.

Ayrıca, şirketler tarafından bir başarı göstergesi olarak kabul edildiği için mutluluk, yaşanmış araçsallaştırma deneyimlerinde özel bir öneme sahiptir. Çalışanlar mutlu olduklarını göstermek zorundadırlar. Bir kamu bankasında finans uzmanı olan görüşmeci Ş gözlemlerini şu şekilde aktarmaktadır. Ona göre mutluluk her zaman gülümseyerek, herkesle iyi iletişim kurarak ve yüz ifadelerine her zaman dikkat ederek gösterilmelidir. Bir pazar araştırması şirketinde müşteri ilişkileri yöneticisi olan ve Plaza Eylem Platformu’nda örgütlenen görüşmeci U, mesai saatleri dışında düzenlenen bir partiye katılmayı reddettiği için şirketi tarafından motivasyon eğitimine gönderilmiştir. Bu görüşmeci, oraya gitmeyen tek kişinin kendisi olduğunu ve işvereni tarafından "*bir partiye katılacak kadar mutlu olmadığı*" şeklinde damgalandığını vurgulamaktadır. Hâlbuki diğer insanların eğlenme biçimlerine uyum sağlaması gerekirdi.

Peki ya çalışanlar mutluymuş gibi davranmak yerine mutsuzluklarını, yani gerçek durumlarını *kanıtlamaya* çalıştıklarında... İşte bir sigorta şirketinde sigortacı olarak çalışan görüşmeci Ç'nin hikâyesi... Bu şirket, çalışan sadakati konusunda yıllık bir anket yürütmektedir. Şirkete duyulan sadakat üzerinden bir mutluluk oranı belirlemekte ve çalışanlarından iyi sonuçlar elde etmesini beklemektedir. Eğer sadakat ve bağlanmaya ilişkin oranlar düşük çıkarsa, yönetim onlara sorunlarının ne olduğunu sormaktadır. Bir keresinde çalışanlar, düşük performanslarının nedenlerini yönetime açıklamak ve koşullarını iyileştirmek için bir sunum hazırlamışlardır. Ancak hiçbir şey değişmemiş, hatta durum onlar için biraz tehditkâr bir hal almıştır. Şirket onlara iki çözüm sunmuştur: ya daha fazla bağlanmaları ya da ayrılmaları gerekmektedir. Görüşülen kişi bunu şöyle açıklıyor: "*Her zaman mutlu olmalısın. Bu şirkette olmaktan mutlu olmasanız bile öyleymiş gibi davranmalısınız. Senden bunu bekliyorlar [...] İnsanlar artık ciddiye almıyor ve yüksek not vermeye başlıyor.*"

İkinci olarak, görüşülen kişilerin kendileri tarafından ifade edilen bir araçsallaştırma deneyimi daha söz konusudur. Serbest çalışan bir oyun yazarı olan görüşmeci AB, kısa bir oyun yazdığı telekomünikasyon şirketi tarafından nasıl "araçsallaştırıldığını" anlatmaktadır. Bu şirket, bazı çalışanlarına taşınabilir bir tablet hediye etmeyi planlamakta ve onlardan motivasyon toplantısında sahnelemeleri için kısa bir oyun yazmalarını istemektedir. Ancak görüşmeci AB oyun oynandıktan sonra, bu taşınabilir tabletlerin hediye olmadığını, haftanın yedi günü, günün yirmi dört saati müşteri taleplerine yanıt vermek için kullanılacağını fark etmiştir. Bu durumu "Şok oldum" diye açıklamaktadır. "*Çalışanları neredeyse köle yapacak bir şey için*

araçsallaştırıldığımı hissediyorum". Böyle bir durumda çalışanların önünde kendini nasıl aşağılanmış ve utanmış hissettiğini anlatmıştır.

Anlam Kaybı

İkinci olarak, bürokratik bir akılcılığa bağımlılık ve görev talimatları gibi emeğin nesnel olarak kısıtlanmasına bağlı olarak ortaya çıkan; anlamın ve hayattaki amacın kaybını gösteren deneyimler söz konusudur. Başka bir deyişle, bu anlam ve amaç kaybı özneliğin özgürce ifade edilmesinin önündeki engellerle bağlantılı bir kayıptır.

Görüşmelerde bazı kişiler hayatlarının rutinleşmesi ve anlamsızlaşması anlamında "yabancılaşmış" ve "yabancılaşma" kelimelerini kullanmışlardır. Ayrıca, görüşmecilerin "yabancılaşma" kelimesini tam olarak telaffuz etmedikleri, ancak iş hayatında, yani ne yaptıkları işte ne de şirket içindeki sosyal ilişkilerde kendilerini konumlandıramamalarına bağlı olarak bir tür huzursuzluğa işaret ettikleri beyanlara rastlanmıştır. Bir kargo şirketinde çalışan görüşmeci K, yaptığı işe öznel olarak katkıda bulunmasını engelleyen rutinler ve talimatlardan dem vurmaktadır. Yaptığı iş onun için "anlaşılamaz" bir iştir ve işini somutlaştırmak imkânsızdır. Bu sebeplerle de işine bir anlam yükleyememektedir. Görüşmeci, kargo teslim sürecini yönetmektedir. Raporları bir Excel tablosunda hazırlayıp yöneticisine göndermekte, geri bildirimlerden sonra yeniden düzenleyip tekrar göndermektedir. "A noktası ile B noktası arasındaki teslimat sürecini, kargoyu hiç görmeden, böylece ona yabancılaşarak yönetiyorum" diye kendini ifade etmektedir. Her şeyin akılcı hale getirilmiş olduğunu ve kendisinin de yalnızca akılcı bürokrasiye hizmet etmek için orada bulunduğunu düşünmektedir. Görüşmeci aynı zamanda bir dizisellik deneyimi olarak, maruz kaldığı günler ve gecelerin hep birbirinin aynısı olduğu anlamına gelen bir *benzerlikten* bahsetmektedir. Ancak basit bir görev uygulayıcısına indirgenmeyi kabul etmemekte ve yaptığı işe anlam vermeye, işini öznellemeye çalışmaktadır. Bazı şeyleri değiştirmek veya geliştirmek için yeni fikirleri vardır ve bunları dile getirmiştir. Süreçler hakkında farklı bakış açılarını öğrenmek ve geliştirmek için çok motivedir. Herkesle konuşmakta ve sorun çıkması durumunda meslektaşlarına yardım etmektedir. Ancak işe alındıktan altı ay sonra yapılan performans görüşmesinde fazla "duygusal" olduğu için işten çıkarılmıştır. Bu görüşmeci, insan kaynakları departmanı tarafından "ait olduğu tarlayı bulması" gereken "farklı bir tohum", yani şirketin amaçlarına hizmet etmeyen biri olarak değerlendirilmiştir. Burada *diziye* hizmet etmediği sürece öznellik ve özerkliğin ifadesi direkt olarak (altı ay sonra) sınır dışı edilmiştir.

Bir metalürji sanayi şirketinde mühendis olan görüşmeci D, yaşadığı anlam kaybını şu şekilde ifade etmektedir:

“Bir rulman fabrikasında çalışıyorum. Günde 1 milyon, 2 milyon rulman üretiyoruz. Bu üretimin hiçbir anlamı yok. Bu üretim neyi dönüştürüyor? Daha iyi teknolojiye sahip bir araba ürettiğimizde dünyada neyi değiştiririz? Bu muazzam üretim anlamını yitiriyor, dolayısıyla mesleğim de anlamını yitiriyor.”

Etik Acı

Çalışmanın psikodinamiği perspektifinden Dejours, etik acının yabancılaşmanın bir biçimi olan sosyal yabancılaşma olduğunu söyler (1998, s. 44). Etik acı, “kişinin kendi haysiyetini kaybetmesi ve idealine ve değerlerine ihanet etmesini” (Dejours, 1998, s. 99) sembolize eder.

Araştırmada etik acı, dominant şirket kültürü tarafından idealize edilmiş roller ile bireyin üzerinden öznelliğini ifade ettiği düşünce, inanç ve niyetleri arasındaki çelişki olarak yaşadığı şirketteki rolünü benimsememesi biçiminde kendini göstermektedir. Bu çelişkiler, özellikle çalışanların etik ve vicdani olarak değerlendirip sorunlu buldukları görevleri yerine getirirken ortaya çıkmaktadır. Bireyler böyle bir durum karşısında kendilerini içsel bir çatışma, bireyi kendisine yabancılaştıran somut bir *sahici olmama (inauthenticité)* (Adorno, 1978) deneyimiyle karşı karşıya bulmaktadırlar.

Etik acı, özellikle toplumsal meseleler söz konusu olduğunda baş göstermektedir. Bir cam üretim şirketinde çalışan görüşmeci V, Türkiye’deki büyük inşaat projelerine cam satışı yapmaktadır. Türkiye’de bu projeler orman alanlarının yok edilmesi ve doğayı tehdit etmesi dolayısıyla bir toplumsal sorunun konusu haline gelmiştir. Bu görüşmeci ise aynı zamanda çevreci gruplar içerisinde bu türden projelere karşı mücadele etmektedir. Bu şirket için çalışmaya devam etmek, onun için gittikçe dayanılmaz bir durum halini almıştır. Ancak geçinemeyeceği için istifa edememektedir. Bu büyük projeleri “ekolojik bir katliam”, “doğanın katledilmesi” olarak tanımlamakta ve çalıştığı şirketi etik bir prensibe sahip olmamakla suçlamaktadır. Mimar olan görüşmeci S ise, karşı karşıya kaldığı çelişkilere ilişkin yaşadığı deneyimlerden dem vurmaktadır. Yerine getirmesi gereken görevlerden bir tanesi kendisine etik açıdan tartışmalı görünmektedir. Bir hidroelektrik santralının inşaat projesinin finansmanı için risk analizi yapmakla görevlendirilmiştir. Ancak kendisini doğaya ve ekolojiye duyarlı birisi olarak tanımladığı için bu projeye katılmak istememektedir. Karar alma süreçlerinde gücü ya da etkisi olmamasından dolayı acı çekmektedir. Avukat olan görüşmeci Y de bu çelişkiyi yaşamaktadır zira adil olduğunu düşündüğü şeyi savunmasını engelleyen bir şirkete bağımlıdır.

Diğer tarafta sefalet içindeki koşullarda yaşayan insanlar bulunurken masanın şirketin çıkarlarının savunulduğu tarafında oturmaktan rahatsızlık duymaktadır. Kendisini “*İnanmadığım bazı şeyleri savunmak zorundayım*” şeklinde ifade etmektedir.

Özne Olarak Tanınmama Deneyimleri

Yönetimsel bir strateji olarak, özneliğin harekete geçirilmesi, çalışanların niteliklerinin ve yeteneklerinin tanınması yoluyla onları motive ederek performanslarını artırmayı amaçlar (Bigi vd., 2015, s. 17). Böylece çalışanlarda bir “tanınma beklentisi” oluşur. Bu beklenti yalnızca maaş ya da statü ile ilgili olmayıp aynı zamanda da “özne” olarak tanınma ile ilgilidir. Yine de şirket söylemi ve çalışma deneyimi, tanınma meselesini karmaşık bir hale getirmektedir.

Tanınmama deneyimleri de diğerleri gibi kendini üç farklı şekilde gösterir. İlk olarak iş kanununun ihlal edildiği örnekler “haklarından yoksun bırakılma” (Honneth, 2000) biçiminde yaşanmaktadır. İkinci olarak, *şirket kültürünün yönetimsel versiyonunun* çalışma hayatında tanınmama ve hor görülme deneyimlerinin kaynağını oluşturması, işin “gerçekliğini inkâr etme” (Gernet & Dejours, 2009), “tekil katkıların görünmezliği” (Kocyba, 2007; Voswinkel, 2007) ve “öznel özsaygı eksikliği” (Granjon, 2017; Granjon & Denouël, 2010) kavramları üzerinden tartışılacaktır.

Haklarından yoksun bırakılma deneyimi

Honneth'e göre (2000, s. 227), bir topluluğun tüm üyelerinin aynı yasaya uyması, bu üyelerin karşılıklı olarak tanınması olasılığını beraberinde getirir. Hukuki öznenin haklarından yoksun bırakılması, bir tür hor görme ve tanınmama biçimidir. Bu, kişisel özerkliğin ve başkalarıyla etkileşimin kısıtlanması olarak yaşanır (Honneth, 2000).

Görüşmecilerin en önemli eleştirilerinden biri, şirketlerin iş kanununa uymayan uygulamalarıdır. En çok yakınılanlar ise fazla mesai sınırlamasına uyulmaması, sosyal güvenlik ödemelerinin yapılmaması, asgari ücret kuralına uyulmaması, sendikal hakların kısıtlanması, şirketlerde kreş açılmaması, mobbing vb. uygulamalardır. Şirketlerin yasalara saygı göstermemesi sadece bir ihlal pratiği olmakla kalmaz, görüşmeciler tarafından hukukun öznesi olarak tanınmama olarak da deneyimlenir.

Kaç Bize Gel Platformu tarafından yayınlanan tweet, fazla çalışmanın işçiler arasında bir tanınmama duygusu yarattığını açıkça gösteriyor: “*Gece yarısı bölüm raporunu gönderdikten sonra yöneticiniz tarafından takdir edilme arzusuna ‘boş umut’ denir*”.

Hukuktan yoksun bırakılma deneyimini sadece çalışanlar değil, işsizler de yaşamaktadır. Bir görüşmecinin durumu çarpıcı bir örnek teşkil etmektedir. Türkiye’de çalıştığı özel banka tarafından bir yıllığına Avusturya’ya *expat* olarak gönderilen bu görüşmecinin Türkiye’ye dönüş süreci ise işten çıkarılmayla sonuçlanmıştır. Avusturya’daki expatlığının sonunda, İstanbul’a dönüşünü teyit etmek için kendi bankasının insan kaynakları departmanına bir türlü ulaşamaz. Bankayla ilk temasa geçme girişiminden bir ay sonra, İK yönetimi onu arayarak dönüş sürecinin adımlarını tamamlayacaklarını ve bunun için onunla iletişim halinde kalacaklarını bildirmiştir. Ancak insan kaynakları departmanı aslında hiçbir şey yapmamıştır. Ardından, Avusturya’dayken Türkiye’deki ofisinde üst üste üç gün bulunmadığı gerekçesiyle işten çıkarılmıştır. Hâlbuki dönüşünü organize etmemiş olan bankanın kendisidir. Görüşmeci kendisini şu şekilde ifade etmektedir: *“Psikolojik olarak moralim çok bozuktu. Haklarımı vermeden beni işten çıkardılar”*. İşten çıkarılması üzerine bankaya dava açar. Ancak hikâyesi burada bitmez. Türkiye’ye döndükten sonra başka bir bankaya bir pozisyon için başvurur. Çağrıldığı görüşme iyi geçmiştir ve şirket ona bir teklifte bulunur. Daha sonra, bu bankanın insan kaynakları, son bir görüşme olacağını söylemek için onu tekrar arar. Bu durum onun için şaşırtıcıdır. Bu ikinci görüşmede, eski şirketinin üç gün işe gelmemesi nedeniyle işten çıkartıldığı belirterek kendisine kötü referans verdiğini öğrenir. Sonunda adaylığı geri çevrilir. Ayrıca açtığı dava devam ederken, eski işverenin diğer şirketlerle bu bilgiyi paylaşması yasak olduğu için bu da yapılan ikinci bir ihlaldir.

Bir arkeolog olan başka bir görüşmeci, hikâyesini şu şekilde anlatmaktadır. Öğrenimini bitirdikten sonra arkeolog olarak iş bulamadığı için bir yayınevinde çalışmaya başlar. Bu yayınevinde çalışmak onun için çok zor bir deneyimdir. Haftanın yedi günü, bazen sabaha kadar çalışır. Hatta bir gün patronu kafasına bir şemsiye bile fırlatır. Hissettiği aşağılanmayı görüşmede ifade eder. İşten ayrılmaya karar verdiğinde ise yayınevinin kendisini sigortasız çalıştırdığını fark eder. O kadar hayal kırıklığına uğrar ki, yayınevine dava açacak durumda bile değildir. Bir süre sonra Ulaştırma Bakanlığı’nın yürüttüğü bir projede arkeolog olarak iş bulur. Orada taşeron şirketin elemanı olarak çalışmaya başlar. Ama çalışma koşulları iş güvenliğinden tamamen yoksundur. Bu kadar tehlikeli koşullarda çalışacağını hiç hayal etmediğinden bu durum onun için beklenmedik bir muameledir. Sağlıksız çalışma koşulları ve iş yerindeki ölüm tehlikesini, bireyin temel haklarından yani yaşama hakkından yoksun bırakma olarak deneyimlemektedir.

Tanınmamanın kaynağı olarak şirket kültürü

Şirket kültürü, yatay hiyerarşi, ekip çalışması, bireysel performans değerlendirmesi gibi stratejiler aracılığıyla kişisel katkının tanınmasını vadetmektedir. Ancak deneyimler bu vaatle çelişmektedir. Araştırma, iş yerinde öznellik ve özerkliğin ifade edilmesine fırsat tanınacağı vaadinin nasıl hor görülme ve hayal kırıklığına uğrama hissine dönüştüğünü göstermektedir. Fedakârlık ve özveri çoğu zaman tanınmaz ve bu durum bazen ruhsal bir acı olarak deneyimlenmektedir. Gernet ve Dejours'un (2009, s. 33) belirttiği gibi, birey tanınma beklentisiyle işe ne kadar çok bağlanmış olursa, psikolojik düzeyde o kadar savunmasız hale gelir.

Yaşanmış tanınmama deneyimleri kendisini ilk olarak "işin gerçekliğinin inkârı" (Gernet & Dejours, 2009) biçiminde gösterir. Kendilerini "adil" olarak sunan, öznel katkıları ölçmesi gereken performans değerlendirmeleri, çalışanların gerçeklikle ilişkisini bozmaktadır. Bu anlamda performans değerlendirmeleri, işin gerçekliğinin reddi işlevi görmektedir. Örneklerden biri, görüşülen bir kişinin maaş zammı talebiyle ilgili hikâyesine dayanmaktadır. Performans değerlendirmesi sırasında sunmak için maaşının geçimine yetmediğini kanıtlayan bir sunum hazırlar. O zamanki resmi yoksulluk sınırına atıfta bulunur ve maaşının bu sınırın altında olduğunu kanıtlar. İnsan kaynakları müdür yardımcısının tepkisini görüşmeci şu şekilde aktarmaktadır: "*Bu söylem nasıl bir söylem? Yoksulluk çok radikal bir şey. Nasıl böyle bir şey kullanabilirsiniz falan...Yoksulluk sınırını farklı şekilde algılıyor. Geçindiremiyor muyuz falan*". Görüşmeciye göre bu müdür yardımcısı, onun somut yoksulluk durumunu bilinçli olarak göz ardı etmektedir.

İkinci olarak Voswinkel (2007) ve Kocyba'nın (2007) işaret ettiği gibi, *tekil katkıların görünmezliği* de tanınmama olarak hissedilmektedir. Bu görünmezlik, çalışanın bir görevi yerine getirirken yaşadığı tüm şüphelerin, kaygıların ve hayal kırıklıklarının anlamsız olduğu anlamına gelir. Bu nedenle tekil katkıların görünmezliği, acıya hatta psikopatolojilere (Dejours, 1998) sebep olmaktadır. Voswinkel'in bakış açısına göre, tanınmama duygusu, görevleri yerine getirmenin takdir edilmek için yeterli olduğunu ifade eden *görev olarak çalışma* etiğini ortadan kaldıran, *işin öznelleştirilmesi (subjectivisation du travail)* sürecinden kaynaklanmaktadır. Hayranlık duyma olarak tanıma sistemine dayanan *öznelleştirilmiş emek* (Voswinkel, 2007), çalışanların sırf görevlerini tamamladıkları için takdir edilmeyeceği anlamına gelir. Bu durumda onlara hayranlık da duyulmayacaktır zira tekil katkıları işin gerçekliğine uygun olarak nesnel biçimde ölçülememektedir.

Görüşme sırasında işsiz olan eski bir bankacı, bir projeyi tamamlamak için yaptığı fedakârlıkların ve çabalarının yönetim tarafından nasıl görmezden geldiğini anlatmaktadır. Çalışma ritmi, ona şirketin dışında bir hayatı yokmuş gibi hissettirmektedir. Gece yaralarına hatta gece yarısından sonrasına kadar çalışmakta, öğle yemeği molası bile vermemektedir. Her şey acildir ve yönetim için iş her zaman ilk sıradadır. Bu deneyimi, “tükenmiş” hissettiği, ancak “mutsuzluğunu” bastırarak devam etmek zorunda kaldığı “korkunç bir dönem” olarak tanımlamaktadır. Bu ritim yüzünden sevdiklerinin doğum günü partilerine, aile toplantılarına gidememiştir. Bir gün proje tamamlanmış ve performans değerlendirmesinden beş üzerinden üç puan almıştır. Hâlbuki fedakârlıklarının ve çabalarının tanınmasını ummuştur. Ancak yönetimin bakış açısına göre, yalnızca yapması gereken görevleri tamamlamıştır ve bu nedenle yalnızca üç puanı hak etmektedir. Verdiği emek hayranlık uyandıracak cinsten değildir.

Son olarak, söz konusu tanınmama ve hor görülme deneyimleri aynı zamanda *öznel özsaygı eksikliği* deneyiminden ileri gelmektedir (Granjon, 2017; Granjon & Denouël, 2010). Granjon'a göre, toplumsal saygı (estime social), grup olarak kimliksel özelliklerinin değerli bulunmasını talep eden toplumsal grupların tanınma mücadelelerine dayanırken, *öznel özsaygı* ise kolektif kimliklere atıfta bulunmadan, bireysel özelliklerin tanınması talebini işaret eder. Bazı görüşmeciler bireysel özellikleri hor görüldüğü için yaşadıkları aşağılanma deneyimlerini paylaşmaktadırlar. Görüşmeci K, işten çıkarılmasını öznel özsaygısının yıkılması biçiminde deneyimlemiştir. İnsan Kaynakları Müdürünün kendisini işten çıkarmasını dinlerken nasıl “değersiz” hissettiğini anlatmaktadır: *“Ama yani işin trajik kısmı, kendimi o kadar değersiz hissettim ki... Yani becerememiş, bir işe yaramaz, “yapamadı”, anladın mı? Hâlbuki öyle değil. Potansiyelin farklı onu da biliyorsun. İstediyin kadar kendini bil yani fark etmiyor”*.

Uluslararası bir firmada avukat olan görüşmeci Y kendisini firmanın en aza indirmek istediği bir "maliyet" gibi hissetmektedir. *“Sigortanızı ve primlerinizi ödüyorlar, ancak her seferinde bunun hakkında konuşmaya ve size söylemeye devam ediyorlar”* diye açıklamaktadır. Görüşmede hastalık nedeniyle işe gitmediği zaman işvereniyle girdiği bir diyalogu anlatmaktadır. Kendisine saygı duyulmamasını bir adaletsizlik olarak görmektedir.

“Adamlar sigortanı yapıyorlar ama her zaman kafana kakıyorlar, sen bana bu kadara mal oluyorsun. Benim işe gitmediğim gün bugün şu kadar kaybettik, çünkü Y gelmedi. Çünkü Y'nin çalışmaya getirisi günde 200 TL ise ben hastaysam eğer, yatak döşek yatıyorsam. -200. “Geçmiş olsun” yok. “Ne zaman geleceksin?” “Ama yarın geliyorsun değil mi?” Bu raddedeyiz. Bunlar avukat dediğimiz, nispeten daha hakkaniyetli olmasını beklediğim insanlar yani.”

SONUÇ

Bireyler tarafından öznelliklerini özgürce ifade edebilme beklentisiyle kendisini spesifik olarak yabancılaşma ve tanınmama biçiminde ortaya çıkaran dizisellik deneyimlerinin bir sonucu olarak yaşanan çelişki deneyimleri, çalışma acısının birincil kaynağını teşkil etmektedir. Bu acı, farklı çalışan kategorileri ile işsizlerde ortaktır, birçok sektör ve pozisyonu kesmektedir.

Görüşmeciler iş veya sektör değiştirmek ya da serbest girişimci olmak gibi stratejilerle acılarının hafifletilemeyeceği konusunda hemfikirdirler. Meslek hayatından ayrılmak onlar için ne mümkün ne de gerçekçidir. Platformlarda örgütlenmek, yaşadıklarını anlama arayışı yoluyla bu acının üstesinden gelmeyi amaçlamaktadır. Görüşmecilerin ifadelerinden de açıkça görüldüğü gibi, içinde buldukları durumun büyük ölçüde farkındadırlar ve yaşadıklarının nedenlerini çok iyi bilmektedirler. Bahsi geçen kendi üzerine düşünme ve platformlarda örgütlenme yoluyla acılarının üstesinden gelebilecekleri ve öznelliklerini özgürce ifade edebilecekleri bir çalışma hayatını kurmanın mücadelesini vermektelerdir.

Yazar Beyanı | Author's Declaration

Mali Destek | Financial Support: Yazar, bu çalışmanın araştırılması, yazarlığı veya yayınlanması için herhangi bir finansal destek almamıştır. | The author has not received any financial support for the research, authorship, or publication of this study.

Yazarların Katkıları | Authors's Contributions: Bu makale yazar tarafından tek başına hazırlanmıştır. | This article was prepared by the author alone.

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

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

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

KAYNAKÇA

- Adorno, T. W. (1978). *Dialectique négative*. Payot. (Özgün Eser Basım 1966)
- Bigi, M., Cousin, O., Méda, D. & Wieviorka, M. (2015). *Travailler au XXI^e siècle*. Robert Laffont.
- Cousin, O. (2006). Quelle place accorder au travail ? *L’Homme et la société*, 162, 59-77.
- Dejours, C. (1998). *Souffrance en France*. Seuil.
- Dejours, C. (2006). Aliénation et clinique du travail. *Actuel Marx*, 39, 123-144.
- Durand, J.-P. (2006). Les outils contemporains de l’aliénation du travail. *Actuel Marx*, 39, 107-122.
- Gernet, I. & Dejours, C. (2009). Evaluation du travail et reconnaissance. *Nouvelle revue de psychosociologie*, 8, 27-36.
- Granjon, F. (2017). Résistances en ligne: Mobilisation, émotion, identité. *Variations. Revue internationale de théorie critique*, 20.
- Granjon, F. & Denouël, J. (2010). Exposition de soi et reconnaissance de singularités subjectives sur les sites de réseaux sociaux. *Sociologie*, Vol. 1(1), 25-43.
- Honneth, A. (2000). *La lutte pour la reconnaissance*. Cerf.
- Kocyba, H. (2007). Reconnaissance, subjectivisation, singularité. *Travailler*, 18, 103-118.
- Linhart, D. (1994). *La modernisation des entreprises*. La Découverte.
- Mercure, D. (2013). Le nouveau modèle de pouvoir et de domination au travail dans le mode de production postfordiste. *SociologieS*.<http://journals.openedition.org/sociologies/4227> adresinden alınmıştır.
- Renault, E. (2006). Du fordisme au post-fordisme: Dépassement ou retour de l’aliénation ? *Actuel Marx*, 39, 89-105.
- Sartre, J.-P. (1960). *Critique de la raison dialectique: Précédé de question de méthode. Théorie des ensembles pratiques*. Gallimard.
- Spurk, J. (2006). *Quel avenir pour la sociologie ? : Quête de sens et compréhension du monde social*. Presses Universitaires de France.
- Voswinkel, S. (2007). L’admiration sans appréciation. Les paradoxes de la double reconnaissance du travail subjectivisé,. *Travailler*, 18, 59-87.

ⁱ Bu makale 2022 yılında Valérie Brunetière, Patrick Cingolani, Octave Debary, Laurie Laufer, Guillaume Le Blanc ve Federico Tarragoni editörlüğünde Hermann Yayınları tarafından “Le pouvoir d’être affecté: souffrances, résistances et émancipation” isimli derleme kitapta yayınlanan “Le travail comme expérience de sérialité: tracer la souffrance au travail en Turquie” başlıklı makalemin Türkçe’ye çevirisidir. Bknz: Yılmaz Deniz, Ayça. (2022) "Le travail comme expérience de sérialité: tracer la souffrance au travail en Turquie", Le pouvoir d’être affecté: souffrances, résistances et émancipation, Hermann Yayınları, Paris, s.123-145

ⁱⁱ Mühendis, avukat, araştırmacı, mimar, arkeolog, çevirmen, finans uzmanı, satış sorumlusu vb.

ⁱⁱⁱ OCDE, *Education at a Glance 2016: OECD Indicators*, Paris, OCDE Publishing, 2016. Bu rapora göre örneğin Fransa’da 25-64 yaş arası nüfusun %9’u ve 25-34 yaş arası grubun %12’si lisans diplomasına sahiptir. Benzer biçimde 25-64 yaş arası nüfusun %9’u, 25-34 yaş arası nüfusun ise %15’i yüksek lisans diplomasına sahiptir.

^{iv} Türkiye’de mühendis ve mimarlarlığın Fransa’da olduğu gibi özel bir statü olmadığını not etmek gerekir. Lisans diplomasına (Türkiye’de 4 yıl) sahip olan herkes doğrudan “mühendis”ya da “mimar” ünvanını taşıyabilir. Yüksek lisans diploması mühendis ve mimarların statüsünü değiştirmemektedir. Ancak Mimar ve Mühendis Birlikleri Odası belirli koşullar altında Türkiye’deki mimar ve mühendislere uzmanlık sertifikası vermektedir.

Antropolojik Perspektiften Acıyı Anlamak

Jale AVYÜZEN ZOBAR¹



PhD. Candidate, Istanbul University, Department of Anthropology, (Orcid ID: 0000-0001-6410-0308)

Özet

Bu çalışma, Fransız antropolog ve sosyolog David Le Breton'un *Acının Antropolojisi* kitabını değerlendirmektedir. Breton, bu eserinde acı olgusunun biyoloji ve tıp alanlarıyla olan ilişkisini kültürel, toplumsal ve dinsel boyutlarıyla yeniden düşünür. Breton acının, ilk bakışta oldukça zıt gibi görünen tüm bu alanlardaki tezahürlerini ve birbiriyle olan ilişkilerini tartışır. Eserinde acının işlevlerini de ele alan Breton, acıya çok yönlü bir perspektifle yaklaşarak, okuyucusunu acı ile düşünmede baş başa bırakır. Kimi zaman acı bir tür iktidar aracıdır kimi zaman sosyal kabulün ve grup kimliğinin ortak zeminini oluşturur. Bireysel deneyimlerde kişinin gündelik hayat ile ilişkisini değiştiren acı, toplumsal ve kültürel alanlarda farklı anlamlara da bürünür. Acının bu çok yönlü yapısı, onu zorunlu bir şekilde yeniden ele almayı ve yorumlamayı gerekli kılar.

Anahtar Kelimeler: Acının antropolojisi, Sembolik acı, Kültür, Toplum, Beden

Understanding Pain from an Anthropological Perspective

Abstract

This study examines the book *Anthropology of Pain* by French anthropologist and sociologist David Le Breton. Breton reconsiders the relationship of the phenomenon of pain with biology and medicine in this work, along with its cultural, social, communal, and religious dimensions. Breton discusses the appearances of pain in all these fields and their relations with each other, even though they seem to be quite opposite. Breton, who also discusses the functions of pain in his work, approaches pain from a multifaceted perspective and leaves his readers alone to think about their pain. Sometimes, pain is a type of power tool, and at other times, it creates a common ground for social acceptance and group identity. Pain, which changes the daily life of the individual in personal experiences, takes on different meanings in social and cultural spheres. The multifaceted nature of pain makes it necessary to reconsider and interpret it.

Keywords: Anthropology of pain, Symbolic pain, Culture, Society, Body

Corresponding Author / Sorumlu Yazar	Jale AVYÜZEN ZOBAR PhD Candidate, Istanbul University, Department of Anthropology
E-mail / E-posta	jale_avyuzen@hotmail.com
Manuscript Received / Gönderim Tarihi	14.03.2023
Revised Manuscript Accepted / Kabul Tarihi	25.04.2023
To Cite This Article / Kaynak Göster	Avyüzen-Zobar, J. (2023). Antropolojik Perspektiften Acıyı Anlamak, <i>ViraVerita E-Journal: Interdisciplinary Encounters</i> , Vol. 17, 212-220.

Antropolojik Perspektiften Acıyı Anlamak

İnsanın acıyla olan ilişkisi; onu yaşama biçimi, bazen ifade edişi ve belki de hiç ifade edemeyişi... Oldukça kişisel bir tecrübe olan acıyı sosyolojik ve antropolojik boyutlarıyla ele alan Fransız antropolog ve sosyolog David Le Breton'un *Acının Antropolojisi* (2022) kitabı, bu ifade edişlerin ya da edemeyişlerin peşine düşüyor. Türkçede *Bedene Veda* (1999), *Sessizlik Üzerine* (1997), *Ten ve İz: İnsanın Kendisini Yaralaması Üzerine* (2011) ve *Yürümeye Övgü* (2003) gibi eserleriyle tanınan ve ilk bakışta çok kişisel olarak görülebilecek konular üzerine çalışan Breton bu eserinde, acıyı antropolojik bir biçimde ele alarak acının kişisel olduğu kadar toplumsal ve kültürel de bir olgu olduğunu bize gösteriyor. İsmail Yerguz'un Fransızcadan Türkçeye çevirisiyle ilk baskısı 2003 yılında Sel Yayıncılık'tan çıkan kitap altı ana bölümden oluşur. "Acı Deneyimleri" adlı birinci bölümde yazar acının biçimlerini incelemektedir. "Acının Antropolojik Özellikleri" isimli ikinci bölümde acı ve antropoloji ilişkisi ele alınmaktadır. "Eyub ya da Anlam Arayışı" başlıklı üçüncü bölümde acının dinsel boyutları tartışılmaktadır. "Acının Sosyal Yapısı" isimli dördüncü bölümde acının sosyolojik bağlamı irdelenirken, "Modernite ve Acı" başlıklı beşinci bölümde acıya bakışın nasıl değiştiği sorgulanmaktadır. Çalışmanın "Acının Sosyal İşlevi" başlığını taşıyan altıncı bölümünde ise yazar, acının sosyal hayattaki işlevlerine dair örnekler sunmaktadır. Eserinde ağırlıklı bir şekilde tıbbi uygulamalardan söz etmiş olsa da yazarın asıl amacı, insanın acısıyla ilişkisini sorunsallaştırarak acının altında yatan sosyal ve kültürel yapıya dikkat çekmektir. Çünkü acı bir yandan işlevsel biçimde insanın tehdit karşısında geri çekilmesine ve savunma davranışı göstermesine yol açarak organizma olarak varlığını korurken, diğer yandan sembolik ve toplumsal yönleriyle dünyayla olan ilişkisini inşa etmesinin bir yoludur. Bu ilişkiyi doğrudan yansıtabilecek tek bir açıklama yoktur. Bu sebeple de yazar acı çeken insanın mahrem dünyasına girmeyi sağlayacak antropolojik bir bakışın önemine dikkat çekerek acının yapılarını çözümlenmeye çalışır.

Acıyı insanın var oluşunun temel özelliği olarak ele alan Rey (2022), acının bedeni uyarıcı bir sistem olduğunu belirtir. Acı ile insan arasındaki bu organik ilişki günümüzde, Breton'un da çokça vurguladığı üzere, bir değişim yaşamıştır. Günümüzde acının bilinemezliği, kaçınılması gereken bir olgu olduğu ve salt kişisel bir deneyimmiş gibi algılanması, acıya dair süren bir tartışmadır (Han, 2022, s. 42-48). Breton'un acı mefhumunun kişisel olduğu kadar başka insanlarla ilişkisel bir boyutunun olduğunu savunması, acının toplumsal özelliğine dair önemli bir itirazdır. Acı çeken insanın başkalarıyla ilişkilerini nasıl

yaşadığı veya yaşamak zorunda kaldığı üzerine de düşünmek gerekir. Zira acı başlı başına içsel bir deneyim değildir, bir o kadar performatif ve ilişkiseldir (Ahmed, 2019, s. 44). Acının bireysel bir deneyim şeklinde ele alınmasının onu araştırılmaz bir olgu olarak kabul eden seküler bir anlayışı doğurduğunu savunan Asad (2020), acı çeken öznelerin toplumsal aktörler olduğunu vurgulamaktadır. Tüm bunlarla birlikte duyularımız kültürel bir yaşamı barındırır. Çünkü duyular, yalnızca görünen anlamları taşımaz aynı zamanda kültürel inşalarla var olurlar (Pink, 2010, s. 337). Bu sebeple acı çekmek bedensel varoluşun bir parçası olduğu kadar sosyal kodların da simgesidir (Classen, 2010, s. 402). Fenomenolojik bir anlayışla duyuların kültürel yaşamını çözebileceğimize vurgu yapan Pink (2010), bu yolla toplumsal meselelerin de çözümü kavuşturulabileceğine dikkat çeker. Benzer bir şekilde, acıyı sosyal örgütlenmenin karakteristik bir özelliği olarak gören Davis de (1992) acının normalliğini hatırlatır. Böylelikle Davis (1992), acının sosyal hayatın bir parçası olduğunu kabul ettiğimizde işsizlik, kıtlık ve hastalıklar gibi pek çok toplumsal sorunu çözmeye dair adım atacağımızı belirtmektedir. Breton'un bu eseri de acı olgusuna antropolojik bir yaklaşım sunarak, bu alandaki çalışmalara önemli bir katkı sunmuştur.

Birinci bölümde acının bireysel yansımaları yer alırken, acı içinde yaşayan insanın kendi iç dünyasının ve toplumsal dünya ile kurduğu ilişkinin nasıl değiştiği tartışılır. Yazara göre, acı olgusu, kişinin bireysel denetim mekanizmasına zarar verdiği için toplumsal ilişkilerde de bir tür yabancılaşma meydana getirmektedir. Bu sebeple acı çeken insan toplumsal alandan uzaklaşarak yaşam ile arasına duvar örmektedir (Breton, 2022, s. 26). Acıyı çeşitli kategorilere ayıran yazar, bu yolla acının yoğunluğunun ve sebeplerinin birbirinden farklılaştığını ortaya koymaktadır. Böylelikle insanın duygu dünyasında acının yerini anlamak mümkün hale gelmektedir. Örneğin yazar, acının bir hastalıktan kaynaklanması halinde insanın nasıl etkilendiğini anlamak için hastanelerde etnografik gözlemler yapar. Hastalıklar, insanın acısını şiddetlendirirken, hasta ve refakatçi ilişkisi acıyı dönüştürmektedir. Yazara göre, hastalıktan kaynaklanan bir başkasına bağımlı olma durumu sebebiyle, insan acısı karşısında zayıf düşmektedir. Öte yandan Breton (2022, s. 32), kendisine eşlik eden refakatçi kişi aracılığıyla insanın iyileşmeye başladığını ve acının paylaştıkça hafiflediğini savunur. Bu çıkarımlarını hastanelerdeki gözlemlerine dayandıran yazar, doktorların tedavi deneyimlerini de veri olarak toplamıştır. Duyuların öneminin anlaşılması ve görünenin ötesine geçebilmek adına eser, antropolojik yöntemin sağladığı bilginin gerekliliğine de dikkat çekmektedir.

İkinci bölümde acının antropolojik özelliklerini ele alan yazarın temel argümanı acının sosyal, kültürel ve kişisel eksenlerle bir arada düşünülmesi gerektiğidir. Çünkü acı, katıksız bir biçimde biyolojik değildir, kişisel ve toplumsal anlamların yankılandığı yerdir. İnsanın acısıyla olan ilişkisi kültürel ortamla birlikte değerlendirildiğinde acının taşıdığı anlamlar görünür hale gelir. Çünkü acı, toplumsal bir aktör olarak kişinin kendisinden ve sosyal alışkanlıklarından beslenir (Breton, 2022, s. 39). Bu sebeple acı çeken insan; kültürel bağlam, kimlik, kişisel yaşam, dinsel değerler gibi pek çok faktörün etkisi altındadır. Acıyı açık seçik ve pürüzsüz kılmayan bu hususlar, insan bedeninde bir araya gelince toplumsal boyut kaçınılmaz bir şekilde ön plana çıkmaktadır. Nihayetinde, toplumların acı olgusuna karşı geliştirdiği kültürel müdahaleler ve tedavi yöntemleri bedenin alanından türerken, ortaya konulan bu uygulamalar toplumların sosyal imgeleminde kendisine yer bulur. Tüm bu etkinlikler etnografik araştırmalarla ele alınmalıdır çünkü acı kültürel bağlamlara göre değişen koşulları barındırmaktadır. Bu açıdan acıya dair “ne kadar toplum varsa, bu bilgilere dayanan o kadar farklı temsil ve etkinlik” vardır (Breton, 2022, s. 52).

Eserin üçüncü bölümünde acının dini boyutlarına yer verilmiştir. Yazar, acının kültürel bir olgu olduğu iddiasını tartışırken, tezini verdiği farklı örneklerle savunur. Örneğin, acı dinsel açıdan farklı inanç sistemlerinde değişen anlam ve öneme sahiptir. Dinsel bağlamda acı, tanrının buyruğuna uygun bir yaşam biçimi yaratma amacına hizmet etmektedir (Breton, 2022, s. 73). Bu bağlamda dinsel sistemler, acıya yükledikleri anlam ve değerlerle çeşitli normlar ortaya koymaktadır. Yazar, bu duruma semavi dinlerden örnekler verir. Kutsal kitap metinlerinde acının değişen anlamlarını ele alan yazar, yaratılan anlamların acı karşısında nasıl güçlü bir paylaşım sağladığını açıklamaya çalışmıştır. Örneğin, Yahudilikte hak etmediğini düşündüğü bir acıyı yaşayan kişi tanrıya isyan edebilirken, İslamiyet açısından böyle bir durum söz konusu değildir. Çünkü Müslüman için yaşamında çektiği tüm acılar doğumundan da önce kaderine yazılmıştır ve bu acılar iman gücünü denemeye yarayan bir tür sınavdır (Breton, 2022, s. 88). Anlaşılacağı üzere acı kültürel koşullara göre değişkenlik gösterirken, inanç sistemleri bakımından da benzer bir durum söz konusudur. Sonuç olarak dinsel sistemlerin acıya karşı yarattığı anlamlar bir o kadar kültürelidir.

Dördüncü bölümde acının gündelik hayattaki yapısı, görünümleri ve acının toplumsallığı tartışılmaktadır. Yazara göre toplumlar, acıyı kendi kültürel bağlamları ve dünya görüşleri kapsamında bir değer olarak görür. Toplumlar tarafından atfedilen anlamlar söz konusu toplumun acıyı anlamlandırma biçimiyle yakından ilgilidir. Çünkü bu anlamlar o

toplumun ortak kimliğinden, dünya görüşünden ve tarihinden azade değildir. Her toplumun acıya bu şekilde yaklaşmasının temel nedeni kolektif bir acı alanı oluşturmaktır. Bu yolla toplumlar kolektif bir acıyı tanımlayıp, buna karşı çeşitli ritüeller oluştururlar. Böylelikle acının taşıdığı kültürel anlamlar toplumsal alana yayılır. Acının kültürel anlamlarını aile ilişkileri bakımından da ele alan Breton (2022, s. 105), yetiştirilme tarzı ve cinsiyet gibi değişkenleri de ele alarak, acı karşısında önemli bir tartışma açar. Cinsiyetin acıyla olan ilişkisi toplumlara göre değişmektedir. Çoğu toplum, acıya karşı direnci erkek çocuk için ön plana çıkarırken, kız çocuklarında ise duygusallığa önem verir (Breton, 2022, s. 105). Bu tartışma, toplumsal cinsiyet rolleri açısından da önemlidir. Acısına teslim olma ve sessizlik kadın ile ilişkilendirilir ve bu sebeple duyarlılık bir kadın özelliği olarak görülür (Breton, 2022, s. 105-106). Erkekler için ise sert bir adam olma, kurallara karşı çıkma gibi kalıplar vardır. Öte yandan, esere farklı cinsiyet kimliklerine sahip kişilerin acı deneyimleri dâhil edilmemiştir ve bu önemli bir eksikliklerdir. Acının politikası bakımından kimin acısının görünürlük kazandığı ve yaşamının “değerli” kabul edildiği önemli bir konudur (Ahmed, 2019, s. 33). Bu açıdan, farklı cinsiyet kimliklerinin normatif kimlikler içinde kendine yer bulamayışı acılarının üstünün örtülmesine ve yaşadıkları eşitsizliklerin derinleşmesine sebep olur (Ahmed, 2019, s. 195-196).

Beşinci bölümde acının moderniteyle birlikte uğradığı değişim ele alınmaktadır. Bu bölümde yazar, insanın acısıyla olan ilişkisinin moderniteyle birlikte zarar gördüğünü ve büyük oranda değiştiğini savunmaktadır. Acı yaşamın anlamını içermesi, deneyimlerin sonucunda bir tür güçlenme stratejileri barındırması bakımından insanın duygu dünyasında büyük bir yere sahiptir. Fakat günümüzde acının manevi ve kültürel anlamları giderek silikleşmektedir. Yazar’a göre, bunun temel sebebi modern tıp anlayışıdır. Tıbbi uygulamaların modernleşmesi acıyı biyolojikleştirmiş ve giderek de anlamsızlaştırmıştır (Breton, 2022, s. 156). Yazar bu bölümde acının bu değişimini tarihsel bir seyir içinde tartışmaktadır. Tıp uygulamaları acıyla mücadele etmede büyük bir kolaylık sağlamış olsa da acı giderek teknik bir mesele haline gelmiştir. Tıbbi pratikler ve anestezi imkânları acıya karşı toplu zihniyet değişimine ön ayak olmuştur. Yazar, acı olgusunu insanı insan yapan koşul olarak gördüğü için modern tıbbin tedavi yöntemlerine bir tür eleştiri getirmektedir. Çünkü tıp alanında bedenler sembolik özelliğinin dışında fizyolojik olarak ele alınmaktadır (Breton, 2022, s. 155). Bu durum, sağlık bilimleri alanında antropolojik bilginin ikincilleştirilmesine sebep olduğu gibi bedenlerin kültürel çoğulluğu da yok sayılmış olur. Nitekim bedenlerin kültürel çoğulluğunu kabul etmek, uygulanan tedavi yöntemlerini de yeniden gözden geçirmek anlamına gelir. Özetle Breton, acı

ve kültür ilişkisini yeniden düşünmeye, modern tıp bağlamında antropolojik bilginin önemli bir veri türü olduğuna dikkat çekmektedir.

Eserin altıncı bölümünde acı olgusunun toplumsal yaşam için nasıl bir uyarlanma taktiğine dönüştüğü tartışılmaktadır. Yazar bu bölümde, sosyal işlev ve anlamlar bakımından acının toplumsallığına dair örnekler sunmaktadır. Sosyal hayatta acı bazen bir denetim aracıdır bazen de bir topluluğun sembolik olarak devamlılığını sağlayan birleştirici güçtür (Breton, 2022, s. 200). Acı olgusu, bir topluluğu ortak referanslar etrafında birleştirerek, sosyal bağları kuvvetlendiren bellek yaratımına hizmet edebilir. Bu duruma inisiyasyon¹ acılarından örnekler veren yazar, acı çekmenin antropolojik olarak yarattığı radikal değişimleri ele alır (Breton, 2022, s. 197). Bir geçiş ritüeli olan erginlenme törenlerinde acı çeken insan, sosyal kabulü kazanarak, yetişkinliğe adım atabilir. Çekilen bu acılar insanı bir toplumsal dünyadan bir diğerine taşımaktadır. Özetle, acının kültürel ve toplumsal tezahürünün insanın bedeninde birleştiğini söylemek mümkündür.

SONUÇ

Breton, karmaşık bir olgu olan acıyı kapsamlı biçimde ele alarak titiz bir eser ortaya koymuştur. Bununla birlikte acı, çoğunlukla fiziksel bir olgu olarak tartışılmaktadır. Yazar çok yönlü bir çalışma sunmuş olsa da toplumsal cinsiyet açısından acının farklı yaşanma şekilleri, evrimsel kökenleri ve psikolojik acı gibi konuların ele alınmaması, çalışmanın önemli bir eksikliğidir. Örneğin Türkiye’de kadın cinayetleri karşısında kadınlar ortak bir acıyı çekiyor gibidir. Bu ortaklık acının paylaşılmasının yanı sıra bir başka kadının aynı duruma düşmemesini, faillerin bulunmasını ve gerekli hukuki düzenlemelerin topluma kazandırılmasını talep eder. Acı olgusuna bunun gibi pek çok açıdan bakılarak, örnekler türetmek mümkündür. Bunun haricinde kimi zaman toplumların başına gelen büyük olay ve felaketler acının bürokrasi ve siyaset alanındaki etkinliğini kanıtlayabilir. Benzer bir şekilde toplumsal felaketler karşısında çoğunluk olarak vatandaşların ortak acıyı paylaşmaları, bir tür yas süreci gibidir. Kimi zaman bu tarz felaket yüklü acılar birlik ve beraberlik gerektiren dayanışma zeminleri yaratabilir. Bu açıdan toplumsal acılar da tartışılmalıdır. Örneğin Türkiye’de çok yakın bir zamanda meydana gelen Kahramanmaraş depremlerinde büyük bir afet yaşanmıştır. Binlerce insanın hayatını kaybettiği bu afetlerde acı, yalnızca o bölgedeki insanları etkilemediği gibi toplumun geri kalan kesimi de bu acıya ortak olmuştur.

Depremi yalnızca tektonik bir hareket olarak gören iktidar alanlarına ve egemen bilim anlayışına karşı antropolojik ve sosyolojik bilgiye yer açılmasının önemi daha görünür olmuştur. İklim krizi, deprem ve sel gibi büyük afetleri yalnızca temel bilimlerin alanı olarak görmek, o alanlara dair alınacak önlemleri de sınırlandırır. Afetlerden salgın hastalıklara kadar birçok mücadelenin olduğu günümüz dünyasında antropolojik yaklaşımla meseleleri ele almak bir tür zorunluluktur. Böylelikle yaşanan acılar fiziki bağlamdan öteye geçerek, acının mekânsal ve kültürel izlekleri açığa çıkabilir. Antropolojik bilginin yeniden ivme kazanmasıyla görünenin dışındaki duygu durumlarını açığa çıkarmak ve yaşanan olaylara karşı eleştirel bir okuma yapmak mümkündür. Bu açıdan eser, antropolojik bilginin gerekliliği konusunda oldukça başarılıdır. Özellikle acı konusunda hekimler tarafından antropolojik bilginin tanınmamasına dair bir tür itiraz barındıran bu eserde, yazarın hastane ziyaretleri ve doktorlarla yaptığı görüşmeler ön plana çıkarılabilir (Breton, 2022, s. 209-210). Eserde yazar, önerdiği yöntemle okuyuculara duyguların antropolojik olarak ele alınışının önemini ve etnografik gözlemlerle görünenin ötesine geçmenin mümkün olduğunu gösterir. Çalışma, gündelik hayatın içinden ve insan ilişkilerinden yola çıkarak üretilen antropolojik bilginin etkinliği ve gerekliliği konusunda ilham vericidir. Sonuç olarak, yazar toplumsal, dinsel, kültürel ve tıp alanlarında acının arkeolojisini yaparak, bütünlüklü bir çalışma ortaya koymuştur.

Yazar Beyanı | Author's Declaration

Mali Destek | Financial Support: Yazar, bu çalışmanın araştırılması, yazarlığı veya yayınlanması için herhangi bir finansal destek almamıştır. | The author has not received any financial support for the research, authorship, or publication of this study.

Yazarların Katkıları | Authors's Contributions: Bu makale yazar tarafından tek başına hazırlanmıştır. | This article was prepared by the author alone.

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

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

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

KAYNAKÇA

- Ahmed, S. (2019). *Duyguların Kültürel Politikası* (3. Baskı). (S. Komut, Çev.). Sel Yayıncılık. (Özgün eser basım 2004).
- Asad, T. (2020). *Sekülerliğin Biçimleri Hıristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik* (3. Baskı). (F. B. Aydar, Çev.). Metis Yayınları. (Özgün eser basım 2003).
- Eliade, M. (2022). *İnisiyasyon, Ayinler, Gizli Cemiyetler* (1. Baskı). (A. Meral, Çev.). Doğu Batı Yayınları. (Özgün eser basım 1958).
- Breton, D. L. (2022). *Acının Antropolojisi* (5. Baskı). (İ. Yerguz, Çev.). Sel Yayıncılık. (Özgün eser basım 2000).
- Classen, C. (2010). Foundations for an anthropology of the senses. *International Social Science Journal*, 49(153), 401–412.
- Han, B. C. (2022). *Palyatif Toplum Günümüzde Acı* (1. Baskı). (H. Barışcan, Çev.). Metis Yayınları. (Özgün eser basım 2020).
- Davis, J. J. (1992). The anthropology of suffering. *Journal of Refugee Studies*, 5(2), 149-161.
- Pink, S. (2010). The future of sensory anthropology/the anthropology of the senses. *Social Anthropology*, 18(3), 331–333.
- Rey, R. (2022). *Acının Tarihi* (1. Baskı). (A. Meral, Çev.). Albaraka Yayınları. (Özgün eser basım 1998).

¹ İnisiyasyon kavramı, geleneksel toplumlarda bir tür erginlenme anlamına gelen törenler bütünüdür. Bir ritüel olarak inisiyasyon, “öznenin dinsel ve sosyal statüsünü kökten değiştirmeyi amaçlayan sözlü öğretisi ve ayinlerin tümü” anlamına gelmektedir (Eliade, 2022, s. 14).

Ölüm, Sonluluk ve Ölümlü Varlığın Fenomenolojisi

Emre MERT¹



¹ PhD Candidate, Galatasaray University, Department of Philosophy (ORCID ID: 0000-0002-2302-1758)

Özet

Bu yazıda, Françoise Dastur'un *Ölüm: Sonluluk Üzerine Bir Deneme* kitabı inceleniyor. Öncelikle kitabın temel sorunu metafiziğin ölümün üstesinden gelme tutumuna karşı ölümü ve sonluluğu üstlenmeye yönelik bir fenomenoloji (ölümlü varlığın fenomenolojisi) geliştirmek olarak belirleniyor. Ardından kitapta örtük kaldığı düşünüldüğünden hiçlik ile ölüm arasındaki ilişki üzerine bir sorgulamaya giriliyor ve bu iki kavramın kitapta özdeş olarak ele alınıp alınmadığı soruşturuluyor. Son olarak ise Türkçe çeviride problemlili görülen noktalar ele alınıyor.

Anahtar Kelimeler: ölüm, sonluluk, fenomenoloji, metafizik, Heidegger

Death, Finitude, and the Phenomenology of Mortal Being

Abstract

This paper reviews Françoise Dastur's book *Death: An Essay on Finitude*. First of all, the main problem of the book is determined as developing a phenomenology of mortal being that suggests assuming death and finitude against the metaphysics' attitude of overcoming death. Then, since it is thought to be implicit in the book, it attempts to question the relationship between nothingness and death, and inquires whether these two concepts are considered as identical in the essay. Finally, the problematic points in Turkish translation are discussed.

Keywords: death, finitude, phenomenology, metaphysics, Heidegger

Corresponding Author / Sorumlu Yazar	Emre MERT PhD Candidate, Galatasaray University, Department of Philosophy
E-mail / E-posta	emremert_k@yahoo.com
Manuscript Received / Gönderim Tarihi	15.03.2023
Revised Manuscript Accepted / Kabul Tarihi	18.04.2023
To Cite This Article / Kaynak Göster	Mert, E. (2023). Ölüm, Sonluluk ve Ölümlü Varlığın Fenomenolojisi, <i>ViraVerita E-Journal: Interdisciplinary Encounters</i> , Vol. 17, 221-229.

Ölüm, Sonluluk ve Ölümlü Varlığın Fenomenolojisi

Nermi Uygur, “Bir Felsefe Sorusu Nedir?” adlı denemesinde felsefe sorularının dile gelişi bakımından *tekdüzenli* bir kılığa büründüğünü belirtir (1995, s.28). Ona göre felsefe soruları belli bir kavramın *ne-olduğunu* sorarlar. Öyle ki ilk bakışta bir kavramın ne-olduğunu sorduğu seçilmese de bütün felsefe soruları bu biçime (*x kavramı nedir* biçimine) geri götürülebilir. Françoise Dastur’un 2021’de Türkçede yayımlanan *Ölüm* adlı kitabının da paradoksal biçimde “Ölüm nedir?” ya da “Ölümün anlamı nedir?” sorularını öncelikle gündeme getirdiğini söyleyebiliriz. Mustafa Yalçınkaya tarafından Türkçeye çevrilen kitap, “Sonluluk Hakkında Bir Deneme” alt başlığını taşıyor. Kavramsal sınırlamaya gelemeyen, asla bir öznenin deneyimi olamayacak, mutlak yokluk ve anlamsızlık olan ölüme dair felsefi soruşturmanın paradoksal bir yanı vardır. Ölümün kendisi kavramsal olarak sınırlanamasa da metafizik, insan varlığının ölümlü ilişkisini anlamlandırmaya çabalamış ve temelde yaşamın sonluluğunun üstesinden gelmeye davet etme eğiliminde olmuştur (Dastur, 2021, s.7). Böylece ölüm, sakınılacak bir şey olarak görülmüştür. Peki ölümlü sakınma dışında bir ilişki kurulamaz mı? Dastur da metafiziğin ölüm sorusuna verdiği yanıtları eleştirerek ölümlülüğü üstlenmeye dayanan bir ölümlü varlık fenomenolojisi geliştiriyor. Bu yazıda, öncelikle kitabın temel argümanlarını ortaya koyacağım. Ardından denemede örtük kaldığını düşündüğüm ölüm ile hiçlik arasındaki ilişkiye dair metni sorgulamaya çalışacağım. Son olarak da Türkçe çeviride problemleri gördüğüm noktaları ele alacağım.

Denemede öncelikle kültürün kökenini yas uygulamalarında görebileceğimiz üzerinde duruluyor. Ölen kişinin yokluğu, cenaze törenleri gibi yas uygulamalarıyla kabullenilir ve insan toplumlarına ölmüşlerin (ataların) ruhu eşlik eder. Diğer taraftan da her kültürde zamanın geri döndürülemez akışına karşı belirli bir egemenlik vadedilmiş ve yokluğun acısını hafifletmek için bir yığın teknik geliştirilmiştir (A.g.e., s.13). Bunlardan biri yeryüzündeki varoluşu ahiretin mutlaklığına ve bedenlerin dirilişine yönelmiş doğrusal bir süreç olarak anlayan *eskatoloji* düşüncesidir (A.g.e., s.14). Bu düşüncede ölüm ebedi bir yaşama geçiş olarak anlamlandırılır. Hristiyanlıkta ise insanın ölümlü haline Mesih’in kişiliğinde karşı çıkılır; çünkü Mesih, dirilişle insanın ölümlülüğünü kendi kişiliğinde kapsayarak aşar. Ölüme karşı çıkmak yerine onunla yüzleşmek için nereye bakılabilir diye soran Dastur, Yunan tragedyalarına yönelerek Antigone’yi ele alır. Bu tragedyada ölümü anlamlandırma, ölüyü gömerek onu doğanın pençesinden çekip almaya ve onu bir ruh haline getirerek tümelliğe (universalité) yükseltmeye dayanır. Bu

anlamlandırma gerçekleşmediğinde yani bir ölü gömülmez ve yası tutulmaz ise onun yaşayanlara musallat olmasından korkulur. Dastur'a göre, insanın ölümlülüğüne dair ilk temsillerden birini gördüğümüz Yunan tragedyasının, ölüme karşı çıkmak yerine kişinin ölümlülüğüyle yüzleşmesini sunduğunu söylemek şüphelidir. Çünkü Antigone'de olduğu gibi Yunan tragedyası, ölenin bir *daimon*¹ haline getirilerek tümelliğe yükseltilmesinin örneklerini sunar (A.g.e., s.19-21).

Metafiziğin ölümle ilişki sorunundaki eğilimi ise insanın ölümlülüğünü bir mutlağın ölümsüzlüğüyle ilişkiye yerleştirmesidir. Denemede metafiziğin bu temel eğilimi Platon, Hegel ve Aristoteles'in düşünceleri üzerinden ele alınır. Platon'da felsefe metaforik olarak ölümle özdeşleştirilir, çünkü ölümden olduğu gibi felsefe yapmak da ruhun bedenden ayrılmasıdır. Böylece felsefe, ideanın zaman dışılığına geçişin ve ölümsüzlüğe erişmenin imkânı haline gelir. Felsefe yapmak yaşarken ölmek demektir, bunun sonucu ise felsefi yaşamın ölüme karşı bir zafer olmasıdır (A.g.e., s.27). Hegel düşüncesi de ölümün üstesinden gelme amacındadır. Diğer bir deyişle, bu düşüncenin programı ölüm ve yeniden diriliştir; çünkü "bilincin tam da kavramın saf yaşamında tıne yeniden doğabilmesi için ideanın ceseti olan doğaya ölmesi söz konusudur" (A.g.e., s.28). Hegel, ölüme göğüs geren ve kendini onda sürdüren tinin yaşamını öne çıkarır. Aristoteles'in metafiziği ise oluşu ele alırken ölüm (varlıktan yokluğa geçiş) muammasına yanıt veremez (A.g.e., s.37). Ayrıca temaşa (*contemplation, theoria*) anlamındaki düşünmeyi tanrısallıktan pay alma ve insanın kendini ölümsüz kılma imkânı olarak görür. Böylece bu düşünce de metafiziğin temel eğiliminde yer alır yani ölümün üstesinden gelme amacı taşır.

Peki sakınma dışında ölümle nasıl bir ilişki kurulabilir? Dastur'un buna yanıtı, ölümlü varlığa dair bir fenomenoloji geliştirerek ölümle gerçekten yüzleşmenin imkânını ortaya koymaktır. Ona göre düşünen varlığın kendi ölümlülüğünü göğüsleme ilişkisine dair söylem fenomenolojiktir çünkü sonluluğun insana nasıl görüldüğünü işler (A.g.e., s.41). Ayrıca, ölümü kapsayıp aşma diye bir şeyin olmadığını söyler ve ölümü etkisizleştirecek herhangi bir öneride bulunmaz. Ölümlü varlığın fenomenolojisi "bu konuyla ilgili değerlendirmeleri, Platon'un *doxa* dediği tüm inanış ve kanaatleri 'paranteze almak'la yetinir" (A.g.e., s.42) ve saf ölümlülük fenomenini, yani insanın kendi ölümüyle ilişki tarzını betimler. Heidegger'i izleyen Dastur, ölümün varoluşun dışsal değil özsel bir belirlenimi olduğunu savunur: "İnsanın ölmeye meşgul olma ilişkisi insan yaşamının ayrılmaz parçasıdır" (A.g.e., s.50). Çünkü biz öleceğimize dair mutlak bir bilgiye ve hisse sahibiz. Böyle düşünüldüğünde, varoluş art arda gelen olayların toplamı olamaz. Aksine o bir bütündür ve başlangıcı ile sonu bu bütünle ilişkiyi kesintisizce

sürdürür (A.g.e., s.64). Son, bu anlamda, *Dasein*'ı (kendine ve başkasına açık varlığı) önceler (A.g.e., s.44). Diğer bir deyişle *Dasein* bu sona hep açıktır ve onunla zaten her daim ilişki içindedir. Dolayısıyla bu son dışsal değil içkin bir sondur ve insanın dünyadaki varlığını mümkün kılar. Ölüm bu şekilde kavrandığında ölümümüzden sakınmak yerine onu üstlenmemiz gerektiği açığa çıkar, çünkü varoluşumuzun dünyaya açıklığının ve kendiliğimizin temeli ölümle ilişkidir. İnsanın kendi ölümünü üstlenmesi, onu kendi üzerine alması, kendine mal etmesidir. Bu aynı zamanda ölümden kendi varlığının zeminini görmeyi de ifade eder (Dastur, 2019, s.43).

Peki varoluşun sonluluğunu yalnızca ölümle ilişkisiyle mi düşünebiliriz? Dastur, bu noktada, doğumun da bir sınır ya da son olarak görülebileceğini belirterek doğumluluğun sonlulukla ilişkisini öne çıkarır. Var olmak aynı zamanda doğurulmuş olmaktır yani kendi varlığının kökeni olmamaktır. İnsan bu nedenle dünyaya fırlatılmıştır, kendini belli imkânların içinde bulur ve bu olgusallığı (faktisiteyi) üstlenmek, yani “şimdiden olduğu şeyden sorumlu hale gelmek durumundadır” (Dastur, 2021, s.70). *Dasein* yalnızca ölümle değil doğumla da sürekli ilişkidir; çünkü doğum çoktan geçmişte kalmış bir olay değildir. Varoluşun özsel belirlenimi olduğundan *Dasein* tarafından tıpkı ölüm gibi üstlenilmeyi bekler.

Denemede geliştirilen fenomenolojik söylem, sonluluğun temelinin sonsuzluk fikrinde olduğunu (sonluluğun sonsuzluğa bağımlı olduğunu) önceden varsaymadan sonluluğu ele almaya yönelir. Sonluluğa anlamını veren mutlak bir sonsuzluk ya da aşkınlık değilse bu sonluluğu nasıl anlamamız gerekir? Dastur'un öne sürdüğü sonluluk düşüncesine göre, varoluş varlığın mutlak kapanışı imkânına fırlatılmıştır. *Dasein* sürekli olarak var olan her şeye kapanma (hiçlik) tehditi altındadır ve ancak bu şekilde (bu tehditin sınırından itibaren) kendine, başkalarına ve dünyaya açık olabilir (A.g.e., s.78). Ölümlülikle ilişkili sonluluk böylece kökenseldir yani dünyaya açıklığın ve varoluşumuzun temelini oluşturur.

Buraya kadar, denemede ele alınan temel soruyu ve bu soruya geliştirilen yanıtı açığa çıkarmaya çalıştık. Yanıtı metinde açıkça ele alınmayan problem ise ölümün hiçlik kavramıyla ilişkisidir. Denemede ölüm pek çok yerde hiçlikle özdeşleştiriliyor (A.g.e., s.9, 41, 79). Ancak ölümün neden hiçlik olduğu konusunda açık bir gerekçelendirmeye rastlamıyoruz. Ölüm ile hiçlik arasında kurulan ilişkiyi Parmenides'e yapılan atıflardan biriyle anlamaya çalışabiliriz: “Bu (*fenomenolojik*) söylemde ölüm Parmenides'in *Şiir*'inin sözünü ettiği şu mutlak yokluğun kat edilemez (*deneyimlenemez*) yolu olarak kalır, buna karşın düşünen varlık bu gayrı-hakikatin çıkmazıyla ilişki içindedir”ⁱⁱ (A.g.e., s.44). Parmenides'teki mutlak yokluk (ya da hiçlik) yolunda olduğu gibi ölüm de deneyimlenemez. Çünkü ben ancak var olduğum sürece

deneyimleyebilirim. Varoluşumun sonu benim deneyimim olamaz, çünkü bu sonda ben artık yoktur. Ölüm sadece deneyimlenemez olduğu için değil düşünülemez olduğu için de hiçliktir (A.g.e., s.9, 14). Ölümün düşünülemezliği onun sınırı çizilebilecek, belirlenim kazandırılacak ve böylece düşüncenin üzerinde hakimiyet sağlayacağı bir nesne olmamasından kaynaklanır (A.g.e., s.9). Ancak ölümü ele alan felsefi söylem genel olarak ölüm yerine ölümlü varlık ya da ölümlülük üzerinedir (A.g.e., s.21). Metafizik, ölümü anlamlandırmak, onu düşünülebilir kılmak için çaba gösterir. Bunu, insanın ölümlülüğünü bir mutlağın ölümsüzlüğüyle ilişkilendirerek yapar (A.g.e., s.23). Böylece ölümü hiçlik yapan düşünülemezliği ve mutlak olumsuzluğu, metafizik tarafından, görelî (izafi) bir yokluğa, belirlenimli bir olumsuzluğa ve düşünülebilir olanın basit bir sınırına dönüştürülür (A.g.e., s.39).

Ölüm deneyimlenemez ve düşünülemez olduğu gibi aynı zamanda gayrı-fenomendir, bizzat kendisi olarak bana görünmez (A.g.e., s.41). Ancak ölümlü olduğumuza dair kesin bir bilgiye ve hisse sahibiz. Dastur'un bahsettiği ölümlü varlığın fenomenolojisi, mutlak yokluk olan ölümün paradoksal bir mevcudiyeti ve bir görünümünün olduğunu ortaya koyar. Ölüm mutlak yokluktur, ancak benim için her an eli kulağında olması (*imminence*) onun sürekli mevcudiyetidir; anlamdan yoksun ölümün her an başıma gelebilme imkânının saf deneyimine sahibim. Ölümlü varlığın fenomenolojisi bu deneyime tutunur. Ölümü, onu aşan Tanrı ya da mutlak gibi bir kavrama bağımlı kılarak anlamlandırmaz. Ölüm bu fenomenoloji için de mutlak yokluğun deneyimlenemez yolu, yani hiçlik olarak kalır. Ancak insan varlığının bu hiçlikle yine de bir ilişkisi vardır. Hatta bu hiçlikle ilişki onun düşünmesinin, konuşmasının yani dünyaya açıklığının koşuludur (A.g.e., s.68).

Bu açıdan *Dasein*'in ölümle ilişkisi, hiçlik olan ölümün *Dasein*'de bir şekilde var olduğunu ya da yürürlükte olduğunu gösterir:

Platon'un Parmenides'e karşı zaten gösterdiği üzere, yokluk iyi kötü "(var)dır" ya da Heideggerci ifadeyle var olmaktadır, çünkü hakkıyla anlaşılırsa bir *Dasein*'in olması (geçişli olarak) ölümün yürürlükte olması demektir. *Metafizik Nedir?* metninde Heidegger'in *Dasein* için hiçliğin mahalli derken ısrarla vurguladığı nokta budur; sözü edilen hiçlik ise *Dasein*'in karşısına çıkmaya güç yetiremediği, kendini yakalanmış bulunduğu hiçliktir (A.g.e., s.58).

Dasein hiçliğe tutunması ve onun tarafından tutulmasıyla (kendi iradesi dışında hiçlikle ilişkide olmasıyla) hiçliğin yer tutucusu ya da gardiyanıdır. Diğer bir deyişle hiçlik bir varolan değildir ancak *Dasein*'in kendisine ve diğer varolanlara açıklığının koşulu olarak onu etkiler (Heidegger,

1983, s.53-54). *Dasein*'ın ilişkili olduğu hiçlik ölümün kendisidir diyebilir miyiz? Ölümün düşünülemezliği ve deneyimlenemezliğiyle hiçlik olduğunun üzerinde durmuştuk. Peki "ölüm hiçliktir" diyebildiğimiz gibi "hiçlik ölümdür" de diyebilir miyiz? Dastur'un metni *Dasein*'ın ilişkili olduğu hiçlikle ölüm arasında bir özdeşlik kuruyor. Peki *Dasein*'ın, ölümden ibaret olmayacak bir hiçlikle ilişkisi olabilir mi? Ölümle özdeşleşemeyecek bir hiçlikten söz edilebilir mi? Ya da ölümlülükle özdeşleşemeyecek bir sonluluk söz konusu olabilir mi? Denemenin ölümle kurulan ilişkiyi problem olarak ele almasından dolayı hiçliğe dair bir sorgulamaya girişmediğini iddia edebiliriz. Ölüm ve hiçliğin, ölümlülük ile sonluluğun tamamen örtüşüp örtüşmediğine dair sorularsa denemenin sonunda gizemini koruyor.

Son olarak, çeviride problemleri gördüğüm noktalara değinmek istiyorum. Öncelikle kitabın herhangi bir yerinde çeviriye esas alınan basım belirtilmediğinden Fransızca aslından mı yoksa başka bir dilden mi Türkçeye çevrildiğini tam olarak bilemiyoruz. Öte yandan, dipnotlarda eserlerin İngilizce çevirilerine atıf yapıldığını görüyoruz. Bu da kitabın Fransızca aslından değil de İngilizcesinden dilimize çevrildiğini düşündürüyor. Mevcut çeviri bu belirsizlik dışında birtakım problemler içeriyor. Bu problemlerden ilki, sözlüğe başvurmadan anlaşılması güç, artık yaygın kullanımda olmayan pek çok sözcüğün kullanılması. Bu tercih, okuyucular için metnin anlaşılmasını zorlaştırıyor. İkinci olarak, yanlış veya anlaşılmaz biçimde çevrildiğini düşündüğüm noktalara örnekler vereceğim. Bunlardan ilki şöyle: "O halde Heidegger'de taşıdığı kesin anlamıyla varoluş kendilikle ilişkide olma ve kendini anlama yeteneğidir, dolayısıyla herhangi bir tözsel varlığın tözel varlığına gönderme yapmaz". Buradaki "tözsel varlığın tözel varlığı" ifadesi hiçbir şekilde anlaşılmıyor. Yanlış çevrilen diğer bir ifade için ise önce Fransızca sonra Türkçe metne bakalım:

L'intuition finie, en tant qu'elle a besoin de détermination, est donc sous la dépendance de l'entendement. Celui-ci non seulement participe de la finitude de l'intuition au service de laquelle il demeure, mais il est lui-même encore plus fini qu'elle, puisqu'il est dépourvu de l'immédiateté qui la caractérise. (Dastur, 1994, s.70)

Sonlu sezgi belirlenime muhtaç olduğundan anlama yetisine bağımlıdır. Bu bağlamda anlama yetisi, hizmet ettiği sezginin sonluluğundan pay alıyor değildir, aksine kendi başına sezgiden daha sonludur, çünkü sezginin sahip olduğu dolayım niteliğinden yoksundur. (Dastur, 2021, s.74)

Türkçe çeviride iki yanlış var. Öncelikle, Fransızca metinde anlama yetisinin sezginin (görü) sonluluğundan pay alıp onun hizmetinde olduğu ve bununla kalmayıp aynı zamanda sezgiden

daha sonlu olduğu belirtiliyor. Ancak Türkçe eviri, anlama yetisinin, hizmet ettiği sezginin sonluluğundan pay almadığını söylüyor. Yani, olumlu bir ifade olumsuz olarak çevrilmiş. Ayrıca asıl metinde sezginin dolayımsızlık (vasıtasızlık) niteliğinden bahsediliyorken Türkçe eviride “sezginin sahip olduğu dolayım niteliği” denilmiş. Halbuki onun niteliği dolayım olamaz, tersine dolayımsızlıktır.

Son olarak, felsefe kavramlarının çevirisinde problemleri gördüğüm noktalara değineceğim. Öncelikle Kant’taki *Sinnlichkeit* (*sensibility*) kavramı metinde “duyuyla algılanabilirlik” olarak çevrilmiş. Halbuki bunun yerine hissetme, duyarlılık ya da duyusalılık kullanılabilirdi. Çünkü bu kavram, Kant’ta, öznenin belli bir nesne tarafından etkiler alabilme kabiliyetini ifade eder (Wood, 2009, s.54). Ancak “duyuyla algılanabilirlik” ifadesi zihnin bir kabiliyetini değil nesnelere hissedilebilir olma niteliğini ifade ediyor. Dolayısıyla kavramın işaret ettiğinden farklı bir anlamı okurda uyandırarak probleme sebep oluyor. Bunun dışında, metinde, Freud’da “yas eseri” (Dastur, 2021, s.49) şeklinde kullanılan kavramın “yas çalışması” olarak, Hegel’de “zgrlğn karşılıklı onanması” (A.g.e., s.30) şeklinde kullanılan kavramın karşılıklı “tanınma” olarak felsefe dilimize yerleştiğini ifade edebiliriz.

Dastur’un *lm* kitabı kültür ve metafizik tarihinin ölüm ile sonluluğun üstesinden gelmeye yöneldiğini belirtir. Metafizik, ölüme anlamını verecek bir sonsuzluk ya da mutlak üzerinden ölümün üstesinden gelmeyi hedefler. Buna karşın ölümlü varlığın fenomenolojisi, insan varlığının ölümle her daim ilişkili olmasında temellenir. Varoluşunun imknsizliğinin imkânı olan ölüm, her an başıma gelebilecek olmasıyla mevcuttur ve varoluşunun dünyaya açıklığını mümkün kılar. Ölüm her ne kadar anlamsız, düşünülemez ve deneyimlenemez olsa da onun bu hiçliği ile her daim ilişki içindeyiz. Denemede lm ile hiçlik birbirinin yerine geçen kavramlar olarak kullanılıyor. Ancak ölüme özdeş olamayacak bir hiçlik ya da ölümlülüğe özdeş olamayacak bir sonluluğun olup olamayacağı örtük kalıyor. Her ne kadar çeviride okurun bu sorulara erişmesini engelleyen problemler bulunsa da sonluluk ve lmllkten kaçınmak yerine onları üstlenmeyi sorunsallaştıran bu denemenin sonluluğun tanınmadığı ve ölümün unutuşa gömüldüğü günümüz endüstriyel toplumlarına (A.g.e., s.83) etik bir sesleniş olduğunu söyleyebiliriz.

Yazar Beyanı | Author's Declaration

Mali Destek | Financial Support: Yazar, bu çalışmanın araştırılması, yazarlığı veya yayınlanması için herhangi bir finansal destek almamıştır. | The author has not received any financial support for the research, authorship, or publication of this study.

Yazarların Katkıları | Authors's Contributions: Bu makale yazar tarafından tek başına hazırlanmıştır. | This article was prepared by the author alone.

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

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

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

KAYNAKÇA

- Baladé, J. F. (2004). Daimôn. B. Cassin (Ed.), *Vocabulaire Européen des Philosophies: Dictionnaire des Intraduisibles* (s. 279-281) içinde. Éditions du Seuil.
- Dastur, F. (1994). *La Mort: Essai Sur La Finitude*. Hatier.
- Dastur, F. (2019). *Ölümlü Yüzleşmek: Felsefi Bir Soruşturma* (1. Baskı). (S. Oruç, Çev.). Pinhan Yayıncılık. (Özgün eser basım 2005).
- Dastur, F. (2021). *Ölüm: Sonluluk Hakkında Bir Deneme* (1. Baskı). (M. Yalçınkaya, Çev.). Pinhan Yayıncılık. (Özgün eser basım 1994).
- Heidegger, M. (1983). Qu'est-ce que la métaphysique? 1929 (R. Munier, Çev.). *Cahier de L'Herne: Martin Heidegger*, (47-58). (Özgün eser basım 1929).
- Uygur, N. (1995). *Felsefenin Çağrısı* (1. Baskı). Yapı Kredi Yayınları.
- Wood, Allen W. (2009). *Kant* (1. Baskı) (A. Kovanlıkaya, Çev.). Dost Kitabevi Yayınları. (Özgün eser basım 2004).

ⁱ *Daimon*, genel olarak tanrılar ile insanlar arasında aracı olup insanlara karşı koruyucu bir rol oynayan varlık kategorisini ifade eder (Baladé, 2004, s.279-281). Dastur'a göre Yunan tragedyasının tasvir ettiği dünya dirilerin olduğu kadar ölümlerin de mesken tuttuğu arkaik bir dünyadır (Dastur, 2021, s.19). Ölenin *daimon* haline getirilmesi, tekil bireyin kaybolup gitmek yerine bu anlam dünyasında yer almaya devam etmesi anlamına gelir. Nitekim insan, *polis*'te (şehir, devlet) aynı zamanda ölümlerle birlikte yaşar. Dastur, her insana yaşamı boyunca refakat edecek kişisel bir *daimon* bulunduğuna dair Yunan inanışını ataların ruhunun eşlik ettiği yaşam cemaati düşüncesiyle ilişkilendirir (A.g.e., s.13).

ⁱⁱ Kitaptaki çeviri şöyle: "Bu söylemde ölüm Parmenides'in *Şiir*'inin sözünü ettiği şu mutlak yokluğun kat edilemez yolu olarak, hal böyleyken düşünen varlığın yine de ilişkili olduğu şu 'hakikat olmayan çıkmazı' olarak kalır". Fransızca metinde bu cümle şöyle yer alıyor: "La mort demeure pour elle cette voie impraticable du non-être absolu dont parle le *Poème* de Parménide, cette impasse de la non-vérité avec laquelle, pourtant, l'être pensant a rapport" (Dastur, 1994, s.40). Fransızcadaki bu cümleyi Türkçede sıralı cümle şeklinde ifade etmenin, anlamı okuyucu için daha açık hale getireceğini düşündüğümden çeviride düzenleme yaptım. Ayrıca *non-vérité* için "hakikat olmayan" yerine "gayrı-hakikat"ı kullandım, çünkü *non-vérité* yalnızca hakikat olmayan demek değil, hakikatin başkası ya da karşıtı anlamını ifade ediyor, "gayrı-hakikat"ın bu anlamı daha iyi karşıladığını düşünüyorum.

Yeni Devletler Hukukunda İspanyol Hukuku

Sergio Moratitel VILLA¹, Çeviri: Aydın Furkan KAYNAK²,



¹ Sergio Moratitel VILLA¹



² Research Assistant, Konya Selcuk University, Faculty of Law (ORCID ID: 0000-0001-7674-0396).

Özet

İspanya'nın Amerika kıtasını keşfi, pek çok alanda olduğu gibi hukukta da önemli değişikliklere vesile olmuştur. Kitanın keşfiyle tanışılan yerli halkın yaşadığı acılar, bu acılara yöneltilen eleştiriler ve uluslararası hukuk üzerine tartışmalar başlamasına neden olmuştur. Çevirisi yapılan bu makalesinde Villa, İspanyol düşünürlerinin Amerikan yerlilerinin hakları ve uluslararası hukuk hakkındaki görüşlerini açıklamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Uluslararası Hukuk, Yerlilerin Hakları, Bartolomé de Las Casas, Francisco de Vitoria, Francisco Suarez.

The Spanish School of the New Law of Nations

Abstract

As in many other areas, the Spanish discovery of the American continent led to significant changes in law. The suffering of the natives, who were introduced to the continent thanks to the discovery of the continent, and the criticisms directed against this suffering led to debates on international law. In this translated article, Villa explains the views of Spanish philosophers on the rights of Native Americans and international law.

Keywords: International Law, Natives' Rights, Bartolomé de Las Casas, Francisco de Vitoria, Francisco Suarez

Corresponding Author / Sorumlu Yazar	Aydın Furkan KAYNAK Arş. Gör. Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Genel Kamu Hukuku Anabilim Dalı
E-mail / E-posta	Afurkan.kaynak@selcuk.edu.tr
Manuscript Received / Gönderim Tarihi	17.02.2023
Revised Manuscript Accepted / Kabul Tarihi	16.04.2023
To Cite This Article / Kaynak Göster	Villa, S. M. (2023). Yeni Devletler Hukukunda İspanyol Okulu, (A. Furkan Kaynak, trans.) <i>ViraVerita E-Journal: Interdisciplinary Encounters</i> , Vol.17, 230-249.

Yeni Devletler Hukukunda İspanyol Okulu

Acı ve ızdırap, insanlık kadar eskidir; ancak şefkat ve merhamet de öyledir. Savaş tanrısı her mitolojide her zaman acımasız, intikamcı ve gaddar değildir. Her zaman yardımsever insanlar olmuşturⁱⁱ – bu kıssa ilk anlatıldığında bile anlatım şekli geçmiş zamandır-. İnsancılığın (humanitarianism) tarihi insanlığın tarihiyle paraleldir. Zalimlik ve iyilik birbirine zıt olsa da birbirinden ayrılamazlar.

Eğer bütün insanlar kardeş ise Kabil'den bu yana bütün anlaşmazlıklar, kavgalar ve savaşlar kardeş kavgasıdır. Bireyler vahşi hayvanlar gibi savaşabilir, ancak savaş bittiğinde onları insanca davranmaktan alıkoyan hiçbir şey yoktur. Savaştan sonra mağluplara ve engellilere karşı hoşgörü ve ölümlere saygı gösteren vahşilere dair sayısız örnek vardır. Tüm kültürlerde ve bazı "kültür dışı" (non-culture) örneklerde, ölçsüz kutlama şenliklerine özgürce katılmaktansa talihsizlere acımanın daha asil olduğuna ilişkin bir doğa yasası var gibi görünmektedir. Başlangıçta kıskançlık vardı ve bu kıskançlıktan ilerleme doğdu.

İlk bakışta, Aziz Thomas Aquinas'ın savaş ve barışı, adalet üzerine olan incelemesi yerine hayırseverlik üzerine olan incelemesinde ele alması garip gelebilir, ancak ilkinde bunlara yer yoktu; çünkü o zamanlar bireyler ve uluslar arasında objektif bir eşitlik yoktu.ⁱⁱⁱ

Son beş yüzyılda hangi bilim insanının ilk olarak şunu ya da bunu yazdığına ya da hangi ilkenin hangi düşünce okuluna atfedilebileceğine ilişkin tartışmaların neredeyse tamamı insancıl hukuk ile uluslararası hukuk kavramları arasındaki kafa karışıklığından kaynaklanmaktadır. İnsancıl hukuk her zaman var olmuştur. Bu kavram, yazı bilinmeden önce ağızdan ağıza aktarılıyordu. Uluslararası hukuk kavramından ise (yazılı halde) ilk olarak Christopher Columbus'un günlüğünde bahsedilmiştir. Kavram, Kastilya ve Leon Kraliçesi Katolik Isabella'nın vasiyetinde yeniden ortaya çıkmıştır. Antonio de Montesinos, 1511 yılının Advent ayının^{iv} dördüncü pazar günü, Amerika'nın yeni keşfedilen topraklarındaki mütevazı bir kilisenin kürsüsünden bu kavramı duyurmuştur. Dominiken Francisco de Vitoria, 1523'ten itibaren Salamanca Üniversitesi'ndeki teoloji kürsüsünden öğretmiştir. Cizvit Francisco Suárez 1612'de kavramı onaylamış ve Grotius 1625'te derleyip yazıya dökmüştür. Günümüzde ise Lahey, Cenevre ve New York'taki devletler topluluğu tarafından onaylanmıştır.

Aslında, İspanya'nın Amerika'yı keşfinden ve (İspanyol Juan Sebastian Elanco tarafından) dünyanın çevresinin ilk kez dolaşılmasından önce, evrensel olarak kabul edilmiş bir uluslararası

hukuk yoktu. Hatta, daha geniş anlamda bile böyle bir hukuk yoktu, çünkü uluslar hukukunun uygulanması söz konusu olduğunda, Büyük İskender zamanında Yunanistan'ın ve daha sonra Roma İmparatorluğu'nun yaptığı gibi, bir "güç" üstünlük iddia ederdi. Savaşlar Akdeniz çevresinde -Mare Nostrum - ya da daha az uluslararası öneme sahip nehirlerin vadilerinde, çoğunlukla ticari ya da kültürel hegemonya için (Pers ve Pön Savaşları gibi) ya da kabile çıkarlarını ilerletmek için (Hindistan, Çin, Moğolistan ve Afrika'da olduğu gibi) yapılmıştır. Din savaşları, hoşgörüsüzlük ve öfke paradigmaları hakkında ne kadar az şey söylenirse o kadar iyidir. Ütopycı imalarıyla birlikte Platon ve diğerlerinin felsefi söylemleri sadece gelişmekte olan hipotezlerdi ve hâlâ da öyledir.

Geleneksel çarpık dünya görüşünde, Batı kültürüne abartılı bir önem atfedilmiştir. Bu durum "Avrupa merkezilik" olarak bilinmektedir. Bugün artık Batı Avrupa'nın dünyanın merkezi olarak görülmemesi gerektiği, zira tarihi inisiyatifin ve küresel fikirlerin tek kaynağı olmadığı kolayca kabul edilmektedir. Bununla birlikte, insancıl hukuk ve uluslararası hukuku (birlikte) ele alan neredeyse tüm ilk eserlerin İspanyol yazarlar tarafından Latince veya İspanyolca olarak yazıldığı ve 1492'den itibaren yayınlandığı tartışılmaz bir gerçektir. Elio Antonio de Nebrija'nın ilk *Kastilya Dilbilgisi* kitabı yeni ufuklar açan değerli bir anahtar olmuş ve böylece Latince yerini sonunda İspanyolca'ya bırakmıştır.

Modern uluslararası hukukun temelleri, dini tarikatların (sadece Dominikenlerin değil, aynı zamanda Augustinienlerin, Fransiskanların ve Cizvitlerin) misyonerlik gayretleriyle atılmıştır. Vitoria, Urdaneta, Zumarraga, Suárez ve bir dizi filozof, ilahiyatçı, hukukçu, din adamı ve asker tarafından gerçekleştirilen yeni öğreti ve bilginin yayılması, *Conquistadores*'in kahramanlıkları ve Kilise'nin Yeni Dünya'daki hevesiyle paralellik içindeydi.

Sırasıyla İspanyol, İber Yarımada ve Avrupalı olan bu destan, tüm dünyanın keşfi ve sömürgeleştirilmesi için bir başlangıçtı. Çok geçmeden Avrupa'nın fetihçi ulusları herkese açık olan uçsuz bucaksız okyanusta birbirlerine rakip oldular. Ardından iki temel soru ortaya çıktı: (a) Yapılan keşif, kaşiflere hangi hakları veriyordu? (b) Fethedenler fethedilenlere hangi kuralları dayatabilirdi? Bu sorulara verilen cevaplar, insancıl hukuk ve uluslararası hukukun temel ilkelerinin eşzamanlı olarak formüle edilmesine yol açtı.

Yüzyıllar boyunca, büyük devlet adamlarının, alim profesörlerin ve seçkin yazarların büyük çabaları, savaş hukukunu ve aslında bir bütün olarak devletler hukukunu pek çok karışıklıktan, modası geçmiş ahlak kurallarından, İncil referanslarından, Jüstinyen yasasının çağdışı alıntılarında, kanonik emirlerden, feodal kodlardan, şövalyelik ideallerinden ve

benzerlerinden kurtarmıştır. Huizinga'nın da dediği gibi, Rönesans şimşegi zaman zaman Orta Çağ Avrupa'sının karanlığını aydınlatmıştır. Yazılı hukuk, siyasi olarak ilk modern devlet olan İspanya'nın iki yüzyıl boyunca (İspanyol Altın Çağı) Amerika kıtasında ve başka yerlerde sömürgeleştirme ve fetih faaliyetlerine başlamasına kadar, bugünkü şeklini almamış ve gelişmemiştir; teamüllerin güçlü bir şekilde uygulanmasından ve antlaşma ve sözleşmelerin genel kabul görmesinden de anlaşılacağı üzere, halkların rızası ve "uluslar ailesini" oluşturan devletlerin gelenekleri bilinen dünyanın her yerinde hukuk uygulamasının bu sağlam temellerini güçlendirmiştir.

Savaş hukukunun tarihi, Rönesans'tan Roma ve Yunan dönemlerine, Mısır, Keldani, Pers ve Babil'in eski uygarlıklarına, Yaratılış'a ve belki daha da geriye götürülebilir. Eski metinler, bu halkların "barbarlarla" ilişkilerinde, özellikle de savaş ilanı, elçi gönderme, ölüleri gömmek için ateşkes, esirlerin fidye ile kurtarılması ve takası ve savaş ganimetleri gibi konularda belirli standartları uyguladıklarına ve ilkel bir örf ve âdet hukukunun belirli emirlerine saygı gösterdiklerine dair reddedilemez kanıtlar sunmaktadır. Oldukça büyük medeniyetlerin ortaya çıktığı Orta Doğu, Yunanistan, Roma, Çin, Hindistan ve İslam ile Batı Hıristiyanlığının etkisi altındaki bölgelerde art arda gelen kabileler ve halklar birlikte yaşamıştır. Her ne kadar onur ve özgürlük kavramları insanlığın yeryüzüne ayak bastığı ilk andan beri bizimle birlikte olsa da, Rönesans ve modern Avrupa'nın ortaya çıkışına kadar "insan haklarının" uygar bir biçiminden söz edilemez.

Komşu olarak bir arada yaşamak, zaman içinde doğal hukukun ve halklar arasındaki zımni anlaşmanın bir insan ilişkileri sistemine dönüştürdüğü hakları ve sorumlulukları beraberinde getirir.

Amerika'nın keşfinden önce İspanya, sekiz yüzyıl boyunca, aynı zamanda büyük İslam medeniyetiyle birlikte yaşadı. Fakat, aynı zamanda tüm zamanların en geniş ulusal kurtuluş savaşını da bu medeniyete karşı verdi. Arapların özellikle onuncu yüzyıldan onbeşinci yüzyıla kadar taşıdığı Yunan mirası olmasaydı, Avrupa bugünkü haline gelemezdi. Dönemin Avrupalı büyük entelektüelleri, İspanya'daki Müslüman kültürünün başlıca merkezleri olan Toledo, Cordoba, Sevilla ve Granada'da eğitim görmüştür. Bu nedenle, Batı Avrupa'da modern zamanların şafağında ilerlemenin önünü açtığı için İslam medeniyetine hak ettiği kredi verilmelidir.

Müslümanlar, düşmanlıkların durdurulması ve sonlandırılmasını, barış anlaşmalarını ve insanların bir bölgeden diğerine naklini düzenleyen bir kurallar ve gelenekler kodu olan, siyer olarak bilinen Kur'an hukukunu uyguladılar.

Müslümanların, inananlar ve inanmayanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen Kuran'ın kutsal hukukundan ayrı bir uluslararası hukuku yoktu. Ancak, mütekabiliyet gereği, esir değişimi ve fidye, diplomatik dokunulmazlık ve gümrük resimleri gibi konularda komşularının bazı kurallarını uygulamak zorundaydılar.

Yunan ve Roma dönemlerinden beri Avrupa'da anlaşıldığı şekliyle devletler topluluğu, istikrarlı bir bütün değildi. Dinin ve zor kullanımının dayattığı askeri ve ekonomik ilişkiler, ittifaklar, himayeler, tahakküm ve boyun eğme sistemi ancak diktatörlük rejimleri altında var olabilirdi ve nitekim Rönesans'ın başlamasıyla birlikte dağıldılar. Yine de gelenek hukukunun kalıntıları varlığını sürdürmüş ve Orta Çağ'ın baskın Hıristiyan toplumu tarafından kısmen kabul edilmiştir. Modern uluslararası hukuk, mutlakiyetçi devletin yıkıntılarından doğmuş ve bu süreçte İmparator ve Papa'nın prangalarından kurtulmuştur. Başlangıçta, neredeyse tamamen bir İspanyol bilimidir. Nitekim entelektüel ve pratik kökenleri artık genellikle Grotius'tan ziyade Las Casas, Vitoria ve Suárez'e atfedilmektedir.

LAS CASAS, DUA VE EYLEM ADAMI

Dominiken keşiş ve piskoposu Bartolomé de Las Casas, sosyal ve entelektüel olgunluğuna tam da İspanya'nın Orta Çağ'dan Rönesans'a dönüşümünün ortasında olduğu bir dönemde erişti. Hıristiyanlar, Araplar ve Yahudiler, damarlarında İber, Kelt, Fenike, Roma ve Gotik kanı taşıyan halklarla -kuşkusuz her zaman barış içinde olmasa da- yan yana yaşadılar. Bu ortam, ilk sömürgecilik krizini kışkırtan, ona karşı sesini öfkeyle yükselten radikal bir reformcunun gelişimi için pek de elverişli değildi. Nobel ödüllü Pablo Neruda, Las Casas'ı, Amerika'nın kurtarıcılarının sancaktarı olarak görür:

Peder Bartolomé, size teşekkür ederiz
acı geceden gelen bu hediye için,
size teşekkür ederiz çünkü zinciriniz kırılmadı...
zamanın birliğinde,
hayatın akışında,
eliniz yolu gösterdi,
göklerden bir işaret, insanların bir işareti.^v

Bu heyecanlı provokatörün biyografisi, “umudun antropolojisi” olarak adlandırılmıştır. Aslında Salamanca ve Alcalà Üniversiteleri’nin “asileri”, daha fazla övgüyü hak etmektedir çünkü sömürgeciliğin yükselişi esnasında içinde yaşadıkları dünya, iyi düzenlenmiş olarak kabul ettikleri bir dünyaydı; Aristotelesçi ve Thomasçı düşüncenin felsefi ve teolojik sentezi, neredeyse mükemmel bir Hıristiyan yaşam ve evren konseptini mümkün kılmıştı. İspanya sömürgeciliği yeniden icat ederken, sömürgeciliğin eleştirisini de icat etti. Sonraki “sömürgecilerin” hiçbiri, bundan daha iyisini yapmadı. İspanyol sömürüsü, soykırımı ve “çevre kırımına” ilişkin “Kara Efsanenin”^{vi} yazarları, kardeşlerinin iğnesini görseler de kendi çuvaldızlarını görmeyi başaramadılar.^{vii}

İspanya ve İspanya Kralı, yeni başlayan “fethin” meşruluğu meselesinden hiçbir şekilde kaçınmadı. Hatta 1550-1551 yıllarında Valladolid’te, Kral V. Charles’ın günahlarını çıkartan rahip Sepúlveda, Las Casas’la bu konuda açık bir tartışmada karşı karşıya geldi. Bu noktada, Rotterdamlı Erasmus’un barış yanlısı fikirlerinin o dönemin İspanya’sında ve başka yerlerde, çok revaçta olduğu unutulmamalıdır. Amerikan yerlilerinin inançlarının yok edilmesi, zorla Hıristiyanlığa döndürülmeleri ve bunun sonucunda boyun eğdirilmeleri yalnızca teolojik gerekçelerle haklı gösterilemezdi. Örneğin, yerlilerin insan kurban etme ayini savaş için yeterli ya da meşru bir gerekçe olarak ileri sürülemezdi; çünkü sonuçta ortaya çıkan savaş, cezalandırılması amaçlanan vahşetin sebep olduğundan daha fazla ölüme neden olacak ve yerli halkı, “dışarı çıkın ve tüm yaratılmışlara vaaz verin” şeklindeki Evanjelik buyruktan doğan Hıristiyanlıktan uzaklaştıracaktı.

Las Casas, Amerikan yerlilerinin davasını savunmak için Atlantik’i on dört kez geçti. 1550’de cevaplanması gereken soru şuydu: Hıristiyanlaştırma amacıyla savaşmak doğru mudur? Sepúlveda, Hint Adaları’ndaki İspanyol egemenliğini haklı çıkarmak gayretiyle, *Democrates Alter, Sive de Justis Belli Causis Apud Indos* (Diğer Demokratlar, Ya da Kızılderililere Karşı Savaşın Haklı Nedenleri Üzerine) adlı eserinde maymunlar insanlar için ne ise, Amerikan yerlilerinin de İspanyollar için o olduğunu söyleyecek kadar ileri gitti. Bazı insanların doğaları gereği özgür, diğerlerinin ise köle olduğuna ilişkin iddiasını desteklemek için Aristoteles’e atıf yaptı (Amerika’nın İspanyollar tarafından Hıristiyanlaştırılmasını haklı göstermek için İskoç Dominiken John Mayr, bu atfı daha önceden yapmıştı). Bu yüzden, sınırlı kapasiteleri ve barbar gelenekleriyle doğal olarak aşağı varlıklar olan -onlara “insansılar” diyecek kadar ileri gitmişti- Amerikan yerlileri, “daha iyi bir zekâ, din ve yönetim gibi kabiliyetleri olan” İspanyollara hizmet etmeliydi. V. Charles ve II. Philip, Las Casas’ın (yeni

keşfedilen topraklardaki İspanyol zulmünü anlatan ve hatta İber hükümdarlarının Amerikan yerlileri üzerindeki yargı hakkına şüpheyile yaklaşan) eserlerini yayınlamasına izin verdiler, buna karşılık Sepúlveda'nın, İspanyol egemenliğini savunan eserinin yayınlanmasına kesin bir şekilde karşı çıktılar. Las Casas, Sepúlveda'ya karşı kazanmıştı, ancak bu sadece kâğıt üzerindeydi; çünkü asıl çıkar çatışması, İspanyol sarayından çok uzakta, "kötülerin" devletler hukuku hakkında hiçbir şey bilmediği, "iyilerin" ise bunu uygulamayı reddettiği yerlerde yaşanıyordu. Ancak uluslararası hukukun o dönemde gerçekten bir hukuk olup olmadığı sorulabilir. En azından Las Casas'ın bir sosyal reformcu ve bir noktaya kadar modern özgürlük teolojisinin öncüsü olduğu söylenebilir.

Uluslararası hukukun asıl kurucuları, İspanyol misyonerler, filozoflar, teologlar, hukukçular ve askerlerdir. Son derece haklı olarak, hukuku bağımsız bir çalışma veya uygulama konusu olarak değil, her zaman küresel insan sorunları ve tarihteki belirli bir dönem bağlamında ele almışlardır. Dünyanın "barışçıl Hıristiyanlaştırılması" hakkında yazdıkları Skolastik felsefe, Rönesans, Reform, Erasmusçu düşünce, Papalık ve monarşi gibi önemli noktalar etrafında belirlenmiş bir şemanın parçasıydı.

O dönemlerde İspanya'da üç temel felsefi/teolojik/hukuki düşünce okulu vardı: a) Dominiken Okulu (Montesinos, Las Casas, Vitoria, Soto, Cano); b) Cizvit Okulu (Suàrez ve Molina) ve c) Bağımsız Okul (Covarrubias, Ayala, Vázquez de Menchaca).

Montesinos, hiçbir ırk, din ya da medeniyet derecesi arasında ayırım yapmaksızın insanlığın evrensel eşitliği düşüncesini onaylamıştı: O, insanların hepsi, rasyonel bir ruha sahip oldukları için, aşağı varlıklar olmadığını öğretmiştir. Böylece, fethin ikinci on yılında, insan haklarının ve halkların bir arada barış içinde yaşamalarına yönelik meşru istekleri ilk kez açıkça tanınmıştı.

Yazılı ilk eserinde Las Casas, İspanya Kralı'na ayrıntılı öneriler ve tavsiyelerde bulunarak klasik doğal hukuk kavramını ortaya koymuştur. Bu yorumlamak bilmez misyoner piskopos, zamanının üç yüzyıl ötesinde, o zaman için hayal bile edilemeyecek bir şeyi, ısrarla savundu: Sömürgelerden çekilmek (decolonization). "Yerlilerin yok oluşunun" on iki nedenini şöyle sıraladı: Genel olarak medeni, siyasi, sosyal, kültürel ve ticari hakların ihlali; özel olarak ise açgözlü İspanyolların yerlilere dayattığı ağır çalışma şartları ve özellikle hijyen, yiyecek ve giyecek açısından maruz kaldıkları kötü muamele.

Dominiken düşünce okuluna uygun olarak Las Casas, ilkesel olarak ne kadar adil olursa olsun, savaşın "beden ve ruh için bir veba" olduğunu ve belirli sınırlamalara tabi olduğunu

ifade etti. *Apologetica* adlı eserinde, masumların ve en savunmasızların korunmasına yönelik bir dizi kural açıkladı. Yüzyıllar sonra Henry Dunant'ın yapacağı gibi, yasama organına önerdiği ilkeler hem barış hem de savaş için dört Cenevre Sözleşmesi'nin ve iki Ek Protokolü'nün^{viii} altında yatan felsefeyi şaşırtıcı şekilde öngörüyordu: a) kadınlar, çocuklar ve yaşlılar; b) din görevlileri ve dini vecibeler; c) tarım, piyasa ve işgücü; d) genel olarak yabancılar; e) önceden haber verme yükümlülüğü ve savaş ilanlarının kurallarla belirlenmiş süreci; f) tarafsızlaştırılmış ve askerden arındırılmış bölgeler uygulaması; g) el koyma hakkı; h) yağmanın meşruiyeti; i) uygun cenaze töreni ve j) esirlerin değiş-tokuşu ve fidye.

Las Casas, ona göre tüm yerliler iyiyken bütün İspanyollar kötü olduğu için Maniheizmle suçlanmıştır. Buna karşılık İncil gibi o da savaşın yapılabileceğini, şu şartlarla kabul etmiştir: a) Eğer inanmayanlar Hıristiyanlığı yaymayı veya ticareti engelliyorsa; b) inanmayanlar daha önce ağır bir suç işlemişlerse ve c) zorla alınan malların adil bir şekilde geri alınması amacıyla. Fakat Las Casas'ın bu aydınlık sayfalarında bir leke vardır: Ağır işlerde kullanılan zayıf ve masum yerlilerin (daha güçlü ve görünüşe göre o kadar da masum olmayan) siyahi kölelerle değiştirilmesini önermiştir. "Kral'ın bu adaların her birine, özellikle madenlerde çalıştırılmak üzere İspanyol sömürgeciler arasında paylaşılacak 500 ya da 600 siyahi tahsis etme lütfunda bulunmasını" istemiştir; yerlileri yok olmaktan kurtarmanın, bu adalardaki nüfusu tekrar artırmanın ve böylece Kraliyet için altın ve gelir kârını artırmanın tek yolu budur (Las Casas, 1531).^{ix}

V. Charles'ın sarayındaki Flamanlar, Hint Adaları ile siyahi köle ticaretinin tekeli ele geçirmiş, sonradan bu karlı işi Cenevizlilere devretmişlerdir. İspanyollar, çoğunlukla dini nedenlerden dolayı, siyahi köle ticaretine nadiren dâhil olmuşlardır. Resmi olarak köle ticareti yapamaları da özelde şüphesiz, suistimaller olmuştur.

Salamanca Dominikenleri, özellikle de Domingo de Soto, II. Philip'in ülkeyi topraklarına katmasından önce Portekiz tarafından başlatılan köle ticaretini şiddetle kınamıştır.

Dominiken Las Casas, Amerika'da gerçekleşen suistimalleri ilk kınayan kişi olduğu için, İspanyol Dominikenleri, özellikle de Salamanca'daki San Esteban Koleji'ndekiler kendilerini, gecikmeden konuyla ilgilenmek zorunda hissettiler.

VITORIA: KİBAR ASİ

Hollanda üniversiteleri 1925'te, Grotius'un temel eseri "*De Jure Belli ac Pacis*"in (Savaş ve Barış Hukuku) üç yüzüncü yılını kutlarken, "Vitoria'nın mezarına bir çelenk koymak ve

uluslararası hukukun kurucusu olan bu ünlü Dominiken'in onuruna basılan altın madalyayı üniversiteye teslim etmek" üzere Salamanca'ya bir komisyon gönderdiler.^x

Vitoria, fethettikleri topraklara yerleşen fatihlerin samimiyetinden şüphe duyuyor ve onları, İncil'i öğretme hakkının kendilerine tanıdığı meşruiyeti, topraklarını genişletmek uğruna kötüye kullanan vicdansız zalimler olarak görüyordu. Kendisinin sadece bir hukukçu olduğunu kabul etmiyordu ve haklıydı da, çünkü konuyu açıklığa kavuşturmak için hukuki uzmanlıktan daha fazlası gerekiyordu. Nitekim modern uluslararası insancıl hukuk belgelerinde (özellikle Lahey ve Cenevre Sözleşmelerinde) doğal hukukla, insanlığın ortak mirasıyla, insanlığın ontolojik birliği ve dayanışmasıyla ve her insanın devredilemez onuruyla açık bir bağlantı aramak boşuna bir çaba olsa da, bu bağlantı onaltıncı ve onyedinci yüzyıl İspanyol uluslararası hukukçularının yazılarında ve son iki yüzyıldaki Papaların "sosyal" konulardaki genelgelerinde hemen göze çarpar.

Vitoria, bir ilahiyatçıydı; aynı zamanda kaybedecek vakti olmayan "pratik" bir adamdı. Cevapları bulmak zorundaydı. Onları bulmak istiyordu; bu nedenle, durumun gerektirdiği kesin ve mantıklı cevapları vermek için gerekli argümanlara ve ilkelere hemen ihtiyacı vardı.

Bir uluslararası hukukçu olarak ünü, adaletin temel ilkelerini neslinin önemli olaylarına (keşif, ilerleme, fetih, kontrol altına alma, sömürgeleştirme ve Amerika'nın gelişimi) doğru bir şekilde uygulamasından kaynaklanmaktadır. Her durumda Vitoria, modern uluslararası hukukun ilkelerini formüle etmiş ve uygun felsefi anlayışın önünü açmıştır. Salamanca'da teoloji kürsüsünün başı olduğu gibi aynı zamanda bir "koltuk" misyoneriydi; o zamana kadar Avrupa'da bilinmeyen Amerikan yerlileri hakkındaki tartışmalara kendi sesiyle katıldı. Las Casas'ın tavsiyesiyle İspanya Kralı V. Charles kendisine danışmıştı (1539-1541 yılları arasında Kral'a üç mektup yazdı). Vitoria, Yeni Dünya'da olup bitenler hakkında orada misyonerlik yapan eski öğrencileri sayesinde epey bilgi sahibiydi.

Vitoria'nın katkısıyla *uluslararası* hukuk, gerçekten de dünyanın tüm ulusları arasındaki hukuk biçimini almıştır. Yaşadıkları toprakların "özel ve kamusal" mülkiyetini yerlilere atfetmiş ve bu toprakların, Hıristiyan olmayı reddetseler, daha önce suç işlemiş olsalar ve kafir olsalar dahi ellerinden alınamayacağını savunmuştur. Ancak, Amerika'da Hıristiyanlığı yayma, seyahat etme ve ticaret yapma hakkına İspanyollar sahipti (*jus comunicandi*, *jus peregrinandi*, *jus negotiandi*); İspanyolların Yeni Dünya'da doğan çocukları sınır dışı edilemez (*jus soli*) ya da ekonomik, kültürel veya siyasal haklarından mahrum bırakılamazdı.

Vitoria'ya göre deniz yolculuğu hakkı, denizin de hava gibi doğası gereği herkese açık olduğu ve kimsenin deniz üzerinde münhasır hak iddia edemeyeceği genel ilkesinden kaynaklanmaktadır. Benzer şekilde sahiller, nehir kıyıları, uluslararası su yolları, körfezler ve limanlar da sığınma ve ikmal için ve karşılıklı hakların ve misafirperverlik görevlerinin bir garantisi olarak herkese açık olmalıdır. Yerel hükümdarın sadece denetleme ve idari yetkileri vardır. İspanyollar Amerika'ya ulaşmak için denizi geçmek zorundaydı: doğal hukuk gereği nehirler ve okyanuslar tüm insanlığa aittir ve devletler hukuku uyarınca, herhangi bir bayrağa sahip gemiler herhangi bir suya demir atma ve yanaşma hakkına sahiptir. Su yolları herkese ait olduğu için kamu malıdır ve hiç kimse yasal olarak bunlardan mahrum bırakılamaz. Bu, Grotius'a atfedilen ancak onun tarafından Vitoria'nın *Relectio*'sunun (Vitoria, 1539) üçüncü bölümünden aktarılan temel bir ilke olan *Mare Liberum* (Açık Deniz) kavramıdır. *Mare Liberum*'un birinci bölümünün ilk paragrafında Grotius, Vitoria'nın doktrinini, ona atıf yapmadan, kendi argümanlarının temeli olarak öne sürer. Grotius'un bu doktrini yardım almadan geliştirdiği düşünülebilir, ancak bölümün sonunda aynı konuda Vitoria'dan ismen alıntı yapar. Deniz ticaret hukuku, muhtemelen on ikinci yüzyıldan kalan ancak ilk olarak 1474 yılında Barselona'da Katalanca olarak basılan ve Kastilya, Fransa, Suriye, Kıbrıs, Balear Adaları, Venedik ve Cenova'nın ilgili mevzuatını içeren *Consolato del Mare* (Deniz Konsolosluğu Kitabı) adlı eserde de ele alınmıştır. Eserinin bazı bölümlerinden anlaşılacağı üzere Grotius, bu kitaptan haberdardı.

Grotius ayrıca Vitoria'nın vicdan yargısına ilişkin görüşlerini de benimsemiştir. Örneğin, Lahey'de mevcut mahkemeye rağmen, Portekiz'in muhalefetine karşı Hollanda'nın açık denizlere yelken açma ve hem anakarada hem de Hint Okyanusu adalarında serbestçe ticaret yapma haklarını desteklemek için vicdanın görünmez mahkemesine çağrıda bulundu. Ulusal mahkemelerin kendi yetki alanları dâhilinde işlenen hukuk ihlallerini yargılayabileceğini, ancak devletlerin ve onları yönetenlerin suçlarını cezalandırmanın Yaraticı'nın ayrıcalığı olduğunu ifade etti. Ayrıca bu mahkemeden hiçbir günahkârın, ne kadar şanslı olursa olsun, kaçamayacağını da sözlerine ekledi. Bununla kişinin vicdanını ya da öz saygısını ve kamuoyunu ya da başkalarının saygısını kastediyordu. Grotius, bu ikili mahkemenin önüne yeni bir dava sundu, bu dava pratik olarak tüm açık denizleri, seyrüsefer hakkını ve ticaret özgürlüğünü ilgilendirdiği için çok önemliydi. (Portekizlilerle yaşanan) Bu tartışmada özellikle hem ilahi hem de pozitif hukuk kurallarını iyi bilen İspanyol hukukçulara başvurdu. Aslında, İspanya (ve Portekiz) yasalarından başka hiçbir şeye başvurmadı.

Vitoria'dan önce, uluslar arasındaki ilişkileri düzenleyen kanunlar, Roma ve kilise hukukuna, şövalyelik yasalarına, geleneklere ve (çoğunlukla Hıristiyan) ahlaka dayanıyordu.

Modern devletler hukukunun İspanyol mimarları, devletlerin uluslar ötesi ilişkilerin özneleri olduğunu ve siyasal eylem özgürlüklerinin yalnızca uluslararası hukukla sınırlı olduğunu öne süren ilk kişilerdir.

Vitoria, devletlerarası ilişkileri “vicdan meseleleri” olarak ele almıştır. “Jus intergentes” (halklar arası hukuk) ifadesini aklın tüm halklara dayattığı kurallar anlamında kullanan ilk kişidir. Vitoria'ya göre (yine Las Casas'ın ısrarlı tavsiyesi üzerine yazdığı *De Justitia* adlı eserinde de belirttiği gibi), yerlilerin reisleri (buna itiraz etmeyen) V. Charles ile eşit konumdaydı. Bunu söyleyerek Orta Çağ'ın imparatorluk ve papalık mutlakiyetçiliği geleneğine meydan okumak, cesaret isterdi. Vitoria'nın Papa'nın iddialarına karşı tutumu sadece takdire şayan değil, aynı zamanda alışılmadık derecede cesurcaydı. Yeni Dünya'daki İspanyol otoritesinin meşruiyetinin, Papa ve İmparator'un sadık destekçileri tarafından öne sürülenlerden farklı gerekçelerle tartışılabileceğini söyledi. Papa (VI. Alexander'ın İspanya ve Portekiz'e Hint Adaları'nda fetih ve yargılama hakkı veren 1493 tarihli *Inter Caetera*^{xi} fermanının aksine) evrensel hükümdar değildi ve İmparator da dünyanın hükümdarı değildi.

İspanyollar gerekirse haklarını kılıçla savunabilirlerdi ama savaş son çare olmalıydı. İnancın yayılmasına yönelik ciddi engeller savaş için haklı bir neden olabilirdi ve din değiştiren yerliler saldırıya uğrarsa, İspanyollar tarafından savunulabilirlerdi.

Bu kadarı “*jus ad bellum*”^{xii} için yeterli. Şimdi “*jus in bello*”^{xiii} bakalım.

En yüce fikir bile hayatta kalabilmek için kendi erdeminden daha fazlasına ihtiyaç duyar. Sevilalı Aziz Isidore, “*Etimologias*”ında ve Raimunda Lulio pek çok yazısında, İspanya'nın, pek çok insanın şevkle arzuladığı, evrensel kabul görececek çok dilli, çok ırklı, çok dinli bir kültürü doğru ya da yanlış yollarla yaratma planını hangi enerjiyle sürdürdüğünden bahseder. Savaşın haklı nedenleri düşüncesi Platon, Aristoteles, Cicero (“haklı savaş”tan ilk bahseden kişidir, onaltıncı yüzyılda İspanyollar “haksız savaş”ı tercih etmişlerdir), Aziz Ambrose, Aziz Augustin, Aziz Isidore, Aziz Thomas, Legnano, Machiavelli, Luther, Erasmus, Thomas More, Bacon, Vitoria, Ayala, Suárez, Vázquez de Menchaca, Belli, Gentili, Rousseau, Kant, Grotius, Zouche, Pufendorf, Rachel, Textor, Bynkershoek, Moser, De Martens, Wolff ve De Vattel tarafından ele alınmıştır.

Yeni dönem, Amerika'nın keşfi ve yeni toprakların Avrupalı ve Hıristiyan Batı'ya açılmasıyla başladı. Örneğin Kastilya, Fransa ve Venedik gibi Hıristiyan devletler, kendi

aralarındaki anlaşmaları ve çatışmaları çözmek ve Hıristiyan olmayan devletlerle ilişkilerini kontrol etmek için bir dizi yazılı ve yazılı olmayan kural kullandılar. Kilise hukuku hâlâ İslam güçleriyle antlaşma yapmayı yasaklıyordu, ancak Papalığın üstünlüğüne kuvvetli bir şekilde meydan okunduğunda, İspanyol hukukçular cesur ve övgüye değer bir adım attılar ve hukukun tüm halklar ve dinler için aynı şekilde geçerli olduğunu ilan ettiler. Her ne kadar Kastilya ve Leon Kralı, 1519'ta, Papa VI. Alexander'ın papalık fermanı uyarınca Amerikan yerlilerinin kendi tebaası olduğunu ilan etse de, Las Casas, Vitoria ve Suárez, kendi devletler hukuku düşüncelerine göre hareket ediyorlardı.

Bu, oldukça dikkat çekicidir çünkü (a) Amerikan Kongresi, 1924 yılına kadar Amerika Birleşik Devletleri'nde doğan yerlilerin vatandaşlık hakkını tanımamıştır (bu hakkın tanınması, yerli nüfusunu ayrımcı olmayan muameleden korumak için her zaman yeterli olmamıştır; gerçekten de o zamandan beri yerli nüfusunun korunması için özel yasalar ve tüzükler *-ubi injuria ibi jus*^{xiv}- çıkarılması gerekmiştir ve (b) Çarlık Rusya'sı 1880'lere kadar serflerini özgürleştirmeye başlamamıştır.

Vitoria'dan önce "ilkel" ya da "vahşi" halkların uluslararası ilişkilerde "uygar" hukuka tabi olduğunu söylemek abartı olmayacaktır. Vitoria'nın doğal hukuka ilişkin ilkelerinden en önemlisi, yabancı ülkelere barışçıl bir şekilde girmenin bir hak olduğu değil, Amerikan yerlilerinin "vahşi" olmalarına rağmen uluslararası sistemin bir parçası olduklarının ve Amerikan yerlilerinin de İspanyollarla aynı haklara sahip olduklarının kabul edilmesiydi. Hatta yerlilerin İspanyollara karşı "haklı bir savaş" yürüterek meşru bir şekilde direnebileceklerini söyleyecek kadar ileri gitti. Bir yanda meşru haklar, diğer yanda ise aşılmaz bir cehalet ve "*par in parent non habet imperium*"^{xv} vardı.

Vitoria'nın uluslararası hukuka getirdiği yeniliklerden bir diğeri, (iletişim, serbest geçiş ve ticari hakları korumak için) haklı müdahaleye dair genel doktrini geliştirmesidir. Bazı Protestan hukukçular (bilhassa De Vattel ve Puffendorf), daha sonra ulusal egemenlik ve müdahale etmeme gerekçeleriyle bu doktrini reddetmiştir- ki bu görüş, daha sonra Monroe Doktrini'ndexvi açıkça yansıtılmıştır. Ancak uygulamada, bazı Avrupa devletleri, müdahaleci ve özellikle de emperyalist politikalarını haklı çıkarmak için sayısız bahane kullanarak, kısa süre içinde başka devletlerin de takip ettiği kötü bir örnek ortaya koydular. Günümüzde müdahale hakkı ve hatta ödevi (bazıları tarafından "insancıl müdahale" olarak da adlandırılmaktadır), Vitoria'nın önerdiği gibi, belirli bir bölgede ihlal edilen temel hakları savunmanın bir aracı olarak kabul görme eğilimindedir. Bu kavram, Birleşmiş Milletler Şartı tarafından onaylanan,

uluslararası toplumun yasal çerçevesinin temel direklerinden biridir. İnsancıl müdahale, özgürlük ve insan haklarına saygıya dayanır; bir devlet tarafından dayatılan ve zor kullanılarak sürdürülen sömürgeciliğin bir kılıfı olmamalıdır.

Gayo, *Instituta Justiniani* adlı eserinde *inter homines*^{xvii} hukukundan bahseder. Vitoria bunu "*inter gentes*"^{xviii} olarak değiştirerek hayati derecede önemli bir değişiklik yapmıştır; çünkü *inter gentes* hukuku tüm halklar üzerinde bir sözleşme veya anlaşmanın bağlayıcı gücüne sahiptir (*communitas totius orbis*, dünya topluluğu). Daha doğrusu, kanun gücüne sahiptir. Bir bakıma tüm dünya, ortak yarar için adil yasalar çıkarma gücüne sahip tek bir siyasi topluluktur. Bu yasalar uluslar arasındaki hukuku, yani *jus inter gentes*'i oluşturur, bu nedenle doğal bir uluslararası hukuktur ve insanlar, uluslar ve Devletler arasındaki teamül ve sözleşmeler yoluyla pozitif hukuk haline gelir. Hukukun doğal ve pozitif yönleri arasındaki ikilik, ilk olarak Suárez ve daha sonra Grotius tarafından, zorunlu ve gönüllü devletler hukuku arasındaki iyi bilinen ayrımı yapmak için kullanılmıştır. Vázquez de Menchaca, doğal hukuk olan *jus gentium primaevum* (birincil devletler hukuku) ile teamülden türetilen pozitif hukuk olan *jus gentium secundarium* (ikincil devletler hukuku) arasında ayırım yapmıştır.

Bir cumhuriyet ya da devlet, dünyanın bir parçası ve bir Hıristiyan devleti de cumhuriyetin bir parçası olduğuna göre, eğer savaş, dünyanın (*totus orbis*) ya da Hıristiyanlığın zararına olacak şekilde bir devlete ya da cumhuriyete fayda sağlıyorsa, Vitoria sırf bu nedenle bile savaşın haksız olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla, dünya topluluğunun bir üyesinin sahip olabileceği herhangi bir subjektif "savaşma hakkı", tüm topluluğun en önemli hakkı olan nesnel "yasa ve düzen hakkının" ihlal edilmesini gerektirdiğinde bundan vazgeçilmelidir. Bu yüzden bir devletin iç hukuku, uluslararası hukuka tabidir.

Vitoria, amacı vatandaşların ortak iyiliği olan her devletin "iç düzeni" (iç hukuku) ile "ortak evrensel iyi" arasında net bir ayırım yapar. Bu, onun fikirlerinin en zengini ve en orijinalidir: "*Kürenin ortak iyiliği*", devletlerin faaliyetlerini ve dolayısıyla egemenliklerini daha yüksek bir ilkeye tabi kılarak sınırlar. Fakat bundan neredeyse hiç bahsedilmez çünkü Vitoria'nın iki ünlü *Relectiones*'inde de yer almaz.^{xix}

Vitoria'nın *Lectiones* ve *Relectiones*'i pratik ve güncel konularla ilgilenir. Soyut bir zihinsel egzersizin yanı sıra, çözümünü tüm insan ırkı için o dönemde son derece önemli olan (ve hâlâ da önemini koruyan) ciddi konular üzerine bir çalışmadır. *Relectiones*, derslerini özetleyen *Quaestiones Disputandas*'ın devamı niteliğindedir. Vitoria, on üçü günümüze ulaşan on beş *Relectiones* hazırlamıştır. Bunlardan ikisi, "*De indis noviter inventis*" başlıklı beşincisi ve "*De*

jure belli" başlıklı altıncısı, devletler hukuku açısından oldukça önemlidir. Bunlar, kazuistik (vicdan muhasebesi) problemler olarak ele alınan çeşitli konuları yeniden gözden geçiren denemelerdir. Bunlar Vitoria tarafından değil, öğrencileri tarafından yayımlanmış ve altı baskı yapmıştır. İlki 1557'de Lyon'da, sonuncusu ise 1626'da Venedik'te basılmıştır. Vitoria beşincisini Ocak 1539'da Salamanca'daki sınıfında, altıncısını ise aynı yılın Haziran ayında okumuştur.

De Indis'de Vitoria, dört soru sorar:

- a) Hıristiyanlar savaşabilir mi?
- b) Hangi otorite, savaş ilan etme yetkisine sahiptir?
- c) Savaş için haklı nedenler nelerdir?
- d) Savaş sırasında ve sonrasında, düşmana yasal olarak neler yapılabilir?

Vitoria her iki Ahit'ten de güç kullanımını kınıyor gibi görünen pasajlar aktarır, ancak bunların emir değil tavsiye olduğunu söyler. Böylece Luther'in Müslümanlara karşı bile savaşı yasaklayan doktrinini çürütmektedir çünkü "Tanrı isterse Müslümanlar bizi istila edecektir".

Aziz Augustinus gibi, Vitoria da savaş için haklı nedenler olduğunu kabul etmiştir: a) nefsi müdafaa; b) kötülerle ve asilerle savaşmak; c) saldırıları püskürtmek için savaşmak; d) kamu güvenliğini korumak için savaşmak ve d) genel barışı, tiranlık ve baskıdan korumak için savaşmak. Savaşın amacı, düşmanı yok etmek değildir; barışı ve güvenliği korumaktır. Bazı yasalar savaş zamanında adil, bazıları ise barış zamanında adaletsizdir. Onurlu talepleri yerine getirmeyi reddedenlere ya da mantıklı davranmayanlara karşı güç kullanmak, adaletsiz değildir. Vitoria bu konuda, Aziz Augustinus'un on asır önceki sözlerini yineler: Musa, Davut ve diğer adil insanlar güç kullanmaktan kaçınmamışlardır (ateşkesleri kabul etmiş, ganimetleri paylaşmış ve esirler için fidye almışlardır, vs.); Havari Pavlus köleleri, efendilerine itaat edip onlara "tek-amaçla" hizmet etmeye teşvik etmiş ve bu entelektüel dürüstlük, bilge ve adil insanları, insanların ahlaksızlığının savaş, esaret, kölelik ve baskı yoluyla bastırılabilmesine dair doğal inanca yöneltmiştir.

Vitoria, Ovidius'u düzelterek şöyle der: "İnsan insanın kurdu değildir, insandır" ve ekler: "Kızıl derililer ('vahşiler'), İspanyolların ortak mülkiyeti -örneğin madenlerden altın, nehirden balık ya da denizden inci- almalarını engelleyemez". Vitoria, ticaret imkânlarının uygun cezalarla güvence altına alınması gerektiğini kabul eder. İspanyollar, hiç kimseye veya hiçbir mala zarar vermedikleri sürece Amerika'da istedikleri gibi yaşayabilir, seyahat edebilir, vaaz

verebilir ve ticaret yapabilirlerdi. Konukseverliğin veya ticaret izninin reddedilmesi, savaş için haklı bir nedendi; egemenlik, gönüllü devretme yoluyla onaylanan fetih hakkıyla elde edildi (tıpkı Hernan Cortés'in onlarca yıldır Aztek egemenliği altında bulunan Toltek ve Tlascaltec halklarının topraklarını işgal etmesinde olduğu gibi).

Beşinci *Relectio De indis*'ten yeterince bahsettik. Altıncısı, "*De jure belli*", yalnızca savaş zamanında geçerli olan kurallarla ilgilenir. Vitoria, bir önceki *Relectio*'da sorduğu dört soruyu şu şekilde cevaplamıştır:

a) *Savunma* savaşı, kuvvete kuvvetle karşılık vermek ya da toprağı geri almak için yapılabilir; saldırı savaşı ise yaralanma ya da uğranılan zararları karşılamak için adil bir tazminat elde etmek için yapılabilir; bireylerin meşru müdafaa hakları varsa, devletlerin kendilerini savunmaya daha fazla hakkı vardır, çünkü devletler, kendi yasaları ve yargı sistemleri olan bağımsız kolektivitelerdir (örnek olarak Kastilya, Aragon ve Venedik'i vermiştir);

b) Sadece hükümdar ya da devletteki en yüksek otorite, uluslararası bir savaş ilan edebilir;

c) (Varsayımsal) bir düşmana inançsız olduğu gerekçesiyle savaş açılmayacağı gibi kamu yararı için yönetmesi gereken hükümdarın gösteriş veya kâr arzusunu tatmin etmek için de savaş açılmaz. Savaş için tek haklı neden maruz kalınan zarardır ve her zarar da savaşa başvurmayı gerektirecek kadar ciddi değildir (tıpkı modern hukukta her suçun ölüm, sürgün, müsadere vb. ile cezalandırılmaması gibi). Büyük devletler topluluğunda da hafif bir aşağılama, savaşla aynı etkiye sahip bir öldürme veya yıkımla cezalandırılmamalıdır.

d) Savaşta, devleti zarardan korumak ve savunmak veya düşman tarafından ele geçirilen malları geri almak ve tazminat elde etmek için gereken şeyleri yapmak meşrudur. Mallar, savaşın maliyetini karşılamak ve haksız yere uğranılan zararı telafi etmek için yeterli miktarda alınabilir ve düşmanı, sebep olduğu zararlar için cezalandırmak ve düşmanca komplolara karşı barış ve güvenliği sağlamak için düşmanın toprakları ve kaleleri işgal edilebilir.

Bunlar haklı bir savaşta mücadele edenlerin haklarıdır. Ancak Vitoria kendi kendine, mücadele edenlerin haklı bir savaş verdiklerine inanmalarının yeterli olup olmadığını sordu. Cevabı; her durumda yeterli olmadığıydı. Savaşan taraflar, bilgili insanlara danışmalı ve düşmanın gerekçelerini dikkate almalıydı. Tebaa, haksız olduğunu düşündüğü bir savaşta hükümdarlarını takip etmek zorunda değildir; çünkü hiçbir geçici otorite onları, "Müslüman olsalar bile" masum insanları (kadınları, yaşlıları veya çocukları) öldürmeye zorlayamaz. Masumlar hapsedilemez. Yalnızca başka bir devleti yağmalayan bir devletin halkı

yağmalanabilir (Fransa ve İspanya'nın yağmalanması örneklerini verir). Savaş esirleri, eğer fidyeleri ödenmişse ve daha fazla tutulmalarına gerek yoksa serbest bırakılabilirler. Silah taşıyıp taşımadıklarına veya kadın, yaşlı, çocuk vs. olup olmadıklarına bağlı olarak rehinelere saygı gösterilmelidir. Savaş esnasında silah taşıyan herkes öldürülebilir. Ancak zafer kesinleşmişse, öldürme de durmalıdır. Vitoria, inançsızlarla savaşı buna dâhil etmez. Çünkü onlarla barış yapma umudu yoktur. Saldırıya uğrayan taraf, savaş sonunda taşınır mallara (para, giysi, altın ve gümüş) el koyabilir ama taşınmaz mallara (toprak, kentler veya kaleler) el koyamaz. Kalelere, yalnızca verilen zarar için yeterli tatmin sağlanana kadar el konulabilir. Vitoria, barış anlaşmalarının şartlarını açıklar ve olası savaş tazminatlarını tartışır, ancak bu kararların adil ve ılımlı olması gerektiği konusunda tarafları uyarır.

Sonuç olarak üç değerli ilke öne sürer: a) Hükümdar, herkesle barışı korumaya çalışmalıdır. b) Savaşı kazandıktan sonra ılımlı davranmalıdır. c) Savaşa girmesi gerekiyorsa amacı, düşmanı yok etmek değil; barışı sağlamak olmalıdır (savaş, o zaman *zorunlu* bir savaştır).

Bir bütün olarak dünya, bazı açılardan tek bir devlet sayılabileceğinden, uluslararası hukuk kuralları gibi tüm bireyler için adil ve uygun yasalar çıkarılabilir. Açıktır ki savaşta veya barışta, uluslararası alanda bu kurallara uymayan kişi, suç işlemiş olur. Büyükelçilerin dokunulmazlığı gibi kilit alanlarda hiçbir ülke devletler hukukuna tabi olmayı reddedemez, çünkü bu hukuk bir bütün olarak dünyanın otoritesi tarafından oluşturulmuştur. Bu, Milletler Cemiyeti'nin ve daha sonra Birleşmiş Milletler'in karmaşık mekanizmasının, 1899 ve 1907 Lahey Sözleşmelerinin temelini oluşturmuş ve 1949 Cenevre Sözleşmeleri ile BM konferansları ve Uluslararası Kızılhaç ve Kızılay Hareketi toplantılarında kabul edilen birçok kararın çıkış noktası olmuştur. Uluslararası toplumun iradesi, uluslararası hukuktaki yükümlülüklerin temeli olarak alınmalıdır (*pacta sunt servanda*).

Antlaşmaların olmadığı durumlarda bile, bazı devletler diğer devletlerin işlerine karışma hakkı olduğunu iddia etmiştir. Vitoria, "eğer halk din değiştirirse ve hükümdarları onları putperestliğe geri dönmeye zorlarsa" müdahale edilebileceğini kabul etmiştir. Bu, günümüzde, bazı güçler tarafından yapılan birçok müdahalenin (yani insani olmayan müdahale vakalarının) ideolojik temelidir. Tarih, her biri şüpheli siyasi amaçları örtbas etmek için hukuki laf çevirmelere pek çok örnek gösterebilir.

Vitoria altıncı *Relectio*'sunu Ovidius'tan alıntı yaparak (ya da yanlış alıntı yaparak, çünkü *plectuntur'u plectantur* olarak değiştirmiştir) bitirir: "*Quid quid delirant rages plectantur Achivi*": "Yunan halkı krallarının aptallıklarına ağıt yakar."

Vitoria'nın dehası, sosyal bir hayvan olarak insana başvurarak sömürgeleştirmeyi haklı çıkarma sanatında yatmaktadır. Rönesans ve Barok İspanyası'nda özgür bir insan olarak içindeki bilgin ve teologun vicdanının dikte ettiklerini yazmıştır.

Anne tarafından Yahudi bir "Yeni Hıristiyan" olduğu için Yahudileri, Sarazenleri, "yerlileri" ve genel olarak inançsızları kınayacak bir konumda değildi.

Amerikan yerlileri, keşifler ve fatihler insancıl hukuku zenginleştirmiş ve Amerika'nın keşfi ve sömürgeleştirilmesinden doğan uluslararası hukuku ortaya çıkarmıştır. Uluslararası hukuk, ilahiyatçı Vitoria'nın buluşudur. Neredeyse tek bir konuyla ilgilenmiştir, o da savaştır. Ona göre savaş, ihlal edilen bir hakkı savunmak için son çare olarak "zorunlu" olduğunda "haklı"dır ve bu hakkı savunmak için kullanılan araçlar, saldırıyla orantısız olmamalıdır.

"Yedinci Uluslararası Amerikan Devletleri Konferansı,

aşağıda verilen şu karara varmıştır:

On altıncı yüzyılda Salamanca Üniversitesi'nde modern uluslararası hukukun temellerini atmış olan İspanyol teolog Francisco de Vitoria'nın bir büstünün Washington'daki Pan-Amerikan Birliği Binası'na yerleştirilmesi."^{xx}

SUÁREZ MEŞALEYİ GROTIUS'A DEVREDİYOR

Vitoria ve Suárez tüm hukukun temelinde yatan felsefenin kurucularıydı; Vitoria hukukun bir dalı için, Suárez ise genel olarak hukuk için. İspanyol Cizvit, akademisyen, filozof, teolog ve hukukçu olan "büyük ve mütedeyyin" doktor Francisco Suárez, modern uluslararası hukukun tüm yapısının dayandığı ve Vitoria tarafından zaten açıkça tanımlanmış olan en verimli iki ilkeyi tarihte ilk kez formüle etmiştir: (a) bir devletler topluluğu ya da ailesi vardır; (b) bu uluslar ötesi ("uluslararası" kelimesi ancak on sekizinci yüzyılda kullanılmaya başlanmıştır) birlikteliğe uygulanabilir kurallar bütünü, eski ve hâlâ baskın olan Roma hukukunda olduğu gibi, tüm halklar için ortak bir yasalar bütünü değil, devletler arasında herkes tarafından uyulan bir düzenlemeler kodudur. Bu doktrin çok daha sonraları, yeni devletler hukuku İspanyol okulunun uluslararası hukukçularının mirasçısı ve takipçisi Grotius'un çabalarıyla yaygın bir şekilde tanınmıştır. Ama bu başka bir hikâye...

Yazar Beyanı | Author's Declaration

Mali Destek | Financial Support: Yazar, bu çalışmanın araştırılması, yazarlığı veya yayınlanması için herhangi bir finansal destek almamıştır. | The author has not received any financial support for the research, authorship, or publication of this study.

Yazarların Katkıları | Authors's Contributions: Bu makale yazar tarafından tek başına hazırlanmıştır. | This article was prepared by the author alone.

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

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

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

KAYNAKÇA

Bataillon, M. & Saint-Lu, A. (1971). *Las casas et la défense des Indiens*. Juliard.

Carba, R. (2004) *Historia de la leyenda negra hispano-americana*. Marcial Pons Historia. (Özgün eser basım 1944).

Carro, V. (1951) *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América* (2. Baskı). Biblioteca de Teólogos Espanoles. (Özgün eser basım 1944).

Hanke, L. (1949) *The Spanish struggle for justice in the conquest of America*. University of Pennsylvania Press for American Historical Association.

Höffner, J. (1957). *La ética colonial española del Siglo de Oro. Cristianismo y dignidad humana*. Ediciones Cultura Hispanica.

Martinez, M. (1958). *Fray Bartolomé de las casas, padre de America*. La Rafa.

Menendez Pidal, R. (1963). *El padre las casas. Su doble personalidad*. Espasa Calpe.

Perena Vicente, L. (1954). *L. La Universidad de Salamanca*, forja del pensamiento político español en el siglo XVI. University of Salamanca.

Truyol, A. (1946). *Los principios del derecho público en Francisco de Vitoria*. Ediciones Cultura Hispanica.

Urdanoz, T. (1960). *Obras de Vitoria. Relecciones teologicas*, B.A.C.

Villey, M. (1968). *La formation de la pensée juridique moderne. Le seizième siècle*. Le Court de Droit.

Zavala, S. (1963). *La defensa de los derechos del hombre en América Latina* (siglos XVI-XVII). UNESCO.

¹Sergio Moratiel Villa, İspanya (Leon, Santander, Madrid), İtalya (Roma, Bologna), İsviçre (Fribourg) ve Amerika Birleşik Devletleri'nde (New York, Philadelphia) eğitim görmüştür. Gazetecilik alanında diploması, teoloji alanında lisans derecesi, felsefe alanında yüksek lisans derecesi ve filoloji alanında doktora derecesi bulunmaktadır.

Madrid'deki okullarda, Lozan Üniversitesi'nde ve Birleşmiş Milletler'de filoloji ve karşılaştırmalı edebiyat dersleri vermiştir. İspanya'da çeşitli süreli yayınlarda makaleleri ve edebiyat eleştirisi ağırlıklı üç kitabı yayımlanmıştır. Bay Moratiel 1971'den beri Uluslararası Kızılhaç Komitesi'nde çevirmen-editör olarak çalışmaktadır. Makalenin orijinal hali "The Spanish School of the new law of nations" başlığıyla International Review of the Red Cross (1961 - 1997) Volume 32 Special Issue 290: 1492 - 1992: 500th Anniversary of the Discovery of the Americas dergisinde ve online olarak "The Spanish School of the new law of nations (icrc.org)" başlığıyla 13 Ocak 2010'da Cambridge University Press tarafından yayınlanmış, çeviri için International Review of the Red Cross editörlerinden izin alınmıştır. Ayrıca çeviri hakkındaki aydınlatıcı yorumları için Begümhan İdikut Şimşir'e çok teşekkür ederim.

ⁱⁱ Orijinal metinde "Good Samaritan" olarak kullanılmıştır. İsa'nın yaşadığı çağda İbrani kavmine düşman olan Sâmirîler, İncil'de geçen "Good Samaritan" meselinde işlenmektedir. Luka İncili 10:25-37'de, haydutların eline düşüp yarı ölü bırakılan adama yalnızca Samiriyeli bir adam yardım etmiştir. İsa, bu adama komşusu gibi davrananın, o Samiriyeli olduğunu söylemiştir. Villa, bu mesele gönderme yaparak, İsa'nın anlattığı hikâyenin bile geçmiş zamanlı çekimlendiğine dikkat çekmek istemektedir. (ç.n.)

ⁱⁱⁱ "Pax est opus justitiae indirecte; sed est opus charitatis directe, quia secundum propriam rationem charitas pacem causat". Summa Theologica, Secunda Secundae, Quaestio XXIX, Art. III.

^{iv} Hıristiyanların İsa'nın doğumunu bekledikleri döneme advent dönemi denir. (ç.n.)

^v "Canto General", esas metinde kullanılan İngilizce çeviri Uluslararası Kızılhaç Komitesi Diller Bölümü tarafından yapılmıştır. Türkçe'ye ben çevirmeye çalıştım. (ç.n.)

^{vi} İspanyolca "Leyende Negra", özellikle Protestanlar ve İspanyol olmayan yazarlar tarafından İspanyolları zalimlik ve hoşgörüsüzlükle suçlayan bir ifadedir. (ç.n.)

^{vii} "See the mote in their brother's eye but not the beam in their own": Villa burada, Matta İncili'ndeki bir mesele atıfta bulunuyor. Bu meselde, kardeşinin gözündeki engeli kaldırmaya çalışan kişi, aslında daha büyük bir engelle sahiptir. Ancak buna dikkat etmeden, kardeşini eleştirir. Esasında burada, kendisindeki kusurlara dikkat etmeden daha ufak kusurları eleştiren kişilerin ikiyüzlülüğü eleştirilmektedir. (ç.n.)

^{viii} Kızılhaç öncülüğünde hazırlanan bu Sözleşme ve Ek Protokoller, insancıl hukuk alanını en geniş biçimde düzenleyen kaynaklardır. Henry Dunant'ın özel çabasıyla ilk olarak 1864'te imzalanan, ardından 1906, 1929 ve 1949 yıllarında imzalanan dört sözleşme metnine ek olarak 1977 yılında iki ek protokol imzalanmıştır. Detaylı bilgi için bkz. GÜNDÜZ, Aslan; "Milletlerarası Hukuk, Genişletilmiş ve Güncellenmiş 6. Baskı, Beta Basım A.Ş., 2013, s. 508 vd.

^{ix} Las Casas, Memorial al Consejo de Indias, 1531, Biblioteca de Autores Espanoles, vol. 110, No. 7, pp. 54-55. Bu, resmi izinle Amerika'daki yerli grupların emeğini sömüren ya da onlardan vergi alan *encomenderos*'a açık bir göndermedir, fakat her zaman "Hıristiyan dininde eğitim masraflarını karşılamak için çaba gösterme" yükümlülüğü vardır. Acil çıkarlar ile yerlilerin genel hakları arasında asla ayırım yapmayan Las Casas, bunu "tüm sorunların nedeni" olarak kınamıştır.

^x Tarih atılmamış mektup, Salamanca Üniversitesi rektörünün ofisine gönderilmişti.

^{xi} 1493 tarihli Inter Caetera fermanında, Papa VI. Alexander, Cabo Verde Adaları'nın 100 fersahtan öte batısında yer alan bütün bölgelerin İspanyollara ait olduğunu, söz konusu çizginin doğusunda kalan bütün bölgelerin ise Portekizlilere ait olduğunu ilan etmiştir.

^{xii} Savaş ilanını belirli haklı gerekçelere bağlayan kriterleri içeren Latince bir kavram. (ç.n.)

^{xiii} Savaş sırasında uyulması gereken kuralları anlatan Latince bir kavram. (ç.n.)

^{xiv} Latince, "zararın olduğu yerde hukuk vardır" anlamına gelebilecek bir sözcük. Villa, "*ubi jus, ibi remedium*" tabirini hatırlatarak Amerikan yerlilerinin korunması için yasalara ihtiyaç olduğunu ifade etmek istiyor. (ç.n.)

^{xv} Devletler hukukunda, egemen devletlerin bağımsız ve eşit olduklarını ifade etmek için kullanılan ilke. Buna göre, egemen bir devlet, başka bir egemen devlet üzerinde yargı yetkisini kullanamaz. Vitoria'ya göre bir egemen devlet olan İspanya, başka bir egemen devlet olan yerliler üzerinde yargı yetkisine sahip değildir. (ç.n.)

^{xvi} Monroe Doktrini, ABD Başkanı James Monroe'nin 1823'te kongreye sunduğu, Amerika'nın Avrupa müdahalesini reddettiği ve kendi kabuğuna çekilmeyi savunduğu doktrindir. (ç.n.)

^{xvii} "insanlar arasında" (ç.n.)

^{xviii} "halklar arasında" (ç.n.)

^{xix} De Potestate Civili'ye bakınız, Art. 13.

^{xx} Kayıtlar, 24 Aralık 1933. Amerikan Devletleri temsilcileri tarafından oybirliğiyle kabul edilmiştir. Carnegie Endowment for International, 1940.

Eşikte Duran Bir Kirpiyle Karşılaşmak: Geçişin Olanakları Üzerineⁱ

Derya AVCI DURSUN¹



¹ Res. Asst., Beykent University, Department of Sociology (ORCID ID: 0000-0001-9235-5893)

Özet

Bu makale, Ataköy'deki Karanfil Sokak'ta ve Validebağ Korusu'nu çevreleyen kalın duvarların dibinde -koru ya da bahçe ile taşıt yolu arasındaki eşikte- bir kirpiyle karşılaşmam sonucunda ortaya çıkmış ve kirpilerle birlikte yaşamın olanakları üzerine düşünmemle şekillenmiştir. Koruların ve yeşil alanların sakinleri olarak kirpiler, yoğun yapılaşmadan kaynaklanan titreşimlerin çoğalması, korunaklı alanlarda insan baskısının artması ve bu alanların betonlaştırılarak yapay yaşam alanlarına dönüştürülmesinden dolayı taşıt yollarının kenarlarında görünür hale gelmişlerdir. Kirpiyle insan karşılaşmalarının kirpilerin eyleme gücünü (*potentia agendi*) artıran olasılıklara dönüştürülmesini sağlayacak bir arada yaşama koşullarının geliştirilmesi, bu çalışmanın temel yönelimlerinden birini oluşturmaktadır. Bu anlamda kirpilerin varlığını görünür kılacak üç imkândan söz edeceğim: Poetik uzamda kirpilerin yeri, kirpilerin zamansal ve mekânsal dinamikleri, kirpi sokaklarıyla birlikte eşiklerin ihlâl edilmesi (iç-dış ayrımının sorgulanması). İlk olarak eşikteki deneyimleri tahayyül etmeyi sağlayan poetik uzamın, kirpilere yönelik şiddet içermeyen ve araçsallaştırmayan bir yaklaşım sunduğunu vurgulayacağım. İkinci olarak, kirpi ve insan karşılaşmalarının, kirpilerin kendilerine özgü ritimlerini ve dinamiklerini dikkate almayı gerektirdiğine değineceğim ve son olarak liminal hayvanlardan olan kirpilerin yerleşim alanlarına doğru çizdikleri güzergâhlarda karşılarına çıkan eşiklerin kaldırılmasına yönelik çabalardan biri olarak "Kirpi Sokağı Projesi"nin, içeri ve dışarı arasında kurulan ikiliklerin aşılmasına sağlayan bir imkân olduğunu öne süreceğim.

Anahtar Kelimeler: Kirpi, eşik, poetika, zamansal ve mekânsal dinamikler, kirpi sokakları.

Encountering a Hedgehog Standing on the Threshold: On the Possibilities of Crossing

Abstract

This article emerged as a result of my encounter with a hedgehog on Karanfil Street in Ataköy, at the foot of the thick walls surrounding the Validebağ Grove -at the threshold between the grove or garden and the driveway- and was shaped by my reflections on the possibilities of living with hedgehogs. As inhabitants of groves and green spaces, hedgehogs have become visible on the sides of roads due to increased vibrations caused by dense construction, increased human pressure on sheltered areas, and the concretization of these areas into artificial habitats. One of the main orientations of this article is to develop living together conditions that will enable human encounters with hedgehogs to be transformed into possibilities that increase the hedgehogs' power of action (*potentia agendi*). In this view, there are three ways to draw attention to the hedgehogs: the place of hedgehogs in poetic space, the temporal and spatial dynamisms of hedgehogs, transgression of thresholds with hedgehog streets (questioning of the inner-outer distinction). Firstly, I will emphasize that the poetic space that allows for imagining experiences at the threshold, offers a non-violent and non-instrumentalizing approach to hedgehogs. Secondly, I will point out that hedgehog-human encounters require consideration of hedgehogs' unique rhythms and dynamisms and finally, I will argue that the "Hedgehog Street Project", as one of the efforts to remove the thresholds that hedgehogs, which are as liminal animals, come across on the routes they draw towards the residential areas, is an opportunity to overcome the dualities established between inside and outside.

Keywords: Hedgehog, threshold, poetics, temporal and spatial dynamisms, hedgehog streets.

Corresponding Author / Sorumlu Yazar

Derya AVCI DURSUN

E-mail / E-posta

Res. Asst., Beykent University, Department of Sociology
deryadursun@beykent.edu.tr

Manuscript Received / Gönderim Tarihi

12.03.2023

Revised Manuscript Accepted / Kabul Tarihi

13.05.2023

To Cite This Article / Kaynak Göster

Avcı Dursun, D. (2023). Eşikte Duran Bir Kirpiyle Karşılaşmak: Geçişin Olanakları Üzerine, *ViraVerita E-Journal: Interdisciplinary Encounters*, Vol. 17, 250-271.

Eşikte Duran Bir Kirpiyle Karşılaşmak: Geçişin Olanakları Üzerine

“Kirpiliğine bakmadan, şehirde yuvalandığı için yiğit;
bir gece, yuvasından çıkıp dünyayı öğrenmeye
kalktığı için de delice yürekli...”

Bilge Karasu, Göçmüş Kediler Bahçesi

GİRİŞ

Çalılıklara ya da ağaçlık alanlara ihtiyaç duyan kirpilerin yaşam alanları parklar, bahçeler, korular ve ormanlar olsa da taşıt yolları ve bu yolların kenarlarındaki yeşillikler de kentin labirentlerinde çoğunlukla geceleri gezinen kirpilerin güzergâhlarında yer almaktadır. İnsan yerleşim alanlarının kontrolsüz bir şekilde artması sonucunda kirpilerle insanlar arasındaki karşılaşmaların ve temasın çoğaldığını gözlemlemek olanaklıdır, fakat içine girmenin belirli bir daveti zorunlu kıldığı “çerçeve meskenler”in tel örgülerle ve duvarlarla çevrelenmiş olması, bu karşılaşmaların kirpilerin eyleme gücünü artıracak olasılıklara dönüşmesini engellemektedir. Bu nedenle içerisi-dışarı, konukluk-ev sahipliği, insan-hayvan gibi ikilikleri üreten eşikler üzerinde durmanın ilişkilerin, temasların ve kesişimlerin nasıl örüldüğüne dair yol gösterici olacağını düşünüyorum.

Okuyucu için bu çalışma kapsamında eşikin, hangi bağlamlarda kullanıldığının belirsiz kalmaması adına, iki farklı anlama geldiğini belirterek başlamak istiyorum. İlk olarak eşikte durmak, “liminal hayvan” kavramına gönderme yapmaktadır. Sue Donaldson ve Will Kymlicka'nın (2016) *Zoopolis* eserinde öne sürdüğü bu kavram, Latince'de eşik anlamına gelen *limen* kelimesinden türetilmiş ve ne evcil ne de yaban olan ve yerleşme hakkı verilmesi gereken hayvanlar için kullanılmıştır: “Bazen bizlerle yaşarlar çünkü insanlar geleneksel çevrelerini ele geçirmiş ya da çevrelemiş, onlara insan yerleşimine uyum sağlamaktan başka şans bırakmamıştır (...) liminal hayvanlar pek çok farklı rota kullanarak bizlerle yaşamaya gelirler” (s. 231). Her ne kadar yazarlar doğrudan liminal hayvanlardan biri olarak kirpilerden bahsetmese de izledikleri rotalar değiştiğinden ve kentsel alanlar onların yuvaları haline geldiğinden kirpilerin evcil ve yaban ikiliğine direnen liminal bir konumları olduğu görülmektedir. İnsanların dünyası ile yaban hayvanlarının dünyasını bütünüyle ayırmak olanaksızdır. Yaban hayvanlarının koruma zonlarınaⁱⁱ sıkıştırılması insan mekânı ile hayvan mekânının hiç kesişmediğini, etkileşime girmediğini ya da kesişmemesi gerektiğini öne sürmeyi beraberinde getirir. Oysaki adeta bir gezgin gibi ne içeriye ne de dışarıya ait olan kirpilerin eşikte duran (liminal) konumlarına uyumlu

bir yaşam alanı inşa etmenin yollarını aramak gerekmektedir. Eşikte durmanın ikinci anlamı ise, kategorik bir belirlenim olan liminalliğin zorunlu olarak doğurduğu arada kalma halidir. Yeşilliklerle beton zeminler arasında kalan ve tel örgülere sıkışan kirpilerin yaşadığı bu eşikte kalma deneyimi, onların görünmezliğini ve yersiz yurtsuzluğunu gözler önüne sermektedir.

Bu bağlamda, karşılaşmaların eyleme gücünü artıracak imkânlarla dönüştürülmesini sağlayacak ve “insan yapımı çevreler geliştirirken onların [liminal hayvanların] çıkarlarını da makul biçimde hesaba katma, onların özgürlüğünü ve otonomisini göz ardı etmeden tatbik edilebilecek pozitif destek biçimleri” (Donaldson & Kymlicka, 2016, s. 274) üretecek, eşikten geçmenin ve eşiği ihlâl etmenin üç farklı imkânından söz edeceğim. Bu imkânlar, kent yaşamındaki ikili karşıtlıkların sorgulanmasını sağlayacak ve kirpileri görünür kılmamanın mümkün koşullarından bazılarını tartışmaya açacaktır. Bu açıdan Pınar Karababa Demircan’ın da belirttiği gibi, “yeni bir kent hakkının tartışılması hayvanlar da dâhil üretim ilişkilerinde ötekileştirilmiş olanları görünür ve hak sahibi olarak yeniden tanımlamakla, kentli kimliğinin ve kent imgesinin üzerinde yükseldiği karşıtlıkları (yerli-yabancı/doğa-kent) sorgulayacak bir bakış açısı geliştirmekle mümkün olabilir” (2020, s. 248). Yeni bir kent hakkı olarak düşünülebilecek eşikten geçme deneyimini görünür kılan yerlerden biri olarak poetik uzam yalnızca bu deneyimin kendisini değil, aynı zamanda kirpilerin araçsal kılınmadan ve herhangi bir şiddete maruz bırakılmadan görünüşe çıkmalarını sağlamaktadır. Poetika, sanatı ve zanaatı içeren bir uzamı varsaydığından tarihsel, kültürel ve imgesel olarak şekillenen pratikleri kapsamakta; kirpilerin varlığı ve kendilerine özgü dinamikleri üzerine düşünmeyi olanaklı kılmakta ve eşikten geçmenin ilk uğrağı olarak kirpilere yönelik uygulanan kapatmalara karşı bir açıklık alanı sunmaktadır. Derrida’nın şiiir-kirpisi ve Bilge Karasu’nun korkusuz kirpisi, dışarıda kalmanın ve içeriye alınmamanın sonucunda eşikte duran kirpilere dikkat kesilmeyi ve sınırdaki duran hayvanlara yönelik iç-dış ikiliğini bir problem olarak ele almayı sağlamaktadır.

İkinci olarak, kirpilerin eşikten geçmelerinin zaruri olduğunu temellendirmek için birlikteliğe vurgu yapan kavrayışlara değineceğim, çünkü okuyucu neden kirpilerin yerleşim ve yaşam hakkı olmalı sorusunu sorduğunda buna cevap verebilecek bir bakış açısının sunulması gerektiğini düşünüyorum. Bu açıdan, kirpilerin de bedensel bir varoluşa sahip olduklarını, kendilerine özgü zamansal ve mekânsal dinamiklerle ve ritimlerle hareket ettiklerini ve kendilerini çevreleyen dünyanın parçası olan insanlarla ortak bir yaşamı paylaştıklarını ileri sürebilmem için bedenler-arasılığı öne çıkaran yaklaşımlardan hareket edeceğim.

Üçüncü olarak, kirpiler için belirlenebilecek bir içerinin ve dışarının muğlak olduğunu, onların ait oldukları yerleri belirlemenin zorluğunu ve kentin davetsiz misafirleri olmadıklarını göstermek için insandan başka olana kapatılmış “çerçeve meskenler”in kurduğu eşiklerden geçişleri sağlayacak sokakların, yolların ve tünellerin Kirpi Koruma Derneği’nin öne sürdüğü Kirpi Sokağı Projesi’nden ilhamla oluşturulabileceğini öne süreceğim. Kirpilerin eyleme gücünü azaltan tel örgülerle ve duvarlarla çevrelenen eşikler, koşulsuz bir davetin ya da davete gerek olmayan geçişlerin önündeki en büyük engellerdendir, çünkü kirpiler buralardan bir şekilde geçseler de bu yolculuk esnasında yara almamaları ya da ölmemeleri olanaklı gözükmemektedir.

KİRPI VE POETİKA: ÖNGÖRÜ SAHİBİ, KORUYUCU VE KORKUSUZ KİRPİLER ÜZERİNE

Kirpi ile insan karşılaşması neticesinde tarihsel, kültürel ve anlatsal olarak inşa edilen anlamların uzantıları son derece kapsamlıdır. Bu anlamların izini sürmek; yazınsal metinler, el yapımı ürünlerdeki figürler (mühür ve parfüm yağı şişesi [*aryballos*] gibi), *mythos*lar ve sanat yapıtlarındaki kirpi imgeleri aracılığıyla mümkün olmaktadır. Hem sanatı hem de zanaatı kucaklayan poetikanın, varolanın varlığını görünür kıldığı ve onu belirli bir özsel kalıba dökmeden açığa çıkardığı dikkate alındığında kirpilere dair aşağıda yer alan farklı izleklerin önemi ortaya çıkacaktır.

Farklı kültürlerle ait anlatılardaki kirpiler hem öngörü sahibi bilge hayvanlar hem de tehlikelere karşı insanları koruyan canlılar olarak karşımıza çıkmaktadır. Finli bir araştırmacı olan Uno Harva’ya göre, “Buriyatlarda bir kirpi (ya da kirpi-adam) ateşin sırrını bulur ve insanlara verir” (akt. Roux, 2005, s. 132). Buriyatlardaki mitolojik anlatıda bilge olarak konumlanan kirpiler, Antik Yunan şairi Arkhilokhos’un dizilerinde de karşılığını bulur: “Tilki çok şey bilir, ama kirpi büyük, tek bir şey bilir” (akt. Warwick, 2014, s. 128). Kirpilerin tilkiler gibi çeşitli kurnazlıklara başvurmalarını gerektirmeyen bir bilgeliğe sahip olduklarını vurgulayan bu aforizma, *éχivoç*ların [*ekhin*os] tahminde bulunma yeteneklerine değinen Plutarkhos’ta da sürdürülür. Eski Yunanca’da hem kirpi hem de deniz kirpisi (deniz kestanesi) için kullanılan *ekhin*os kavramı metinlerde sıklıkla karşımıza çıkmasa da Plutarkhos’un *Moralia* başlığında toplanan denemelerinden birindeⁱⁱⁱ geçen *ekhin*osların, rüzgarları önceden tahmin ettikleri görülmektedir. Deniz kirpileri ise, fırtına ve dalganın yaklaştığını algıladıklarında hafifliklerinden

dolayı alabora olmamak veya denizin kabarmasıyla sürüklenip gitmemek için kendilerini küçük kayalara sabitletiler (Plutarch, 1957, s. 439). Görülmektedir ki farklı kültürlerde kirpilerin öngörü sahibi bilge varlıklar olduklarına yönelik bir anlayış vardır. Antik Mısır'da ise, yine olumlu bir anlam taşımakla birlikte koruyuculuğu ön plana çıkarmak amacıyla kullanılan kirpi temsilleri, kirpilerin insanları kötülüklerden koruyan canlılar olarak aktarılmasını sağlamıştır. Bu açıdan, Julia Clare Francis Hamilton'ın (2022) makalesi, kirpilerin Antik Mısır yaşamındaki özel konumunu gösteren tıbbi-büyü reçetelerine, mezar kabartmalarına ve adak nesnelindeki kirpi temsillerine odaklanarak koruyucu rollerini değerlendirmeye almakta ve onların insan yaşamındaki merkezi rolünün görülmesine katkı sunmaktadır. Ancak belki de poetik uzamın esas önemi, Bilge Karasu'dan ve Derrida'dan ilhamla, kirpilerin kendi deneyimlerine ve hayvanların insanlara bakışına odaklanmasıdır.

Kimi durumlarda yeşilliklerin dışına çıkan, eşikte duran ya da yeşil alanları bulunan sitelere girişi engellenen kirpiler için kentsel mekânların dönüşümüyle artan bu deneyimlerini Bilge Karasu *Korkusuz Kirpiye Övgü* öyküsünde şöyle aktarmıştır: “Ertesi gün, kirpiyi ansıdım. Kim bilir nerelerde çığnenmiş kalmıştır, dedim. Kim bilirdi gene de, bakarsın varmıştır da yuvasına” (2014, s. 65). Ardından kirpinin iç sesi duyulur: “Korkunun ne olduğunu öğrenmiştim artık. Neden korkulacağını da az çok kestirebilecek duruma gelmiştim. Bundan ötürü, bir çeşit korkusuzluk duyuyordum artık içimde. Ondan sonra bir yerlere gitmedim...bu arsada, bu arsanın çevresinde ölümü bekleyeceğim (...) burası benim yurdum” (A.g.e., 2014, s. 69). Bilge Karasu'nun bahsettiği korkusuz kirpinin bu yolculuğu kentsel mekânlardaki olası karşılaşmaları göstermekte ve liminal hayvanlardan biri olan kirpilere karşı kayıtsızlığa, onları yersizleştiren düzenlemelere ve görünmez kılan yaklaşımlara dikkat kesilmeyi sağlamaktadır. Bu anlamda karşılaşmaların yarattığı duygulanışlar üzerinden kirpilerin bu örüntü içindeki deneyimlerinin, araçların altında ezilmeden karşıdan karşıya geçmeyi ve tel örgülerin ardındaki yeşilliklere ulaşmayı içerdiğini söylemek mümkündür.

Bilge Karasu'nun korkusuz kirpisinin şehrin labirentlerinde dolaşırken verdiği mücadelenin bir benzeri de Jacques Derrida'nın şiir-kirpisinde karşımıza çıkmaktadır. Doğadan yalıtılmış olarak ele alınan kent yaşamı içinde sıkışıp kalmış kirpiler üzerine düşünen Derrida, onların görünmezliğini poetik uzamla bağlantı kurarak görünür kılmış ve *Şiir Nedir?* metninde kirpilerin yaşadığı aporetik deneyimi şiirin kendi üzerine kapanmasıyla ilişkilendirmiştir:

Şehir ve doğa arasında isimsizlik içinde yitip gitmiş bir yaratık olarak, hem herkesin bildiği hem de güvenilir, mutlak bir biçimde, hem biri hem de diğeri olan, içten ve dıştan sorumluluktan düşürülmüş ve azat edilmiş, ne biri ne de diğeri olan bir sır olarak, yola atılmış, kabuğuna, kendi içine yusyuvrak çekilmiş bir hayvan olarak (...) İşte tam da bu yüzden biri bu hayvanın, kirpinin, *istrice*'nin üzerine basıp öldürebilir, üzerinden bir taşıt geçebilir. Eğer sana bu dilekle, bu sorgu, bu dilekçe, bu demande (istek) ile (...) sana verilen zaman ve mekânı göz önünde bulundurarak, bu ekonomiyi izleyerek, ama aynı zamanda seni senden, seni kendinde oluşundan alıp dışarıya, ötekinin diline yönlendirmiş bu tehlikeye, imkânsız ya da geri çevrilmiş bir çeviri açısından gerekli ama ölüm gibi arzu edilen bir tehlikeye sürükleyen bir (karşıya) geçiş hazırlığında koşullara göre cevap verecek olursan, o zaman bütün bunların (...) şiirle alâkası ne? (Derrida, 2002, s. 14).

Tehlikeli bir otoyolda yürürken kendisini korumak için top haline gelen kirpilerle şiir arasında yakınlık kuran Derrida, felsefi bilgi ile poetik düşünmeye dair ayırım yaparak hayvan hakkında düşünmenin kaynağını felsefi ya da bilimsel bilgidен ziyade şiirden alabileceğini belirtmektedir (Derrida, 2008, s. 7), çünkü felsefi bilgi belirli bir bakış açısından hareket ederek iktidarsız görünen yeni bir iktidar alanı yaratma tehlikesini barındırabilir. Vinciane Despret'e göre, "Derrida'nın gerçek özgünlüğü, en açık biçimde yalnızca temsillerle ilgilenen felsefi oyunu *mükemmel bir şekilde* reddetmesinde yatar (...) Derrida, 'temsillerin' katı felsefi -veya epistemolojik- rejiminden kopuştan başka bir şey önermez" (2015, s. 92). *The Animal that Therefore I am [Öyleyse Olduğum Hayvan]* metninden yola çıkarak Derrida'nın kirpi üzerine fikirlerini yalnızca poetik olana dair metaforik bir yorumla hapsetmek yerine kirpiyle insan arasındaki karşılaşmalara ve kesişmelere doğru genişletmek ve insan aklının kurduğu tümel kategoriler yerine Despret'in dediği gibi "hayvanlarla düşünmek" (A.g.e., s. 96) gerekir. Bu nedenle, Alice'in kraliçenin kriket sahasındayken canlı kirpilerin kriket topu, canlı flamingoların ise oyun sopası olarak kullanılmasına şaşırarak flamingo ile kirpiye vuracağı sırada yüz yüze gelmesinden (Carroll, 2017, s. 67) hareket eden Derrida, odağını hayvanın insana bakışına kaydırır (Derrida, 2008, s. 7). Derrida'nın kirpiye dair düşüncelerini *Borderline Animal: Reflections on Derrida's Hedgehog [Sınır Hayvanı: Derrida'nın Kirpi Üzerine Düşünceleri]* başlıklı makalesinde tartışan Brian O'Keeffe, kirpinin sahip olduğu çeşitli niteliklerin metaforik bir değerlendirmenin konusu olarak ele alınmasından ziyade, "Derrida'nın küçük hayvanının yaşam, ölüm ve hayatta kalmayla ilgili önemli biyoteorik sorularla ne kadar bağlantılı olduğuna" ve bu soruların yalnızca insanlar için anlamı olmadığına odaklanmak gerektiğini belirtir (2020, s. 82). Böylece, kirpilerin eşikten geçmesinin, onu ihlâl etmesinin ve eşiksiz düşünmenin mümkün koşullarını gösteren poetik uzam başlangıç noktası olarak belirlendiğinde, var olanın varlığını

kapatmayan ve onu çerçevelemeyen bakış açılarını ortaya çıkarmak olanaklı hale gelmektedir. Poetik uzamın açtığı bu yoldan hareketle, insan öznesini merkeze koyan ve var olanların yaşam dünyasına bedensel katılımlarını dikkate almayan bakış açılarını yerinden edecek bir anlayışın ve düşünce modelinin geliştirilmesi, eşikten geçme fikrini destekleyecek yaklaşımlarla sağlanabilir.

KİRPİ VE KİRPİDEN BAŞKA OLANLARIN BİRLİKTELİKLERİ ÜZERİNE

Deleuze'ün (2000a, s. 19) Spinoza'dan ilhamla ortaya koyduğu duygulanış [*Lt. affectio, Fr. affection*] fikri, tahakküm kurucu bir özne anlayışı yerine insan-hayvan arasındaki ilişkiyi ve etkileşimi görünür kılmaktadır. Duygulanışın kendisi, kirpi ve insan bedeninin karışımı ve kesişimi olduğundan insan tarafından bir kirpinin bilinmesinin yolu kirpinin insan bedeni üzerindeki eyleminden yola çıkarak kavranabilir. Deleuze'ün (A.g.e., s. 27) Spinoza yorumundan hareketle bir kirpinin bedeninin neye muktedir olduğuna^{iv} ve yaşadığı iyi ve kötü karşılaşmalara dair düşünmek, anti-hiyerarşik bir dünya ve doğa kavrayışıyla bizi karşı karşıya getirir ve böyle bir anlayışta insandan başka olanlar belirli bir yargının, tanımın ve belirlenimin ötesinde konumlanırlar. İnsandan başka olan hayvanların insana bakışını sunmadığını ileri sürmek, yalnızca insanın merkez noktasından çevresine dağıttığı bir ilişkilendirme türünü doğurduğundan insana dair düşüncemiz de hep sınırlı kalacaktır. İnsan kirpiye bakar, ancak kirpi de insana bakar; kendimizde görmediğimiz bir şeyi belki de o görür. İnsan öznesinden yayılan bakışın çift yönlü bir kesişime dönüştürülmesi Spinoza'nın *Ethica*'da kötülük kanıtına verdiği cevap üzerinden düşünülebilir: “Şeylerin mükemmelliği doğalarına ve güçlerine göre değerlendirilmeli; şeyler insanın duyularına hitap ediyor ya da etmiyor diye ya da insanın doğasına yararlı ya da zararlı diye daha az mükemmel ya da daha çok mükemmel olarak değerlendirilemez” (Spinoza, 2018, s. 103).

Kirpilerin kendilerini savunmalarını ve yaşamda kalmalarını sağlayan dikenler, pek çok masalda kirpinin zarar veren bir canlı olarak yalnız kalmasına ve sonunda cezalandırılmasına sebep olur. Bedensel varoluşa sahip olan bir kirpinin kendi varlığını sürdürme çabasını (*conatus*) ve kendi olmağını ehlileştirilmesi gereken bir nitelik olarak aktarmak, her şeyden önce kirpinin eyleme gücünü azaltır ve muktedir olduğu şeylerin değiştirilmesini dayatır, çünkü bir kirpi de bir insan da dış bir neden işe karışmadıkça kendi varlığını sürdürme eğilimi gösterir. Bir kirpiyi

sopa ile rahatsız ettiğimizde kendisini top haline getirmesi ya da dikenleriyle korumaya çalışması bu çabadan kaynaklanır. Deleuze'e göre duygulanış "bir beden başka bir bedenle karışması ya da başka bir bedenin benim üzerimde bıraktığı iz" (2000a, s. 20) ise, kirpi bedeniyle insan bedeninin karşılaşması (*occursus*) sonucunda bedenlerin birbirleriyle karıştığından söz edilebilir. İnsanın hayvandan üstünlüğünü yerinden eden bu bakış açısı, bir kirpiyi bilmemizin yollarından birinin onun bizde bıraktığı duygulanışlar üzerinden olduğunu gösterir. Bedensel varoluşa sahip bir canlıyla karşılaşmak, ona dair duygulanış haritalarının çıkarılmasını beraberinde getirdiğinden "düşünen şeyin (*res cogitans*) bizzat kendisi tarafından her türlü kavranışını reddeden" (Deleuze, 2000a, s. 24-25) anti-Descartesçı bir anlayışın filizlenmesini sağlar. Kirpiler ve biz yapabilirliklerimizi gerçekleştirme olanağına sahibizdir, ancak yapabilirliklerimiz bakımından farklıyızdır. Kirpinin dikenlerini, verdiği zarar üzerinden tanımlamak yerine, onun bedenini muktedir olduğu şeyler bakımından ele almak, kirpiyi çevreleyen dünyayı ve kirpinin kendi zaman algısını ve mekânsallığını dikkate almayı gerektirir. Bir başka var olanın etkilenme gücünü arttırırken eyleme gücünü azalttığı için kirpinin dikenlerini "zararlı" olarak nitelemek güçtür. Bu nedenle kirpinin sabit bir özünden bahsetmek yerine onun dünyayla olan ilişkisini, bireyleşme sürecini ve tekilliğini göz ardı etmemek gerekir. Böyle bir bakış açısı hem var olanların kategorilere yerleştirilmesinden hem genel tanımlardan hem de farka olanak tanımayan yaklaşımlardan uzaklaşarak kentin kapılarının insandan başka olana da açılmasını sağlar. Son derece bulanık olan tür ya da cins mefhumları yerine farklı bedenlerin sahip olduğu duygulanışlar üzerinden muktedir olunan duyguların haritalarının serimlenmesi gerekir (Deleuze, 2000a, s. 28). O halde bir kirpi ile bir başka kirpinin de yapabilir olduğu şeyler anlamında bireyselleştiği söylenebilir.

Kirpiye dair türsel belirlenimlerden hareket edip onun dikenli ve memeli olduğuna işaret eden evrensel bir kavram ortaya koysak da bu sınırlamalardan taşan mekânsal ve zamansal dinamizmi gözden kaçırmamamız gerekir. Çevreleyen dünyalarımız farklı olsa da yaşadığımız dünyayı birlikte paylaştığımız var olanların sahip olduğumuz duyusallığın ya da hissetme yetisinin *a priori* formları olarak zamanı ve mekânı aynı şekilde barındırdığı yanılığına düşebiliriz. Kant'ın zamanı ve mekânı, hissetme yetisinin ya da duyusallığın *a priori* formları olarak insan zihninin dışında şeylerin kendisinde bulunan özellikler olarak ele almaması yalnızca temsillerine erişebildiğimiz kendinde-şeye ulaşmanın imkânsızlığını gösterir. Zamana ve mekâna ilişkin bu kavrayış değişikliği, hayvan davranışları üzerine çalışan biyolog Jakob Johann

von Uexküll'ün anın süresindeki farklılıktan yola çıkarak zamanın formunu insandan başka olan canlılara genişletmesi için bir dayanak noktası oluşturmuştur: “Canlı bir özne olmadan ne zaman ne de mekân olur” (Uexküll, 2010, s. 52). Kirpinin şemasında kavramdan yola çıkılsa da kirpinin zamansal ve mekânsal ritimlerinin zenginliğiyle ve üretkenliğiyle karşılaşılır ve üstelik bu ritimler kirpiler arasında da farklılık göstereceğinden her bir kirpinin üretim faaliyetiyle ortaya çıkan çeşitlilikler sonsuzca genişler. Ataköy’de karşılaştığım bir kirpiyi (Bkz. Resim 1) gördüğümde onu bir kirpi olarak tanımamı sağlayan şey, zaman ve mekân görümü belirli bir kavramın altına getirerek sentezleyebiliyor olmamdır.

Resim. 1.

Taşıt Yolunun Karşısındaki Yeşilliğe Ulaşan Bir Kirpi



*13.05.22 tarihinde saat 22.00’de İstanbul/Ataköy’deki
Karanfil Sokak*

Peki, hayvanları anlama yetimizin ürettiği “ölü” kavramlar üzerinden düşünmeseydik ne olurdu? Bu sorunun cevabı bir kaza sonucu hiçbir şeyi unutamayan ve sonsuz bir belleğe sahip olan Funes karakterinin deneyimini aktaran Borges anlatısında gizlidir. Borges’in *Funes el memorioso* [*Funes ve Sonsuz Bellek*] isimli anlatısında vurguladığı gibi, “Köpek cinsil simgesinin farklı boy ve biçimde birbirine benzemeyen bir sürü yarattığı kapsamasını anlamasının güçlüğüne yanısıra; saat üç on dörtte (profilden) gördüğü köpeğin, üçü çeyrek geçe (cepheden) gördüğü köpekle aynı adı taşıması onu rahatsız ediyordu” (Borges, 1992, s. 118). Gördüğü her şeyi tüm ayrıntısıyla hatırlayan Funes, farklı saatlerde gördüğü köpekler için farklı zamanlar ürettiğinden onların özdeşliğini sorgulamakta ve duyu verilerinden dolayı çocukluk içinde sunulan şeylerin sentezlenmesini sağlayamamaktadır. Funes’in hayal gücü yetisinin üretici faaliyetlerinden biri olan sentezlemeyi gerçekleştirememesi ve “bu bir köpektir” diyememesi onu tanımadığını

göstermektedir. Çeşitli perspektiflerden verili olan şeylerin çeşitliliğine rağmen tanıma kuralının işletilebilmesini sağlayan sentezdir; bir kirpinin şeması ise “üretim kuralına” gönderme yaptığı için duyusallık ve anlama yetisi arasındaki bağlantı şemalar söz konusu olduğunda ters istikâmette kurulmaktadır. Dolayısıyla bir şeyin nasıl üretileceği ve bu üretime dair kuralları verecek olan şeyin ne olduğu, kirpi kavramının içerdiği türsel belirlenimlerden hareketle türetilemez. “Saf a priori hayal gücü yetisinin bir ürünü” (Kant, 1998, A141/B181) olan şema, “bir üretim kuralıysa yalnızca ve yalnızca kavrama uygun bir mekân ve zaman belirlemektir...örümceğin şeması ağıdır ve ağı mekân ile zamanı işgal etme tarzıdır onun” (Deleuze, 2000b, s. 104-105). Kirpinin zamansal ve mekânsal ritimlerini, dinamiklerini, tavırlarını ve deneyimlerini dikkate almak, dünya-içindeki şeylerin insanın ritimlerinden ve dinamiklerinden farklı bir varoluşa sahip olduğunu gösterir. Böyle bir üretim kuralını işletebilmek için Funes’in deneyimlemesi gereken şey nedir? David E. Johnson, *Kant’s Dog [Kant’ın Köpeği]* makalesinde “Kant’ın köpeği neden ölüdür?”, diye sorarak hayal gücü yetisinin sentezleyebilmesi için deneyim nesnesi olarak şeylerin zamansal olarak belirlenmesi gerektiğini vurgular (2004, s. 28). Duyusallığın koşulu olan zamansal kavrayışımızı Funes gibi yitirmiş olsaydık, gördüğümüz şeyler her daim tekliklerinde verili olacak ve evrensel bir tanımın altına getirilemeyecekti. Bu nedenle Funes’in gördüğü köpekler şimdi ve burada, kanlı canlı olarak bulunurlar ve hiçbir kavramın altına getirilemezler.

Peki neden Funes’in kanlı canlı köpeğine ihtiyaç duyalım? Bu soru, insan öznesinin ürettiği bilgi yargısının epistemolojik zemininden ziyade tüm var olanların paylaştığı bir ortaklık anlamında ontolojik bir zemine doğru geçiş yaptığımızda cevaplanabilir. Bu da bizi doğrudan doğuma ve ten ontolojisine götürür. Merleau-Ponty, Derek Ryan’ın ifade ettiği gibi, “insanın ve hayvanın farklı özleri ve dünyaya erişim kabiliyetlerindeki farklılıklara dair Heideggerci dilden kesin bir biçimde” uzaklaşır ve “dünyanın eti bütün hayata açık olan ezeli bir bedenler-arasılığı tarif eder” (Ryan, 2019, s. 167). Dünyanın teni, kirpinin ve bizim farklı dünyalara sahip olsak da ve bu sınırdan hareketle varoluşumuzu sürdürsek de belirli bir ortaklık alanını paylaştığımızı ve doğumla beraber ortak bir yaşam formuna katıldığımızı gösterir: “Doğum, tüm deneyimlerimizin ilki, onların aşkınsal biçimidir. Fakat aynı zamanda doğum, şu gezegen üzerindeki herkesle paylaştığımız, kendi benliğimizi, evrim ağacındaki konumları fark etmeksizin diğer tüm canlılardan ayrılmaz kılan bir deneyimdir” (Coccia, 2022, s. 21). Bu açıdan ten, doğmakta ya da görünüşe çıkmakta olan varlığın bütününe kucaklamaktadır. Zeynep Direk’e

göre “ten, öncelikle varlığa katılmaya, ben’in ve başkasının farklı kapılardan da olsa ortak bir yaşama, varlığa giriyor olmamıza, deneyimlerimizin birbirine bağlanmasına gönderme yapar” (2021, s. 198).

Peki, paylaşılan dünyada ve farklı deneyimlerin kesişiminde kirpiye yer var mıdır? Kirpiler gececil olduğu için mi ya da dikenli olduğundan mı görünmezdir? Son yıllardaki yaygın söylemlerinden biri, kirpilerin şehirlerin sokaklarında görünür hale geldiği ve şehirlere akın ettiğiidir. Kuzey Ormanları Savunması’nın 2017 tarihli ve “Tahribat Hayvanların Bile Dengesini Bozdu; Şehre İnen Domuzlar, Tilkiler, Kirpiler...” başlıklı haberine göre, yeşil alanların ve ormanların yapılaşmaya açılmasıyla kirpilerin yaşam alanları daraltılmış ve inşaatların yarattığı titreşimlerden rahatsız olan kirpiler insanların yerleşim bölgelerine yönelmeye başlamıştır (Sargın, 2017). 2017 yılında çıkan bir diğer haberde ise, benzer şekilde titreşimlerin artmasına vurgu yapılmakta ve yeşil alanların azalmasından dolayı kirpilerin bahçeler ve ormanlar yerine sokaklarda görünür hale geldikleri belirtilmektedir (Hepşen, 2017). Bizler gibi şehrin parçası olan hayvanların mekânsal dinamizmine ve ritmine müdahale ederek onların nereye ait olduklarını belirlemek ve böyle bir yönelimden hareketle son derece daraltılmış yeşil alanları kapatma bölgeleri olarak inşa etmek, ben ve başkası arasındaki kesişime olanak tanımayan mutlak sınırlara davet çıkarmaktadır. Bu nedenle hayvanların eve hapsedilmemesi gerektiğini savunan görüşlere karşı hayvanlarla birlikte bir evi paylaşmanın insan ve hayvan arasındaki sınır üzerine düşünmeye olanak tanıdığını vurgulayan Derek Ryan’a göre, “evde bakılan hayvanlarla temasın insan hâkimiyetine dair düşüncelerimizi dönüştürebileceği yollara açık kalmak çok önemlidir” (2019, s. 137). Kirpiler koruma zonlarında bulunmalı, kediler ise evlerde yaşmalıdır ya da yaşamamalıdır gibi bir tutum içinde olan insanların belirli bir mekânı mesken tutmalarını öncelikli kılıp her var olanın ait olduğu yeri belirleme hakkını kendilerinde görmelerini sorgulamak gerekir. Öte yandan korunaklı alanlarda hayatını sürdüren evcil hayvanlardan farklı olarak öldürülen ve barınaklara hapsedilip çok zor koşullara terk edilen köpeklerin ve kedilerin de kirpiler gibi kentin sokaklarına ve yeşil alanlara uğramaması gerektiğini varsayan görüşlerin baskın olduğu ve hayvan itlafının yaygınlaştırıldığı dikkat çekmektedir. Nitekim artan bu uygulamalara karşı hayvan haklarını savunan sivil toplum örgütleri^v, suç duyurusu örnekleri hazırlayarak hayvan itlafları için başvurulacak makamların bilgisine ve itlaf dilekçe örneklerine yer vermektedir.

Kirpileri öldürmek ya da tel örgülerde sıkışıp ölmelerine sebep olmak yerine onlar için geçiş bölgeleri yaratmak ve eyleme güçlerini artıracak karşılaşmalara kapı aralamak olanaklı mıdır? İçerisi mi dışarıyı mı yoksa bu ikisinin kesiştiği yerler midir onların yuvaları? Bir kirpinin yuvası; sitelerin ve evlerin bahçeleri ve kendilerini gizlemelerini sağlayan taşların ya da toprakların altlarıysa bu bölgelere geçiş yapabilmelerini sağlayacak yollar/tüneller ve onlara ait sokaklar inşa etmek mümkün müdür? Taşıt yolu ile yuva olarak kullanılabilecek alanlar arasında sıkışıp kalmış olan kirpiler çoğunlukla eşiklerde durmaktadır. Ataköy’de karşılaştığım kirpi (Bkz. Şekil 1), öncelikle taşıt yolunun karşısına geçmiş, bir arabanın altında saklandıktan sonra yol kenarlarında bulunan otların yanında yürümüş ve ardından bahçeleri kapatmak için oluşturulan tel örgülerde sıkışıp kendisini zorlukla yeşilliklerin içine bırakmıştı. Onun bu yolculuğu esnasında varlığını sürdürme çabasıyla karşılaştığımda pek çok zorluğa göğüs gerdiğini fark etmiştim. Aslında hem gözlemlemek hem de gözetmek için peşinden gitmem onu son derece rahatsız etmişti, çünkü yanına yaklaştığımda kendisini fark ettirmemek için durma eğilimi göstermişti. Çevremdeki insanlarla birlikte yanından uzaklaştığımda ise, hızlıca tel örgülerin olduğu yere yönelip “davet edilmediği” yeşilliklere ulaşmaya çalışmıştı. Tel örgülere sıkıştığını görünce onu kurtarmak için itfaiye ekiplerini aramayı düşündüğüm esnada bu “korkusuz kirpinin” zor da olsa tel örgülerin ötesindeki yeşilliklere kendisini bıraktığını görmüştüm. Ardından ona veda ederek yanından uzaklaştım ve sonrasında aklıma şu soru geldi: Düşmanlık yerine konukseverliği -bir zamanlar ve belki de şimdi bize ait olmayanın sahipliğini içeren- yuvaya geçiş hatları kurarak nasıl inşa edebiliriz?

EŞİKTEN GEÇMENİN OLANAKLARI: İÇERİSİ VE DIŞARISI ÜZERİNE

Ayten Alkan “Hayvanları Dahil Eden Bir Şehir Kuramına Doğru” adlı makalesinde hayvanların “şehrin bu ‘insanın gönlüne göre’ dokusunda ya ‘istilacılar’ olarak, ya sınırları ihlâl eden varlıklar olarak (tilkiler, koyoteler, geyikler vd.) ya da kendilerine tahsis edilen sınırlandırılmış ve/veya ticarete konu olan alanlarda (petshop, hayvanat bahçesi, barınak, doğal yaşam alanları, ev içleri, avlular) kendilerine yer bulabildiklerini” belirtmektedir (2020, s. 48). Ayten Alkan’ın belirttiği sınırlandırılmış alanlardan biri olarak koruları düşünmemiz mümkündür. Korularda ekosistem üzerindeki insan baskısını azaltmak için koruma zonlarının oluşturulmasını yaban hayatını destekleme yönündeki önemli bir adım olarak gören *Validebağ Savunma Raporu*’na göre, üç farklı bölge belirlemek gerekmektedir: “insan kullanımına kapalı mutlak koruma zonu, kısmi

kullanıma izin verilen geçiş zonları ve insan kullanımına açık zonlar” (Validebağ Savunma Raporu, 2021, s. 15). Hem Doğan Kantarca'nın (2016) çalışmasına hem de *Validebağ Savunma Raporu'*na göre (2021), Validebağ Korusu'nu tahrip eden koşullar dikkate alındığında korunun sakinlerden olan kirpilere verilen zararlar; suların kirlenmesi, yapılaşmadan kaynaklı korunun çevresinin kuşatılması ve koruma zonlarının oluşturulmamasıyla ilişkilendirilebilir. Aynı zamanda kirpilerin geceleri gündüze göre daha iyi gördüğü, genellikle yuvalarından geceleri çıkarak beslendiği, titreşimlerden ve yüksek desibelli müzikten^{vi} son derece rahatsız olduğu dikkate alındığında zaman zaman korudan dışına çıkmaları anlaşılır hale gelir. Bunun yanında beslenme alışkanlıklarına yapılan müdahaleler de korunun sakinlerinin yaşamlarını sağlıklı bir şekilde sürdürmelerini engellemektedir.

Koru gibi sınırlandırılmış alanlardan çıkan kirpilerin kent yaşamındaki yerine dair tekrar düşündüğümüzde bir arada yaşamının koşullarını sorgulayabiliriz. Böylece, belirli türlerin yüceltilmesini ve dikkate alınmasını, güce sahip olmaları (Homeros'ta ormanın kralının aslan ve meşe ağacı olması), fayda sağlamaları (yenilebilir olma) ve insana yakın özellikler sergilemeleriyle (sarılma, ağlama vb.) ilişkilendirmekten ötede bir kavrayış geliştirebiliriz. Görünmez olmayı ve dikkate alınmamayı pek çok var olan birlikte paylaşmaktadır. Burada kastedilen hiyerarşik yapılanmadan doğan görünmezlik, yalnızca insanın hayvana bakışıyla sınırlı değildir, aynı zamanda insanın insana bakışıyla da bağlantılıdır. Pınar Karababa (2020), “Sınırlı Kamusalılık İçinde Görünmez Patikalar: Konya'da Kuşlar, Anıtlar ve Dışarıdakiler” başlıklı makalesinde bu hiyerarşinin yerliler ve mülteciler arasında da kurulduğundan söz etmektedir. Güvercinlerin ve kentteki diğer hayvanların su içebildiği havuzdan hareketle Konya'daki anıtın çevresindeki ilişkileri inceleyen Karababa, yerlilerin; satıcı çocuklar ve mültecilere göre daha yetkin konumlandığını, güvercinlerin de yerliye yakın bir konumda yer aldığını belirtir, çünkü anıtın içinde yer alan bir sûre, Suriyeli çocuklar ayaklarıyla basarak kirlettiği için devlet tarafından kaldırılmış, oysaki güvercinler su için diye havuz yapılmıştır (A.g.e., s. 252). Yalnızca bazı insanların görünür kılındığı bir alandan, hayvanların ve kirpilerin görünürlüğüne geçtiğimizde onların da sokakların, toprağın ve yeryüzünün bir parçası olduğunu anlamak için yaşamlarını nispeten daha az tehlikeye atacak bir çözüm önerisine ihtiyacımız olacaktır.

*İngiliz Kirpi Koruma Derneği'*nin farklı vakıflarla birlikte 2011 yılında başlattığı “Kirpi Sokağı Projesi”nin kentlerin içindeki koruların duvarlarında açılacak tüneller ve yollar vasıtasıyla kirpi popülasyonunun arttığı şehirlerde gerçekleştirilmesi ve tünellerin kapanmaması

için “kirpi yolu, tüneli” gibi tabelaların yerleştirilmesi oldukça önemlidir. Bu yollar (Bkz. Şekil 2) ve tüneller vasıtasıyla kurulan kirpi sokakları; yalnızca korulara geçişi değil, aynı zamanda kirpi gibi canlıların bahçelerin tel örgülerine sıkışmadan yeşilliklere geçmesini sağlayacaktır. Kentin sokaklarının kirpiler adına içinden çıkılması güç bir labirente dönüştüğü dikkate alındığında kirpilerin kötü karşılaşmalarını ve eyleme gücünü azaltacak durumları ortadan kaldırmanın yollarından birinin, “Kirpi Sokağı Projesi”nin hayata geçirilmesi olduğu görülecektir. Kirpilerin bahçelere kolaylıkla geçmesini sağlayan tüneller ve sokaklar, hayvanat bahçeleri gibi kapatma alanlarına karşı gösterilen mücadelenin de bir sonucudur, çünkü tel örgülerle çevrili bahçelere hayvanların girişleri engellenirken aynı zamanda hayvanat bahçelerinden de çıkışları engellenmektedir. Bu açıdan ya belirli bir alanın içinde ya da belirli bir alanın dışında kalmaktadırlar.

Resim. 2.*Kirpi Yolu^{vii}***Resim. 3.***Kirpi Geçiti^{viii}*

John Berger'in *Hayvanlara Niçin Bakarız?* metninde bahsettiği yapay kapatma alanlarının yarattığı insan-hayvan temassızlığı, Ataköy'de karşılaştığım kirpiyle aramdaki etkileşimden ve onun çevresiyle kurduğu bağlantıdan oldukça farklıdır. Hayvanat bahçelerinde hayatını sürdüren canlıların, "içinde yaşadıkları [bu] mekân yapaydır. Bu yüzden o mekânın uç noktalarında toplanma eğilimindedirler. (O sınırların dışında gerçek bir mekân olabilir) (...) Her durumda çevre aldatıcıdır" (Berger, 2017, s. 50). Aldatıcı olmayan bir çevrede daha doğal bir iletişimin ve karşılaşmanın sürdürüldüğü mekânları çeşitli tüneller, sokaklar ve yollar vasıtasıyla dönüştürdüğümüzde kirpiler gerçekten eşikten geçmiş ya da tel örgülerle kapatılmış alanlarına davet edilmiş (!) olacak mıdır? Bu sorunun yanıtını ancak yeni bir soruda arayabiliriz: Eşik nedir? Derrida'nın ifadesiyle, "eşik demek 'daha değil' demektir. Eşik daha geçmediğimiz şey demektir" (1999, s. 22). Kirpiyi yabancı, insanı ise ev sahibi yapan yasanın doğurduğu eşiği ya da eşiğin doğurduğu yasayı ihlâl etmek mümkün müdür? Kant'ın konukseverlik anlayışı üzerine düşünen Derrida, konukluk hakkının antropolojik boyutu üzerine düşünerek konukseverliğin insandan başka olanlara doğru genişletip genişletilemeyeceğini sorgular:

Konukluk hakkı bir insan hakkıdır -ve bu bizim için şimdiden önemli bir sorunun habercisidir, yani konukluk hakkının antropolojik boyutu sorunu: İnsan olmayan, tanrısal olan, örneğin hayvansal olan, bitkisel olanla ilgili olarak konukluk hakkından söz edilebilir mi ve söz edilebilirse ne demek gerekir; tanrı gibi, hayvan gibi, bitki gibi (bu üç uzlaşım kategoriden yararlanırsak) öteki ya da yabancıyı ağırlamak -ya da onlar tarafından ağırlanmak- söz konusu olduğunda, konukseverlik göstermek gerekir mi ve bu durumda konukseverlik sözcüğü yerinde midir? (Derrida, 1999, s. 8-9).

Kirpinin bahçenin tel örgülerine vardığında düşman muamelesi görmeme hakkı var mıdır? Konukseverlik yasının zorunlu olarak içerdiği otorite, eşiğin başında beklemekte midir? Kirpileri, ihlâl edilen eşiklerin ardından ulaşılan yeşilliklere davet etmemiz olanaklı gözükmemektedir, çünkü bu yerlerin sahibi ve efendisi bizler değilizdir. Bu yeşillikler, yoldaşlıkların kökensel olarak kurulduğu yerler olduğundan daha en başından davet gerektirmezler. Davet etmek için öncelikle o alanın sahibi, efendisi olmak ve bunun üzerinden otorite kurmak gerekir: "Ev sahibi kendi dilinin yasını ve sözcüklere yüklediği anlamı, yani kendi kavramlarını dayatmakla başlama eğilimindedir" (Derrida, 1999, s. 16). Üstelik her konukluk aynı zamanda aşılamanın eşiklerine ve sınırlara işaret eder. Öte yandan sınırlandırılarak insanın mülkü haline gelmiş "çerçeve meskenlerin" varlığı aşikârken ve arada uçurumun olduğu mutlak sınırlar inşa edilmişken kökensel bir yoldaşlığı yeniden yakalamanın zorluğuyla karşılaşırız. Bahsi geçen "çerçeve meskenler" benden başka olanın koşulsuz bir şekilde

karşılanmasına olanak tanımaz. Bunun gerçekleşmesi için kirpi geçitlerine dair uyarı levhalarının (Bkz. Şekil 3) asılması ve kirpi yollarının ve sokaklarının oluşturulması gerekir. Bir varolanın bana doğru gelmesini, benim de ona doğru gitmemi sağlayacak kesişim noktalarının kurulması için insan sokaklarıyla kirpi sokaklarının farklarına rağmen bir bütünlük meydana getirmeleri ve ortaklık zemini inşa etmeleri beklenir. Bu nedenle gelmekte olanın koşulsuz bir şekilde karşılanması, kalın duvarlarla ya da yeşil tel örgülerle kapatılan kapıların yerinden sökülmesiyle ve eşğin ihlâl edilmesiyle sağlanabilir: “(...) ister göçmen, ister davetli yahut davetsiz ziyaretçi olsun; bir başka ülkenin vatandaşı ya da değil; insan, hayvan yahut tanrısal varlık, canlı ya da ölü, kadın veya erkek: her tür belirlemeden önce (...) her tür *kimlik tespitinden önce, gelen'e*” (Derrida, 2020, s. 69). Yaşadığımız evin çevresindeki bahçeye ya da yeşillığe gelen bir kirpinin koşulsuz bir şekilde karşılanması, onun davetsiz bir misafir olduğu anlamına gelmez. Aslında ne davet edilmiştir ne de misafirdir. Sadece çeşitli güzergâhlardan geçerek kendi zamansal ve mekânsal dinamizmini çeşitlendirmesine olanak tanınması anlamında taşıt yolundan yeşillığe geçişi engellenmediği için koşulsuz bir karşılamadan ziyade karşılaşmadan söz edilebilir, çünkü koşulsuz karşılama ya da ev sahipliği için karşılamamanın yapıldığı yere sahip olmak gerekir.

Peki, bahçe yerine eve gelirlerse? Evine girip mesaj getiren eşekarısıyla, başı döndüğü sırada ona yardımcı olan bir kediden bahseden Luce Irigaray “evlerinde, kendi bölgelerinde, yaşayan ve zaman zaman bana karşılıksız bir şekilde dostluklarını kanıtlamak için gelen hayvanları severim” demektedir (Irigaray, 2004, s. 198). Ancak hayvanların “kendi” yuvalarından “bizim” bahçemize/alanımıza/evimize doğru geldiğini düşünmek son derece yanıltıcıdır. Irigaray’ın bahsi geçen ifadesine gönderme yapan Judith Still, kendimizi ev sahibi olarak görmenin bir efendilik hareketi olduğunu düşünerek sahiplenme durumuna karşı temkinli olmak gerektiğini vurgular: “Irigaray’ın anımsattığı kuşlar, tavşanlar, sincaplar, kelebekler, kedi veya eşekarısı karşısında karaya veya havaya hangi anlamda sahibiz?” (2010, s. 239). Irigaray’ın deneyiminin bir benzerini bu yaz ben de yaşadım. Yaban arıları (sarıcalar) dördüncü katta bulunan evime sineklikler olmadığı için rahatlıkla girip çıktılar. Zaman zaman korksam da evin içinde gezinmelerine alışır hale gelmiştim. Bir süre sonra seri bir şekilde evin belirli noktalarına yöneldiklerini fark edince mutfak rafına ve ayakkabı kutusunun içine topladıkları çamurlardan inşa ettikleri boru şeklinde yuvalar yaptıklarını gördüm. Burası benim yuvam mıydı gerçekten? Nasıl ki insan bedeni kendinden başka organizmaları barındırıyorsa insan yuvasıyla başka var olanların yuvasının da bir arada olması mümkün olamaz mıydı? Dünya-

içinde olmak bakımından bedenlerimiz bile -ister kirpinin ister insanın- bulunduğu çevreden bütünüyle bağımsız olmadığı için tam olarak bize ait değilken, evleri(mizi) ve bahçeleri(mizi) sınırların ötesindeki yerlerden özerk bir şekilde konumlandırmak ve kirpinin ait olduğu yerin içerisini ve dışarısını belirlemek son derece zor olacaktır. Bir kirpi için insan eliyle belirlenmiş yapay sınırların bir yaptırımı olmadığından konukseverlik yasalarını insan-hayvan ilişkisine uygulamak, mülkiyet hakkının hayvanlar tarafından da tanındığı yanlıgısını oluşturacaktır. Oysaki hava gibi, toprak gibi kendi bedenimiz de bütünüyle bize ait değildir. Michael Marder'a göre "kimi sindirim yolunun işlevlerine ve diğer organlara faydalı olan sayısız bakteri çeşidine ev sahipliği yapan insan bedeni, üzerinde egemenlik kurup sahiplendiğimiz ve titizlikle koruduğumuz bir kaleden ziyade, insan olan ve olmayan bileşenlerinden ibaret bir ekosistemdir" (2019, s. 58). Bedenimiz dahi insandan başka olanların mesken tuttuğu bir yerken toprağın üzerinden geçmek ya da doğada kendiliğinden çıkan otların arasından süzölmek için herhangi bir davete gerek olmayacaktır, çünkü tüm canlılar halihazırda yeryüzünü mesken tutmakta ve onda birlikte ikamet etmektedir.

Kirpiler, kendi iç mekânlarından dış mekânlara doğru salınan birer gezgin konumunda olduklarından Flâneur gibi "kentin labirent[ler]inde gezerek" (Benjamin, 1995, s. 130) içi dışarıya, caddelere, sokaklara taşımaktadır. Ancak bir yandan da kirpiler için bu labirentler, onların kendi iç mekânlarına dönüşmekte ve Bilge Karasu'nun kirpisinin deneyimlediği gibi şehrin labirentlerinden geçerek başlangıçtaki iç mekânları olan yuvalarına dönmeleri zorlaşmaktadır. Kapalı eşiklerin her daim açık kılınmasıyla yeni yuvalar keşfetmesi mümkün olabilir ve bu eşiklerin ihlâl edilmesiyle iç-dış arasındaki ayırım silikleşebilir ve birbirine karışabilir. İçerinin ve dışarının birbiri içine geçmesini ifade eden eşik ihlâlleri aynı zamanda kirpinin kendi dünyasıyla olan ilişkisini de anlamak için anahtar kavramlardan biridir. Deleuze'ün dediği gibi, "hayvan ya da herhangi bir şey hiçbir zaman dünyayla olan ilişkilerinden ayrı tutulamaz: İç yalnızca seçilmiş bir dış, dış ise yansıtılmış bir içtir; metabolizmaların, algıların, eylemlerin ve tepkilerin hızı ya da yavaşlığı, dünyada belli bir bireyi kurmak üzere birbirlerine zincirlenirler" (2019, s. 124). Kirpilerin toprağın içine açtıkları tüneller, dikenleriyle taşıdıkları yapraklarla yuva haline geldiğinden taşıt yollarının onlar için bir iç mekâna ya da yuvaya dönüşmesi mümkün olmaz. Bu nedenle, çitlerle ve tel örgülerle örölmüş bahçelerin ve kimi durumlarda evlerin insanlar, hayvanlar ve bitkiler için ortak bir iç mekân kurduğı ve paylaşabilir alanlar olduğu üzerine tekrar düşünebiliriz.

SONUÇ

Kirpilerin eşikte durmasının iki anlamı olduğu, eşikten geçmelerinin ise üç imkânı görünür kıldığı görülmektedir. Donaldson ve Kymlicka tarafından öne sürülen “liminal hayvan” ifadesi her ne kadar kategorik bir kavramsallaştırma olsa da kirpilerin tel örgülerden geçmeye çalışırken yaşadıkları eşikte olma deneyimlerini ve arada-oluşlarını (ne yaban ne evcil) ifade edebilmek için tercih edilmiştir. Bu liminal oluş, öncelikle kirpilerin kendilerine has deneyimlerini dikkate almayı sağlamakta ve bunun sonucunda onların yerleşim haklarının olduğunu vurgulamayı mümkün kılmaktadır. Kirpilerin eşikte durmasının ikinci anlamı ise, onların şehrin sokaklarındaki yolculukları esnasında önlerine çıkan ve geçişlerini engelleyen çitlerle ve tel örgülerle karşılaşmalarına işaret etmektedir. Bu açıdan bir sınır deneyim olarak eşikte oluş; aynı zamanda eşikten geçmenin mümkün yollarını açmaktadır. Eşik ihlalleri, hayvanların ya da insanların duyusallığa ya da hissetme yetisine sahip olmaları bakımından ontolojik bir ortaklık yakalamaya işaret etmese de her canlının kendine has zamansal ve mekânsal bir dinamizmle ve hareketle dünyayı deneyimlediğini göstermeyi amaçlamıştır. Bilge Karasu'nun dediği gibi, korkusuz kirpilerle çevrilidir etrafımız ve onların devinimlerini ya da canlılığını bir hayvanat bahçesine kapatarak veya belirli alanlara girişlerini engelleyerek tüketmek mümkün değildir. Sadece bu canlılığın hangi koşullarda ve hangi mekânda gerçekleştiği önemlidir. Canlıların hem kendi aralarındaki etkileşimini ve karşılaşmalarını hem de birbirlerini dönüştürmelerini ve oluşturmalarını mümkün kılacak eşik ihlalleri kesişim noktaları olarak karşımıza çıkmaktadır. Haraway, “Yoldaş türler etkileşim içinde şekillenirler. Birbirlerini değiştirmekten fazlasını yaparlar; birbirlerini, kısmen de olsa oluştururlar” (2010, s. 241) diyerek bedenler-arasılıkla görünür kılınan kesişimin olanaklarını göstermiştir. Eşiğin ihlâl edilmesiyle sağlanan geçişler, ontolojik bir özdeşliğin ya da farkın gösterilmesini amaçlamaz. İnsan ve hayvan kesişimi de bu özdeşliğin tekrarlanması değildir. Aksine, görünüşe çıkmakta olanın ya da doğmakta olanın kendi varoluşunu sürdürmesini ve çevresiyle sınırlandırılmamış bir etkileşimde bulunmasını sağlamaktadır. Poetik uzamla, zamansal ve mekânsal dinamizmlerle ve kirpi sokaklarıyla düşünülen eşik ihlallerine dair imkânlar, içeriği ve dışarıyı ayırıştırıcı ikilikler üzerinden kurulan sınırların muğlaklığını görünüşe çıkarırken insan ve kirpi yoldaşlığının şiddetsiz bir şekilde kurulabileceğini de göstermiş olmaktadır.

Yazar Beyanı | Author's Declaration

Mali Destek | Financial Support: Yazar, bu çalışmanın araştırılması, yazarlığı veya yayınlanması için herhangi bir finansal destek almamıştır. | The author has not received any financial support for the research, authorship, or publication of this study.

Yazarların Katkıları | Authors's Contributions: Bu makale yazar tarafından tek başına hazırlanmıştır. | This article was prepared by the author alone.

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

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

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

KAYNAKÇA

- Altan, A. (2020). Giriş: hayvanları dahil eden bir şehir kuramına doğru. A. Alkan (Der.), *Şehir ve Hayvan* (1. Baskı., s. 17-61) içinde. Patika Yayınları.
- Benjamin, W. (1995). *Pasajlar*. (2. Baskı). (A. Cemal, Çev.). Yapı Kredi Yayınları. (Özgün eser basım 1982).
- Berger, J. (2017). *Hayvanlara niçin bakarız?* (1. Baskı). (C. Çapan, Çev.). Delidolu Yayınevi. (Özgün eser basım 2009).
- Borges, J. L. (1992). *Gölgeye övgü* (2. Baskı). (M. H. Göle, Çev.). İletişim Yayınları. (Özgün eser basım 1969).
- Burgan, E. (2020). Kurban kaçış yolları: Değişen şehirler ve şehirlilikler arasında. A. Alkan (Der.), *Şehir ve Hayvan* (1. Baskı., s. 223-245) içinde. Patika Yayınları.
- Coccia, E. (2022). *Metamorfozlar* (1. Baskı). (A. Çakmakçı, Çev.). İş Bankası Yayınları. (Özgün eser basım 2020).
- Carroll, L. (2017). *Alice harikalar diyarında* (1. Baskı). (S. Ezber, Çev.). İş Bankası Yayınları. (Özgün eser basım 1865).
- Deleuze, G. (2019). *Spinoza: Pratik felsefe*. (3. Baskı). (A. Nahum, Çev.). Norgunk Yayıncılık. (Özgün eser basım 1981).
- Deleuze, G. (2000a). *Spinoza üzerine on bir ders* (1. Baskı). (U. Baker, Çev.). Öteki Yayınları.
- Deleuze, G. (2000b). *Kant üzerine dört ders*. (1. Baskı). (U. Baker, Çev.). Öteki Yayınları.
- Derrida, J. (1999). Konuksev (-er/-mez-)lik. Ö. Sözer ve F. Keskin (Haz. ve Çev.), *Pera Peras Poros* (1. Baskı., s. 7-37) içinde. İş Bankası Yayınları.
- Derrida, J. (2002). *Şiir nedir?* (1. Baskı). (A. Sarı ve M. A. Arslan, Çev.). Babil Yayınları. (Özgün eser basım 1989).
- Derrida, J. (2008). The animal that therefore i am (more to follow). (D. Wills, Çev.). M. L. Mallet (Ed.), *The Animal that Therefore I am* (1. Baskı., s. 1-52) içinde. Fordham University Press. (Özgün eser basım 2006).
- Derrida, J. (2020). *Konukseverlik üstüne*. (1. Baskı). (A. Sümer, Çev.). Metis Yayınları. (Özgün eser basım 1997).
- Despret, V. (2015). Why "I had not read Derrida": Often too close, always too far away. L. Mackenzie & S. Posthumus (Ed.), *French Thinking About Animals*. (1. Baskı., s. 91-105) içinde. Michigan State University Press.
- Direk, Z. (2021). *Çağdaş kıta felsefesi: Bergson'dan Derrida'ya* (1. Baskı). FOL.

- Donaldson, S. & Kymlicka, W. (2016). *Zoopolis: Hayvan haklarının siyasal kuramı*. (1. Baskı). (M. Yıldırım, Çev.). Koç üniversitesi Yayınları.
- Hamilton, J. C. F. (2022). Hedgehogs and hedgehog-head boats in Ancient Egyptian religion in the Late 3rd millennium BCE. *Arts*. 11 (1), 1-31.
<https://doi.org/10.3390/arts11010031>
- Haraway, D. J. (2010). Siborglardan yoldaş türlere: Teknobilimde akrabalığı yeniden şekillendirmek. G. Pular (Çev. ve Haz.), *Başka Yer*. (1. Baskı., 225-257) içinde. Metis Yayınları.
- HAYTAP. (2023). Hayvan itlafları ile ilgili başvurulacak makam. <https://www.haytap.org/tr/lafarla-gvale-nek-yazi>
- Hepşen, H. (2017, Ağustos 9). Bina inşaatları ve titreşimler kirpileri gün yüzüne çıkardı. *Habertürk*.
<https://www.haberturk.com/gundem/haber/1591782-bina-insaatlari-ve-titresimler-kirpileri-gun-yuzune-cikardi>
- Irigaray, L. (2004). Animal compassion. M. Calarco ve P. Atterton (Ed.), *Animal Philosophy: Essential Readings in Continental Thought*. (1. Baskı., 195-203) içinde. Continuum.
- Johnson, D. E. (2004). Kant's dog. *Diacritics*. 34 (1), 18-39.
<https://www.jstor.org/stable/3805829>
- Kant, I. (1998). *Critique of pure reason* (1. Baskı). P. Guyer ve A. W. Wood (Çev. ve Ed.), Cambridge University Press. (Özgün eser basım 1781).
- Kantarca, D. (2016). Ekolojik bir sistem olarak Validebağ Korusu raporu.
https://www.researchgate.net/publication/344218531_EKOLOJIK_BIR_SISTEM_OLARAK_VALIDEBAG_KO_RUSU
- Karababa, P. (2020). Sınırlı kamusalılık içinde görünmez patikalar: Konya'da kuşlar, anıtlar ve dışarıdakiler. A. Alkan (Der.), *Şehir ve Hayvan* (1. Baskı., s. 17-61) içinde. Patika Yayınları.
- Karababa Demircan, P. (2023). Merkezdeki insan kavramı ve hukukun sınırları üzerine yöntemsel bir tartışma. N. Bozok & A. Yılmaz & B. Kesgin (Haz.), *Antroposen'in İzleri: İnsanın Dünyayla İlişkisi Üzerine Tartışmalar* (1. Baskı., s. 39-65) içinde. Bağlam Yayınları.
- Karasu, B. (2014). Korkusuz kirpiye övgü. *Göçmüş Kediler Bahçesi* (11. Baskı., 57-73) içinde. Metis Yayınları.
- Marder, M. (2019). *Toz*. (1. Baskı). Ö. Karakaş (Çev.), İthaki Yayınları. (Özgün eser basım 2016).
- O'Keeffe, B. (2020). Borderline animal: Reflections on Derrida's hedgehog. J. R. D. Leo ve P. Hitchcock (Ed.), *Biotheory: Life and Death Under Capitalism* (1. Baskı., 80-103) içinde. Routledge.
- Plutarch. (1957). *Plutarch's Moralia XII*. (H. Cherness, Çev.). Harvard University Press.
<https://archive.org/detail/s/L406PlutarchMoraliaXII/page/438/mode/2up>.
- Roux, J. P. (2005). *Orta Asya'da kutsal bitkiler ve hayvanlar* (1. Baskı). (A. Kazancıgil ve L. Arslan, Çev.). Kabalci Yayınları. (Özgün eser basım 1966).
- Ryan, D. (2019). *Hayvan kuramı: Eleştirel bir giriş*. (1. Baskı). (A. Alkan, Çev.). İletişim Yayınları. (Özgün eser basım 2015).
- Sargın, D. (2017, Ağustos 19). Tahribat hayvanların bile dengesini bozdu; şehre inen domuzlar, tilkiler, kirpiler...*Kuzey Ormanları Savunması*. <https://kuzeyormanlari.org/2017/08/18/tahribat-hayvanlarin-bile-dengesini-bozdu-sehre-inen-domuzlar-tilkiler-kirpiler/>

Spinoza, B. D. (2018). *Ethica*. (6. Baskı). (Ç. Dürüşken, Çev.). ALFA. (Özgün eser basım 1677).

Still, J. (2010). *Derrida and hospitality: Theory and practice*. (1. Baskı). Edinburgh University Press.

Uexküll, J. V. (2010). *A foray into the worlds of animals and humans*. (1. Baskı). (J. D. O'Neil, Çev.). University of Minnesota Press. (Özgün eser basım 1940).

Validebağ Savunması. (2021). Validebağ Korusu Çevrimiçi Seminerler Dizisi Sonuç Raporu.

<https://s.gazeteduvar.com.tr/storage/files/documents/2021/06/17/validebagkitap13haziranweb-XFku.pdf>

Warwick, H. (2014). *Hedgehog*. (1. Baskı). Reaktion Books.

ⁱ Bu makaleyi, İstanbul Beykent Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji (İngilizce) Bölümü'nün 27-28 Nisan 2022 tarihleri arasında düzenlediği "Sosyolojinin Gözünden İstanbul" sempozyumunda sunduğum "Validebağ Korusu'nun Eşiğindeki Kirpiler: Mesafe Koymanın Politik Anlamı" başlıklı bildirimini geliştirerek hazırladım.

ⁱⁱ Validebağ Korusu Çevrimiçi Seminerler Dizisi Sonuç Raporu'ndan yapılan alıntıda "koruma zonları" ifadesi kullanıldığı için metin içinde kavramsal tutarlılığı sağlamak adına bölge yerine "zon" kavramını kullanmayı tercih ettim.

ⁱⁱⁱ Bahsi geçen denemenin adı, *Plutarch's Moralia XII'* da bulunan *Πότερα τῶν ζώων φρονιμώτερα τὰ χερσαία ἢ τὰ ἔνυδρα'* dır [*Whether Land or Sea Animals are Cleverer*].

^{iv} Ezgi Burgan, Ferdinand isimli bir boğanın kaçış hikâyesini konu ederek Deleuze'ün Spinoza yorumundan hareketle bir beden nelere muktedir olduğunu sorgulamış ve türler arası dostluğa dayanan yeni bir insan-hayvan-şehir ilişkisi inşa etmenin yollarını aramıştır. Hayvan özgürleşmesinin bir imkânı olarak gördüğü yaylanın yalnızca insan değil, aynı zamanda hayvan coğrafyası olarak ele alınmasının mümkün olduğunu belirtmiştir: "Yaylanın imkânı belki 'kaçan boğa'nın hayatını kurtarmak değil; ancak onu yalnızca 'et' olarak ve insanı da yalnızca onu 'tüketen' olarak tanımlayan başkaldırışı perspektifin dışındaki karşılaşmaları ihtiva etmesi olabilir" (Burgan, 2020, s. 244).

^v Bkz. <https://www.haytap.org/tr/laflarla-gvale-nek-yazi>

^{vi} Validebağ Savunması'nın raporuna göre, Validebağ Korusu'nun içindeki Adile Sultan Kasrı'nın etrafında ve koru içindeki çeşitli mekânlarda düğünler ve toplantılar olduğundan yüksek desibelli müzik yayını yapılmakta ve yaban hayatı bu durumdan olumsuz etkilenmektedir (2021, s. 26).

^{vii} Hedgehog Street. <https://www.hedgehogstreet.org/> adresinden 05.05.22 tarihinde alınmıştır.

^{viii} Hedgehog Street. <https://www.hedgehogstreet.org/> adresinden 05.05.22 tarihinde alınmıştır.

Konjunktür ve Felsefe Pratiği: Althusser'in Hegel'e Müdahalelerini Okumak

Kaan A. Korkmaz¹



¹ MA, Yıldız Technical University, Department of Political Science and International Relations
(Orcid ID: 0000-0001-7291-5427)

Özet

Althusser'in konjunktür okumaları ve konjunktüre ilişkin tanımlamaları felsefe pratiğini anlamak açısından merkezi bir önemdedir. Zira Althusser'in felsefi müdahaleleri bir konjunktür okumasına dayalı olarak geliştirilmiş müdahalelerdir. Dolayısıyla felsefe pratiğini tanımlamak için, felsefenin konjunktürle ilişkisini tanımlamak gerekmektedir. Bu bağlamda Althusser'in Hegel'e müdahalesini incelemek, felsefi müdahalelerin konjunktürle ilişkisini açıklamak için önemli bir örnek teşkil edebilecektir. Althusser'in Hegel ile ilişkisi erken döneminden itibaren mevcutsa da 1960'larda geliştirdiği müdahaleler bugün bilinen anlamıyla Althusserci felsefenin kurucu temelleri olarak anılmaktadır. Dolayısıyla bu müdahaleler özel olarak önem teşkil etmektedir. Bu dönemde Fransız felsefesi açısından bir Spinoza Rönesansı da yaşanmaktadır. Ancak Althusser döneme damgasını vuran Spinoza Rönesansı ile farklarını da ortaya koymuş, Hegel'e müdahalelerde bulunurken onun bazı kavram ve kategorilerini de kullanmayı sürdürmüştür. Dolayısıyla Althusser ve Hegel ilişkisi genel olarak tanımlandığı gibi basit bir karşıtlık ilişkisi değildir. Bunun sebebi ise felsefe pratiğinin konjunktürle ilişkisidir. Felsefe pratiğinin konjunktürle ilişkisinin tanımlanması, felsefi müdahalelerin açıklanması ve buna dayanarak günümüz konjunktürüne ilişkin çıkarımlarda bulunulması için kritik önemdedir. Dolayısıyla tartışmamız, Althusser'in, Hegelcilik çağında Hegel'e karşı geliştirdiği müdahaleleri inceleyerek, Spinoza çağında felsefe pratiğinin nasıl olabileceğine dair bir soru sormaktadır. Bu noktada, sabit felsefi konumların var olmayacağı ve konjunktürel eğilimlerin felsefi müdahale için önemli olacağı öne sürülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Althusser, Felsefe, Hegel, Konjunktür, Marksizm.

Conjuncture and Philosophical Practice: Reading Althusser's Interventions to Hegel

Abstract

Althusser's conjunctural readings and definitions regarding the conjuncture are of central importance in understanding his philosophical practice. Althusser's philosophical interventions are based on a conjunctural reading. Therefore, to define the philosophical practice, it is necessary to define the relationship between philosophy and conjuncture. In this context, examining Althusser's intervention to Hegel could set a precedent for explaining the relationship between philosophical interventions and conjuncture. Even though Althusser's relationship with Hegel began from his early period, his interventions developed in the 1960s are now referred to as the foundational principles of Althusserian philosophy. Therefore, these interventions are of particular importance. During this period, there was a Spinoza Renaissance in French philosophy. However, Althusser highlighted the differences between himself and the Spinoza Renaissance that dominated this period, while continuing to use some of Hegel's concepts and categories in his interventions against Hegel. Therefore, the relationship between Althusser and Hegel is not a simple antagonistic relationship as generally defined. This is because of the relationship between philosophical practice and conjuncture. Defining the relationship between philosophical practice and conjuncture is critically important for explaining philosophical interventions, and based on that, making inferences about today's conjuncture. Therefore, our discussion raises questions regarding how philosophical practice could be done in a Spinoza era by examining Althusser's interventions against Hegel in the Hegelian era. At this point, it is argued that there will be no fixed philosophical positions and conjunctural tendencies will be important for philosophical interventions.

Keywords: Althusser, Philosophy, Hegel, Conjuncture, Marxism

Corresponding Author / Sorumlu Yazar	Kaan A. Korkmaz
	MA, Yıldız Teknik Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü
E-mail / E-posta	kaan.korkmaz@std.yildiz.edu.tr
Manuscript Received / Gönderim Tarihi	12.02.2023
Revised Manuscript Accepted / Kabul Tarihi	19.05.2023
To Cite This Article / Kaynak Göster	Korkmaz, K.A. (2023). Konjunktür ve Felsefe Pratiği: Althusser'in Hegel'e Müdahalelerini Okumak, <i>ViraVerita</i> <i>E-Journal: Interdisciplinary Encounters</i> , Vol. 17, 272-295.

Konjunktür ve Felsefe Pratiği: Althusser'in Hegel'e Müdahalelerini Okumak

GİRİŞ

Fransız felsefesi, on dokuzuncu yüzyılda Hegel'e olan uzaklığını otuzlu yıllardan sonra aşmıştır. Özellikle Kojeve, Hyppolite ve Sartre'in çalışmalarıyla birlikte 1960'larda Hegel'in geniş ölçüde tanındığı söylenebilir (Matheron, 1997, s. 5). Althusser'in Hegel'le ilk karşılaşmasını oluşturan İkinci Dünya Savaşı sonrası atmosferi, tam anlamıyla bir Fransız Hegelciliğinin egemen olduğu döneme tekabül etmektedir (Erdem, 2019, s. 384). Fransız Hegelciliğinin hâkim olduğu dönemi takiben, altmışlı yılların başından itibaren bir Spinoza rönesansı da yaşanmıştır. Parisli filozofların çalışmalarını (Guerolt, Matheron, Deleuze) tarif eden bu kavram, Spinoza'nın Hegelciler tarafından edinilmiş imgesinden farklı bir Spinoza yaratmaktadır. Bu dönemde Althusser de ilan edilmemiş bir girişimde bulunmuştur (Morfino, 2022, s. 82). Bu girişim Morfino'ya (2022, s. 84) göre, içkin nedensellik kavramını geliştirmesi bağlamında Spinoza Rönesansından ayrılmaktadır. Diğer taraftan Althusser'in konumu ise Spinoza Rönesansı ile, Fransa Komünist Partisi'nin Hegel esinli sosyalist hümanizminin kesişim noktasıdır. Yine de bir partili olarak Althusser'in Spinoza ile münasebeti Hegelcilik çağında gelişmiş ve kurucu kategorileri bakımından yoğun etkileri olan bir münasebettir.ⁱ Zira partide ve sosyalist çevrelerde sosyalist hümanizm baskın eğilim olmayı sürdürmüş, dolayısıyla Spinoza rönesansının görece olarak dışında kalmıştır.

Althusser'in konumundan farklı olarak bugün bir Spinoza çağınınⁱⁱ içerisinde olduğumuzu; bizzat Althusser'in de etkisiyle gelişmiş olan doludizgin Spinozacı bir literatürün mevcut olduğunu söyleyebiliriz (Canaslan, 2013, s. 11). Bu bağlamda bizim tartışmamız, Hegelciliğin hâkim olduğu bir konjunktürde Althusser'in Hegel ile münasebeti üzerine odaklanmış bir felsefe pratiği okuması üzerinedir. Böylelikle, konjunktüre müdahalenin farklı veçheleri üzerinden Althusser'in felsefe pratiği ele alınacaktır. Bu sayede, sabit konular üzerinden bir felsefi sistem kurmayan ama eğilimleri okuyarak müdahaleler üreten bir felsefe pratiğinin değişen konjunktürlerde nasıl yeniden düşünülebileceğine işaret edilecektir. Sonuç olarak bu tartışma "bir Spinoza çağında felsefe pratiği Spinoza ile nasıl ilişkiler kurabilir?" sorusuna verilecek yanıt için çıkış noktası oluşturmaktadır. Sorunsalı geçerli bir şekilde ortaya koyabilmek için bir dolambaçtanⁱⁱⁱ geçmek gerekecektir. Bu dolambaç boyunca Althusser'in

felsefe tanımı ve pratiğinden başlayarak, içinde bulunulan konjunktürü kat edilmeli ve müdahaleler serimlendikten sonra kavramların dönüşümleri de incelenmelidir. Bu sayede uygun cevaplar için uygun bir soru üretilebilir. Özetle, Hegelcilik çağında Spinoza'ya yaslanarak Hegel'e yapılan müdahaleler, bir Marksist filozofun Spinoza çağında konum alması için kışkırtıcı soruların önünü açabilir. Bu noktada, Althusser'in içinde bulunduğu konjunktürü ele almak ve Hegel ile münasebetini bir Hegel çağı içerisinde düşünmek gerekmektedir. Marx'ın Alman okuyucusuna dönük uyarısı yinelenmelidir: *de te fabula narratur!*^{iv}

ALTHUSSER-HEGEL MÜNASEBETİNİ OKUMADA YENİ EĞİLİMLER

Althusser'in Hegel ile münasebetinin incelenmesine ilişkin iki yaklaşım saptanabilir. İlki Althusser'in doğrudan Hegel'in karşısında konumlandığı ve ona karşı mücadele ettiği yönündeki ana yorumdur. İkincisi ise, özellikle ölümünden sonra yayımlanan yazıları vesilesiyle Althusser-Hegel münasebetinin sanıldığı kadar basit olmadığına dönük yorumdur. Bu yorum henüz bir 'yeraltı akımı' niteliğinde değerlendirilebilir.

İlk yaklaşımın bariz bir örneğini Tuncay Saygın'ın makalesi oluşturmaktadır. Saygın'a (2018) göre Althusser'in müdahalesi Marx'taki Hegel'e dönük nafile bir kovalamacadır. Marx üzerinden giriştiği bu müdahale, Hegel'in hayaletleriyle tam bir kovalamaca görüntüsüne sahiptir (Saygın, 2018, s. 132). Dolayısıyla Saygın'ın yaklaşımı, Althusser ile Hegel arasında negatif bir kovalamaca ilişkisi olduğuna dönüktür. Ancak bu yorum Althusser'in Hegel ile münasebetini tek yönlü olarak okumakla malul bir sonuç vermektedir.

Bu yaklaşımın başka bir örneğini ise Althusser'in Türkiye'deki genel tanınırlığı oluşturmaktadır. Örneğin May Yayınları tarafından yayımlanan *Sosyalist Kültür Ansiklopedisi*'nde Althusser şöyle tanıtılmaktadır; "(...) filozofa göre Marx'ın gençlik eserleri hemen hemen tamamıyla Hegel'in etkisi altındadır; ve gerçek marksizm *Kapital* ile başlar" (Yalçın, 1979, s. 61). Diğer taraftan Marx için yapıtının 2015 tarihli baskısını yayıma hazırlayanlardan biri olan Ahmet Öz, kitabın arka kapağında yapıtın "Marx'ın Hegel'den kopuşunun analiz edildiği bir *opus magnum*" olduğunu iddia etmiştir. Ancak metnin önsözünde Althusser şöyle demektedir;

İdeolojik-felsefi döneminin neredeyse *nihai* metni bir yana (1844 *Elyazmaları* kastediliyor -bn), genç Marx *asla Hegelci değildi*, önce Kantçı-Fichteci, sonra

Feuerbachçıydı. Yaygın bir kanı olan Genç Marx'ın Hegelciliği tezi, genel olarak, bir mitten ibarettir (Althusser, 2002, s. 46).

Genç Marx'ın Hegelciliği fikri bir mit olduğu ölçüde, Althusser'in Hegel hayaletlerini kovaladığı iddiasını da ele almak gerekir. Zira örneklerden de görüldüğü üzere Althusser'in felsefi müdahalesinin niteliğini anlamak için daha yakın bir okuma gerekmektedir. Zira bu okumanın sorunu, Althusser'in yayınlanmış metinleri içerisinde doğrudan yanlışlanmalarıdır. Bu okuma, Althusser'in Hegel ile münasebetini anlamaktan uzak bir yerde durmaktadır.

İkinci konum ise, özellikle Althusser'in ölümünden sonra, daha önce yayımlanmamış eserlerinin yayımlanması üzerine geliştirilen yaklaşımlar olarak tarif edilebilir (Hamza, 2021). Buna göre Althusser'in erken dönemindeki Hegel çalışmaları, felsefesinin önemli yerlerinde tekrar gün yüzüne çıkmaktadır. Althusser'in basit bir anti-Hegelci olarak değerlendirilemeyeceği, daha girift bir ilişkiyi Hegel ile kurduğu iddia edilmektedir (Sotiris, 2020, s. 25). Erdinç Erdem'e (2019) göre Althusser, öznesiz süreç kavramını ve savaş alanı olarak felsefe tanımını Hegel ile ilişkisine borçludur.^v Her ne kadar öznesiz süreç kavramıyla ilgili argüman kabul edilebilirse de savaş alanı olarak felsefe tanımının Hegel'e dayandığı iddiasını irdelemek gerekir. Yazarın iddiası, Althusser'in felsefe pratiğini erken dönem yazılarından itibaren tanımladığına ve bunu terk etmediğine dayanmaktadır. Eğer felsefe pratiği bu yazılarda mevcutsa, Hegelciliğin alanı üzerinde yürüyen mücadele, sağ ve sol Hegelciliğin iç mücadelesi, bir savaş alanı olarak felsefe tanımını içermektedir (Erdem, 2019, s. 390). Bu iddiaya daha yakından bakılmalıdır.

Yazar, Althusser'in erken döneminden itibaren bağlı kaldığı felsefi pratiği, yine Althusser'e referansla tanımlamaktadır (2019, s. 390). Ancak, bu tamamen Althusser'e ve felsefe pratiğine aykırı bir yöntem gibi görünmektedir. Zira filozofun kendi pratiğine dair bilinciyle pratiğin kendisini birbirinden ayırmadan, felsefi pratiğin konjonktürelliğini anlamak mümkün olamaz (Montag, 2013, s. 18). Elbette bir Althusserci felsefe tanımı içerisinde, felsefe pratiği her zaman konjonktürelse de pozisyonunun bilinciyle pozisyonun kendisi arasındaki indirgenemezlik, felsefe pratiğinin şekillenmesinde mutlak anlamda etkilidir. Dolayısıyla, Althusser'in bütün felsefe pratiğini kat eden pozisyon alma pratiği, zaten felsefenin içerisindeki tek mümkün pratik olarak tanımlanabilir. Dolayısıyla bu pratiğin bilincinde olup olmaması üzerinden tarif edilecek konum spekülâtif olmaktan öteye gitmemektedir.

Felsefenin bir savaş alanı olarak tanımlanmasının Hegel ile karşılaşmaya indirgenemeyecek birçok bağlantısı mevcuttur. Bu noktada Engels ve Lenin'in etkisi örnek gösterilebilir. Ancak bu konuya makalenin sınırlarını aşacağından sadece işaret etmek yeterli olacaktır.^{vi} Dolayısıyla girişte bahsedilen dolambaçlı yoldan geçmek gerekmektedir: felsefe tanımı ve felsefe pratiği.

ALTHUSSER'DE FELSEFE TANIMI VE FELSEFE PRATIĞI

Özellikle Althusser söz konusu olduğunda felsefenin tanımlanması sorunu, başka düşünürlerle ilişki sorunu olarak açıkça gündeme gelmektedir. Althusser'in iki ayrı felsefi tanım döneminden söz edilebilir; "teorik pratiğin teorisi olarak felsefe" ve "teoride sınıflar mücadelesi olarak felsefe" (Badiou, 2015, s. 64). Bu iki tanımlama arasında paralellikler de mevcuttur. Felsefe pratiği ve bilim tanımı açısından süreklilikten söz etmek mümkündür (Pippa, 2019, s. 98-99). Bu noktada felsefe pratiği, bir sınır çizme pratiği olarak tanımlanmaktadır. Sınır çizme pratiği, teoride bilimsel olanla bilimsel olmayı birbirinden ayırma işlemi olarak gerçekleşmektedir. Dolayısıyla felsefe, bilimler nezdinde sınıflar mücadelesinin temsilini üstlenmektedir (Althusser, 2004, s. 30). Yani felsefenin, bilimlerin sahip olduğu anlamıyla bir nesnesi yoktur ancak felsefe, bilimsel olan ve bilimsel olmayan arasına sınırlar çizerek müdahaleler üretir (Althusser, 1984, s. 41).

Felsefe tanımındaki dönüşümü, felsefe pratiğiyle ilişkili olarak ele almak gerekmektedir. Her ne kadar Althusser teorik pratiğin teorisi tanımından kopmuşsa da temel kavram ve kategorilerini reddettiği söylenemez. Kavramsal ve kategorik devamlılıklar mevcut olduğu gibi, felsefi pratikten anlaşılan şeyde de devamlılık mevcuttur. Özellikle diyalektik materyalizmin, tarih bilimini sonsuz idealist ideolojik saldırılara karşı savunma ve bilimin arındırılması işlemi üstlenmesi şeklindeki tanımı (Althusser, 2002, s. 210), iç ilişkilerdeki belli dönüşümleri varesten tutulursa, sınırlar çizme olarak tanımlanan felsefe pratiğinde de sürmektedir (Althusser, 2004, s. 27-39). Ancak, felsefe pratiğindeki süreklilik, felsefe tanımındaki dönüşüm ekseninde ele alındığında, eski felsefe pratiğine dönük müdahalelerin zorunluluğu ve dolayısıyla da *Özeleştirici Öğeleri* anlaşılabilir olmaktadır.

Bu noktalara dayanarak felsefe pratiğini ve felsefe tanımını gözden geçirmek gerekmektedir. Felsefenin tanımı, özellikle *Lenin ve Felsefe*'de ilan edilen son tanıma bağlı kalmayı sürdürmüştür. Hatta, Althusser'de açıkça söylenmemiş olsa da Machiavelli okumasına

dayanan bir felsefe tanımının var olduğunu iddia eden Stefano Pippa, bu tanımın yine “teoride sınıflar savaşımı olarak felsefe” tanımına bağlı olarak öne sürülebileceğini iddia etmiştir (Pippa, 2019, s. 109). Dolayısıyla Althusserci bir felsefe tanımı yapmak, “teoride sınıflar mücadelesi olarak felsefe” tanımıyla yola çıkmak zorundadır. Althusser’in felsefesi için kritik önemde bir tanımdır bu (Balibar, 1991, s. 132).

Bu mevcut tanım üzerinde birtakım müdahaleler de gereklidir. Zira Badiou tanımı ele alırken “bilimler nezdinde, siyasetin temsili” kavramını kullanmıştır (Badiou, 2015, s. 64). Yine bu tanıma dayanarak felsefenin siyasetin sismografik işlevini yerine getirmesi sebebiyle ayrık olduğunu öne sürmüştür (Badiou, 2015, s. 65). Ancak bu Althusser’in felsefe tanımının aşırı politize edilmiş bir okuması olabilir. Zira Althusser’in sıkı sıkıya bağlı kaldığı tanım, felsefenin sınır çizgileri çekme pratiğidir. Ancak bu sınır çizgileri teoride çekilmektedir. *Lenin ve Felsefe*’de şöyle ifade edilir bu durum:

Lenin’in gözünde bu eğilimler sonunda sınıf tutumlarına ve bu nedenle de sınıf çatışmalarına ilişkindir. *İlişkin*, (vya) diyorum, çünkü Lenin bundan öte bir şey söylemez ve ayrıca hiçbir zaman felsefe saf ve yalın sınıf mücadelesine (hatta Marksist gelenekte ideolojik sınıf mücadelesi adı verilen şey olsa bile) indirgenebilir dememiştir. Lenin’e ait beyanların sınırını aşmamak için, felsefenin onun gözünde sınıf mücadelesini, yani siyaseti *temsil ettiğini* (vya) söyleyebiliriz. Felsefe bu mücadeleyi *temsil eder* (...) (vya) (Althusser, 2004, s. 88).

Dolayısıyla temsil etmek üzerinde ısrarla durmak gerekir. Felsefe, bilimler nezdinde sınıf mücadelesini, siyaset nezdinde ise bilimi temsil etmektedir. Bu temsil ilişkisi aynı zamanda bir ayrılığı ön varsaymaktadır. Bu sebeple denebilir ki “felsefe siyaset değildir” (Althusser, 1984, s. 52). Temsil ilişkisinin doğru konumlandırılması için gereken şey, felsefi pratiğin ve siyasal pratiğin ayrılığının kabulüdür. Diğer taraftan Althusser *John Lewis’e Cevap*’ta (1987, s. 5) birden fazla kez “son kertede sınıf mücadelesi” tanımında ısrar etmiştir. Bu cümleye düştüğü dipnotta ise şöyle demektedir; “Felsefe, son kertede sınıf kavgasıdır diyorum, düpedüz: Felsefe teoride sınıf kavgasıdır, demiyorum” (1987, s. 45). Badiou’nün yaklaşımı bu ayrılığı silikleştirerek, Althusser’in felsefe tanımının bir siyaset felsefesi tanımına doğru daraltmaktadır. Ancak, felsefedeki mücadele, siyasal pratikle bağlantısız değilse de ona indirgenemez.

Althusser’e göre felsefenin iki tür pratiğinden söz edilebilir. Bunlardan ilki egemen felsefe pratiği ya da felsefenin bilimleri sömürdüğü pratiktir (Althusser, 1984, s. 74). Bu pratik, idealist felsefe yapma biçimine tekabül etmektedir. Buna göre, idealist filozoflar felsefeyi

bütünün bilgisinin bilimi, böylelikle de bilimlerin bilimi olarak felsefeyi tanımlamışlardır (Althusser, 2018, s. 63). Bu tanım, felsefenin bilimi sömürmesine yol açan tanımdır. Çünkü, bilim kendi sonlu nesnesi üzerinde geliştirdiği işlemlerle bir bilgi üretirken idealist filozoflar gerek bilginin garantörlüğü yoluyla gerekse de bilimlerin bilimi tanımıyla bilimleri sömürmüş, felsefeden aşağı bir konuma yerleştirmiştir (Althusser, 2018, s. 72). Bu egemen felsefe pratiği şöyle açıklanabilir: bilimsel bir buluşun egemen fikirleri tehdit etmesini engellemek için egemen ideolojinin çerçevesinde örgütlemek (Althusser, 2016, s. 65).

İdealist filozofun pratiği, bir tesviyecilik pratiğidir. O dağınık olan ideolojilerin egemen ideoloji olarak örgütlenmesi ve bilimsel buluşların etkisinin egemen fikirleri tehdit etmesinin önünde engeller oluşturmak için çalışır (Althusser, 2016, s. 241). Bu nokta elbette felsefenin iktidarla ilişkisinin de ortaya çıktığı noktadır. Diğer taraftan bu pratik, yani idealist felsefe pratiğinin bir özgün yanı da felsefi sistemler üretmesidir. Ancak felsefede bir diğer pratik yani materyalist pratik de mevcuttur. Bu materyalist pratik bilimlerin sömürülmesine dayanmaz, hatta bilimlerin gelişmesine yardımcı olmaya çalışır (Althusser, 1984, s. 42). Materyalist felsefe pratiği, bir felsefi sistem üretmez. Yani Althusser'e göre klasik anlamıyla Marksist felsefe yoktur. Althusser Marx'ın bir felsefi sistem değil yeni bir felsefe yapma tarzı oluşturduğunu öne sürmüştür (Althusser, 2018, s. 231). Bu konuma yeniden dönmek gerekecektir elbette ama önce bu konunun mevcut olmasının koşullarına bakmak gerekir.

Althusser, Lenin'in felsefe görüşünü paylaşmıştır. Lenin'e göre (1997, s. 289) bütün felsefe tarihi boyunca iki büyük felsefi kamp vardır ve felsefe tarihinin mücadeleleri bu iki kamp arasında cereyan etmektedir. Ancak Althusser, iki büyük kampın, iki mutlak konum olarak değil de eğilimsel mevcudiyetleri açısından ele alınması gerektiğini öne sürmüştür. Buna göre, her felsefede idealist ve materyalist eğilimlerin çelişkili birliği vardır (Althusser, 2016, s. 224). Bu çelişkili birlik, her felsefenin hasmının tezlerini içermesi ve önleyici olarak içermesiyle de yakından ilişkilidir. Althusser'e göre felsefe bir savaş alanıdır. Ve bu savaş felsefi tezler aracılığıyla gerçekleşir. Savaş alanında tezler, aynı zamanda anti tezler olarak ortaya koyulmak zorundadır (Althusser, 2018, s. 86). Bu noktada felsefenin bir nesnesi yoktur ancak amaçları mevcuttur: hasmın teori kuvvetlerine karşı stratejik ve taktik bir savaş sürdürür (Althusser, 2016, s. 223). Bu felsefi savaş, iki eğilim arasında mevzilerin ele geçirilmesi, kavramların ele geçirilmesi ve bilim ile ideoloji arasındaki mücadele şeklinde sürmektedir. Dolayısıyla bu yeni felsefe yapma tarzı, klasik olarak felsefi sistemler üretmek, bilimsel bilginin garantörlüğü rolünü

üstlenmek gibi idealist formları dışlamaktadır. Yani, Marksist bir felsefe yoktur, felsefede Marksist konumlar mevcuttur ancak (Althusser, 2018, s. 228). Dolayısıyla felsefe tarihi bu iki eğilim arasındaki savaşın tarihi olarak düşünülebilir. Bu savaş boyunca konjonktürel konum alışlar, kavramlara hücumlar gerçekleşmektedir.

Özetle denebilir ki felsefe pratiği, felsefi savaş içerisinde tezlere düzenlenen hücumlarla mümkündür. Althusser'in felsefe pratiği bu bağlamda ele alınmalıdır. Bütünleşik bir felsefi sistem ya da bütünü bilgisinden değil felsefenin yeni bir icrasından söz etmektedir (Goshgarian, 2015, s. 39). Dolayısıyla felsefe pratiğini ele alırken iki noktaya odaklanmak gerekmektedir: birincisi bilim ile ideoloji arasında sınır çizgileri çekmek olan felsefe ve ikincisi de felsefi savaş alanında hasmın tezlerinin ele geçirilmesi ya da iptaline odaklanmış tezler vazeden felsefe. Bu durumda felsefede sabit konumlar yoksa, konjonktürel konum alışlar ve tezlerin ele geçirilmesi mevcuttur. Bu sebeple felsefi tezlerin öne sürülmesi, içinde bulunduğu teorik konjonktürle yakından ilişkilidir. Tartışmanın temel sorusunun netleştirilebilmesi açısından konjonktürel müdahale ve kurucu kategori kavramlarının daha yakından ele alınması gerekir.

KONJONKTÜREL MÜDAHALE VE KURUCU KATEGORİ

Warren Montag'a göre her felsefi metin, en katı şekilde tezler öne sürdüğünde bile, içerdiği tartışmalar sebebiyle tutarsızlıklar içeren çelişkili bir metindir (Montag, 2013, s. 18). Jason Read, Montag'ın okumasını Althusser'in felsefesinin sadece tuttuğu pozisyonların sunumu olarak değil, felsefesini inşa etmek olarak açıklamaktadır (Read, 2016). Montag, Althusser'in felsefelerin eğilimsel mevcudiyeti anlayışına dayanmaktadır. Bu noktada felsefi metinlerin okunmasına ilişkin Montag'ın yorumu kabul edilebilirse de müdahaleleri tasnif etmek de önemli bir yer tutmaktadır. Bu müdahaleler nasıl tasnif edilebilir?

Savaş alanı metaforundan yola çıkılarak şöyle söylenebilir; bu müdahalelerin belirli bir dayanağı, yani içinde bulunulan felsefi konjonktürde eğilimsel olarak tutundukları kurucu kategorilerden oluşan konumlar mevcuttur. Diğer taraftan bu konumlara dayalı olarak gerçekleştirilen tezler vazetme, kavramları dönüştürme ya da ele geçirme hamleleri de mevcuttur. Dolayısıyla müdahaleler iki şekilde tasnif edilebilir; eğilimsel olarak kurucu kategorilerin oluşturduğu konum ve konjonktürel müdahaleler. Vittorio Morfino Althusser'in altmışlardaki ana sorunlarının ve temalarının seksenlerdeki metinlerde sürekliliklerine işaret

ederken bu temaların kuruculuğunu öne çıkarır (Morfino, 2021, s. 94). Diğer taraftan *Karşılaşma Materyalizminin Yeraltı Akımı*'nda Althusser, karşılaşmanın tutmasından sonra gelişen kararlılıktan doğan yasa sorununa değinirken, karşılaşmaların tutmasından sonra tamamen kararlı hale gelmiş yasaların mevcut olamayacağını, bu yasaların en kararlı hallerinde bile köklü bir kararsızlığın onlara musallat olacağını vurgulamaktadır (2009, s. 283-284). Bu, köklü kararsızlık yasaların her an değişebileceğine dönük bir atıf olarak işlev görmektedir. Bu noktada kurucu kategorileri, metaforik olarak, belirli bir konjunktürdeki kararsızlık musallat olmuş kararlılık öğeleri olarak belirtmek mümkün.^{vii} Yasayla özdeşleştirme anlamında değil ancak bir savaş alanının, felsefi tezlerin içerisinde müdahale etmek için vazedildikleri bir alanın varlığını düşünmek için elzem bir noktadır burası (Althusser, 2018, s. 85-86).

Kurucu kategorilerin oluşturduğu konumlar hem eğilimsel olarak mevcuttur hem de çelişiktir. Ancak bu çelişiklik elbette iki eşit özdeş yanın çelişikliği olarak anlaşılmalıdır. Çelişkinin eşitsizliği, eğilimsel mevcudiyete içkin çelişkinin varlık koşuludur. Zira başka türlü eğilimsel olarak materyalist ya da eğilimsel olarak idealist konumların mevcudiyeti anlaşılabilir. Her konum için hasmın önermelerine karşı mücadele sürekli. Bu mücadele ele geçirme ya da önleyici olarak içermeye gibi veçhelere bürünebilmektedir (Althusser, 2018, s. 194). Ancak, yine de kurucu kategoriler ve müdahaleler arasında ayırım yapmak, müdahalelerin yönelimlerini ve etkilerini anlamayı mümkün hale getirecektir. Özellikle Hegel ile münasebette bu durum kısaca özetlenebilir.

Öznesiz süreç teması, Althusser'in üstlenmeye çalıştığı konum için merkezi bir temadır. Bu temaya içkin olarak Althusser'in müdahalesi, temayı içermeye yönelik köken kavramının iptaline dönüktür. Diğer taraftan çelişki kavramı ise, birçok açıdan Althusser felsefesinin merkezi temalarından birisini oluşturmuştur. Bu noktada, Althusser'in felsefe pratiğinin çelişikliğine yaptığı vurguya bakmak yeterli olacaktır (Althusser, 2018, s. 116). Dolayısıyla Althusser'in çelişki ve öznesiz süreç kavramlarına dönük müdahalesi, her iki kavramı da kendi felsefi pozisyonuna içermek şeklinde sonuçlanmıştır.

Konjunktürel müdahalede ikili bir durumdan söz etmek mümkündür. Müdahale, öncelikle yöneldiği ana hedefe doğru bir sapma etkisini önsel olarak içermektedir. Çubuk bükme metaforuyla tarif edilebilecek olan bu sapma etkisi, bir eğilimin tersi yönde düzeltilmesi için uygulanan müdahalenin daima hedefinden fazla bir etki yarattığını kabul etmek anlamına gelmektedir (Althusser, 2009, s. 47). Ancak müdahalenin etkisinin dışında, konjunktürün

içerisinde olmasından dolayı hesaplanamayan ikincil bir etkisinden bahsedilebilir. *Özeleştirici Öğeleri*'nde bunun açık örneklerini görebiliriz. Althusser müdahalesini bir hata olarak değil bir sapma olarak değerlendirmektedir (2000, s. 9). Ancak bu sapma, *Marx İçin*'de Marksizmin bir felsefeye indirgenmesine karşı, bilim olarak savunulmasını hedefleyen müdahaleden doğmuş bir sapma olarak sunulmaktadır (2000, s. 22). Dolayısıyla belirtmek gerekir ki her müdahale, kendi hedefine içkin bir sapma etkisi içermektedir. Diğer taraftan bu müdahaleler, konjonktürün belirlenimi altında hesaplanması mümkün olmayan etkiler de üretmektedir. Son kertede, her iki sapma etkisi de iç içe olarak müdahaleye içkindir. Bunu, Althusser'in, Hegelci Marksizme karşı müdahalede Spinoza'ya başvurmasında açıkça görmek mümkün. Althusser, bu dolambacın bir şeyler götüreceğini bildiklerini belirtirken, hedeflerinin dışında gelişmiş ve engel haline gelmiş sapmaya da yeniden müdahale etmek zorunda kalmıştır.

Toparlamak gerekirse, konum almak ve müdahale etmek arasında elbette bir ilişki vardır. Ancak, konjonktürel müdahaleler zaten halihazırda bir konumdan harekete geçmeyi varsaymaktadır. Müdahalenin daima kendini aşan etkisinin yanında kurucu kategorilerde belirli bir süreklilik görmek mümkündür. Köklü bir kararsızlığın musallat olduğu kararlılık olarak konum elbette çelişik öğeler içermektedir ancak bu çelişki üstbelirlenmiş bir çelişkidir. Dolayısıyla bir konum, sadece anda mümkün bir karşılaşmadan fazlasını, belirli süreklilik etkilerini de içermelidir. Konuma musallat olan kararsızlığın etkisi olarak her an dağılabilmesi, konumla müdahale arasındaki kritik ilişkiyi de imlemektedir. Zira her müdahale, konumun kararsızlığından dolayı, konumun varlığını etkileyecek etkiler üretmektedir.

MÜDAHALELERİ HARİTALANDIRMAK: FELSEFİ VE SİYASİ KONJONKTÜR

Felsefe pratiğini eğilimlerle ilişkisi içinde ortaya koyduktan sonra Althusser'in içinde bulunduğu felsefi ve siyasi konjonktürü anlamak gerekmektedir (Dal Maso, 2016). *Marx İçin* momentinde Althusser'in teorik muarızlarını anlamak, müdahalesinin yönünü tayin etmek Hegel ile ilişkili kavramları ve daha sonraki kullanımlarını anlamayı da kolaylaştıracaktır. İçinde bulunulan konjonktüre müdahale etmek, Althusser'de ayırt edici bir felsefi konuma sahiptir. Örneğin, Althusser'in konjonktür analizlerinde "yapısalcılık" hiçbir zaman baskın bir güç olarak görülmemiş, dolayısıyla da yapısalcılığa dönük eleştirileri sistematik ve toplu hale gelmemiştir (Montag, 2013, s. 17). Elbette *Özeleştirici Öğeleri*'nde bu meseleye kısa bir cevap vermiştir, ancak kendisine yöneltilen yapısalcılık suçlamalarının temelsiz olduğuna dönük bir savuşturmadır bu

(Althusser, 2000, s. 33). Ek olarak belirtmek gerekir ki, müdahale konjonktüre dışsal bir özne müdahalesi olarak anlaşılabilir. Bu müdahale konjonktürün içinde, konjonktürün belirlenimi altında ve konjonktüre boyun eğerek yapılabilir (Althusser, 1984, s. 51).

O halde bağlam (*conjuncture*), unsurların basit bir dökümü değildir, çeşitli koşulların birer birer sayılması değil, ama, politik sorunu ortaya koyan, bu sorunun tarihsel çözümünü belirten ve bunu *ipso facto* politik bir hedef, pratik bir görev haline getiren söz konusu koşulların *çelişkili sistemidir* (Althusser, 2010, s. 35).^{viii}

Dolayısıyla içinde bulunan teorik ve siyasi konjonktür, felsefi müdahaleyi de şekillendirmektedir. Bu teorik ve siyasi konjonktür Fransız felsefesinin durumu ve Marksist teorinin durumuyla iç içedir. Dolayısıyla bu iki pozisyonu iç içe düşünmek gerekir (Thomas, 2013, s. 200).

Fransız felsefesi on dokuzuncu yüzyıl boyunca Hegel ve Marx'ı sistematik bir biçimde görmezden gelen bir tinselcilikle maluldür (Delacampagne, 2010, s. 256). Yirminci yüzyılda ise Kojeve'nin etkisiyle Hegelciliğe bir yönelme olduğunu söylemek mümkündür. 1960'lara kadar özellikle Hegel etkisi, Kojeve aracılığıyla, Marksizm üzerinde yoğun olarak görülebilir (Delacampagne, 2010, s. 274; Saygın, 2018, s. 116). Bununla birlikte Althusser erken dönem olarak adlandırılabilir 1950 tarihli *Hegel'e Dönüş* metninde Fransız ve Avrupa felsefelerinin Hegel ile ilişkisini incelemiştir. Kentli burjuvazinin Hegel'e, 1930 öncesinde, "ölü köpek" muamelesi yaptığını belirten Althusser, burjuva felsefesinde iki dönem saptamaktadır. On dokuzuncu yüzyıl boyunca sistematik olarak görmezden gelme, hor görme hâkimken, yirminci yüzyılın başından itibaren Hegel'e karşı ilgi uyanmıştır (Althusser, 2006, s. 264-265). Althusser'e (2006, s. 278) göre bu ilginin altında Marx'ın yanlışlanması amacı yatmaktadır.

Diğer taraftan içinde bulunduğu güncel durum Althusser açısından kritiktir. 1966 tarihli *Felsefi Konjonktür ve Marksist Teorik Araştırma* isimli metninde Althusser, Fransız felsefesinin güncel durumunu değerlendirmiştir. Buna göre (2012, s. 142-145), "güncel Fransız felsefesinin teorik konjonktürünün en derininde, Orta Çağ felsefesine uzanan bir tortu tabakası mevcuttur". Bu tortu, dinsel ve tinselci felsefenin temelini oluşturmaktadır. Diğer taraftan Descartes felsefesinin iki yorumu olan eleştirel idealizm ve mekanikçi materyalizm yorumları mevcuttur. Fransız felsefesinin baskın unsurunu eleştirel idealizm oluşturmaktadır. Tinselci ve idealist-rasyonalist unsurların yanı sıra Auguste Comte'un kaynaklık ettiği bilim felsefesi geleneği de mevcuttur. Bütün bu unsurların içerisinde felsefi tinselcilik baskın unsuru oluşturmaktadır.

Althusser, teorik konjonktürün bu sunumundan sonra iki uğraktan söz etmektedir. İlk uğrakta, rasyonalist ve eleştirel idealizmden esinlenen hareketlerin baskısı altında tinselciliğin geri çekildiğini belirtmektedir. Bu noktada tinselcilik karşılığında Politzer, Mouglin gibi filozoflar kendi rollerini oynamış ve rasyonalist-eleştirel idealizmle ittifak halinde tinselciliğin geri çekilişini sağlamıştır. İkinci ve güncel uğrak ise rasyonalist ve eleştirel idealizmin krizidir. Bu durumda Marksist materyalist felsefe ilk uğrakta eleştirel-rasyonalist idealizmle ittifak halindeyken, ikinci uğrakta eleştirel-rasyonalist idealizmin krizine kendi cevaplarını üretmek durumundadır. Dolayısıyla Marksist felsefenin hedefi, Althusser'e (2012, s. 146-149) göre, hâkim ampirist, biçimci ve idealist ideolojiyle mücadele etmektir.

Marksist teori alanında durum hem Fransız Komünist Partisi'nin (FKP) eğilimiyle hem de SBKP XX. Kongresi sonrası Uluslararası Komünist Hareketin eğilimiyle belirlenmiştir (Montag, 2013, s. 105). Bu eğilimler II. Enternasyonal'den kaynaklanan ve Gramsci, Lukacs gibi birçok düşünürü de içine alan tarihselci felsefeden neşet etmişti (Timur, 2005, s. 119). Hatta Balibar yirminci yüzyıl Marksist düşüncesi içinde genç Lukacs ve Althusser'i iki uca yerleştirmektedir (Balibar, 1991, s. 110). Bu tarihselci eğilimin ideolojik özne okuması ve ekonomist yorumu Parti içinde de özellikle SBKP XX. Kongresi sonrasında etkili olmaya başlamıştır. Althusser'in doğrudan müdahalesi Henri Lefebvre, Roger Garaudy ve Maximilian Rubel öncülüğünde geliştirilen sosyalist hümanizm olarak anılan tarihi yapan insan özne fikrinedir (Poster, 1974, s. 393). FKP içerisinde güçlenen sosyalist hümanizm; özne, yabancılaşma, hümanizm gibi kavramlara dayanmaktadır (Timur, 2005, s. 126). 1967 tarihli Marx İçin çevirilerine eklenen sonsöz bu konjonktürün de bir dökümünü yapmaktadır. XX. Kongre sonrası yaşanan "kurtuluş"la birlikte komünist entelektüellerin insan, insan ilişkileri, yabancılaşma gibi ideolojik eğilimlerin yükselişini tarifleyen Althusser (2002, s. 311-312), bu eğilimlere Genç Marx, hümanizm ve çelişki kategorileri üzerinden müdahalelerde bulunduğunu belirtmektedir.

Konjonktürün niteliği ve müdahalelerin yönü teorik muarızları da açığa çıkartmaktadır. Althusser, öncelikle teorik hümanizmin gelişimine karşı bir müdahalede bulunmayı hedeflemiştir. Hümanist eğilimin bir diğer tarafında ise ekonomist eğilim bulunmaktadır. Hümanist eğilim, Genç Marx'ta keşfedilen "insan," "yabancılaşma" gibi kavramlar üzerinden neşet ederken (2002, s. 312), ekonomist eğilim ise Hegelci basit çelişkiden türemektedir (2002, s. 142). Dolayısıyla Althusser'in müdahalesi çok yönlüdür. Bu çok yönlü müdahalenin serimlemesini yapmak gerekmektedir.

ALTHUSSER'İN MÜDAHALESİ, HEGELCİ GENÇ MARX MİTİ VE FEUERBACH

Balibar (1991, s. 105), *Marx İçin* eseriyle ilgili, Althusser'in tek büyük kitabı yorumunu yapmaktadır. Bu iddianın içeriği yorumdan vareste tutulursa, *Marx İçin* kitabında toplanmış makalelerin müdahalesiyle Althusser isminin dünya çapında duyulduğunu söylemek mümkün. Althusser'den bahsetmek için *Marx İçin* yapıtından bahsetmek elbette elzemdir. Bu kitap, 1960-1964 yılları arasında Althusser'in çeşitli makalelerinin bir araya getirilmesinden oluşur. Bir araya getirilen metinler iç içe geçmiş ortak sorunsallar çerçevesindedir: Genç Marx okumasına dayalı Hegelci Marx yorumu, hümanizm ve Hegelci diyalektiğe dayalı basit çelişki yorumları.

Genç Marx tartışmasında Althusser iki noktaya yönelmektedir. Birincisi; genç Marx'ın Hegelciliğinin bir mit olması (2002, s. 46) ve ikincisi de elbette ki epistemolojik kopuş kavramı (2002, s. 43). Althusser'e göre genç Marx Hegelci değil Feuerbachçıdır. Daha da önemlisi, genç Marx'ın metinlerinde bulunan Hegel eleştirileri, Marksist Hegel eleştirileri değil, Feuerbachçı Hegel eleştirileridir (2002, s. 49). Özellikle 1842-1844 yılları arasındaki eserlerin terminolojisinin Feuerbachçı olmasının yanı sıra, bu metinlerin sorunsalı da Feuerbachçıdır (2002, s. 59). Dolayısıyla SBKP XX. Kongresi sonrası gelişen "sosyalist hümanizm" in dayandığı teorik temel olan genç Marx'ın Hegelciliği bir *mitten* ibarettir. "Marx'ın idealist "hümanizm"inin tüm formülleri, Feuerbachçı formüllerdir" (2002, s. 60). Dolayısıyla bu sorun, aynı zamanda Althusser'in müdahalesinin ana yönünü belirleyecek olan teorik hümanizm sorunuyla bütünleşmektedir.

Althusser için (1972, s. 182) genç Marx asla Hegelci olmamış ancak Feuerbachçı olmuştur, ancak burada ciddi bir farktan söz etmek gerekir: Feuerbach'ta bir tarih kavramı yoktur ve Hegel'e yabancı olarak insan kategorisi felsefenin merkezine yerleşmektedir. İnsanın merkeze yerleştiği bu okuma, yabancılaşma kavramıyla açıklanmaktadır. Ancak felsefe, yabancılaşmanın aşılması olarak felsefe, Feuerbachçı formülde bir süreç değil, 'örtüyü kaldırma'dır (Althusser, 2010, s. 203). Teorik hümanizm, yabancılaşma, insan kavramlarının merkezi kategorilerini oluşturduğu bu felsefenin, yansıtımlı özne-nesne anlayışı Marx'ın *1844 El Yazmaları*'nda ürün-üretici arasındaki ilişkide kendini açığa vurmaktadır (2010, s. 213).

Genç Marx'ın Feuerbach ile gelişen bu münasebetinde kritik bir nokta öne çıkmaktadır. Feuerbach'ın Hegel eleştirisi, yabancılaşma kavramının merkezine insanı yerleştirerek teorik hümanizm sorununun merkezine yerleşmiştir. Yansıtımlı özne-nesne ilişkisi olarak İnsanın Özü-İnsanın Özünün nesneleştirilmesi olarak yabancılaşma, yabancılaşmış emek kategorisinde

açıkça yürürlüktedir. Ancak, bu noktada başka bir teorik olay gerçekleşmiştir; bu olayı Hegel'in Feuerbach'a müdahalesi olarak adlandıran Althusser'e göre (2012, s. 210-211), Feuerbachçı yabancılaşma kavramına Marx, Hegelci diyalektik süreç ya da yabancılaşma süreci denebilecek süreç kavramını yerleştirmiştir. Bu müdahale, Hegel'e de yabancı olan bir sonuç vermiştir: "Hegel'de hiçbir anlamı olmayan bir şeyle karşı karşıyayız: antropolojik (ya da hümanist) bir tarih kavrayışı" (2012, s. 212).^{ix}

Toparlamak gerekirse; genç Marx'ın Hegelciliği miti karşısında Althusser, Marx'ın Feuerbachçı bir hümanizmle bütünleştiğini söylemektedir. Eğer Marx, teorik hümanizmden kopuşu gerçekleştirip, teorik hümanizm dışı bir konuma yerleşebildiyse, bu teorik hümanizmle bütünleşebildiği için mümkündür. Ve burada söz konusu teorik hümanizm, Hegelci değil Feuerbachçıdır (2012, s. 192-193). Diğer taraftan Hegel'in Marksist bir eleştirisinin eksikliğine işaret ederken, Marx'ın karşılaştığı Hegel'in de, yeni-Hegelci hareketin Hegel'i olduğunu vurgulamaktadır (2002, s. 84). İkinci bir nokta, daha sonra tekrar ele almayı gerektirecek önemli bir kavramsal müdahaleyi içermektedir. Feuerbach'ın Hegel'i baş aşağı çevirmesi, felsefi olarak Hegel'den de geriye gitmesiyle sonuçlanmıştır (2010, s. 172; 2012, s. 194). Bu noktada Feuerbach, Hegel'in "Tin'in Yabancılaşması" formülünün merkezine, İnsan özneyi yerleştirmiş ve süreç fikrini yok etmiştir. *1844 El Yazmaları*'nda Hegel'in Feuerbach'a müdahalesiyle tekrar Marx'ta hayata geçen kavram, diyalektik süreç kavramıdır (2010, s. 189).

Teorik hümanizm konusunda müdahalenin ikinci yönü, Althusser'in felsefesinde de önemli bir yer tutan "epistemolojik kopuş" kavramıdır. Althusser bu kavramı Gaston Bachelard'dan aldığını söylemektedir (2002, s. 42). *Marx İçin*'de, Marx'ın Feuerbachçı antropolojizmden koptuğunu, sorunsalını dönüştürdüğünü ve yeni bir bilimsel düzlemde hareket ettiğini iddia eder. Burada önemli olan, sorunsaldaki dönüşümdür. Zira Feuerbach da Hegel'in karşısında olduğunu iddia eder, hatta Althusser'e göre (2002, s. 111) Hegelci felsefeyi ters yüz etme şerefi de ona aittir, ama Marx sorunsalı dönüştürerek bir bilim kıtası açar; tarih bilimi kıtası (Resch, 2014, s. 182). Bu yeni bir bilimsel keşfi, kendi eski ideolojik bilincinin eleştirisini içermektedir. Belli farklılıkları ve özeleştirileri sabit tutarak, "epistemolojik kopuş"tan hiç vazgeçilmediğini de eklemeliyiz (1987, s. 33; 2000, s. 11). Buna göre Marx, sorularını ve kendi ideolojik kavramlarını dönüştürmüş, yabancılaşma, insanın özü, insan gibi kategorileri terk ederek; üretim ilişkileri, üretim araçları, üretici güçler gibi tarihsel materyalizmin bilimsel kavramlarını ortaya atmıştır (Althusser, 2002, s. 277). Epistemolojik kopuştan anlamamız

gereken, Marx'ın belli bir ideolojik-felsefi düzlemden, sorunsalını dönüştürerek (elbette sadece düşünerek değil, siyasal mücadelesinin içinde bizzat dönüştürerek) bir bilim kıtası açmasıdır.

Kısaca “epistemolojik kopuş” ya da “kesinti” kavramının üzerinde de durmak gerekir. Zira, kavramlara dair bir inceleme daima kavramsal sistemi gözetmek zorundadır. Balibar, kavramın Bachelard'da bulunmadığını belirttiikten sonra şöyle demektedir; “Her şey o denli basit değildir, hatta burada, Freud'cü anlamıyla tipik bir ‘yanlış kabul’ün söz konusu olup olmadığı bile düşünülebilir” (1991, s. 21). Diğer taraftan Bachelard'da var olan “epistemolojik engel” kavramı, Althusser'in “epistemolojik kopuş” kavramsallaştırmasının ilk haline benzerlik sergilemektedir. Bachelard'da bu terim farklı metaforlarla ele alınsa da özünde bir süreksizlik mevcuttur (1991, s. 22). Terimden anlaşılması gereken, on yedinci yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla dek gelişen klasik doktrinlerin sıradan bilgisinin yarattığı epistemolojik engelin aşılması bilimsel bilginin kurulmasıdır. Bachelard'a göre bilimsel bilgide hiçbir şey verili değildir, her şeyin inşa edilmesi gerekir (Lecourt, 2006, s. 111). Althusser'in kavramı ele alışı, kesintiyle birlikte sonu olmayacak yeni bir sürecin başlamasıdır (Balibar, 1991, s. 42). Bu sebeple zemin değiştirme metaforu üzerinde ısrarla durmaktadır (Althusser, 2000, s. 14). Zemin değiştirme metaforu *Marx İçin*'de de mevcuttur ancak bu metinde epistemolojik kopuş, 1845 yılına yerleşmiş bir teorik olaya indirgenmektedir (2000, s. 11; 2002, s. 44). Zemin değiştirme metaforu, kavramla ifade edilen süreksizliğin metaforudur adeta. Bununla Althusser (1987, s. 34), geri dönülmez bir noktayı işaret etmiş; tamamlanmamış ve süreklilik halini almış bir kopuş olduğunu vurgulamıştır. Son olarak *Özeleştirici Öğeleri*'nde bu kavram çerçevesinde geliştirdiği eski felsefi tanımının, rasyonalizminin özeleştirisini yapmıştır (2000, s. 26).

DİYALEKTİĞE MÜDAHALE: ÇELİŞKİ VE ÖZNESİZ SÜREÇ

Warren Montag bir röportajda, İngiliz okurların Althusser'in Hegelcilik karşıtlığına takılıp kalmasına işaret ederek, Althusser'in Marx okumasında Hegelci kalıntıların varlığından söz etmektedir (Montag, 2017). İlk bakışta şaşırtıcı görünen bu yorum, Althusser'in erken dönemi olarak anılabilecek tezinde Hegel üzerine yaptığı çalışmasıyla ya da klasik anlamda Hegelci bir felsefi sistem kurmasıyla ilişkili değildir. Tam aksine, Althusser'in Althusser olarak tanındığı “geç dönem” düşüncesindeki eğilimlerle ilişkilidir. Bu yorum özellikle çelişki kavramı ve öznesiz süreç kavramı üzerinden anlaşılabilir. Dolayısıyla Althusser'in Hegelci basit çelişki ve diyalektik

karşısındaki tutumu ve müdahalesi ve daha sonra öznesiz süreç kategorisinin konumunu göstermek, Hegel ile münasebetinin boyutlarını anlamak için önemli olacaktır.

Hegel ile ilişkili iki büyük borçtan söz edilebilir. Bu iki büyük borç, Marx'ın Hegel'e olan borcundan ziyade, Althusser'in Hegel'den alarak kullandığı kavramları nitelemektedir. Zira Marx'ın Hegel ile ilişkisinde bu iki büyük borcun dışında, Marx'ın borç olarak düşündüğü birçok kavramı bulmak mümkündür. Dolayısıyla Marx'ın Hegel'e olan borcu dediği zaman Althusser, bunu kendi konumuyla Hegel arasında kurulmuş bir münasebet olarak değerlendirmek mümkündür. *Özeleştirici Öğeleri'*nde Spinoza'dan dolanmayı açıklarken Hegelsiz daima eksik kalacak olan çelişki üzerinde durur (Althusser, 2000, s. 49).^x Diğer taraftan, esas önemli borcunu ise öznesiz süreç kategorisi oluşturmaktadır (Althusser, 1972, s. 182). Ancak bu iki kavramla kurulan ilişki, kavramların edinilmesi ve oldukları gibi kullanılması değildir. Kavramların içsel ilişkilerine ve dâhil oldukları sorunsala dönük müdahaleler geliştirilmiştir.^{xi}

Althusser'e (2002) göre Marx, Hegelci diyalektikte, tersine çevirmeden daha farklı bir işlem yapmıştır. Bu işlem metaforik olarak "tersine çevirme" ya da "mistik kabuğun içindeki rasyonel çekirdeğin çıkarılması" olarak açıklanamaz. Zira tersine çevirme işlemi, sorunsalı aynı olacak şekilde içeriksel bir değişikliğe tekabül etmektedir. Yani Marx, İdeanın yerine maddi yaşamı geçirmekle Hegelci diyalektiği tepetaklak etmiş olabilir ancak (s. 112). Ancak Marx'ın işlemi bundan fazlasıdır; felsefi kategorilerin içsel düzenlemesine müdahale etmiş, Hegelci diyalektikten ayrılan bir Marksist diyalektiği kurmuştur (Althusser, 1972, s. 174). Biraz daha açmak gerekirse, felsefi kategorilerin iç bağlantılarına dönük müdahaleler basitçe bir yöntemin tersine çevrilmesi olarak anlaşılabilir. Tersine çevirme işlemi, sorunsalda bir dönüşüme yol açmadığı için hâlâ aynı felsefi sorunsalın içerisinde kalmak mecburiyetindedir. Ancak, felsefi kategorilerin iç bağlantılarına müdahale etmek ve kavramların içeriklerini dönüştürmek artık farklı bir sorunsalla hemhâl olmak anlamına gelmektedir.

Althusser için Hegelci diyalektiğin merkezi, yadsımanın yadsınmasıdır. Yadsımanın yadsınması olarak diyalektik süreci, çelişkinin basitliğini ve teleolojikliğini doğrudan içermektedir. Yani Hegelci diyalektik başlangıçta işlemekte olan sondur. Diğer bir deyişle, başlangıçta var olan köken, kendi amacını kendi içinde taşımaktadır ve kendi yabancılaşmasını üretmektedir. Dolayısıyla yadsımanın yadsınması, basit çelişki ve kökeni ön varsayım olarak içermektedir (Althusser, 2002, s. 260). Dolayısıyla Althusser'in müdahalesi bu noktada yadsımanın yadsınmasının diyalektiğin dışına çıkarılarak, Marksist çelişkinin merkezinde olduğu

bir diyalektiğin inşa edilmesine dönüktür. Althusser hayattayken yayınlanmamış ancak teorik hatıyla tamamen tutarlı bir başka metninde şöyle demektedir; “Diyalektiğin Tezleri ‘üç’ tane değildir; tek bir önemli tez vardır (karşıtların özdeşliği) ve bütün Tezler bundan kaynaklanır” (Althusser, 2009, s. 25).

Diğer taraftan Hegelci diyalektiğin aksine Marksist diyalektik için çelişki basit çelişki değildir. Ancak bu yeterli bir ayırım değildir, zira Hegelci çelişki de süreç içerisinde karmaşık çelişki olarak yapılabilmektedir. Diğer bir deyişle, Althusser için (2002, s. 124-125) Marksist çelişkinin özgülüğü, temel bir çelişki ve o çelişkinin görünümünün karmaşık bir çelişki oluşturması değildir. Althusser’de çelişki (2002, s. 254), daima önceden verili karmaşık bütündür. Bu önceden verili karmaşık bütüne damgasını vuran şey; çelişkilerin çoğulluğu, indirgenemezliği, eşitsiz gelişimi ve üstbelirlenimidir. Yani Marksist çelişkinin ayırt edici yönü çelişkinin karmaşıklığı değildir. Ayırt edici yan, çelişkinin eşitsiz gelişimi ve üstbelirlenmesidir (Althusser, 2002, s. 163).

Öznesiz süreç anlayışında, müdahale büyük oranda Feuerbach’a dönüktür. Bu müdahalenin nasıl gerçekleştiğine bakalım:

Ama Hegelci tarih ve diyalektik anlayışlarından teleoloji soyutlanabildiği oranda, geriye Hegel’e borçlu olduğumuz, Feuerbach’ın anlamaktan tamamen uzak olduğu, İnsan ve Somut takıntısıyla gölgelendirdiği şey kalır: bir *süreç* olarak tarih kavrayışı. Bu tartışmasız böyledir, zira bu Marx’ın eserlerine geçmiştir ve Kapital’de dendiği gibi, bu çok önemli felsefi *süreç* kategorisini Marx, Hegel’e borçludur (Althusser, 2012: 199).

Althusser burada Feuerbach’ın Hegel eleştirisine gönderme yapmaktadır. Feuerbach’ın Hegel’i altüst etmesi Hegel’e bir şey katmamış ancak Feuerbach’tan bir şey eksiltmiştir. Bu eksiltme, süreç kategorisinin iptali ve tarihin bu felsefenin dışına çıkartılması ve dolayısıyla da felsefi olarak Hegel’den daha geri bir felsefi pozisyona dönülmesi şeklinde paradoksal bir sonuç vermiştir (Althusser, 2010, s. 170). Bu hamle, Hegel’in mutlak nesne idealizminin yerine, İnsan’ı merkezi kategori olarak yerleştirmekle, mutlak bir felsefi antropolojizme dönüş anlamına gelmiştir. Dolayısıyla yabancılaşma kavramı, ancak süreç içeren yabancılaşma kavramının yerine anlamın ters yüz edilmesine dayalı yabancılaşma teorisi geçirilmiştir (Althusser, 2010, s. 173). Bu hamleyi anlamak için, öznenin özü olarak nesne ve anlamın ters yüz edilmesi olarak yabancılaşmayı akılda tutmak gerekmektedir.

Feuerbach, süreç kavramını iptal etmekte, tarihin yerine insanı geçirmektedir. Bu felsefi antropolojizmin ikinci bir veçhesi ise yansıtımlı öznenin özünün nesneleşmesi teorisi olarak yabancılaşma teorisidir. Feuerbach'ta insanın özünün dolaysız nesneleşmesi yoluyla tarih, kültür ve üretim kavramları iptal edilmiştir. İnsan öznesinin özünün nesneleşmesi olarak yabancılaşma, sadece özneyle nesne arasındaki yansıtımlı ilişkide var olmaktadır. Dolayısıyla burada bir süreç kategorisi bulunmamaktadır. Bu yabancılaşma ve yabancılaşmanın aşılması, Hegel'de var olan süreç kategorisinin aksine, yalnızca bir "örtü kaldırma" işlemidir (Althusser, 2010, s. 177).

Hegel'de yabancılaşma bir süreç olarak işlemektedir. Ancak Hegel'de yabancılaşmanın bir öznesi, teorinin içinde var olan bir öznesi yoktur. Hele ki insanın yabancılaşması kavramı Hegel'e tamamen yabancı bir kavramdır. Ancak, Hegelci süreç her ne kadar özneyi dışlasa da sürecin kendisi özne olarak var olmaktadır. Çünkü Hegel'de her varlık, daha başından dünyanın sonu tarafından, Tin tarafından belirlenmiş bulunmaktaydı. Dolayısıyla bu süreç, Tinin başka formlarla var olması ve yadsınması süreçleriyle mutlak sona gitmesi şeklinde ilerlemektedir. Varlıkların, kendi özlerini yadsınmalarında gördükleri bir süreç olan Hegelci diyalektik *telos* olmaksızın var olamamaktaydı. Dolayısıyla Hegelci diyalektiğin öznesiz süreç olabilmesinin mümkün yolu, bu sürecin teleolojikliğinden arındırılmasıdır (Althusser, 1972, s. 184; 2010, s. 202). Bu noktada, müdahalenin veçheleri özellikle diyalektiğe ve yadsımanın yadsınması kavramına dönüktür. Althusser, öznesiz süreç kavramının muhafaza edilmesinin yolunun sürecin teleolojikliğinden arındırılmasıyla mümkün olduğunu iddia ederken yadsımanın yadsınması olarak anlaşılan diyalektiğe müdahale etmektedir. Sürecin teleolojikliği, yadsımanın yadsınması kavramıyla diyalektiğe içkindir (Althusser, 1972, s. 181).

Althusser'in müdahalelerinin bir bilançosu çıkartıldığında görülecektir ki; öznesiz süreç ve çelişki kavramları Hegel'de müdahale edilerek içerilen iki ana kavramı oluşturmaktadır. Ancak burada müdahale çok yönlüdür. Althusser, çelişkiye yaptığı müdahalede hem Hegelci çelişkiyi hem de Hegelci çelişkinin tersine çevrilmesinden yola çıkan ekonomist eğilimi hedef almaktadır. Dolayısıyla bu müdahalenin ana doğrultusu Hegel'e dönükken, tali yönü ekonomist eğilimin Hegelci diyalektiğinedir. Zira Hegel'e yapılan müdahale, Hegel'in kavramını içermekle kalmamış, dönüştürerek Hegelci diyalektiğe karşı kullanılmıştır. Öznesiz süreç kavramında da Althusser'in müdahalesi Feuerbach'a yönelirken, diyalektik içerisinde zaten müdahale edilmiş olan teleoloji

tali müdahaleyi oluşturmaktadır. Felsefi süreç kategorisi Feuerbach karşısında korunurken, teleolojinin iptaline dayanarak öznesiz süreç kavramı muhafaza edilmiştir.

Son olarak bu noktada önemli bir ayrılığa dikkat çekmek gereklidir. Althusser'in Hegel kavramlarına dönük eleştirilerine paralel olarak Spinoza Rönesansının önemli ismi Deleuze'ün de eleştirileri mevcuttur. Yadsımanın yadsınmasına dönük eleştiriler ve Hegelci olumsuzluk kavramına dönük eleştirilerde de belirli paralellik görülebilecektir (Pezzono, 2014, s. 90). Hatta Hegelci çelişkinin ilkel bir farkın epifenomenalliğinde bu paralellik iyice yakınlık sergilemektedir (Peden, 2014, s. 229). Ancak, Althusser çelişki kavramını terk etmemiş ya da yerine fark gibi bir kavram önermemiştir. Spinoza'da eksiklik olarak işaret ettiği bu kavramı bir kurucu kategori olarak üstlenmiştir. Dolayısıyla Spinoza Rönesansı ile Althusser ilişkisinin ayrıklığı, Hegel ile münasebetinin okunmasını boydan boya kat etmektedir.

SONUÇ

Althusser'in Hegel ile münasebetini konjunktürel müdahaleler ve kurucu kategoriler bağlamında elden geçirmek ya da diğer bir deyişle eğilimleri okumak, Althusser'in pozisyon alma pratiğinin serimlenmesi anlamına gelmektedir. Bu noktada Althusser'in Hegel ile ilişkisini bir Hegel çağının içine konumlandırdıktan sonra baskın unsura dönük müdahalelerinden yola çıkarak kurucu kategoriler ve konjunktürel müdahaleler bağlamında bir felsefe pratiği okuması yapmak, bugünün felsefi pozisyonları açısından önemli bir örnek oluşturmaktadır. Felsefi sistemler üretmeyen bu müdahaleleri oldukları gibi muhafaza ederek konjunktürle ilişkilenecek çelişkili bir pozisyon oluşturacaktır. Dolayısıyla konjunktürün baskın unsurlarına dönük müdahaleyi eğilimlerin içerisine yerleştirerek şu soruyu netleştirebiliriz; Spinoza'nın baskın unsur olacağı bir konjunktürde Althusserci felsefe pratiğini nasıl konumlandırabiliriz?

Althusser'i Spinoza Rönesansından ayıran şey yalnızca içkin nedensellik kavramı değil ama aynı zamanda Hegelci birtakım kategorileri de içermesidir. Erdem'in (2019) haklı olarak işaret ettiği üzere Althusser'in Hegel ile ilişkisi, Hegel'in felsefeden silinmesine odaklanmış bir anti-Hegelcilikten daha girifttir. Örneğin Althusser, Deleuze'den farklı olarak çelişki kavramına ilişkin müdahaleleri, çelişkiyi felsefi pozisyonunun dışına atmaktan ziyade, kavramı kendi pozisyonu içerisinde konumlandırma şeklinde sonuçlanmıştır. Ancak elbette buna dayanarak Althusser Hegel barışı ilan etmek yersiz olacaktır. Althusser'in pozisyonlarının inkâr edilemez

Spinozacı temalara dayandığını, bu temaların *Kapital'i Okumak* ve *Marx İçin*'de tutulan konumdan itibaren süreklilikler taşıdığını belirtmek gerekmektedir.

Althusser ile Hegel'i barıştıramayız elbette zira Althusser'in kurucu kategorileri içerisinde Spinoza ve Machiavelli'nin baskınlığı tartışma götürmez görünmektedir (Sotiris, 2020, s. 35). Ancak bir soru türetebiliriz: Hegel ile münasebeti bağlamında ele alınan kurucu kategoriler ve konjonktürel müdahaleler Spinoza ile münasebet için nasıl bir önem taşımaktadır? *Özeleştirici Öğeleri*'nde Althusser (2000, s. 49) şöyle demektedir; "Elbette ki bir Marksist hiçbir bedel ödemeksizin Spinoza'dan dolanamaz. Çünkü bu macera çok tehlikelidir ve ne yaparsak yapalım Hegel'in Marx'a verdiği şey her zaman Spinoza'da eksik olacaktır: *çelişki*". Bu bedeli, çelişkinin yokluğuna indirgemek, şüphesiz ikna edici olmayacaktır. Felsefenin etkililiği, her durumda hesaplanılandan fazlasını ortaya çıkartmaktadır. Her felsefi müdahale içkin olarak bir sapma etkisi taşımasının yanı sıra konjonktürün dönüşümlerine göre bu etkinin de dönüşümlerini içermektedir. Dolayısıyla müdahaleleri değerlendirirken gözden kaçırılmaması gereken önemli bir husustur.

Son olarak, Althusser'in Hegel ile karşılaşmasının farklı Hegelcilikler içerisinde gerçekleştiğini gözetmek gerekir. Zira bu noktada Althusser Hegel'e dönük müdahalelerinde daima Hegelcilikle ilişkili sonuçlar üretebilmektedir. Althusser'in Hegel'e müdahalesi, Kojeve ve Hyppolite'in Hegel'iyile doğrudan ilişkili müdahalelerdir. Örneğin Kojeve'in Hegel felsefesi okumasına yönelik müdahale (Sotiris, 2020, s. 30), Hyppolite'in antropolojik Hegel okumasına karşı müdahalesinden de ayrı düşünülemez (Erdem, 2019, s. 384). Dolayısıyla bugün Spinoza ile felsefe pratiğinin kuracağı ilişki, farklı Spinozacılıklarla kuracağı ilişkiden bağımsız olarak düşünülemez. Eklemek gerekir ki felsefede sabit konumları ve felsefi doğruları kabul etmeyen eğilimleri okuma pratiği içinde düşünmek, güncel eğilimlerle ilişkisiz olarak da düşünülemez. O halde, bugün Spinoza'dan dolanmak için ödenecek bedel Althusser'in ödediği kadar hafif olabilir mi?

Yazar Beyanı | Author's Declaration

Mali Destek | Financial Support: Yazar, bu çalışmanın araştırılması, yazarlığı veya yayınlanması için herhangi bir finansal destek almamıştır. | The author has not received any financial support for the research, authorship, or publication of this study.

Yazarların Katkıları | Authors's Contributions: Bu makale yazar tarafından tek başına hazırlanmıştır. | This article was prepared by the author alone.

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

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

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

KAYNAKÇA

- Althusser, L. (1972). Marx's relation to hegel. L. Althusser, *Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx* (B. Brewster, Çev., s. 161-187) içinde. NLB. (Özgün eser basım 1970).
- Althusser, L. (1984). *Felsefe ve bilim adamlarının kendiliğinden felsefesi*. (Ö. Sezgin, Çev.). Birey ve Toplum Yayınları. (Özgün eser basım 1974)
- Althusser, L. (1987). *John Lewis'e cevap*. (M. Ökmen, Çev.) V Yayınları. (Özgün eser basım 1973)
- Althusser, L. (2000). *Özeleştirici öğeleri*. (L. Targu, Çev.) Belge Yayınları. (Özgün eser basım 1974)
- Althusser, L. (2000a). *Machiavelli and us*. (F. Matheron, Dü., & G. Elliott, Çev.) Verso. (Özgün eser basım 1995)
- Althusser, L. (2002). *Marx için*. (I. Ergüden, Çev.) İthaki Yayınları. (Özgün eser basım 1965)
- Althusser, L. (2004). *Lenin ve Felsefe*. (B. Aksoy, E. Tulpar, & M. Belge, Çev.) İletişim Yayınları. (Özgün eser basım 1969).
- Althusser, L. (2006). *Felsefi ve siyasi yazılar cilt 2*. (Z. Z. İlkelen, Çev.) İthaki Yayınları. (Özgün eser basım 1995).
- Althusser, L. (2009). *Felsefi ve siyasi yazılar cilt 4*. (A. Tümertekin, Çev.) İthaki Yayınları. (Özgün eser basım 1995).
- Althusser, L. (2010). *Felsefi ve siyasi yazılar cilt 5*. (A. Tümertekin, Çev.) İthaki Yayınları. (Özgün eser basım 1995).
- Althusser, L. (2012). *Felsefi ve siyasi yazılar cilt 6*. (Y. C. Uslu, Çev.) İthaki Yayınları. (Özgün eser basım 1995).
- Althusser, L. (2016). *Filozof olmayanlar için felsefeye giriş*. (İ. Birkan, Çev.) Can Yayınları. (Özgün eser basım 1967).
- Althusser, L. (2018). *Felsefede marksist olmak*. (İ. Birkan, Çev.) Can Yayınları. (Özgün eser basım 1975).
- Badiou, A. (2015). *Fransız felsefesinin macerası*. (P. B. Yalım, Çev.) Metis Yayınları. (Özgün eser basım 1960).
- Baker, U. (2005). Spinoza ve siyaset soruşturması 1. *Siyahi*. (H. Türk, Röportaj Yapan)
- Baker, U. (2013). Kullanışlı bir felsefe: Spinozacılık. S. Nadler, *Spinoza: Bir yaşam* (s. 15-27) içinde. İletişim Yayınları.
- Balibar, E. (1991). *Althusser İçin Yazılar*. (H. Tufan, Çev.) İletişim Yayınları. (Özgün eser basım 1991).
- Balibar, E. (2003). *Marx'ın Felsefesi*. (Ö. Laçiner, Çev.) Birikim Yayınları. (Özgün eser basım 1993).

- Canaslan, E. (2013). Giriş: Spinoza ve Marx. Bir karşılaşmanın izinde... E. Canaslan, & C. B. Akal (Ed.), *Marx'tan Spinoza'ya Spinoza'dan Marx'a: Güncel Müdahaleler* (s. 11-35) içinde. Dost Kitabevi Yayınları.
- Çankaya, G., & Nahum, A. (2015, 4 Haziran). *Konaklama halinden yerleşikliğe: Türkiye'de Spinoza çevirileri üzerine*. K24 Websitesi: https://t24.com.tr/k24/yazi/konaklama-halinden-yerlesiklige-turkiyede-spinoza-cevirileri-uzerine,215#_ftn1 adresinden alındı.
- Dal Maso, J. (2016, 28 Ekim). *Althusser vs. Althusser*. Left Voice Web Sitesi: <https://www.leftvoice.org/althusser-vs-althusser/> adresinden alındı
- Delacampagne, C. (2010). *20. yüzyıl felsefe tarihi*. (D. Çetinkasap, Çev.) Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. (Özgün eser basım 1995).
- Erdem, E. (2019). Althusser's relation to Hegel: French Hegelianism, Marxism, and aleatory materialism. *Rethinking Marxism*, 31(3), 380-401.
- Goshgarian, G. M. (2015). A Marxist in philosophy. *Diacritics*, 43(2), 24-46. <http://www.jstor.org/stable/24810257> adresinden alındı.
- Gutting, G. (2013). French Hegelianism and anti-Hegelianism in the 1960s: Hyppolite, Foucault, and Deleuze. K. Ameriks (Ed.) içinde, *The Impact of Idealism: The Legacy of Post-Kantian German Thought* (s. 246-271). Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9781139626675.011
- Hamza, A. (2021, 18 Ocak). *The R-Files 3.0: Reading Althusser reading Hegel*. The Philosophical Salon: <https://thephilosophicalsalon.com/the-r-files-3-0/> adresinden alındı
- Lecourt, D. (2006). *Bilim felsefesi*. (I. Ergüden, Çev.) Dost Yayınları. (Özgün eser basım 2001).
- Lenin, V. İ. (1997). *Seçme Eserler Cilt 11*. (S. Kaya, & İ. Yarkin, Çev.). İnter Yayınları.
- Matheron, F. (1997). Introduction. L. Althusser, *The Spectre of Hegel* (G. Goshgarian, Çev., s. 1-14) içinde. Verso.
- Montag, W. (2013). *Althusser and his contemporaries*. Duke University Press.
- Montag, W. (2015). Althusser's Lenin. *Diacritics*, 43(2), 48-66. <http://www.jstor.org/stable/24810258> adresinden alındı
- Montag, W. (2017, 1 Şubat). Althusser, Spinoza and revolution in philosophy: An interview with Warren Montag. (G. Souvlis, Röportaj Yapan) <https://salvage.zone/althusser-spinoza-and-revolution-in-philosophy-an-interview-with-warren-montag/> adresinden alındı
- Morfino, V. (2021). Are there one or two aleatory materialisms? B. Bianchi, E. Donato-Filion, M. Miguel, & A. Yuva (Ed.), *Materialism and Politics* (s. 91-109) içinde. ICI Berlin Press.
- Morfino, V. (2022). Althusser's Spinozism: A philosophy for the future. *Journal of Spinoza Studies*, 1(1), 82-91. doi: 10.21827/jss.1.1.38522
- Peden, K. (2014). *Spinoza contra phenomenology: French rationalism from Cavailles to Deleuze*. Stanford: Stanford University Press.
- Pezzone, G. (2014). But in the end, why is Deleuze "Anti-Hegelian"? At the root of Hegel-Deleuze affair. *Religija Ir Kultura [Religion and Culture]*(14), 89-110. doi: 10.15388/Relig.2014.14-15.10827
- Pippa, S. (2019). Althusser with Machiavelli: 'Thinking the deed to be accomplished' as a new materialist practice of philosophy. *Stasis Journal*, 8(2), 94-119. doi: 10.33280/2310-3817-2019-8-2-94-119
- Poster, M. (1974). Althusser and history without man. *Political Theory*, 2(4), 393-409. https://www.jstor.org/stable/190900?read-now=1#page_scan_tab_contents adresinden alındı

- Read, J. (2016, 25 Eylül). *Reading the tendencies*. Postmodern Culture: Journal of Interdisciplinary Thought on Contemporary Cultures: <https://www.pomoculture.org/2016/09/25/reading-the-tendencies/> adresinden alındı
- Resch, R. P. (2014). *Althusser ve yeni Marksist toplumsal kuram*. (F. Şahin, Çev.) Pales Yayınları. (Özgün eser basım 1992).
- Saygın, T. (2018). Hegel-Marx ilişkisi bağlamında Althusser. *Ethos: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 11(1), 115-134.
- Sotiris, P. (2020). *A philosophy for communism: Rethinking Althusser*. Brill.
- Thomas, P. (2013). Felsefi stratejiler: Althusser ve Spinoza. E. Canaslan, & C. B. Akal (Ed.), *Marx'tan Spinoza'ya Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler* (E. Ayhan, Çev., s. 200-243) içinde. Dost Kitabevi Yayınları.
- Timur, T. (2005). *Felsefi izlenimler*. İmge Yayınları.
- Yalçın, M. A. (1979). *Sosyalist kültür ansiklopedisi* (Cilt 1). (A. Tokatlı, Ed.) May Yayınları.

ⁱ İlişki kavramının tek yönlü etkisini aşmak için bilinçli olarak münasebet kavramını kullanmaktayım. Zira Althusser'in Hegel ile ilişkisi doğrudan Althusser'den Hegel'e dönük bir yönelimden ziyade Althusser'in konumunun Hegel'e ve çeşitli Hegelciliklere nispet ederek kurulması şeklinde anlaşılmalıdır. Zira münasebet, münasip anlamına gelmemektedir. Konumlar arasındaki ilgiye dönük bir kavram olarak ilişki yerine kullanılmaktadır.

ⁱⁱ Merleau-Ponty'den Nietzsche'ye, Negri'den Deleuze'e geniş bir alanda bir Spinozacılık doğmuştur (Baker, 2013, s. 18). Türkiye'de ise Spinoza'ya dönük ilgi giderek baskın hale gelmektedir. 2005 yılında bir röportajda Türkiye'deki Spinoza etkisini değerlendiren Ulus Baker, Spinoza'ya duyulan ilginin henüz bir konaklama aşamasında olduğunu ancak bunun daha yoğun bir ilgiye yol açabileceğini belirtmiştir (Baker, 2005). Ancak, bugün Spinoza'ya dönük ilginin giderek arttığını, konaklamadan yerleşikliğe geçildiğini söylemek mümkün (Çankaya & Nahum, 2015).

ⁱⁱⁱ "Ve bu sorular öyle yapılmış ki, onları sormamız gerekiyor; ama yanıtlama imkânımız olmadan: Yanıtlamak için uzun bir yan yoldan dolaşmak gerekiyor. Bu yan yol veya dolambaç ise felsefenin kendisinden başka bir şey değil. Demek ki okur sabredecek, başka yolu yok. Bu sabrı göstermeden felsefe konusunda fikir sahibi olunamaz." (Althusser, 2016, s. 34).

^{iv} "Anlatılan senin hikayendir!"

^v Erdinç Erdem, muhteşem bir şekilde öznesiz süreç kavramının Fransız felsefesi içerisindeki konumunu da göstermektedir. Burada dikkat çekici olan, Althusser'in Hegel ile ilişkisini Jean Hyppolite ve Fransız Hegelciliği üzerinden okumasıdır. Gayet başarılı bir şekilde Hyppolite'in bu kavram üzerindeki etkisini göstermektedir (Erdem, 2019, s. 384).

^{vi} Warren Montag'ın Althusser'in Lenin ile bağınyı incelediği "Althusser's Lenin" makalesi bu konuda ufuk açıcı tespitlere sahip. Özellikle Lenin ve Mao'nun Althusser felsefesi üzerindeki etkileri ufuk açıcı bir şekilde gösterilmekte. Özellikle Althusser'in felsefe tanımı tartışmasında Lenin'e dönüşlerinin önemini vurgulanmalı (Montag, 2015).

^{vii} Belirtmek gerekir ki her an değişebilirliğe yapılan gönderme ancak felsefi müdahale çerçevesinde anlam kazanmaktadır. Zira bu noktada kararlılığa musallat olmuş köklü kararsızlık felsefi pozisyonları çok iyi anlatırken, bilimsel yasalar için ancak "sınır çizgisi" işlemi olarak işleyebilir. Elbette Althusser buna girişmiş değildir bu noktada.

^{viii} Metinde, Alp Tümertekin'in çevirdiği Felsefi ve Siyasi Yazılar Cilt 5 içerisindeki Machiavelli ve Biz eserinden faydalandım. Ancak çevirmen *conjuncture* kavramını *bağlam* olarak çevirmeyi tercih etmiş. Bu noktada bir anlam karmaşasına yol açmaması için *Machiavelli and Us* metniyle kıyaslayarak *bağlam* kavramının parantez içerisinde *conjuncture* kavramına tekabül ettiğini gösterdim. İlgili bölümü Grogry Elliott şöyle çevirmiştir; "The conjuncture is thus no mere summary of its elements, or enumeration of diverse circumstances, but *their contradictory system*, which poses the political problem and indicates its historical solution, *ipso facto* rendering it a political objective, a practical task." (Althusser, 2000a: 19).


^{ix} Üç numaralı son nota bakınız.

^x Aynı zamanda *Marx's Relation to Hegel*'de Marx'ın diyalektiği dönüştürdüğünü ancak diyalektik fikrini de Hegel'e borçlu olduğunu söylemektedir (Althusser, 1972, s. 174).

^{xi} Bu noktada yine Erdem'in makalesinde müthiş bir açıklıkla göstermiş olduğu *Kapitali Okumak*'taki müdahaleleri metne dâhil etmedim. Zira Erdem, büyük bir açıklıkla bu müdahaleleri ortaya koymuştur. Bkz; (Erdem, 2019, s. 392-394)

The Re-evaluation of the Function of Television and the Example of Netflix in the Context of Culture Industry and Mass Media

İbrahim Emre GÜNAY¹

 ¹ Dr. Instructor, Yıldız Technical University, School of Foreign Languages
(ORCID ID: 0000-0003-0657-8164)

Abstract

When the Culture Industry theory is formed, it is clear that the role of the mass media is extremely important and that television is accepted as the most effective and popular tool among the mass media. While the culture industry destroys the differences between people and integrates them with the existing order, television is the most effective mass communication tool. Frankfurt School thinkers introduced the concept of the culture industry in the 1950s, when they immigrated to America. Criticisms brought to television within the concept of the culture industry can only be evaluated in the conditions of that period. As a result of the long time that has passed, the function of television has also changed on the basis of technology. In this context, after evaluating the function of the Frankfurt School, the culture industry, mass media and television in their own periods, the transformation of television today will be explained through the example of Netflix, so it is aimed to update the function of television within the concept of the culture industry, in other words, to reveal it in today's conditions.

Keywords: Culture Industry, Mass Media, Television, Consumption, Capitalism

Kültür Endüstrisi ve Kitle İletişim Araçlarının Etkisi Bağlamında Televizyonun İşlevinin Yeniden Değerlendirilmesi ve Netflix Örneği

Özet

Kültür Endüstrisi yaklaşımı oluşturulduğunda kitle iletişim araçlarının rolünün son derece önemli olduğu ve televizyonun kitle iletişim araçları içinde en etkin ve popüler araç olarak kabul edildiği son derece açıktır. Kültür endüstrisi, kültür aracılığıyla insanlar arasındaki farklılıklarını yok ederek onları homojen hale getirirken ve mevcut düzenle bütünleştirirken televizyon en etkin kitle iletişim aracıdır. Frankfurt Okulu düşünürleri kültür endüstrisi kavramını 1950'li yıllarda zorunlu olarak göç ettikleri Amerika döneminde ortaya koymuşlardır. Kültür endüstrisi kavramı içinde televizyona getirilen eleştiriler ancak o dönemin koşulları içinde değerlendirilebilir. Aradan geçen uzun zamanın sonucunda teknoloji temelinde televizyonun işlevi de değişmiştir. Bu bağlamda Frankfurt Okulu, Kültür endüstrisi, kitle iletişim araçları ve televizyonun işlevi kendi dönemleri içinde değerlendirildikten sonra günümüzde televizyonun geçirdiği dönüşüm Netflix örneği üzerinden açıklanarak kültür endüstrisi kavramı içinde televizyonun işlevinin güncellenmesi başka bir deyişle günümüz koşullarında yeniden ortaya konması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kültür Endüstrisi, Kitle İletişim Araçları, Televizyon, Tüketim, Kapitalizm

Corresponding Author / Sorumlu Yazar	İbrahim Emre GÜNAY
	Dr. Instructor, Yıldız Technical University
E-mail / E-posta	ibrahimemregunay@gmail.com
Manuscript Received / Gönderim Tarihi	19.06.2022
Revised Manuscript Accepted / Kabul Tarihi	16.08.2022
To Cite This Article / Kaynak Göster	Günay, İ.E. (2023). The Re-evaluation of the Function of Television and the Example of Netflix in the Context of Culture Industry and Mass Media, <i>ViraVerita E-Journal: Interdisciplinary Encounters</i> , Vol. 17, 296-320.

The Re-evaluation of the Function of Television and the Example of Netflix in the Context of Culture Industry and Mass Media

INTRODUCTION

While everything was transforming from the traditional to the modern after the Enlightenment, culture took its share from this situation. Culture has started to be created in a rational way like other products in the capitalist system. Thus, differences between people will be replaced by similarities and so mass production will be completed by mass consumption. This homogeneity will also make it easier to direct or manipulate the people by the power or elites. Culture should be standardized and blended with entertainment in order to include all segments of society. Mass media especially television, fulfills this task within the culture industry and transforms people intellectually and behaviorally. According to Horkheimer and Adorno, mass media not only entertain people with the content they offer, but also organize their daily lives and make them compatible with the capitalist system (Kellner, 2010, p. 235). Culture is produced in a plan and presented for consumption in line with the necessities of the system, people are misled in consciously (Kızılcelik, 2013, p. 447). People no longer think according to the theorists of culture industry (Horkheimer & Adorno, 1996, p. 36). Thinking is extremely boring and tiring. Everyone is happy, but they do not know why they are happy. The system produces itself and mass media is the most central and television is the most effective part of it. Television was seen as the continuation of telegraph and photography shaping people's lives in harmony with the system in the cultural climate and technological conditions of mid 1950s. The speed of the images and the excessive abundancy in the flow of information prevent people from critical thinking and bring everything from the past and the future to the present. Integrity has lost its meaning and parts or sections are given as disconnected from its context. The programs are in magazine format and this understanding has spread to the whole life of the audience. Sensational subjects, short sentences that are easy to remember and the presentation of entertainment in the form of stories made it easier for people to be manipulated under the influence of television. On the other hand, we can say that the function of television has changed in today's conditions and that the television of the period in which the theorists of the culture industry formed their theories, transformed and became integrated with its audience. Developments in communication and internet technologies have changed the dimension of the relationship

between television and the audience. While digital platforms combine television and the internet, they have also transformed the daily lives of audiences. Digitalization, Big Data and IPTV and OTT technologies are important in terms of showing that the function of television has been transformed and completely different from the television of the culture industry theorists' period. Nothing has changed in the system. People forget to think and become more working for the system. The meaning of freedom and happiness is still constantly changing. Homogeneous people massively consume standardized products and they are manipulated and shaped in line with the system's interests. Television serves the system and transformation takes place rapidly under the name of progress. In this study, our aim is not to analyze the culture industry, but to show the transformation of the function of television as a mass communication tool in the culture industry.

FRANKFURT SCHOOL AND CULTURE INDUSTRY

The Frankfurt School is a social research institute formed by a group of left-leaning thinkers from different fields of social sciences. The socio-economic, political and cultural changes that took place after the First World War, the failure of the German Revolution (1918-21) and the success of the Russian Revolution (1917) shifted the center of socialist thought to Moscow. Rising of fascist movements in which the working class participated, increasing poverty and constant conflicts are other important problems facing Europe. In this context, Frankfurt School thinkers pondered why Marxist policies failed to solve these current problems and how they could give hope to people for the future (Jay, 1989, p. 21). Critical Theory is an important part of the theory-praxis movement that was born in the early twentieth century and shaped as "Western Marxism". Western Marxism has paradoxically reversed Marx's own path of development. Western Marxism is an anti-orthodox Marxist approach, formed against orthodox Marxism, which is ideological and rigidly authoritarian.

Critical theory is an approach in which philosophy and culture are at the center against economic determinism that Marxism attaches importance to. It has been emphasized that the problems that arise in the capitalist system cannot be solved only with the studies carried out in economy. The psychological and cultural developments of the individual are also important. The industrialization of culture and the emergence of the entertainment industry, developments in mass communication, the use of culture by the Nazi and fascist regimes have made it necessary for critical theorists to evaluate culture (Held, 1980, p.78). It is a theory that

focuses on the superstructure rather than the base, but at the same time it tries to constitute a relation to both the base and the superstructure. In the "Dialectic of Enlightenment", in the section "Cultural Industry: Enlightenment as the Deception of the Masses", we see the Frankfurt School's analysis of the culture industry. Here, the concepts of mass culture and culture industry were used interchangeably. However, later on, the school preferred to use the "culture industry" in the sense of renewing the existing in the society and presenting it to consumption in a planned way. Adorno and Horkheimer used the concept of culture industry to emphasize the commodification of the cultural forms in the entertainment industry that started to rise in America and Europe at the beginning of the twentieth century. The rise of the entertainment industry resulted in the standardization and rationalization of cultural products. These cultural products are prepared for mass consumption in accordance with capitalist accumulation and profit making purposes (Çağan, 2003, p.183).

The culture industry has a top-down hierarchy and it is integrative. It tries to make people similar by eliminating differences in a planned way (Huhn, 2006, p.263). Thus, mass production will be completed with mass consumption and the system will be able to reproduce itself by shaping the people more easily. While culture contained many sub-cultural elements in the traditional social structures before industrialization, culture in industrialized modern societies was standardized and transformed into an industrial culture (Şan & Hira, 2013, p.5). The capitalist system has started to regulate and control the leisure time and the most private moments of people in the culture industry. High culture is ordinarized and low culture is developed under the name of progress, intertwined and homogenized through entertainment. Ordinary people are everywhere in the culture industry now. While ordinary people are heroized, people who make up high culture in science, art, literature or music become invisible. The difference between the high culture and the culture of the lower classes has been artificially destroyed and homogenized in the societies where the consumption culture is dominant. The culture industry shapes culture and destroys reality by attacking it. It creates an unreal, virtual culture and traps people. Music is an important example for this situation. According to Adorno, music has become a commodity determined by its exchange value rather than its use value under the influence of capitalist culture. The feature that determines the success of music is whether it is suitable for the market or not. Adorno points out the differences between serious and popular music. Serious music contributes to thinking on the contrary of standardized fictional popular music. It is difficult to understand the serious music

as a whole. The whole has an effect on the details. Details gain meaning in the whole. Most importantly, it requires effort and concentration to understand and pushes you to stop your daily life and to think. In popular music, parts are active instead of the whole. It is standardized and easily remembered music, so rhythm and style are important. The mind automatically absorbs music with little effort. What makes music valuable is the feeling of fun and happiness at that moment. Thus, daily life is continued more energetically, but consciousness is lost and the thinking process is excluded (Held, 1980, p.102-103). Music has been fetishized within the culture industry and the consciousness of the listeners has become the complement of music fetishism. This situation makes listening non-functional. Mass media circulates music as a part of production and this causes regression in listening. It can be said that popular music, which contains alienation and is literally a commodity, has been accepted as a genre of music that covers up the real problems in society. Popular music includes rationalization, fetishism and commodification. Adorno thinks that the system shapes the music and the music is independent of both the composer and the listener. This kind of music is stupid (Ayas, 2015, p.117-119). Music and movies transform as a part of the market, they also transform their buyers. In fact, it diverges from its essence and becomes artificial on both sides.

Critical theorists' lives in America played an important role in the development of the culture industry theory. In America, they focused on the effective mass media of the period such as radio and cinema and they analyzed how they were used in the interests of the dominant powers. The American sociologist C. Wright Mills has an important place in the development of the culture industry theory by critical theorists. According to Mills, mass media has an important role in directing people's attitudes and highlighting the values of the middle class, and individuals can be controlled with the contributions of the entertainment. While studying the culture industry, Horkheimer, Adorno, Benjamin, and Löwenthal exchanged their views, working with important American sociologists like Mills or political scientists like Lazarsfeld (Kızılcılık, 2013, p.443). Frankfurt School thinkers criticized capitalist modernity on the basis of the culture industry. Culture is industrialized because it is a technological and rational production (Adorno, 2007, p.112-113). The culture industry emerges under the monopoly of the dominant powers and in the capitalist mode of production. While large cultural agencies produce the culture industry, the consumer is always in the position of being deceived (Kızılcılık, 2013, p.447). The system captures the consumer both spiritually and physically, so that the consumer can't show any resistance. The consumer thinks that he makes

his choice freely but this is misleading. The products in the culture industry are similar and in a standard way, so the dominant powers actually realize their own interests through these products. As the environments become the same, the individual transforms beyond himself and becomes a part of the industry. Everyone has become a cogwheel of the interchangeable machine. The culture industry has objectified the individual. Horkheimer and Adorno agree with Tocqueville. "Despotism frees the body and directly targets the soul. The Sovereign no longer says that you must think like me or die, but rather says: You are free not to think like me, your life, your possessions belong to you, but from now on you are a stranger among us." (Horkheimer & Adorno, 1996, p.451). The object position of the man in the culture industry is the result of advertising that creates an integrity of the man with the culture industry. Consumption and competition are inseparable parts of life in modern society and this situation oppresses people. While advertising surrounds people, it actually destroys the existing truth and reveals its own truth and allows people to build their daily lives on these truths.

Having an identity in the consumer society is the most important thing demanded. The identity must be constantly renewed and the old one replaced with a new one. This new identity can be realized by purchasing the latest consumed product and the attributes it represents. Identity re-establishes itself in thousands of other signs gathered and brought together to create a synthesis of individuality with the power of signs and multiplied differences, and in fact it is falling into the greatest anonymity since difference has lost its meaning (Baudrillard, 2017, p.103-104). However, while the consumer is trying to form his personality with the objects he consumes, he actually turns into an object of market. People think of themselves as free and independent individuals with the choices they make in the culture industry, but this is an illusion because the differences are planned in the industrial dimension. The person defines himself with the differences produced in a planned manner and builds his identity. The system offers people a status changing game where the differences are predetermined. This customization game is actually considered by people as a form of freedom (Baudrillard, 2020, p.204).

CULTURE INDUSTRY AND MASS MEDIA

According to Adorno and Horkheimer, mass media such as radio, television, video and cinema shape the individual and society. Radio and cinema transform the worthless things into necessary things and reorganize people's life. Films and music provide the formation of cultural

monopolies in the culture industry under the control of large companies. The most effective element of the domination of the culture industry over individuals is the mass media, which acts as an ideological tool by propagating the "culture monopolies" (Kızılcelik, 2013, p.442-443). The mass media shapes people in a planned way by standardizing them through entertainment. The culture industry is a culture that is imposed and managed from top to down as a means of social control. Thus, the concept of culture in culture industries is now turning into an ideological domination (Kellner, 2010, p.235). The relationship between the subject and the object has deteriorated and the subject has become passive (Çam, 2008, p.52-53). The modern mass culture intertwined with the entertainment industry praised the world that exists, thus contributing to social reproduction by covering up the "falseness of ideological content" (Horkheimer, 2005, p.153). This is related to the ideological function of mass media. The boundaries between reality and actual reality are consciously blurred in the culture industry. People listen to the radio collectively and they became reified (Jay, 2014, p.304). The ideology given with the music provides the reproduction of the system. Music is a component of the culture industry. While radio that broadcasts in a planned way enable people to continue their daily lives happily, it also atomizes and standardizes them (Adorno, 2018, p.80). People are alienated to certain issues and their own existence. The individual loses the consciousness of time and space, break away from the society and is imprisoned in himself. People's happiness depends on their compatibility or complete obedience to the system. Obedience brings about adapting to the moral and cultural codes idealized by the system (Jay, 2014, p.377). Adorno disagrees with the idea that radio liberates people and contributes to democracy. Watching or listening to the same programs doesn't mean the freedom. Mass media gives the impression that there is democracy with the discourse of difference and freedom (Kejanlıoğlu, 2005, p.186). However, freedom has lost its mental quality and has turned into unlimited fun.

Adorno criticizes the cinema that alienates people from reality. Cinema, like radio, approaches people holistically and turns them into individuals who look alike. Consciousness is neutralized through entertainment and thinking is excluded. The culture industry defines mass-consumed cinema as a popular art (Adorno 2017, p.211). Cinema is a tool to manipulate the masses. Films transfer the cultural heritage to the next generations (Adorno 2018, p.227). In other words, cinema spreads the culture industry to the masses by sending the same messages to many people at the same time. The absolute speed and continuity of images make thinking impossible. Consciousness becomes disabled because the sequencing of the image allows only

the viewing of the image, just as the eyes follow the lines of a book. Watching the images presented on the television means only watching the screen by deactivating the meaning (Adorno 1954, p.213). People who are condemned to live only as species in the culture industry are kept under hegemony and kept away from thought. There is no longer a mysterious situation for the audience in watching the movie or listening to the music, the next frame in the movie and the next rhythm in the music is predictable (Horkheimer & Adorno, 1995, p.89).

Mass media plays the most important role both in the formation of the culture industry and in the homogenization of people. More importantly, mass media is extremely effective in shaping societies by fascism. The transformation of the radio into a propaganda tool in Hitler's Germany can be shown as the most significant example of the Frankfurt School thinkers' negative handling of the mass media. Mass media strengthens the pressure on the individual and destroys the possibility of resistance (Horkheimer, 1990, p.166). If the individual does not find a place in this system, the result he will face is to be excluded from the society (Horkheimer and Adorno, 1996, p.41). The culture industry reproduces the society with the entertainment it offers through mass media. The culture industry is the entertainment industry that consists of tools such as movies, television, music, radio, newspapers and magazines (Giddens, 2000, p.402). Entertainment makes people forget their pain, destroys critical approach and prevents thinking (Horkheimer ve Adorno, 1996, p.36). Entertainment in the culture industry is seemingly interruption of work, but actually it is an extended form of work under capitalist conditions. In this context, people are imprisoned in an illusion. "No one gets their share at all costs and is content to play with it" (Horkheimer ve Adorno, 1996, p.32). The culture industry is nothing but the essential element of the consumer society (Kızılcelik, 2013, p.460).

Entertainment makes people compatible with the system, it disconnects them from critical approach and questioning, and brings escape from thought. This hurts the workers the most. The consciousness of the working class has been corrupted. According to Frankfurt School thinkers, the working class, brainwashed by the mass media, forgot their identity and surrendered themselves to popular culture (Horkheimer ve Adorno, 1996, p.29). Mass culture has expanded the effects of advertising and strengthened the consumption. It sought to undermine working-class culture, emphasized instrumental reason, and manipulated sexuality (Held, 1980, p.108). The culture industry is an unnatural, anti-democratic culture shaped by the mass media in the interests of the big industrial monopolies and against the oppressed classes

and masses (Kızılcelik, 2013, p.464). In short, the culture industry enables people to accept the existing order and identify himself with it through mass media.

TELEVISION AS A MASS MEDIA TOOL

The development of technology and the speed in the transmission of information have brought many important changes and abolished the traditional order in the nineteenth century. Telegraph and photography enabled technology to enter the field of communication. The telegraph has turned information into a commodity. "The fortunes of newspapers began to depend more on how much news they reported, from what distances and at what speed, rather than on the quality or usefulness of the news they conveyed." (Postman, 2020, p.89). With the establishment of news agencies, news that does not appeal to anyone in particular has started to become abundant. The telegraph had turned the country into a neighborhood, but this neighborhood was made up of foreigners who have the most superficial information about each other. The news that is obtained from a far and the fastest is mostly news that has been taken out of its context. In other words, such news has no effect on the continuation of daily life.

Information gains importance with the action it creates. While Postman was talking about the information-action table, the telegram completely changed it with the excessive amount of irrelevant information it created. With the activation of mass media, the information-action relationship has become abstract. People are fed up with information. In the past, the information-action ratio was close to each other and people could regulate and control their actions as a result of the information they had. However, the telegraph turned the whole world into a news space and showered people with information. The reason why the telegraph was such a popular and important tool was that the telegraph, in stark contrast to typography, left out reasoning while conveying information. The Telegraph used headline language, in other words, fragmented, easy-to-remember slogans. Messages were disconnected from each other and did not show continuity. So there was no need to track and associate the messages. "Knowing" no longer required knowing the background or extensions of that topic. For the telegraph, intelligence meant not having a thorough knowledge of things, but hearing things (Postman, 2020, p.92-93).

Photography speaks of singular situations. You can photograph a section from a certain perspective, at a certain moment in time, according to the angle of the light. Photography

excludes discussion or reflection. Photography means fact, and facts do not require thought or discussion. Being on the surface does not require depth. The photo requires no context. It fragments reality in its own way, decontextualizes moments, and juxtaposes facts in such a way that no logical relationship can be established. There is only the present time and the world is atomized. While the world of photography enriches the world of people who have begun to be aware of many subjects without experiencing a long process such as reason, logic, education and sequential thinking demanded by the world of typography, the basis of belief is not reading but seeing. The most important effect of the telegraph and photography is undoubtedly its capacity to produce false contexts. People used to need information to guide their own lives, but now people who are overwhelmed with information have to create the contexts in which information may be needed.

In television, we see the synthesis of the speed of the telegraph and the visuality of the photograph. How people say is more important rather than What they say. Postman sees television as a continuation of the tradition initiated by the telegraph and photography. Television influences all segments of society in many areas because storytelling and visuality of television are in a whole (Metz, 1999, p.1). None of the other tools of the media has made individuals witness the events so much. In this respect, television should be accepted as a tool that constantly makes individuals look regardless of purpose (Aziz, 1975, p.198). Postman attributes a normative power to television and considers the audience as passive receivers and sees this situation within television epistemology. Television is the command center of the new epistemology. We live in a period where the people's way of their perception and what is happening around them is completely determined by the tendencies of television (Postman, 2020, p.101). Most of the people spend their free time in front of the television, get information about the outside world and organize their lives accordingly (Esslin, 2001, p.13). Television directs not only our knowledge about the world, but also our knowledge about the ways of knowing. Television tells us how to use other technological devices, which movies we should watch and music we should listen to, books we should read. Television, which is an iconic medium, creates a context in which everything gains reality and meaning. Things are non-existent unless they appear on the television screen; they must be reproduced through television images in order to gain meaning and existence. Anything which interests public can't escape from television. Television is a vital tool in shaping human consciousness, identity, feelings and thoughts on different planes and dimensions. It is like a labyrinth that takes more

than what is given to it by the audience. While television supports and reproduces the dominant ideology and social order, it also undertakes the mission of producing a myth (Kaplan, 1991, p.135-139). Television has risen to "myth" status, as Roland Barthes said. To put it another way, we are not fully conscious of a non-problematic way of understanding the world or what seems natural. Myth is a way of thinking embedded in the invisible depths of our consciousness (Postman, 2020, p.102).

Television builds itself on program structures that are established with the logic of "and now". Television proceeds in a continuity with context-free contexts. The events we watch on the screen flow in a continuity despite being disconnected from each other. The format in magazine programs is seen in news programs. The news presented on television is fragmented, devoid of context, inconclusive, not loaded with value, and therefore devoid of seriousness, it is a kind of news that is purely for entertainment (Postman, 2020, p.127). News programs provide an entertainment. Entertainment dominates not only on the screen but also outside the screen. Television is consumed by larger masses in which the level of education and culture is low. Autonomy, critical distance and personal judgment are necessary prerequisites to think. However, television constructs its own reality and the audience accepts what its screen presents as absolute reality (Laplanto, 1992, p.142). In front of the screen, people evolve as homogeneous and passive individuals. While television directs individuals with the messages it transmits, it also eliminates the values that classify them, ensures the formation of masses with common characteristics, and makes them uniform or homogeneous (Mutlu, 2018, p.23-24). Stacks across the same screen that are not directly connected to each other are well suited for mass redirection (Güneş, 2017, p.94).

Today, in culture industry, people do not talk to each other at school, workplaces, or meetings but have fun. Instead of exchanging ideas, people are exchanging images. It becomes difficult to distinguish the differences between what is a show and what is not, and the nature of the discourse of the culture is changing. "Our priests, presidents, surgeons, lawyers, educators, and television reporters are more concerned with the behaviors required by good showmanship than with meeting the requirements of their discipline." (Postman, 2020, p.124). Television produces a type of information that can be called disinformation. Disinformation means misleading information, not false information. It creates the illusion that one knows about something. Postman thinks that people fall into such an illusion when news and entertainment are mixed. Television informs people by entertaining them (Mutlu, 2005, p.91).

Thus, while television socializes people, it also pacifies them and makes them ready to be manipulated. Television, which even regulates people's leisure time, actually controls them (Mutlu, 2005, p. 88).

THE TRANSFORMATION OF TELEVISION AND THE EXAMPLE OF NETFLIX

In the development of television broadcasting, it is seen that the programs were produced homogeneously until 1980s, after that time, programs were produced by targeting specific groups. Finally, nowadays programs are being produced according to the characteristics of individuals. People have been liberated in terms of space and devices with the development of technology and the emergence of digital platforms. The user is motivated by the satisfaction of his desires and so becomes the part of the consumer society. Television is beyond an electronic device because it plays an important role in the formation of the reality by creating meaning in social, cultural and economic fields. Until the 2000s, the relationship between the audience and television was one-sided. The audience used to only watch the images flowing from the screen and can be positioned passively but today the audience has a voice in the production of media content and has come to a position that interprets the content, makes sense and even directs it (Uluç, 2008, p.116). Technology has a decisive role in the television-audience relationship. In this context, television has transformed, but other technology-based communication tools also have an effect on this transformation. So we can say that television culture or attitudes towards the screen show significant changes compared to the past (Hassler-Forest, 2014, p.160).

We can divide television into four different periods. First Term 1950-1980, Second Term 1980-1990, Third Term 1990 and after (Jenner, 2014, p.2). The last period in which we live symbolizes the fourth period that catches up with the internet and continues its development with IPTV technology without slowing down. We can see the best examples of this development on online platforms or internet television. The adaptation to these online platforms in the mobilization, make it clear that the period has begun to change more sharply. Instead of making a direct distinction between the internet and television, there is new system in which internet shapes television (Gezgin, 2018, p.583). Developments in communication and internet technologies have changed the dimension of the relationship between television and the audience (Uluç, 2008, p.116). Digital platforms that combine television and the internet, has changed the consumption habits of the audience. The fact that Netflix broadcasts over the

internet as a digitalized platform has enabled its users to watch the content one after the other or to store the content in the memory. The audience is differentiated as a result of the content they watch. Visual applications and the culture of successive viewing, as well as the effectiveness of user data in structural formation, are among the prominent features of this difference. As Netflix is making many innovations in this context, it is accepted as a qualified, modern and cult television in the field of communication (Jenner, 2014, p.1). Production and distribution strategies through platforming and big data have transformed the television culture under the heading of progress and improved the existing structure. Netflix required the redefinition of the function of television in the regulation of cultural space and became an important turning point.

Netflix was founded in 1997 as a DVD rental and sales company, and later transformed into an internet company with the distribution and presentation of the media content it owns or creates. The development of television is not only about the production of a high resolution, quality image and sound, but also about the dynamics of production and distribution (Nelson, 2007, p. 26-43). Media companies such as Netflix, Amazon, and HBO, which operated through cable subscriptions until the end of the 1990s, became active in the production of media content such as TV series and movies with the development of the internet after the 2000s, and consolidated their power in the industry. What makes Netflix a leader in its category is that it tries to determine the views and likes of the audience through the tabs it prepares, and analyzes it with the information it obtains (Akova, 2020). In 2013, Netflix changed the traditional broadcasting principles by broadcasting the 13-episode first season of the House of Cards simultaneously (Akkuş, 2019, p.179). Netflix has different features as an OTT platform. The most important of these features is that besides being a platform with foresight, it is suitable for individualization and mobilization. More than one user can benefit from the opened account by creating a profile, and the platform can be accessed from different devices such as PC, tablet, mobile phone. But most importantly, the users can reach the content compatible with their own taste structures by means of artificial intelligence algorithms. This situation caused user to think that he is free but the user is limited with these options and comes under the hegemony of the platform. The user thinks that access to the content is under his control, but these contents are not determined by him. He constitutes himself from the limited options created in a planned way. This is the most important revolution that has taken place depending on the evolution of television after the 2000s.

Binge-watching is the concept that makes it possible to watch all episodes without interruption. Users are able to watch the series episodes prepared as a season in a single session. In other words, the images flowing from the screen or the prepared content will be consumed quickly and intensively. The most important change brought by Netflix is that it offers uninterrupted viewing, which is also its decisive strategy (Jenner, 2018). In short, Netflix broke away from the classical understanding by offering "freedom" and uninterrupted viewing options to the audience, and became one of the leading platforms that changed the concept of television. However, this transformation is not something Netflix does alone. It should be seen holistically as a process in which many components such as social networks and digital platforms come together and interact and progress. The transformation of television should be evaluated in other factors related to the development of technology. For example, the integration of social networks such as Facebook, Twitter, Youtube with broadcasting technologies has transformed the audience into an active audience who can comment on social networks and influence and direct content producers. Thus, not only the content produced on television but also its presentation has gained importance. Youtube has started to be used by corporate members such as media companies as well as individual members, and the repetitions of international broadcasts on television channels have become watchable on the internet. In addition, televisions broadcast live on the Internet using Youtube. Accessing broadcasts on the internet with mobile devices such as tablets and smartphones, allowing people to watch these broadcasts without being tied to a point on the move, have been important factors that enable broadcasters to bring innovation in presenting their content to the audience. In this context, broadcasters have developed digital platforms as an extraordinary innovation by using technology. The barrier of time and place has been removed for users to access the content they want to watch. Freedom to choose content is one of the most important factors in the change of audience behavior. These digital platforms, especially Netflix, have revolutionized screen broadcasting for reasons such as suggesting similar content based on users' selections, offering multiple languages and subtitles, classifying content and excluding advertisements.

Netflix subscribers can access the content of the platform without advertisements, regardless of location and time, with all internet-connected devices. In addition, Netflix tries to get to know its users with its advanced algorithm system and recommends content for their liking. It also has a digital infrastructure that suggests new content for viewing habits by

categorizing and provides ease of access to content types. Netflix is a global platform with easy and fast access, standardized content production based on cultural conditions and a control mechanism through algorithms (Aydın, 2019). Qualitative analyzes have started to be made by Big Data. It is no longer important who the viewers are and what they watch, but what influences their choices. In this context; another key used by Big Data is the digital trace that television viewers leave as they move from one channel to another. This data is invaluable to both broadcasters and advertisers: it explains the likes and dislikes of viewers and helps broadcasters target their content more accurately (Murschetz & Schlütz, 2018, p.28). Replay is also an important source for Big Data. The purpose of Big Data applications; to be able to get feedback through the databases used to create contents, to create a target audience for the contents, to compare these contents with the right target audience, to gain profit from the situation and to direct this income to new productions.

The next stage in the use of Big Data; predicting content that viewers will enjoy. As the number of television viewers using computers increases, it becomes easier to evaluate their demands and adapt the content in line with the demands. Thus, Big Data increases customer engagement (Aktan, 2018, p.8). In this sense, the path followed is the continuous analysis of customers and their preferred productions. Analysis of previous content; it guides the preparation of new content by predicting the tastes of the audience. More television broadcasts are analyzed more quickly. It is aimed to produce content according to the satisfaction of the audience. The increase in internet-connected television broadcasting naturally brought competition. Competitive advantage appears to be the key to survival in intensive content production. In this sense, internet-connected broadcasting, mediated by Big Data captures the audience. Powerful platforms like Amazon Prime, Netflix or YouTube are making their services data-driven by exploring unprecedented forms to enhance media production that reaches audiences (Murschetz & Schlütz, 2018, p.24). In this regard, Netflix is a remarkable company due to the speed of its spread in the world. It is observed that content provider platforms such as Netflix use Big Data effectively in terms of audience requests, audience-oriented broadcasting and recommendations of productions that the audience will like to.

The reason for creating digital data-generating platforms is to create a ground on which data is collected. It is important that meeting the large and diverse data with the right target audience. Digitally mediated social responses trigger the technological developments

(Neuman, 2018, p.297). The aim here is to better analyze the demands of consumers and experience of their interaction with media products. Today's television industry is undeniably dynamic and complex (Miribanguli, 2018). Big Data is increasingly consolidating media, internet and Telecom companies (Arsenault, 2017, p.14). Although the practical use of data is not yet sufficient, the ease of data processing and analysis shows that maximum benefit can be achieved in the very near future. Two concepts IPTV and OTT are important in terms of showing the transformation of television. IPTV is defined as a system that creates multilateral interaction for the audience with the controlled transfer of image and audio data from the Internet. OTT (Over-The-Top) provides the users to access the digital video stream via computers and smart devices using the internet instead of satellites, cable TV or DVD players. It is possible to access broadcasts from anywhere and anytime with just one device as a result of these opportunities offered (Yüncüoğlu, 2019, p.125-126). Netflix is the world's best-known OTT television platform that offers a wide variety of content (Söğüt, 2020, p.416). We can say that Netflix is the pioneer of the new generation media with its applications that radically changes the traditional understanding of television. While IPTV can be watched after accessing the internet with a receiver in the television or with a purchased set-top box, OTT TV can be watched from any screen with internet access. In addition to Netflix, Puhu TV, BluTV, Amazon Prime Video and Exxen are among the best-known OTT TV examples in Turkey.

Systems that provide personalized services collect and use information about the user. Algorithmic production and software performances anticipate and determine the potential future choices of the user based on data and transmit them back to the user in the form of recommendations in many services provided over the Internet. The demographic data of the consumer, his decision-making processes and past purchasing behavior are analyzed by means of recommender systems. New products are suggested according to the results of this analysis and a process is carried out to help the user decide what to buy (Schafer, Riedl & Konstan, 2000, p.3-4). Although this approach is seen useful, it is extremely hegemonic, oppressive and directive in terms of consumption culture. Users can define the possibilities and limits of customization, while content producers can see the consumption potential of users with software built on algorithms. In fact, the user, who feels individually special with what he consumes, becomes an anonymous member of a consumer society, which is built in line with homogenized and predetermined plans and by algorithmic processes. In the consumption

process, high-speed networks, interfaces, algorithms and software working behind the interfaces are the main determining factors.

Netflix uses a recommendation system based on watching profile, past viewing preferences and watching behaviors, it actually guides its users in line with their own planning. While doing this, it uses personalization and customization techniques. The concept of personalization refers to the acquisition of data from the past experiences of the user by new media systems and the adaptation of the interface to the user with this data (Sundar & Sampada, 2010, p.301-302). In other words, the personalization process is the process of recognizing and remembering the user and rearranging the contents according to the user's preference, based on his behavior or personal information. The system can predict different consumption behaviors of users. Software and algorithms match the meta-information of products with the personal data or user experience of each individual as a potential customer (Schubert & Koch, 2002, p.1953-1965). Thus, it can predict the consumption behaviors of individuals and recommend new content to be consumed. The platform adapts itself to each customer that take the form of recommending products is also an important part of personalization (Schafer, Riedl, & Konstan, 2000, p.3-4). The concept of customization refers to a process that takes place at the request of the customer, rather than the personalization model in which products or services are automatically adapted by the system based on the past experience or knowledge of the consumer (Montgomery & Smith, 2009, p.131). Customization is a user-initiated and guided process.

The fact that the user has the opportunity to interact, in which he can be active both in the production and consumption stages, shows that the dynamics of the consumption society are transformed. In this context, the preference of the 'user' is related to the expression of a voluntary action and the nature of consumption (Sundar & Limperos, 2013, p.505). The term audience is associated with traditional television and traditional television viewers do not have the opportunity to direct the program, while the term user includes a higher level of interaction practice. Applications of personalization and customization processes, such as filtering, recommendations or allowing the consumer to proactively identify products or services, can affect the purchasing behavior of the user by increasing the personal interest level of the user. However, the psychological appeal of buyers' ability to shape the nature and course of the content they consume forms the basis of the functional innovation of personalized and customized systems in the consumption network (Sundar & Sampada, 2010, p.299). Users can

freely customize the interfaces in the production/consumption processes they interact with. Although this process creates the impression that the person has complete control over the direction of the content he will consume, he is able to do this within a certain limitation. While users configure the content according to their needs through interfaces, they actually make a choice between certain options. Although the user feels autonomous, the limits on what and how to consume are determined by the system.

The practice of each Netflix user in line with their personal preferences is in constant relationship with Netflix's algorithms. Thus, whenever the attractiveness of the content or viewing preferences for the user changes, Netflix algorithms are re-adapted to ensure the sustainability of the viewer's attention (Özel & Özay, 2021, p.306). Interface designs, which act as a bridge in the interaction between the platform and the user, take into account the goals, habits and experience of the user in order to ensure the operation and control of the system (Baranseli, Kaya, & Şen, 2018, p.231). The user constantly focuses on the consumption of the content and consumes it continuously on a regular basis. The individual is drawn to a different world related with his own preferences. The transition from the current structure to a different structure takes place through the interface. The interfaces also open a communicative space for the system to direct the user experience and preferences. The user gets into a vicious circle. He is seemingly free, but he is directed in a limited and planned way. According to Todd Yellin, Netflix's vice president of product innovations, approximately eighty percent of what users watch on the site is not what people search for, but what Netflix recommends (Greene, 2016, p.5). Algorithmic processes actually have the potential to direct user preferences or tastes.

Netflix is able to control both the consumption style and consumption object of users who are lost in the narrative flow by clearly directed fictional series. The practice of 'binge watching' can be defined as the fast-paced consumption style in which users immerse themselves in the narrative for a long time (Zundel, 2019, p.196-218). The freedom provided by Netflix includes the intervention of algorithms and software processes, and users are shaped in this context. Netflix can be described as a technology that transforms traditional TV logic. We can say that algorithms and software processes have created an algorithmic culture that overcomes the barrier of time and place, classifies content and changes viewing practices and behaviors (Hallinan & Striphas, 2016, p.118-119). Algorithmic culture is a concept that rationalizes consumption culture. Studies on the transformative effect of Netflix on society show that Netflix produces a consumer cycle in terms of its features.

Technological developments created great changes in economic, political and cultural fields and has transformed the consumption culture. New areas of freedom and new markets have emerged, and a cultural space has been created where identities, values and habits are transformed (Guzel, 2007, p.177). Since the transfer of culture takes place through communication systems, the transformation experienced in communication systems also affected the culture (Castells, 2008, p.441). Daily life habits have transformed. Television develops the consumption society by motivating consumption with digital platforms. It does this by constantly changing cultural habits. Television is the most important mass media that motivates consumption. The fact that American and European TV series and films present their lifestyles to different societies through televisions is very effective (Hatipler, 2017, p.46).

After the 2000s, the boundaries between home and work life became blurred but with the opportunities provided by new screen-based platforms, home and work life have been completely intertwined and the distinction has disappeared. The most important result of this situation is that consumption completely takes over every moment of life culturally. Digital platforms such as Netflix have users consume the content they offer in line with predetermined plans, by providing the independence of time and place. Just like fast-food products, Netflix offers its users a content that is consumed quickly and gives a feeling of satiety (Aydın, 2019, p.1172). Digital platforms and new communication technologies create an environment where the individual can both socialize and perform cultural activities (Şaylan, 2002, p.153). Thus, the use of leisure time turns into a commodity. Netflix makes the user feel special by creating uniqueness in the consumption of the mass content it produces, and it does this through the game of models and personalization. But the feeling of individualization and freedom provided by Netflix is just an illusion, because mass production is complemented by mass consumption. While the concept of leisure time has left its place to fast free time with the development of communication technologies, “moment” has turned into the most precious commodity.

It can be said that Netflix is a digital consumption tool in the consumer society. As a matter of fact, it has a feature that is shaped by the strategy fed by the dynamics of the market. The target audience takes on a personalized form in micro markets and the contents are created according to this personalization. In this process, it is seen that the hierarchy between the classes has disappeared and the differences have faded. Netflix represents not only the disappearance of differences but also the unity of opposites as a whole that helps to rebuild reality on different representations with a surrealistic approach. The blending of the past,

present and future presents the notion of time in chronological ways. The concept of the subject, which the modern period values, is also decentralized. Production-consumption has been displaced, and production has been made to preserve its existence if there is consumption (Tanyeri & Mazıcı, 2021, p.852-853).

CONCLUSION

Horkheimer and Adorno criticize modernity and capitalism in the culture industry. The culture industry ensures the reproduction of the system. It integrates people with the system in line with capitalism, thus it destroys the differences between people and makes them similar and open to remodeling. Mass media reproduce both culture and people in harmony with the system by constantly producing content. Television is the most effective mass communication tool in realizing this situation.

When the concept of Culture Industry emerged in the 1950s, television was seen as the continuation of the tradition started by telegraph and photography. The audience number was very high and television was an extremely effective in the conditions of that period. Television keeps people in front of the screen, presents the subjects it covers in an entertaining way and enjoys the people in this context. The broadcasting in the format of magazine programs becomes a leading strategy in the audience's life. The programs are formatted in such a way as to prioritize the entertainment that excludes thought and so people forget to think. Culture is integrated with entertainment rationally through the programs presented on television and the target audience as a consumer is also created.

After the 2000s, television has become different with the development of internet technologies and it has been functionally transformed and integrated with its user based on the developments in technology. The traditional television broadcasting mass has turned into a tool that targets the individual and realizes his/her desires. Production and distribution strategies through platforming and big data have transformed the television culture with the development of internet technologies, under the heading of progress. Netflix is an important example in terms of showing the transformation of television culture. Netflix provides individualization and mobility to its users as an OTT platform, as well as providing insight and uninterrupted viewing. The platform can be accessed from different devices such as PC, tablet, mobile phone with more than one account. But most importantly, it can present the contents compatible with its own taste structures by using artificial intelligence algorithms. The most

important reason for the separation of today's television understanding from the traditional television is the development of internet technologies. Big Data and the algorithms that make up the interfaces have integrated the TV and its user.

Television and its user of today got transformed and separated from the television and its audience of the 1950s. It has now become a much more dynamic and complex structure. The development of technology is the most important factor in this separation and transformation. Television of the 1950s has turned into an extremely complex structure with Internet technologies, Big Data, interfaces, algorithms and OTT platforms. Television shapes people's lives more and more implicitly. Today, it is not possible to think that television and its users are apart from each other. On the contrary, they are integrated to each other. What the technology brought us is the unification of television, message and its users. This unification is now at its peak when we compare the today's television with traditional television.

Yazar Beyanı | Author's Declaration

Mali Destek | Financial Support: Yazar, bu çalışmanın araştırılması, yazarlığı veya yayınlanması için herhangi bir finansal destek almamıştır. | The author has not received any financial support for the research, authorship, or publication of this study.

Yazarların Katkıları | Authors's Contributions: Bu makale yazar tarafından tek başına hazırlanmıştır. | This article was prepared by the author alone.

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

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

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

REFERENCES

- Adorno, T. W. (1954). How to look at television. *In The Quarterly of Film and Television*, 8 (3). 213-235.
- Adorno, T. W. (2007). *Kültür endüstrisi: Kültür yönetimi* (11th ed.). (N. Ünler et al., Trans.). İletişim Yayınları.
- Adorno, T. W. (2017). *Minima moralia* (1th ed.). (O. Koçak & A.Doğukan, Trans.). Metis Yayınları. (Original work published 1951).
- Adorno, T.W. (2018). *Müzik yazıları* (3rd ed.). (Ş. Öztürk, Trans.). Yapı Kredi Yayınları.
- Akkuş, T. (2019). Kan benim kanal benim. *TRT Akademi Dergisi*, 4(7), 179-183.
- Akova, S. (2020). Kültürlerarası iletişim bağlamında ötekileştirme olgusunun dijital taşıyıcılığına dair Netflix dijital televizyonu üzerinden bir bakış:13 Commandments (13 Emir) dizisi üzerinden gösterge bilimsel analizi. *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, 26, 4481-4516.
- Arsenault, A. H. (2017). The datafication of media: Big data and the media industries. *International Journal of Media & Cultural Politics*, 13(1- 2), 7-24.
- Ayas, G. (2015). *Müzik sosyolojisi: Sorunlar-yaklaşımlar-tartışmalar* (1st ed.). Doğu Kitabevi.
- Aydın, O. Ş. (2019). Yeni izleme biçimleri ve Netflix içerikleri: Ritzer'in mcdonaldlaşma tezi ekseninde bir değerlendirme. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 12(63), 1167-1172.
- Aziz, A. (1975). *Televizyonun yetişkin eğitimindeki yeri ve önemi* (1st ed.). TODAİ Enstitüsü Yayınları.
- Baranseli, S., Kaya, S., Şen, M. (2018). 60 yaş üstü sosyal medya kullanıcılarının kullanıcı arayüzü deneyimlerinin incelenmesine yönelik bir araştırma çalışması. *Sanat ve Tasarım Dergisi*, 8 (2), 226- 249.
<https://doi.org/10.20488/sanattasarim.530160>
- Baudrillard, J. (2017). *Tüketim toplumu* (10th ed.). (N. Tural & F. Keskin, Trans.). Ayrıntı Yayınları. (Original work published 1970).
- Baudrillard, J. (2020). *Nesneler sistemi* (3rd ed.). (O. Adanır & A. Favaro, Trans.). Doğu Batı Yayınları. (Original work published 1968).
- Castells, M. (2008). *Ağ toplumunun yükselişi enformasyon çağı: Ekonomi, toplum ve kültür* (3rd ed.). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. (Original work published 1996).
- Çağan, K. (2003). *Popüler kültür ve sanat* (1st ed.). Altinküre Yayınları.
- Çam, Ş. (2008). *Medya çalışmalarında ideoloji*. (1st ed.). De Ki Basım Yayım.
- Esslin, M. (2001). *Televizyon çağı / TV beyaz camın arkası* (3rd ed.). Pınar Yayınları. (Original work published 1981).
- Gezgin, S. (2018). Televizyon 4.0. *TRT Akademi*, 3 (6) , 580-589.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/trta/issue/38692/420197>
- Giddens, A. (2000). *Sosyoloji* (1st ed.). (H. Özel et al., Trans.). Ayraç Yayınevi.
- Greene, L. (2016). *Pricking the monster: Netflix and the modification of how and what we watch*. (1st ed.). Columbia University.
- Güneş, S. (2017). *Enformasyon toplumunun putları* (1st ed.). Hece Yayınları.
- Güzel, M. (2007). Küreselleşme, tüketim kültürü ve internet'deki gençlik siteleri. In *M. Binark (Ed.), Yeni Medya Çalışmaları* (177-204). Dipnot Yayınları.
- Hallinan, B., & Striphas, T. (2016). Recommended for you: The netflix prize and the production of algorithmic culture. *New Media & Society*, 117-137.

- Hassler-Forest, D. (2014). Game of thrones: Quality television and the cultural logic of gentrification. *TV/Series* (6), 160-177.
- Hatıplı, M. (2017). Postmodernizm, tüketim, popüler kültür ve medya. *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi* (1), 32- 50.
- Held, D. (1980). *Introduction to critical theory*. (1st ed.). University of California Press.
- Horkheimer, M., Adorno, T. (1995). *Aydınlanmanın diyalektiği I*. (1st ed.). (N. Ülner & E.Ö. Karadoğan, Trans.). Kabalcı Yayınevi. (Original work published 1947).
- Horkheimer, M., Adorno, T.W. (1996). *Aydınlanmanın diyalektiği felsefi fragmanlar II* (1st ed.). (O. Özügül, Trans.). Kabalcı Yayınevi. (Original work published 1947).
- Horkheimer, M. (2005). *Akıl tutulması*. (6th ed.). (O. Koçak, Trans.). Metis yayınları. (Original work published 1947).
- Huhn, T. (2006). *The cambridge companion to Adorno* (1st ed.). Cambridge University Press.
- Jay, M. (1989). *Diyalektik imgelem: Frankfurt okulu ve sosyal araştırmalar enstitüsü tarihi 1923- 1950* (1st ed.). (Ü. Oskay, Trans.). Ara Yayıncılık. (Original work published 1973).
- Jay, M. (2014). *Diyalektik imgelem. Frankfurt okulu'nun tarihi ve çalışmaları [1923-1950]* (1st ed.). (S.Doğan, Trans.). Ayrintı Yayınları. (Original work published 1973).
- Jenner, M. (2014). Is this TVIV? on Netflix, TVIII and binge-watching. *New Media & Society*, 18 (2), 1-17.
- Jenner, M. (2018). *Netflix & The re-Invention of television* (1st ed.). Palgrave Macmillan.
- Kaplan, Y. (1991). *Öykü anlatma ve mit Üretme aracı olarak televizyon, enformasyon devrimi efsanesi* (1st ed.). Rey Yayıncılık.
- Kejanlıoğlu, B. (2005). *Frankfurt okulu'nun eleştirel bir uğrağı iletişim ve medya* (1st ed.). Bilim ve Sanat Yayınları.
- Kellner, D. (2010). *Kültür endüstrileri. Kitle iletişim kuramları* (2nd ed.). (E. Mutlu, Trans.). Ütopya Yayınevi.
- Kızılçelik, S. (2013). *Frankfurt okulu* (3rd ed.). Anı Yayıncılık.
- Laplanto, L. (1992). Televizyon: Düşünmeyi engelleyen makine. In Jean-Marie Charon (Ed.), *Medya Dünyası* (1st ed.). (O.Tatlıpınar, Trans.). İletişim Yayınları.
- Marcuse, H. (1968). *Tek boyutlu insan* (1st ed.). (S. Çağan, Trans.). May Yayınları. (Original work published 1964).
- Mete, M. (1999). *Televizyon yayınlarının Türk toplumu üzerindeki etkisi* (1st ed.). Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Miribanguli, A. (2018). *Television production in post-network era: Changing strategies of CBS, HBO, and Netflix*. [Master's thesis, University of Amsterdam].
- Montgomery, A. & Smith, M. D. (2009). Prospects for personalization on the internet. *Journal of Interactive Marketing* 23 (2), 130-137. <https://doi.org/10.1016/j.intmar.2009.02.001>
- Murschetz, P. C. & D. Schlütz. (2018). Big data and television broadcasting. A critical reflection on big data's surge to become a new techno-economic paradigm and its impacts on the concept of the addressable audience. *Ponseca Journal of Communication*, 17, 23-38.
- Mutlu, E. (2005). *Niçin televizyon seyrediyoruz?. Globalleşme, Popüler Kültür ve Medya* (1st ed.). Ütopya Yayınları.
- Mutlu, E. (2018). *Televizyonu anlamak* (1st ed.). Ayraç Yayınları.
- Nelson, R. (2007). Quality TV drama: Estimations and influences through time and space. *Tauris*, 38-51.
- Neuman, R. W. (2018). *Dijital fark: Gündelik hayatta dijitalleşme ve medya etkileri* (3rd ed.). (G. Metin, Trans.). The Kitap.

- Schafer, B., Riedl J., ve Konstan, J. (2000). E-commerce recommendation applications. *Data Mining and Knowledge Discovery*, 5 (1-2), 115-153.
- Schubert, P. & Michael, K. (2002). The power of personalization: Customer collaboration and virtual communities. *AMCIS*, 1953-1965.
- Söğüt, F. (2020). Blu Tv Netflix'e karşı: İçeriklere yönelik bir karşılaştırma. *The Turkish Online Journal of Design*, 10(4), 408-422.
- Sundar, S. & Limperos, A. (2013). Uses and grats 2.0: New gratifications for new media. *Journal of Broadcasting & Electronic Media*, 57 (4), 504-525. <https://doi.org/10.1080/08838151.2013.845827>
- Sundar, S. & Sampada M. (2010). Personalization versus customization: The importance of agency, privacy, and power usage. *Human Communication Research*, 36 (6), 298-322.
- Şan, M.K. & Hira, İ. (2013). *Frankfurt okulu ve kültür endüstrisi eleştirisi*. <http://www.daplatform.com/images/frankfurtokulu.pdf/>.
- Şaylan, G. (2002). *Postmodernizm* (2nd ed.). İmge Kitabevi.
- Mazıcı, E. T. & Can, E. N. (2021). Postmodern tüketim ve dijital ortama yansımaları: Netflix üzerine bir değerlendirme. *Selçuk İletişim*, 14 (2), 832-858. DOI: 10.18094/josc.862778
- Uluç, G. (2008). *Küreselleşen medya: İktidar ve mücadele alanı* (2nd ed.). Kırmızı Yayınları.
- Yüncüoğlu, B. (2019). *Dijital platformların pazarlanmasında sosyal medya stratejileri: Netflix Türkiye örneği*. [Master's thesis, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Radyo TV Sinema Anabilim Dalı].
- Zündel, J. (2019). Serial skipper: Netflix, binge-watching and the role of paratexts in old and new televisions. *Participations: Journal of Audience and Reception Studies*, 16 (2), 196-219.

Kartezyen Felsefeye Karşı

Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, Çeviri: Arif YILDIZ ¹



¹ Dr., Independent Researcher, (ORCID ID: 0000-0002-9461-4614)

Özet

Mayıs 1702'de kaleme aldığı ve ölümünden sonra yayımlanan bu Latince fragmanda G. W. Leibniz, Kartezyen felsefenin cisim ve kuvvet anlayışını eleştirir ve kendi madde, uzam ve kuvvetler teorisini geliştirir. Leibniz, Descartes ve Kartezyenlere karşı 1) cisimlerin özünün yalnızca uzama indirgenemeyeceğini, bunun ilksel kuvvetin kendisinden kaynaklandığını, 2) sonuç olarak da Kartezyen hareket miktarının hareket eden bir cismin kuvvetini açıklamakta yetersiz kaldığını, çünkü fiziksel cisimlerin gerçek doğasının ancak dinamik kuvvetlerin dikkatli bir analiziyle anlaşılabilceğini ileri sürer.

Anahtar Kelimeler: Leibniz, Descartes, dinamik, kuvvet, madde.

Against Cartesian Philosophy

Abstract

In this unpublished Latin fragment (which dates from May 1702) G. W. Leibniz criticizes the Cartesian conception of body and force and develops his own notion of matter, extension and his theory of forces. He argues against Descartes and Cartesians that 1) the essence of corporal bodies cannot be reduced to extension alone but the latter arise from the primitive force itself, 2) consequently Cartesian quantity of motion falls short to account the motive force of a moving body since the true nature of physical bodies which can only be understood through a careful analysis of dynamical forces.

Keywords: Leibniz, Descartes, dynamics, force, matter.

Corresponding Author / Sorumlu Yazar	Arif YILDIZ
	Independent Researcher
E-mail / E-posta	arifyildiz@gmail.com
Manuscript Received / Gönderim Tarihi	05.03.2023
Revised Manuscript Accepted / Kabul Tarihi	19.05.2023
To Cite This Article / Kaynak Göster	Leibniz, G. W. (2023). Kartezyen Felsefeye Karşı, (A. Yıldız, trans.) <i>ViraVerita E-Journal: Interdisciplinary Encounters</i> , Vol. 17, 321-333.

Kartezyen Felsefeye Karşıⁱ

[Cisimlerin özü uzama indirgenemez]

Leipzig’de çıkan *Acta Eruditorum*’un yanı sıra Fransa ve Hollanda dergilerinde fikir ayrılığımı ifade ettiğim yazılarım dışında,ⁱⁱ şimdiye değin Kartezyen felsefeye karşı hiçbir kitap yayımlamadım. Ancak diğer noktaları şimdilik bir kenara bırakırsam yayımlanan bu yazılarda, özellikle de cisim ve cisimlerin içerdiği hareket eden kuvvetin (*vis motrix*, hareket eden bir cisimin kuvveti) doğası hakkında [Kartezyenlerden] tamamen farklı bir yol izledim. Çünkü Kartezyenler, cismin özünü yalnızca uzama yüklerler. Ben ise Demokritos ve Gassendi’ye karşı Aristoteles ve Descartes gibi boşluğun varlığını kabul etmememe, Aristoteles’e karşı da Demokritos ve Descartes gibi seyrelme ya da yoğunlaşmanın yalnızca görünüşte var olduğunu kabul etmeme rağmen, Descartes’a karşı Demokritos ve Aristoteles gibi cisimde uzamın dışında, cisme nüfuzu önleyen edilgin bir şeyin olduğunu düşünüyorum.ⁱⁱⁱ Dahası Demokritos ve Descartes’a karşı tıpkı Platon ve Aristoteles gibi cisimde etkin kuvvet (*vis activa*) ya da *έντελέχεια*’nın (*entelekheia*) var olduğunu kabul ediyorum. Öyle ki, halihazırda hareket halinde olmayan bir cismin kendi kendini harekete geçirebileceğini ya da ağırlık gibi herhangi başka bir nitelik tarafından harekete geçirilebileceğini düşündüğüm için değil, bütün cisimlerin eşyanın yaratılışından bu yana (*ab origine rerum*) daima hareket eden kuvvete, edimsel içsel bir harekete sahip oldukları kanaatinde olduğum için Aristoteles’in doğayı hareket ve hareketsizlik ilkeleriyle tanımlamış olması bana göre doğrudur. Ne var ki, daha yüksek bir ilkedan, yani *entelekheia*’dan ileri gelen ve yalnızca edilgin kütle ve edilgin kütlenin değişikliklerinden (*modificatio*) türetilmeyecek olan hareket yasalarının nedenleri dışında, hareket eden güç (*potentia motrix*) ve cisme ait fenomenlerin işleyişinin daima mekanik olarak açıklanabileceğini ileri süren Skolastik güruha karşı da Demokritos ve Descartes gibi düşünüyorum.

[Uzam cisimlerin mutlak bir yüklemi değildir]

Düşüncemin ve nedenlerinin daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikle cismin doğasının yalnızca uzamdan ibaret olmadığını düşündüğümü belirteyim; çünkü uzam kavramını incelerken onun yayılması gereken bir şey ile ilgili olduğunu ve bu varlığın yayılımını ya da tekrarını ifade ettiğini fark ettim. Her tekrar (başka bir deyişle aynı şeylerin çokluğu), sayılan şeylerde

birleştirilen parçaların birbirinden ayrı olması gibi ya kesintilidir ya da parçaların belirlenimsiz olduğu ve sonsuz biçimde ele alınabilecekleri durumlardaki gibi süreklidir. Dahası iki tür sürekli vardır; zaman ve hareket gibi ardışık olan sürekliler ile uzay ve cisimler gibi birlikte var olan parçalardan oluşan eşzamanlı sürekliler. Kuşkusuz, zamandan yalnızca düzeni ya da zamanda meydana gelen değişim serisini anladığımız gibi, uzaydan da yalnızca cisimlerin mümkün düzenini anlarız.^{iv} Bu nedenle uzamın yayıldığını söylediğimizde anladığımız şey, zamanın sürdürdüğü ya da sayıların sayıldığını söylediğimizde anladığımız şeyle aynıdır. Çünkü aslında zaman süreye, uzay da uzama hiçbir şey eklemeyiz, ancak nasıl ki ardışık değişimler zamanda meydana gelir, cisimde de eşzamanlı olarak yayılabilen çeşitli şeyler vardır. Çünkü, sürenin ardışık ve sürekli bir tekrar olması gibi uzam da eşzamanlı ve sürekli bir tekrar olduğu için, bir ve aynı varlık eşzamanlı olarak çokluğa yayıldığında, (örneğin altında sürekliliğin ya da belli bir ağırlığın ya da sarı renginin, sütte beyazlığın, genel olarak cisimlerde de direncin ya da başka bir ifadeyle nüfuz edilemezliğin yayılması gibi), uzamın bir yer kapladığını söyleriz. Buna karşın kabul etmek gerekir ki, homojen gibi görünen renk, ağırlık, süreklilik ve bunlara benzer niteliklerdeki bu sürekli yayılım, yalnızca görünüşteki bir yayılımdır ve cisimlerin en küçük parçalarında meydana gelmez. Bu nedenle, yalnızca madde aracılığıyla yayılan direncin uzamına bu ad kesin olarak verilebilir.^v Bundan anlaşılıyor ki uzam mutlak değil, genişleyen ya da yayılan bir şeye bağlı olan bir yüklemdir; dolayısıyla sayının sayılan şeyden ayrılamayacağı gibi, uzam da yayılan şeyden ayrılamaz. Sonuç olarak uzamı cisimdeki ilksel ve mutlak bir yüklem, tanımlanamaz ya da dile getirilemez (ἀρρητον) bir şey olarak kabul edenler, bu kusurlu analizleri yüzünden yanılgıya düşer ve uzam sanki açıklanması mümkün olmayan bir şeymiş gibi küçümsedikleri o gizil niteliklere sığınır.

[Cisimlerin doğası üzerine]

Şimdi yayılımı cismi meydana getiren bu varlığın ne olduğu sorusuna gelelim. Maddeyi meydana getirenin direncin yayılımı olduğunu zaten söylemiştik; ancak mademki cisimde maddenin dışında başka bir şey olduğunu düşünüyoruz, bu şeyin ne olduğu sorulabilir. O halde bunun, dinamik bir şey (έν τώ δυναμικώ) ya da değişim ve değişmezliğe içkin bir ilkedenden ibaret olduğunu söyleyebiliriz. Bu yüzdendir ki fizik, matematiğe tabi olan iki bilimi, geometri ve dinamiği kullanır. Bu bilimlerden unsurları hâlâ yeterince bilinmeyen dinamiği başka bir yerde

ele almıştım.^{vi} Geometri ya da uzam bilimine gelince, o da aritmetiğe tabidir, çünkü, yukarıda değindiğim gibi, uzamda tekrar ya da çokluk söz konusudur; dinamik ise, neden ve sonucu inceleyen metafiziğe tabidir.

[Direnc ya da edilgin kuvvet]

Öte yandan, dinamik (τὸ δυναμικόν) yani cisimdeki güç (potentia), etkin ve edilgin olmak üzere iki türdür. Tam anlamıyla edilgin kuvvet, madde ya da kütleyi (massa), etkin kuvvet ise ἐντελέχεια ya da formu kurar. Edilgin kuvvet direncin ta kendisidir; cisim direnc sayesinde yalnızca nüfuz edilmeye değil, harekete de karşı koyar. Böylece bir cisim yerini terk etmedikçe başka bir cisim onun yerini alamaz; yalnızca iten cismin hareketini yavaşlatarak yerini terk eder. Bu sayede cisim hem yerini kendiliğinden terk etmeyerek hem de değişime zorlayan cisme karşı koyarak önceki halini sürdürmeye çalışır. Bu nedenle cisimde iki tür direnc ya da kütleyi birbirinden ayırmak gerekir: ilki *antitypia* da denilen nüfuz edilemezlik, ikincisi de direnc ya da Kepler'in cisimlerin doğal eylemsizliği dediği, Descartes'in da bir mektubunda kabul ettiği^{vii} şeydir ki buna göre cisimler yalnızca kuvvet aracılığıyla yeni bir hareket kazanırlar; böylece de baskı uygulayan cismin kuvvetini kırarak karşı koyarlar. Cisimde uzamın dışında, τὸ δυναμικόν yani hareket yasalarının ilkesi olmasaydı bu saydıklarımız gerçekleşemez, kuvvetlerin miktarı artamazdı; sonuç olarak da bir cisim, kendi kuvvetini kırmadıkça başka bir cisim tarafından harekete geçirilemezdi. Oysa bu edilgin kuvvet, cismin her yerinde ayındır ve cismin büyüklüğüne orantılıdır. Bazı cisimler diğerlerine göre daha yoğun görünüyorsa bunun nedeni, cisme ait maddenin gözeneklere daha çok yayılmış olmasıdır; daha seyrek olanlarsa süngerimsi bir yapıdadır, öyle ki cisme ait olmayan daha ince başka bir madde, cismin hareketinden önce ya da cismin hareketi izlemeden, gözeneklerden kayıp gider.

[Etkin, ilksel, türemiş kuvvet]

Genellikle mutlak olarak ele alınan etkin kuvvet, okulların öğrettiği anlamda basit güç yani cismin eylem alırlığı (*receptivitas actionis*) olarak düşünülmemelidir; aksine etkin kuvvet, eyleme yönelik bir çaba (*conatus*) ya da bir eğilim (*tendentia*) içerir ki başka bir şey tarafından engellenmedikçe devam eder. Okullar tarafından yanlış anlaşılan ἐντελέχεια, tam anlamıyla bundan ibarettir. Aslında böyle bir güç, bir eylem içerir ve her ne kadar engellendiği durumlarda

yöneldiği eylemi her zaman tamamlayamasa da salt bir yeti (facultas) olmakla kalmaz. Öte yandan ilksel ve türemiş, yani tözsel ya da ilineksel olmak üzere iki tür etkin kuvvet vardır. Aristoteles'in έντελέχεια ή προώτη^{viii} adını verdiği, genellikle tözün formu denilen ilksel etkin kuvvet, madde ya da edilgin kuvvetle birlikte cisimsel tözü tamamlayan diğer doğal ilkedir ki, bilindiği gibi, birçok tözden oluşan bir yığın değil, *unum per se (kendinde bir birlik)* bir tözdür, çünkü örneğin bir hayvan ile bir sürü arasında büyük bir fark vardır. Dolayısıyla bu *entelekheia* ister ruh, isterse ruha benzeyen bir şey olsun, organik bir cisim daima doğal olarak faaliyete geçirir; çünkü cisim kendi başına ele alındığında, yani ruhun yokluğunda ya da ruh çıkarıldığında, geriye kalan şey birliği olan tek bir töz değil, birçok tözden oluşan bir yığın, kısacası doğal bir makinedir.^{ix}

Fakat sonsuz bir yaratıcının imzasını taşıyan, sonsuz organlardan meydana gelmiş doğal bir makinenin yapay bir makineye karşı büyük bir üstünlüğü vardır: doğal bir makine asla tümüyle yok edilemeyeceği gibi asla yoktan var edilemez; karmaşıklaşarak ve gelişerek yalnızca azalır ya da çoğalır, ancak kendi tözünde ve (yaşadığı dönüşümler ne olursa olsun) kendinde belirli bir canlılık, ya da başka bir ifadeyle, ilksel faaliyet derecesini daima muhafaza eder.^x Canlı varlıklar hakkında söylediklerimiz, benzer bir şekilde tam anlamıyla canlı olmayan varlıklar için de söylenebilir. Bununla birlikte, ruhlardan daha yüce olan ve tin (*spiritus*) adı da verilen, Tanrının hem makine hem de tebaa (*subditus*) olarak yönettiği, diğer canlıların maruz kaldığı değişimlerden ari daha akıllı varlıklar olduğunu da kabul etmek gerekir.^{xi}

[Türemiş kuvvet]

Bazılarının *impetus* (ivme) yani çaba (*conatus*) adını verdiği, tam anlamıyla belli bir harekete yönelen bir eğilim (tendentia) olan türemiş kuvvet ise, ilksel kuvvet ya da eylem ilkesini değiştiren kuvvettir. Türemiş kuvvetin bir cisimde sabit kalmadığını, buna karşın toplamda aynı kalsa da birçok cisme yayıldığını ve bu bakımdan miktarını koruyamayan hareketten ayrıldığını göstermiştim.^{xii} Türemiş kuvvet, cismin çarpışmada aldığı itkidir (*impulsus*); Gassendi'nin bir gemide yaptığı incelikli deneylerinde kanıtladığı gibi^{xiii} fırlatılan cisimler, bu kuvvet sayesinde yeni bir itkiye ihtiyaç duymadan hareketlerini sürdürürler. Dolayısıyla fırlatılan cisimlerin hava sayesinde hareketlerini sürdürebildiklerini düşünenler yanılır.^{xiv} Öte yandan türemiş kuvvet, eylemden yalnızca anlık olanın ardışık olandan ayrıldığı gibi ayrılır; çünkü kuvvet ilk anda zaten

mevcutken, eylemin zamana ihtiyacı vardır; bu nedenle eylem, bir cismin her bir parçasına işleyen zaman ile kuvvetin çarpımından ileri gelir. İşte bu nedenle eylem, cismin büyüklüğünün, zamanın ve kuvvet ya da gücün (*virtus*) bileşimine orantılıdır – Kartezyenler ise hareket miktarını yalnızca cismin hızı üzerinden değerlendirirler – ancak birazdan göstereceğim gibi, kuvvetler hızlardan oldukça farklıdır.

[Dinamizm]

Bizi cisimlerde etkin bir kuvvetin var olduğunu kabul etmeye iten birçok neden vardır; özellikle de deneyler maddede hareketlerin var olduğunu gösterir. Kuşkusuz bu hareketleri, kökensel olarak eşyanın genel nedeni olan Tanrıya, doğrudan ve özel olarak de Tanrının eşyaya yüklediği [içkin] kuvvete atfetmek gerekir. Çünkü Tanrının yaratma sırasında cisimlere hareket etmeyi sağlayacak bir yasa verdiğini söylemek, aynı zamanda bu yasayı uygulayacak bir şey verdiğini de söylemek demektir; aksi takdirde bu yasayı doğanın düzeni değil, daima ve bizzat Tanrının kendisi uygulamak zorunda kalırdı. Oysa Tanrının yasası kudretlidir; içkin bir kuvvet yükleyerek cisimleri de kudretli kılmıştır.^{xv} Değişime tabi oldukları için de türemiş kuvvet ve eylemi kipsel (*modulus*) bir şey olarak düşünmek gerekir. Ancak her kip, varlığını sürdüren, yani daha mutlak olan bir şeyin bir değişikliğidir. Şekil, edilgin kuvvet ya da uzamlı kütlenin sınırlanması ya da değişikliği ise, türemiş kuvvet ve hareket eden eylem de salt edilgin bir şeyin değil (çünkü aksi halde değişiklik ya da sınır, sınırlanandan daha fazla gerçeklik içerirdi), etkin bir şeyin, yani ilksel *entelekheia*'nın bir değişikliğidir. Demek ki ilineksel ve değişime tabi olan türemiş kuvvet, her cisimsel tözdeki özsel, kalıcı ve ilksel gücün bir değişikliği olmalıdır. Sonuç olarak Kartezyenler cisimde değişikliğe açık, tözsel ve etkin hiçbir ilke tanımadıkları için her türlü eylemi cisimden kaldırıp, felsefi olmayan bir tavırla, *ex machina* olarak başvurdukları Tanrıya yüklemek zorunda kaldılar.^{xvi}

[İlksel kuvvetin belirlenimleri]

İlksel kuvvet, cisimlerin çarpışması sırasında türemiş kuvvet aracılığıyla değişime uğrar ve çarpışmaya göre hareketi kendi içine ya da dışına doğru yönelir. Çünkü aslında her cismin içsel bir hareketi vardır ve cisim asla hareketsizliğe indirgenemez. İçsel kuvvet, elastik kuvvet işlevi gördüğünde, yani içsel hareketin doğal seyri engellendiğinde, kendi dışına doğru yönelir.

Bundan şu sonuç çıkar: büyük bir şiddetle geri sıçrayan güllerin de kanıtladığı gibi su da dahil olmak her cisim, özsel olarak elastiktir. Cisimler elastik olmasaydı, hareketin gerçek ve geçerli yasalarına sahip olamazdık. Ancak bu kuvvet, cisimlerin duyulur parçalarında, örneğin parçalar arasında yeterince kohezyon olmadığı durumlarda, daima görünür değildir. Bir cisim ne kadar sert ise o kadar esnektir ve o kadar güçlü geri teper. Gerçekten de cisimleri çarpışma sırasında karşılıklı olarak birbirlerinden iten şey bu elastik kuvvettir. Sonuç olarak, cisimler çarpışmada hareketi aslında daima kendi kuvvetlerinden alırlar, dışsal itki ise yalnızca eylem ve deyim yerindeyse, belirlenim imkânı sunar.

[Mekanik açıklama]

Buradan anlıyoruz ki, (aslında hareketi üreterek maddenin şeklini de belirleyen) bu tözel form ya da ilksel kuvveti kabul ettiğimizde bile, elastik kuvvet ve diğer fenomenleri, maddenin değişiklikleri olan şekiller ve formun değişiklikleri olan *ivme* aracılığıyla, yani mekanik olarak açıklamak gerekir. Belirli ve özgül açıklamalar gerektiğinde, hemen cisimdeki form ya da ilksel kuvvete başvurmak nasıl anlamsızsa, yaratılanlara özgü fenomenlerin açıklamasında da hemen ilk töze, yani Tanrı'ya başvurmak o kadar anlamsızdır; çünkü Tanrının bilgeliğini ve kudretini gösterebilmek için öncelikle Tanrının araç ve amaçlarını, bu fenomenlerin de yakın etkin nedenlerini ve ereksel nedenlerini doğru açıklamak gerekir. Descartes ne derse desin fizikte yalnızca etkin nedenlere değil, ereksel nedenlere de başvurmak gerek, çünkü evin parçalarının işlevini değil de yapısını açıkladığımızda evi yanlış tanımlamış oluruz. Yukarıda uyardığım gibi, doğadaki her şeyin mekanik olarak açıklanması gerektiğini söylesek de hareketin yasalarını, başka bir deyişle mekanizmin ilkelerini bunun dışında bırakmak gerekir; çünkü bunları yalnızca matematiğin ve imgelemin nesnelere değil, metafizik bir kaynaktan, yani neden ve sonucun eşitliğinden ve *entelekheia*'lara özsel olan bu türden diğer yasalardan türetmek gerekir. Çünkü, daha önce değindiğim gibi fizik, geometri aracılığıyla aritmetiğe, dinamik aracılığıyla da metafiziğe tabidir.

[Kartezyenlerin yanılığları: kuvvet ve hareket miktarı]

Ancak Kartezyenler, kuvvetlerin doğasını yeterince kavramadıkları ve hareket eden kuvvet ile hareketi birbirine karıştırdıkları için hareketlerin yasalarını kurmada derinden yanıldılar.^{xvii} Descartes, aynı kuvvetin doğada korunması gerektiğini, bir cismin başka bir cisme (şüphesiz ki türemiş) kuvvetinden bir parça verdiğiinde, kuvvetlerin toplamı aynı kalacak şekilde bir parçasını muhafaza ettiğini kavrasa bile,^{xviii} denge ya da benim tabirimle (burada hesaba katılmayan ve şimdi söz konusu olan canlı kuvvetin yalnızca sonsuz küçük bir parçası olan) ölü kuvvet konusunda yanılmıştır. Descartes, kuvvetin hız ve kütlelerin bileşimine orantılı olduğunu, yani kuvvetin hareket miktarı dediği şeyle aynı olduğunu sanmıştır ki bu kavramdan kütle ve hızın çarpımını anlar. Ancak kuvvetlerin, basit kütle ile hızların karesinin gücünün çarpımına orantılı olduğunu başka bir yerde *a priori* olarak kanıtladım.^{xix} Doğada bir tek mutlak kuvvetin korunduğunu düşünen, ancak Kartezyenlere karşı nihayet hareket miktarının korunmadığını kabul etmek zorunda kalan bazı alimlerin son zamanlarda bu mutlak kuvvetin de korunmadığı sonucuna vardıklarını ve yalnızca görelî kuvvetin (*vis respectiva*) korunduğu fikrine sığındıklarını biliyorum.^{xx} Ancak biz, doğanın mutlak kuvveti koruma konusundaki sürekliliğini ve yetkinliğini unutmadığını gösterdik. Üstelik hareket miktarının korunduğunu ileri süren Kartezyen görüş bütün fenomenlerle çelişirken, bizim görüşümüz deneylerle mükemmel bir şekilde doğrulanır.

[Kartezyenlerin yanılgıları: süreklilik yasası]

Kartezyenler, hareketsiz bir cisim sanki bir anda belirli bir harekete geçebilirmiş, ya da hareket halindeki bir cisim, hızın ara derecelerinden geçmeden, aniden hareketsiz hale gelebilirmiş gibi değişimin yalnızca sıçrama ile gerçekleştiğini düşündükleri için de yanırlılar. Bunun nedeni de cisimlerin çarpışmasında ortaya çıkan elastik kuvvetin işlevini anlamamalarıdır. Kabul ediyorum ki eğer elastik kuvvet olmasaydı, cisimlerde ne süreklilik yasası (*lex continuitatis*) adını verdiğim sıçramaları önleyen yasa, ne mutlak kuvvetleri koruyan eşdeğerlilik (*Lex aequivalentiae*) yasası gözlenebilirdi, ne de doğanın mimarının, formun güzelliğiyle maddenin zorunluluğunu birleştiren diğer olağanüstü yaratımları olurdu. Dahası, koşullar gereği çarpışma anında türemiş bir kuvvet tarafından belirlense de her cisimde mevcut olan bu elastik kuvvet, her cismin bir iç harekete ve ilksel (deyim yerindeyse) sonsuz bir kuvvete sahip olduğunu gösterir. [Bir kemerdeki her bir parçanın yükün bütün kuvvetini taşıması ya da gergin bir ipteki her bir parçanın gerilimin bütün kuvvetini taşıması gibi, ya da sıkıştırılmış havanın her bir zerresinin, basınç yapan havanın ağırlığı kadar kuvvete sahip olması gibi, her bir

parçacık (*Corpusculum*) da barut örneğinin gösterdiği gibi, kendisini çevreleyen kütlelerin ortak kuvvetiyle bütün gücünü harekete geçirme fırsatını bekler.]

[Sonuç: geleneksel felsefenin ıslahı]

Kendimi Descartes'tan ayırdığım başka birçok nokta var. Ancak burada ele aldıklarım özellikle cisimsel tözlerin ilkeleriyle ilgilidir ve doğru yorumlanırsa, çok daha sağlam olan Antik felsefe ekolüne eski değerini verebilir; ancak çağdaş alimlerin birçoğunun, hatta Antik felsefeden yana olanların bile gereksiz yere bu felsefeyi ihmal ettiklerini görüyorum. Seçkin öğretisini Roma'da bizzat incelediğim hem Antik hem de Çağdaş felsefede son derece bilgili bir adam olan Saygıdeğer Peder Ptolemaeus'un,^{xxi} çok şey vaat ettiğini düşündüğüm felsefesi ise henüz elimize ulaşmadı.

[Leibniz'in metne eklediği bir not]^{xxii}

Bitirmeden önce eklemek de yarar var ki birçok Kartezyen cisimlerdeki form ve kuvvetleri körü körüne reddetse de Descartes, bu konuda daha temkinli konuşmuş ve yalnızca bu form ve kuvvetleri kullanmak için herhangi bir neden göremediğini ifade etmiştir. Kabul ediyorum ki eğer bunlar kullanılmaya değer şeyler değilse, kuşkusuz reddedilmeleri gerekir; ne var ki ben Descartes'ın bu konuda yanıldığını gösterdim. Çünkü cisimlerdeki bütün fenomenleri düzenleyen mekanizm ilkeleri yalnızca *entelekheia*'larda (ya da τῷ δυναμικῷ) değildir. *Acta Eruditorum*'da,^{xxiii} *Physica Eclectica* adlı eserinde yeterince kavramadığı öğretime karşı çıkan meşhur Johann Christoph Sturm'a yanıt verirken kuşku götürmez bir şekilde şunu kanıtladım: [doğada maddî] doluluk (*plenitudo*) olduğuna göre, maddede kütle ve parçaların yer değiştirmesinden başka bir şey olmasaydı, algılanabilir bir değişimin olması da imkânsız olurdu, çünkü birbirine eşit olan şeyler daima birbirlerinin yerini alırdı; cisimlerden *conatus* ya da geleceğe yönelen kuvvet kaldırılrsa da (yani *entelekheia*'lar cisimlerden kaldırılırsa) eşyanın bir andaki durumunu başka bir andaki durumundan ayırt etmek imkânsız olurdu. Fenomenlerin gerçekleşebilmesi için yer değiştirme (*motus localis*) dışında nitelik değiştirmenin (*alteratio*) de gerekli olduğunu gören Aristoteles'in bunu çok iyi kavradığını düşünüyorum.^{xxiv} Çünkü nitelik değiştirmeler, tıpkı diğer bütün nitelikler gibi görünüşte çok çeşitli olsalar da özünde yalnızca

kuvvetlerin değişiminden ileri gelirler. Çünkü Şekil hariç cisimlerdeki bütün nitelikler, (hareket gibi kalıcı olmayan ancak geleceğe ait olsalar da Őimdide var olduğu anlaşılan) bütün gerçek ve sabit ilinekler, analize tabi tutulduğunda, nihayet kuvvetlere indirgenirler. Üstelik kuvvetleri kaldırırsak hareketin bizzat kendisinde gerçek hiçbir Şey kalmaz, çünkü yalnızca yer değişimine dayanılarak ne gerçek hareket ne de değişimin nedeni belirlenebilir.^{xxv}

Yazar Beyanı | Author's Declaration

Mali Destek | Financial Support: Yazar, bu çalışmanın araştırılması, yazarlığı veya yayınlanması için herhangi bir finansal destek almamıştır. | The author has not received any financial support for the research, authorship, or publication of this study.

Yazarların Katkıları | Authors's Contributions: Bu makale yazar tarafından tek başına hazırlanmıştır. | This article was prepared by the author alone.

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

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

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

KAYNAKÇA

Descartes, R. (1969). Lettre à de Beaune (30 Nisan 1639). Charles Adam, Paul Tannery (Ed.), *Œuvres de Descartes*, II (s. 541-544) içinde. Vrin.

Descartes, R. (1964). Principia philosophiae. *Œuvres de Descartes*, VIII, I. Vrin.

Gassendi, P. (1642). *De impetu vel motu impresso a motore translato*. Paris.

Leibniz, G. W. (18 Mai 1691). Extrait d'une lettre de M. de Leibniz sur la question, Si l'essence du corps consiste dans l'etendue. *Journal des Savans* (s. 259-261) içinde.

Leibniz, G. W. (1860). Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii et aliorum circa legem naturalem. C. I. Gerhardt (Ed.), *Leibnizens Mathematische Schriften*, VI (s. 117-123) içinde. Halle.

Leibniz, G. W. (1860). Dynamica de potentia et legibus naturae corporeae. C. I. Gerhardt (Ed.), *Leibnizens Mathematische Schriften*, VI (s. 281-544) içinde. Halle.

Leibniz, G. W. (1860). De causae gravitatis, et defensio auctoris de veri naturae legibus contra Cartesianus. C. I. Gerhardt (Ed.), *Leibnizens Mathematische Schriften*, VI (s. 435-464) içinde. Halle.

Leibniz, G. W. (1860). Règle générale de la composition des mouvements. C. I. Gerhardt (Ed.), *Leibnizens Mathematische Schriften*, VI (s. 231- 233) içinde. Halle.

Leibniz, G. W. (1860). Essay de Dynamique sur les lois du mouvement. C. I. Gerhardt (Ed.), *Leibnizens Mathematische Schriften*, VI (s. 215-231) içinde. Halle.

- Leibniz, G. W. (1880). Ohne Ueberschrift, enthaltend den Anfang einer Abhandlung Leibnizens in Betreff der Philosophie des Descartes, datirt Maji 1702. C. I. Gerhardt (Ed.), *Die Philosophischen Schriften*, IV, (s. 393-400) içinde, Weidmann.
- Leibniz, G. W. (1880). Animadversiones in partem generalem principiorum Cartesianorum. C. I. Gerhardt (Ed.), *Die Philosophischen Schriften*, IV, (s. 350-392) içinde, Weidmann.
- Leibniz, G. W. (1880). De ipsa natura si ve de vi insita actionibusque creaturum, pro dynamicis suis confirmandis illustrandisque. C. I. Gerhardt (Ed.), *Die Philosophischen Schriften*, IV, (s. 504-516) içinde, Weidmann.
- Leibniz, G. W. (1880). Système nouveau de la nature et de la communication des substances. C. I. Gerhardt (Ed.), *Die Philosophischen Schriften*, IV, (s. 477-487) içinde, Weidmann.
- Leibniz, G. W. (1882). Nouveaux Essais sur l'entendement humain. C. I. Gerhardt (Ed.), *Die philosophischen Schriften*, V (s. 39-504.) içinde. Halle.
- Leibniz, G. W. (1885). Monadologie. C. I. Gerhardt (Ed.), *Die Philosophischen Schriften*, VI (s. 607-623) içinde. Weidmann.
- Leibniz, G. W. (1971). Examen de la philosophie de Descartes. Joseph Moreau (Çev.), *Les Études Philosophiques*, 26, 57-66.
- Leibniz, G. W. (1972). Opuscul (11 mai 1702). Lucy Prenant (Çev.), *Œuvres de Leibniz*, I (s. 364-371) içinde. Aubier-Montaigne.
- Leibniz, G. W. (1994). De la nature du corps et de la force motrice. Christiane Frémont (Çev.), *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* (s. 173-187) içinde. Flammarion.
- Leibniz, G. W. (2021). Principia mechanismi ex altiore fonte. Leibniz-Forschungsstelle Münster (Ed.), *Sämtliche Schriften und Briefe, Reihe 6: Philosophische Schriften, Band 5: Juli 1690–1703* (s. 26400-264213) içinde, (Vorausedition: <https://www.uni-muenster.de/Leibniz/DatenVI5/ve65.pdf>, erişim tarihi: 17 Mayıs 2023).
- Malebranche, N. (1960). Des lois de la communication des mouvements. André Robinet (Ed.). *Œuvres complètes*, XVII, 1 (s. 47-124) içinde. Vrin.
- Tolomei, G. B. (1696). *Philosophia mentis et sensum secundum utramque Aristotelis methodam pertracta metaphysice et empirice*. Roma.

ⁱ Gottfried Wilhelm Leibniz'in Mayıs 1702'de kaleme aldığı bu çalışmanın Latince aslından Türkçeye çevirisinde G. W. Leibniz, Ohne Ueberschrift, enthaltend den Anfang einer Abhandlung Leibnizens in Betreff der Philosophie des Descartes, datirt Maji 1702, *Die Philosophischen Schriften*, IV, hg. v. C. I. Gerhardt, Berlin, Weidmann, 1880, 393-400 künyeli edisyon temel alınmıştır. Editor Gerhardt'ın belirttiği gibi herhangi bir başlığı bulunmayan bu el yazması fragmana, metnin açılış cümlesinde geçen "contra philosophiam Cartesianam" ifadesinden esinle "Kartezyen Felsefeye Karşı" başlığını vermeyi uygun bulduk. Çeviride köşeli parantezle gösterilen başlıklar ile açıklayıcı dipnotlarda ise, Examen de la philosophie de Descartes, çev. Joseph Moreau, *Les Études Philosophiques*, 26, 1971, 57-66; G. W. Leibniz, De la nature du corps et de la force motrice, trad. Christiane Frémont, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, Paris, Flammarion, 1994, 173-187; G. W. Leibniz, Principia mechanismi ex altiore fonte, *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. Leibniz-Forschungsstelle Münster, Reihe 6:

Philosophische Schriften, Band 5: Juli 1690–1703, 2021, 26400-264213 (Vorausedition: <https://www.uni-muenster.de/Leibniz/DatenVI5/ve65.pdf>); Opuscul (11 mai 1702), çev. Lucy Prenant, *Œuvres de Leibniz*, I, Paris, Aubier-Montaigne, 1972, 364-371 künyeli yapıtlardan yararlanılmıştır. Çeviriyi gözden geçirerek değerli katkılarda bulunan Prof. Dr. Aliye Kovanlıkaya ve Dr. Berk Özcangiller'e teşekkür ederiz.

ⁱⁱ Bkz., Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii et aliorum circa legem naturalem, *Leibnizens Mathematische Schriften*, VI, s. 117-123; De causae gravitatis, et defensio Autoris de veri Naturae legibus contra Cartesianus, s. 193; Extrait d'une lettre de M. de Leibniz sur la question, Si l'essence du corps consiste dans l'étendue, *Journal des Sçavans*, 1691, s. 259-261.

ⁱⁱⁱ Krş., Aristoteles, *Physica*, VIII, 260b.

^{iv} Krş., Leibniz, Nouveaux Essais sur l'entendement humain, *Die philosophischen Schriften*, V, s. 110-116; 144-146.

^v Krş., Leibniz, Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum, *Die philosophischen Schriften*, IV, s. 352.

^{vi} Bkz., Dynamica de Potentia et Legibus Naturae Corporeae, *Leibnizens Mathematische Schriften*, VI, s. 281-514.

^{vii} Bkz., René Descartes, Lettre à de Beaune (30 Nisan 1639), *Œuvres de Descartes*, II, s. 541-544.

^{viii} Bkz., Aristoteles De Anima, II, 1, 412 a 27.

^{ix} Krş., De ipsa natura si ve de vi insita actionibusque Creaturum, pro Dynamicis suis confirmandis illustrandisque, *Die philosophischen Schriften*, IV, s. 510-511.

^x *Actuositas primitivae gradu*. Krş., *Monadologie*, §63-65, *Die philosophischen Schriften*, VI, s. 617- 618.

^{xi} Bkz., *Monadologie*, §82-84, s. 621.

^{xii} Bkz., Règle générale de la composition des mouvements, *Leibnizens Mathematische Schriften*, VI, s. 231-233.

^{xiii} Bkz., P. Gassendi, De impetu vel motu impresso a motore translato, ep. I, art. 1, s. 1-3.

^{xiv} Krş., Aristoteles, *Physica*, IV, 8, 215 a 14-17; VIII, 10, 267 a 14-17.

^{xv} Krş., De ipsa natura, 6, *Die philosophischen Schriften*, IV, s. 507.

^{xvi} Krş., Système nouveau de la nature et de la communication des substances, §13, *Die philosophischen Schriften*, IV, s. 483; Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum, II, 64, *Die philosophischen Schriften*, IV, s. 390.

^{xvii} Krş., Essay de Dynamique sur les lois du mouvement, *Leibnizens Mathematische Schriften*, VI, s. 217-219.

^{xviii} Bkz., Descartes, *Principia philosophiae*, pars II, art. 36, *Œuvres de Descartes*, VIII, 1, s. 61.

^{xix} Bkz., Essay de Dynamique sur les lois du mouvement, s. 226.

^{xx} Bkz., N. Malebranche, Des lois de la communication des mouvements, *Œuvres complètes*, XVII, 1, s. 47-124.

^{xxi} Leibniz ile yakın bir ilişkisi olan Cizvit filozof ve kardinal Giovanni Battista Tolomei. *Philosophia mentis et sensum secundum utramque Aristotelis methodam pertracta metaphysice et empirice* başlıklı eseri 1696 yılında Roma'da yayımlanmıştır.

^{xxii} Editörün notu.

^{xxiii} Bkz., De ipsa natura, §13, *Die philosophischen Schriften*, IV, s. 512-514.

^{xxiv} Bkz., De ipsa natura, s. 504.

^{xxv} Bkz., Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum, II, 25, *Die philosophischen Schriften*, IV, s. 369.