

Sayı: 20 / Issue: 20

Güz / Fall 2024



SAYI 20-GÜZ / ISSUE 20-FALL

2024

Eleştirel Teori'nin Diyalektiği: Köklerden Bugüne

Dialectic of Critical Theory: From its Roots to the Present

Sayı Editörleri / Issue Editors

Elis Şimşon, İlker Tepe, Toros Güneş Esgün, Umur Başdaş

ViraVerita E-dergi

Yayınlanma Periyodu: Yılda iki

Sahibi: Çetin Türkyılmaz

Yayın Dili: Türkçe, İngilizce

ViraVerita E-journal

Publication Period: Twice a year

Owner: Çetin Türkyılmaz

Publication Language: Turkish, English

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

ISSN:2149-3081

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

2015 yılında yayın hayatına başlayan hakemli *ViraVerita E-Dergi*, her sayısında bir dosya konusu belirlemekte ve felsefe ve sosyal bilimler alanından disiplinlerarası konuları ele alan makaleler yayınlamaktadır. Dergi, 2018 yılından beri **Philosopher's Index** ve **Copernicus Index** uluslararası dizinlerde, 2016 yılından bu yana da **Asos Index**'te taranmaktadır. **Acar Index** 2015 yılındaki ilk sayıdan itibaren tüm sayıları dizinlemektedir.

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

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



Editörler

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

Editör Yardımcıları

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

Dil Editörü

Aynülhayat Uybadın (Dr. Öğretim Üyesi, Sakarya Üniversitesi, Halkla İlişkiler ve Reklamcılık, Türkiye)
Ahmet Emin Bülbül (Dr. Öğretim Üyesi, Nişantaşı Üniversitesi, Yeni Medya ve İletişim, Türkiye)

Mizanpaj Editörü

Ceren Dalgıç (Doktorant, Hacettepe Üniversitesi, Felsefe, Türkiye)

Yayın Kurulu

Bükem Özçeri (Doktorant, Hacettepe Üniversitesi, Felsefe, Türkiye)
Çağla Karabağ (Doç.Dr., Hacettepe Üniversitesi, Radyo-Tv ve Sinema, Türkiye)
Derya Avcı Dursun (Araş. Gör. Dr. İstanbul Beykent Üniversitesi, Sosyoloji, Türkiye)
Döndü Şahin (Araş. Gör., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Felsefe, Türkiye)
Gözde Kırıl Uçar (Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Psikoloji, Türkiye)
Mehmet Bozok (Doç. Dr., Maltepe Üniversitesi, Sosyoloji, Türkiye)
Meriç Kükrer (Dr. Öğretim Üyesi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyoloji, Türkiye)
M. Murat Öngel (Araş. Gör., TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi, Anayasa Hukuku, Türkiye)
Rahmi Yurttakalan (Doktorant, Hacettepe Üniversitesi, Felsefe, Türkiye)
Sinem Şahin Yeşil (Dr., Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Rektörlük, Türkiye)
Ulaş Karadağ (Dr. Öğretim Üyesi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Kamu Hukuku, Türkiye)
Zehra Azade Soysal (Dr., Kamu Görevlisi, Kültür Bakanlığı, Türkiye)



Danışma Kurulu

- Ahmet Murat Aytaç (Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi, Türkiye)
Alev Özkazanç (Prof. Dr., Emekli Öğretim Üyesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi, Türkiye)
Aslı Ekici (Doç. Dr. Selçuk Üniversitesi, Radyo-Tv ve Sinema, Türkiye)
Aslı Yazıcı Yakın (Prof. Dr., Emekli Öğretim Üyesi, Antropoloji, Türkiye)
Cemal Bali Akal (Prof. Dr., Kadir Has Üniversitesi, Hukuk, Türkiye)
Corry Shores (Dr. Öğretim Üyesi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Felsefe, Türkiye)
Derya Hasdağ (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, Psikoloji, Türkiye)
Devrim Sezer (Doç. Dr., İzmir Ekonomi Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler, Türkiye)
Dilek Özhan Koçak (Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi, Radyo Tv - Sinema, Türkiye)
Duygu Altınoluk (Doç. Dr., Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Sosyoloji, Türkiye)
Efe Baştürk (Doç. Dr. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi, Türkiye)
Elanie Miller (Dr., DePaul University, Felsefe, ABD)
Elif Çırakman (Doç. Dr., Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Felsefe, Türkiye)
Emek Çaylı (Doç. Dr., Hacettepe Üniversitesi, Radyo, Tv-Sinema, Türkiye)
Ezgi Ece Çelik Karaçor (Doç. Dr., Bağımsız Araştırmacı, Felsefe, Türkiye)
Feryal Saygılıgil (Prof. Dr., Arel Üniversitesi, Sosyoloji, Türkiye)
Gülben Salman (Dr. Öğretim Üyesi, Ankara Üniversitesi, Felsefe, Türkiye)
Gülriiz Uygur (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, Kamu Hukuku, Türkiye)
Gülsüm Depeli (Doç. Dr., Hacettepe Üniversitesi, İletişim Bilimleri, Türkiye)
Hauke Brunkhorst (Prof. Dr., Flensburg University, Sosyoloji, Almanya)
Hasan Bülent Gözkan (Prof. Dr., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Felsefe, Türkiye)
İlkay Özkürallı (Doç. Dr., Bilgi Üniversitesi, Sosyoloji, Türkiye)
Melike Molacı (Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Felsefe, Türkiye)
Meral Gezici Yalçın (Dr., Bielefeld Üniversitesi, Psikoloji, Almanya)
Michael Willkinson (Prof. Dr., London School of Economics, Hukuk, İngiltere)
Nilgün Toker (Prof. Dr., Emekli Öğretim Üyesi, Felsefe, Türkiye)
Olga Selin Hünler (Doç. Dr., Acıbadem Üniversitesi, Psikoloji, Türkiye)
Önder Kulak (Dr., Bağımsız Araştırmacı, Felsefe, Türkiye)
Peter Trawny (Prof. Dr., Wuppertal Üniversitesi, Felsefe, Almanya)
Semiray Yücebaş (Doç., Dr., Gaziantep Üniversitesi, Hakla İlişkiler ve Reklamcılık, Türkiye)
Serhat Celal Birdal (Dr. Öğretim Üyesi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi, Türkiye)
Shane Brennan (Doç. Dr., The Asian University for Women, Tarih ve Klasikler, Bangladesh)
Sevim Cesur (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, Psikoloji, Türkiye)
Sinem Evren Yüksel (Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, Türkiye)
Türkan Yalçın (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, Kamu Hukuku, Türkiye)
Umut Şah (Dr., Avrupa Lefke Üniversitesi, Psikoloji Bölümü, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti)
Volkan Çıdam (Dr. Öğretim Üyesi, Boğaziçi Üniversitesi, Siyaset Bilimi, Türkiye)



Editors

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

Associate Editors

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

Language Editor

Ahmet Emin Bülbül (Asst. Prof. Dr, Nisantasi University, Department of New Media and Communication, Türkiye)
Aynülhayat Uybadın (Asst. Prof. Dr, Sakarya University, Public Relations and Advertising, Türkiye)

Layout Editor

Ceren Dalgıç (Doctorant, Hacettepe University, Philosophy, Türkiye)

Editorial Board

Bükem Özçeri (Doktorant, Hacettepe University, Philosophy, Türkiye)
Çağla Karabağ (Assoc. Prof. Dr., Hacettepe University, Radio- Tv and Cinema, Türkiye)
Derya Avcı Dursun (Res. Asst. Dr., Istanbul Beykent University, Sociology, Türkiye)
Döndü Şahin (Res. Asst., Necmettin Erbakan University, Philosophy, Türkiye)
Gözde Kırıl Uçar (Assoc. Prof. Dr., Canakkale Onsekiz Mart University, Psychology, Türkiye)
Mehmet Bozok (Assoc. Prof. Dr., Maltepe University, Sociology, Türkiye)
Meriç Kükrer (Asst. Prof. Dr, Suleyman Demirel University, Sociology, Türkiye)
M. Murat Öngel (Res. Asst., TOBB University of Economics Technology, Constitutional Law, Türkiye)
Rahmi Yurttakalan (Doctorant, Hacettepe University, Philosophy, Türkiye)
Sinem Şahin Yeşil (Dr., Middle East Technical University, Rectorate, Türkiye)
Ulaş Karadağ (Asst. Prof. Dr, Eskişehir Osmangazi University, Public Law, Türkiye)
Zehra Azade Soysal (Dr., Public Servant, Ministry of Culture, Türkiye)



Scientific Advisory Board

- Ahmet Murat Aytaç (Assoc. Prof. Dr., Ankara University, Political Science and Public Administration, Türkiye)
- Alev Özkazanç (Prof. Dr., Retired Faculty Member, Political Science and Public Administration, Türkiye)
- Aslı Ekici (Assoc. Prof. Dr., Selçuk University, Radio-Tv Cinema, Türkiye)
- Aslı Yazıcı Yakın (Prof. Dr., Retired Faculty Member, Anthropology, Türkiye)
- Cemal Bali Akal (Prof. Dr., Kadir Has University, Law, Türkiye)
- Corry Shores (Asst. Prof. Dr, Middle East Technical University, Philosophy, Türkiye)
- Derya Hasdağ (Prof. Dr., Ankara University, Psychology, Türkiye)
- Devrim Sezer (Assoc. Prof. Dr., İzmir Ekonomi University, Political Science and International Relations, Turkey)
- Dilek Özhan Koçak (Assoc. Prof. Dr., Kocaeli University, Radio Tv - Cinema, Türkiye)
- Duygu Altınoluk (Assoc. Prof. Dr., Kilis 7 December University, Sociology, Türkiye)
- Efe Baştürk (Assoc. Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan University, Political Science and Public Administration Türkiye)
- Elanie Miller (Dr. DePaul University, Philosophy, USA)
- Elif Çırakman (Assoc. Prof. Dr., Middle East Technical University, Philosophy, Türkiye)
- Emek Çaylı (Assoc. Prof. Dr, Hacettepe University, Radio- Tv and Cinema, Türkiye)
- Ezgi Ece Çelik Karaçor (Assoc. Prof. Dr, Independent Researcher, Philosophy, Türkiye)
- Gülben Salman (Asst. Prof. Dr, Ankara University, Philosophy, Türkiye)
- Gülriiz Uygur (Prof. Dr. Ankara University, Public Law, Türkiye)
- Gülsüm Depeli (Assoc. Prof. Dr, Hacettepe University, Communication Sciences, Türkiye)
- Hauke Brunkhorst (Prof. Dr., Flensburg University, Sociology, Germany)
- Hasan Bülent Gözkan (Prof. Dr., Mimar Sinan Fine Arts University, Philosophy, Türkiye)
- İlkay Özkürallı (Assoc. Prof. Dr., Bilgi University, Sociology, Türkiye)
- Feryal Saygılıgil (Prof. Dr., Arel University, Sociology, Türkiye)
- Melike Molacı (Assoc. Prof. Dr., Necmettin Erbakan University, Philosophy, Türkiye)
- Meral Gezici Yalçın (Dr., Bielefeld University, Psychology, Germany)
- Michael Willkinson (Prof. Dr., London School of Economics, Law, England)
- Nilgün Toker (Prof. Dr., Retired Faculty Member, Türkiye)
- Olga Selin Hünler (Assoc. Prof. Dr., Acibadem University, Psychology, Türkiye)
- Önder Kulak (Dr., Independent Researcher, Philosophy, Türkiye)
- Peter Trawny (Prof. Dr., Wuppertal University, Philosophy, Germany)
- Semiray Yücebaş (Assoc. Prof. Dr., Gaziantep University, Public Relations and Advertising, Türkiye)
- Serhat Celal Birdal (Asst. Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli University, Public Administration, Türkiye)
- Shane Brennan (Assoc. Prof. Dr., The Asian University for Women, History and Classics, Bangladesh)
- Sevim Cesur (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, Psikoloji, Türkiye)
- Sinem Evren Yüksel (Asst. Prof. Dr., Selçuk University, Türkiye)
- Türkan Yalçın (Prof. Dr., Ankara University, Public Law, Türkiye)
- Umut Şah (Dr., Avrupa Lefke University, Psychology, Turkish Republic of Northern Cyprus)
- Volkan Çıdam (Asst. Prof. Dr., Bogazici University, Political Science and International Relations, Türkiye)

[İçindekiler]

[Contents]

(Editöryal/Editorial)	1
Sunuş <i>Preface</i> Elis Şimşon, İlker Tepe, Toros Güneş Esgün, Umur Başdaş	
(Araştırma Makalesi/Research Article)	7
Eleştirel Fenomenoloji Perspektifinden Doğum Deneyimleri ve Duygusal Adaletsizlik <i>Birth Experiences and Affective Injustice From A Critical Phenomenological Perspective</i> Güler Cansu Ağören	
(Araştırma Makalesi/Research Article)	38
Erken Cumhuriyet Dönemi (1923-1950) Eğitim Alanının Yapısı ve Dinamikleri'ne Eleştirel Bir Yaklaşım" <i>A Critical Approach to the Structure and Dynamics of the Education Field in the Early Republic Period</i> Selfet Duran & Derya Fırat	
(Araştırma Makalesi/Research Article)	78
"Marcuse'nin Türkiye 68'indeki Yeri ve 'Herbert Marcuse: Âsi Gençliğin Peygamberi' Yazı Dizisinin Analizi" <i>Marcuse's Place in Turkey's '68 Movement and Analysis of the Series "Herbert Marcuse: The Prophet of Rebellious Youth"</i> Olgun Bilir	
(Derleme Makale/Review Article)	109
"Psikoloji Eleştirisinden Eleştirel Psikolojiye: Türkiye'deki Eleştirel Yönelimli Psikolojiler İçin Bir Sınıflandırma ve Bazı Değerlendirmeler" <i>From the Critique of Psychology to Critical Psychology: A Classification and Some Evaluations for Critica Oriented Psychologies in Turkey</i> Sercan Karlıdağ	
(Röportaj/Interview)	157
"Eva von Redecker, Fabian Freyenhagen ve Rocío Zambrana ile Eleştirel Teorinin Diyalektiği Üzerine Bir Röportaj" <i>Interview with Eva von Redecker, Fabian Freyenhagen and Rocío Zambrana: Dialectics of Critical Theory</i> Elis Şimşon, İlker Tepe, Toros Güneş Esgün, Umur Başdaş Çev. Janset Nas Kılınc, Güncel Oğulcan Ülgen, M. Taha Tunç	

[İçindekiler]

[Contents]

(Çeviri/Translation) **178**
“Frankfurt Okulu’nun Savunulması”
In Defence of The Frankfurt School
Mike Watson
Çev. Celil Emre Bostan

(Çeviri/Translation) **186**
“İlerleme, Normatiflik ve Toplumsal Değişimin Dinamikleri - Rahel Jaeggi ve Amy Allen ile Bir Fikir Teatisi”
Progress, Normativity, and the Dynamics of Social Change- An Exchange Between Rahel Jaeggi and Amy Allen
Eva von Redecker
Çev. Gözde Türkeli

AÇIK DEFTER/OPEN BOOK

(Araştırma Makalesi/Research Article) **216**
“Kişisel Özdeşlik ve Beden”
Personal Identity and Body
İbrahim Demirbaş



[Etik İlkeler ve Yayın Politikası]

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

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

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

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

Dergide yayınlanacak çalışmalar için herhangi bir ücret veya masraf talep edilmemektedir. Yazarlar, bilimsel araştırma ve yayım etiğine aykırı olduğu bilinen aşağıdaki eylemlerden kesinlikle kaçınmalıdır:

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

Yazarların Uyması Gereken Etik İlkeler ve Yazarların Sorumlulukları:

- Yazarlar COPE standartlarının yanı sıra 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu hükümleri ile Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayım Etiği Yönergesi'nde belirlenen esaslara uymakla yükümlüdür.
- Çalışmaların bilimsel, etik ve hukuki sorumluluğu yazar(lar)a aittir.

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

Etik İzinler

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

Etik Kurul Belgesi gereken çalışmalar:

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

Hakemlik Süreci

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

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

7. **Yazım Kuralları:** Yazılar, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/viraverita/writing-rules> adresinden ilan edilen yazım kurallarına uygun şekilde yazılmalıdır. Yazılar 3000-20000 kelime arasında olmalıdır. Editörler 20000 sözcük sınırın üzerinde kalan makalelerin değerlendirme sürecine alınıp alınmayacağına karar verme yetkisine sahiptir. Makalelere 100-300 kelimedenden oluşan Türkçe ve İngilizce özetlere, özetlerin altında 5 anahtar kelimeye ve metnin sonunda kaynakçaya sahip olmalıdır. Dergiye gönderilecek çalışmalar referans sistemi, dipnot gösterme biçimi ve kaynakça düzeni bakımından American Psychological Association (APA) 7.0 stiline uygun olarak hazırlanmalıdır.

8. **Başvuru:** Değerlendirilmesi istenen akademik makaleler, DERGİPARK çevrimiçi dergi sistemi üzerinden, <https://dergipark.org.tr/viraverita> adresinden gönderilmelidir. Makaleler .docx veya .doc dosyası biçiminde çevrimiçi sisteme yüklenmelidir. Makale sürecinin tümü kullanıcı adı ve şifre ile girilen çevrimiçi dergi sistemi üzerinden sürdürülmektedir. Editörler ile yazarlar arasındaki iletişim yine bu sistem üzerinden gerçekleştirilir. Yayımlanmak üzere dergiye gönderilen makaleler ile birlikte yazar(lar)ın adı ve soyadı, unvanı, kurum ve elektronik posta adresi gibi iletişim bilgileri çevrimiçi sistemde güncel haliyle yer almalıdır. Yazar(lar)la ilgili bilgiler metin içerisinde çift-kör hakem sürecine hazırlık için çıkartılmalıdır. Ayrıca, yazar(lar)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 görüşü 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 (red), diğerinin olumlu görüş (kabul) bildirmesi durumunda makale üçüncü hakeme gönderilir ve editör görüşü yazılır. Üçüncü hakemden gelecek görüşe göre editörler makalenin yayınlanıp yayınlanmayacağına karar verir. Makalenin yayımlanabilmesi için iki olumlu görüş (kabul) bildirilmesi gereklidir. Makalenin reddedilmesi için iki olumsuz görüş (red) gereklidir. Minör düzeltme kararında makalenin biçimsel düzeltmeleri gerçekleştirdikten sonra yayınlanabileceği ve yeniden hakeme gönderilmesinin gerekli olmadığı, majör düzeltme kararında ise makalenin revize edildikten sonra aynı hakemin değerlendirmesine yeniden sunulması şart koşulur. Majör revizyonun ardından hakem tarafından red kararı verilen makale olumsuz, kabul kararı verilen makale ise olumlu görüş almış sayılır. Majör veya minör düzeltmelerin verilmesi durumunda yazar(lar) bilgilendirilir ve yazar(lar)ın gerekli düzeltmeleri yayın sürecini aksatmayacak süre içerisinde editörlere geri göndermesi gerekmektedir. Kabul kararı alan makale için editörler tarafından DOI numarası alındıktan sonra dil editörüne gönderilir. Dil editörünün yazım yanlışlarına yönelik kontrolünün ardından makale son okumaya ve mizanpaja gönderilir. Hakem değerlendirme süreci bitip makale yayım sürecine alındıktan sonra makalenin geçtiği tüm süreçleri yazarlar takip edebilir.

- 10. Yayımlanan yazıların yayın hakları:** ViraVerita E-dergi'ye gönderilen yazılar için [telif hakkı bildirim formu](#) imzalanması gerekmektedir. Yazılara telif ücreti ödenmez. Yazarlar makalelerini başka bir yerde, yayın kuruluna bildirimde bulunarak ve ViraVerita E-dergi'ye referans vererek yayımlayabilir. Yazılardan ancak kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir. ViraVerita E-dergi'de yayımlanmış yazılarda yer alan görüş ve ifadelerden yazarlar sorumludur.



[Ethical Principles and Publication Policy]

- 1. Aim and Scope:** ViraVerita International Interdisciplinary Encounters Journal is a peer-reviewed academic journal internationally indexed (Philosopher's Index and Index Copernicus) and aims to publish genuine scientific articles in the fields of philosophy, psychology, law, sociology, 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 3000-20000 words. The editors have the authority to decide whether articles over the 20000-word limit will be included in the reviewing process. Articles should include abstracts in Turkish and in English between 100-300 words with 5 keywords indicated just below and should have a Bibliography at the end. The articles should be prepared in accordance with the American Psychological Association (APA) 7.0 style in terms of reference system, endnotes and bibliography.
- 8. Submission Guideline:** The articles should be submitted via DERGİPARK online journal system at: <https://dergipark.org.tr/en/pub/viraverita>. The format of the manuscripts uploaded should be in .docx or .doc file. The entire article process, including the communication between editors and authors, is conducted through the online journal system, which is accessed with a username and password. Along with the submitted manuscripts, the contact information of the author(s) such as name and surname, title, institution and e-mail address should be included in the online system in its up-to-date form. Information of the author(s) should be removed from the manuscript for the double-blind review process. Also, personal information about the author(s) should be removed from the Word file. (To remove the author(s) information apply to File>Properties>Author).
- 9. Manuscript Review Process:** Manuscripts submitted to ViraVerita E-Journal are first reviewed by the editors of the issue after the announced deadline. The editors review the articles without discrimination, regardless of the authors' gender, nationality, ethnic origin, politics and religious beliefs. Editors have the right to reject articles that are found unsuitable in terms of content and format before allowing them to enter the editorial process. Manuscripts that pass the editorial review are submitted to the double-blind peer review process. They sent to two reviewers who are experts in the related subject. Neither the author(s) nor the reviewers are not informed about the identity of the other party. If one of the reviewers gives a negative opinion (rejection) and the other gives a positive opinion (acceptance), in that case, the article is sent to the third reviewers and the editorial opinion is requested. Based on the opinion of the third reviewer, the editors decide whether the article will be published or not. Two positive opinions (acceptance) are required for the article to be published. Two negative opinions (rejections) are required for the article to be rejected. A minor revision decision stipulates that the article is suitable for publication after the formal corrections have been made and does not need to be re-submitted to the reviewer, while a major revision decision stipulates that the article must be re-submitted to the same reviewer after it has been revised. After the major revision, an article rejected by the reviewer is considered to have received a negative opinion, and an article accepted by the reviewer is considered to have received a positive opinion. In case of major or minor corrections, the author(s) will be notified, and the author(s) should send the necessary corrections back to the editors within a period that will not hinder the publication process. After the DOI number is taken by the editors for the accepted article, the article is sent to the language editor. After the language editor checks for spelling mistakes, the article is sent for final reading and layout. Authors will be able to follow all the processes that the article goes through, once the peer review process is over and the article is taken into the publication process.
- 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 fazla metin içinde çift tırnağa alınmalı, 40 kelimeyi aşarsa blok halinde, sağdan ve soldan 1.5 cm içeriden, tek satır aralığı ile yazılmalı ve tırnak işareti kullanılmamalıdır.
4. Yazılarda açıklama notu dipnot olarak değil sonnot olarak verilmelidir. Sonnotlar olabildiğince kısa ve az sayıda tutulmalıdır.
5. Yüzyıllar ve rakamlar yazıyla ("yirminci yüzyıl", "üç" gibi) yazılmalıdır.
6. Tablolar ve Şekillerin metin içinde kullanımı aşağıdaki şekilde olmalıdır (detaylı gösterim için [şablonu](#) takip ediniz)

Tablolar: Tabloların verilmiş 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 verilmiş 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 (İlk 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:

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

Daha sonraki kullanımlarda: DSÖ (2013)

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

Daha sonraki kullanımlarda (DSÖ, 2013)

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

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

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

Erdem, Y. (b.t.)

- Bir internet sitesinin metin içinde referans gösterilmesi:

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

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

Kaynakça Yazımı

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

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



[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 XXXXXXXXX** (Initial letters of words capitalized - bold - 24 pt - centered)

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

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

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

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

Fourth Level Subtitle: *i. XXXXX 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
PREFACE

Elis ŞİMŞON¹, İlker TEPE², Toros Güneş ESGÜN³, Umur BAŞDAŞ⁴

Özet

Bu sunuş yazısında, *ViraVerita* E-Dergi'nin 20. sayısının dosya konusu olan "Eleştirel Teorinin Diyalektiği: Köklerden Bugüne" ana başlığı altında farklı disiplinlerden araştırma makaleleri, bir derleme makale, üç çeviri ve bir söyleşi ile bir dosya dışı makale tanıtılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Eleştirel Teori, eleştirel toplum bilimleri, eğitim, politika, tarih.

¹ Öğr. Gör., Koç Üniversitesi, İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Felsefe Programı, İstanbul/TÜRKİYE, (ORCID: 0000-0002-0254-5085).

² Arş. Gör., Dokuz Eylül Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, Ceza ve Ceza Muhakemesi Hukuku Anabilim Dalı, İzmir/TÜRKİYE, (ORCID: 0000-0003-3190-0039).

³ Doç. Dr., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, Ankara/TÜRKİYE, (ORCID: 0000-0003-3368-9679).

⁴ Dr. Öğr. Üyesi, Koç Üniversitesi, İktisadi İdari Bilimler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü, Uluslararası İlişkiler Programı, İstanbul/TÜRKİYE (ORCID: 0000-0001-7924-3619).

Abstract

In this preface, research articles from different disciplines, a review article, three translations, an interview and finally an out-of-theme article are introduced under the title "Dialectic of Critical Theory: From Its Roots to the Present", which is the theme of the 20th issue of *ViraVerita* E-Journal.

Keywords: Critical Theory, critical social sciences, education, politics, history.

SUNUŞ

Günümüzde Eleştirel Teori geleneğini sürdüren düşünürler çeşitli biçimlerde etkili olmaya ve gündemde kalmaya devam etseler de Eleştirel Teori'nin başlangıçtaki radikalliğini yitirdiği ve bugün bir kriz içerisinde olduğu düşüncesi sıkça dillendirilmektedir. Felaketler, savaşlar ve yoksulluk gibi toplumsal krizler bakımından geçmiş dönemleri hiç de aratmayan çağımızın yeni problemleriyle yüzleşirken, başlangıcından beri yerleşik toplumsal düzene dair eleştirel söz söyleme iddiasındaki Eleştirel Teori'nin bugünkü durumu hakkında biz neler söyleyebiliriz? Adorno, Horkheimer ve Marcuse gibi düşünürler tarafından ilk nesli temsil edilen Eleştirel Teori'nin, radikal köklerinden uzaklaşması sebebiyle ölmeye yattığı iddia edilse bile, onun en ayırt edici özelliği olan eleştiriyi bitimsiz kılması ve kendini de kıyasıya eleştirme kudretini hatırlarsak, bu ölüm fermanının fazla aceleci, indirgemeci ve hatta haksız bir hamle olduğunu görürüz. Şayet Eleştirel Teori'nin krizinin kaynağı, köklerinden başarıyla uzaklaşmış olmasına rağmen sunduğu eleştirinin artık toplumsal dönüşümü sağlayacak güçten yoksun kalmasıysa, o zaman “eleştiri”den ne anladığımızı ve bugünün koşullarında onu nasıl sürdürebileceğimizi sorgulamak gerekir. Biz de bu sebeple, *ViraVerita* olarak, yola çıkışımızın onuncu yılını geride bıraktığımız 20. Sayımızda, *Aydınlanmanın Diyalektiği* kitabında Aydınlanma'nın vadinin eleştirel şekilde sorgulanmasına nazire ederek “Eleştirel Teori'nin Diyalektiği”ni düşünmek istedik. Bu vesileyle, bizzat Frankfurt Okulu'nun verdiği isimle Eleştirel Teori'nin 1923'ten bu yana değişen çevresi ve çerçevesini 2023 yılında incelemek ve aradaki yüzyılı masaya yatırmayı amaçladık.

Yola çıktığı günden bugüne teorinin yaşam ile bağıni ve güncel meseleleri düşünmeye yönelik *ViraVerita*, yazarları “Eleştirel Teori'nin Diyalektiği”ni “köklerden bugüne” sorgulamaya davet ederken, aynı zamanda, bugün Eleştirel Teori'nin işletilebileceği yeni problem alanlarının neler olabileceği üzerine birlikte düşünmeyi ve disiplinlerarası karşılaşmaları sağlamayı amaçlamıştı. 20. sayımızı yayınlarken çağrımızın karşılık bulduğunu görmek bizi sevindirdi: Hakem değerlendirmesinden başarıyla geçen üç araştırma makalesi, bir derleme makale ve üç çeviri ile toplam sekiz makalede, doğumdan bedene, erken cumhuriyet döneminden Türkiye'deki 68 hareketlerine kadar uzanan farklı konularda özgün çalışmaları bir araya getirme şansımız oldu. Hem teorik hem pratik meseleleri kapsayan

psikolojiden siyaset bilimine, sosyolojiden felsefeye uzanan çok katmanlı disiplinlerarası bir diyalog kuruldu. Çeviriler sayesinde de Eleştirel Teori'nin içindeki kuramsal tartışmaları yansıtan yazılara yer verebildik. Bu dosya kapsamında böyle heyecan verici bir çeşitliliği yansıtabilmiş olmaktan mutluluk duyuyoruz.

Dosyamızı Eleştirel Teori ve fenomenoloji gelenekleri ile felsefe ve sosyolojiyi birleştiren bir çalışma ile açıyoruz: "Eleştirel Fenomenoloji Perspektifinden Doğum Deneyimleri ve Duygusal Adaletsizlik" başlıklı araştırma makalesinde Güler Cansu Ağören, 2023'te gerçekleştirdiği "Doğuran Benlik Anlatıları" adlı araştırmasından yola çıkarak, doğum hikâyelerindeki duygusal adaletsizlikleri, muayenehane, doğumhane ve lohusa odası bağlamında eleştirel fenomenoloji yöntemiyle inceleyip, bu mekânların doğuran bedenlerin özgürce hissetme kapasitelerini nasıl tehdit ettiğini ve bu tehditlerin toplumsal ve politik kökenlerini tartışıyor.

Dosyanın ikinci yazısı olan, Selfet Duran ile Derya Fırat'ın yazdığı "Erken Cumhuriyet Dönemi (1923-1950) Eğitim Alanının Yapısı ve Dinamikleri'ne Eleştirel Bir Yaklaşım" başlıklı araştırma makalesi ise erken cumhuriyet dönemindeki eğitimi eleştirel sosyoloji bağlamında ele alıyor. Yeni bir kültürel sermaye türünün inşa sürecini ve bunun toplumsal-sınıfsal yapı üzerindeki etkilerini, eğitim kurumları ve aktörler üzerinden araştıran makale aynı zamanda eleştirel bir tarihsel perspektif sunuyor.

Dosyamızın üçüncü araştırma makalesi ikinci makalede olduğu gibi yine Türkiye ile ilgili: Olgun Bilir, "Marcuse'nin Türkiye '68'indeki Yeri ve 'Herbert Marcuse: Âsi Gençliğin Peygamberi' Yazı Dizisinin Analizi" başlıklı yazısında Frankfurt Okulu'nun en politik figürlerinden biri olan Herbert Marcuse'nin Türkiye 1968 hareketi üzerindeki etkisini Talat Sait Halman'ın yazı dizisi üzerinden analiz ederek yorumluyor.

Sercan Karlıdağ tarafından yazılan derleme makale türündeki, dosyanın dördüncü makalesi ise yine Türkiye'yi odağa alarak "Psikoloji Eleştirisinden Eleştirel Psikolojiye: Türkiye'deki Eleştirel Yönelimli Psikolojiler İçin Bir Sınıflandırma ve Bazı Değerlendirmeler" başlığı altında 5 güzergâh ve on iki hat üzerinden Türkiye'de eleştirel psikolojinin gelişimine dair çalışmalara yönelik kapsamlı ve aynı zamanda eleştirel bir derleme ve yorum sunuyor.

Bu sayının bizce en heyecan verici bölümlerden biri de Eleştirel Teori'nin günümüzdeki bazı temsilcilerine yönelttiğimiz üçer soruya verilen üçer yanıtın oluşması, "Eva von Redecker, Fabian Freyenhagen ve Rocio Zambrana ile Eleştirel Teori'nin Diyalektiği Üzerine" başlıklı röportaj oldu. Adorno üzerine çalışmalarıyla tanınan, Essex Üniversitesi'nden Fabian Freyenhagen; Humboldt ve New School Üniversitelerinde yürüttüğü toplumsal cinsiyet ve eleştirel teori üzerine çalışmalarıyla tanınan Eva von Redecker ve Puerto Rico Üniversitesi'nden Hegel ve Eleştirel Teori ilişkisi ile kolonyalizm gibi temalar üzerine çalışan Rocio Zambrana, Eleştirel Teori'nin köklerine ve bugününe, özel olarak da toplumsal dönüşüm probleminin dair yönelttiğimiz soruları incelikle yanıtladı. Bu röportajın hem Türkiyeli okurlar hem de yurt dışında Eleştirel Teori üzerine çalışanlar için oldukça özgün bir diyalog sunduğu kanısındayız.

Dosyamızda üç tane de çeviriye yer verdik: İlk çevirimiz olan Mike Watson'ın yazdığı, Celil Emre Bostan'ın çevirdiği, "Frankfurt Okulu'nun Savunulması" başlıklı makale, Frankfurt Okulu Eleştirel Teorisi'nin ilk nesil temsilcilerine yöneltilen elitizm ve obskürantizm gibi çeşitli yerleşik eleştirileri değerlendirip bunlara karşı çeşitli yanıtlar sunmaktadır.

Dosyamızın ikinci çevirisi, Gözde Türkeli'nin çevirdiği "İlerleme, Normatiflik ve Toplumsal Değişimin Dinamikleri: Rahel Jaeggi ve Amy Allen ile Bir Fikir Teatisi" başlıklı röportaj ise dosyadaki ilk röportajda yanıtlarına yer verdiğimiz Eva von Redecker'in bu kez Eleştirel Teori'nin günümüzdeki önemli temsilcilerinden Amy Allen ve Rahel Jaeggi'ye yönelttiği soruları ve bu sorulara verilen yanıtlarla şekillenen üçlü tartışmayı içeriyor.

20. sayımızın dosya dışı yazılara yer verdiğimiz Açık Defter bölümünde ise "Kişisel Özdeşlik ve Beden" makalesinde İbrahim Demirbaş, bedeni ve bedenli varoluşu merkeze alıp "kişisel özdeşlik" probleminin, özdeşlik ve değişimin birbiriyle ilişkisini içeren hareketli bir zeminde anlam kazandığını Merleau-Ponty'nin fenomenolojik incelemeleriyle ortaya koyuyor.

20. sayımıza makaleleriyle katkı sunan tüm yazarlara ve çeviri metinlerle tartışmayı zenginleştirmemizi sağlayan tüm çevirmenlere çok teşekkür ederiz. Ayrıca, röportaj davetimizi kabul ederek, bu sayıyı hazırlarken kafamızı kurcalayan sorulara verdikleri ufuk açıcı yanıtlar için Freyenhagen, Zambrana ve von Redecker'e minnettarız; sayelerinde bu tartışmaya uluslararası Eleştirel Teori çalışmalarını da dâhil etme fırsatı yakaladık.

Hakemlerimize ise bu sayıyı mümkün kılan titiz değerlendirmeleri ve yazıların niteliklerine yönelik sundukları değerli katkılar için özel olarak teşekkür etmek isteriz. Son olarak *ViraVerita* adına bize yayın sürecinde destek olan, editör kurulundan Gülçin Ayıtgu ve Özgür Uçar'a, dil editörlükleri için Aynülhayat Uybadın ve Ahmet Emin Bülbül'e, mizanpaj için de Ceren Dalgıç'a bu keyifli olduğu kadar yorucu süreçte yükümüzü hafiflettikleri için müteşekkirimiz.

20. sayımızın Türkiye'deki Eleştirel Teori çalışmalarına katkı sunması dileğimizle tüm okurlarımıza "iyi okumalar!" diliyoruz.

ELEŞTİREL FENOMENOLOJİ PERSPEKTİFİNDEN DOĞUM DENEYİMLERİ VE DUYGUSAL ADALETSİZLİK

BIRTH EXPERIENCES AND AFFECTIVE INJUSTICE FROM A CRITICAL PHENOMENOLOGICAL PERSPECTIVE

Güler Cansu AĞÖREN¹

Özet

Bu çalışmadaki amacım 2023 yılında gerçekleştirdiğim *Doğuran Benlik Anlatıları* adlı araştırmada dinlediğim doğum hikayelerini eleştirel fenomenolojik bir analize tâbi tutmak ve bu anlatılarda muayenehane/doğumhane/lohusa odası bağlamında ortaya çıkan duygusal adaletsizliklerin izini sürmektir. Duygusal adaletsizlik kişinin duygusal bir varlık olarak kapasitesinin seyrelmesi anlamına gelir ve (1) kişinin iyilik halini kesintiye uğratan unsurlardan uzaklaşma özgürlüğünün, (2) kişinin duygusal kaynak ve fırsatlara erişiminin ve (3) kişinin duygularının tanınırlığının adil olmayan biçimde sınırlandırılmasını içerir. Bu çalışmada sunacağım incelemeyle muayenehane/doğumhane/lohusa bağlamının gebe/doğuran/lohusa bedenlerle kurduğu kapsama ve barındırma ilişkisinin bu bedenlerin özgür ve yapıcı biçimde hissetme kapasitelerini ironik biçimde tehdit edici niteliğini ortaya koyacak; muayenehane/doğumhane/lohusa odası bağlamının düşmansı bir mekân olarak tanımlanma potansiyelini ve bu düşmansı mekânsallığın sosyopolitik kökenlerini inceleyeceğim. Doğum bağlamında ortaya çıkan korku, can sıkıntısı, utanç, pasifize olma, kendine yönelik öfke, yılgınlık, teslimiyet ve duygu yokluğu gibi deneyimlerin ontojenezine yönelik bu aşkinci analizden yola çıkarak; benliği tehdit edici ve yıkıcı duyguların doğumun doğasına değil, muayenehane/doğumhane/lohusa odası bağlamını kapsayan ve sistematik olarak adaletsizlikler üretmeye güdümlü güç sistemlerine içkin olduğunu iddia edeceğim.

Anahtar Kelimeler: Eleştirel Fenomenoloji, Duygu Fenomenolojisi, Doğum Deneyimleri, Feminizm, Duygusal Adaletsizlik.

Gönderim Tarihi/Submitted	: 15.10. 2024
Kabul Tarihi/Accepted	: 20.11.2024
Sorumlu Yazar/Corresponding Author	: Güler Cansu AĞÖREN
E-posta / E-mail	: gcagoren@aybu.edu.tr
Doi	: 10.47124/viraverita.1567836
Atıf / To Cite:	: Ağören, G. C. (2024). Eleştirel Fenomenoloji Perspektifinden Doğum Deneyimleri ve Duygusal Adaletsizlik. <i>ViraVerita E- Dergi</i> , sayı: 20, Güz 2024,7-37 Doi: 10.47124/viraverita.1567836

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Bilim Tarihi Bölümü, Bilim Tarihi Anabilim Dalı, Ankara/TÜRKİYE, (ORCID: 0000-0002-0726-7766).

Abstract

My aim in this study is to conduct a critical phenomenological analysis of the birth narratives I listened during my 2023 research entitled *Birthing Self Narratives*, and to trace affective injustices that emerge in the examination/birth/postpartum room context through these narratives. Affective injustice refers to the reduction of one's capacity as an affective being and involves unjust restrictions in (1) the freedom to move away from elements that disrupt one's well-being, (2) access to emotional resources and opportunities, and (3) the experienced affective recognition. Through this analysis, I will reveal the hostile character of the ironically inclusive and receptive relationship that the examination/birth/postpartum room establishes with pregnant/birthing/postpartum bodies, threatening these bodies' capacity to feel in a free and flourishing manner. Hence, I will explore the potential for defining the examination/birth/postpartum room as a hostile environment and examine the sociopolitical roots of this hostile spatiality. Based on this extensive analysis of the ontogeny of experiences such as fright, boredom, shame, pacification, self-anger, frustration, submission, and affective indifference that occur in the context of birth; I will argue that self-threatening and destructive emotions are inherent not in the nature of birth, but in the injustice producing systems of power embedding the examination/birth/postpartum room.

Keywords: Critical Phenomenology, Phenomenology of Affectivity, Birth Experiences, Feminism, Affective Injustice.

Eleştirel Fenomenoloji Perspektifinden Doğum Deneyimleri ve Duygusal Adaletsizlik^{i ii}

GİRİŞ

“[Hastane] şeydi ya! Böyle baya... Hani ben o şeyi gördüğümde biraz tedirgin olmuşum. İçerde 20-30 tane kadın, ondan sonra kocaman, hepimizin karnı kocaman tabii ki ama görüntü olarak da tabii ki... bir insan... korkmuşum yani ben [gülüyorlar].” (Elif)ⁱⁱⁱ

Husserl’in klasikleşmiş tanımı fenomenolojiyi şeyleri oldukları haliyle görmenin arayışı olarak tarif eder (Gallagher, 2012). Peki şeylerin oldukları hali nerede bulunur? Örneğin, bir fenomenoloji incelemesinin iki sezaryen doğum deneyimi bulunan, 26 yaşında heteroseksüel bir cis kadın olan Elif’in yukarıda aktardığı korku deneyimini olduğu haliyle görebilmek için nereye bakması gerekir? Heideggerci fenomenolojinin vurguladığı gibi dünyada olmak hep birlikte olmaksızın, bir şeylerle ilişki halinde, bir şeylerin içinde olmaksızın (Gallagher, 2012) bir fenomeni olduğu haliyle görebilmek için onu kapsayan bütünlükle ne yapmak gerekir? Bu bütünlüğün sınırlarını nerede çizmek gerekir? Fenomenolojik bir inceleme gözlediği şeyi ne kadar aşkınlaştırmalıdır ki bu bütünlüğü parçalamasın ve bir kısmını dışarıda bırakmasın? Elif’in korkusunu ontolojik bütünselliğiyle ele almak için onu nasıl ve nereye kadar aşkınlaştırırız?

Bu soruların yanıtları farklı fenomenolojiler nezdinde farklılaşacaktır. Bir fenomeni tüm bütünlüğüyle anlamak için onu tekilleştiren sınırların dışına çıkmak; onu sarmalayan ve üreten ilişkiler ağını sorunsallaştırmak aşkını fenomenoloji yaklaşımları için gelenekselleşmiş bir yöntem olarak düşünülebilir. Ancak bu yaklaşımlar çoğunlukla ilgili fenomeni kapsayan yakın sosyofiziksel çevreyi ve bu çevrede gerçekleşen etkileşimleri dikkate alır (örn. bkz. Clark, 1997; 2008; Clark ve Chalmers, 1998; Colombetti ve Roberts, 2015; Fuchs ve Koch, 2014). Eleştirel fenomenolojik bir perspektiften bakıldığında, bu yaklaşım şeyleri oldukları gibi görebilmek için dikkate alınması gereken bütünselliği yine de parçalamaktadır. Buna göre bir fenomenin içinde gömülü bulunduğu ilişkiler ağı, bu fenomenin ortaya çıktığı yakın çevreye de aşkındır. Özneler ve nesnelere, kendilerini kapsayan sosyofiziksel çevre içerisinde her zaman ve zorunlu olarak tarihsel, politik, ekonomik ve kültürel olarak konumlanmış biçimde bulunurlar (Gallagher, 2013; Guenther, 2020). Bedenler birbirleriyle ya da cansız nesnelere hiçbir zaman saf

materyal bir düzlemde karşılaşmazlar. Nesnelere farklı bağlamlarda farklı anlamları emmiş, farklı duygu yükleri ile dolmuş olarak belirirler (Ağören, 2022). Bir bireyin duygu deneyimini anlamak için bu deneyimi tırmandıran nesnelere analize dahil etmek, bu nesnelere bünyelerinde maddeleşmiş tarihsellik ele almayı; öznenin bu nesnelere karşısına hangi konumda ve nasıl bir tarihselliğin sürekliliği içinde çıktığını sorgulamayı gerektirir.

Bu çalışmada doğum anlatıları üzerine eleştirel fenomenolojik bir analiz geliştirmek; bu anlatılarda karşımıza çıkan duygusal adaletsizlik deneyiminin ataerki ve cis-heteronormativite gibi güç sistemleri temelinde biçimlenen bir “düşmansı mekân” (Krueger, 2023) olarak muayenehane/doğumhane/lohusa odası bağlamında nasıl üretildiğini tartışmaya açmak istiyorum. Duygusal adaletsizlik, “insanların özellikle duygusal varlıklar olarak kapasiteleri temelinde uğradıkları adaletsizliktir” (Gallegos, 2023, s. 1). Duygu deneyimlerimizi iç dünyamızda olup biten, bize özgü ve özgün yaşantılar olarak anlamamanın ötesine geçip, içine gömülü olduğumuz dünyadaki konumsallığımızın ve ilişkiselliğimizin ürettiği; diğerleriyle paylaştığımız ya da diyalektik bir etkileşim ağı içinde payımıza düşeni aldığımız bir maddesellik deneyimi olarak anladığımızda, duygusal bir varlık olma kapasitemizi nasıl deneyimlediğimizin biyolojik varlığımızı ve bizi sarmalayan yakın sosyofiziksel çevreyi aşkın, toplumsal bir kapsamı olduğunu söyleyebiliriz. Bu açıdan düşünüldüğünde duygusal adaletsizlik kavramı duygusal deneyimlerin henüz daha “bizim” olmadan önce bizim dışımızda kurulduğuna ve bu duygu deneyimlerinin farklı bedenlerce erişilebilirliğinde yapısal adaletsizliklerin ortaya çıkmasının kaçınılmazlığına işaret eder (Stockdale, 2023).

Bazı mekânlar belirli bedenlerin duygusal kapasitelerini zayıflatarak mevcut güç sistemlerinin öngördüğü tahakküm ilişkilerini yeniden üretmek üzerine tasarlanmışlardır. Bu, bazen belirli bedenlerin dışlanması ideali üzerine kurulu mekânlarda gerçekleşir. Krueger (2023) bu türde dışlayıcı mekânları “düşmansı mimariler” olarak tanımlar. Krueger, düşmansı mimarilerde duygusal adaletsizliğin izlerini sürmek için Gallegos’un (2022) üç bileşenli duygusal adaletsizlik kavramsallaştırmasına başvurur. Buna göre düşmansı mimariler, bazı bedenlere sunduğu (1) duygusal özgürlük, (2) duygusal kaynak ve fırsatlar ve (3) duygusal tanınma açısından adil olmayan biçimde sınırlıdır ve dışlama ilişkisi de bu temelde gerçekleşir. İlgili çevrede ortaya çıkan “duygusal sağlıklar”^{iv} bazı bedenler için radikal biçimde sınırlıdır ve bu ilgili bedenlerin ilgili mekânda iyi olma halini koruyarak barınamaması sonucunu doğurur. Buna göre duygusal adaletsizlik bir mekânın bazı bedenlerin duygu kapasitelerini adil

olmayan biçimde seyreltmesinde ve bu dönüşümün ilgili bedenlerin toplumsal tahakküm ilişkileri içerisindeki kırılma eğilimini pekiştirmesinde yatar.

Krueger'in (2023) analizine konu olan mekânlardan farklı olarak muayenehaneler/doğumhaneler/ lohusa odaları; hapisane, göçmen kampı, manastır, ordu gibi gözetim ve denetim alanlarıyla benzer biçimde, duygusal özgürlüğü dışlayarak değil kapsayarak tehdit eder. Ancak aşağıda ortaya koyacağım gibi, duygusal adaletsizliğin üç bileşeni de muayenehane/doğumhane/lohusa odası bağlamında birbiriyle ilişkili olarak ortaya çıkmakta ve doğuran bedenlerin duygu kapasitelerini tehdit etmektedir. Gebe/doğuran/lohusa bedenler muayenehane/doğumhane/lohusa odasının tam da kapsamak ve barındırmak üzere tasarlandığı bedenlerdir. Yine de bu kapsayış, koşulsuz ve tam bir kabul ve tasdik içermez. Bu bedenlerde maddeleşmiş öznellik, özerklik ve edimsellik klinik bağlamında gözetim ve düzenlenmeye tabiidir. Bu anlamda muayenehane/doğumhane/lohusa odası, Krueger'in (2023) düşmansı mimarilerinden farklı olarak kapsayarak dışlar: Kabul ederken ötekileştirir, dönüştürür, nesneleştirir; barındırırken zapt eder. Buradan hareketle duygusal adaletsizlik yaratan düşmansı mekânların hedefindeki bedenlerin dışlanan bedenler olmayabileceğini; duygusal adaletsizliğin kapsama ve barındırma ilişkisinden de doğabileceğini söyleyebiliriz.

Doğum yapan kişilerin doğum deneyimlerini ele alan literatür dikkate alındığında (örn. bkz. Chadwick, 2017; 2018; Cindoğlu ve Sayan Cengiz, 2010; Drapkin Lyerly, 2006; Flanagan ve ark., 2019; Goldkuhl ve ark., 2022; Hastings-Tolsma, 2017; Leite ve ark., 2021; Martinez-Galiano ve ark., 2020; Mayra ve ark., 2021; Sen ve ark., 2018; Tsakmakis ve ark., 2023) duygusal şiddetin muayenehane/doğumhane/lohusa odası bağlamında olağanlaştığı açık görünüyor. Bununla birlikte bunun bir çeşit duygusal adaletsizlik yarattığı yönündeki iddiayı biraz daha temellendirmek gerekir. Muayenehane/doğumhane/lohusa odası yalnız doğuran bedenleri kapsayan bir mekânsa ve kapsanılan tüm bedenlerin karşılaştığı şiddet örüntüleri benzerse, adaletsizlik nerede ortaya çıkıyor? Bu soruyu yanıtlamanın birkaç farklı yolu var. İlk olarak, aynı mekân, farklı ama paralel doğum hikayelerinde bambaşka bağlamlar olarak belirebilir. Muayenehane/doğumhane/lohusa odası, şiddetin içkin ve sistematik olduğu bir mekân olsa da bazı bedenlerin şiddet tehditleri karşısında daha kırılma eğilimli ve zedelenebilir olduğunu; şiddet tehdidinin bazı bedenlere daha kolay yapıştığını (Ahmed, 2004/2015) söylemek mümkün. Burada bahsettiğim bedenler, potansiyel olarak geniş bir çeşitlilik

sergilemekle birlikte, hepsi kesişimsel güç dinamikleri ekseninde ötekileştirilmiş bedenler olarak düşünülebilir. Trans, kuir, non-binary bedenler, sakat bedenler, etnik ve dini ötekiler, genel geçer estetik normlardan farklılaşan bedenler, dövme, piercing vb. uygulamalarla modifiye edilmiş bedenler, ya da doğurganlığa ilişkin yaş normlarının dışında kalan bedenler, şiddetin halihazırda içkin bulunduğu doğumhane rutini içerisinde şiddeti sivrilmiş, alenileşmiş, meşrulaşmış ve kaçınılmaz olarak deneyimliyor olabilir (örn. bkz. Chadwick, 2018; Cohen Shabot ve Korem, 2018; Freeman ve ark., 2023; Griffiths ve ark., 2023; Hennegan ve ark., 2015; de Jonge ve ark., 2009; Kirubarajan ve ark., 2022; Vedam ve ark., 2019). Diğer doğuran bedenlerin şiddetle başa çıkmak adına geliştirebilecekleri stratejiler ve edinecekleri araçlar bu bedenler için erişilmez olabilir. Örneğin, literatürde şiddetin içselleştirilmesi ve böylece dışsal şiddet tehditlerine karşı koruma kalkanı geliştirilebilmesi olarak yorumlanan “iyi hasta rolü” *öteki* bedenlerin üzerine tutunamıyor, bu bedenlerin üzerinden kayıp düşüyor olabilir (bunun bir örneği için bkz. Ağören, baskıda-a). Nitekim doğumhaneler her hastaya iyi hasta olma lüksünü sağlamaz. Bu durum pek çok farklı adaletsizlik biçimini beraberinde getirir ve duygusal adaletsizlik de bunlardan biridir.

İkincisi, doğum öncesi, sırası ve sonrasını kapsayan sürecin mikro sosyolojisi, bazı doğum vakalarını duygusal adaletsizlik açısından daha kırılgan ve zedelenebilir kılıyor olabilir. Doğumhanede gerçekleşen doğumun nasıl bir doğum olduğu (sezaryen ya da vajinal; epidural vb. yöntemlerin uygulandığı ya da uygulanmadığı; suda, aktif ya da yatarak vb.); doğum şeklinin nasıl kararlaştırıldığı; doğuma ilişkin gelişmelerin doğumhanede nasıl ortaya çıktığı ve karşılandığı; doğuran kişinin izlenen doğum yöntemiyle, doğum sırasında gerçekleşen tıbbi ve sosyal müdahalelerle, kullanılan teknolojilerle nasıl ilişkilendiği; doğum öncesi, sırası ve sonrasında sürece dahil olan uzman ekiple doğuran kişi arasında gerçekleşen iletişimin ve etkileşimin niceliği ve niteliği; doğuran kişiyi çevreleyen sosyal destek ağının niteliği ve bu ağ içinde ortaya çıkan ilişkilene biçimleri; doğuma, anneliğe, kadınlığa, doğum ve üreme teknolojilerine ilişkin kamusal söylemlerin doğumhanede nasıl sirayet ettiği gibi pek çok faktör, duygusal adaletsizliklere zemin hazırlayan ya da meydan vermeyen nitelikte olabilir. Bu satırları kaleme aldığım sırada Türkiye Cumhuriyeti Sağlık Bakanlığı “Doğal Olan Normal Doğum” (Türkiye Cumhuriyeti Sağlık Bakanlığı, 2024) mottosuyla hazırladığı “Normal Doğum Eylem Planı”na ilişkin bir kamu spotu yayınladı. Vajinal doğumun normal doğum olarak tanımlandığı; sezaryen doğumun anne-bebek bağına tehdit edici olarak nitelendiği; doğum

şeklinin yalnızca annenin tercihleri doğrultusunda belirlenebildiği imasını barındıran bu kamu spotu, kamuoyunda geniş bir tepki uyandırdı ve Türk Tabipler Birliği Uzmanlık Dernekleri Eşgüdüm Kurulu [TTB UDEK] (TTB UDEK, 2024) gibi bazı meslek örgütlerinin eleştirisine konu oldu. Doğumu ahlakileştiren ve idealize eden bu gibi söylemlerin doğumhane bağlamına sirayet etmesi ve doğum yaşantısı bu gibi söylemlerin ortaya koyduğu normatif örüntüyle uyuşmayan bireylerin duygusal adaletsizlik karşısında kırılma yaşaması, doğumun mikro sosyolojisinin duygusal adaletsizlikler doğurmasına bir örnek olarak düşünülebilir.

Üçüncüsü, geleneksel anlamıyla sistematik tahakküm ve şiddeti kendinde barındıran doğumhane olgusu sağlığın neoliberalleşmesiyle bir dönüşümden geçmektedir. Bu dönüşüme sahne olan Türkiye gibi ülkelerde doğum deneyimi özel sağlık girişimleri tarafından pazarlanan bir metaya dönüşürken; doğum deneyiminin tüketilebilir bir lüks olarak yeniden üretilip “paketlenmesi” doğumda ortaya çıkan şiddetin ve buna bağlı olarak gelişen duygusal adaletsizliğin sınıfsallığını pekiştirmektedir. Şiddet tehdidiyle aleni biçimde ilişkilendirilen devlet hastanesi doğumu eğitilmiş orta-sınıf için çoğunlukla bir seçenek dahi değildir. Bu tabaka için devlet hastanesi öylesine konu dışıdır ki “doğum yaptıkları hastaneyi neden/nasıl seçtikleri” sorusunu yönelttiğim birçok katılımcı, soruya ilgili özel hastaneyi neden diğer özel hastanelere tercih ettiğini anlatarak yanıt vermiş; devlet hastanesini neden seçmediğine ilişkin herhangi bir açıklama getirme ihtiyacı dahi duymamıştır.

Bununla birlikte özel hastanede gerçekleşen her doğumun şiddetsiz ve iyi doğum olduğu da söylenemez. Burada dikkate almamız gereken birkaç farklı husus var. Öncelikle, şiddetin doğumhane olgusuna içkin olduğu iddiasını vurgulamak ve uluslararası literatürde hastane ve ev doğumları arasında gerçekleşen karşılaştırmaları tartışmaya dahil etmek önemli (Chadwick, 2018; Egal ve ark., 2022; Galera-Barbero ve Aguilera-Manrique, 2022; Gillen ve ark., 2023). Buna göre bir ev doğumunun “iyi doğum” olarak anlatılma sıklığı, bir hastane doğumunun “iyi doğum” olarak anlatılma sıklığına göre çok daha yüksek. Bu durumda evde doğumun da özel ebelerle gerçekleştiği ve özel girişimin bir ürünü olduğu Güney Afrika gibi ülkelerde evde doğum seçeneğine erişememenin sınıfa dayalı ciddi bir adaletsizlik yarattığından bahsedilebilir (örn. bkz. Chadwick, 2018). Benzer şekilde belli sağlık standartlarının dışında kalan bedenlerin evde doğumu riskli bulunabilmekte ve evde doğuma erişim sınırlılıkları sağlamcı bir düzlemde de duygusal adaletsizlikler üretebilmektedir. Türkiye’deki sağlık sisteminin evde doğum seçeneğini barındırmaması, yine doğumunu

Türkiye’de gerçekleştirmek zorunda olanlar açısından duygusal adaletsizliği de kapsayan çeşitli adaletsizlikler üretebilmektedir.

Dahası, eğitimsel ve ekonomik avantajı elinde bulunduran doğuran bedenlerin dahi şiddet tehdidinden tam olarak muaf olmaması cinsiyete dayalı bir adaletsizliği gündeme getiriyor. Kadınlığı ve femineniteyi doğrulayan ve yeniden üreten bir olay olarak düşünülebilecek doğum, kadınlığın evrensel erkeklikle çerçevelenmiş insanlık kategorisinden en net biçimde dışlandığı, hayvansılaşarak ve kişisizleşerek insan olmayana en yaklaştığı halini üretir durmaktadır. Bu anlamda başlı başına doğuruyor olmanın getirdiği belirli bir adaletsizlikten söz edilebilir. Bu bilhassa, doğurmanın olup biten, geçici bir olay olmakla sınırlı kalmadığı, doğum sonrası ve ileriki süreçlerde üretilen benlik anlatılarını ve benlik deneyimini dönüştürücü bir etkisi olduğu (örn. bkz. Chadwick, 2019; Simkin, 1992) düşünüldüğünde önemlidir. Bu açıdan bakıldığında iyi doğuma erişimin adaletsizliği, duygusal adaletsizlik deneyimi kadar, kişinin uzun vadeli benlik değeri ve birey statüsü açısından da belirleyici ve önemlidir.

Son olarak, muayenehane/doğumhane/lohusa odası doğuran bedenler etrafında örgütlenen mekânlardır ama başka türden bedenleri de barındırır: uzman, yetkili, görevli bedenler ve hasta yakınları. Doğumhanede gerçekleşen doğum olayı, doğuran bedene eşlik eden ebe, doktor, anestezi uzmanı, hemşire, hasta bakıcı vb. kişilerin ve kimi zaman da hasta yakınlarının varlığında gerçekleşir. Peki, doğumhane ortamı doğuran bedenler ve doğurmayan bedenler arasında bir duygusal adaletsizlik üretmekte midir? Bu soru ilk bakışta absürt görünebilir. Doğumun içerdiği olağandışı bedenlenme halleri, doğuran bedenlerin doğurmayan bedenlerle herhangi bir karşılaştırmaya sokulmasını zor kılabilir. Yine de duygusal adaletsizliğin bedenlenmiş duygu potansiyelini değil (1) duygusal özgürlük, (2) duygusal kaynak ve fırsatlara erişim ve (3) duygusal tanınma olarak sıralanabilecek üç bileşeni merkeze aldığı düşünüldüğünde bu karşılaştırmaların yapılabilmesi için bir kapı aralanıyor. Burada söz konusu olan mesele, olağan dışı bir bedenlenme hali olarak düşünülebilecek doğum sırasında dönüşen duygu deneyiminin doğumhane içerisinde bulunduğu özgürlük alanının, tanınırlığın ve “duygu iskelesi” (*affective scaffolding*)^v oluşturma imkanlarının muayenehane/doğumhane/lohusa odası bağlamında doğuran ve doğurmayan bedenler arasında farklılaşp farklılaşmadığıdır. Muayenehane/doğumhane/lohusa odasında paylaşılan gerçekliğin inşasına kimin duygudurumu ve duygu deneyimleri temel teşkil etmektedir? Bu

soruya verilecek yanıtlar önemlidir çünkü ilgili mesele doğum olayının olağandışılığının ötesinde muayenehane/doğumhane/lohusa odasına içkin bulunan yapısal güç ilişkilerine işaret eder. Dolayısıyla doğum ve üreme adaletsizliklerinin farklı mekânlarda ve koşullarda ortaya çıkan doğum deneyimlerinin karşılaştırmalı analizini gerektirdiği kadar, mevcut muayenehane/doğumhane/lohusa odası bağlamında ortaya çıkan adaletsizliklerin analizini de gerektirdiğini söyleyebiliriz. Bu analiz, ortaya çıkan duygusal adaletsizlikler temelinde gerçekleştirildiğinde yenilikçi ve potansiyel olarak verimli bir doğrultu takip edilmiş olur.

Yukarıda muayenehane/doğumhane/lohusa odasının duygusal adaletsizlik üretmeye elverişli hale gelmesinin altında yattığı düşünülebilecek bazı unsurlardan bahsettim. Şimdi 2023 yılında gerçekleştirdiğim “Doğuran-Benlik Anlatıları” adlı araştırmamda izlediğim yöntemi tanıttığım, ardından araştırmam sırasında dinlediğim bazı doğum anlatılarını aktararak klinik bağlamda ortaya çıkan bazı duygusal adaletsizlik örneklerini tartışacağım. Bu tartışmada hem duygusal adaletsizlik deneyimleri altında yatan sosyopolitikayı hem de duygusal adaletsizliğin üç unsurunun nasıl deneyimlendiğini ortaya koymaya çalışacağım.

YÖNTEM

2023 yılının Temmuz ve Eylül ayları arasında yakın zamanda doğum yapmış olan on kişiyle derinlemesine mülakatlar gerçekleştirdim. Bu kişilerden yedisi (Eslem, Ayşe, Defne, İrmak, Fatma, Elif ve Leyla) doğumunu Türkiye’de, üçü ise İsveç (Gözde), Kanada (Hüsnü) ve Birleşik Krallık’ta (Esra) yapmıştı. Katılımcıların bazılarıyla yüz yüze, bazılarıyla ise çevrimiçi olarak buluştuk ve yarım saat ila iki saat arasında görüştük. Mülakatlara katılımcıların kendilerini tanıtmalarını isteyerek başladım ve gebelik takiplerinin nasıl geçtiğini sorarak devam ettim. Katılımcılar anlatılarını duraklatıp yeni bir soru beklediklerinde “Gebeliğiniz nasıl geçti?”, “Gebeyken nasıl biriydiniz?”, “Doğum için hastaneye yatışınız nasıl gelişti?”, “Hastanedeyken nasıl hissettiniz?”, “Hastanede doğumdan sonra geçirdiğiniz süre nasıldı?”, “Eve dönmek nasıl hissettirdi?” gibi sorular yönelttim. Katılımcının anlatısı süregelenken onu kesmekten kaçındım. Bununla birlikte bazı mülakatlarda doğum yapmış biri olarak doğum yapan kişilerle konuşuyor olmanın oluşturduğu bir atmosfer vardı. Bu atmosfer içerisinde kendimi sıklıkla “kadın kadına dertleşme” halinde buldum ve nötr, tepkisiz bir dinleyici konumunda ısrarcı olmaktan ziyade anlatılarla ve anlatanla duygusal olarak ilişkilendim; kendimin ya da önceki katılımcıların doğum deneyimleri üzerinden katılımcıyla anlatısal olarak etkileştim. Bu etkileşimlerin mülakata gebelik, doğum ve anneliğe ilişkin norm, beklenti ve değerleri dahil ederek

katılımcının anlatısını yönlendirici ve manipüle edici, katılımcının deneyimini ötekileştirici bir etki yaratmamasını gözettim. Feminist araştırma nedir ve kimin için yapılır gibi epistemolojik sorunsallar karşısındaki konumlanışım; beni katılımcının deneyiminin, doğumunun ya da anneliğinin değersizleştirildiğine ya da ötekileştirildiğine ilişkin anlatılar karşısında, katılımcıya kendi deneyimini yeniden değerlendirmesine ve merkeze taşımasına katkı sunabilecek ilişkisel ve söylemsel araçlar sağlama noktasında sorumlu kılmaktaydı ve bu etkileşimlerdeki konumum, bu sorumluluk hissi ile güdümlenmişti. Tüm mülakatlar Türkçe olarak gerçekleşti. Mülakatları katılımcıların izinleri doğrultusunda kaydettim ve sonrasında transkriptlerini oluşturdum. Veri analizi için herhangi bir program kullanmadım. Tüm katılımcılar araştırmaya katılmak için bilgilendirilmiş onamalarını sundular. Araştırma sonrasında katılımcıların araştırma ile ilgili sorularını yanıtladım, araştırma sonrasına ilişkin beklentilerini öğrendim ve üzerime araştırma sonrasında düşen sorumlulukları netleştirmeye çalıştım. Araştırma 2023 yılında Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi etik kurulu tarafından onaylanmıştır.

DOĞUM ANLATILARINDA DUYGUSAL ADALETSİZLİĞİN İZLERİNİ SÜRMEK

Gündelik duygularımızın ontolojik olarak biyolojik varlığımızın sınırlarına aşkın olduğunu; duygu deneyimlerimizi sıklıkla canlı-cansız nesnelere ve insan olan-olmayan ötekilerle birlikte; anlam ve his yüklü mekânların içinde oluşturduğumuzu iddia eden aşkinci yaklaşım güncel duygu fenomenolojisi alanında önemli bir yere sahip (örn. bkz. Colombetti ve Roberts, 2015; Fuchs ve Koch, 2014). Bu yaklaşımın temel iddiasından yola çıktığımızda, gündelik bir iyi oluş haline ulaşmanın belirli nesne ve kişilerle stratejik olarak kurduğumuz etkileşimler sonucunda gerçekleştiğini ve pek çoğumuzun sahip olduğu, bizi iyi hissettireceğine inandığımız alışkanlıkların, rutinlerin, reçetelerin vb. bu etkileşimler etrafında kurulduğu söylenebilir. Kendimizi iyi hissetmek için giydiğimiz kıyafetler, aradığımız insanlar, dinlediğimiz müzikler, gittiğimiz yerler, döndüğümüz nesnelere, yiyip içtiklerimiz vb. bu türden duygusal örüntülerin içinde etkileştirdiğimiz ajanlar olarak düşünülebilir. Eğer iyi oluş haline ulaşmak için bu gibi ajanlarla etkileşimlerimize yaslanıyorsak o halde onlara erişimimizin sistematik biçimde kısıtlanması duygusal adaletsizliklere kaynaklık edebilir.

Muayenehane/doğumhane/lohusa odası bağlamı, sosyofiziksel yapısı itibarıyla bürokratik olarak düzenlenmiş bir ortam içerir. Aşağıda bu düzenlemenin duygusal adaletsizlik yaratma potansiyelini irdedeleyeceğim. Buna Fatma'nın anlatısıyla başlamak istiyorum. 34

yaşında heteroseksüel bir cis kadın olan Fatma, 2020 ve 2022 yıllarında olmak üzere iki sezaryen doğum gerçekleştirmişti. İlk doğumu bir şehir hastanesinde; ikincisi ise özel bir doktor önderliğinde, doktorun anlaşmalı olduğu bir özel hastanede gerçekleşmişti. İlk doğumunda sezaryen kararına varılmadan önce süregiden bir vajinal doğum denemesi yaşadığını aktaran Fatma, doğumu beklerken geçirdiği saatleri şu şekilde anlattı:

Eee... Şeyde... Aldılar beni, sonra suni sancı verdiler. Telefonumu, bütün eşyalarımı falan aldılar. O da beni çok sinir etti. Ve 12 saat falan ben doğum bek... sancı bekledim. Çok sıkıldım. Pandemiydi, kimse yanıma gelmedi. Tek başımaydım. Hemşire, doktor falan gelip gidiyordu. [...] Doğum... süreci... yine... baya değişti. İşte.... Tepem, dibimde zaten şey vardı o sancıların... C: NST? F: Ha o cihaz vardı onu görüyordum işte oradan takip ediyordum falan. Onlarla oyalanıyordum diyebilirim. Çok sıkılmıştım gerçekten [sesi değişiyor] Offff! [gülüyorlar]. (Fatma)

Yukarıdaki anlatı, sancı odasındaki bürokratik düzenlemelerin kişinin duygu iskelesi kurarken başvuracağı bazı nesnelere erişimini kısıtlayarak ve can sıkıntısı gibi duygulardan uzaklaşmasına olanak tanımayarak duygu adaletsizliği oluşturabileceğini gösteriyor. Bunun yanı sıra oyalanabilecek hiçbir şey olmaksızın 12 saat boyunca yalnız bırakılmış olmak, bu durumun yaratacağı can sıkıntısının ve başka olası yıkıcı duyguların tanınmamasına işaret etmesi açısından da duygu adaletsizliğinin bir habercisi olarak düşünülebilir. Sancı odası, içeriye girip çıkan uzman ve görevli bedenler için aynı yıkıcı duygu yükünü barındırmazken, odada gebe bir beden olarak konumlanmanın gebeliğin ve doğumun fizyolojisine içkin olmayan duygusal zorlukları olması, sancı odasının gebeler için düşmanı bir niteliğe bürünebildiğini gösteriyor. Sancı odasının gebeye tıbbi olarak kendisini monitör eden bir cihazdan başka hiçbir nesneyle ve kişiyle anlamlı duygusal etkileşimlere olanak tanıyan bir sağlık alanı sunmaması ne anlama geliyor? Davis-Floyd (1994) gibi doğum üzerine düşünen bazı feministler, tıbbi teknolojilerin doğuma dahil olmasını “teknokratik doğum” olarak adlandırılan bir doğum idealinin yükselişiyle ilişkilendirmiştir. Bu ideal etrafında şekillenen doğum pratiği, doğuran kişinin pasifize edilerek gözlem ve kontrol altında tutulması gereken bir nesneye dönüştürülmesini içerir. Bu analizle paralel olarak Fatma’nın sancı deneyimini sarmalayan odanın duygusal bir öznenin ihtiyaçları için tasarlanmadığını, aksine oda tasarımının gebenin oraya bırakılacak bir nesneden ibaret olduğunu varsaydığını söyleyebiliriz.

Duygu iskeleleri cansız nesnelere kurulabildiği gibi insan ve insan olmayan ötekilerle de kurulabilir. Muayenehane/doğumhane/lohusa odası bağlamının bu türden sosyal kaynaklara da erişimi sınırlandırdığını söyleyebiliriz. Lohusa odasında eş-ebeveyne

ulaşamamanın getirdiği yıkıcı duygu yükü bu çerçevede ele alınabilir. 30 yaşında heteroseksüel bir cis kadın olan Ayşe 2022 yılında özel bir hastanede sezaryen doğum gerçekleştirmişti. Pek çok özel hastaneyle benzer olarak bu hastanenin de ziyaretçi ve refakatçi konusunda katı bir sınırlama politikası yoktu. Ayşe refakatçi olarak yanında annesi ya da kız kardeşi gibi kendisine yakın, bebeğe ve kendine bakım verebilecek bir kadının kalmasını istiyordu. Ama bu kişinin kendisine sağlayabileceği desteğin, eşinin orada bulunmamasının eksikliğini telafi edemeyeceğini de hissediyordu:

Annem kaldı ama ben eşimin de kalmasını isterdim. Hatta dedim [eşime de] sen de kal dedim. Eee... Ondan sonra... Ama yatacak yer yoktu bir o vardı...Neden eşimi isterdim? E onun da çocuğu ve biraz o da... Ben acı çekiyorum, o da sorumluluk alsın istedim o anda. Ama en çok sorumluluktan ziyade duygusal anlamda ona ihtiyacım vardı. [...]. Baktım o da yoruldu. Zaten ben de uyuyacağım düşüncesiyle 'Tamam, hadi sen de git' dedim. O da çok kalmak istemedi ama yani. Hani kalayım diye de ölüp bitmedi [gülüyor]. (Ayşe)

Ayşe'nin durumunda eşinin lohusa odasında kendisiyle birlikte kalmamış olması asimetrik bir ebeveyn konumlanışının başlangıcı olmuştu. Bu ileriki süreçte oluşması muhtemel farklı adaletsizlik biçimlerine zemin hazırlamış olabilmekle birlikte, Ayşe'nin açıkça belirttiği gibi lohusa odasını belli duygusal kaynaklardan yoksun da kılmış, lohusalığının ilk gününde Ayşe'nin ebeveynliğe adaptasyonunda kendini yalnız ve adil olmayan biçimde daha ağır bir sorumluluk altında hissetmesine sebep olmuş olabilir. Ayşe'nin durumunda lohusa odasının eşinin getirebileceği duygusal kaynaklarından neden yoksun kaldığı tartışmaya açık, nitekim Ayşe'nin doğum hikayesi eş-ebeveynin lohusa odasında kalmasını açıkça yasaklayan bir engel ile karşılaşmaya yer vermiyor ancak Ayşe bu yoksunluğu yine de yaşamıştı. Bu meseleyi açıklamak için ele almamız gereken unsurlardan biri ebeveyn olmaya, aile yapılanmasına ve bakıma ilişkin kültürel kodlar olabilir. Çocuk doğumunun ailedeki diğer kadınların dahiliyetini öncelikli olarak gerektiren bir mesele olarak yorumlanması, lohusa odasının eş-ebeveyn dahil tüm erkekleri dışlayan bir mahremiyeti olduğu kabulü, bebek bakımından muaf olarak düşünülen eş-ebeveynin onu lohusa odasının dışına çağırın başka görev ve sorumluluklarla donatılması, anne ilgisi ve bakımının yenidoğanın ihtiyaç duyduğu ebeveyn desteğini karşılamaya yeteceği düşüncesi bu kültürel kodlara örnek olarak gösterilebilir. Bunun yanı sıra Ayşe'nin anlatısından yola çıkarak özel hastanede gerçekleşen doğumlar söz konusu olduğunda bile hastane personelinin sunacağı hizmetin yenidoğanın ve lohusanın bakım ihtiyacını karşılamak adına yeterli olmasının beklenmediği söylenebilir. Buradan yola çıkarak özel hastanelerde lüks bir

meta olarak pazarlanan doğum deneyiminin doğuran kişiyi ve yeni doğanı aile temelli bakım ihtiyacından muaf tutacak biçimde tasarlanmamış olduğunu söyleyebiliriz. Bu da doğum paketi tasarımının her zaman doğuran merkezli olmadığını, geniş aile yapısının talep, beklenti ve değerlerinin pazarlanan doğum deneyimini biçimlendirmede doğuranın ve yenidoğanın ihtiyaçlarından daha merkezi olabildiğini gösteriyor. Özel hastane doğumunun lohusayı beklenmedik biçimde hayal kırıklığına uğratan bu yönü araştırmam sırasında pek çok farklı anlatıda karşıma çıktı:

Ben eşime de söyledim. Hani ben kimseyi istemiyorum hani herkes bizi evde gelsin görsün. Hani buna rağmen eşimin kuzeni işte demiş aramış işte 'Geleceğiz' falan... O da bir şey diyememiş. Tabii erkekleri odaya almadık sadece kadınlar girdi. O da bir saat falan kaldılar ama... Benim saçım başım dağılmış, hani elim yüzüm şiş. Ondan sonra çocukla uğraşıyorum, emzirmeye çalışıyorum falan. Hani onların gelmesini istememiştim açıkçası. Bunu da söyledim. Evet söylememe rağmen oldu. Genelde oluyor zaten. Bu Türkiye'de maalesef var yani. Hiç kimse kimsenin sınırlarını şey yapmıyor yani. Allahtan çok yoktu. Gelen iki kişiydi. Ama ben onu da istemiyorum. Çünkü o an gerçekten ağrım oluyor. Ben çünkü böyle oturuyorum. Dikişlerden dolayı. Onlar odaya girdiğinde ben bebeğimi emzirmeye çalışıyordum. Göğsünü ilk kez açıyorsun başkalarının yanında [...] Ve meme ucunu sıkıştırıyorsun bir yandan bebek ağzına tutsun falan. O orada çırpınıyor. Onlar gelmiş seni izliyor falan. Hani çok hoş bir ortam olmadı. [...] Özel hastane olunca [...] esnek davranıyorlar. [...] Yatan kişiler de karışıyor. 'Biz buraya para veriyoruz kardeşim, tabii buraya benim ziyaretçim gelecek'. Hani bunu belki ben demem eşim demez ama anne baba başka biri der misal yani. O anlamda belki hastane kısıtlama getirseydi olabilirdi yani güzel olurdu benim yerime. (Ayşe)

Yukarıdaki anlatıdan yola çıkarak özel sektörde sınırsız ziyaretçi ilkesi ile tasarlanmış lohusa odasının geniş ailenin duygusal ihtiyaçlarını karşılamaya, doğuran kişinin duygusal ihtiyaçlarını karşılamaktan daha müsait olduğunu söyleyebiliriz. Bu da, lohusa odasında ortaya çıkan duygusal adaletsizliğin doğum sektörüne içkin başka adaletsizliklerle ilişkisine işaret ediyor. 30 yaşında heteroseksüel bir cis kadın olan Defne'nin de ziyaretçi konusunda benzer deneyimler yaşadığından bahsedilebilir.

Aslında yani ben odama mesela kimsenin gelmesini istemiyorum ve bir şekilde herkes... Yani ben zaten onun o sürecin içinde değildim yani. Bir şekilde geliyorlar odaya. Yani beni mesela öyle ağlarken görmelerini ben is... ben bir de öyle şeyden de yani... Benim annem bile ağlarken görmesini istemem aslında ben. Öyle bir yapım var. Yani böyle kendimi öyle göstermeyi istemem. [...] Ama herkes gördü. Hatta doğumdan sonra yorum bile... Seni hiç öyle görmemiştik vs. Bazı akrabalar, eş dost. Eşimin tarafından olanlar bile. Hani erkek vs. girmede Allah'tan hani o yönlerden... [...] Ama o kadınların falan girmeleri [...] Bir şekilde doğumdan hemen sonra ben o anestezi etkisindeyken gelmiş oturuyor orada mesela. İşte ağlıyorum hiç çıkma şeyi duymuyorlar. Duruyorlar

öyle sohbet ediyorlar. Yani böyle hani ben o durumdayken orada farklı bir hayatın dönüyor olması sohbetler falan... Hani beni biraz irite etti açıkçası ama artık ne yapayım yani hani. (Defne)

Defne'nin doğum anlatısı da lohusa odasının sosyofiziksel tasarımının ailenin ihtiyaçlarını doğurmanın ihtiyaçlarının önüne koyduğunu örneklendiriyor. Lohusa odasına ziyaretçi giriş çıkışının sınırlandırılmaması özel hastane bağlamında geniş aile için önemli bir ritüel alanı sağlıyor. Pek çok aile bireyinin aileye katılan yeni üye etrafında biriken olumlu ve yapıcı duygulara erişimini mümkün kılarken; o odadan kaçamayacak tek yetişkinin, yani lohusanın, kalabalıktan ve mahremiyet ihlalden kaynaklanan çeşitli rahatsızlık hislerinde sıkışık kalmasına yol açıyor. Lohusa odasındaki doğuran beden, adeta aile üyelerinin tüketimine sunulan bir duygu nesnesine dönüşüyor. Diğerleri onu dilediğinde gözlemliyor, ona dilediğinde yaklaşıyor, onun hakkında dilediğinde yorum yapıyor ve böylece ortak duygusal bir tatmin etrafında buluşuyor. Lohusa odasının sosyofiziksel tasarımı, bu tatmin arayışını doğal ve olağan olarak kurarken doğuran bedeni kendi duygusal ihtiyaçlarını karşılamak için çabalamak zorunda bırakıyor. Bu bağlamda türeyen duygusal adaletsizliğin kökenleri, ilgili rahatsızlık hislerinden kaçmanın olanaksızlığında olduğu kadar bu hislerin tanınmamasında da aranabilir. Bu rahatsızlığın varlığı o kadar kolay yok sayılabilmektedir ki hastaneler sınırsız ziyaretçi politikasını pazarlanan pakete "arzulanan bir lüks" olarak dahil ederler ve birçok "tecrübesiz" gebe için bunun yaratacağı rahatsızlık lohusa odasına ulaşılan kadar öngörülemez.

Yukarıdaki analizle ortaya koymuş olduğum gibi duygusal özgürlüğün kısıtlanması kişinin iyilik halini sağlayabilme olanaklarında kısıtlılık deneyimlemesidir. Olumsuz duygu yükünden kaçma kapasitesindeki düşüş, duygusal özgürlüğün kısıtlandığı durumlardan biri olarak düşünülebilir. Örneğin, doğum anlatıları yaygın olarak şiddetli aşağılanma ve utanca maruz kalma durumunu içerir ve doğum olayının kişiyi bir yandan mahremiyet ihlaline karşı kırılma kılarken diğer yandan doğumhaneye/doğumun gerçekleşmekte olduğu yere bağlayan doğası, kişinin aşağılanmadan kaçabilme ya da aşağılanmayla baş edebilme kapasitesini anlamlı biçimde sınırlandırır.

Utançtan kaçamama deneyimi Fatma'nın doğum anlatısında önemli bir yer tutuyordu. Yukarıda doğum hikayesini analiz etmeye başlamış olduğum Fatma'nın aşağıdaki anlatısı beden utanç içerisindeyken doğurmasının olanaksızlığı alt metni üzerine kurulu. Çıplaklığın

doğumun olağanı olduğu düşünülürken doğumhanede çıplaklığa bağlı utanca alan kalmadığını varsaymak mümkün. Oysa Fatma'nın utancı çıplaklıkla başlıyor.

*"Ya bir kere çırılçıplak bir soyuyorlar seni, bir tane önlük giydireyorlar. G*tün başın her şeyin açıkta. Bi... yani çok kötü bir histi benim için açıkçası."* (Fatma)

Doğumda yaşanan utanç çıplaklıkla başlayabiliyorsa ve çıplaklık doğum için kaçınılmazsa o halde utanç doğumun doğasında mıdır? Fatma'nın doğum anlatısı çıplak ve savunmasız olarak duyulan utancın doğumun doğasına değil, belli bir doğumhane bağlamına içkin olduğuna ilişkin çarpıcı ipuçları sunuyor:

"Yani o çatala çıkıyor olmak falan her zaman kötü hissettirdi bana. Yani orada mmmm... [...] mahremiyet de diyebilirim ama daha çok şey... Kendimi savunmasız hissettim. Çok hem de. [...] Ayağının yere basması gerekiyor. Net. O konuda. O etkili." (Fatma)

Doğum sırasında ayağının yere basması, yüksekte değil yerde olma ihtiyacı Fatma'nın doğum anlatısına özgü değil aslında. Fatma'nın utanç deneyimini çözümlemeye geri dönmeden önce, yerde doğum yapma arzusunun dile geldiği bir başka doğum anlatısına uğramak istiyorum. 35 yaşında heteroseksüel bir cis kadın olan Gözde, 2018 ve 2023 yıllarında iki vajinal doğum gerçekleştirmiş.^{vi} Gözde, İsveç-Türkiye çifte vatandaşlığına sahip; doğduğundan beri İsveç'te yaşamakta ve her iki doğumunu da orada yapmış. Doğumunu bir şeyin üzerinde değil yerde yapma isteği, Gözde'nin aşağıdaki anlatısında da doğum sırasında bedenlenmiş olarak hissettiği bir ihtiyaç olarak beliriyor.

Sanki hani... Zaten hastane ortamı yani... Yatak ortada. Onu indirip şey yapıyorsun, bir sürü şey var etrafında. Odaya girdiğimde otomatik olarak o yatağın üstüne oturdum. Ama aslında... Ben şeyi hissetmişim önce. Havada doğum yapmak istemiyorum, yerde olmak istiyorum... Daha o şeyde... Yani oraya yattım sanki onlar bir şeyler yapacak ben bir şey yapmayacağım his... [...] Yani aktif olmam gerektiğinde pasif olacağım bir ortamım oldu yani. [...] Zaten ben çıkartacağım o çocuğu. Tamam olmuyorsa yardım oluyor ama... (Gözde)

Doğururken yerde olma ihtiyacının karşılanmaması, Fatma'nın anlatısında savunmasızlık ve mahremiyet ihlaliyle buluşurken Gözde'nin anlatısında bir pasifize olma deneyimi halinde aktarılıyor. Gözde'nin aktardığı bu pasifize olma hissini doğumhanedeki sınırlı fiziksel sağlık alanı temelinde gelişen bir duygusal adaletsizlik örneği olduğundan bahsetmek mümkün. Gözde'nin doğuran bir beden olarak hissettiği güdüler onu belli bir konumlanışa ve postüre doğru yönlendirirken doğumhanenin bağlamı (1) bu güdülerini takip ederek yapıcı duygu

iskeleleri kurmak için gerekli sosyofiziksel kaynaklardan yoksun olmasıyla, (2) ilgili güdülerin fark edilmesini, tanınmasını ve tasdiklenmesini barındırmamasıyla ve (3) bunun sonucunda beliren pasifizasyonu bertaraf ederek iyilik haline ulaşma özgürlüğünü kısıtlamasıyla duygusal adaletsizliğe zemin oluşturmuştur.

Fatma'nın durumunda ise tekinsiz olarak deneyimlenen çatalın üzerinde doğurma zorunluluğunun mahremiyet ihlali ve savunmasızlık hissettirdiğinden bahsetmişim. Aşağıdaki anlatılar ise bu deneyimlerin utanç deneyimiyle nasıl bütünleştiğine ve utancı mümkün kılan bağlamın nasıl oluştuğuna ayna tutacak.

Bi... Bir iki şey falan duydum... Diğer doğum yapan kadınların sesini. Bir tane doktor birine kızdı onu duydum. İşte bağıriyor. 'Bağırma, ıkın!' falan diye. Ben mesela doğum yaparken... bağıramadım. Mesela bağırma da korktum. Ama sadece doktordan değil. Ben şeyden de çok etkilenmişim işte... Çocuk... dünyaya gelişi... işte bağırma... kötü etkiler falan diye. Halbuki değilmiş. Neyse... Eeee. Yani ben ıkınmaya... Neyse işte ben ıkınmaya başladım o süreç geldi... Sebeplerini saymayacağım, tahmini çünkü onlar. Bir tane doktor eliyle almaya çalışıyordu. Sadece benim ıkınmama bırakmadılar. O da bir garipti. O da acılıydı. Mesela şey utançlarını yaşadım yani... Yok altıma yapar mıyım, yok bağırma nasıl olur falan... Ya onların utancını çok net yaşadım, yapamadım o nedenle bence. Rahat değildim... açıkçası. (Fatma)

Yukarıdaki anlatı, daha önce aktarmış olduğum anlatıda çıplaklıkla ilişkili olarak ortaya çıkan utancın daha geniş bir bağlamı olduğuna işaret ediyor. Fatma; tekinsiz hissettiren bir aletin üzerinde, doğuran bedeninin akışına kapılmanın yarattığı aşağılanma riskinin ve azarlanma korkusunun gölgesinde, bağırma ve altına kaçırma beklentisini karşılamaya çalışıyor ve bir yandan da annelik hikayesinin daha doğum sırasında bebeğini travmatize etmesiyle başlamasının önünü almaya uğraşıyordu. Fatma rahat değildi; utanç içindeydi ve bunlar doğumun zorunlu kıldığı çıplaklığa içkin hisler olmaktan ziyade onu tehdit eden sosyofiziksel bir ortamda çıplak *kalmış* olmasıyla ilişkiliydi. Gözde'nin hikayesinde olduğu gibi Fatma'nın hikayesinde de sınırlı fiziksel sağlık alanının önemli bir yeri var. Ancak bu anlatıda merkeze oturan utanç duygusu; toplumsal olarak sürekli yeniden ve yeniden inşa edilen annelik suçluluğunun, olağanlaşan şiddet dilinin, yardımcı değil müdahaleci hissettiren tıbbi eylemlerin ve doğuran bedene *rağmen* gerçekleştirilmeye çalışan bir doğum hissiyatının ortamın fiziksel sınırlılıklarına katılması ve onunla hemhal olmasından doğuyor. Fatma'nın anlatısı temelinde utancın kaçınılmazlığının doğumun doğasından gelmediği, doğum sırasında utançtan kaçamamanın bir duygusal adaletsizlik örneği olduğu iddia edilebilir. Fatma'nın

doğumdaki utanç ve rahatsızlık hislerinden kaçabilmesinin olanaklarını irdelediği aşağıdaki anlatılar bu iddiayı temellendiriyor:

Kim olursa olsun rahat olamazsın diyemem... Ama... evet bence doğum öncesi kesinlikle bir ilişki kurulması gerekiyor doktorla ve ekiple. Ve o ilişki bence bu rahatlığı etkiliyordur. [...] Ben o rahatlığı çok hissedemedim... Eeee... biraz şey gibi de hissettim kendimi. Kobay gibi... çok gelen giden oluyordu çünkü farklı farklı. Ama bu neyden kaynaklı bilmiyorum tabii... Sistem...mi o nöbet mi... neyse artık... Ya o şeyi sevmiyorum ben devlet hastanelerinde genelde oluyor ya. Hep birlikte geliyorlar asistanlarla falan... O rahatsız hissettiriyor beni. E... Daha doğrusu... doğumda bence. Özel bir an çünkü.
(Fatma)

Yukarıdaki anlatıda Fatma, doğumun kişisel sınırları bulanıklaştıran ve mahremiyet alanını tehdit eden bir olay olma potansiyelinin doğumun doğasına değil, doğum olayını kapsayan bağlama içkin olduğuna ilişkin ipuçları sunuyor. Bu, doğumun kaçınılmaz olarak utanç verici olması gerekmediğine; doğum sırasında deneyimlenen utancın, doğuran kişi ve uzman ekip arasındaki ilişkilene biçiminin bir çıktısı olarak okunabileceğine işaret ediyor. Buna göre utancın kaçınılmazlığının içkin olduğu olgu doğumun kendisi değil; doğumun doğuran kişiyi kişisel olarak tanımayan bir ekiple, güven ilişkisinin inşa edilmediği bir ortamda gerçekleşiyor olması. Aşağıda devam eden anlatı bu ilişkilene deneyiminin değişmesinin doğum deneyimini önemli biçimde değiştirebileceğini gösteriyor.

Altan kontrollerde çok rahatsız oldum. En son bir tanesine söyledim, 'Yine mi altan kontrol edeceksiniz çok rahatsız oldum, çok şey... çok canım yandı' falan. 'Tamam' dedi 'Benim elim hafiftir' dedi. Gerçekten de öyleydi. Sonra hatta biri beni kontrol etmeye geldiğinde uyardı. 'Bu hastayı işte şu doktordan başkası etmeyecek' falan diye. (Fatma)

Doğum bağlamında deneyimlenen utanç, sağlık personeliyle olduğu gibi refakatçi/ziyaretçi konumunda bulunan diğerleriyle girilen etkileşimlerin bir çıktısı olarak da belirebilir. Doğum hikayesini çözümlenmeye yukarıda başlamış olduğum Ayşe'nin aşağıdaki anlatısı doğum sırasında karşılaştığı bir utandırılma deneyimine işaret ediyor.

Şeye de çok üzülmuştüm. Karnım... Tabii ki yırtıldı yani ... Krem falan da sürdüm ama... Cildim yırtılan bir ciltmiş yani... Karnım çok yırtık, NST'ye bağlıyım. Eee... Şeyi de giydirdiler bana, önlüğü de. Sadece karnım açık yani. Öyle olunca. Allah'ım her tarafım... Hani karnım açık ama diğer taraflarım da açık yani bi de kapalı bir insanım. Tabii odada kimse yok hani eşim, annem, kayınvalidem ve kız kardeşim var ama sen sadece eşinin yanında o kadar açıksın, başkalarının yanında olmak garip hissettirdi. Onun üzerine de kayınvalidem 'Ama karnın ne kadar çok yırtılmış, benim hiç böyle yırtılmadı' gibi bir şey söyledi. Ondan sonra... Yani... O an çok üzülmuştüm... Tabii bir şey de diyemedim, ne diyeceksin. İnsan bunları unutmuyor [gülüyor]. (Ayşe)

Ayşe'nin anlatısı da Fatma'nın anlatısıyla paralel olarak doğum sırasında gerçekleşen mahremiyet ihlalinin ve utanç deneyiminin çıplaklığın kaçınılmazlığından değil, doğuran bedenin bu bağlamda nasıl konumlandığından ve doğuran bedenin çıplaklığına tanıklık eden diğerlerinin olağan dışı biçimde kamusallaşmış çıplaklıkla nasıl ilişkilendiğinden kaynaklandığına işaret ediyor. Klinik bağlamda duyguları tanınmayacak biçimde yadsınmış bulunan doğuran beden nesneleşerek ötekilerin gözlemine sunulduğunda yaralanabilirliği de silinmeye yüz tutar. Ötekilerin kendi iyi olma hallerine erişebilmeleri için incitme korkusu olmadan araçsallaştırılabilecekleri bir basamağa dönüşür. Bu durum; doğum merkezli klinik bağlamın, içinde konumlanan çeşitli bedenlerin duygusal ihtiyaçlarını karşılama potansiyeli düşünüldüğünde, doğuran bedenler açısından adaletsizlik yarattığının bir işareti olarak değerlendirilebilir.

Yukarıda çeşitli doğum deneyimlerinden yola çıkarak doğumhanenin sosyofiziksel yapısı içinde kaçılmaz olarak beliren bazı yıkıcı hissiyatları çözümlerim. Şimdi benzer bir çözümlenmeyi yılgınlık ve teslimiyet anlatıları için gerçekleştirmek istiyorum. Bunu yapmaya Leyla'nın doğum hikayesinden bahsederek başlayacağım. 32 yaşında biseksüel bir cis kadın olan Leyla, 2023 yılında bir özel hastanede sezaryen doğum yapmıştı. Leyla'nın doğum anlatısı "gebelik", "evlilik", "doğum" ve "annelik" doğrultusunda seyreden süreçte deneyimlediği biseksüel silinmesinin önemli izlerini taşıyordu. Gebeliği öncesinde bir LGBTQ+ derneğinde beş yıl gönüllü ve dört yıl ücretli olarak çalışmış olan Leyla için biseksüel kimliği cinsel yönelimini tanımlamakla birlikte, onun kamusal varoluşunun da merkezindeydi. Biseksüel silinmesi deneyimi, çalıştığı dernekte gebelik izninin nasıl uygulanacağını kestirilememesiyle başlamıştı. Çalıştığı projenin sona ermesinin ardından yeni projede görevlendirilmemesinin bir çeşit gebelik izni olarak uygulamaya konduğunu aktaran Leyla için işe dönüş güvencesinin olmaması ve bunun ne zaman gerçekleşeceğine ilişkin bir öngöründe bulunamaması önemli birer stres kaynağıydı. Ama bununla birlikte neredeyse tüm yetişkinliği boyunca dahil olduğu LGBTQ+ hareketi içerisindeki konumunun gebeliği dolayısıyla muğlaklaşması; gebeliğin ve takip eden süreçte peş peşe gelen evlilik, doğum ve anneliğin uyumlayan ve biseksüelliği silen deneyimler olarak belirmesine sebep olmuştu. Aşağıda bu sürecin nasıl deneyimlendiğini tartışacağım.^{vii}

Bu çalışma doğum yapmış kişilerle ya hani, doğum yapmış kişi eşittir cis-hetero kadınlar demek ya. Bütün bu süreçte ben cis kadını ve biseksüelim bir yandan. Ve işte ben

hiçbir adımında biseksüel kadın olarak var olmadım aslında. [...] Yani ben aileme de açığım, teyzelerim, babama vs. Ama şimdi partnerim bir erkek ve dolayısıyla biseksüelliğim silinmiş oldu [...] onlar tarafından. İşte ne bileyim arkadaşlarıma da bazılarına açığım ve işte şimdi evli doğum yapmış bir kadın olarak biseksüel kimliğim göz ardı edilmeye başlandı. Yani [hastane] içerisinde zaten sorulan, gündem edilen bir şey bile olmadı. Yani hiç olmadı hem de. [...] Yani şey, bir de aslında bir ara ikinci hastanede kendi soyadımı kullanmak istedim. Bu işte... Bunu şey yapmadılar yani 'Ha olmaz! Biz Sağlık Bakanlığı'na bilgileri iletiyoruz. Dolayısıyla hani iki soyadını kullanmalısın' falan dediler. İyi dedim hadi ahh... uğraşamayacağım. Ama bir ara baktım ki bir ara benim kendi soyadım değil de evlendikten sonraki soyadım kullanılmaya başlanmış. Hani madem iletilyordu da bu kadar önemliydi, neden diğer soyadını tek kullanmaya karar verdiniz? Neyse yani... Bütün bunlar insanın has... hasta değilsin belki hamile olarak ama hani bir hasta olarak senin kurumunda destek almaya gittiğin bir kurumda bu kadar yani çaresiz bir konumdayken mücadele etmek zorunda hissetmen ve mücadele edememek bununla... eee... bunlar bana biraz ağır gelmişti yani. [...] Benim yönelimimle ilgili aslına bakarsanız yani jinekolojik muayenede belki anlamlı bir bilgi olabilir benim biseksüel olmam mesela [...] Hiç sorulmamış... Hiç sorulmadı yani. Dolayısıyla, böyle ben bu kadar görülmemenin, bu kadar silinmenin içerisinde şeyi de fark ediyorum, yani ben de neredeyse kendimi silmeye baş... kendi gözümde silinmeye başlıyorum. Dikkat ettim, yani böyle bana kötü hissettirdi bütün bu detaylar. [...] O esnada fark edip ya tamam başka türlü mümkün değil zaten buna uyum sağlamalıyım dediğim, kendime bunu dediğim bir süreç oldu. (Leyla).

Yukarıdaki anlatıda Leyla heteronormatif yaşam olayları olarak etiketlenen gebelik, evlilik, doğum ve annelik süreçlerinden geçerken biseksüel cis kadın kimliğini sürdürebilmenin zorluklarını aktarıyor. LGBTQ+ aktivizmi içerisindeki gönüllü ve profesyonel faaliyetleri boyunca hissettiği aidiyete ve dayanışmaya dair duygulanımların biseksüel kimlik silinmesi sürecinde erişilemez hale geldiğini ve bunun duygusal adaletsizliğin oluşması için başlı başına yeterli olduğunu söyleyebiliriz. Bunun yanı sıra konuyu hastane ve doğumhane bağlamına taşıdığımızda, doğuran biseksüel bedenin cis-heteronormatif bir "hasta" kimliği inşası tarafından çarpıtılmasının mecrası olan hastaneden kaç(ın)amazlığın dayattığı duygular da bu bağlamda incelenebilir. Leyla'nın anlatısında bu duygular karşımıza yılgınlık ve teslimiyet olarak çıkıyor. Leyla kendilik ve kimlik deneyimini kesintisiz olarak sürdürebilmenin gerektirdiği mücadele ile bu mücadelenin sosyofiziksel olanaksızlığı arasında sıkışırken yalnız başkaları gözünde değil, kendi gözünde de uyumlandığını fark ettiğinde hissettiği şey yılgınlık oluyor. Kendini sürdürme ısrarından vazgeçmesi, yılması ve teslim olması kendine yönelik bir öfkeyi de beraberinde getiriyor:

“Bunlar bende çok... eee... kendimi suçlamama neden oldu özellikle başlarda. Yani ‘Diyemedim... Niye diyemedim ki benim beceriksizliğim’. İşte ‘Yine utangaçlık yaptım, yine çekindim’.” (Leyla)

Leyla'nın anlatısı yılgınlık, teslimiyet ve kendine öfke gibi yıkıcı, benlik değerini tehdit eden hissiyatların kişiyi duygusal adaletsizliğe maruz kalma açısından tabiri caizse köşeye sıkıştırdığı bir ekolojiye işaret ediyor. Ancak burada duygusal adaletsizliğin izlerini sürebileceğimiz bir başka fenomen daha olduğunu düşünüyorum: duygu yokluğu. Duygusal adaletsizlik olumsuz duygulardan kaçamama ve olumlu duygulara erişememeyi kapsar ama bunlardan ibaret olarak düşünülmesi gerekmez. Burada olumlu ve olumsuz duygular ayrımının ötesine geçerek “olumsuz” olarak etiketlenen bazı deneyimlerin benlik için yapıcı veya yıkıcı olma açısından farklılaştığından söz edebiliriz. Örneğin, yukarıda Leyla'nın anlatısında karşımıza çıkan yılgınlık ve kendine öfkenin benlik değerini tehdit eden yıkıcı deneyimler olduğunu belirtmiştim. Bu deneyimler Leyla'nın kendilik anlatılarının bir yetersizlik çerçevesi içerisine alınmasına neden olmuş ve iyi oluş halini tehdit etmiş gibi duruyor. Öte yandan, farklı bir senaryoda Leyla'nın kendini ifade edebilmiş ve kendisi için mücadeleyi sürdürebilmiş olması benlik değerine katkı sunan unsurlar olarak belirebilirdi. Leyla'nın yukarıdaki anlatısı, hastane/doğumhane bağlamının Leyla'yı bu şekilde davranmaktan alıkoyan niteliğini göstermekle kalmıyor; Leyla'nın deneyiminde onu bu şekilde davranmaya teşvik edecek duyguların *yokluğunu* da ortaya koyuyor. Öfke, memnuniyetsizlik, haksızlığa uğramışlık gibi hisler belki tatsız deneyimlerdir ancak bu hisler ontolojik olarak bireye aşkındır. Adaletsizlik üreten bir ortamda kişi öfke hissine erişebilir ve bu durum ona nahoş hissettirebilir ancak buradaki rahatsızlık öfke deneyiminin kendisine değil bağlama içkindir. Bu durumda öfkeyi doğuran bir bağlamda öfkeye ulaşabilmemiz, onu tanıyabilmemiz ve tahrip etmeden takip edebilmemiz nihayetinde iyi oluş haline ulaşmamıza katkı sunabilir. Ancak, Leyla'nın durumunda mücadele etmenin olanaksızlığı aynı zamanda öfkenin boşa çıkması anlamına gelmekteydi. Bağlamda anlamlı bir değişiklik yapma olanağıyla buluşmadığında öfke, belki yılgınlığa dönüşüyor ve kendine yöneliyor. Dolayısıyla, Leyla'nın hikayesinde duygusal adaletsizlik yıkıcı olumsuz duygulara maruz kalmak kadar yapıcı “olumsuz” duygulara erişememek biçiminde de ortaya çıkıyor.^{viii}

Benzer bir temaya doğumunu Birleşik Krallık'ta vajinal yolla gerçekleştirmiş 36 yaşında heteroseksüel bir cis kadın olan Esra'nın anlatısında rastlamak da mümkün.

Ya mesela işte bebeğin kalp atışları sürekli işte alarm veriyordu suni sancı odasında. Ama çoğunlukla sakin kalmayı başardım. Ama şey değildim mesela, ısrarcı olmadım. Onun için kendimi biraz suçluyorum. İsrarcı olup 'Ne demek yer yok! Beni hemen alacaksınız' deyip kendimi delivery unit'e [doğumhaneye] daha çabuk aldırıp epidural konusunda ısrarcı olabilirdim. (Esra)

Suni sancı odasında beklenmedik bir hızla doğuma giren Esra bebeğin alarm veren kalp atışları karşısında sakin kalmış olmayı *başarabildiğinden* bahsediyor. Buna rağmen anlatının devamında Esra'nın kendisine yönelttiği duygu ve tavır beklentisinin sakin kalmaktan farklılaştığını ve Esra'nın bu beklentiyi karşılamayan kendisine öfke duyduğunu görüyoruz. Bu tabloda sakin kalmak suni sancı odasında Esra'ya empoze edilmiş bulunan bir duygu yüküne cevaben ortaya çıkıyor olabilir. Sakin kalmayı başarmak odanın kendisinden beklediği gibi hissedebilmek anlamına geliyor ve bunun için gerekli duygusal düzenlemenin altından kalkmak anlatıda bir "başarı" olarak kuruluyor. Ancak bu, Esra'nın durumunda olduğu gibi kişinin kendinden beklentileriyle çeliştiğinde, onun odadaki "riskli" durumu tersine çevirmesini mümkün kılacak duygusal kaynaklara erişimini engellediğinde, başarı anlatısının başarısızlık anlatısıyla iç içe geçtiğini ve anlatıcının bir kendine öfke hissiyle baş başa kaldığını görüyoruz. Leyla'nın durumunda olduğu gibi Esra'nın durumunda da yapıcı "olumsuz" duygulara erişememek bir duygusal adaletsizlik deneyimine dönüşüyor.

Araştırmam sırasında teslimiyet hissiyatıyla karşılaştığım bir başka mülakat Hüsnu'yle yaptığım mülakat oldu. 34 yaşında heteroseksüel bir cis kadın olan Hüsnu, Kanada-Türkiye çifte vatandaşıydı. Kanada vatandaşlığına yetişkinliği sırasında hak kazanmış olan Hüsnu uzun yıllardır orada yaşamakta ve çalışmaktaydı ve doğumunu da 2023 yılında vajinal yolla orada gerçekleştirmişti. Hüsnu gebeliği boyunca gebelik, doğum ve emzirme üzerine çeşitli webinarlara katılmış ve vajinal doğumu idealize eden doğalcı söylemlerle içsel bir bağ kurmuştu. Doğumu vajinal yolla gerçekleşmiş olmasına rağmen doğum sırasında gerçekleşen bazı müdahalelerin onda "doğal" doğuma erişme yönünde bir tatminsizlik yarattığı hissediliyordu. Doğum öncesinde doktoru ile yaptığı görüşmelerde epidural gibi ağrı kesici müdahalelerin ya da doğumu hızlandırmak için gerçekleştirilen "sunî sancı" uygulamalarının bazen gerekli olabileceği, bazen bunlardan kaçınılamayabileceği, bazen bu gibi uygulamaların doğum deneyimi kalitesine olumlu katkılar sunabileceği gibi doğrultularda uzman görüşüyle karşılaşmış ve bu karşılaşmalar sonucunda olası müdahalelere karşı tutumu bir miktar "yumuşamıştı". Mümkünse doğumunun müdahalesiz olmasını tercih ediyordu ama müdahale önerilerini açık fikirli olarak dinlemeye ve gerekirse değerlendirmeye kararlı bir halde gitmişti

doğuma. Nihayetinde bu tip müdahaleler Hüsnü'nün doğumunda gerçekten de önerilmişti ve Hüsnü hem epidural hem suni sancı uygulamalarına onay vermekte karar kılmıştı. Bilhassa epidurale erişiminin onu travmatize edici bir doğum deneyiminden koruduğu konusunda netti ancak yine de anlatısı bir tür teslimiyet hissini barındırmaktaydı:

Orada o doktorlar ne yapıyorsa onu yapıyorlar. Ben artık bir şey diye... hani iş işten geçmiş artık zaten teslim olmuşsun falan gibi. Yani öyle düşünüyordum bir yandan. Hani tamam... ne yaptıklarını biliyor bu insanlar – umarım – hani düşünmemeye çalış şey yapmaya... [...] Ya genel olarak evet bir kontrolü bırakma hissi mi diyeyim ya, kontrol olmaması hissi oluştu. Zaten ilk başta ben o sentetik şeyi yapmamalarını istememin nedenlerinden biri de ben vücudum bunu yapar kendisi, ne gerek var böyle bir şeye falan gibiydi. Zaten bu doğal olan şey... bu şekilde [...] olacak yani gibi. Hani ne gerek var ilerletmeye deli gibi şey yapmaya diye düşünüyordum bir yandan. O yüzden artık zaten epiduralden sonra direk hani kontrolü tamamen bıraktım öyle diyeyim yani. [...] Sonuçta hastanedeyim zaten monitörlere bağlıyım, zaten yataktayım, zaten kalkamıyorum artık. Hani bu eninde sonunda olacak, bu bebek bir şekilde çıkacak. İşte 'Bırak yani, bırak çıksın, tamam artık' falan şeklinde yani. Çünkü ilk başlarda çok daha kontrolcüydim mesela. (Hüsnü)

Yukarıdaki anlatıda öne çıkan teslimiyet hissi Hüsnü'nün gebeliği boyunca karşılaştığı “doğal doğum” söyleminin izlerini taşıyor. Davis-Floyd'un 1994'te yayınladığı “*The Technocratic Body: American Childbirth as Cultural Expression*” [Teknokratik Beden: Kültürel İfade olarak Amerikan Çocuk Doğumu] adlı makalesinde bir örneğini gördüğümüz gibi, doğumda gerçekleşen tıbbi müdahaleler doğum üzerine çalışan pek çok feminist araştırmacının ve aktivistin eleştirisine konu olmuş; bu eleştiriler doğuma tıbbi müdahalenin kadın bedeni üzerindeki eril tahakkümün bir biçimi olduğu iddiası üzerinde durmuştur. Sırtını bu gibi feminist eleştirilere dayayan “doğumu doğallaştırma” söylemi Kanada, İsveç ve Birleşik Krallık gibi kamusal sağlık hizmetinin baskın olduğu ve özel sağlık sektörünün sınırlandırıldığı ülkelerde özellikle teşvik edilmektedir. “Doğal” ya da “müdahalesiz” doğumun en masrafsız doğum olduğu göz önünde bulundurulduğunda doğum hizmetlerinin çok büyük oranda kamu fonlarıyla karşılandığı ülkelerde müdahalesiz doğum ilkesinin benimsenmesinin sisteme ekonomik bir katkısı da olduğu düşünülebilir. Bu açıdan bakıldığında bu satırları yazdığım günlerde Türkiye Cumhuriyeti Sağlık Bakanlığı'nca uygulamaya konması planlanan “Normal Doğum Eylem Planı”nın tam da tasarruf tedbirleri dönemine denk gelmesi tesadüf olmayabilir. Bunu vurgularken amaçladığım, Türkiye'nin sezaryen uygulamasında dünya rekortmenliğini üstlenmesinde (bkz. Ulgu ve ark., 2023) bir sorun olmadığını iddia etmek değil aslında. Türkiye'de doğuran pek çok kişinin müdahalesiz doğuma erişim hakkının; sağlığın

neoliberalleşmesi bağlamında, tıbbi gereklilik oluşmadan, adaletsizce ve yapısal olarak sınırlandırıldığını düşünüyorum. Bununla birlikte, feminist bir kaygıyla ortaya çıkan müdahalesiz doğuma erişim hakkı arayışının nihayetinde doğuran bedenler üzerinde yeni bir baskıya dönüşmüş olmasındaki ironiye de işaret edebilmek istiyorum. Esasında Davis-Floyd'un 1990'larda çokça ses getiren çalışmalarına feminist düşünür ve aktivistlerden gelen tepkiler yalnız destekleyici nitelikte olmamıştır. Örneğin, kendi doğum tecrübesinden yola çıkan Crossley (2007) doğum sürecinin doğuran kişinin seçimleriyle yönlendirilebileceği iddiasını başlı başına yanıltıcı bulur çünkü doğum süreci bilgilendirilmiş seçimler yapmanın zorlaştığı bir akış ve kaos içerebilir. Drapkin Lyerly (2006) ise doğuma teknolojilerin dahiliyetinin doğumda maruz kalınan şiddeti kendi başına belirlemeyeceğini iddia eder. Konuya ilişkin feminist yazında yer alan çatışmalı fikirleri analiz ettiği çalışmasında Jones (2012), nihayetinde her iki çerçevenin de doğumun ahlaklaşmasının önüne geçmede yetersiz olduğunu öne sürer ve öncelikli olarak ihtiyaç duyulanın, adil olarak erişilebilir halde bulunan tıbbi hizmetler ve doğuran kişinin nihai isteklerine gösterilen saygı arasında kurulan denge olduğunu vurgular. Bu çerçevede düşünüldüğünde Hüsnü'nün hamileliği boyunca karşılaştığı ve içselleştirdiği "doğal doğum" ideali, onu duygusal adaletsizliklerle karşı karşıya kalma konusunda kuvvetlendirmemiş; aksine daha kırılğan kılmıştır. "Doğal doğum" idealinin ortaya koyduğu "ulaşılması" zor standartlar, doğumun ve emzirmenin "güçlü, bedenine güvenen kadınlar" tarafından altından başarıyla kalkılması beklenen bir performansa dönüşmesine sebep olur ve bu standartları sağlayabilirliği tehlikeye giren bedenler Hüsnü'nün durumunda olduğu gibi bir yenilgi hissi deneyimleyebilirler. Hüsnü'nün doğumhanesi içine sızan ve orada kol gezen "doğal doğum" söyleminin ağırlığı, onun bu yenilgi hissinden uzaklaşarak bir iyi oluş haline ulaşmasını sağlayacak araçlara erişimini sınırlandırmış ve böylece duygusal adaletsizliğin oluşumuna zemin hazırlamıştır.

Esra'nın aşağıdaki anlatısı da bununla paralel bir deneyime işaret eder.

Bu hamile beyaz yakalıların adeta amentüsü haline gelen 'İna May'in Doğuma Hazırlık Rehberi'... Okumuşsundur ya da sana söylemişlerdir bilmiyorum. Ben onu okumuştum. Aaa... Lanet olsun [eşim] de okumuştur. [...] O yüzden normal doğumun çok iyi bir şey olduğuna aşırı ikna olduk biz, tamam mı? Ben vazgeçmek istesem o bana 'Ama öyle deme Esra, "İna May'in Doğuma Hazırlık Rehberi"nde de dediği gibi' diyerek son aylarda benim içimi sıkmaya başladı. Neyse... Ondan sonra... Orada da işte böyle yok suda doğum yok epiduralsiz, yok dalgalar gelecek sen onlarla gideceksin, adeta zevk alacaksın, orgazmik bir yanı var doğumun gibi saçma sapan şeyler yazdığı için... 'Saçma sapan' diyorum, doğurduktan sonra, şu an saçma sapan olduğunu düşünüyorum.

Neyse işte orada tamamen ‘medicalized’ olmuş [tıbbileşmiş] bir doğum deneyimini işte böyle eleştiren şeyler yazdığı için ya da işte doğal olmadığını falan filan anlattığı için, kişiden kendisinden yabancılaştırarak falan filan... Ben işte ‘Tamam!’ dedim, ‘Tamam!’ dedim ya [...] İna May’deki kadınlar yapıyorsa ben de yaparım dedim. (Esra)

Buna göre, “doğal doğuma” ilişkin söylemler doğuma hazırlanan kişileri güçlendirmek gibi bir amaca hizmet eder görünse de ortaya koydukları doğum deneyimi imgesi bazı durumlarda gerçeküstü beklentiler yaratabilmekte ve hem kişinin kendi doğum bağlamı içerisinde ulaşabilmesi güç standartlar sunması açısından kendine yönelik hayal kırıklığı gibi yıkıcı duygu deneyimlerine kaynaklık edebilmekte hem de Esra’nın durumunda olduğu gibi kişinin kendisini doğumun olası zorluklarına hazırlayabilmesini zorlaştırabilmektedir. Bu durum, zor bir doğumun travmatize edici niteliğini pekiştiriyor olabilir. Esra’nın durumunda zorlayıcı vajinal doğum deneyiminin oldukça travmatize edici olduğu aşağıdaki anlatıda gözlemlenebilir:

Sonuç olarak bu acı deneyimi bana yani farklı bir kapı açtı [...] Sanki ölümü gittim gördüm geldim gibi düşün [gülüyorlar]. Çünkü o deneyimden çıkabileceğime inanmadım. Deneyimin içindeyken. Mesela çocuğu doğururken, ıknırırken falan, bağırırken de yani biraz sonra bitecek de kurtulacağım gibi değil de hani bir an önce olsun kurtulayım gibi değil, ‘Yaa... yapacak bir şey yok artık’ Hani... zaten... engelleyebildiğin de bir şey değil. Yani biteceğini düşünerek yap... [...] Biteceğini düşünerek içinde bulunduğun bir şey değildi. O yüzden o yaşadığım acı deneyimi beni çok etkiledi. (Esra)

Bu anlatıdan yola çıkarak Esra’nın yaşadığı yoğun acı deneyiminin onu, farklılaşmış bir zaman ve gerçeklik yaşantısı içinde sıkışmış bıraktığını söyleyebiliriz. Böyle sıra dışı bir acı deneyiminin zaman ve gerçeklik yaşantısını dönüştürmesi belki de kaçınılmazdır ama yine de doğum öncesinde yaşanabilecek acıya ve bu acı içerisindeyken farklılaşacak “varoluşsal dönüşüme” (Ratcliffe, 2012) hazırlayıcı materyal ve söylemlerle etkileşime girmek belki de “doğal doğum” söylemleriyle karşılaştırıldığında, doğuran kişiyi doğum sırasında güçlendirme ve travma etkisine karşı korunaklı kılma konusunda daha işlevsel olabilir. “Doğal doğum” söylemlerine fazla ve tek yönlü maruz kalma, kişiyi doğum sırasında oluşabilecek zorlayıcı deneyimlerle baş etme stratejileri geliştirme imkânından mahrum bırakarak doğum sırasında duygusal adaletsizliklerin ortaya çıkmasına mahal veriyor görünmektedir.

Buraya kadar sürdürdüğüm analiz, bazı hissiyatların kaçınılamazlığının ya da erişilemezliğinin yarattığı duygusal adaletsizlik örnekleri etrafında biçimlendi. Şimdi duygu adaletsizliğinin ortaya çıkışını başka bir bağlamda ele almak istiyorum: klinik bağlamda karşılaşılan duygu otoriteleri. Duygu adaletsizliğinin önemli bir boyutunun duygusal

tanınmanın sınırlanması olduğunun altını çizmiştim. Duygu deneyimlerinin dünya ile kurulan iletişim için önemli bir kanal olduğu düşünüldüğünde (Fuchs, 2013) kişinin duygularının mevcut bağlam içerisinde tanınmamasının sonuçlarını tartışmak önemli görünüyor. Örneğin, doğuran kişi duygularını tanımayan, silen, reddeden bir klinik bağlamında kendini nasıl ifade eder? Diğerleriyle nasıl iletişim kurar? Kendi bedenlenmiş duygu deneyimi, diğer bedenlerle teması açısından işlevsiz kaldığında bedenlenmişlik deneyimi nasıl dönüşür? Esra'nın aşağıdaki doğum anlatısı bu sorulara ışık tutabilir.

Dedim ki 'Ben iyi normal doğurdum, ben şimdi eve gidebiliyor muyum?' 'Yok!' dediler 'Gidemezsin! Önce 'breastfeeding issuelar'ı [emzirme sorunlarını] çözmemiz lazım'. Ya arkadaşım sana ne ya! Belki ben çocuğuma sadece mama vereceğim seni ne ilgilendirir bu saatten sonra? [...] Beni gene koğu sistemine aldılar. Gene refakatçiye izin var bir tane ama sandalyede kalabiliyor refakatçi. Beni oraya yerleştirdiler. Diyorlar ki 'Şimdi bu çocuğu emzireceksin. Emzirmeden emin olmadan gidemezsin'. Arkadaşım... [...] Geliyorlar gidiyorlar bunlar çocuğu soyuyorlar beni soyuyorlar çocuğu üzerime atıyorlar, 'Hadi şimdi emzir!' Ya arkadaşlar bakın çok kötü durumdayız. O da ben de... Ben belki günlerdir su içmiyorum ya! [...] Bunu sağman lazım diye makine getirdiler, işte hastanede bulunan makinelerden. Bunu da sürekli sağıyorlar [...], yani bana sağdirttiriyorlar, gelip gelip bakıyorlar. Ucuna böyle... şöyle şöyle yapıyorlar çıkartmaya çalışıyorlar. Her yerimi ellediler yani! Bütün vücudumu... [...] Sonra çocuk sarılık olmaya başladı ertesi sabah kalktığımızda. Bu sefer de tutturdular 'Tamam, emzirmeyi öğrendin ama sarılık oldu, gidemezsin'. C: 'Gidemezsin!' E: Dedim ki [eşime] 'Bizim bir şekilde buradan çıkmamız lazım bak. Yoksa,' dedim 'bu çocuğa biz mama veremeyeceğiz. Bu çocuk...' Yani yetmiyor şu an tek göğüsle idare edemiyoruz. Bundan bir şey çıkmıyor. Sarılık olacak bu sefer hastaneye alıyorlar [...] biliyorsun ultraviolet ışınların altında. Neyse... ben ağladım [...]. Ağlama taktiğiyle çıkmayı başardım. Gittim hemşireye bilerek ağladım [...]. Yani bir strateji olarak ağlamak. Bunu yazabilirsin. Ağlayarak... 'agency'mi [irademi] ancak bu şekilde kabul ettirebildim. Ki biz... 'Çıkmamız lazım, hiç iyi değil... "psychologic" [psikolojik] olarak hiç iyi değilim' dedim. Biliyorsun en korktukları şey 'psychologic' [psikolojik]. Ondan sonra... Ve iznimizi aldım yani. Evraklarımızı aldılar ve çıktık. (Esra)

Esra'nın bu anlatısı, hastane bağlamında tanınma talebi reddedilen karmaşık duygu deneyimlerinin izlerini taşıyor. Bu anlatıya dayanarak Esra'nın emzirmenin kendisine dayatılmasından ötürü hüsrana uğradığı, emzirme sürecinde yaşanan "aksaklıklar" sonucunda ümitsizliğe kapıldığı, ihtiyaçlarının gözetilmemesinden ve fark edilmemesinden muzdarip olduğu, emzirmeye zorlanırken fiziksel sınırlarının ihlal edilmesinden ötürü rahatsızlık duyduğu, çocukta sarılık başlangıcı gözlemlenmesiyle ve bunu geciktirebileceğini düşündüğü mamaya erişiminin sınırlanmasıyla tedirgin olduğu ve sarılığın ilerlemesi halinde çocuğun hastaneye yatışının yapılması ihtimaliyle kaygılandığı söylenebilir. Tüm bu hissiyat karmaşasının içinde karşılaştığımız bir diğer unsur ise bu duyguların yönlendirdiği bir iletişime

kapalı olan, tepkisiz ve ısrarcı bir tıbbi/bürokratik otorite. Bu otorite Esra'ya yalnızca bebeğini nasıl besleyeceği, hastanede ne kadar kalacağı, bebeğiyle nasıl iletişim kuracağı konusunda baskı uygulamakla kalmıyor. Anlatının sonunda ortaya çıkan duygu performansı, lohusa odasının kişiye etkin ve sonuca yönelik bir iletişim için izlenecek duygu örüntülerini dayatan bir duygu otoritesinin hakimiyeti altında olduğuna işaret ediyor. Esra içinde bulunduğu ortamda sesini duyurmanın psikolojik yıpranmışlığa işaret eden bir duygusal performansıyla mümkün olacağını fark ederek ortamın dayattığı duygu yükünü bedenleniyor. Zorla ve bilerek de olsa ağlıyor ve psikolojik olarak hiç iyi olmayan bir lohusaya "dönüşüyor". Bu anlatıdan, ilgili performansın Esra'nın deneyiminde ne kadar "sahici" hissettirdiğini kestirmek güç ancak lohusa odası ortamının memnuniyetsizliğe dair hissiyatı ancak psikolojik olarak alarm veren seviyeye ulaştığında tanıyor olmasının tehlikeli sonuçları olacağı söylenebilir. Her halükârda Esra'yı bu performansa götüren süreci ve performans deneyiminin kendisini bir duygusal adaletsizlik örneği olarak okumak mümkün.

SONUÇ

Bu çalışmada 2023 yılında gerçekleştirdiğim *Doğuran Benlik Anlatıları* adlı araştırmam sırasında dinlediğim doğum anlatılarını eleştirel fenomenolojik bir perspektiften inceledim ve bu anlatılarda dile getirilen duygusal adaletsizlik deneyimlerini mercek altına aldım. Bu analiz ile doğum sırasında deneyimlenen yıkıcı duyguların, doğumun doğası çerçevesinde anlaşılamayacağını savundum. Buna göre doğum olayının, öncesinin ve sonrasının mahali olan klinik bağlamlarda maddelenen ataerkil, cis-heteronormatif vb. sistemlere içkin güç dinamikleri ve bu sistemlerin ürünü olan üreme politikaları; klinik bağlamın nesneleştirme ve zapt etme ideali üzerine kurulu hiyerarşik sosyofiziksel tasarımı; anneliğe, doğuma, kadınlığa, aileye ilişkin sosyopolitik söylemler ve kültürel kodlar; gebe/doğuran/lohusa ile tıbbi ekip arasında kişisel tanışıklığa olanak tanımayan, otoriter ilişki biçimi birbiriyle hemhal olarak muayenehane/doğumhane/lohusa odasını doldurur ve gebe/doğuran/lohusa bedenler için (1) duygusal özgürlüğü, (2) duygusal kaynaklara ve fırsatlara erişimi ve (3) duygusal tanınırlığı sınırlandıran, adaletsizce kısıtlı sağlık alanlarının ortaya çıkmasına yol açar. Doğum, birçok durumda doğum yapan kişinin benlik anlatıları ve hayat hikayesi içinde önemli bir yere sahiptir ve bu açıdan olup biten bir olay değildir. Doğumun nasıl gerçekleştiği, doğuran kişinin doğum sırasında ve sonrasında kendini nasıl hissettiği, içinde bulunduğu halin kamusal söylemlerce nasıl anlamlandırıldığı vb. kişinin iyilik halini doğum sonrasında da tehdit etmeye devam

edebilmektedir. Bu nedenle doğum bağlamında ortaya çıkma potansiyeli bulunan duygusal adaletsizliklerin tanınması ve doğum/üreme politikaları geliştirilirken göz önünde bulundurulması önem arz etmektedir.

Yazar Beyanı | Author's Declaration

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

Yazarların Katkıları | Authors's Contributions: Bu makale Güler Cansu AĞÖREN tarafından tek başına hazırlanmıştır. | This article was prepared by Güler Cansu AĞÖREN alone.

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

Etik Kurul Onayı Beyanı | The Declaration of Ethics Committee Approval: Çalışmanın etik kurul onayı alınmıştır. | The study has been ethically approved.

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

KAYNAKÇA

Ağören, G.C. (2022). Understanding depressive feelings as situated affections. *Emotion Review*, 14(1), 55-65.

Ağören, G.C. (baskıda-a). Identity risks and structural injustices of birth.

Ağören, G.C. (baskıda-b). Narrative affordances for birthing-selves.

Ahmed, S. (2004/2015). *Duyguların kültürel politikası* (S. Komut, Çev.). Sel Yayıncılık.

Chadwick, R. (2017). Ambiguous subjects: Obstetric violence, assemblage, and South African birth narratives. *Feminism and Psychology*, 27(4), 489-509.

Chadwick, R. (2018). *Bodies that birth*. Routledge.

Chadwick, R. (2019). Good birth narratives: Diverse South African women's perspectives. *Midwifery*, 77, 1-8.

Chemero, A. (2003). An outline of a theory of affordances. *Ecological Psychology*, 15(2), 181-195.

Cindoğlu, D. ve Sayan Cengiz, F. (2010). Medicalization discourse and modernity: Contested meanings over childbirth in contemporary Turkey. *Health Care for Women International*, 31, 221-243.

Clark, A. (1997). *Being there: Putting brain, body and world together again*. The MIT Press.

Clark, A. (2008). *Supersizing the mind: Embodiment, action, and cognitive extension*. Oxford University Press.

Clark, A. ve Chalmers, D. (1998). The extended mind. *Analysis*, 58(1), 7-19.

Cohen Shabot, S. ve Korem, K. (2018). Domesticating bodies: The role of shame in obstetric violence. *Hypathia*, 33(3), 384-401.

Colombetti, G. ve Krueger, J. (2015). Scaffoldings of the Affective Mind. *Philosophical Psychology*, 28(8), 1157-1176.

Colombetti, G. ve Roberts, T. (2015). Extending the extended mind: the case for extended affectivity. *Philosophical Studies*, 172(5), 1243-1263.

Crossley, M.L. (2007). Childbirth, complications, and the illusion of choice: A case study. *Feminism and Psychology*, 17(4), 543-563.

Davis-Floyd, R.E. (1994). The technocratic body: Americal childbirth as cultural expression. *Social Sciences and Medicine*, 38(8), 1125-1140.

Drapkin Lyerly, A. (2006). Shame, gender, birth. *Hypathia*, 21(1), 101-118.

Egal, J.A., Essa, A., Yusuf, R., Osman, F., Ereg, D., Klingberg-Allvin, M. ve Erlandsson, K. (2022). A lack of reproductive agency in facility-based births makes home births a first choice regardless of potential risks and medical needs – a qualitative study among multiparous women in Somaliland. *Global Health Action*, 15, 2054110.

- Flanagan, B., Lord, B., Reed, R. ve Crimmins, G. (2019). Listening to women's voices: The experience of giving birth with paramedic care in Queensland, Australia. *BMC Pregnancy and Childbirth*, 19, 490.
- Freeman, M., Fischer, O., Lebel, C., Giesbrecht, G. ve Tomfohr-Madsen, L. (2023). Making diversity visible: Collecting gender identity and sexual orientation data in perinatal research. *American Journal of Obstetrics and Gynecology* Oct 1: S0002-9378(23)00727-5.
- Fuchs, T. (2013). Depression, intercorporeality, interaffectivity. *Journal of Consciousness Studies*, 20(7-8), 219–238.
- Fuchs, T. ve Koch, S.C. (2014). Embodied affectivity: On moving and being moved. *Frontiers in Psychology*, 5, 508.
- Galera-Barbero, T.M. ve Aguilera-Manrique, G. (2022). Experience, perceptions, and attitudes of parents who planned home birth in Spain: A qualitative study. *Women and Birth*, 35(6), 602-611.
- Gallagher, S. (2012). *Phenomenology*. Pelgrave.
- Gallagher, S. (2013). The socially extended mind. *Cognitive Systems Research*, 25-26, 4-12.
- Gallegos, F. (2022). Affective injustice and fundamental affective goods. *Journal of Social Philosophy*, 53, 185-201.
- Gallegos, F. (2023). Introduction: Affective injustice. *Philosophical Topics*, 51(1), 1-6.
- Gibson, J.J. (1979). *The ecological approach to visual perception*. Lawrence Erlbaum Associates, Inc.
- Gillen, P., Bamidele, O. ve Healy, M. (2023). Women and maternity care providers experiences of planned home birth in Northern Ireland: A descriptive survey. *Women and Birth*, 36, e412-e420.
- Goldkuhl, L., Dellenborg, L., Berg, M., Wijk, H., ve Nilsson, C. (2022). The influence and meaning of the birth environment for nulliparous women at a hospital-based labour ward in Sweden: An ethnographic study. *Women and Birth* 35: e337-e347.
- Guenther, L. (2020). Critical phenomenology. G. Weiss, A.V. Murphy ve G. Salamon (Ed.), *50 Concepts for a Critical Phenomenology* (11-16) içinde. North Western University Press.
- Griffiths, A., Kingsley, S. Mason, Z., Tome, R., Tomkinson, M. ve Jenkinson, B. (2023). Listening to larger bodied women: Time for a new approach to maternity care. *Women and Birth*, 36, 397-400.
- Hastings-Tolsma, M., Nolte, A.G.W. ve Temane, A. (2017). Birth stories from South Africa: Voices unheard. *Women and Birth*, 31(1), e42-50.
- Hennegan, J., Redshaw, M. ve Kruske, S. (2015). Another country, another language, and a new baby: A quantitative study of the postnatal experiences of migrant women in Australia. *Women and Birth*, 28, e124-133.
- Jones, J.C. (2012). Idealized and industrialized labor: Anatomy of a feminist controversy. *Hypathia*, 27(1), 99-117.

- De Jonge, A., Rijnders, M.E.M., van Diem, M.T., Scheepers, P.L.H. ve Lagro-Janssen, A.L.M. (2009). Are there inequalities in choice of birthing position? Sociodemographic and labour factors associated with the spine position during the second stage of labour. *Midwifery*, 25, 439-448.
- Kirubarajan, A., Barker, L., Leung, S., Ross, L., Zaheer, J., Park, B., Abramovich, A., Yudin, M. ve Lam, J.S.H. (2022). LGBTQ2S+ childbearing individuals and perinatal mental health: A systematic review. *An International Journal of Obstetrics and Gynaecology*, 129: 1630-1643.
- Krueger, J. (2023). An ecological approach to affective injustice. *Philosophical Topics*, 51(1), 85-112.
- Leite, T.H., Carvalho, T.D.G.C., Marques, E.S., Pereira, A.P.E., da Silva, A.A.M., Nakamura-Pereira, P. ve do Carmo Leal, M. (2021). The association between mistreatment of women during childbirth and postnatal maternal and child care: Findings from "Birth in Brazil". *Women and Birth*, 35(1), e28-e40.
- Martinez-Galiano, J.M., Martinez-Vazquez, S., Rodriguez-Almagro, J., Hernandez-Martinez, A. (2020). The magnitude of the problem of obstetric violence and its associated factors: A cross-sectional study. *Women and Birth*, 34(5), e526-e536.
- Stockdale, K. (2023). (Why) do we need a theory of affective injustice? *Philosophical Topics*, 5(1), 113-134.
- Mayra, K., Matthews, Z. ve Padmadas, S.S. (2021). Why do some health care providers disrespect and abuse women during childbirth in India? *Women and Birth*, 35(1), e49-e59.
- Ratcliffe, D. (2012). The phenomenology of existential feelings. J. Fingerhut ve S. Marienberg (Ed.), *Feelings of Being Alive* (23-54) içinde. De Gruyter.
- Sen, G., Reddy, B. ve Iyer, A. (2018). Beyond measurement: The drivers of disrespect and abuse in obstetric care. *An International Journal on Sexual and Reproductive Health and Rights*, 26(53), 6-18.
- Simkin, P. (1992). Just another day in a woman's life? Part 2: Nature and consistence of women's long-term memories of their first birth experiences. *Birth*, 19, 64-81.
- Stoffregen, T. A. (2003). Affordances as properties of the animal-environment system. *Ecological Psychology*, 15(2), 115-134.
- Tsakmakis, P.L., Akter, S. ve Bohren, M.A. (2023). A qualitative exploration of women's and their partners' experiences of birth trauma in Australia, utilising critical feminist theory. *Women and Birth*, 36, 367-376.
- TTB UDEK (2024, 11 Ekim). Sağlık Bakanlığı Tarafından "Normal Doğum Eylem Planı" Kapsamında 3 Ekim 2024 Tarihinde Paylaşılan Kamu Spotu ile İlgili TTP UDEK Açıklaması. https://ttb.org.tr/udek/haber_goster.php?id=595 adresinden 15 Ekim 2024 tarihinde alınmıştır.
- Türkiye Cumhuriyeti Sağlık Bakanlığı (2024, 4 Ekim). "Doğal Olan Normal Doğum" Temasıyla Normal Doğum Eylem Planı Tanıtım Toplantısı Yapıldı. <https://saglik.gov.tr/TR-105999/dogal-olan-normal-dogum->

[temasiyla-normal-dogum-eylem-plani-tanitim-toplantisi-yapildi.html](https://doi.org/10.1111/1471-6546.16111) adresinden 15 Ekim 2024 tarihinde alınmıştır.

Ulgu, M.M., Birinci, S., Ensari, T.A. ve Gözükar, M.G. (2023). Cesarean section rates in Turkey 2018-2023: Overview of national data by using Robston ten group classification system. *Turkish Journal of Obstetrics and Gynecology*, 20, 191-198.

Vedam, S., Stoll, K., Taiwo, T.K., Rubashkin, N., Cheyney, M., Strauss, N., McLemore, M., Cadena, M., Nethey, E., Rushton, E., Schummers, L., Declercq, E. ve GVTM-US Steering Council (2019). The Giving Voice to Mothers study: Inequity and mistreatment during pregnancy and childbirth in the United States. *Reproductive Health*, 16, 77.

Whitney, S. (2023). Anger, gaslighting and affective injustice. *Philosophical Topics*, 51(1), 27-62.

ⁱ Bu araştırmayı mümkün kılan tüm katılımcılara, doğum hikayelerini benimle paylaştıkları için ve bunu yaparken gösterdikleri samimiyet ve özen için derin teşekkürlerimi sunuyorum. Mülakatların planlanması sırasında benim ve katılımcının çocuklarının *ne olacağı* hep bir gündem konusuydu ve bazen bu sorun başka kadınların gönüllü olarak bakım emeğini üstlenmesiyle çözüldü. Araştırmanın gerçekleştirilmesinin bu cinsiyetlendirilmiş ve ücretsiz bakım emeği sayesinde mümkün olduğunu beyan etmek, bu emeği icra eden herkese katkılarından ötürü teşekkür etmek istiyorum.

ⁱⁱ“Duygusal adaletsizlik” ifadesini İngilizcedeki “*affective injustice*”in karşılığı olarak kullanıyorum. Yazının merkezinde olmasını istediğim mesele hissi varlıklar olarak kapasitemizin adaletsiz biçimde sınırlandırılma potansiyeli. Bu deneyim duygu, duygulam, duygulanım, duygu durum seviyesinde gerçekleşebilir ancak söz konusu deneyimin bu analitik temelde ayrıştırılmasının mevcut tartışmaya katkı sunma potansiyelinden şüpheliyim. Bu nedenle yazı boyunca daha akıcı hissettiren “duygusal” kelimesini kullanacağım ama bunu duygulam, duygulanım, duygu durum vb. deneyimleri dışlayan değil; bu çeşitliliği çerçeveleyen bir yaklaşımla yapacağım.

ⁱⁱⁱ Tüm isimler katılımcıların kendi seçtikleri mahlaslarla değiştirilmiştir.

^{iv} “Sağlamlık”, bir çevre içerisinde konumlu bir organizmanın sahip olduğu zihinsel, duygusal, eylemsel kapasiteleri tanımlamak için kullanılan bir kavramdır. Sağlamlık felsefesi, bir organizmanın neye kabil olduğunun organizmanın kendi özelliklerine bakılarak anlaşılamayacağını; bunun organizmanın özellikleriyle çevrenin özellikleri arasındaki dinamik ve çok yönlü etkileşimlerin bir ürünü olarak düşünülmesi gerektiği tartışmasını merkeze alır. Buna göre bir organizma her zaman içinde bulunduğu sosyofiziksel çevrenin ona sunduğu sağlamlık alanı içerisinde düşünür, hisseder ve eylem. “Sağlamlık” kavramı üzerine bazı çalışmalar için bkz. Gibson (1979), Chemero (2003), Stoffregen (2003).

^v “Duygu iskeleleri” için bkz. Colombetti ve Krueger (2015).

^{vi} Fatma ve Gözde’nin doğum anlatılarının bu boyutuna ilişkin bir başka analiz için bkz. Ağören (baskıda-b)

^{vii} Leyla’nın doğum anlatısında gözlemlenen biseksüel silinmesine ilişkin bir başka analiz için bkz. Ağören (baskıda-a)

^{viii} Öfkenin tanınmamasının ya da yok sayılmasının yarattığı güç kaybı ve duygu adaletsizlikleri için bkz. Whitney (2023).

ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİ (1923-1950) EĞİTİM ALANININ YAPISI VE DİNAMİKLERİNE ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM¹

A CRITICAL APPROACH TO THE STRUCTURE AND DYNAMICS OF THE EDUCATION FIELD IN THE EARLY REPUBLIC PERIOD (1923-1950)

Selfet Duran¹, Derya Fırat²

Özet

Bu çalışma erken Cumhuriyet dönemi (1923-1950) eğitim alanının yapısal tarihini, bu dönemde eğitim alanında yaşanan değişim ve dönüşümleri, alanda eyleyiciler (*agents*) açısından mücadele nesnesi haline gelen yatırım ve çıkarları (*illusio*), eğitim alanındaki kültürel sermayenin niteliğini ve bu kültürel sermayeyi belirlemek üzerine verilen siyasal-toplumsal mücadeleleri ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışmada Cumhuriyetin eğitim kurgusunun niteliği, eyleyicilerin bu kurguyu aşındırma denemeleri, günümüze kadar gelen, sınıfsal yeniden üretim, fırsat eşitliği, dini ve özel öğretim, siyasal endoktrinasyon gibi temel tartışma konularının tarihsel kökenleri ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bunun için eğitim alanı içerisindeki eyleyicilere kültürel ve sınıfsal yeniden üretim ve ayırım/ayırışma fırsatları sunan ve kültürel ideolojik kodlarını eğitim kültürüne yansıtmaya olanağı veren ortaöğretim alt alanındaki okul türleri ve öğrenci sayılarının tarihsel süreç içerisindeki değişimine odaklanılacaktır. Literatür taraması yöntemiyle gerçekleştirilen çalışmanın kuramsal çerçevesini Bourdieu'cü yapısal tarih ve alan analizi tartışmaları oluşturacaktır. Bourdieu'cü yapısal tarih ve alan analizi daha önce kültürel-ideolojik çerçevede pek çok kez araştırması konusu yapılan Erken Cumhuriyet Dönemi eğitim alanındaki eyleyicilerin peşinde oldukları ve sınıfsal ve kültürel ayırım/ayırışma fırsatları sunan yeni bir kültürel sermaye türünün inşa sürecini ve bunun toplumsal-sınıfsal yapı üzerindeki etkilerini ortaya koymak açısından önem arz etmektedir. Bu çalışmanın en önemli iddiası ve özgünlüğü de budur.

Anahtar Kelimeler: Erken Cumhuriyet Dönemi, Eğitim, Alan, Kültürel Sermaye, Yeniden Üretim.

Gönderim Tarihi/Submitted	: 3.10.2024
Kabul Tarihi/Accepted	: 13.11.2024
Sorumlu Yazar/Corresponding Author	: Selfet DURAN
E-posta / E-mail	: selfetduran@gmail.com
Doi	: 10.47124/viraverita.1560985
Atıf / To Cite:	: Duran, S., Fırat, D. (2024). Erken Cumhuriyet Dönemi (1923 – 1950) Eğitim Alanının Yapısı Dinamiklerine Eleştirel Bir Yaklaşım. <i>ViraVerita E- Dergi</i> , sayı:20, 38-77. Doi:10.47124/viraverita.1560985

¹ Arş. Gör., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Genel Sosyoloji ve Metodoloji Anabilim Dalı, Çanakkale/TÜRKİYE, (ORCID: 0000-0002-6879-5239).

² Prof. Dr., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Uygulamalı Sosyoloji Anabilim Dalı, İstanbul/TÜRKİYE, (ORCID: 0000-0002-8493-6126).

Abstract

This study aims to reveal the structural history of the education field between 1923-1950, the changes and transformations experienced in the education field during these periods, the objects (illusio) that became objects of struggle for the agents in the field, the nature of the cultural capital in the education field and the political-social struggles given to determine this cultural capital. In the study, the nature of the educational structure of the Republic, the attempts of the agents to erode this structure, the historical roots of the basic discussion topics such as reproduction of class, equality of opportunity, religious and private education, political indoctrination that have continued to the present day will be tried to be revealed. For this purpose, the focus will be on the historical change of school types and student numbers in the secondary education sub-field, which offers opportunities for cultural and class reproduction and distinction to the agents in the education field and the opportunity to reflect their cultural ideological engagements to the educational culture. The theoretical framework of the study, which is carried out with the literature review method, will be formed by Bourdieu's structural history and field analysis discussions. Bourdieu's structural history and field analysis is important in terms of revealing the construction process of a new type of cultural capital that the agents in the field of education in the Early Republican Period, which has been researched many times in the cultural-ideological framework, were after and that offered opportunities for class and cultural distinction/separation, and its effects on the social-class structure. This is the most important claim and originality of this study.

Keywords: Early Republic Period, Education, Field, Cultural Capital, Reproduction.

Erken Cumhuriyet Dönemi (1923-1950) Eğitim Alanının Yapısı ve Dinamikleri'ne Eleştirel Bir Yaklaşım

GİRİŞ

Alanlarla düşünmek ilişkisel düşünmektir. Alanların sınırları a priori belirlenemez. Alanların bir tarihi vardır. Bu nedenle bir alanın, onun tarihinden başlayarak, etkisinin etkileşim içinde olduğu diğer alanlarla ilişkili bir biçimde incelenmesi bir gerekliliktir (Bourdieu ve Wacquant, 2012, s. 84-85). Söz konusu olan eğitim alanı olduğunda bu çaba bir zaruriyettir ve son derece zordur. Çünkü eğitim alanı etkileme kapasitesi nedeniyle tıpkı devlet alanı gibi hemen her alanla ilişkilendirilebilecek devasa bir etki ağına sahiptir. Toplumsal ilişkilerin kavşak noktasında yer alan eğitim alanı, bilim, siyaset, ekonomi gibi hemen her alanla bağlantılıdır. Bu nedenle eğitim alanını analiz etmenin önündeki en büyük güçlük, onun sınırlarını belirlemek ve onu düzenli bir bütün olarak görmektir. Bourdieu bu zorluğu aşmak için en başta alanın tarihinin incelenmesini önerir. Bu nedenle “eğitim kurumlarının görece özerk tarihini denk düştüğü toplumsal formasyonların tarihi içerisine yerleştirmek gerektiğini unutmamak” ve kurumların ortaya çıkışı ve geçirdiği dönüşümleri sistematik olarak inceleyerek belli türden bir “pedagojik mesainin kurumsallaşma” sürecine bakmak gerekir (Bourdieu ve Passeron, 2015, s. 88). Çünkü alanların mevcut ve müstakbel güzergahları, kuruluş anlarındaki coğrafi, tarihsel ve toplumsal dinamiklerle doğrudan bir ilişki içinde günümüze doğru açılır ve belli ölçüde bir süreklilik sergiler. Bourdieu’cü “yapısal tarih” okuması bu açıdan önemli bir yerde durmaktadır.

Madem ki alanın mevcut (yani alanın o andaki koşul ve durumu) ve müstakbel (evrimi ve gelecekte alacağı biçimi) güzergahı, alanın kuruluş anındaki dinamikleriyle ilişkilidir, öyleyse Bourdieu’nün belirttiği gibi “alanın yapısının kurucu unsurları olan nesnel güç ilişkilerini inşa etmek” alan analizinde en öncelikli görevdir (Bourdieu, 2013, s. 70). Çünkü alanın sermaye yapısı, kuralları, alana girmenin ve alanda kalmanın maliyeti, yatırım ve kazançlar (*illusio*), eyleyicilerin mücadele stratejileri, bu kuruluş momentinde belirir. “Bir alanın ortaya çıkmasının koşulu, eyleyicilerin o alanın tarihini tanıması ve ona atıfta bulunmasına” bağlıdır (Warde, 2004, s. 12). Bourdieu’nün çok sevdiği analogiyi kullanırsak oyunun kuralları oyun öncesinde belirlenir. Bourdieu’ye (2015b, s. 123) göre oyunu düzenleyen kurallar oyunun dışındadır. Oyun sırasında rakiple müzakere etmek söz konusu olamaz. Oyunun kurallarına

ilişkin oydaşım oyun öncesine ve oyun dışına aittir. Ancak oyunda yapılan hileler, şike, safsata ya da fırsatçılık sayılan şeyler de sonradan kural haline gelebilmektedir. Bu nedenle bir oyun olarak eğitim alanındaki değişimler hem oyun öncesine ve dışına gönderme yapan devlet alanı ve siyasal alanın dinamikleriyle hem de oyun esnasındaki stratejilere gönderme yapan eyleycilerin alan mücadelesiyle açıklanabilir. Yani alan mücadelesi alanın önceden belirlenen kuralları çerçevesinde yapılabileceği gibi, alanın kurallarını değiştirmek üzerine de yapılabilir.

Bourdieu'ye göre "ilk olarak alanın konumu iktidar alanına göre çözümlenmelidir. Böylece alanın tahakküm ilişkilerinde işgal ettiği konumu görülür" (Bourdieu ve Wacquant, 2012, s. 90). Bu bizi belli türden bir toplumsal ilişkiler ağını, alan olarak incelememize olanak veren önemli bir soruna götürür: Alanın özerkliği meselesi.

Bourdieu'ye göre alan kavramı, nispeten özerk, "kendine özgü yasalarla donanmış bir mikrokozmosu işaret etmeye yarar" (Bourdieu, 2013, s. 67). İncelemeye konu olan bir alan, "makrokozmosun tazyiklerinden hiçbir zaman tam anlamıyla kurtulmasa da makrokozmosla ilişkisinde, az veya çok belirgin olan kısmi bir özerkliğe sahiptir. Ve alanlar (devamında alt-alanlar) hususunda sorulacak en mühim sorulardan biri tam da bu alanların mazhar oldukları özerklik derecesidir" (Bourdieu, 2013, s. 67). Bu özerklik, alana yönelik dış baskı ve müdahalelerle, alanın buna karşı göstermiş olduğu dayanıklılık ve bu müdahalelerden azade olmak için alanın ne tür ve nasıl bir iç mekanizma geliştirdiği nispetinde anlam kazanacaktır.

Bourdieu'ye göre "ikinci olarak, bu alanda rekabet halinde olan eyleycilerin ya da kurumların işgal ettikleri konumlar arasındaki bağıntıların nesnel yapısı kurulmalıdır" (Bourdieu ve Wacquant, 2012, s. 90). Bu da bizi alandaki güç ilişkilerinden doğan, alanın genel yapısı ve dinamikleriyle ilişkili konumlanmalar ve pozisyon alışlara götürecektir. Alanın egemen ve tabi pozisyonları arasındaki bu asimetrik ilişkide ve eyleycilerin sürekli mücadelesi içerisinde alanın sermaye yapısı ve kuralları da belirecektir.

Egemen pozisyonların yeniden üretimine olanak veren alana özgü eşitsizliğin veya değişim umudunun bizi götüreceği üçüncü ilke ise eyleycilerin habitusudur. Yani "belirli bir toplumsal ve iktisadi koşul türünün içselleştirilmesi yoluyla edindikleri ve söz konusu alanın içinde tanımlanmış bir yörüngede az ya da çok gerçekleşme fırsatı bulan farklı yatkinlik sistemleri" (Bourdieu ve Wacquant, 2012, s. 90).

Bourdieu'nün belirttiği alan analizinde kullanılacak bu ilkelerden hareketle Cumhuriyet dönemi eğitim alanının çözümlenmesinde kullanılabilir ilişkisel bir metodoloji geliştirmek gerekirse, Cumhuriyet dönemi eğitim alanı ancak dört ilişkisel düzey üzerinden anlaşılabilir. Bu düzeyler; alanın tarihi, alan üzerinde etkili olan yapısal unsurlar, eyleyiciler ve sonuncu olarak eyleyicilerin alan mücadelesinde başvurdukları stratejilerdir.

Alanın tarihine bakıldığında Cumhuriyet dönemi eğitim alanı, Osmanlı dönemi eğitim alanıyla karşılaştırıldığında pek çok açıdan belli bir kopuşa işaret etmektedir. Modernleşme öncesi geleneksel Osmanlı eğitim yapısının büyük ölçüde sivil nitelikte olduğu, geleneksel eğitim kurumlarının vakıf ve özel kişiler tarafından finanse edildiği, devletin eğitim alanında idari ve mali sorumluluğunun son derece sınırlı olduğu gözlenmektedir (Özdalga, 2013, s. 172).

Cami cemaati ve ulemanın etkisi altında olan sıbyan mektebi ve medreselerin dışında geniş topluluklara seslenen bir eğitim öğretim kurumunun olmadığı Osmanlı'da eğitimdeki modernleşme hareketi on dokuzuncu yüzyıldan itibaren askeri okullar ve rüştiyeler ile başlamış ve eğitim alanı hızla Batılılaşmanın etkisi altına girmiştir (Sakaoğlu, 2003, s. 56). Bu yenileşmeleri eğitim alanının yapısal dönüşümünün ilk işareti olarak okumak gerekir. Sıbyan mektebi ve medrese geleneği içerisine sıkışmış, daha çok dini nitelikli bir kültürel sermayenin dolaşımından ibaret eğitim alanı, yeni kurumları, sermayeleşen yeni fikir ve düşünceleriyle günümüze kadar gelecek siyasal-toplumsal bir çatışmanın sahası olmaya başlamıştır.

Cumhuriyet kadroları Osmanlı döneminde başlayan eğitimde modernleşme hareketini büyük ölçüde miras almıştır. Örneğin, Cumhuriyetin kurucu kadroları II. Meşrutiyet aydınlarının *yeni insan-yeni toplum* projesi çerçevesinde hareket etmişlerdir. II. Meşrutiyetin *Malumat-ı Medeniye* dersinin *Malumat-ı Vatanîye* olarak değiştirilerek okullarda bir tür vatandaşlık dersinin oluşturulması bunun göstergesidir (Üstel, 2014). Ancak Cumhuriyet, Osmanlı dönemi eğitim alanını tanımlayan seçkin, dini ve sivil niteliğine karşı radikal bir duruş sergilemiştir. Bu amaçla okul türlerini ve merkezi eğitim programını yeniden düzenleyerek eğitim birliğini sağlamak, Cumhuriyet öncesi çoğu kapatılan azınlık ve yabancı özel okullar üzerinde yoğun bir denetim kurmak, dinin eğitim alanındaki etkisini sona erdirmek, ücretsiz, bilimsel ve kitlesel eğitim formülasyonu ile kitlesel kamu eğitimine yönelmek, okuryazar nüfus oranını artırmak, ihtiyaç duyulan yetişmiş insan kaynağı arzı için iş ve okul konseptini birleştiren mesleki okullara öncelik vermek gibi sayısız düzenlemelerle yeni

bir eğitim kurgusu ortaya çıkarılmıştır. Bu aynı zamanda eğitim alanının yeniden inşası anlamına gelmektedir. Eğitim alanındaki kültürel sermaye niteliğinin değiştirilmesi, eyleyicilerin ekonomik, dini, siyasi, sosyal, simgesel vb. sermaye mülkiyetlerinin alandaki değerlerinin yeniden tanımlanması ve bu kaynaklar arasındaki tahvil ilişkisinin yeniden düzenlenmesi, eyleyicilere yeni eğitim hedef ve ödülleri sunulması, bilindik bazı alan strateji ve pratiklerin önünün kapatılması ve yeni eğitim güzergahlarının çizilmesi gibi sonuçlarıyla Erken Cumhuriyet Dönemi eğitim alanı yapısal bir belirleme altındadır.

Ancak, Cumhuriyetin bu eğitim kurgusunun seçkin azınlık özlemi taşıyan Cumhuriyetin yeni elitlerinin özel öğretim talebi ve Osmanlı eğitim alanında dini sermayelerini güvenle işletebilmiş belli bir topluluğun ise dini sermayenin eğitim alanında yeniden değerlendirilmesi mücadelesi tarafından aşındırılmaya çalışıldığı söylenebilir. Kitlesele ve kamusal eğitim iddiasındaki Erken Cumhuriyet Dönemindeki özel öğretim kurumlarının sayısı ve oranı bunun bir göstergesidir. Ayrıca 1946'dan itibaren artan bir hızla çeşitli kurs ve okul türleriyle dini sermayenin eğitim alanına davet edilmesi alandaki farklı sınıf ve kültürel yapıların alanın dinamiklerine ne ölçüde etki edebildiğini göstermektedir. Eğitim alanı içerisindeki eyleyicilerin nesnel sınıf konumu ve kültürel ideolojik kodlarının eğitim alanında etkisini izleyebilmek için de ortaöğretim alt alanındaki gelişmelere odaklanmak gerekir. Zorunlu ve sıkı bir merkezi denetime tabi ilköğretime nazaran ortaöğretim alt alanı farklı türden eyleyicilerin farklı kültürel sermaye kaynaklarını, farklı eğitim strateji ve hedeflerini alana yansıtabilecekleri görece özerk bir pozisyon sunmaktadır. Azınlık ve yabancı okullar, Türk özel okullar, genel liseler, köy enstitüleri, öğretmen okulları, mesleki okullar ile çeşitlilik arz eden ortaöğretim alt alanı eyleyicilerin nesnel sınıf konumu ve alan stratejilerini de izleme olanağı vermektedir.

Cumhuriyet dönemi eğitim alanı pek çok araştırmaya konu olmuştur. Bu çalışmalar çoğunlukla dönemin eğitim politikalarının, cumhuriyet fikrinin toplumsallaştırılması, modernleşme, Batılılaşma, milliyetçi ideolojinin inşası, yeni bir ulus yaratma ve laiklik politikalarının eğitim ile olan ilişkisine odaklanmaktadır. Eğitim ile Cumhuriyete karakterini veren milliyetçilik ideolojisinin oluşumu arasındaki ilişkiyi ele alan (Kaplan, 2011), eğitim ile militarizm arasındaki yeniden üretim ilişkisini inceleyen (Gürsoy, 2021), dönemin eğitim politikaları ile yeni ulus inşası ve ideal vatandaşlık tipolojileri arasında bağlar kuran (Üstel, 2014), eğitim ile cumhuriyet ilke ve değerlerinin geniş toplumsal gruplara ulaştırılması ve benimsetilmesi arasındaki ilişkiyi ele alan (Demirbaş ve Özalp, 2022) pek çok çalışma

bulunmaktadır. Ayrıca dönemin eğitim sisteminin, yeni eğitim kurumları ve programları, amaç ve ilkelerini ortaya koyan (Okçabol, 2005), dönemin eğitim politikalarının felsefi temellerini inceleyen (Hesapçioğlu, 2009) çalışmalar da bulunmaktadır. Bu çalışmalardan bazıları döneme özgü Tarih, Vatandaşlık gibi derslerin kitaplarını inceleme konusu yaparak (Alaca, 2017; Copeaux, 2006) Erken Cumhuriyet Döneminin siyasal-ideolojik yaklaşımını ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu çalışmaların eğitime olan ilgisi Cumhuriyetin kültürel-ideolojik değerlerini inşa etme ve uygulama pratiklerini ortaya koymaktan ibarettir. Ancak Erken Cumhuriyet Döneminin toplumsal ve sınıfsal yapısı ve bunun eğitim alanı ile olan ilişkisine odaklanan çalışmaların sayısı oldukça yetersizdir. Cumhuriyet'in ilanından sonra Osmanlı'dan devralınan yapının nasıl dönüştürüldüğünü ve devletin modernleşme ve batılılaşma çabalarının toplum ve sınıflar üzerindeki etkilerini analiz eden Keyder'in *Türkiye'de Toplum ve Sınıflar* adlı çalışması (Keyder, 2010) ve Osmanlı dönemi seçkinler ile Cumhuriyet dönemi seçkinleri arasında bir karşılaştırma yaparak Osmanlı modernleşme sürecinde ortaya çıkan ilk defa yoksul ve eğitimsiz halk yığınlarından gelen yeni yönetici tabakasının Cumhuriyet ile birlikte bürokratik bir seçkinler sınıfına evrimini tartışan Özgüden'in *Türkiye'de Seçkinler* isimli çalışması (Özgüden, 2014) önemli bir yerde durmaktadır. Ancak bu çalışmalarda da yeni toplumsal-sınıfsal yapının inşasında bir aktör olarak devlet öne çıkarılırken, görece özerk bir alan olarak eğitim alanının sınıfsal-toplumsal yapının inşasında oynadığı roller üzerinde yeteri kadar durulmamıştır.

Bu nedenle bu çalışmanın konusu, Osmanlı eğitim alanına özgü kategorik eşitsizliklerin yeniden üretilmesine olanak veren dini, ekonomik veya siyasal sermaye türlerinin Erken Cumhuriyet Dönemi eğitim alanındaki değişim değerini yitirmesi ve yeni bir kültürel sermaye türünün oluşumunun izlenmesidir. Osmanlı'nın dini, seçkin ve özel nitelikli eğitim politikalarının karşısında konumlanan Cumhuriyetin laik, modern, ücretsiz ve kitlesel eğitim yaklaşımı, geniş halk kesimleri ve alt sınıflar için de eğitim aracılığıyla sınıfsal ve kültürel ayırım/ayırışma imkanları sunmuştur. Bu nedenle Erken Cumhuriyet Dönemi eğitim alanının yeni toplumsal-sınıfsal yapı ve yeni sınıflaşma dinamikleri üzerinde önemli etkileri olmuştur. Bu nedenle eğitim alanını Bourdieu'cü anlamda görece özerk bir siyasal toplumsal mücadele alanı olarak görüp, alanın yapısı, dinamikleri, alanda etkili olan kültürel sermayenin niteliği, eyleyiciler ve bu eyleyicilerin sınıfsal ve kültürel ayırım/ayırışma stratejilerini ortaya koymak önem arz etmektedir. Bu iddiayı taşıyan bu çalışma, Erken Cumhuriyet Dönemi eğitimine

Bourdieu'cü alan perspektifiyle yaklaşacak ve yeni toplumsal-sınıfsal yapının inşasında eğitim alanının işlevine odaklanacaktır. Bu çalışmanın en önemli iddiası ve özgünlüğü de Cumhuriyetin yeni eğitim kurgusunda kendisine yer bulan, alandaki eyleycilerin peşinde oldukları ve sınıfsal ve kültürel ayırım/ayırışma fırsatları sunan yeni bir kültürel sermaye türünün inşa sürecini ve bunun toplumsal-sınıfsal yapı üzerindeki etkilerini ortaya koymak olacaktır.

1. Cumhuriyetin İnşası ve Eğitim Alanının Yapısal Dönüşümü

Cumhuriyetle birlikte eğitim alanında yaşanan en önemli değişim, eğitimin kamusal ve kitlesel bir nitelik kazanması olmuştur. Osmanlı'nın seçkinci eğitim yaklaşımının (Somel, 2010) aksine Cumhuriyetle birlikte eğitim, tüm toplumsal katmanların ücretsiz erişebildiği temel bir hak, hatta zorunluluk halini almıştır. Her ne kadar ilkokulun zorunlu ve ücretsiz hale getirilmesi II. Meşrutiyet ile başlamış olsa da bu uygulamanın Osmanlı Döneminde başarıya ulaştığını söylemek güçtür (Akyüz, 2019, s. 151). Bu nedenle Cumhuriyetin en önemli eğitim programı, eğitimi kiteselleştirmek ve okur yazar nüfusun sayısını artırma politikası olmuştur. Bu politika kapsamında Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren ilköğretim başta olmak üzere ortaokul, lise ve öğretmen okullarının sayısını artırma, eğitim kademelerinin tümünün ücretsiz hale getirilmesi, halk mektepleri ile eğitim çağını aşmış nüfusa okuma yazma öğrenme zorunluluğunun getirilmesi, kırsal kalkınmayı da amaçlayan iş ve okulu birleştiren köy enstitülerinin hayata geçirilmesi, Arap alfabesinin değiştirilmesi gibi adımlar atılmıştır.

Cumhuriyetin ve yeni ulusun inşasında eğitim alanı bu dönemde çok önemli roller üstlenmiştir. İmparatorluk sonrası toplumsal yapının dönüştürülmesinde ve yaratılmak istenen ulus devlet tasarımında eğitim alanına laik, modern, Batıcı, Türkçü kültürel ideolojik kodları toplumsallaştırma görevi verilmiştir. Mustafa Kemal Atatürk'ün 1924 yılında yaptığı bir konuşmada kullandığı ifadelerden anlaşılacağı gibi Cumhuriyetin eğitim kurgusunun merkezinde ulusal karakterli bir kültürel sermaye yer almaktadır:

Eğitim kelimesi yalnız olarak kullanıldığı zaman, herkes kendine göre bir anlam çıkarır. Ayrıntıya girilirse eğitimin hedefleri, amaçları çeşitlenir. Mesela dini eğitim, milli eğitim, beynelmilel eğitim...Bütün bu eğitimlerin hedef ve gayeleri başka başkadır... Yeni Türk Cumhuriyeti'nin yeni nesle vereceği eğitim milli eğitimidir (Kaplan, 2011, s. 139).

Modern eğitim kurumları aracılığıyla askeri ve sivil bürokrasinin tepesine çıkmış Cumhuriyetin kurucu kadrolarının sınıf konumu ise büyük oranda orta sınıflara dayanmaktadır. Batı tarzı açılan okullar aracılığıyla sivil ve askeri bürokraside yükselmeye başlayan bu kurucu kadro, Osmanlı eğitim alanının egemen konumlarında yer alan medrese geleneği ve ilmiye sınıfıyla, kültürel, sınıfsal ve ideolojik olarak karşıtlık içerisindedir. Bu nedenle Cumhuriyet dönemi eğitim alanı Osmanlı'nın son yıllarındaki mektep-medrese ikiliğini büyük ölçüde miras almıştır. Ancak "medrese ile modern okulun ya da bu iki farklı eğitim kurumlarının yetiştirdiği, ulema ile aydın (modern asker-sivil bürokrasi) seçkinler arasında" yaşanan mücadelede Cumhuriyetin kurucu kadrosu eğitim alanını kurgularken büyük ölçüde içinden çıktıkları toplumsal yapının kodlarını referans almıştır (Özgüden, 2014, s. 373). Bu kodlar, modern, Batıcı, laik ve Türkçü bir kültürel-ideolojik çerçeveye işaret etmektedir.

1920'lerden itibaren eğitim alanına ilişkin gerçekleştirilen reformlar, "eğitimin kontrolünü ulemadan alıp devlete vermeyi, ülkenin bütününde aynı eğitim sistemi ve müfredatın uygulanmasını sağlamayı, okur yazarlık düzeyini yükseltmeyi, laik ve milliyetçi değerleri geliştirmeyi kendisine amaç edinmiştir" (Akşit ve Coşkun, 2014, s. 399). 1920'lerde yayınlanan "Eğitim Andı" adlı genelgede Cumhuriyetin eğitim amaçları şöyle belirtilmiştir: "Ulusçu, halkçı, devrimci, laik ve cumhuriyetçi yurttaşlar yetiştirmek", "ilköğretimi yaygınlaştırmak ve herkese okuma yazma öğretmek", yeni kuşakları "ekonomik yaşamda başarılı kılacak" etkin ve "bilimsel bilgilerle donatmak", "korkuya dayalı ahlak yerine, özgürlük ve düzen arasında uzlaşma kurmaya dayalı gerçek ahlak ve erdemi egemen kılmak", "Türk ulusunu ileriye götürmek ve yeni kuşakları Türk olmak onurunun gerektirdiği aşk, istenç ve güçle" yetiştirmek (Akt. Ozankaya, 1995, s. 391). Bu amaç aynı zamanda yeni bir toplum ve devlet yapısının oluşturulmaya çalışıldığını göstermektedir. Eğitim alanı bu nedenle Cumhuriyetin ilk yıllarıyla birlikte büyük bir ideolojik yüke maruz kalmıştır. Yeni bir toplum inşasının aracı olarak eğitim alanı bu dönemde, eyleyicileri, yeni kültürel ve simgesel sermayesi ve Osmanlı'dan farklı olarak üst düzey bir merkezi denetim ve kontrol mekanizmasıyla yeni bir yapı kazanmıştır.

Cumhuriyet'in kurucu ve mirasçıları olan kadrolar, eğitimi, "muasır medeniyetler seviyesine" ulaşmanın önemli araçlarından biri olarak görmüştür. Muasır medeniyetler seviyesine ulaşmak, kültürel açıdan "boş inançlara dayalı dinsel dünya görüşünün egemen olduğu bir topluma, hayatta en hakiki mürşit(in) ilim olduğunu öğretmek" olarak formüle

edilmiştir (Akşit ve Coşkun, 2014, s. 396). 1936 yılında yürürlüğe konulan eğitim programında ise eğitimin amacı, CHP'nin parti prensipleri esas alınarak "ilkokula devam eden çocukları, kuvvetli cumhuriyetçi, milliyetçi, devletçi, laik, inkılapçı yurttaşlar olarak yetiştirmek" olarak ifade edilmiştir (Kaplan, 2011, s. 187; Cicioğlu, 1985, s. 97).

"1930'lu yıllarda ise, devlet eksenli militan bir yurttaşlık anlayışının okul aracılığıyla yaygınlaştırılması hedefine hız verildiği bir dönem olmuştur" (Üstel, 2014, s. 136). 1930'ların lise ders programı incelendiğinde bu amaca matuf bir düzenlemenin yapıldığı gözükcektir. Bu dersler arasında "Yurt Bilgisi", "Jimnastik", "Askerlik dersleri (erkeklerle)", "Terbiye-i Bedeniye", "Çocuk Bakımı (kızlara)", "Biçki-Dikiş (kızlara)" yer almaktadır (Yücel, 1994, s. 169). İki saatlik "Askerlik dersi sırasında kız öğrencilerin laboratuvar işleriyle meşgul olacakları" belirtilmektedir. 1937 ders programında ise "kızlara da 1 saatlik Askerlik dersinin" konulduğu görülmektedir. 1957 yılında lise müfredatında ise Askerlik dersinin adı "Milli Savunma" olarak değiştirilmiştir (Cicioğlu, 1985, s. 201-207).

Eğitim alanında yaşanan en önemli değişiklik ise 3 Mart 1924 tarihli Tevhid-i Tedrisat Kanunu olmuştur. Tevhid-i Tedrisat Kanunu'yla eğitim sistemi merkezi bir yapıya kavuşturulmuştur. "Bu kanunla 'laik, demokratik, birlik' okulunun temeli atılmıştır" (Cicioğlu, 1985, s. 19). Kanun, Osmanlı'dan miras kalan farklı türden okul türleri ve farklı türden eğitim programları nedeniyle uygulanamayan eğitim birliğinin ve merkezi eğitim yapısının kurulması zorunluluğu ile gerekçelendirilmiştir. Çünkü Cumhuriyet'in ilk yıllarına gelindiğinde Osmanlı bakiyesi pek çok eğitim öğretim kurumu mevcuttur. Batı örneğine göre askeri okullar ve Tanzimat sonrasında açılan yine Batılı sivil öğretimden ilham alınan rüştiye, idadi, sultani, gibi kurumlar, Şer'iyeye ve Evkaf Nezaretine bağlı medreseler ve sıbyan mektepleri, Cumhuriyetin ilanına kadarki süreçte çoğu kapanmış olsa da azınlık ve yabancı okullar, eğitim-öğretimin parçalı yapısına işaret etmektedir. Birbirinden bağımsız hatta zıt görüşte insanların yetiştirildiği bu kurumları denetlemek ise Osmanlı döneminde asla gerçekleştirilememiş bir ülkü olarak durmaktadır. Cumhuriyet'in eğitim öğretim alanındaki en önemli etkisi Tevhid-i Tedrisat Kanunu'yla bu ülkünün gerçekleştirilmesi olmuştur. Kanunun amacı: "ilk, orta ve lise düzeylerinde, yeni kuşaklara ortak bir milli kültür vermek, kuşakları farklı akımların, görüşlerin, maksatlı yetiştirme ve koşullandırma emellerinden uzak tutmak" olarak belirtilmiştir (Sakaoğlu, 2003, s. 169). Bu da ancak, tüm okulların Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlanması ile mümkün olmuştur. Böylece medreseler tamamen kapatılmış, askeri okullar Savunma

Bakanlığı'na bağlanmış ancak, bunun dışındaki bütün özel ve kamu okulları Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlanmıştır.

Kanunla birlikte eğitim öğretim yapısı şu şekilde oluşturulmuştur: İlköğretim, ortaokul, lise, öğretmen okulları, meslek okulları (Yücel, 1994, s. 27). Bu okullar arasında ortaokul; genel ortaokul ve mesleki ortaokul olarak farklılaşırken “1963 yılında ortaokul seviyesindeki mesleki ve teknik ortaokullar kapatılınca bu okullar sadece liseye öğrenci yetiştiren kurumlar haline gelmiştir” (Önsoy,1991, s. 8). Lise düzeyinde faaliyet yürüten okullar ise, genel lise, mesleki ve teknik lise olarak farklılaşırken, öğretmen okulları, ilk muallim mektepleri, köy muallim mektepleri olarak farklılaşmaktadır. Meslek okulları ise örgün eğitim alanının dışında, akşam liseleri, erkek ve kız sanat okulları, olarak farklılaşmaktadır. Köy enstitüleri de lise ve yüksek öğretim düzeyinde faaliyet yürüten meslek okulu ve öğretmen okulu karışımı özgün bir eğitim öğretim kurumu olarak bu dönemde ortaya çıkmıştır.

Bunun yanında dönemin eğitim yaklaşımında teknik bilgi edinimi, iş ve üretim pratikleri etkili olmuştur. İsmet İnönü Hükümet Programı'nda yer alan “az masrafla çok sonuç arayan pratik bir nitelik” arayışı bu dönemde ilkököl öğrenci sayısında “1,95”; ortaokul öğrenci sayısında “0,7”; genel lise öğrenci sayısında “0,9” oranında bir artış yaşatırken, mesleki eğitimde “4,5” oranında bir artışı beraberinde getirmiştir (Okçabol,2005, s. 54).

Mesleki ve Teknik Öğretim Müsteşarlığı'nın oluşturulması, açılan yeni kurumlarla Mesleki ve Teknik eğitimdeki öğrenci sayısının artırılması, akşam sanat okullarının ve kız enstitülerinin sayısının artırılması, halkevlerinin ve köy enstitülerinin yaygınlaştırılması gibi gelişmeler, bu dönemde iş ve okul konseptinin birleştirilmeye çalışıldığı bir tür “politeknik”ⁱⁱ eğitim yaklaşımının benimsendiğini gösterir. Kısa zamanda ve az masrafla Cumhuriyetin ihtiyaç duyduğu yetişmiş insan gücünü üretmek amaçlanmıştır.

Tevhid-i Tedrisat Kanunu, din öğretimi alanında da pek çok değişikliği beraberinde getirmiştir. Kanunla birlikte medreseler kapatılmış ancak dini eğitim ihtiyacını gidermek için modern anlamda ve üniversite bünyesinde ilahiyat fakültesi ile imam ve hatip yetiştirecek orta düzeyde okullar açılmasına izin verilmiştir. “Ne var ki açılan ilk ilahiyat fakültesi ile 26 imam hatip mektebi...1934'e kadar birer ikişer kapanmış, 1927'de ise okullarda din dersleri kaldırılmıştır” (Sakaoğlu, 2003, s. 170; Cicioğlu, 1985, s. 297). Ancak 1948 yılında “mevcut din adamlarına yeteri kadar bilgi vermek ve onları günün anlayışına göre yetiştirmek amacıyla,

İlköğretim Genel Müdürlüğüne bağlı olarak on il merkezinde 10'ar aylık 'İmam Hatip Kursları' açılmış" ancak istenilen amaca ulaşamadığı gerekçesiyle 1951 yılında "yedi ilde birer İmam Hatip Okulu" açılmıştır (Cicioğlu, 1985, s. 298). Din eğitimi konusunda bu esneme, çok partili hayata geçilmesiyle birlikte Demokrat Partinin öne çıkan dini vaat ve söylemlerinin toplumda karşılık bulurken, CHP iktidarının toplumdan uzak imajını düzeltme amacına yöneliktir. Cumhuriyetin ilanıyla birlikte siyasal güç kullanarak kamusal alanın dışına çıkarılan din, eğitim alanına davet edilmiş ve her geçen yıl etki alanını genişleterek devlet denetimi altında bile olsa dindar toplumsal tabanını yeniden üretmeyi başarmıştır. Ancak bu kurumların yakın bir tarihe kadar eğitim alanında muteber bir konum elde ettiğini söylemek ise güçtür.

Cumhuriyetin kurucu kadrosunun eğitim kurgusunda ise toplumsal sınıf vurgusu yoktur. Ücretsiz, zorunlu ve kitlesele eğitim yaklaşımı ile "imtiyazsız sınıfsız, kaynaşmış bir kitle"ⁱⁱⁱ ideali amaçlanmıştır. Gerçekten de Cumhuriyetin ücretsiz, zorunlu, kamusal eğitim yaklaşımıyla birlikte alt sınıfların da alana dahil olmasıyla birlikte eğitim alanındaki eyleyiciler sınıfsal olarak olabildiğince farklılaşmıştır. Osmanlı eğitim alanında eyleyicilerin kültürel olarak olabildiğince çeşitlenmesine rağmen sınıfsal olarak (üst ve orta sınıfa çekilen) bir benzeşme söz konusudur. Oysa Cumhuriyetle birlikte sınıfsal çeşitlenmeye karşılık kültürel-ideolojik benzeşme (homojenizasyon) eğilimi güçlenmiştir.

2. Kültürel Sermayenin Niteliği

Erken Cumhuriyet Dönemi eğitim alanının eyleyicileri sınıfsal olarak çeşitlense de alanın önemli aktörü devlettir. Cumhuriyetin kurucu kadroları, yeni bir devlet örgütlenmesinin yeni bir toplumsal yapıyla tamamlanması gereği üzerine düşünmüşlerdir. Toplumsal yapıdan ve toplumsal ilişkilerden üretim biçiminde radikal bir değişim olmadan köklü bir değişim beklemek olası olmayacağı için bu değişim için tepeden müdahaleler gerekli görülmüştür. Bilindiği üzere bu durum tüm ulus devletlerin kuruluşunda açıkça gözlenmektedir.

Bourdieu'ye göre bir devlet tasarımı pek çok kaynak türünün tek bir noktada toplanmasıyla gerçekleşmektedir. Devlet, meşru ve muteber olanı belirleme gücüyle bir "payeler çeşmesi" (sermayeleri dağıtan kaynak) durumundadır. Bu nedenle devletleşme doğası gereği mülksüzleştirme üzerine kuruludur. Bir başkentin ortaya çıkışı belli sermaye türlerini burada yoğunlaştıracağı için diğer kentleri nasıl bu kaynaklardan yoksun bırakıyorsa veya meşru resmi bir dilin belirlenmesi diğer dilleri nasıl değersiz birer taşra ağzına

dönüştürüyorsa ders programlarının içeriğinin yeniden düzenlenmesi de bir devlet meselesidir. Bir “programı değiştirmek sermayenin dağıtıldığı yapıyı değiştirmek bazı sermaye türlerinin sonunu getirmek demektir” (Bourdieu, 2015b, s. 128).

Bu nedenle Cumhuriyetle birlikte eğitim alanı, yeni toplumsal-sınıfsal yapının üretim alanı olarak kurgulanmıştır. Kurduğu kurumlar aracılığıyla meşru eğitim tekeli elinde bulunduran devlet, müfredatın meşru yollarla aktarılması ve edinilip edinilmediğinin sınavlarla tasdik edilmesi vasıtasıyla meşru kültürün tesis edilmesinin tekeli de elinde tutmaktadır. Kültürel alandaki en geniş tekel biçimi olan okul, öteki yüzünde bir mülksüzleş(tir)meyi de barındırmaktadır: Eğitim sistemi kültüresiz olanı, kültürel açıdan yoksun olanı da üretmektedir (Bourdieu, 2015b).

Cumhuriyetin kurucu kadrosunun eğitim alanındaki en önemli etkisi eğitim alanındaki kültürel sermayenin niteliğine ilişkin yaptığı müdahalelerdir. Dinin eğitim alanındaki etkisini sınırlandırma kastı güden bu müdahale, eğitim alanında etkili olan laik, modern, Batıcı, bilimsel, Türkçü vb. kodlarla tanımlı yeni bir kültürel sermaye inşa etmiştir. Arap alfabesinden Latin alfabesine geçiş de bu kapsamda değerlendirilmektedir. Her ne kadar Arap alfabesinin değiştirilmesi öğrenmede Arap alfabesinin zorluk yarattığı gerçeği ile temellendirilse de Özdalga’ya göre “Arap alfabesini kaldırmak, aynı zamanda Türk halkını Kur’an’ın dilinden koparma amacına” da hizmet etmiştir (2013, s. 175). Ulusal mücadelelerde dilin önemli bir mücadele nesnesi olduğu bir gerçektir. Çünkü “dil hegemonyanın önemli bir kurucu unsurudur” (Ives, 2011, s. 134). Ancak buradaki düzenleme daha çok “siyasal tahakküm mekanizmaları ile dilsel değer yasalarının oluşum mekanizmaları” arasındaki kurulan bağla ilintilidir (Bourdieu, 2018, s. 151). Yani ulusun yeni kültürel sermayesinin bir bileşeni olacak müstakbel bir dilsel sermaye inşa edilmiştir. Bourdieu’ye göre dilsel sermaye, başta eğitim alanı olmak üzere hemen her alanda işletilebilecek bir takım kazanç fırsatlarını açan veya kapatan toplumsal bakiyedir. İktisadi piyasalarda olduğu gibi aynen burada da tekeller, tüm üreticilerin ve ürünlerin yarışa eşit başlamasını engelleyen nesnel bir takım güç ilişkileri söz konusudur (2018, s. 150-153).

Kültürel sermaye, okul sermayesi ve eğitim sermayesini de içine alan “sözel beceri, genel kültürel farkındalık, okul sistemi hakkında malumat, eğitim vasıfları” çalışma disiplini, gelişmiş bir seçkin kültür ve sanat yargısı gibi ekonomi dışı tüm nesneleşmiş müeyyideleri içerir (Swartz, 2011, s. 275). Kültürel sermaye büyük oranda eğitim alanı dışında, verili bir

toplumda ve verili bir zamanda güç ilişkileri alanından doğar ve eğitim alanında değişim değerine kavuşur. Eğitim alanı kültürel sermayenin değerlendirildiği, dolaşıma girdiği, elde edildiği iktidar alanından özerk bir toplumsal mücadele alanıdır. Kültürel sermayenin içeriği ve niteliğini tayin etmek üzere girilen bitimsiz güç mücadelesi, siyasal alanda ve devlet alanında, dolayısıyla iktidar alanında cereyan etmektedir. Her ne kadar bu kültürel sermayenin oluşumu Tanzimat sonrası açılan Batı tarzı okullar ve kontrolsüz bir büyüme içerisindeki azınlık ve yabancı özel okullar üzerinden gerçekleşse de Cumhuriyet'in kurucu kadrosu belli bir azınlığın tekelinde olan bu kültürel sermayeyi ulusal eğitim programının merkezine yerleştirmiştir.

Bu dönemde toplumsal sınıf vurgusu olmasa da eğitimin kültürel ideolojik kurgusu yeni bir toplumsal ve sınıfsal yapı ortaya çıkarmıştır. Savran'a göre "Kemalist devrimin kitlelerden uzak durmuş olması burada sonuçlarını 'modern' ile 'geleneksel' arasındaki karşıtlığın aynı zamanda bir sınıf karşıtlığı biçimini almasına neden olmuştur" (2014, s. 57). O nedenle Türkiye'de kültürel karşıtlık aynı zamanda bir sınıf karşıtlığı üzerinde cereyan etmektedir. Cumhuriyetin toplumsal sınıf kurgusu büyük oranda, laik, Batıcı, modern değerlerin eğitim alanında işleyen bir tür kültürel sermayeye dönüşümü ile mümkün olmuştur. Bu değerlere sahip toplumsal gruplar, eğitim alanının yeni kurgusundan istifade etmiş, sivil ve askeri bürokraside yükselmiştir. Buna rağmen dini sermaye etkisini kaybetmiş, sınıf konumu dini sermayeye dayanan toplumsal çevreler eğitim alanında dezavantajlı bir konuma sürüklenmiştir.

Bunun temel nedeni kültürel sermayenin, siyasal sermaye ile iç içe geçmesine olanak veren devlet yapısıdır. Siyasal sermaye, siyasal konumlar işgal edenlerin ayrıcalıklarını toplumsal olarak üretmelerine imkan veren akışkan bir siyasal erk ve pozisyonu ifade eder (Bourdieu, 2006, s. 31). Siyasal alandaki hakim ya da tabi konumlarda bulunanların okul, sağlık, eğitim, konut gibi kamu mal ve hizmetleri karşısındaki ayrıcalıklı yahut dezavantajlı durumlarını yeniden üretmelerine olanak verir. Siyasal sermayenin en bariz örneklerini "parti devlet"lerde, "totaliter cumhuriyet"lerde görmek mümkündür. "Diğer birikim biçimleri az ya da çok denetlendiğinde, siyasal sermaye en önde gelen farklılaşma ilkesine dönüşür" (Bourdieu, 2006, s. 32). Bu nedenle "Modernleşme süreci boyunca merkezin laikleştirme çabalarına mukabil dinsel kurumlar, çevreyle daha çok özdeşleşmeye başlamıştır" (Mardin, 2013a, s. 40).

Değerli kaynakları olabildiğince siyasal iktidarın kültürel ideolojik kodlarına yakın toplumsal gruplara açık hale getirip; bu kodlara uzak toplumsal gruplara kapatmak anlamına gelen “kültürel proleterleşme” mekanizması bu dönemde, Cumhuriyetin kuruluşunda laik, modern, Batıcı anlayışı dini olan karşısında her anlamda üstün kılma mekanizması olarak işlev görmüştür (Duran, 2017, s. 261). Dinin kültürel sermaye olarak etki gücünün ortadan kalktığı bu dönem, eğitim alanında, toplumsal-sınıfsal hareketlilik de hızlanmıştır. Belli bir toplumsal grup yukarı yönde hareket ederken belli bir toplumsal grup sınıf kaybına (*déclassement*) uğramıştır.

Mardin’e göre taşraların, seçkinlerin eğitiminin dışında kalmasının nedeni budur. Taşralıların çoğu (etkili taşralıların bile çoğu) çocuklarını modern okullara gönderememekte ya da göndermek istememektedir. Ona göre, eğitimin modern kesimine girebilmek reformcu resmi görevlilerin ve hatta bürokrasinin bir bölümünü oluşturan kimselerin çocukları için çok daha kolay bir iştir (Mardin, 2013a, s. 55). Mardin, “bürokrasinin bir ara ideoloji olduğunu...bürokratların devlet içinde özel bir yerleri ve özel birtakım kaynaklardan istifade etme yollarının bulunduğunu” söyleyerek aslında bir tür sermayeden söz etmektedir (Mardin, 2013b, s. 234). Mardin’in işaret ettiği bu durum, eğitim alanında etkili olan kültürel sermayenin siyasal-politik içerimlerini de göstermektedir.

Tek parti iktidarının egemen olduğu bu dönemde CHP’nin kültürel ve ideolojik kodları eğitim alanındaki etkisini artırmış, parti ilkeleri bir tür siyasal sermaye olarak kamusal alanda biriktirmeye başlanmıştır. Bu dönemde dini aktörler ve her türlü dini eylem ve söylem, eğitim alanının dışına itilmiş; eğitim alanında, Cumhuriyetin kurucu kadroları ve tek parti CHP’nin kültürel ve ideolojik kodlarına sıkı sıkıya bağlı modern, Batıcı, laik ve bilimsel bir kültürel sermaye oluşmuştur.

Bu noktada kültürel sermayenin siyasal ve simgesel sermaye ile ilişkisine vurgu yapmak yerinde olacaktır. Çünkü Jourdain ve Naulin’e göre tanındığı ve bilindiği takdirde simgesel sermaye, iktisadi ve kültürel sermayeden ibarettir (2016, s. 107-108). Kültürel sermaye “aktarılmasının ve edinilmesinin sosyal koşulları ekonomik sermayenininkinden daha gizli olduğundan, sembolik sermaye olarak işlev görmeye, yani sermaye olarak tanınmaya ve meşru yetki olarak kabul edilmeye ve (yanlış) tanınma etkisi uygulayan otorite olarak tanınmaya yatkındır” (Bourdieu, 1986, s. 244).

Kültürel sermayenin verili bir tarihsel dönemdeki toplumsal güç ilişkilerinden dolayısıyla iktidar alanı ve sembolik sermayeden bağımsız olarak, Bourdieu'ye referansla herhangi bir yeniden tanımlama çabasına girişilmeksizin olduğu biçimde kullanılması ise pratikte pek çok soruna yol açmaktadır. Fransa modern tarihinde sermayeleşmiş (müze gitme, baleye gitme, piyano çalma) gibi pratiklerin Türkiye eğitim alanına da olduğu biçimiyle dahil edilmesi sorunludur. Çünkü Bourdieu'nün vurguladığı gibi: "Eğitim alanındaki kültürel sermaye kavramı Fransa'da proleter, küçük burjuva ve burjuva ailelerin pedagojik eylemleriyle çocuklarına okul öncesinde ve okul sırasında kazandırdıkları değerlerin, çocukların elemenden geçme şanslarına etkisinden" ibarettir. "Bu sermaye çocuğun dilsel (konuşma ve ifade yeteneği, aksanı, okuma alışkanlıkları, soyutlamaları, iletişime dökebilmesi, okula taşıyabileceği bilgi dağarcığı vb.) ve kültürel davranışsal diğer türden kapasitelerini" kapsamaktadır (Bourdieu ve Passeron, 2015, s. 17). Oysa Türkiye'de devlet alanının hakim pozisyonlarında olan eyleyicilerin meşrulaştırmaya; böylece toplumsal sınıfsal yeniden üretimde bir ayırım/ayırışma kriteri haline getirmeye çalıştıkları kültürel-ideolojik kodlarının sermayeleşme/sermayeleştirilme süreci kendine özgüdür ve Türkiye'nin siyasi toplumsal tarihine, alanın evrelerini kat eden tartışmalara, mücadelelere, alandaki eyleyicilerin ve kurumların güzergahları içerisine gömülüdür.

Erken Cumhuriyet Döneminde bu kültürel sermayeyle bağlantılı olan en güçlü gruplardan biri olarak askeri ve sivil bürokrasi eğitim alanındaki tartışmaların merkezinde yer almaktadır. Özkazanç'a göre (2014, s. 76), tek parti döneminde devletin toplumsal tabanı, sivil-asker bürokrasinin hegemonyası altında ticaret burjuvazisi, toprak sahipleri ve eşraf arasındaki ittifaktan oluşmuştur. İktidar bloğunun farklı kesimleri, kendi aralarındaki hegemonik mücadeleleri asıl olarak tek parti aygıtı içinde vermişlerdir. Köylülük ise toprak sahipleri lehine bu ittifaktan dışlanmıştır (Özkazanç, 2014, s. 76).

Özgüden'e (2014, s. 379) göre de, Cumhuriyetin kurucu kadroları Kurtuluş Savaş'ında desteğini gördüğü, ayan, toprak sahibi, tüccar ve ulemanın bürokrasi içerisindeki gücünü artırmıştır. 1920-1946 arası dönemdeki parlamentolarda din adamlarının sayılarını hemen hemen yok denecek denli azaltmalarına rağmen toprak sahiplerinin temsilini azaltmada aynı iradeyi gösterememişlerdir. Kurtuluş savaşına destek verdiği için bunun avantajlarından faydalanmak için sabırsızlanan eşraf bu politikalarından yararlanma yarışına girerek devlet desteğini sonuna kadar kullanıp güçlenmeyi amaçlamıştır. Ayrıca eşraf, nüfusun ezici

çoğunluğunun yoksul köylü kitleden oluştuğu bir toplumsal yapıda doğal olarak, eğitim olanaklarından fazlasıyla yararlanmış olması nedeniyle, yeni rejimin bürokratik görevler için ihtiyaç duyduğu eğitilmiş ve nitelikli insan ihtiyacının da en önemli sınıfsal kaynaklarından biri durumundadır.

İktidar bloğunun ittifakı ve hegemonik mücadeleleri eğitim alanında da izlenebilmektedir. Cumhuriyetin kurucu kadroları bu hegemonik güçlere karşı ilk yıllarda ciddi bir köy eğitimi programı başlatmıştır. Cumhuriyetin ilk yıllarında nüfusun %80'i köylerde bulunmaktadır. Bu nedenle Cumhuriyet dönemi eğitimi büyük ölçüde köy okulları ve bu okullarda eğitim verecek köy okulu öğretmenlerinin eğitimi üzerinde yoğunlaşmıştır (Cicioğlu, 1985, s. 36). Böylece büyük ölçüde din adamları, eşraf ve geniş toprak sahiplerinin etkisi altındaki köylüler Cumhuriyete entegre edilmeye çalışılmıştır. Bunda hem henüz gelişmemiş olan sanayi ve ticaret karşısında kırsal kalkınmayı destekleme hem de köylülerin kültürel ideolojik olarak Cumhuriyet değerlerine uygun olarak yeniden inşası rol oynamıştır.

Bu amaçla atılan en önemli adımlardan birisi köylülere eğitim, sağlık, tarım ve hayvancılık ile el sanatları konusunda yol gösterici öğretmenler yetiştirmek için 17 Nisan 1940 tarihli ve 3803 sayılı Kanun ile tarım işlerine elverişli geniş arazisi bulunan köylerde veya onların hemen yakınlarında açılan köy enstitüleridir. Farklı bölgelerde açılan on Enstitünün sayısı daha sonra yirmi bire çıkmıştır (Güven, 2010, s. 362-363). Köylü aydınlanmasının gerçekleştirilmesi ve bu toplumsal taban üzerindeki toprak sahipleri ve yerel eşrafın gücünün kırılması amaçlı bu adımlar çoğu zaman dirençle karşılaşmıştır. Öyle ki enstitüler dönemin siyasi aktörleri tarafından sürekli tartışma konusu yapılmıştır. Enstitülere getirilen eleştirilere, köylülerin okul yapımında görevlendirilmesinin yarattığı hoşnutsuzluk, enstitülere verilen arazilerle ilgili köylü ve öğretmen arasında yaşanan anlaşmazlıklar, öğrencilerin ağır işler altında ezilirken eğitime yeteri kadar zaman ayrılamaması, kız ve erkek öğrencilerin bir arada eğitim görmesi, öğrencilerin sol-sosyalist fikirlerin etkisi altına girmesi gibi iddialar malzeme yapılmıştır (Dündar, 2008, s. 84). 1945 savaş sonrası Meclis'te muhalefet'in ilk çıkışını bu konuyla yapması da köylü aydınlanmasının toprak ağaları, yerli eşraf ve ticaret burjuvazisi için oluşturabilecek tehditlerin bertaraf edilmesine yöneliktir. Mayıs 1945'te milli eğitim bütçesi görüşülürken Emin Sazak ile dönemin Milli Eğitim Bakanı Hasan Ali Yücel arasında yaşanan tartışma bunu açıkça göstermektedir. Yücel konuşmasında Sazak özelinde Cumhuriyetin köy

eğitim programına yönelik eleştirileri feodal ilişkilerin sürmesini isteyen, bu ilişkiler açısından çıkarları olan gruplara bağlamıştır (Dündar, 2008, s. 82).

Aynı zamanda köy enstitüsü mezunu olan Makal da (1979, s. 106-107) köy enstitülerine yönelik eleştirilerin bir tür sınıfsal gerilimin izdüşümü olarak kent-köy dikotomisi kaynaklı olduğunu şu şekilde ifade etmektedir:

İşin kitabın yanına gelmesi bile o zamanlar birçoklarını tedirgin etmeye yetti ve fırsatı kaçırmadan olmadık yollara başvuruldu. Enstitüleri karalamak için neler demediler neler orada okuyan köylü çocuklarına. Okuduğumuz eserleri bize yakıştıramadılar. Bizi hep ayırt ederek konuştular. Şehirdeki çocuğu okutalım sıra onlara gelsin dediler. Bizler küçümseniyorduk (Makal, 1979, s. 106-107).

Makal (1979, s.28), Enstitüleri eleştirenlerin kendi çocuklarını fakültelerde, Avrupa'larda okuttuklarını, kız-erkek karma sınıfları kendi çocukları için sorun olarak görmediklerini, eleştirilerinin ulus için değil kendi çıkarları doğrultusunda olduğunu ifade etmektedir. Ona göre ABD Türkiye Eğitim Komisyonu (Fulbright) bursunu kazanan köy enstitülü öğrencilerinin yurtdışına yollanması bakanlıkça engellenirken yurtdışı eğitimlerine eşraf çocukları yollanmıştır (Makal, 1979, s. 93).

Başgöz'e (1995, s. 84) göre, bu dönemde eşraf ve toprak sahipleri eğitimi yalnız desteklememekle kalmamış, ona karşı da gelmiştir. Bu çatışma Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunda eğitimin karşılaştığı önemli sorunlardan biri olmuştur (Başgöz, 1995, s. 84). Başgöz (1995, s. 86-87), eğitim alanında önemli bir güç merkezi olan dönemin ilk genel kurullarının eşraf ile olan bağına oldukça açık bir şekilde tartışmaktadır. Ona göre hepsi CHP üyeleri olan valilerin başkanlık ettiği il genel kurullarının 1936 yılındaki yapısında CHP'nin il idare kurulunda bulunan 291 kişiden 44'ü vilayet ve belediye meclisi üyesi, 90'ı tüccar, 31'i büyük çiftçi, 14'ü avukat, 17'si doktor, 14'ü eczacı, 14'ü emekli astsubay, 12'si belediye reisi, 7'si ziraat bankası müdürü, 5'i öğretmen, 4'ü banka müdürü, 4'ü gazeteci, 3'ü mühendis, 3'ü banka memuru, 1'i ecza deposu sahibi, 1'i İzmit kağıt fabrikası müdürü, 1'i milli reasürans müdürü, 1'i dişçi, 1'i borsacı, 1'i orman mühendisi durumundadır.

3. Ortaöğretim Alt Alanı

Cumhuriyetin kurucu kadrosunun eğitim alanını kurgularken karşısına çıkan en büyük zorluklardan biri de eğitim öğretim kurumlarının yetersizliğidir. Cumhuriyetin hemen öncesi

1920 yılında Kurtuluş Savaşı'ndan çıkmış bir ülkenin eğitim kurumlarının çoğu kapalı ve atıl durumdadır. 1920 verilerine göre ülkede "3.495 ilkokul" bulunurken, bunların "682'si yani %20'si kapalı"dır. Dönemin Maarif Vekili Rıza Nur, 19 Ekim 1920'de mecliste yaptığı bir konuşmada ülkede "28 Sultani", "50-60 kadar da idadi (4 yıllık orta okul)" olduğunu ifade etmiştir (Sakaoğlu, 2003, s. 158). Bu rakamlar ortaöğretim düzeyinde 1948-1949 yılında ortaokullar için "220"ye, liseler için "56"ya yükselmiştir (Cicioğlu, 1985, s. 142). Okuryazar nüfusun azlığı, yetişmiş öğretmen ihtiyacı, eğitim öğretime hazır kurumların sayısının azlığı ve bu eksikleri giderecek ekonomik imkanların darlığı, devleti öncelikli olarak ilköğretim alanına yoğunlaşmaya itmiştir. Genç Cumhuriyetin ilk eğitim programı, okul sayısını ve ülkedeki okuma yazma oranını artırmak üzerine olmuştur. Örneğin "1923 yılında genel öğrenci sayısının nüfusa oranı sadece % 3" dolayındadır (Sakaoğlu, 2003, s. 167). 1923-1924 döneminde ilkokullarda öğrenci sayısı "337.618" iken, (Cicioğlu, 1985, s. 37), 1949-1950 döneminde "1.577.002" olmuştur (Cicioğlu, 1985, s. 71)

Başgöz'e (1995, s. 155) göre, orta öğretim, Türkiye'nin eğitim sisteminde en zayıf halkası durumundadır. Kuruluşunda, orta öğretim bir yandan gençleri hayata hazırlamaya, bir yandan da üniversite öğrenimini beslemeye göre ayarlanmıştır. Uygulamada ise bu öğretim, sadece üniversite için hazırlık devresi olmuştur. Tanzimat okullarının devlet memurundan başka kimse yetiştirmeyen geleneği, Cumhuriyetin orta eğitiminde devam etmiştir. Bu okulları bitirenler kendilerini ancak bir kalem memurluğu yapmaya hazır bulmuşlar ve hayatlarını bu yolla kazanmaktan başka bir şey düşünmemişlerdir.

Ortaöğretim kurumlarından mezuniyet oranları da son derece düşüktür. Okulların disiplin yaklaşımları, notlandırma ve sınıf geçme sistemlerindeki zorluklar nedeniyle ortaöğretim kurumlarında okul terkleri çok yüksek düzeydedir. Yücel'e (1994, s. 103) göre, bir sınıftan diğer sınıfa geçişte fire oranı takribi %14'tür. Böylece örneğin 1931-32 senesinde lise birinci sınıfa girmiş 11.152 talebeden 2.058 talebe mezun olabildiği görülmektedir.

Bazı özel Türk okulları bu şekilde resmi liselerle ilişkisi kesilen öğrencileri hedeflemiştir. Bazı özel okullar bu dönemde disiplini öne çıkararak, belgeli öğrenci (okuldan atıldığını gösterir tasdikname) kabul etmezken, bazı okullarda bu şart aranmamaktadır (Anıl vd., 1964, s. 31). Bu nedenle resmi liselerde başarısız olmuş veya disiplin cezaları nedeniyle okuldan atılmış görece varsıl öğrenciler bu tür özel okulların yolunu tutmuştur. Bundan dolayı, bu dönemde özel

okullarla ilgili olumsuz bir imaj oluşmuş, kamu okullarına nazaran özel okullar, nitelsiz eğitim kurumları olarak kabul edilmiştir.

Cumhuriyet dönemi eğitim alanında en önemli değişimlerden birisi de özel okul alanında yaşanmıştır. Osmanlı'nın son dönemlerinde özel okullar, sunduğu laik, modern, bilimsel eğitim içeriği ile Batı tarzı açılan resmi öğretim kurumlarıyla birlikte toplumsal-siyasal değişimin önemli aktörlerinden biri olmuşlardır. Cumhuriyetin modern eğitim politikasıyla bu okulların varoluş gerekçeleri büyük oranda ortadan kalkmıştır. Üstelik Tevhid-i Tedrisat Kanunu'yla birlikte özel öğretimin her yönüyle Milli Eğitim Bakanlığı'nın kontrolüne girmesi, bu okulları Cumhuriyetin eğitim politikalarının bir aparatı haline getirmiştir. Bu nedenle bu kurumlar hem yönetsel özerkliğini yitirmiş hem de sınıfsal ve kültürel yeniden üretimdeki ayrıcalıklı konumunu kaybetmiştir. Benzer nitelikteki eğitimin kamu okullarında üstelik ücretsiz verildiği bir durumda, özel okulların kendi varlık koşullarını yeniden üretmesi gerekecektir.

Bu dönemde pek çok özel okul olmasına rağmen bu okulların herhangi bir yasal alt yapısı bulunmamaktadır. Yasal bir statüsü bulunmayan bu okullar ücretli kamu okulları gibi muamele görmüşlerdir. Zaten eğitim birliğinin sağlanmasıyla birlikte kamu okullarından çok da farklı bir görünüm içerisinde değillerdir. Bu dönemde eğitim alanının alt yapısını oluşturan pek çok yasal düzenleme ve yönetmelik değişikliği olmasına rağmen hiçbirinde özel okullara değinilmemiştir. Cumhuriyetin ilanından sonra ilk kez Atatürk'ün 1925 yılı TBMM açış nutkunda özel öğretim konusu gündeme gelmiştir. Atatürk bu konuşmasında şöyle demiştir:

Büyük Millet Meclisi'nin ve Cumhuriyet Hükümeti'nin her alanda büyük gayretler sarf ettiği bilinmekle beraber, tüm vatandaşlarımızın eğitim istek ve arzularını yerine getirmekten uzaktır. Gelecek yıl Devletimizin bu hususta gösterebileceği en büyük fedakarlığı yapmasını önemle rica eder, maddi imkanları yerinde olan vatandaşlarımızın çocuklarına sahip çıkmak amacı ile özel teşebbüs tarafından okutulup yetiştirilmesini (özel okul açılmasını) önemle tavsiye ederim (Eren, 2005, s. 13).

Cumhuriyetin bir tür eğitim öğretim seferberliği ilan ettiği, bu nedenle okul ihtiyacının fazla, eğitime ayrılan bütçenin ise kısıtlı olduğu bu yıllarda, kamusal eğitime destek olabilecek alternatif bir alanın var olması istenmiştir. Bu nedenle Cumhuriyetin kurucu kadrosunun kamusal eğitim taraftarlığına rağmen özel eğitime karşı olduğunu söylemek güçtür. Aksine bu dönemde pek çok kamu okulunun yapımında velilerin, bölgede ileri gelenlerin katkıları belirleyici olmuştur. Varlık koşulları büyük oranda ortadan kalkmasına rağmen bu dönemde

Türk özel okullarının teşvik edildiği de söylenebilir. 1928’de devlet desteği ile kurulan Türk Eğitim Derneği (TED) bünyesinde açılan özel okullar bunu kanıtlar niteliktedir.

Bunun en önemli nedeni toplumu eğitecek ekonomik ve yetişmiş insan kaynağından yoksun olan Cumhuriyetin kamusal eğitim imkanlarının son derece sınırlı olmasıdır. Bu dönemde köy okulları, halkevleri, köy enstitüleri gibi yapılanmalarla geniş toplumsal kesimler için bir eğitim seferberliği başlatılırken daha seçkin bir eğitim talep eden Cumhuriyet kadrolarının ve Cumhuriyet burjuvazisinin çocuklarının Batı tarzı eğitilebilmeleri için açılmak istenen özel okullar için özel girişimcilerin desteği istenmiştir. Bu kapsamda devlet-özel girişimci birlikteliği ile Türk Eğitim Derneği (TED) kurulmuştur. TED’in kuruluş amacı; yabancı dilde eğitim veren modern Türk okullarının bulunmadığı bir dönemde Türk çocuklarını yabancı okullara başvurma zorunluluğundan kurtaracak yeni okullar açmaktır. Derneğin kurucuları arasında “Başbakan İsmet İnönü, dokuz bakan, iki yüz elli milletvekili, Genel Kurmay Başkanı ve ikinci başkanı, iki Danıştay üyesi, Milli Eğitim Bakanlığı Müsteşarı ve Bakanlığın on iki genel müdürü, on üniversite rektörü ve dekanı, iki bakanlık genel müdürü, bir iş adamı ve bir gazeteci” bulunmaktadır (Yılmazlar, 2007, s. 82).

TED Kolejinden önce de bu dönemde özel okullar mevcuttur. Bu okullar arasında azınlık özel okulları, yabancı özel okullar ve Türk özel okullar bulunmaktadır. 1924 Başvekalet İstatistik Umum Müdürlüğü’nün (BİUM) verilerine göre bu dönemde resmi liselerde 1013 öğrenci varken Türk özel liselerinde 35, yabancı liselerde 933, azınlık liselerinde ise 253 öğrenci bulunmaktadır (BİUM, 1933). Bu veriler, Cumhuriyetin ilk yıllarında özel okulların varlığını göstermesi açısından olduğu kadar aynı zamanda Cumhuriyetin ilk yıllarında azınlık, yabancı ve Türk özel ortaöğretim kurumlarında okuyan öğrenci sayısının resmi liselerde okuyan öğrenci sayısından daha fazla olduğunu göstermesi açısından da önemlidir. Azınlık özel lise öğrencileriyle birlikte 1924 yılında ortaöğretim alanındaki öğrencilerin %54’ü özel okullarda eğitim görmektedir.

Özel okulların oranı yıldan yıla azalsa da eğitim alanındaki varlık ve etkisi devam etmektedir. Cumhuriyet kadroları tarafından özel okullar mücadele edilmesi gereken bir risk faktörü olarak görülmemiştir ancak Osmanlı bakiyesi azınlık ve yabancı okullar inşa edilmekte olan Cumhuriyete ve ulus inşasına, eğitim birliğine ve merkezi eğitim yapısına bir tehdit olarak görülmüştür. Bu nedenle azınlık ve yabancı özel okulların statüsüne ve eğitim öğretim faaliyetlerine ilişkin yasal düzenlemeler ve yönetmeliklerle ciddi müdahaleler söz konusu

olmuştur. 1923 Lozan Antlaşması ile kalan azınlık ve yabancı okullar dondurulmuştur. Mevcut okulların büyümesi ve gelişmesi önlenirken tüm yapı ve işleyişiyle Milli Eğitim Bakanlığı'nın denetimi altına alınmıştır. Düzenlemeyle "azınlık okullarının ders programları dengi Türk okullarıyla" ortaklaştırılmış, "öğretmenlerin tayini ve ders kitaplarının basımı Milli Eğitim Bakanlığının iznine" bırakılmıştır. Bu okullarda, ilgili azınlık kendi dili ile eğitim yapabilmeye özgürlüğüne sahiptir ancak "Türkçe dersi ve Türk kültür dersleri Türk öğretmenler tarafından okutulmaktadır" (Kulaksızoğlu ve ark., 1999, s. 221).

"Yabancı okulların ise dini simge kullanmaları ve dini propaganda yapmaları" 1924'de okullara gönderilen bir genelgeyle yasaklanmıştır. 1931 yılında çıkarılan bir kanunla da "Türk vatandaşlarının ilköğretim için sadece Türk okullarına gidebileceği" şartı getirilmiştir (Yılmazlar, 2007, s. 72). Böylece yabancı okulların zorunlu olan ilköğretim kademesindeki tüm okulları kapatılmıştır. Bu özel koşullarla birlikte 1939'a gelindiğinde bu okullarda okuyan Türk öğrenci sayısı "%76"ya çıkmıştır (Ergin, 1940, s. 644).

Yabancı okullar böylesi bir gündemde yabancı dil eğitimi, uluslararası bağlantılar, dış ekonomik destekle parlayan fiziksel alt yapısı ile yeni bir ayırım/ayırışma stratejisi geliştirmiştir. Tüm müdahale, denetim ve kontrollere rağmen bu okullar varlık koşullarını yeniden üretmiş, yeni okullar açılmasına izin verilmese de mevcut okulların fiziksel olanaklarını ve öğrenci sayılarını geliştirebilmiştir. Yabancı dil, bu dönemde sadece özel öğretimde özellikle de yabancı özel okullar aracılığıyla biriktirilen veya işletilebilen değerli bir kaynak olarak kültürel sermayenin bir parçası haline gelmiştir. Bourdieu'ye göre "bireyler ve gruplar toplumsal düzendeki konumlarını korumak ve yükseltmek için çeşitli kültürel ve toplumsal ve simgesel kaynaklar kullanırlar." Bu nedenle "toplumsal iktidar ilişkisi işlevi gördüklerinde yani değerli kaynaklar olarak mücadele nesnesine dönüştüklerinde" ise bu kaynakları sermaye olarak görmek gerekir (Swartz, 2011, s. 108-109). Bu nedenle "temellük edilmeleri için gereken araçların nadirliği" nedeniyle yabancı özel okulların en önemli "ayırım karı" (Bourdieu, 2015a, s. 335) olan yabancı dil eğitimi bu dönemde sermayeleşerek biriktirmeye başlanmıştır.

Bu okullara yönelen kitlenin, okulun eğitim programı göz önüne alındığında, Osmanlı'nın sivil ve askeri bürokratik seçkinlerinin uzantıları olarak Cumhuriyetin sivil ve askeri bürokratik kadroları olduğu söylenebilir. Batı ilmi ile hemhal olmuş, yabancı dil, ulus ötesi sosyal bağlantılar gibi batılı kültürel sermayenin takibinde olan bu eski-yeni seçkinlerin yeniden üretiminde yabancı okullar önemli roller üstlenmiştir.

Yabancı okulların kapatılması sürecinde bu okulların çeşitli protestolarıyla da karşılaşmıştır. Ergin, yabancı okulların kapatılması üzerine Fransız temsilci Mösyö Juse Gürelli tarafından bir nota verildiği, binlerce öğrencinin Beyoğlu caddelerinde protesto yürüyüşleri yaptığı, bu öğrenciler arasında en az yarısının Türk öğrenci olduğunu aktarmaktadır (Ergin, 1943, s. 1748). Yine Ergin'in aktardığına göre, yabancı okullara 1926 yılında bir genelge gönderilmiş, bu genelgede kapatılan ve çalışmasına izin verilen mekteplerle ilgili çalışma şartları ifade edilmiştir. Bunlar arasında Türkçe ve Türk kültür derslerinin Türkçe verilmesi, okul kayıtlarının Türkçe tutulması, okullara Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanının fotoğraflarının asılması bildirilirken, bazı okulların kaçak eğitim yaptıkları, genelgelere uymadıkları, dini propaganda yaptıkları, aleyhte kitap ve kaynakları kullanmaya devam ettiği tespitleri, kurumların tüm yönüyle maarif müdürlüklerine tabi oldukları uyarısı ile birlikte yapılmıştır (Ergin, 1943, s. 1750). Bu genelgeden de anlaşılacağı gibi tüm yasal denetim ve kontrollere rağmen yabancı özel okullar mikro ölçekli direniş stratejileriyle alanda varoluş mücadelesini sürdürmeye kararlı görünmektedir.

Türk özel okullarının çoğu Cumhuriyetin ilanından sonra açılmış olsa bile, Osmanlı'dan Cumhuriyete intikal eden, vakıf statüsünde olup, Balkan Savaşları sonucu Selanik'ten Türkiye topraklarına taşınmış olan Türk özel okulları da vardır. Aralarında bugün bilinen adlarıyla Fevziye Mektepleri Vakfı Işık Lisesi, Terakki Vakfı Okulları, Darüşşafaka Lisesi gibi eğitim kurumlarının bulunduğu bu okullar Osmanlı'dan itibaren varlıklarını sürdürmüştür. Köklü Türk özel okullarının ve yeni açılan Türk özel okulların en önemli varlık gerekçesi ise Lozan anlaşması ile faaliyetine izin verilen yabancı özel okullara alternatif oluşturmaktır. Ayrıca resmi liselere ciddi yatırımların yapılmadığı bu dönemde bu açığı büyük oranda özel ortaöğretim kurumları doldurmuştur.

1932-1933 özel Türk liselerinin sayısı 10'dur (BİUM, 1933). 1948 yılına gelindiğinde bu Türk özel okullarının bir kısmı kapanırken yerine başka özel okulların açıldığı gözlenecektir. Bu nedenle Türk özel okullarının oldukça kırılğan bir zeminde varlık gösterdiği söylenebilir. Bunun temel nedeni hem yabancı okullar gibi yabancı sermaye desteğine sahip olmamaları hem de yasal statüsü olmadığı için yeteri kadar devlet desteği ve teşvikinden faydalanamamış olmalarıdır. Devlet İstatistik Genel Müdürlüğü (DİGM) verilerine göre yeni açılan özel liselerle

birlikte 1948-1949 yılına gelindiğinde faaliyet gösteren Türk özel lise sayısı 13'e çıkmıştır (DİGM, 1950).

Bu okullarla ilgili dikkat çeken hususlardan biri de karma (muhtelit) eğitim yapıyor olmalarıdır. Resmi liselerde "1928 öğretim yılından itibaren ilk defa 'karma öğretim' yapılmaya başlanmıştır. Ancak, daha sonraki yıllarda okullarda kız öğrenci sayısının oranı azalma gösterdiğinden 1929-1930 yıllarında bazı karma okullar eski şekillerine dönüştürülmüştür" (Cicioğlu, 1985, s. 137). Resmi liselerin kız ve erkek olarak farklılaştığı bir dönemde Türk özel liselerinin hemen hepsinin karma eğitim yapıyor olmaları, bu okulların öğrenci ve veli profilinin resmi liselere göre modern ve seküler kodlarla daha yakın bir ilişkisi olduğunu göstermektedir.

Köy enstitülerin açıldıkları yerler itibarıyla köylülerin kültürel ve sınıfsal ayırım/ayırışma stratejilerine önemli hizmetler verdiği bilinmektedir. Köy Enstitülerine getirilen en önemli eleştirilerden birisi de köylü-şehirli, köy okulu-şehir okulu, öğretmen okulu-köy enstitüsü gibi ikilikler yarattığı inancıdır (Binbaşoğlu, 2005, s. 377). Bu da ortaöğretim alanında tedrisi güzergahlar arasında bir karşıtlık ve çatışma bulunduğunu göstermektedir. Bir tarafta şehirlerde bulunan ortaokullardan öğrenci alan ve daha çok şehirlerdeki ortaöğretim kurumlarına öğretmen yetiştiren öğretmen okulları, diğer taraftan köy çocuklarını iş ve okul konseptiyle eğitip yine köyde öğretmen, ebe, sağlık memuru olarak istihdamını amaçlayan köy enstitüleri. Bu okullardan dönemin siyasetinde etkili olan eşraf açısından daha muteber kabul edilen öğretmen okulları köy enstitülerinin karşısında koruyup kollanmıştır.

1932-1948 yılları arasındaki eğitim öğretim istatistikleri karşılaştırmalı olarak incelendiğinde Cumhuriyetin yeni eğitim kurgusunda ortaöğretim alanının ilköğretime göre ihmal edildiği sonucu çıkarılabilir. Buna göre 1950'lere kadar Cumhuriyetin ortaöğretim alanındaki esas gelişmeleri daha çok mesleki ve teknik eğitim alanında gerçekleştirmiştir. Ancak 1940'lara kadar teknik öğretim alanında da ciddi bir gelişme olmamıştır. 1935 yılında sanat okullarının idari ve mali sorumluluğunun Milli Eğitim Bakanlığına alınması ve 1936 yılında hazırlanan teknik öğretim raporu mesleki ve teknik eğitimin geleceği açısından kritik önemde olmuştur. Raporda beş yıllık kalkınma planları hedefleri doğrultusunda mesleki ve teknik eğitim projeksiyonu çizilmiş, uzmanlık istemeyen amelelerin eğitimi, küçük sanat sahiplerinin eğitimi, fabrikalarda çalışacak kalifiye işçilerin eğitimi, teknisyenlerin eğitimi ve yüksek mühendislerin eğitimi gibi farklı seviyelerde bir mesleki ve teknik eğitim hedefi çizilmiştir (Başgöz, 1995, s. 212-213).

Başgöz'e (1995, s. 214) göre mesleki ve teknik okullar çok sayıda öğrenci yetiştirmiş ama, ülkedeki sanayi, onların bilgi ve emeğini kullanacak düzeye gelmediğinden, okulu bitiren kendi iş dalında çalışma olanağı bulamayan öğrenciler, devlet dairelerinde iş bulmak için uzayan kuyruklara katılmıştır. 1940'lardan sonra, Türkiye'de devlet eliyle önemli oranda sanayi kurulunca, sanat okulu bitirenler aranır olmuş; 1950'den sonra ise, devlet dairelerinde çalışmaktan daha iyi kazanır duruma gelmişlerdir.

Mesleki ve teknik eğitim, Türkiye'de Mithat Paşa'nın Tuna valisi iken, ilk sanat okulunu bir yetimevi olarak açması, oraya alınacak fakir ve yetim çocukları kabul etmesi ile başlamıştır. Bu durum Türkiye eğitim alanında bir gelenek başlatmıştır. Sanat eğitimini, fakir ve öksüz çocuklara layık, aşağı bir iş sayan bu geleneğe göre az para getiren ve güvenlik vermeyen sanat hayatına iyi ve zengin aileler çocuklarını bu okullara yollamamışlar, sivil ve askeri bürokraside yüksek konumlar elde edebilecekleri yabancı okullar ve genel liselere yönelmişlerdir (Başgöz, 1995, s. 214).

Kız sanat okullarına giden öğrencilerin sosyal kökenleri ise Başgöz'e (1995, s. 215-216) göre erkek sanat okullarından tamamen farklıdır. Kız sanat okullarındaki yemek, giyinmek, donanmak, Türkiye'de ancak yüksek gelirli ailelerin ilgisini çekmiştir. Burada geliştirilen şapka yapımı, pastacılık, çiçekçilik ve moda gibi sanatlar öğrenenleri geçindirecek sürüm yeteneğine sahip sanatlar olarak görülmemektedir. Bu nedenle Erken Cumhuriyet Döneminde kız sanat okullarına Türkiye'de ancak zengin aileler çocuklarını göndermiştir. Kız sanat okullarının hemen hepsinin büyük şehirlerde açıldığını, programlarında köy kızlarının sanat eğitimi ile ilgili çalışmaların bulunmamasını da eklemek gerekir.

Genel liseler ise kuruluş amacı itibarıyla mezunlarına genel kültür kazandırmak ve yüksek öğrenime hazırlama işleviyle öne çıkmaktadır (Güven, 2010, s. 238). Bu tür liselerin hayata ve iş alanlarına hazırlama işlevi de dönem dönem tartışma konusu yapılmış ise de yüksek öğrenime hazırlık evresi olarak kalmıştır. Bu nedenle bu okul türünün öğretmen okulları, mesleki ve teknik liseler ve köy enstitüleri gibi pratik işe ve istihdama yönelik yönü oldukça zayıftır. Bu durum bu okul türünün Erken Cumhuriyet Dönemi ortaöğretim alanında görece orta ve üst sınıflar arasında ilgi uyandırmasına yol açmıştır.

Daha çok şehir merkezlerine açılan ve büyük bir ilginin olmadığı genel resmi liselerin artış hızı bu dönemde düşük kalmıştır. Bu durum ortaöğretim alanında özel okulların ağırlığını artırmıştır. Bu ağırlık resmi lise sayıları arttıkça tedrici olarak düşmektedir. Bu nedenle bu

dönemde özel okulların oransal olarak yüksek çıkması, özel lise talebinin yüksek olmasından değil resmi lise sayısının artış hızının düşük olmasından ileri gelmektedir. Erken Cumhuriyet döneminde öğretmen okulları, mesleki ve teknik liseler ve köy enstitüleri gibi pratik işe yönelik okullar dışarda tutulduğunda genel ortaöğretim alanındaki tablo şu şekildedir:

Tablo 1.

Erken Cumhuriyet Dönemi Ortaöğretim Alt Alanı Okul Türleri ve Öğrenci Sayıları

	1932-1933 Eğitim Öğretim Dönemi Ortaöğretim						1948-1949 Eğitim Öğretim Dönemi Ortaöğretim					
	Resmi Lise	Özel Türk Lisesi	Azınlık Lisesi	Yabancı Lise	Toplam Özel Lise	Ortaöğretim Genel Toplam	Resmi Lise	Özel Türk Lisesi	Azınlık Lisesi	Yabancı Lise	Toplam Özel Lise	Ortaöğretim Genel Toplam
Okul Sayısı	30	10	10	16	36	66	56	13	7	12	32	88
Öğrenci Sayısı	5355	1249	552	671	2.518	7.873	18.445	1.644	456	1.555	3.655	22.100
Okul %	45%	15%	15%	25%	55%		63%	15%	8%	14%	37%	
Öğrenci %	68%	15%	7%	9%	32%		83%	7%	2%	7%	17%	

Başvekalet İstatistik Umum Müdürlüğü (1933) Devlet İstatistik Genel Müdürlüğü (1950)

1932’de 36 özel lise bulunmaktadır. Bu 36 özel lisede okuyan toplam öğrenci sayısı ise 2.518’dir. Bu öğrencilerden Türk özel liselerinde okuyan öğrenci sayısı 1.249, azınlık liselerinde okuyan öğrenci sayısı 552, yabancı liselerde okuyan öğrenci sayısı ise 671’dir. 1932 yılında resmi lise verilerine bakıldığında şu sayılarla karşılaşılır: bu dönemde 30 resmi lise bulunmaktadır. Bu liselerde okuyan öğrenci sayısı ise 5.355’tir (BİUM, 1933). Bu dönemde lise kademesinde okulların %55’sini özel okullar oluştururken, ortaöğretim alanındaki öğrencilerin % 32’si özel okullarda eğitim almaktadır (Tablo 1).

1948-49 yılında ise 32 özel lisede okuyan öğrencilerin durumu şu şekildedir: Türk özel liselerinde okuyan öğrenci sayısı “1.644”, azınlık liselerinde okuyan öğrenci sayısı “456”, yabancı liselerde okuyan öğrenci sayısı ise “1.555”tir. Bu dönemde 32 özel ortaöğretim okullarında okuyan öğrenci sayısı 3.655 iken, 56 resmi lisede okuyan öğrenci sayısı ise “18.445”tir (Maarif İstatistikleri 1948-1949). Böylece 1948 yılında toplam lise sayısı 88 iken bunun %37’sini özel okullar oluşturmaktadır. Bu dönemde toplam lise öğrenci sayısı 22.100 iken özel okullarda okuyan öğrenci sayısı 3.655’tir. Yani özel ortaöğretimdeki öğrenci sayısı, toplam lise öğrencilerinin %17’sini oluşturmaktadır (Tablo 1).

1923-1950 arası ortaöğretim alanında zaman içerisinde azalma eğilimi gösterse de özel ortaöğretim kurumlarının önemli bir ağırlığı olduğu fark edilecektir. Öyle ki, 1948 yılına gelindiğinde azınlık okullarının öğrenci sayısı zaman içerisinde düşerken özel Türk liseleri ve yabancı okulların öğrenci sayılarını artırdığı gözlenmektedir. Bu artışa rağmen resmi liselerde okuyan öğrenci sayısının daha fazla artış göstermesi, özel liselerde okuyan öğrencileri oransal olarak düşürmüştür. Yabancı lise sayısı azalırken bu okulların öğrenci sayısı ise artış göstermiştir.

Cumhuriyet kadrolarının bu dönemde önceliği okuryazar nüfusunun sayısını artırmak ve ilkokul eğitimini yaygınlaştırmak olduğu için ortaöğretim alanında ciddi bir hareketlilik yaşanmamıştır. Okuryazar nüfusun düşüklüğü nedeniyle zaten ortaöğretime ciddi bir toplumsal talep de söz konusu değildir. Bu dönemde lise eğitimi görece üst düzey bir eğitim olarak kabul edildiği için toplumun ancak orta-üst katmanlarında yer alanlar tarafından tercih edilmektedir. Bunu dönemin ünlü düşünürlerinden İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun *Sultaniler Nasıl Islah edilir?* başlıklı yazısıyla birlikte düşündüğümüzde Cumhuriyetin ilk yıllarında mali sebeplerden ötürü kamusal eğitimin daha çok ilköğretimi öncelediği, ortaöğretimin özel ve seçkinci karakterinin bir süre daha sürmesine izin verildiği anlaşılacaktır. Ayrıca "sınıfsız, imtiyazsız kaynaşmış toplum" idealine rağmen eğitim kurgusunda toplumsal sınıfların önemli bir yer teşkil ettiği anlaşılacaktır. Baltacıoğlu yazısında Cumhuriyetin kamusal eğitiminin sınırlarını da oldukça sarıh biçimde ortaya koymuştur:

Her memlekette iptidailere mukabil bir amele sınıfı, talilere mukabil bir hars sınıfı, alilere mukabil bir mütehasıs sınıf vardır...asri ve normal bir cemiyette her ferd ruhen ve içtimaen müstaid olduğu sınıfa koşar. Bunun için herkes ya ameli, ya harsi yahud ilmi bir tahsil alır... Şimdi makul bir maarif siyasetinin vazifesi nedir? 'ilim lazımdır' diye herkesi hars ve ilim mekteplerine yani yahut sultanilere ve darülfünunlara sevkdebileceğimiz talebe, yalnız 'güzide sınıf' olmak lazım gelir. Zihinsiz kabiliyetsiz, hatta servetsiz-çünkü bu günkü medeniyette ihtisasın teebbün şartıdır-kimselerin sultanilere ve bu vesile ile darülfünunlara doldurulmasında ne sultani bir gaye, ne de darülfünun ahali ile iskan edilmesine taraftarım... (Akt. Ergin, 1942, s. 1196).

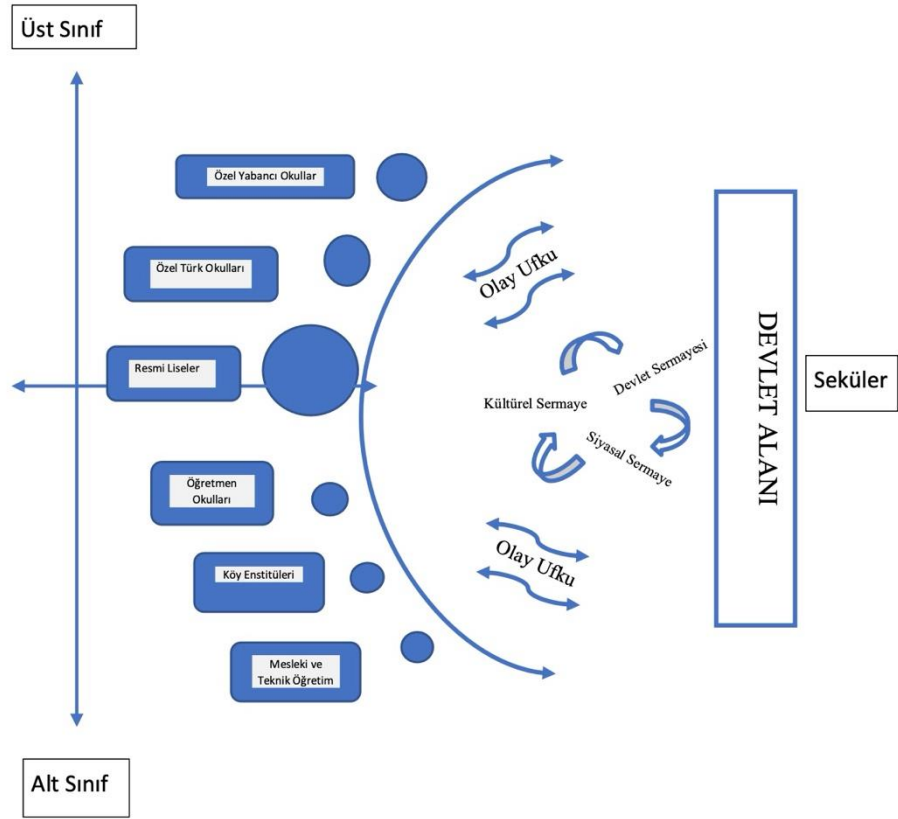
Baltacıoğlu'nun seçkin eğitim kurumları olarak görüp, geniş halk topluluklarına bu okul türlerinin açılmasını eleştirmesine rağmen Cumhuriyet kadroları öğretmen okulları, köy enstitüleri ve meslek okulları üzerinden köylülere ve alt sınıflara da ulaşabilmiştir. Ancak 1950 sonrası köy enstitülerinin kapatılması, öğretmen okullarından mezun olanlara öğretmen olmak

için yükseköğretim mezuniyet şartı getirilmesi gibi gelişmelerle nitelikli ortaöğretim kurumlarının alt sınıflarla olan bağı önemli ölçüde kesilmiştir (Okçabol, 2005, s. 78).

1923-1950 arasında devlet müdahaleleriyle ve sıkı bir denetim ve kontrol mekanizmasıyla şekillenen yeni eğitim alanında devlet ve siyaset alanıyla yakınlaşan bir eğitim evreni oluşmuştur. Bu evrende okul türleri dolayısıyla eğitim alanındaki etkin her bir eyleyici, toplumsal-sınıfsal konumuna göre görece geniş bir spektrum içine dağılırken tek bir kültürel ve ideolojik hatta sıralanmış gözükmemektedir (Şekil 1). Bu hat eğitim alanını siyasal alana ve devlet alanına yakınsayan sınır hattı olup, dönem dönem kesişmeler kaçınılmaz olmuştur. Bu nedenle devletin laik, modern, Türkçü kültürel ideolojik kodları bir tür siyasal sermayeye, bu siyasal sermaye de sınır hattındaki eğitim alanının kültürel sermayesine dönüşmektedir. Devlet alanıyla eğitim alanı arasındaki gri ve muhtevası bilinmeyen fazlaca enerji birikmiş kinetik bir alan oluşmuştur. Bu alanı fizik alanından bir kavramı ödünç alırsak “olay ufku”^{iv} olarak adlandırabiliriz. Olay ufku ışık ve maddenin artık kaçamadığı bölgeyi kapsayan kuşaktır. Olay ufku kara delik gibi yüksek çekim gücüne sahip cisimlerin yüzey çekim alanıdır. Olay ufku, yakınsayan eyleyicilere devletin simgesel gücünü vadederek kaçınmanın imkânsız olduğu devasa bir çekim gücü yaratmıştır. Dönemin eğitim kurumları için olay ufkuna yaklaşmanın bedeli ise ideolojik bir aygıtla dönüşme riskidir. Althusser’e göre “temel işlevi üretim ilişkilerinin (ve bu ilişkilerden türeyen başka ilişkilerin de) yeniden üretimi” olan Devletin İdeolojik Aygıtları birbirlerinden ayrı ve görece özerktir ancak her biri egemen sınıfın yani, devlet iktidarını elinde bulunduran ve devletin baskı aygıtına doğrudan sahip olan sınıfın ideolojisini yaymakla görevlidir (Althusser, 2006, s. 121). Yüksek çekim kapasitesine sahip bu alanın sınırlarında dolaşan dönemin eğitim kurumları, eğitim alanının bir parçası olmakla devlet alanının bir parçası olmak arasında gidip gelmektedir.

Şekil 1.

Erken Cumhuriyet Dönemi Ortaöğretim Alt Alanı Figüratif Görünümü



1923-1950 arasında Cumhuriyetin eğitim evreni, laik, modern, Türkçü ideolojik kodlar üzerine kurulu olduğu için okul türlerinin de kültürel ideolojik olarak bu kodlara göre konumlandığı gözlenmektedir. Ancak Cumhuriyetin kitlesel kamu eğitimi yaklaşımıyla eğitim öğretim, alt sınıflara da açık hale gelmiş ve yeni sınıf fraksiyonlarına hitap edebilecek farklı kamusal eğitim kurumları açılmıştır. Köy Enstitüleri, öğretmen okulları ve mesleki teknik okullar büyük oranda alt sınıflara hitap eden kurumlar olmuşlardır. Cumhuriyetin resmi genel liseleri ise kuruldukları kentin toplumsal yapısına göre sınıfsal olarak farklılaşmaktadır. Ancak, genel resmi liselerin hem kültürel ideolojik hem sınıfsal olarak merkezde yer aldıklarını ve orta sınıfın farklı fraksiyonlarına hitap ettiklerini söyleyebiliriz (Şekil 1).

Özel ortaöğretim alt alanında ise yabancı ve Türk özel liseleri kültürel ideolojik olarak seküler-modern; sınıfsal olarak üst-orta sınıf fraksiyonlarına hitap ediyor gözükmektedir (Şekil 1). Bu nedenle aynı eğitim uzamını paylaşan özel Türk okulları ile yabancı okullar arasında bir rekabet ilişkisinden söz edilebilir. Ancak bu rekabet ilişkisinde yabancı dil gibi kültürel sermaye; yurtdışı bağlantılar nedeniyle sosyal sermaye ve “muassır medeniyet” olarak ülkeye yön çizen Batılı ülkelerle dolaylı temas gibi simgesel sermaye kaynakları nedeniyle yabancı

okulların özel Türk okullara göre daha fazla ayırım/ayırışma fırsatlarına sahip olduğu söylenebilir.

Cumhuriyetin yeni eğitim alanında din öğretimi ise en netameli meselelerden biridir. Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren dinin sistematik olarak toplum üzerindeki etkisi zayıflatılmaya çalışılmıştır. Bu amaçla yapılan pek çok reform ise toplumsal bir dirençle karşılaşmıştır. Bu direnci kırmak, Cumhuriyet kadrolarına yöneltilen “dinsizlik” suçlamalarını boşa düşürmek için dinin kontrol edilebilir düzeyde eğitim alanında kalmasına karar verilmiştir.

1946 yılında çok partili sisteme geçilmesiyle birlikte siyasal ve toplumsal hayatta çok seslilik baş göstermeye başlamış, kuruluş mitosu etrafında şekillenen devlet hegemonyası gevşemeye başlamıştır. Bunun bir yansıması olarak da eğitim alanında Cumhuriyetin laik, modern, Türkçü kodlar üzerine kurulmuş olan yeni eğitim kurgusundan tavizler verilmeye başlanmıştır. Bu tavizleri, 1946 seçimlerinden sonra dönemin Milli Eğitim yapısının şekillenmesinde çok önemli katkıları olan “Hasan Ali Yücel’e Milli Eğitim Bakanlığı görevi verilmemesi”, “Hasanoğlan Köy Enstitüsünün kapatılması”, “N. Berkes, P. Boratav, B. Boran gibi ilerici bilim insanlarının üniversitelerden uzaklaştırılması”, 1949 yılında din dersinin “öğrenci velisinin isteğine bağlı seçmeli bir ders olarak” ilkökul ders programına girmesi, 1948’de imam hatip okullarının yeniden açılması, Ankara İlahiyat Fakültesinin kurulması olarak sıralayabiliriz (Okçabol, 2005, s. 53-54). Cumhuriyet elitleri için bu tavizin anlamı yeni kurulan ve önemli bir toplumsal desteğe kavuşan partilerin özellikle de Demokrat Parti’nin bu konudaki söylem üstünlüğünü kırmaktır.

Erken Cumhuriyet Döneminde dini sermayeye eğitim alanında kontrollü bir alan açılmıştır ancak bu dönemde gerçekleştirilen uygulamaların hiçbiri amacına ulaşamamıştır. Çünkü eyleycilere ciddi bir sınıfsal ve kültürel yeniden üretim veya ayırım/ayırışma fırsatı sunmamaktadır. Dini öğretim kurumları dini sermayenin, eğitim alanındaki düşük statüsünü tescilleyen bir uygulama olmanın ötesine geçememiştir. Dini sermaye, eğitim alanında sadece imam hatip okullarında, sınıfsal ve kültürel yeniden üretim alanında sadece imam veya hatip olmak üzere işletebilecek “değersiz” bir kaynağa dönüşmüştür. Dindar toplulukların buna cevabı ise daha çok devlet alanı içerisinde konumlandırılacak bu okullara sırt çevirmek biçiminde olmuştur. Dini öğretim, Cumhuriyetin bu döneminde eyleyciler açısından yatırım yapmayı gerektirecek bir sınıfsal ve kültürel ayırım/ayırışma fırsatı sunmadığı için eyleyciler açısından mücadele konusu olmaktan çıkmış gözükmektedir. Açılan ilahiyat fakültesi ve İmam

Hatip Mekteplerinin kapatılması öğrenci bulunamaması ile gerekçelendirilse de (Sakaoğlu, 2003), esas neden Öcal'a (1998, s. 243) göre, 15.12.1927 tarih ve 846 sayılı Şuray-ı Devlet (Danıştay) kararı ile din görevliliğinin devlet memurluğu olmaktan çıkarılması ve bu okul mezunlarına resmi görevlerin verilmemesidir.

Bourdieu'nün *illusio* olarak tanımladığı eyleycilerin alana ilişkin yatırım beklentisi veya çıkar arzusu eyleycilerin alan mücadelesinin konusunu oluşturmaktadır. Bu açıdan *illusio* eyleycilerin alana dahil olmak için gereken motivasyon kaynaklarıdır. *illusio*, "oyuna katılma, oyuna kendini kaptırma, oyunun ucunda büyük bir ödül olduğuna inanma veya daha açık olmak gerekirse, oynamaya degeceğine inanma" olarak tanımlanabilir (Bourdieu, 2006, s. 139). Bu haliyle *illusio*'yu, bir tür çıkar beklentisiyle güdülenmiş yatırım olarak düşünmek mümkündür.

Bu toplulukların bu okullara beklenen ilgiyi göstermemesini gönüllü bir geri çekilme hatta sinik bir protesto olarak da değerlendirmek mümkündür. Bu nedenle 1923-1950 arası dönemde, eğitim alanında kültürel ideolojik olarak dini ve geleneksel kodların belirlediği uzam boş durumdadır. Çünkü modernliğin karşısındaki en güçlü kültürel kampın toplumsal gücü nispetinde eğitim alanında bir kurumsal temsil söz konusu değildir (Şekil 1). 1950'de çok partili hayata geçilmesiyle bu görünüm değişecek, dini öğretim günümüze kadar gelecek şekilde eğitim alanının ana tartışma konularından biri olacaktır.

SONUÇ

Bu çalışmada Erken Cumhuriyet Dönemi eğitim alanı Bourdieu'nün alan kuramı ve kavramsal araçlarıyla inceleme konusu yapılmıştır. Cumhuriyetin Osmanlı'dan miras aldığı modern eğitim kurumları ve Batılı, laik, modern, bilimsel kültürel sermayesi Türkiye eğitim alanının kuruluşuna ilişkin Cumhuriyet öncesi bir tarihsel döneme işaret etmektedir. Ancak, Cumhuriyet kadroları eğitim alanını yeniden inşa ederek alanın yapısını, kültürel sermayenin niteliğini, ekonomi, siyasi, sosyal, dini, simgesel vb. diğer sermaye türleri arasındaki tahvil ilişkisini yeniden düzenlemiştir. Buna göre Cumhuriyet'in kurucuları, Osmanlı dönemine özgü yapısal eşitsizliklerin ortadan kaldırılması, dini kültürel sermayenin alandaki etkisinin sıfırlanması, eğitim aracılığıyla *sınıfsız, imtiyazsız, kaynaşmış* bir toplumun inşasını amaçlamıştır. Yeni eğitim kurgusunda medrese geleneğinin yatırım ve çıkar arzusu (*illusio*)

olarak dini kültürel sermayenin birikimine dayanarak ulaşılan kadı, müderris, padişah hocası, şeyhülislam, yüksek din görevlisi, hekimbaşı vb. (Akyüz, 2019, s. 69-70) mevkilerin ve ilmiye sınıfının imtiyazlı mensubu olmanın yerini; laik, bilimsel, Batıcı kültürel sermayenin birikimine dayanan, toplumun tüm kademelerine biçimsel olarak açık hale gelen askeri ve sivil bürokraside konum elde etme arayışı almıştır. Ancak yeni kültürel sermayenin sunduğu fırsat eşitliği, onun dışlayıcı ve içerici örtük işlevini gizlemekten uzaktır. Bourdieu'nün de isabetle belirttiği gibi eğitim sistemi kültürel mirası “muhafaza etme”, “telkin etme” ve “yüceltme” işlevinin yanı sıra toplumsal sınıf ilişkilerini yeniden üretme ve bunu “meşrulaştırma” işlevi de görmektedir (Swartz, 2011, s. 265).

Cumhuriyet dönemi eğitim kurgusu, laik, modern, Türkçü kültürel ideolojik kodları, dini sermayenin eğitim alanındaki etkinliğinin sınırlandırılması, eğitim hizmetinin ücretsiz ve kitlesel sunumu ve farklı kültürel grupların ve sınıf fraksiyonlarının yeniden üretim veya ayırım/ayırışma stratejilerini hayata geçirebilecekleri eğitim kurumlarının oluşturulması gibi araçlarla, Osmanlı toplumsal yapısına has yapısal eşitsizliklerin yeniden üretim hatlarını kesintiye uğratmıştır. Ancak Erken Cumhuriyet Dönemi eğitim alanının yapısı, işleyişi, kültürel sermaye niteliği ve bu sermayenin sınıflaşma dinamikleri üzerindeki etkisi incelendiğinde yeni bir sınıflı toplum yapısının ortaya çıktığı gözlenmiştir. Özgüden bu durumu, “eski rejimin seçkinlerini yetiştiren kurumlara yönelik bir tasfiye ile eşzamanlı olarak yeni ulus devleti kendi seçkinlerine yer açma ve onları sistemli olarak yetiştirme çabası” olarak yorumlamaktadır (Özgüden, 2014, s. 376). Üstelik kamusal, ücretsiz ve kitlesel eğitim iddiasına karşın Erken Cumhuriyet Dönemi eğitim alanında özel öğretimin etkisini büyük ölçüde sürdürdüğü görülmüştür.

Erken Cumhuriyet Döneminde var olan Türk özel okullarına dokunulmazken, yeni özel okulların kurulması da teşvik edilmiştir. Yabancı dil eğitimini merkezine alan özel okullardan en bilineni olan TED Koleji, 1950 sonrası farklı şehirlerde açılacak olan 6 Maarif Kolejinin (İstanbul-Kadıköy, İzmir-Bornova, Diyarbakır, Eskişehir, Konya Samsun) de öncüsü olmuştur. Maarif Kolejleriyle birlikte eğitim alanında merkezi sınav olgusu da ilk kez bu dönemde ortaya çıkmıştır (Eren, 2005). Ortaöğretim alanındaki özel ve kamu okullarının sınıflı toplum yapısının yeniden üretiminde önemli rolleri olmuştur. Cumhuriyet'in fırsat eşitliği ilkesi Bourdieu'cü anlamda ancak her toplumsal gruba alana ilişkin sermaye türü ve hacmi, pratik yatkinları (habitus), beklentiler ve alanın yapısal zorlamaları matrisinde şekillenen bir eğitim güzergahı sunmuştur (Bourdieu ve Wacquant, 2012).

Erken Cumhuriyet Döneminin eğitim kurgusunda dikkat çeken bir diğer husus eğitim alanında etkili olan kültürel sermayenin siyasal sermaye ile iç içe geçmesidir. Cumhuriyet'in kurucu kadrolarının kültürel ideolojik kodları laik, modern, Batıcı, Türkçü bir içerikle eğitim alanının egemen kültürel sermayesi haline gelmiştir. Her ne kadar Bourdieu eğitim alanının özerkliğine dikkat çekmiş, devletin, eğitim alanına müdahalelerine doğrudan vurgu yapmamış olsa da devletin sahip olduğu özel bir sermaye türü olarak "üstsermaye" aracılığıyla meşru olanı tayin etme gücünü ve "simgesel şiddet" kullanma tekeli teslim etmiştir. Ona göre "devlet, yalnızca (eğitim, kültür, iktisat vs. gibi kendi uzmanlık alanlarından oluşan) farklı alanları bünyesine dahil ettiği için değil, kaynak dağıtım mekanizmalarını ve kurallarını belirleyerek, bu alanlara dahil olduğu için de bir üstalandır" (Jourdain ve Naulin, 2016, s. 130). Erken Cumhuriyet Dönemi eğitim alanı bu açıdan bir devlet tasarımı olarak belirmiştir. Bu nedenle dönemin eğitim alanının özerkliği -Bourdieu'nün yapının alan vasfını kazanabilmesi için diğer alanlardan özerkleşebilmesini ve kendi özgül sermaye yapısını ve kurallarını oluşturmasını şart koşmasına rağmen- oldukça düşüktür (Çeğin, 2018, s. 424). Erken Cumhuriyet Dönemi eğitimi, din, ekonomi gibi alanlardan görece özerk bir eğitim kurgusuna işaret etse de alanın siyaset, devlet ve iktidar alanlarından hatırı sayılır ölçüde özerkleştiğini söylemek güçtür. Dönemin eğitim kurumlarının kültürel-ideolojik bir hatta sıralanması alanın yeniden inşasındaki siyasal sermaye etkisine ve alanın özerklik kapasitesinin düşüklüğüne işaret etmektedir.

Din öğretimi alanında yaşanan, 1949 yılında din dersinin "öğrenci velisinin isteğine bağlı seçmeli bir ders olarak" ilkökul ders programına girmesi, 1948'de imam hatip okullarının yeniden açılması, Ankara İlahiyat Fakültesinin kurulması (Okçabol, 2005, s. 53-54) gibi gelişmeler alanın dinamik yapısının bir sonucu olarak okunmalıdır. Alandaki eyleyiciler, sahip oldukları özgül sermaye türünü alanda değerlemek için mücadele yürütmektedir. Dini sermaye uzun bir süre alanda kültürel sermaye olarak değer görürken Cumhuriyetin yeni eğitim kurgusunda tahvil değerinde radikal bir değişim yaşamış ve "geçersiz bir akçeye" dönüşmüştür. Bu nedenle iştebilecek dini sermayeye sahip toplumsal grupların Erken Cumhuriyet Döneminde ve alanın sonraki evrelerinde de en önemli gündem maddelerinden birisi dini sermayenin alana muteber bir konumla yeniden çağrılması olmuştur. Öyle ki, alanın sonraki evrelerinde Demokrat Parti (DP) hükümeti 1951 yılında ortaokul düzeyinde "7 İmam Hatip Okulu" açmış, bu sayı 1959'da "19" a ulaşmıştır. 1956 yılında ise "imam hatip okullarında lise dengi eğitime başlanmıştır" (Okçabol, 2005, s. 59-60). 1956 yılında açılan 16 İmam Hatip

Lisesiyle birlikte 1959 yılına gelindiğinde alandaki imam hatip orta ve lise düzeyinde eğitim kurumu 35'e çıkmıştır (Kaplan, 2011, s. 225). Dini sermayenin alanda kontrollü de olsa yer bulması aynı zamanda Cumhuriyet kadrolarının kendilerine yöneltilen "dinsizlik" suçlamalarını da boşa düşürmek amaçlıdır. Bu açıdan dini sermayeye devlet alanında yer açmak, onun simgesel sermaye gücünü kabul etmek ve simgesel sermaye kaynağı olarak ondan istifade etmek anlamı taşımaktadır.

Erken Cumhuriyet Dönemi eğitim kurumlarının nasıl bir sınıfsal ve kültürel dönüşüm yarattığı, bu kurumların hangi sınıfsal ve kültürel gruplar tarafından tercih edildiği, hangi sınıfsal ve kültürel yapılarla özdeşleştirildiğine ilişkin elimizde detaylı bir veri bulunmamaktadır. Ancak dönemin eğitim alanında etkili olan kültürel sermayenin niteliği, iktidar bloku içindeki çatışma dinamikleri, kent ve kır arasında kurulan ikilik gibi temel dinamikler ortaöğretim alanındaki farklılaşan okul türleri hakkında önemli bir veri sunmaktadır.

Tek parti iktidarı döneminde baskılanan alanın içsel dinamikleri, eyleyicilerin sınıfsal ve kültürel ayrım/ayırışma stratejileri daha belirgin bir görünüm kazanmıştır. Bu nedenle alanın sonraki evreleri, alanın kuruluş dinamiklerine ve Erken Cumhuriyet Dönemi eğitim kurgusunun toplumsal sınıfsal yapıyla ilişkisine dair de fikir vermektedir. Her ne kadar bu çalışmada alanın sadece 1923-1950 arası tarihsel kesiti inceleme konusu yapılmışsa da alanın bu tarihleri önceleyen geçmişi ve 1950 sonrası devam eden etkisi bu sınırlamayı ancak kurgusal olarak anlamlı kılmaktadır. Ampirik olarak alanın sınırları alanın etkilerinin bittiği noktada bulunmaktadır (Bourdieu ve Wacquant, 2012, s. 85). Erken Cumhuriyet Dönemi eğitim alanı yapısı ve işleyişi, kültürel sermaye türü, alandaki eyleyicilerin nesnel sınıf konumu açısından günümüze kadar etki etmekte bu açıdan karakteristik olarak alanın kuruluş dinamiklerini barındırmaktadır. Öyle ki, Cumhuriyet döneminde ortaöğretim alanında zaman içinde birçok program ve yönetmelik değişikliği yapılmasına rağmen, 1924 tarihli Heyet-i İlmiye'nin düzenlediği kuruluş biçimiyle 1974 yılına kadar süregelmiştir (Cicioğlu, 1985, s. 155). Ayrıca alanın kuruluş dinamiklerinin etkisi (laik, modern, kamusal) alanın sonraki evrelerinde de devam etmektedir. Örneğin, 1924 tarihli alanın kurucu yasası Tevhid-i Tedrisat Kanunu hala yürürlüktedir. Bu açıdan Cumhuriyet dönemi ortaöğretim alanının yapısı ve dinamikleri, eyleyicileri ve eğitim stratejilerini serimlemek için üniversite seçme sınavının merkezi olarak ilk kez uygulandığı 1974 yılında adaylara uygulanan kapsamlı bir anketten de faydalanılabilir.

Ortaöğretim kurumlarındaki eyleyicilerin kültürel ve sınıfsal profillerine ilişkin detaylı bilgilerin bulunduğu bu ankette sınava girenlerin ve sınavda başarılı olanların hangi okul türünden geldikleri, ebeveynlerin işi gibi nesnel sınıf konumunu gösteren pek çok veri bulunmaktadır.

1974 Üniversitelerarası Seçme Sınavı anket sonuçlarına göre sınava başvuran 165.625 öğrencinin %70.1'i genel lise, %11.9 teknik öğretim, %2.4 imam hatip, %5.2 öğretmen okulu mezunudur. İmam hatip okulu, teknik öğretim ve öğretmen okullarına göre genel liselerde bir yoğunlaşma olduğu gözükmemektedir. Ayrıca sanayici ve tüccar gibi toplumun üst gelir grubunda yer alanlar genel liselerde yoğunlaşırken bu grubun imam hatip, öğretmen okulu ve teknik öğretime ilgisi son derece düşüktür. Sanayici çocuklarının imam hatip okullarından mezuniyet oranı 1.3, öğretmen okulundan mezuniyet oranı 1.8, teknik öğretim mezuniyet oranı 8.1 iken; bu oranlar babası tüccar olanlar için şu şekildedir: imam hatip mezunu oranı 1.4, öğretmen okulu mezunu oranı 3.1, teknik öğretim okulu mezun oranı 6.2'dir. Toplumun görece daha alt gelir grubunu oluşturan işçi ve çiftçilerde ise bu oranlar şu şekildedir: babası çiftçi olan öğrencilerin imam hatip mezuniyet oranı 5.7, öğretmen okulu mezuniyet oranı 7.7, teknik öğretim mezuniyet oranı 14.2'dir. Babası işçi olan öğrencilerin imam hatip mezuniyet oranı 2.1, öğretmen okulu mezun oranı 4.4, teknik öğretim mezun oranı 18.7'dir. Tüm meslek gruplarında genel lise mezuniyet oranı ağırlığı oluşturmakla birlikte memur, serbest meslek gibi toplumun orta gelirini oluşturan toplumsal grup, daha çok genel liselerde ve öğretmen okullarında yoğunlaşmaktadır. Çiftçi ve işçi gibi toplumun görece daha alt gelir grubunu oluşturan grubun ise imam hatip, teknik öğretim ve öğretmen okulundaki ağırlığı daha fazladır (Milli Eğitim İstatistikleri 1974, s. 18-19).

Sınavı kazanan öğrencilerin istatistiğine bakıldığında ise eğitim alanındaki sınıfsal toplumsal farklılaşma daha da kristalize olmaktadır. Çünkü sınavı kazananlar çok büyük oranlarda orta ve üst sınıfların eğitim gördüğü genel lise mezunlarından oluşmaktadır. Sınavı kazanan 23.086 öğrencinin yani, %91.4'ü genel lise mezunudur. Kazananlar arasında işçi ve çiftçilerin çocuklarının ağırlığını oluşturduğu teknik öğretim ve imam hatiplerin oranı ise son derece düşüktür. Kazananlardan sadece 195'i yani %0.8'i teknik öğretim mezunu; 160'ı yani %0.7'si ise imam hatip mezunudur (Milli Eğitim İstatistikleri, 1974, s. 56-57). Bu veriler, yeni okul türleri ve artan okul sayılarıyla birlikte Türkiye eğitim alanının toplumsal sınıfsal ayrışmadaki rolünü ve Cumhuriyetin eğitim kurgusunun toplumsal sonuçlarını göstermektedir. Cumhuriyetin sınıfsız, imtiyazsız, kaynaşmış toplum ideali ve halkçılıkla harmanlanan eşit,

kamusal ve laik nitelikli eğitim ideali Bourdieu'cü anlamda bir doxa'dan ibarettir (Bourdieu ve Wacquant, 2012, s. 82). Eğitim alanı, Bourdieu ve Passeron'un (2015) da işaret ettiği gibi toplumsal-sınıfsal farkların yeniden üretildiği ve bunun meritokratik söylemlerle üstünün örtüldüğü toplumsal siyasal mücadele uzamı olarak ele alınmalıdır.

Yazar Beyanı | Author's Declaration

Mali Destek | Atıf Şekli: Selfet DURAN ve Derya FIRAT, bu çalışmanın araştırılması, yazarlığı veya yayınlanması için herhangi bir finansal destek almamıştır. | Selfet DURAN and Derya FIRAT has not received any financial support for the research, authorship, or publication of this study.

Yazarların Katkıları | Authors's Contributions: Bu makale Selfet DURAN ve Derya FIRAT tarafından ortak olarak hazırlanmıştır. | This article was co-authored by Selfet DURAN and Derya FIRAT.

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

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: Selfet DURAN ve Derya FIRAT, makalenin tüm süreçlerinde Vira Verita E-Dergi'nin bilimsel, etik ve alıntı kurallarına uyduğunu ve verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığını, karşılaşılabilecek tüm etik ihlallerde Vira Verita E-Dergi'nin ve editör kurulunun hiçbir sorumluluğunun olmadığını ve bu çalışmanın Vira Verita E-Dergi'den başka hiçbir akademik yayın ortamında değerlendirilmediğini beyan etmektedir. | Selfet DURAN and Derya FIRAT declares that they comply with the scientific, ethical, and quotation rules of ViraVerita E-Journal in all processes of the paper and that they do not make any falsification of the data collected. In addition, they declare that Vira Verita E-Journal and its editorial board have no responsibility for any ethical violations that may be encountered, and that this study has not been evaluated or published in any academic publication environment other than Vira Verita E-Journal.

KAYNAKÇA

- Akşit, B. Ve Coşkun, M. K. (2014). Türkiye'nin Modernleşmesi Bağlamında İmam Hatip Okulları, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık* (Cilt: 6) içinde, (Ed. Y. Aktay), İletişim Yayınları.
- Akyüz, Y. (2019). Türk Eğitim Tarihi M.Ö 1000-M.S. 2019, (Gözden Geçirilmiş 32. Baskı.), Pegem Akademi.
- Alaca, E. (2017), Cumhuriyet Dönemi İlkokul Tarih Ders Kitapları Üzerine Bir Değerlendirme (1923-1972), *Turkish Studies*, 12(28), 25-40.
- Althusser, L (2006). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları* (2. Baskı). (A. Tümertekin, Çev.), İthaki Yayınları.
- Anıl, B., Dost, S., Dündar, B., Ediskun, H., Ertan, F., Gürsel, N. (1964), Özel Okullar Rehberi (1. Baskı). Özel Okullar Yayınları.
- Başgöz, İ. (1995). Türkiye'nin Eğitim Çıkmazı ve Atatürk (1. Baskı). Başbakanlık Basımevi.
- Başvekalet İstatistik Umum Müdürlüğü (1933). Maarif İstatistikleri 1923-32, Yayın No:26, Devlet Matbaası.
- Başvekalet İstatistik Umum Müdürlüğü (1934). Maarif İstatistikleri 1932-1933, Yayın No:31, Devlet Matbaası.
- Binbaşıoğlu, C. (2005). Türk Eğitim Düşüncesi Tarihi (1. Baskı). Anı Yayıncılık.
- Bourdieu, P. (1986). The Forms of Capital, (J.G. Richardson Der.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education* (s. 241-258) içinde, Greenwood Press.
- Bourdieu, P. (1996), State nobility: Elite Schools in the Field of Power, Translated to English by Lauretta C. Clough, Oxford: Polity Press.
- Bourdieu, P. (2006). *Pratik Nedenler* (2. Baskı). (H. U. Tanrıöver, Çev.), Hil Yayınları.
- Bourdieu, P. ve Wacquant, L. (2012). *Düşünümsel bir Antropoloji İçin Cevaplar* (6. Baskı). (N. Ökten, Çev.), İletişim Yayınları.
- Bourdieu, P. (2013). *Bilimin Toplumsal Kullanımları* (1. Baskı). (L. Ünsaldı, Çev.), Heretik Yayınları.
- Bourdieu, P. ve Passeron, J. C. (2014). *Varisler* (1. Baskı). (L. Ünsaldı, Çev.), Heretik Yayınları.
- Bourdieu, P. (2015a). *Ayırım* (1. Baskı). (D. Fırat ve G. Berkuş, Çev.), Heretik Yayınları.
- Bourdieu, P. (2015b). *Devlet Üzerine* (1. Baskı). (A. Sümer, Çev.), İletişim Yayınları.
- Bourdieu, P. ve Passeron, J. C. (2015). *Yeniden Üretim* (1. Baskı). (A. Sümer, L. Ünsaldı ve Ö. Akkaya Çev.), Heretik Yayınları.
- Bourdieu, P. (2018). Sosyoloji Meseleleri (3. Baskı). (F. Öztürk, B. Uçar, M. Gültekin ve A. Sümer Çev.), İletişim Yayınları.
- Cicioğlu, H. (1985). Türkiye Cumhuriyeti'nde İlk ve Orta Öğretim (2. Baskı). Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Copeaux, E. (2006). Tarih Ders Kitaplarında (1931-1993): Türk Tarih Tezinden Türk-İslâm Sentezine (1. Baskı), İletişim Yayınları.

- Çeğin, G. (2018). Gündelik Hayatın Kavranışı İçin -Pierre Bourdieu'nün Kavramsal Repertuarının Verimlilikleri ve Sınırlılıkları, (A. Esgin ve G. Çeğin Der.), *Gündelik Hayat Sosyolojisi* (1. Baskı) içinde. Phoenix Yayınları.
- Demirbaş, E. Ve Özalp M. T. (2022), Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi Eğitim Politikaları (1923-1950), *Journal of History School*, 15(29), S. 2604-2626.
- Devlet İstatistik Genel Müdürlüğü (1950). Ortaöğretim İstatistikleri, 1948-1949, Yayın No:326, Devlet Matbaası.
- Devlet İstatistik Genel Müdürlüğü (1975). 1974 Üniversitelerarası Seçme Sınavı Anket Sonuçları ve 1974-1975 Öğretim Yılı Başı Yüksek Öğretim İstatistikleri, Yayın No:734, Devlet Matbaası.
- Diani, M. (2012). Charles Tilly'nin İdentities, Boundaires, and Social Ties adlı Çalışmasındaki İlişkisel Unsur (E. Göker ve G. Çeğin Der.), (Ö. Küçük Çev.), *Tözcülüğün Tasfiyesi* (1. Baskı, s. 245-256) içinde, Notabane Yayınları.
- Duran, S. (2017), Türkiye'nin Yeni Sınıfsal Topografyası, Aleviler ve Kültürel Proleterleşme (H. Mıhçı, Ö. Çelik ve P. Bedirhanoglu Der.), *Finansallaşma Kiskacında Türkiye'de Devlet, Sermaye Birikimi ve Emek* (1. Baskı, s. 249-278) içinde. Notabene Yayınları.
- Dündar, C. (2008). Köy Enstitüleri (7. Baskı). İmge Kitabevi.
- Eren, H. (2005), Özel Okullar, Türkiye Özel Okullar Birliği Yayınları.
- Ergin, O. (1940). Türk Maarif Tarihi II. Cilt (1. Baskı). Osmanbey Matbaası.
- Ergin, O. (1942). Türk Maarif Tarihi IV. Cilt (1. Baskı). Osmanbey Matbaası.
- Ergin, O. (1943). Türkiye Maarif Tarihi V. Cilt (1. Baskı). Osman Bey Matbaası.
- Gürsoy, Ö. (2021), Erken Cumhuriyet Döneminde Militer Uygulamalar: Askerliğe Hazırlık Dersleri ve Askerliğe Hazırlık Kampları, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Yıldız Teknik Üniversitesi.
- Güven, İ. (2010). Türk Eğitim Tarihi (1. Baskı). Naturel Yayıncılık.
- Hesapçioğlu, M. (2009). Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi Eğitim Politikası ve Felsefesi, *M. Ü Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi*, 29(29), 121-138.
- Ives, P. (2011), Gramsci'de Dil ve Hegemonya (1.Baskı). Kalkedon Yayınları.
- Jourdain, A. ve Naulin, S. (2016) Pierre Bourdieu'nün Kuramı ve Sosyolojik Kullanımları (1. Baskı), (Ö. Elitez Çev.), İletişim Yayınları.
- Kaplan, İ. (2011), Türkiye'de Milli Eğitim İdeolojisi (6. Baskı). İletişim yayınları.
- Keyder, Ç. (2010), Türkiye'de Devlet ve Sınıflar (16. Baskı), İletişim Yayınları.
- Kulaksızoğlu, A., Çakar, M. ve Dılmaç, B. (1999). Türkiye'de ve Dünyada Özel Okulların Yapısı ve İşleyişi, *M. Ü Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi*, 11(11), 219-232.
- Makal, M. (1979). Köy Enstitüleri ve Ötesi (1. Baskı). Çağdaş Yayınları.
- Mardin, Ş. (2013a), Türkiye'de Toplum ve Siyaset (7. Baskı), (M. Türköne ve T. Önder, Der.). İletişim Yayınları.

- Mardin, Ş. (2013b), Türkiye’de İslam ve Sekülerizm (6. Baskı), (E. Gen ve M. Bozluolcay, Der.). İletişim Yayınları.
- Okçabol, R. (2005), Türkiye Eğitim Sistemi (1. Baskı). Ütopya Yayınevi.
- Ozankaya, Ö. (1995), Cumhuriyet Çınarı (1. Baskı). TTK Basımevi
- Öcal, M. (1998). Cumhuriyet Döneminde Türkiye’de Din Eğitimi ve öğretimi, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(7), 241-268.
- Önsoy, R. (1991), Cumhuriyetten bugüne İlk ve Ortaöğretimimiz ve Bazı Meseleler, *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 6(6), 1-23.
- Özdalga, E. (2013), İslamcılığın Türkiye Seyri (1. Baskı). (G. Türkoğlu Çev.), İletişim yayınları.
- Özgüden, M. (2014). Türkiye’de Seçkinler. (F. Alpkaya, B. Duru, Der.) *1920’den Günümüzde Türkiye’de Toplumsal Yapı ve Değişim* (3. Baskı., s. 367-406) içinde. Phoenix Yayınları.
- Özkazanç, A. (2014). Cumhuriyet Döneminde Siyasal Gelişmeler: Tarihsel-Sosyolojik Bir Değerlendirme. (F. Alpkaya, B. Duru, Der.) *1920’den Günümüze Türkiye’de Toplumsal Yapı ve Değişim* (3. Baskı., s. 91-128) içinde. Phoenix Yayınları.
- Sakaoğlu, N. (2003). Osmanlı’dan Günümüze Eğitim (1. Baskı). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Savran, S. (2014), İslamcılık, AKP, Burjuvazinin İç Savaşı (N. Balkan, E. Balkan ve A. Öncü Ed.), *Neoliberalizm, İslamcı Sermayenin Yükselişi ve AKP* (1. Baskı., s. 53-141) içinde. Yordam Kitap.
- Somel, R. N. (2010), Osmanlı’da Eğitimin Modernleşmesi (1. Baskı). İletişim Yayınları.
- Somel, R. N. ve Nohl, A. M. (2014), Müfredat mı Sınav mı? Birbirleriyle Çatışan İki Eğitim Kültürüyle Okullar Nasıl Başetmekte (K. İnal ve N. Samet Baykal, Der.), *Dershaneler* (1. Baskı., s. 21- 52) içinde. Ayrıntı Yayınları.
- Swartz, D. (2011). Kültür ve İktidar: Pierre Bourdieu’nün Sosyolojisi (1. Baskı). (E. Gen, Çev.). İletişim Yayınları.
- Uygun, S. (2003), Türkiye’de Dünden Bugüne Özel Okullara Bir Bakış (Gelişim ve Etkileri), *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimler Dergisi*, 36(1-2), 107-120.
- Üstel, F. (2014). Makbul Vatandaşın Peşinde (5. Baskı). İletişim Yayınları.
- Yılmazlar, H. (2007). Türkiye’de Özel Okulların Gelişimi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Üniversitesi.
- Yücel, H. A. (1994). Türkiye’de Ortaöğretim (2. Baskı). Kültür Bakanlığı Milli Kütüphane Basımevi.
- Warde, A. (2004). Practice and Field: revising Bourdieusian concepts, *Centre for Research on Innovation & Competetion: University of Manchester*, 65.

ⁱ Bu makale birinci yazarın doktora tezinden üretilmiştir.

ⁱⁱ Temellerini Marksist teoriden alan eğitim yaklaşımı, öğretimin maddi üretim ile birleştirilmesini, öğretim ile iş yaşamının birleştirilerek zihin ve beden ikiliğinin aşılmasını önerir. Robert H. Beck (1990), Polytechnical Education: A Step, syf. 10, <https://files.eric.ed.gov/fulltext/ED324498.pdf>, Erişim: 24.10.2022, 13:20)

ⁱⁱⁱ Faruk Nafiz Çamlıbel ve Behçet Kemal Çağlar tarafından yazılan 1933 yılında Cemal Reşit Rey tarafından bestelenen 10. Yıl Marşı'nın bir dizesi.

^{iv} https://tr.wikipedia.org/wiki/olay_ufku

MARCUSE'NİN TÜRKİYE '68'İNDEKİ YERİ ve "HERBERT MARCUSE: ÂSİ GENÇLİĞİN PEYGAMBERİ" YAZI DİZİSİNİN ANALİZİ

MARCUSE'S PLACE IN TURKEY'S '68 MOVEMENT AND AN ANALYSIS OF THE SERIES "HERBERT MARCUSE: THE PROPHET OF REBELLIOUS YOUTH"

Olgun BİLİR¹

Özet

Bu çalışma, Türkiye'deki 1968 Hareketi bağlamında Herbert Marcuse'nin sınırlı etkisini derinlemesine ele almaktadır. Batı Avrupa ve ABD'de devrimci hareketlerin sembolü haline gelen Marcuse, Türkiye'deki entelektüel çevrelerde ilgi uyandırmış olsa da fikirleri devrimci gençlik hareketleri üzerinde belirgin bir etki yaratmamıştır. Çalışma, Marcuse'nin kapitalizm, teknoloji, tüketim toplumu, aşk ve cinsiyet gibi kavramlara yönelik eleştirilerini irdeleyerek, bu fikirlerin Türkiye'deki yankılarını analiz etmektedir. Makalenin merkezinde, Talat Sait Halman'ın Milliyet Gazetesinde yayımladığı "Herbert Marcuse: Âsi Gençliğin Peygamberi" başlıklı yazı dizisi yer almaktadır. Halman'ın sol bir aydın olmamasına ve yazı dizisinin ana akım bir medya organında yayımlanmış olmasına rağmen, Marcuse'nin düzen karşıtı fikirlerini ayrıntılı bir şekilde tanıtması dikkat çekicidir. Bu çalışma, Halman'ın yazı dizisini içerik ve söylem düzeyinde analiz ederek, Marcuse'nin fikirleri ile Türkiye'deki '68 Hareketinin sosyo-politik dinamikleri arasındaki ilişkinin çözümlenmesine katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Marcuse, 1968 Hareketleri, Devrimci Gençlik, Kapitalizm Eleştirisi, İleri Endüstriyel Toplum.

Gönderim Tarihi/Submitted	: 28.10.2024
Kabul Tarihi/Accepted	: 29.11.2024
Sorumlu Yazar/Corresponding Author	: Olgun BİLİR
E-posta / E-mail	: olgunbilir@gmail.com
Doi:	: 10.47124/viraverita.1575197
Atıf / To Cite:	: Bilir, O.(2024). Marcuse'nin Türkiye '68'indeki Yeri ve "Herbert Marcuse: Âsi Gençliğin Peygamberi" Yazı Dizisinin Analizi. <i>ViraVerita E- Dergi</i> , sayı:20, 2024,78-108
	Doi:10.47124/viraverita. 1575197

¹ Arş. Gör. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Sosyoloji Anabilim Dalı, Çanakkale/TÜRKİYE, (ORCID: 0000-0003-3686-1921).

Abstract

This study delves into the limited influence of Herbert Marcuse on the 1968 Movement in Turkey. While Marcuse emerged as a symbol of revolutionary movements in Western Europe and the United States during this period, his ideas had only a marginal impact on the revolutionary youth movements in Turkey. The study examines Marcuse's critiques of capitalism, technology, consumer society, love, and sexuality, analyzing how these critiques resonated—or failed to resonate—in the Turkish context. At the heart of the study is Talat Sait Halman's series of articles published in Milliyet newspaper under the title "Herbert Marcuse: The Prophet of Rebellious Youth." Despite not being a leftist intellectual himself and publishing in a mainstream media outlet, Halman's detailed introduction to Marcuse's anti-establishment ideas is particularly noteworthy. By analyzing the content and discourse of Halman's series, this study seeks to shed light on the relationship between Marcuse's ideas and the socio-political dynamics of Turkey's 1968 Movement.

Keywords: Marcuse, 1968 Movements, Revolutionary Youth, Critique of Capitalism, Advanced Industrial Society.

Marcuse'nin Türkiye '68'indeki Yeri ve “Herbert Marcuse: Âsi Gençliğin Peygamberi” Yazı Dizisinin Analizi

GİRİŞ: MARCUSE'NİN TÜRKİYE '68'İNDEKİ YERİ

Frankfurt Okulu ile ilgili literatür incelendiğinde, bir düşünce ekolü olarak Okul'un Türkiye'de 1980 sonrasında ve özellikle 2000'li yıllardan itibaren giderek artan bir ilgi gördüğü ortadadır. Ancak bu çalışma Frankfurt Okulu ile Türkiye ilişkisinde bu genel eğilimin dışındaki bir görüngüyü incelemek amacıyla yazılmıştır. Makale, Frankfurt Okulu'nun başlıca temsilcilerinden birisi olan Herbert Marcuse'nin Türkiye'nin entelektüel/politik ortamına girme zamanı ve biçimine odaklanacaktır. Eleştirel teorinin Türkiye'de bir ekol olarak popülerleşmesi, 1980 darbesinin yarattığı sosyo-politik çöküş ortamına denk düşerken, Marcuse için bu tarih devrim düşlerinin somutlaştığı 1968 dönemine tekabül etmektedir.

Çalışma, Marcuse'nin düşüncelerinin 1968 ile 12 Mart 1971 arası dönemde Türkiye'ye giriş biçimini incelerken, bu dönemdeki Marcuse çalışmaları içinde içerik ve biçim olarak ayırt edici nitelikler taşıyan, Talat Sait Halman'ın Milliyet Gazetesinde 1968 yılında yayınladığı *Herbert Marcuse: Âsi Gençliğin Peygamberi* başlıklı yedi bölümlük yazı dizisinin metin analizine odaklanacaktır. Bu yazı dizisi, hem gençlik hareketleri ve toplumsal mücadelelerin ana akım medyada yer etme biçimini örneklemesi, hem de bu dönemde radikal düşüncelere yönelik ortaya çıkan toplumsal ilginin bir göstergesi olması nedeniyle dikkat çekici bir yayın olma özelliği taşımaktadır.

1968-71 Arası Türkiye'deki Marcuse Yayınlarının Kronolojisi

1930'lardan itibaren düşünsel üretim anlamında önemli çalışmalar yapmış olan Marcuse'nin 1968'e değin Türkçede herhangi bir eseri yayınlanmamış ya da kendisi herhangi bir çalışmaya konu edinilmemiştir. 1968 ile birlikte, muhtemelen dünya çapında ününün de katkısıyla, Türkiye'nin entelektüel hayatında kayda değer bir iz bıraktığı söylenebilir.

1968 yılının Şubatı'nda Nermin Abadan'ın Marcuse'nin ilk kez 1964'te yayınlanan ve Batı'da çok ses getiren eseri *Tek Boyutlu İnsan*'ın (One-Dimensional Man) analizini içeren bir

yazı kaleme aldığı görülüyor. Ardından söz konusu kitap Eylül 1968'de MAY yayınları tarafından Türkçede yayınlanıyor. Eylül ayının son günlerinde Halman Milliyet'te Marcuse'yi konu alan bir haftalık *Herbert Marcuse: Âsi Gençliğin Peygamberi* başlıklı yazı dizisine başlıyor. Kasım ayında Marcuse'nin bir diğer popüler kitabı *Aşk ve Uygarlık*'ı (Eros and Civilization) yayınlanıyor. Aralık ayında Hançerlioğlu Varlık Dergisinde *Marcuse'cülük* başlıklı eleştirisini kaleme alıyor. Yoğun geçen bu yılı takip eden 1969'da Marcuse'nin *Sovyet Marksizmi* adlı kitabı yine MAY Yayınlarından çıkıyor. Aynı yıl Marcuse'nin ünlü makalelerinden *Baskıcı Hoşgörü* yayınlanıyor. 69'un Aralık'ında Marcuse'nin Sartre eleştirisi Yeni Edebiyat Dergisinde yayınlanıyor. Doğrudan Marcuse'yi konu edinmese de içerisinde Marcuse'ye sıkça atıf yapılan Attila İlhan'ın *Hangi Sol?* kitabı 1970'te baskıya giriyor. Son olarak 1971'de Marcuse'nin felsefi boyutuyla ön plana çıkan eseri *Mantık ve İhtilâl* (Reason and Revolution) Muammer Sencer tarafından Türkçeye çevriliyor.

Türkiye'de bu hızlı gelişen Marcuse ilgisinin 1968'in küresel toplumsal hareketler dalgası ile ilişkili olduğunu söylemek yanlış olmaz. Batı Avrupa ve ABD'de 1968'in radikal gençlik hareketlerine esin kaynağı olan düşünceleriyle Marcuse'nin Türkiye'deki politik atmosfer için de ideolojik ve teorik bir karşılık oluşturabilme ihtimali veya beklentisi içinde hareket edilmiş gibidir. Bu ihtimal ya da beklentinin toplumsal hayatta karşılığını bulup bulmadığı ile ilgili tartışmayı sonuç bölümüne bırakarak yukarıdaki literatürde bahsi geçen yayınlara değinerek Marcuse'nin görüşlerini kısaca tanıtmakta fayda var.

Marcuse ve Düşünsel Üretimi

Marcuse'nin Batı Avrupa ve ABD'de popüler bir figür haline gelmesi, 1964 yılında *Tek Boyutlu İnsan* adlı eserinin yayınlanmasından sonra gerçekleşmiştir. Nazi Almanya'sından kaçarak 1937'de mülteci olarak yerleştiği Amerikan akademik ortamında, bu tarihe kadar yalnızca dar bir çevre tarafından tanınmaktaydı. 1960'ların ikinci yarısında dünya genelinde Marcuse'ye yönelik artan ilgiye paralel olarak, Türkiye'deki Marcuse çalışmalarına da 1968 yılından itibaren rastlanmaktadır. Abadan'ın 1968 yılı başında *Tek Boyutlu İnsan* üzerine yaptığı eleştirel inceleme bu alanda ilk çalışma olmuştur. Abadan'a (1968) göre, bu eserinde Marcuse, endüstrileşmiş toplumların yetkin bir eleştirisini sunmuş olsa da, ortaya yeni bir teori koyamamıştır. Bunun nedeni, düşüncelerini takip edenler için mevcut düzeni

değiştirebilecekleri devrimci bir dönüşüm programı ya da reel bir dayanak önermemiş olmasıdır.

Tek Boyutlu İnsan'da Marcuse (1968b), Weberci temalar etrafında şekillenen bir tartışma sunar. Teknolojik rasyonalitenin, modern topluma için tüm kurumsal ve öznel işleyişin temeli olarak konumlandığını vurgular. Bu tema öylesine derinlemesine ele alınmıştır ki, tarih ve toplum, artık insansız ve öznesiz bir yapı olarak, yüksek düzeyde gelişmiş bir teknolojik aygıtın yönettiği ve bireylerin yalnızca rollerini yerine getiren eklentilere dönüştüğü bir sahne olarak kurgulanmıştır. Marcuse, teknolojik ve maddi gelişmişliğin, aydınlanmanın insanlık için iyi bir yaşam vaadini gerçekleştirme potansiyeline sahip olduğu bir çağda, bu gelişmenin aksine kitleler üzerinde bir tahakküm aracı haline gelmesini irrasyonel bulur. Ona göre, "bu toplum bir bütün olarak mantık dışıdır" (s. 14).

Marcuse'nin ortaya koyduğu eleştirel perspektif iki kutuplu bir dünyada hem Sovyetlerin, hem de ABD'nin dışında her ikisine de karşı bir konumlanmaya denk düşmektedir. Bir yandan bireysel özgürleşmeye ket vuran *bürokratik* komünizmi kendi Marksizm yaklaşımına uzak bulurken (Marcuse, 1969), diğer yandan kitlesel bir aldanim yaratarak insanları sözde tatminlerle avutan ileri kapitalizmin 'demokratik' kültürünün hegemonik yapısına itiraz etmektedir. Ancak Marcuse'nin bakış açısının daha dikkat çekici yanı her iki sistemi de teknolojik rasyonalite bağlamında ortak bir perspektiften eleştirmesidir. Ona göre teknolojik aygıt, her iki toplumda da benzer mekanizmaları işler hale getirmiştir. Öyle ki, bu iki farklı sistem, dünyanın geri kalmış bölgeleri için aynı evrensel reçeteyi – endüstrileşmeyi – çözüm olarak sunmaktadır. İleri endüstriyel toplumda, "üretim cihazı, toplumun ihtiyacı olan iş, yetenek ve davranışları belirlemekle kalmaz, bireysel ihtiyaç ve istekleri de şekillendirerek totaliter bir nitelik kazanır" (1968b, s. 21).

Kapitalist *boom* çağında bu totalite, öznenin niteliksel yok oluşuna yol açar; bu durum, Marcuse'yi Frankfurt Okulu'nun toplumsal değişim konusundaki karamsarlığıyla ortak bir noktada buluşturur. Ona göre, "...bolluk ve özgürlük kılığına bürünmüş olan tahakküm, özel ve genel yaşamın tüm alanlarına yayılır; tüm gerçek karşıtlarını ortadan kaldırır, bütüne karıştırır ve tüm alternatifleri yok eder" (s. 48).

Karşıtlığı olmayan bu üretim temelli toplumsal düzende Marcuse, potansiyel olarak yıkıcı unsurları Marx'tan farklı olarak üretim ilişkileri dışında kalmış toplumsal kesimlerde

aramıştır. Marcuse'ye göre, toplumsal değişim talebi, endüstriyel çalışma rejiminin dışında kalan kesimlerden – öğrenciler, aydınlar, işsizler ve sömürülen üçüncü dünya halkları gibi– gelecektir. Klasik Marksizmin sosyalist devrimin öznesi olarak gördüğü işçi sınıfı ise bu potansiyelini kaybetmiştir. İşçiler kapitalist sisteme entegre olmuş, refah toplumundan aldığı payla onunla bütünleşmiştir.

Marcuse (1968a), ilk kez 1955 yılında yayımlanan *Aşk ve Uygarlık*'ta, Young'ın (1969) ifadesiyle, Freud'un psikanalizini erotize edilmiş bir Marksizm'e dönüştürme çabası içindedir. Freud'un uygarlığın bir çeşit bastırılma olduğunu savlayan görüşlerini Marksist bir perspektifle kaynaştırmayı hedeflemiştir. Bunu yaparken de önce uygarlığın psikolojik ve sosyolojik kategoriler arasındaki ayrımları ortadan kaldırmakta olduğuna işaret etmiştir. Modern kamusal yaşama biçimi bireysel psikolojik kategorileri niteliksel olarak dönüştürmüştür. Bu nedenle "... psikolojik sorunlar, siyasal sorunlara dönüşmekte; kişisel huzursuzluklar, eskisinden çok daha büyük ölçüde, bütünü huzursuzluğunu yansıtmakta"dır (s. 17).

Marcuse (1968a), bu eserinde esas olarak baskıcı olmayan bir toplumsal örgütlenmenin olanaklılığını araştırır. Freud'un baskılanma kuramını ele alırken, uygarlığın bu baskılamaya kaçınılmaz bir şekilde ihtiyaç duyup duymadığı sorusunu tartışmaya açar. Marcuse için kritik olan nokta, Freud'un evrensel bir nosyon olarak ele aldığı baskılamanın tarihsel bir boyutunun olduğunu göstermektir. Eğer bu yapılabılırsa, baskıcı olmayan bir uygarlığın imkânı tartışılabilir hale gelecektir. Bu bağlamda, Marcuse ilk teşhisini Freud'un teorisinin özünde biyolojizme dayanmakla birlikte aynı zamanda sosyal bir teori olduğu yönünde yapar. Ona göre, "Eros'la ölüm içgüdüleri arasındaki savaşın, kültürün kuruluşu ile yıkılışı arasındaki çatışmanın, baskı ile baskı altına alınanın yeniden ortaya çıkışı arasındaki mücadelenin yinelenen oluşumu, insanlığı geliştiren tarihsel koşullarla yaratılır ve düzenlenir." (s. 130).

Marcuse (1968a), modern toplumda aşk ve cinsellik motivasyonlu haz ilkesinin bastırılması ile güvenlik, çalışma ve üretim motivasyonlu gerçeklik ilkesinin hâkimiyetini, Marx'ın yabancılaşma kavramıyla birlikte ele almıştır. Bu bağlamda kapitalist üretim sürecindeki yabancılaşmış emeğe atıfta bulunur. Ona göre, "Artık çalışma genelleşmiştir; aynı biçimde, libido üzerindeki baskılar da genelleştirilmiştir. Bireyin yaşamının büyük bölümü olan

çalışma zamanı, acı ve sıkıntı zamanıdır; çünkü yabancılaşmış emek, doygunluğun olmaması, haz ilkesinin yadsınması demektir.” (s. 64).

Marcuse, ileri kapitalist toplumdaki bu yadsıma nedeniyle, toplumsal değişimin dinamiklerinden biri olarak Marksist emek kategorisinin yerine Freudcu haz ilkesini yerleştirmeyi önerir. Marcuse’ye göre, emeği Marksist anlamda aşkın bir kategori olarak yüceltmek problemlidir; bu yaklaşım, kapitalizmin perhizci ideolojisiyle benzer bir çizgiye düşer. Hazzın baskılanması, endüstriyel uygarlığın daha hızlı gelişmesine olanak tanımış olsa da, bunun bedeli bireyin özgürlüğünden vazgeçmek olmuştur. Libido teorisine dayanarak, bastırılmış olmasına rağmen yok edilmesi mümkün olmayan insanın hazza ve özgürlüğe yönelik içgüdüsel eğilimine dikkat çeker ve bu eğilimi mevcut düzenden kurtuluş için somut bir dayanak olarak görür.

Marcuse’nin 1960’ların sonuna doğru şekillenen bu radikal düşünceleri, onu dönemin huzursuz kuşaklarıyla etkileşime girmesine de zemin hazırlamıştır. Goldman’a (2006) göre Marcuse’nin geç gelen şöhretinin gerisinde düşüncelerinin 1960’ların kültürel ve politik ortamına uygunluğu bulunmaktadır. Kellner (1984) de benzer bir kanaati paylaşır: “Onun ileri endüstriyel toplumlar üzerine geliştirdiği eleştirisi, Vietnam Savaşı’nın, siyahlar ve diğer azınlıklar üzerindeki baskının, tüketim toplumunun zenginliği içerisinde varlığını koruyan yoksulluğun ve buna bağlı rezilliklerin genç kuşaklar üzerinde yarattığı nefret ve tiksinti duygularına tercüman oluyordu.” (s. 2).

Marcuse’nin konumlanışına benzer şekilde 1968 isyanları da Batı Avrupa’da iki kutuplu dünyayı toptan karşısına alan ve modern hayatın kendisine yönelen bir tepkiyi ifade ediyordu. Düşünce ve eylemin tarihsel olarak bu denli örtüşmesi, Batı Avrupa ve ABD’deki radikal toplumsal hareketler içinde Marcuse’yi popüler bir figür hale getirmiştir (Halman, 1968). Kellner (1984) birbirinden farklı toplumsal hareketlerin Marcuse’yi referans almasını, onun düşüncesinde yer eden bir belirsizliğe bağlamaktadır. Kellner’e göre, Marcuse’nin radikal çağdaş toplum eleştirisi, mevcut yabancılaşma durumunun kökenlerine inmekte, üretimin ve tüketimin örgütlenmesi ile ortaya çıkan toplumsal kontrol sistemine karşı isyanı önermektedir. Ancak bu noktada, Marcuse’nin düşüncesinde baskının birincil kaynağında gelişmiş endüstriyel toplum ve onun araçsal mantığının mı, yoksa kapitalist üretim tarzının mı olduğu belirsizdir.

Teorideki bu belirsizlik karşı kültür olarak *makina* düşmanlarını ve kapitalizmin radikal karşıtlarını oluşturan iki grubun da Marcuse'yi kendi sözcüleri ya da müttefikleri olarak görmelerine neden olmuştur.... Oyun, özgür aşk, çiçek gücü ve kişisel özgürleşmeyle kendini tanımlayan karşı kültürün savunucuları Marcuse'nin yazılarında kendi değerlerinin güçlü bir ifadesini bulurken, Yeni Sol, bu yazılarda, kapitalizmin sert bir eleştirisini ve kendi radikalizmleriyle oldukça yakın biçimde uzlaşmaz bir çeşit demokratik ve özgürlükçü sosyalizm savunusu gördüler. (Kellner, 1984, s. 2-3)

Marcuse'nin düşünsel ürünleri ve radikal hareketlere duyduğu sempati, onu dönemin önde gelen figürlerinden biri haline getirmiştir. Gençlik isyanları için bir esin kaynağı iken, komünistlerden muhafazakârlara kadar geniş bir siyasal yelpazenin de hedefi olmuştur. Halman'ın (1968) da belirttiği gibi, bir yanda dönemin muhafazakâr Kaliforniya valisi Ronald Reagan, gençleri isyana teşvik ettiği gerekçesiyle onu üniversiteden uzaklaştırmaya çalışırken, diğer yanda Sovyet yazarı Yuri Zhukov, Marcuse'yi kapitalist düzende işçi sınıfının rolünü tanımadığı için eleştiriyordu. Aynı zamanda liberaller de onun Amerika'da demokrasi olmadığı yönündeki iddialarına tepki gösteriyordu.

Türkiye'nin 68'i ve Solda Marcuse Algısı

1968 yılı, Türkiye'de de Avrupa'dakine benzer toplumsal hareketliliklerle geçti. Üniversitelerde işgal ve boykot eylemleri gerçekleşirken, öğrenci hareketlerinin yanı sıra işçi ve köylü sınıflar da toplumsal mücadeleler tarihine iz bırakan eylemler düzenledi. Avrupa ve dünyanın diğer bölgelerindeki siyasal ve toplumsal gelişmeler Türkiye'de yakından takip edildi. Uluslararası sol gündem ve fikirler hızla Türkiye'ye taşındı. Türkiye'deki Marcuse yayınları da, bu bağlamda, dışarıya yönelik entelektüel ve siyasal bir merakın ürünü olarak okunabilir.

Türkiye'deki 68 hareketleri ile ilgili olarak çok vurgulanan bir nokta vardır: Öğrenme motivasyonunun tetiklediği bir okuma açlığı. 1960'lardan önceki yayın yasaklarından dolayı, sol literatürün Türkiye'de yayınlanmaya yeni yeni başlanması bu motivasyonu güçlendiren bir olgudur.

Laçiner (2007) 68'in devrimcilerini şöyle anlatıyor:

Bu insanlar her şeyi, birçok konuda yazılmış şeyleri okumayı, bilmeyi çok istediler. Okumak o zamanki solcunun birinci eylemiydi ve çok tartışılırdı, tüm dünyada sol zaten çok tartışan, okuyan bir özelliğe sahipti. Türkiye'de de yeni bir kitap çıkmış, koştura koştura alınırdı, sabahlara kadar okunur,

anlaşıldı. Marcuse çok okundu, Camus'ler falan, bizim kuşak çok okudu bunları.

Bu okuma açlığı karşısında 60'ların sonunda gelişen yayıncılık faaliyetlerinin etkisiyle gerek çeviri yayınlar ve gerekse yeni çıkan dergi ve gazetelerle bir arz talep dengesinin kurulduğu söylenebilir. Marksist klasikler, Lenin'in kitapları, Althusser, Gramsci ve Politzer gibi isimler yanında Küba ve Vietnam gibi üçüncü dünyanın devrimci deneyimlerini ve bağımsızlık mücadeleleri anlatan kitaplar bu yıllarda dünya gündemini Türkiye'ye taşıyan hacimli bir sol külliyyatın da vücut bulmasına neden oldu.

Bununla birlikte, dünyanın geri kalanında olduğu gibi Türkiye'de de kendine özgü bir '68 gündemi oluştuğundan bahsetmek gerekir. Birbirini izleyen, birbirinden etkilenen '68 hareketleri, ortaya çıktığı ülkelerde farklı toplumsal/siyasal taleplerin belirlediği bir özgünlüğe sahiptir. Uysal'ın (2018) belirttiği gibi:

Toplumsal hareketler bir yerden diğerine ihraç/ithal edilir, uluslararası dolaşıma girer. Ancak bir yerden diğerine taşınırken, ortaya çıktıkları ülkelerin/coğrafyaların siyasal bağlamı da beraberlerinde taşınmadığından, gittikleri yerlerde çok farklı biçimler alabilir, farklı sonuçlar doğurabilirler. '68 bunun en somut örneklerinden. Bu nedenle bugün '68 Hareketinden değil, '68 Hareketlerinden bahsediyoruz. (s. 18)

Bu çerçevede Türkiye '68'inin çarpıcı özelliklerinden birisi, Batı'daki hareketlere benzer şekilde öğrenci gençliğin önemli bir aktör olarak ortaya çıkmış olmasıdır. Bu dönemde üniversiteler hızla politize olan mekânlar olarak göze çarpmaktadır. Eğitimde reform talepleriyle başlayan üniversite boykotları ve işgalleri biçim olarak Avrupa'daki eylem dizgesi ile benzerlikler gösterir (Boyras, 2018; Toprak, 2018).

Diğer yandan sol düşüncenin 1961'de kurulan ve kayda değer bir kitleliliğe ulaşan Türkiye İşçi Partisi (TİP) ve yine aynı yıl yayın hayatına başlayan Yön Dergisi çevrelerinde tartışıldığı ve geliştirildiği görülmektedir. 60'lar boyunca yasal bir zemin bulan sol/sosyalist fikir dünyası, bu sayede, düşünceleri özellikle öğrenci gençlik üzerinde etkili olan bir sol aydınlar grubunun ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Aydınlar ve gençlerden oluşan devrimci kitle, Marcuse'nin devrimci özne tasarımıyla uyumlu gibidir. Ancak Türkiye'deki aktörlerin devrimci gündem ve arayışlarına bakıldığında Marcuse'nin odaklandığı konu ve temalardan oldukça farklı bir görüntü sergilediği görülecektir.

Diğer yandan siyasi program düzleminde Türkiye'deki sol hareketler ile Marcuse arasında bir bağ kurmak mümkün olmamıştır. Türkiye'deki sol hareketler için iktidar esas meselelerden birisiydi. Toplumsal dönüşümü gerçekleştirmek için devlet aygıtını yani iktidarı ele geçirmek temel politik amaçtı. Oysa Marcuse'de toplumsal dönüşüm için siyasal iktidarı hedeflemek bir yana, kendi eleştirel programını hayata geçirecek bir politik eylem stratejisi dahi bulunmamaktadır.

Diğer yandan 1968'e gelirken Türkiye'nin toplumsal yapısı ve işçi sınıfının konumu sol için başlıca meselelerden birisi olmuştur. İşçi sınıfının Türkiye'de siyasi aktivizm alanında belirgin bir role sahip olmadığı bu dönemde sendikal hareketler de henüz pek gelişmemiştir. Örneğin DİSK 1967'de kurulmuştur. Sendikal hareketlerin zayıf olmasında Türkiye'nin hala bir endüstri ülkesi olmamasının etkisi de bulunmaktadır. Bu nedenle *azgelişmişlik* Türkiye'nin '68'inin gerçek gündemi olmuştur. Sanayi toplumu olamamış bir ülkenin politik aktörleri bu geri kalmışlığın nasıl bertaraf edileceği üzerine odaklanmıştır. Dönemin Türkiye'sinde farklı yollarla da olsa sol tarafından geliştirilen ortak çözüm, az gelişmiş bir ülke olarak iktisadi kalkınmacılık olmuştur (Boran, 2016, 369-395; Belli, 1970).

60'lar boyunca farklı görüşlerden sol aydınların yazılarını yayınlatabildiği Yön Dergisi'nde tartışılan temel konulara bakıldığında, Türkiye'nin Osmanlı'dan beri gelen toplumsal yapısını teşhis etmek ve buradan yola çıkarak sosyalizme geçiş için tarihsel materyalist bir izlek oluşturmak temel bir sorun alanı olarak ortaya çıkar. Bu çerçevede kapitalizme alternatif olarak sosyalist ya da en azından kapitalist olmayan bir yol bulma fikri zemin bulmuştur. Benzer şekilde Türkiye'nin milli kurtuluş mücadelesi yarım kalmış, tamamına erdirilmesi gereken bir sorun olarak teşhis edilmiştir. Bu bağlamda gençlik hareketlerinin politik gündemini Türkiye'nin kalkındırılması meselesi ile anti-emperyalizm ve bağımsızlık mücadelesi oluşturmuştur (Ünüvar, 2018).

Buradan hareketle, İlic'in (2016) Sol Yayınları'nın kurucusu Muzaffer İlhan Erdost'un görüşlerini özetlediği aşağıdaki alıntıda da görüleceği gibi, Marcuse'nin seslendiği ileri endüstriyel toplum ile Türkiye toplumunun '68'de farklı tarihsel, toplumsal ve siyasal özellikler sergilediğini söylemek mümkündür.

... gençliğin, cinsel özgürlük için savaşmak, libidinal enerjiyi ve içgüdüleri serbestleştirmek, uygarlığın suçluluk duygusu gibi silahlarına karşı savaş açmak gibi bir gündemi olamamıştı. Türkiye'deki devrimci gençlik,

demokratikleşme, özgürleşme, Amerikan emperyalizmine karşı çıkma gibi daha acil sorunlarla ilgilenmek zorunda kalmıştı. Bu nedenle, Türkiye’de 68 kuşağı, o dönemde, daha çok Karl Marx, Friedrich Engels, Vladimir Ilyich Lenin, Georges Politzer gibi yazarların ve Küba Devrimi, Vietnam Ulusal Kurtuluş Savaşı gibi mücadelelerin liderlerinin kitaplarını okumayı tercih etmişti.” (s. 16)

Marcuse’nin *eleştirel* Marksizmi ile sol kesimlerdeki hâkim ortodoks Marksizm anlayışının birbiriyle uzlaşmasının oldukça zor olduğunu vurgulamak gerekir. Nitekim Hançerlioğlu (1968), Varlık Dergisindeki yazısında Marcuse’nin maddi koşullar yerine, devrimi insan bilincinin istencine bağlayan diyalektik yaklaşımını idealizm olarak eleştirmiştir. Bununla birlikte Marcuse’nin işçi sınıfının devrimci özne konumunu sorgulayan görüşleri de sol hareketler içerisinde bir karşılık bulmamıştır. Bu bağlamda Marcuse’nin görüşleri, Marksist kuram içerisinde bir sapma olarak değerlendirilerek çoğunlukla reddedilmiştir. “67’de ilk Marcuse çevirileri çıkmaya başladığında, Marcuse okumak bir tür hainlikle eşdeğer görülmüştür.” (Oktay, 2001, s. 6-12).

Marcuse’nin bir bolluk toplumunda özgürlük ihtiyacının imkânları üzerine yürüttüğü temel tartışma, tüketim toplumunda yerleşik düzenin ve kurumlarının radikal bir eleştirisini kapsamaktadır. Çalışmayı, insan üzerinde kurduğu baskıcı karakteri nedeniyle otoriter bulan ve çalışma ilkesi yerine zevk ilkesini yerleştirmeyi, insanın özgürleşmesi için bir koşul olarak gören Marcuseci Marksizm ile az gelişmişlik ve kalkınmacılık temalarına bağlı Türk solundaki egemen Marksizm birbirinden beslenememiştir. Konjonktürel olarak bu uyumsuzluk düşüncenin üretildiği toplumsal, kültürel ve politik bağlamların farklılığına bağlanmalıdır. 1968’de hararetli bir şekilde başlayan Marcuse tartışmalarından 1970’lere kalan fazla bir şey olmamıştır. Yoğunluğu daha düşük olmakla birlikte Marcuse üzerine çalışmalar yayınlanmaya devam etmiş olmasına rağmen bu yayınların daha çok felsefe alanında yapıldığını belirtmek yerinde olur.

“HERBERT MARCUSE: ÂSİ GENÇLİĞİN PEYGAMBERİ” BAŞLIKLİ YAZI DİZİSİNİN ANALİZİ

1968, dünyada ve Türkiye’de özellikle gençliğin dikkat çekici bir politik aktör olarak sahne alması ile hafızalarda yer etmiştir. Bu dönem gençlik hareketleri eskinin kurumsal düzeninden bir kopuş arayışı sergilemiştir. Bu kopuş stratejisi toplumsal, kültürel ve siyasal olarak çok boyutlu bir nitelik arz eder. Politik aktivizmin dünya genelinde dolaşıma girdiği bu dönemde, radikal fikirler de benzer bir eğilim göstermiştir. Batı Avrupa ve ABD’de dikkate değer bir

karşılık bulan Marcuse'nin radikal düşünceleri de bu eğilimin dışında kalmamıştır. 1968 Marcuse'nin Marx, Mao ya da Che kadar popüler olduğu bir yıldır.

Türkiye bağlamında 1968 ve devam eden birkaç yıl Marcuse çalışmaları için ayrıksı bir dönemi işaretlemektedir. Bakıldığında Marcuse üzerine yapılan yayınlar genel olarak çeviri, makale veya eleştiri biçiminde belirli bir akademik ve entelektüel nitelik taşımaktadır. Bu genellemenin dışında kalan bir yayın daha vardır: Talat Sait Halman'ın Milliyet Gazetesinde 1968 yılında yayınladığı *Herbert Marcuse: Âsi Gençliğin Peygamberi* yedi bölümden oluşan yazı dizisi. Bu yayın, yazarının siyasi ve akademik konumu, ana akım bir gazetede yayınlanması ve içerik olarak Marcuse'nin fikirlerinin bir ölçüde *propagandası* niteliği ile oldukça dikkat çekici bir metindir.

Halman, Amerika'daki üniversite eğitimi sırasında yakından tanıma fırsatı bulduğu Marcuse'nin düşüncesi ve politik olaylarla ilişkisi hakkında okuyucusuna bilgi aktarma amacındadır. Yazar, Türkiye'deki diğer çalışmalardan farklı olarak Marcuse'yi akademik bir atmosferden çıkararak, toplumsal olayların, hareketlerin içine yerleştirmiştir. Akademisyen kimliğinden ziyade sanatçı kişiliğinin öne çıktığı metinlerde Halman'ın oldukça serbest bir dil kullandığı görülmektedir. Bu akıcı ve sürükleyici dil, anlaşılması zor bir düşünür olarak bilinen Marcuse'nin okuyucu tarafından anlaşılmasını kolaylaştırmış olmalıdır.

Yazı dizisini Milliyet Gazetesi genel yayın yönetmeni Abdi İpekçi'nin isteği üzerine hazırlamış olduğunu belirten Halman, kendisini tarafsız bir aydın ve gazeteci olarak tarif etmektedir. Solcu veya sağcı olmadığını özellikle vurgulamaktadır. Siyasal olaylar karşısında aldığı tavırlara bakıldığında siyasi yelpazede kendini konumlandığı yer daha belirgin olacaktır. Örneğin, 1950'lerin başında gittiği Amerika'da gündemde olan McCartyçiliği eleştirmektedir. Yine Amerika'dayken 27 Mayıs öncesi Demokrat Parti karşıtı gruplara katılmıştır. 1960'ların Türkiye'sindeki politik ortam ile barışık bir insandır. Dönemin devlet adamları ve bürokrasi elitiyle yakın ilişkileri bulunmaktadır. 1971 Mayıs'ında başlatılan Balyoz Harekâtı kapsamında dönemin birçok solcu aydını ve aktivisti tutuklanır. Bu dönemin hükümeti 12 Mart 1971'den sonra bir teknokratlar hükümeti olarak kurulan birinci Nihat Erim hükümetidir. Halman, Türkiye'deki *âsi gençleri* ve solcu aydınları tutuklayan bu hükümette Temmuz 1971'de Kültür Bakanı olarak görev alır. Kendi ifadeleriyle bakanlığı döneminde tutukluluğa uğrayanları kurtarmak için zorlu mücadeleler verir. Uluslararası siyaset

bağlamında, coğrafi yakınlık ve jeopolitik çıkarlar ekseninde, Türkiye için başlıca tehdit olarak Sovyetler Birliği'ni görür. (Birgöl, 2003).

Bahsi geçen eğilimler, ilişkiler ve konumlanmalar göz önünde bulundurulduğunda, Halman'ın kendisi ile Marcuse düşüncesi ve eylemleri arasında bir yakınlık kurmadığı aşikârdır. Marcuse'nin temsil ettiği sol veya *yeni anarşist* siyasete angaje olmamıştır. Bu nedenle ilk bakışta söz konusu yazı dizisini siyasi bir yakınlıktan ziyade gazeteci ve akademisyen kimliği ile yazdığı, halkına bilmediği bir konuda bilgi aktaran bir aydın motivasyonu/sorumluluğu ile hareket ettiği söylenebilir.

Yöntem

Halman'ın yazı dizisinin analizinde ilk olarak 29 Eylül ile 5 Ekim 1968 tarihleri arasında yayınlanan yedi bölümün manşetleri ve metinlerde geçen spot ifadeler verilecek, bölümlerin içerikleri kısaca tanıtılacaktır. Sonrasında içerik ve söylem analizleri bir arada kullanılarak metin analiz edilecektir.

i. İçerik analizi

İçerik analizi, sosyal bilimlerde metin, konuşma veya görsel verilerdeki ana temaların, kavramların ve örüntülerin sistematik bir yaklaşımla incelenmesi olarak tanımlanır (Krippendorff, 2004). Bu analiz yöntemi, belirli temaları kategorilendirerek, sıklıklarını ölçerek ve ana mesajları ortaya çıkararak metinlerdeki anlam derinliğini çözümlenmeyi amaçlar. Örneğin, sosyal hareketler ya da kültürel değerler üzerine yapılan çalışmalarda, araştırmacılar içerik analizi sayesinde kullanılan dilin ve tekrar eden kavramların ne gibi toplumsal mesajlar içerdiğini gözler önüne serebilir (Neuendorf, 2017).

Bu analiz türü, özellikle toplumsal olaylar ve politik metinlerde yazarın verdiği mesajı ve metnin yapısal unsurlarını anlamak açısından faydalıdır (Weber, 1990). İçerik analizinde kullanılan kodlama ve kategorilendirme teknikleri, temaların sıkça ne şekilde tekrarlandığını, hangi bağlamda kullanıldığını göstererek metinle ilgili anlamlı çıkarımlar yapılmasını sağlar (Hsieh ve Shannon, 2005). Bu yöntem, sosyal bilimlerde nitel veri analizinin temelini oluşturur ve metnin iletmek istediği ana fikirleri açık bir şekilde ortaya koymada önemli bir yere sahiptir.

ii. Söylem analizi

Söylem analizi, bir metinde kullanılan dilin altında yatan sosyal, politik ve ideolojik bağlamları ve güç ilişkilerini ortaya çıkarmayı amaçlar. Söylem, dilin ötesine geçip toplumsal yapıların, güç ilişkilerinin ve ideolojik varsayımların nasıl oluşturulduğunu ve yeniden üretildiğini inceler. Bu çalışmada eleştirel söylem analizi kullanılması planlanmıştır.

Eleştirel söylem analizi (ESA), dilin toplumsal yapıların inşasında nasıl rol oynadığını anlamaya odaklanan bir analiz biçimidir. Fairclough'a (1995) göre ESA, söylemin sadece bir yansıtıcı değil, aynı zamanda toplumsal gerçekliklerin inşa edici bir unsuru olduğunu vurgular. Bu yöntem, dilin sosyal güç ve iktidar ilişkilerini nasıl desteklediğini veya dönüştürdüğünü araştırır. Dil, burada bir iletişim aracı olmaktan öteye geçerek toplumsal eşitsizliklerin yeniden üretilmesi ya da sorgulanmasında etkili bir güç olarak görülür (Fairclough, 1989).

Van Dijk (2001), ESA'nın temel hedeflerinden birinin, güçlü grupların dil ve söylemler yoluyla ideolojik bir hâkimiyet kurarak toplumun diğer kesimlerini marjinalleştirmesini ortaya çıkarmak olduğunu belirtir. Bu bakış açısına göre, ESA, iktidar yapılarını ve bunların dil yoluyla nasıl meşrulaştırıldığını inceler; böylece, hangi ideolojilerin belirli bir toplumda yaygınlaştırıldığını ve kimin çıkarına hizmet ettiğini anlamamıza olanak sağlar.

Wodak ve Meyer (2009) ise, ESA'nın özellikle medya, politika ve eğitim gibi alanlarda kullanılan dilin analizinde değerli olduğunu ifade ederler. Onlara göre, bu analiz yöntemi, söylemde yer alan örtük anlamları ve bu anlamların toplumsal normları, önyargıları nasıl pekiştirdiğini açığa çıkarmaya çalışır. Bu bağlamda, ESA, yalnızca mevcut dil kullanımını anlamakla kalmaz; aynı zamanda dil aracılığıyla sürdürülen toplumsal eşitsizlikleri eleştirir ve dönüştürme imkânlarını da araştırır.

Özetler

i. 29.09.1698 Tarihli Yazı

Halman'ın yazı dizisinin ilk bölümünün manşeti *MARX, MAO, CHE, KADAR ÜNLÜ...* şeklindedir (Şekil 1).



Şekil. 1. Halman'ın 29.09.1968 tarihli yazısının manşeti

Yazıda kullanılan spot ifadeler:

- 70 YAŞINDA, KIRK YILLIK BİR FİLOZOF
- ONU YALNIZ DOSTU BİR KİŞİ ANLADI!...
- YARIM YÜZYIL GEÇ GELEN BÜYÜK ÜN
- ÇAĞIMIZI KÖKÜNDEN SARSAN FİLOZOF

Bu bölümde yazı dizisine giriş yapılmış, Marcuse'nin hayatı kısaca tanıtılmıştır. 1968'e kadar olan akademik hayatı ve çalışmaları anlatılmıştır. 1964'te *Tek Boyutlu İnsan*'ın yayınlanması ile birlikte dünya çapında ün kazandığına değinilmiş ve radikal gençlik hareketleri içinde çokça takipçisi olduğu vurgulanmıştır.

ii. 30.09.1968 Tarihli Yazı

İkinci bölümün manşeti *Marcuse'nin FELSEFESİ* şeklindedir.

Yazıda kullanılan spot ifadeler:

- DEVRİMİ YARATACAK ASIL GÜÇ NEDİR?
- MUHAFAZAKARLARA
- DÜRÜST BİR ÇALIŞMA DÜZENİ ARIYORLAR
- DÜZENİ KORKUNÇ BİR ÖLÜM MÜ BEKLİYOR?

Bu yazıda, manşetten de anlaşılacağı üzere, Marcuse felsefesi ana hatlarıyla açıklanmıştır. Sanayi toplumu eleştirisi, bireysel özgürlüklerin kısıtlanmış olması, işçi sınıfının

kapitalist ve sosyalist toplumlardaki pasif konumu, devrimi gerçekleştirecek güçlerin artık sanayi ilişkileri dışındaki kesimler olduğu, cinsellik ve özgür aşk gibi konulara değinilmiştir. Marcuse'nin gençliğe atfettiği düzen karşıtı rol vurgulanmıştır.

iii. 01.10.1968 Tarihli Yazı

Üçüncü bölümün manşeti *İNSANI KÖLE EDEN TOPLUM* şeklindedir.

Yazıda kullanılan spot ifadeler:

- DEV ŞİRKETLERİN DİKTATORYASI
- “AMERİKA ÇILGIN BİR TOPLUMDUR”
- HALK, SİSTEMLİ AHMAK EDİLMİŞTİR
- AMERİKA, HÜR BİR TOPLUM MUDUR?

Bu yazıda genel olarak *Tek Boyutlu İnsan*'da Amerikan toplumu üzerine yapılan eleştirilere yer verilmiştir. Şirketler, ordu ve siyasal çıkarların birleşimiyle toplumun kontrol altına alındığı, yaratılan tüketim toplumu ile insanın tek boyutlu bir hale getirildiği anlatılmıştır. İşçi sınıfının sistemle bütünleşmiş olduğuna değinilmiştir. Teknoloji ve maddi koşulların bütün insanlık için refah içinde yaşama olanağı yaratabilecek potansiyele sahipken, toplumu köle haline getirdiği belirtilmiştir. Kitle iletişiminin halkı ahmaklaştırmak için kullanılmasına vurgu yapılmıştır.

iv. 02.10. 1968 Tarihli Yazı

Dördüncü bölümün manşeti *Dünyayı Titreten Adamlara Marcuse'nin Tek Öğüdü: “Toplumu düzeltmek için baş kaldırınız...”* şeklindedir.

Yazıda kullanılan spot ifadeler:

- KİŞİNİN ELİNİ KOLUNU BAĞLAYAN UZLAŞMA
- TOPLUMDA DEVRİMİN ÜÇ TEMEL İLKESİ
- “AYDINLAR, İŞSİZLER VE HİPPİLER”
- NEDEN “YAK YAVRUM YAK”

Bu yazıda Marcuse'nin toplumsal başkaldırı ile ilgili görüşleri okuyucuya aktarılmıştır. Totaliter bir topluma doğru evrilen bugünkü düzen insanı esir almıştır. Çağdaş toplum eşit görülmemiş bir sansür ve propaganda aygıtıyla kontrol altına alınmıştır. Marcuse'nin felsefeye yerleşmiş toplum düzenine karşı koyma misyonu verdiğiğine atıf yapılmıştır. Çağdaş toplumun yıkılmasının şart olduğu, bunun isyanla gerçekleşeceği, isyancı gücün sistem dışında kalanlardan oluşacağı anlatılmıştır. İsyanın kendiliğinden ve örgütsüz bir şekilde olması gerektiğine değinilmiştir, Amerika'daki protesto hareketlerinden örnekler verilmiştir.

v. 03.10.1968 Tarihli Yazı

Beşinci bölümün manşeti "*Savaş değil, AŞK...*" şeklindedir.

Yazıda kullanılan spot ifadeler:

- İNSAN AŞKI ve CİNSEL ZEVKİ ARIYOR...
- "SEVGİ ve CİNSİYET DEVRİMİ"NE ÇAĞRI
- CİNSEL TATMİNİN SAKINCALARI
- SAĞ'A HÜRRİYET YERİNE SUSTURMA

Bu yazıda ağırlıklı olarak *Aşk ve Uygarlık* kitabındaki konulara değinilmiştir. Savaş karşıtı protestolarda kullanılan "*Savaşmayı bırak sevişmeye bak*" sloganına vurgu yapılmıştır. Teknolojik toplumun cinsel hayatı da baskı altına aldığı, cinsler arasında eşitsizlikler yarattığından bahsedilmiştir. Aşk ve barış temaları ile özgürleşme ilişkisi açıklanmış, çağımızın ihtiyaç duyguyu devrimin bu türden bir devrim olduğu belirtilmiştir. Geçici tatminlerle avunmanın, cinsel gücü tüketmenin isyan gücünü zayıflatacağına vurgu yapılmıştır. Ayrıca Marcuse'nin sağcıların fikir hürriyetine karşı görüşleri aktarılmıştır.

vi. 04.10.1968 Tarihli Yazı

Altıncı bölümün manşeti *NE DOĞU, NE BATI MARCUSE'yi SEVİYOR* şeklindedir.

Yazıda kullanılan spot ifadeler:

- "MARX'IN ADINI KİRLETENLER
- OBJEKTİF TESBİT KONUSUNDA

Bu yazıda Marcuse'nin fikirlerinden dolayı hem Batı'daki muhafazakârların, hem de Sovyetler'in tepkisini çektiğinden bahsedilmiştir. Kaliforniya valisi Reagan'ın solcu düşünceleri yaydığı için ve gençleri ayaklanmaya çağırdığı için üniversiteden atılması çağrısı paylaşılmıştır. Sovyet eleştirmenlerin kapitalist toplumla komünist toplumu bir tuttuğu için Marcuse'ye yönelttikleri eleştiriler aktarılmıştır. Bu eleştirmenlere göre işçi sınıfının devrimci rolünü yadsıdığı için Marx'ın görüşlerinin geçersiz olduğu şeklinde bir algıya neden olmakta ve bu nedenle Amerika'da reklamı yapılmaktadır. Marcuse'nin dönemin gerçek komünistlerinin Maoistler olduğu yönündeki görüşü aktarılmıştır. Amerikalı liberallerin, Amerikan demokrasisine yönelttiği eleştirileri nedeniyle Marcuse'ye yönelik gösterdikleri tepkilere de bu bölümde yer verilmiştir.

vii. 05.10.1968 Tarihli Yazı

Yedinci bölümün manşeti *MARCUSE BİR GÜN UNUTULUR MU?* şeklindedir.

Yazıda kullanılan spot ifadeler:

- YUHALANAN BİR ADAM ve ÜTOPYALAR
- BİR SAATTE ANCAK 4 SAYFA OKUYABİLDİ
- AHLAKİ ve BİYOLOJİK KARŞI KOYMA
- UMUT MU? AMA NEREYE KADAR...

Bu yazıda Marcuse'nin 1968 ile birlikte artık gençlik üzerindeki etkisini kaybetmeye başladığından bahsedilmiştir. Gençler hareketleri için bir lider ararlarken, Marcuse bu misyonu kabul etmemiş, üstüne üstlük gençler tarafından devrimci fikirlerinden vaz geçmekle itham edilmiştir. Yazar, bir yıl içinde Berlin'deki isyancı gençlerin Marcuse'den bir peygamber yaratıp sonra da onu öldürdüklerini belirtmiştir. Yazıda ayrıca Marcuse'nin yazılarının aslında gençler tarafından pek okunmadığı, görüşlerinin sloganlarla yayıldığına dikkat çekilmiştir. Yazılarının uzmanlarca bile anlaşılmasının oldukça zahmetli olduğuna değinilmiştir. Ayrıca 1968 yılı ortalarından itibaren gençlik hareketleri üzerindeki etkisinin giderek azaldığı belirtilmiştir. Son olarak Marcuse'nin eleştirdiği koşulların varlığı devam ettiği sürece, görüşlerinin toplumsal hareketler içinde sonraki yıllarda da bir karşılık bulabileceği vurgulanmıştır.

İçerik Analizi

İçerik analizi üç aşamada yapılacaktır. Öncelikle temalar ve anahtar kavramlar belirlenecek, sonrasında temaların sıklığı ve yoğunluğu tespit edilecektir. En son ana fikir ve temaların yorumlanması yapılacaktır. Sonuç ve değerlendirme söylem analizi ile birlikte daha sonra yapılacaktır.

i. Temaların ve anahtar kavramların belirlenmesi

Metinde tekrar eden temalar ve anahtar kavramlar şunlardır Şekil 2’de gösterilmiştir:

Temalar	Anahtar kavramlar
Devrim ve İsyen	Asi gençlik, isyan, devrim, eski düzenin yıkılması
Devrimci Figürler	Marx, Mao, Che, Rudi Dutschke, Daniel Cohn-Bendit
Kapitalizm Eleştirisi	Tek boyutlu insan, kapitalist toplum, maddi refah, sanayi toplumu
Komünizm eleştirisi	Sovyet sistemi, işçi sınıfı, totaliter toplum
Gençlik Hareketleri ve Yeni Sol	Yeni Sol, gençlik isyanı, hippiler, bohemler, toplum dışı zümreler
Cinsel Özgürlük ve Aşk Devrimi	Vicdan azabı çekmeden sevişmek, sevgi devrimi, tek kadınla evlilik

Şekil. 2. Temalar ve anahtar kavramlar

Bu temalar ve onları destekleyen anahtar kavramlar, Halman’ın yazısında, Marcuse’nin görüşlerinden etkilenen, başta gençlik olmak üzere, toplumsal kesimleri ortaya koyar niteliktedir. Bunun yanı sıra devrimci görüşlerinin ana hatlarını belirlemektedir.

ii. Temaların sıklığı ve yoğunluğu

Metinde en sık kullanılan ve vurgulanan temalar, Marcuse’nin toplumsal devrim, gençlik hareketleri ve kapitalizm eleştirisi üzerine olan etkisidir. Ayrıca Marcuse’nin “asi gençliğin peygamberi” olarak anılması ve onun devrimci düşüncelerinin gençler arasında yayılmasına yönelik betimlemelere de sık sık rastlanmaktadır.

- Devrim ve İsyen: Makale boyunca isyan ve devrim temaları yoğun şekilde ele alınmış. Marcuse'nin kapitalist ve sanayi toplumlarına karşı geliştirdiği eleştiriler, gençliğin bu

sistemlere karşı ayaklanmasını destekleyen felsefi bir arka plan olarak sunuluyor. Bu isyanlar, “ani hareketler”, “koordinasyonsuz isyanlar” şeklinde tanımlanıyor ve organize olmayan ayaklanmaların kurulu düzenin yıpratılmasında etkili olabileceği vurgulanıyor.

- Kapitalizm ve Sanayi Toplumu Eleştirisi: Marcuse'nin kapitalist toplumların bireyi baskı altına aldığı fikri, metinde tekrar tekrar işleniyor. Özellikle, “sanayi toplumu”, “maddi refahın insana boyun eğdirmesi” ve “teknolojik baskı” temaları, Marcuse'nin temel eleştirilerinden biri olarak öne çıkıyor.
- Cinsel Özgürlük ve Aşk Devrimi: Marcuse'nin felsefesindeki “aşk ve cinsiyet devrimi” fikri de sıkça tekrarlanıyor. Gençliğin sadece toplumsal özgürlük değil, aynı zamanda cinsel özgürlük düşüncesine de ilgi gösterdiği işleniyor.

iii. Ana fikir ve temaların yorumu

Makalenin ana fikri, Marcuse'nin felsefesinin özellikle 1960'ların sonunda devrimci gençlik hareketleri üzerinde büyük bir etkisi olduğudur. Marcuse, sadece teorik bir filozof değil, aynı zamanda gençlerin pratik isyanlarına entelektüel bir çerçeve sunan bir figür olarak resmediliyor.

Marcuse'nin düşünceleri, “asi gençlik”, “yeni sol” ve “toplum-dışı zümreler” tarafından benimsenmiş. Metinde sıkça tekrarlanan bu temalar, Marcuse'nin gençliğin isyan hareketlerine ideolojik bir temel sunduğunu gösteriyor. Özellikle Avrupa'da ve Amerika'daki öğrenci hareketleri ve protestoların, Marcuse'nin felsefesi etrafında şekillendiği vurgulanıyor.

Marcuse'nin gençlere doğrudan bir devrim planı sunmadığı ancak onların isyan hareketlerini desteklediği belirtiliyor. “Koordinasyonsuz isyanlar” ve “gelişi güzel protesto hareketleri” Marcuse'nin devrimci stratejisinin temelini oluşturuyor. Bu strateji, organize olmayan ve farklı noktalarda patlak veren protestolarla mevcut sistemi yıpratmayı amaçlıyor.

Marcuse'nin, sanayi toplumlarının birey üzerindeki baskısını sert bir şekilde eleştirdiği ifade ediliyor. Kapitalist toplumların maddi refah sağlarken bireyin ruhunu boğduğu vurgusu, Marcuse'nin *Tek Boyutlu İnsan* eserindeki temel argümanlardan birisidir. Makalede kapitalizm ve sanayi toplumu eleştirisi sıklıkla vurgulanan bir tema olarak görülüyor. Bu da Marcuse'nin

düşüncelerinin toplumsal yapıyı kökten değiştirmeye yönelik radikal bir eleştiriyi içerdiği iddiasının vurgulanması anlamına geliyor.

Kapitalizm eleştirisi yanında Sovyet komünizminin de eleştirisi yapılıyor. İnsanı endüstriyel üretim ilişkileri içerisinde sistemle uyuşmaya zorlayan mekanizmaların kapitalist ve komünist toplumlarda benzer olduğu vurgulanıyor. Bu bağlamda bireyin ve toplumun kurtuluşunun var olan düzenlerden birinde olmadığı, yeni bir düzen kurulmasının zorunluluğuna işaret ediliyor.

Metin, 1968 gibi önemli bir tarihsel dönemde yazıldığı için o dönemki toplumsal ve politik olaylarla sıkı bir ilişki içindedir. 1968 öğrenci ayaklanmaları, hem Avrupa’da hem Amerika’da gençlerin sisteme karşı isyanlarını simgeliyordu. Bu bağlamda metinde Marcuse’nin, gençlik hareketleri üzerinde büyük bir etkisi olduğu vurgulanıyor. Ayrıca, metin Marcuse’yi Marx ve Mao gibi önde gelen devrimci figürlerle aynı seviyede değerlendiriyor ve onun felsefesinin devrimci hareketlere ilham kaynağı olduğunu belirtiyor.

Söylem Analizi

i. Metindeki ana söylemler

Metin, Marcuse’yi ‘68 gibi özgün bir toplumsal ve politik bağlamda ele alırken, belirli söylemleri yeniden üretmektedir. Metinde öne çıkan temel söylemler şu şekilde sıralanabilir:

Devrimci Söylem: Marcuse’nin ve gençlerin söylemleri, mevcut toplumsal düzenin yıkılması ve yeni bir düzen kurulması üzerine odaklanır. Devrimci gençlik, kapitalist toplumun ve teknolojik rasyonalitenin ürettiği baskıya karşı bir direnç göstergesi olarak sunulur. Bu söylem, isyancı ve sistem karşıtı bir dil kullanır. Marcuse’nin devrimci bir filozof olarak konumlandırılması, gençliğin onun öğretileri doğrultusunda harekete geçtiği bir dünya görüşünü yansıtır.

Bu söylemde, mevcut düzen (kapitalist toplum) ve onun kurumları, yozlaşmış ve baskıcı olarak tanımlanırken, devrimci gençlik özgürlük ve adalet arayışı içerisindeki bir grup olarak tanımlanır. Örneğin, Marcuse’nin “asi gençliğin peygamberi” olarak tanımlanması, devrimci fikirlerinin adeta kutsal bir nitelik kazandığı bir söylemin oluşumuna işaret eder.

Baskı Söylemi: Marcuse'nin kapitalist ve teknolojik toplum eleştirisi, bireylerin baskı altında yaşadığına dair bir söylem üretir. Bu söylem, bireylerin sadece ekonomik değil, aynı zamanda entelektüel ve ruhsal olarak köleleştirildiği bir sistemden bahseder. Bu baskı söylemi, bireylerin kendi özgürlükleri için direnişe geçmesi gerektiği fikrini destekler.

Marcuse'nin "tek boyutlu insan" kavramı, bu baskı söyleminin merkezindedir. Toplumun bireyleri "tek tip" insanlar haline getirdiği, onların sorgulama yetilerini ve protesto güçlerini ellerinden aldığı iddia edilir. Bu dil, bireylerin sistem tarafından nasıl susturulduğunu ve şekillendirildiğini gösterir.

Anti-kapitalist Söylem: Metinde kapitalist düzen sürekli olarak olumsuz bir şekilde resmedilir. Kapitalizmin bireyleri maddi olarak tatmin ederken, manevi ve düşünsel olarak yok ettiği vurgulanır. Marcuse'nin bu söylemi, kapitalist toplumun bireyler üzerindeki yıkıcı etkilerini eleştirir ve bu düzenin değişmesi gerektiği fikrini destekler. Kapitalist sistem, yalnızca ekonomik anlamda değil, kültürel ve ahlaki değerler bakımından da yozlaşmış olarak sunulur.

Bu söylemde, kapitalist toplumun ürünleri olan teknoloji, refah ve maddi konfor, bireylerin özgürlüğüyle doğrudan çatışan araçlar olarak tanımlanır. Kapitalist sistem, bireyleri pasifleştirip onları sosyal ve politik anlamda köleleştirir.

Aşk ve Cinsellik Söylemi: Metin, Marcuse'nin aşk ve cinsellik üzerine görüşlerini devrimci söylemlerle ilişkilendirir. Cinsel özgürlük, toplumsal baskılardan kurtulmanın bir yolu olarak sunulur. Cinselliğin ve aşkın toplumsal kurallar ve ahlaki normlar tarafından kontrol edildiği, bu kontrolün bireyleri baskı altına aldığı ve devrimci bir dönüşüm için bu alanda da özgürlük gerektiği savunulur.

Bu söylem, "serbest sevişme" ve "cinsiyet devrimi" gibi kavramlarla dile getirilir ve gençlerin sadece politik değil, aynı zamanda cinsel özgürlüğü de talep ettiği bir bağlam sunar. Bu da cinselliğin toplumsal bir baskı aracı olarak nasıl görüldüğünü ve bireylerin bu baskıdan kurtulma isteğini anlatır.

ii. Metindeki güç ilişkileri

Söylem analizinin işlevlerinden birisi de metinde işlenmiş güç ilişkilerini açığa çıkarmaktır. Bu açıdan bakıldığında metin belirli güç odaklarına karşı isyanı öne çıkarırken, aynı zamanda yeni bir güç yapısı önermektedir. Metinde ortaya konan güç ilişkileri çeşitli şekillerde kurulabilir:

Mevcut Düzen ve İsyan Arasındaki Güç İlişkisi: Kapitalist toplumun sunduğu refah ve teknoloji, bireyler üzerinde hegemonik bir güç oluşturur. Marcuse, bu gücün bireyleri nasıl köleleştirdiğini ve onların protesto potansiyelini nasıl yok ettiğini anlatır. Bu bağlamda, kapitalist toplumun egemen gücü, bireylerin karşı koyamadığı bir baskı unsuru olarak sunulur.

Marcuse ve Asi Gençlik: Bu güç ilişkisi, Marcuse'nin ve onun öğretilerini benimseyen gençlerin, mevcut düzenin bu hegemonik gücüne karşı direniş göstermesiyle şekillenir. Burada Marcuse, gençler için düşünsel ve politik bir rehber olarak konumlandırılır. Gençler, baskıya karşı bir direnç gücü olarak resmedilir. Bu güç, devrim ve isyan yoluyla mevcut düzeni yıkmak için kullanılır.

Kapitalizm ve Teknoloji Arasındaki Güç İlişkisi: Kapitalizm ve teknoloji, bireyler üzerinde iki katmanlı bir baskı oluşturur. Bu güç ilişkisi, teknolojinin ve maddi refahın bireyleri görünüşte özgürleştirirken, aslında onları sistemin kontrolü altına aldığı bir yapıyı tarif eder. Marcuse, bu düzenin bireylerin düşünce özgürlüğünü ve eleştirel potansiyelini nasıl yok ettiğini anlatırken, kapitalizmi de toplumsal kontrolün en önemli araçlarından biri olarak tanımlar.

iii. İdeolojik çerçeve

Söylem analizi, metinde yer alan ideolojik unsurları açığa çıkarabilir. İncelenen metinde de belirli ideolojilerin hem temsili hem de eleştirisi yer almaktadır.

Marcuse'nin İdeolojisi: Marcuse, metinde açıkça anti-kapitalist, anti-teknolojik bir ideolojik çerçeveye yerleştirilir. Kapitalist düzenin toplumsal ve bireysel özgürlüğü ortadan kaldırdığına inanan bir filozof olarak sunulur. Onun ideolojisi, devrimin sadece ekonomik değil, aynı zamanda entelektüel, cinsel ve sosyal bir kurtuluş anlamına geldiğini savunur.

Bu ideolojik çerçeve, sadece kapitalist toplumu değil, aynı zamanda sosyalist toplumları da eleştirir. Marcuse'ye göre hem kapitalist hem de sosyalist toplumlar bireyi

köleleştirir, bu yüzden asıl özgürlük ancak bu yapıların dışında kalan gruplardan (gençlik, işsizler, az gelişmiş ülkeler) gelecektir. Bu söylem, hegemonik güçlere karşı koymanın yollarını sunar.

Kapitalist İdeolojinin Eleştirisi: Kapitalist ideoloji, metinde yalnızca ekonomik bir yapı olarak değil, aynı zamanda kültürel ve entelektüel baskı mekanizması olarak da ele alınır. Kapitalizm, bireylere sözde özgürlük ve refah sağlarken, onların ruhsal ve düşünsel potansiyelini baskı altına alır. Bu ideolojik eleştiri, kapitalist sistemin bireyler üzerinde kurduğu egemenliğin altını çizer ve bunun yıkılması gerektiğini savunur. Marcuse'nin kavramsal bir metaforu olarak karşımıza çıkan *tek boyutlu insan*, bu noktada, teknolojik toplumun bireyleri nasıl tek tip, sorgulamayan ve itaat eden varlıklar haline getirdiğini simgeler.

iv. Söylemdeki stratejiler

Metin, belirli söylemsel stratejiler kullanarak Marcuse'yi ve onun devrimci fikirlerini öne çıkarır:

Mit Yaratma Stratejisi: Marcuse, gençler için bir peygamber ve kurtarıcı olarak sunulur. Bu, Marcuse'yi ideolojik bir figürden ziyade mitolojik bir lider olarak konumlandırır. Gençler, onun düşüncelerini kutsal ve mutlak bir gerçeklik olarak kabul eder ve bu da Marcuse etrafında bir lider kültü oluştururlar. Marcuse'nin gençlik tarafından bir peygamber olarak kabul edilmesi, onun devrimci fikirlerinin dini bir coşku ve inançla takip edildiğini ima eder. Bu, onun sadece bir düşünür olmadığını, bir inanç sistemi sunduğunu ve takipçilerini bu inanç doğrultusunda harekete geçirdiğini gösterir. Peygamberlik, gençliğin ona atfettiği kutsal bir liderlik rolünü simgeler.

Asi gençliğin peygamberi ifadesi bu noktada metnin temel oluşturucu unsuru olarak değer kazanır. Onun kişiliği, sadece bir filozof değil, aynı zamanda bir hareketin sembolü olarak konumlanır. Marcuse, bu noktada entelektüel bir figürden daha çok, gençlerin hayranlık beslediği ve devrimci umutlarını bağladığı bir "mesih figürü" olarak anlam kazanıyor. Gençlerin onun düşüncelerine sarılmaları, bir kurtuluş arayışının sembolüdür.

Örnek metin parçası:

1968 Mayısı. Berlin’de aynı salonda dört bin genç. Bayraklar, devrim şarkıları. Hep bir ağızdan”Ho Ho Ho Chi Minh.” Devrim peygamberi Marcuse konuşacak. Marcuse için muazzam bir gösteri. Önce International söyleniyor. Marcuse de söylüyor gençlerle birlikte...

“Marcuse, anarşistlere toplumu devirmek, solculara yeni bir iktisadi ve kültürel sistem kurmak, gençlere hem toplumsal hareketin, hem de serbestçe sevişmenin zevkini tattırmak vaatlerini getiriyor. Bu vaatler Alman asıllı Amerikalı profesörü gençliğin giriştiği manevi, entelektüel, siyasal, iktisadi ve cinsel ihtilalin düşünürü, hatta peygamberi yapmıştır.” (5 Ekim)

Duygusal Yükleme Stratejisi: Metinde Marcuse’nin fikirleri, duygusal bir yüklemeye sunulur. Gençlerin onun etrafında toplanması, isyan çağrıları ve yeni bir düzen kurma isteği, Marcuse’yi bir umut figürü haline getirir. Bu duygusal söylem, devrimci hareketlerin motivasyonunu ve Marcuse’nin lider olarak konumunu güçlendirdiği gibi, yazı dizisinin son bölümünde de görüleceği üzere, beklentiye cevap veremediği noktada Marcuse devrime ihanet etmekle de suçlanır. Örnek metin parçası:

Bazı öğrenciler bağıyor: “Hayal bunlar. Ütopiden bahsetme bize!” Marcuse cevap veriyor: “Bugün, böyle bir ütopi bütün gerçek ihtimallerin en gerçeğidir.” Salondakiler Marcuse’yi yuhalamaya başlıyor. Toplantıya başkanlık eden bir profesör, Marcuse’nin ta Amerika’dan geldiğini, konuşmasını tamamlamadan gitmek zorunda kalmasının ayıp olacağını hatırlatıyor. Yuhalar azalıyor. Ama Marcuse etkisini çoktan yitirmiştir. Nitekim, yüzlerce Alman genci salondan çıkıp gidiyor. Bazıları diyor ki: “Marcuse ölmüştür bizler için, Marcuse yok artık.” (5 Ekim)

Bazı öğrencilere göre, Marcuse kendisi toplum baskısına boyun eğmeğe başlayarak devrimci gençlere sırt çevirmiştir. (5 Ekim)

Karşıtlıklar Kurma Stratejisi: Söylem analizinde, zıtlıklar anlamı belirleyen temel yapı taşlarındandır. Bu metinde de bir dizi karşıtlık üzerinden anlam inşa edilmektedir:

- Gençlik ve Yaşlılık: Marcuse, yaşlı bir filozof olmasına rağmen gençliğin devrimci ruhunu temsil ediyor. Bu zıtlık, yaşlı bir düşünürün gençlerle nasıl bir entelektüel bağ kurduğu ve gençlerin onun fikirleriyle nasıl özgürlük ve isyan arayışına girdiklerini gösteriyor.
- Baskı ve Özgürlük: Teknoloji ve kapitalizm, bireyleri baskı altına alan güçler olarak betimlenirken, Marcuse’nin düşünceleri ve gençliğin isyanı özgürlüğü temsil ediyor. Bu

zıtlık, Marcuse'nin felsefesinde toplumsal ve bireysel özgürlüğün nasıl ele alındığını anlatıyor.

- Mevcut Düzen ve Yeni Düzen: Kapitalist sistem, eski dünya düzeninin sembolü olarak sunulurken, Marcuse ve gençler, bu düzeni yıkıp yeni bir düzen kurmak istiyorlar. Bu yeni düzen, sadece politik bir devrimi değil, aynı zamanda aşk ve cinsellik alanında da özgürlük sağlayan bir düzen olarak tasvir ediliyor.

v. Sonuçlar ve genel değerlendirme

Marcuse'nin felsefesini analiz eden bu metin, eleştirel söylem analizi çerçevesinde değerlendirildiğinde, belirli güç ilişkilerini ve toplumsal dinamikleri eleştirerek, dönemin baskıcı yapılarının nasıl meşrulaştırıldığını ve buna karşı üretilen tepkileri açığa çıkarmaktadır.

Metinde, Marcuse'nin devrimci düşünceleri özellikle gençlik isyanları ve kapitalist toplum eleştirisi bağlamında tartışılmaktadır. Marcuse'ye göre, ileri teknoloji ve sanayi toplumu yarattığı refah sayesinde bireyi köleleştirmekte, onun ruhsal özgürlüğünü boğmaktadır. Kölelikten kurtulmanın yolu, toplumsal düzenin kökten değişmesidir. Marcuse bu noktada değişimin toplumsal gücü ve öznesi olarak gençliği ve marjinal kesimleri işaret eder. Toplumsal düzenin ya da başka bir deyişle çalışma örgütlenmesinin dışında kalmış bu kitleleri isyana teşvik eder. Boğucu çalışma, medya aracılığıyla sağlanan kitle kontrolü ve gündelik konforun uyuşturuculuğu toplumsal kölelik biçiminin üretici unsurları olarak konumlandırılırken, bireylerin özgürleşmesi için toplumsal bir devrimin kaçınılmazlığı ön plana çıkarılmaktadır. Bununla birlikte cinsel özgürlük ve aşk devrimi gibi temalara yapılan vurgu, Marcuse'nin toplumsal özgürlüğü geniş bir perspektiften ele aldığını gösterir niteliktedir.

Marcuse'nin isyanın zeminini, gençler, işsizler, bohemler, hippiler ve az gelişmiş toplumlar gibi "dışlanmış" grupların oluşturduğunu ifade etmesi, bu kesimleri söylemsel olarak kurulu düzene karşı potansiyel bir tehlike olarak işaretlemektedir. Bu formülasyon, aynı zamanda, birbirinden farklı toplumsal kesimlerin bir amaç için ortak hareket edebilecekleri yönlü örtük bir sav da içermektedir.

Metin, Marcuse'nin düşüncelerini ele alırken onu, asi gençliğin "peygamberi" ve "özgürlüğün savunucusu" olarak çerçevelemektedir. Marcuse, bu şekliyle, toplumsal

düzenin savunucularını ve özellikle sağcı kesimlerin muhafazakâr değerlerini karşısına alan bir figür olarak konumlandırılmaktadır. Böylelikle bir yandan iktidarın geleneksel yapılarla olan bağlarına işaret ederken, diğer yandan bir özgürleşme mücadelesinin bu bağları kırması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Böylece söylem düzleminde Marcuse'nin düşünceleri ile ona alternatif ya da karşıt ideolojilerin çatışma halinde olduğu gösterilmektedir.

Bu söylem biçimi Marcuse'yi ve onun düşüncelerini bir devrim mitolojisinin parçası olarak sunmaktadır. Gençlik ve devrim, kapitalist ve teknolojik düzenin karşısına dikilen özgürlük sembolleri olarak metinde yer alırken, Marcuse da bu mücadelenin “peygamberi” ve ideolojik lideri olarak sunulmaktadır. Teknoloji ve kapitalizm ise bireyleri köleleştiren baskıcı bir sistemin simgeleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu zıtlıklar ve semboller aracılığıyla metin, köleliğe karşı özgürlük anlatısının modern bir versiyonunu üretmektedir.

Diğer yandan Halman'ın anlatı dizgesini takip ettiğimizde, Marcuse'nin isyanın ve devrimin peygamberi olarak sahip olduğu ayrıcalıklı konumu çok fazla devam ettiremediği görülmektedir. Metin ilerledikçe bu konumlanma da kaymalar meydana gelmektedir. Gençlik isyanı daha ileriye götürme noktasında *mesih*ten umduğunu bulamadığında, isyanını ona karşı da yöneltecektir. Bir çeşit oedipus kompleksi kendini göstermiştir. Gençlik babaya sırt çevirmiş, onu itibarsızlaştırmış ve alandan kovmuştur. Metinde, bu trajedinin devamında Marcuse'nin hatırlanacak bir yanı olup olmayacağı tartışmaya açılmıştır.

SONUÇ

Marcuse 1960'ların sonunda dönemin politik atmosferinin etkisiyle kısa zamanda büyük bir ün kazanmış ve dünya çapında popülerlik kazanmıştır. Bu şöhret 1968 Türkiye'sinin düşünsel ortamına da yansımıştır. Ancak bu düşünsel ilginin politik düzlemde, başka bir ifadeyle, radikal gençlik hareketleri içinde önemli bir etkisi olmamıştır. Endüstri toplumlarında ve ileri kapitalizm koşullarında radikal bir toplum ve kültür eleştirisi ortaya koyan Marcuse'nin etkisi 60'lı ve 70'li yıllar Türkiye'sinde dar bir entelektüel çevrenin ötesine geçememiştir. Batı Avrupa ve ABD'de de olduğu gibi gençlik hareketlerinin ideolojik zeminine katkıda bulunamamış olmasının nedenlerini öncelikle Türkiye ve ileri endüstri toplumları arasındaki tarihsel farklılıklarda aramak gerektiği ortadadır.

Türkiye'deki sosyo-kültürel bağlamın gelişmesine olanak tanıdığı ideolojik zemin Avrupa'nın ileri endüstriyel toplumlarından ziyade daha çok tarihsel olarak endüstri devriminin yaşandığı dönem Avrupası'ninkine yakındır. Gelişmekte olan bir sanayi karşısında köy/kır nüfusunun fazlalığı erken sanayi toplumlarının özelliklerini taşıyan bir Türkiye ortamını karakterize eder niteliktedir. Bu tarihsel konjonktürün belirleyiciliğinde, Marcuse'nin kültür eleştirisi kavramlarından yararlanırsak eğer, gerçeklik ilkesinin (tarihsel bağlam) haz ilkesini bastırıldığını, ana akım Marksizmin Marcuse'nin *eleştirel* Marksizmine galebe çaldığını söylemek mümkündür.

Diğer yandan Marcuse çalışmaları içinde ayrıksı bir yeri olan Halman'ın yazı dizisinin 1968 yılında ana akım bir gazetede yayınlanması, o dönemin gençlik hareketleri ve toplumsal ayaklanmalarının ana akım medya tarafından nasıl ele alındığını anlamak açısından önemli bir örnek teşkil etmektedir. Ana akım bir yayın organında Marcuse gibi bir düşünürün devrimci görüşlerinin kapsamlı bir şekilde yer alması, dönemin radikal düşüncelerine duyulan toplumsal ilginin ve eleştirinin bir göstergesi olarak yorumlanmalıdır.

Benzer şekilde kendisini politik olarak tarafsız olarak tanımlayan, ideolojilere kuşkuyla yaklaşan bir yazarın Marcuse'yi tanıtma amacıyla geniş bir yazı kaleme alması, sol düşünce ve hareketlerin popülerliğinin kendi çeperinin dışındaki kişi ve gruplarda da merak uyandırdığı şeklinde okunabilir. Bununla birlikte metinden bağımsız olarak yazarın siyasi görüşleri dikkate alınarak, belki biraz da niyet okuyarak, Marcuse ile ortaklaştığı bir boyuta dikkat çekilebilir. Halman'ın Türkiye için tespit ettiği birincil dış tehdidin Sovyetler Birliği olması onun Sovyet Birliği karşıtlığını ortaya koymaktadır. Sovyetlere karşı olma, Halman ile Marcuse'nin birbirlerine en çok yaklaştıkları nokta olarak tanımlanabilir. Bu karşıtlık biri stratejik diğeri toplumsal örgütlenme ve ideolojik saiklerle olsa bile her iki ismin ortaklaştığı bir düzleme işaret eder. Buradan yola çıkarak, Türkiye'deki sol akımların Sovyet Marksizmine mesafeli ve hatta karşıt olması düşüncesi, Halman'ı anti-Sovyet bir düşünür olarak Marcuse'yi Türkiye'ye tanıtma noktasında motive etmiş olabilir.

Metnin içeriği, Marcuse'yi *asi gençliğin peygamberi* gibi güçlü ve hatta yüceltici bir söylemle sunarken, dönemin toplumsal düzenine radikal bir eleştiri sunan görüşlerini geniş bir kitleye aktarmaktadır. Bu tür bir dil kullanımı, Marcuse'nin fikirlerinin ve gençliğin isyanının bir yandan eleştirilip bir yandan merak uyandıran ve hatta dikkat çeken bir *karşıt düşünce* olarak

sunulmasına olanak tanımaktadır. Bu yaklaşım, ana akım medyanın toplumsal düzeni sorgulayan ideolojilere kısmen açık olduğunu, ancak bunları kontrol altında, belirli bir çerçeve içinde sunduğunu gösterir niteliktedir.

Ayrıca, Marcuse'nin görüşlerinin bir tehdit unsuru olarak değil, "bir fikir önderi" olarak ele alınması, ana akım medyanın gençlik ayaklanmalarını *aşırılık* olarak sunmadan önce bu hareketleri anlamlandırmaya ve çerçevelemeye çalıştığını da gösterir. Bu söylem, ana akım medya tarafından *öteki* olarak sunulan ideolojilerin ve figürlerin nasıl dikkatli bir biçimde topluma sunulduğuna dair örnek teşkil etmektedir. Bu dikkatin varlığına ve gerekliliğine yönelik iki örnek vererek çalışmayı sonlandırabiliriz.

Halman'ın bir gazete için uzun denilebilecek bu yazısının hiçbir yerinde Türkiye'deki devrimci veya asi gençler ve hareketlerle ilgili herhangi bir ima, atıf ya da detaya yer verilmemesi söz konusu dikkatin varlığı göstermektedir. Diğer yandan Halman'ın üçüncü bölümünü yayınladığı 1 Ekim 1968 tarihli Milliyet Gazetesinin yine beşinci sayfasında Marcuse ile ilgili bir haber girilmiştir. Bu haberde Avrupa'da konferanslar vermekte olan Marcuse'nin, konferans için Türkiye'ye de davet edilmiş olduğu, ancak hükümetin gençlik için tehlikeli gördüğü bu *asi profesörün* ülkeye girişini yasakladığı bilgisi yer almaktadır.

Yazar Beyanı | Author's Declaration

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

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

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

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

KAYNAKÇA

- Abadan, N. (1968). Kitap tahlili. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 23(02), 335-342.
https://doi.org/10.1501/SBFder_0000000963
- Belli, M. (1970). *Milli demokratik devrim* (1. Baskı). Aydınlik Yayınları.
- Birgöl, C. (2003). *Aklın yolu bindir: Talat S. Halman kitabı* (1. Baskı). İş Bankası Kültür Yayınları.
- Boran, B. (2016). *Türkiye ve sosyalizm sorunları* (2. Baskı). Yordam Yayınları. (Özgün eser basım 1968)
- Boyraz, C. (2018). Türkiye'de 1968 ve eğitime dair talepler. *Toplumsal Tarih*, 293, 84-89.
- Fairclough, N. (1989). *Language and power* (1. Baskı). Longman.
- Fairclough, N. (1995). *Critical discourse analysis: The critical study of language* (1. Baskı). Longman.
- Hançerlioglu, O. (1968) "Marcuse'cülük". *Varlık*, 36(731), Aralık, 4-5.
- Halman, T. S. (1968). Herbert Marcuse: Âsi Gençliğin Peygamberi. *Milliyet Gazetesi*, (29.09.1968 - 05.10.1968), 5.
- Hsieh, H. F., Shannon, S. E. (2005). Three approaches to qualitative content analysis. *Qualitative Health Research*, 15(9), 1277-1288. <https://doi.org/10.1177/1049732305276687>
- Kellner, D. (1984). *Herbert Marcuse and Crisis of Marxism* (1. Baskı). MacMillan
- Krippendorff, K. (2004). *Content analysis: An introduction to its methodology* (2. Baskı). Sage Publications.
- Laçiner, Ö. (2007). Ömer Laçiner ile Söyleşi: 25. Yılında 12 Eylül ve Siyaset <https://birikimdergisi.com/guncel/145/omer-laciner-ile-soylesi-25-yilinda-12-eylul-ve-siyaset>
- Marcuse, H. (1968a). *Aşk ve Uygarlık*. (S. Çağan, Çev.). May Yayınları (1. Baskı). (Özgün eser basım 1955)
- Marcuse, H. (1968b). *Tek Boyutlu İnsan*. (S. Çağan, Çev.). May Yayınları (1. Baskı). (Özgün eser basım 1964)
- Marcuse, H. (1969). *Sovyet Marksizmi*. (S. Çağan, Çev.). May Yayınları (1. Baskı). (Özgün eser basım 1958)
- Neuendorf, K. A. (2017). *The content analysis guidebook* (2. Baskı). Sage.
- Oktay, A. (2011). Kendi hayatımızı seyretmiyoruz biz – Söyleşi Orhan Koçak ve Mustafa Arslantunali. *Virgöl*, 43, 6-12.
- Toprak, Z. (2018). 1968-1969 İstanbul Üniversitesi boykot ve işgalleri. *Toplumsal Tarih*, 293, 72-82.
- Uysal, A. (2018). Mayıs 68 ve toplumsal hareketlerin uluslararası dolaşımı. *Toplumsal Tarih*, 293, 18-23.
- Ünüvar, K. (2018). FKF'den Dev-Genç'e: Türkiye'de 1968 öğrenci hareketleri ve sol, *Toplumsal Tarih*, 293, 90-100.
- Van Dijk, T. A. (2001). Critical discourse analysis. D. Schiffrin, D. Tannen ve H. E. Hamilton (Ed.), *The handbook of discourse analysis* (1. Baskı, s. 352-371) içinde. Blackwell.
- Weber, R. P. (1990). *Basic content analysis* (2. Baskı.). Sage.

Wodak, R., Meyer, M. (2009). *Methods of critical discourse analysis* (2. Baskı), Sage.

Young, R. M. (1969). The Naked Marx, Review of Herbert Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*

https://www.psychanalysis-and-therapy.com/human_nature/papers/paper89h.html

ⁱ Bu makale 2007'de tamamlanmış olan *Eleştirel Kuram ve Türk Düşüncesi* başlıklı yüksek lisans tezinden yararlanılarak geliştirilmiştir.

PSİKOLOJİ ELEŞTİRİSİNDEN ELEŞTİREL PSİKOLOJİYE: TÜRKİYE'DEKİ ELEŞTİREL YÖNELİMLİ PSİKOLOJİLER İÇİN BİR SINIFLANDIRMA VE BAZI DEĞERLENDİRMELER

FROM THE CRITIQUE OF PSYCHOLOGY TO CRITICAL PSYCHOLOGY:
A CLASSIFICATION AND SOME EVALUATIONS FOR CRITICALLY ORIENTED
PSYCHOLOGIES IN TURKEY

Sercan KARLIDAĞ¹

Özet

Eleştirel psikoloji(ler), coğrafyalara özgü farklı gelişimler göstermiştir. Bütünlüklü bir eleştirel psikolojik perspektifin olduğu akademik-entelektüel bir coğrafya olmasa da, Türkiye'de, özellikle 2000'li yılların başından itibaren dikkate değer gelişmeler gözlenmektedir. Bu yazıdaki amaç, bu eleştirel psikolojik iddia, yönelim ve arayışları değerlendirmektir. Bu amaçla, ilk bölüm, psikolojinin sorunlu bir bilim olduğu saptaması ve meta-teorik bir yaklaşıma olan ihtiyaçla psikoloji eleştirisine ayrıldı ve ontolojik, epistemolojik/metodolojik ve etik-politik açılardan temellendirmelerde 'eleştirel teoriye' başvuruldu. İkinci bölümde, eleştirel yönelimli psikolojilere yönelik bir sınıflandırılma yapıldı. 5 güzergâh ve 12 hat ile, psikoloji eleştirisinin içeriği ve eleştirelilik hedefi boyutları öncelenecek çalışma örnekleri sunuldu. Üçüncü bölümde ise, önceki bir sınıflandırılma ile karşılaştırmalı kritiklere ve mevcut sınıflandırmaya ilişkin bazı değerlendirmelere yer verildi. Buna göre, psikolojinin aktüel krizi, sosyo-politik ethosun beraberinde getirdiği engel ve zorluklar özel olarak tartışıldı. Güncel gelişmelere dair geniş hacimde kritikler içererek psikoloji eleştirisi ve ötesine alan açan bu çalışma, eleştirel yönelimli psikolojilerin çeşitli imkânlar sunduğunu göstermektedir. Eğer amaç, anaakım kabul ve pratikleri değiştirmek ve eleştirel/muhalif/radikal bir psikolojiyi yaşanabilir bir dünya ve toplumsal özgürleşme aracı kılmaksa, psikoloji eleştirisini daha güçlü biçimde temellendirmeye çalışmak ve psikoloji eleştirisinden eleştirel psikolojiye seyreden yaklaşımları desteklemek önemlidir.

Anahtar Kelimeler: psikoloji eleştirisi, eleştirel psikoloji, eleştirel yönelimli psikolojiler, Türkiye'deki gelişmeler

Gönderim Tarihi / Submitted	: 11.10.2024
Kabul Tarihi / Accepted	: 28.11.2024
Sorumlu Yazar / Corresponding Author	: Sercan KARLIDAĞ
E-posta / E-mail	: sercan.karlidag@altinbas.edu.tr / karlidagsercan@gmail.com
Doi	: 10.47124/viraverita.1565112
Atif / To Cite	: Karlıdağ, S. (2024). Psikoloji eleştirisinden eleştirel psikolojiye: Türkiye'deki eleştirel yönelimli psikolojiler için bir sınıflandırılma ve bazı değerlendirmeler <i>ViraVerita E- Dergi</i> , sayı:20, 2024,109-156. Doi:10.47124/viraverita.1565112

¹ Arş. Gör., Altınbaş Üniversitesi, İktisadi ve İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Psikoloji Bölümü, Psikoloji Programı, İstanbul/TÜRKİYE (ORCID: 0000-0001-7160-1602)

Abstract

Critical psychology has shown diverse developments specific to different geographical contexts. Although Turkey lacks an academic-intellectual geography characterized by a cohesive critical psychological perspective, notable developments have been observed, particularly since the early 2000s. The purpose of this paper is to evaluate the critical psychological claims, orientations, and pursuits. To achieve this, the first section is devoted to the critique of psychology as a problematic science and the need for a meta-theoretical approach, drawing on 'critical theory' as a foundation from ontological, epistemological/methodological, and ethical-political dimensions. The second section provides a classification of critically oriented psychologies in Turkey. Five critical pathways and twelve strands of critically oriented psychologies are examined with examples of studies, prioritizing the content of psychology critique and dimensions of criticality. The third section presents comparative critiques of a previous classification and provides evaluations on certain aspects of the existing classification. Based on these evaluations, the current crisis in psychology and the obstacles and challenges posed by the socio-political ethos are discussed in detail. This study extensively critiques contemporary developments, highlighting the various possibilities offered by critically oriented psychologies. If the aim is to change the mainstream assumptions and practices and establish a critical/oppositional/radical psychology as a means for a liveable world and social emancipation, it is important to strive to strengthen the foundations of psychology critique and support approaches that have transitioned from psychology critique to critical psychology.

Keywords: critique of psychology, critical psychology, critically oriented psychologies, developments in Turkey

Psikoloji Eleştirisinden Eleştirel Psikolojiye: Türkiye’deki Eleştirel Yönelimli Psikolojiler İçin Bir Sınıflandırma ve Bazı Değerlendirmelerⁱ

GİRİŞ

Ne bir tane eleştirel psikoloji ne de bir tane eleştirel psikoloji tanımı vardır. Psikolojideki tüm alt-disiplinleri siyasallaştırmayı amaçlayan bir strateji (Sloan, Austin ve Warner 2006), mevcut psikoloji yapma biçimlerinin eleştirisi ve insanca bir toplum tahayyülüyle toplum eleştirisini içeren akademik ve siyasi bir taahhüt (Reicher, 1997), bir teoriden ziyade, psikolojik bilgi ve uygulamaya yönelik genelde güç ilişkilerine odaklanan bir yaklaşım (Hook, 2014) olmak üzere, eleştirel psikolojiye yönelik çeşitli tariflerden bahsedebiliriz.ⁱⁱ Teo’ya (2012, s. 237) göre, eleştirel psikoloji, tarihsel ve güncel psikoloji eleştirilerini ve buna dayalı teorik-pratik çerçeveleri kapsar ve Marx ve Horkheimer’dan hareketle üç unsur, eleştirel psikolojik varsayımlar için önem taşır—(i) bireyin toplumla iç içeliği (karşılıklı bağımlılığı), (ii) ilerici sosyo-politik değerlerin psikolojik araştırmalara rehberlik edebilmesi ve (iii) eleştirel teoride kazanılanların uygulamaya geçirilmesi.

Farklı coğrafyalarda, eleştirinin türleri ve hedeflerindeki farklı tonlarla, eleştirel psikoloji(ler) için özgül gelişmelerden söz edilebilir (örn., Bölüm 3b, Parker, 2015). Türkiye, disiplinler denebilecek bir yaklaşım ve/ya bütünlüklü bir eleştirel psikolojik perspektifin olduğu bir (akademik-entelektüel) coğrafya olmasa da, özellikle 2000’li yılların başından itibaren dikkate değer gelişmeler gözlenmektedir. Bilindiği kadarıyla Türkiye’de eleştirel psikolojinin seyrini ele alan ilk makale olan, Batur ve Aslıtürk’ün (2006) çalışmasından sonra, 2008 yılında başlayan Eleştirel Psikoloji Sempozyumu ve Eleştirel Psikoloji Bülteni bu gelişmelerin başında bulunmaktadır. Bazı e-posta grupları etrafında şekillenen ve TEKEL İşçi Direnişi’ne katılımı filizlenerek bir dernek statüsüne kavuşan psikolog meslek örgütü Toplumsal Dayanışma İçin Psikologlar Derneği (TODAP) anaakım psikoloji anlayışı ve pratiğine karşı eleştirel psikolojiyi yaygınlaştırma iddiasıyla 2010 yılının bitiminde kurulmuştur. 2013 yılında yine uluslararası camiaya sunulmuş iki yayın (Kayaoğlu ve Batur, 2013; Şensoy ve ark., 2013), eleştirel psikoloji konusunda Türkiye’deki güncel gelişmeleri konu edinmiştir.

Bu gelişmelerin kurumsal akademi içinde ve dışında çeşitli tartışmaları ve buna bağlı bazı ayrışmaları beraberinde getirdiği anlaşılmaktadır. Disiplinlerin gelişiminde sosyo-politik koşulların etkisi yadsınamayacağı üzere, Hrant Dink’in katledilmesi, Gezi Direnişi, barış/çözüm sürecinin bitirilmesi, “Bu Suça Ortak Olmayacağız” bildirisini, Suruç ve 10 Ekim Ankara Garı Katliamı, İstanbul Sözleşmesi’nin feshi ve dahası yakın-tarihsel olayların sosyo-politik ethos üzerinde doğrudan etkileri olduğu,ⁱⁱⁱ bunun ise sözgelimi sosyal/politik psikoloji ve psikanaliz gibi alanlarda toplumsal meseleleri inceleme konusu hâline

getirmeye dönük eğilimleri etkilediği çikarsanabilir. Bu yazıda, kapsamlı tek yayın addedilebileceği üzere, Batur ve Aslıtürk'ün (2006) çalışmasından 18 yıl sonra bugün Türkiye'deki eleştirel psikolojik iddia, yönelim ve arayışların değerlendirilmesi amaçlanmaktadır. Bu sayede, güncel panoramayı somut olarak görerek psikoloji eleştirisini daha güçlü biçimde temellendirmenin ve özellikle 2000'li yılların başından beri psikoloji eleştirisinden eleştirel psikolojiye seyreden yaklaşımları desteklemenin yolları belirecektir.

- Bunun için ilk bölümde öncelikle psikoloji eleştirisinden ne anlaşılabilceğini ontolojik, epistemolojik/metodolojik ve etik-politik boyutlarda temellendirmeye ve bu temellendirmeyi *eleştirel teori* geleneği ile beslemeye çalıştım.
- İkinci bölümde, psikoloji eleştirilerini çeşitli açılardan içeren, farklılaşabilen eleştirel hedeflerle 5 eleştirel güzergâh (içinde 12 hat) ayırt ederek eleştirel yönelimli psikolojileri sınıflandırdım ve bunları çalışma örnekleri sunarak ele aldım: (i) Sosyal Psikoloji Bilgisiyle Eleştirel/Politik Güzergâh, (ii) Ruh Sağlığında Eleştirel Sorgulamalar ve Psikanalitik Güzergâh, (iii) Psikoloji Eleştirisi, Teorik Psikoloji ve Eleştirel-Tarihsel Güzergâh, (iv) Mesleki Örgütlenme, Psikoloji Bilgisiyle Eleştirel Uygulamalar ve Aktivist Güzergâh, (v) Salt Akademik Olmayan Güzergâh, Entelektüel-Sofistike Arayışlar.
- Buna devamla üçüncü bölümde ise, Batur ve Aslıtürk'ün (2006) çalışması ile karşılaştırmalı bir kritiğe ve 'sosyal psikolojiye eşitleme sorunu', 'varsayılan ayrımlara karşı kurulabilecek bağlar' ve 'eleştirelliğin mahiyeti ve yordamı' konularında, mevcut eleştirel yönelimli psikolojiler sınıflandırmasına has bazı kritiklere yer verdim.

1. PSİKOLOJİ ELEŞTİRİSİNİ TEMELLENDİRMEK VE ELEŞTİREL TEORİ İLE BESLEMELİK

"Bilimsel psikolojiyi gömmeli miyiz, yoksa övmeli miyiz?" (Gardner, 1992) yahut da "psikoloji berbat bir bilim mi?" (Aslıtürk ve Batur, 2015) gibi makale başlıklarındaki kışkırtıcı ve ama içi hayli yüklü sorular, psikolojinin sorunlu bir bilim olduğunu imlemektedir. Psikolojinin güven bunalımı ve krizleri olarak nitelendirilmesi dolayısıyla 1960-70'ler ve 2010 sonrası dönemler (Maxwell, Lau ve Howard, 2015; Sherif, 1977; Wiggins ve Christopherson, 2019) psikolojideki iki tarihsel kırılım olarak değerlendirilebilir. Teo (2005, 2009, 2012, 2018) psikolojideki bu "sorunu" yayınlarında –epistemoloji ile metodolojiyi genelde birleştirme yoluna giderek– ontolojik, epistemolojik, metodolojik ve etik-politik açılardan temellendirmiştir (bütüncül bakışı imleyen *etiko-onto-epistemoloji* kavramsallaştırması için bkz., Stetsenko, 2020). Psikoloji disiplininin hata ve sorunları olduğu saptamasını ve psikoloji eleştirisini temellendirebilmek için, diğer bir ifadeyle anaakım psikolojiyi problematize ederken, bu türden bir "meta-teorik gözlüğe" veya teorik/felsefi psikoloji zeminine ihtiyaç olduğu kuşkusuzdur. Bu meta-teorik gözlük için ise eleştirel teorisinin^{iv} sunabileceği olanaklar bulunmaktadır. Sözelimi, Habermascı eleştirel teorisinin psikolojik problemlere uyarlanması (Sloan, 2009) veya topluluk psikolojisi (Davidson ve ark.,

2006), eğitim pratikleri (Giroux, 2009) ve insan hakları araştırmaları (Skarstad, 2024) gibi alan ya da konularda eleştirel teorinin olanaklarını irdeleyen yayınlar bu açıdan ilham vericidir. Peki, psikoloji eleştirisini eleştirel teoriden beslenerek nasıl temellendirebiliriz?

(1)

Birincisi, indirgemecilik, insan doğası tasavvurları ve inceleme konusu (ve/ya psikolojinin tanımı problemi) etrafındaki *ontolojik* tartışmalardır.

Anaakım psikolojinin insan doğasına dair tasavvurları, kartezyen-düalizmden beslenip bilgi-işlemci insan veya hatalı bilgisayar-insan modelinde^v karşılık bularak kuram, araştırma ve pratiği karakterize etmektedir. Parker (2022) bunu psikolojik kültür ve psikolojikleştirme nosyonlarıyla ele alırken anaakım psikolojinin bireyci, özcü ve normalleştirme yanlısı yaklaşımını eleştirmiştir. Analiz/açıklama düzeyleri ve dünya görüşleri açısından farklı değerlendirmelerde önce çıkan konu, psikolojideki indirgemeci ve atomize yaklaşımdır (Altman ve Rogoff, 1987; Doise ve Valentim, 2015; Gergen, 2012). Araştırmacı, terapist ve uygulamacı gibi farklı vasıflarıyla psikoloğun benimsediği indirgemeci ve atomize bakış, birey ve toplum arasındaki bağı koparmaya yol açar ve toplumdaki soyutlanmış, asosyal ve ahistorik insan tahayyülüyle, sözgelimi davranış ve bilişi bir inceleme nesnesi/konusu (*subject matter*) hâline getirmeye yöneltir. Öyle ki, sosyal olması beklenebilecek sosyal psikoloji disiplini dahi, “sosyale ne olduğu” sorgulanmaktadır (Greenwood, 2004; Kuşdil, 2023).

Eleştirel toplum teorisinin, “insanları kendi tarihsel yaşam süreçlerinin yaratıcıları olarak bir bütünlük içinde konu edinme” çabası (Horkheimer, 1972/2002, s. 244) psikolojiye getirilecek ontolojik eleştiriler için oldukça anlamlıdır. Frankfurt Okulu’nun eğiliminin ilk kanıtı niteliğindeki “Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü’nün Oluşturulmasına İlişkin Memorandum”unda (Eylül 1922) Felix Weil, kurumun amacının “bütünselliği içinde toplumsal yaşamın bilgisi ve kavranması” olacağını ifade etmiştir (Slater, 1977/1988, s. 16). Gülenç’e (2015, s. 20-21) göre, her bilimsel kuramın doğa, toplum ve insana dair bir tasarımı söz konusudur. Eleştirel teorideki toplum tasarımı (i) doğalcılık eleştirisinden hareketle toplumu doğaya indirgemeyen, (ii) toplumu, insani birlikteliğin nihai bir formu olarak değil, tarihsel bir formu olarak gören ve (iii) Adorno’nun deyimleriyle bireyi çepeçevre kuşatan kaderci dış gerçekliğe karşı çıkan bir duruşu yansıtmaktadır. Buna göre, indirgemecilik ve sosyal determinizm ‘tuzaklarına’ düşmeksizin^{vi} bir perspektif edinildiğinde, diğer bir ifadeyle bireysel ve toplumsal olan birbirinden ayrı, *sui generis* birer realite olarak değil, diyalektik bir anlayışla karşılıklı bağımlı kavrandığında birey-ve-toplum tasarımı eş anlamlı ele alınabilir. Fakat anaakım psikolojinin ‘yordamak’ ve ‘kontrol etmek’ konusundaki hegemonik-denetimci gizil misyonu diyalektik bakışın önünde bir engel olarak belirmektedir. Bu da psikolojinin ontolojik açmazlarına karşı eleştirel teori dolayımındaki kritiklere meşruiyet kazandırır niteliktedir.

Marksist görüşlerle bezeli perspektifleriyle Vygotsky ve Holzkamp gibi isimler açısından kültürel-tarihselci yaklaşımlar ve Martín-Baró başta olmak üzere postkolonyal eleştirinin odakta olduğu

yaklaşımlarda psikolojinin inceleme konusunun sosyo-tarihsel bağlamın parçası olduğu savunulmaktadır (Teo, 2012). Psikolojide, özelde sosyal psikolojide, 1970 ve sonrası süreçte “sosyali” kimlik ve gruplararası ilişkilerde (Tajfel ve Turner, 1979; Turner ve ark., 1987), temsilde (Moscovici, 1961/2008; 1988) ve inşacılıkta (Gergen, 1973; 1985) arayan Kıta Avrupası ekolleri sosyal psikolojinin ilerleyişine itirazlarıyla reformist ve/ya reddiyeci arayışlar arasında değerlendirilebilir. Sözgelimi, Moscovici’nin (1988) Durkheim’dan aldığı kolektif temsiller nosyonuna^{vii} karşı teorize ettiği *sosyal temsiller* kavramı ve yaklaşımı, üç ögeli *Ego-Alter-Nesne* ilişkisine dayalı psiko-sosyal bir bakış açısı^{viii} ortaya koyarak düalist ve indirgemeci yaklaşıma karşı çıkar. Bu gelişmeler, belirli açılardan yerleşiklik kazanmalarına karşın, anaakım psikolojideki indirgemeci ve atomize denebilecek kabul ve yaklaşımlar üzerinde bütünüyle dönüştürücü bir etkiye sahip gözükmemektedir.

(2)

İkincisi, bilimsel nesnellik ve evrensellik iddiası, doğa bilimlerine öykünmek, yöntem fetişizmi ve genel olarak ‘pozitivizmin sonuçları’ etrafındaki *epistemolojik ve metodolojik* tartışmalardır.

Psikolojik bilginin doğası ve kapsamı, bilme yolları, diğer bir ifadeyle hangi tür bilginin, nasıl üretildiği, epistemolojinin odağında değerlendirilebilir. Doğa bilimlerine öykünerek bilimsellik rüştünü ispat etmeye çabalamış ve kendisine pozitivistik bir hüviyet edinmiş anaakım, geleneksel psikoloji anlayışında bilginin doğası *objektiftir*. İndirgemeci ve atomize yaklaşımın metodolojik karşılığı, psikolojinin bir ‘değişkenler’ bilimine (Holzkamp, 1994/2013) dönüşmesinde ve değişkenler arasındaki ilişkileri betimlemek ve açıklamak iddiasıyla benimsenen nomotetik ve nicel yaklaşımda görülebilir. Başka bir ifadeyle, psikolojideki baskın eğilim, Habermas’ın (1968/1972) epistemolojik temellere göre ayırt ettiği yaklaşımlardan empirik-analitik bilim yaklaşımına karşılık gelir. Buna göre, anaakım psikolojide, süreç veya nesnelere üzerinde teknik kontrol sağlamak amacıyla nomolojik bilgi üretme iddiası baskındır. Frankfurt Okulu’nun ilk kuşak temsilcilerinde de bu değerlendirmenin izlerini sürmek mümkündür ki bu sözgelimi, Horkheimer’in (1972/2002, s. 188) geleneksel ve eleştirel teori üzerine makalesi dolayımında değerlendirilebilir. Frankfurt Okulu teorisyenleri açısından geleneksel teori (veya pozitivistik) eleştirisi modern deneysel bilimlerin ilkelerini mutlaklaştırmak, bilimcilik ideolojisi ve tüm bilimler için ortak bir yöntem veya dil yaratma niyetiyle açığa çıkan “tek bir bilim” ilkesi etrafında şekillenmiştir (Gülenç, 2015, ss. 203-212).

Bu kritikler, anaakım psikolojideki nomotetik ve nicel yaklaşımın izdüşümündeki ‘yordamak’, ‘kontrol etmek’, ‘genellemek’ gibi kavramların hegemonik-denetimci mahiyetini netleştirici niteliktedir. Zihinsel bozukluk/akıl hastalığı tanı kitabı olarak DSM’nin heteronormatif perspektifi (LaFrance ve McKenzie-Mohr, 2014), zekâ testlerinin tarihsel süreçteki kullanım değeri ve işlevi (Brown, 1992), endüstri-örgüt psikolojisi gibi disiplinlerin indirgemeci yaklaşımlarıyla sömürü ve güvencesizliği meşrulaştırıcı rolü (Godard, 2014) ve arttırılabilecek örneklerde, sözgelimi ‘empirik datayı’ okurken

(yorumlarken) epistemolojik şiddeti (bkz., Teo, 2010) içeren ve körükleyen hegemonik-denetimci bir yaklaşım kendini göstermektedir. Bu yaklaşım, yöntem fetişizmiyle (bkz., Danziger, 1990) eşgüdümlü seyrederek, psikoloğun nesnel ve değer-yüksüz bilimsellik zırhını kuşanmasıyla sonuçlanmaktadır. Bu bilimsellik zırhının, sözgelimi heteronormatif perspektifi, normal-anormal ayırımı, sömürü ve güvencesizliği (vb.) meşrulaştırma örneklerini göz önünde bulundurursak, gündelik hayat ve sosyo-politik *ethos* üzerinde belirleyici, teknokratik bir yönü olduğu savunulabilir. Dahası, *felsefi bir teknokrasi* olarak pozitivistimin (Horkheimer, 1947/1998) psikolojideki teknokratik^x tezahürünün, “yöntemciliği ve bilimciliği, bilimde ampirisizmi, tarihte doğrusal ilerlemeyi ve büyük adamları (Marx ve Freud hariç!), siyasette ulusalcılığı ve kültürde batıcılığı kutsayan kibirli bir duruş” (Aslıtürk ve Batur, 2015, ss. 24-25) olduğu ifade edilebilir. Pozitivistimin pragmatizmle kol kola tesis ettiği “bilimcilik” ideolojisinin (Horkheimer, 1947/1998) psikolojideki istatistiksel-yöntemsel karşılığı veya sonucu, anlamın *p-value* dogmatizminde^x cisimleşmesi, öznelliğin ise objektif-geçerli-güvenilir likert-tipi tutum ölçeklerinin mikro-totalitarizmde kaybolmasıdır. Buna karşı, öznellik ve nitel analiz-araştırma pratiklerinin kısıtlı kullanımı hakkındaki genelgeçer kritikler (Willig, 2019), Holzkampçı Alman eleştirel psikoloji geleneğinin öznenin bakışını odağa olan yaklaşımı (Tolman, 2009), söylem ve dil konusundaki açılımlar (Wetherell, 2015), feminist ve postkolonyal eleştirilerin katkıları (Amana, 2015; Burton ve Ordóñez, 2015; Painter, 2015) anaakım psikolojiye epistemolojik ve metodolojik eleştirel açılımlar arasında değerlendirilebilir.

Eleştirelliğin ‘turnusol kâğıdının’ metodoloji olmadığını savunmak gerekir. Sözgelimi, psikoloji ve diğer disiplinlerde nitel araştırma yöntemleri (post-)pozitivist, inşacı-yorumsamacı, eleştirel-dönüştürücü ve postmodern-postyapısalcı paradigma ve perspektiflere dayanabileceği için, her nitel araştırma eleştirel bir bilgi üretmeyebilir yahut nitel araştırmalarda her zaman üretilen bilginin ‘doğası’ eleştirel bir praksis hedefiyle diyalektik bir bilgi olmayabilir (Karlıdağ, 2023). Eleştirel perspektifteki nitel araştırmada toplumsal adalete dayalı hak temelli etik bir çerçeve belirgindir. Buna göre, yorumlamakla “sınırlı” kalan nitel yaklaşımlarının ötesinde, gerçek-dünya sorunlarına karşı “değiştirme” nosyonuna bir bağlılık bulunmaktadır (Denzin, 2017). Yanı sıra, her empirik-nitel araştırmayı pozitivist epistemolojik duruşla eşitlemek de hatalı olacaktır.^{xi} Adorno başta olmak üzere, Frankfurt Okulu temsilcilerinin otorite, aile, faşizm, anti-semitizm, otoriteriyen kişilik üzerine çalışmaları, empirik sosyal araştırmalar olsa da pozitivist bir duruş yahut yöntem fetişizminden uzaktır ve eleştirel toplum analizi için araç hâline gelebilmiştir (Gülenç, 2015; Jay, 1996/2014).

(3)

Üçüncüsü, gerçek-dünya sorunlarından kopukluk, sorumluluk ve praksis nosyonları etrafındaki *etik-politik* tartışmalardır.

Kenneth Ring’in 1967 yılında yayımladığı makalesi, deneysel sosyal psikoloji üzerine ve ama psikolojinin geneline kimi açılardan mâl edilebilecek önemli bir eleştiri içermektedir. Yazara göre,

deneysel sosyal psikoloji Kurt Lewin'in 1930'larda temellendirdiği perspektiften uzaklaşarak, "eğlence ve oyun"^{xii} peşinde bir gelişim göstermiştir. Egzotik konularda çılgın bir manipülasyonla yapılan 'akıllıca' deneysel araştırmalar ya da yapmacık, gösterişli ve şenlikli deneyler başarının formülü gibi görülüyor ve araştırmacılar arasında bir tür yarış ile "bunu geçebilir misin?"^{xiii} oyunu oynanıyor (Ring, 1967, ss. 116-117). Bu konu, sözgelimi hayatı değiştirebilme gücü ile (sosyal) psikolojinin sosyo-politik sorumluluğu ve dünya kurucu (*world-making*) vasfı açılarından tartışılmaktadır (Göregenli, 2007; Power ve ark., 2023; ayrıca bkz., Reicher, 1997). Gerçek dünya sorunlarından kopukluğu eleştirisiyle, mevcut *publish or perish* çağında,^{xiv} anaakım psikolojinin karikatürize edilmeye müsait oyun-ve-eğlence yaklaşımı, (bilimsel) nesnellik ve (politik) tarafsızlık ile temellenerek yaratıcılık ve merak gibi arzu ve duygulanımlardan beslenmekte ve tersinden, bunu yeniden üretiliyor gözükmektedir.

Bu değerlendirmelerin aksine, bütün psikoloji tarihine apolitik bir niteleme hatalı olacaktır. Psikolojinin tarafsız değil, "statükoyu meşrulaştıran bir tarafılık" içinde olduğuna dair tespitlerde bulunmak mümkündür. Sözgelimi, zekâ testlerinden ikna çalışmalarına psikolojinin 'savaşlara' olan açık katkısı (Christie ve Montiel, 2013, Karasu ve Çoker, 2018; Morawski ve Goldstein, 1985) âdeta disiplinin gelişimiyle paraleldir. Buna rağmen, aşırı genelleme bir hataya yol açabilir. Örneğin, çalışma konusu görsel algı olan bir bilişsel psikolog veya tepki hızı ve dikkat düzeyi olguları üzerine eğilmiş bir trafik psikoloğu (vb.) yaptığı çalışmalarla yüzbinlerce insanın yaşam kalitesini destekleyici bir bilgi ve pratik iddiasında olabilir. Ontolojik ve epistemolojik açmazlarına rağmen, bu örneklerdeki anaakım perspektifin, gerçek dünya sorunlarına iyicil amaçlarla temas edebileceği dikkatten kaçmamalıdır.

Frankfurt Okulu'nun toplumsal bütünlüğü konu edinişi, (i) toplumun ekonomik örgütlenişi, (ii) bireylerin ruhsal gelişimi ve (iii) toplum yapısındaki hukuksal, kültürel, ideolojik, ahlaki (vd.) değişiklikleri içeren bir kapsamlılığa işaret etmektedir. Bu alanların kesişim noktasındaki toplumsal felsefe, düşüncenin gerçeklikle, yani hayatla bir bağının olması gerektiği bilincini ortaya koyar. Bu ise, sadece gerçekliği temsil etmek değil, Marx'ın 11. tezinden mülhem ifadeyle, hayatı anlayan, yorumlayan ve değiştiren/dönüştürebilen bir olanağa işaret eder (Gülenç, 2015). Toplumsal sorunları öncelemenin ve –örneğin 'iyi yaşam' nosyonu etrafında, bilimsel faaliyeti yaşanabilir bir dünyanın aracı olarak konumlandırmayı sağladığı ölçüde– diyalektik materyalist perspektifin, anaakım psikolojinin etik-politik açmazlarına karşı bir zemin sunabileceği değerlendirilebilir. Bu, sözgelimi, modern-kapitalist toplumun ayırt edici özellikleri arasında olan metalaşmış ilişkileri yeniden üreterek meşrulaştıran anaakım psikoloji için eleştirel teorik bir çerçevede özdüşünümsellik sağlayabilir. Dahası, çağdaş tüketim toplumlarının bireyleri getirdiği tek-boyutlu hâli ve yabancılaşmayla malul, dayatılmış özdeşleşmenin özgürlüğü nasıl kısıtladığını eleştirel teoriden hareketle kavrayarak (Marcuse, 1964/1990) psikolojinin bir disiplin olarak rolü ve işlevinin ne olduğunu irdeleyebiliriz.

Teorik analizin ve yorumlamanın ötesinde, Lewin'in (1951) dünyayı tasarlamakla kalmayıp aynı zamanda onu keşfetmemizi sağlayan iyi bir teori kadar pratik bir şey olmayacağı görüşüyle düşünsel yakınlık kurabileceğimiz, temele 'praksisi' koyan görüş eleştirel teoride başat gözükmektedir. Frankfurt Okulu'ndan beslenen eleştirel psikolog Sloan'a (2009) göre de, praksis sözcüğü temelde teori ve pratiğin diyalektik ilişkisine işaret etmektedir ve teori, araştırma, veri-ölçüm ve profesyonel uygulamalar açısından ele alınmalıdır. Öte yandan, Frankfurt Okulu'nun praksis için vaadinden kopuşu ve ötesi 'eleştirel teorinin krizi' tartışmalarında hayli görünürdür. Sözelimi, Aydınlanmanın Diyalektiği ve Akıl Tutulması gibi yayın örneklerinden hareketle ortodoks Marksist ideoloji teorisinin izlerinin 1940'lardan itibaren geri planda kaldığı (Jay, 1996/2014) ve Frankfurt Okulu'nun başlangıçtaki radikalliğini giderek kaybettiği savunulmaktadır. Tüm bunlara göre, hem ilk kuşak temsilcilerin erken dönem görüşleri dolayımında bir temellendirme arayışı hem de eleştirel teoriye dair günümüz kriz tartışmalarından uyarlayabilecek kritikler, psikolojinin etik-politik sorunları konusunda anlamlı tartışma zeminleri açabilir.

Frankfurt Okulu'nun düşünsel mirasından beslenerek psikolojiyi problematize etmenin ve buna göre ontolojik, epistemolojik/metodolojik ve etik-politik açılardan tartışma zeminlerini genişletmenin olanakları –yukarıdaki fragmanlarla sınırlı olmaksızın– mümkündür. Ancak temel tehlike, örneğin psikoloji dışındaki eleştirel epistemolojileri psikoloji içinde 'distribütör' bir pozisyona sürüklenmek olabilir. Sorunlu bir bilim olan psikolojiye dışarıdan bir 'müdahale', örneğin Adorno veya Habermasçı 'düzeltmeler' değil, disiplinlerarası bir perspektifle özgün ontolojik, epistemolojik/metodolojik ve etik-politik açılımlar anlamlı ve dönüştürücü gözükmektedir. Öte yandan, buradaki gibi bir temellendirmeye başlangıç, bizi, sorun ve hatalarına dayalı saptamalar ile '(anaakım) psikoloji eleştirisinin' ötesinde eleştirel psikolojik perspektiflere, yani *psikoloji eleştirisinden eleştirel psikolojiye* taşıyabilir.

Eleştirel psikolojiyi besleyen ve var eden ekol ve yaklaşımlar geniş bir yelpazede seyretmiştir: Marksist ekonomi-politik eleştirisi ve yabancılaşma üzerine görüşler, Frankfurt Okulu'nun eleştirel teori geleneği, Freudcu katkı ve yaklaşımlar, Holzkamp ekolü, feminist psikoloji, (Fanon ve Freire gibi isimlerden mülhem) postkolonyal yaklaşımlar, postmodern/sosyal inşacı ekol ve Foucaultcu söylem yaklaşımları, topluluk psikolojisi gibi psikoloji alt-dalları, eleştirel-tarihsel yaklaşım ve teorik/felsefi psikoloji, anti-psikiyatri akımları, eleştirel ırk teorisi, sakatlık ve queer üzerine eleştirel çalışmalar bunlar arasında sayılabilir (Teo, 2012). *Annual Review of Critical Psychology* (ARCP) dergisinin 5. ve 10. sayılarında^{xv} veya Parker'ın (2015, ss. 395-453) *Eleştirel Psikoloji Elkitabı*'nda görüleceği üzere farklı coğrafyalara özgü eleştirel psikoloji anlayışlarından ve gelişmelerinden söz etmek mümkündür. Buna paralel olarak, eleştirinin türleri ve hedefi de farklılaşabilmektedir. Teo'nun (2005) Kant ve 19. yüzyıldan başlayarak ayırt ettiği doğa bilimsel, beşerî bilimsel, Marksist, feminist, postmodern ve postkolonyal eleştiri türleri, eleştirel psikolojiyi, tarihsel bir bakışla ve eleştirinin farklı tonlarında irdelemek bakımından önemlidir. Habermas'tan (1968/1972) mülhem ifade edilebileceği üzere, eleştiri türleri

içinde ve arasında farklı (eleştirel) hedefler olabileceği çıkarsanabilir—kurtuluşçu/özgürleşmeci (*emancipatory*) ve radikal amaçlar, toplumsal adalet arayışı veya statükoya direnme gibi.

Psikoloji eleştirisine dair temellendirmeler, eleştirel psikoloji konusunda beslenen farklı kaynaklar, coğrafyalara özgü gelişmeler, eleştirinin türü ve hedefi konusundaki farklılaşmalar ve sözgelimi, D. Hook, T. Sloan, R. Harré, K. Gergen, I. Parker, J. Shotter, I. Prilleltensky, D. Fox, K. Danziger, T. Teo gibi öncü ve başat isimlerin eleştirel psikoloji için çizdiği güzergâhlar dikkate alındığında, farklı eleştirel psikoloji perspektiflerinden veya daha doğru bir ifadeyle, farklı 'eleştirel psikolojilerden' söz etmek mümkündür. Peki, Türkiye'de eleştirel psikolojiye dair ne tür gelişmeler söz konusudur?

2. TÜRKİYE'DE ELEŞTİREL YÖNELİMLİ PSİKOLOJİ(LER): BİR SINIFLANDIRMA

Psikolojinin Türkiye'deki gelişimi ve gidişatı çeşitli yayınlara konu olsa da son yirmi yıllık döneme kadar eleştirel bir ilginin odağında olmamıştır. Farklı dönemlerde, sözgelimi 1980 ve öncesi (McKinney, 1960; LeCompte, 1980; Tan, 1972), 1980-2000 arası (Acar ve Şahin, 1990; Bilgin, 1988; Kağıtçıbaşı, 1994a; Vassaf, 1987) ve 2000'lerin başında (Bolak-Boratav, 2004; Gülerce, 2006) Türkiye psikoloji tarihine yönelik incelemeler bulmak mümkündür. Bunlar arasında, 2000'ler sonrası dönemde eleştirel-tarihsel bir tandansla Türkiye'de psikolojinin seyrini derinlemesine incelemeleri yönüyle, Batur ve arkadaşlarının çalışmaları dikkate değerdir (Batur, 2003; 2005; 2006; Batur ve Aslıtürk, 2004; 2006; Kayaoğlu ve Batur, 2013). Bu çalışmalardan ikisi özel olarak Türkiye'de eleştirel psikolojinin izini sürmüştür: İlki tarihsel dönüm noktaları ve kırılmaları odağa almasıyla kapsamlı bir yayinken (Batur ve Aslıtürk, 2006), ikincisi eleştirel psikolojik bir meslek örgütü olma iddiasıyla TODAP'ı merkeze alan ve aktüel gelişmeleri değerlendiren bir yayındır (Kayaoğlu ve Batur, 2013).

Batur ve Aslıtürk'e (2006, ss. 26-34) göre, Türkiye'deki *eleştirel ve muhalif psikolojik yaklaşımlar* dört kümede toplanmaktadır: *Birincisi*, erken dönem ulusalcı yaklaşımlardır. Burada Wilhelm Peters'in yerli 'Türk kültürüyle' bağ kurmaya dönük çalışmalarına, Bergsoncu perspektifiyle Mustafa Şekip Tunç ve deneysel olmayan yaklaşımıyla Sabri Esat Siyavuşgil gibi portrelere değiniliyor. *İkincisi*, arka planı olmakla beraber 1990'lardan itibaren etkili olan, kültürel psikoloji ve dönüştürücü çabalarıdır. Sözgelimi Amerikan bireycilik eleştirisinin izlerinin görülebileceği, Çiğdem Kağıtçıbaşı'nın kuramsal ve empirik çalışmaları ve antidemokratik uygulamalara karşı eleştirel/muhalif duruşlar içeren, '80 darbesinin olumsuz etkileri, Kürt sorunu ve toplumsal/politik şiddet gibi konularda Melek Göregenli'nin ve Serdar Değirmencioğlu'nun çalışmaları bu kümede değerlendiriliyor. Buradaki yaklaşımlar, kapitalist ilişkilere doğrudan bir eleştiri içermemeleri sebebiyle yazarlarca 'dönüştürücü çabalar' olarak nitelendirilmiştir. *Üçüncüsü*, Marksist yaklaşımlardır. Pedagoji eğitimi almış Sadrettin Celal Antel'e değiniler, Saffet Murat Tura örneğinde psikanaliz ve Marksizm ilişkisine, Serol Teber örneğinde eleştirel psikanaliz ve Frankfurt Okulu perspektifine ve bazı çeviri-yayınlar ve bilimsel faaliyetlere dair değerlendirmeler bu başlıkta yer

alıyor. Daha kapsamlı biçimde ise, Türkiye yıllarındaki politik çizgisi ve çalışmaları ve bir bakıma sürgün edilmesi üzerine ABD yıllarında çalışmalarındaki politik dozajın azalması ve temkinli tavrına karşın, sosyal psikolojideki öncü çalışmalarında sosyalist dünya görüşünü koruma mahareti (örn., sınıfsallığı, 'grup' nosyonunda ele alışı) ile eleştirel ve politik psikolojinin öncülerinden biri olarak nitelendirilerek Muzaffer Sherif'e (Muzaffer Şerif Başoğlu) yer veriliyor. *Dördüncüsü* ise postmodernizm, sosyal inşacılık ve sosyal temsiller ekolünün bir arada ele alındığı kümedir. Burada Sibel Arkonaç'ın temsil ettiği inşacı yaklaşımın iktidar ilişkilerini odağa almaya mesafeli, apolitik konumu nedeniyle eleştireliliğine dair itirazlar ile Nuri Bilgin ve Kamile Oya Paker gibi isimlere referansla sosyal temsillerin eleştirel potansiyeli vurgulanıyor.

Bu kapsamlı çalışmanın ardılı denebilecek 8 yıl sonraki yayınlarında Kayaoğlu ve Batur (2013) güncel gelişmeler konusunda dört eğilimden söz etmiştir: (i) salt 'akademik' ilgiyle genelde postmodernist yaklaşımın izdüşümünde eleştirel psikanaliz veya söylemsel psikoloji gibi alanlarda uğraş veren, sosyo-politik realiteden kopuk bir eğilim, (ii) ideolojik çıkarımları olan kuramları eleştiren ve toplumsal değişim için anaakım psikoloji bilgisini 'pragmatik' biçimde kullanma çabasındaki muhalif bir eğilim, (iii) TODAP örneğinde, bir çeşit 'sekterci' sol-düşünce akımı olarak muhalif psikoloji örgütlülüğü eğilimi ve (iv) salt akademik ilgi, pragmatizm ve sektercilik karşısında (yazarların kendilerinin de dahil olduğunu belirttikleri) teori-pratik birliği savunusuna rağmen, aslen teorik ufkun baskın olduğu eğilim.

Doğrudan *eleştirel psikoloji* isimlendirmesi değil de, "eleştirel ve muhalif yaklaşımlar" lafzından da çıkarılabileceği üzere (Batur ve Aslıtürk, 2006), Türkiye, sözelimi Almanya, Latin Amerika, Britanya veya Kuzey Amerika gibi (ne denli olduğu tartışılmayı gerektirecek olsa da) disiplinler denebilecek bir yaklaşımla, bütünlüklü bir eleştirel psikolojik perspektifin olduğu bir coğrafya değildir. Bunun anlamı, eleştirel psikolojinin bir iddia ve/ya arayış olarak kendisini göstermesine karşın, anaakım psikoloji içinde konum alışların baskın oluşu ve/ya anaakım psikoloji üzerinde dönüştürücü bir etkinin olmamasıdır. Türkiye'nin bu yönüyle İspanya, İtalya ve Hindistan örneklerine benzediği varsayılabilir (bkz., Biglia ve Gordo López, 2006; Kumar, 2006).

Devam eden kısımda, özellikle Batur ve Aslıtürk'ün (2006) çalışmasından esinle ve bu çalışmayla –3. başlıkta tartışılacağı üzere– örtüşen ve tezat düşen yanlarıyla, Türkiye'deki eleştirel yönelimli psikolojilere ilişkin "5 eleştirel güzergâh ve 12 tematik hat" açıklanacaktır. Bu sınıflandırmada, örnek çalışmalar sunulmuş, psikoloji eleştirisinin içeriği ve eleştirelilik hedefi gibi boyutlar ele alınmıştır (özet için bkz., Tablo 1). İrdelenecek 5 eleştirel güzergâh sırasıyla şöyledir:

- (i) Sosyal Psikoloji Bilgisiyle Eleştirel/Politik Güzergâh (5 hat)
- (ii) Ruh Sağlığında Eleştirel Sorgulamalar ve Psikanalitik Güzergâh (3 hat)
- (iii) Psikoloji Eleştirisi, Teorik Psikoloji ve Eleştirel-Tarihsel Güzergâh (2 hat)
- (iv) Mesleki Örgütlenme, Psikoloji Bilgisiyle Eleştirel Uygulamalar ve Aktivist Güzergâh (1 hat)
- (v) Salt Akademik Olmayan Güzergâh, Entelektüel-Sofistike Arayışlar (1 hat / bazı değiniler)

Tablo 1. Türkiye'deki Eleştirel Yönelimli Psikolojiler İçin Sınıflandırma ve Özet Bilgiler

Eleştirel Güzergâhlar	Eleştirel Hatlar	Alan / Disipliner Ayrımlar	Türkiye'den Örnekler	Bazı Konular / Anahtar Kelimeler	Psikoloji Eleştirisinin İçeriği	Eleştirel Hedefler veya Yatkinlıklar	Yöntem ve/ya Özgünlükler
(i) Sosyal Psikoloji Bilgisiyle Eleştirel/Politik Güzergâh	1. Adorno'dan Sherif'e İdeolojik Tutumlar ve Gruplararası Süreçler: Hırsızlar Mağarası'nda Faşizan Kötülüğün Sıradanlılığı	Sosyal/politik psikoloji, barış psikolojisi, toplumsal psikoloji	Sherif vd. (1961/1988), Göregenli (2004, 2010), Kuşdil (2008), Şen vd. (2023), Acar ve Uluğ (2016)	Sosyal kimlik, ideolojik tutumlar, güç ilişkileri, sosyal değişim, kolektif eylem	İndirgemecilik karşıtlığı, etik-politik sorumluluk	Toplumsal adalet ve özgürleştirici bilgi üretimine katkı potansiyeli ile statükoya karşı direnme, dekolonizasyon	Nicel yönelim ağırlıklı, karma araştırma
	2. Zihinden Zihniyete Sosyal Temsiller: Sosyal Düşünceyi İncelemek ve Eleştirel Potansiyeller	Sosyal psikoloji, toplumsal psikoloji	Bilgin (2005), Paker (2004), Karasu vd. (2020, 2024), Karlıdağ ve Kuşdil (2021)	Sosyal düşünce veya sağduyu bilgisinde inceleme konusu olabilecek çeşitli konular	Ontolojik ve epistemolojik yoğun eleştiri, etik-politik sorumluluk	Ses vermek (<i>giving voice</i>) ve dekolonizasyon gibi eleştirel potansiyeller	Nitel yönelimli araştırma
	3. Doğu? Batı? İki Kutuplu Dünyaya Karşı Kültür, Değerler ve Benlik Kurgusu	Kültürel psikoloji, gelişimsel sosyal psikoloji	Kağıtçıbaşı (2007/2012), Göregenli (1995, 1997), Kuşdil ve Şimşek (2008)	Bireycilik-toplulukçuluk, ilişkisel-özerk benlik, aile değişim modeli, değerler	İndirgemecilik karşıtlığı, toplumsal duyarlılık	Emik yaklaşım, yerelin bilgisi, dezavantajlı/ezilen grupların güçlendirilmesi	Nicel yönelimli araştırma / müdahale programları
	4. İnsan-Eşya, İnsan-Mekân, İnsan-Doğa İlişkileri: Bağlamsal Yaklaşım ve Çevreci Bilinç	Çevre psikolojisi, sosyal psikoloji	Bilgin (2011), Göregenli (2015), Kırıl Uçar vd. (2019)	Yer kimliği, ev ve yaşama çevreleri, çevresel adalet, iklim değişikliği	İndirgemecilik karşıtlığı	Bağlamsal yaklaşım, çevreci bilinç	Nitel ve Nicel yönelimli araştırma / bilişsel haritalama gibi özgün teknikler
	5. İnşa, Dil ve Söylem: Eleştirel Söylemsel Psikoloji ve Foucaultcu İzler	Eleştirel söylemsel psikoloji, 'makro' sosyal inşacılık, eleştirel söylem analizi/çalışmaları	Arkonacı (2012), Şah (2020), Elçi (2011)	Açıklayıcı repertuvarlar, özne konuları, ideolojik dilemmalar, güç ilişkileri	Ontolojik, epistemolojik, metodolojik yoğun eleştiri, toplumsal duyarlılık	Özgürleştirici bilgi üretimine katkı potansiyeli ile statükoya karşı direnme, yapıbozum	Nitel yönelimli araştırma
(ii) Ruh Sağlığında Eleştirel Sorgulamalar ve Psikanalitik Güzergâh	6. Ruh Sağlığında Eleştirel Sorgulamalar: Şiddetle Mücadele, Halk İçin Psikoterapi ve Toplumsal Sorunları Öncelemek	Klinik psikoloji, psikoterapi, psikososyal destek	Çavdar vd. (2024), Namer ve Hünler (2014), Kılınçer, (2022), Demirok (2022), Zengin Dağıdır (2010)	Ruh sağlığında şiddetsizlik odaklı yaklaşım, halk sağlığı, feminist aile terapisi, psikodiyalektik düşünce, yas ve travma	Etik-politik eleştiriyle toplumsal duyarlılık	Dezavantajlı/ezilen grupların güçlendirilmesi, keşimsellik odaklı uygulama, halk için ulaşılabilir psikoterapi	Terapi yaklaşımı, proje ve faaliyetler, nitel ve nicel yönelimli araştırma
	7. Postmodern Açılımlarla Psikanaliz	Psikanaliz	Gülerce (2012)	Dönüşümsel-dönüştürücü yaklaşım	Ontolojik, epistemolojik, metodolojik eleştiriler	(Psikanalizin metapsikolojik söylemi içinde) yapıbozum ve yeniden yapılandırma	Teorik argümantasyon

Psikoloji Eleştirisinden Eleştirel Psikolojiye

From the Critique of Psychology to Critical Psychology

	8. Eleştirel-Politik Tasavvurda Psikanaliz: Toplumsal Travma, Emegın Ruhsallığı, Sınıfın Bilinçdışı	Psikanaliz	Özyıldırım vd. (2017), Gürsel (2023)	Toplumsal travmanın ruhsallığın üzerindeki etkisi, sınıf oluşum-bozuşum süreci	Etik-politik yoğun eleştiri	Özgürleştirici bilgi üretimine katkı gibi eleştirel potansiyeller	Teorik argümantasyon, doküman-materyal inceleme, psikanalitik yorum(sama)
(iii) Psikoloji Eleştirisi, Teorik Psikoloji ve Eleştirel-Tarihsel Güzergâh	9. Meta-Teorik Gözlükle Psikoloji Eleştirisi ve Ötesi	(Genel) psikoloji eleştirisi	Bolak-Boratav (2001), Göregenli (2003), Gezici Yalçın ve Coşkan (2021), Bayad vd. (2022), Peker-Dural ve Karasu (2023), Şah (2017), Uysal ve Düzen (2022), Kuşdil (2023)	Tarafsızlık miti, nitel yöntem, feminist eleştiri, queer teori, psikolojinin krizi	Ontolojik, epistemolojik, metodolojik, etik-politik eleştiriler	Özdüşümsellik (psikolojinin açmazlarını serimlemek, eleştirel açılımlar getirmek)	Teorik argümantasyon
	10. Teorik Psikoloji ve Psikoloji Tarihi	Psikoloji tarihi, teorik psikoloji, psikoloji felsefesi	Batur (2003, 2006, 2014), Aslıtürk ve Batur (2015)	Köken mitosuna karşıtlık, psikolojik bilginin sosyolojisi, psikolojinin çevreleşmesi	Ontolojik, epistemolojik, metodolojik, etik-politik yoğun eleştiriler	Özdüşünümsellik (psikolojinin ideolojik karakterinin ve modern-kapitalist toplumda edindiği rolün irdelemesi) ve eleştirel psikolojik anlayış(ı) geliştirmek	Tarihsel ve teorik argümantasyon
(iv) Mesleki Örgütlenme, Psikoloji Bilgisiyle Eleştirel Uygulamalar ve Aktivist Güzergâh	11. Mesleki Örgütlenme, Psikoloji Bilgisiyle Eleştirel Uygulamalar ve Aktivist Güzergâh	Meslek örgütü	TODAP	Emek, toplumsal dayanışma, eleştirel (yönelimli) psikoloji	Anaakım kabul ve uygulamalara etik-politik eleştiriler ve genel itirazlar	Eleştirel psikolojiyi Türkiye’de kurumsallaştırmak	Aktivizm, psikososyal dayanışma, atölye faaliyetleri, kamuoyu oluşturma vd.
(v) Salt Akademik Olmayan Güzergâh, Entelektüel-Sofistike Arayışlar	12. Salt Akademik Olmayan Güzergâh, Entelektüel-Sofistike Arayışlar	Disiplinler-arası veya -karşıtı duruşlar	Vassaf (2012, 2015, 2019), Çoker (2020), Şizofrenji Dergisi ve Onto Psikoloji Dergisi’ nin bazı sayı ve içerikleri	Çeşitli konular	Bütünlük arz etmeyen (genel) psikoloji eleştirileri	Özgün üretimlerde psikoloji eleştirisinden beslenmek ve/ama bütünlük arz etmeyecek çeşitli hedefler	Deneme/fikir yazıları, dergicilik, görsel tasarım vb.

2.1. Sosyal Psikoloji Bilgisiyle Eleştirel/Politik Güzergâh

Türkiye’deki eleştirel yönelimli psikolojiler konusundaki ilk güzergâh sosyal psikoloji alanı etrafındaki sosyal kimlik ve ideolojik tutumlar, sosyal temsiller, kültür ve benlik kurgusu, çevre psikolojisi ve dil ve söylem çalışmaları tematik odaklarındaki 5 hattı içermektedir.

2.1.1. Adorno’dan Sherif’e İdeolojik Tutumlar ve Gruplararası Süreçler: Hırsızlar Mağarası’nda Faşizan Kötülüğün Sıradanlığı

Gruplararası ilişkiler bağlamında “kimlik” ve “ideolojik tutumlar” eleştirel yönelimli ilk psikoloji hattı olarak ele alacağım konu olacaktır. İki çalışma konusunun dayandığı teorik geleneklerde farklılıklar, hatta belirli açılardan zıtlıklar (güncel bir tartışma için bkz., Jost ve ark., 2023) olsa da sosyal/politik psikoloji ölçeğinde teorik çoğulculukla toplumsal ‘değişim’ ve ‘stabiliteyi’ açıklama güçleri açısından birbirleriyle buluşabilir gözükmemektedir (bkz., Huddy, 2004; Rubin ve Hewstone, 2004). Burada iki portre olan Sherif ve Adorno öne çıkarılarak literatürdeki yansımalarına değinilecektir.

Sherif, gruplararası güç ilişkileri ve sosyal kimlik. 1949-1954 yılları arasında gerçekleştirdiği Hırsızlar Mağarası Deneyi ile Sherif ve arkadaşları (1961/1988) gruplararası çatışma ve iş birliği süreçlerine (ve toplumsal hiyerarşiye) odaklanarak Gerçekçi Grup Çatışması Kuramı’nı ortaya atmıştır. Hannah Arendt kötülük probleminin savaş sonrası yaşamın temel sorunu olacağı bilinciyle *kötülüğün sıradanlığı* kavramını irdelemeden on yıl önce, Sherif gruplararası rekabetin en uyumlu erkek çocuklarını dahi “kötücül, kaçık, saldırgan genç sürülerine” dönüştürebileceğini deneysel olarak göstermiştir (Reicher, Spears ve Haslam, 2010/2018). Gruplararası süreçlere dair başlayan bu ilgi, Sosyal Kimlik Yaklaşımı (SKY; Tajfel ve Turner, 1979; Turner ve ark., 1987) ile, sözgelimi önyargı-temelli gruplararası çatışmalı ilişkileri, sosyal değişim ve kolektif eyleme dair olguları kapsayarak önemli bir gelişim göstermiş ve sosyal/politik psikolojiye bir yaklaşım sunmasının yanı sıra, barış psikolojisi ve toplumsal psikoloji gibi literatürlerde karşılık bulmuştur (Howarth ve ark., 2013; McKeown ve ark., 2016; Reicher, 2004).

Sakıncalı addedilen “Muzaffer Şerif”i (Batur ve Aslıtürk, 2004) yeniden kazanmaya yahut hatırlamaya dair değerli çabalar (Batur ve Aslıtürk, 2007) dikkate alındığında, bu yaklaşımın Türkiye’deki yansımalarını Sherif’le başlatmak gerekebilir. Bu durumda ise, Sherif’le başlayan, İstanbul Üniversitesi ve Ankara DTCF’deki Mümtaz Turhan ve Fatma Başaran gibi önemli isimlerle devam eden, fakat 2000’lere dek belirli ölçüde sönümlenen tarihsel bir süreçten söz etmek gerekecektir. Türkiye’deki sosyo-politik olguların psikoloji sahasında karşılık bulmamasının sebepleri, Göregenli’nin (2010) Kürt meselesi örneğinde ifade ettiği gibi, toplumsal ölçekteki sorunların psikolojinin inceleme konusu olamayacağı apolitik algısı ve sözgelimi, 12 Eylül faşizan koşullarının beraberinde getirdiği kaçınmacı politik iklimde aranabilir. Benzer şekilde, Türkiye’de psikoloji, feminizmden yakın zamana dek en az etkilenen sosyal bilim dalı olarak gözükmemektedir (Bolak-Boratav, 2021). Hrant Dink’in katledilmesi, Gezi Direnişi, “Bu Suça Ortak Olmayacağız” bildirisi gibi olaylar nezdinde yakın-tarihsel koşulların karşısında, sosyo-politik

olgular ve/ya azınlık grupların, örneğin tez çalışmalarına (örn., Bayad, 2015; Uluğ, 2016) veya kongre-sempozyum gibi bilimsel faaliyetlere^{xvi} konu oluşu dikkate alınır, 'yeni kuşak' sosyal/politik psikologların çabalarının bu seyri giderek değiştirdiği speküle edilebilir. Aktüelde, Acar ve Akpınar'a (2022) göre, Türkiye'de politik psikoloji alanındaki araştırmalar çoğunlukla gruplararası çatışma, çatışma çözümü, politik güven, kolektif eylem ve göç olmak üzere beş temada seyretmektedir.

Şen ve arkadaşlarının (2023) editörlüğünü yaptığı *Türkiye'deki Kürtlerin Politik Psikolojisi: Kimlik, Anlatılar ve Direniş Üzerine Eleştirel Perspektifler* isimli derleme kitap çalışması Türkiye'de Kürtlük üzerine çalışmalar yapan politik psikologları bir araya getirmesi ve uluslararası literatüre sunulmuş olması açısından değerlidir. Kitap, çatışma anlatıları ekseninde sosyal kimlik ve gruplararası ilişkiler, kolektif bellek ve hak bilinci, Cumartesi Anneleri/İnsanları örneğinde kolektif eylem ve direniş gibi konulardaki çalışmaların yanı sıra, metodolojik açılardan saha araştırmasında düşünömsellik ve kesişimsellik gibi konuları ele alan bölümlerden oluşmaktadır. Kolektif eylemliliğin motivasyonel arka planı ve önyargı azaltma ve dayanışma bağlamında Gezi Direniş (Acar ve Uluğ, 2016; Odağ, Uluğ ve Solak, 2016), Celali ayaklanmaları tarihsel örneğinde SKY'nin toplumsal hareketleri açıklayıcılığı ve yine Gezi Direniş kolektif eylem örneğinin anaakım sosyal psikolojinin açmazlarıyla bağlantı kurularak ele alınması (Kuşdil, 2008; Kuşdil ve ark., 2014) sosyal kimlik ve gruplararası ilişkiler bağlamında çalışma örnekleridir. Yanı sıra, kimlik motivasyonları çerçevesinde etno-dinsel azınlık grup olarak Aleviler (Karlıdağ ve Kuşdil, t.y.), feminist kimliğe yaklaşımlar (Çavdar ve Boyacıoğlu, 2019), göç olgusu (Gezici Yalçın, 2017), azınlık psikolojisi, çeşitlilik ve sosyal uyum (Bayad ve ark., 2024), kolektif mağduriyet karşısında kolektif direniş (Vollhardt, Okuyan ve Ünal, 2020) gibi konulardaki çalışmalarda bu yaklaşımın doğrudan/dolaylı izleri görölmektedir.

Adorno ve ideolojik tutum/yönelimler. Adorno ve arkadaşları (1950) ve Fromm (1941) başta olmak üzere, Frankfurt Okulu temsilcilerinin antisemitizm, etnosentrizm ve politik-ekonomik muhafazakârlık gibi konulardaki ilgileri "otoriteryen/yetkeci kişilik" üzerine çalışmalara yansımıştır^{xvii} (bkz., Roiser ve Willig, 2018). Bu çalışmalar başlangıçtaki psikanalitik tona karşın sosyal/politik psikolojik sahada ideolojik tutum ve/ya yönelimler üzerinde etkilidir. Sözelimi, sağ-kanat yetkeçiliği (Altemeyer, 1981) ve sosyal baskınlık yönelimi ölçeği (Sidanius ve Pratto, 1999) üzerinde Adorno'nun faşizm ölçeğinin (*F-scale*) doğrudan düşönsel/kuramsal katkıları vardır. İdeolojik tutum ve yönelimler konusunda iki kuram öne çıkmaktadır: Sosyal Baskınlık Kuramı'nda (SBK; Sidanius ve Pratto 1999) artı-değer üreten toplumların grup-temelli sosyal hiyerarşiler, yani bir grubun diğeri üzerinde maddi/politik güç ilişkileri açısından hiyerarşik üstönlük kurması biçiminde örgütlenme eğilimine sahip olduğuna ilişkin bir varsayım söz konusuyken; Sistem Meşrulaştırma Kuramı'nda (SMK; Jost, Banaji, ve Nosek, 2004) bireylerin var olan sosyal, ekonomik ve politik sistemleri savunmak ve rasyonalize etmek için içsel bir motivasyona sahip olduğu, statükonun meşruiyetini güçlendiren bilişsel süreçlere girdiği ve bunun dezavantajlı grup üyeleri arasında bir tür yanlış bilinç olarak ortaya çıkabileceği yönünde teorik varsayımlar bulunmaktadır.

Göregenli'nin (2004, 2005) şiddet, kötü muamele ve işkence üzerine İzmir ve Diyarbakır örneklemelerindeki araştırmaları, sosyal baskınlık yöneliminin^{xviii} bir ölçek ve kuramsal temellendirme olarak rolünün olduğu Türkiye'deki ilk çalışmalardandır. Yoksulluk (Solak, 2008), muhafazakârlık ve heteroseksizm (Göregenli, 2011), homofobi ve nefret suçları (Karakuş ve Göregenli, 2011), ifade özgürlüğü konusunda tutumlar (Göregenli ve Çoklar, 2013), değerler ve dindarlık inançlarıyla sosyal baskınlık yönelimi arasındaki ilişkiler (Kuşdil ve Akoğlu, 2014), barışa yönelik tutumlar (Karasu ve ark., 2016), bekar/evli kadın ve erkeklere yönelik kalıpyargılar (Sakallı Uğurlu ve ark., 2021) ve şiddetsiz/eleştirel erkeklik çalışmaları bağlamında erkeklik ideolojisinin onaylanması ile trans kadınlara yönelik önyargı arasındaki ilişkisinde femfobinin rolü (Türkoğlu ve Sayılan, 2022) üzerine araştırma/yayınlar, SMK, SBK veya onlar gibi ideolojik tutum ve yönelimleri irdeleyen teorik temellere dayanmaktadır.

Sherif ve Adorno portreleriyle ayırt edilen iki yaklaşım bir arada çalışılabilmektedir (örn., Alparslan ve Kuşdil, 2020; Özkan, 2014). Gerçek dünya sorunlarına karşı etik-politik sorumluluk açısından eleştirelliğin belirgin olduğu bu çalışmalarda toplumsal adalet arayışı ve/ya statükoya karşı direnmenin yollarına dair özgürleştirici bilgi üretme iddiası doğrudan ya da dolaylı biçimde kendini göstermektedir. Bir bakıma postkolonyal veya feminist eleştiri türlerinin izdüşümünde sosyal değişime yahut ezilen/dezavantajlı grupları^{xix} güçlendirmeye dair bilgi üretme hedefi söz konusudur. İkisinde de nicel metodolojik angajman baskınken, sosyal kimlik ve gruplararası ilişkiler bağlamında nitel yönetime dayalı araştırmalar da görülmektedir.

2.1.2. Zihinden Zihniyete Sosyal Temsiller: Sosyal Düşünceyi İncelemek ve Eleştirel Potansiyeller

Bilimsel faaliyetin amacının toplumsal düzeni desteklemek mi yoksa eleştirmek mi, sağlaştırmak mı yoksa dönüştürmek mi olduğunu sorgulayan Moscovici (1972, s. 23) sosyal psikolojinin ilerleyişine bir itiraz olarak Sosyal Temsiller Kuramı'nı (STK) geliştirmiştir. Bireyci/indirgemeci konotasyona sahip 'atıf' ve 'şema' gibi kavramlara bir alternatif olarak sosyal temsiller nosyonu, 'paylaşılan' fikir-değer-pratiklere işaret ederek, diğer bir ifadeyle bireylerin zihinsel süreçlerinin ötesinde, 'zihniyete' odaklanarak diyalojik-etkileşimci bir epistemolojik perspektife oturmaktadır (Moscovici, 1988). Dahası, eleştirel-normatif bir zemin açan Howarth'a (2006, s. 80) göre, STK "psikolojik süreçler ve sosyal pratikler arasındaki diyalektiği açığa çıkarmak ve böylece farklı bilgi sistemlerinin meşruiyetini ve direniş olasılıklarını incelemek için" değerli olanaklar sunmaktadır. STK'nın eleştirel pahası, önemi ve potansiyeline dair bu tür bir değerlendirmeyi, Neculau'nun (2013) eleştirel psikolojinin Romanya'daki izini sürdüğü makalesinde de görmek mümkündür. Yanı sıra, 'toplumsal psikolojik' bağlamdaki (örn., toplumsal değişim, kamusal alan, toplumsal inançlar ve çatışma ethosu gibi) konulara ilişkin teorik temellendirmeler ve buna dayalı araştırmalarda (Bar-Tal, 200; Howarth ve ark., 2013; Jovchelovitch, 2007), politik psikoloji, 'ses verme' veya 'barış kültürü' gibi özgül konulardaki teorik

tartışma veya araştırmalarda (Elcheroth, Doise ve Reicher, 2011; Fonseca ve Jovchelovitch, 2024; Zadeh, 2017) STK'nın eleştirel olanakları belirgindir.

Bu yaklaşımın Türkiye'deki yansımalarına baktığımızda, Bilgin (2008/2013) önemli bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır. Sözelimi, sadece Türkiye için değil, dünya ölçeğinde de bir sosyal psikoloji 'giriş kitabında' sosyal temsillere özerk bir bölüm ayrılması ve her bölümde STK bağlamında içeriklerin bulunması ender rastlanan bir durumdur. Bilgin (2005) *Siyaset ve İnsan* kitabında sıradan insanın (*lay person*) psikolojisine veya sosyal düşünceye dair teorik temellendirmelerinde ve yurttaşlık, Ermeni Soykırımı,^{xx} komplo zihniyeti ve günah keçisi olgusu gibi çok çeşitli konularda sosyal temsillere dayalı çözümlenmelere başvurmuş, *Kimlik İnşası* isimli kitabında^{xxi} inşacılığı STK ile temellendirmiş (Bilgin, 2007, s. 59), yanı sıra bu yaklaşımla bazı araştırmalar gerçekleştirmiştir (Bilgin, 2011a; Bilgin ve Uğurlar, 2013).

Sosyal temsillere dair özgün bir kuramsal model iddiasıyla Paker'in (2004) modernite-laiklik ve üniversite temsilleri gibi konularda araştırmaları bulunmaktadır (Paker, 2006; 2012). STK'nın, Türkçe literatürde, daha ziyade 2000'li yılların başında karşılık bulmaya başladığı (örn., Öner, 2002) ve sözelimi lisansüstü tez çalışmaları ve özgün araştırmalar gözetildiğinde, 2010 sonrasında ilginin giderek arttığı anlaşılmaktadır. Cinsel yönelimlere ilişkin sosyal temsiller (Şah, 2011), Avrupa(lılık) ile ilgili temsillerin AB'ye katılma yönündeki tutumlara etkisi (Göregenli, 2012), medya ve sağduyu bilgisinde vicdani reddin sosyal temsilleri (Sayılan, 2013), mültecilere ilişkin sosyal temsiller (Özdemir ve Öner-Özkan, 2016), Aleviliğin sosyal temsilleri ve etnik kimlik, ana dili ve Alevi iç-grup temsilleri bağlamında benlik sınıflandırması (Karlıdağ ve Göregenli, 2017; Karlıdağ ve Kuşdil, 2021), Türkiye-Ermenistan ilişkileri (Karasu, Göregenli ve Yeşilyaprak, 2020), darbe girişimine yönelik sosyal temsiller ve flaş anılar (Çavuşoğlu, Özdemir ve Kuşdil, 2021) ve hapisane temsilleri (Karasu, Yeşilyaprak ve Karlıdağ, 2024) gibi STK ile örülen araştırmalarda ağırlıklı olarak nitel (ve karma) metodolojik angajmanla toplumsal meseleleri konu edinmeye dönük bir bilinç görülmektedir. Bu da kuram/yaklaşımın eleştirel potansiyelinin Türkçe literatürde karşılığı olmaya başladığına işaret etmektedir.

2.1.3. Doğu? Batı? İki Kutuplu Dünyaya Karşı Kültür, Değerler ve Benlik Kurgusu

Kültürel/kültürlerarası psikoloji için Geert Hofstede ile 1980'li yıllarda başlayan ilgi temelde bireycilik-toplulukçuluk "değer" boyutuna dair teorik ve empirik gelişmeler üzerinedir. İnsan deneyim ve davranışının kültürel bağlamının tek kutuptan sıyrılıp iki kutba (bireycilik-Batı ve toplulukçuluk-Doğu) ikame edilmesine ve bunun yine iki kutuplu benlik düzeyi izdüşümüne (bağımsızlık ve karşılıklı bağımlılık) karşı başat bir eleştiri, Kağıtçıbaşı'nın (1994b) diyalektik bir sentez iddiasıyla ortaya koyduğu *özerk-ilişkisel benlik modelidir*. Kağıtçıbaşı (2007/2012) sadece analiz/açıklama düzeyini birey (benlik), grup (aile) ve kültürel-toplumsal olarak kuşatarak özgün bir kuramsal model geliştirmekle kalmamış, aynı zamanda kuram-uygulama ilişkisini, müdahale programlarıyla (örn., Anne Çocuk Eğitimi Programı) öncelemiş ve bunu sosyal politika düzeyinde yaygınlaştırmada etkin olmuştur. Kağıtçıbaşı (2007/2012)

Benlik, Aile ve İnsan Gelişimi: Kültürel Psikoloji isimli kitabını ‘bütün çocukların esenliğine’ temennisiyle açmış, bir bakıma çocuklara adamıştır ki çalışmalarında (‘feminizm’ yahut ‘çocuk hakları aktivizmi’ gibi açık bir politik renge rastlanmasa da) çocukların ve kadınların bireysel/kolektif esenliğini güçlendirmeye dönük bir perspektif belirgindir. Meşhur *Çocuğun Değeri Araştırması* üzerine bina edilen Aile Değişim Kuramı ve psikolojik/duygusal bağlılık modeli demografik ve sosyolojik temellendirmeler etrafında Amerikan bireyciliği, modernite ve kentleşme konularında eleştirel nüveler içermektedir. Analiz düzeyini bireyden aileye çekerek psikolojik olguları kültürel bağlamında irdelemesi, kültürel psikoloji ve gelişimsel sosyal psikoloji sahalarındaki öncü rolüne işaret etmektedir.

Türkiye örneklemleri nicel araştırmalarda salt bireycilik veya toplulukçuluk sınıflandırmasının aksine iki değer yöneliminin bir aradalığı görüşü yerleşiklik kazanmış (Göregenli, 1995; İmamoğlu, 2003), kültürel psikoloji alanında değerlere ilişkin diğer kuramsal modeller de çalışılmıştır (Kuşdil ve Kağıtçıbaşı, 2000; Kuşdil ve Şimşek, 2008). Bireycilik-toplulukçuluk dikotomisi örneğinde pozitivism eleştirisiyle etik-emik yönelim tartışması bu perspektifin epistemolojik açıdan psikoloji eleştirisine katkı potansiyelini göstermektedir (Göregenli, 1997). Yanı sıra, psikolojinin aktüel krizinin bir boyutu olan, olguları WEIRD^{xii} örneklemlerden elde edilen verilerle açıklama sorununa karşı, kültürel psikoloji çalışmaları en başından beri bir itiraz içermekte ve sözgelimi, ‘yerelin bilgisini’ üretmeye dair alternatif bir anlayış ortaya koymaktadır.

2.1.4. İnsan-Eşya, İnsan-Mekân, İnsan-Doğa İlişkileri: Bağlamsal Yaklaşım ve Çevreci Bilinç

Eşya. Abraham Moles’ün danışmanlığında 1976 yılında tamamladığı doktora çalışması dikkate alındığında, 1970’lerde başlayan ilgisiyle Bilgin, insan-eşya ilişkileri üzerine eğilmiştir. *Homo Faber* uygarlığında ‘insanın eşyalı dünyasını’ çok boyutlu bir yaklaşımla, sözgelimi zaman-mekân olguları, reklamlar ve tüketim davranışları, endüstrileşme ve sosyal değişme, kişisel-sosyal kimlik konularını hem disiplinlerarası perspektifle teorik açıdan hem de saha araştırmasıyla empirik biçimde incelemiş (Bilgin, 2011b), yanı sıra toplumların dönüşümüne dair çıkarımlarda bulunmuştur (Bilgin, 1980). Antropolojik-etnografik sahada izleri sürülebilecek bu yaklaşımın, Türkiye bağlamında sosyal psikoloji literatüründe ileri taşınması bir yana, el değmemiş bir çalışma konusu/alanı olarak kaldığını ifade edebiliriz.

Mekân. Sosyal psikolojinin özgünlüğü ve sınırlarının netleşmesinde öncü bir rolü olan Lewin (1951), davranışı izole bir vakumda açığa çıkan, asosyal bir olgu olarak görmeyip “etkileşimci” bir perspektif geliştirmiştir. Lewin’in alan-kuramsal veya topolojik psikolojik yaklaşımına göre, kişi ve çevre birbirinden kopuk iki farklı entite değildir ve insan davranışı, kişi ve çevre(si)nin etkileşiminin bir fonksiyonu olarak formülize edilmelidir. Bu görüş, çevre psikolojisi disiplininin ve bağlamsal perspektifin teorik ufku karakterize etmiştir (ayrıca ‘transaksiyonel yaklaşım’ için bkz., Altman ve Rogoff, 1987). Göregenli’nin (2015) Türkçe literatüre kazandırdığı özgün kitap çalışmasının içeriği dikkate alındığında, çevre algısı ve temsili, mahremiyet, alansallık ve yer kimliğinin bu sahada öne çıkan konular arasında olduğu söylenebilir. Bilişsel haritalama metodunun kullanıldığı sosyal temsillerle bağlantılı araştırmalar

(Peker-Dural ve ark., 2018; Karasu, Yeşilyaprak ve Karlıdağ, 2024), yere bağlılık ve yer kimliği (Karakuş-Akalın, 2020) ve kamusal mekânın kendilenmesi ve 'zamansal' deneyim üzerine araştırma bulguları ve teorik açılımlar (Karasu ve Cesur, 2023) doğrudan çevre psikolojisi perspektifine işaret ederken, ev ve yaşama çevrelerine ilişkin bazı araştırmalarda da bu yaklaşımın dolaylı izleri görülmektedir (Gezici Yalçın ve Düzen, 2021; Orhan ve Karlıdağ, 2022; Peker-Dural ve Meşe, 2024).

Doğa. İklim^{xxiii} değişikliği inkârının sosyal psikolojik zeminde irdelenmesi (Kıral Uçar, Gezici Yalçın ve Özdemir, 2019) ile türçülük ve veganlık üzerine eleştirel tartışmalar (Altınal, 2015; Paker-Dural, 2024) ekolojik bir bilince ve insan-doğa etkileşimine dair bir perspektife işaret etmektedir. Çevresel adalet ve çevre yanlısı kolektif eylem gibi konuları içeren derleme kitap çalışması (Kıral Uçar ve Hasta, 2020) ve Gözde Kıral Uçar'ın girişimiyle kurulmuş Çevre Psikolojisi Araştırma Grubu ve Laboratuvarı'nın^{xxiv} proje ve sempozyum faaliyetleri bu perspektif için önemli gelişmeler arasındadır.

2.1.5. İnşa, Dil ve Söylem: Eleştirel Söylemsel Psikoloji ve Foucaultcu İzler

Açıklayıcı repertuarlar (Wetherell ve Potter, 1988), özne pozisyonları (Davies ve Harré, 1990) ve ideolojik dilemmalar (Billig ve ark., 1988) gibi sosyal psikolojiye eleştirel perspektifler kazandıran gelişmeler özellikle *eleştirel söylemsel psikolojinin* gelişiminde belirleyicidir. Düşünsel ufku üzerinde Michel Foucault'nun büyük ölçüde etkin olduğu 'makro sosyal inşacılık' ve *eleştirel söylem analizi* (Wodak ve Meyer, 2009) sosyal psikoloji araştırmalarında (örn., yapıbozumcu perspektifte) karşılık bulmuştur.

Arkonaç'ın (2012) editörlüğünü yaptığı "Söylem Çalışmaları" kitabı bu hattın Türkiye'deki yansımalarına bazı örnekler içermektedir. Eleştirel söylemsel psikoloji açısından, toplumsal cinsiyet (Şah ve Tekdemir, 2021), flört şiddeti (Çimen ve Şah, 2022), 'kadın olmak' söylemi (Elçi, 2011), Hrant Dink cinayetinin anlamlandırılması (Çoker, 2012) ve işgal evi/müşterekleştirme deneyimleri (Atabinen ve Tekdemir, 2020) hakkındaki kimi nitel araştırmaların açıklayıcı repertuarlar, kimlik konumlandırmaları ve/ya ideolojik dilemmalar temelinde gerçekleştirildiği görülmektedir. Ayrıca, Türkçe literatürde eleştirel söylem analizine dayalı araştırmalar (Umuroğlu, 2017) ve bu analiz yaklaşımlarının tahlilini içeren derleme yayınlar (Şah, 2020) bulunmaktadır. Dil ve söyleme odaklı bu çalışmalarda indirgemeciliğe, pozitivistliğe ve istatistiksel-nicel metodolojik angajmana karşıt bir perspektif hâkim gözükürken, toplumsal sorunları inceleme konusu yapmaya dönük bir yaklaşım olduğu sezilmektedir.

2.2. Ruh Sağlığında Eleştirel Sorgulamalar ve Psikanalitik Güzergâh

İkinci güzergâh ruh sağlığı alanında toplumsal sorunları önceleyen ve şiddetsizlik odaklı yaklaşımlar geliştiren çalışmaları, psikanalizdeki postmodern açılımları ve toplumsal travma ve sınıf deneyimi olgularında psikanalitik temellendirmeler içeren yaklaşımları kapsamaktadır.

2.2.1. Ruh Sağlığında Eleştirel Sorgulamalar: Şiddetle Mücadele, Halk İçin Psikoterapi ve Toplumsal Sorunları Öncelemek

Şiddetsiz Birey, Aile ve Toplum: Ruh Sağlığı Alanında Şiddetsizlik Odaklı Yaklaşım ve Uygulamalar isimli derleme kitap çalışmalarında Çavdar, Üstünel ve Maçkalı (2024) şiddet olgusuna –Urie Bronfenbrenner’den mülhem– bütüncül bir bakış getirerek şiddetsizlik odaklı önleyici ruh sağlığı çalışmalarına eğilmiştir. Sözelimi, toplumsal cinsiyet temelli şiddetle mücadele çağrısı/arayışları ve kesişimsellik odaklı çalışma prensiplerini incelemeleri, ruh sağlığı çalışanlarının psikoterapide şiddet(sizli)ge odaklanmasına alan açan eleştirel bir zemin sunmaktadır. Güç ilişkilerine odağını çeviren, feminist teori ve pratikten beslenen çift ve aile terapisi yaklaşımının, bu bağlamda bir örnek olarak değerlendirilmesi mümkündür (Kılınçer, 2022). Çocukluk yaşantılarındaki şiddet öykülerinin ve partner şiddetine maruziyetin anksiyete, depresyon ve somatizasyon gibi psikolojik belirtiler üzerindeki etkisini (Eyüpoğlu, 2014) ya da kadınların şiddet içeren ilişkilerde kalma kararlarının sosyo-ekonomik ve kurumsal temellerini (Yalcinoz-Ucan, 2022) irdeleyen nicel-nitel araştırmalar da klinik psikolojide feminist bir hatta işaret etmektedir. Sivil toplum örgütlerinin travma olgusuna yaklaşımlarını desteklemeye dönük çabalar, örneğin travmatize olmuş LGBT bireylere destek olurken travmayla başa çıkmanın yollarına dair yürütülen tartışmalar, halk sağlığı konusundaki psikolojik açılımlar ve göçmenlere odaklanması (Namer ve Hünler, 2014; Namer ve Razum, 2022) bu çerçevede ele alınabilir. Yanı sıra, Soma Katliamı’nda eşlerini yitiren kadınların kayıp ve yas süreçlerinin yorumlayıcı fenomenolojik analize dayalı incelenmesi (Demirok, 2022), 10 Ekim Ankara Garı Katliamı ve psikososyal destek bağlamında ‘acil durum psikolojisi’ için Türkiye özgülünde fikirler (Batur, 2015), toplumsal sorunları önceleyen klinik psikolojik bir perspektif veya psikososyal destek/dayanışma konusunda eleştirel bir ton içermektedir.

Ruh sağlığı sorunu yaşayan bireyler ve yakınları tarafından 2006 yılında kurulan Ruh Sağlığında İnsan Hakları Girişimi (RUSİHAK) hak temelli harekete dayanarak eşit katılımı savunan ve toplum-temelli hizmetleri önceleyen bir girişimdir (Zengin Dağıdır, 2010).^{xxv} Türkiye Çocuklara Yeniden Özgürlük Vakfı (TCYOV), Tarlabası Toplum Merkezi (TTM) ve İyi Sosyal Kooperatif Girişimi gibi oluşumlar da hak temelli eleştirel yaklaşımları ve psikososyal destek/dayanışma faaliyetleriyle öne çıkmaktadır. 2023’te kurulan Halk İçin Psikoterapi Derneği’nin ‘psikodiyalektik’ yaklaşımı ve “sınıfsal, cinsel, ırksal, etnik, kuşak farkı gözetmeksizin herkes için ulaşılabilirlik” ilkesi yine bu bağlamda dikkate değer bir gelişmedir.^{xxvi}

2.2.2. Postmodern Açılımlarla Psikanaliz

Kurumsal bir disiplin ve klinik bir uygulama olarak psikanalizin, Türkiye’de, kendine has kültürü ve modernleşme süreci sebebiyle geç karşılık bulduğunu savunan Gülerce (2008), geleneksel/İslami, Marksist, Kemalist ve liberal söylem içinde okuyarak psikanalizin gelişimini değerlendirmiştir. Psikanalitik bilgi/uygulamanın her düzeyinde dönüşümlerin gerekliliğini savunurken (Gülerce, 2012), sözelimi Kenneth Gergen ve arkadaşlarıyla beraber irdelediği üzere (Gergen ve ark., 1996), Batı ithali psikoloji

yaklaşımının karşısında dinamik, ilişkisel ve çokkültürlü bir perspektifi önelemiştir. Yazarın 'dönüşümsel-dönüştürücü' lafzıyla eleştirel psikanalitik bakış açısında postmodern bir tasavvurun etkin olduğu ifade edilebilir. *Psikanaliz ve Türban* (kısa-)başlıklı yayınında (12. bölüm, Gülerce, 2012) görülebileceği gibi, araştırma bulgularından yer yer hareket etse de ağırlıklı olarak teorik çözümler sunmaktadır.

2.2.3. Eleştirel-Politik Tasavvurda Psikanaliz: Toplumsal Travma, Emeğin Ruhsallığı, Sınıfın Bilinçdışı

Türkiye'de eleştirel-politik tasavvurda psikanaliz, Serol Teber'in –ortodoks Marksist bir eğilimle başlayıp Frankfurt Okulu çizgisine evrilen– yayınları dikkate alındığında 1970-80'li yıllara dek uzanmaktadır. Sözelimi, *Toplama Kampı Sendromu: Ruhun Ölümü* kitabı, Adorno ve Horkheimer'a atıflarıyla, insanın tarihsel, kültürel ve özyaşamöyküsel sürekliliğinden koparılışının ardında modern devlet aygıtının terörünün bulunduğu savunan politik-psikolojik bir içeriğe sahiptir (Teber, 1993). Psikanalize ilişkin ilgi Saffet Murat Tura sayesinde Althusser ve Lacan gibi isimlere yönelerek çeşitli entelektüel açılımlar göstermiştir (Tura, 1989/2010). Aktüelde ise, toplumsal travma ve sınıf deneyimi olgularına yönelik psikanalitik temellendirmelerin baskın olduğu gelişmeler gözlenmektedir.

Toplumsal travma. Özyıldırım ve arkadaşları (2017) travmatik etkiyi dinamik denge içindeki nesne ilişkisi düzlemini etkileyerek geçmiş içsel çatışmaları hareketlendirecek pahada ele almış ve toplumsal travmayı, "travmatik bir durumun bir grup insanı, bir topluluğu karşılıklılık ve etkileşim içinde ilişik zamandalıkta (eşanlı) işleyen, gerileme, olağan nesne yatırımlarından uzaklaşma, kötü nesnelere baskınlaşması ve aşırı yüklenmesi ve yansıtma, içe yansıtma, yansıtımlı özdeşleşme başta olmak üzere çeşitli savunmalar aracılığıyla katmanlaşarak toplumsallaşması" (s. 122) olarak tanımlamıştır. Toplumsal travma ve etkilerini psikanalitik perspektifin kapasite ve potansiyellerine dayanarak kavramsallaştırma – özellikle ortaklık düşüncesine yapılan libidinal yatırımın geri çekilmesi ve benliklerin birbirleriyle özdeşleşmesinin zayıflaması açısından– 'toplum olma hissinin zedelenmesini' odağa almayı gerektirmektedir. Yazarlar, Türkiye İnsan Hakları Vakfı (TİHV) bünyesinde sürdürdükleri faaliyetlerinden hareketle, ağır insan hakları ihlallerine ve şiddete maruz kalan çocuk, kadın ve mülteciler örneğinde, toplumsal travmanın, ruhsallığın üzerindeki çok katmanlı etkilerini irdelemiştir (Özyıldırım ve ark., 2017). Özyıldırım'ın Ermeni Soykırımı'na travmaların kuşaktan kuşağa aktarılması açısından değil, suçluluk duygularının bilinçdışı sahiplenilmesi, suçluluğun kuşaktan kuşağa aktarılması ve olumsuz fetiş/anıt gibi kavramsallaştırmalar yoluyla güçlü psikanalitik açılımlar sunduğu çalışması (Özyıldırım, 2016/2022) ya da salgın zamanlarını toplumsal/kolektif travma ve geniş bir psikanalitik dağarcıkla irdelediği söyleşi/görüş metni (Özyıldırım, 2020) eleştirel-politik tasavvurda psikanalitik bir bakış açısına işaret etmektedir.

Emeğin ruhsallığı, sınıfın bilinçdışı. Sandıkçı (2018), anaakım endüstri ve örgüt psikolojisi çalışmalarını, kapitalist sermaye birikimi lehine çalışanların verimliliğini yükseltme amacına hizmet etmeleri nedeniyle eleştirmektedir. Buna karşı, 'emeğin ruhsallığı' yaklaşımını ortaya koyarak insanların hapsediği iş, işsizlik ve güvencesizlik kaskacına eleştirel bir zeminde emek mücadelesi perspektifiyle

yaklaşmıştır. Bu fikir yazısı, belirgin bir psikanalitik yaklaşım içermese de, sözgelimi Marksist-psikanalist Fromm'a atfı gibi detaylar ve genel kapsamı açısından, psikanalitik bağlama yabancı gözükmemektedir.^{xxvii} Gürsel (2023) ise, sınıf oluşum/bozuşum sürecinin bilinçdışı boyutlarını, geliştirdiği 'sınıfın bilinçdışı' kuramsal modelinde, ilerletici yahut geriletici olabilecek ideolojik-kurumsal-hafıza etkilerini hesaba katarak dört aşamada temellendirmiştir: (i) narsisistik, (ii) ikircikli, (iii) uygar ve (iv) sembolik-etik aşamalar. Bu Marksist-psikanalitik temeldeki modelini somutlamak için 15-16 Haziran 1970 İşçi Direnişi'ni örnek olgu olarak merkeze almış ve materyal-doküman incelemesine dayanarak psikanalitik yorumlama hedefi ile çözümler yapmıştır. Bu perspektif antikapitalist/Marksist yaklaşım ile psikanalitik angajmanın harmanlandığı, özgün eleştirel psikolojik bir yönelim/çabaya işaret etmektedir.

2.3. Psikoloji Eleştirisi, Teorik Psikoloji ve Eleştirel-Tarihsel Güzergâh

Üçüncü güzergâh, psikoloji eleştirisinin belirgin biçimde odakta olduğu çalışmaları ve özel olarak teorik psikoloji ve psikoloji tarihinin etkileşimindeki alanı kapsamaktadır.

2.3.1. Meta-Teorik Gözlükle Psikoloji Eleştirisi ve Ötesi

Sosyal psikolojiye eleştirel bir yaklaşım olarak 'bağlamsalcılığı' irdeleyen (Harlak, 1996), 'etik-emik' yönelim konusunda pozitivizm eleştirisi geliştiren (Göregenli, 1997), olgu-değer ilişkisi, 'tarafsızlık miti' ve sorumluluk nosyonu özelinde etik-politik eleştiriler sunan (Göregenli, 2003, 2007), determinizm üzerine tartışma hattı açan ve 'dönüşümsel yaklaşımı' irdeleyen (Gülerce, 1997), pozitivistik-nicel metodolojiye reddiye ile karşıtlık kurmayıp 'nitel anlayışa' kapı aralayan (Bilgin, 2000/2006), postmodern ve 'sosyal inşacı' kritikler etrafında epistemolojik tartışmalar sunan (Arkonaç, 1999) ve 'feminist psikoloji' yaklaşımına dair arayışları ortaya koyan (Bolak-Boratav, 2001) yayınları dikkate alırsak, 1990'ların sonu itibariyle psikoloji eleştirisinin çeşitli açılardan Türkiye'de belirginleşmeye başladığı tespitinde bulunabiliriz. Öte yandan, bu tespit ile psikoloji eleştirisinin 1990'larda 'başladığı' kastedilmemektedir (tarihsel bazı okumalar ve detaylar için bkz., Batur, 2006; Batur ve Aslıtürk, 2006).

İlerleyen on yıllarda ise psikoloji eleştirisi yeni açılımlarla derinleşmiştir: Gezi Direnişi örneğinde, tarafsızlık ve nesnellik söylemleri başta olmak üzere anaakım psikoloji anlayışının ve komplo teorilerinin kritiği (Demirok, Tepeli ve Yalçınöz, 2013; Tepeli ve Demirok, 2014), pozitivizmin beraberinde getirdiği epistemolojik şiddete karşı düşünümsellik, öznelarasılık, konumlandırılmış (*situated*) bilgi ilkelerinin eleştirel bakış için elzem olduğunu öne süren metodolojik tartışmalar (Gezici Yalçın ve Coşkan, 2021), psikolojide nitel araştırma yöntemlerine ilişkin açılımlar (Peker-Dural ve Karasu, 2023; Tanyaş, 2014), psikoloji disiplini ile savaş-ordular arasındaki ilişkinin irdelenmesi (Karasu ve Çoker, 2018), bilim felsefesi ve epistemolojik duruşlar etrafında yürütülen tartışmalar (Akfırat, 2019; Altınal, 2010), nine psikolojisi (*bubba psychology*), indirgemecilik, köken miti, güven krizi, toplum tasavvurları gibi tematik odaklarda sosyal psikolojide 'sosyalın' seyrine yönelik tarihsel kritikler (Kuşdil, 2023), cinsiyetçi yanlılıklar

konusunda psikoloji eleştirisi ve feminist psikolojik yaklaşımlar (Boyacıoğlu ve Hünler, 2018), queer teori ile psikoloji arasında bağ kurmaya dönük arayışlar ve söylemsel psikolojik tartışmalar (Şah, 2013, 2017), psikolojinin krizinin sebeplerinin salt metodolojide değil, düşünsel bir zeminde olduğunu savunan ve sosyo-politik etkenlerin rolünü inceleyen çözümlenmeler (Düzen ve Uysal, 2022; Uysal ve Düzen, 2022) ve psikolojinin Kürt meselesi karşısındaki sessiz seyirciliği^{xxviii} üzerine etik-politik kritikler (Bayad ve ark., 2022) bunlar arasında sayılabilir. Bu yazı da, eleştirel teori ile besleyerek psikoloji eleştirisini geliştirme ve Türkiye bağlamında eleştirel psikolojik yönelimleri sınıflandırma çabası ile bu başlıkta adreslenebilir.

2.3.2. Teorik Psikoloji ve Psikoloji Tarihi

Merkez ve çevre kavramsallaştırmasıyla yaklaşım (Batur, 2014), kapitalist sistemin gelişiminde Batı Avrupa ve Kuzey Amerika ülkelerinin dünya pazarının ‘merkezini’ imlemesi, dünyanın geri kalanının ise yoksul ‘çevreyi’ oluşturması kritiğinden hareketle *psikolojinin çevreleşmesinin* tahlili (Aslıtürk ve Batur, 2015) teorik ufkun baskın olduğu eleştirel-tarihsel bir perspektife işaret etmektedir. Sözgelimi, Georg Anschütz anlatısıyla Türkiye psikoloji tarihi yazımındaki ‘köken mitosunun’ karşısında (Batur, 2005), Tanzimat, Jön Türk Devrimi, Cumhuriyet Dönemi ve 1950’ler olmak üzere, psikolojinin kurumsallaşma seyrinin, tarihsel dönüm noktaları nezdinde ve sosyo-politik belirleyenlerin hesaba katılarak incelenmesi, 2000’ler öncesi psikoloji tarihi yayınlarında rastlanmayan içeriklerdir (Batur, 2006). Yine, Muzaffer Şerif’in tasfiye edilmesinin arka planındaki politik iklimin izini sürmek, siyaset-psikoloji ilişkisini görünür kılmak ve ‘psikolojik bilginin sosyolojisini’ irdelemek, bu eleştirel-tarihsel perspektif ile mümkün gözükmektedir (Batur ve Aslıtürk, 2004). Büyük ‘adamlar’ ve büyük olaylar kronolojik-manzumesi olarak popüler tarih yazımı sorunun karşısında, ancak eleştirel bir duruşla psikoloji tarih yazımı, psikoloji felsefesi ya da teorik psikoloji ile kurduğu organik ilişki sayesinde psikolojinin hem ideolojik karakterini hem de modern-kapitalist toplumda edindiği rolü irdelemeye zemin açabilir. Bu yaklaşım, yalnızca kriz dönemlerinde değil, daimî gündem olarak önem taşımaktadır (Batur, 2003).

Batur’un 2000’lerin başından itibaren süregelen bu çalışma konularının Türkiye’de başka isimlerce yeterince yaygınlaşmadığı anlaşılmaktadır. Batur ve arkadaşlarının girişimiyle 2008’de başlayan ve ilerleyen süreçte TODAP inisiyatifinde şekillenen *Eleştirel Psikoloji Bülteni* ve *Eleştirel Psikoloji Sempozyumu* bu hat içinde, yani eleştirel-tarihsel-teorik yaklaşım için dikkate değer gelişmelerdir (bülten, sempozyum, “Marksist psikoloji” ve “ELEPS” e-posta grubu/toplulukları gibi, bazı gelişmelere ilişkin detaylar için bkz., Kayaoğlu ve Aslıtürk, 2013; Şensoy ve ark., 2013).

2.4. Mesleki Örgütlenme, Psikoloji Bilgisiyle Eleştirel Uygulamalar ve Aktivist Güzergâh

Dördüncü güzergâh, fikri temelleri 2008’de atılan^{xxix} ve Aralık 2010’dan beri dernek statüsünde varlık gösteren psikolog meslek örgütü, Toplumsal Dayanışma İçin Psikologlar Derneği’ni (TODAP) konu edinecektir.

Emek, toplumsal dayanışma ve eleştirel psikoloji eksenleri TODAP'ın sacayağı mahiyetinde, resmi olarak tüzüğünde ve süregelen faaliyetlerinde yer etmiştir (bkz., TODAP Tüzüğü, Madde 2; ayrıca bkz., Gürsel, 2010; Şensoy ve ark., 2013). *Eleştirel/Muhalif Bir Psikoloji Örgütüne İlişkin Tezler* başlıklı, Eylül 2010 tarihli yazısında Batur (2010) kendi penceresinden, dernekleşmeye giden sürece ilişkin bir bakıma memnuniyetsizliklerini ve (yapıcı denebilecek) eleştirilerini dile getirmiştir.^{xxx} Bundan üç yıl sonra ise, biri iyimser (Şensoy ve ark., 2013), diğeri kötümser (Kayaoğlu ve Batur, 2013) denebilecek tablolar sunan iki yayında, TODAP, Türkiye'de eleştirel psikoloji konusundaki aktüel gelişmeler bağlamında konu edilmiştir. 11 yıl sonra bugün, kurumsal olarak 14 yıla varmış sürecin incelikli bir okumasını yapmaya çalışmak bu metnin kapsamı açısından uygun olmasa da, TODAP'ın eleştirel psikoloji iddiasını genel bir bakışla ele almayı gerekli görüyorum.

Şensoy ve arkadaşlarının (2013) yazısında minimal bir kritik olarak yer bulan, Kayaoğlu ve Batur'un (2013) ise yoğun bir eleştiriyle sözünü ettiği konu, TODAP'ın eleştirel psikoloji iddiası üzerinedir. Kayaoğlu ve Batur (2013) "eleştirel psikolojinin ne olduğu" tartışmasının tamamlanması bir yana, düzgün bir şekilde başlamadığını savunmuş, eleştirelliğin için geleneksel sol ideoloji ve muhalif/radikal politik söylemlerle doldurulmaya çalışıldığını ifade etmiştir. Dahası, dayanışma ve emek eksenleri için çabaları da çeşitli açılardan yetersiz bulmuştur. Yazarlara göre, TODAP bir bakıma 'erken doğumdur' (s. 927) ve yetersiz bir teorik ufukla örülen muhalif psikoloji anlayışının, anaakım psikolojinin teorik ağırlığına direnebilmesi güç olacağından, TODAP'ın hayatta kalıp kalmayacağı veya ne kadar dayanacağı şüphelidir.

Bana kalırsa,^{xxxi} bu şüphe ve kritik, bugün önemli ölçüde ortadan kalkmıştır. TODAP'ın TEKEL İşçi Direnişi'ne katılımı (Aralık 2009) başlayan eylemliliği ve Gezi Direnişi ve 'barış/çözüm süreci' dönemlerindeki gelişimi hesaba katıldığında, 2015 öncesi süreçte muhalif bir mesleki örgütlülük için nispeten elverişli koşullar olduğu savunulabilir. İlerleyen yıllar itibarıyla düşünüldüğünde ise Türk Psikologlar Derneği (TPD)^{xxxii} karşısındaki konumu, üye sayısının sınırlılığı, İstanbul ve İzmir dışında diğer şehirlerde etkili olamaması, mesleki örgütlenme ve işleyişteki problemler^{xxxiii} ve yaşanan kopuşlar^{xxxiv} iyimser olmayan bir tabloya işaret eden ve etraflıca tartışılmaya değer konular arasında gözükmektedir. Fakat sağ-popülizmden beslenen mevcut politik şiddet ikliminde hâlâ emek, toplumsal dayanışma ve eleştirel psikoloji iddiasıyla varlığını sürdürmekte oluşu (yani, 'erken doğumuna' rağmen hayatta kalabilmesi), TODAP'ın önemli bir sınav vermekte olduğuna (hatta ileri giderek, sınavı verdiğine) işaret etmektedir. Dahası, TODAP'ı diğer muhalif mesleki/sendikal örgütlenmelerden farklılaştıran unsur olan, eleştirel psikoloji iddiasının da başat biçimde sürmesi dikkate değerdir. Kimisi olağanlaşan, kimisi akamete uğrayan ya da tamamlanan, kimisi süren, kimisi yeni başlayan –Eleştirel Psikoloji Sempozyumu, Psikologlar için LGBTİ'lerle Çalışma Kılavuzu, Eleştirel Psikoloji Kampı, Psikoloji ve Toplum Bülteni, Psikoloji Lisans Eğitimi Üzerine Öğrenci Forumları, Ötekisiz Psikoloji Atölyeleri, Eleştirel Psikoloji Dersliği, çalıştaylar, çeviri ve derleme kitap çalışmaları gibi– faaliyetler eleştirel psikoloji konusundaki ısrarın

karşılığı olarak değerlendirilebilir. Yanı sıra, Soma'da, pandemi döneminde ve deprem bölgelerinde sürdürdüğü "psikososyal dayanışma faaliyetleri" (bkz., Deprem Sonrası Değerlendirme Raporu), Psikososyal Dayanışma Ağı'ndaki (PSDA) kurucu denebilecek rolü (örn., 10 Ekim sonrası PSDA Ankara çalışmaları) ve çeşitli toplumsal meselelerde kamuoyu oluşturmaya dönük girişimleri, aktivist bir kimliğin belirdiği eleştirel uygulama/faaliyetler olarak görülebilir.^{xxxv}

Tüm bunlara göre, TODAP'ın aktivist kimliği ve (olumlu-olumsuz yönleriyle) örgütlenme deneyimleri ile eleştirel psikoloji iddiası arasında kaçınılmaz denebilecek, praxis oluşturucu bir bağlantı olduğu söylenebilir. Eleştirel psikoloji üretme iddiasının sürmesi pek çok açıdan bu iddiayı sahiplenen bir örgütlenme veya bu maksatla bir araya gelmeyi kolaylaştıran platformların bulunmasıyla yakından ilişkilidir. TODAP'ın eleştirel psikolojinin nelğine ilişkin bütünlüklü bir kavrayıştan yoksun olduğu, hatta 'psikoloji eleştirisinden' öteye geçmekte zorlandığı değerlendirmelerine (Batur, 2010; Kayaoğlu ve Batur, 2013) –büyük ölçüde, bugün için de– katılıyorum. Buna rağmen, eleştirel psikoloji iddiasının TODAP açısından nokta konulup başlanılan değil, yıllara yayılan bir süreçsellik, arayış ve kolektif öğrenme deneyimi ile anlaşılabilceği kanaatindeyim. Batur'un (2010) 'yavaş ve emin adımlarla' ifadesiyle kastı muhtemeldir ki bu denli bir yavaşlık değildi; ancak gelişmeler dikkate alındığında, TODAP'ın anaakım anlayış ve uygulamalara karşı eleştirel/muhafiz tutumunun ve mevcut eleştirel yönelimli psikoloji kavrayışının yakın-vadede (yine) *iyimser olmasa da*, Türkiye'de eleştirel psikolojinin 'kurumsallaşması' konusunda, sözgelimi ikinci 10 yılında, *umuda* ve güçlü bir potansiyele işaret ettiğini savunuyorum. Bu dönüşüm için katkı ve çaba sarf ederek, örneğin *Eleştirel Psikoloji Enstitüsü* gibi, faaliyetleri sürdürülebilir kılacak çatı arayışlara yönelmek önemli olabilir. Yanı sıra, TPD ve Der-Mez gibi mesleki örgütlenmelerle ortak zeminler geliştirmek önemli gözükmektedir. Eleştireliliğin sınırlı kalışı problemi başta olmak üzere, bir çeşit mikro-iktidar alanı yaratma, çoğulculuktan uzaklaşma ve muhalif duruşun sönümlenmesi gibi çeşitli 'riskler' karşısında TODAP'ın özdeşünümselliği incelemesi ve koruması gerekliliği açıktır.

2.5. Salt Akademik Olmayan Güzergâh, Entelektüel-Sofistike Arayışlar

Beşinci ve son güzergâh, entelektüel-sofistike arayışlar açısından dört değiniyi içermektedir.

(i) Gündüz Vassaf'ın bir psikolog olduğu ve '80 darbesinden sonraki süreçte istifa edene dek Boğaziçi Üniversitesi Psikoloji Bölümü'nde öğretim üyeliği yaptığı pek bilinmemektedir.^{xxxvi} Yazarın *Cehenneme Övgü: Gündelik Hayatta Totalitarizm, Kimliğimi Kaybettim, Hükümsüzdür!, Tarihi Yargılıyorum* gibi deneme yazılarından oluşan kitaplarında özgün ve güçlü eleştirel bir ton söz konusudur ve bu çalışmalarında psikolojik bir perspektifin izini sürmek mümkündür (Vassaf, 2012, 2015, 2019).

(ii) Fatih Altınöz'ün girişimiyle başlamış ve 1992-98 yılları arasında yayımlanmış *Şizofreni* fanzin^{xxxvii} kamusal söylemde temsil edilmeyen psikologlara, 'hastalara' ve yazarlara alan açarak sofistike-eleştirel üretilere kapı aralamış ve bir kült hâline gelmiştir (bkz., Mortenson ve Karaoğlu, 2015).

(iii) Çağatay Çoker'in, üniversitede bir öğretim elemanı olmasına karşın, kurumsal akademiye hapsolmadan disiplinlerarası, eleştirel-yaratıcı bir perspektifi içselleştirmiş bir eleştirel/sosyal psikolog olduğu ifade edilebilir (Çoker, 2015, 2020; bir söyleşi için bkz., Türkkan, 2019).

(iv) 2013'ten beri yayın hayatını sürdüren *Onto Psikoloji Dergisi*'nin bazı sayı ve içerikleri, örneğin "Ev" özel sayısı (Sayı 22, S. Karlıdağ ve M. Karasu, ed.) ve V for Venus görsel tasarım içerikleri (E. Ömürüş, ed.) özgün eleştirel tonlara sahiptir.^{xxxviii}

Anlaşılabileceği üzere, eski ve yeni kuşak denebilecek iki portre/isim ve iki dergiye dair bu değinide, eleştirel yönelimli psikolojik duruşa ilişkin yalnızca bir 'yakıştırma' söz konusudur. Hedefler ve psikoloji eleştirisi konularında bir bütünlük barındırmayan ve salt akademik olmayan bu yaklaşımlar, psikoloji bilgisiyle 'eleştirelliğin' Türkiye'de kurumsal akademi dışında imkânını düşünmeye çağırın bir pahaadır.

3. TÜRKİYE'DEKİ ELEŞTİREL PSİKOLOJİK PANORAMA İÇİN KRİTİKLER

Eleştirel yönelimli psikolojiler için Türkiye'deki panoramayı yansıtan yukarıdaki sınıflandırma, bilindiği kadarıyla eleştirel psikolojinin Türkiye'deki seyrini konu edinen ilk (ve kapsamlı tek) yayın olan, Batur ve Aslıtürk'ün (2006) çalışması ile karşılaştırmalı biçimde kritik edilecektir. Devamında ise, mevcut sınıflandırmaya has üç konu ele alınmıştır. Bu sayede eleştirel yönelimli psikolojiler sınıflandırmasının içeriği ve anlamı belirginleşecektir.

3.1. Batur ve Aslıtürk'le (2006) Karşılaştırmalı Kritikler

Eleştirel psikolojinin Türkiye'deki yansımaları ya da daha doğru bir ifadeyle, Türkiye'deki eleştirel yönelimli psikolojiler için, ikinci bölümde sunduğum ve Tablo 1'de özetlediğim 5 güzergâh / 12 hat, Batur ve Aslıtürk'ün (2006) incelemesine öykünerek biçimlenmeye başlamıştır. En başta "eleştirel yönelimli psikolojiler" ifadesi ile yazarların kullandığı "eleştirel ve muhalif psikolojik yaklaşımlar" ifadesi arasında bir denklik olduğu görülebilir. Diğer bir ifadeyle, doğrudan "eleştirel psikoloji" ifadesini kullanmaktan imtina etmek, bir yaklaşım benzerliği işlemektedir. Öte yandan, çeşitli farklılıklar söz konusudur. Yazarların, Türkiye'deki –yukarıda özetlenmiş– *eleştirel ve muhalif yaklaşımlar* sınıflandırması (i) ulusalcı, (ii) radikal demokrat, (iii) sosyalist/Marksist ve (iv) liberal olmak üzere, birbiriyle kesişimi zor denebilecek dört ideolojik/politik eğilimi veya konum alışı ayırt ediyor gözükmektedir.^{xxxix} Buradaki *eleştirel yönelimli psikolojiler* sınıflandırması ise, bu eğilimlerden ikinci ve üçüncüsünü ağırlıkla içerdiği varsayılabilir olsa da politik angajmanlara değil, çalışma konuları ve kimi disiplinler ayrımlara dayanmıştır. Bu farklılık, sınıflandırmanın okunaklılığını nispeten kolaylaştırmak ve (örneğin, alt-başlıklandırmalarla) sistematize edebilmek amacına dayanmasının yanı sıra, güncel gelişmeleri derlemenin mümkün bir yolu ve kurulabilecek bağları çıkarsayabilmek için araç olarak görüldü. Bunu 5 güzergâh açısından sırayla açalım:

Sosyal Psikoloji Bilgisiyle Eleştirel/Politik Güzergâh, Batur ve Aslıtürk'ün (2006) sınıflandırmasındaki “Kültürel psikoloji ve dönüştürücü çabalar” ve “Postmodernizm, sosyal inşacılık ve sosyal temsiller” kümelerinin (yani, radikal demokrat ve liberal eğilimlerin) bir bileşimi olarak görülebilir. Ayrıca yazarların Marksist yaklaşımlar içinde değerlendirdiği Muzafer Sherif'i de içermektedir. Temel farklılık ise, kültürel psikoloji yerine “sosyal/politik psikolojinin” öne çıkarılmış olmasıdır. Batur ve Aslıtürk'ün (2006) makalesinin 18 yıl önce yayımlandığı dikkate alınır, Türkiye bağlamının da ötesinde uluslararası literatürdeki kurucu vasfı ve değerli çalışmaları ile Kağıtçıbaşı'nın (1994b) ve/ya kültürel psikoloji ekolünün öne çıkarılmasının haklı sebepleri olduğu savunulabilir. Öte yandan, sosyal/politik psikolojide gruplararası ilişkiler analiz/açıklama düzeyindeki çalışmaların yükselişini hesaba katmak gerektiği kanaatindeyim. Günümüz sosyal kimlik teorisyenleri ve araştırmacılarının da yaptığı gibi (Reicher, Spears ve Haslam, 2010/2018), bunda Sherif ve arkadaşlarının (1961/1988) teorik mirasını özellikle vurgulamanın gerekliliği açıktır.^{xl} Burada Sherif'in yanı sıra Adorno da öne çıkarılarak iki hat bir arada ele alındı. Bunlara göre, kendi başına bir alt-başlık olduğu göz önünde bulundurulsa, kültürel psikoloji yadsınmadan sosyal/politik psikoloji tandansı öne çıkarılmıştır. Bunlar dışında, eleştirelilik potansiyeline Batur ve Aslıtürk'ün (2006) de değindiği sosyal temsiller ekolü yine artan ilgi açısından ön plana getirilmiş, çevre psikolojisi sahası (Bilgin, 2011b; Göregenli, 2015; Kırıl Uçar ve Hasta, 2020) yeni olarak dahil edilmiş ve –eleştireliliği yaygın biçimde sorgulandığı üzere– sosyal inşacılığın ‘mikro’ kanadı (kimi örnekler için bkz., Arkonaç, 2012) dışarıda bırakılarak yalnızca makro sosyal inşacılık ve eleştirel söylemsel psikoloji bağlamında kimi yaklaşımlar dahil edilmiştir.

Ruh Sağlığında Eleştirel Sorgulamalar ve Psikanalitik Güzergâh özerk bir başlık olarak Batur ve Aslıtürk'ün (2006) sınıflandırmasında bulunmamaktadır, ancak spesifik olarak psikanaliz, “Marksist yaklaşımlar” kümesinde yer bulmuştur. Burada, yazarların tarihsel bir okumayla değindikleri portreler olan Serol Teber ve Saffet Murat Tura –yeni bir şey söylemek olmayacağı için– detaylı biçimde ele alınmadı. Bunun yerine, ‘yeni kuşaktan’ denebilecek psikanalitik yaklaşımlar (Gürsel, 2023; Özyıldırım ve ark., 2017) üzerinde duruldu. Ayrıca Gülerce'nin (2012) postmodern tasavvurda nitelenebilecek eleştirel psikanalitik perspektifi ve klinik psikoloji-psikoterapi, psikososyal destek ve halk sağlığı olmak üzere geniş bir yelpazede ve/ama ortaklaştırılabilir yaklaşım ve çalışmalar (örn., Çavdar, Üstünel ve Maçkalı, 2024; Namer ve Hünler, 2014; Yalcinoz-Ucan, 2022; Zengin Dağdır, 2010) ve ruh sağlığı konusunda faaliyetleri olan hak temelli sivil toplum örgütleri (örn., RUSİHAK, TTM) bu güzergâhta yer aldı.

Psikoloji Eleştirisi, Teorik Psikoloji ve Eleştirel-Tarihsel Güzergâh, Batur ve Aslıtürk'ün (2006) makalesinde başlıklandırma olarak bulunmasa da, makale bütünüyle bir *psikoloji tarihi* çalışmasıdır ve teorik psikolojiyle diyalog içindedir. Bu güzergâhta Batur ve arkadaşlarının 2000'lerin başından beri sürdürdükleri çalışmaları özel olarak ele almak ve eleştirel yönelimli psikoloji ifadesiyle değil, eleştirel psikoloji olarak nitelendirmek olmazsa olmaz gözükmüştür. Ayrıca, psikoloji eleştirisini çeşitli boyutlarda

içeren güçlü çalışmalara da (örn., Bayad ve ark., 2022; Bolak-Boratav, 2001; Gezici Yalçın ve Coşkan, 2021; Göregenli, 2003; Kuşdil, 2023; Peker-Dural ve Karasu, 2023) özel olarak yer verilmiştir.

Mesleki Örgütlenme, Psikoloji Bilgisiyle Eleştirel Uygulamalar ve Aktivist Güzergâh eleştirel psikoloji iddiasıyla TODAP'a ayrıldı. Batur ve Aslıtürk'ün (2006) makalesinde bu içerik bulunmamaktadır; çünkü yayımlandığında TODAP henüz kurulmuş değildi. Ancak bu makalenin ardılı denebilecek bir yayın (Kayaoğlu ve Batur, 2013) ve spesifik olarak psikolog meslek örgütü konusunda tartışma yürütülmüş bir denemeyi (Batur, 2010) dikkate alarak, değerlendirmelerden bazılarına katılıp kimisini eleştirerek, TODAP'ın eleştirel yönelimli psikoloji yaklaşımını irdelenmeye değer gördüm.

Salt Akademik Olmayan Güzergâh, Entelektüel-Sofistike Arayışlar dahilindeki içerikler de Batur ve Aslıtürk'ün (2006) yayınında bulunmamaktadır. Bu güzergâhın kendi içinde bütünlük arz etmeyen kompozisyonu dikkate alınır, bu bir eksiklik olarak düşünülemez. Fakat buradaki tek önemli konu Gündüz Vassaf üzerinedir: Batur ve Aslıtürk (2006) 1980 öncesi ve dolaylarındaki bazı çalışmalarına atıfla Gündüz Vassaf'ı "Marksist yaklaşımlar" başlığında ele almış; ancak bu sınıflandırmaya "açıkça (açık bir beyanla) Marksist olmadığını ve dönüştürücü çabalar içindeki psikologlarla daha fazla ortak noktasının olduğunu unutmamak gerektiği" (ss. 31-32) sözleriyle bir çeşit şerh düşmüştür. Bu açıdan, Batur ve Aslıtürk'ün (2006) makalesinde ve bu makalede 'iki farklı' Gündüz Vassaf olduğu söylenebilir. Burada, – yazarların Gündüz Vassaf konumlandırmasına ve şerhine itiraz getirmeksizin– Gündüz Vassaf'ın erken dönem akademisyen kimliği ve eleştirel/muhafız psikoloji anlayışının değil, kişisel tarihinde daha geniş yer kaplayan entelektüel/düşünür/yazar kimliği ile eleştireliliğinin öne çıkarılması tercih edilmiştir.

Beş güzergâha ilişkin karşılaştırmalı kritiklere ek olarak denilebilir ki, bu makalede (yani, mevcut eleştirel yönelimli psikolojiler sınıflandırmasında) Batur ve Aslıtürk'ün (2006) yayınında olduğu gibi, sözgelimi 1846/1869 yılından başlayan ve 2000'lere varan bir tarihsel okuma yoktur. Başat tarihsel kırılmaları hesaba katan geniş bir anlatı örmek yerine, 1980 sonrası, sözgelimi 1990'ların sonundaki gelişmelerden izler içeren ama daha ziyade 2000'ler sonrası süreç ve aktüel gelişmeleri merkeze almaya odaklı bir değerlendirme söz konusudur. Buna göre, mevcut makale, bir psikoloji tarihi çalışması değil, ondan beslenen ve güncel gelişmelere dair geniş hacimde kritikler barındıran, dolayısıyla meta-teorik bir gözlükle psikoloji eleştirisi ve ötesine alan açan bir içeriğe sahiptir.

3.2. Eleştirel Yönelimli Psikolojiler Sınıflandırmasına Dair Üç Özel Kritik

Batur ve Aslıtürk'ün (2006) makalesi ile karşılaştırmalı kritiğin ardından, burada serimlenmiş eleştirel yönelimli psikolojiler için üç özel kritikte bulunulacaktır: (i) sosyal psikolojiye eşitleme sorunu, (ii) varsayılan ayrımlara karşı kurulabilecek bağlar, (iii) eleştireliliğin mahiyeti ve yordamı.

(i)

Türkiye'deki eleştirel yönelimli psikolojileri irdelleyen makaledeki mevcut sınıflandırma Parker ve Burman'ı (2008, ss. 108-109) neredeyse haksız çıkaracak kadar 'sosyal psikolojik' bir paha sahiptir. Yazarlara

göre, sosyal psikolojinin bir formu veya sadece sosyal psikolojiyle ilgili addetmek eleştirel psikolojiye yönelik temel yanılgılardan biridir. Parker ve Burman (2008) bu haklı eleştirilerinde, sosyal psikolojinin başat rolünü dışlamadan, eleştirel psikolojinin sosyal psikolojiden ibaret olmadığına işaret etmiştir.

Birincisi, özellikle toplumsal meseleleri inceleme konusu hâline getirebilmesi ve analiz/açıklama düzeyi açısından (bkz., Doise ve Valentim, 2015) disipliner denebilecek yatkınlığı dolayısıyla^{xli} psikolojiye eleştirel açılımlar konusunda –Türkiye’de de– sosyal psikolojinin konumu ‘doğal olarak’ öne çıkmaktadır. Gulbenkian Komisyonu’nun (1995/2012) Sosyal Bilimleri Açın raporu/kitabında sosyal bilimlerin tarihsel kuruluşunun irdelendiği 1945’e kadarki ilk bölümde şu ifade geçmektedir (s. 32): “(...) *ağırlığı toplum içinde bireyi çözümlmeye veren başka psikolojik teoriler de vardı. Bu sosyal psikolog denen akademisyenler, sosyal bilim kampında kalmaya çalışıyorlardı. Ancak sosyal psikoloji kurumsal özerkliğini tam olarak kazanmayı genellikle başaramadı ve psikolojiye göre, iktisat tarihinin iktisada göre düştüğü marjinal konuma benzer bir konumda kaldı. (...)*” Erken dönemlerde Wundt ve Mead gibi isimlerin katkılarının peşi sıra Lewin (1951) ve Sherif (1961/1988) gibi isimlerin disiplini kurumsallaştırmadaki öncü rolleri ve daha sonra ise, özellikle Kıta Avrupası’ndaki açılımlar (Gergen, 1973; Moscovici, 1961/2008; Tajfel ve Turner, 1979) dikkate alındığında, –Gulbenkian Komisyonu’nun psikoloji içindeki azınlık statüsü nitelendirmesiyle– sosyal psikoloji sahası, anaakım psikolojide epistemolojik kopuşlara yahut da belirgin eleştirel duruşlara kapı aralamıştır (detaylı bir inceleme için bkz., Kuşdil, 2023). Sloan, Austin ve Warner (2006), Kuzey Amerika’da eleştirel psikolojinin seyrini değerlendirirken, faşizmden kaçarak Avrupa’dan gelen sosyal psikologların ve 1950-60’ların eleştirel/muhafız sosyal psikologlarının oynadığı rolü vurgulamayı ihmal etmemiştir. Buna göre, sosyal/politik psikolojinin Türkiye’de eleştirel yönelimli psikolojiler bahsinde öne çıkması (örn., Göregenli, 2004, 2005; Şen ve ark., 2023) şaşırtıcı değildir.

İkincisi ve bu durumun gerekçelendirilmesi konusunda daha önemlisi, kişisel angajmanım üzerinedir. İçinde kaldığım/kalmaya çalıştığım alanın sosyal psikoloji oluşu buradaki temellendirmeleri doğrudan etkilemiştir. (Tıpkı bir TODAP üyesi olarak TODAP’a eleştirel psikoloji iddiası dolayımında alan açmayı uygun görmek ve ilgili kısmın sözcük hacminin genişliği gibi.) Örneğin, bir gelişim psikoloğu veya psikanalist, Türkiye’deki eleştirel yönelimli psikolojilere bambaşka bir önceliklendirme ve sınıflandırma mantığı ile –muhtemelen benim yeteri kadar vakıf olamadığım veçhelerle– yaklaşabilirdi. Buna göre, rolünü yadsımsızın, eleştirel psikolojiyi sosyal psikolojinin bir formu saymamak yahut da eleştirel psikolojik arayışları sosyal psikolojiye eşitleme hatasına düşmemek önemli gözükmektedir.

(ii)

Eleştirel yönelimli psikolojiler için ayrımlara ve başlıklandırmalara başvurulması, temelde, Türkiye’deki panoramayı detaylandırmak ve yakından inceleyebilmek içindir. Sözgelimi, aynı eleştirel ‘güzergâh içinde’ konumlanmış kimi hatların teorik planda ve araştırmalardaki ‘bir aradalığı’ sürpriz değildir. Sosyal

temsiller ve sosyal kimlik ekolleri (örn., Bar-Tal, 2000; Elcheroth, Doise ve Reicher, 2011; Göregenli, 2012; Karlıdağ ve Kuşdil, 2021) arasındaki diyalog buna bir örnek olabilir ve bu örnekler arttırılabilir.

İlginç girişimlerden biri, eleştirel ‘güzergâhlar arasında’ köprüler kurmaya çalışmak olabilir. Dashtipour’un (2009) Lacancı psikanalitik yaklaşımla SKY’yi (Turner ve ark., 1987) temellendirme ve yeni açılımlar getirme çabasıyla esinlenerek, örneğin yukarıda tanıtılmış olan ‘sınıfın bilinçdışı’ kuramsal modelini (Gürsel, 2023), ideolojik tutum ve yönelimleri konu edinen, analiz/açıklama düzeyini ‘kurumlara’ taşıyan ve meşrulaştırıcı mitleri irdeleyen SBK ve SMK’nin (Jost, Banaji, ve Nosek, 2004; Sidanius ve Pratto 1999) teorik ve empirik katkılarıyla beslemek, sosyal/politik psikoloji ile psikanalitik perspektif arasında bir diyalog zemini sağlayabilir.^{xlii}

Türkiye’deki eleştirel yönelimli psikolojiler ile dünya ölçeğinde yerleşiklik kazanmış bazı eleştirel psikolojik gelenekler arasında bağlar kurmak da önemli bir çaba olabilir. Bu konuda çeşitli imkânlar belirmektedir. Anaakım psikolojide insanın deneyim ve eylemleriyle gündelik hayatını nasıl idame/idare ettirdiği (*conduct of everyday life*) yeterince dikkate alınmış bir konu değildir. Öte yandan, Holzkampçı eleştirel psikoloji ekolu (Tolman, 2009) sayesinde, gündelik hayat nosyonu psikoloji kuram ve pratiğinde giderek yer bulmaya başlamıştır (bkz., Schraube ve Højholt, 2016).^{xliii} Sosyal temsilleri, paylaşılan fikir-değer-pratikler olarak kavramsallaştıran Moscovici (1988) iletişim olgularına ve gündelik/sağduyu düşüncesine özel olarak eğilmiştir. Sosyal temsillere dair Türkiye’deki artan ilgi hesaba katıldığında, bu ilgiyi gündelik hayat nosyonu etrafında biçimlenen eleştirel psikolojik yaklaşımlarla besleyerek/diyalog içinde sürdürmeye çalışmak önemli bir girişim olabilir. Türkiye sosyal psikoloji literatüründe el değmemiş bir çalışma konusu/alanı olarak kalmış olan insan-eşya ilişkilerine dair perspektifi de (Bilgin, 2011b) gündelik hayatın idamesi/idaresi yaklaşımıyla köprü kurarak geliştirmeye çalışmak anlamlı gözükmektedir. Bu örneği eleştirel topluluk psikoloji (Davidson ve ark., 2006) ile SKY temelli perspektif açısından düşünmek de mümkündür. Ayrıca, kültürel psikoloji ekolündeki, sözgelimi dezavantajlı grupları güçlendirmeye dönük müdahale programları ve araştırmalar (bkz., Kağıtçıbaşı, 2007/2012) ile postkolonyal eleştirinin baskın olduğu katılımcı eylem araştırmalarından (Burton ve Ordóñez, 2015) veya Fanon ve Freire’nin perspektiflerinden beslenerek (Painter, 2015) bağlar kurmak –radikal/eleştirel hedeflere sevk edeceği ölçüde– düşünmeye değerdir. Aktivist güzergâhta ise, TODAP’ın farklı coğrafyalardan mesleki örgütlenmelerle bağlar kurmayı hedeflemesi bu çerçevede önemli olabilir.

Eleştirel yönelimli psikolojiler sınıflandırmasında, ideolojik tutumlar ve gruplararası süreçlere odaklanan ilk hat içinde Adorno ve Arendt, makro sosyal inşacılık ve eleştirel söylemsel psikoloji hattında ise Foucault değişini yapılmıştı. Buna, *habitus* ve sosyal temsiller arasında düşünsel bir benzerlik kurarak (bkz., Bilgin, 2005, s. 61) Bourdieu’yu da ilave edebiliriz. Bu portrelerden esinle sosyoloji, siyaset bilim, felsefe gibi disiplinler ve sözgelimi, spesifik olarak burada psikoloji eleştirisini temellendirmek için başvurulmuş Frankfurt Okulu ve eleştirel teori geleneği açısından bakıldığında, *disiplinlerarası*

olanakların emareleri belirlemektedir. Dahası, Marksist, feminist ve postkolonyal eleştirinin (bkz., Teo, 2005) ortak payda tesis edebilme potansiyellerini düşündüğümüzde, *disiplinlerötesi* bir perspektifin imkânları üzerine düşünmek elzem gözükmektedir. Tüm bunlar, ‘varsayılan ayrımlara’ karşı kurulabilecek bağların oldukça fazla olduğu kritiğini desteklemekte ve bir bakıma ‘daha’ eleştirel olanaklara kapı aralamaktadır. Peki, eleştirelilikten tam olarak ne anlamalıyız?

(iii)

Burada serimlenmiş 5 güzergâh ve 12 hattın her zaman eleştirel/muhafız bir muhtevada olmayabileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Örneğin, eleştirel gerçekçi bilim felsefesi temeline karşın (Akfırat, 2019), SKY’ye dayalı çalışmalar, anaakım pozitivist epistemolojik duruşu meşrulaştıran ve sürdüren bir zeminde de olabilmektedir (örn., Abrams ve Hogg, 1988). Dahası, sendikal hareket içinde ve bir çevreci olan Chico Mendes’in “sınıf mücadelesi olmadan çevrecilik sadece bahçivanlıktır,” sözünden pay biçersek, sadece çevre psikolojisi sahası için değil, eleştirelilik iddiası barındıran bütün psikoloji yaklaşımları için etik-politik eleştiri boyutunu öne çıkarmak elzemdir. Dolayısıyla, eleştireliliğin mahiyeti, araştırmacı ya da uygulamacının *psikoloji eleştirisini temellendirme biçimi* ve *eleştirelilik hedefi*, dikkate alınması gereken konular arasındadır—bu sebeple, iki boyut Tablo 1’de birer sütun olarak özellikle sunuldu.

Sağduyu bilgisi temelli basit bir vokabüler egzersizle dahi yaklaşırsak, eleştirelilik nosyonunun, nakıs etmek (noksanlığını/eksikliğini ortaya koymak), kritik, itiraz, revizyon ve reddiye gibi farklılaşan tonlarda çeşitlilik içeren bir kullanım değerine sahip olduğunu savunabiliriz. Parker’a (2022) göre, alternatif psikolojiler (ve diyebiliriz ki ‘eleştirelilik’), karşı-psikoloji (*counter-psychology*), anti-psikoloji (*anti-psychology*) ve psikoloji-dışı (*non-psychology*) olmak üzere üç forma işaret eder ve psikoloji-dışı form antikapitalist yaklaşımıyla odağını kültürel-tarihselci eleştiriye çevirdiği ölçüde sahici bir eleştirel psikoloji tandansına sahiptir. Kayaoğlu ve Batur (2013) “politik olarak solcu ve özgürleştirici araştırmacıların, psikolojinin tarihsel ve toplumsal eleştirisini yapmak ve eleştirel psikoloji(yi) geliştirmek yerine, demokratikleşme uğruna psikolojideki bilgiyi yorumlamakla yetindiklerini” (s. 921) ifade etmiş ve bu tutumun Türkiye’de sürdüğünü savunmuştur. Bu değerlendirmede, psikolojide eleştirelilik arayışlarının anaakım psikolojinin dışında konumlanmayı başaramamış olduğuna ilişkin kritik baskındır ve bu kritik bir bakıma Parker’ın (2022) izah ettiği psikoloji-dışı formun eksikliğine bir göndermedir.

Eleştireliliğin yordamı için geleneksel, anaakım veya ortodoks psikolojiden çıkış istikametini savunan bu görüşlerde açık veya örtük denebilecek bir ‘disiplin savunuculuğu’ baskınken, eleştirel psikolojiyi ya da psikolojide eleştirelilik iddiasını, bir ‘yaklaşım savunuculuğu’ olarak gören yazarlar da vardır. Sözelimi, kolektif eylem üzerine eğilen bir sosyal kimlik araştırmacısı ve teorisyeni, Drury’nin (2003) ‘eleştirel *psikoloji*’ yerine ‘eleştirel *her şey*’ savunusu buna güçlü bir örnek teşkil etmektedir. Reicher’a (1997) göre ise, eleştirel psikolog olmak, akademik ve siyasi taahhütler gerektirir. Mevcut

psikoloji yapma biçimlerinin eleştirisi, insanca bir toplum tahayyülünü etkileyebileceği gibi toplum eleştirisi de yapabileceğimiz ve yapmamız gereken psikoloji türü üzerinde belirleyici olabilir. Bu karşılıklı bağımlılık gözetildiğinde iki açıdan da eleştirel olmanın önemine vurguyla, eleştirel psikologların yaptıkları psikolojinin mi, yoksa savundukları politikanın mı eleştirel olduğu konusunda beyhude tartışmalardan kaçınabilir ve politik pratikte ortaklaşmayı önceleyebiliriz. Bu ise *eleştirel gerçekçi* radikal bir psikoloji anlayışı ve pratiğine işaret edebilir.

Bu kadim ve bitimsiz denebilecek tartışmaya (disiplin vs. yaklaşım tartışmasına) dair görüşüm, coğrafyalara özgü gelişmeleri hesaba katmak gerekliliği üzerinedir. Eleştirel psikolojinin kendine güçlü bir damar olarak yer bulmaya başladığı ya da bulunduğu kimi coğrafyalarda (örn., Holzkampçı görüş ve Alman eleştirel psikoloji geleneği veya Latin Amerika'daki Martín-Barócu postkolonyal eleştiri) eleştirel psikolojiye dair disipliner bir çaba anlamlı ve değerli gözükmemektedir. Öte yandan, bunun izlerinin henüz filizlenemediği akademik/entelektüel bağlamlarda doğrudan bir eleştirel psikoloji iddiasının kurumsal akademi ve anaakım anlayış/uygulamalar karşısındaki *deus ex machina* vasfı, anaakım anlayışı 'tedavülden kaldırmak' ve dönüştürmek bir yana, kendini marjinalize etme riskiyle müzmin bir azınlık konumu vazedebilir. Bu görüşümle, pozitivist denebilecek *ilerlemeci* bir anlayışı öncelemeyi değil, engel ve fırsatları okumaya odaklı ve bağlama duyarlı, emik bir yaklaşımı savunuyorum.

Eleştirel psikolojinin Türkiye'deki görünüşleri veya yansımalarına odaklandığımızda, eleştirel yönelimli psikolojiler arasında "eleştirel psikoloji" lafzının ve/ya iddiasının belirgin olduğu beş yer bulunmaktadır: (i) eleştirel söylemsel psikoloji (Şah, 2013; Wetherell, 2015) ve makro sosyal inşacılık, (ii) psikanalitik güzergâhta "sınıfın bilinçdışı modeli" (Gürsel, 2023), (iii) teorik psikoloji ve psikoloji tarihi hattı (Aslıtürk ve Batur, 2015; Teo, 2009), (iv) psikolog meslek örgütü olarak TODAP (Şensoy ve ark., 2013) ve kısmen de (v) sosyal temsiller ekolü (Bilgin, 2005; Howarth, 2006; Neculau, 2013). Öte yandan, bu belirgin konum alışların dışındakileri (örn., sosyal/politik psikoloji veya eleştirel-politik tasavvurdaki psikanalitik yaklaşımları; örn., Göregenli, 2004, 2010; Özyıldırım, 2017; Sherif ve ark., 1961/1988; Şen ve ark., 2023) eleştirellik dışı saymakta problemleri bir yan olabileceği kanaatindeyim. Dahası, eleştirel psikoloji kavram çiftini içermemesi açısından kimi yaklaşımları dışta tutmak kadar, salt epistemolojik eleştirilere gömülü, toplumsal realite ve güç ilişkilerine odaklanmaktan uzak anlayışları (örn., Arkonaç, 2004) yegâne eleştirel psikoloji yaklaşımı saymak da problemleri gözükmemektedir. Göregenli'nin (2007, s. 222) bu yaklaşımları –G. Acar-Savran'ın nitelemesine atıfla– 'estetize edilmiş ruh hâlleri' olarak görmesi, görelilik dehlizlerine karşı "eleştirel hedefleri" hatırlatan bir uyarı gibidir.

Son yıllarda İslami kesimde psikoloji eleştirisi ve eleştirel psikolojik arayışlar gözlenmektedir. İslami Psikoloji Topluluğu (İPT) ve İslam Düşüncesinde Psikoloji/Psikoterapi Platformu (İDP) gibi oluşumların seminer faaliyetleri ve özel olarak psikoterapi eleştirisi, TSSB ve OKB tedavisinde inanca dayalı müdahale modelleri bu kapsamda örneklerdir.^{xliv} Anaakım psikolojiye eleştirel bir iddianın olduğu

anlaşılan bu yaklaşımlarda İslam düşüncesiyle uyumlu bir psikoloji anlayışı geliştirme hedefi öne çıkmaktadır. Bu hedef ile söz konusu faaliyetler, sözgelimi Irmak'ın (2014) şizofreniyi *cinlerin* varlığına başladığı ve şizofreni tanısına karşı yerel din-iman şifacılarının müdahalesini savunduğu yaklaşımına (bir kritik için bkz., Düzen ve Uysal, 2022, ss. 141-143) kıyasla daha temellendirilmiş gözüke de aralarında ortak bir payda olduğu çıkarılabılır. İncelikli bir değerlendirmeyi gerektiren bu gelişmeler, bu makalede bulunan sınıflandırmadaki eleştirelilik hedeflerine uzak/tezat düştüğü için dışarıda bırakıldı.

Eleştireliliğin mahiyeti ve yordamı konusunda bitimsiz denebilecek (ve özdüşünümseellik niteliği olduğu ölçüde bitmemesinde fayda olacak) bu tartışmalarda bir çıkar yol olarak eleştireliliğin hedefine odaklandığımızda, eleştirel sosyal bilimler için bir hedef olarak imlenen kurtuluşçu/özgürleşmeci eğilim (Habermas, 1968/1972) önemle odağa alınmalıdır. Toplumsal özgürleşmeci perspektifin, Türkiye'deki eleştirel yönelimli psikolojiler için ortak bir payda olamadığı tespitinde bulunmak kolay ve mümkündür. Diğer taraftan, bu hedefin bulunduğu ve bir potansiyel olarak belirlediği güzergâhlar eleştirel psikolojik bir yaklaşım savunuculuğuna güçlü bir alan açmaktadır.

SONUÇ YERİNE: ZORLUKLAR VE İMKÂNLAR

İlk bölümü psikolojinin sorunları ve hataları olduğu (daha açık bir ifadeyle, psikolojinin sorunlu bir bilim olduğu) *saptamasıyla* psikoloji eleştirisini temellendirmeye ayırdım. Burada meta-teorik bir gözlük edinmek (Teo, 2009, 2012) bir *ihtiyaç* olarak öne çıktı ve psikoloji eleştirisini eleştirel teoriyle beslemenin çeşitli olanakları belirdi. Makalenin temel odağına karşılık gelen ikinci bölüm, Türkiye'deki eleştirel yönelimli psikolojilerin bir *sınıflandırmasını* içerdi. Burada 5 eleştirel güzergâh ve 12 hat ayırt ettim. Buna devamla, üçüncü bölümde ise, Batur ve Aslıtürk'ün (2006) çalışmasıyla karşılaştırmalı kritikler ve mevcut sınıflandırmaya dair bazı konularda değerlendirmeler sundum.

Bir disiplinin belirli bir coğrafyaya özgü tarihsel seyrindeki eleştirel açılımlarının kapsamlı bir 'muhasabesini' yapabilmek güç bir iştir. Bir psikoloji tarihi çalışması olma iddiası taşımayan bu yazı, bazı saptama, ihtiyaç, sınıflandırma ve kritikler etrafında –öznel tonlar barındıran, mütevazı– bir değerlendirme olarak görülebilir. Derinlikli ve incelikli psikoloji tarihi çalışmalarına olan ihtiyaç, bu değerlendirme yazısı içinde bir derkenar olarak düşünülmalıdır.

En büyük zorluk, elbette atomize bakış ve indirgemecilik, bilimsel nesnellik ve politik tarafsızlık konularıyla ontolojik, epistemolojik/metodolojik ve etik-politik eleştirilerle irdelenebileceği üzere, "dünya görüşlerinin" ayırında dahi olamayan, buna kayıtsız kalan ve/ya statükocu eğilimleri olan anaakım anlayış ile mücadele çabası gibi gözükmektedir. Daha açık bir ifadeyle, bu perspektifteki bir psikoloğun, örneğin liberal bir dünya görüşüne sahipse, bunun ayırında olduğundan ve savunusu yapabileceğinden şüphe duyduğumu söylemeliyim.^{xiv} Bu, oldukça temeldeki bir zorluğa işaret etmektedir. Yanı sıra, psikolojik bilgi ve pratiğin etik-politik bir duruş imlediğini gözden kaçırarak

psikolojide eleştirelilik iddiası/arayışında olmanın beyhude bir çaba olacağı kanaatindeyim. Bu ise, eleştirel psikolojinin önündeki engel ve zorlukları *etiko-onto-epistemolojinin* bir parçası olarak *sosyo-politik ethos* (kavramsallaştırmalar için bkz., Stetsenko, 2020) açısından tartışmayı gerektirmektedir.

Psikolojideki aktüel krizin –görünen yüzü bu olsa da– sadece tekrarlanabilirlik ve WEIRD örneklem gibi konulara indirgenmesi ve ontolojik-epistemolojik-metodolojik-etik boyutlarıyla krize ilişkin açmazların bütüncül değerlendirilememesi de dünya görüşleri konusundaki dar ufka, yani özdüşünümsellik sorununa benzer biçimde, eleştirel-tarihsel perspektif yoksunluğuna işaret etmektedir. Psikolojideki eleştirel açılımlar ve eleştirel psikolojiler için zorluk ve engellere dair kritikler, eşanlı olarak anaakım perspektifin iktidar alanının kritiği anlamına gelebilir. Aslıtürk ve Batur’un (2015) disiplinler ayrışmaların beraberinde getirdiği uzmanlaşma, araştırma projelerinin finanse edildiği fonlar, psikolojinin çevreleşmesi ve *psychoboom* etkisi etrafındaki görüşleri makro boyutta kritikler olarak önem taşımaktadır. Uysal ve Düzen (2022) “sosyo-politik çarpanlar” olarak nitelendirdikleri ‘güvencesizlik’, ‘teşvik düzeneği’ ve ‘sosyal kaytarma’ konularındaki değerlendirmeleriyle anaakım bilim camiasının *adab-ı muaşeretine* kapılmanın dinamiklerini irdelemiştir. Yazarlara göre, bilgi üretmekten kendine-hizmet etmeye doğru gerilemiş, “psikolojinin neyin bilgisini ürettiği [sorusunun] çoktandır kimsenin sormadığı, ilgilenmediği, umursamadığı bir soru” (s. 12) olmasına yol açmıştır. Hünler, Namer ve Düzen (2024) KHK ile işlerine son verilen Barış Akademisyenleri örneğinde akademik özgürlük ihlallerini^{xlvi} ve bununla da bağlantılı olarak kamu-vakıf üniversitelerindeki psikoloji eğitiminin niteliksizleşmesi sorununu ele almıştır. Bu kritikler ve politik şiddet, katliamlar ve ayrımcılığın farklılaşan veçheleriyle şekillenen sosyo-politik koşullar, Türkiye’de eleştirel psikoloji iddiası benimseyeceksek, nasıl bir realite içinde, neyle mücadele etmemiz gerektiğine işaret etmektedir.

Bu zorluk ve engellerin karşısında, makalede sunulan eleştirel yönelimli psikolojiler sınıflandırması çeşitli imkânlar olduğunu göstererek ‘önümüzü görebilmeye’ olanak tanımaktadır. Eleştirel yönelimli psikolojiler arasında kurulabilecek bağlar ve eleştirel psikoloji ekolleriyle geliştirilebilecek diyalogların yanı sıra disiplinlerarası ve disiplinlerötesi perspektifler ‘eleştiriyi büyütme’ için önemli yollar olabilir. Psikolojideki anaakım kabul ve pratikleri değiştirmek ve eleştirel/muhafız/radikal bir psikolojiyi yaşanabilir bir dünya ve toplumsal özgürleşme için aracı kılmak istiyorsak sosyo-politik *ethos* açısından zorluk ve engelleri okumayı ihmal etmeden ve –eleştireliliğin mahiyeti ve yordamına özellikle odaklanıp– eleştirelilik nosyonunu sığlaştırmadan psikoloji eleştirisini güçlü biçimde temellendirmeye çalışabiliriz. Bu, Türkiye’de özellikle 2000’lerin başından itibaren, psikoloji eleştirisinden eleştirel psikolojiye seyreden yaklaşımların, anaakım psikoloji üzerinde dönüştürücü etkiler yaratarak kurumsallaşması ve yerleşiklik kazanmasını destekleyebilir.

Yazar Beyanı | Author's Declaration

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

Yazarların Katkıları | Authors' Contributions: Bu makale Sercan KARLIDAĞ tarafından tek başına hazırlanmıştır. | This article was prepared by Sercan KARLIDAĞ alone.

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

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

KAYNAKÇA

- Abrams, D. ve Hogg, M. A. (1988). Comments on the motivational status of self-esteem in social identity and intergroup discrimination. *European Journal of Social Psychology*, 18(4), 317-334. <https://doi.org/10.1002/ejsp.2420180403>
- Acar, G. ve Şahin, D. (1990). Psychology in Turkey. *Psychology and Developing Societies*, 2(2), 241-256. <https://doi.org/10.1177/097133369000200206>
- Acar, Y. G. ve Akpınar, E. (2022). Türkiye’de politik psikoloji: Neler biliyoruz, nereye gidiyoruz? TODAP Çalışma Grubu (Ed.), *Eleştirel psikoloji: Yaklaşımlar, gündemler, tartışmalar* (ss. 291-310) içinde. İletişim Yayınları.
- Acar, Y. G. ve Uluğ, Ö. M. (2016). Examining prejudice reduction through solidarity and togetherness experiences among Gezi Park activists in Turkey. *Journal of Social and Political Psychology*, 4(1), 166-179. <https://doi.org/10.5964/jspp.v4i1.547>
- Adorno, T. W., Frenkel-Brunswik, E., Levinson, D. J. ve Sanford, R. N. (1950). *The authoritarian personality*. Harpers.
- Akfırat, S. (2019). Sosyal kimlik yaklaşımının bilim felsefesinin pozitivizm, sosyal inşacılık ve eleştirel gerçekçilik açısından değerlendirilmesi. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 28, 405-420.
- Alparıslan, K. ve Kuşdil, M. E. (2020). Kürt üniversite öğrencilerinin kimlik yönetim stratejileri ve dış-grup tarafgirliğinin kimlikle ilgili eylem ve hedeflerle ilişkileri: Açık ve örtük ölçümlerle bir inceleme. *Türk Psikoloji Dergisi*, 35, 80-104.
- Altemeyer, B. (1981). *Right-wing authoritarianism*. University of Manitoba Press.
- Altınal, B. E. (2010). Rölativizm mi, eleştirel realizm mi?: Sosyal inşacılıkta yöntemsel ve politik sonuçları olan epistemolojik bir tercih. *Eleştirel Psikoloji Bülteni*, 3-4, 75-84.
- Altınal, B. E. (2015). *Hayvan hakları, ekoloji ve antikapitalizm*. (Vegan Abolisyon Dergisi’nde yayımlanmıştır: <https://abolisyonistveganhareket.org/post/106910295906/hayvan-haklar%C4%B1-ekoloji-ve-antikapitalizm>)
- Altman, I. ve Rogoff, B. (1987). World views in psychology: Trait, interactionist, organismic and transitional approaches. D. Stokols ve I. Altman (Ed.), *Handbook of environmental psychology* (ss. 7-40) içinde. Wiley.
- Amana, M. (2015). Feminist psychology: Researches, interventions, challenges. I. Parker. (Ed.), *Handbook of critical psychology* (ss. 329-338) içinde. Routledge.
- Arkonaç, S. (2004). Kartezyen olmayan özne, öteki, fail ve yerel gerçekliğin inşası. S. Arkonaç (Ed.), *Doğunun ve batının yerelliği: Bireylik bilgisine dair* (ss. 249-273) içinde. Alfa Yayınları.
- Arkonaç, S. A. (Ed.) (2012). *Söylem çalışmaları*. Nobel Akademik Yayıncılık.
- Arkonaç, S. A. (1999). *Psikolojide insan modelleri*. Alfa Yayınları.
- Aslıtürk, E. ve Batur, S. (2015). Psikoloji berbat bir bilim mi? Disipliner ve sosyopolitik bağlam üzerine eleştirel düşünceler. *Modus Operandi: İlişkisel Sosyal Bilimler Dergisi*, 1, 137-172. (Baskı öncesi versiyonu dikkate alınmıştır: <https://bit.ly/3XATsw0>)
- Atabinen, İ. ve Tekdemir, G. (2020). Identity positionings in squatters’ framings of Don Quijote social centre. *Psikoloji Çalışmaları*, 40(2), 625-624. <https://doi.org/10.26650/SP2020-0040>
- Bar-Tal, D. (2000). *Shared beliefs in a society: Social psychological analysis*. Sage Publications.
- Batur, S. (2003). Türkiye’de psikoloji tarihi yazımı üzerine. *Toplum ve Bilim*, 98, 255-264.
- Batur, S. (2005). Psikoloji tarihinde köken mitosu ve Georg Anschütz’ün hikayesi. *Toplum ve Bilim*, 102, 168-188.
- Batur, S. (2006). Türkiye’de psikolojinin kurumsallaşmasında toplumsal ve politik belirleyenler. *Toplum ve Bilim*, 107, 217-230.
- Batur, S. (2010). Eleştirel/muhafız bir psikoloji örgütüne ilişkin tezler. *Eleştirel Psikoloji Bülteni*, 3-4, 92-98.
- Batur, S. (2014). Center and periphery. T. Teo (Ed.), *Encyclopedia of critical psychology* (ss. 212-215) içinde. Springer.
- Batur, S. (2015). *Ankara Katliamı ve psikososyal destek*. Sendika.Org. <https://sendika.org/2015/10/ankara-katliami-ve-psikososyal-destek-sertan-batur-303263>
- Batur, S. ve Aslıtürk, E. (2004). “Sakıncalı psikoloji”: Muzaffer Şerif Başoğlu ve Sadrettin Celal Antel’in görevlerinden uzaklaştırılmaları örneğinde politika ve psikoloji ilişkisi [Bildiri Tam Metni]. 13. Ulusal Psikoloji Kongresi, İstanbul Bilgi Üniversitesi. (<https://www.oocities.org/tfpsikoloji/>)
- Batur, S. ve Aslıtürk, E. (2006). On critical psychology in Turkey. *Annual Review of Critical Psychology*, 5, 21-41.

- Batur, S. ve Aslıtürk, E. (Ed.) (2007). *Muzaffer Şerif'e armağan: Muzaffer Şerif'ten Muzafer Sherif'e*. İletişim Yayınları.
- Bayad, A. (2015). *Türkiyeli Kürtlerin etnik kimlik statülerinde yaşanan farklılaşmanın değer aktarım süreçleriyle olan ilişkisinin incelenmesi* [Yüksek lisans tezi]. İstanbul Üniversitesi.
- Bayad, A., Sandal-Önal, E., Gezici Yalçın, M. ve Düzen, E. (2024). Social cohesion in another way: Calling back diversity and minority perspectives. Y. Namer, A. Stöcker, A. Ashour, J. Dieckmann, P. Schmidt ve C. Zurbruggen (Ed.), *Social cohesion: Vol. 7. Intersectional challenges to cohesion? On marginalization in an inclusive society* (ss. 17-35) içinde. Frankfurt: Campus Verlag.
- Bayad, A., Şen, E., Alparşlan, K. ve Eser, Ü. (2022). Toplum ve psikoloji ilişkisini Kürt meselesi üzerinden okumak. TODAP Çalışma Grubu (Ed.), *Eleştirel psikoloji: Yaklaşımlar, gündemler, tartışmalar* (ss. 311-335) içinde. İletişim Yayınları.
- Biglia, B. ve Gordo López, Á. J. (2006). Italian and Spanish critical psychological concerns. *Annual Review of Critical Psychology*, 5, 148-155.
- Bilgin, N. (1980). From an industrial society to a maintenance society. *Impact of Science on Society*, 30(2), 121-132.
- Bilgin, N. (1988). *Başlangıcından günümüze Türk psikoloji bibliyografyası*. Ege Üniversitesi Yayınları.
- Bilgin, N. (2005). *Siyaset ve insan: Siyaset psikolojisi yazıları*. Bağlam Yayınları.
- Bilgin, N. (2006). Sosyal bilimlerde içerik analizi: Teknikler ve örnek çalışmalar. Siyasal Kitapevi. (Özgün eser/ilk basım 2000).
- Bilgin, N. (2007). Kimlik inşası. Aşına Kitaplar.
- Bilgin, N. (2011a). Sosyal düşüncede kent kimliği. *İdealkent*, 2(3), 20-47.
- Bilgin, N. (2011b). *Eşya ve insan* (2. baskı). Gündoğan Yayınları.
- Bilgin, N. (Ed.) (2013). *Sosyal psikoloji* (5. baskı). Ege Üniversitesi Yayınları. (Özgün eser/ilk basım 2008)
- Bilgin, N. ve Uğurlar, P. (2013). Ölümü evcilleştirmek. N. Bilgin (Ed.), *Tarih ve kolektif bellek* (ss. 229-264) içinde. Bağlam Yayınları.
- Billig, M., Condor, S., Edwards, D., Gane, M., Middleton, D. ve Radley, A. (1988). *Ideological dilemmas: A social psychology of everyday thinking*. Sage Publications.
- Bolak-Boratav, H. (2001). Feminist psikoloji: Nedir, nasıl gelişti, psikolojiye getirdiği yeni açılımlar. *Türk Psikoloji Yazıları*, 4(7), 1-19.
- Bolak-Boratav, H. (2021). Feminizm ve psikoloji: Sıkıntılı bir ilişki. *REFLEKTİF Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(1), 143-163. <https://doi.org/10.47613/reflektif.2021.19>
- Bolak-Boratav, H. (2004). Psychology at the cross-roads: The view from Turkey. M. J. Stevens ve D. Wenger (Ed.), *International handbook of psychology* (ss. 311-330) içinde. Brunner/Routledge.
- Boyacıoğlu, İ ve Hünler, O. S. (2018). Psikoloji biliminde cinsiyetçi yanlılıklar ve eşitlikçi bir gelenek olarak feminist psikoloji. *İzmir Barosu Kadın Hakları Danışma ve Hukuk Araştırmaları Merkezi Bülteni*, 28, 11-21.
- Brown, J. (1992). *The definition of a profession: The authority of metaphor in the history of intelligence testing, 1890-1930*. Princeton University Press.
- Burton, M. ve Ordóñez, L. H. G. (2015). Liberation psychology: Another kind of critical psychology. I. Parker (Ed.), *Handbook of critical psychology* (ss. 348-355) içinde. Routledge.
- Christie, D. J. ve Montiel, C. J. (2013). Contributions of psychology to war and peace. *American Psychologist*, 68(7), 502-513. <https://doi.org/10.1037/a0032875>
- Çavdar, A. ve Boyacıoğlu, İ. (2019). Sosyal psikolojik bakış açısından feminist kimlik: Türkiye incelemesi. *Nesne Psikoloji Dergisi*, 7(15), 282-300. <https://doi.org/10.7816/nesne-07-15-09>
- Çavdar, A., Üstünel, A. Ö. ve Maçkalı, Z. (Ed.) (2024). *Şiddetsiz birey, aile ve toplum: ruh sağlığı alanında şiddetsizlik odaklı yaklaşım ve uygulamalar*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Çavuşoğlu, M., Özdemir, G. ve Kuşdil, M. E. (2021). Can flashbulb memory characteristics predict prototypicality in social representations? A study on a Turkish sample's recollections of the 2016 coup attempt. *Papers on Social Representations*, 30(2), 1.1-1.24.
- Çimen, O. ve Şah, U. (2022). Heteroseksüel gençlerin flört şiddeti üzerine söylemleri. *Kadın/Woman 2000*, 23(1), 93-112. <https://doi.org/10.33831/jws.v23i1.334>
- Çoker, Ç. (2012). Bir cinayet, 'tehdit' ve 'biz': Bir açıklayıcı repertuar çalışması. S. Arkonaç (Ed.), *Söylem çalışmaları* (ss. 33-58) içinde. Nobel Akademik Yayıncılık.
- Çoker, Ç. (2015). Hrant Dink'in ardından düşünülenler. *Altüst*, 15(Saray, Mekân, İktidar), 15-17.

- Çoker, Ç. (2020). Görüş III. (B. Gürsel, A. D. Ülkümen ve S. Karlıdağ [Ed.], "Salgın zamanlarına psikoloji içinden ve ötesinden bakmak: Farklı isimler, farklı perspektifler" başlıklı söyleşi kolajı içinde.) *Psikoloji ve Toplum Bülteni*, 10, 17-20.
- Danziger, K. (1990). *Constructing the subject: Historical origins of psychological research*. Cambridge University Press.
- Dashtipour, P. (2009). Contested identities: Using Lacanian psychoanalysis to explore and develop Social Identity Theory. *Annual Review of Critical Psychology*, 7, 320-337.
- Davidson, H., Evans, S., Ganote, C., Henrickson, J., Jacobs-Priebe, L., Jones, D. L., Prilleltensky, I. ve Riemer, M. (2006). Power and action in critical theory across disciplines: Implications for critical community psychology. *American Journal of Community Psychology*, 38, 35-49. <https://doi.org/10.1007/s10464-006-9061-4>
- Davies, B. ve Harré, R. (1990). Positioning: The discursive production of selves. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 20(1), 43-63. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5914.1990.tb00174.x>
- Demirok, İ. (2022). *The spousal loss experiences of women after the Soma mine disaster: An interpretive phenomenological analysis* [Doktora tezi]. Orta Doğu Teknik Üniversitesi.
- Demirok, İ., Tepeli, A. D. ve Yalçınöz, B. (2013). "Bağzi" psikoloji söylemlerine Gezi'den bir bakış. *Teorik Bakış*, 2, 125-137.
- Denzin, N. K. (2017). Critical qualitative inquiry. *Qualitative Inquiry*, 23(1), 8-16. <https://doi.org/10.1177/1077800416681864>
- Doise, W. ve Valentim, J. (2015). Levels of analysis in social psychology. *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, 13, 900-904. <https://doi.org/10.1016/B978-0-08-097086-8.24032-4>
- Drury, J. (2003). What critical psychology can('t) do for the 'anti-capitalist movement'. *Annual Review of Critical Psychology*, 3, 89-111.
- Düzen, N. E. ve Uysal, M. S. (2022). Kuramdan yöntem psikolojinin düşünsel zeminini güçlendirmek: Saptamalar ve öneriler. TODAP Çalışma Grubu (Ed.), *Eleştirel psikoloji: Yaklaşımlar, gündemler, tartışmalar* (ss. 115-146) içinde. İletişim Yayınları.
- Elcherth, G., Doise, W. ve Reicher, S. (2011). On the knowledge of politics and the politics of knowledge: How a social representations approach helps us rethink the subject of political psychology. *Political Psychology*, 32(5), 729-758. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9221.2011.00834.x>
- Elçi, E. (2011). Türkiye'de "kadın olmak" söylemi: Kadınlarla yapılmış bir söylem çalışması. *Psikoloji Çalışmaları*, 31, 1-28.
- Eyüpoğlu, H. (2014). *The effect of childhood violence history, intimate partner violence, negative attribution style, social support and coping strategies on psychological symptomatology of Turkish professional women* [Doktora tezi]. Orta Doğu Teknik Üniversitesi.
- Fonseca, L. ve Jovchelovitch, S. (2024). The long hard road of reconciliation: Prefiguring cultures of peace through the transformation of representations of former combatants and identities of urban youth in Colombia. *European Journal of Social Psychology*, 54(1), 1-16. <https://doi.org/10.1002/ejsp.2967>
- Fromm, E. (1941). *Escape from freedom*. Farrar & Rinehart.
- Gardner, H. (1992). Scientific psychology: Should we bury it or praise it? *New Ideas in Psychology*, 10(2), 179-190. [https://doi.org/10.1016/0732-118X\(92\)90027-W](https://doi.org/10.1016/0732-118X(92)90027-W)
- Gergen, K. J. (1973). Social psychology as history. *Journal of Personality and Social Psychology*, 26(2), 309-320. <https://doi.org/10.1037/h0034436>
- Gergen, K. J. (1985). Social constructionist inquiry: Context and implications. K. J. Gergen ve K. E. Davis (Ed.), *The social construction of the person* (ss. 3-18) içinde. Springer New York.
- Gergen, K. J. (2012). The social dimension of social psychology: A historical analysis. A. W. Kruglanski ve W. Stroebe (Ed.), *Handbook of the history of social psychology* (ss. 137-157) içinde. Psychology Press.
- Gergen, K. J., Gülerce, A., Lock, A. ve Misra, G. (1996). Psychological science in cultural context. *American Psychologist*, 51(5), 496-503. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.51.5.496>
- Gezici Yalçın, M. (2017). *Göç psikolojisi*. Pharmakon Yayınevi.
- Gezici Yalçın, M. ve Coşkan, C. (2021). Psikolojide yöntem sorunlarına eleştirel yaklaşım ve öneriler. *Psikoloji Çalışmaları*, 41(3), 759-787. <https://doi.org/10.26650/SP2020-844357>

- Gezici Yalçın, M. ve Düzen, N. E. (2022). Altered meanings of home before and during COVID-19 pandemic. *Human Arenas*, 5(4), 672-684. <https://doi.org/10.1007/s42087-021-00185-3>
- Giroux, H. A. (2009). Critical theory and educational practice. A. Darder, M. P. Baltodano ve R. D. Torres (Ed.), *The critical pedagogy reader* (ss. 27-51) içinde. Routledge.
- Godard, J. (2014). The psychologisation of employment relations?. *Human Resource Management Journal*, 24(1), 1-18. <https://doi.org/10.1111/1748-8583.12030>
- Göregenli, M. (1995). Kültürümüz açısından bireycilik-toplulukçuluk eğilimleri: Bir başlangıç çalışması. *Türk Psikoloji Dergisi*, 10(35), 1-14.
- Göregenli, M. (1997). Bir yöntem arayışı olarak etik-emik yaklaşım ve bireycilik-toplulukçuluk sorunu. N. Bilgin (Ed.), *Cumhuriyet, demokrasi ve kimlik* (ss. 439-447) içinde. Bağlam Yayınları.
- Göregenli, M. (2003). Sosyal psikolojiden hareketle sosyal bilimlerde olgu-değer ilişkisi üzerine düşünceler. *Toplum ve Bilim*, 97, 234-246.
- Göregenli, M. (2004). *Şiddet, kötü muamele ve işkenceye ilişkin değerlendirmeler, tutumlar ve deneyimler*. İzmir Barosu Yayınları.
- Göregenli, M. (2005). *Şiddet, kötü muamele ve işkenceye ilişkin değerlendirmeler, tutumlar ve deneyimler: Diyarbakır Araştırması*. Diyarbakır Barosu Yayınları.
- Göregenli, M. (2007). Şerif'ten sonra Türkiye'de sosyal psikolojinin "sosyal"lığı ve sosyal sorumluluğu üzerine düşünceler. S. Batur ve E. Aslıtürk (Der.), *Muzaffer Şerif'e armağan: Muzaffer Şerif'ten Muzafer Sherif'e* (ss. 217-239) içinde. İletişim Yayınları.
- Göregenli, M. (2010). Psikolojinin Kürt sorunuyla imtihanı. *Eleştirel Psikoloji Bülteni*, 3(4), 3-11.
- Göregenli, M. (2011). Sistemin meşrulaştırılması ve sürdürülmesi ideolojisi olarak muhafazakarlık. A. Erol (Ed.), *Anti-homofobi kitabı / 3: Uluslararası homofobi karşıtı buluşma* (ss. 109-113) içinde. Kaos GL.
- Göregenli, M. (2012). *Farklı sosyal kimlik kategorilerinin ve "Avrupa ve Avrupalılık" ile ilgili sosyal temsillerin Türkiye'nin AB'ye girmesi yönündeki tutumlara etkileri*. TÜBİTAK-SOBAG Proje Raporu [110K382].
- Göregenli, M. (2015). *Çevre psikolojisi: İnsan-mekân ilişkileri* (3. baskı). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Göregenli, M. ve Çoklar, I. (2013). *Yargıda ifade özgürlüğüne yönelik farkındalığın artırılması projesi: Alan araştırması raporu*. Türkiye Adalet Akademisi Yayınları.
- Greenwood, J. D. (2004). *The disappearance of the social in American social psychology*. Cambridge University Press.
- Gulbenkian Komisyonu. (2012). *Sosyal bilimleri için: Sosyal bilimlerin yeniden yapılanması üzerine bir rapor* (9. baskı). (Ş. Tekeli, Çev.) Metis Yayınları. (Özgün eser basım 1995)
- Gülenç, K. (2015). *Frankfurt Okulu: Eleştiri, toplum ve bilim*. Ayrıntı Yayınları.
- Gülerce, A. (1997). Change in the process of change: Coping with indeterminism. A. Fogel, M. Lyra ve J. Valsiner, (Ed.), *Dynamics and indeterminism in developmental and social processes* (ss. 39-63) içinde. Psychology Press.
- Gülerce, A. (2006). History of psychology in Turkey as a sign of diverse modernization and global psychologization. A. C. Brock (Ed.), *Internationalizing the history of psychology* (ss. 75-93) içinde. New York University Press.
- Gülerce, A. (2008). On the absence of a presence/the presence of an absence: Psychoanalysis in the Turkish context. *Theory & Psychology*, 18(2), 237-251. <https://doi.org/10.1177/0959354307087884>
- Gülerce, A. (Ed.) (2012). *Re(con)figuring psychoanalysis: Critical juxtapositions of the philosophical, the sociohistorical and the political*. Palgrave Macmillan.
- Gürsel, B. (2010). *Emek, eleştirel psikoloji ve toplumsal dayanışma eksenleri çerçevesinde psikologların özörgütü olma hedefinde* TODAP-Der. *Eleştirel Psikoloji Bülteni*, 3-4, 99-101.
- Gürsel, B. (2023). *Sınıf çalışmalarında deneyim ve öznelliği incelemeye yönelik bir yaklaşım ve model önerisi* [Doktora tezi]. Kocaeli Üniversitesi.
- Habermas, J. (1972). *Knowledge and human interests*. (J. J. Shap, Çev.) Beacon Press. (Özgün eser basım 1968)
- Harlak, H. (1996). Sosyal psikolojiye eleştirel bir yaklaşım: Bağlamsalcılık. *Psikoloji Semineri*, 11, 13-21.
- Holzcamp, K. (2013). Missing the point: Variable psychology's blindness to the problem's inherent coherences. E. Schraube ve U. Osterkamp (Ed.) (A. Borehain, Çev.), *Psychology from the standpoint of the subject: Selected writings of Klaus Holzcamp* (ss. 60-74) içinde. Palgrave Macmillan/Springer Nature. (Özgün eser basım 1994)
- Hook, D. (2014). Critical psychology: The basic co-ordinates. D. Hook (Ed.), *Critical psychology* (ss. 10-23) içinde. UCT Press.

- Horkheimer, M. (1998). *Akıl tutulması*. (O. Koçak, Çev.) Metis Yayınları. (Özgün eser basım 1947)
- Horkheimer, M. (2002). *Critical theory: Selected essays*. (M. J. O'Connell, Çev.) The Continuum Publishing. (Özgün eser basım 1972)
- Howarth, C., Campbell, C., Cornish, F., Franks, B., Garcia-Lorenzo, L., Gillespie, A., Gleibs, I., Gonvales-Portelinha, I., Jovchelovitch, S., Lahlou, S., Mannell, J., Reader, T. ve Tennant, C. (2013). Insights from societal psychology: The contextual politics of change. *Journal of Social and Political Psychology*, 1(1), 364-384. <https://doi.org/10.5964/jspp.v1i1.64>
- Huddy, L. (2004). Contrasting theoretical approaches to intergroup relations. *Political Psychology*, 25(6), 947-968. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9221.2004.00404.x>
- Hünler, O. S., Namer, Y. ve Düzen, N. E. (2024). Bir akademik özgürlük meselesi: Psikoloji eğitiminde söylenemeyenler. *Onto Psikoloji Dergisi*, 26, 11-25.
- Irmak, M. K. (2014). Schizophrenia or possession? *Journal of Religion and Health*, 53(3), 773-777. <https://doi.org/10.1007/s10943-012-9673-y>
- İmamoğlu, E. O. (2003). Individuation and relatedness: Not opposing but distinct and complementary. *Genetic, Social, and General Psychology Monographs*, 129(4), 367-402.
- Jay, M. (2014). *Diyalektik imgelem: Frankfurt Okulu'nun tarihi ve çalışmaları [1923-1950]*. (S. Doğan, Çev.) Ayrıntı Yayınları. (Özgün eser basım 1996)
- Jost, J. T., Banaji, M. R. ve Nosek, B. A. (2004). A decade of System Justification Theory: Accumulated evidence of conscious and unconscious bolstering of the status quo. *Political Psychology*, 25(6), 881-919. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9221.2004.00402.x>
- Jost, J. T., Bertin, J. A., Javeed, A., Liaquat, U. ve Pichardo, E. J. R. (2023). Rejoinder to Rubin, Owuamalam, Spears, and Caricati (2023): Ideology is not accuracy; identity is not everything; and the social identity model of social attitudes does not explain system justification, it presupposes it. *European Review of Social Psychology*, 34(2), 244-267. <https://doi.org/10.1080/10463283.2022.2122319>
- Jovchelovitch, S. (2007). *Knowledge in context: Representations, community and culture*. Routledge/Taylor & Francis Group.
- Kağıtçıbaşı, Ç. (1994a). Psychology in Turkey. *International Journal of Psychology*, 29(6), 729-738. <https://doi.org/10.1080/00207599408246562>
- Kağıtçıbaşı, Ç. (1994b). A critical appraisal of individualism and collectivism: Toward a new formulation. U. Kim, H. C. Triandis, Ç. Kağıtçıbaşı, S.-C. Choi ve G. Yoon (Ed.), *Individualism and collectivism: Theory, method, and applications* (ss. 52-65) içinde. Sage Publications.
- Kağıtçıbaşı, Ç. (2012). Benlik, aile ve insan gelimi: Kültürel psikoloji (3. baskı). Koç Üniversitesi Yayınları. (Özgün eser basım 2007)
- Karakuş, P. ve Göregenli, M. (2011). Who is guilty? Undergraduate students' attitudes towards hate crime based on sexual orientation. *International Journal of Arts & Sciences*, 4, 253-264.
- Karakuş-Akalın, P. (2020). Yer bağlılığı kavramı, modeller, yer bağlılığının birey, toplum ve çevre yaşamına katkıları. G. K. Uçar ve D. Hasta (Ed.), *Çevre psikolojisi: İnsan-doğa etkileşimi ve çevre davranışı* (ss. 109-144) içinde. Nobel Akademik Yayıncılık.
- Karasu, M. ve Cesur, S. (2023). Kamusal mekânları kendileme ve zamansal deneyim arasındaki ilişkiler: Transaksiyonel bir keşif çalışması. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 43(1), 110-130. <https://doi.org/10.26650/SJ.2023.43.1.0057>
- Karasu, M. ve Çoker, Ç. (2018). Askeri psikoloji ekseninde eleştirel bir inceleme: Psikoloji bilimi savaşların neresinde?. G. Tekdemir ve T. İkiz (Ed.), *Savaş ve psikoloji: Psikoloji bilimi çerçevesinden Birinci Dünya Savaşı'na bir bakış* (ss. 149-169) içinde. Hiperlink Yayınları.
- Karasu, M., Göregenli, M. ve Yeşilyaprak, R. (2020). Gençlerin bakış açısıyla 1915: Türkiye-Ermenistan karşılaştırması. A. Yılmaz (Ed.), *21. yüzyılda Ermeni kimliğine eleştirel yaklaşımlar: Kırılğanlık, Direnç ve Dönüşüm* (ss. 53-78) içinde. Hrant Dink Vakfı Yayınları.
- Karasu, M., Solak, Ç., Tuzkaya, F., Peker-Dural, H., Soylu, N. S., Elçi, C., Mehmetoğlu, E. ve Göregenli, M. (2016, Haziran). Rethinking peace: Obstacles and opportunities. *1st International Conference in Contemporary Social Sciences Crisis and the Social Sciences: New Challenges and Perspectives, Proceedings* (ss. 10-12) içinde. University of Crete.

- Karasu, M., Yeşilyaprak, R. ve Karlıdağ, S. (2024). Hapishanelere yönelik sosyal temsillerin incelenmesi: Deneyim, mekân ve gündelik üretimler. *Psikoloji Çalışmaları*, 44(1), 34-57. <http://doi.org/10.26650/SP2021-1014200>
- Karlıdağ, S. (2023). Nitel araştırmanın temelleri: Paradigma ve perspektifler. H. Peker-Dural ve M. Karasu (Ed.), *Nitel araştırma yöntemleri: Psikoloji uygulama örnekleriyle* (ss. 27-53) içinde. Nobel Akademik Yayıncılık.
- Karlıdağ, S. ve Göregenli, M. (2017). Aleviliğin sosyal temsilleri. D. Kökdemir ve Z. Yeniçeri (Ed.), *I. Sosyal Psikoloji Kongresi Bildiri Özetleri Kitapçığı* (ss. 328-339) içinde. Başkent Üniversitesi.
- Karlıdağ, S. ve Kuşdil, M. E. (2021). Kentsel hayattaki Alevilerin kimlik repertuarına sosyal psikolojik bir bakış: Etnik kimlik, ana dili ve iç-grup temsillerinin benlik sınıflandırmasındaki rolü. *Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi*, 23, 43-80. <https://doi.org/10.24082/2021.abked.288>
- Karlıdağ, S. ve Kuşdil, M. E. (t.y.). *When shared humanity is anchored in identity-centrality: The importance of Alevi' identity motives as an ethno-religious minority*. (Gönderim aşamasında.)
- Kayaoğlu, A. ve Batur, S. (2013). Critical psychology in Turkey: Recent developments. *Annual Review of Critical Psychology*, 10, 916-931.
- Kılınçer, B. (2022). Toplumsal cinsiyet eşitliği ve aile terapisini birlikte düşünmek. TODAP Çalışma Grubu (Ed.), *Eleştirel psikoloji: Yaklaşımlar, gündemler, tartışmalar* (ss. 211-232) içinde. İletişim Yayınları.
- Kıral Uçar, G. ve Hasta, D. (Ed.) (2020). *Çevre psikolojisi: İnsan-doğa etkileşimi ve çevre davranışı*. Nobel Akademik Yayıncılık.
- Kıral Uçar, G., Gezici Yalçın, M. ve Özdemir, G. (2019). İklim değişikliği inkârının sosyal baskınlık yönelimi ve ekolojik adil dünya inancı ile ilişkisi. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 20(37), 739-764. <https://doi.org/10.21550/sosbilder.535560>
- Kumar, M. (2006). Rethinking psychology in India: Debating pasts and futures. *Annual Review of Critical Psychology*, 5, 236-256.
- Kuşdil, M. E. (2008). Tarihsel çözümlenelerde sosyal psikoloji kuramlarının yeri: Celali ayaklanmaları örneği. *Eğitim Bilim Toplum*, 6(21), 36-63.
- Kuşdil, M. E. (2023). Ninelerimizi şaşırtmak mı yoksa onları mutlu etmek mi? Sosyal psikolojide 'sosyal'i tanımlamanın kısa, yarım ve yarı resmi bir tarihçesi. Y. Bayar ve M. Kavaklı (Ed.), *Cumhuriyetin 100. yılına armağan / Sosyal ve beşerî bilimler / Psikoloji* (ss. 311-330) içinde. Necmettin Erbakan Üniversitesi Yayınları.
- Kuşdil, M. E. ve Akoğlu, S. Ç. (2014). Relationships among social dominance orientation, social axioms, and values. *Social Behavior and Personality: An International Journal*, 42(8), 1395-1408. <https://doi.org/10.2224/sbp.2014.42.8.1395>
- Kuşdil, M. E. ve Kağıtçıbaşı, Ç. (2000). Türk öğretmenlerin değer yönelimleri ve Schwartz Değer Kuramı. *Türk Psikoloji Dergisi*, 45, 59-76.
- Kuşdil, M. E. ve Şimşek, S. (2008). The importance of values in predicting Turkish youth's opinions about the European Union in light of the Copenhagen political criteria. *International Journal of Psychology*, 43, 998-996. <https://doi.org/10.1080/00207590701484827>
- Kuşdil, M. E., Üzümcüker, E., Çavuşoğlu, M. ve Turhan, F. (2014). Muktedirlerin söylemi ve ana akım sosyal psikolojik açıklamalar arasındaki benzerlikler: Taksim Gezi Parkı protestosu örneği. *Eğitim Bilim Toplum*, 12(47), 78-95.
- Lafrance, M. N. ve McKenzie-Mohr, S. (2014). DSM, Overview. T. Teo. (Ed.), *Encyclopedia of Critical Psychology* (ss. 501-506) içinde. Springer.
- LeCompte, W. A. (1980). Some recent trends in Turkish psychology. *American Psychologist*, 35(8), 745-749. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.35.8.745>
- Lewin, K. (1951). *Field theory in social science: Selected theoretical papers* (D. Cartwright, Ed.). Harpers.
- Marcuse, H. (1990). *Tek-boyutlu insan: İleri işleyim toplumunun ideolojisi üzerine incelemeler*. (A. Yardımlı, Çev.) İdea Yayınevi. (Özgün eser basım 1964)
- Maxwell, S. E., Lau, M. Y. ve Howard, G. S. (2015). Is psychology suffering from a replication crisis? What does "failure to replicate" really mean? *American Psychologist*, 70(6), 487-498. <https://doi.org/10.1037/a0039400>
- McKeown, S., Haji, R. ve Ferguson, N. (Ed.) (2016). *Understanding peace and conflict through social identity theory: Contemporary Global Perspectives*. Springer.

- McKinney, F. (1960). Psychology in Turkey: Speculation concerning psychology's growth and area cultures. *American Psychologist*, 15(11), 717-721. <https://doi.org/10.1037/h0047572>
- Morawski, J. G. ve Goldstein, S. E. (1985). Psychology and nuclear war: A chapter in our legacy of social responsibility. *American Psychologist*, 40(3), 276-284. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.40.3.276>
- Mortenson, E. ve Karaoğlu, R. (2015). Diagnosing the national neurosis: The underground journal *Şizofrenji* and its critique of 1990s Turkish society. *Turkish Studies*, 16(1), 20-35. <https://doi.org/10.1080/14683849.2015.1023192>
- Moscovici, S. (1972). Society and theory in social psychology. J. Israel ve H. Tajfel (Ed.), *The context of social psychology: A critical assessment* (ss. 17-81) içinde. Academic Press.
- Moscovici, S. (1988). Notes towards a description of social representations. *European Journal of Social Psychology*, 18(3), 211-250. <https://doi.org/10.1002/ejsp.2420180303>
- Moscovici, S. (2008). *Psychoanalysis: Its image and its public*. Polity. (Özgün eser basım 1961)
- Namer, Y. ve Hünler, O. S. (2014). LGBT trauma in Turkey and psychological consequences of working/volunteering with LGBT trauma. H. Pereira ve P. Costa (Ed.), *Coming-out for LGBT psychology in the current international scenario* (ss. 194-198) içinde. University of Beira Interior.
- Namer, Y. ve Razum, O. (2022). Health of people before migration, the "healthy migrant". S. Galea, C. K. Ettman ve M. H. Zaman (Ed.), *Migration and Health* (ss. 33-40) içinde. University of Chicago Press.
- Neculau, R. (2013). Critical psychology without critical psychologists? Reflections on the critical potential of social representations theory in a post-communist society. *Annual Review of Critical Psychology*, 10, 817-831.
- North, M. S. ve Fiske, S. T. (2012). A history of social cognition. A. W. Kruglanski ve W. Stroebe (Ed.), *Handbook of the history of social psychology* (ss. 81-99) içinde. Psychology Press.
- Odağ, Ö., Uluğ, Ö. M. ve Solak, N. (2016). "Everyday I'm çapulung": Identity and collective action through social network sites in the Gezi Park protests in Turkey. *Journal of Media Psychology: Theories, Methods, and Applications*, 28(3), 148-159. <https://doi.org/10.1027/1864-1105/a000202>
- Orhan, G. ve Karlıdağ, S. (2022). COVID-19 günlerinde İstanbul'da yürümek: Üniversite eğitilmiş çalışanlar örneği. *İdealkent*, 14(Özel Sayı: Bölgesel Çalışmalar), 404-432. <https://doi.org/10.31198/idealkent.1066289>
- Öner, B. (2002). Sosyal temsiller. *Kriz Dergisi*, 10(1), 29-36.
- Özbenli, T. (2022). *Muzaffer Şerif ve sosyal psikolojinin nörolojik temelleri* [Ankara Dayanışma Akademisi Kitaplığı]. İletişim Yayınları.
- Özdemir, F. ve Öner-Özkan, B. (2016). Türkiye'de sosyal medya kullanıcılarının Suriyeli mültecilere ilişkin sosyal temsilleri. *Nesne Psikoloji Dergisi*, 4(8), 227-244. <https://doi.org/10.7816/nesne-04-08-04>
- Özkan, K. (2014). *Kadınların kolektif eylem yöneliminin yordayıcıları: Kültürel benlik kurguları, kadın kimliği ile özdeşleşme, kadınların sosyal baskınlık yönelimi ve sistemi meşrulaştırma eğilimi* [Yüksek lisans tezi]. Bursa Uludağ Üniversitesi.
- Özyıldırım, İ. (2020). Görüş XVI. (B. Gürsel, A. D. Ülkümen ve S. Karlıdağ [Ed.], "Salgın zamanlarına psikoloji içinden ve ötesinden bakmak: Farklı isimler, farklı perspektifler" başlıklı söyleşi kolajı içinde.) *Psikoloji ve Toplum Bülteni*, 10, 73-86.
- Özyıldırım, İ. (2022). "To brush history against the grain": An essay on unconscious ownership of guilt and identifications. *Free Associations*, 87, 52-67. (Özgün eser basım 2016)
- Özyıldırım, İ., Orhon Baykal, A. L., Gürsel, B. ve Kula Güney, A. (2017). Bireysel ve toplumsal travmayla temasta psikanalitik çalışma üzerine notlar. *Psikanaliz Yazıları*, 34, 115-144.
- Painter, D. (2015). Postcolonial theory: Towards a worlding of critical psychology. I. Parker (Ed.), *Handbook of critical psychology* (ss. 366-375) içinde. Routledge.
- Paker, K. O. (2004). Batı dışı toplumlarda sosyal psikolojiyi yeniden düşünmek: İnşacı yaklaşımın imkânları üzerine bir deneme. S. Arkonaç (Ed.), *Doğunun ve batının yerelliği: Bireylik bilgisine dair* (ss. 203-248) içinde. Alfa Yayınları.
- Paker, K. O. (2006). *Günlük düşüncede modernlik, din ve laiklik*. Vadi Yayınları.
- Paker, K. O. (2012). Sosyal bilimcilerin sosyal bilim ve üniversite temsilleri. *Psikoloji Çalışmaları*, 32(1), 43-71.
- Parker, I. (2022). Eleştirel psikoloji: Psikolojik bilginin politik boyutları. (S. Karlıdağ, Çev.) TODAP Çalışma Grubu (Ed.), *Eleştirel psikoloji: Yaklaşımlar, gündemler, tartışmalar* (ss. 13-29) içinde. İletişim Yayınları.
- Parker, I. (Ed.). (2015). *Handbook of critical psychology*. Routledge/Taylor & Francis Group.

- Parker, I. ve Burman, E. (2008). Critical psychology: Four theses and seven misconceptions. *Hellenic Journal of Psychology*, 5(1), 99-115.
- Parker, I. ve Pavón-Cuéllar, D. (2024). *Psikanaliz ve devrim: Özgürleşme hareketleri için eleştirel psikoloji*. (İ. Demirok ve B. Yalçınöz Uçan, Çev. Ed.) Ayrıntı Yayınları.
- Peker-Dural, H. (2024). Türçülüğün (eleştirel) sosyal psikolojisi. *REFLEKTİF Sosyal Bilimler Dergisi*, 5(2), 349-366. <https://doi.org/10.47613/reflektif.2024.163>
- Peker-Dural, H. ve Karasu M. (Ed.) (2023). *Nitel araştırma yöntemleri: Psikoloji uygulama örnekleriyle*. Nobel Akademik Yayıncılık.
- Peker-Dural, H. ve Meşe, G. (2024). Masculinities, spatial dialectics, and discursive strategies: reproducing gender inequalities at home – the case of İzmir. *Gender Place & Culture*, 31(3), 291-311. <https://doi.org/10.1080/0966369x.2023.2170986>
- Peker-Dural, H., Tuzkaya, F., Elçi, C., Akça, E., Mehmetoğlu, E., Solak, Ç., Karasu, M. ve Göregenli, M. (2018). Üniversite öğrencilerinin Doğu-Batı temsilleri: Ayrımlar, eleştiriler, talepler. *Türk Psikoloji Yazıları*, 21, 103-119.
- Power, S. A., Zittoun, T., Akkerman, S., Wagoner, B., Cabra, M., Cornish, F., Hawlina, H., Heasman, B., Mahendran, K., Psaltis, C., Rajala, A., Veale, A. ve Gillespie, A. (2023). Social psychology of and for world-making. *Personality and Social Psychology Review*, 27(4), 378-392. <https://doi.org/10.1177/10888683221145756>
- Reicher, S. (1997). Laying the ground for a common critical psychology. T. Ibáñez ve L. Íñiguez (Ed.), *Critical social psychology* (ss. 83-94) içinde. Sage Publications.
- Reicher, S. (2004). The context of social identity: Domination, resistance, and change. *Political Psychology*, 25(6), 921-945. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9221.2004.00403.x>
- Reicher, S., Spears, R. ve Haslam, S. A. (2018). Sosyal psikolojiye 'sosyal kimlik yaklaşımı'. (S. Karlıdağ, Çev.) *Onto Psikoloji Dergisi*, 15, 72-99. <https://bit.ly/ONTO15> (Özgün eser basım 2010)
- Ring, K. (1967). Experimental social psychology: Some sober questions about some frivolous values. *Journal of Experimental Social Psychology*, 3(2), 113-123. [https://doi.org/10.1016/0022-1031\(67\)90016-9](https://doi.org/10.1016/0022-1031(67)90016-9)
- Roiser, M. ve Willig, C. (2018). Marksizm, Frankfurt Okulu ve işçi sınıfı psikolojisi. I. Parker ve R. Spears (Ed.) (K. İnal, Çev.), *Psikoloji ve toplum: Radikal teori ve pratik* (ss. 77-97) içinde. Ütopya Yayınları.
- Rubin, M. ve Hewstone, M. (2004). Social identity, system justification, and social dominance: Commentary on Reicher, Jost et al., and Sidanius et al. *Political Psychology*, 25(6), 823-844. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9221.2004.00400.x>
- Sakallı Uğurlu, N., Türkoğlu, B., Kuzlak, A. ve Gupta, A. (2021). Stereotypes of single and married women and men in Turkish culture. *Current Psychology*, 40(1), 213-225. <https://doi.org/10.1007/s12144-018-9920-9>
- Sandıkçı, E. (2018). Görünmeyen ve inşa edilmeyi bekleyen bir alan: Çalışmanın ve emeğin ruhsallığı. *Türk Tabipleri Birliği Mesleki Sağlık ve Güvenlik Dergisi*, 70, 10-14.
- Sayılan, G. (2013). *Conscientious objection in Turkey: A study of social representations* [Yüksek lisans tezi]. Orta Doğu Teknik Üniversitesi.
- Schraube, E. ve Højholt, C. (Ed.). (2016). *Psychology and the conduct of everyday life*. Routledge/Taylor & Francis Group.
- Sherif, M. (1977). Crisis in social psychology: Some remarks towards breaking through the crisis. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 3(3), 368-382. <https://doi.org/10.1177/014616727700300305>
- Sherif, M., Harvey, O. J., White, B. J., Hood, W. R. ve Sherif, C. W. (1988). *Intergroup conflict and cooperation: The Robbers Cave experiment (Vol. 10)*. Wesleyan University Press. (Özgün eser basım 1961)
- Sidanius, J. ve Pratto, F. (1999). *Social dominance: An intergroup theory of social hierarchy and oppression*. Cambridge University Press.
- Skarstad, K. (2024). Critical human rights research. *Journal of Human Rights*, 23(3), 297-313. <https://doi.org/10.1080/14754835.2024.2354173>
- Slater, P. (1988). *Frankfurt Okulu*. (A. Özden, Çev.) Kabalıcı Yayınevi. (Özgün eser basım 1977)
- Sloan, T. (2009). Doing theory. D. Fox, I. Prilleltensky ve S. Austin. (Ed.), *Critical psychology: An introduction* (ss. 319-334) içinde. Sage Publications.
- Sloan, T., Auistin, S. ve Warner, D. N. (2006). Critical psychology in the belly of the beast – Notes from North America. *Annual Review of Critical Psychology*, 5, 42-51.
- Solak, N. (2008). *Yoksulluğa ve yoksullara ilişkin değerlendirmelerin sistemin meşrulaştırılması kuramından hareketle incelenmesi* [Yüksek lisans tezi]. Ege Üniversitesi.

- Stefan, A. M. ve Schönbrodt, F. D. (2023). Big little lies: A compendium and simulation of *p*-hacking strategies. *Royal Society Open Science*, 10(2), 220346. <https://doi.org/10.1098/rsos.220346>
- Stetsenko, A. (2020). Research and activist projects of resistance: The ethical-political foundations for a transformative ethico-onto-epistemology. *Learning, Culture and Social Interaction*, 26, 100222. <https://doi.org/10.1016/j.lcsi.2018.04.002>
- Şah, U. (2011). Türkiye'deki gençlerin cinsel yönelimlere ilişkin sosyal temsilleri. *Türk Psikoloji Yazıları*, 14(27), 88-99.
- Şah, U. (2013). 'Anaakım psikoloji'den 'söylemsel psikoloji'ye – Birey, özne ve faillik. ViraVerita. <https://viraverita.com/anaakim-psikolojiden-soylemsel-psikolojiye-birey-ozne-ve-faillik/>
- Şah, U. (2017). Psikolojide queer çalışmaları. *KaosQueer+ Queer Çalışmaları Dergisi*, 6, 42-48.
- Şah, U. (2020). Eleştirel söylem analizi: Temel yaklaşımlar. *Kültür Araştırmaları Dergisi*, (7), 210-231. <https://doi.org/10.46250/kulturder.819362>
- Şah, U. ve Tekdemir, G. (2021). Discourses of psychologists on sex/gender in Turkey: A qualitative study. *Asya Studies*, 5(16), 151-161. <https://doi.org/10.31455/asya.909345>
- Şen, E., Önal, E. S., Uysal, M. S. ve Acar, Y. G. (Ed.) (2023). *The political psychology of Kurds in Turkey: Critical perspectives on identity, narratives, and resistance*. Springer.
- Şensoy, B. Ö., Okan, E., Kayacı, G., Erbey, M. ve Yılmaz, Ö. (2013). Psychology as labour, criticism and solidarity: An account of the critical psychology experience from Turkey. *Annual Review of Critical Psychology*, 10, 901-915.
- Tajfel, H. ve Turner, J. C. (1979). An integrative theory of intergroup conflict. W. G. Austin ve S. Worchel (Ed.), *The social psychology of intergroup relations* (ss. 33-37) içinde. Brooks/Cole.
- Tan, H. (1972). Development of psychology and mental testing in Turkey. L. J. Cronbach ve P. J. D. Drenth (Ed.), *Mental tests and cultural adaptation* (ss. 3-12) içinde. Mouton.
- Tanyaş, B. (2014). Nitel araştırma yöntemlerine giriş: Genel ilkeler ve psikolojideki uygulamaları. *Eleştirel Psikoloji Bülteni*, 5, 25-38.
- Teber, S. (1993). *Toplama kampı sendromu: Ruhun ölümü*. Sorun Yayınları.
- Teo, T. (2005). *The critique of psychology: From Kant to postcolonial theory*. Springer.
- Teo, T. (2009). Philosophical concerns in critical psychology. D. Fox, I. Prilleltensky ve S. Austin. (Ed.), *Critical psychology: An introduction* (ss. 36-53) içinde. Sage Publications.
- Teo, T. (2010). What is epistemological violence in the empirical social sciences?. *Social and Personality Psychology Compass*, 4(5), 295-303. <https://doi.org/10.1111/j.1751-9004.2010.00265.x>
- Teo, T. (2012). Critical psychology. R. Rieber (Ed.), *Encyclopedia of the history of psychological theories* (ss. 236-248) içinde. Springer.
- Teo, T. (2018). *Outline of theoretical psychology*. Palgrave Macmillan UK.
- Tepeli, A. D. ve Demirok, İ. (2014). Kaygıdan komploya: Psikoloji teorileri açısından komplo teorilerine dair bir inceleme. *Teorik Bakış*, 5, 46-74.
- Tolman, C. W. (2009). Holzkamp's critical psychology as a science from the standpoint of the human subject. *Theory & Psychology*, 19(2), 149-160. <https://doi.org/10.1177/0959354309103535>
- Tura, S. M. (2010). *Freud'dan Lacan'a psikanaliz*. Kanat Kitap. (Özgün eser basım 1989)
- Turner, J. C., Hogg, M. A., Oakes, P. J., Reicher, S. D. ve Wetherell, M. S. (1987). *Rediscovering the social group: A self-categorization theory*. Basil Blackwell.
- Türkkan, S. (2019). Gıda kooperatifleri ve dayanışma ekonomisi üzerine / Vintage modası şimdi gıda kooperatiflerinde: Yeni bir iletişim yolu buluyoruz (B. Özgül, Ö. Ovalı, E. Kalkan, G. Geçgin ve Ç. Çoker ile söyleşi). *Saha-Yurttaşlık Derneği*, 5, 76-83.
- Türkoğlu, B. ve Sayılan, G. (2021). How is masculinity ideology related to transprejudice in Turkey: The mediatory effect of femmophobia. *Psychology & Sexuality*, 13(1), 86-100. <https://doi.org/10.1080/19419899.2020.1870541>
- Uluğ, Ö. M. (2016). *Subjective understandings of the Kurdish conflict: A Q methodological investigation among parliamentarians, experts and lay people in Turkey* [Doktora tezi]. Jacobs University Bremen.
- Umuroğlu, G. İ. (2017). *Medyada Ermenilere yönelik nefret söyleminin sosyal psikolojik açıdan değerlendirilmesi* [Yüksek lisans tezi]. Ege Üniversitesi.

- Uysal, M. S. ve Düzen, N. E. (2022). Disipliner adab-ı muaşeret karşısında prekaryanın kuram önerme cesareti. *Onto Psikoloji Dergisi*, 23, 6-15.
- Vassaf, G. (2012). *Cehenneme övgü: Gündelik hayatta totalitarizm* (25. baskı). (Çev. Z. Gencosman ve Ö. Madra) İletişim yayınları.
- Vassaf, G. (2015). *Tarihi yargılıyorum* (6. baskı). İletişim Yayınları.
- Vassaf, G. (2019). *Kimliğimi kaybettim, hükümsüzdür! Uçmakdere Yazıları 2* (4. baskı). İletişim Yayınları.
- Vassaf, G. Y. H. (1987). Turkey. C. Gilgen (Ed.), *International handbook of psychology* (ss. 89-97) içinde. Greenwood.
- Vollhardt, J. R., Okuyan, M. ve Ünal, H. (2020). Resistance to collective victimization and oppression. *Current Opinion in Psychology*, 35, 92-97. <https://doi.org/10.1016/j.copsyc.2020.04.001>
- Wetherell, M. (2015). Discursive psychology: Key tenets, some splits, and two examples. I. Parker (Ed.), *Handbook of critical psychology* (ss. 315-324) içinde. Routledge.
- Wetherell, M. ve Potter, J. (1988). Discourse analysis and the identification of interpretative repertoires. C. Antaki (Ed.), *Analysing everyday explanation: A casebook of methods* (ss. 168-183) içinde. Sage Publications.
- Wiggins, B. J. ve Christopherson, C. D. (2019). The replication crisis in psychology: An overview for theoretical and philosophical psychology. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, 39(4), 202-217. <https://doi.org/10.1037/teo0000137>
- Willig, C. (2013). *Introducing qualitative research in psychology*. Open University Press.
- Wodak, R. ve Meyer, M. (2009). Critical discourse analysis: History, agenda, theory, and methodology. R. Wodak ve M. Meyer (Ed.), *Methods for critical discourse analysis* (ss. 1-33) içinde. Sage Publications.
- Yalcinoz-Ucan, B. (2022). Seeking safety from male partner violence in Turkey: Toward a context-informed perspective on women's decisions and actions. *Feminism & Psychology*, 32(4), 501-519. <https://doi.org/10.1177/09593535221085497>
- Zadeh, S. (2017). The implications of dialogicality for 'giving voice' in social representations research. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 47(3), 263-278. <https://doi.org/10.1111/jtsb.12136>
- Zengin Dağdır, F. (Ed.) (2010). *Toplum içinde yaşamak herkesin hakkı: Zihinsel ve ruhsal rahatsızlığı olan kişiler için toplum-temelli hizmetler*. RUSİHAK.

ⁱ Makaleye dair değerli görüşlerini paylaşan İpek Demirok, Mehmet Karasu ve Sertan Batur'a teşekkürlerimi iletiyorum.

ⁱⁱ "Efradını cami, ağyarını mâni" bir eleştirel psikoloji 'tanımı' için değil, eleştirel psikolojiye yönelik 'tariflerin' çeşitliliğine ilişkin örnekler için bkz., Hook (2014, s. 17 ve [A. Collins'ten alıntı ile] ss. 22-23).

ⁱⁱⁱ Hakikat Adalet Hafıza Merkezi'nin (<https://www.hakikatadalethafiza.org/>) geçiş dönemi adaleti ve diğer tematik odaklardaki yayın ve çalışmaları bu 'belleği' farklı özneler ve zamanlar açısından kavramak açısından oldukça değerlidir.

^{iv} Metin boyunca "Frankfurt Okulu", "eleştirel teori" ve "eleştirel toplum teorisi" birbiri yerine kullanılmaktadır.

^v Bilgisayar metaforu temelindeki bu (a)sosyal özne anlayışlarının özel olarak *sosyal biliş* kavramına işaret ettiği ifade edilebilir. Naif bilimci (1970'ler), bilişsel cimri (1980'ler), motive olmuş taktikçi (1990'lar), aktive edilmiş aktör (2000'ler) olmak üzere tarihsel seyir içinde sosyal bilişe yaklaşımlar çeşitlenmiştir. Sosyo-kültürel kimi açılımlar olmasına karşın, aktüelde özellikle "sosyo-bilişsel sınırbilim" temelinde biçimlenen yaklaşım etkin gözükmektedir (bu tarihsel inceleme için bkz., North ve Fiske, 2012). Ayrıca, insan doğası tasavvurundaki bu değişen dozajlarıyla rasyonalite varsayımını, "akıl tutulması" (Horkheimer, 1947/1998) açısından kritik etmek anlamlı gözükmektedir. Bu sayede, kartezyen bir motto ile ifade edilebilecek *Cogito, ergo sum* (Düşünüyorum, öyleyse varım) görüşüne karşı *Sumus, ergo sum* (Varız, öyleyse varım) görüşü, eleştirel-alternatif bir insan doğası varsayımı ile temellendirilebilir.

^{vi} Muzafer Sherif, Türkiye'de tamamladığı son öğrenim yılındaki derslerinde bunu 'psikolojizm' ve 'sosyolojizm' olarak nitelendirmiştir (ders notları için bkz., Özbenli, 2022, s. 72): "(...) aynı insanda hem sosyal hem biyolojik, hem de psikolojik olan birey yaşıyor. O hâlde sosyal psikolojide birey mi, toplum mu demek yanlıştır. (...) bireyi ve toplumu ayrı ayrı almamak mecburiyeti vardır. Yani, psikolojizm ve sosyolojizm yapılamaz. Onun için bireyi kurtarmak için, toplumu kurtarmak lazımdır. (...)"

^{vii} Bireysel temsiller ve kolektif temsillerin iki kutuplu, indirgemeci veya sosyal determinist bir yaklaşım vazettiği ifade edilebilir.

^{viii} Buna, sosyal psikolojinin 'genlerinde' bir çeşit modifikasyon olarak, diğer bir ifadeyle sadece bir 'revizyon' oluşuyla eleştirel biçimde yaklaşılabilir. Sözelimi, Gergen (2012) sosyal temsiller ekolünü sosyo-kültürel bir açılım olarak değerlendirirken, bu ekolün "sosyal" açıklama düzeyine ulaşmadığını savunmaktadır.

^{ix} Sherif'in "Sosyal Bilimcinin Salt Bir Teknisyenden Daha Fazlası Olması Gerekliyorsa..." başlıklı *Kurt Lewin Ödülü* konuşması, bu konuda ufuk açıdır: <https://www.spssi.org/index.cfm?fuseaction=page.viewpage> (Son Görüntüleme Tarihi: 30.09.2024)

x Psikolojinin tüm alanlarından orijinal deneysel çalışmaları kapsamına alarak sadece istatistiksel anlamlılığı *olmayan* ($p > .05$) bulguları yayımlamayı hedefleyen bir psikoloji dergisi girişimi bulunmaktadır ve 2002 yılından beri yayındadır: *The Journal of Articles in Support of the Null Hypothesis* (<https://www.jasnh.com/>) Derginin amacı eleştirel bir konuma işaret ediyor gibi gözükse de, ironik biçimde yayın değeri konusunda, p -value'nun nicel psikolojik araştırmalardaki yaygın meşruiyetini yeniden ürettiği kanaatindeyim. p -value'nun yayın değerini karakterize edişinin sonuçları arasındaki, "HARKing" (hypothesizing after the results are known), yani hipotezlerin elde edilen sonuçların ardından yazılması ve yine araştırmancının yayın değeri kazanması için başvurulan " p -hacking" stratejileri yoğun biçimde tartışılan konular arasındadır (bkz., Stefan ve Schönbrodt, 2023).

xi İstatistiğin ilerici toplumsal değişim çabalarının parçası olabileceğini savunan *Radikal İstatistik Grubu* bu açıdan ilginç ve önemli bir oluşum olarak değerlendirilebilir: <https://www.radstats.org.uk/> (Son Görüntüleme Tarihi: 30.09.2024)

xii Kuşdil (2023) 'fun and games' nitelemesini özgün bir ifadeyle 'gırgır ve şamata' olarak çevirmiş, 'uçarılık' lafzını da kullanmıştır. Ring'in eleştirilerinin o dönem pek fazla ciddiye alınmamasını ise, makalesinde araştırmacı adı yahut çalışma atfı olmaması sebebiyle, kimsenin üstüne alınmamasına bağlamıştır.

xiii Yazarın 1970'lerde yayımlanmış, "Can You Top This?" isimli, komedyenlerin birbirini alt etmeye çalıştığı programa gönderme yaptığı anlaşılmaktadır: <https://www.imdb.com/title/tt0065281/> (Son Görüntüleme Tarihi: 30.09.2024)

xiv "Yayımla ya da yok ol" olarak tercüme edilebilir. Buna karşı, "başka bir bilim mümkün" savunusuyla "yavaş bilim" (*slow science*) akımı dikkate değerdir. Manifesto için bkz.: <http://slow-science.org/> (Son Görüntüleme Tarihi: 30.09.2024)

xv "Değişen Dünyada Eleştirel Psikoloji" dosya konulu 5. Sayı (2006) ve "Değişen Dünyada Eleştirel Psikoloji II: Köprüler Kurmak ve Diyalogu Genişletmek" dosya konulu 10. Sayı (2013) için sırasıyla bkz.: <https://discourseunit.com/annual-review/5-2006/> & <https://discourseunit.com/annual-review/10-2013/> (Son Görüntüleme Tarihi: 30.09.2024)

xvi Eleştirel Psikoloji Sempozyumları ve TODAP'ın "Konuşulamayanın 100. Yılında Psikoloji, Yüzleşme ve Toplumsal Adalet Sempozyumu" (2015) vb. faaliyetleri buna örnek olabilir.

xvii Kuşdil'e (2023) göre, bu çalışmada Adorno'dan çok, ekip içindeki sosyal psikolog R. N. Sanford'un rolü daha başat olabilir (ancak isim sıralamasında alfabetik sıra tercih edilmiştir). Otoriteren Kişilik Kuramı, toplumsal-kültürel bir odağa sahipmiş gibi gözükse de, II. Dünya Savaşı sonrası ABD sosyal psikolojisinin indirgemeci tonlarının da etkisiyle, önyargı, ayrımcılık ve saldırganlığın sebebinin çocuk yetiştirme tarzlarına dayalı bir "kişilik örüntüsü" olduğuna işaret etmiştir (Kuşdil, 2023, s. 319).

xviii İki çalışmada "sosyal üstünlük yönelimi" olarak geçmektedir. İlerleyen yıllarda "social dominance" kavramının "sosyal baskınlık" olarak tercümesi/kullanımı konusunda Türkçe literatürde giderek bir uzlaşya varılmıştır.

xix Burada özel gereksinimli bireyler, çocuklar, Çingene/Romanlar gibi toplumsal kesimlerin kavramsal/teorik olarak dahil olduğu varsayılabilir. Ancak ezilen gruplar konusunda daha çoğulcu bir yaklaşıma ihtiyaç olduğunu savunmak mümkündür.

xx Doğrudan soykırım ifadesini değil, *iddia* lafzını kullanmıştır fakat tarafgir olmayan bir pozisyon dan söz üretiyor gözükmektedir.

xxi Sadece STK değil, sembolik etkileşimcilik, SKY, antropolojik yaklaşımlar vd. ile zengin bir teorik arka plan söz konusudur.

xxii Açılımı: Western, Educated, Industrialized, Rich, Democratic (Batılı, Eğitimli, Sanayileşmiş, Zengin, Demokratik)

xxiii Batur (2006) Türkiye'de psikolojinin başlangıcı için 1869 tarihini öne sürmüştür: İçeriği hakkında bilgi sahibi olunmasa da (insan-doğa ilişkisinin odakta olduğu tahmin edilebilecek) psikoloji konulu ilk ders, Aziz Efendinin bu tarihte vermeye başladığı "Emzac ü Ekalım" (Mizaçlar ve İklim) isimli halka açık seminerlerdir. Buna göre, bir bakıma 150 yıl sonra bugün, bu perspektifin eleştirel bir tonda ve disiplinler boyutta Türkiye'de yaygınlaşmakta olduğu çıkarımında bulunabiliriz.

xxiv EnviPsy RG & Lab için bkz.: <https://www.envipsy.com/> (Son Görüntüleme Tarihi: 30.09.2024)

xxv "Ruh Sağlığı Alanı Bir İnsan Hakları Alanıdır!": <https://rusihak.org.tr/hakkimizda/> (Son Görüntüleme Tarihi: 30.09.2024)

xxvi Manifestosu: <https://www.halkicinpsikoterapi.org/halk-icin-psikoterapi-manifestosu> (Son Görüntüleme Tarihi: 30.09.2024)

xxvii Yazarın "Psikanaliz ve Devrim: Özgürleşme Hareketleri İçin Eleştirel Psikoloji" çeviri-kitabındaki sunuş metni de bunu doğrulamaktadır (bkz., Parker ve Pavón-Cuéllar, 2024).

xxviii Bayad ve arkadaşları (2022) YÖKTEZ veri tabanında 2000 ila 2019 yılları arasında psikoloji anabilim dalı dahilindeki 3895 tez çalışmasında, Kürtler ya da Kürt meselesi ile doğrudan (28) ve dolaylı (5) ilişkili olan tez çalışması sayısının yalnızca 33 olduğunu ifade etmiştir. 'Barış sürecinde' dikkate değer bir artış, sonrasında ise giderek azalış eğilimi görülmektedir.

xxix Aralık 2010 öncesinde "Eleştirel Psikologlar ve Psikoloji Öğrencileri" ve "Toplumsal Dayanışma için Psikologlar Derneği Girişimi (TODAP-Der)" adlarıyla faaliyet göstermiştir.

xxx Yazısında salt sendikal/mesleki bir mücadele değil, hem mesleki hem bilimsel araştırma alanında sürdürülecek bir eleştirel psikoloji mücadelesinin ve psikologların mevcut sistem içinde kapitalist ilişkileri yeniden üretme riski taşıyabilecek konularını

tartışmanın önemini vurgulamış, “ideolojik ve teorik bir analizin” mücadelenin ilk adımı olduğunu savunmuştur. Buna devamlı, yavaş ve emin adımlarla, taban demokrasisine dayalı ve çoğulcu bir tavrın gerekli olduğuna ve ‘doğruyu bulmuş olmak’ iddiasından uzak durarak (öz)eleştiriyi ön planda tutup sert tonla değil, güçlü argümanlar ve sağlam bir teorik duruşla temellendirilecek politik söylemin önemine işaret etmiştir (Batur, 2010).

^{xxxi} Bahsettiğim iki metnin yayınladığı sene, 2013’te, psikoloji lisans öğrencisi olarak TODAP’la bağ kurduğumu ve 2014 yılından beri TODAP üyesi olduğumu, faaliyetlerinde yoğun biçimde rol aldığımı ve/ya takipçisi olduğumu belirtmeliyim. Bu açıdan, yukarıdaki eleştirilerdeki yazarlardan farklı olarak ‘içeriden’ bir konum sergilemekteyim. Öte yandan, belirtmek gerekir ki S. Batur ve A. Kayaoğlu, bu eleştirilerinde kendilerini dışarıda konumlandırmış olmalarına rağmen, sözgelimi VIII. Eleştirel Psikoloji Sempozyumu (2024) veya TODAP Çalışma Grubu’nun İletişim Yayınları’ndan çıkan derleme kitap çalışması (Eleştirel Psikoloji, 2022) örneklerini dikkate alırsak, TODAP’la diyalog içindedir.

^{xxxii} TPD-TODAP ilişkisi anaakım-eleştirel ve çoğunluk-azınlık kontrastına işaret etmektedir. Bu, kalıpyargı düzeyindeki basit nitelermeye karşın, sözgelimi TPD içinde eleştirel arayışların olduğu/olabileceği gözden kaçırılmamalıdır. Özgecan Aslan anısına yapılmış *Türk Psikoloji Yazıları* dergisinin “Şiddet” özel sayısı (Kasım 2016) ve “Grup Dinamikleri Bağlamında Çatışma Çözümü ve Barış İnşası” temasındaki *Türk Psikoloji Dergisi* özel sayısı (Aralık 2020) birer örnek olarak değerlendirilebilir.

^{xxxiii} Örneğin ‘örgütsel bellek’ oluşturmada bir güçlük olduğu açıktır. Bununla da bağlantılı olarak, ‘işleyiş’ konusuna örnek bir sorun şu olabilir: Şensoy ve arkadaşları (2013) dernekleşme sürecinden önce, yani 2009 yılı dolaylarında “İstanbul ve Ankara gruplarında, toplantıların ve alınan kararların yalnızca toplantıya katılanları mı bağladığı, yoksa ELEPS e-posta grubunun bir kararını mı yansıttığı konusunda temsil soruları” (s. 904) olduğundan söz etmiştir. Bu sorunun benzeri, 15 yıl sonra bugün de ‘olağan toplantılar’ ve ‘TODAP üye genel grubu’ arasında bir tartışma hattı olarak güncelliğini korumaktadır.

^{xxxiv} Komeleya Derûnnasên Mezopotamyayê / Mezopotamya Psikologlar Derneği (Der-Mez) ve Toplumcu Psikologlar İnisiyatifi, TODAP’tan kopuşların iki önemli örneğidir. Şensoy ve arkadaşları (2013) üçüncüsü Diyarbakır’da düzenlenecek Eleştirel Psikoloji Sempozyumu’nun (2012) ardından Kürt halkıyla, Diyarbakır ve diğer şehirlerdeki psikologlarla teması, TODAP’ın çoğulculuğu açısından önemli gördüklerini belirtmiştir. Bu çoğulculuk hedefinin belirli açılardan akamete uğradığı tartışılabilir.

^{xxxv} Adı geçen faaliyetler hakkında bilgilere TODAP’ın web-sayfasından ulaşılabilir: <https://todap.org/>

^{xxxvi} Kişisel sohbetimizde, kendini psikolog olarak tanımlamaktan geri durduğunu ve kurumsal akademiye karşı çeşitli kırıncılıkları ve itirazları olduğunu ifade etmiştir. Sözlü tarihçi Eylem Delikanlı’nın Tarihsel Adalet için Bellek Müzesi kapsamındaki röportajı Vassaf’ı yakından tanımak için izlenmeye değerdir: <https://bellekmuzesi.org/sozlutarih/gunduz-vassaf/> Ayrıca, zekâ testi uyarılma-çalışması ve akabinde buna eleştirel tutumu ve de psikoloji sahasındaki diğer çalışmalarından söz ettiği (20.11.2019) TODAP etkinliği için bkz.: <https://youtu.be/f5fNT2d4e4w?si=xxDSc5XhOGkN-Qea> (Son Görüntüleme Tarihi: 30.09.2024)

^{xxxvii} Sayıları için bkz.: <https://www.fatihaltinoz.com/sizofrenji> (Son Görüntüleme Tarihi: 30.09.2024)

^{xxxviii} Onto Psikoloji Dergisi’nin web-sayfasından ulaşılabilir: <https://www.ontodergisi.com/> (Son Görüntüleme Tarihi: 30.09.2024)

^{xxxix} Ulusalçı ve Marksist nitelermeleri yazarlarca kullanılırken, radikal demokrat ve liberal ifadelerini ben speküle ediyorum.

^{xl} Bu bir bakıma Sherif’i “Marksist psikolog” olarak değil, “Marksist ve sosyal psikolog” olarak nitelermek anlamına gelebilir. Ancak böyle de olsa buradaki amaç Sherif’i Marksist yaklaşımın dışında tutmak değildir, aksine Marksist/sosyalist angajmanlarıyla (örn., S. Reicher) SKY teorisyenleri/araştırmacılarının yaptığı yoruma sadık kalan bir değerlendirmedir.

^{xli} Evrimsel sosyal psikoloji, sosyal biliş temelli ahlak psikolojisi, yakın ilişkilere odaklı sosyal psikoloji hattı vd. dışta tutulmaktadır.

^{xlii} Batur ve Aslıtürk (2006, s. 35) Marksizmin, Türkiye’de “ilginç biçimde” klinik psikoloji üzerinde, sosyal psikolojiden daha fazla teorik etkiye sahip olduğu tespitinde bulunmuştur. Sosyal/politik psikoloji ile Marksist-psikanalitik bu tür yaklaşımlar arasındaki diyalog arayışları, aktüelde de varlığı savunulabilecek bu sınırlılığı bertaraf etmeye dönük bir imkân sunabilir.

^{xliii} Bu yaklaşımda bağlam içindeki aktör, rutinler ve sosyal-benlik anlayışına odaklanılmakta ve gündelik hayatın idamesi/idaresi bireysel özne ile toplumsal yapının ikiliğinde aracı bir bağ olarak değerlendirilmektedir (bkz., Schraube ve Højholt, 2016).

^{xliv} İki oluşumun faaliyetlerine dair detaylar web-sayfalarından incelenebilir: <https://islamipsikoloji.wordpress.com/> & <https://islamvepsikoloji.com/> (Son Görüntüleme Tarihi: 30.09.2024)

^{xlv} Bunun bireysel izdüşümü –yüzeysel bir kritik yapmak pahasına– ‘psikolojik alışkanlıklar’, ‘teori ve felsefeden korku ve kaçınma’ gibi konular olabilir. Bunlar karşısında, Kuşdil’in (2023) yaptığı gibi uyuşmacı/organizmacı ya da çelişkili toplum varsayımlarının veya Batur ve Aslıtürk’ün (2006) yaptığı gibi ulusalçı, radikal demokrat, Marksist, liberal politik angajmanların psikoloji yaklaşımları üzerindeki etkisini irdelemek ufuk açıcı gözükmektedir.

^{xlvi} Barış Akademisyenleri örneğindeki tasfiyeler kurumsal akademiye eleştireliliğin tasfiyesi anlamına gelmektedir. Buna bir örnek Ege Üniversitesi Psikoloji Bölümü’ndeki işine son verilen Prof. Dr. Melek Göregenli’dir. Lisans düzeyinde verdiği çoğu ders arasında, örneğin –kendisinden son kez alan grupta olma şansına sahip olduğum– “Psikoloji Tarihi” dersinin, Melek Hocanın ardından bir “eleştirel psikoloji dersi” olma vasfını koruyabildiğinden şüpheliyim. Hem kurumsal akademiye, bugün, psikoloji

müfredatlarındaki ders içeriklerinde eleştirel psikolojinin yeri hem de kurumsal akademi dışında, örneğin 'dayanışma akademilerinin' sürdürülebilirliği ve eleştirel psikolojiye katkıları, üzerinde düşünmemiz gereken konular arasındadır.

EVA VON REDECKER, FABIAN FREYENHAGEN VE ROCIO ZAMBRANA İLE ELEŞTİREL TEORİ’NİN DİYALEKTİĞİ ÜZERİNE BİR RÖPORTAJⁱ

AN INTERVIEW WITH EVA VON REDECKER, FABIAN FREYENHAGEN AND
ROCIO ZAMBRANA ON THE DIALECTIC OF CRITICAL THEORY

Elis ŞİMŞON¹, İlker TEPE², Toros Güneş ESGÜN³, Umur BAŞDAŞ⁴,
Janset Nas KILINÇ (Çevirmen)⁵, Güncel Oğulcan ÜLGEN (Çevirmen)⁶,
M. Taha TUNÇ (Çevirmen)⁷

Özet

Eleştirel Teoriye adadığımız 20. sayımız için Fabian Freyenhagen, Eva von Redecker, Rocío Zambrana gibi bu düşünce geleneğinin bazı öncü çağdaş temsilcileriyle birer söyleşi gerçekleştirdik. Her katılımcıya aynı üç soruyu yönlendirdik ve bu sorularda onlardan çağdaş dünyanın ürettiği yeni meydan okumalara karşı Eleştirel Teori’nin tutumu ve toplumsal dönüşümü tetiklemedeki etkinliği üzerine düşüncelerini sunmalarını ve Frankfurt Okulu’nun yüz yıllık geçmişinde, yöntem ve temalar açısından geçirdiği evrimi değerlendirmelerini istedik. Bu sayede söyleşimiz Eleştirel Teori’nin kökenleri ve geleceği hakkında yeni tartışmalar için karşılaştırmalı bir perspektif sunuyor.

Anahtar Kelimeler: Eleştirel Teori, Toplumsal Değişim, Diyalektik, Gelenek, Eleştiri.

¹ Öğr. Gör., Koç Üniversitesi, İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Felsefe Programı, İstanbul/TÜRKİYE, (ORCID: 0000-0002-0254-5085).

² Arş. Gör., Dokuz Eylül Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, Ceza ve Ceza Muhakemesi Hukuku Anabilim Dalı, İzmir/TÜRKİYE, (ORCID: 0000-0003-3190-0039).

³ Doç. Dr., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, Ankara/TÜRKİYE, (ORCID: 0000-0003-3368-9679).

⁴ Dr. Öğr. Üyesi, Koç Üniversitesi, İktisadi İdari Bilimler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü, Uluslararası İlişkiler Programı, İstanbul/TÜRKİYE (ORCID: 0000-0001-7924-3619).

⁵ Arş. Gör., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türk İslam Düşünce Tarihi Anabilim Dalı, Ankara/TÜRKİYE, (ORCID: 0000-0002-5770-424X).

⁶ Arş. Gör., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bilim Tarihi Anabilim Dalı, Ankara/TÜRKİYE, (ORCID: 0000-0003-0934-6940).

⁷ Arş. Gör., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Gaziantep Üniversitesi, Fen – Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, Gaziantep/TÜRKİYE, (ORCID: 0000-0002-1803-0107).

Abstract

For our 20th issue devoted to the Critical Theory, we conducted interviews with three leading contemporary members of this school of thought, namely Fabian Freyenhagen, Eva von Redecker, Rocío Zambrana. We directed each interviewee the same three questions that ask them to offer their reflections on issues such as the power of Critical Theory to effectively respond to the new challenges of contemporary world and instigate social transformation and to evaluate the evolution of the methods and themes of the Frankfurt School throughout its hundred year long history. In this way our interview provides a comparative perspective for further debates on the roots and future of Critical Theory.

Keywords: Critical Theory, Social Change, Dialectics, Tradition, Critique.

1-ViraVerita: Tarihi boyunca mevcut toplumsal koşullarla ilgilenen ve onları dönüştürmeye çalışan Eleştirel Teori çağımızın yeni zorluklarını ele alırken, vaadini halen yerine getirebilmekte midir? Eleştirel Teori'nin güncel durumunu, özellikle Aydınlanma'nın vaatlerine getirdikleri eleştiriyi göz önünde bulundurarak, Adorno ile Horkheimer tarafından önerilen metodoloji ve bakış açıları ile sorgulayabilir miyiz? Başka bir deyişle, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde çizilmiş olan çerçeveyi takip ederek "Eleştirel Teori'nin diyalektiğinden" bahsedebilir miyiz? Bahsedebilirsek, böyle bir diyalektiğe nasıl yaklaşabileceğimizi düşünüyorsunuz?

1-Fabian Freyenhagen: Eleştirel Teori bugün mevcut toplumsal koşullarla eleştirel bir biçimde ilgilenmek ve onları dönüştürmek vaadini halen yerine getirebilir, ancak bunu yapmak için önceki köklerine dönmek zorundadır. Bana göre, o [Eleştirel Teori] özel tür bir öznelerarası dönüş yaparak ve mesele sayılmayacak normatif temellere fazlasıyla ağırlık vererek yolunu kısmen kaybetmiştir. Söz konusu özel tür öznelerarası dönüş, Eleştirel Teori'yi çağımızın en önemli zorluklarından birini hatta belki de en önemlisini ele alamayacak hale getirmiştir: iklim krizi ve daha büyük ekolojik krizler. Bugün Eleştirel Teori geleneğinde çalışanların, bu zorluğun nasıl aşılabileceğini düşünürken ilk kuşağın çalışmalarına, özellikle de *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ne, dönmesi tesadüf ya da sürpriz değildir. Mesele sayılmayacak normatif temellere odaklanmak, – Horkheimer'ın 1937 tarihli çığır açan makalesinde de analiz edip eleştirdiği üzere – geleneksel teori ile farklılıkları ortadan kaldırarak [Eleştirel Teori'nin özünü gerçekten tehdit etmiştir](#). Yanlış yönlendirilen bir tarafsızlık arayışı teori ile pratik arasında, teorinin pratiğin diktalarına tabi kılınmasına karşı çıkışıyla bilinen Adorno'nun bile reddedeceği, bir set çekmiştir. Bu arayış, sonraki kuşak Frankfurt Okulu düşünürlerinin teorilerini [sömürgeci bir mantıkla suç ortaklığına](#) yatkın hale getiren tarihsel bağlamın unutulmasına yol açmıştır.

"Eleştirel Teori'nin diyalektiği"nden söz edilebilir mi? Evet, en azından şu şekilde edebiliriz: Aydınlanmanın (ve genel olarak modernitenin) olumlu kazanımlarının Horkheimer ve Adorno'nun aydınlanmaya dair olumsuzlayıcı eleştirilerinde kaybolduğu endişesi, Habermas, Honneth ve onların çerçevelerinde çalışan pek çoklarının modern kapitalist dünyamızın merkezî yönlerine karşı eleştirel olmamalarına sebep olmuştur. Öyle ki kendilerini kazanımları tehdit eden güçlerin en azından bir kısmına karşı körleştirmektedirler. Honneth buna iyi bir

örnektir. Daha radikal olduğu varsayılan bir dönemde bile – [sosyalizm fikrini](#) geliştirirken – piyasaları ortadan kaldıran toplumsal örgütlenmelerin denenmesini reddeder. Benzer şekilde, hem Habermas hem de Honneth, toplumsal patolojileri öyle bir biçimde kurgular ki, [yaklaşımlarına baştan bir statüko yanlılığı yerleştirirler](#): toplumsal eleştiri, yalnızca belirli alanları (piyasa veya bürokratik yönetim gibi) denetimde tutma amacına hizmet eder ve toplumsal yapının bütünüyle değiştirilmesi gerekeceği ihtimalini baştan tamamen dışlar. Ve çoğulcu bir yaklaşım yerine, normatif temeller ile ilgili kaygı ve belli bir tür sistematiklik normatif bir monizme, hatta [Honneth'in durumunda \(normatif\) tarihin sonuna vardığımız iddiasına varır](#). Taraflı bir Eleştirel Teori'nin dogmatikliğine dair endişe, ironik bir şekilde, hangi [toplumsal eleştiri tasvirinin](#) uygun olduğu da dâhil olmak üzere, [dogmatizmle](#) sonuçlanmıştır.

Böyle bir diyalektiği ele almak, Eleştirel Teori'nin yolunu kaybetmesine karşı koymada, hiciv gibi ifşa eden eleştiri araçları ve diğer [retorik araçları](#) kullanmayı içeren bir kombinasyon gerektirecektir – ve topluma eleştirel olarak yaklaşırken bir şeyleri farklı biçimde yapma konusunda sağlıklı bir yaklaşım benimsemeyi de. İkincisi özellikle önemlidir çünkü ilki, son on yıllarda sıkça gördüğümüz üzere, felsefenin kendisine odaklanarak felsefe üzerine düşünme eğilimini pekiştirebilir ve bu da çoğu zaman gerçekten önemli olan şeyin, yani topluma dair eleştirel bir teori sunmanın zararına olmuştur. Bu teori, hem eleştirinin nesnesi (örneğin modern kapitalist toplumsal dünya) değiştikçe değişmeli hem de bu nesnenin temel özelliklerinde aynı kaldığını tanıyarak kendine sadık kalmalıdır.

1- Eva von Redecker: Eleştirel teorinin doğuşu, ilk kuşak düşünürlerin Marksist çerçeveyi sadece sosyal bilimlerin çağdaş ampirik çalışmalarıyla değil, Nietzsche ile Freud'un metapsikolojisi gibi ek felsefi unsurlarla da zenginleştirmeleriyle gerçekleşmiştir. Frankfurt Okulu ise bunu, bazı açılardan başkalarından daha fazla, genişletmeye devam etmiştir. Bu sürecin her zaman katı biçimde diyalektik olduğunu düşünmesem de *Aydınlanmanın Diyalektiği*'yle beraber kuşkusuz ki öyleydi. Horkheimer kendi kuramsal kanaatlerinin akut bir kriziyle hatta çöküşüyle karşılaşmıştı. Hem işçi sınıfının özgürleşmenin savunucuları olacağı umudu hem de ekonomik krizlerin tarihsel gelişmenin önünü açacağı varsayımı faşizmin ortaya çıkışı – ve Kaliforniya sürgünü zamanındaki zaferi – tarafından paramparça edildi. Benim için *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin en çekici ve az değer gören yeniliği, içsel ve dışsal doğanın üzerinde kurulan egemenliğin tarihsel gelişimin motoru olduğuna – artık olumsuzlayıcı diyalektik olan – geçiştir. Eğer kitabı geriye doğru, hayvanlar ve evrim hakkındaki

spekülasyonlardan başlayarak okursanız bu açık hale gelir. Yıkıcı faşist şiddette serbest bırakılan şey, travmaya uğramış doğanın, tüm dünyaya düşmanca bir katılık yansıtarak kendini mimesis odağından koparan suçlanmasıdır. Bence bu yaklaşım bugün hiç olmadığı kadar günceldir. Gezegenimizde deneyimlediğimiz krizde bütünlüğü yalnızca toplumla ilgili, toplumsal bir fenomen olarak düşünen herhangi bir analitik çerçeve yetersizdir. Dolayısıyla araçsal aklın eleştirisini yeniden takdir etmenin ileri doğru devrimsel bir adım olabileceği diyalektik bir anda olduğumuz söylenebilir. Ancak görüyorsunuz ki ben düzgün bir diyalektikçi değilim, öğrenmeyi yalnızca endemik, kriz yüklü bir gelişme olarak görmüyorum. Bazen karşılaşmalar vardır. Eğer Eleştirel Teori'nin gelişmesini istiyorsak, kaçırılan fırsatlar olan karşıolgusal karşılaşmaları da takdir etmemiz gerekir. Bir anlığına ABD'ye sürgün olarak geldiğinde Adorno'nun 1938/39'da bir ders turnesinde olan C. L. R. James'i dinlediğini hayal edin. Bence bu Eleştirel Teori için Thomas Mann ile kromatik müziği tartışmaktan daha bereketli olurdu.

1-Rocío Zambrana: Adorno ile Horkheimer'in klasik metni *Aydınlanmanın Diyalektiği* günümüzle derinden alakalı. Bu vakitli metinde Adorno ile Horkheimer modernliğin esaslı bir eleştirisini başlattı – her ne kadar bir rasyonellik biçimi ve tarihsel bir olay olarak modernlik projesine özgü sömürge şiddeti göz önünde bulundurularak bu eleştirinin derinleştirilmesi gerekse dahi. Metnin bağrında yer alan iddiayı anımsayalım: “Mit, halihazırda Aydınlanma'dır ve Aydınlanma ise mitolojiye geri döner.”ⁱⁱ Bu iddianın gücünü, Aydınlanma rasyonelliğinin ifade edip yerleştirdiği sömürgeye dayalı iktidar matrisini göz önünde bulundurarak keşfetmek aciliyet halini aldı: Bugün yaşamakta olduğumuz ekolojik felaketin, mülksüzleşme ve güvencesizliğin sürmekte olan biçimlerinin, bitmek bilmez ırk kaynaklı terörün, toplumsal ölümle sonuçlanan cinsiyete dayalı şiddet biçimlerinin ve yükselen faşizmin koşullarını yaratan da bu matris. Aydınlanma'nın bir mit olması veya bir mit olarak işlenmesi kuşkusuz metnin şu iddiasına damgasını vurur: Modernliğin ilerlemeden ziyade gerilemeye dayanan gerçekleşmesi, araçsal akıldan koparılmış bir mefhumla karşı konulmalıdır. Bir modernlik savunusundan sıyrılıp, erken modern dünyada doğan tahribata rağmen geriye kalan farklı yaşam örgütlenme biçimlerini –sözüm ona keşif çağının yarattığı kıyamete rağmen dünyalar ortaya koymaya devam etmiş Yerli insanların geçmiş-geleceklerini misal– göz önünde bulundurmak suretiyle, bu iddiaya derinlik kazandırmamız lazım.ⁱⁱⁱ

Günümüzde Adorno ile Horkheimer'in metni, ırk/cinsiyet düzeniyle epistemik ve libidinal temellerinin dayanıklılığını keşfetmemize yardımcı olması bakımından anahtar niteliğinde yine de; gerçi kapitalist modernliğin şiddet biçimlerinin sunduğu engin kanıtlar da var tabii. Başka bir deyişle, Batı rasyonelliğine kendi diliyle karşı koymamıza olanak sağlayabilecek bir metin olmaktan ziyade, halihazırdaki belaya bizi bulaştıran "doğa", beden, zaman, insan, topluluk vs. gibi şeylerin kavranışına yönelik imge ve arzuların dayanıklılığının keşfedilmesine geçit veriyor bu metin. Adorno ile Horkheimer'in daha tutarlı bir Aydınlanma kavrayışında ısrar etmesi, Lauren Berlant'la düşünecek olursak, modernliğin kendisiyle kurduğumuz zalim bağlanmayı su yüzüne çıkarabilir.^{iv} Bu müdahil olma biçimi, bizzat Aydınlanma projesinin tarihsel zararlarını bertaraf ederek kendi tezlerini başkalarının iddialarıyla yüzleştirmek suretiyle, söz konusu epistemik temeller ve libidinal yatırımlara eleştirel teorinin bizzat yaptığı katkının radikal bir özfarkındalığını da beraberinde getiriyor. Eleştirel Teori'nin ilk neslin damarından bir diyalektiğine girişmek, ekolojik bozulma, mülksüzleşme, ırk kaynaklı terör, soykırım ve faşizmin yarattığı felaketin ötesindeki dünyaların geçmiş-geleceklerine, bu radikal biçimli özfarkındalık sayesinde, daha fazla katkıda bulunur. Dolayısıyla benim önerim şu: Adorno ile Horkheimer'in kötümserliğini ehlileştirmek yerine daha da ileriye taşımak, ikilinin temel metnindeki derin içgörülerini yeni bir istikamete sokabilir.

2-ViraVerita: Eleştirel Teori'nin köklerinden günümüze tarihsel gidişatını düşündüğümüzde birinci kuşak ile takip eden kuşaklar arasında hem süreksizlikler hem de süreklilikler bulunur. Günümüz bağlamında yeniden değerlendirilmeyi hak eden, değişen sosyal-tarihsel koşullar nedeniyle göz ardı edilip kaybolmuş öngörüler olduğunu düşünüyor musunuz? Bu öngörülerini hangi bağlamda ve ne şekilde tekrar gözden geçirmeyi ve tartışmayı önerirsiniz? Diğer taraftan Eleştirel Teori'nin ilk kuşağından miras kalan ve günümüzün sosyo-politik manzarasıyla artık alakalı olmayan ve bu nedenle "modası geçmiş" olarak değerlendirilebilecek görüşler var mıdır? Eğer varsa, bunlar neden bir kenara bırakılmalı veya nasıl tekrar gözden geçirilmelidir?

2- Fabian Freyenhagen: Evet, kesinlikle Eleştirel Teori'nin birinci kuşağının yeniden değerlendirilmeyi hak eden kayıp öngörülerini var. Doğa ile olan ilişkimizden, son zamanlarda bir dizi kuramcının, önceki neslin bu konudaki düşüncelerine geri dönmemizin iyi olacağını fark ettiği bir alan olarak bahsetmiştim. Bu elbette bu düşüncelerin doğrudan günümüze uygulanabileceği anlamına gelmez. Özellikle örneğin doğaya hükmetmek hakkında belirli öngörülerini (önermesel içerikler olarak) yazdıkları bağlam ve dönemden yalıtılmak yanlış

olacaktır. Aslında kendisine geri dönmemiz ve kendisini yeniden görevlendirmemiz gereken şey – ifşa eden eleştiri - yazma biçimi olabilir. Bu doğrultuda yapılan önemli ve ümit vaat eden bir girişim Federica Gregoratto, Heikki Ikaheimo, Emmanuel Renault, Arvi Sarkela ve Italo Testa tarafından yazılmış eleştirel natüralizm manifestosudur: <https://criticalnaturalism.com/>

Benzer bir biçimde ilerleme ve gerilemenin birbirine dolanıklığı Eleştirel Teori'nin ilk kuşağı tarafından, özellikle Amy Allen'in [İlerlemenin Sonu](#) kitabında üretken bir şekilde ele alınmış bir temadır. Yineliyorum; bu belirli bir önermesel içeriği bir tarihsel veya diyalektik bağlamdan başkasına aktarma meselesi değildir. Geniş ölçüde soy kütüğün sorunsallaştırıcı bir araç olarak yenilenmesi ve tekrar işe koşulmasıdır.

Başka bir örnek, erken Eleştirel Teorisyenlerin, özellikle Adorno ve Marcuse'nin, psikanalizi faşist propaganda ve öznelerin ikinci dünya savaşı sonrası kapitalist toplumlara tüketimci bir biçimde entegre edilmişlerinin problemlerini altını çizmek için kullanışları olurdu. Örneğin faşist propaganda hakkında psikanalizden beslenen bir düşünüm, şu anda, Trump'ın ikinci başarılı seçim kampanyasının ışığında daha güncel olamazdı. Kullanılan kişileştirilmiş faşist propaganda araçları arasında Adorno'nun "büyük küçük adam" kavramıyla açıkladığı şey de vardır: bu kişi kendini *hem* sıradan bir halk adamı olarak *hem de* muhteşemliğe erişmek için benzersiz yeteneklere sahip olan, bu sayede insanların bu kişiyle gerçekte oldukları halleriyle özdeşleşmelerine ve aynı zamanda olmak istedikleri kişinin fantastik bir idealini gerçekleştiriyor olarak özdeşleşmelerine olanak tanır. Kayıp öngörülerden bir örnek daha vermek gerekirse, sosyalizmde dahi piyasaların bir yeri olacağı dogmasına can atmak yerine, yakın zamanlarda Estelle Ferrarese'nin [Le marché de la vertu](#)'de yaptığı gibi, etik tüketimin eşölçülebilirliğin problematik piyasa mantığını yeniden ürettiğinin altını çizen Adornocu kritiğini işe koşabiliriz.

İlk bakışta modası geçmiş gibi görünen şey, doğru bir şekilde ele alınırsa, kapitalist modernitenin şimdiki biçimiyle alakalı olabilir. Örneğin endüstriyel düzeyde çalışan kültürel küreyi homojenleştirmeye, bu kürenin daha küçük yankı odalarına ve alt-kültürlere parçalanmasından daha az ilgilendiğimiz için Adorno ile Horkheimer'ın "kültür endüstrisi" olarak tanımladıkları şeyin demode olduğu düşünülebilir. Gelgelelim algoritma güdümlü kişiselleştirmelerin, [Aydınlanmanın Diyalektiği](#)'ndeki klasik tartışmada, 1940'lardaki kültürel ürünlerin standardizasyonunun ve seri üretiminin eleştirel yetilerde neden olduğu yıkıcı etkilerle aynıymış gibi anlaşılabilir. Gerçekten de ne kadarımızın kedi videoları izleyip Taylor

Swift dinlediğimize bakarsak, tüm kişiselleştirmelere rağmen içerik düzeyinde homojenleştirme tezinin demode olup olmadığı bile sorgulanabilir.

Bazı durumlarda, Eleştirel Teori'nin ilk kuşağının tüm öngörülerini bir kenara bırakmak, bu düşünürlerin kendi aralarında anlaşmazlığa düştükleri belirli konularda bir diğerinin yanında yer almaktan daha az önemli olabilir. Örneğin, Eleştirel Teori – hem 1960'larda hem de günümüzde – [Adorno'nun \(tartışmalı bir şekilde\) daha dar görüşünden ziyade Marcuse'nin direniş ve eleştirel bilincin nereden gelebileceğine dair daha geniş kavrayışıyla](#) daha iyi hizmet edebilir.

2-Eva von Redecker: Sanıyorum ki yukarıda bunun bir kısmına zaten cevap verdim; o yüzden şimdi bu sorunun genel hatlarıyla ilgili birkaç şey söyleyeyim. Eleştirel Teori ya da herhangi bir özgürleşme projesi kuşakla ilgili terimlerle düşünmenin ölümcül olduğunu düşünüyorum. Dünya gerçekten de babalarımızı öldürmekle, dede-ninelerimizi yeniden takdir etmekle vaktimizi harcamak için fazlasıyla tehlikede. Her şeye ve onlardan bize miras kalandan daha fazlasına ihtiyacımız var. Rahel Jaeggi her zaman “Eleştirel Teori bir takım yıldızdır, bir okul ya da hanedanlık değil” der. Bunun iyi bir bakış açısı olduğunu düşünüyorum. Eğer Adorno'yu dünyanın onda bulduğun fikirlere ihtiyacı olduğu için değil, Frankfurt Okulu'nun bir parçası olmak için çalışıyorsan Eleştirel Teori yapmıyorsundur. Gelgelelim süreklilikler hakkında sorduğunuz için, söyleşme temasının birbirinden ciddi anlamda farklılaşan eserlerde bile sabit bir şekilde karşımıza çıkıyor olmasını oldukça ilham verici buluyorum. Bunu Habermas'ın XX'inde de bulabilirsiniz, *Minima Moralia*'da da. Rahel Jaeggi ve Axel Honneth bunun hakkında yazmıştır, Cristoph Menke'nin *Hukukun Eleştirisi* metni politikanın söyleşmesinin bir eleştirisi olarak okunabilir, ayrıca Daniel Loicks'in *Mülkiyetin İstismarı* metni de vardır. Dolayısıyla mevhum sahipliğin savunulmasıyla hareket eden günümüzün otoriter dalgasını yeniden formüle etmeye çalışırken bu takımı yıldızını oldukça faydalı buluyorum.

2-Rocío Zambrana: İlk nesil bugünün bağlamında düşünce ve praksis açısından önemli içgörüler barındırıyor. Araçsal rasyonellik eleştirileri, tutarlı bir anti-kapitalist damardan yaptıkları politik ekonomi incelemesi, arzu sorununu dikkate almaları, tarih meselesine yönelik dikkatleri ve toplumsal-tarihsel gerçekliğe tereddütsüz yakınlıkları günümüz teori ve praksi için vazgeçilmezliğini koruyor. İlk neslin önemi, eleştirel teorinin geleceği açısından devam ediyor ve Eleştirel Teori'nin görevi, kapitalist modernliğin epistemik temellerini sorgulamak

yerine derinleştirmiş meta-felsefi bir düşünümeye kaydıran normatif temeller meselesiyle sınırlı değil. Aslında ilk nesil, Avrupa ve Avrupa-merkezci bağlamlar dışında da teori ve praksis bakımından bağlantılılığını koruyor. Bu noktada Walter Benjamin'in yapıtı örnek teşkil ediyor. Siyah Eleştirel Teori kadar sömürsüzleşme, Latin Amerika ve Karayip düşüncesi açısından bir başvuru kaynağı teşkil eden Benjamin'in tarihe, hafızaya, grevin kesintiye uğratan gücüne, materyalist yöntemin kısıtlılıklarına ve hem felsefi hem edebi kanonlara müdahil olmanın gücüne dair düşünceleri, içinde bulunduğumuz gezegene ilişkin, toplumsal-siyasal ve ekonomik *tehlike* ânını anlamamıza yardımcı oluyor.

İlk neslin terk edilmesi gereken çok düşüncesi de var kuşkusuz, misal, Adorno'nun estetik teorisinin barındırdığı ırkçılık veya toplumsal-siyasal yaşamı özünde mümkün kılan sömürge bağlamlarındaki şiddet biçimleriyle deney yapmaya dikkat etmeyişleri. Bununla beraber, kapitalist modernliğin epistemik temellerini, dolayısıyla da ırk/toplumsal cinsiyet düzenini yenilerken, sonraki nesillerin üzerinde durduğu normatiflik meselesini de terk etmek lazım. Eleştirel Teori ve praksis dahilindeki veya ona dair normatif güç meselesi, şimdiye dair her nevi düşünümü kendine has özgürlük, otonomi ve haklar kavramlaştırmasıyla felsefi ve kategorik varsayımların içine yerleştirir; bu varsayımlar da kapitalist modernliğin ve liberal düzeninin barındırdığı mânâ, anlam ve mantığın düzenini kopya etmektedir. Bizzat sorgulanmakta olan fenomenin bağrında yer alan "doğa", beden, zaman, insan, topluluk kavramlaştırmalarının kökünü kazımakta yetersiz kalır bu tavır. Kapitalist modernliğin epistemik temellerini kopya etmek de yüz yıl önce terk etmek istediği geleneksel teoriye eleştirel geri dönüş sağlar. Bu daimi özelliklerin radikal özfarkındalığı ve gözden geçirilmesi, topluma dair bir eleştirel teori vaadini tazeler.

3-ViraVerita: Eleştirel Teori aracılığıyla toplumsal dönüşüm sağlamakta entelektüellerin rolü nedir? Bu konuda günümüzde entelektüel bir engel olduğuna katılır mısınız? Katılıyorsanız, bunu aşmak için ne türden olanaklardan bahsedilebilir?

3-Fabian Freyenhagen: Yukarıda söylendiği üzere hem Eleştirel Teori'deki öznelarası dönüşün belirli bir biçimi hem de mesele sayılmayacak normatif temellere ayrılan dikkat günümüzün entelektüel tıkanıklıklarıdır. Dolayısıyla, entelektüellerin rolü, kısmen, bu tıkanıklıkları açmak olmalıdır. Hem burada hem de – daha genel ve önemli bir şekilde – toplumla eleştirel angajmanda, ifşa eden eleştirinin rolü göz ardı edilmemelidir. (Bu bağlamda, Honneth'in bir [metninde](#) *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde bu eleştiri biçiminin ne kadar önemli

olduğunu kabul etmesi ve daha sonra bu görüşün çalışmalarına hiçbir etkide bulunmaması oldukça tuhaftır.)

Özel olarak, bu, o veya bu şekilde [kavramsal yenilikler](#) barındırmalıdır. Az önce bahsedilen “kültür endüstrisi” fikri, erken Eleştirel Teori’nin dünyaya yeniden bakmamızı sağlayacak terimleri nasıl ürettiğinin iyi bir örneğidir. Kavramsal yenilik neolojizmler üretmekle ilgili olmak zorunda değil. Bunun yerine, mevcut kavramlar hakkında düşünmenin yeni ve daha geniş kapsamlı yolları aranabilir. Bir örnek Nancy Fraser’ın “iş gücü” ve “emek” gibi kavramları işçileri, feministleri ve sömürgecilik karşıtlarını kapitalizme karşı birleştirmek adına koalisyon oluşturan araçlar olarak kullanma girişimleri olabilir. Başka bir örnek toplumsal patoloji mefhumunu Eleştirel Teori geleneğinde sıklıkla yapıldığından daha radikal bir rol oynayacak şekilde genişletmek olabilir – böylece bunu ruhsal olarak acı çekmeye, [onun toplumsal bağlamına ve bu türden bir acının tıbbileştirilmesinin ikisini de gizlemesi gibi çağdaş zorluklara uygulayabiliriz.](#)

3- Eva von Redecker: Neoliberal üniversite, ciddi entelektüel etkileşimi kesinlikle engeller ve saptırır. Çalışmalarımı onun dışında gerçekleştirebildiğim için çok minnettarım, ancak bu durum çalışmalarımın dönüştürücü olma olasılığının daha yüksek olduğu anlamına gelmiyor. Yine de Eleştirel Teori’nin rolünün toplumsal dönüşümü “sağlamak” bir yana dursun, teşvik etmek olduğunu bile asla söylemem. En iyi ihtimalle, hâlihazırda devam etmekte olan eğilimleri gözlemleyebilir ve netleştirebilir, onları daha kavranabilir hale getirebiliriz, böylece failer düşünmek için daha özgür olurlar. Ancak bu bile kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya olduğumuz bir kamusal söylem alanını varsayar. Kültür endüstrisi altında tartışılan her şey, ki uzun zamandır fazlasıyla abartılı bulunmaktaydı, şirketlerin ele geçirdiği sosyal medya ve yapay zekâ istilasıyla kıyaslandığında sönük kalıyor. Bizimki özelleştirilmiş, dijitalleştirilmiş bir kamusal alan. Sanıyorum ki anlamın kendisinin kuşatılmasına ve metalaşmasına tanık olduğumuzu söylemek abartılı olmaz. Büyük Dil Modelleri, gerçek dünyaya herhangi bir gönderme yapmaksızın ve yadsıma yetileri olmaksızın (Cidden! Chatbotlar “değil”in anlamını işlevselleştiremez) geçmiş istatistiksel olasılıklardan içerik yaratır. Büyük miktarda verinin çıkarılması ve çalınması söz konusudur, ancak aynı zamanda ürkütücü derecede acı ancak tamamen içi boş olan plastik bir dil yaratılmaktadır. Bu otomatik düşüncesizliğe alışmak özerklik ve demokrasi kapasitemizi yok ediyor. Adorno ve Horkheimer'a göre, düşünsel yetinin kaybı, Almandada “Reflexionsausfall”, faşizmin özünü oluşturur. Büyük teknoloji

şirketlerinin Trump'la kurduğu ittifakta bu kayıp bir oldubittiye getirilmiştir. Bu durum, neredeyse hiçbir şeyin geçmiş verilerin işaret ettiği rotayı izlemeyeceği ve yıkıcı olmayan yaşam biçimlerini korumak için devasa yeniliklere ihtiyaç duyulan tamamen yeni bir çağa, antroposen çağına girdiğimizi hesaba kattığımızda daha da vahim bir hal almaktadır.

3-Rocío Zambrana: Topluma dair eleştirel teorinin rolü, Sylvia Wynter'ın anladığı haliyle, deşifre etme rolü olarak, kapitalist modernlik ve ırk/toplumsal cinsiyet düzeninin epistemik ve libidinal temellerinin izinin sürülüp bağının çözülmesine yönelik bir görev olarak anlaşılabilir.^v Toplumsal-tarihsel bağlam içinde eleştiri ve praksis için engeller varsa şayet, sermaye dünyasının ideolojik temelini kopya eden normatif paradigmalarda konusundaki ısrar, bunları sekteye uğratmamış, bilakis derinleştirmiştir. Günümüzde eleştirel teori, ilk neslin sezgilerine bir dönüşle, misal Marx gibi bir figüre dönme ihtiyacına direnip yine de politik ekonomi eleştirisini normatiflik veya etik talepler meselesine indirgeyerek ya da bir hak meselesi veya hümanizmin yeni bir biçimi olarak alarak, radikal biçimde dönüşüme müsaade edebilir. Marx'ın külliyatındaki ekonomik, siyasal ve epistemik çalışmanın sadece tamamlanan kısmıyla değil yapılacak kısmıyla da –mesela kapitalizmle kölelik arasındaki ilişkiyi göz önünde bulundurmamak, Marx'ın kendi Avrupa-merkezciliğini sorgulamak, Karayip plantasyonundaki deney/deneme pratikleriyle sabitlenmiş kamusal ile özel kavramsallaştırmalarına bağlı olduğu haliyle sömürgeye dayalı modern toplumsal cinsiyet sistemini tetkik etmek^{vi}– bağ kurmadan, bu toplumsal düşünce geleneğinin arzu ve amaçlarına özgü eleştirel görevden vazgeçmiş oluruz. Eleştiri çalışması tarihselliğin ve en temel kategorilerinin çalışma biçiminin bir izahına dönüp, ardından da düşünce, arzu, pratik üzerindeki düşünümsel olmayan bağı sökme, çözme, deşifre etme arayışına girebilir.

Teşekkür ederim!

*

1-ViraVerita: Is Critical Theory, which has historically sought to critically engage with and transform the existing social conditions, still capable of fulfilling its promise while addressing the new challenges of our era? Can we question the current state of Critical Theory through the methodologies and perspectives proposed by Adorno and Horkheimer, particularly in light of their critique of the Enlightenment's promises? In other words, can one speak of a

“dialectic of Critical Theory” by following the framework established in the *Dialectic of Enlightenment*? If so, how do you think we can approach such a dialectic?

1-Fabian Freyenhagen: Critical Theory today can still fulfil its promise of critically engaging with and transforming the existing social conditions, but it needs to return to its earlier roots to do so. In my view, it somewhat lost its way by taking a particular kind of intersubjective turn and focusing so much of its energy on the non-issue of normative foundations. The former – the particular kind of intersubjective turn – has made Critical Theory not well-equipped to address one of the, if not *the* key challenges of our era: the climate emergency and wider ecological crises. It is no accident or surprise that currently many who work in the Critical Theory tradition return to the work of the first generation, notably *Dialectic of Enlightenment*, in thinking about how to navigate this challenge. The latter – the focus on the non-issue of normative foundations – has truly [threatened Critical Theory’s essence](#), erasing the difference to traditional theory (as Horkheimer analysed and criticised it in his seminal 1937 paper). A misguided search for impartiality has driven a wedge between theory and practice that even Adorno, who famously stood against letting theory be subordinated to the dictates of practice, would have rejected; and this search has led to a forgetfulness of historical context that made the theories of later generation Frankfurt School thinkers prone to [complicity with a colonial logic](#).

Can one speak of a “dialectic of Critical Theory”? Yes, in at least the following way, we can: the worry that the positive achievements of the Enlightenment (and modernity more generally) got lost in the negativistic critique of it by Horkheimer and Adorno, have led Habermas, Honneth, and many of those working with their frameworks to become uncritical of central facets of our modern capitalist world in such a way that they blind themselves to at least some of the forces that threaten the achievements. Honneth is a good example here. Even at his supposedly more radical – when advancing the [idea of socialism](#) – he rules out experimenting with social organisations that do away with markets. Similarly, both Habermas and Honneth construe social pathologies in such a way that they [build a status quo bias into their very approach](#): social critique becomes solely one of keeping particular spheres (such as the market or bureaucratic administration) in check, ruling out altogether from the off that the social body as a whole might need replacing. And instead of a pluralistic approach, the concern with normative foundation and a particular kind of systematicity has led to a

normative monism or even, in Honneth's case, [to claiming that we have reached the end of \(normative\) history](#). The worry about dogmatism of a partisan Critical Theory has, ironically, resulted in [dogmatism](#), including about which [picture of social critique](#) is appropriate.

To approach such a dialectic will require a combination of using the tools of disclosing critique like satire and other [rhetorical devices](#) in pushing back against Critical Theory's losing its way – as well as a healthy dose of doing things differently when engaging critically with society. The second is particularly important for the first might simply perpetuate the navel-gazing philosophising about philosophy that we have seen so much in recent decades, and that has come often at the expense of what really matters: offering a critical theory of society, one that both changes as the object of critique (i.e., the modern capitalist social world) changes and stays true to itself in recognising that this object has stayed the same in its essential features.

1-Eva von Redecker: Critical Theory came about because the early generation of thinkers enriched the marxist framework, not only with contemporary empirical work from the social sciences, but also with additional philosophical ingredients, such as Nietzsche and Freud's metapsychology. And the Frankfurt School went on to expand, in some places more than others. I don't think that process was always strictly dialectical, but at the outset of what became the *Dialectic of Enlightenment*, it surely was. Horkheimer was faced with an acute crisis, a breakdown even, of his theoretical convictions. Both the hope that the working class would be the champion of emancipation, as well as the assumption that economic crises could unlock historical progress were shattered by the emergence – and victory, at the time of Californian exile – of fascism. To me the most stunning and underappreciated innovation in the *Dialectic of Enlightenment* is the shift to the domination of nature, inner and outer nature, as the driver of – now negatively dialectic – historical development. It becomes really clear if you read the book backwards, starting from the speculations about animals and evolution. What is released in annihilatory fascist violence is the charge of traumatized nature, nature that cut itself from the potential for mimesis by projecting hostile rigidity onto the entire world. I think this approach is more relevant today than ever. In the planetary crisis we experience, any analytic framework that thinks totality as a purely social, societal phenomenon falls short. So we might say that we are at a dialectical moment where reappriciating the critique of instrumental reason might be a revolutionary step forward. But

you see, I'm not a proper dialectician, and I don't see learning only as an endemic, crisis-ridden development. Sometimes there are encounters. If we want Critical Theory to develop, we also need to appreciate the counterfactual ones, the missed chances. Imagine, for instance, that after arriving in US exile, Adorno had listened to C.L.R. James, who was on a lecture tour there in 1938/39. I think that could have been more fruitful for Critical Theory than, say, discussing twelve tone music with Thomas Mann.

1-Rocío Zambrana: Adorno and Horkheimer's classic *Dialectic of Enlightenment* is deeply relevant today. In this timely text, Adorno and Horkheimer launched an essential critique of modernity, albeit one that should be deepened through a consideration of the colonial violence distinctive of the project of modernity as a form of rationality and as a historical event. Recall the central claim of the text: "Myth is already enlightenment and enlightenment reverts to mythology."^{vii} It is urgent to explore the force of this claim in light of the colonial matrix of power that enlightenment rationality articulated and installed, creating conditions for the ecological catastrophe, ongoing forms of dispossession and precarity, enduring racial terror, lethal forms of gender violence, and rising fascism that we are experiencing today. That enlightenment is or operates as a myth, to be sure, marks the text's claim that the regressive rather than progressive actualization of modernity should be countered by a notion severed from instrumental rationality. We might deepen the claim shifting away from a defense of modernity, considering other forms of organizing life that remain despite the devastation birthed in the early modern world – the futures-past of Indigenous peoples who have continued to birth worlds despite the apocalypse of the so-called age of discovery, for example.^{viii}

Adorno and Horkheimer's text is nevertheless key today in helping us explore the persistence of the epistemic and libidinal bases of capitalist modernity, with its race/gender order, despite vast evidence of its forms of violence. Rather than a text that might allow us to confront western rationality on its own terms, in other words, it allows an exploration of the persistence of the image of and desire for conceptions of 'nature', body, time, the human, community, so on, that have brought us to the current predicament. Adorno and Horkheimer's insistence on a more consistent conception of enlightenment might shed light

on our cruel attachment, to think with Lauren Berlant, to modernity itself.^{ix} This form of engagement would imply a radical self-awareness of critical theory's own contribution to said epistemic bases and libidinal investments, confronting its own theses with the claims of others weathering the historical harms of the very project of the enlightenment. It is through this radical form of self-awareness that, in the vein of the first generation, a dialectic of critical theory would have much to contribute to the futures-past of the worlds beyond the catastrophe of ecological degradation, dispossession, racial terror, genocide, and fascism. Pressing further rather than taming Adorno and Horkheimer's pessimism, I am thus suggesting, might take the deep insights of their key text in a new direction.

2-ViraVerita: Reflecting on the historical trajectory of Critical Theory from its roots to the present, we observe both discontinuities and continuities between the first generation and the subsequent generations. Do you think there are any lost insights that have been overlooked due to changing socio-historical conditions, which merit reevaluation in today's context? In what context and how would you suggest revisiting and discussing these insights? Conversely, are there views inherited from the first generation of Critical Theory that, given the current socio-political landscape, no longer offer a relevant framework and can thus be regarded as "outdated"? If so, why should these be set aside, or how should they be revised?

2-Fabian Freyenhagen: Yes, there are, definitely, lost insights from the first generation of Critical Theory that merit reevaluation today. I already mentioned our relation to nature as one area where a number of theorists have recently recognised that we would do well to return to the reflections on this by the earlier generation. This is not to say that we can simply transpose the earlier reflections in a way that will yield direct application to today. In particular, we might go wrong if we think we can isolate some specific insights (in the sense of propositional content) about, say, the domination of nature, from the context and form in which they were written. Indeed, it might actually be the form of writing – disclosing critique – that we need to revisit and redeploy. An important and promising attempt in this direction is the critical naturalism manifesto written by Federica Gregoratto, Heikki Ikäheimo, Emmanuel Renault, Arvi Särkelä and Italo Testa: <https://criticalnaturalism.com/>

Similarly, the entanglement of progress and regress is a theme that has been productively taken up from the first generation of Critical Theory, most notably by Amy Allen's [The End of Progress](#). And again, this is not simply a matter of transposing specific propositional content from one historical or dialectical context to another. In good part, it is about renewing and redeploying genealogy as a problematising device.

Other examples would be the way the earlier Critical Theorists, notably Adorno and Marcuse, used psychoanalysis to highlight problems with fascist propaganda or consumerist integration of subjects into post-WWII capitalist societies. For example, psychoanalytically informed reflection about fascist propaganda could not be more topical at this point in time, in light of Trump's second successful election campaign. Among the devices of personalized fascist propaganda deployed was what Adorno describes by the concept of the "great little man": someone who presents themselves as both an ordinary guy of the people *and* as having unique abilities for achieving greatness, allowing people to identify with this person as someone they actually are, while also identifying with this person as realising a fantastic ideal of who they would want to be. To give one more example of lost insights, instead of craving to the dogma that markets would have to be part even of socialism, we can deploy an Adornian critique of ethical consumption that highlights the reproduction of the problematic market logic of commensurability (as Estelle Ferrarese has done recently in her [Le marché de la vertu](#)).

Even what might look outmoded on the face of it, could, in fact, be pertinent to the current form of capitalist modernity, if taken up in the right way. For example, one might think that what Adorno and Horkheimer describe as "culture industry" is outmoded, since we are less dealing with a straightforwardly homogenising cultural sphere operating at industrial scale than a splintering of this sphere into ever-smaller echo chambers and sub-cultures. Yet, algorithm-driven personalisation can be understood as having the same devastating effects on critical abilities that standardisation and mass production of cultural products in the 1940s had, according to their classic discussion of this in *Dialectic of Enlightenment*. Indeed, despite all the personalisation, one might question whether even the thesis of homogenisation at the level of contents is really outmoded, given how many of us watch cat videos and listen to Taylor Swift.

In some cases, it might also be less of a matter of setting aside the insights of the whole first generation of Critical Theory than of siding with one of these thinkers rather than another on specific issues about which they themselves disagreed. For example, Critical Theory – both back in the 1960s and today – might be better served with [Marcuse's wider conception of where resistance and critical consciousness can come from than Adorno's \(arguably\) narrower view of this.](#)

2-Eva von Redecker: I guess the above already addressed some of this, so let me maybe say something on the gist of this question. I think it is fatal for Critical Theory, or any emancipatory project, to think of itself in generational turns. The world is really in too much peril for us to waste time with killing our fathers, reappreciating our grandparents, etc. We need everything, and much more than we inherited from them. Rahel Jaeggi always says “Critical Theory is a constellation, not a school or a dynasty”. I think that is a very good way to look at it. If you study Adorno because you want to become part of the Frankfurt School and not because you think the world needs the ideas you find there, then you are not doing Critical Theory. But since you asked about continuities, one thing that I find very inspiring is that the theme of reification is so constant even in bodies of work that otherwise strongly differ. You have it in Habermas' XX and you have it in *Minima Moralia*. Rahel Jaeggi and Axel Honneth have written about it, Cristoph Menke's Critique of Right could be read as a critique of the reification of politics, there is Daniel Loick's *Abuse of Property*. So this is a constellation I find hugely helpful when trying to reformulate the current authoritarian wave as driven by the defense of phantom possession.

2-Rocío Zambrana: The first generation holds key insights for thought and praxis in today's context. Its critique of instrumental rationality, exploration of political economy in a consistently anti-capitalist vein, consideration of the problem of desire, attention to the question of history, and unwavering proximity to socio-historical reality remain essential for theory and praxis today. In being unconstrained by the question of normative foundations, which displaced the task of critical theory to a metaphilosophical reflection that deepened rather than questioned the epistemic bases of capitalist modernity, the first generation holds the key to the future of critical theory. In fact, it remains relevant for theory and praxis beyond the European and Eurocentric contexts. Walter Benjamin's work is here exemplary. A

reference for Decolonial, Latin American, and Caribbean thought as well as Black Critical Theory, Benjamin's views on history, memory, the interruptive force of the strike, the strictures of a materialist method, and the force of engagement with philosophical and literary canons help understand our contemporary moment of planetary, sociopolitical and economic *danger*.

To be sure, there are many features of the first generation that must be left behind, for example, the racialism of Adorno's aesthetic theory or the lack of attention to the experimentation with forms of violence in colonial contexts that made possible sociopolitical life in the core. However, in replicating the epistemic bases of capitalist modernity, and hence its race/gender order, the question of normativity that has marked subsequent generations should left behind. The question of normative force within or about critical theory and praxis places any reflection on the present in the terms of philosophical and categorial assumptions that replicate the order of meaning, sense, and reason of capitalist modernity and its liberal order, with its conceptions of freedom, autonomy, and rights. This gesture fails to uproot conceptions of 'nature', body, time, the human, community at the heart of the very phenomenon that is being questioned. Replicating the epistemic bases of capitalist modernity returns critical to the traditional theory that it sought to leave behind at a hundred years ago. Radical self-awareness and revision of these persistent features would renovate the promise of a critical theory of society.

3-ViraVerita: What is the role of intellectuals in ensuring social transformation through Critical Theory? Would you agree that today there is an intellectual blockage in this regard? If so, what possibilities could there be for overcoming it?

3-Fabian Freyenhagen: As suggested above, both a particular kind of intersubjective turn in Critical Theory and the focus on the non-issue of normative foundations tend to be intellectual blockages today. So, in part, the role of intellectuals needs to be to undo these blockages. Both in this and – more generally and importantly – in the critical engagement with society, the role of disclosing critique should not be underestimated. (In this context, it is a curious fact that Honneth, [in one text](#), recognises how important this form of critique is to *Dialectic of Enlightenment*, but this insight has practically zero impact on how he goes about his own work.)

In particular, this will probably have to involve [conceptual innovations](#) of one sort or another. The already mentioned idea of “culture industry” is a case in point of how early Critical Theory innovated terms that have the potential to make us look at our social world afresh. Conceptual innovation might, however, not be about creating neologisms. Instead, it might be about new, more expansive ways of thinking about existing concepts. One example would be Nancy Fraser’s [recent attempts](#) to use concepts like “labour” and “work” as a coalition-building device to unite workers, feminists, and anti-colonialists against capitalism. Another example would be expanding the notion of social pathology in such a way that it plays a more radical role than it has often done in the Critical Theory tradition – and to apply it to contemporary challenges, [like in relation to psychic suffering, its social context, and the obfuscation of both through medicalisation of such suffering](#).

3-Eva von Redecker: The neoliberal university definitely blocks and diverts serious intellectual engagement. I’m very grateful that my work can happen outside of it, but that doesn’t mean that the odds for it being transformative are better. But I would never say that the role of Critical Theory is to instigate, let alone “ensure” social transformation anyway. At best we can observe and clarify the tendencies that are already underway, make them more graspable, so that actors have greater freedom to reflect. But even this assumes a space of public discourse that we are at the danger of losing. Anything discussed in the culture-industry-chapter, a chapter so long deemed totally exaggerated, pales in comparison with social media under corporate capture and artificial intelligence deluge. Ours is a privatized, digitized public sphere. I think it is not overstated to say that we witness the enclosure and commodification of meaning itself. Large Language Models create content from past statistical likelihood, without any reference to the real world and without the capacity for negation (Really! Chatbots cannot operationalise the meaning of a “not”). There is extraction and theft of huge amount of data, but there is also the creation of a plastic language, eerily fluid but totally vacuous. Getting used to this automated thoughtlessness destroys our capacity for autonomy and democracy. According to Adorno/Horkheimer, the loss of reflective capacity, “Reflexionsausfall” in German, is at the core of fascism. In big tech’s alliance with Trump, this loss is a fait accompli, a circumstance even more horrendous when we take into account that we are entering a radically new era, the anthropocene, where next to nothing will follow

the course that past data suggest and huge innovations are needed to safeguard non-destructive forms of living.

3-Rocío Zambrana: The role of critical theory of society might be thought of as that of decipherment, in Sylvia Wynter's sense, as a task of tracking and unbinding of the epistemic and libidinal bases of capitalist modernity and its race/gender order.^x If there are blocks within the sociohistorical context for critique and praxis, they are deepened rather than interrupted by the insistence on normative paradigms that replicate the ideological basis of the world of capital. Critical Theory today might let itself be radically transformed by a return to the intuitions of the first generation, resisting the need, for example, to return to a figure like Marx yet reducing the critique of political economy to questions of normativity or ethical demands or as a matter of rights or as a new form of humanism. Without engaging the economic, political, and epistemic work not only done in but to be done with Marx's corpus – for example, considering the relation between capitalism and slavery, questioning Marx's own eurocentrism, examining the modern colonial gender system as tied to conceptions of the public and the private stabilized through practices of experimentation in the Caribbean plantation^{xi} – we forgo the critical task distinctive of the desire and aims of this tradition of social thought. The work of critique might return to an exposition of the historicity and work of its most basic categories, then, seeking to undo, unbind, decode their unreflective hold over thought, desire, praxis.

Thank you!

ⁱ Fabien Freyenhagen ve Eva von Redecker'in yanıtlarını Janset Nas Kılınc ve Güncel Oğulcan Ülgen, Rocío Zambrana'nın yanıtlarını ise M. Taha Tunç çevirmiştir. Kendilerine teşekkür ederiz.

ⁱⁱ T.W. Adorno ve Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, çev. Edmund Jephcott (Palo Alto: Stanford University Press, 2002); Türkçesi: *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner ve Elif Öztarhan Karadoğan (İstanbul: Kabalcı, 2010).

ⁱⁱⁱ Bkz. Yuderky Espinosa Miñoso, "The Future Already Was: A Critique of the Idea of Progress in the Sex-gendered and Queer Identitarian Liberation Narratives in Abya Yala", çev. Papusa Molina, *Palgrave Handbook in Gender and Critical Race Studies* (Londra: Palgrave, 2022); Indigenous Action, *Rethinking the Apocalypse: An Indigenous Anti-futurist Manifesto*, 20 Mart 2020, <http://www.indigenousaction.org/rethinking-the-apocalypse-an-indigenous-anti-futurist-manifesto/?fbclid=IwAR0JFfA9tbAcR2ktNSy4D19JMtI3ZGGJBm9CbEQrnN8ftI11Qj1915FuaY>; Kyle Whyte, "Indigenous science (fiction) for the Anthropocene: Ancestral dystopias and fantasies of climate change crises", *Environment and Planning E: Nature and Space* 1:1-2 (2018), ve de benim yayıma hazırlanan şu metnim, "Dystopia and Counter-memory, Decolonial and Afropessimist: Approximations from Yuderky Espinosa Miñoso and Saidiya Hartman", *Philosophizing Contestation*, ed. Adam Burgos ve P. Khalil Saucier (Lexington, yayıma hazırlanıyor) (Angélica Montes'in yayımlanmamış İspanyolca el yazmasından yaptığı çevirinin orijinali

Fransızcadır, “Dystopie et contre-mémoire décoloniale et afro-pessimiste: Réflexions autour de Yuderkys Espinosa Miñoso et Saidiya Hartman”, *Utopie et dystopie dans l’imagination politique*, ed. Obed Frausto and Angélica Montes Montoya [Paris: L'Harmattan].

^{iv} Lauren Berlant, *Cruel Optimism* (Durham: Duke University Press, 2011); Türkçesi: *Zalim İyimserlik*, çev. M. Çağlar Atmaca (İstanbul: Minotor, 2024).

^v Bkz. Sylvia Wynter “Rethinking ‘Aesthetics’: Notes towards a Deciphering Practice”, *Ex-iles: Essays on Caribbean Cinema*, ed. Mbye B. Cham (Trenton, NJ: Africa World Press, 1992). Ayrıca bkz. Zakiyyah Iman Jackson, “Against Criticism: Notes on Decipherment and the Force of Things”, *No Humans Involved* (Los Angeles: Hammer Museum, 2021).

^{vi} Bkz. Celenis Rodríguez Moreno, “La metamorfosis de género: la plantación caribeña como laboratorio de sexo-género”, *Small Axe*, yayıma hazırlanıyor.

^{vii} T.W. Adorno and Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, trans. Edmund Jephcott (Palo Alto: Stanford University Press, 2002).

^{viii} See: Yuderkys Espinosa Miñoso, “The Future Already Was: A Critique of the Idea of Progress in the Sex-gendered and Queer Identitarian Liberation Narratives in Abya Yala,” trans. Papusa Molina, *Palgrave Handbook in Gender and Critical Race Studies* (London: Palgrave, 2022); Indigenous Action, *Rethinking the Apocalypse: An Indigenous Anti-futurist Manifesto*, 20 March 2020, <http://www.indigenouaction.org/rethinking-the-apocalypse-an-indigenous-anti-futurist-manifesto/?fbclid=IwAR0JFfA9tbAcR2ktNSy4D19JMtTl3ZGGJBm9CbEQrnN8fTI11Qj1915FuaY>; Kyle Whyte, “Indigenous science (fiction) for the Anthropocene: Ancestral dystopias and fantasies of climate change crises,” *Environment and Planning E: Nature and Space* 1:1-2 (2018), and my “Dystopia and Counter-memory, Decolonial and Afropessimist: Approximations from Yuderkys Espinosa Miñoso and Saidiya Hartman,” forthcoming in *Philosophizing Contestation*, ed. Adam Burgos and P. Khalil Saucier (Lexington, forthcoming) (originally in French in Angélica Montes’s translation from Spanish unpublished manuscript as “Dystopie et contre-mémoire décoloniale et afro-pessimiste: Réflexions autour de Yuderkys Espinosa Miñoso et Saidiya Hartman,” *Utopie et dystopie dans l’imagination politique*, ed. Obed Frausto and Angélica Montes Montoya [Paris: L'Harmattan]).

^{ix} Lauren Berlant, *Cruel Optimism* (Durham: Duke University Press, 2011).

^x See Sylvia Wynter “Rethinking ‘Aesthetics’: Notes towards a Deciphering Practice,” *Ex-iles: Essays on Caribbean Cinema*, ed. Mbye B. Cham (Trenton, NJ: Africa World Press, 1992). See also Zakiyyah Iman Jackson, “Against Criticism: Notes on Decipherment and the Force of Things,” *No Humans Involved* (Los Angeles: Hammer Museum, 2021).

^{xi} See Celenis Rodríguez Moreno, “La metamorfosis de género: la plantación caribeña como laboratorio de sexo-género,” forthcoming with *Small Axe*.

FRANKFURT OKULU'NUN SAVUNULMASIⁱ IN DEFENSE OF THE FRANKFURT SCHOOL

Mike WATSON, Celil Emre BOSTAN (Çevirmen)¹

Özet

Bu makale Frankfurt Okulu Eleştirel Teorisi'nin ilk nesil temsilcilerine yöneltilen elitizm ve obskürantizm gibi çeşitli yerleşik eleştirileri değerlendirip bunlara karşı çeşitli yanıtlar sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Frankfurt Okulu, Eleştirel Teori, Adorno, Marcuse, elitizm, obskürantizm.

Gönderim Tarihi/Submitted	:	18.10.2024
Kabul Tarihi/Accepted	:	24.11.2024
Sorumlu Yazar/Corresponding Author	:	Celil Emre BOSTAN
E-posta / E-mail	:	celilemrebostan@gmail.com
Doi	:	10.47124/viraverita.1569984
Atıf / To Cite:	:	Watson, M. (2024). Frankfurt Okulu'nun Savunulması (C.E. Bostan, Çev.). <i>ViraVerita E-Dergi</i> , sayı: 20, 178-185. Doi: 10.47124/viraverita.1569984.

¹ Doktora Öğrencisi, Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Felsefe Programı, Ankara/TÜRKİYE (ORCID: 0000-0002-9168-2523).

Abstract

This article evaluates and offers several responses to some of the longstanding criticisms of the first generation of the Frankfurt School Critical Theory such as elitism and obscurantism.

Keywords: Frankfurt School, Critical Theory, Adorno, Marcuse, elitism, obscurantism.

Frankfurt Okulu'nun Savunulması

Avrupa'daki devrimci solun yenilgisiyle boğuşan bir grup teorisyenin oluşturduğu Frankfurt Okulu, sıklıkla yanlış anlaşılmıştır. Bu kişiler, kendilerini eleştirenlerce obskürantizmle ve elitist olmakla itham edilmişlerdir. Fakat onlar, bu eleştirilerin aksine, gerçekliği perdeleyen şeyin kapitalizm olduğunu savunmuşlardır.ⁱⁱ

Frankfurt Okuluⁱⁱⁱ adıyla bilinen, bir grup antropolog, ekonomist, tarihçi, sosyolog ve filozof kadar sürekli yanlış anlaşılan çok az düşünür olmuştur. Bu grup, 1920'lerin Almanya'sındaki akademik muhafazakârlığa karşı kurulmuş özel bir akademi olan Sosyal Araştırmalar Enstitüsü ile ilişkili araştırmacıların ilk jenerasyonuna işaret eder.

Enstitü, Karl Marx'ın öngördüğü devrimin neden gerçekleşmediğini sorgulamış ve hem "yüksek" hem de "düşük" kültürün araştırmaya değer olduğu yolundaki tutumuyla kendilerini kapitalist toplumun diğer akademik analizlerinden ayırmıştır. Araştırmalarının ekonomik bir analizin alternatifinden ziyade tamamlayıcısı olduğunu savunmuşlardır. Kapitalist sömürü ve ırksal tahakküm arasındaki ilişkilere getirdikleri materyalist açıklama, 1930'ların Nazi Almanya'sından sürülen Alman Yahudileri olarak faşizmle kurdukları doğrudan deneyimle beslenmiştir.

Elitist Bir Eleştiri Mi?

Öte yandan, Frankfurt Okulu düşünürlerinin çağımızdan ve genel olarak popüler kültürden aşikâr uzaklıklarının üstesinden gelmek zordur. Ayrıcalıklı bir sanayi burjuvazisi geçmişine sahip, Theodor Adorno (1903-1969), Walter Benjamin^{iv} (1892-1940), Erich Fromm^v (1900-1980), Max Horkheimer (1895-1973) ve Herbert Marcuse'yi (1898-1979) içeren ilk jenerasyon, dolambaçlarıyla meşhur, anlaşılması güç akademik denemeler kaleme almıştır. Eleştirmenler, anlaşılır biçimde, bu isimleri obskürantizmle^{vi}, kültürel elitizmle, liberalizmle, aktivizm karşıtlığıyla ve hatta derin devlet işbirlikçiliğiyle itham etmiştir.

Bunların arasında en makul olmayan işbirlikçilik ithamı, en ısrarlı biçimde dile getirilen eleştiri olmuştur. Marcuse, iki dünya savaşı arasında ve savaş yıllarında, CIA'in selefi olan Amerika Stratejik Hizmetler Ofisi'nin bir çalışanıydı. Marcuse 1960'larda Jürgen Habermas'a, eleştirmenlerin "savaşın faşizme karşı bir savaş olduğunu unutmuş gibi göründüklerini" yazmıştı. Dolayısıyla, ona göre, Birleşik Devletler'e yardım etmek suç değildi ve bundan "utanması için en ufak bir sebebi yoktu."

Benzer şekilde Adorno, savaş sonrası dönemde Alman *Der Monat*, İngiliz *Encounter* ve İtalyan *Tempo Presente* gibi CIA'in örtük şekilde fonladığı dergilerde yazdı, ancak bunların hiçbiri Adorno'nun kamusal pozisyonlarıyla çelişmediği gibi temel amaçları da totaliter akımlara karşı koymaktı.

CIA işbirlikçiliği suçlaması bu şekilde kolaylıkla göz ardı edilebilirken, obskürantizme, elitizme, kripto-liberalizme ve anti-aktivizme karşı çıkmak daha zordur. Bu karalamalar, genelde, akranları arasında en çok atıfta bulunulan Adorno'ya yönelmiştir. Benim de bir Adorno araştırmacısı olarak onu savunmakta zorlandığım zamanlar oldu. Ne de olsa Adorno, elit sanat formlarını burjuva kültürünün üzerinde tutmuş, cazdan nefret etmiş, teoriye politik praksis karşısında öncelik vermiş ve bir keresinde kendi öğrencileri için fakültesini işgal ettikleri sebebiyle polis çağırmıştır.

Kapitalist Soyutlamalar

Marcuse, 1997'de filozof Bryan Magee ile yaptığı bir televizyon röportajında, Adorno'yu, bütünüyle 'basıma hazır' cümlelerle konuşan bir dahi olarak nitelendirmiş; ancak aynı röportajın devamında Adorno'nun metinlerini kendisinin de her zaman tam olarak anlamadığını ifade etmiştir. Bu tarz çelişkiler, eleştirel teorisyenlerin akademik muğlaklığın gizemini metinsel açıklığa karşı tercih ettiklerine yönelik hem sağ popülist hem de sol aktivist çevrelerdeki yaygın şüpheyi güçlendirmiştir. Fakat kendi yazılarının fragmanlı doğasını geç kapitalist toplumdaki fragmanlaşmaya cevap olarak gören Adorno için bu açıklık meselesi biraz daha karmaşıktı.

Kapitalizm, kültürel formları homojenleştirme eğilimindeyken, çalışma yaşamını, sosyal yaşamı ve ev yaşamını fragmanlara ayırır. Tamamen kısa ve aforizma metinlerden oluşan, "Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar" alt başlığını taşıyan kitabı *Minima Moralia*'nın girişinde, Adorno, toplumsal koşulları doğru bir şekilde ifade edebilmek için biçimsel tutarlılığın reddedilmesi gerektiğini belirtir. Adorno'nun umudu, her ne kadar kulağa çok iddialı gelse de metnin fragmanlara ayrılmasının tüketim toplumunun sahte uyumunu açığa çıkarabileceği yönündeydi.

Adorno'nun fragmanlaştırmaya yönelik eğilimi hem solun hem de sağın yönelttiği kültürel elitizm suçlamalarının daimî hedefindeki soyut sanat tercihinde de görülebilir. Stalinizm, Rus avangardına karşı takındığı oldukça düşmanca tavrı korurken, bunun yerine

toplumsal gerçekçiliği tercih etmişti. Bittabi Naziler de “dejenere sanat” sergileri açmıştı.^{vii} Hitler, ekspresyonist ve soyut resim hakkında, “Anlaşılamayan (...), ancak varlığını meşrulaştırmak için gösterişli bir kullanım kılavuzuna ihtiyaç duyan şey, bir daha asla Alman halkına ulaşmayacaktır.” demişti.

Soyut sanatın gerçeklikten uzak olduğu algısı, reaksiyoner toplumsal düzen fikrini tehdit ediyordu. Oysa Adorno, doğanın yabancılaşmasına neden olanın ve bunu hızlandıranın kapitalizm olduğunu ve bu fenomenin köklerinin, insanlığın özdeşlik düşüncesine yönelik eğiliminde, yani doğayı kategorize ederek ve tanımlayarak kontrol etme ihtiyacında bulunduğunu savunuyordu. Bu yabancılaşmayı teorik meselelerindeki ana unsur olarak gören Frankfurt Okulu’nun ilk jenerasyonu, modernitenin ütöpik ve distöpik yönlerini gözler önüne seren trajedileri doğrudan deneyimlemişlerdi; keza yirminci yüzyılın ilk yarısı, hem var olan en gelişmiş toplumlara hem de dünya savaşlarına, kitlesel yerinden etmelere, soykırıma ve nükleer çağın şafağına tanıklık etti.

Frankfurt Okulu’nun bu yaşananlara verdiği karşılık, liberal toplum tarafından kutlanan ilerleme fikrinin görüldüğü kadar kusursuz olmadığıdır. Hayvansal içgüdü’nün ve biyolojinin alanı olan birinci doğadan, dilin ve kültürün alanı olan ikinci doğaya geçiş tamamlanmış olmaktan çok uzaktı. Aydınlanma düşüncesinin ve erken dönem biliminin rasyonel sorgulama yoluyla insanlık ile doğa arasında dolayım sağlama yönündeki tüm iyi niyetlerine rağmen, sanayi kapitalizminin vahşeti doğanınkinden çok daha kanlıydı. Adorno, Aydınlanma’nın vaatlerine karşı makul bir şüphecilik geliştirmenin akıllıca olduğunu ileri sürmüştü; çünkü “vahşetten insancılığa götüren bir evrensel tarih yoktur, ama sapandan atom bombasına götüren bir evrensel tarih vardır.”

Modernitenin acımasız ironisi, sanayi toplumunun insan yaşamının ölüme doğru kaçınılmaz sürüklenişine direnmek için ortaya çıkmasına rağmen, yeni ölümcül tehditler yaratmasıdır. Bu yalnızca hastalık ve yoksulluk değil, aynı zamanda insanların kendilerine ve başkalarına uygulayabildikleri yıkıcı şiddet eğilimleri de anlamına geliyordu; Frankfurt Okulu’nun Marx’tan sonra en çok etkileyen kişi olan Sigmund Freud buna “ölüm dürtüsü”^{viii} adını verdi. Fakat modernite, yıkıcılığımızdan kaçmak yerine, insanları, kendilerine ve başkalarına zarar verebileceği daha ölümcül kapasitelerle donattı. Nitekim, insanlık bu ölüm dağıtma yeteneğine

eşi benzeri görülmemiş bir ölçekte sahip olduğunu Birinci Dünya Savaşı'nın siperlerinden Hiroşima ve Nagazaki'ye kadar kanıtladı.

Aydınlanma'nın Diyalektiği

Aydınlanma'nın bu diyalektiği, Frankfurt Okulu'nun önde gelen isimleri tarafından "uygarlığın huzursuzluğu"nun^{ix} giderek artan algısı ile ilişkilendirilerek incelenmiştir. Sanayi toplumu, yalnızca insan acısının yeni biçimlerini üretmekle kalmamış, aynı zamanda sanatın endüstriyel yeniden üretimi, onu yarı-tinsel (*quasi-spiritual*) çağrısından da yoksun bırakmıştı. İnsan öznelliğinin dönüşümünü analiz eden Marcuse, savaş sonrası dönemdeki yaşamın "tek boyutluluğuna" işaret ederek, - aşkın anlam biçimlerinden feragat edilmesi bağlamında - tüketicilerin, gerçek arzularının zayıf tatminlerini kabul etmeye razı olduklarını ileri sürmüştür.

Marcuse de Adorno gibi, ileri sanayi toplumunun en büyük hilelerinden birinin, yurttaşlara ve tüketicilere, boyun eğmeyi (ve arzularının daha aşağı seviyelerde tatmin edilmesini) memnuniyetle seçtiklerini hissettirmek olduğunu düşünüyordu. Bugün bu eğilimi, gerçek hayattaki arkadaşlık yerine takipçilerinin hayranlığını arayan, tanınırlık kazanmak için kendilerini sosyal medya aracılığıyla aktarılan stereotiplere tabi kılan internet kullanıcılarında gözlemleyebiliriz.

Adorno'nun bir obskürantist ya da soyutlamayı yeğ tutan bir düşünür olması, bu bağlamda, kültürün sanayi kapitalizmi tarafından ele geçirilmesine (*co-optation*) karşı bir tepkiydi. Charles Baudelaire, Samuel Beckett, Franz Kafka, Gustav Mahler, Edgar Allan Poe, Arnold Schoenberg gibi Adorno tarafından övülen kültürel figürlerin hepsi, eserlerine estetik bir uyumsuzluk unsurunu dâhil etmiştir.

Adorno'ya göre bu şok unsuru,^x bireyleri, sanat eserleri onların emeğinin ürünü olduğu gerçeğiyle, kendisinin sanat eserinin 'hakikat içeriği' dediği bir ifşayla yüzleştirme kapasitesine sahipti. Elitist ve obskürantist olmaktan çok uzakta olan Adorno, parlak ambalajların ve gösterişli imgelerin ardındaki insan emeğini gizleyen kültür endüstrisinin sahte büyüsünü bozma niyetindeydi. Nihayetinde yüksek sanatı tercih etmesinin nedeni, bu sanat türünün üretildiği koşullar hususunda popüler kültüre kıyasla çok daha dürüst hareket etmesiydi. Ancak Adorno'nun kendi dönemindeki kültüre yönelik muhalefeti, aynı zamanda döneminin politikalarına karşı derin bir kuşku olarak da kendisini gösteriyordu. Bu kuşku Adorno'nun 1969 yılında üniversitedeki eylemcilere karşı polisi çağırması ile doruğa çıktı.

Adorno, öğrenci hareketine dair çok daha iyimser bir görüşe sahip olan Marcuse ile yaptığı bir yazışmada, “öğrenci hareketinin erdemlerini hafife alacak son kişiyim; bu hareket, tamamen yönetilen bir dünyaya pürüzsüz bir geçişi kesintiye uğratmıştır. Ancak, geleceğin totalitarizminin örtük olarak bulunduğu bir miktar deliliği de içermektedir” diye yazmıştır. Bu mektuplaşmalar, iki düşünür arasındaki anlaşmazlıkların derinleştiğine işaret etmektedir. Adorno kendi öğrencilerinden korkarken, Marcuse, Amerika Birleşik Devletleri’ndeki protestoların düzenli olarak katılımcısı ve konuşmacısı haline gelmiştir. Ancak barikatın her iki tarafında da ödenmesi gereken bedeller vardı. Marcuse’nin öğrenci hareketini benimsemesi, eleştirmenlerin onu iş yerindeki sınıf mücadelesinden ziyade ırk ve cinsellikle ilgilenen Yeni Sol’un kurulmasına yardımcı olmakla suçlamasına yol açmıştı.

Gerçekten de Marcuse, tüketimci ve emperyalist değerlere karşı, yeni bir dünyanın işaretçisi olabilecek bir başkaldırı olan “Büyük Ret”in bir parçası olarak göçmenler, öğrenciler ve işçilerden oluşan bir ittifakın oluşturulmasının gerekliliğini vurgulamıştı. Ancak, düşünürün işçi olmayanlara yaptığı vurgu, sendikacılığı tamamen ortadan kaldırmaktan ziyade, tek boyutluluğun aldatıcı etkilerine karşı durabilecek bir bakış açısı bulma girişimiydi.

Marcuse, dönemindeki hippie ve öğrenci karşı-kültür hareketlerinde medyanın sersemletici etkilerine direnmenin kaynağını görmüştür. Yine de, *Özgürlük Üzerine Bir Deneme* (1969) adlı eserinde, 1960’ların karşı-kültürünün estetik ve hedonist hareketlerinin, kendilerinin ele geçirilmeleri ve bir medya gösterisi ve tüketim çılgınlığı haline dönüşmelerine imkan tanıdıkları konusunda uyarıda bulunmuştur. İdealist hedonist, kapitalist topluma yüz çevirmeye çalışırken, toplumu daha iyiye doğru değiştirmek için gerekli disiplini reddetme riskiyle karşı karşıyaydı. Çok geçmeden Marcuse’nin korkuları gerçek oldu ve hippie kültürü, kültür endüstrisine ele geçirilmiş, reklam panolarında Coca-Cola reklamlarını süsleyen bir moda haline gelmiştir. Ancak Frankfurt Okulu’nun kapitalizmin kültür üzerindeki düzleyici etkilerine yönelik ilgisi, bugün de önemini korumaktadır. Dünyanın her yanındaki hükümetler, protesto hakkını kısıtlamaya çalıştıkça, siyasi direniş, büyük ölçüde çevrimiçi ortama taşındı ve sıklıkla videoların ve ‘meme’lerin internet diliyle dolaymlanan, maksimalist sloganlar ve radikal siyasi simgelerin benimsenmesi biçimine büründü. Bu fikirler ana akıma sızdığında, marjinal siyasal söyleme göre şekillenen ya da ona karşı bir tepki halini alan yabancı düşmanlığı ve bağnazlık biçimini almaktadır.

“Kültür savaşları” olarak adlandırılan şey, ana akım siyasal tartışmaların bir parçası haline gelmeden önce sosyal medyada gelişmiştir. Azınlıklara yönelik baskıya ilişkin kaygıların ifade bulduğu dil, genellikle bunların altında yatan maddi gerçekliği göz ardı etmektedir. Bu da tek-boyutluluğun bir işareti olarak görülebilir. Politik olanakların yokluğunda, insanlar, bu zorlukla mücadele etmek yerine, eylemin yalnızca teorik titizlik pahasına mümkün olarak görüldüğü bir alana çekilmeyi tercih ettiler. Politik olarak angaje olmaya yönelik ihtiyaçları, diğer bahtsız çevrimiçi öznelerle saldırarak sahte biçimde tatmin ediliyor.

Tüm bunlar bizi, Adorno'nun insan düşüncesi ve eyleminin merkezindeki çözümsüz bir problem olarak gördüğü kimlik düşüncesine geri götürür. Teknoloji bizlere hiç olmadığı kadar politik ifade olanağı sağlarken, hesap sorma ve iptal kültürü vs. gibi kimlik belirleme pratiklerini kontrol etmeye indirgenmekteyiz. Adorno ve Marcuse, modernitenin zorluklarına yönelik farklı çözümler sunmuş olabilir, fakat her ikisi de günümüz dijital çağının huzursuzluğuna önceden işaret etmiştir.

ⁱ Kaynak metin için bkz. <https://jacobin.com/2024/06/frankfurt-school-marcuse-adorno-theory> (Erişim Tarihi: 29.11.2024). Çevirmen yazardan çeviri için gerekli izinleri almıştır.

ⁱⁱ Metnin bu kısmı makalenin özeti mahiyetindedir. Bu makaledeki tüm son notlar çevirene aittir.

ⁱⁱⁱ Frankfurt Okulu, “*Institut für Sozialforschung*” (Sosyal Araştırmalar Enstitüsü) adıyla Frankfurt Goethe Üniversitesi bünyesinde kurulmuştur. Resmi kuruluş tarihi 3 Şubat 1923'tür. Detaylı tarihi için bkz. Martin Jay, *Diyalektik İmgelem*.

^{iv} Walter Benjamin esasen hiçbir zaman Frankfurt Okulu'nun doğrudan bir üyesi olmamıştır.

^v Fromm, 1929 yılında Frankfurt Psikanaliz Enstitüsü'nün kurulmasında önemli rol oynamıştır. Frankfurt Okulu'nun psikanalizle yaklaşımında da etkili olmuştur.

^{vi} Obskürantizm, metnin genel bağlamı içerisinde anlaşılması zor ve muğlak bir üsluba sahip olmak anlamında kullanılmaktadır.

^{vii} Dejenere Sanat Sergisi, 1937 yılında Nasyonal Sosyalist Alman İşçi Partisi'nin Münih'te organize ettiği bir sergidir.

^{viii} Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde* kitabında bu dürtüyü “*thanatos*” olarak adlandırır.

^{ix} Burada Frankfurt Okulu'nun geç dönemlerindeki araştırmalarında Freud'a yönelmeleriyle bir ilişki söz konusudur; bu yüzden orijinal metinde geçen “*cultural malaise*” ifadesi “uygarlığın huzursuzluğu” olarak çevrilmiştir.

^x Şok etkisi, Walter Benjamin'in de çalışmalarında sıklıkla ele aldığı bir olgudur.

İLERLEME, NORMATİFLİK VE TOPLUMSAL DEĞİŞİMİN DİNAMİKLERİ RAHEL JAEGGI VE AMY ALLEN İLE BİR FİKİR TEATİSİ¹

PROGRESS, NORMATIVITY, AND THE DYNAMICS OF SOCIAL CHANGE AN EXCHANGE BETWEEN RAHEL JAEGGI AND AMY ALLEN

Eva VON REDECKER¹, Gözde TÜRKELİ (Çevirmen)²

Özet

Çağdaş eleştirel teorinin iki önemli düşünürü olan Amy Allen ile Rahel Jaeggi'nin elinizdeki çeviride bir başka eleştirel teorisyen Eva von Redecker'nın Berlin'de onlara yönelttiği soruları cevapladıkları bir röportaj yer almaktadır. Her iki düşünür de sorulan sorulara karşılık, temel olarak toplumsal değişimin imkânlarına dair ve değişimin dinamiklerinin nasıl analiz edilebileceği üzerine derinlemesine bir tartışmaya girmektedir. Bunu yaparken eleştirel teorinin iki farklı hattını temsil eden Allen ve Jaeggi, öncelikle eleştirel teorinin farklılaştığı ve zenginleştiği çeşitli kaynakları (Kant, Hegel, Foucault, Nietzsche vb.) açıklamakta ve farklı teorik tutumları göz önüne sermektedirler. Daha sonra toplumsal değişim ve dönüşümleri değerlendirirken başvurulan ilerleme ve gerileme kavramlarının yüklenildiği anlamları tartışmaktadırlar. Ayrıca Batı-Avrupa merkezli tarih yazımının ve ilerleme fikrinin sorunlu bir politik ve ideolojik tutum içerdiğini ve teleolojik tarih anlayışının sakıncalarını ele almaktadırlar. Bunun yanı sıra, Allen ile Jaeggi'nin farklılaşan yaklaşımları ekseninde, ileriye dönük ilerleme ve geriye dönük ilerleme kavramı başta olmak üzere tarihsel gelişmeleri hangi kavram setleri ile tartışmamız gerektiğine dair zengin bir tartışma metinde yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Eleştirel Teori, Toplumsal Değişim, İlerleme Kavramı, Tarihsel Materyalizm, İçkin Eleştiri.

Gönderim Tarihi/Submitted	: 23.10.2024
Kabul Tarihi/Accepted	: 22.11.2024
Sorumlu Çevirmen/Corresponding Translator	: Gözde TÜRKELİ
E-posta / E-mail	: gözde.turkeli@ozyegin.edu.tr
Doi	: 10.47124/viraverita.1572231
Atıf / To Cite:	: Allen, A., von Redecker, E., Jaeggi, R. (2016). İlerleme, Normatiflik ve Toplumsal Değişimin Dinamikleri (G. Türkeli, Çev.). <i>ViraVerita E-Dergi</i> , sayı: 20, 186-215. Doi: 10.47124/viraverita.1572231.

¹ Bağımsız araştırmacı, Berlin/ALMANYA (<https://orcid.org/0000-0003-4496-3055>).

² Arş. Gör., Özyeğin Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Anabilim Dalı, İstanbul/TÜRKİYE, (ORCID: 0000-0002-9465-3859).

Abstract

The present translation includes an interview with Amy Allen and Rahel Jaeggi, two crucial thinkers of contemporary critical theory, in which they respond to questions posed to them in Berlin by another critical theorist, Eva von Redecker. In response to the questions, both thinkers engage in an in-depth discussion about the possibilities of social change and how the dynamics of the change can be analyzed. In doing so, Allen and Jaeggi, representing two different trajectories of critical theory, first explain the various sources (Kant, Hegel, Foucault, Nietzsche, etc.) from which critical theory differs and is enriched, and then they expose different theoretical positions. They then discuss the meanings of the notions of progress and regression that are used to analyze social changes and transformations. They also argue that Western-Eurocentric historiography and the idea of progress involve a problematic political and ideological stance and discuss the drawbacks of a teleological understanding of history. In addition, Allen and Jaeggi provide a rich discussion of the conceptual sets with which we should discuss historical developments, especially the forward-looking notion of progress and backward-looking notion of progress, in the context of their diverging approaches.

Keywords: Critical Theory, Social Change, Notion of Progress, Historical Materialism, Immanent Critique.

İlerleme, Normatiflik ve Toplumsal Değişimin Dinamikleri

Rahel Jaeggi ve Amy Allen ile Bir Fikir Teatresi

Eva von Redecker: Öncelikle tartışmayı açmak için hızlıca konuya girmek istiyorum. Bence her ikiniz de ilerleme kavramını çalışmalarınızın merkezine taşıyarak çok ilginç bir şeyi başarıyorsunuz; normatifliğin temellerine dair eleştirel teoride ayrıntılı ve iyi çalışılmış bir tartışmayı eleştiri meselesinden uzaklaştırıp toplumsal değişim ve siyaset tarihine taşıyorsunuz. Tüm bu tematik saha açısından beni gerçekten heyecanlandıran şey bu nokta. İster Amy'nin yaptığı gibi ilerleme kavramını sorunsallaştırırken, ister Rahel'in yöneldiği gibi bu kavramı yeniden gözden geçirirken salt eleştirinin bir yansımasından ziyade tarihsel bir gelişime geçiş, tartışmayı hemen daha esaslı bir hale getirmekte.

Her birinizin ortaya koyduğu bakış açısı kolaylıkla doğrudan bir çatışmaya -ilerleme lehinde veya aleyhinde- dönüşebilir, lakin ben durduğunuz noktanın aynı soruya ilişkin tamamen karşıt olacak kadar uyduğuna iddia etmekle pek ilgilenmiyorum. Bence her iki pozisyonun da birbirilerine karşı aynı konstellasyon içerisinde durduklarını anlamak daha ilginç. Umarım bu konuyu kabaca üç mesele etrafında kümelenebilecek şekilde irdeleyebiliriz: Bunlar, ilerlemenin eleştirel teoride oynadığı kavramsal rol, sizin negativizme dair kendi yorumlarınız ve ilerlemeye dair görüşlerinizin farklı toplumsal değişim tasvirlerinden nasıl beslendiğidir. İlerleme konusundaki farklı yaklaşımlarınızı ele almak için biraz muzip görünebilecek ama bizi önemli ayrıntılara götürebilecek bir soruyla başlamak istiyorum. Amy'ye ilerleme kavramına yönelik pek çok eleştirisine rağmen bu kavramın neden eleştirel teori için vazgeçilmez olduğunu düşündüğünü sormak istiyorum. Rahel'den de basitçe neden değiştirilmemiş bir ilerleme kavramıyla çalışamayacağımızı düşündüğünü öğrenmek istiyorum. Örneğin, neden Hegelci dünya tarihi veya tarihsel materyalizmi benimseyemiyoruz?

O zaman Amy ile başlayalım: Neden ilerleme kavramının kalıntılarının en azından bir kısmının oyunda kalması gerektiğini düşünüyorsunuz?

Amy Allen: Sanırım bu soruyu yanıtlamak için öncelikle geriye dönük ilerleme ve ileriye dönük ilerleme arasında yaptığım ayırmadan yola çıkmalıyım.ⁱⁱ İlerleme kavramının en az iki yönü

vardır: Geriye dönük olan yanı tarihi bir şekilde bir ilerleme hikayesi olarak okuduğumuzda kullandığımız yandır; bu tarihsel öğrenme süreçleri veya sosyal evrim ya da insanlığın daha iyiye gittiğine dair daha gelişmiş bir Aydınlanma anlayışı anlamına gelebilir. Ben buna “olgu” olarak ilerleme diyorum ki bu normatif olarak yüklü bir kavram olduğu için tırnak içinde yazıyorum. Bu terimi, “küresel modernliğin olguları” olarak adlandırdığı şey hakkında yazan ve *Race, Empire, and The Idea of Human Development* adlı kitabında tarihsel bir olgu olarak ilerleme hakkındaki belirli iddiaları inkâr edemeyeceğimizi savunan Thomas McCarthy’dan ödünç almaktayım.ⁱⁱⁱ İşte bu geriye dönük ilerleme kavramıdır. İleriye dönük ilerleme kavramı ise politikalarımızı ilerici hale getirmek istediğimizde, yani ulaşmak istediğimiz hedeften bahsettiğimizde, ister iyi bir toplum veya bir tür toplumsal ideale ulaşmak, isterse de daha negatif anlamda bazı tahakküm biçimlerini veya mevcut baskı koşullarını ya da acı verici koşulları hafifletmek olarak düşünülün, kullandığımız ilerleme anlayışıdır. İlerleme kavramının eleştirel teori için vazgeçilmez olduğunu söyleyebileceğim yegâne nokta, bu daha ileriye dönük anlamıdır. Eleştirel bir projeye giriştiğimizde, ister ulaşmaya çalıştığımız bir ideal açısından olumlu, ister mevcut tahakküm ilişkilerinin aşılması veya dönüştürülmesi çabası olarak daha olumsuz (benim çerçeveselendirmeyi tercih ettiğim gibi) bir biçimde çerçevenilmiş olsun, mevcut toplumsal ilişkileri bir tür daha iyi kavramı ışığında eleştirdiğimiz fikrini benimsiyorum. Ben hala bu yaklaşımın, ulaşmaya çalıştığımız ahlaki bir zorunluluk veya hedef olarak anlaşılan bir tür ileriye dönük ilerleme kavramına hitap ettiğini düşünüyorum. Eleştirel teorinin bir ilerleme kavramına ihtiyaç duyduğunu ya da ilerleme kavramını mutlaka kullanması gerektiğini düşünüyorum: Bir tür gelişmeye doğru, hatta kimi olumsuz acı çekme ya da tahakküm hallerinden uzaklaşmaya yönelik bir ilerleme. Lakin -tarihsel bir “olgu” olan- geriye dönük ilerleme kavramı olmaksızın da yapabiliriz ve yapmalıyız.

E.vR: Bence bu geriye dönük anlatıda neleri sorunlu bulduğuna kesinlikle değinmeliyiz, ancak öncelikle Rahel’in de bir şekilde neden ilerleme için düz bir tarih kavramının yeterli olmayacağını ve ilerleme kavramını neden yeniden düşünmemiz gerektiğini düşündüğünü öğrenmek istiyorum. Ya da eleştirel teoriden farklı bir başlangıç noktası olarak, analitik felsefenin ahlaki ilerleme tartışmalarında kullanıldığı gibi ilerleme kavramını neden tatmin edici bulmuyorsunuz?

Rahel Jaeggi: Şu anda ilerleme ile ilgili olarak yapmakta olduğum şey, ki bu konuya ancak geçen yıl girebildim, *The Critique of Forms of Life (Yaşam Biçimlerinin Eleştirisi)* adlı kitabımda

geliştirmeye çalıştığım şeyin bir sonucudur.^{iv} Orada ilerleme ancak en sonda ortaya çıkıyor. Bu aslında çok zayıf bir ilerleme fikri olabilir, ama şununla yüzleşelim: eğer bir öğrenme süreci ya da sorunların üstesinden gelme süreci gibi bir şeyden bahsediyorsak ve bundan Hegelci bir şekilde bir tür deneyim birikimini içerecek şekilde bahsediyorsak, insanların “ilerleme” olarak adlandıracağı şey budur. Ancak ben henüz bu ilerleme kavramı üzerinde çalışmaya başlamamıştım ve bu kitabımın sadece arka planında bulunan bir şeydi.

Neden doğrudan bir ilerleme fikrine yönelmedim? İlerlemeyi bir ideal ya da olgu olarak aramıyordum. Bunun yerine, şu anda bulunduğumuz noktayı eleştirmek için kriterler oluşturmakla ilgileniyordum. Bu kriterler, neyi başarmak istediğimiz -normatif idealler, olgusal olarak bildiğimiz şeyler veya filozoflar olarak bildiklerimiz (iyi bir toplum kurmak için belirli değerlerin veya ilkelerin yerinde olması gerektiği)- yerine gelişim sürecinin kendisine bakacaktı. Bir kavrayışa göre, ilerleme bizi bu tür bir ideale yaklaştıran bir şeydi. Bir eleştiri biçimini ve yaşam biçimlerimizi eleştirmenin bir yolunu ortaya koyarken yapmak istemediğim şey tam da buydu. Benim çıkış noktam, bir şekilde kendi kendine ayakta durabilecek, sürecin kendisinin bize belirli bir yaşam biçiminin akıldışı olup olmadığına, iyi olup olmadığına ya da belirli bir şekilde çarpıtılmış olup olmadığına dair vereceği kriterleri aramaktı.

Asıl konuya gelecek olursak, teleolojik bir ilerleme kavramını kabul etmememiz gerektiğini düşünüyorum. Bu bir sürpriz olmamalıdır: Birçok insan ilerleme hakkında ne düşünürsek düşünelim bunun teleolojik olmaması gerektiğini düşünüyor. Ama neden bu şekilde düşünmeyelim? İlerleme hakkında konuşmanın en kolay yolu bu gibi görünüyor, tabii eğer ilerlemeden bahsediyorsanız: ilerleyebileceğimiz ya da yaklaşabileceğimiz bir tür hedefle tanımlanan bir şey olduğunu düşünmek. Ancak negatif bir yaklaşımla iyi yaşamın ya da iyi toplumun ne olduğunu ya da toplumsal yaşamı hangi ilkelere göre düzenlememiz gerektiğini bilmediğimiz varsayımından yola çıkmamız gerekir. Bu anlamda Adornocu bir negatifikten esinleniyorum: Biz iyi olanı veya ütopyayı açıkça ifade etmemeliyiz. Marx'ın anti-ütopyacılığından da etkileniyorum, bu yüzden insanlar eleştirel teorinin bir ütopyaya ihtiyacı olduğunu söylediklerinde, ki bu her şeyin iyi olacağı, çocukların gülüp oynayacağı ve buna benzer şeylerin olacağı bir ütopya, her zaman biraz geriliyorum. Ütopyacı düşüncede *kitsch* bir eğilim vardır. Her halükârda, ben teleolojik olmayan bir ilerleme kavramının peşindeyim. Diğer bir nokta da tabii ki yanlışlanabilirliktir. İlerlemenin ne olduğunu henüz bilmiyoruz ve bunu gerçekleştirirken anlamak zorundayız.

Artık güçlü bir teleolojik ilerleme kavramını savunan çok fazla insan yok. Tartışmanın ilginç kısmı, “bir olgu olarak ilerleme” gibi bir şey bulup bulamayacağımızdır. Bunu reddedenler arasında (Amy hariç), onların çekinceleri, neden bazı unsurları ve bazı idealleri diğerlerinden daha iyi olarak tutabileceğimiz konusunda değerlendirmeyi bile zayıflatıyor. Ahlaki gelişme açısından çağdaş tartışmalarda ilginç olan şeylerden biri ve bu aynı zamanda benim de bu konuyla ilgilenmemin sebebi, akademisyenlerin bu açık veya ilk bakışta inkâr edilmesi çok zor olan yerel gelişme örneklerinden hareket etmeleridir. Bunların geçerli olup olmadığından emin değilim, ancak bu benim için sosyal değişim hakkında düşünmek ve bu birkaç tesadüfi gelişme örneğinde buradan oraya nasıl geldiğimizi sorgulamak için bir çıkış noktası oldu. Aslında benim ilerleme sorusundan daha çok ilgilendiğim tartışma bu. Toplumsal değişim ve onun idealizmiyle ilgili tartışmalarla ilgileniyorum. Çağdaş felsefi tartışmanın ilerlemeye eleştirel yaklaşmayan kısmında idealizme doğru ciddi bir eğilim olduğunu düşünüyorum. Ancak ilerleme kavramının bazı radikal eleştirileri bile daha az idealist değil ve bu eleştirilerin tarihsel koşulların araştırılmadığı ve başka bir dünyayı mümkün kılacak toplumsal değişimin maddi yönünün anlaşılmaya çalışılmadığı bir zihin yapısına daha az takılıp kaldığı söylenemez.

E.vR.: Bence bu görevimizi iyi tarif ediyor. Negativist yaklaşım ve toplumsal değişimin maddi yönü hakkında daha fazla ayrıntıya girmeden önce, ilk soru üzerinde biraz daha durmak istiyorum: Eleştirel teori için ilerleme ne kadar merkezi bir öneme sahiptir? Belki kavramın üstlendiği rolü biraz daha yakından tanımlayabilir ve ardından önemini ve tehlikelerini tartabiliriz. Bana öyle geliyor ki Rahel, yerel, neredeyse tartışılmaz ilerleme örneklerine bakarak yola çıktığını söylemene rağmen, çalışmada daha güçlü bir ilerleme kavramı - Amy'nin deyimiyle sadece “tarihteki ilerleme” değil, “tarihsel ilerleme”- rol oynuyor. Bundan sonra açıkçası Amy, böyle bir anlayışın olası tuzaklarını ve eleştirel teorinin neden temel bir ilerleme kavramını sürdürerek kazandığından daha fazlasını kaybedebileceğini öğrenmek istiyorum.

R.J.: Basit olarak ifade etmek gerekirse, bence eleştirel teoride aşağı yukarı üç alternatifimiz var. Birincisi Kantçılık ya da iyinin ne olduğunu açıkça ifade edebildiğimiz bir tür bağımsız ahlak (*freestanding morality*). Bunun Kantçılık olması gerekmez; Aristotelesçi bir “iyi” kavramı da olabilir. Ancak eleştirel teori için bu çoğunlukla Kantçılık olmuştur: İlerleme ya da toplumsal değişim kavramına ihtiyaç duymadığınız bağımsız bir ahlak ya da normatifliktir söz konusu

olan. Çoğu Kantçı'nın ilerleme mefhumu vardır ve eleştirel teorideki çoğu Kantçı da "daha iyi"nin ne olacağını açıklayabilme konusunda iyimserdir. Ancak, değişimin kendisi üzerinde ayrıntılı olarak durmaları gerekmez çünkü normatif bakış açısından, değişimin nasıl gerçekleştiği, tarihin bir eğiliminin olup olmadığı ya da tarihte belli bir değişimin ortaya çıkması için kurumları istikrarsızlaştıran anların olup olmadığı gerçekten önemli değildir. İkinci alternatif, bir tür Nietzschecilik ya da çağdaş eleştirel teoride olduğu gibi Foucaultculuktur ki (bunu çok temkinli bir şekilde ifade edeceğim) bu yaklaşımlar sürekli olarak karşı karşıya kaldığı göreceliliği (rölativizmi) çürütememe eğilimindedir ya da en azından bu sorunlara karşı nasıl tepki verileceğine dair güçlü ve sahici fikirleri yoktur. Üçüncü alternatif ise Hegelciliğin ya da Marksizmin bir versiyonu ve kurumların bir tür içkin eleştirisidir. Elbette burada Hegelci ve Marksist seçenekler birbirinden farklıdır, tıpkı Nietzscheci, Foucaultcu ve Kantçı yaklaşımların farklı versiyonları gibi.

Sonunda hem Foucaultculuğun hem de Nietzscheciliğin bir tür Kantçı, bağımsız ahlaka başvurmaya ihtiyaç duyduğundan şüpheleniyorum. Ahlaki tutumlarının sınırlarını verimli bir şekilde belirleseler ya da belirli bir eşitlik veya özgürlük kavramını tarihsel olarak kabul ederek felsefi olarak normatiflikte temellendirmeseler bile, Hegelci-Marksist olanı reddetmenin bir sonucu olarak Kantçı konuma büyük ölçüde yaslandıklarını düşünüyorum. Hegelci Marksist pozisyonu, normatifliğin tarih içinde ve tarih aracılığıyla ortaya çıktığı bir pozisyon olarak düşünüyorum ki bu çoğu insanın çılgınca olduğunu düşündüğü bir fikirdir, özellikle de Hegelci algılanışı ile güçlü bir şekilde tarih ve normatiflik ele alınır. Bu normatif bir tarihtir ve tarihsellikle edinilen bir normatifliktir. Marx için ise durum farklıdır, çünkü şimdiki zaman rasyonelliği değil irrasyonelliği temsil eder. Yine de bu irrasyonellik bile tarihsel materyalizm içinde bir şekilde meşrulaştırılır. Daha iyiye doğru değişim olasılığı, kapitalizmin ortaya çıkardığı toplumsal kurumların ters yüz edilmiş versiyonunda yatmaktadır. Burada normatiflik ne göreceli ne de bağımsızdır. Eleştirel bir teorisyen olarak, ilerleme kavramı dışında, çekici bulduğum şey budur. Bu durum tarihin sonunda bir *telos* olduğunu öne sürse ve olup biten her şeyin bir şekilde rasyonel bir sonuca doğru ilerici bir hareket olduğu ve normatif nedenlerle benimsenmesi gerektiğini savunan çılgınca bir hikâye olsa bile, diğer hikâye toplumsal değişimi veya tarihi bir dizi ilgisiz olay olarak algılayacaktır. Bu bana bir hataymış gibi geliyor.

Bunun yerine bizim tarihte, kurumların ve uygulamaların daha önceki kurumlarda yanlış olan ve onları zayıflatan şeylerle ilişkili olduğu bir sosyal dinamiği ayırt etmemiz gerekir. Bu fikri çok ikna edici buluyorum ve onsuz yapabileceğimizi sanmıyorum. Tarihi birbiriyle ilgisiz olaylar olarak düşünemeyiz. Negatif bir teleolojiyi savunsanız ve tarihi düşüş olarak görseniz bile, yine de olayların birbiriyle nasıl ilişkili olduğu ve yeni kurumların öncekilerden nasıl ortaya çıktığı konusunda bir fikriniz olacaktır. Bunu anlamamanın ya da kavramsallaştırmanın kolay olduğunu sanmıyorum. Elbette bunu Hegel ve Marx'ın yaptığı gibi yapmamalıyız, ancak eleştirel teorisyenler olarak mevcut toplumsal kurumların yenilerinde nasıl rol oynadığını kavrayabilmek için bir yol bulmak zorundayız.

E.vR.: Teorik olarak çekici olan tarih kavramının aynı zamanda çılgınca olduğunu söylemen hoşuma gitti. Sana göre, Amy, sorun bunun çılgınlığı değil, daha ziyade kavramın tehlikesi veya politik bir yükünün olması, ki bu nedenle bu kavramdan uzaklaşmak için nedenler sunuyorsun. Bunlar Rahel'in "eleştirel teorinin üçüncü kolu" olarak adlandırdığı şeyi benimsememenin nedenleri olabilir, ancak herhalde seçenekleri en baştan farklı bir şekilde mi sıralayacaktın?

A.A.: Evet, eleştirel teorinin üç alternatifi olduğunu duymak beni çok heyecanlandırdı şu anda. Çünkü Rahel geçen sefer bu konu hakkında konuştuğumuzda sen sadece iki tane olduğunu söylemiştin!

R.J.: Evet, birinci alternatif açıkçası eleştirel teori değil!

A.A.: Ben ikinci alternatife ilkinin içinde çözüldüğünü düşünmüştüm. Bu bizim daha önce konuştuğumuz bir konuydu. Bence bu bir çeşit ilerleme! Şimdi masada üç tane alternatif var! Ama bence, Rahel, senin bu alternatiflerin geçici düzenini ters yüz etmen ilgi çekici. Bence bu tartışmayı diyalektiğin ilginç bir türü içinde gelişen bir tartışma olarak anlamamanın bir yolu var; Nietzscheci ve Foucaultcu hattı temsil eden üçüncü pozisyon aslında Horkheimer ve Adorno'nun *Aydınlanmanın Diyalektiği*nde kullandığı terimin algılanması açısından ilk ikisinin bir tür "belirlenmiş olumsuzlaması"nı temsil ediyor.^v Üç alternatife geri döneceğim, ama Rahel'in idealizm hakkındaki endişelerine karşılık olarak ayrıca şunu söylemek istiyorum, benim için ilerlemeye ilişkin sorun farklı bir şekilde ortaya çıkıyor. Benim için bu, normatiflik sorunsalıyla ve eleştirel teorisyenler olarak başvurduğumuz birinci-derecedeki normatif yargıları nasıl temellendirebileceğimize dair meta-etik bir soru olarak niteleyebileceğim şeyle sıkı sıkıya bağlı. Dolayısıyla, ilerleme meselesine dair derdimin/ilgimin aslında tarihsel

değişimin dinamikleri ile hiç de ilgisi olmadığını söyleyebilirim. Bu gerçekten üzerine düşündüğüm bir nokta değil, çünkü en çok eleştirel teorinin bazı formlarında normatifliği temellendirmek için tarih içinde ve tarih boyunca bir tür ilerleme veya normatifik fikrinin nasıl kullanıldığıyla ilgileniyorum. İlerleme üzerine olan çalışmalarında bir çeşit idealizm yaptığım için suçlanabilirim çünkü odak noktam bu ikinci soru. Bu, benim için sorun değil çünkü önemli bir soru. Size eksiksiz bir eleştirel teori sağlamaz, ancak en azından bu son 35 yıldır eleştirel teoriye çok fazla enerji ve hayal gücü sarf ettiren bir soruydu.

Ana soruya geri dönecek olursak, eleştirel teori için seçenekleri normatifliğin nasıl temellendirileceği sorusuna yönelerek görece farklı bir şekilde tasnif edebilirim. Aşağı yukarı aynı kategorilere başvuracağım: Kantçı, Sol-Hegelci veya Hegelci-Marksist ve bir çeşit soybilimsel (soykütüksel) yaklaşım. Belki Adorno'yu kendisinin karmaşık oluşuna rağmen Marksistlerle aynı yere değil, tartışmalı olacak şekilde son kategoriye yerleştirebilirim.

Kantçı yaklaşım, normatifliği pratik aklın bağımsız bir ifadesi ya da yapısalcı bir normatifik kavramı olarak kavramaya çalışır. Bir ilerleme kavramına ihtiyaç duymaz, ancak kendisinden çıkan bir kavram vardır: Tarih ötesi, evrensel bir pratik akıl anlayışına sahip olduğunuzda, bu standartların ürettiği şeyle ilgili olarak ilerlemeden -tarihsel veya başka türlü- bahsedebilirsiniz.

R.J.: Evet. İlerleme bir sonuç olabilir, ancak bu felsefi düşüncenin indirgenemez bir parçası değildir.

A.A.: Sanırım ikimizin de ilerlemenin bağımsız olarak ele alınmasının gerçek anlamıyla eleştirel teori sayılıp sayılmayacağı konusunda şüpheleri var. Hegelci-Marksist açıklamada, klasik ve bazı çağdaş formülasyonlarında (bu eleştirinin Rahel'in değerlendirmesi için geçerli olup olmayacağına dair bir soru da var), ilerici bir tarihsel öğrenme süreci olarak tarihin bir açıklamasından, Philip Kitcher'in terminolojisini kullanmak isterseniz, tarih-ötesi veya "küresel" olabilecek bir normatifik açıklaması türetme girişimi olduğunu söyleyebilirim.^{vi} Bunun en iyi örneği Axel Honneth'in *The Normativity of Ethical Life (Etik Yaşamın Normatifliği)* adlı eseridir; bu eserde Honneth, normların yaşam biçimlerine nasıl gömülü olduğuna dair tarihsel olarak belirli, konumlandırılmış bir anlayıştan içkin kriterlerin nasıl geliştirileceğini tartışıyor.^{vii} Ancak asıl zor soru, gelenekselcilikten nasıl kaçınacağımızdır. Honneth bu soruyu bir tür tarih-ötesi, daha güçlü bir normatifik anlayışı geliştirerek ele almak istiyor. Burada

ilerleme fikrine dair sorundan bahsedebiliriz. Bir şekilde, *The End of Progress (İlerlemenin Sonu)* adlı kitabımın başladığı yer de tam burası, bu özgül ilerleme hikayesinin iki sorunu.

Bunlardan ilki, siyasi açıdan tarafsız bir şekilde ifade edilebilecek daha kavramsal bir sorun: kendini övme sorunu (*self-congratulation*). İlerleme hakkında büyük tarihsel iddialarda bulunmak için herhangi bir tarih-ötesi, tarih-üstü veya bağlam-aşkın standarda başvurmayacağımı, bunun yerine bu geniş sonuçları çıkarmamı sağlayacak şekilde içkin olarak türeteceğimi söylemek, biraz şapkadan tavşan çıkarmaya çalışmak gibidir. Bence doğal olarak ortaya çıkan bir endişe var: Bu tarih okuması ya tarih-ötesi ya da bağlam-aşkın standartlara güçlü bir şekilde ve dolaylı olarak hizmet ediyor ya da sonunda gerçekten de konvansiyonalizm (uylaşımçılık) kaçamıyor. Dolayısıyla endişe şu ki, ya tarih ötesi yargıyı mümkün kılacak metafizik bir standart var arka planda ya da ilerleme gerçekten de tarih hakkında bizi daha iyi hissettiren ve geldiğimiz noktadan mutlu olmamızı sağlayan bir hikâye anlatmaktan ibaret. Bu kendini övme endişesidir.

İkinci olarak, ilerleme tartışmalarına dair daha politik bir endişe söz konusu. Bu, Aydınlanma tarihi boyunca pek çok kez dile getirilen Avrupa modernitesinin ya da Avrupalı-Amerikalı modernlerin kendi tarihlerini kutladıkları ve bu tarihleri bir ilerleme ve gelişme hikayesi olarak okudukları, kendi kendini öven bir anlatının özel bir versiyonu olarak düşünülebilir. Bu anlatı sömürgecilik, neo-kolonyalizm (yeni-sömürgecilik) ve uygarlaştırma misyonu ile sıkı sıkıya bağlı olan bir anlatıdır- bunların hepsi oldukça sorunlu politik tutumlar. Avrupa modernitesinin bilişsel ya da normatif gelişimsel üstünlüğüne ilişkin anlatılar sömürgeciliğin ve neo-kolonyalizmin temelini oluşturan bazı tehlikeli politik uygulamaları meşrulaştırmak için kullanılmıştı (ve çoğu durumda hala kullanılıyor). Bu tabii ki çok sert bir itham ve ilerleme kavramının kendisi de bu tür bir yargıyı zorunlu kılmıyor; ancak Avrupa modernitesini bir öğrenme sürecinin sonucu olarak konumlandıran ilerleme görüşleri bence bu yargıyı beraberinde getiriyor. Ne yazık ki, bazı eleştirel teorilerde, özellikle Habermas'ın modernite teorisinde ve bir şekilde Habermas'ın düşüncesinin bu hattını canlandıran ve geliştiren Honneth'in çalışmasında hem kavramsal hem de politik sorunlar söz konusu.

Bu durum beni eleştirel teori bakımından Nietzscheci-Foucaultcu ya da soybilimsel alternatife yaklaşıyor. Benim Rahel'in bunu tanımlama biçimiyle ilgili yaşadığım bir zorluk (ve muhtemelen o, benim Hegelci alternatifi tanımlama biçimime itiraz etmek ister), bunun tarihin bir dizi ilgisiz olay olarak okunmasından daha fazlası olduğudur. Buna alternatif olarak,

eğer tarihin bir parçasıysa, bunun önemli olduğunu düşündüğüm çok özel metodolojik sebepleri var. Bu anlamda, bunu Hegelci görüşlerin bir tür kesin olumsuzlaması olarak görebileceğimizi söylerken şaka yapmıyorum. Bu görüşte Kantçı ve Hegelci unsurlar olduğu doğrudur- Kantçı, doğru anlaşıldığında, benim görüşümün ve Foucaultcu görüşün, otonomi olarak özgürlük gibi bazı birinci dereceden Kantçı normatif taahhütlere bağlı olması demektir. Bu benim uğruna çalıştığım bir ideal.

Ayrıca, rasyonalite ve normatifliğin tamamen tarihe gömülü olarak görüldüğü bu soybilimsel düşüncede oldukça Hegelci (ya da Sol-Hegelci) bir tarihselleştirme hamlesi de var. Bununla birlikte, normatifik hakkındaki bu düşünce biçimlerinin her birinden esaslı ve dönüştürücü bir kopuş var ve bence bu iki şeyi içeriyor. Birincisi, tarihin gerileme ve düşüş terimleriyle okunması değil, daha ziyade tarihin aynı anda hem ilerleme hem de gerileme anlatısı olarak çok daha ikircikli (*ambivalent*) bir şekilde okunmasıdır. Bu şekilde baktığımızda, bize aktarılan norm ve pratiklerin hem tahakkümünü hem de sunduğu imkânları anlamaya çalışırız. İkinci olarak, tarihi birbiriyle ilişkisiz olaylar dizisi olarak okumak, kendisi de tarihsel bir bilinçle yapılandırılmış olan moderniteye daha eleştirel bir mesafe almamızı sağlamak üzere tasarlanmış çok spesifik bir metodolojik hamledir. Başka bir deyişle, bu hamle tarihsel bilinç gibi bir şeyin modernitenin mirasının bir parçası olduğuna ilişkin temel Hegelci düşünceyi kabul eder ve ardından bunu belirli bir tarihsel *a priori* veya yaşam biçimi olarak görmemizi sağlamak için tarihi birbiri ardına gelen bir dizi ilgisiz olay olarak ele alır. Bu anlatıda tarihselliğin aşırı düşünömsel (*extra-reflexive*) bir tarihselleştirilmesi mevcuttur. Açıklamanın bu yönünü çok ilginç buluyorum ve soybilimsel anlatımın aslında Hegelci pozisyonun dönüştürücü bir okumasından yola çıkan farklı bir alternatif olarak ortaya konduğunu düşünüyorum.

R.J.: Amy'nin Eleştirel Teori'nin üç farklı yorumunun ilerlemeci bir belirlenmiş olumsuzlama anlatısı sunabileceği düşüncesine yanıt vermek istiyorum. Bunun Sol-Hegelcilik olarak başladığını ve belli bir noktada artık işe yaramadığını söyleyebiliriz. Büyük anlatıların artık işe yaramadığı açık ve bugünlerde kimse bu tür bir Marksizme ya da Hegelciliğe inanmıyor. Bu durumda geriye iki seçenek kalıyor: Habermas'ın belli bir noktaya kadar benimsediği Kantçılığın bağımsız normatifliği (*freestanding normativity*) veya Nietzsche'nin ve Foucault'nun soybilimi. Her ikisi de Hegelcilik ve Marksizmin karşılaştığı soruna verilen yanıtlar olarak görülebilir, ancak bu pek de diyalektik bir çözüm olmayacaktır. Alternatif olarak, eleştirel

teoriye dair ve özellikle Adorno'yu Nietzsche ve Foucault kampına dahil etmenize ilişkin olarak şunu söyleyebiliriz: İlk Frankfurt kuşağının ilginç yanı, bu üç seçeneğin aynı anda zaten mevcut olmasıdır. Kantçılık konusunda o kadar emin değilim ama tabii ki *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde hem Sol-Hegelciliği hem de Nietzscheciliği bulabilirsiniz. Belki de eleştirel teori bunların ilginç bir karışımıdır ve herhangi birini seçmek zorunda değildir. Ancak sizin sözleriniz üzerine şunu söyleyebilirim: Adorno'nun ve Adorno'ya kıyasla Sol Hegelciliğe ve Marksizme çok daha yakın görünen Horkheimer'in konumu ne olursa olsun, en ilginç ve verimli soru ilk kuşak eleştirel kuramcılarının faşizmi nasıl anladığı, analiz ettiği ve eleştirdiğidir. Gerileme kavramı çözümlerinin her noktasında mevcuttur. Onlar için faşizm sadece ahlaki olarak şeytani, kötü veya kategorik buyruğun standartlarına uymayan şey değildir. Tüm bunlar elbette doğrudur. Ama onlar faşizm hakkında düşündüler ve bir gerileme anı olarak onu çözümlədiler. Gerileme hakkında konuşursanız, ilerleme kavramına tutunabilirsiniz. Bu teleolojik olarak dile getirilmez ya da olgusal olarak öngörülmez, ancak kavramsal mantıkta ima edilir. Faşizmi gerileme açısından analiz etmek aklıma yatıyor ve bunu diğer yaklaşımların çoğundan çok daha verimli buluyorum çünkü -sanırım bu soybilim için de söylenebilir- bu analiz sadece değerlendirmek için değil, aynı zamanda bilgilendirici de.

Köktendinciliğin bir çeşit ideoloji eleştirisi yapmaya çalışmasının aslında popüler olmadığı günümüzde neler olup bittiğine bir bakalım. Çoğu insan ahlaki açıdan kötü bir şeyler olduğu fikrine saplanıp kalmış durumda. Bunu bir gerileme olarak görenler ve biz modernlerin bunu kabul etmemesi gerektiğini düşünenler var. Ancak bu, ilerleme ve gerilemeyle ilgili olarak eleştirel teoride bahsettiğimiz türden incelikli bir analiz ya da diyalektik bir gerileme analizi değil. Benim açımdan ilerleme hakkında düşünmenin nedeni, gerileme kavramına olan ihtiyacımızdır ki bu benim için çok daha çekici bir kavramdır çünkü tarihsel dinamiklere dair bir ipucudur.

Sizin sözlerinize tekrar dönmek gerekirse, ben sizi ya da soybilimi herhangi bir şeyle itham etmedim. Bu üç seçenek ile ilgili olarak toplumsal değişim dinamiklerinin ne olacağına dair ilginç bir görüş üretme ihtimalim konusunda bir yargıya vardığımı sanmıyorum. Benim iddiam daha mütevazı: eğer seçenekler gerçekten de bunlarsa, üçüncü seçenikle tekrar çalışmayı denemek ve tarih felsefesinin mütevazı ve pragmatik bir anlayışını geliştirmek mantıklı olacaktır. Eğer tarihi birbiriyle ilişkisiz olaylardan daha fazlası olarak gören bir sosyal teori ortaya koyamazsak çok şey kaybederiz. Tarihi anların özgürleştirici ya da anlamlı bir

şekilde birbirini izlemesi anlayışından yola çıkarak dönüşüm izleklerini değerlendirebiliriz. O zaman bazı gelişmelerin hiçbir anlam ifade etmediğini ve bazılarının da sorunların üstesinden gelme ve onlara tepki vermenin diyalektik dinamikleri içinde yer aldığını söyleyebiliriz. Bu nedenle, Hegelci Marksizmin tek yol olduğunu söylemekten ziyade, tarih felsefesinin bazı (belki de çok kolay) eleştirilerinde neyi kaybettiğimizi, yani toplumsal değişimin bütün kavramsal çerçevesini ve bu özelliklerden bazılarını nasıl kurtarabileceğimizi ana hatlarıyla ortaya koymaya çalışıyorum.

Belki bu, ilerlemeye ilişkin endişelerinize dair başka bir tartışma alanı açar. Tarihsel ilerleme konusunda haklı olsaydık, o zaman kendimizi methetmekte de haklı olur muyduk? Kendini methetmek hiçbir zaman övülecek bir şey olmayacağından değil, ancak ilerleme kuşkuculuğu üzerinden bir suçluluk duygusu yaratarak tartışma eğilimini biraz deşmek istiyorum. Batı modernitemizin ve özellikle de Alman siyasetinin gerçek vahşetlere imza attığı ve yine de bunları ilerici olarak gördüğü, hatta ilerlemenin gereği olarak meşrulaştırdığı tartışmasız bir gerçektir. Fakat bunların ilerici olmadığını söyleyerek belki daha ileri gidebiliriz. Tıpkı sosyalizm gibi, ilerleme de henüz gerçekleşmemiş olabilir, ancak bu onun imkânsız olduğu ya da onu tanımlayacak kriterlerden yoksun olduğumuz anlamına gelmez.

E.vR.: İkinizin ortaklaştığı bir nokta, değişimi değerlendirebilmek için ne kesin bir amaç ne de dışsal bir çerçeve varsaymamız gerektiği inancı. Ancak her ikiniz de şimdiki duruma nasıl yaklaşılacağı ve bu duruma neyin yol açtığı konusunda farklı bir mekanizma öneriyorsunuz. Rahel'in önerdiği mekanizma, gerici olmayan bir problem çözme şekli ve kendisi zaten gerileme kavramıyla neler yapılabileceğini ayrıntılarıyla anlattı. Bir şekilde bu kavram onun için ilerleme kavramından daha vazgeçilmez. Bence Amy'nin yaptığı ise sorunsallaştırıcı bir soybilim, ki o bunu sanıldığından daha zengin olan çok özel bir soybilim türü olarak tanımlıyor ve kurguluyor. Amy, sana soybilimi sorunsallaştırmanın ya da senin "tarihselliği tarihselleştirmek" olarak adlandırdığın yaklaşımın, Rahel'in gerileme kavramı aracılığıyla yapmamızı önerdiği bazı çalışmaları, şimdide bırakmamamız ya da gerisine düşmememiz gereken değerli bir şey olduğunu varsaymaksızın nasıl yapabileceğini sormak istiyorum.

A.A.: Şimdiki zamanda değerli bir şeyler olduğunu varsaymaksızın bunun yapılması gerektiğini söyleyebilir miyim emin değilim.

E.vR.: Bu bir sonraki soruya yol açacaktır: Varsaydığın şey nedir? Oldukça dar bir özgürlük fikri gibi duruyor: tahakküme karşı özgürlük. Bunu vazgeçilmez olarak mı yoksa zaten kısmen başarmış olduğumuz bir şey olarak mı görüyorsun?

A.A.: En azından bu kadarını varsayar. Belki başka şeyler de olabilir. Daha önceki çalışmalarım da tartıştığım gibi, soybilimsel düşüncenin bir parçası olan ve açıkça bu fikri dönüştüren bir tür Kantçı ve Aydınlanmacı damardan gelen otonomi olarak bir özgürlük anlayışı olduğu gerçeğinden oldukça eminim ve bu konuda oldukça netim. Ancak bu Kantçı bir rasyonel otonomi kavramı değil.

E.vR.: O halde Kant'ın düşüncesinin içeriğini kabul ediyorsun ancak temellendirmesini mi kabul etmiyorsun?

A.A.: Hayır, bence bu düşünce de dönüşüme uğramış durumda. Daha önceki bazı çalışmalarım da Foucault'nun Kantçı özerklik düşüncesini bir tür yasalara tabi olma fikrinden bir anlayış fikrine nasıl dönüştürdüğünü düşündüğümü anlatmıştım ya da bizim gerekli olarak algıladığımız şeyin aslında koşullu/değişken olduğunu görmüştü.^{viii} Ancak bunu görebilme süreci bir tür otonomidir. Bu sadece kendimizi ahlaki yasalara bağlama süreci değildir. Bunun Kantçı otonominin farklı bir içeriğe sahip formu olduğunu söyleyebilirsiniz. Ben bunu Kantçı bir otonomi kavrayışının radikal bir biçimde dönüştürülmesi olarak anlıyorum. Dahası, örneğin Foucault'nun kendisini Aydınlanma geleneğinin bir mirasçısı olarak konumlandırması ve bu miras kavramının Derridacı anlamıyla kendini bu geleneğe yerleştirirken onu radikal bir şekilde dönüştürme biçimiyle ilgileniyorum. Kuşkusuz özgürlük kavramı ikinci plandadır. Açıkçası, benim görüşüme göre, soybilimin sorunsallaştırılmasının yapmamıza izin verdiği şey, kendimizi şimdiki zaman açısından özgürleştirmek ve otonomiyi Foucault'nun "tarihsel *a priori*" ya da Adorno'nun "ikinci doğa" dediği şey olarak görebilecek bir konumda olmaktır. Bunun onu dönüştürmek için gerekli olduğunu söyleyebileceğime bile emin değilim. Bence başka sebeplerle gerçekleşen dönüşümler de olabilir.

R.J.: Peki soybilimin otonomiyi tedricen dönüştürmek için gerekli olduğunu düşünüyor musun?

A.A.: Eleştiri işine girişmek için öncelikle kendimizi tarihsel *a priori*'mizin kurumları ve özellikleriyle olan ilişkimizden özgürleştirmemiz gerekir ki bu da bizim için düşünme ve eyleme olasılığının koşullarını belirler. Tarihsel *a priori* fikrinin yaşam biçimleri düşüncesine çok yakın olduğunu düşünüyorum ve bunun hakkında konuşmak istiyorum. İkisini aşağı yukarı aynı şey

olarak görüyorum. Ama yine de Foucault bu fikri kararlı bir şekilde ilerici olmayan ama aynı zamanda gerici de olmayan bir tarih okumasının içine yerleştirmektedir. İlerleme ve tarih meselesine olan ilgimi normatiflikle olan ilişkileri üzerinden kuruyorum ve bunu toplumsal değişimlerin nasıl gerçekleştiğini anlamaya yönelik bir sorudan farklı görüyorum. Bence Foucaultcu tarih okumasının eleştiri açısından çok spesifik bir noktası var; bu da onun deyişimiyle “düşüncenin sessizce düşündüğü şey” ile kendimizi özgür bırakarak ve böylece farklı düşünmesine izin vererek eleştiri yapmamızı sağlamasıdır.^{ix} Bu yaklaşım, tarihsel dönüşümlerin gerçekleşmesini sağlayan nedensel mekanizmaları daha iyi anlamak ya da onları daha çok ya da daha az mümkün kılacak koşulları ortaya koymak için tarihsel dönüşümler üzerine düşünmekten farklı olabilir. Burada çok keskin bir ayırım yapmak istemem, ancak bunun farklı bir bakış açısı olduğunu düşünüyorum ve tarihle ilgili olarak ilgilendiğim soru, eleştiri ve eleştirel felsefe açısından tarih hakkında düşünmenin amacının ne olduğudur. Tarih hakkında nasıl düşünmeliyiz ki eleştirel çalışmayı en etkili şekilde yapabilelim? Bence tarihi ne bir öğrenme süreçleri hikayesi olarak ilerlemeci, ne de bir düşüş ve çöküş olarak gerici olarak değil, aynı anda hem ilerlemeci hem de gerici bir şekilde düşünmeliyiz. Bu bizim, eğer bu terminolojiyi kullanmak isterseniz, yaşam şeklimizin mevcut, genel kabul görmüş ve görünüşte doğal özelliklerini en etkili şekilde sorunsallaştırmamızı sağlayan yoldur.

E.vR.: Bir bakıma bu mesafeli duruş, toplumsal değişim açısından kurduğu bağlantıdan ziyade, eleştirmenler ve politik aktörler olarak bizlerin yaptığı gibi, bu dinamikleri değerlendirmeye çalışırken daha keskin bir görüş sağlayarak mı bize yardımcı oluyor? Her ne kadar güç ve akılcılığın iç içe geçtiğini vurgulamaktaysan da bunları tamamen ayırmaz bir şekilde bir arada düşünmüyor gibisin: Kendimize mesafe koyarak ya da yaşam biçimimizi bir kenara bırakarak, bunların tam olarak birbiriyle nasıl iç içe geçtiğine dair daha net bir resim elde edebiliriz belki.

A.A.: Bilmiyorum, ama yine de toplumsal değişim konusuna odaklanmak istiyorum. Bazen toplumsal dönüşümler, ister yazılı teorik incelemeler şeklinde olsun, ister sadece kendi yaşamlarında daha eleştirel düşüncelere girişmek şeklinde olsun, insanların bir mesafe kaydetmesi veya bir tür eleştirel çalışma ile meşgul olması sonucunda gerçekleşebilir. Eleştirel teorik çalışmaların toplumsal değişime yol açması çok nadiren görülen bir durumdur ve aslında daha çok sonradan ortaya çıkar ve halihazırda olanları anlamaya çalışır. Kuşkusuz toplumsal hareketlerde aktivistlerin eleştirel sözcük dağarcığı ve teorik tutumlar sergilediği durumlar vardır, ancak çoğu zaman dinamikler tersine işler: Eleştirmen olaya sonradan dahil

olur ve ne olduğunu anlamaya çalışır. Bu yüzden nedensel faktör konusunda dikkatli olmaya çalışıyorum. İnsanların bireysel ya da kolektif olarak kendilerini dönüştürme çalışmalarına nasıl katıldıklarını düşünürseniz, bunun genellikle kim oldukları ve ne olmak istedikleri üzerine, ister bireysel ister topluluk olarak, bir tür eleştirel düşünmeden kaynaklandığını görürsünüz. Ancak yine de bazen dönüşümler gerçekleşir ve bireyler ne olduğunu ve bu konuda ne düşündüklerini anlamaya çalışmak zorunda kalırlar. Olayların içine sürüklenirler ya da başka şeyler düşünmekle meşgul olurlar ve sonra geriye dönüp baktıklarında “Bu dönüşümü nasıl anlamlandırabilirim?” diye sorarlar. Bu nedenle nedensel soruyla daha normatif bir soruyu birbirinden ayırmaya gayret ediyorum, ancak katı bir ayırmada ısrar etmek istemiyorum; sadece bunları farklı sorular olarak görüyorum.

Akılcılık ve güç meseleleri göz önünde bulundurulduğunda, kendimizi güç ilişkilerinden ya da çok karamsar bir dil kullanmak istemiyorsanız, toplumsal ve tarihsel koşulların ağırlığından gerçekten kurtarabilme ihtimaline şüpheyle yaklaştığımı söylemeliyim. Bununla birlikte, tarihsel *a priori*'mizle ilişkili olarak kendimizi özgürleştirmenin, gerçekten bunun dışına çıkamayacağımızı ve her zaman bu görüşmeye katılmaya çalışacağımızı kabul ederken, bu karışıklıktan biraz uzaklaşmaya çalışmak gibi bir şey olduğu doğrudur.

E.vR.: Bu tanım ilerlemenin koşulları hakkında daha güçlü bir iddiaya yol açmaz mı? Belki de tarihsel geçmişimizi kendi kendimizi övdüğümüz bir dil olarak koruduğumuz sürece, senin de ifade ettiğin gibi, bir buyruk olarak karşılaşmalara, ilerlemeye engel olacak bir şekilde yaklaşıyoruz. Bu bir tür koşul: Herhangi bir karşılaşmanın -çünkü bence senin için toplumsal dinamikler daha çok farklı bağlamlar arasındaki karşılaşmalardan kaynaklanıyor- açıkça ve ilerici bir şekilde gerçekleşmesi için, tarafların bu kendine mesafelenme sürecinden geçmesi gerekiyor. Bunun oldukça kategorik olduğunu düşünüyorum, bu yüzden konuyu biraz derinleştirmek istiyorum.

A.A.: Bu doğru. Kendini öven bir hikâye anlatmanın, örneğin ahlaki ve siyasi ilerlemenin bir örneği olarak Avrupa modernitesi hakkında bir anlatı oluşturmanın, belli bir anlamda ilerleme kaydetmeyi engellediğini söyleyebilirim. Bu kendini öven anlatının ortadan kaldırılması gerekir. Ayrıca bu yerel ya da bağlamsal bir iddiadır çünkü yalnızca Avrupa modernitesinin içinde yer alan ve bu moderniteden faydalanan insanlar için doğrudur. Bana öyle geliyor ki, bu anlatı ile ilgili endişe, hem bir dizi sömürgeci ilişkinin meşrulaştırılmasına hizmet etmesi hem de sömürgecilik duyarlılığının dışında kalması anlamında, sömürgeci tahakkümlerle bağlantılı

olmasıdır. İlerleme ve Aydınlanma ile ilgili anlatılar, Adam Smith, Hume gibi Avrupalıların kolonilerden gelen yerli halkların nasıl yaşadıklarına dair raporları okudukları bu deneyime dayanıyor. Bu anlatılar onları durağan bir ilerleme modeli geliştirmeye yönelmiştir. “Bu insanlar bizden daha ilkel olmalı ve eskiden nasıl olduğumuzdan şimdi nasıl olduğumuza giden ilerici bir anlatı olmalı” diye düşündüler. Durağan model sadece sömürgeciliğin bir dayanağı değil, aynı zamanda sömürgecilerin yerli halklarla karşılaştığında gösterdiği bir tepkidir; ilkel koşulların varisi olarak Avrupalıların sunulduğu bu anlatıyı dinleyen Avrupalılar, daha sonra bu modeli hemen bir üstünlük ilişkisi biçimine büründürmüştür. Bu anlatı, kitabımda tartıştığım ve söz konusu durağan tarih okumalarının gelişimini ve birçok sosyal teoriye nasıl nüfuz ettiğini ilginç çalışmalarıyla ortaya koyan sosyolog Gurminder Bhambra'dan alınmıştır.^x Bu anlatıdaki sorunlara gelirsek, küresel ve post-kolonyal bağlamda güç sahibi konumlarda yer alan bireyler olarak, bunlara karşı çalışmak ve bunların altını oymak bizim için çok önemli. Aksi takdirde, politik normlara ilişkin kültürlerarası tartışmalarda, kendimizi, bizim öğrendiğimiz bir şeyi öğrenmemiş olan geleneksel, modern olmayan “ötekilerden” dolayı şekilde (veya bazen açıkça) üstün olarak konumlandırmış olacağız.

E.vR.: Öyleyse diyorsun ki, eğer o Tarih'in ('T' ile) içindeyseniz, kendinizi o çerçeveden uzaklaştırmalısınız?

A.A.: Evet doğru.

E.vR.: Bence Rahel için Avrupa modernitesinin bir şekilde ihtiyaç duyduğumuz ve tutduğumuz tüm değerleri beraberinde getirdiğini varsaymak önemli değil. İlerleme ya da gerileme nosyonunun dayandığı ya da yıkıldığı yer burası değil. Ama eğer kimsenin kendini övebileceği bir şey olmasaydı, o zaman senin yorumun Rahel, herhangi bir yönetime sahip olmazdı, değil mi? Çünkü o zaman gerilemenin ne olmayacağını ya da neyin gerisine düşülmemesi gerektiğini bile söyleyemezdin. Yoksa bakış açını herhangi bir bağlamdan hareketle şekillendirebileceğini mi düşünüyorsun?

R.J.: Bilmiyorum. Bu benim için bir sorun teşkil etmekte. Yaptığım şeyin çok daha az önemli olduğunu düşünüyorum. Bu, kapsayıcı bir öğrenme süreci olarak (gelişmiş ahlak alanına nasıl ve ne zaman girdiğimiz paradoksunu hemen ortaya çıkaracak olan) tarihsel modernite ile ilgili bir şey değil. Daha çok, bunun bir öğrenme süreci ya da *deneyim biriktirme* süreci olup olmadığı temelinden hareketle özgürleşmek için normatif kriterler oluşturup

oluşturamayacağımıza ilişkindir, ki ben deneyim biriktirme terimini “öğrenme süreci” teriminden daha çok seviyorum çünkü deneyim daha zengin bir kavram. İngilizcede pek kullanılmıyor ancak Almancada *Erfahrungsprozess* (deneyim süreci) kelimesini kullanıyoruz. Aslında ben yaptığım şeyin çoğulculuğa uygun bir şey olduğunu düşünüyorum. “Onların” bizim şu anda bulunduğumuz yerden daha önceki bir aşamada oldukları fikri, herhangi bir kültürel durum ya da aşamanın ölçütü olarak uygulanamayacak bir şeydir. Bir grubun bizim özgürlük, otonomi ya da kendi kaderini tayin etme fikirlerimizden ne kadar uzak olduğu ya da bu tür bir uzaklığın nasıl ölçüleceği önemli değildir- bu mesafe dayatılacak bir kriter değildir. Geçmiş deneyimlere odaklanmak, değişim dinamiklerini, hangi bağlamda olursa olsun, öğrenme konusunda yaşadığımız engellemeler ya da eksiklikler açısından analiz etmemize imkân vermelidir. Bence Amy’nin tanımladığı şey de bu, çünkü elbette modernitenin kendi kendini öven versiyonu bir öğrenme engelidir (*Lernblockade*). Bu tam da *Aydınlanmanın Diyalektiği*’nin çürüttüğü fantezidir. Bu türden bir analiz bizleri, modernler olarak ne olduğumuza dair bu fazlasıyla iyimser, yanıltıcı düşünceden kurtarır. Bu, post-kolonyal düşüncenin eleştirel teoriye son derece önemli bir katkısı olduğuna inandığım boyutudur. Kitabın önemli çünkü bize bu şüpheliğin ve kendini üstün gören fikirlerin altının oyulmasının her zaman eleştirel teorinin bir parçası olduğunu ve günümüzde post-kolonyal çalışmaların büyük ölçüde bunu formüle etme rolünü üstlendiğini hatırlatıyor. Nihayetinde anlattığın ve yaptığın şey, öğrenme konusundaki engellerden kurtulmak ve ilerlemelerimizin diyalektiğini çok yönlü olarak görmemize izin vermeyen bir anlatıdan bizi kurtarmaya çalışmak.

Benim yaklaşımımın arka planında yatan ve toplumsal değişim hakkında konuşmayı ilginç bulmamın nedeni ise, ilerlemenin bir şekilde değişim içinde bir değişim olmasıdır. Benim fikrim (ve tekrar ediyorum, bunu ben bulmadım) tarihin kriz tarafından yön verilen bir sorun çözme dinamiği oluşudur. Sorun çözme düşüncesini seviyorum çünkü olup bitenlerin daha pragmatik ya da pragmatik-diyalektik bir versiyonunu bulmamızı sağlıyor. Yine de ana fikir, krizlerin değişimi tetiklediği ve ilerlemenin bu değişimler ve bu dinamikler içinde meydana gelen bir şey olduğudur. Marx’tan aldığım iki şey var: birincisi, kendi tarihimizi yaptığımız, fakat bunu kendi seçtiğimiz koşullar altında yapmadığımızla ilişkin herkesçe bilinen formülasyon ve ikincisi, devrimler ve toplumsal dinamiklerle ilgili olarak, bir aktif bir de pasif unsurun varlığı. Benim ilgilendiğim de bu türden bir şey: rasyonel olan ve olmayan dinamikler ya da değişimin eyleyenle ilgili olan ve olmayan yönü. Değişimin insanlar tarafından -bazen

aşılması gereken ya da insanların aşmaya çalıştığı sorunlara tepki olarak- nasıl tetiklendiğini anlamak niyetindeyim. Ancak bazen belirli olaylar, koşullar veya yenilikler öncelik kazanır ve yeni deneyimler ortaya çıkar. Bazen de tarihin akışını ya da belli bir tarihsel yaşam biçimini bir şekilde kesintiye uğratan, bilinmeyen, yeni deneyimlerin bir anlatıya ve yaşam biçimine yeniden eklemeli olduğu bir dinamik söz konusudur. Örneğin, *Constellations* dersinde bahsettiğim teknik yeniliklerin büyük değişimlere yol açtığı düzensiz durumları anlamak zorundayız.^{xi}

Daktilonun icadı kadınların özgürleşmesi için kesinlikle bir katkı sağlamıştır, doğum kontrol hapı da öyle. Aynı zamanda, doğum kontrol hapını ve daktiloyu icat edenler bunu kadınları özgürleştirmek istedikleri için yapmadılar. Bu yan etkiler bilinmiyordu ve amaçlanmamıştı. İstenmeyen sonuçların ve aynı zamanda toplumsal çatışmaların ve belirli sorunları ele alıp bunları kısmen kendi yarattığımız krizlere dönüştüren toplumsal güçlerin söz konusu olduğu bu tür bir olay örgüsü, normatif kendilik anlayışımızla ilgilidir. İnsanlık tarihindeki krizler doğal afetler gibi değildir. Yoksulluk ya da meşhur Hegel'deki ayaktakımı sorunu gibi krizlere dönüşen şeylerdir.^{xii} Bu sadece açıktan ölen insanlarla ilgili değildir; toplum üzerinde karşılanmadığını düşündükleri normatif talepleri olan insanlarla ilgilidir. Bu benim ilgilendiğim türden bir dinamik. Amy'nin yaptığı gibi ilerleme üzerine bir kitap yazmadım ama sonuçta ilerleme diye bir şey olup olmadığını bile bilmiyorum. Gerçek hayattaki ampirik bir gelişmeye bel bağlamak zorunda mıyım? Bilmiyorum.

E.vR.: Aslında ilerleme kavramı üzerine bir kitap yazdığına ve bu konunun senin *Critique of Forms of Life* (Yaşam Biçimlerinin Eleştirisi) kitabının bir boyutu olduğuna tamamen inanmış durumdayım. Ancak yaklaşımını ayrıntılarıyla dinlerken, soruyu sorma biçiminin, neyin ön plana çıkarılması gerektiğine karar vermek için senin bir çerçeveye ihtiyaç olduğunu varsaydığını fark ettim. Ancak muhtemelen şunu söyleyebilirsin: eğer sorunları yeterince zengin bir şekilde tanımlarsak, o zaman bir anlamda sorunun tanımlanması, neyin sorunu aşabileceği konusunda kriterler oluşturacaktır. Şimdi bunun geriye dönüp bakıldığında ilerlemeyi nasıl gerektirmediğini anlayabiliyorum. Elbette sorunun tanımlanma biçiminin, herkesin çözüm olarak kabul ettiği şeyin yine de "gerileme" olarak adlandırabileceğimiz bir duruma yol açtığına dair Foucaultcu ve hatta Benjaminci bir endişe her zaman pusuda beklemektedir; ki bu endişeye bugün Almanya'daki göç sorununun "kaç mülteci kabul etmeliyiz" şeklinde ifade edilmesi örnek olarak verilebilir. Sen de bu endişeyi paylaşıyor

musun? Ya da buna karşı, belki de öğrenme sürecini soybilimsel mesafelenme ile birleştiren herhangi bir içsel güvencen var mı?

R.J.: Açıkçası hiçbir güvence yok, çünkü önceden öngörölmüş bir *telos* yok. Kriz ve uyum bozukluğu durumundan hareket ederek ya da senin deyimimle sorunları sıfırdan tanımlayarak başlıyorum. Ve elbette uyum bozukluğunun tüm çözümleri ilerici değildir; pek çok sorun ve çözüm formülasyonu ideolojiktir. Bana göre bunların çoğu zaman yanlış olduğuna dair ortak sezgimizi açığa çıkarmanın en iyi yolu -bir ulusun kime sığınma hakkı vereceğine kendisinin karar verdiği ve bunu genellikle bir yük olarak gördüğü ön kabulünde olduğu gibi- hangi gelişmelerin bu durumu beslediğini incelemekten geçmektedir. Bence bu örnekte, diğer pek çok örnekte olduğu gibi, bunun oldukça yetersiz bir süreç olduğu, geçmiş deneyimlerin tüm yönlerini entegre edemediği ya da öğrenmiş olabileceğimiz şeylerle kıyaslandığında olabileceğinden daha az zengin ve karmaşık olduğu yönünde sağlam bir iddia ortaya atılabilir. Bu durağan bir teleolojiden farklıdır. Bu, hareketin genel yönünün ne olduğunu bilmek zorunda olmadığınız, belirlenmiş olumsuzlama tarafından yönlendirilen bağımsız bir süreçtir. Adorno'nun ünlü bir alıntısında dediği gibi, "İlerleme kendini sürekli tekrarlama tehlikesine karşı direnişe dönüştürecektir. İlerleme tüm aşamalardaki bu karşı koyuştur, istikrarlı bir şekilde yükseliş değil."^{xiii} Hegel'i böyle kapsamlı bir teleolojiye sahip biri olarak bile düşünmezdim. Özgürlüğün, en sonunda gelen ve giderek daha fazla farkına vardığımız önemli bir değerden ziyade bir gelişim ilkesi olduğunu söyleyebilirim. Daha çok, özgür olmamayı belli bir şekilde tesis eden kurumların altını oyan bir ilkedir. Bu noktada Hegel hakkında tartışabiliriz, ancak bu bağımsız belirlenmiş olumsuzlama fikri aslında tarihte zaten ilerici bir şey olduğunu iddia etmeye ihtiyaç duymaz. Öte yandan, yerel düzeyde ilerleme örnekleri olduğunu da inkâr edemem. Kimi şeyler olmadan yaşayamayız.

A.A.: Bence bu aslında ikimizin anlaştığı bir husus. Senin "bağımsız belirlenmiş olumsuzlama" olarak adlandırdığın şeye benzer bir şey, Nietzscheci-Foucaultcu görüşe şakayla karışık belirlenmiş olumsuzlama dediğimde aklımdan geçen şeydi: Hedeflediği bir amaç yok ancak yine de bir anlamda daha önceki bu görüşler üzerinde çalışıyor ve onlara içkin olduğunu söyleyebileceğiniz sorunları çözmeye gayret ediyor. Burada tabii ki gerçek normlardan ya da uygulamalardan değil, teorik yaklaşımlardan bahsedilmekte, ancak benzer bir ilke söz konusu. Öğrenme süreçleri hakkında da bir şeyler söylemek istiyorum. Toplumsal dönüşümü hedefleyen bir tür eleştirel çalışmaya giriştiğimizde ortaya çıkarmaya çalıştığımız şey olarak

ileriye dönük bir ilerleme anlayışına bağlı kalmaktan az çok memnun olduğum gibi, aynı zamanda bazı öğrenme süreci anlayışlarını da kabul etmeye istekliyim. Ancak belirli bir bağlamda ve belirli ilerleme biçimlerine yapılan atıflarda ve hatta eleştirel teoride, postkolonyal literatürde popüler olan şu ifadeyle düşünmemiz gerektiğini düşünüyorum: “öğrenmemeyi öğrenmek.” Bu bir tür sorun odaklı öğrenme sürecidir, ancak ilerlemeye ilişkin bir anlatı olarak tarihin geriye dönük anlatımını tamamen sorunsallaştırmayı içeren bir süreçtir. Sanırım bu konuda hemfikir olabiliriz.

Rahel, sana sormak istediğim bir soru var, hazır aklıma gelmişken, senin bakışının özcü ve yerelci olmadığını, ancak bağımsız bir yaklaşım olduğu için sorunlu bir şekilde belki de fazla Kantçı olduğunu söyledin. Buna karşın ben tam tersini düşündüm: Görecelilik probleminde nasıl kendini sakınıyorsun? Bu konu hakkında henüz konuşmadık. *The End of Progress*'te eleştirel teoride kullanıldıkları şekliyle ilerlemeye dair meta-etik veya normatif sorularla nasıl ilgilendiğime ilişkin bir anlatı ortaya koymaya çalıştım. İlerlemeye ilişkin sorular, eleştiri yaparken kullandığımız mevcut normatif görüşümüzü meşrulaştırmak için nasıl kullanılıyor? Bu anlatılar büyük ölçüde, sorunlu olduğunu düşündüğüm geriye dönük ilerleme anlayışına dayanıyor. Hegelci ve ilerlemeci tarihsel öğrenme süreci anlayışına bir alternatif olarak görülebilecek olan Kantçı anlatımın, muhtemelen hepimizin hemfikir olduğu başka nedenlerden dolayı sorunlu olduğunu düşünüyorum; yani bu yaklaşım tarihe yeterince gömülmemiş, dolayısıyla eleştirel teorinin metodolojik amaçlarına ya da başlangıç noktalarına sadık olmayan, oldukça bağımsız bir yaklaşım sunuyor. Kitabımda yer alan normatiflik meselesine ilişkin tartışmanın yapısı bu nedenle bir tür ayıklama işlemidir.

Üç seçenek üzerinde anlaştığımızı düşünüyorum. Benim stratejim ilk ikisi üzerinde çalışmak ve çeşitli nedenlerle bunların işe yarayacağını düşünmediğimi ve elimizde daha soybilimsel bir anlatı kaldığını belirtmek. Ancak tabii ki bu durumda geriye görecelilik ya da konvansiyonalizm (uylaşıcılık) endişesi kalıyor. Eğer yaşam biçimlerinde toplumların içine gömülü bir şekilde üretilen normlardan bahsediyorsak, bu bireysel bir görecelilik değil, kültürel bir görecelilik ya da konvansiyonalizm (uylaşıcılık) olduğundan, konvansiyonalizm (uylaşıcılık) belki de daha tercih edilebilir. Bu konvansiyonalizm (uylaşıcılık) veya görecelilik endişesine yanıtını öğrenmek isterim. Sen sorunlarımızı çözmek için kullandığımız şeyleri, farklı sorunları veya başka çözüm yolları olan diğer insanlara dayatmak istemeyeceğimizi söylemiştin. Bu sezginin doğru olduğunu düşünüyor ve eğer ilerleme hakkında yargılarda

bulunacak, bunları yerele ve bağlama özgü kılma arzusuna katılıyorum. Ben buna tarihsel ilerlemenin aksine “tarihte ilerleme” diyorum. Ancak görecelilik veya konvansiyonalizm (uylaşımçılık) sorunundan nasıl kurtulduğunu bilmiyorum. Benim stratejim, meta-normatif düzeyde ilerleme kavramından vazgeçmenin göreceliliğe düşmek zorunda olduğumuz anlamına gelmediğini, çünkü göreceliliğin birinci dereceden normatif bir pozisyon olduğunu söylemek. Kişi normatiflik konusunda bağlama dayalı bir görüşe sahip olabilir ve yine de belirli normatif ilkelere inanabilir, tıpkı epistemolojik bir bağlama dayalı görüşe sahip olup yine de hakikate inanabileceği gibi. Başka bir deyişle, kişi normatiflik konusunda bağlamsalcı olabilir ve normatifliğin yerel, koşullara bağlı, tarihsel vb. olarak üretildiğini düşünebilir ve yine de göreceli olmayan ve hatta kapsam olarak evrenselci olabilecek birinci dereceden normatif ilkelere tutunabilir. Benim çözüme ilişkin önerim kısaca bu, ama seninkinin ne olduğunu merak ediyorum.

Son olarak sorunlara ilişkin bir şey söylemek istiyorum. Eva bunları aramızda bir tür uyumsuzluk ya da üzerinde farklı düşünebileceğimiz bir soru olarak sormaya çalışıyordu. Ancak *Critique of Forms of Life*'ı okurken, Dewey üzerinden sorun çözme yaklaşımının Foucault'daki sorunsallaştırmanın gerçekten ilginç bir şekilde işleyişine çok yakın olduğunu fark ettim. Foucault'da da sorunsallaştırmanın hem nominal hem de sözel bir karşılığı vardır. Şeyler belli bir noktada sorunlu hale gelir. “Kriz” dilini kullanmıyor ama belli bir noktada bizim için sorun haline gelen şeylerden bahseder ve ortaya çıkarmak istediği şey de zaten budur. Aynı zamanda, bir şeyleri sorunsallaştırmak ve herkesin sorun olarak görmediği veya sorunlu olduğunu anlamadığı ya da farklı bir şekilde anlamamız gereken sorunlara ışık tutmaya çalışır. Foucault'nun düşüncesinde bu iki ifade arasında, senin Dewey anlatımının da bir parçası olan bir geçiş söz konusu. Sanırım Foucaultcu birinin rahatsız olacağı nokta problem *çözme* kısmı. Ancak sorunlar ve sorunsallaştırmalar fikri bizim çalışmalarımız arasında gerçekten ilginç bir bağlantı oluşturuyor.

R.J.: Görecelilik ve konvansiyonalizmden (uylaşımçılık) nasıl kaçınabildiğimi sormakta haklısın. Bunu şekli bir kriter ortaya koyarak başarmaya çalıştığımı söyleyebilirim. Bir yaşam biçiminin doğurduğu sonuçları yargılamıyoruz. Ayrıca sakinlerinin ciddi anlamda ne yaptıklarını ya da hangi normları ve pratikleri ya da somutlaşmış ve değerlendirmeye dönük uygulamaları geliştirdiklerini de yargılamayız. Yargıladığımız şey süreçtir: Bu nasıl meydana geldi? Süreci yargılamak, bir şekilde yaşam biçiminin özünü veya içeriğini bir kenara koyarken, aynı

zamanda krizin arka planındaki sürecin önemli olduğunu vurgular. Bu, durağan olmayan dinamik bir yaşam biçimi kavramına dayanır, çünkü hepsi bir tür dinamikten geçer. Bu dinamik, belirli türden öğrenme engellerinin olup olmadığına dair kriterler kullanılarak bir süreç olarak değerlendirilir ki ideoloji bunlardan biridir. Bununla birlikte, belirli şeyleri deneyimlemenize izin vermeyen belirli kurumlar veya mekanizmalar gibi başka unsurlar da vardır. Bu hamle, aynı zamanda bağımsız bir evrenselcilik olmayan, bağlamı aşan bir kriter bulma girişimidir. Dinamiğin kendisiyle ilgilidir. Konvansiyonalizmden (uylaşımıcılık) kaçınılmalıdır çünkü bir anlamda çerçeve ya da bağlamın kendisi temeldir. Rölativizm sayesinde belirli şeylerin doğru mu yanlış mı olduğunu ancak bu düşünce yapısı ya da yaşam biçimini dikkate aldığınızda görebilirsiniz. Buradaki fikir, çerçevenin dışına çıkmadan onun ötesine geçmektir.

Yeniden Hegel'i düşünüyorum, etik bir yaşam teorisi ya da onu sonuna kadar savunmamı gerektirecek bir şekilde değil, ama onun tarih felsefesi bize kavramsal araçlar vererek çerçevenin kendisini değerlendirmemizi ya da çerçevenin ötesine geçerek çerçevenin evrimleştiğini ve belli bir "doğru"ya sahip olduğunu görmemizi sağlıyor gibi görünmektedir. Belirli bir "doğru" aynı zamanda bir noktada ve belirli bir özel durum göz önüne alındığında bu çerçevenin yanlış hareketlere işaret edebileceği anlamını da taşıyabilir. Somut bir örnek vermek gerekirse, Batı dünyasında Müslüman bir kadın olarak saldırıya uğradığınızda belli koşullar altında peçe takmak gerici olmayabilir. Bu sadece bir direniş eylemi olmayabilir, ki bazen kesinlikle öyledir. Aynı zamanda bilinç yükseltmek ya da bir meseleyi politikleştirmek için doğru bir hareket de olabilir. Yanlış da olabilir, ancak bu peçenin kendisinin bir tahakküm işareti olup olmadığına değil, ne tür bir konstelasyon içinde olduğuna ve ne tür bir gerici eğilimin sonucu olarak meydana geldiğine göre belirlenir. Son zamanlarda bazı Batılı orta sınıf çevrelerde neo-burjuva aile değerlerine geri dönüş, burada bahsedilenden daha fazla bir gerilemeye yol açabilir. Buradaki düşünce, bir şeyin direniş eylemi olup olmadığının her zaman duruma bağlı olduğudur ve her Foucaultcu bunun her zaman duruma bağlı olduğunu söyleyecektir.

E.vR.: Çok fazla aynı fikirde olduğunuz için belki aradaki farkı biraz daha açabilirim. Bence Rahel'in sorunlu bir yaşam biçiminin nihayetinde insanı doğru yöne yönlendirdiği düşüncesi şu ana kadar tartışıklarımızdan daha güçlü. Amy'ye göre, verili yaşam biçimlerini aşmaya zorlanıyoruz çünkü bunlar bir şeyleri perdeliyor. Rahel'in düşüncesinin özünde pratik

çelişkilere benzer bir şey var. Bence bu farkı Adorno'nun yorumlamaya bakışında çok güzel görebiliriz. İkiniz de yorumlamayı bağlamsal olarak görüyor ve sorunları yorumlamamız gerektiğini ve çözümlerinin onları nasıl tanımladığımızla bağlı olduğunu söylüyorsunuz. Amy, bunu savunurken Adorno'nun şu sözlerini alıntılıyorsunuz: "Yorumlama ... durma noktasına getirilmiş olguların eleştirisidir; onlarda saklı olan dinamizmi ortaya çıkarmaktan ibarettir, böylece ikinci doğa gibi görünen şeyin bir tarihi olduğu görülebilir."^{xiv} Amy, senin soybilimsel yaklaşımınla "ikinci doğa olarak görünen şeyin bir tarihe sahip olduğunun görülebileceğini" açıkça ortaya koyduğunu söyleyebilirim. Bence Rahel, kitabınızda bu satıra verdiğiniz anlamdan çok daha güçlü bir okuma yaparak "depolanan dinamizme" odaklanıyor. Çünkü Rahel'in şöyle bir fikri var: Eğer öğrenme engelinden (*Lernblockade*) kurtulursanız, sadece daha önce görmediğiniz bir şeye, "düşüncenin sessizce düşündüğü şeye" ulaşmakla kalmazsınız, aynı zamanda aslında zaten bir yön bulmuş olursunuz. Dinamizm gerçekten oradadır ve sizi doğru yöne doğru iter. Bu ontolojik ya da sosyal-teorik düzeyde oldukça güçlü bir Hegelci analizdir. Buna katılabileceğini sanmıyorum Amy.

A.A.: Hayır.

E.vR: Güzel!

A.A.: Bence çoğu zaman ne elde ettiğimizi bilmiyoruz. Ben olsam bu konuda çok daha temkinli olurum.

E.vR.: "İtici" unsur ile devam edersek, her birinize dinamizmin motoru olarak neyi gördüğünüzü sormak istiyorum. Sen Amy, Adorno ve Foucault ile ortak olarak, mantıksız olanın ya da özdeş olmayanın, yani içinde bulunduğumuz çerçeveden kaçan bir şeyin bizi harekete geçirdiğini belirttiğin bir bölüme sahipsin.^{xv} Sanırım sen, Rahel, bizi ileriye götüren şeyin -örneğin çelişkilerin- farklı bir çerçevesini benimsiyorsun. Belki de *Critique of Forms of Life* ve *The End of Progress* arasındaki en büyük fark olan tarihsel materyalizme yönelik kendi katkılarınızdan biraz daha bahsedebilirsiniz. Gerçekte direnen ve bizi ileriye taşıyan şey nedir?

A.A.: Sadece çok sınırlı bir anlamda "bizi ileriye taşıdığını" söyleyebilirim. Bu biraz kafa karıştırıcı. Şöyle bir şey diyebilir miyiz? "Öyleyse, evet, -çok asli olmayan bir şekilde okumaya çalıştığım- Foucault'daki mantıksızlık ya da Adorno'daki özdeş olmayan fikrinde bulabileceğimiz bir figür olduğunu söylemeye çalıştığım doğru." Bunun gerçekten de bizi ileriye doğru yönlendirip yönlendirmediği tamamen ucu açık bir soru. Foucault'nun tarih

anlayışında çekici bulduğum şeylerden biri, belki de bu tarihsel değişimin dinamikleriyle ilgilidir, tamamen açık uçlu olmasıdır. Bana göre oldukça haklı bir şekilde -ama tam olarak tutarlı bir şekilde değil, mesela İran Devrimi üzerine yazdığı aşırı iyimser yazılar okunursa- ilerlemenin ne olduğunu bilmediğimizi ve bu nedenle gelecek hakkında açık uçlu bir şekilde düşünmemiz gerektiğini savunmakta. Bence bu, eğer bu dili kullanmak istiyorsanız, bir şeyleri daha iyi hale getirme ya da sorunları çözme fikriyle uyumludur. “Tahakküm ilişkilerini asgari düzeye indirmek” bence Foucault’nun kullanacağı dildir ya da daha Adornocu bir şekilde ifade etmek istersek “acı çekmeye tepki vermek”. Ancak bunun yönünün ne olacağını bilemeyiz, bu yüzden Foucault “Aydınlanma Nedir?” adlı eserinde eleştiri faaliyetinin her zaman devam etmesi gerektiğini söyler.^{xvi} Bu noktada aynı fikirde olmadığımızı sanmıyorum; aslında bir bakıma, eğer bir tür güçlü, pozitif ütopyacılığı reddediyorsak, o zaman eleştiri faaliyetinin devam etmesi gerektiğini de kabul etmiş oluruz. Bu durum da, sürecin açığa çıkardığı toplumsal değişimin yönü hakkında çok fazla şey söyleme konusundaki dikkatli ve şüpheli tutumla ilgilidir. Yine de eleştirinin nihai sonucunun ne olacağını bilemeyeceğimizi düşünüyorum.

E.vR.: Tahakkümsüzlüğe işaret ederek, Rahel’e göre istikametinin normatif tarafına daha esaslı bir içerik yüklemeniz ilgi çekici. Daha önce özgürlükten bahsetmiştik ve bence Rahel krizlerdeki çelişkilerin bize doğru yönü gösterdiği görüşüne bağlı ise, o zaman bir anlamda daha incelikli bir ilerleme fikrine sahip, çünkü bunun her zaman tahakküm veya özgürlükle ilgili olduğunu bile söylemiyor. Ancak açıklamasında çok daha katmanlı bir tarih, bağlam ya da toplumsal pratik kavramı var.

R.J.: Evet, bu konuda kendimi kötü hissediyorum. Tahakküm ya da özgürlükten temel ilke olarak bahsetmiyorum. En azından Amy’nin tahakkümsüzlük ve daha az acı çeken bir dünya hakkında fikri olduğunu söyleyebilir. Bunun sadece deneyim biriktirmenin bir biçimi olduğunu söylemek, ilerlemenin çok yetersiz bir açıklaması gibi duruyor. Güçlü bağlılıklarım ve fikirlerim olmadığından değil, ancak bu felsefi tasarıyla ilgili olarak aslında kendimi sınırlandırma eğilimindeyim. İlerlemenin bu çok dar veya incelikli formülasyonunda, deneyimin zenginliği veya bütünlüğü fikrine dayanan, görüldüğünden normatif olarak daha yüklü, daha katmanlı bir deneyim kavramı olabilir. İlerlemenin bu çok dar veya zayıf formülasyonunda, görüldüğünden daha normatif olarak yüklü bir deneyim zenginliği veya bütünlüğü fikrine dayanıyor gibi görünen daha kalın bir deneyim nosyonu olabilir. Burada bahsedilen rasyonalite

fikri daha ütöpik görünüyor ya da olmasını istediğim kadar incelikli ve sürece dayalı olmayan pek çok işe yarıyormuş gibi görünüyor.

Eva'nın sorduğu, herhangi bir durumda bizi tetikleyen ya da ayrılmamıza neden olan unsurun ne olduğu sorusuna dönecek olursak, benim için bu, nesnel yönden kriz ve çelişkidir. Bu aynı zamanda, normatif temellere ya da özellikle eleştirel teorinin normatif temellerine ilişkin olarak, birçok çalışmanın krizlerin var olduğu düşünülerek yapıldığını göstermektedir. Eleştirel teorisyenler bu tamamen güzel (ama bazı kriterlere göre yanlış) yaşam biçimini bozacak ya da insanların bilinçsiz olduğu huzurlu bir ada gibi bir yere müdahale etmeye çalışacak ya da romantik ve naif bir insanla karşılaşp ona modernlik için çabalamasını salık verecek değiller. Bizim yaptığımız bu tür bir eleştiri değil. İlerlemenin değişim içinde değişim olduğunu söylediğimde, bunu eleştirinin halihazırda devam etmekte olan bir kriz içinde belirli bir devinim olmasıyla aynı anlamda söyledim. Bu, bir kriz anını tetikleme ve o ana müdahale etmenin kesin bir yolu. Benim için bu işin hem nesnel hem de maddi bir boyutu var. Eleştirel teoriye kavramsal müdahalem, sorun olarak sayılabilecek her şeye yönelik konstrüktivist yaklaşıma yapılan aşırı vurguyu dengelemeyi amaçlıyor.

Tartışmayı biraz daha tarihsel materyalist kriz ya da çelişki fikrine doğru taşımak istiyorum. Çelişkinin her şeyi halletmediğinin çok farkındayım. Marksist çelişki düşüncesindeki sorunlardan biri, herkesin çelişkinin mantıksal bir statüsü olduğunu düşünmesiydi; bu da bir şeyi eleştirmenize gerek olmadığı anlamına gelir çünkü o kendi koşullarında yanlıştır ve hatta ortadan kalkması için bir insan eylemine bile ihtiyaç duymaz. Aklımdaki çelişki bu değil, ama en azından krizler söz konusu olduğunda yadsınamayacak bir şey olduğu fikrine yaklaşıyorum.

Psikanalitik bir analogiyle, elbette bir semptomun çeşitli biçimlerde yorumlanabileceği, ancak semptomun gösterdiği bir şeyin olduğu söylenmelidir. Eğer psikanaliz sürecinde terapist bir şekilde semptomun doğru nedenini bulmaya çalışmazsa ya da semptomun bazı özelliklerini göz ardı ederse, o zaman duruma ilişkin doğru ya da yeterince derin bir içgörüyeye sahip olamayabilir. Hastaya uygun bir teşhise dayanarak sorunları tespit edemeyecektir. Aynı zamanda, belli krizleri ya da semptomları eleştirenlerin ve belli sorunları teşhis edenlerin bunu teşhis koyarak ve analistin haklı olup olmadığını kanıtlayacak bir şeyi hastada harekete geçirerek yaptığı interaktif bir süreçtir. Kriz ve çelişki burada devreye girer. Çelişkide bundan daha fazlası vardır. Çelişkinin sahip olduğu bir şeydir (belirlenmiş olumsuzlamadır) ve olası

çözüm potansiyeli bir şekilde sorunun tanımında yazılıdır. Bu, çelişki fikriyle birlikte karşımıza çıkan daha güçlü normatiflik düşüncesidir.

A.A.: Söylediklerinin çoğuna katılmamakla birlikte, farklı bir şekilde dile getirebilirdim. Ancak çelişkinin dili güçlü görünüyor. Sadece nesnel ve mantıksal olduğu ve eylemliliğe ihtiyaç duymadığı endişesi değil, aynı zamanda teleolojik bir okumaya dayanmak istemediğini söylemene rağmen, bir tür teleolojik yönelimi de çok güçlü bir şekilde ima ettiğini düşünüyorum.

Bence görüşlerimizin gerçekten yakın olduğu yer, eleştirmen ile nesnel koşullar arasındaki ilişkide bulunuyor. Foucault'nun eleştiriyi “şimdiki zamanda kırılmanın çizgilerini takip etmek”^{xvii} olarak nitelendirmesini seviyorum. Buradaki fikir çizgilerin orada var olduğu, eleştirmenin onların izini sürdüğü ve eleştirmenin bu iki boyutunun bir arada olması gerektiğidir. Sanki eleştirmen sadece dışarıdan yaklaşıyor gibi değil. Kırılmanın ve çatlakların çizgileri oradadır, ancak bunların izini sürerek ve bu çalışmanın neticesinde oluşan şimdiki zamanın içindeki alanı aralayarak yapılan bir iş vardır. Bu, belki tamamen olmasa da kriz kavramını kullandığın bazı kullanım biçimlerine oldukça benziyor.

E.vR.: Psikanaliz hakkında konuşmaya başlamış olmanız beni heyecanlandırdı çünkü bu konuda bir sonuca varabileceğimizi umuyordum. Sizin kendi yaklaşımlarınıza dair ne tür analogik psikanalitik formüller bulabileceğimizi merak etmekteydim. Belki de Rahel için ilerleme, deneyimin canlı ve engellenmeyen bir şekilde sahiplenilmesidir: inkâr etmeme, zenginleştirme ve geliştirme modeli. Amy'nin görüşü ise şu şekilde ortaya konabilir: Böyle bir gelişimin gerçekleşebilmesi için narsisizmin ortadan kalkması gerekir, böylece kişi sadece kendi içinde bulunduğu krizi değil, başkalarının krizini de görebilir. Bu nedenle, tıpkı psikanalitik terimlerle ifade edecek olursak birincil narsisizmin ötesine geçmemiz gerektiği gibi, yaşam biçimimizi de aşmamız gerektiğini söyler gibisiniz. Bu nitelendirmeye katılıyor musunuz bilmiyorum.

A.A.: Bu hoşuma gitti!

E.vR.: Rahel, kişinin kendi yaşadığı krizden daha fazlasını görmesini, dünyanın sahiplenilebilmesi için gerekli bir unsur olarak düşünüyor musun?

R.J.: Bana göre bu, yetersiz deneyim fikriyle benzeşiyor; eğer sorun çarpıtılmış bir deneyim süreci, çarpıtılmış bir öğrenme deneyimi ya da tamamlanmamış bir *Erfahrungsprozess*

(deneyim süreci) ise. O zaman, dünyada “öteki” ile bile karşılaşamıyorsak, güçlü bir tür akıldışılığın devrede olduğu Adornocu bir fikir mevcuttur. Bence ilginç olan Amy, senin çok daha şüpheli olduğunu söylemen, çünkü ne bulursak bulalım, bunun özgürleştirici veya ilerici sonuçlara götürüp götürmeyeceğini bilmiyoruz. Kesinlikle aynı fikirdeyim. Nihayetinde ilerlemeden ziyade gerilemeyle neden daha çok ilgilendiğim aklıma geldi. Gerileme kavramına bağlı kalacağım, ancak bunu ilerlemenin karşıtı değil, muadili olarak görüyorum. Gerileme fikrine sahip olur olmaz tam anlamıyla bir ilerleme fikrine sahip olmamız söz konusu değil. Bu, insanların negatifiğe ilişkin sıklıkla söylediği bir şeyle paraleldir: Bu bir tür “hile”dir çünkü neyin iyi olduğunu ancak neyin kötü olduğunu bilerseniz anlarsınız. Ben bunun doğru olduğunu düşünmüyorum. İlerleme ve gerileme için de doğru değil. Aralarındaki ilişki farklı, daha karmaşık ve daha belirsizdir. Benim ilerleme düşüncemin retrospektif (geriye dönük) bir diyalektiğe dayandığını söyleyebilirim. Bu, attığımız bu adımın ya da giriştiğimiz bu tür bir sorun çözme girişiminin neden ilerici olabileceği sorusuna cevap vermek gibi ileriye dönük bir değerlendirme yapabileceğiniz ya da yapmaya çalışabileceğiniz bir şey değildir. Biz sadece bunun gerici olmadığından emin olmak istiyoruz. Aynı şekilde, gerici olmadığını düşündüğümüz şeylerin aslında gerici olduğuna bizi ikna edecek pek çok unsuru görmediğimiz daha sonra ortaya çıkabilir. Bunun ilerleme olup olmadığını ancak geriye dönüp baktığınızda görebilirsiniz çünkü ne olacağını asla bilemezsiniz. Bu deneyimsel yönüdür: Denemelere başlarsınız. Sorun çözme bunun pragmatik bir boyutudur. Belli bir çözüme ulaşırsınız ve bunun etkilerini ya da belli bir çözüme ulaşırken neye göre karar verdiğinizizi bile bilemezsiniz.

A.A.: Buna katılıyorum. “İleriye dönük ilerlemeyi” neyin oluşturacağına dair kendi değerlendirmemde ortaya koyduğum içerik, *The End of Progress*'te tam olarak çözülmüş değil ancak yakın tarihli bir başka makalem olan “Emancipation without Utopia”da tartıştığım bir konu.^{xviii} Ana fikir, ileriye dönük anlamda ilerlemeyi oluşturacak şeyin tahakküm ilişkilerini asgari düzeye indirmek ve onları tahakküm edici olmayan, devingen, tersine çevrilebilir ve istikrarsız güç ilişkilerine dönüştürmek olduğudur. Bu son derece olumsuzlamacı bir ilerleme anlayışı. Gerilemeleri önlemek açısından bundan bahsetmek isteyeceğimi sanmıyorum. Bununla birlikte, aşılama çalıştığımız herhangi bir değişimin ilerici olup olmadığının, bu negatif anlamda bile, ancak olaydan sonra belirlenebileceğini kabul ediyorum.

Psikanalize kısaca değinmek istiyorum. Söylenecek çok şey var, ancak olumsuzlama ve tahakkümü asgari düzeye indirme fikriyle ilgili olarak beni etkileyen bir şey, psikanalizde

bireysel düzeyde ilginç bir analoginin olması. Bu psikanalizle uğraşan herkes için geçerli değil, ancak psikanalist Joel Whitebook kısa bir süre önce ilerleme üzerine çalışmalarım hakkında konuşurken bana psikanalizin prensipte ütopyacılık karşıtı olduğunu düşündüğünü söyledi. Freud'un psikanalizin amacının “histerik sefaleti ortak mutsuzluğa” dönüştürmek olduğuna dair ünlü sözüne atıfta bulunmuştu.^{xix} Bence bu, tahakküm ilişkilerini hareketli, tersine çevrilebilir güç ilişkilerine dönüştürme fikrine çok benzemektedir. Bana göre bu fikirler birbirine çok benziyor.

E.vR.: Ama daha fazlasını istemiyor muyuz?

A.A.: Evet. Ama peki hayallere ne olacak?! Brezilya’da özgürleşme üzerine yazdığım makale hakkında konuşurken dinleyicilerden bir öğrenci “Peki hayal ne olacak?” diye sormuştu.

ⁱ Çevrilen metnin orijinali için bkz. Allen, A., Jaeggi, R., Redecker, E. (2016). Progress, Normativity, and the Dynamics of Social Change An Exchange between Rahel Jaeggi and Amy Allen. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 37(2), 225-251. <https://doi.org/10.5840/gfpj201637216> . Çevirmen yazardan çeviri içi gerekli izinleri almıştır.

ⁱⁱ Bkz. Amy Allen, “Critical Theory and the Idea of Progress,” chap. 1 of *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory* (New York: Columbia University Press, 2015), pp. 1–36.

ⁱⁱⁱ Bkz. Thomas McCarthy, *Race, Empire, and the Idea of Human Development* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

^{iv} Bkz. Rahel Jaeggi, *The Critique of Forms of Life* (Cambridge: Harvard University Press, 2018); Kritik von Lebensformen (Berlin: Suhrkamp, 2013).

^v Bkz. Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, trans. Edmund Jephcott, ed. Gunzelin Schmid Noerr (Stanford: Stanford University Press, 2002).

^{vi} Bkz. Philip Kitcher, *The Ethical Project* (Cambridge: Harvard University Press, 2011).

^{vii} Bkz. Axel Honneth, “The Normativity of Ethical Life,” trans. Felix Koch, *Philosophy and Social Criticism* 48:8 (2014), pp. 817–26.

^{viii} Amy Allen, *The Politics of Our Selves* (New York: Columbia University Press, 2008), pp. 45–8.

^{ix} Michel Foucault, *The Use of Pleasure*, vol. 2 of *The History of Sexuality*, trans. Robert Hurley (New York: Vintage Books, 1985), p. 9.

^x Bkz, örneğin Gurminder K. Bhambra, *Rethinking Modernity: Postcolonialism and the Sociological Imagination* (New York: Palgrave MacMillan, 2007).

^{xi} Rahel Jaeggi, “Critical Theory and Philosophies of History” (presentation, *Constellations* Conference: Post-Colonialism, Critical Theory, and Democracy, New York, April 15, 2016).

^{xii} G.W.F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, trans. H.B. Nisbet, ed. Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), §242, p. 267.

^{xiii} Theodor W. Adorno, “Progress,” in *Critical Models: Interventions and Catchwords*, trans. Henry W. Pickford (New York: Columbia University Press, 2005), p. 160.

^{xiv} Theodor W. Adorno, “On Interpretation: The Concept of Progress (I),” lecture 15 of *History and Freedom: Lectures, 1964–1965*, trans. Rodney Livingstone, ed. Rolf Tiedemann (Cambridge: Polity, 2006), p. 135; cited in Allen, *The End of Progress*, p. 195.

^{xv} Allen, *The End of Progress*, p. 194.

^{xvi} Bkz. Michel Foucault, “What is Enlightenment?,” in *The Foucault Reader*, trans. and ed. Paul Rabinow (New York: Pantheon, 1984), pp. 32–50.

^{xvii} Bkz. Michel Foucault, “Critical Theory/Intellectual History,” trans. Jeremy Harding, in *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*, ed. Michael Kelly (Cambridge: MIT Press, 1994), pp. 109–37.

İlerleme, Normatiflik ve Toplumsal Değişimin Dinamikleri

Progress, Normativity, and the Dynamics of Social Change

^{xviii} Bkz. Amy Allen, "Emancipation without Utopia: Subjection, Modernity, and the Normative Claims of Feminist Critical Theory," *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy* 30:3 (2015), pp. 513–29.

^{xix} Sigmund Freud and Joseph Breuer, Studies on Hysteria, in vol. 2 of *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, trans. and ed. James Strachey (London: Hogarth Press, 1955), p. 305.

KİŞİSEL ÖZDEŞLİK VE BEDEN PERSONAL IDENTITY AND BODY

İbrahim DEMİRBAŞ¹

Özet

Kişinin durmaksızın değişen özelliklerinin arkasında, bu değişimleri onun üzerinde mümkün kılarak değişmeyen bir benliğin nasıl ve ne şekilde var olabileceği sorununa dayanan kişisel özdeşlik problemi, 'benlik' tasavvurunu bedenden ve beden varoluş şekline soyutladığı sürece hatalı ve cevabı salt kurgulamalara dayanmak zorunda olan bir sorudur. Zira beden, insanın her türlü belirleniminin onda yaşandığı temel konumun bizzat kendisi şeklinde bir varoluş merkezi olarak, benlikten soyutlanabilir veya ondan ayrı düşünülebilir bir yapıda değildir. Beden hakkındaki bu olgu, insanın varoluş durumlarına ve dünya ile kurduğu ilişkinin nasıl gerçekleştiğine dönülerek görülebilir bir yapıya sahiptir. Bu bağlamda, bu çalışmada tam da bu varoluş durumlarının ve bedenli bir şekilde görüldüğünde insanın dünya ile kurmak zorunda olduğu ilişkisinin, Merleau-Ponty'nin bedene dair yaptığı varoluşsal/fenomenolojik incelemelerle birlikte, nasıl gerçekleştiği ortaya konacaktır. Böylelikle, değişim ve özdeşliğin birbirinden soyutlanmadan, bütünsel bir şekilde ele alındığında aslında birbirlerini ne denli gerektirdiklerinin bir mantıksal serimlemesi ortaya konarak, "kişisel özdeşlik" dediğimiz problemin de içerisinde hem özdeşliği hem de değişimi barındıran insan varoluşundan hareketle bir zemine sahip olduğunun bir gösterimi yapılacaktır. Bu gösterim sonucunda, bedeni 'ruh' veya 'benlik' karşısında maddî niteliklere indirgeyen yaklaşımın bir araştırma konusu olarak bedeni ne denli ıskaladığı gösterilerek ve böylelikle bedenin bir nesne olarak herhangi bir şeye indirgenemez konumu ortaya çıkartılarak bir 'beden merkezli ontoloji savunusu' yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kişisel Özdeşlik, Beden, Merleau-Ponty, Varoluş, Benlik.

Gönderim Tarihi/Submitted	: 01.10.2024
Kabul Tarihi/Accepted	: 24.11.2024
Sorumlu Yazar/Corresponding Author	: İbrahim DEMİRBAŞ
E-posta / E-mail	: ibrahimq3535@gmail.com
Doi	: 10.47124/viraverita.1558985
Atıf / To Cite:	: Demirbaş, İ. (2024). Kişisel Özdeşlik ve Beden. <i>ViraVerita E-Dergi</i> , sayı 20. 216-240. Doi: 10.47124/viraverita.1558985

¹ Yüksek lisans öğrencisi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Ana Bilim Dalı, İzmir/TÜRKİYE, (ORCID: 0009-0004-3667-1057).

Abstract

The problem of personal identity, which is based on the question of how and in what manner an unchanging self can exist behind a person's constantly shifting attributes, enabling these transformations, is a flawed question when the concept of the 'self' is abstracted from the body and the mode of its existence. Moreover, it is a question whose answer is inevitably confined to mere conjecture. For the body, as the very existential center where all human determinations are lived, cannot be abstracted from the self or conceived as separate from it. This fact about the body becomes evident when we turn to the existential conditions of human beings and how they establish their relationship with the world. In this context, this study aims to reveal how these existential conditions and the relationship humans must establish with the world—when viewed through the lens of embodiment—unfold in light of Merleau-Ponty's existential/phenomenological analyses of the body. In doing so, it will provide a logical exposition of how change and identity, when considered holistically rather than abstractly, mutually necessitate one another. This exposition will also demonstrate that the problem we call "personal identity" finds a foundation within human existence itself, which inherently encompasses both identity and change. As a result of this demonstration, it will be shown how an approach that reduces the body to material qualities in opposition to the 'soul' or 'self' fails to adequately address the body as a subject of inquiry. Consequently, by highlighting the body's irreducible status—its inability to be reduced to a mere object of any kind—a 'body-centered ontology' will be defended.

Key Words: Personal Identity, Body, Merleau-Ponty, Existence, Selfness.

Kişisel Özdeşlik ve Beden

GİRİŞ: BİR PROBLEM OLARAK KİŞİSEL ÖZDEŞLİK

Değişim ile olan yaşamsal ve varoluşsal ilişkimiz, kişilik dediğimiz şeye bizzat bakış açımızı oluşturacak derecede önemlidir. Öyle ki değişimin ufku olmadan, yani bir şeylerin değişip değişmediğini anlayabilme özelliğine sahip olmadan herhangi bir şeyi algılamak da mümkün olmayacaktır (Deleuze, 2017, ss. 105-117). Yani değişimin farkındalığı, bizzat algılama ve anlama gibi bilişsel etkinliklerin mümkün olmasını sağlayacak bir anlama sahiptir. Aynı zamanda bu farkındalık, kendisini durmaksızın gösteren değişimlerin, eğer hiç durmadan değişiyorlarsa nasıl fark edilebildiği ve bununla birlikte, daha da önemlisi, *kim tarafından* fark edilebildiği sorusunu gün yüzüne çıkartmaktadır. Dolayısıyla bu soru, aynı zamanda bir kimlik araştırmasına dönüşmektedir. Çünkü durmaksızın değişen özelliklerinin arkasında bu değişmelere sahiplik edebilecek, değişmeden kalan bir kendilik fikrinin var olup olmadığı sorusu, tüm bu değişimlerin *anlamlı* olmalarını sağlayacak olan sorudur. O hâlde değişimleri algılayabiliyor olmak, bir 'değişmeyen'in var olup olmadığı sorusunu da ortaya çıkartmaktadır. İşte "kişisel özdeşlik problemi", 'kişilik' kavramı üzerinden bu soruyu problem edinmektedir (Parfit, 1984). Problem, farkına varılan değişimin, bu değişime sahiplik eden kendilik kaynağının ne olduğuna yöneliktir. Böylelikle kişisel özdeşlik, kişiliğin tam olarak nasıl bir anlama sahip olduğu sorusuyla bir değişim ve kişilik kavramı problemine dönüşür.

Kişisel özdeşlik problemi için kişilik veya benlik dediğimiz kavramın tam olarak nasıl bir anlama sahip olduğu sorusu, değişim kavramını merkezine almaktadır. Felsefenin bilindik anlamda belki de en eski sorularından birisi olan "farkında olduğumuz tüm bu değişimlerin arkasında değişmeyen bir kaynak var mı?" sorusu, 'kişi' kavramına uygulanarak kişiliğe dair bir soruya dönüştüğünde, cevap olarak yeni kimlik ve kişi-lik tasavvurları verilmeye başlanır. Çünkü bu soru, değişimin kişilik kavramıyla olan ilişkisini barındırdığı kadar, aynı zamanda, kişiliğin neliği ve nasıllığı sorusunu da kendisinde barındırır. Dolayısıyla bu soru çözülmesi gereken bir problem olarak kabul edildiğinde, cevaplandırılmak adına kişilik veya benlik kavramı tekrardan tanımlanmaya ve tekrardan anlamlandırılmaya muhtaç kalır. Zira kişinin değişen özelliklerinin arkasında değişmeyen, yani özdeş kalan bir kaynağa dair verilecek cevap, aynı zamanda bu kaynağın *ne ve nasıl olduğuna* dair verilecek bir cevap olacaktır.

Bu anlamda, kişinin durmaksızın değişen özelliklerinin arkasında değişmeyen bir kişiliğinin varlığı ve eğer var ise ne tür bir anlama sahip olduğu sorusu bir 'özdeşlik/aynılık ve değişim/farklılık' sorununa dayanmaktadır. Bu sorun, bu çalışmanın ilk bölümünde detaylıca açılacak olup, özdeşlik ve değişim probleminin cevaplandırılma zemini kurularak görece daha temel bir zemin üzerine yerleştirilecektir. Ardından ikinci bölümde, bu zeminden hareketle kişisel özdeşlik kavramının içeriğinin ana probleminin ne olduğu ortaya çıkartılacak, üçüncü ve son bölümde ise bu problem kendisini gösterdiği bazı örnekler üzerinden cevaplandırılmaya çalışılacaktır. Böylelikle, sonuç olarak, kişisel özdeşlik probleminin 'problem' olmasını gerektiren ana nedenin ortaya çıkarılmasıyla birlikte, "kişilik" dediğimiz şeyin "beden" dediğimiz şeyle ne denli *girift* bir yapıya sahip olduğu gösterilerek, kişisel özdeşliğin beden kavramından *ayrı düşünülemediği* ortaya konacaktır. Bu gösterim için ise Merleau-Ponty'nin beden üzerinden yürüttüğü varoluşsal/fenomenolojik analizlerden destek alınacak ve onun 'beden' dediğimiz şeyin ne kadar varoluşsal bir analize muhtaç olduğunu gösteren araştırmasıyla birlikte 'beden merkezli ontoloji' savunusu yapılacaktır (Merleau-Ponty, 2016). Bu savununun yapılabilmesi adına Merleau-Ponty'nin analizlerinin değerlendirilmesi şarttır, zira onun beden üzerine yaptığı kapsamlı sorgulama, 'beden' kavramı ele alındığında başvurulmadan geçilemeyecek bir analiz bütünlüğüne dönüşmüştür (Gallagher ve Zahavi, 2008). Aynı zamanda bu savunu, kişisel özdeşliğin nasıl yanlış ve soyut bir şekilde kurgulanmış kişi veya benlik tasavvurları probleminden hareketle ortaya çıktığını gözler önüne serecek bir sorunsallaştırma başlatacaktır.

Şimdi, kişisel özdeşlik ifadesini henüz sarfettiğimizde varsaymak durumunda olduğumuz 'değişim, özdeşlik ve kendilik' kabullerini hem neden varsaymak durumunda olduğumuzu hem de ne tür bir sorunsala gönderimde bulunduğunu inceleyerek ortaya çıkan sonuçla, 'değişimlere sahiplik eden bir kendilik' olarak kişiliğin ne türden bir yapıya işaret ettiğini Merleau-Ponty'nin analizleriyle temellendirebiliriz.

1- Kişisel Özdeşlik ve Zorunlu Kabuller

1.1- Değişim ve özdeşlik ön-kabulü

Kişisel özdeşlik problemi, genel olarak, kişinin farkında olduğu, değişen unsurları (zaman içerisinde gördüğü her türden varoluşsal farklılıkları) dolayısıyla hâlâ aynı kişi olarak kalıp kalmadığı ve eğer kalıyorsa da *nasıl kalabildiği* sorusuna dayanır (Shomaker ve Swinburne,

1984). ‘Aynı kişi’ ifadesi burada özdeşlik problemini doğuran temel etkendir. İki şeyin *aslında* aynı ve tek varlık olduğu savunusu olarak özdeşlik, bir belirlenim şeklinde yüklendiği varlıkları tek bir potada, ‘özdeş/aynı olma’ potasında eriterek belirler. Özdeş olarak belirlenen iki varlık, ontolojik olarak, aslında zaten tek bir varlığın farklı görünümünden ibarettir. Ortada farklı iki varlık değil, tek bir varlığın süreç içerisinde değişen farklı görünüşleri vardır. Burada, süreç içerisinde değişen varlığın, henüz bu süreç başlamadan önceki varlıkla nasıl ve ne türden bir aynılık/özdeşlik taşıdığı sorusu gündeme gelir. İşte bu soru, genel olarak kişisel özdeşlik sorusunun içeriğidir (Parfit, 1984).

Var olan herhangi türden bir değişimi gösterebilmek ve de aslında onun bir değişim olduğunu söyleyebilmek adına, bu değişiminin arkasında onun üzerinde yaşandığı bir sahip, bir temel kaynak varsaymamız gerekir (Chalmers, 1996, ss. 225-233). Kişisel özdeşliğin kendisini bir problem olarak sunması da tam olarak bu temel kaynağın *neliği* ve *nasıllığı* üzerine yapılan bir sorunsallaştırmadan ortaya çıkmaktadır. Yani, değişimlerin birer değişim olarak gözükmesini sağlayan ‘özdeş kalan bir temel’ zorunlu kabulü, kişisel özdeşlik probleminde bu temel in tam olarak ne olduğu ve nasıl mümkün olduğu sorunsallarına dönüşür. Çünkü, fark edilebilir ki herhangi bir şeyin değiştiğini söylediğimizde, zorunlu olarak, orada özdeş kalmış/değişmemiş bir şeyi varsayabiliriz, zira diğer türlü hiçbir şeyin değiştiğini söyleyemeyiz, çünkü bu durumda değişimin üzerinde yaşandığı temel olarak şeyin bizzat kendisinden bahsedemeyiz (Nagel, 1986, ss. 54-66). Öyleyse değişimin en temel varsayımı *özdeşliktir* – tıpkı özdeşliğin en temel varsayımının *değişim* olması gibi. Çünkü, iki varlığın “aslında” *aynı* varlık olduğunu söyleyerek onları özdeşlik olarak ifade etmek, ancak onların değişmiş olmalarına bağlıdır. Tıpkı değişimin algılanabilmesi için özdeş kalan bir temel in varsayılmasının zorunlu olması gibi, bu özdeşliğin kavranabilmesi ve kendini ortaya koyabilmesi için de yüklendiği varlıkların *değişmiş* olduğunun ön-kabulü gerekmektedir. Örneğin, arka kısmından bakıldığında bambaşka görünüme sahip bir ev ile ön tarafından bakıldığında ise bambaşka bir görünüme sahip olan evin *yine de* aynı ev olduğunu, bu iki görünme şeklinin aslında özdeş olarak *bir* varlıkta seyrettiğini söyleyebilmek, bu iki görünme şeklinin en baştan ‘aynı kaynaktan iki *farklı* görünme şekli’ olduğu fikri ve kabulünden hareketle mümkün olur. Bu anlamda özdeşliğin bizzat temel noktası olan değişim, değişimin en temel noktası olarak özdeşliği gerektirdiği ölçüde, bu iki kavramın yalnızca birbirleriyle anlam kazanan *zıttına-koşullu* kavramlar olduklarını söyleyebiliriz. Şimdi, özdeşliğin değişim ile zorunlu kabul gerektiren

ilişisini anlayabilmek ve böylelikle kişisel özdeşliğin ne türden bir özdeşlik ve ne türden bir kişilik varsaydığını anlayabilmek adına, öncelikle zıttına-koşullu kavramların ne olduğunun ortaya konması gerekmektedir. Bu ortaya koyma, bize kişisel özdeşliğin kavramlarının içeriğini verecektir.

1.2- Zıttına-koşullu kavram ve kabuller

Zıttına-koşullu kavramlar, anlamı ve içeriğini yalnızca o kavramla birlikte dolaysız olarak var olan karşıtıdan kazanan, kendi anlamına kavuşabilmesi için karşıtına *koşullanan* ifadelerdir. Felsefede *oluş* öğretisini geliştirmiş filozoflarda bu kavramların bir serimleniş şekline rastlayabiliriz (Hegel, 2010; Haaris, 1995; Deleuze, 2017; Whitehead, 1978). Örneğin, oluş anlayışını felsefe tarihinde belki de ilk ve en etkili olmuş şekilde savunan Herakleitos, karşıt olan tarafların bir aradalağına şu şekilde vurguda bulunur: “Karşıtlık, ahenk getirir. Anlaşmazlıktan en adil uyum doğar (τὸ ἀντίχον σύμφη ὁ νῶν καὶ ἐκ τῶν διαφέρων των καλλί στην ἀρμονία)” (Harris, 1995, s. 46). Bu ifadeler, birbirine zıt olarak gördüğümüz şeylerin aslında birbirlerini ne denli gerektirdiğini ortaya koyar. Ve bununla bağlantılı olarak, ardından şu ifadeler gelir: “Sağlığı güzel kılan hastalıktır; iyiyi güzel kılan kötü, tokluğu açlık, dinlenmeyi güzel kılan yorgunluktur” (νοῦσος ὑγιε ἰην ἐπιόησεν ἡδύ καὶ ἀγαθόν, λιμός κόρον, κάματος ἀνάριαισις) (Harris, 1995, s. 46). Buradaki kendi içeriklerine ve gönderimlerine pozitif bir anlam yüklediğimiz sağlık, iyilik, tokluk ve dinlenme gibi kavramların, aslında *negatif* olarak bildiğimiz karşıtları tarafından oluşturulduğuna dair anlatı, bu kavramların birbirlerine ne kadar zorunlu bir şekilde ihtiyaç duyduklarını gösterir. Sağlığın *pozitif* anlamının -ki ‘sağlık’ kavramı sadece pozitif bir gönderimde bulunduğu sürece anlamlıdır- yalnızca hastalıktan, iyiliğin kötülükten, tokluğun açlıktan geldiğini söylemek, aslında bu kavramların kendi zıtlarına koşullu olduğunu anlatmaktadır. Ancak, her ne kadar durum böyle olsa da birbirine zıt olan bu kavramlar, ilk bakışta bize, kullanıldıkları anda dolaysız bir şekilde birbirlerine gönderimde bulunuyor gibi gözükmemektedirler; her hastalıktan bahsettiğimizde sağlık kavramına dolaysız bir atıfta bulunuyor değildir ya da hastalığın anlaşılabilmesi için böyle bir gönderim gerekmez. Veya her aç olduğumuzu hissettiğimizde, açlığımıza dair farkındalığımızın oluşması için zorunlu olarak aklımıza ‘tokluk’ kavramının gelmesi gerekmez. Bu da bizi zıttına-koşullu kavramlar, ilk bakışta sanki zıtlarından *ayrı bir şekilde var olabiliyorlarmış* gibi *soyut* bir fikre götürür¹. Bu soyut fikir, kavramların gönderimi ve anlamı bütünsel bir şekilde, yani *kendi somutluğunda* düşünüldüğünde rahatlıkla aşılabilir. Öyle ki kişisel özdeşliğin bir problem

olarak kendisini göstermesi tam da bu soyut fikre dayanır. Sonuç bölümünde detaylıca açılacağı üzere, kişisel özdeşlik, hem özdeşlik ve değişim kavramlarını birbirlerinden soyutlayarak ele aldığı hem de bir 'kendi olmaklık' olarak benlik tasavvuru ortaya koyarken *bedeni* bu tasavvurdan soyutladığı sürece soyut ve dolayısıyla da kendi zemininden öteleştirilmiş, *zemicsiz* bir problem olarak kalacaktır.

Bu "soyut düşünceyi aşma" çabasının nasıl olduğuna ve ne şekilde gerçekleşebileceğine dair belki de en iyi örnek, kendi felsefî pozisyonunu bu çabanın, yani düşüncenin somut ve bütünsel bir şeklinin imkânı üzerine kurmuş bir düşünür olan Hegel'dir (Hegel, 2010). Herakleitos'tan sonra, modern dönemde oluş düşüncesi/ontolojisini en fazla belirleyen ve oluşun/değişimin özdeşlikle/aynılıkla nasıl bir ilişkisi olduğunu bize anlatan Hegel, *Mantık Bilimi* eserinde, özdeşlik ve değişimin birbirinden soyutlanmadan, somut/bütünsel bir şekilde ele alındığında birbirleriyle ne denli zorunlu ilişkileri olduğunu şu şekilde ortaya koyar:

Özdeşliğin farklılıktan tamamen ayrı olduğunu ve bu ayırmada onun özsel, geçerli, doğru olduğunu savunduğumuz anda, bu iki çelişkili iddiadan ortaya çıkan tek şey, bu iki düşünceyi [özdeşlik ve farklılığı] uzlaştırmadaki başarısızlıktır: Soyut özdeşlik olarak özdeşliğin özsel olduğu, ama aynı zamanda bu hâliyle eksik olduğu bir başarısızlık. Eksik olan şey, bu iddialarda özdeşliğin kendisinin ortaya çıktığı negatif hareketin farkındalığıdır. Ya da şöyle ifade edildiğinde: *özdeşlik, farklılıktan ayrılma olarak ya da farklılıktan ayrılma içinde özdeşliktir, o zaman burada ifade edilen gerçek, özdeşliğin ayırım olarak var olmasında ya da özsel olarak ayırmada var olmasında yatar; yani [özdeşlik], kendisi için hiçbir şey değildir, aksine o, ayırımın bir momentidir* [parçasıdır] (Hegel, 2010, s. 358).

Görüldüğü üzere, zıt kavramları birbirinden soyutlayarak düşünme şekli, özdeşliği değişimden ayrı olarak düşünen "soyut özdeşlik"i doğuran etkendir. Öyle ki özdeşliği ayırım olmadan ele alma şekli olarak soyut özdeşlik, farkı aynılıktan soyutlayarak elde edilmiş *eksik* bir düşünce şeklidir. Burada "ayırım" (*Trennung*) diye ifade edilen ve bu çalışmadaki terminolojimize uyguladığımızda değişim olarak adlandırabileceğimiz kavram, görüldüğü üzere, herhangi bir soyutlama yapmadan ve kendi somut bütünlüğü içerisinde ele alındığında, özdeşlik/aynılık ile iç-içe bir şekilde, *onun parçası* olarak karşımıza çıkmaktadır.

İlk bölümde serimlenen "özdeşlik değişimi, değişim ise özdeşliği varsayar" ifadesi, şimdi Hegel'in özdeşlik ve ayırım üzerine yaptığı analizleriyle daha net bir şekilde kendisini göstermektedir. Öyle ki Hegel, özdeşliğin tek başına ele alınamayacağını, onun daima ayırım ya da farklılıkla birlikte devingen bir süreç olarak somut bir bütünlük şeklinde var olduğunu ifade

ederken, aslında bu kavramların zıttına-koşullu olduklarını ortaya koymaktadır. Kişisel özdeşlik probleminin ne türden bir özdeşlik ve değişim fikriyle yola çıktığını anlayabilmek adına özdeşlik ve değişimin zıttına-koşullu kavramlar olduklarının açık bir şekilde ortaya konması önemlidir. Bu anlamda Hegel'in özdeşlik ve farklılık üzerine yürüttüğü diyalektik analizleri, bu şekilde, özdeşlik ve değişim kavramlarının ne şekilde kullanılıp ne şekilde kullanılmayacağına dair bir gösterimde bulundu.

Kısacası, değişim olmadan özdeşlikten, özdeşlik olmadan da değişimden bahsedemeyiz (Wiggins, 2003). Dolayısıyla değişim üzerinden kişisel özdeşlikten bahsettiğimiz anda bir "kendiyile özdeş kalan" olarak kendilik ön-kabulüyle yola çıkmış oluruz. Peki, nedir bu "kendilik" ki değişimden her bahsettiğimizde, zorunlu olarak bir kabul şeklinde kendisini bize dayatmakta? Şimdi bu sorunun incelemesine, sonucu herhangi bir varlığı kişi saymamız için bir kendilik fikrine ve bu fikrin de zorunlu olarak bir beden dolayımından geçtiği çıkarımına varacak şekilde geçebiliriz. Çünkü bu çıkarım, bize kendilik ve kişisel özdeşlik kavramlarının aslında ne kadar beden dediğimiz *varoluş şekline* bağımlı ve muhtaç olduğunu gösterecek ve dolayısıyla da kişisel özdeşliğin nasıl bir zemin üzerinde kendisini problem olarak sunduğunu ortaya koyacaktır.

1.3- Kendilik ön-kabulü

Farkında olduğumuz değişimler arasında bir bağlantı kurduğumuzda, aynı zamanda, bu değişimlerin arasında bir *devamlılık* varsaymış oluruz (Schechtman, 1996, ss. 93-99). Öyle ki devamlılık, zorunlu olarak temel bir kaynak üzerinde kendisini göstermek durumundadır. Bir varlığın değişmiş olduğundan bahsettiğimizde, onunla devamlı bir şekilde değişmeden *kalmış* şeyleri de görmüş oluruz. Bu devamlılık ister psikolojik ister fizyolojik ister ontolojik olsun, hepsinde değişimlerin birbirleriyle bağıntısının kurulabildiği bir sabit zemin, yani kendilik kurulmuş demektir (Ricoeur, 1994). Öyleyse değişimlerin değişim olarak kendilerini gösterebilmeleri hem değişmeden, yalnızca kendi olarak kalabilen bir temelin varlığına hem de bu temel üzerinde birbirleriyle ilişkili olarak bir devamlılık arz etmelerine bağlıdır (Ricoeur, 1994, s. 116). Bu durumda kendilik, değişimin onda yaşandığı fakat onun değişmediği temel zeminin kendisi olarak karşımıza çıkar. Bu noktada, herhangi bir şeyin veya bir kişinin herhangi bir özelliğinin değiştiğinden bahsettiğimizde, görüldüğü üzere, ancak "kendisi" olan bir kaynağa gönderimde bulunarak bu değişimi ifade edebiliriz. Örneğin, "tüm yaşadığım değişmelere ve atlattığım onca olaya rağmen ben, *kendim olarak kaldım*" gibi bir ifade,

'kendim' kavramını tam da özdeşliğin onda seyrettiği ve üzerine gelen değişimleri aslında bizzat *mümkün kıldığı* temel zemini anlatmak için kullanır. Yani tüm tasavvurlarından ve kurgularından arındırılmış olarak 'kendi olmaklık' olarak kendilik kavramı, değişimi mümkün kılan değişmez temelin özdeşliğini anlatan bir ön-kabul olarak karşımıza çıkar. Çünkü, kişinin zaman içerisinde *değişmiş olduğunu* söylemek, o kişiye değişmeyen bir kendilik atfederek, bu değişiminin özdeş olan bir parçası üzerinden değişmekte olduğunu söylemek anlamına gelir. "Çok değişmişsin" ifadesi, fark edilebileceği üzere, 'bu değişiminin ardında, değişmeden/özdeş kalan bir kişi' anlayışını gizil olarak içerisinde barındırır ki bu ifadenin muhatabı odur, aksi takdirde bu ifade *muhatapsız* olmak zorunda kalır. Öyleyse, görülebilir ki içeriği ve boyutu her ne olursa olsun, değişimin değişim olarak adlandırılabilmesi, ancak özdeş kalan bir kendilik kabulünün temel alınmasına bağlıdır. Fakat kendilik ve onunla eş olarak kişilik kabulü, yalnızca değişimlerin birer değişim olarak adlandırılmasını sağlamaktan ibaret değildir.

Şimdi, tüm bu zorunlu kabullerden hareketle, kişinin değişim ile kurduğu bu özdeşlik ilişkisinin onu ne denli oluşturucu bir boyutta olduğunu anlayabilmek adına, kişiliğin ve ben dediğimiz şeyin neliğine ilişkin bir sorunsallaştırmanın ortaya konması gereklidir. İşte bu sorunsallaştırmanın, burada Merleau-Ponty ve onun bedene dair yaptığı varoluşsal ve fenomenolojik analizler üzerinden açılması, sorunun içeriğini aydınlatarak onu geçerli bir zemin üzerinden tartışabilmek adına ontolojik bir destek sağlayacaktır. Öyle ki Merleau-Ponty'nin beden kavramını insan varoluşuyla birlikte ele alarak, insanın varoluşsal boyutta nasıl bir yapıya sahip olduğuna dair yaptığı analizler, beden dediğimiz şeyin kişilik dediğimiz şey için nasıl kurucu bir noktada durduğunu gösterecektir. Merleau-Ponty üzerinden bu gösterimin önemi, kişisel özdeşlik probleminin içeriğini ve onun bir problem olmasını sağlayan sebeplerini değiştirecek bir anlama sahip olmasından gelmektedir. Şimdi, bu gösterimi yapabilmek adına benlik ve beden kavramlarını 'dünya' kavramı üzerinden incelemeye geçebiliriz.

2- Benlik ve Beden

2.1 – Benlik ve dünya

İnsanın değişimler karşısında onları algılamaya ve anlamaya çalışması, onun gözünde dünya kavramını doldurmaya başlar. Çünkü dünya, tam da o algıladığı şeylerin bütünselliğine dair oluşturduğu kavramın kendisi olarak, algılanan şeylerin kapsamını oluşturur (Merleau-Ponty,

2016). Bu kapsamın kendisi, yani dünyanın kişinin algısında ne şekilde oluşmuş olduğu, kişinin kendini görme şeklini de oluşturur. Bu anlamda, dünya kavramının kurulmasıyla benlik tasavvurunun oluşması arasında iç-içe geçmiş anlayışlar ve kabuller bulunmaktadır. Heidegger, bu oluşun daha kökensel bir analizi adına insanın dünya ile olan ilişkisine dair şöyle der: “Dasein [insanın dünyadaki varoluşu] için dünya-içinde-olmayı temel kurucu olarak söylemek demek, onun neliği üzerine bir şey söylemek demeye gelir” (Heidegger, 2020, s. 22). Öncesinde “dünya içinde olmak insan Dasein’in neliğine aittir” diyen Heidegger (2020, s. 22), insanın *neliğine* ilişkin sorunun dünya kavramından ve bu kavramın kullanılış biçiminden geçtiğini gösterir. Çünkü algılanan şeylerin, yani bizzat ‘görünenler’ olarak fenomenlerin bütününe dair yapılan bir kavramsallaştırma, kişinin ben dediği şeyin de içeriğini oluşturacak bir kavramsallaştırmadır. Peki ‘ben’ dediğimiz şey ile bu kadar yakın ilişkili olan dünya kavramı, kendisini bize ne şekilde göstermektedir? Bu sorunun cevabı, aynı zamanda, bunu gerçekleştiren benlik tasavvurunun da içeriğini aydınlatacaktır.

Dünya ve dünya içinde insanın varoluş şekillerine odaklanan *Algının Fenomenolojisi* eserinde Merleau-Ponty: “dünyanın bilincine bedenim sayesinde varırım” der (Merleau-Ponty, 2016, s. 127). Burada şu noktanın özellikle ayrımsanması gerekir ki dünyanın bilincine beden sayesinde ve onun dolayımında varıyor olmak, asla epistemolojik kökenli empirist ya da ontolojik kökenli materyalist felsefenin kurguladığı gibi, duyusal ve yalnızca bedene atfedilen duyumsama özelliklerinden hareketle gerçekleşiyor değildir. Beden, hiçbir şekilde duyuların ve onların sayesinde gerçekleşen duyumsamaların toplamından veya temsilinden ibaret değildir – tıpkı rasyonalist felsefenin kurguladığı gibi bedenin aklın ona hükmettiği veya akıl sahibi ruhun onu yönlendirdiği bir ‘maddî bütünlük’ olmadığı gibi. Bedenin bu içeriklerinden ve hazır postülatlarından ayrıştırılması, onun nasıl bir ontolojiye sahip olduğunu gösterebilir bir yöntem olacaktır. Dolayısıyla algılanan her türlü gerçeklik, zaten bedenin dolayımında ‘gerçeklik’ hâline bürünmektedir.

Bedenin ‘dünya’ kavramının bizzat açılmasını sağlayan ve hiçbir şekilde ne “duyular” ne “maddî nitelikler” ne de “akıl” gibi bir kavramsallaştırmaya indirgenemeyecek olan bu merkezî pozisyonu, Merleau-Ponty’e göre nesnelere kendilerini var ediş şekillerini *kendilerinde* görmemizi sağlar. Dolayısıyla, beden dediğimizde aklımıza duyularımızın gelmemesi, her türlü algılamamızın içeriğini özgür bir şekilde kurabilmemizi sağlayan bir pozisyon olacaktır: “İçeriklerin önceliğine dair empirist postülatı bırakırsak, arkamızdaki nesnenin tekil varoluşunu

kabul etmekte özgür oluruz” (Merleau-Ponty, 2016, s. 58). Buradaki her türlü fenomenin kendinde ne olduğunu gösteren bir kalıp olarak kullanılmış olan ‘tekil varoluş’ kavramı, empirist -ya da rasyonalist- kabulleri ortadan kaldırarak fenomenlere yöneldiğimizde edineceğimiz bir içeriktedir. Ve bu içerik, ancak bedenın dolayımında elde edilebildiğine göre, beden, üzerine yapılmış kurgularından ve kabul edilmiş bazı içeriklerinden ötede ele alınabildiğinde ve ancak onun *varoluş şekli* söz konusu olduğunda, gerçekliğin bizzat oluşturucu bir yapı-taşı olarak karşımıza çıkacaktır (Nancy, 2008). Bedenin bu ontolojik boyutu, Merleau-Ponty’nin incelediği biçimiyle bir yaşama dünyası içerisinde ele alınan insanın, özdeşliğini ve değişimini de aynı ontolojik gerçeklik üzerinden gösterir. (Merleau-Ponty, 2016, s. 98). Bu ontolojik boyutun ne şekilde kendisini gösterdiğini ortaya koymadan önce, bedenin ne şekilde gerçekliğin merkezî bir kurucu noktası olduğunun ortaya koyulması gerekmektedir.

2.2 – *Bedenin ontolojik boyutu*

Felsefe veya genel olarak düşünce tarihinde, insanın kendisi olarak nasıl bir yapıya sahip olduğu ve onun ne türden bir benlik taşıdığı hakkında pek çok farklı yorum ve açıklama getirilmiştir (Kupperman, 2010). Bu açıklamalardan, modern dönem için belki de en fazla tartışma yaratmış ve insanın ne olduğu hakkında bir inceleme yapıldığı zaman kullanılan kavramsallaştırmaları belirlemiş bir düşünce şekli olarak Descartes’ın insan varoluşuna dair kabul ettiği ontolojisi göz önüne getirilecek olursa, bu ontolojinin insana iki farklı dünya atfettiği görülebilir (Descartes, 2007). Çünkü, bilindiği gibi, Descartes’ın insan adına kurguladığı ontoloji, onun “çift tözlü” bir yapıya sahip olarak hem beden hem de ruh olduğu ve bedeninin yalnızca maddî niteliklerden ibaret olurken ruhunun yalnızca maddî olmayan ve dolayısıyla herhangi bir uzamda yer kaplamayan zihinsel veya aklî niteliklerden ibaret olduğunu iddia ediyordu (Descartes, 2007, s. 82-83). Bu iddia, kişiyi bir ruh şeklinde, yalnızca ‘maddî olmayan nitelikler’in bütünü olarak ele alarak ve fizyolojik olanın psikolojik olandan tamamen farklı varlıklara ve varoluş şekillerine gönderimde bulunduğunu söyleyerek aslında insanla birlikte insanın dünyasını da maddî olan ve ruhsal olan şeklinde ikiye ayırıyordu. Ve insanda birleştirilmeye çalışılan bu iki ayrı taraf, fizyoloji ile psikolojinin ortaklığı olarak teke indirgenmeye çalışılıyordu. Fakat Merleau-Ponty, insan *varoluşu* göz önüne alındığında, bu durumun hiç de böyle gerçekleşmediğini söyleyerek bu görüşe karşı çıkar. Onun ifadeleriyle:

Psikofizik olay artık Kartezyen fizyoloji tarzında, kendinde-olan bir sürecin ve bir *cogitatio*'nun bitişikliği olarak kavranamaz. Ruhun ve beden birliği, biri nesne biri özne olan iki dışsal terim arasındaki keyfi bir kararname ile tasdik edilemez. Her an *varoluşun hareketinde* tamamına erer [vurgular bana ait] (Merleau-Ponty, 2016, s. 136).

Psyche olarak ruh ile fizik olarak bedenin birleşimi şeklinde psikofizik, bilindiği üzere, Kartezyen ontolojide insanda var olması mümkün olan bir birleşimdi. Peki bedenin bu her türlü gerçekliği kendi dolayımında oluşturacak kadar kapsamlı olan ontolojik boyutu, insanı tıpkı Descartes gibi bir "çift töz" olarak görmüyorsa, ne şekilde görmektedir? Çünkü 'beden' derken basitçe 'maddî nitelikler toplamı'nın kastedilmediğine yukarıda değinildi, bu durumda beden, kendi özgün içeriği dolayısıyla, insanın benliğini ve kişi olma şeklini ne şekilde oluşturmaktadır? Burada, yukarıdaki pasajda da görüldüğü üzere, *varoluş* kavramı ve bu kavramın ne kadar öncel bir pozisyonda olduğu karşımıza çıkmaktadır.

İnsanın kendi olma temelinin ve kaynağının ne olduğuna ilişkin soru, sabit kavramsallaştırmalarla ve bu kavramsallaştırmaların sınırlarından ibaret bir şekilde değil; bizzat onun *varoluş şekli* üzerinden ve ondan başka hiçbir ön-kabul kullanmadan ele alındığında, insanın "kendim" dediği şeyin de belirli bir varoluş şeklinden hareketle edinildiği fark edilecektir. Çünkü her kendilik, kendisini gösterme şekli dolayısıyla, ancak belirli bir varoluş şeklinden hareketle ortaya çıkmak durumundadır. Örneğin, ilk bölümde işaret edilen "tüm yaşadığım değişimlere ve onca olaya rağmen ben, *kendim* olarak kaldım" cümlesi, 'yaşadığım' kavramıyla kendi anlamını kazanmaktadır. Dolayısıyla, "ben" olarak sayılan şeyin aynı kalıp kalmadığını sorgulatan değişimler *yaşandığında*, kendinin bu yaşama veya varoluş şekli üzerinde anlamı ortaya çıkar. Öyle ki ifadeyi tam tersine çevirdiğimizde ve kendiliği olumsuzladığımızda dahi aynı varoluş şeklinin bu olumsuzlanan kendiliği oluşturduğunu görebiliriz: "yaşadığım onca değişim ve onca olay sonucunda ben *kendim* olarak kalamadım" ifadesi, kişisel özdeşlikteki 'kendi olarak kalma' problemini, yani 'tüm değişimlerimden sonra değişmeyen bir ben' sorununu içeriyor gibi gözükse de, aslında bu problemi mümkün kılacak şekilde, kendilik veya ben dediğimiz şeyin ancak bir yaşama, bir varoluş şeklinden hareketle ortaya çıktığını göstermektedir. Buradaki 'yaşamak' ifadesinin, basitçe 'tecrübe edinmek' veya 'başından bir olay geçirmek' anlamlarına indirgenmemesi önemlidir, çünkü burada kasıt edilen yaşama şekli, kişinin bütünsel olarak tüm varoluşuyla dahil olma şeklidir. Öyleyse, kişinin değişimlerinin arkasında değişmeden kalan bir benlik olduğunu savunmanın da benlik dediğimiz şeyin aslında tüm değişimlerin *yalnızca* algılanmasının bir eşlik edicisi olarak

“sanıdan ibaret” olduğunu savunmanın daⁱⁱ koşulu, *kişinin varoluşu ve yaşama şeklinin bir boyutundan* hareketle mümkündür.

Varoluş, insanın benliğinin ne olduğuna dair yapılmış tasavvurları da kapsayan bir bütünlük taşımaktadır. İster fizyolojik ister psikolojik ister bu iki ele alma şeklinin bir sentezi olsun, tüm bu belirlemeler, varoluşta bütünsel bir boyuta ulaşmaktadır. Bu belirlemeler her ne kadar kendi başlarına bambaşka yönlere ve dünyalara işaret ediyor olsalar da varoluş, bu yönlerin bütünsel bir şekilde birleştiği yerin kendisidir:

‘Fizyolojik’ olan ile ‘psşik’ olanı birbirine bağlamamıza olanak tanıyan şey, bunların, *varoluşta yeniden bütünleşmiş olmakla*, kendinde-olanın düzeni ve kendisi-için olanın düzeni gibi birbirinden ayrılmıyor olması, her ikisinin de yönelimsel bir kutba veya bir dünyaya doğru yönelmiş olmasıdır [vurgular bana ait] (Merleau-Ponty, 2016, s. 134-135).

Buradaki ‘varoluş’ vurgusu, aslında “özne ve nesne” veya “zihin ve beden” veya “psşik olan ve fiziksel olan” ikiliğini çözümlmek ve aşabilmek adına getirilmiş üçüncü bir kavramsallaştırmadır. Bu noktada, şu vurgu açığa çıkmalıdır: insanın varoluş şekli, hiçbir şekilde *bedeninden* ve onun dünyadaki varoluşundan *soyutlanamazdır*: “Bedene ilk erişim yoluyla, yani fizyolojiyle yaklaşınca, bulduğumuz şey varoluştur” (Merleau-Ponty, 2016, s. 136). İnsana dair yapılan her türlü kurgulamanın, ontolojik, psikolojik veya fizyolojik tasavvurların kökeninde, onları mümkün kılan temel zemin olarak yaşama biçimi veya varoluş şekli, *ancak insan bedeniyle* şekillenebilir bir durumdadır. Ne de olsa insan, her türlü algılama, bilme ve aslında bir bütün olarak yaşama şeklini, dolaysız hâliyle bedeni üzerinden gerçekleştirmektedir. Burada şu noktanın ayrımsanması gerekir ki tüm bu kendilik, benlik, kimlik tasavvurlarını kurdurtan ve oluşturan şey bedenin kendisi *değildir*; beden, bu tasavvurları kurdurtan varoluş şeklinin merkezî bir konumu, varoluş üzerine yapılmış tüm tasavvurların onun dolayımından çıktığı ana etkidir (Nancy, 2008, s. 67). Beden ile dünya, ortak bir dokuya, ortak bir tene sahip olarak insanda buluşurlar. İnsan dünyaya bedeniyle *dokunur*, çünkü dünyanın dokusu bedeninin dokusuyla ortaktır (Cogito, 2019, s. 119-120). Ve bu doku ne maddî ne de ruhsaldır. İnsan ile dünyanın bir arada olduğu ortak ten, ontolojik bir boyutta tüm gerçeklik kurgulamalarının oluşturucusudur. Dolayısıyla da onun adına yapılmış her türlü ruhsal ya da maddî kurgulama, *bu ontolojik boyutun üzerinde* kendisini göstermektedir. Yani “bedensel ve kişisel” ayrımı, insanın varoluşunda sahip olabileceği taraflar olarak insan bedeninde ve dolayısıyla da varoluşunda bütünlüğüne ulaşmaktadırlar:

Somut olarak ele alınan insan, bir organizmaya eklenmiş bir psişizm değildir, kimi zaman kendini bedensel olmaya bırakan kimi zaman da kişisel edimlere koyulan bir varoluş gelgittir. Psikolojik motifler ve bedensel durumlar birbirine geçebilir, (...) en azından kaynağını veya genel taslağını fizyolojik eğilimlerde [bedensel bir boyutta] bulmayan tek bir psişik edim yoktur (Merleau-Ponty, 2016, s. 135).

İnsanın kendini bazen kişisel bazen bedensel olmaya bırakan hâli, yine varoluş kavramıyla bütünleştirilir. ‘Kaynağını veya genel taslağını fizyolojik eğilimlerde bulmayan tek bir psişik edim’ olmaması, her türlü psişik diye anlamladığımız ve herhangi bir uzama/mekâna sahip olmayan özelliklerin temelinde ve genel kapsamında bedene bağlı olduğunu söyler. Bu iddia, psikolojik veya ruhsal olarak saydığımız ve içeriklerine hiçbir maddî nitelik veya uzamda yer kaplama atfedemediğimiz özelliklerin de aslında bedene ait olduğunu ifade etmemektedir; hepsinin mümkün olabilmesinin öncelikle beden sayesinde gerçekleştiğini söylemektedir. Bununla ilgili olarak, bilindiği üzere somatik bozukluk, psikolojide “kişinin bedenine/fiziğine etki eden ruhsal bozukluklar” olarak tanımlanır (Merleau-Ponty, 2016, s. 136). Bu tanım, bedensel olmayan, yalnızca ruhsal bir kaynaktan bedensel bir sonucun çıkması adına önemli bir örnektir. Zira burada bedensel olanla ruhsal olan arasında bir bağlantı kurulur ve iki birbirinden ayrı içeriğe sahip özelliğin birbirlerine etkide bulunarak ortak olabildikleri gözlemlenir. Bu ilişkinin yaşandığı ve bağlantının kurulduğu yer ise, fark edilebileceği üzere yine bedenin kendisidir. Her ne kadar bedensel olan burada ruhsal olanın karşısında konumlandırılarak aslında bir özelliğe indirgenmiş olsa da somatik hastalığın ruhsal ve bedensel özelliklerinin nasıl insan vücudundan hareketle ortaya çıktığı, bedeni bir nesne hâline getirmeden görülebilir. Çünkü insan varoluşundan her bahsettiğimizde, zorunlu ve dolaylı bir şekilde *insan vücudundan da* bahsetmekteyiz.

Öyleyse kişi söz konusu olduğunda vücut veya beden, bu kişilikle özdeş olan *değil*, onun oluşum yolunu sağlayan ve dolaylı bir şekilde içeriklendirilme şeklini oluşturan bir kavram olacaktır. Bu noktada, ayırmsanması gerekir ki ‘kişi’nin *ne* olduğu ve benliğin tam olarak *nasıl bir yapıya sahip olduğu* sorusuna salt duyular toplamı olarak bedenden ibaret olduğu gibi bir yanıt verildiğinde, bu yanıt, bedeni *nesneleştirerek* onu herhangi bir özelliğe indirgenebilir bir konuma sokar. Fakat, yukarıda sayılan nedenlerinden ötürü, bedenin kendisi nesneleştirilebilir veya başka bir kavrama indirgenebilir bir konumda değildir; o, tüm edimlerin onun dolayımında yapıldığı merkezî pozisyonun kendisidir. Öyle ki beden nesneleştirildiği zaman, örneğin ‘ruh’ karşısında konumlandırılıp maddî niteliklere indirgenerek sınırları belli,

sabit bir var olana dönüştürüldüğü zaman, bu nesneleştirilmenin yapıldığı edimlerin kendisine indirgenmiş olunur. Bu şekilde, beden dolayımında çıkmış belirlenimler bedene indirgenir ve böylelikle beden, sanki kendi belirlenimlerinden soyutlanabilirmiş gibi bir anlama bürünür. Oysaki her insanî varoluş, bir beden dolayımında kendisini gösterebilmektedir. Bu anlamda kişinin kişiliği, içselliği ve benliği de bedeni sayesinde kurulur ve onun dolayımında kendi anlamını kazanır: “Organizmada kalp neyse dünyada da kişiye has beden odur: Görünür manzarayı devamlı hayatta tutar, canlandırır ve içsel olarak besler, onunla birlikte bir sistem oluşturur” (Merleau-Ponty, 2016, s. 279). ‘İçsel’ olarak beslenen manzara, dünyanın bir kavram olarak doldurulması ve dolayısıyla da kişiye kendisini açmasıdır. Bu şekilde kişi, dünyaya beden aracılığıyla ulaşır ve dolayısıyla da onu beden aracılığıyla *kurar*. O hâlde beden hem dünyanın içeriğinin doldurucusu hem de görülen manzaranın besleyicisi olarak, varoluştan soyutlanarak nesne hâline getirilebilir bir mekanizma değildir. Tüm bu mekanizmanın onda seyrettiği ve onda işlediği genel bütünlüktür: “Kişinin kendi bedeni en ilksel alışkanlıktır, tüm diğerlerinin koşulu olan ve bunların anlaşmasını sağlayan alışkanlıktır” (Merleau-Ponty, 2016, s. 138).

Buraya kadarki saptamalar, bedenin benlik veya kendilik tasavvurlarında nasıl merkezî bir rol üstlendiğiyle ilgili olarak, insanı ve onun bedenini bir nesne olarak değil, onu bir varoluş şeklinde, yani bütünsel bir şekilde görebildiğimizde, onun tüm ‘benlik’ ve ‘kendilik’ tasavvurlarının nasıl temelini ve zeminini oluşturduğunu gösterir nitelikteydi. O hâlde, tüm bunlardan hareketle, kişisel özdeşlik probleminin kökeni, kendisini şimdi gösteriyor gibidir.

3- Kişisel Özdeşlik ve Benlik

İlk bölümde değinildiği üzere, kişisel özdeşliğin kendisini bir ‘problem’ olarak sunması, kişilik veya benlik dediğimiz şeyin ne olduğuna ilişkin bir problematikten doğmaktadır. Zaman içerisinde durmaksızın değişime uğrayan özelliklerin arkasında, değişmeden kalan bir kişilik olup olmadığı sorusu, ‘kişilik’in ne olduğu sorunsalıyla bir problem hâlini almaktadır (Parfit, 1984, s. 199). İkinci bölümde açıklanmaya çalışıldığı üzere, bu soru, insan varoluşu ve dolayısıyla da bedeni üzerinde anlam kazanabilen bir sorudur. O hâlde, bu bölümde bu soru üzerinden benlik tasavvurlarının zemini olarak varoluş ve ona bağımlı olan bedenin kişisel özdeşlik ile nasıl bir ilişkisi olduğunu ortaya koyabiliriz.

Bu noktada, rahatlıkla söylenebilir ki bedeni ‘maddî nitelikler’e indirgenen ve ruhun, benliğin, karakterin, ya da öznenin ona *sahip olduğu* bir mekanizması olarak görmeye hepimiz fazlasıyla yatkın (Nagel, 1986, s. 28). Fakat bu yatkınlık, sadece içine düştüğümüz durumlardan kendimizi soyutlayabildiğimiz zamanlarda kendisini gösterebilmektedir. Öyle ki ancak kendi varoluşumuzda bir problem olmadığı veya herhangi bir sorunun içerisine düşmüş olmadığımız zaman bu yatkınlık, yani bedeni “benliğimiz”den ayırmaya olan eğilimimiz, ortaya çıkabilir. Ne zaman bir varoluş durumu içerisinde olmadan, o varoluş durumu hakkında teorik bir çerçevede konuşuyorsak, orada kolaylıkla o varoluş durumunun içerisinde olan kişi ile bedeni arasında bir ayırım yapabiliriz. Örneğin, uzun maraton koşan birisi için “o daha fazlasını koşmak istiyor ama bedeni/bacakları çok yoruldu” gibi bir yorumda bulunabiliriz ve burada, kolayca ‘o kişi’ ve ‘bedeni’ arasında bir ayırım yapmış ve bedeni bu şekilde o ‘kişi’nin “sahip olduğu” bir mekanizma olarak algılamışızdır bile. Çünkü biz, o varoluş durumu içerisinde değilizdir. Veya “kendine hâkim olma” düsturu içerisinde, “doğal ihtiyaçları” bedenimize atfedip de “kendimiz”in *ondan daha fazlası* olduğunu söyleyerek kendimiz ile bedenimiz arasında keskin bir ayırım yaparak farklı iki gerçekliğin var olduğu varsayımını burada rahat bir şekilde kullanabiliriz. Ya da zevk ve acı olarak gördüğümüz şeyleri bedensel ve ruhsal zevkler/acılar olarak ayırarak bu iki zevk ve acı alma şeklinin bambaşka seyrettiğini ve hatta başka bir gerçeklikten türediğini düşünebiliriz. Böylelikle beden, bizim elimizde hükmedilen, sahip olunan bir nesneye dönüşerek bizden ayrı bir gerçekliğe, hatta belki daha az değerli bir gerçekliğe bürünür. Kısacası, bedeni sanki kişiden tamamen ayrı olan maddî bir mekanizmaymış gibi düşünen düalist karşıtlık, bize kişi ile bedeninin farklı değerlerde olan farklı gerçeklikler olduğu fikrine götürmüştür. İşte kişisel özdeşliği bir ‘problem’ olarak doğuran ve sunan en büyük sebep de bu olarak karşımıza çıkar: kişinin *sahip olduğunu* ve hatta *ondan ayrı* bir gerçekliğe işaret ettiğini düşündüğü bedeni ve bedeninden *soyutlanabilir* benliği.

Fakat, bu noktada, içerisinden çıkmamız gereken durumda bir sorun yaşadığımızda ve bu sorunlu durumdan kolayca soyutlanamadığımızda, hiç de böyle düşünmediğimizi, bedenimizle kişiliğimizi *tamamen bir ve aynı* düşündüğümüzü fark edebiliriz. Bunun belki de en minimal örneği olarak, çok acıktığımızda ‘bedenimiz’ ile ‘kendimiz’i birbirinden ayırarak ‘bedenim acıktı’ deme gibi bir şansımız olmaz, çünkü ‘acıkma’ durumuyla bu ayırım çoktan yitmiş ve varoluş hâliyle çoktan bütünleşmişizdir. Ya da çok yorulduğumuzda ve hatta

yürüyecek, başka eylem yapacak mecalimiz kalmadığında “bedenim çok yoruldu” gibi bir ifadeyi, eğer kullanıyorsak, “ben bedenimden ayırırım ve sadece o yoruldu” anlamında kullanmayız, bedenimizin yorgunluğuyla “kendi” yorgunluğumuzu ayrı tutamayız. Veya bir böcek ısırıldığında, ısırılan yer sadece beden olsa da ‘bedenimi bir böcek ısırıldı!’ demeyiz, ‘beni bir böcek ısırıldı’ deriz. Ve böceğin ısırıldığı yer yine yalnızca bedenimizin üstünde olsa da bu yeri gözümüzle, yani bedenimizle görmemiz gerekmez, hiçbir şey görmüyor bile olsak böceğin tam olarak neremizi ısırıldığının *zaten farkındayızdır*, çünkü beden, herhangi bir kurgulamayla *ondan soyutlanabileceğimiz bir mekanizma değildir*. Eğer ki biz beden ile sahiplik ilişkisi içerisinde olan bir ruh ya da özne olsaydık, bedeni ısırın böceğin bu ısırığını ancak kendimiz fark ettiğimizde anlayabilirdik, oysaki bu hissi *dolaysız bir şekilde*, böceğin neremizi ısırıldığına *bakmadan*, bedenimizle *sanki* özdeşmiş gibi anlıyoruz. İkinci bölümde sayılan nedenlerden ötürü, her ne kadar ‘kişi’ kavramı ile beden kavramı birbirleriyle özdeşleştirilebilecek içerikte ve düzlemde olmasalar da bu tür durumlarda, etkileri tam da bu şekilde, yani sanki özdeşmişler gibi kendisini gösterir. Tüm bu içerisinde sorun barındıran ve bu şekliyle insan varoluşunu, onun üzerinden yapılmış her türlü ayırmaıyı bütünlükten durumlar, beden indirgenebilir bir nesne olarak kavranmadığı sürece, bedenin ‘kişilik’ dediğimiz şeyle nasıl iç-içe geçmiş olduğunu anlatır niteliktedir.ⁱⁱⁱ

Ancak, bu iç-içelik kendisini yalnızca içinden çıkılması gereken bazı varoluş durumlarında gösteriyor değildir. Onun başka bir örneği olarak, sanatsal içeriği ve sanat eserlerini verebiliriz. Öyle ki sanatta, “özne ve nesne”, “zihin ve beden”, “ruh ve madde” ayrımları *tamamiyle yiter* ve sanat eseri kendisini sadece varoluş olarak insana bırakır (Merleau-Ponty, 2012, ss. 33, 48-49). Merleau-Ponty, *Göz ve Tin* kitabında sanat eserlerinin bedende nasıl bütünsel bir etkiye sahip olduğunu gösterir (Merleau-Ponty, 2012). Sanat eserlerinde ‘zihin ve beden’ gibi düalist ayrımlardan çok, sanatsal içeriğin insanla bütünsel bir ilişkisi söz konusudur. İnsan, sanat eserleriyle çok daha girift bir yapıda, yani onlarla adeta iç-içe geçmiş şekilde bir üretim ve tüketim gerçekleştirir ve bu durumda sanat eserleri bedene ayrı etkide bulunan, bedenden soyutlanmış bir insan karakterine ya da “ruh”una ayrı etkide bulunan bir özelliğe sahip olamaz. İnsan, varoluşuyla birlikte bütünsel bir şekilde sanat eserlerinden etkilenir ve burada beden, hiçbir şekilde salt duyuları itibariyle ele alınamaz. Bu şekilde ele alınmaya karşı sanat eserleri, durumun hiç de böyle olmadığını göstermesi açısından önemli bir timsaldir. Dinlenen şarkı, her ne kadar beden olmadan işitilmesi

mümkün olmasa da yalnızca organların duyduğu bir melodi değildir; şarkıyla dans edildiğinde bu eylem 'kişi'nin belirli hareketler çerçevesinde 'bedeni'ni oynattığı, ona sahip bir şekilde ona yön verdiği bir eylem değildir, kendi ile beden *birebir uyum* içerisinde özdeşleşirler ve bu durumda hiçbir şekilde beden ayrı bir gerçekliğe, kişi ayrı bir gerçekliğe işaret etmez. Canlandırılan bir eser izlenirken beden ile kişi tam olarak bir bütün şeklinde aynı şeyi yaparak, sanki aynı şeylermişçesine esere odaklanır ve içerisine girer, eser, düalist karşıtlıkta kurgulandığı gibi, iki ayrı gerçeklik tarafından seyredilmez. Dolayısıyla, tüm bu sanat eseri örneklerinden de görülebileceği üzere, insanın kişiliği ve "onun bedeni" olarak iki ayrı gerçekliğe sahip olduğu fikri, spekülative açıdan ne kadar düşünülür ve kurgulanırsa kurgulansın, insan varoluşunda ve özellikle onun sanat eserleriyle kurduğu ilişkide durumun hiç de böyle olmadığı, kolayca sanat eserlerine ve onların insan varoluşu üzerine etkilerine bakarak görülebilirdir.

Öyleyse, insanın kim-liği üzerine kurgulanan; "ruh-madde", "zihin-beden", "özne-nesne" gibi düalist ayrımlar, ancak insanı onun varoluşundan uzakta ele aldığımızda, dolayısıyla aslında ondan *yaşama şeklini soyutladığımızda* ulaştığımız ayrımlardır (Heidegger, 2021, ss. 83-84, 103-104). Bu şekilde, içerisinden kurtulunması gereken ve bu gereklilik için de bir uğraşın verilmesi zorunlu olan her problem dolu durumda, bu ayrımlar tamamen içeriksiz ve anlamsız ayrımlar olarak kalırlar. İnsan, kendi varoluşunu sarsacak derecede büyük bir tehditle karşılaştığında kendisini 'kendim ve bedenim' olarak ayıramaz, karşılaştığı tehdit, o öncesinde her ne kadar farklı kurgulamalarda bulunmuş olsa bile onu ve onun tüm bu ayrımlaştırmalarını kendi varoluşu içerisinde *bir* kılar. 'Kendi' ile 'bedeni'nin iç-içe oldukları burada *dolaysızca hissedilir*. Aynı şekilde, insan, ayağa kalkamayacak derecede hastalandığında, bitap düştüğünde, yaralanıp acı çektiğinde 'bedeni' ile 'kendisi'ni *istese de* ayıramaz (Scarry, 1985). Her ne kadar öncesinde kendisini 'ben' ve ondan ayrı olarak beden şeklinde ayırıyor bile olsa, bu varoluşsal durumlar ona kendi varoluşu dışında yaptığı spekülative ayrımları anlamsızlaştırır ve bu noktada kişi, örneğin ayağa kalkamayacak derecede hastayken dahi kendisini eğer ki hâlâ "*ben değilim, bedenim hasta*" şeklinde ifade ediyorsa, bu ifade, kendi varoluş durumundan kendisini soyutladığını ve içinde bulunduğu duruma kendisini yabancılaştırdığını gösterir. Çünkü bu durumdayken "*kendi*"sini *hiçbir şekilde hastalığından ötede gösteremez*, bu hastalığından ve bedeninden ötede bir benliği, istese de ortaya koyamaz. Örneğin, 'bedenim çok hasta ama ben iyi hissediyorum' ifadesindeki 'ben' ile

başlayan durumun *varoluşunu yaşayamaz*. Dolayısıyla da böyle bir durumun gerçekliğini gösteremez. Çünkü zaten bu ifadeyle birlikte bedeniyle ve varoluş durumuyla kendisini somut bütünlüğünden soyutlamıştır.

Burada şu noktayı daha fazla açığa çıkarmakta fayda var: varoluşumuzun içinde bulunduğu andan itibaren içerisinden çıkmaya çalıştığı bazı sezgisel durumlar (açlık, yorgunluk, yaralanma, acı çekme vb.), bize bu varoluşunu yaşamak zorunda olduğumuz durumlarda kendimizi ne kadar da bütünsel ve “ruh-beden” gibi ayrımlara sahip olmayan bir yapı şeklinde gördüğümüzü gösterir niteliktedir. Ancak, bu bağlamda şu sorunun sorulması mümkündür: insan bu türden sezgisel bir şekilde kurtulmaya çalıştığı varoluş durumları içerisinde olduğunda bütünsel bir varoluş şekli yaşamakta, fakat bu durumlar içerisinde olmadığına ise kendisini “ruh-beden” gibi düalist bir şekilde rahatlıkla ayırabilmekte, öyleyse birincisinin ikincisinden daha aslî ve insanın yapısı için daha fazla gerçekçi olduğunu iddia etmenin meşruluğu nedir? Neden sırf birtakım zor durumlar içerisindeyken kendimizi bütünsel olarak görüyoruz örneğinden hareketle “ruh ve beden” gibi bir ikiliğe sahip olmadığımızı söyleyelim?

Bu sorulara üçüncü bölümde dolaylı bir şekilde cevap verilmiş olursa da, görülmelidir ki örnek verilen varoluş durumları “insan aslında düalist değil, monist/bütünsel bir yapıya sahiptir” ya da “insan ruha sahip olmayan, yalnızca bedenli bir varlıktır” gibisinden bir yargıya varmamaktadır. Bu örneklerle bu çalışmada gösterilmeye çalışılan, “ruh-beden” veya “kişilik ve onun sahip olduğu beden” şeklindeki insan üzerine yapılan ikili ayrımların ortaya koyduğu insan tasavvurunun benliğin ve bedenin ne olduğunu, onun varoluşunu göz önüne getirtmeyecek kadar keskin sınırlı bir şekilde belirlemiş olduğu eksikliğidir. Bu noktada insanın varoluş durumlarına bakıldığında bu tür ayrımların, onların ortaya çıkışını sağlayan varoluş durumlarından soyutlanarak elde edilmiş ‘kurgusal’ ayrımlara dönüşmüş olduğu görülebilecektir. Yani, burada “aslî” olan; açlık, yorgunluk veya acı çekme gibi sezgisel varoluş durumlarında insanın kendisini bütünsel hissetmesi değildir, bu hissetmenin, insanı varoluş durumlarından soyutlayamayacağımızı ve dolayısıyla da onu yaşayabileceği yegâne seçeneği olan *bedeninden ayrı düşünemeyeceğimizi* gösterir nitelikte bir örnek sunmuş olmasıdır.

Bedenin merkeziliğine dair yapılan vurguda onu ruh kavramı *karşısında*, materyalist öncüllerle önplana çıkartmanın da aynı düalist çizgide olduğu, dolayısıyla da insanın yapısı hakkında yeni bir şey söylemediği açıktır, fakat bu çalışmada ortaya koyulmaya çalışılan şey,

insanın varoluş durumlarından *koparılamayacağı*, dolayısıyla onu herhangi bir varoluş durumundan soyutlayarak “insan ruh ve bedene sahip ikili bir mekanizmadır” gibisinden verilmiş bir yargının insanın varoluşuna kıyasla salt ‘kurgusal’ kaldığı iddiasıdır.

Özetlemek gerekirse, tüm bu dahil olduğu anda içerisinde kurtulunmaya çalışılan varoluşsal durumlar ve bizzat sanat eserlerinin insanla varoluşsal ilişkisi, “ruh-beden”, “zihin-beden”, “özne-nesne” gibi ayrımların ne kadar salt kurgusal olduklarını, varoluşun kendisi göz önüne alındığında onunla hiç de *örtüşmediğini* gösterir niteliktedir.

SONUÇ: KİŞİSEL ÖZDEŞLİK PROBLEMİ

Şimdi, son olarak, beden üzerinden ulaştığımız bu vargıları ‘kişisel özdeşlik problemi’ne uyguladığımızda, kişilik dediğimiz şeyin beden üzerinden mümkün olduğu sonucunun da ortaya çıkmasıyla, söyleyebiliriz ki “değişimlerimin arkasında, bu değişimleri üstlenecek fakat kendisi değişmeyecek bir ‘ben’ var mı?” sorusu, ‘ben’ kavramını bedenden soyutladığı sürece kendi zemininden soyutlaştırılarak elde edilmiş, geçersiz bir sorudur (Varela, Thompson ve Rosch, 1993, s. 124). Çünkü, yukarıdaki çıkarsamalardan ve saptamalardan hareketle, ‘ben’ veya kişilik denilen şey, varoluştan ve dolayısıyla da bedenden soyutlanabilir bir yapı olmadığından dolayı, arkasında bir varoluş olan her kişiden bahsettiğimizde aslında onun *bedenliliğinden* ve yine arkasında bir varoluş olan her bedenden bahsettiğimizde de aslında onun *kişiliğinden* bahsettiğimiz olgusu ortaya çıkmaktadır (Gallagher, 2005). Dolayısıyla, değişimlerin arkasında değişmeden kalan bir ‘ben’ sorusu, ‘ben’ tasavvurunu bedenden soyutladığı takdirde geçersiz bir sorudur. Soyutlamayarak beden ile ‘ben’i aynı varoluş içerisinde gördüğünde ise bu soru, ilk bölümde açıklanan “özdeşlik değişimi, değişim ise özdeşliği varsayar” ilkesinden hareketle, beden ile kendilik kavramının iç-içeliğini göstererek beden dolayımında değiştiğini gördüğümüz her özelliğin bir kendilik fikrine ve aynı şekilde kendilik fikrinin de değişimlerin onun dolayımında yaşandığı bir beden temeline ihtiyacının zorunlu olduğu sonucu kendisini göstermektedir.

Bununla birlikte, yine bir kişisel özdeşlik problemi olarak, “yıllar önceki ben ile kıyaslandığında, neredeyse her şeyi değişmiş olan şimdiki benim özdeş mi? Özdeş ise onların bir oluşunu sağlayan şey ne?” sorusu, bedenden soyutlanabileceği düşünülen bir ‘ben’ tasavvuru üzerinden sorunsallaştırılmıştır. Bu sorunun, insan varoluşu göz önüne alınarak sorulabileceği şekliyle, yıllar önceki bedenim dolayımındaki ‘ben’ ile yıllar sonraki bedenim

dolayımında oluşan 'ben'in özdeş olup olmadığı, özdeşse nasıl ve ne şekilde özdeş olduğu sorunu olarak problemlendirildiğinde, ortaya şöyle bir sonuç çıkacaktır: Yıllar önceki bedenim ile şimdiki bedenimin ortak oluşunu sağlayan şey, hiçbir şekilde bedenimden ayrı *ben* ya da *kendilik* tasavvuru değildir; beden bir nesne olarak görülmediğinde, ona sahiplik edilen bir yapıymışçasına bakılmadığında, kendilik temelinin de yalnızca onun sayesinde ve dolayımında atılabildiği olgusu, bu özdeşliği sağlayan ana etken olarak karşımıza çıkacaktır. Yani, kendilik dediğimiz kavram ancak beden dolayımında kurulabildiği ölçüde, yıllar önceki kendim ile şimdiki değişmiş olan kendim, bedenle birlikte yaşadığı değişimleri dolayısıyla bir ve özdeştirler. Ne de olsa, ilk bölümde açıldığı üzere, bu değişimleri, onların *özdeş oluşuna* ve özdeş oluşları da onların *değişmesine bağlıdır*. Ve bu anlamda, onların değişimleri hiçbir şekilde bedenlerinden tamamiyle soyutlanamazdır. Yani varoluş olarak insan, bu varoluşunu sürdürdüğü sürece bedeninden kurtulamaz, ondan tamamen uzaklaşamaz ve ondan tamamen uzaklaşmadığı sürece de yıllar önceki bedeni dolayımında çıkmış benlik bilinci ile yıllar sonraki üzerinde pek çok değişim yaşanmış olan benlik bilinci, *tek bir* bedene *bağımlı* oldukları için, aslında en temelinde farklı bile değildirler – tıpkı aynı olmadıkları gibi. 'Bedenli olma' gibi bir kavram, 'farklı' ya da 'aynı' olma kategorilerinin dahil olamayacağı bir kavram şekline işaret eder. Çünkü bedenlilik, insan olarak işaret ettiğimiz varoluş biçiminin ayrılmaz bir özelliği olarak 'aynılık' ya da 'farklılık' kategorilerinin bizzat oluşturucu temelinde kendisini gösterir.

Bu saptamayı 'kişisel özdeşlik' probleminin spesifik bir örneği üzerinden açmakta fayda var. 60 yaşındaki bir kişi henüz 6 aylık hâli ile kıyaslandığında arada neredeyse hiçe yakın benzerlik bulunabilir, hatta ikisinin *aslında aynı kişi* olduğu varsayılmadığı sürece aynı kişi oldukları hiçbir şekilde anlaşılabilir ve fark edilemez olabilir. Zira ister psikolojik ister fizyolojik ve ister varoluşsal olsun -her ne kadar bu üç kavram birbirlerinden tamamen farklı şeylere gönderimde bulunuyor olsalar da-, herhangi bir açıdan bu 6 aylık ve 60 yaşındaki iki varoluş şeklinin *aslında* özdeş olduğunu söylemek, neredeyse imkânsız gibi gözükür. Dolayısıyla burada 'kişisel özdeşlik', kendisini sağduyumuza fazlasıyla uygun bir şekilde bir 'problem' olarak hissettirir ve şu soruyu dert edinmemizi sağlar: aralarında neredeyse hiçbir ortak nokta bulamadığımız iki ayrı varoluş şeklini biz nasıl olup da *aslında tek bir varoluşa* gönderimde bulunduğunu söylüyoruz? Bunca değişime, bunca farklılığa rağmen bizim bu iki bambaşka varoluş şeklini özdeş olarak görmemizi sağlayan şey ne? Biz 6 aylık bir bebeğin büyüyerek 60

yaşındaki hâlini işaret ettiğimizde, tam olarak neyin özdeş/aynı kaldığını söylüyoruz ki ikisinin aslında tek bir varoluşa sahip olduğunu bildiğimizi iddia edebiliyoruz?

Değişimin ne şekilde gerçekleştiği ve insanın bedenle nasıl bir varoluş içerisinde olduğu üzerine yukarıdaki çıkarsamalardan hareketle, 'kişisel özdeşlik' olarak temellenen tüm bu soruların aslında en başında bir sorunsal olmasına yol açan sebebin *bedenin indirgenebilir bir nesne olarak ele alınarak insan varoluşunu ondan soyutlama fikri* olduğu rahatlıkla söylenebilir. Öyle ki altı aylık bir bebeğin 60 yaşındaki hâli ile *tamamen farklı* olduğunu söylemek, *tamamen aynı kişi* olduklarını söylemek kadar soyut bir düşünce şeklidir. Somut bütünlüğünde, bedenin varoluşunda yaşadığı değişimler, onun aynı kalmasına bağlıdır. Aynı *kalabildiği* ölçüde değişime uğrar ve değişime uğrayabildiği ölçüde aynı kalır. Bu yüzden 60 yaşındaki bir insan, altı aylık olduğu hâline kıyasla bambaşka bir varoluş şekline sahipse, bu bambaşkalığı üzerinde belirlenim olarak elde edebilecek olan *tek bir bedeni sayesinde* mümkün olmaktadır. Öyleyse kişinin durmaksızın değişen özelliklerinin arkasında aynı kalan etkeni basitçe *bedeni değildir*; yalnızca bir bedenli olduğu ve ondan 'kendi'sini soyutlayamadığı gerçeğidir.

Beden, özdeşliğin ve değişimin kendisi dolayısıyla sağlandığı ana varoluş mekanizması olarak karşımıza çıkar ve durum böyleyken de "değişimlerin arkasında değişmeyen/özdeş kalan bir ben var mı?" sorusu, 'ben' dediğimiz şeyi bedenden soyutlanabilir olarak ele alarak sorulmuş bir soru olduğu ölçüde, aslında zeminsiz ve hatalı bir sorudur. Kişiliğin ne olduğu sorusu, bedeni dışsal bir mekanizmaymış gibi ele alarak cevaplanmaya çalışıldığında ortaya yanıtı salt kurgusalığa dayanmak zorunda olan, aslında *cevaplanamaz* bir soru çıkar; zira soru, en başından soyut ve dolayısıyla da hatalı bir zemin üzerine kurulmuştur. Kişilik dediğimiz şeyin bedenden -ve tam tersi- soyutlanabilir olduğunu düşünmenin de değişimin özdeşlikten -ve tam tersi- soyutlanabilir olduğunu düşünmenin de sahibi aynı soyut düşünce şeklidir. Beden, başka yetilere ve her türden başka etkene indirgenebilir bir yapı şeklinde onunla sahiplik ilişkisi içerisinde olunan bir maddî bütünlük olarak görülerek bir nesne şeklinde kabul edildiği sürece, bu soyut düşünme şekliyle birlikte kişisel özdeşlik sorusu cevapsız kalacaktır.

Dolayısıyla, sonuç olarak, insanın nasıl bir benliği veya nasıl bir kişiliği olduğu sorusu, bedeni herhangi bir şeye indirgenebilir bir nesne olarak ele aldığı ve özdeşlik ile değişim kavramlarını birbirinden soyutlayarak düşündüğü sürece, cevapları insanın varoluşundan uzak, yalnızca kurgulamalara dayanmak zorunda olan muğlak bir problem olarak kalacaktır.

Yazar Beyanı | Author's Declaration

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

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

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

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

KAYNAKÇA

- Chalmers, D. J. (1996). *The Conscious Mind In Search of a Fundamental Theory* (1. Baskı). Oxford University Press.
- Esenyel, Z. Z. (2017). Merleau-Ponty Vücudun Fenomenolojisiyle Zihin-Beden Düalizmini Aşabilir mi?, *Cogito*, 88. Sayı, 119-120, Yapı Kredi Yayınları.
- Deleuze, G. (2017). *Fark ve Tekrar* (1. Baskı). (B. Yalım ve E. Koyuncu, Çev.). Norgunk Yayıncılık. (Özgün eser basım 1968).
- Descartes, R. (2007). *Felsefenin İlkeleri* (3. Baskı). (M. Akın, Çev.). Say Yayınları. (Özgün eser basım 1644).
- Gallagher, S. (2005). *How the Body Shapes the Mind* (1. Baskı). Oxford University Press.
- Gallagher, S. ve Zahavi, D. (2008). *The Phenomenological Mind* (1. Baskı), Routledge.
- Haaris, W. (1995). *HERACLITUS The Complete Fragments Translation and Commentary and The Greek* (1. Baskı), Middlebury College.
- Hegel, G.W.F. (2010). *The Science of Logic* (1. Baskı). (G. di Giovanni, Çev.). Cambridge University Press. (Özgün eser basım 1816).
- Heidegger, M. (2020). *Nedenin Neliği* (2. Baskı). (S. Babür, Çev.). BilgeSu yayınları. (Özgün eser basım 1949).
- Heidegger, M. (2021). *Varlık ve Zaman* (5. Baskı). (K. H. Ökten, Çev.). Alfa Yayınları. (Özgün eser basım 1927).
- Hume, D. (2015). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (7. Baskı). (Ergün Baylan, Çev.). BilgeSu Yayınları. (Özgün eser basım 1740).
- Kupperman, J. J. (2010). *Theories of Human Nature* (1. Baskı). Hackett Publishing Company.
- Merleau-Ponty, M. (2016). *Algının Fenomenolojisi* (2. Baskı). (E. Sarıkartal, ve E. Hacımuratoğlu, Çev.). İthaki Yayınları. (Özgün eser basım 1945).
- Merleau-Ponty, M. (2012). *Göz ve Tin* (4. Baskı). (A. Soysal, Çev.). Metis Yayınları. (Özgün eser basım 1964).
- Nagel, T. (1986). *The View From Nowhere* (1. Baskı). Oxford University Press.
- Nancy, J-L. (2008). *Corpus* (1. Baskı). (R. A. Rand, Çev.). Fordham University Press. (Özgün eser basım 1992).
- Parfit, D. (1984). *Reasons and Persons* (1. Baskı). Clarendon Press.
- Ricoeur, P. (1994). *Oneself as Another* (3. Baskı). (K. Blamey, Çev.). The University of Chicago Press. (Özgün eser basım 1990).
- Scarry, E. (1985). *The Body in Pain* (1. Baskı). Oxford University Press.
- Schechtman, M. (1996). *The Constitution Of Selves* (1. Baskı). Cornell University Press.
- Shomaker, S. ve Swinburne, R. (1984). *Personal Identity* (1. Baskı). Basil Blackwell Ltd.

Varela, F. J., Thompson, E. ve Rosch, E. (1993). *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience* (2. Baskı). Massachusetts Institute of Technology.

Whitehead, A. N. (1974). *Process And Reality: An Essay in Cosmology* (1. Baskı). Edited By. David Ray Griffin, Donald W. Sherburne. The Free Press. (Özgün eser basım 1929).

Wiggins, D. (2003). *Sameness and Substance Renewed* (2. Baskı). Cambridge University Press. (Özgün eser basım 2001).

ⁱ Buradaki 'soyut' ifadesi, popüler anlamından farkla, 'somut bütünlüğünden soyutlanarak elde edilmiş, tek-taraflı bir anlatı' anlamında kullanılmaktadır. Bu bağlamda, buradaki somut bütünlük, iki zıttına-koşullu kavramın birliği ve dolayısıyla da soyutlama da bu birlikten herhangi birisini çekip tek başına düşünme eksikliğidir. Bu soyutluk bir *eksiklik*dir, çünkü zıttına-koşullu kavramlar, varoluşlarında birbirlerini zorunlu kılmalarıyla, ancak somut bütünlükleri içerisinde bir anlam ifade etmektedirler.

ⁱⁱ Kişisel özdeşlik adına bu ünlü savunu, bilindiği üzere David Hume'un *İnsan Doğası Üzerine Bir Deneme* eserinde ortaya koyduğu bir savunudur ve 'benlik' dediğimiz şeyin *kendinde bir gerçekliği* olmadığını, onun, yalnızca durmaksızın elde ettiğimiz izlenimlerimize eşlik eden bir 'eşlik edici' olarak "sanı"dan ibaret olduğunu iddia eder (Hume, 2015, ss. 173-174).

ⁱⁱⁱ Burada şu notu eklemekte fayda var ki, bilindiği üzere, bedeni bir 'nesne' olarak ele alan ve bu şekilde kendi içeriğini ve bilimselliğini oluşturan fizyoloji, nöroloji veya anatomi gibi insan vücudu üzerine araştırmada bulunan pek çok bilimsel anlayış, bedeni insan varoluşu üzerinden ele almaktan öte, gözlemlenebilir ve yapısı araştırılabilir bir 'konu' olarak nesne edinmekte ve bu şekli ile 'beden'den farklı özneliklere sahip olduğu iddia edilen 'ruh' karşısında 'nesne'ye indirgenen 'materyalist' nitelikli bedeni 'nesne' etme şeklinden tamamen ayırır. Bu anlamda bedeni anatomi, fizyoloji ya da nöroloji bilimlerindeki gibi gözlemlenebilir bir 'konu' etmek ile onu herhangi bir özelliğe -örneğin maddeye ya da duyularına- indirgenebilir bir 'nesne' olarak görmek arasında önemli bir fark bulunmaktadır. Bu fark, her ne kadar bedeni varoluşu içerisinde görmekten uzak olsa da, onun niteliklerini konu edinmek açısından önemli bir ayrıma ışık tutar: Beden, bu tür bilimlerde indirgenebilir bir nesne olarak ele alınmamaktadır; yalnızca 'konu' edinerek 'gözlem'e tabi tutulması açısından içeriği incelenmektedir.