cogito

Yapı Kredi Yayınları • Üç aylık düşünce dergisi • Sayı: 90 / Bahar 2018

Bugünün Distopyası



Odak: Vatandaşlık Rejimi, Cinsellikler ve Beden Siyaseti

YKY

YAPI KREDİ YAYINLARI



Bugünün Distopyası

Sayı: 90 Bahar 2018

Cogito
Üç aylık düşünce dergisi
Sayı: 90 Bahar, 2018
ISSN 1300-2880

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
adına sahibi:
LEVENT ALTUNBEK

Genel Müdür:
TÜLAY GÜNGEN

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:
ASLIHAN DİNÇ

Dergi Editörü:
ŞEYDA ÖZTÜRK

Yayın Kurulu:
ÖMER AYGÜN, ZEYNEP DİREK, İMGE ORANLI
KAAN H. ÖKTEN, NAZLI ÖKTEN,
ŞEYDA ÖZTÜRK, EMRE ŞAN, ZEYNEP TALAY

Grafik Tasarım:
FARUK ULAY, AKGÜL YILDIZ

Renk Ayrımı / Baskı:
PROMAT BASIM YAYIM SAN. VE TİC. A.Ş.
Orhangazi Mahallesi, 1673 Sokak, No: 34
Esenyurt-İstanbul
Tel.: (0212) 622 63 63
Sertifika No: 12039

Yapı Kredi Yayınları: 5084

Reklam ve Halkla İlişkiler:
DERYA SOĞUK

Yazışma Adresi:
COGİTO
Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
İstiklal Caddesi No: 161
Beyoğlu 34433 İstanbul
Tel.: (0212) 252 47 00 (pbx)
Faks: (0212) 293 07 23
E-posta: ykykultur@ykykultur.com.tr
E-posta: seyda.ozturk@ykykultur.com.tr
İnternet adresi: http://www.cogitoyky.com
http://alisveris.yapikredi.com.tr

Yayın Türü:
Yerel süreli

Partner of "European Network of Cultural Journals – Eurozine"
"Avrupa Kültürel Yayınlar Ağı – Eurozine" Üyesi
www.eurozine.com

Cogito'da yayımlanan tüm yazıların
sorumluluğu yazarına aittir.
Dergide yer alan yazılar kaynak gösterilmek
kaydıyla yayımlanabilir.
Yayın Kurulu, dergiye gönderilen yazıları
yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir.
Gönderilen yazılar iade edilmez.

Sertifika No: 12334

Bu Sayıda:

Cogito'dan

5 • Bugünün Distopyası

Yeni Perspektifler

7 • A. J. Bartlett ve Alex Ling: Kategorik Buyruk

20 • Buket Türkmen – Ozan Zeybek: Geçmişle Yüzleşmek: Almanya ve Türkiye'de Hafıza Siyaseti

Dosya: Bugünün Distopyası

40 • Aslı Çalkıvik: Distopya: Egemenin Ütopyası

49 • Onur Ağkaya: Bir Reklam Arası: Distopya

63 • Elifsu Tanyeri: Stiegler Düşüncesinde Birlikte Yaşamın Krizi: Distopya, Robotlar ve Farmakolojik Teknoloji

78 • Zeynep Direk: Emel Şahinkaya Resimleri: Ütopyadan Distopyaya

101 • Onur Kartal: *Biyopolitik Distopya:* Yorgos Lanthimos Sinemasından "İnsan" Manzaraları

120 • Aslı Daldal: *Taşra Üçlemesi*'nden *Kış Uykusu*'na Nuri Bilge Ceylan'ın Distopik Yolculuğu

137 • Ece Ceylan Baba: Kanal İstanbul: Ütopya mı, Distopya mı?

183 • Özen Nergis Dolcerocca: Tekno-Distopyaların Cinsiyeti: Ovidius'tan *Westworld*'e İnsansonrası Yaratılış Mitleri

Odak: Vatandaşlık Rejimi, Cinsellikler ve Beden Siyaseti

201 • Cenk Özbay ve Maral Erol: Vatandaşlık Rejimi, Cinsellikler ve Beden Siyaseti

205 • Evren Savcı: Trans Seks İşçileri ve Derin Vatandaşlık

213 • Haktan Ural: Türkiye'de Bir Mekân Stratejisi Olarak *Queer* Yuva İmkânları

221 • Volkan Yılmaz: Türkiye'de Cinsel Sağlık Politikaları ve Haklar

231 • Ayşecan Terzioğlu: Vatandaşlığı Biyoiktidar ve Sağlık Eşitsizlikleri ile Tartışmak

241 • Cenk Özbay: İstanbullu Homonormativite ve Üst-Orta Sınıf Gey Erkekler

Kitap

251 • İmge Oranlı: Hannah Arendt ve Siyasette Yalan

Geçen Sayıdakiler

253 • Hermeneutik

254 • Yazarlar Hakkında

cogito'dan

Bugünün Distopyası

Yeri ve zamanı belirsiz bir alternatif "kötü" gerçekliği işaret eden distopyaların eleştirel gücü ya da isabetliliği, ortaya çıktığı andaki gerçekliğin çarpık bir imgesini sunmasından ileri gelir ve bu haliyle, her nitelikli distopya ciddiye alınması gereken bir ikazdır. Sanayileşmeyle birlikte hayali toplum kurgularındaki distopyacı tonun ağır basmaya başladığı, ardından gelen iki dünya savaşıyla birlikte gerçekliğin olumsuz kurgulara giderek daha da yaklaştığı sürecin son durağı olan yirmi birinci yüzyılda ise gerçeklikle distopyanın tamamen eşitlendiği dile getiriliyor sık sık.

Kendi ütopyasını başarıyla gerçekleştirmiş tek sistem olan kapitalizmin sadece siyasal ve iktisadi yapıyla kalmayıp bireyin bilinci ve bilinçdışı da dahil olmak üzere hayatın bütün alanlarını, sadece şimdiyi değil, geleceği de sömürgeleştirdiği bugünde, hakikat ve gerçeklikle birlikte, distopyanın içerimleri, zaman ve mekânla ilişkisi de bir dönüşümden geçti. Bugünün distopyası: daimi "düşük yoğunluklu" savaş, mülteci "krizi", ekolojik felaket, faşizmin hep yükselişi, sosyal devletin çöküşü, otoriter yönetimler, "post-hakikat" rejimi ve gözetim toplumu...

İnsanı özgürleştirmek için insan hizmetine verilen teknolojinin, insanların hizaya sokulması, denetlenmesi için kullanılması, özgürleşmenin değil, tahakkümün aracı olması, geç kapitalizmin cilvesi, onun diyalektiği. Bireysel hayatın salt sağkalım mücadelesine indirgendiği, bireyin dünyayı deneyimleme, anlamlı bir hayat sürdürme, özneleşme, kolektifleşme, özgürleşme imkânlarının tamamen ortadan kalktığı, geçmiş ve geleceğin silindiği bugünün fiili distopyasını, hem güncel kurmaca distopyalardan hem de tekno-

loji, militarizasyon, kentleşme alanındaki gelişmeler üzerinden yorumlayan yazılardan oluşuyor bu dosya.

Sayının Odak bölümünde, Küresel İncelemeler ve Sınıfsal Stratejiler Araştırma Grubu'nun Kasım 2017'de gerçekleştirdiği "Türkiye'nin Vatandaşlık Rejimi: Beden Siyaseti ve Cinsellikler" konferansında sunulan tebliğlere yer verdik. Katılımcılara teşekkür ederiz.

yeni perspektifler

Kategorik Buyruk*

A. J. BARTLETT VE ALEX LING

Benim yaptığımla Platon, Descartes, Leibniz veya Hegel gibi filozofların, içinde çalıştığımız disiplinin bizzat kökenlerinden bu yana yüzlerce kez yaptığı arasında hiçbir fark yok: dilin tüm hayal etme güçleri vasıtasıyla matematiğe dair, yaratıcı değilse de, eksiksiz olan bir bilgiyi yeniden düzenlemek.

Varlık ve Olay, XIV

Matematikte kesin olmayan hiçbir şey söylemediğimi umuyorum, ama keza matematiksel olarak ileri sürülmüş hiçbir şey de.

Özne Teorisi, 209-10

Burada İngilizce veya Fransızcada ilk kez sunulan iki çalışma –*Topos veya Onto-Lojinin Mantığı: Filozoflar için bir giriş* ve *Orada-Olmak: Aşkınsının Matematiği*– Badiou'nun çok farklı iki felsefi açıdan kategori teorisine (ve özel olarak topos teorisi alt branşına) ilk giriş denemelerini temsil ediyor. Birinci kitap (*Topos*) Badiou'nun ilk 'büyük kitabı' olan *Varlık ve Olay*'ın yayımlanmasından hemen sonra gelirken, ikincisi (*Orada-Olmak*) bu kurucu çalışmanın gecikmiş devamı, yani *Dünyaların Mantığı*'na dönüşecek olan kavramsal gelişimi titiz bir ayrıntıyla yakalıyor. Bu itibarla, her ikisi de Badiou'nun yaklaşık 20 yıl süren –Badiou adına şaşkınlık verici bir felsefi ve sanatsal üretkenlik

* Bu metin, *Mathematics of the Trancendental* (Londra: Bloomsbury) kitabının giriş bölümünden alınmıştır (ç. n.).

dönemidir bu[1]– felsefi-matematiksel güzergâhının bir kataloğunu sunuyor: saf çokluğun teorisi olarak küme teorisini şevkle benimsemesi ve bunun sonucunda 'matematik ontolojidir' savından, paralel iddiaya, yani topos teorisinin çetrefilli uzamları üzerinden 'mantık, görünmedir' iddiasına kadar uzanan bir güzergâh.[2]

Söz konusu çalışmanın zamanla ikiye bölündüğü dikkate alınırsa, her iki kitabın iki farklı gündeme hizmet ettiği düşünülebilir, ki bu da pek şaşırtıcı değil. Birinci kitapta Badiou kategori teorisine, (en azından başlangıçta) küme teorisinin kurucu ve dolayısıyla *ontolojik* bir rakibi olarak yaklaşır – her birinin, 'felsefenin temellerine dayattığı kurallara dair bütünüyle farklı düşünce yönelimleri'[3] tanımladığına işaret eder. İkinci kitapla beraber bu ontolojik rekabet, kategori teorisinin Badiou'nun küme-kuramsal ontolojisini tümleyen mantıksal fenomenolojiyi tayin ettiği bir tür onto-*lojik* birliğe doğru kaymıştır.

Kabaca basitleştirirsek, yakın zamanda bizzat matematik için kurucu bir sistem işlevi gören belirli bir matematik branşı –yani Cantor sonrası küme teorisi– üzerine koca bir felsefe kurduktan ve bu sistemin tüm kavramsal düzeneklerini kullandıktan sonra, Badiou'nun *Topos*'taki birincil meselesi, "matematiksel temeller" denen tahtta hak iddia eden rakibi (kategori teorisini) izah etmek üzere felsefi yükümlülüğünü yerine getirmekti. Zira şayet matematik, bir düşünceyse (yani matematik bir hakikat-yordamı oluşturuyorsa) matematiğin düşündüğü şeyin kendisi, adına yakışır her felsefece *kendi koşullarında ve kendi sahasında* (tekrar) düşünülmelidir.[4]

1 1988 yılında *L'Être et l'événement* kitabının yayımlanması ile 2006 yılında *Logiques des mondes* kitabının yayımlanması arasında Badiou bir roman (*Calme bloc ici-bas*), dört tiyatro oyunu (*La Tétralogie d'Ahmed*) ve en az 15 büyük felsefi eser üretmiştir: Bu felsefi eserlerin biri tamamıyla matematikle ilgilidir (*Number and Numbers*, çev. Robin Mackay, Cambridge: Polity Press, 2008) ve en az üçü kısa zamanda çok satan kitaplar arasına girmiştir; *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil* (çev. Peter Hallward, Londra: Verso, 2002), *Saint Paul: The Foundation of Universalism* (çev. Ray Brassier, Stanford, California: Stanford University Press, 2003), ve *Deleuze: The Clamor of Being* (çev. Louise Burchill, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000).

2 Bkz. Alain Badiou, *Logics of Worlds: Being and Event, 2*, (çev. Alberto Toscano, Londra: Continuum, 2009), 37-8: "Varlık *olarak* varlık nasıl matematik tarafından düşünülüyorsa... görünme veya bir-dünyada-orada-olma da mantık tarafından düşünülür. Veya daha kesin olarak: 'mantık' ve 'görünmenin tutarlılığı' bir ve aynı şeydir."

3 Alain Badiou, *Topos, ou Logiques de l'onto-logique: Une introduction pour philosophes, tome 1* (yayımlanmamış taslak), 1/13. Ayrıca bkz. "Dolayısıyla küme teorisi ve kategori teorisi, varlığın düşünülmesine dair tüm belirleyici sorular (düşünce edimleri, içkinlik biçimleri, kimlik ve fark, mantık ekolleri, kabul edilebilir rasyonalite, deneyimin varoluşla ilişkisi, sonsuz, evrenlerin birliği veya çoğulluğu, vb.) için ayrık yollar sunar. Yani *felsefe için farklı koşullar hazırlarlar*." (5/16).

4 Badiou'ya göre felsefenin yegâne hedefi, "düşüncenin düşünülmesidir" (*Deleuze*, s. 21), yani, çeşitli (sanatsal, siyasal, aşksal, bilimsel) hakikatlerin uyumluluğunu düşünmektir.

Böylelikle bilhassa Jean-Toussaint Desanti tarafından yapılan isabetli eleştirileri takiben (önce Badiou'nun *Habilitation*'unda*, daha sonra *Les Temps modernes*'de yayımlanan önemli bir denemede), Badiou kısa zamanda [küme teorisinin] "rakibine dair kendi sistemi içinden felsefi bir yorum ileri sürmekten kaçamayacağını"[5] kabul etmiş ve bu itibarla acilen ilgili literatürü hazmetmeye koyulmuştur. Çalışmanın kendisi –aslında 1991 tarihli doktora seminerine 'destek' olarak taslağı çıkarılmıştır– kuşkusuz bu aciliyetin izlerini taşır. Dikkat çekici şekilde özlü ve karakteristik bir ihtimam ve kesinlikle yazılmış olan *Topos,* birçok açıdan felsefi bir incelemeden ziyade bir matematik ders kitabını andırır.[6]

Bununla birlikte *Orada-Olmak* dönemine gelindiğinde Badiou'nun felsefi ve matematiksel durumu önemli düzeyde değişmiştir. Kategori teorisiyle çok daha içli dışlı olan (son on yılının çoğunu bu sahanın kanonik çalışmalarında güçlükle ilerleyerek geçirdikten sonra)[7] ve artık bu teorinin kendi tasarısıyla alakasına tamamıyla ikna olmuş olan Badiou'nun bu çalışmadaki meselesi, iki 'rakip' teori arasındaki mantıksal-matematiksel ve ayrıca felsefi farkları göstermekten ziyade, görünme veya 'orada-olma'ya dair aşkınsı bir teori olarak, kategori teorisinin pozitif felsefi uygulamasının hatlarını çizmektir (gene de küme teorisine dayanan ontolojisine özünde hiç dokunmaz).

Kısacası Badiou şayet ilk başta kategori teorisi konusunda şüpheci ve küme teorisinin kurucu statüsü konusunda savunmacı idiyse de, bu şüphecilik zaman içinde söz konusu teorinin mantıksal gücünün ve sonsuzca çeşitli görünme yoğunluklarını izah edebilecek bir yapı sağlama potansiyelinin, yani

* Alain Badiou üniversitede profesör olarak ders verme yeterliliği için Desanti, Lacoue-Labarthe, Lyotard, Poulain ve Rancière'den oluşan bir jüri karşısına çıkmıştır (ç. n.).

5 Alain Badiou, *Briefings on Existence: A Short Treatise on Transitory Ontology* (çev. Norman Madarasz Albany, NY: SUNY Press, 2006), s. x.

6 *Topos*'a en yakın çalışma Robert Goldblatt'ın kanonik metni *Topoi: The Categorial Analysis of Logic*'tir (New York: Dover, 1984); Badiou'nun kategori teorisine girişinde okuduğunu teslim ettiği (bkz. Badiou, *Logics of Worlds*, 538; Badiou, *L'Être-là*, 7/169) ve ayrıca öncelikle küme teorisi ile kategori teorisi arasındaki farklarla ilgilenen ve enfes bir felsefi meyil gösteren bir eser.

7 İşbu kitapta saydığı metinlere –yani, Goldblatt, Fourman, Scott ve Higgs'in kanonik çalışmalarına– ek olarak Badiou ana referansları olarak şunları verir: Francis Borceux'nün üç ciltlik *Handbook of Categorical Algebra* koleksiyonu (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), Oswald Wyler'ın *Lecture Notes on Topoi and Quasitopoi* kitabı (Singapore: World Scientific, 1991) ve J. L. Bell'in *Toposes and Local Set theories* kitabı (Oxford: Oxford University Press, 1991) ve bunun yanı sıra birkaç temel makale. Söz konusu ek metinlerin bilhassa, Badiou'nun bir dünyanın 'aşkınsı'sı dediği şeyin matematiksel ifadesine hizmet eden (ve Kitap II'de işlenen temel kavramlardan biri olan) tam Heyting cebirleri kavramına ilişkin olarak Badiou için temel olduğuna işaret etmek gerekir. Bkz. Badiou, *Logics of Worlds*, s. 537-9.

bizzat görünmeyi biçimselleştirme kapasitesinin hakiki bir felsefi takdirine dönüşmüştür.

Biçimselleştirmeye karşı bu yoğun ilgi veya *tutku* (*Yüzyıl*'ın[8] merkezi tezlerinden birini yankılayacak olursak)[9] elbette hiçbir şekilde Badiou'nun genel felsefi-matematiksel güzergâhında bir sapmaya işaret etmez. Bilakis, yazıları en başından beri öncelikle biçimselleştirme çabasıyla öne çıkar (ilk felsefi kitabının tam adı *Model Kavramı: Matematiğin Maddeci Bir Epistemolojisine Giriş*[10] bu olguyu hayli hayli kanıtlar)[11]; ve Badiou'nun felsefesi daima belirli bir düzeyde matematiksel buyruğa tabi kılınmıştır – sadece küme teorisi ve cebir biçiminde değil, bunun yanı sıra Gödel, Cohen, Easton ve diğerlerinin devrimci teoremleriyle birlikte, topoloji, analiz ve sayı teorisi biçiminde de.[12]

Cercle d'Épistémologie'nin bilimsel açıdan titiz dünyasında bile Badiou, *Cahiers pour l'Analyse*'de[13], birincisi Abraham Robinson'un sonsuz küçük nicelikleri standart-dışı kuramlaştırması ve ikincisi Gödel'in tamamlanmamışlık teoremiyle ilgili olmak üzere, iki belirleyici makale yayımlayarak hızla grubun

8 *Yüzyıl*, çev. Işık Ergüden, Sel Yayıncılık, 2011.

9 Badiou *The Century*'de (çev. Alberto Toscano, Cambridge: Polity, 2007) yirminci yüzyılın gerçeğe olan bariz tutkuyla (ki bu da formalizasyon tutkusuna eşittir) damgalandığını söyler: "Formalizasyon esasen yüzyılın tüm girişimlerinin arkasındaki büyük birleştirici güçtür – matematikten (biçimsel mantık) siyasete (her türlü kolektif eylemin *a priori* biçimi olarak Parti), nesir (Joyce ve biçim arayışı), resim (görünürün her meydana çıkışı karşısında uygun bir formalizasyonun mucidi Picasso) veya müzik (Alban Berg'in *Wozzeck*'teki çokdeğerli biçimsel inşası) olarak sanata" (160).

10 *Model Kavramı: Matematiğin Maddeci Bir Epistemolojisine Giriş*, çev. Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, 2015.

11 Alain Badiou, *The Concept of Model: An Introduction to the Materialist Epistemology of Mathematics* (yay. haz. ve çev. Zachary Luke Fraser ve Tzuchien Tho, Melbourne: re.press, 2007).

12 Ayrıca *Mathematics of the Transcendental* kitabının gerçekte Badiou'nun kategori teorisiyle ilk karşılaşması olmadığını da belirtmek gerekiyor. Tersine, bu branşı hâlâ ayrıntılı olarak keşfetmemiş olsa da Badiou'nun çalışmasında 'kategoriler teorisine' referanslar, 1967 gibi erken bir tarihte, 'The (Re)commencement of Dialectical Materialism' makalesinde bulunabilir (bu makalede kategori teorisini, "tanık olduğu kökten soyutlama çabası nedeniyle son yılların muhtemelen en önemli epistemolojik olayı" olarak ilan eder), Alain Badiou, 'The (Re)commencement of Dialectical Materialism', *The Adventure of French Philosophy* (yay. haz. ve çev. Bruno Bosteels Londra: Verso, 2012), s. 166.

13 Cercle d'Épistémologie, üyeleri arasında Jacques-Alain Miller, Jean-Claude Milner, François Regnault, Alain Grosrichard ve Jacques Bouveresse bulunan École normale supérieure'deki dağınık bir öğrenci kolektifiydi. *Cahiers pour l'Analyse* 1966–9 yılları arasında bu kişilerin yayımladığı, etkili olmuş bir dergiydi. Bu derginin anahtar metinleri ve ayrıca Çevrenin üyeleriyle yapılan söyleşiler yakın zamanda yayımlandı: *Concept and Form, Volume 1: Selections from the Cahiers pour l'Analyse*, Peter Hallward ve Knox Peden (yay. haz.) (Londra: Verso, 2012) ve *Concept and Form, Volume 2: Selections from the Cahiers pour l'Analyse*, Peter Hallward ve Knox Peden (yay. haz.) (Londra: Verso, 2012).

matematikle en meşgul üyesi olarak sivrilmiştir.[14] Benzer şekilde 70'lerin ortasında Marksizme, özneye dair biçimsel bir teori (daha sonra *Özne Teorisi* olarak yayımlanacak olan bir dizi derste)[15] katarak Marksizmi materyalist ve diyalektik bir felsefeyle canlandırma girişimleri, Marksçı ortodoksluk ve Hegelci diyalektiğe olduğu kadar, yoğun şekilde soyut cebir, topoloji ve Gödel'in (inşa edilebilirlik) ve Cohen'in (türeyimsellik ve zorlama) matematiklerine de dayanıyordu.

Bununla beraber, (Jacques Lacan tarzında)[16] matematiksel biçimselleştirme Badiou'nun 1960'ların ortasında ve sonra tekrar 1970'lerin ortasında açık hedefiydiyse de –bilimsel gündeminin Mayıs 1968 olayları ve acil bir doğrudan siyasal angajman gereksinimiyle bir süreliğine kesintiye uğramasıyla– gerçekten *sistematik* bir felsefe sunması ancak 1988 yılında, *Varlık ve Olay*'ın[17] yayımlanmasıyla mümkün olmuştu (*Özne Teorisi* bu çalışmanın birçok önemli yönünün habercisiydi). Bu felsefenin böyle sistematik bir şekilde serpilmesi elbette büyük ölçüde Badiou'nun varlığın doğasına ve matematiksel kaydına dair temel tezi sayesindedir; çok katmanlı sonuçlarını tek bir çarpıcı denklemde yakalamayı başardığı bir tez: *matematik ontolojidir*.

Badiou meşhur şekilde varlığın kendisinin, varlık *olarak* varlığın saf çokluktan başka bir şey olmadığını elbette bu çığır açıcı eserde ileri sürer. Yahut; bir nesne onu 'eşsiz' bir şey yapan her şeyden yoksun bırakılırsa (ya da 'bu her şeyden eksiltilirse') –nesneyi bağlamından yalıtıp her bir niteliksel belirlenimini soyup çıkarırsak– geriye kalan özünde bir çokluklar çokluğudur. Bu saf çoklu bakiye, bire bir anlamıyla nesnenin *varlığıdır* (*being*), 'orada olan' (*is there*) her şeyin temelinde yatan elementer 'var'dır (*there is*). Önemli olan husus, bu sonsuz ayrışmanın 'atomik' bir durma noktası olmamasıdır;

14 Bkz. Alain Badiou, "Infinitesimal Subversion", *Concept and Form, Volume 1*, 187-207; Alain Badiou, "Mark and Lack: On Zero", *Concept and Form, Volume 1*, 159-95. Cercle d'Épistémologie'de geçirdiği zaman hakkında Badiou "uç bir katı formalizm noktasında" olduğunu teslim eder: "Matematiksel mantıktaki son gelişmelerin ayrıntılı incelenmesinde arkadaşlarımdan çok daha ileriye gittim: Özellikle de küme teorisi (Cohen'in teoremi) veya sayıların yeni standart-dışı teorisinin sahalarını büyük bir şevkle araştırıyordum." Alain Badiou, 'Theory from Structure to Subject: An Interview with Alain Badiou", *Concept and Form, Volume 2*, 280.

15 Alain Badiou, *Theory of the Subject,* çev. Bruno Bosteels (Londra: Continuum, 2009).

16 Bkz. Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan Book XX: On Feminine Sexuality, the Limits of Love and Knowledge, 1972–1973* (çev. Bruce Fink New York: Norton, 1998), s. 119: "Matematiksel formalizasyon bizim amacımız, idealimizdir."

17 Alain Badiou, *Being and Event,* çev. Oliver Feltham (Londra: Continuum, 2005).

sonunda vardığımız 'Bir' (yani bir tür ilkel birlik) değil, daha ziyade bizzat boşluk, hiçliktir – çoklu çokluğun son-suz (*in-finite*) sirayetidir.[18]

Badiou en ünlü ve kapsamlı felsefi hükmünü, yani matematik ontoloji*dir* hükmünü, varlığın çokluğuna dair bu anlayışa doğrudan yanıt olarak verir. Ontoloji şayet Aristoteles'in *Metafizik*'te ilan ettiği gibi, varlık *olarak* varlığın bilimiyse –ve eğer saf varlık veya tüm özel nitelikleri ve atıflarından eksiltilmiş varlık, Badiou'nun ileri sürdüğü gibi tutarsız (veya 'sayılmamış') çokluksa– öyleyse böyle bir çoklu varlığı düşünmeye uygun tek bilim matematiktir. Aslına bakılırsa saf çokluğu düşünmek tam da matematiğin her an yaptığı şeydir. Hiçbir başka söylem –teolojik, dilbilimsel, rölativist, dirimselci, fenomenolojik veya başka türlü– bu göreve bu kadar uygun olamaz; sadece ve sadece matematik, varlığa dair düşünceyi verir.

Söylemeye bile gerek yok, Badiou'nun 'ontoloji matematiktir' beyanı hiçbir şekilde varlığın kendisinin matematiksel olduğunu ileri sürmez. Böyle bir şey yapmak, sadece varlık üzerine *söylem* olan ontolojiyi hatalı şekilde bu söylemin nesnesiyle, yani varlığın kendisiyle birleştirmek olur. Daha ziyade, matematik –veya daha kesin olarak matematik için sağlam bir temel önerme iddiasında olan aksiyomatik sistem, Zermelo-Fraenkel küme teorisi (ZFC)[19]– çoklu çokluğu ifade etmek için gereken minimal ve yeterli yapıyı sağladığı ölçüde ontoloji*dir*.

Nitekim ZFC saf çokluğu birkaç dolaysız yolla, bire bir anlamıyla 'düşünür'. Evvela ZFC'de bir kümenin, bir çokluk olmak dışında hiçbir 'özü'

18 Bkz. Badiou, *Briefings on Existence*, s. 40 (bazı değişikliklerle): "Bir'den kaynaklanan hiçbir içkin sınır kendinde çokluğu belirlemediği için, sonluluğun bir ilk ilkesi yoktur. Dolayısıyla çokluk son-suz olarak düşünülebilir. Yahut: sonsuz, kendinde çokluğun bir başka adıdır. Hiçbir ilke sonsuzu Bir'e bağlamadığı için, bir sonsuz sonsuzluk, sonsuz çoklukların sonsuz yayılmasının var olduğunu ileri sürmemiz gerekir."

19 ZFC, seçim aksiyomunu içeren Zermelo-Fraenkel teorisinin kısaltmasıdır; ZFC uzak arayla matematiğin en sık kullanılan kuruluş sistemini veren matematik branşıdır. Seçim aksiyomu şöyle ifade edilebilir; hiçbir ortak elemanı olmayan *A* adlı bir boş-olmayan kümeler koleksiyonu verildiğinde *A*'nın her kümesiyle sadece ve sadece bir ortak elemanı olan bir *C* kümesi vardır. *Being and Event*'te Badiou şöyle izah eder: "Başka bir deyişle, bir çokluğu oluşturan her bir çokluktan bir eleman "seçmek" ve bu seçilmiş elemanları 'bir araya getirmek' mümkündür" (s. 224). Bu aksiyom tartışmalı olsa da (birçok matematikçi hâlâ bu aksiyoma karşıdır), Badiou'nun bir hakikat-yordamı kavramı için elzemdir (bilhassa da öznel müdahale formülasyonu için). Ayrıca Badiou'nun ZFC'yi varlığa dair tek *olası* söylem (ve bunun uzantısı olarak tek olası ontoloji) olarak değil, daha ziyade mevcut en iyi sistem olarak gördüğünü belirtmeliyiz: Ontolojinin bir çokluklar matematiği olarak *tarihsel bakımdan tamamlanmış* olması, bu yapıyı sadece küme teorisinin sağladığını gerektirmez. Daima daha iyi bir şeyin geleceğini tasavvur etmek mümkündür; ve aşikâr bir talip kategori teorisidir.

yoktur; ne dışsal olarak (hiçbir şey kümenin bir başka şeyi yakalama şeklini kısıtlamaz) ne de içsel olarak (bir küme neyin kümesi olduğuna kayıtsızdır) belirlenmiştir. Bu da, tek yüklemi çoklu doğası olduğu için, kendi başına düşünüldüğünde bir kümenin *tutarsız bir şey oluşturduğu* (*in-consists*) anlamına gelir – hiçlikten oluşur (*consist*) (veya bileşimi hiçliktir). Bu düşünceyle bir küme, bire bir olarak tutarsız çoklu*ktur*. Dahası, bir kümenin her elemanı gene bir kümedir; yani her çokluğun kendisi bizzat hiçbir birimsel elemana dayanmayan bir çokluklar çokluğudur. Dolayısıyla tutarsız çokluk *olarak* bir küme, radikal şekilde Bir'sizdir; özünde sayılmamış çoklu çokluktur.

Varlık ve Olay'ın açılış düşünceleri aslında her ontolojik kavramın ZFC'de nasıl dolaysız bir eşleniği (*correlate*) olduğunu fazlasıyla kanıtlar.[20] Badiou'nun argümanını burada tüm haliyle tekrarlama gibi bir niyetimiz olmasa da –sadece gereksiz yer tutacağı için değil, daha önemlisi Badiou'nun küme-kuramsal ontolojisine dair günümüzde fazlasıyla özet, inceleme ve tefsir mevcut olduğu için[21]–, ontolojisinin hayli üretken rolü doğrudan aşikâr olsa dahi (zira engin yapısı, temelinde tamamıyla hiçlik üzerinde gerçekleştirilen işlemlere dayanarak inşa edilmiştir), temel hamlesinin gene de *eksiltici* (*subtractive*) olduğunu vurgulamak gerekiyor. Aslına bakılırsa Badiou'nun tekrar tekrar işaret ettiği gibi onunkisi 'eksiltici bir ontolojidir'.

Bu 'eksiltici' işlem birkaç şekilde anlaşılabilir. İlkin Badiou'nun ontolojisi, varlığı mevcudiyet (*presence*) olarak ifade etmeyi amaçlamaması bakımından eksilticidir. Tersine, varlık –*saf varlık* (veya saf çoklu çokluk)– her türlü sunum (*presentation*) biçimini (veya hatta temsili/tekrar-sunumu [*representation*]) hiçe sayan şeydir. Her türlü birlikten (*unification*) kökten çekilmiş olan varlık, sayılmamış –dolayısıyla sunulmamış– çokluktan başkası değildir. Dolayısıyla Badiou'nun ontolojisi ikinci bir anlamda da eksilticidir; zira varlığı, Bir

20 ZFC'nin diğer önemli yönleri arasında şunlar sayılabilir; aksiyomatik (yani, türetimsel olmayan, çıkarımsal olmayan, sezgisel olmayan) doğası; tamamıyla birinci-derece mantıkla ifade edilmesi ve tüm kavramlarının içkin olarak tanımlanması olgusu; sadece ilkel ilişkiyi (aidiyet) kabul etmesi; sadece tek bir varoluş aksiyomu içermesi (boşluk aksiyomu); betimleyici ve ampirik olmaması; ve evrenini sadece boşluktan hareketle aksiyomatik olarak (boşluk aksiyomu ve kuvvet kümesi aksiyomu) inşa etmesi.

21 Bugün bulunan birçok tefsir arasında biz okuru özellikle şu iki esere yönlendireceğiz: Peter Hallward'ın hâlâ vazgeçilmez olan *Badiou: A Subject to Truth* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003) adlı kitabı ve *Alain Badiou: Key Concepts*, A. J. Bartlett ve Justin Clemens (yay. haz.) (Durham: Acumen, 2010). Kuşkusuz Badiou'nun en iyi yorumcusunun yine kendisi olduğunu ve felsefesinde küme teorisinin rolü için *Being and Event*'in hâlâ uzak arayla en iyi giriş olarak kaldığını söylemeliyiz.

tarafından zaptından 'eksiltir' (Bir tarafından zapt ise, Badiou'nun *Varlık ve Olay*'da ileri sürdüğü gibi, klasik metafiziğin hâkim mecazıdır).[22]

Bununla birlikte muhtemelen en önemlisi şudur; Badiou'nun ontolojisi eksilticidir zira temel hamlesinde tuhaf bir şekilde *bizzat varlığı* ontolojiden eksiltir. Çünkü nihayetinde ontoloji, bir şeylerin sunulma veya bir olarak 'sayılma' kurallarını –nitekim ontolojinin tek işlemi sayma işlemidir– buyuran bir söylemdir ve zorunlu olarak *sayılamayan* 'tek' ('bir') şey, tutarsız çokluk veya varlığın kendisidir. Dolayısıyla teknik açıdan varlık aslında ontolojide verili değildir; daha ziyade, bir'i bir 'sonuç' (sayma işleminin sonucu) olarak tasavvur etme temelinde, varlık geriye dönük olarak öne sürülür. Tekrarlarsak: Saf çokluk *bilinebilecek* bir şey değildir (veya varlığın *olduğunu* kesin olarak bilsek de *ne* olduğunu bilemeyiz); daha ziyade varlığın doğası, aksiyomatik anlamda üzerinde *karara varılması* gereken bir şeydir.

Varlık ve Olay ile Badiou nihai felsefi tebliğini tamamladığına inanıyordu. O dönemde, 'geçiş' eseri *Varoluş Üzerine Ön Bilgiler*'in girişinde söylediği gibi, "bir fetih ruhu yaşıyordu":[23]

> Bir parça gururla, adımı felsefe tarihine ve bilhassa da asırlar boyunca yorum ve tefsir konusu olmuş o felsefi sistemler tarihine yazdırdığımı düşünüyordum.[24]

Kendisinden önceki Cantor gibi Badiou da, Hilbert'in meşhur şekilde "hiç kimse bizi buradan kovamaz" dediği o cennete girmişti. Gene de sisteminin toplam uyumluluğu hakkında kuşkular çabucak boy göstermeye başladı:

22 Bkz. Badiou, *Briefings on Existence*, s. 34 (bazı değişikliklerle): "Metafiziği şu şekilde tanımlayabiliriz: varlığın bir tarafından *çerçevelenmesi*. Bunun en uygun düsturu, varlık ve birin tekabülünü bir norm olarak kuran Leibniz'in düsturudur: '*bir* varlık olmayan, bir *varlık* değildir.'" Badiou *Being and Event*'in ilk düşüncesine benzer şekilde başlar: "Parmenidesçi kuruluşundan bu yana, ontoloji harap tapınağının sundurmasını şu deneyimden yola çıkarak inşa etmiştir: kendisini *sunan* şey zorunlu olarak çokludur; kendisini sunan *şey* zorunlu olarak birdir" (s. 23). İlginç bir şekilde, ontolojiyi matematikle eşitlemeden (ve bunun sonucunda varlığı saf çoklukla uyumlu hale getirmeden) önce *Being and Event*'te Badiou çokluk felsefelerinin aslında Bir'in örtük metafiziği olduğunu savunuyordu. Özellikle Deleuze'ü –daha sonra kendi çokluk teorisini geliştirmede temel muhatap olarak tanımıştı (krş. *Deleuze*, s. 3)– ve çokluklar felsefesini düşünen Badiou, *Theory of the Subject*'te böyle bir çokluğun hakikatte "sadece bir görünüş olduğunu, zira çokluğu koyutlamanın töz olarak Bir'i varsaymaya ve İki'yi bundan çıkarmaya denk düştüğünü" ileri sürer: "Çokluğun ontolojisi, gizli bir metafiziktir" (s. 22). Deleuze'ün Bir'i sözde gizli kapaklı benimsemesi hakkında ayrıca Badiou'nun şu sert yazısına başvurulabilir: "The Fascism of the Potato" *The Adventure of French Philosophy*, yay. haz. ve çev. Bruno Bosteels (Londra: Verso, 2012), 191–201. Elbette Badiou bu tezi *Deleuze: The Clamor of Being*'de kapsamlı şekilde genişletir.

23 Badiou, *Briefings on Existence*, s. xi.

24 Badiou, *Being and Event*, s. xi.

> Mutlu zamanlar sona yaklaşıyordu. "Olay fikri çok temel. Fakat olayın neyin adı olduğuna dair ileri sürdüğüm teori açık değil" diye düşündüm. "Matematiğin ontolojik uzantısı kesin. Peki ya mantık?" Birçok başka şüphe ve soru takip etti.[25]

Gerçekten de *Varlık ve Olay*'ı takip eden yıllarda Badiou, olayın doğasından öznenin kuruluşuna ve tesis ettiği hakikate kadar, merkezi felsefi kavramlarının neredeyse hepsini, sorgulamasa da, en azından yeniden ifade etti.[26]

Varlık ve Olay sonrası bu şüphelerin uzak arayla sonucu en etkili olanı –kuşkusuz en geniş kavramsal cephaneliği talep edeni– görünme (*appearing*) meselesiyle ilgiliydi.[27] Kısacası Badiou bir durumun sadece bir çokluk/küme olarak anlaşılamayacağını, daha ziyade bu çokluğun ayakta tuttuğu tüm ilişkiler ağını izah etmesi gerektiğini fark etti. Ya da, saf çokluğu konu eden matematiksel kuram *kendinde sunum* düşüncesini (ve daha fazlasını değil) sağladığına göre, *sunulmuş olan* her şeyi gerçek durumun sonsuzluğunda düşünmenin bir yolu olmalıydı. Bu anlamda, Badiou durumların eşzamanlı olarak hem varlıklarında (yani bir saf çokluk olarak) hem de *görünümlerinde*, yani *aşkınsı bir yasanın sonucu olarak* tasavvur edilmesi gerektiğini ileri sürdü.

Varlık ve Olay'ın –sadece mutlak özdeşlik ve farkı tanımakla sınırlanmış–[28] küme-kuramsal kaynakları, açıkça böyle bir ilişkisel düşünceyi sağlayamı-

25 Badiou, *Briefings on Existence*, s. ix-x.

26 Gene bu kuşkulara (elbette bunlar sonunda *Logics of Worlds*'te yanıtlanmıştı) dair kanıtlar bol bol mevcuttur. Bizzat Badiou sonraki çalışmalarının İngilizce basımlarının önsözlerinde neredeyse görev icabı bu kuşkuları ele alır (özellikle *Ethics* ve *Briefings on Existence*'ın girişlerinde). Bu yeniden formülasyonlarla en dolaysız şekilde ilgilenen metin ise, aşikâr nedenlerle, 'geçiş' eseri *Briefings on Existence*'dır. Ayrıca şu derlemelere başvurulabilir: *Theoretical Writings,* (yay. haz. ve çev. Ray Brassier ve Alberto Toscano, Londra: Continuum, 2004) ve *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy,* yay. haz. Peter Hallward (Londra: Continuum, 2004), Hallward'ın (Jean-Toussaint Desanti'den sonra Badiou'nun ilişkisel olmayan ontolojisini ilk eleştirenlerdendir) *Badiou: A Subject to Truth* kitabı.

27 Badiou'nun *Logics of Worlds*'te söylediği gibi "*Being and Event*'te varlığın her verili oluşunun bir durum biçimi aldığı olgusunu sorgulamadım. Varlık-olarak-varlığın, bir-dünyada-orada-olma şeklinde gerçekleşmesi sanki varlığın kendisinin bir özelliğiymiş gibi varsayılır. Fakat bu (Hegelci) tezi savunmanın yegâne yolu, varlığa, kendi görünmesinin *telos*unun atfedilmesidir. Yalnızca, temel olarak varlığın hakikatinin bu hakikatin kendisini gösterdiği dünyalar meydana getirmesinin, varlığın özü olduğu kabul edilirse mümkündür" (s. 36).

28 ZFC'de kapsamlılık aksiyomu, tam olarak aynı elemanlara sahip olmaları durumunda iki kümenin kesinlikle aynı olduğunu buyurur. Buna göre iki kümenin kesinlikle farklı olması için kümelerden birinin diğerinde olmayan bir tek eleman içermesi yeterlidir.

yordu; gereken şey bir *mantık*'tı.[29] İşte bu 'aşikâr' (*apparent*) hamleyle Badiou kendisini kendi cennetinden kovmuş oldu.

Daha önce ima ettiğimiz üzere, Badiou gibi kendi düşüncesini tamamen matematiksel koşula (böylelikle de saf çıkarımsal rasyonelliğe) tabi kılan bir başka filozofun, Jean-Toussaint Desanti'nin doğrudan müdahalesi olmasaydı bu 'kovulma' asla gerçekleşmezdi.[30]

Gerçekten de Desanti'nin *Les Temps Modernes*'in 1990 yılı özel sayısına katkısı, 'Quelques Remarques à propos de l'ontologie intrinsèque d'Alain Badiou' (Alain Badiou'nun İçsel Ontoloji Hakkında Birkaç Not)[31] başlıklı, *Varlık ve Olay*'a adanmış yazı (Badiou'nun *Habilitation*'ı sırasında sunduğu yorumların bir devamıydı bu) Badiou'nun felsefesi için bir tür 'olay' ve ayrıca işbu kitabın katalizörü oldu. Desanti'nin yazısı özünde Badiou'nun 'içsel ontolojisi' dediği şeyin olumlu bir eleştirisini sunar. Desanti bu içsel ontolojiyi başta takdir etse de, nihai olarak Badiou'nun "beklentisini karşılamak için fazla yoksul"[32] bulur. Badiou'nun felsefesinin kendisini küme-kuramsal evrene kapatmasının gerekli olup olmadığı, yoksa çağdaş matematiğin "başka bir temel ontolojiye olanak veren fırsatlar sunmasının" mümkün olup olmadığı üzerine düşünerek Desanti yazıyı sonlandırır.[33]

Bu eleştirinin önemi çok büyüktür. Aslına bakılırsa Desanti'nin müdahalesi olmasaydı Badiou'nun sonraki felsefesi bütünüyle farklı bir yolu takip ederdi;

29 Badiou'nun burada özetlediği gibi, "ontolojik olarak, bir çokluk başka bir çokluktan 'daha fazla veya daha az' farklı olamaz. Bir çokluk sadece kendisiyle özdeştir ve örneğin sonsuz elemanlar arasında sadece bir elemanla ilgili olan, en küçük bir yerel farkın tamamıyla global bir fark getirmesi, varlık *olarak* varlığın bir yasasıdır (kapsamlılık aksiyomu). Görünme için aynı şey söz konusu olmayacaktır. Açık bir şekilde, bir durumda çokluklar az veya çok farklı, benzer, yakın, vs. olabilir. Dolayısıyla görünmeyi yönetenin, belirli bir varlığın (bir çokluğun) ontolojik bileşimi değil, durumu belirleyen ve söz konusu varlığı bu durum içine yerleştiren ilişkisel değerlendirmeler olduğunu kabul etmeliyiz. Saf çokluğun yasalarından farklı olarak bu değerlendirmeler her zaman yerel fark ile global farkı eşit tutmaz. Ontolojik değildirler. Mantığı bu yüzden, görünümü çoklu-varlığın durumunda belirleyen ilişkiler yumağının yasası olarak adlandırıyoruz. Her durumun, görünmeyi veya orada-olmanın "orada"sını düzenleyen kendi mantığı vardır", Badiou, *L'Être-là*, 5/167.

30 Desanti hem École normale supérieure, hem de Sorbonne'da (Georges Canguilhem'ın halefiydi) felsefe dersleri vermiştir. En ünlü çalışması doktora tezinden uyarladığı *Les Idéalités mathématiques: Recherches épistémologiques sur le développement de la théorie des fonctions de variables réelles* (Paris, Seuil, 1968) adlı kitaptır.

31 Jean-Toussaint Desanti, 'Quelques Remarques à propos de l'ontologie intrinsèque d'Alain Badiou', *Les Temps modernes*, C. 526 (Mayıs 1990), 61-71. Çev. Ray Brassier 'Some Remarks on the Intrinsic Ontology of Alain Badiou', *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*, yay. haz. Peter Hallward (Londra: Continuum, 2004), s. 59-66.

32 Desanti, "The Intrinsic Ontology of Alain Badiou", s. 66.

33 *Age*, s. 66.

zira Badiou'nun matematiğin olası temellerine ilişkin olarak küme teorisinin ana rakibi, yani kategori teorisiyle ciddi bir şekilde ilgilenmesinin zorunlu olduğunu fark etmesine doğrudan bu yol açmıştı. Desanti'nin yazısının Badiou'nun *Varlık ve Olay* sonrası felsefesindeki (özellikle de *Aşkınsının Matematiği*) merkezi konumu düşünülürse burada kısa bir özet hiç de yersiz olmaz.

Fazlasıyla masum başlayan Desanti, her ne kadar Aristoteles'in ontolojiyi "varlık *olarak* varlığın bilimi" olarak tayin edişi, varlığı *içsel olarak* (yani varlık olarak) düşünmeye itse de, bu 'içsel olma'nın kendisinin iki farklı şekilde düşünülebileceğine işaret eder: ya *maksimal* ya da *minimal* olarak. Desanti'ye göre içsel ontolojinin maksimal yorumu nihai olarak varlığı kavramına uygun kılmaya çalışmayı gerektirir. Başka bir deyişle, maksimal yaklaşımı benimseyen biri "'varlık' adı altında bizzat bu kavramın, hareketlerinin zenginliği ve birbirine bağlılığı içinde tertiplenişini düşünmeye çalışmak" zorundadır.[34] Yahut, maksimal yorum varlığı 'tam olarak', tüm sonsuz büyüklüğünde düşünmeye çalışır. Minimal bir yaklaşımsa tersine, gereken *en az aracı* kullanarak varlığı varlığında ortaya çıkarmaya çabalar. Yani, içsel ontolojinin minimal yorumu "*varlıklar vardır*" önermesinin statüsünü tanımlamak için düşünülmesi gereken *en azı* teşhis eder.[35]

Desanti'nin 'içsel' ontolojisi ile Badiou'nun kendi 'eksiltici ontolojisi'ne (yukarıda bahsetmiştik) ilişkin olarak son yıllarda akademik araştırmalarda var olan bir tür karışıklığı burada açıklığa kavuşturabiliriz. Her ne kadar içsel ontolojinin hem maksimal hem de minimal yorumu, *kendinde* varlığı veya varlığı içinde varlığı ('içsel' belirlenimi buradan gelir) düşünmeyi hedeflese de, aslında sadece minimal yorum *eksilticidir*. Aslına bakılırsa Badiou'nun *Varlık ve Olay*'da ontolojiye yaklaşımı hiçbir şekilde maksimal değil, baştan sona minimaldir: Bu kitabın tüm argümanı, varlık hakkında düşünebileceğimiz 'minimum şey'in, bilimsel düşüncesi tarihsel olarak matematik tarafından (özellikle böyle bir düşünceye minimal temelleri sağlayan Cantor sonrası küme teorisi tarafından) sunulmuş olan 'saf çokluk' olduğu iddiasından türetilir. Bu da meşhur şekilde Badiou'nun matematiği ontolojiye eşitlemesine yol açar. Dolayısıyla Badiou'nun 'eksiltici ontolojisi' kesin anlamıyla bir *minimal içsel ontolojidir*.[36]

34 *Age*, s. 59.
35 *Age*, s. 59.
36 Badiou'nunki üstelik, yapının yalın minimum etkisi ile kökten yapılanmamış olan arasındaki boşluğa dayanması ölçüsünde minimal bir içsel ontolojidir: yani sayının işlemi ile saf çokluğun uçurumu; yapısal tutarlılık ile boşluğun biçimden yoksun olması; durum ile bu durumun tutarsız alt yüzü arasındaki boşluk.

Bununla beraber Desanti'nin işaret ettiği gibi, varlığı minimal olarak düşünmeyi tercih etmek:

> hiçbir şekilde ontolojinin kendisinin minimal olması gerekliliğine sürüklemez. Tersine, ontoloji en azından şu anlamda maksimal olmak zorundadır: kendisini 'olan' [*étant*] olarak ve varlığın başına gelen veya varlığa geçen olarak sunan düzenlenmiş âlemi tanımlamak ve çevrelemek için yeterli olmalıdır [...]. Kendisini minimal olarak sunan şey, esas itibarıyla, varlıklar âleminde yeri tespit edilebilir tüm belirlenimlerin maksimal alanı için, daha sonra kendisini temel olarak koyutlamalıdır.[37]

Varlık ve Olay'ın küme-kuramsal ontolojisi her ne kadar sunum ve tekrar-sunumu/temsili (*re-presentation*) tasavvur etse de (durumlar/kümeler ve haller/kuvvet kümeleri biçiminde), sahasını "farksız çokluğun düz yüzeyi"ne[38] kısıtlayarak aynı zamanda *sunumun ne olduğuna* zihinsel erişimini de kısıtlamış olur; ve zorunlu olarak *sunulanı* kavrayamaz. Başka bir şekilde söylersek, kendisini öze, 'tümleşik şeffaflığı' içinde varlığa dair sorulara indirgeyen eksiltici ontoloji, söz konusu çokluğun nasıl olup da *göründüğünü* izah edemediğini göstermiş olur.

Desanti'nin kriterlerine göre böyle bir ontoloji *fazlasıyla minimal* kalır. Badiou'nun içsel ontolojisi şüphesiz minimal olsa da, bundan illaki *yeterli* olduğu sonucu çıkmaz: kendi içkin kaynaklarıyla sınırları çizilmiş olan küme-kuramsal ontoloji, varlıklar âleminde yeri belirlenebilir tüm belirlenimlerin maksimal sahası için temel konum olarak kendisini koyutlayamaz.

Ayrıntıya girmeden veya Badiou'nun kendi yanıtını –bu yanıtın hassas açılımı işbu kitabı oluşturmaktadır– öncelemeden sözümüzü sonlandırmak için, bir kez daha Badiou'nun bu eleştiriye 'içine' kapanarak değil, 'dışarı' dönerek yanıt vermeyi, yani kurulu küme-kuramsal ontolojisini mantıksal (kategori kuramsal) fenomenolojiyle bütünlemeyi hedeflediğine işaret edebiliriz. Dolayısıyla *Aşkınsının Matematiği* ile Badiou içselden dışsala veya saf çokluğun teorisi olarak varlık *olarak* varlıktan, bir varlığın ya da varlığın bir dünyada görünmesinin topolojik yerleşimi olarak *orada-olma*'ya (ki varlığın kendisiyle eş-uzanımlıdır) dair tamamlayıcı teoriye geçer.

37 *Age*, s. 59.
38 Badiou, *L'Être-là*, 1/165.

Bu anlamda, Badiou'nun *Aşkınsının Matematiği*'ndeki bahsi, *küme-kuramsal ontolojisini bozmadan* içselden dışsala geçebileceğidir: minimal bir içsel ontolojinin, *maksimal bir dışsal onto-lojiyle* bütünlenebileceği.

İşbu kitaba rehber olan (kategorik) buyruk budur; *orada*-olma'ya dair eksiksiz bir biçimsel bilim yalnızca minimalin maksimalle, içselin dışsalla bütünlenmesiyle kurulabilir.

Badiou'nun başarısını yargılamayı okurlara bırakıyoruz.

İngilizceden çeviren: A. Nüvit Bingöl

Geçmişle Yüzleşmek: Almanya ve Türkiye'de Hafıza Siyaseti

BUKET TÜRKMEN
OZAN ZEYBEK



Bir Hafıza Mekânı: Auschwitz

Yukardaki fotoğraf Auschwitz Toplama Kampı'ndan. Gaz odalarına gönderilmeden önce kadınların saçları kesilir, saçlardan kumaş yapılırmış. Fotoğraftaki kumaş topu insan saçından... Alman endüstrisi...

Auschwitz ve Birkenau'da (araları üç kilometre olan iki kamp) bir milyonun üstünde insan öldürülmüş. Hayal etmesi dahi güç. Savaşın sonunda Sovyet askerleri kampları ele geçirdiğinde tonlarca saç; binlerce ayakkabı,

gözlük, bavul, tarak, çanak-çömlek bulmuşlar. Ama toplu mezar bulamamışlar. Çünkü ölülerin hepsi yakılmış.



Savaşın ilk yarısında (1939-42) kampa düşenlerin fotoğrafları hâlâ duruyor. Meslekleri, geliş ve infaz tarihleri biliniyor. Ortalama hayatta kalma süresi üç ay. 1943'ten sonra ise fotoğraf çekilmemiş, çünkü katliam hızlanmış. Birkenau'ya getirilenlerin dörtte üçü 8-10 dakika içinde (saçı kesilen kadınlar ise 15 dakikada) gaz odalarına götürülmüş. Aşağıdaki fotoğrafın çekildiği yolda, yetmiş beş sene önce yaşlı bir kadın ve çocuklar gaz odasına böyle yürümüş.





Gaz odasına hemen gönderilmeyenler ise açlık ve sefillik içinde çalışmaya zorlanmış. Bugün hâlâ var olan bazı "başarılı" şirketler, o dönem açlıktan 35 kiloya düşmüş bu insanlarla ihya olmuş. Kamplara gönderilenler açlığın haricinde sözde tıbbî deneylere, organ kesmelere, kemiklerin çıkarılıp kafaların zorla şekillendirilmesine, çeşitli hastalıkların bulaştırılmasına, kısırlaştırmaya, cinsel tacizin her türlüsüne, toplu infazlara, üstlerinde denenen böcek ilaçlarına, ibret olsun diye darağacında bedenlerinin çürümeye bırakılmasına, dayağa, hakarete, işkenceye maruz kalmışlar.



Savaşın sonuna doğru Naziler bütün delilleri yok etmeye çalışmış. Kamp arşivlerinin % 90'ının imha edildiği düşünülüyor, gaz odaları ise dinamitle patlatılmış. Ancak kalan % 10'luk kısım bile soykırımın boyutlarını göstermeye yetiyor. Yapılanları, insanın aklı almıyor. Dönemin Ekonomi ve İdare Genel Müdürlüğü [Wirtschafts -und Verwaltungshauptamt] şöyle bir hesap çıkarmış mesela:

> Toplama kampındaki mahkûmları sanayi kollarında çalıştırmak, günde 6 ila 8 Reichsmark (RM) arasında gelir getiriyor. Ancak bu hesaptan kıyafet ve gıda için 70 Pfennig [kuruş] düşmek gerekir. Bir mahkûmun ortalama ömrü 9 ay diye düşünülse bu 270 gün eder. Bu da toplam 1431 RM demektir. Cesetlerden daha rasyonel bir şekilde istifade edilebilirse kâr marjı artar: altın dişlerin,

> elbiselerin, kıymetli eşyaların [toplanması gerekir]. Ancak diğer yandan her cesedin yakılması 2 RM'lik ilave masrafa yol açar.[1]

Hikâyenin tüyler ürpertici yanlarından biri, kampın yöneticisi Rudolf Höß'ün (1940-44), eşi ve çocuklarıyla beraber Auschwitz'in 30 metre dışındaki bir evde yaşamış olması. Burada beş çocuk büyütmüş. Köpekleri, atları, havuzları varmış. Eşi, cennet gibi bir bahçe yaptırmış, tarımla uğraşmış. (Elbette ki kamptaki mahkûmların emeğini kullanarak). Adam, tarifsiz bir vahşeti icra ettikten sonra eve gelip huzur yaşamış. Savaştan sonra yakalanmış, hemen evinin yanında, kampın kapısının karşısında idam edilmiş. Asıldığı darağacı hâlâ duruyor.

Burada ancak ufak bir kısmını anlattığım böyle bir vahşetle nasıl yüzleşilir peki? Daha önemlisi, hatırlamak ve hatırlamamak ne anlama gelir?



Terapi Toplumu

Öncelikle şunu belirtmek gerekir: Bugün bildiğimiz anlamdaki yüzleşme siyaseti, görece yakın zamanlarda, II. Dünya Savaşı'ndan sonra ortaya çıkmıştır. Tarihçi Christian Meier, 1. Dünya Savaşı da dahil geçmişteki çeşitli vakaları inceler ve Avrupalı toplumların travmatik olayları olabildiğince hız-

1 Aktaran Davies, Norman, *God's Playground: A History of Poland, Vol. 2: 1795 to the Present*, Oxford: Oxford University Press, 2013, s. 343.

lı "unutmak" suretiyle yaşamaya devam ettiğini gösterir.[2] Yani bugünkünün aksine, yaraların iyileşmesinin yolunun hatırlamaktan değil, unutmaktan geçtiği varsayılır. (Unutmaktan kasıt, bugünkü gibi bilfiil yüzleşmeye yönelik politikaların üretilmemesi, geçmişin geride bırakılması. Yoksa şahısların ne hatırlayıp ne unuttuğu ayrı bir mevzu.)

Hatırlamanın iyileştireceği, geçmişle yüzleşerek toplumun ıslah olabileceğine dair inancın nereden kaynaklandığı hâlâ tartışılan bir mevzu,[3] ancak her durumda evrensel olmadığının altını çizmek gerekir. Yükselen "terapi çağının" yüzleşme siyasetinde önemli bir rolü olduğunu, oradaki anlam evreninin toplumsal çatışmalara transfer edildiğini varsayabiliriz.[4] Örneğin Sosyolog Claire Moon, Apartheid sonrası Güney Afrika toplumuyla ilgili yaptığı çalışmada kişisel terapi dili etrafında (acı, travma, bastırma, inkâr, gerçeğin açığa çıkması, katharsis...) "hakikatin" nasıl yeniden tarif edildiğini ve bunun ne tür bir müdahale alanı açtığını inceler. İnsanların ve toplumların katmanları olduğu; bunların aralanması ile açığa çıkacak duyguların sağaltıcı olacağı ve bu şekilde daha uyumlu, kendiyle barışık bireyler/toplumlar oluşacağı varsayılır.[5] Ulusal ve ulusötesi kurumlar (STK'ler, devletler, BM, filantrofik zenginler/vakıflar, psikologlar, sosyal hizmet görevlileri...) bu yeni müdahale alanı etrafında mevzilenir.

Toplumları terapiden devşirme yöntemlerle iyileştirme çabasına yöneltilen pek çok eleştiri var: Açığa çıkarılan acıların Batılı kodlarla tarif edilmesi, yerel başetme yöntemlerinin görmezden gelinmesi, yüzleşmenin kimi durumda yaşamayı kolaylaştırmayıp zorlaştırması, mağdur konumuna gösterilen ilgiden ötürü bazı travmaların "icat" edilebilmesi, meselenin siyasî boyutunun görmezden gelinip teknik bir işe çevrilmesi ve en önemlisi, süregiden derin eşitsizliklerin çözülmemesi.[6] Ancak biz burada terapi işe yarıyor mu yaramı-

2 Meier, Christian, *Das Gebot zu vergessen und die Unabweisbarkeit des Erinnerns: Vom öffentlichen Umgang mit schlimmer Vergangenheit*, Münih: Siedler Verlag, (3. Baskı) 2010.

3 Bu konuda bkz. Huyssen, Andreas, "Present Pasts: Media, Politics, Amnesia", *Public Culture*, 12 (1), 2000, s. 21-38; Winter, Jay, "Notes on the Memory Boom: War, Remembrance and the Uses of the Past", 2006.

4 Bell, D., "Introduction: Memory, Trauma and World Politics", *Memory, Trauma and World Politics: Reflections on the Relationship Between Past and Present*, New York: Springer, 2006, s. 6-7.

5 Moon, Claire, "Healing Past Violence: Traumatic Assumptions and Therapeutic Interventions in War and Reconciliation", *Journal of Human Rights*, S. 8, 2009, s. 71-91.

6 Pupavac, Vanessa, "Therapeutic Governance: Psycho-Social Intervention and Trauma Risk Management", *Disasters* 25 (4), 2001, s. 358-72; Summerfield, Derek, "Effects of War: Moral Knowledge, Revenge, Reconciliation, and Medicalised Concepts of 'Recovery'", *British Medical Journal* 325 (7372), 2002, s. 1105-1107; Bilgin, Nuri, "Geçmişin Araçsallaştırılması: Tarih ve Kolektif Bellek (I)", *Toplumsal Tarih*, S. 173, 2008, s. 34-40.

yor mu sorusundan öte, yüzleşme siyasetinin nasıl bir iktidar alanı olduğunu ve hangi sınırlar içinde hareket ettiğini tartışmak istiyoruz. Dolayısıyla, "unutmak kötüdür-hatırlamak iyidir" gibi bir önkabulle değil, her ikisinin de çeşitli olaylar karşısında seçici bir şekilde kullanıma sokulan siyasî araçlar olduğu hipoteziyle hareket ediyoruz. Üstelik biri (unutmak) arkaik, diğeri (hatırlamak) modern siyasetin gereği diyen ilerlemeci bir hissiyatı da paylaşmıyoruz. Çeşitli olaylarla yüzleşmekte gayet başarılı toplumların bazı diğer olaylarda gayet suskun kalabildiğine tanık oluyoruz. (Felluce/Irak anıtı henüz yapılmadı mesela).

Yüzleşmenin kendine has bir mekaniği var. Antropolog Gastón R. Gordillo, geçmişin çeşitli usullerle "yabancı bir ülke" gibi, şu an ve burada olandan ayrıldığını anlatır.[7] Buna göre tarih dersleri, millî anlatılar, müzeler, yani hafıza endüstrisi, geçmişi hatırlamanın haricinde, onu bugünden koparmaya, bir eşik çizgisi çekmeye yarar. Haydar Darıcı'nın tabiriyle, hafızanın hafıza olabilmesi için, dönemin kapanması gerekir.[8] Dolayısıyla yüzleşmek, pek çok örnekte öncelikle böyle bir geçmişin üretilmesi ile mümkün olur. Bu bir yandan geçmişte olanlarla halleşmeye imkân tanır, ama diğer yandan yüzleşmenin çeşitli şekillerde sınırlandırılmasına yol açar. Diğer bir deyişle yüzleşmek, "temiz" bir sayfa açmanın yoludur. Bunun hayata devam etmek adına kıymetli bir tarafı olabilir; ancak alınan mesafe (yani geçmişle bugün arasındaki ayrım) adaletin tam olarak tecelli etmesinin mümkün olamayacağını ister istemez kabul eder. Dahası, yüzleşmek güç ilişkilerinden münezzeh değildir, her olay aynı derecede hatırlanmaz.

Hatırlamak: Mekândaki İzler

Bugünkü Alman kimliği utanç ile yoğrulmuş. Geçmişiyle (diğer ülkelere kıyasla) yüzleşmeye çalışan bir toplum. Olanlardan ötürü devlet katında özür dilenmiş, mağdurlara yahut onların yakınlarına tazminat ödenmiş, okullardaki müfredat tümüyle yeniden yazılmış, çok sayıda hafıza mekânı oluşturulmuş, siyasî kurumlar bir daha böyle bir iktidarın başa geçmemesi için yeniden tasarlanmış. Eski Federal Almanya Şansölyesi Willy Brandt'ın 1970

7 Gordillo, Gastón R., *Rubble: The Afterlife of Destruction*, Durham: Duke University Press Books, 2014.

8 Neyzi, Leyla, ve Haydar Darıcı, *'Özgürüm Ama Mecburiyet Var': Diyarbakırlı ve Muğlalı Gençler Anlatıyor*, İstanbul: İletişim, 2013.

yılında Varşova'yı ziyareti sırasındaki diz çöküşü (Varşova'da büyük bir kıyım yaşanmış, savaşın sonunda şehir tümüyle dümdüz edilmiş) akıllara kazınmış önemli bir an.



Almanya'nın mağlup olmasından ötürü geçmişle mecburen yüzleşmek zorunda kaldığı, benzer suçlar işleyen galiplerin aklandığı iddiası kısmen doğru olsa da yine de tüm bu yapılanlar çok kıymetli.[9] Üstelik Japonya'nın Uzakdoğu Asya'da yaptıklarına ilişkin görece suskun tavrı[10] kaybetmenin otomatik olarak yüzleşme ile sonuçlanmadığını gösteriyor. Yani ortada Almanya adına gerçek bir çaba var.

Berlin'de hâlâ o döneme ait irili ufaklı pek çok iz bulunuyor. Ölüme gönderilen insanların isimleri, eskiden yaşadıkları evlerin önündeki küçük taşlara kazınmış mesela. Yürürken bir anda karşınıza çıkıyor.

9 Karl Jaspers'in kazanan ve kaybedenlerin hakikatına dair savaştan hemen sonra yaptığı itiraz için bkz. Bassiouni, M. Cherif, *Crimes Against Humanity: Historical Evolution and Contemporary Application*, Cambridge University Press, 2011, s. 319, dipnot 84.

10 Chang, Maria Hsia ve Robert P. Barker, "Victor's Justice and Japan's Amnesia: The Tokyo War Crimes Trial Reconsidered", *Japanese War Crimes: The Search for Justice*, (ed.) Peter Li, Transaction Publishers, 2009 (5. baskı) içinde s. 33-58; Li, Peter, "Hirohito's War Crimes Responsibility: The Unrepentant Emperor", *Japanese War Crimes: The Search for Justice*, (ed.) Peter Li, Transaction Publishers, (5. Baskı) 2009, s. 59-68; 2009; *The Economist*, "Deafening Silence", 24 Şubat 2011; http://www.economist.com/node/18237081; Lau, Lawrence J., "Enough Apologies. We Need More Truth From Japan About WWII", *Huffington Post*, 2 Eylül 2015, http://www.huffingtonpost.com/lawrence-j-lau/japan-apologies-wwii_b_8072408.html



Yahut sokak isimlerinin yanına o dönemki bazı yasa maddeleri konmuş. Aşağıdaki tabelada, "Yahudilerin sinemaya, tiyatroya, operaya veya konsere gitmesi yasaktır" yazıyor.



Almanya'da yüzleşme, geçmişi sabitliyor ama bir yandan bugüne taşımaya yarıyor. Dikkatle kurgulanmış bir geçmiş her köşeye sinmiş, müze ve kitapların dışına taşıyor. Bilhassa Berlin, iki dünya harbi ve akabinde Soğuk Savaş'ın duvarla ayrılmış acı hafızasının üzerine kurulu. Sanatçı Käthe Kollwitz'in (1867-1945) Berlin'deki Pietà heykeli savaşın ve evlat acısının en çarpıcı ifadelerinden biridir belki de. Bir annenin evladının ölü bedenine sarıldığı ânı gösterir. Michelangelo'nun meşhur Pietà'sından esinlenmiştir, Meryem'in İsa'nın ölüsünü kucakladığı heykelden... Ancak esinlendiği heykelin aksine, bu heykeldeki ölü oğul hayranlık uyandırmaz. Annesi onu izleyiciye teşhir edecek şekilde öne uzatmaz. Dizlerinin arasında saklar, yüzünü kapatır. Sanki daha fazla zarar görmesini engellemek ister.



Heykelin bulunduğu dört duvarın tepesindeki açıklıktan yağan yağmur, ana oğlun üstüne düşer, hâlâ... Heykel, savaşın kurbanlarına adanmıştır. Şehitlik güzellemesi yapılmaz. Buradaki ölüm kutsal değildir, derin bir evlat acısının temsilidir.

Hatırla<u>ma</u>mak: Yüzleşmenin Hiyerarşisi

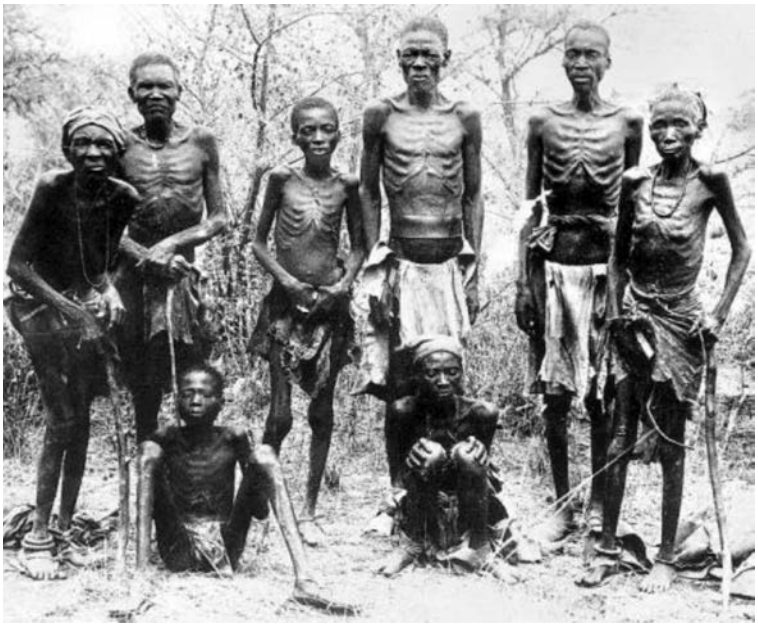
Ancak yukarda söylediğimiz üzere, yüzleşmenin de sınırları var. Hele ki meselenin yağmalanmış mülkler ve bugünkü zenginlikle ilgisi varsa. Almanya'da da belli sessizlikler hiç kırılamamış. Bunların belki de en önemlisi, katliamlara katılan insanların çok küçük bir bölümünün yargı önüne çıka-

rılmış olması. Örneğin Auschwitz'de çalışan yaklaşık 8000 kişinin % 80'i yargılanmamış. Bir kısmı ismini değiştirmiş, bir kısmı görmezden gelinmiş, hayat devam etmiş. Hikâyeleri çocuklara, torunlara anlatılmamış/anlatılamamış. Almanlar arasında dedesinin savaş sırasında gerçekten ne yaptığını bilen çok az insan var. Sorulduğunda en çok alınan cevap, muhaberatta, yani telsiz başında idim oluyormuş. Almanlar arasında bu cevap, tatsız bir klişe olarak kötü şöhrete sahip. Josef Mengele gibi savaş suçluları bile Güney Amerika'da ömürlerinin sonuna kadar yaşamaya devam edebilmişler. Üstelik aileleri ile irtibatları devam etmiş. Aile, Mengele'nin yerini kimseye söylememeyi tercih etmiş. Bavyera'daki varlıklı hayatlarının veya sahibi oldukları şirketin zarar görmesini istememiş olabilirler.

Yüzleşmekle ilgili bir başka mesele, o güne dair hatırlananların bugün nasıl bir siyasete elvereceğinin bilinmemesi. Geçmişle yüzleşince göçmen dostu yahut milliyetçiliğe muhalif olunacak diye bir kaide yok. Berlin'de yaşayan İran kökenli gazeteci Mahdis Amiri'nin, gelen göçmenler karşısında Almanya'da insanların nasıl tavır aldığına dair yaptığı çalışma, ilginç bir sonuç ortaya koyar. Karşı çıkanlar, argümanlarını desteklemek için İkinci Dünya Savaşı'ndaki hatıraları kullanırlar. Biz de yerimizden edildik ve kimse bize o dönem ülkesinin kapılarını açmadı, derler.[11] Hatırlamak, keskin bir bıçak gibidir.

Almanya'nın görece az bilinen kolonyal bir geçmişi de var. Namibya'da on binlerce insanın çöle sürülerek, aç bırakılarak, kurşuna dizilerek katledilmesi (1904-07) bugün soykırım çerçevesinde tartışılıyor. Olayların ardından 3000 kafatasının Berlin'e gönderilmesi, bunların daha aşağı ırktan olduğunun "tescillenerek" katliama kulp takılması ise perşembenin gelişine işaret ediyor. İşin ilginç tarafı, Almanya'da bu meseleler yakın zamana kadar neredeyse hiç konuşulmamış. Hatta Berlin'de bulunan Herero Anıtı, bu bahsi geçen yıllarda katledilen insanları değil, hâlâ sömürgecileri anmaktadır. Bu makalenin yazarlarından Ozan'ın, oldukça donanımlı insanlardan oluşan bir yemekte Almanya'nın da sömürgeleri olduğunu söylemesi karşısında, Alman Dışişleri'nde çalışan genç bir kadın önce bunu reddetmiş, sonra kızarak masayı terk etmiştir. (Ona göre Almanya'nın zenginliğinin sebebi çalışkan olmaları ve herkesten çok vergi vermeleridir.)

11 Aktaran Hegasy, "Politics of Remembrance: Cracks in the Edifice?", *Qantara.de - Dialogue with the Islamic World*, 2017; https://en.qantara.de/content/politics-of-remembrance-cracks-in-the-edifice.



Toparlamak gerekirse, birtakım hiyerarşiler geçmişle yüzleşirken dahi etkili olmaya devam ediyor. Batılı olmayan dünya hakkında konuşmak, orada öldürülenlerle duygusal bağ kurmak hâlâ çok zor. Katliamların gündeme gelebilmesi için dahi, meselenin arkasında duracak bir güç gerekiyor. Müslümanların ve Siyahların ölümleri dünya tarihinde (sayıca daha çok da olsalar) daha az yer tutuyor (bu konuda bkz. Butler 2010). Kolonyal şiddeti bugünü kuran, yalnızca geçmişe ait olmayan bir mesele olarak çalışmak bu yüzden hâlâ çok önemli.

Bir diğer ayrım, mağdur ve fail arasında gözetiliyor. Yaygın şiddet vakalarında failler hakkında konuşmanın, onları sorumlu tutmanın belli zorlukları var. Bilhassa failler hâlâ hayatta ve iş başındaysalar. O yüzden faillerin mimli birkaç karakterle sınırlı tutulması (Hitler, Himmler, Mengele vs.), dramatik mağdur hikâyelerine ağırlık verilmesi, buna mukabil biriken ve aktarılan servetlerin, işbirliklerinin, aile sırlarının kapalı kalması sanıyoruz istisnaî bir durum değil. Güney Afrika'dan Ruanda'ya, Almanya'dan Kanada'ya bu husus sanki yüzleşmenin ayak sürümeye başladığı bir eşik teşkil ediyor.

Dolayısıyla ötekine üzülmek mümkün dahi olsa (genellikle bu bile gerçekleşmiyor, o ayrı); toplumların/kişilerin pozisyonlarını/imtiyazlarını sarsacak radikal bir dönüşüm ve doyurucu bir tazminata konu genellikle ge-

lemiyor. Geldiğinde ise olay bitmiş, nesil geçmiş oluyor. Örneğin İngiltere, Kenya'da işlediği cinayetlerden ötürü (1950'ler) ancak 2013'te, o da derme çatma bir özür diledi. Sağ kalan mağdurlara sembolik bir meblağ (2600 Sterlin) ödemeyi kabul etti. Keza Kanada'da da katledilen yerlilerden özür dilendi; ancak çalınmış topraklarla ilgili sahici bir düzenleme hiçbir zaman yapılmadı. Yerlilerin önemli bir kısmı hâlâ en kötü koşullarda, kamplarda yaşıyor. Kanada ise geçmişiyle yüzleşmiş sayılıyor. Oysa *Geçmişi Susturmak* isimli kitabında şöyle der Michel-Rolph Trouillot:

> Günümüzde hiçbirimizin Afrika kökenli Amerikalıların köleleştirilmesi karşısında gerçek bir tavır takınması [içten olması] mümkün değildir. Gerçek bir tavır takınabileceğimiz mevzular, şu an sürmekte olan ayrımcılıklardır. Benzer mantıkla, Eski Dünya'da ya da Latin Amerika'da, bireyler kendi yaşamadıkları bir sömürgecilik karşısında doğru ya da yanlış mevzilenemezler. Sömürgecilik ve kölelik hakkında bildiklerimiz, bizi yalnızca ulus ve ırk hatları boyunca bugün devam etmekte olan ayrımcılıklara ve baskıya karşı daha sıkı mücadele etmeye teşvik edebilir, etmelidir de... Ancak Soykırım hakkında ne kadar tarihsel araştırma yapılırsa yapılsın, Almanya'nın geçmişi hakkında ne kadar suçluluk hissedilirse hissedilsin, bunların hiçbiri Alman dazlaklarına karşı sokakta eylem yapmanın yerine geçmez. Allahtan az sayıdaki birkaç saygın Alman tarihçi, bunun son derece farkında... Sahicilik, anlatılarla canlı tutulan uzak bir geçmiş hakkında takınılan tutumlardan gelmez... Sahicilik, bizi bugün şahit, fail ve yorumcu olarak nakşeden eylemlerimizle ortaya çıkar.[12]

Daha evvel belirttiğimiz gibi yüzleşme ve unutma süreçleri, bir toplumun fay hatları boyunca farklı şekillerde tezahür ediyor; her defasında birtakım sınırlara çarpıyor. Ancak yine de Almanya'dan farklı olarak Türkiye'de devletin hiçbir konuda yüzleşmeye yanaşmaması, hataların asla dillendirilmemesi, kimsenin gerçek manada özür dilememesi,[13] (varsa) pişmanlığını kamuoyu önünde paylaşmaması, hatta tam aksine tarihin sıkıntılı konularının tersyüz edilip "yaptığımız kahramanlıktı" yahut "asıl mağdur biz idik" eksenlerine oturtulması, bu konuyu bir de Türkiye bağlamında düşünmeyi gerekli kılıyor.

12 Trouillot, Michel-Rolph, *Geçmişi Susturmak*, çev. Sezai Ozan Zeybek İstanbul: İthaki Yayınları, 2015.

13 Erbal, Ayda, "Özür Dilemek 'Bildiğiniz Gibi Değil'", *Azad Alik*, 2013; https://azadalik.wordpress.com/2013/02/01/ozur-dilemek-bildiginiz-gibi-degil



Iğdır'da bulunan Soykırım Anıtı ve Müzesi, 1915-1920 yılları arasında Ermenilerin Türk Müslümanlara soykırım yaptığını anlatan, "asıl biz mağdur idik" tezinin en somut örneklerinden biridir.

Geçmiş Kurmamak, Şimdide Boğulmak

Türkiye'nin geçmişle kurduğu ilişki, onca şaşaalı anlatıya rağmen ve yıllarca sürdürülen politikaların da sonucu olarak aslında oldukça zayıf. Cumhuriyetin başından beri pek çok hususta (yazıda, arkeolojide, yer adlarında, azınlıklara yaklaşımda...) kendini gösteren bir zayıflık bu. En çarpıcı örneklerden biri, üniversitedeki öğrencilerimizin ezici çoğunluğunun, kendi ailelerinin iki üç nesil öncesi hakkında hemen hemen hiçbir şey bilmiyor olmaları. Şuradan gelmişiz diyebiliyorlar; ama hikâyeleri yok, oradaki hayata dair bir kayıt yok, genellikle şehir ve köy adları dahi yok. Şu an yaşadıkları mekânların kendilerinden önceki geçmişlerine dair malûmatları da sınırlı. Bir kuşak sorunu da değil bu. Daha ileri yaştakiler arasında da ailesinin ve yaşadığı mekânın iki kuşak öncesine uzanabilenler yok denecek kadar az. Onun yerine derslerde ezberlenmiş basmakalıp bir kronoloji konmuş; ancak o da büyük sessizlikler ve hatta tutarsızlıklarla dolu: Tek taraflı, erkek egemen, zamansız/mekânsız bir ırk/etnik kimlik algısına dayalı, çeşitliliğe (üstelik en çok da Osmanlı'daki çeşitliliğe) kör, adalet vizyonu olmayan, şiddetle hesaplaşmayan bir anlatı üstüne kurulu. Kadınların hafızası ise bu resmi anlatılardan dışlanmıştır. Geçmişte yüzleşilmesi gereken meseleler olabile-

ceğinin bahsi dahi geçmiyor. (İlla biri yüzleşecekse, bunlar düşmanlar olmalı.)

Geçmişin fanatik taraftarlık ruhuyla kurgulanması ve Türk eğitim sisteminin "öğretmeme/yüzleşmeme" çabasında oldukça ehil olmasının üstüne, bugünlerde bir de Türkiye'de zaman başka türlü akmaya başladı. Olayların hızı, muhasebe yapmaya imkân tanıyan bir soluklanma aralığı bile vermiyor. Bir felaketi hazmedemeden yenisi gerçekleşiyor. Maruz kalan bizler, kronolojik akışı dahi karıştırır hâle geldik. Bazı yakın tarihli olayları çok eskide olmuş gibi, bazı eski olayları ise dün gibi hatırlıyoruz: Ankara garı, havaalanı baskını, düşürülen Rus uçağı, hendekler, Gaziantep'te patlayan bombalar, Reina, Sultanahmet, İstiklâl, Roboski, Mavi Marmara, hayatları altüst olan yakınlarımız... Hafızayı sabitlemek veya acılarla halleşmek için zaman ayırabilmek şöyle dursun, eski yaralara sürekli yenileri ekleniyor. Üst üste gelen yıkımlar hafızalarımızı da çorbaya çeviriyor.

Pierre Bourdieu, çetin ve belirsiz koşullar altında yaşayan insanların geçmiş ve gelmekte olan [*forth-coming*] arasında bağ kurmakta zorlanacağını ileri sürer. Geçmişin birikimi, aynı zamanda gelmekte olanı tahmin etme, ona etki edebilme gücüdür. Oysa her gün bir başkalığa uyanmak, hemen her gün yeniden mevzilenmek zorunda olmak, olaylar silsilesinin altında kalmak, muhasebe dahi yapamamaya, geçmiş kuramamaya, dolayısıyla geleni kestirememeye neden olur. Bourdieu'ye göre zamanın bu şekilde akması çaresizliğe, dünyadan kopmaya, hayaller ve illüzyonlar dünyasına savrulmaya yol açabilir.[14] Herkesin kendi kabuğuna çekilmesi ve atomize olması, dar bir kadronun toplumu yıllarca esir almasına imkân tanır ve daha kötüsü, kitleleri aşırılığa sevk eder.

Peki Türkiye'de geçmişle yüzleşmeme, Almanya'da ise sınırlı ve seçilmiş de olsa yüzleşme çabası ne tür toplumsal sonuçlara ve siyasal öznelliklere yol açıyor? Türkiye'de yaşanan bitmez-tükenmez şiddet olayları ve felaketler, yüzleşmemenin sonucu mu? Eğer öyleyse, bu yüzleşme kültürünün olmamasından mı kaynaklanıyor? Yoksa becerme-beceememenin ötesinde burada daha farklı bir durum mu söz konusu?

Biz, yüzleşmemenin "beceriksizlik" yahut yüzleşmeye dair "bilgisizlikten" kaynaklanmadığını, siyasî bir seçim olduğunu iddia ediyoruz. Meltem Ahıska, tezi için yaptığı araştırma esnasında Cumhuriyet'in ilk yıllarında Türkiye

14 Bourdieu, Pierre, *Pascalian Meditations*, Cambridge: Polity, 2000, s. 213-222.

Radyo kurumunda arşiv oluşturmama meselesini ele alır. Radyo programlarının arşivlerini kolay bulamaz, çünkü program kayıtları dolapların arkasında, yerlerde tozlanmaya bırakılmıştır. Bu yüzden o dönemin Türkiye program kayıtlarına BBC arşivlerinden ulaşır. Fakat arşivlerde olmayan bir bilginin o dönemi değerlendirirken çokça kullanıldığının farkına varır: O dönem üzerine anlatılanlar, sözlü olarak paylaşılanlar sabitlenmemiş ve arşivlenmemiş bir geçmişi sürekli bugün yeniden oluşturan bir söylem olarak dolaşımdadır. Bunun anlamı üzerine düşünürken Türkiye siyasal öznelliğinin çok önemli bir özelliğini keşfeder. Mealen şöyle der Ahıska: Geçmiş ile ilişkiyi dosyalayıp kaldırmak ve böylece sabitleyerek ismini koymak, onu analize ve eleştiriye açık hale getirir. Oysa geçmişteki dosyayı hiç kapatmayıp, varsa kayıtlarını dolapların arkasında unutmaya bırakmak, geçmişi canlı belleğin hareketliliği ve kayganlığına terk etmeye yarar.[15] Böylelikle ne kimlik ne tarih sabitlenmiş olur. Sürekli kaygan ve pragmatik bir zeminde hızla yoğrulan politikalara katık edilir. Üstüne çalışma gereği dahi hissetmeden karman çorman bir tarih bohçasından çıkarılan ögeler, o gün ne denmek isteniyorsa, can nasıl isterse, meseleye nasıl isim koyulacaksa, ona uygun şekilde kullanıma sokulur. Osmanlı'dan çekilen bölük pörçük ve hatta yanlış bilgiye dayanan örneklerle siyasî bir dil kurmak yahut ülkenin bir bölümünde şehirleri tanklarla kuşatıp mecliste Dersim'i anmak benzer bir pragmatizmin ürünüdür.

Pragmatizmle yoğrulmuş hafıza yoluyla farklı bir siyaset inşa edilir. Böyle bir siyasetin acelesi vardır. Zira modernliğe bir an önce varması gerekmektedir ama geç kalmıştır. (Ülkeyi idare eden hegemonik bloklar değişse de geride kalmışlık hissi değişmez.) Tarihle, arşivle, dosyaları çekmecelere yerleştirmekle kaybedecek vakit de arzu da yoktur. Andreas Huyssen bunun büyük anlatılara has (modernlik, ilerleme, aydınlanma...) bir bakış açısıyla malûl olduğunu ileri sürer. Bu bakışa "şimdiye sinmiş gelecek ismini" verir. Buna göre göz geriye değil, ileriye dikilmiştir. Bugünü belirleyen gelecektir.[16] Huyssen'e göre İkinci Dünya Savaşı sonrasında en azından Batı'da değişen tam olarak budur: Geleceğe odaklanan bakış geriye dönmüş; geçmiş, yeni bir toplumsal ıslah projesi olarak yüzleşilmesi gereken bir mesele haline gelmiştir.

Türkiye'deyse geleceğin hükümranlığı galiba devam ediyor. Türkiye'nin büyüyeceği ve çok büyük bir güç haline geleceği vaadiyle bugün ve geçmişte

15 Ahıska, Meltem, *Radyonun Sihirli Kapısı*, İstanbul: Metis Yayıncılık, 2005.
16 Huyssen, Andreas, "Present Pasts: Media, Politics, Amnesia", *Public Culture,* 12 (1), 2000, s. 21-38.

yaşananlar talî kılınıyor. Soykırım, katliam, ayrımcılık, savaş gibi meselelerle yüzleşmeden, suçluları cezalandırmadan, devlet şiddetine uğrayanların kaybını tazmin etmeden, bazı yasal düzenlemeleri isteksizce yürürlüğe soksa da, uygulamadaki "aksaklıkları" fazla ellemeden durum "idare ediliyor". Bu esnada fevkalade bir geleceğin çok yakında olduğu tekrar ediliyor. Otoriteyi tahkim etmeye yarayacak her fırsatta, tarihten belirli kesitler kâh mağduriyetler kâh kahramanlıklar geçidi olarak Demokles'in kılıcı gibi sallanıyor: Hatasız, günahsız, ayıpsız, suskunluklarla dolu bir tarih.

Tarihin bu şekilde kullanılması, Barış Ünlü'nün "Türklük Sözleşmesi" tabiriyle ifade ettiği içerme ve dışlama süreçlerine tekabül eder.[17] Bir tarafta "kolektif" kimliği oluşturmak maksadıyla tarihsel acılar/yaralar/haksızlıklar karşısında hep beraber susulması beklenir. Bugün birilerine zulmedilirken geri kalanın buna susması, kısmen böyle bir sözleşmenin sonucudur. Konuşmak, devletin şiddetine maruz kalma tehlikesi içerir; çünkü devlet ehlinin dilinden düşmeyen "toplumsal birliğin" şartı, suskunluğu muhafaza etmektir. Üstelik susmak sonradan "elimizden bir şey gelmiyordu" yahut "haberimiz olmadı" demeye de yarar. 1985'te yaptığı bir konuşmada Federal Almanya Cumhurbaşkanı Richard von Weizsäcker, Nazi Almanyası'ndaki benzer bir suskunluktan şöyle bahseder:

> İşlenen suç, az sayıda insan tarafından tasarlandı ve kamuoyundan saklandı. Ama her Alman, Yahudi yurttaşların umursamazlık ve gizli tahammülsüzlükten açık nefrete uzanan bir hatta neler çektiğini görebiliyordu. Sinagoglar yakılıp yağmalanırken, Davud Yıldızı mimlenmişken, Yahudilerin elinden en temel hakları alınırken, onurları sürekli çiğnenirken insan nasıl şüphe etmez? Gözünü kulağını açan ve sorup soruşturan herkes Yahudilerin tehcir edildiklerini görebilirdi. Yıkımın ölçeği ve doğası, insanın hayal gücünün ötesindeydi. Ama işlenen suçun haricinde, bir de şöyle bir gerçek var: Benim neslimin de dahil olduğu genç, olayları planlamamış ve suçu icra etmemiş pek çok insan bile, olanı görmemeye gayret etti. Vicdanı temiz tutmanın, sorumluluktan kaçmanın, görmezden gelmenin, dilsiz kalmanın pek çok yolu var. Savaş bitip de Soykırım'ın dile dökülmesi zor hakikati ifşa olduğunda, içimizden pek çoğu "bilmiyorduk" yahut "şüphelenmedik" diyebildi.[18]

17 Ünlü, Barış, "Türklük Sözleşmesi'nin İmzalanışı (1915-1925)", *Mülkiye Dergisi*, 38 (3), 2014.
18 Weizsäcker, Richard von, "II. Dünya Savaşı'nın 40. Yıl Anma Etkinlikleri Kapsamındaki Konuşma", Bonn, 8 Mayıs 1985, s. 3.

Aşağıdaki fotoğraf Dersim'de 1938 yılında çekilmiş.



Millî birlik işte böyle bir suskunluk temelinde inşa edilirken, diğer tarafta ise pozitif bir ortaklık duygusu oluşturulur. Ülkenin yokluk içinde ve fedakârlıklarla kurulduğu anlatılır. Devlet eliyle belirli duygular, en başta da gurur harekete geçirilir. Yani geçmişin, bütün muğlaklığına rağmen, ulusal imgelemin kuruluşunda yine de çok önemli bir işlevi vardır. Geçmiş oradadır, unutulmamıştır; ama sabitlenmez. Gereğinde gerektiği kadar hatırlanır, gerektiğindeyse susulur. Dolayısıyla geçmiş, terapi alanı olarak değil, bugünün politikasında mevzileri sıklaştıracak, tehdit etmeye yarayacak bir araç olarak görülür.

Yüzleşme, siyasetin zeminini sabitler. Oradaki siyasal özne, ismi koyulmuş bir geçmiş kurgusu ile hareket eder. Yüzleşmemek ise bir başka öznellik doğurur: Siyaset, pragmatik bir kaygan zemin üzerine bina edilir. Dünün kahramanları, bugünün hainlerine dönebilir. Ülke, başka bir geçmiş rejimiyle idare edilir, başka türden siyasal öznellikler üretir.

Bu rejimin sonuçları kaçınılmaz olarak yaşanmaktadır. Geçmişte yaşanan zulüm ve ölümlerin muhasebesini yapamamış bir toplum, bugünkü katliamlar-adaletsizlikler zinciri karşısında en iyi bildiği refleksi gösterir: Susmak! Suskunluğun en önemli yan etkisi, yurttaşların devletin arkasında hizalanmasıdır. Batının yüzleşmesinin sonucu olarak ortaya çıkan devletlerin kendi vatandaşını katledebileceğine, suç işleyebileceğine, yıkım getirebileceğine dair kayıt, burada "devletin mutlaka bir bildiği vardır" argümanıyla karşılanır. Sorumluluk, siyasal elite devredilir.

Suskunluğa karşı çıkanlar ve sorumluluğu siyasal elite ait değil kendisine ait görenler her zaman oluyor. Bu aşağıdaki yakın dönemde Cizre bodrumlarında saklananlara yapılan operasyonlar sonrasında ortaya çıkan yanmış ceset kalıntıları arasındaki çocuk çene kemiğinin fotoğrafı. Bu ve diğer bulgular, uluslararası kurumlara Adlî Tıp Uzmanı Prof. Dr. Şebnem Korur Fincancı tarafından bir rapor halinde gönderilmiştir. Susmayı reddeden bu bilim kadını, müdahalesi sonrasında çeşitli yaptırımlarla karşı karşıya kalmıştır. Türklük sözleşmesini bozmanın yaptırımları vardır.

Bu ve benzeri sivil müdahaleler, son dönemde bu toplumsal sözleşmenin sarsıldığına dair ipuçları veriyor. Kürt coğrafyasında devlet şiddetiyle on yıllar süren ciddi bir yüzleşme yaşandı, büyük bir kırılma oldu. Bu defa sadece mağdur edilmediler. Mücadele esnasında başka bir söz üretildi. Ölçeği Türkiye kamuoyunda henüz tam olarak anlaşılmamış yeni siyasî mecralar ortaya çıktı. Geçmişle, misal Ermeni Soykırımı ile siyaset katında yüzleşmeye imkân veren yeni bir iklim oluştu. Yüzleşme konusunda burada da sınırlar var elbette; ama geçmişle kurulan ilişkinin değiştiğine dair işaretler görüyoruz.

Mazgirt Belediyesi tarafından görece yumuşayan bir iklimde yaptırılan Dersim'38 anıtı, bu yeni siyasi mecranın bir ürünü olarak görülebilir. Belediye ve yerel aktörlerce yaptırılan bu anıt, devletin hazine arazisine yapıldığı gerekçesi ile yasal engelleme ile karşılaşmış, ancak bu engel aşılarak Kasım 2012'de açılmıştır.

Türkiye'nin batısında ise devleti ve tüm milleti temsil ettiğine inanan otoriteye karşı, eşzamanlı olarak 2010'dan beri farklı toplumları dolaşan bir isyan dalgasının ayağı Türkiye'de ortaya çıktı ve 2013'te sokağa inildi. Öncesinde örgütlerle ilişkisi olmamış pek çok yurttaş da katıldı ve belki de daha geniş bir coğrafyayı saran yenilik talebine icap etti.[19] Fakat şiddet yoluyla Gezi dağıtıldı. Sonra bir süre suskunluk...

Bugün hâlâ ne yapacağını tam anlamıyla bilemeyen, el yordamıyla hareket eden, kendi öznelliğini yeniden kurma çabasında olan insanlar var. Belleklerinde arka arkaya dizilmiş felaketlerin hatırası bulunuyor. Mitinglerde patlayan bombalar henüz unutulmamış; ama yine de toplanıyorlar. Kala-

19 Türkmen, Buket, "Gezi Direnişi ve Kadın Özneler", *Devrimci bir pusula: Gezi*, der. Fırat D. & Erdal C., İstanbul: Ayrıntı, 2017 içinde s. 172-202; Pleyers, Geoffrey & Capitaine Brieg (der.), *Les mouvements sociaux du sujet personnel au global, autour de Michel Wieviorka,* Paris: Maison des Sciences de l'Homme, 2016.



balıklar yollarda yürürken kendilerine rağmen, yüzleşilmemiş korkularına rağmen yürüyorlar. Hatta belki de korkuları sebebiyle yürüyorlar. Nuri Bilgin buna "canlı bellek" diyor, resmî tarihten ve tarihçilerin yazdığı tarihten ayırıyor.[20] Bizi birleştirmeye mi yoksa daha fazla ayırmaya mı yarayacağı henüz belli değil. (Yüzleşmek dediğimiz bu işe de yarıyor.) Ama halkların bütün kaderini tepeden belirlemeye yeltenen ve örgütlü şekilde gerçeği bükebilen devletin resmî kurgularına karşı bazen beklenmedik cevaplar işte bu canlı bellekten geliyor, toplumsal mücadelelerle şekilleniyor.

Kaynakça

Ahıska, Meltem, *Radyonun Sihirli Kapısı*, İstanbul: Metis Yayıncılık, 2005.

Bassiouni, M. Cherif, *Crimes Against Humanity: Historical Evolution and Contemporary Application*, Cambridge University Press, 2011.

Bell, D., "Introduction: Memory, Trauma and World Politics", *Memory, Trauma and World Politics: Reflections on the Relationship Between Past and Present*, New York: Springer, 2006 içinde, s. 1-32.

Bilgin, Nuri, "Geçmişin Araçsallaştırılması: Tarih ve Kolektif Bellek (I)", *Toplumsal Tarih*, S. 173, 2008, s. 34-40.

Bourdieu, Pierre, *Pascalian Meditations*, Cambridge: Polity, 2000.

Butler, Judith, *Frames of War: When Is Life Grievable?,* Londra; New York: Verso, 2010.

20 Bilgin, Nuri, "Geçmişin Araçsallaştırılması: Tarih ve Kolektif Bellek (I)", *Toplumsal Tarih*, S. 173, 2008, s. 34-40.

Chang, Maria Hsia ve Robert P. Barker, "Victor's Justice and Japan's Amnesia: The Tokyo War Crimes Trial Reconsidered", *Japanese War Crimes: The Search for Justice*, (ed.) Peter Li, Transaction Publishers, 2009 (5. baskı) içinde s. 33–58.

Davies, Norman, *God's Playground: A History of Poland, Vol. 2: 1795 to the Present*, Oxford: Oxford University Press, 2013.

Erbal, Ayda, "Özür Dilemek 'Bildiğiniz Gibi Değil'", *Azad Alik*, 2013; https://azadalik.wordpress.com/2013/02/01/ozur-dilemek-bildiginiz-gibi-degil/

Gordillo, Gastón R., *Rubble: The Afterlife of Destruction*, Durham: Duke University Press Books, 2014.

Hegasy, "Politics of Remembrance: Cracks in the Edifice?", *Qantara.de - Dialogue with the Islamic World*, 2017; https://en.qantara.de/content/politics-of-remembrance-cracks-in-the-edifice

Huyssen, Andreas, "Present Pasts: Media, Politics, Amnesia", *Public Culture*, 12 (1), 2000, s. 21-38.

Lau, Lawrence J., "Enough Apologies. We Need More Truth From Japan About WWII", *Huffington Post*, 2 Eylül 2015, http://www.huffingtonpost.com/lawrence-j-lau/japan-apologies-wwii_b_8072408.html.

Li, Peter, "Hirohito's War Crimes Responsibility: The Unrepentant Emperor", *Japanese War Crimes: The Search for Justice*, (ed.) Peter Li, Transaction Publishers, (5. Baskı) 2009, s. 59-68.

Meier, Christian, *Das Gebot zu vergessen und die Unabweisbarkeit des Erinnerns: Vom öffentlichen Umgang mit schlimmer Vergangenheit*, Münih: Siedler Verlag, (3. Baskı) 2010.

Moon, Claire, "Healing Past Violence: Traumatic Assumptions and Therapeutic Interventions in War and Reconciliation", *Journal of Human Rights*, S. 8, 2009, s. 71-91.

Neyzi, Leyla, ve Haydar Darıcı, *'Özgürüm Ama Mecburiyet Var': Diyarbakırlı ve Muğlalı Gençler Anlatıyor*, İstanbul: İletişim, 2013.

Pleyers, Geoffrey & Capitaine Brieg (der.), *Les mouvements sociaux du sujet personnel au global, autour de Michel Wieviorka*, Paris: Maison des Sciences de l'Homme, 2016.

Pupavac, Vanessa, "Therapeutic Governance: Psycho-Social Intervention and Trauma Risk Management", *Disasters* 25 (4), 2001, s. 358-72.

Summerfield, Derek, "Effects of War: Moral Knowledge, Revenge, Reconciliation, and Medicalised Concepts of 'Recovery'", *British Medical Journal* 325 (7372), 2002, s. 1105-1107.

The Economist, "Deafening Silence", 24 Şubat 2011; http://www.economist.com/node/18237081

Trouillot, Michel-Rolph, *Geçmişi Susturmak*, çev. Sezai Ozan Zeybek, İstanbul: İthaki Yayınları, 2015.

Türkmen, Buket, "Gezi Direnişi ve Kadın Özneler", *Devrimci bir pusula: Gezi*, der. Fırat D. & Erdal C., İstanbul: Ayrıntı., 2017 içinde s. 172-202.

Ünlü, Barış, "Türklük Sözleşmesi'nin İmzalanışı (1915-1925)", *Mülkiye Dergisi*, 38 (3), 2014.

Weizsäcker, Richard von, "II. Dünya Savaşı'nın 40. Yıl Anma Etkinlikleri Kapsamındaki Konuşma", Bonn, 8 Mayıs 1985; https://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Downloads/DE/Reden/2015/02/150202-RvW-Rede-8-Mai-1985-englisch.pdf?__blob=publicationFile

Winter, Jay, "Notes on the Memory Boom: War, Remembrance and the Uses of the Past", *Memory, Trauma and World Politics: Reflections on the Relationship Between Past and Present*, der. D. Bell, New York: Springer 2006 içinde, s. 54-73.

dosya

Distopya: Egemenin Ütopyası

ASLI ÇALKIVİK

Giriş

Gelecek, günümüz güvenlik siyasetinin merkezinde oturuyor. Sadece olası tehlikeler değil, apokaliptik Hollywood filmlerini aratmayacak, hemen hepsi distopik askeri fanteziler olan, gerek stratejik planlama, gerek silah geliştirme programlarının ana damarını oluşturuyor. Stratejik düşünce ve askeri pratiklere egemen olan zaman siyasetinden, diğer bir deyişle geleceğin militarize edilmesinden yola çıktığım bu yazıda, distopyanın, iktidarın kendini inşa etmesi ve yeniden üretmesinin bir aracı olduğu savını ileri sürüyorum. Distopyanın, iktidar tarafından, gelecek üzerinde tahakküm kurmanın aracı, bu anlamda da egemenin ütopyası haline geldiği bir siyasal iklimde, ütopyayı yeniden düşünmenin önemini vurguluyorum. Yazının ilk bölümünde fanteziler dünyası olarak güvenlik senaryolarını ele alıyor, bu senaryolar üzerinden geleceğin nasıl militarize edildiğini açımlıyor, güvenliğin bir zaman siyaseti olarak okumasını yapıyorum. Yazının son bölümünde iktidarın ütopyası olarak işlev gören distopyanın ötesinde, farklı bir ütopya siyasetine ihtiyaç olduğuna değiniyor, bu doğrultuda alternatif bir siyasal tahayyül olarak Miguel Abensour'un ütopya kavramının kısa bir açılımını sunuyorum.

Askeri Fütürizm ve Geleceğin Militarizasyonu

"Hazır ol ya da olma; gelecek bir gün gelecek."
Tuğgeneral Julian Dale Alford[1]

Arka planda çalan dramatik müziğe eşlik eden, çizdiği distopik resim ile taban tabana zıt, sakin ve soğukkanlı, anonim bir erkek sesi bizi bekleyen karanlık günleri anlatıyor. Yıl 2030. "Gelecek, kentlerin" diyor, "düşmanların ve hibrit tehlikelere yataklık eden, onların daha da büyümesine, kök salmasına aracılık eden kentlerin."[2] Dünya genelinde kentlerde yaşayan nüfus 1,4 milyar artmıştır. 10 milyondan fazla insanı barındıran bu devasa kentlerin bataklıktan farkı yoktur. İnsanlar ve yapıların iç içe geçtiği, anlatıcının aktardığı üzere hem şehir planlamacılığı ve yönetiminin hem de güvenlik ve askeri stratejilerinin sınırlarını zorlayan şehirlerdir bunlar. Suç çetelerinin kol gezdiği, yoksulluk, kirlilik, kargaşa ve çatışmanın hâkim olduğu, kriminal ağlardan, dini ve etnik çatışmalara, sokaklarda akan lağımdan, sürekli artan işsizliğe, öngörülebilecek her türlü karanlık olasılığı içinde barındıran dev şehirler.

Pentagon tarafından hazırlanan 5 dakika uzunluğundaki *Mega Şehirler: Kentlerin Geleceği, Artan Karmaşa* (*Mega Cities: Urban Future and the Emerging Complexity*) adlı video bize geleceğin küresel şehirlerinin, "Robocop" ya da "New York'tan Kaçış" gibi filmlerde izlediğimiz cehennemvari mekânlardan farksız olacağını telkin ediyor.[3] Orduların hiç hazırlıklı olmadıkları düzeyde karmaşık ortamlarda savaşmasını gerektirecek durumların tablosunu çizen video ile kapkaranlık bir gelecek ile aramızda duran tek engelin, en ileri teknoloji ile donanmış askerler olduğunu öğreniyoruz.

Pentagon videosunda ele alınan distopya, askeri fantezilerin ne ilki ne de sonuncusu. Olabilecek her türlü felaket olasılığını hayal edebilmek, yaratıcı enerjileri güvenlik senaryoları yazılımına yönlendirmek, fantastik öyküler yazmak, diğer bir deyişle rasyonel olana irrasyonalitenin kıyılarında dolaşarak

1 Marine Corps Future Directorate (2015), *Marine Corps Security Environment Forecast: Futures 2030-2045*. http://www.dtic.mil/dtic/tr/fulltext/u2/a623283.pdf Son erişim tarihi: 01.03.2018.

2 Turse (2016), "Pentagon Video Warns of 'Unavoidable' Dystopian Future for World's Biggest Cities", *The Intercept* https://theintercept.com/2016/10/13/pentagon-video-warns-of-unavoidable-dystopian-future-for-worlds-biggest-cities/ Son erişim tarihi: 01.03.2018.

3 Söz konusu video Pentagon'a bağlı yüksek okulun, "Terörle Mücadelede Özel Harekâtlar" adlı dersinde eğitim amaçlı olarak kullanılmakta.

ulaşmak, günümüzde uluslararası sistemin ABD, İngiltere gibi başat aktörleri önde olmak üzere pek çok devletin meşgalesi haline geldi. Stratejik planlamaya yönelik olarak yapılan bu gibi çalışmaların en ilginç olanlarından biri ABD ordusunun düzenlediği bilimkurgu yazım atölyeleri. Ünlü bilimkurgu yazarları ile orduda görevli subayların katıldığı bu atölyelerde subaylar iyi bir bilimkurgunun nasıl yazıldığını öğrenirken, güvenlik ve stratejik konulara dair öyküler yazıyor ve en iyi öyküyü yazanlar ödül kazanıyor.[4]

Sermaye, düşünce kuruluşları, ordular, üniversiteler gibi farklı aktörler işbirliği içerisinde geleceğe dair raporlar hazırlıyor, taşıdığı tehlikelerin ayrıntılı dökümünü yapıyor. Shell International, stratejik düşünce kuruluşu RAND ve İngiliz Savunma Bakanlığı'na bağlı Kalkınma, Kavram ve Doktrin Merkezi (*Development, Concepts and Doctrine Center)* birlikte hazırladığı ABD Ulusal İstihbarat Konseyi'nin 2004 tarihli *Geleceği Öngörmek* (*Mapping the Global Future)* başlıklı rapor bunlara sadece bir örnek.[5] Rapor, aşırı dinci akımlardan iktisadi krizin pençesine düşen piyasalara, hızla artan gelir dağılımı dengesizliklerinden zengin ülkelerin ortasında yükselen yoksulluğa kadar birçok olası gelecek senaryosunun dökümünü yapıyor ve bu olasılıklar gerçeğe dönüşmeden önce ne tür önlemler alınması, ne şekilde müdahalede bulunulması gerektiğini anlatıyor.

Güvenlik distopyasının vazgeçilmez unsurunu ise Üçüncü Dünyada yaşanabilecek iç savaş, soykırım, etnik çatışmalar gibi olasılıklar, kitle imha silahları ile düzenlenebilecek saldırılar oluşturuyor. Biyo-terörist saldırılar gibi felaketlerin tetiklediği güvenlik krizlerinin ayrıntılı bir dökümünü yapan distopik senaryolar, dramaturjik unsurları da içinde barındırabiliyor. Örneğin bir askeri senaryoda Ocak 2020'de Osama Bin Laden'in hayali torununun bir akrabasına yazdığı mektubu okuyoruz. Mektupta torun Bin Laden, 2020'de Ortadoğu'da Halifelik'i anlatıyor: "Haçlıların kafasını nasıl da karıştırdık" diyor. "Halifelik neredeyse unutulmuş bir kelime, Batı dağarcığına yeniden girdi ve ilk halifeliklerin tarihi Amazon.com'un en çok satan kitaplar listesine girdi." Bu fütüristik çalışmaları yakından inceleyen Carr'ın belirttiği gibi, söz konusu distopyalar, edebi değerleri tartışmalı olsa da askeri ve ulusal güvenlik konusundaki varsayımlar, endişeler, korkular ve bunların bugünün strate-

4 Marine Corps Future Directorate (2015), *Marine Corps Security Environment Forecast: Futures 2030-2045*. http://www.dtic.mil/ Son erişim tarihi: 01.03.2018.

5 National Intelligence Council (2004), *Mapping the Global Future: Mapping the Intelligence Council's 2020 Project. https://www.dni.gov/* Son erişim tarihi: 01.03.2018.

jik planlama, silah geliştirme programları ve askeri müdahaleleri hakkında önemli ipuçları veriyor.[6]

Güvenliğin Zaman Siyaseti

Ne genel olarak siyasetin ne de askeri stratejik düşüncenin geleceğe olan merakının yeni olduğu söylenebilir. Machiavelli *Prens* adlı eserinin üçüncü bölümünde akıllı bir hükümdarın var olan sorunları değil, ileride ortaya çıkabilecek sorunları da önceden görüp, engel olmak için her türlü çabayı göstereceğini anlatır.[7] İktidar, güvenlik siyaseti üzerinden kendini var eder. Egemen düzenin sunduğu parametreler içinde kalmasının karşılığında, olası tehditlere karşı korumayı vaat ederek modern siyasal özneyi kendine bağlar.[8] Yarına dair vaatleri, bu doğrultuda bugünde yaptığı tasarrufları, zaman siyasetinin iktidarın bekası ve sürekliliği açısından merkezi önemde olduğuna işaret eder.[9] Bu doğrultuda stratejik düşünce ve orduların geleceğe olan merakı da yeni bir gelişme sayılmaz. Gelecekte olabilecek en akla gelmeyecek tehlikeleri öngörmeye çalışan distopik askeri fütürizmin kökenleri ise Soğuk Savaş dönemine dayanır. Senaryo planlaması 1950 ve 60'lardan itibaren ABD'nin Sovyet tehlikesine karşı sıkça başvurmaya başladığı bir yöntem haline geldi.[10] Bu açıdan bakıldığında, geleceğin siyaset ve stratejik düşünce açısından her zaman kilit önem taşıdığı söylenebilir.

Her ne kadar gelecek egemen düzenin güvenliği için merkezi konumda olsa da gözden kaçırılmaması gereken nokta, güvenlik ve stratejik düşüncenin zaman siyasetinin çok farklı bir oluş (ontoloji), çok farklı biliş (epistemoloji) parametreleri etrafında kurulabileceğidir.[11] Dün-bugün-yarın arasında kurulan ilişki, farklı şekiller alabilir, geleceğe dair hesaplar, değerlendirmeler farklı şekillerde yapılabilir, şeylerin doğasına dair varsayımlar dönüşebilir. Bu açıdan güvenlik üzerinden kendini kuran iktidar açısından gelecek ile

6 Carr, M., "Slouching towards dystopia: the new military futurism," *Race & Class,* C. 51(3), 2010, s. 13-32.

7 Machiavelli, N., *The Prince*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

8 Hobbes, T., *Leviathan*. New York, Londra: W.W. Norton & Company, 1997; Neocleous, M., *Critique of Security.* Montreal: McGill-Queen's University Press, 2008.

9 Debrix, F., "Katechontic Sovereignty: Security Politics and the Overcoming of Time", *International Political Sociology,* C. 9, 2015, s. 143-157; Dillon, M., "Specters of Biopolitics: Finitude, Eschaton, and Katechon", *The South Atlantic Quarterly* 110, C. 3, 2011, s. 780-792.

10 Carr, *age*.

11 Massumi, B., *Ontopower: War, Powers, and the State of Perception*, Durham, NC: Duke University Press, 2015; Massumi, B., "Potential Politics and the Primacy of Pre-emption", *Theory & Event*, 10(2), 2007; Aradau, C. ve R.V. Munster, *Politics of Catastrophe Genealogies of the unknown*, New York, Londra: Routledge, 2011.

kurduğu ilişki günümüzde farklı bir siyasi mantığı içermekte ve o oranda da kendinden önce gelen siyasi ve askeri fütürizmlerden ayrılmaktadır. Bu mantık ise öncelleme (*pre-emption*) ya da tedbirli olma mantığıdır (*precautionary principle)*. Tedbirli olma paradigması, insan hayatını tehdit eden hesap edilebilen risklerden, hesap edilemeyen, öngörülemeyen risklerin güvenlik siyasetinin merkezine oturmasını içerir. Tedbirlilik prensibi ışığında kararlar, somutluk, kesinlik, var olanın ışığı altında değil, kuşku, önsezi, tahayyül, güvensizlik, korku ve endişe içinde alınır.[12] Geçmişe dair verilerin gelecekte olabilecekler doğrultusunda dikkate alınmasını değil, öngörülebilen olası gelecekler ile ilintili olayların önünün alınmasını amaçlar. Diğer bir deyişle "hesaplama üzerinde geleceğin önünü almayı değil, geleceğin bilinemezliğini ve müthiş belirsizliğini bu andaki karara eklemeyi amaçlar".[13] Tedbirlilik ilkesi altında alınan kararlar, meşruiyetini belirsiz geleceği öngörmeye çalışmaktan alır. Günümüzde güvenlik siyasetinin var olanın ötesine uzanıp, "tehdide dönüşme olasılığı"na sahip olana odaklanması söz konusu. Sanal olan, aktüel olanın önüne geçerek güvenliğin merkezine oturdu. Aktüel olandan farklı olarak sanal olan, var olmayan demek değil. Buradan hareketle distopik geleceklerin henüz var olmadığı önerisinin ileri sürülmesinin bir anlamı, bir geçerliliği kalmıyor. Zira, tedbirlilik paradigmasından beslenen siyasal mantık açısından henüz olmamış olanın var olmaması, gözlemlenen gerçekliğin önüne geçiyor. Massumi'nin açımladığı üzere Soğuk Savaş dönemine hâkim olan caydırıcılık mantığı bilinebilirliği, epistemolojik açıdan kesinliği, nesnelliği var sayar.[14] Tedbirlilik mantığı için ise belirsizlik, bilinemezlik, tesadüfler (*contingency*) itici güçtür. Söz konusu tehlikeler potansiyel olan, henüz olgunlaşmamış tehlikelerdir. Bu nedenle hemen her türlü tehlike, tehdide dönüşme olasılığına sahiptir. Bir tehlikenin tehdite dönüşmemesi olasılığı, olası tehlike üzerinden kendini üreten tedbirli olma durumunu geçersiz kılmaz. Tam tersine, "ya olsaydı" varsayımı üzerinden kendini yeniden üretir, vazgeçilmezliğini doğrular.

Bilinebilenin ötesindeki olasılıklara hazırlıklı olmanın yön verdiği bir siyasal iklimde, Tuğgeneral Julian Dale Alford'ın yazının girişinde yer verilen

12 Ewald, F., "The Return of Descartes' Malicious Demon: An Outline of a Philosophy of Pree caution", Tom Baker ve Jonathan Simon (yay. haz.), *Embracing Risk: The Changing Culture of Insurance and Responsibility*, Chicago: University of Chicago Press, 2002, s. 273-302, s. 296; de Goede, M., "Beyond Risk: Premediation and the Post-9/11 Security Imagination", *Security Dialogue,* C. 39(2-3), 2008, s. 155-176.

13 Amoore, L., *The Politics of Possibility: Risk and Security Beyond Probability*. Durham, London: Duke University Press, 2013.

14 Massumi, 2015, *age*.; Massumi, 2007, *age*.

gelecek konusundaki uyarısı bu nedenle ayrı bir önem kazanmakta. Gerçeğe dönüşme olasılığı en düşük riskleri hayal edebilmek ön plana çıkarken, geleceğin ne getireceğini bilmemek, yerini, geleceği bugünden inşa etmeye bırakıyor. Hayalgücü ve yaratıcı öngörü, geleceğin militarize edilmesi, bu şekilde iktidarın kendini yeniden üretmesine hizmet ediyor.

Hollywood senaryolarına taş çıkartan distopik askeri fantezilerin önemi de buradan kaynaklanıyor. Geleceğe dair apokaliptik öngörüler iktidarın kendini kurması ve yeniden üretmesine hizmet eden projelere ilham kaynağı oluyor.[15] Yarın patlayacağı öngörülen siber-savaşlardan, bataklıktan beter hale gelen mega şehirlere kıyamet senaryosu, bugünden önlem almanın, şu anda eyleme geçmenin ateşleyicisi oluyor. En kötüyü tahayyül edebilmek, tahayyül ederken de henüz olmayan, belki de asla olmayacak olasılıklara karşı hazırlıklı olmak için gerekli görünen tedbirleri bugünden almak, distopyayı iktidarın ütopyasına dönüştürüyor. Gelecek, güvenlik sorunu olarak militarize ediliyor, yarın bugünün uzantısı haline geliyor, zaman üzerinde tam tahakküm kuruluyor, ki her türlü olasılığın olabileceği bir ortamda hiçbir şey olmasın.

Egemenin Ütopyasının Ötesine Geçmek

Bu metinde ele aldığım iktidarın ütopyası (ya da egemen ütopya) 11 Eylül saldırılarının hemen ertesinde açıklanan 2002 tarihli ABD Ulusal Güvenlik Stratejisini yorumlayan siyaset düşünürü Sheldon Wolin'in ütopik süpergüç teorisinden esinleniyor (*utopian theory of superpower*). Ütopyacılığı naif idealizm ile özdeşleştiren genel eğilimin aksine bugüne dair olduğunu vurgulayan Wolin, ütopyanın iktidar kurma saplantısını ve güç ilişkilerinden kendini beslediğini vurgular.[16] Buna göre iktidarın ütopyası toplumun en iyi ne şekilde düzenleneceğine dair asla tartışılmayacak, sorgulanamayacak bir doğruluk iddiasından yola çıkar. Ütopya, gerçeklikten kopuk bir şekilde hayal dünyalarında gezinmek, naif bir idealizmin peşinden koşmak demek değildir. Tam tersi, gerçeğin ne olduğunu tek bilenin, mutlak doğruya tek sahip olanın kendisi olduğundan hareket eden egemen ütopya, iktidar ilişkilerinden kendini üretir, gücünü istenen düzeni kurmak ve korumak yönünde kullanır. Distopyanın bu şekilde egemenin ütopyası haline dönüştüğü bir siyasal iklimde Miguel Abensour'un düşün dünyası ütopyayı yeniden düşünmek açısından önemli bir başlangıç noktası sunuyor.

15 Stevens, T., *Cybersecurity and the Politics of Time*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

16 Wolin, S., *Democracy Incorporated: Managed Democracy and the specter of Inverted Totalitarianism*, Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2008, s. 82-94.

Abensour'un sonsuzluğun ütopyası (*eternal utopia*) ile ütopyanın kalıcılığı (*persistence of utopia*) arasında yaptığı ayrım, yazının ilk bölümünde ele aldığımız güvenlik üzerinden yapılan ve distopyanın nasıl iktidarın ütopyası haline dönüştüğüne dair tartışmada dile getirilen sorunsalı açımlamaya yardımcı oluyor.[17] Sonsuzluğun ütopyası bugün ile yarın arasındaki farkı anlamsızlaştırarak, zamansallığı, devinimi, dönüşümü reddeden, sonsuzlaştırılmış bir bugün içinde bizi var olana hapseder. İktidar güvenlik üzerinden var olanı sonsuzlaştırmayı gözetir. Onun ütopyası, zamanı dondurmayı hedefleyen, kapalı, statik, sonsuzluğun ütopyasıdır. Ütopyanın kalıcılığı ise Abensour'un deyimi ile, özgürlük ve adalete yönelik, pes etmeyen, inatçı bir güdü, bir yönelimdir. İçeriği önceden belirlenmemiş, kendini sürekli yeniden üreten, belirlenimsiz bir şeye doğru kendini sürekli yenileyen bir harekettir.

Abensour demokratik ve ütopik düşünce geleneklerinden aynı oranda etkilenen, bu iki geleneği basitçe birleştirmekten çok, onları birbirine karşı okuyarak her ikisinin de can alıcı boyutlarını siyasal olanı düşünmeye evrilten bir düşünür.[18] Bunu yaparken ütopya üzerine yaygın kabul gören iki görüşü sorgular. Bu görüşlerden biri ütopyanın hayata geçirilmesinin hem uygulama açısından imkânsız hem de (uygulansa bile) siyasal açıdan son derece tehlikeli olduğu ve olacağı yönündedir. Ütopyanın tek tip olanı kabul ettirme çabasından öte olmadığı, tam da bu nedenle özünde agonizma, çatışma üzerine kurulu siyasal anı yok etmek anlamına geleceğini öne sürer. Sheldon Wolin'in süpergüç ütopya teorisine de ilham veren bu tür bir ütopya anlayışıdır. Diğer baskın görüş ise ütopyayı, ilerlemeci radikal söylemin ayrılmaz unsuru olarak kodlar. Bu yaklaşıma göre ütopya, devrimin, radikal dönüşümün olmazsa olmazıdır. Ütopik duruşu sorgulamak ya da onu tümden reddetmek var olanı kabullenmek, onu dolaylı yoldan meşrulaştırmak anlamına gelecektir. Abensour ise genel kabul gören bu iki yaklaşımı altüst ederken, demokrasi ile ütopya arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmeye iter.

Ütopya ve demokrasinin tek başlarına siyasal bir kategori olarak ele alınamayacağını hatırlatan Abensour'e göre demokrasi ve ütopya asla çözümlenip bir senteze ulaşamayacak diyalektik bir ilişki içindedir; biri diğerine indirgenemez. [19]

17 Abensour, M., "Future and/or Alterity?", Bernita Bagchi (yay. haz.), *The Politics of the (Im) possible: Utopia and Dystopia Reconsidered*, New Delhi, Londra: Sage, 2012, s. 23-46; Abensour, M., "Persistent Utopia", *Constellations*, 15(3), 2008, s. 406-421.

18 Mazzochi P., "Excavating Abensour: The Dialectics of Democracy and Utopia at a Standd still", *Constellations* C. 22(2), 2015, s. 290-301 içinde s. 290.

19 *Age*.

İki siyasal moment olarak etkileşim içinde ancak birbirinden ayrı tutulmalıdır. Farklı olmakla birlikte birbirine yakın amaçları hedefler, birbirinden beslenir, birbirini zenginleştirirler. Demokrasi projesinin özünü, güçlünün tahakkümüne karşı asla dinmeyen bir mücadele veren kolektif bir gücün, siyasal bir toplumun kurulması oluşturur. Ütopya ise tahakküm ilişkilerine dayalı hiyerarşik toplumsal düzene karşı oluşturulmuş birlikteliktir. Her ne kadar demokrasi ve ütopya kendi izlekleri üzerinden tahakkümün olmadığı bir duruma ya da düzene ulaşmaya çalışsalar da iki projeyi birbirine eşitlemek ya da birbirine indirgemek doğru değildir. Bunun da nedeni demokrasinin siyasetin kurucu momenti, ütopyanın ise hiçbir çatışmaya yer bırakmayan, tamamen uzlaşmış, tam uyum içinde olan bir toplumu öngördüğü sürece siyaset dışı, hatta siyaset karşıtı olmasıdır.

Ernst Bloch'un somut ütopyalar fikrinden esinlenen Abensour, modern ütopyaya farklılığını veren nedir sorusunu sorar. Modern ütopya mekân içinde yolculuktan zaman içindeki bir yolculuğa evriliş midir? Bu şekilde mi düşünülmesi gerekir? Abensour'un bu soruya yanıtı olumsuzdur. Ütopyaya ulaşmak için ne bir harita, ne de bir plan olabilir. Ütopya zaman ya da mekân içinde yolculuk değildir. *Kronos* ya da *topos* boyutunda düşünülemez. Ütopya ne var olandan kaçmak, yeni bir *topos*'a varmak, ne de zamanda yolculuğa çıkarak başka bir zamana ulaşmaktır. Ütopyayı zaman ve mekândan bağımsız, farklılık (*alterity*) üzerinden düşünmeyi savunur. Bir başka deyişle, ütopyayı farklı kılan, başka bir zamana başka bir mekâna gitmek değil, ötekine, radikal farklılığa yönelimi, farklılığı şimdi ve burada hayat geçirme çabasıdır. Demokratik moment, ütopyanın alanını açar: Özgürlüğün anlamını, çoğulcu bir şekilde yanıtlamaya çalışır.

Distopya, askeri fanteziler ve ütopya üzerine bu tartışmayı Italo Calvino'dan bir alıntıyla bitirmek uygun olur.

> "Biz canlıların cehennemi gelecekte var olacak bir şey değil, eğer bir cehennem varsa, burada, çoktan aramızda; her gün içinde yaşadığımız, birlikte, yan yana durarak yarattığımız cehennem. İki yolu var acı çekmemenin: Birincisi pek çok kişiye kolay gelir: cehennemi kabullenmek ve onu görmeyecek kadar onunla bütünleşmek, ikinci yol riskli, sürekli bir dikkat ve eğitim istiyor; cehennemin ortasında cehennem olmayan kim ve ne var, onu aramak ve bulduğunda tanımayı bilmek, onu yaşatmak, ona fırsat vermek."[20]

20 Calvin, *Invisible Cities*. San Diego, New York, Londra: Harvest Book, 1974, s. 165.

Kaynakça

Abensour, M., "Future and/or Alterity?", Bernita Bagchi (yay. haz.), *The Politics of the (Im)possible: Utopia and Dystopia Reconsidered*, New Delhi, Londra: Sage, 2012, s. 23-46.

Abensour, M., "Persistent Utopia", *Constellations*, 15(3), 2008, s. 406-421.

Amoore, L., *The Politics of Possibility: Risk and Security Beyond Probability*. Durham, London: Duke University Press, 2013.

Aradau, C. ve R.V. Munster, *Politics of Catastrophe Genealogies of the unknown*, New York, Londra: Routledge, 2011.

Calvino, I., *Invisible Cities*. San Diego, New York, Londra: Harvest Book, 1974.

Carr, M., "Slouching towards dystopia: the new military futurism," *Race & Class,* C. 51(3), 2010, s. 13-32.

Debrix, F., "Katechontic Sovereignty: Security Politics and the Overcoming of Time," *International Political Sociology,* C. 9, 2015, s. 143-157.

de Goede, M., "Beyond Risk: Premediation and the Post-9/11 Security Imagination", *Security Dialogue,* C. 39(2-3), 2008, s. 155-176.

Dillon, M., "Specters of Biopolitics: Finitude, Eschaton, and Katechon", *The South Atlantic Quarterly* 110, C. 3, 2011, s. 780-792.

Ewald, F., "The Return of Descartes' Malicious Demon: An Outline of a Philosophy of Precaution", Tom Baker and Jonathan Simon (yay. haz.), *Embracing Risk: The Changing Culture of Insurance and Responsibility*, Chicago: University of Chicago Press, 2002, s. 273-301.

Hobbes, T., *Leviathan*. New York, Londra: W.W. Norton & Company, 1997.

Machiavelli, N., *The Prince*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Marine Corps Future Directorate (2015), *Marine Corps Security Environment Forecast: Futures 2030-2045*. http://www.dtic.mil/ Son erişim tarihi: 01.03.2018.

Massumi, B., *Ontopower: War, Powers, and the State of Perception*, Durham, NC: Duke University Press, 2015.

Massumi, B., "Potential Politics and the Primacy of Pre-emption", *Theory & Event*, 10(2), 2007.

Mazzochi P., "Excavating Abensour: The Dialectics of Democracy and Utopia at a Standstill", *Constellations* C. 22(2), 2015, s. 290-301.

National Intelligence Council, *Mapping the Global Future: Mapping the Intelligence Council's 2020 Project. https://www.dni.gov/* Son erişim tarihi: 01.03.2018.

Neocleous, M., *Critique of Security*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2008.

Stevens, T., *Cybersecurity and the Politics of Time*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Turse, N. (2016), "Pentagon Video Warns of 'Unavoidable' Dystopian Future for World's Biggest Cities" *The Intercept* https://theintercept.com/2016/10/13/pentagon-video-warns-of-unavoidable-dystopian-future-for-worlds-biggest-cities/ Son erişim tarihi: 01.03.2018.

Wolin, S., *Democracy Incorporated: Managed Democracy and the specter of Inverted Totalitarianism*. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2008.

Bir Reklam Arası: Distopya

ONUR AĞKAYA

Bir sorum vardı. Sorulmaması gereken bir soru.
Beni bilinmemesi gereken bir cevaba ulaştırdı.

Peter Abernathy, *Westworld* [2016]

Michael Crichton'un yazdığı ve yönettiği *Westworld* [1973] adlı bilimkurgu filmin, dizi olarak uyarlanan versiyonunda, başkarakter Dolores'in babası Peter'in "arızalanmadan" önceki sözleri bunlardır. Peter, içinde yaşadığını "sandığı" dünyanın bir simülasyondan ibaret olduğunun farkına varır ve "beyni" bunu kaldıramaz; sistemden çıkarılarak depoya götürülür. *Westworld*, bir şekilde, tam bir distopya örneği değildir; ne var ki, distopya türünün bütün emarelerini taşır: Kusursuz görünen bir sistem; karakterlerin sistemi sorgulamasıyla başlayan avantür; bilme istenci ve hakikat arayışı, dolayısıyla özgürlüğe yolculuk.

Distopyalar, karamsar birer dünya tasvirlemelerine rağmen bu türde verilen örneklerde kurgulanan modeller, kusursuz toplumlar ve sistemlerdir. Bu mükemmel tasarımların işleyişindeki belirleyici unsurlardan ikisi; hakikat-özgürlük ilişkisi ve bireylerin sistemi düşünme ve sorgulama kapasitelerini kontrol altında tutan *tertibat*lardır.[1] En çarpıcı örneği, Orwell'ın *1984*'ündeki

1 "Tertibat", bu yazıda Foucaut'nun önerdiği dispositif kavramına karşılık gelmektedir. Foucault, tertibat kavramını en açık biçimde "(...) ilk olarak, söylemler, kurumlar, mimari formlar, düzenleyici kararlar, kanunlar, idari tedbirler, bilimsel sözceler, felsefi, ahlaki ve insancıl önermelerden oluşan tamamiyle heterojen bütünlükler; kısaca, en az söylenmemiş olan kadar söylenmiş olan her şeydir. Dolayısıyla bunlar dispositiflerin öğeleridir. Dispositifin kendisiyse, bu öğeler arasında kurulabilecek ilişkiler sistemidir. İkinci olarak (...) bu heterojen öğelerin arasında var olabilecek bağıntının doğasıdır. Nitekim, belirli bir söylem belli bir anda bir kurumun programı olarak ortaya çıkabilirken, başka bir anda kendisi sessiz kalan bir pratiği meşrulaştırmanın ya da maskelemenin bir aracı ya da pratiğe yeni

[1949] gibi rejimlerden bazıları bireyi katı bir disipline tabi tutarken, Huxley'in *Cesur Yeni Dünya*'sı [1932] ve Bradbury'nin *Fahrenheit 451*'i [1953] ve Lem'in *Gelecek Bilim Kongresi* [1971] gibi kurgularda düşünme etkinliği bir tür özgürlük sanrısı ile bastırılır.

1984'te sunulan iktidar-hakikat ilişkisi özellikle dikkat çekicidir. Bu örnekte, bir "Hakikat Nazırlığı" mevcuttur ve tüm hakikat "Parti" tarafından belirlenir. Parti'nin kullandığı slogan: "Savaş Barıştır – Özgürlük Köleliktir – Bilgisizlik Güçtür". Distopya türünün ilk örneklerinden sayılan Zamyatin'in *Biz*'i [1924] ve *Cesur Yeni Dünya*'da (ve diğer birçok örnekte) bireylerin düşünmeleri istenmemektedir: Hakikat/bilgi zaten, parti/devlet tarafından verilmiştir. Özgürlüğe ancak, belirlenen kurallara ve hakikatlere körü körüne bağlanıldığında ulaşılır. Dolayısıyla, bireyin mutluluğu ve özgürlüğü ne kadar az düşündüğüyle orantılıdır.[2] Bireyin kendisine verilen hakikat ve içinde yaşadığı sistem üzerinde düşünerek bunları sorgulaması, yalnızca totaliter olduğu varsayılan *1984*, *Biz* ya da Koestler'in *Gün Ortasında Karanlık*'ı [1940] gibi distopyalara özgü değildir; *Cesur Yeni Dünya* ve *Fahrenheit 451* gibi burjuva toplum tasarımlarında da bu tip direniş formları kabul edilen bir davranış normu değildir. *Biz*, *1984* ve *Gün Ortasında Karanlık* distopyalarında, bireyden yalnızca parti/iktidar tarafından verilen hakikati kabul etmesi beklenirken *Cesur Yeni Dünya* ve *Fahrenheit 451*'de birey özgür olduğuna inandırılır ve düşünme etkinliğinden farklı *tertibat*lar vasıtasıyla mahrum bırakılır. Yahut da *Gelecek Bilim Kongresi*'nde olduğu gibi her yerde apaçık bulunan hakikat çarpıtılır. Örneğin, *1984*'te Parti, bireylerden "çiftdüşünce" tekniğiyle karşıt kavramların bir arada kullanıldığı gerçeğe aykırı fikirleri kabul etmesini ve gerektiğinde Parti'ye bağlılığı doğrultusunda irrasyonel olanı kabul etmesini beklemektedir.

bir rasyonalite mevzisi açarak, ikincil seviyede yeniden yorumlanması işlevini görebilir. Özetle, söylemsel olan ya da olmayan bu öğeler arasında kendileri de çok geniş anlamda değişebilecek konumlardaki değişimler ve işlev değişiklikleri arasında bir tür etkileşim vardır. Üçüncü olarak, (...) dispositif, belirli bir tarihsel andaki başlıca işlevi acil bir ihtiyaca karşılık vermek olan bir tür formasyondur. Dispositifin baskın bir stratejik işlevi vardır. Bu, örneğin, temelde merkantilist bir ekonomi nazarında yük olarak görülen göçebe bir nüfusun asimilasyonu olabilir: Burada, zaman içinde deliliğin, cinsel hastalığın ve nevrozun denetimini sağlayan ya da kendi boyunduruğu altına alan bir dispositifin matrisi işlevini gören stratejik bir zorunluluk mevcuttur" olarak tanımlar. M. Foucault, "The Confession of the Flesh", *Power/Knowledge Selected Interviews and Other Writings: 1972-1977*, ed. C. Gordon, (New York, Pantheon Books, 1980), s. 194-195.

2 Yazının bu kısmı, yazarın daha önce yayımlanmış çalışmasının bir bölümünden alınmıştır. Bkz. O. Ağkaya, "Ütopya ve Distopya: Siyasetin Edebiyat Üzerindeki Etkisi," *MCBÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 14 (4), 2016, s. 23-48.

Distopyaların bir diğer ortak paydası, herkesin mutlu olmasıdır. "Mutluluk düşmanları", *Biz*'de beyin ameliyatı; *Cesur Yeni Dünya*'da "soma hapları" gibi uyuşturucu maddeler ve hedonizm; *1984*'te işkence ve beyin yıkama; *Fahrenheit 451*'de ise her evdeki büyük televizyonlardan yayımlanan eğlence programları ve itfaiye teşkilatının alevlerine başvurularak etkisizleştirilirler. Eğer, "sapkınlar" sisteme yeniden dahil edilmek istenirlerse yeniden mutlu olmaları için gerekli *tertibat*lara başvurulur ya da cezalandırılır ve sistemden atılırlar. Sistemden atılmanın karşılığı birçok distopyada infaz edilmek anlamına gelir.

Buraya kadar sözü geçen, başta *1984* ve *Cesur Yeni Dünya* olmak üzere büyük distopyaların bir diğer ortak paydası, avantürün, başkarakterlerin kusursuz görünen bir sistemi bir şekilde sorgulaması ve sistemin varlığını fark etmesiyle başlamasıdır. Bu açıdan, anlatı, "hakikat arayışı" dolayısıyla "özgürlüğe yolculuk"la başlar. Distopya, bu bağlamda, klasik Yunan tragedyasının modern versiyonudur. Foucault'nun "bilme istenci"ne dayanan çözümlemesi, bunun kusursuz bir örneğini sunar.[3]

Modern Tragedya: Distopya

Kral Oidipus'ta, aslında Thebes'in kralı Laios ve karısı İokaste'nin oğlu olan Oidipus, tanrı Apollon'un babasını öldüreceğini haber vermesi üzerine Kitharion Dağı'na atılır. Dağdaki bir çoban tarafından kurtarılır ve çocukları olmayan Korinthos kralı Polybos ile karısı Merope tarafından evlat edinilir. Bir gün kendisine "uydurma evlat" diye hakaret edilince Oidipus'un hakikat arayışı başlar. Apollon'un kâhini Delphoi kendisini bekleyen sonu bildirir: Oidipus, babasını öldürecek ve annesiyle evlenecektir. Bunun üzerine Oidipus yazgısından kaçmaya çalışır; ancak, tesadüfen gerçek babası Laios'u öldürür ve annesi olduğunu bilmediği İokaste ile evlenir.

Oidipus'un kralı olduğu Thebes'in başına gelen belalardan sonra yine Delphoi'ye danışılır. Kâhin, Laios'un katilinin şehirden sürülmedikçe felaketlerin sona ermeyeceğini bildirir. Katilin bulunması için çabalayan Oidipus, yaşlı kâhin Teiresias'ı sarayına getirtir. Kâhinin, bu işin sonunun kendisi için hayırlı olmayacağı yönündeki uyarılarına rağmen Oidipus, yine, hakikatin peşine düşer; öz babasını öldürdüğünü öğrenir ve yaşadığı ıstırabın etkisiyle kör olur. Günahlarının kefaretini çıkarmak üzere doğduğu kasaba Kolonus'a sığınır ve orada ölür.

3 M. Foucault, "Oidipus'un Bilmesi", *Bilme İstenci Üzerinde Dersler: College de France Dersleri 1970-71*, çev. K. Eksen, (İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012), s. 231-264.

Tragedyanın başında, Thebes'in uğradığı felaketlere karşın, Oidipus'un mutluluğu hayret verici biçimde fark edilir. Oidipus, sarayının önünde toplanan vatandaşlara, felaketlerin bertaraf edileceğine yönelik umudunu açıkça ifade eder. Kreon'un gelmesiyle kendisine tanrısal bir bilgi –kehanet– ulaşır. Ana karakter, bu noktadan sonra, hakikatı aramaya mahkûmdur. Foucault'ya göre, *Kral Oidipus*'ta yaşanan aslında "bilinçdışının alamet-i farikası ya da kendinin ne olduğunu bilmeyen özne figürü değil, aşırı bilmeye, ölçüyü ve boyunduruğu sarsmak isteyen bir bilmeye sahip olan hükümdar figürü"dür.[4] Bu noktada, Foucault, 4. ve 5. yüzyıl Yunan felsefesinden beri "yarar gözetmemeden kaynaklanan saflık ve saf bilme tutkusu" içinde, Oidipus ve meselinin, bilinç ile ilişkili olarak düşünüldüğüne dikkat çeker. Bu yüzden, Foucault, *Kral Oidipus*'un farklı bilme formları üzerinden okunmasını önerir.

Foucault'ya göre, bilme istenciyle "arayan kişi araştırmanın nesnesidir"; dolayısıyla, arayışın sonunda keşfetmek isteyen kişinin kendisi keşfedilir.[5] Oidipus'un başına gelenler de bunun bir örneğidir. Kâhin Teiresias'ın uyardığı gibi bu sefer "bildiklerinin" getireceği kendinin ve Oidipus'un felaketleridir; sussa da konuşsa da "kendiliğinden gelecek" olan felaketler.[6] Teiresias her ne kadar susmak istese de Oidipus'un kendisini ihanetle suçlamasına kayıtsız kalamaz ve felaketlerin nihai kapısını açar.

Aslına bakılırsa, Foucault, daha öncül bir çözümlemeyi, Collège de France'ta 1970-71 yıllarında verdiği derslerde gerçekleştirmiştir. Filozof, Batı düşüncesinde Aristoteles'in "bütün insanlarda doğaları gereği bilme arzusu vardır" önermesi üzerinden kök salmış, hakikat arayışını tarih-dışı evrensel bir doğallık ve bir arzu nesnesi olarak bilgiye, dolayısıyla bir *hēdonē*'a ya da *agapēsis*'e, nihayetinde *eudaemonia*'ya ulaşma dürtüsü olarak gören anlayışı eleştiriye tabi tutmuştur.[7] Foucault'ya göre, bilhassa bu türün babası sayılan Aiskhylos ve Sofokles'in ortaya koyduğu tragedyalardaki ana karakter, doğal biçimde bilmeyi arzulamaktan uzaktır. Baş kahraman, genellikle başka bir karakter tarafından "gizemli, çift anlamlı, kahraman tarafından hem

4 Foucault, "Oidipus'un Bilmesi", s. 263.

5 *Age*, s. 233.

6 Sofokles, *Kral Oidipus*, çev. B. Tuncel, (Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1992), s. 47.

7 Bkz. Foucault, *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, s. 17: "Aristoteles, bu üst üste bindirmeler yoluyla, bir yandan bilgi arzusunu doğaya mal eder, duyuma ve bedene bağlar ve bu arzuyla bağıntılı olan belli bir neşe biçimini ortaya koyar; ancak diğer yandan –ve aynı zamanda– bu arzunun statüsünü ve temelini insan türünün doğasından, bilgelikten, kendisinden başka ereği olmayan ve verdiği hazzı mutluluk şeklinde tarif edebileceğimiz bir bilgiden hareketle tayin eder."

anlaşılan hem anlaşılmayan, kahramanın kendisini güvende hissetmesine ama bir yandan da endişelenmesine yol açan bir söz" vasıtasıyla bilmeye ve aramaya itilir.[8] Tıpkı, bir şekilde uyandırılmayı bekleyen Winston Smith'in Julia; D-503'ün I-330; Guy Montag'in Clarisse; Thomas A. Anderson'ın Trinity; Dolores'in Peter ya da Elliot Alderson'ın kendi yarattığı "kendi"si olan *Mr. Robot*[9] tarafından sorgulamaya ve harekete geçmeye itilmesi kesitlerinde yaşandığı gibi. Yani, tragedyada ve modern tragedyada –distopyalarda– avantür, kahramanın bir dışsal itkiyle hakikatin peşine düşmesiyle başlar; ancak, hikâye (avantür değil) o anda sonlanır. *Anagnōrisis* de, yani, kahramanın kendini ya da kendinde zaten olanı bildiğini fark etmesi –Oidipus'un katil olduğunu ve kim olduğunu anlaması; Winston Smith'in en büyük korkusuyla yüzleşmesinden sonra potansiyelinin farkına varması; Guy Montag'in aslında itfaiyeci olamayacağını görmesi; Bay Anderson'ın aslında Neo ve daha sonra "seçilmiş kişi" olduğunu anlaması ve kabul etmesi; Dolores'in Wyatt olduğunu anlaması; Elliot'ın, Mr. Robot'un kendisi olduğunu görmesi vb.– herhangi bir değişiklik yaratmaz. Çünkü, aslolan ne özne olarak kahraman ne de sonunda ulaşacağı (Nietszche'ye bakılırsa, çoğu zaman yanıltıcı olan) hakikattir. Kaçınılmaz son, felaketlerdir: "tanrıların kıskançlıkla ve büyük bir istekle gizlediği bilgi"ye ulaşmanın bedeli ağırdır ve "nihayetinde, öldüren bir bilmedir bu".[10] Oidipus kör olur, karısını, krallığını ve sahip olduğu her şeyini kaybederek ölümünü beklemek üzere doğduğu kasabaya sürgün olur; Winston tahammül edilemez işkencelere uğrar, Julia'yı yitirir; D-503 yargılanır, I-330'u yitirir; Bay Anderson (arayışına başladığı andan itibaren Neo) kör olur, önce Trinity'yi, sonra yaşamını yitirir; Elliot Shelia'yı yitirir, kendini ve kardeşini (şimdilik) bir şekilde kurtarır, ölümden döner.

Foucault, Oidipus meselinin, ne arzuyu ne de kurumların yazgısını anlattığını savunur. Filozofa göre, tragedya, "Yunan'ın hakikate verdiği belirli bir biçimin ve hakikatin bir yandan iktidarla, bir yandan da arılıkla kurduğu

8 Foucault, *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, s. 17.

9 *Mr. Robot*, bu yazıda verilen distopya örnekleri arasında, neoliberal düzeni distopik bir sistem olarak yansıtması yönünden müstesna bir konuma sahiptir. Elliot Alderson'a diğer örneklerdeki gibi açık bir dışsal itkinin tezahür etmemesi, sunulan argümana tezat teşkil etmez; çünkü, Elliot ancak, "Mr. Robot" tarafından dürtüldüğünde sisteme karşı harekete geçmektedir.

10 Foucault, *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, s. 17-18. Foucault devam eden sayfalarda "öldüren bilme"yi şu şekilde yineler: "o zaman öğrenmek için değişmek gerekir, ya da öğrenme olgusu zaten öğrenen kişiyi değiştirecektir. Kısacası, bilmenin öznesi, arzunun öznesiyle aynı olamayacaktır. *Euthydemos:* Öğretmek öldürmektir."

ilişkilerin belirtisidir."[11] Bu bağlamda, Foucault'ya göre, Freud, Oidipus'un arzunun evrensel formlarını açığa vurduğuna inanırken hata etmişti; aslında, hikâye, "hakikat sisteminin üzerindeki tarihsel zorlamayı" anlatmaktaydı. Daha da ötesinde, Freud'u, analizine sınırsız bir evrensellik atfetmekle eleştirenler de bu hatanın üstüne başka bir hata eklemekteydi. Nihayetinde, insanın bilme istencinin kaidesine varılabilmesi için Foucault, istenci, aklın doğal bir hareketi olmaktan ziyade his, düşünce ve duygulanımın bir arada bulunduğu bir kuvvetler çoğulluğu ve (önce) bilgiyi (ve daha sonra hakikati),[12] aklı huzura eriştirecek bir eksiklik nesnesi olarak değil, bir "yalan ve büyük bir kibir anı"nda "akıl sahibi hayvanlar" olan insan tarafından icat edilen [*Erfindung*] tarihsel bir çıktı ve dolayısıyla kökenine inilerek anlaşılabilecek bir araştırma konusu olarak öneren Nietzscheci bir konuma yerleşmeyi önerir.[13] Nietzscheci model, Bilme İstenci'nin, Aristotelesçi modelden farklı biçimde, "ardında duyuya benzetilebilecek bir tür ön bilginin değil itkinin, mücadelenin, 'Güç İstenci'nin bulunduğunu söyler." Bilme İstenci, kökensel olarak Hakikat'le ilintili değildir; öznellik biçimi uyarınca verilmez. Özne, Güç İstenci'nin bir tür ürünüdür ve Güç İstenci ile Hakikat'in ikili oyununda ortaya çıkar.[14]

Nihayetinde, Foucault'nun belirttiği üzere, bilme istenciyle hareket eden tragedyanın kahramanı, aslında araştırmanın nesnesidir. Yani, hakikat arayışında yalnızca keşfetmek isteyen kişi keşfedilir (Oidipus, Winston Smith, D-503, Guy Montag, Shevek, Thomas A. Anderson, Dolores Abernathy, Elliot Alderson) sistem, dönüşüme uğrasa dahi bir şekilde baki kalır. Dolayısıyla, tragedyanın asıl aktardığı ve izleyiciden takip etmesini istediği, sonu baştan belli olan kehanetin gerçekleşmesi değil, kahramanın edimidir; yani, yol(culuğ)u. Bu noktada belirtilmesi gerekir ki, aslında, Nietzsche de hakikat arayışını "yol"a benzetir: "İnsan neden şeyleri göremez? Kendisi de yolun üzerindedir; şeyleri bizzat kendisi gizler."[15] Bunun sebebi, insanın kendisinin bilgiye ulaşmadaki kuvvettir; ya da itki, kötücüllük, bilgiye susamışlık, arzu. Ne var ki, Foucault'nun ortaya koyduğu model, bu noktayı bir şekilde ıskalar ya da göz

11 Foucault, *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, s. 198.
12 Nietzsche'de bilgi-hakikat ilişkisi için bkz. Foucault, *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, s. 205-209.
13 Foucault bilme [*savoir*] ile bilgi [*connaisance*] ve bilme istenci ile hakikat istenci arasında net bir ayrım yapar. Bu yazıda, bilhassa bilgi ve hakikat, distopya analizi bağlamında daha serbest bir formda kullanılmıştır. Foucault'nun haritalandırması için bkz. *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, s. 225-229.
14 *Age*, s. 199-201.
15 *Age*, s. 208.

ardı eder; çünkü, ilgilendiği kavramlar kendisini farklı bir kompozisyona ulaştırır. Oidipus meselinde hukukun kurgusal formları (mahkeme, tanıklar, cezalandırma ve hatta dışlama) üzerinde daha çok duran Foucault'nun analizi, son kertede, Batı toplumlarında adalet dağıtımının felsefi temellerinde noktalanır gibi görünür.[16] Halbuki, arayışı, yani "yol(culuk)"u konu edinen bir çözümlemede üzerinde durulması gereken asıl kavram arzu (itki, kuvvet, bilgiye susamışlık) olmalıdır. Foucault, Freud'un arzuyu, bireyin biyolojik olarak doğuştan sahip olduğu ve doyurulması, dışsal nesnelerle ilişkiye girilmesiyle mümkün bir eksiklik olarak varsayan yaklaşımını verili aldığı için kendi analizi de zorunlu bir sonuca ulaşma çabasına dönüşür. Dolayısıyla hem klasik tragedya hem de modern tragedya –distopya– çözümlenirken, üzerinde düşünülmesi gereken asıl problem Deleuze ve Guattari'nin önerdiği gibi "arzu-üretimi"dir.[17] Ancak, bu şekilde, arzu-üretimini engelleyen klasik psikanalizin yerine başka bir konuma[18] yerleşilerek bir tür olarak distopyanın içinde bulunduğumuz neoliberal distopyayı anlamlandırmadaki yeri anlaşılabilir.

Neoliberal Distopya

Deleuze, psikanalizin bilinçdışından sıkça söz etmesine rağmen, asıl yaptığının onu indirgemek, yok etmek ya da savmak olduğunu ifade eder.[19] Düşünüre göre arzu, aslında, hiçbir şekilde "bilinçdışının kalbinde yuva yapan düşman değildir"; bu yüzden, bir "yorumlama sanatı"ndan ibaret olan Freud'un formulü altüst edilmeli ve her birey kendi bilinçdışını üretmelidir.[20] Ne var ki, bu, kolay bir iş değildir. Bilinçdışının (dışsal) bir nesnesi olmadığı gibi "arzunun bir öznesi de yoktur" ve "sadece akımlar, arzunun kendi nesnelliğidirler".[21] Dolayısıyla, arzu hiçbir zaman yeterli derecede olmayan, her zaman daha fazla bağıntıyı talep eden devrimci bir niteliğe sahiptir. "Odo'cu toplum"un dayandığı öğretide vurgulandığı gibi "devrim, düşünen bir kafada başlar". Psikanaliz ise bunun tam karşısında konumlanarak tüm bağlantıları, tüm düzenlemeleri kesme ve insanların elinden kendilerini gerçekten ifade ede-

16 Foucault, *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, s. 229, özellikle bkz. "Dersin Özeti".
17 G. Deleuze ve F. Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. R. Hurley vd., (Minneapolis, University of Minnesota, 1983), s. 1-6.
18 Deleuze ve Guattari'nin adlandırmasıyla "şizo-analiz".
19 Daha hızlı ilerlemek adına, Deleuze ve Guattari'nin meşhur *Anti-Oedipus* çözümlemesine uzunca yer ayrılmayacaktır.
20 G. Deleuze, "Psikanaliz Üzerine Dört Önerme", *İki Delilik Rejimi: Metinler ve Söyleşiler, 1975-1995*, (İstanbul, Bağlam Yayınları, 2009), s. 85-86.
21 *Age*, s. 87.

bilecekleri hakiki sözcelem koşullarını almak, nihayetinde de libidoyu etkisizleştirmede yaptığı gibi arzu üretimini kısmak uğraşındadır.[22] İşte, *Cesur Yeni Dünya* ve *Fahrenheit 451* gibi burjuva distopik örneklerin, diğer tüm distopyalar ve modern dünyanın neoliberal distopyasıyla kesiştiği düzlem burasıdır: Kaçınılmaz son, aslında, bir şekilde kahramanın hakikat arayışına başlayacak olmasıdır; dolayısıyla, tekrar, hikâyenin asıl ilettiği edimdir, yani yol(culuk). Ne var ki, sistem, devrimci niteliğe sahip olan arzuyu, itkiyi ve kuvveti sınırlandıracak *tertibat*ları (yeniden-) üretecektir. *Kral Oidipus*'ta hakikatin kudretine dayanan tanrıların gazabı;[23] *1984*'te çift-düşünce tekniği ve verili hakikat; *Cesur Yeni Dünya*'da "soma" hapları ve hedonizm; *Biz*'de rasyonalite ve şölene dönüşen açık yargılama teknikleri; *Fahrenheit 451*'de televizyonlarda yayımlanan eğlence programları ve gerektiğinde itfaiye teşkilatının alevleri; *Gün Ortasında Karanlık*'ta soruşturulma, kapatılma ve infaz teknikleri; *Gelecek Bilim Kongresi*'nde "psikomaskoplar" ve "uyanıkol" türü uyarıcılar; *Mülksüzler*'de hem "Annarres"te hem de "Urras"ta başlı başına bir özgürlük ideolojisi ya da duruma göre sanrısı; *The Matrix*'te sistemin bizzat kendisi –Matrix– ve ihtiyaç duyulan yazılımlar; *Westworld*'de sürekli güncellenen beyin denetim sistemleri ve "anılar"; *Mr. Robot*'ta (çok genel anlamda) borçlandırma.

Neoliberal distopyanın tarihine ve aktüelitesine bakıldığında, yukarıda sayılan *tertibat*lardan daha azıyla karşılaşılmaz. 1950'de başlayan Bluebird, Artichoke, MKULTURA, MKSEARCH ve MKDelta projeleri ve kobaylara LSD verilmesinden, beyin yıkama ve lobotomiye kadar fiziksel ve kimyasal yollardan insan beyni üzerinde tam kontrolün sağlanmasına yönelik denemeler içeren (belli bir kısmı bilinen) teknikler, neoliberal distopyanın *1984*, *Biz* ve *Gün Ortasında Karanlık*'a yakın yüzünü yansıtır. Asıl soru, "yeni dünya"nın "soma"larının, rasyonel görünen irrasyonalitelerinin, "psikomaskoplar"ının neler olduğudur.

Hakikate Bir Reklam Arası

Her söyleni, neredeyse saplantı derecesinde metinselliğe indirgemeye çalışmış olmasına rağmen Roland Barthes'ın deterjan, otomobil ve moda tanıtımlarına

22 *Age*, s. 88-92.

23 Kâhin Teiresas'ın, Oidipus'u tehdit ettiği sözler hatırlanmalıdır: "Bir şey yapamazsın bana; hakikatin kudreti bende" ve "Seni mahvedecek ben değilim; Apollon sana yeter", Sofokles, *Kral Oidipus*, s. 48; 50.

merakı,[24] düşünürün neoliberal distopyanın erken sayılabilecek bir dönem olan 1950'lerde, en büyük tertibatlarından birini keşfetmesine olanak sağlamıştır: reklam. Barthes'ın dikkat çektiği nokta, reklamın, araç görevini unutup kendi başına bir amaç haline gelmesidir. Deleuze ve Guattari'nin reklam üzerine düşünceleri de felsefi ve yöntemsel olarak farklı bir konumdan bakmalarına karşın Barthes ile kesişir. İki filozof, *Anti-Oedipus*'ta kapitalizmi, toplumların fazla enerjilerinin filtrelenmesi ve dağıtılmasına yönelik en kompleks organizasyon biçimi olarak tanımlarlar; buradaki işleyişin temel mantığı, bir üretimsellik değil, temel olarak arzu bağlamında anti-üretim dengesinin yakalanması ve sürdürülmesidir;[25] yani distopya açısından temel soruya dönülürse, düşünmenin engellenmesi. Bu sürecin sonunda, disiplin toplumu aşamasında Deleuze ve Guattari'nin "kulluk" ya da "genelleştirilmiş kölelik"[26] adını verdiği özneleşme tipi ortaya çıkar. Böyle bir yapı içinde bireyler, öz-denetimli ve hazzını erteleyen faillerdir. Kapitalizmin gelişmesiyle, daha ileri bir evrede ortaya çıkan reklamcılık ve tanıtım sektörleri, bireyleri her zaman ürettiğinden çok tüketmeye teşvik ederek yeni öznelleşme modelleri kurar. Hatta, Deleuze ve Guattari, "Oidipus safsatasına" dayalı psikanalizin herkesi, her bireyi, ortak bir metonominin ürettiği birer "reklam" olarak tanımlar:[27] Reklam-özne.

Deleuze ve Guattari, *Bin Yayla*'da kulluk kavramına yeniden döner. İki düşünür, klasik pazar kapitalizmindeki bu kulluk tarzının, ileri tekelci kapitalizmde yerini "makinesel köleliğe" bıraktığını ifade eder. Bu meyanda, pazar araştırmaları, kobay halindeki öznelerin, reklamlara ya da ticari yahut siyasi kampanya başlıklarına verdiği tepkileri gözlemlemek için anketlerle uğraşmak yerine, onlara makineler bağlayarak cildin verdiği galvanik tepkileri, gözbebeği büyümelerini, kalp atışı ritimlerini ölçümler. Bu doğrultuda, sermaye, üretilen nesnelerin her geçen gün daha da artan oranda beden ve bilinçdışına hitap edeceği yeni yapay organlar yaratarak ulaşır.[28] Yapay organ

24 R. Barthes, "Moda Dünyası", *Yazı ve Yorum*, çev. T. Yücel, (İstanbul, Metis Yayınları, 1990), s. 100-114; "Reklam Bildirisi", *Göstergebilimsel Serüven*, çev. M. Rifat, S. Rifat, (İstanbul, YKY, 1993), s. 162-166; "Sabun ve Deterjanlar"; "Derinlik Tanıtımı"; "Yeni Citröen", *Çağdaş Söylenler*, çev. T. Yücel, (İstanbul, Metis Yayınları, 1996).

25 E. W. Holland, "Şizofreniden Toplumsal Denetime", *Gilles Delueze'de Toplum ve Denetim*, çev. B. Başaran, (İstanbul, Bağlam Yayınları, 2005), s. 78.

26 Deleuze ve Guattari, *Anti-Oedipus*, s. 207.

27 *Age*, s. 312.

28 E. W. Holland, "Yersizyurdsuzlaşan 'Yersizyurdsuzlaşma': *Anti-Oidipus*'tan *Bin Yayla*'ya", *Gilles Delueze'de Toplum ve Denetim*, s. 41.

kavramını daha geniş bir yorumla ele almaya çalışmak neoliberal distopyanın, koşullarını anlamak açısından önemlidir. Kimsenin vücudunun bir yerinden ayıramadığı taşınabilir telefon, neoliberal distopyada, öznelere iliştirilen yapay organ değil de nedir? Bu doğrultuda, uyuşturucuya karşı mücadelede kullanılması gündemde olan ve bazı şirketlerin çalışanlarının derilerinin altına takmaya başladıkları çiplerin, yakın gelecekte telefon özellikleriyle geliştirileceği varsayıldığında, bu teknolojinin *The Matrix*'teki bedene entegre bağlantı delikleriyle[29] sonuçlanacağını ileri sürmek çok da "distopik" olmayacaktır.

Reklamla ilgili en sakıncalı husus, yaratımı, kaliteyi ve hatta felsefenin kendisini öldürerek bunların yerini alma teşebbüsüdür. Deleuze, 1986'da sinema üzerine verdiği bir röportajda, adeta işleneceğini önceden bildiği bir cinayeti ihbar eder. Filozof, kapitalizmin hızlı rotasyon isteğinin, ticari olan ile yaratıcı olan arasındaki farkı kapattığına ve bu koşullarda, reklamın kendini bir sanat olarak ilan ettiğine dikkat çeker.[30] Deleuze ve Guattari, felsefenin asıl işi olan "kavramlar oluşturmak, keşfetmek, üretmek" sanatını, reklamın "küstah ve musibet" bir rakip olarak, felsefenin karşısına yeniden dikildiğinde, bir ürünün tarihsel, bilimsel, sanatsal, cinsel, pragmatik paketler içinde sunmaya çalışan bir "fikir alışverişi"ne indirgemesine yeniden çatar.[31]

Neoliberal distopyada, reklam ve tanıtım, yaratımın ve yaratmak için direnmenin önüne geçmiştir. Entelektüeller, sanatçılar, akademisyenler ve hatta felsefeciler evcilleşmiş; gerçekten yeni bir şey söylemek ve yaratımı gerçekleştirmek yerine "promosyon konformizmi"ne sığınmışlardır.[32] Deleuze, "felsefi *marketing*" adını verdiği kavramın prensiplerinden ilkini "Playboy numarasına yaklaşan" bir "bir kitaptan, o kitabın kendisinin anlattıklarından, söyleceklerinden daha çok konuşmak gerek(liliği), dahası bu kitap hakkında konuşturmak gerek(liliği)" olarak ifşa eder.[33] Deleuze'ün tam kırk yıl önce ortaya koyduğu bu evcilleştirilmiş entelektüalizm kavramı, bugün, gerçek anlamda ortaya yeni bir problem koymanın ve bunun ereği olan yaratımın yerini alan, kaliteyi takipçi sayısına endeksleyen sosyal medya girişimciliğinin ilk evresini öngörür. Bu doğrultuda, neoliberal distopyada, her reklam-öznenin

29 Bedene entegre bağlantı delikleri fikri, şüphesiz, *The Matrix*'in yaratım ve yapım açısından ziyadesiyle esinlendiği kült anime *Kôkaku Kidôtai*'den [*Ghost in the Shell*] alınmıştır. Bu anime de modern zamanın en başarılı distopik kurguları arasında anılmayı sonuna kadar hak eder.

30 G. Deleuze, "Beyin Ekrandır", *İki Delilik Rejimi*, s. 298.

31 G. Deleuze ve F. Guattari, *Felsefe Nedir?*, çev. T. Ilgaz, (İstanbul, YKY, 1993), s. 18, 92.

32 G. Deleuze, "Yeni Filozoflar ve Daha Genel Bir Problem Hakkında", *İki Delilik Rejimi*, s. 150.

33 *Age*.

bizzat kendisinin girişimciliğini üstlendiği yeni bir özneleşme modeli kurulmuştur. Reklam alamayan gazete batar, internet sayfası kapanır; yeteri kadar ve doğru reklamı yapılmayan ürün satılmaz, kitap okunmaz, film izlenmez; televizyonda görünemeyen entelektüel kendini ispatlamış sayılmaz. Bu formda, yaratım gerçekten mevcut olsa bile, entelektüel, sanatçı ya da akademisyen sosyal ya da kişisel ağlar üzerinden yapıtının reklamını yapmadıkça iletişim gerçekleştiremez. Burada bir nüans söz konusudur. "İletişim bir bilginin, haberin iletilmesi, yayılması demektir"; yani, bilgilendirme yapıldığında, karşı tarafın inanması gereken şey bildirir. Konum olarak bulunulan mekânın, yenilen yemeğin, yanında bulunulan kişinin, yeni satın alınan kıyafetin, kitabın, yeni bitirilen yazının bir "Playboy numarasına yaklaşan"[34] bildirimi gerçekleşir. Hatta, bilgilendirilen kişinin inanması bile değil, inanıyormuş gibi yapması istenmektedir.[35] Ne var ki, bu süreç, tek tarafın edimine dayandığı için iletişim değil, sadece iletimdir. Bu formda bir bilgilendirme bir denetim sistemidir; üstelik, iletim edimini gerçekleştiren öznenin denetimi içselleştirdiği bir sistem.

Disiplin toplumlarından, denetim toplumlarına geçildiğini böylece haber veren Deleuze, bu yeni tip kapitalizm içinde bütün eğitim ve araştırma faaliyetlerinin yerini alan şirketin [*corporation*] ruhu olarak da "pazarlama"yı işaret eder.[36] İşte, tam burada, bilgi, hakikat ve özgürlük problemi yeniden belirir. Tragedyada, kendisine ulaşmanın bedeli felaket olan "tanrısal" bilgiye ulaşmak üzere çıkılan yolculuk, neoliberal distopyada, her yerde her an ulaşılabilen yaratımdan, orijinallikten uzak, söyleme dayalı görünürlüklerden ibaret bir enformasyon enflasyonuyla takas edilmiştir. Bilginin sonsuzluğu, içinde yüzülen havuz bir okyanusmuşçasına bir bilme özgürlüğü sanrısı yaratır. Halbuki, bilmek, cinsellik *tertibat*ında bilgilerin kurulumunun ve dağılımının[37] örneklediği gibi bir bilgiye ulaşma özgürlüğü değil, öz-denetimi tam anlamıyla tesis eden bir *sophrosune* vaziyeti, "kişinin kendisi tarafından köleleştirilmesi"nin[38] bir düzenlenmesidir. Özne, bir ilişkiler ağına dayanan görünürlükler içinden hangisinin hakiki olmadığını bilmeden, aslında kendisinden bekleneni yerine getirmektedir: Bilme istencine karşı bir otokastrasyon,

34 *Age*.
35 G. Deleuze, "Yaratım Eylemi Nedir?", (içinde) *İki Delilik Rejimi*, s. 331.
36 G. Deleuze, "Postcript on the Societies of Control", *October*, S. 59, 1992, s. 6.
37 M. Foucault, *Cinselliğin Tarihi, I. Cilt: Bilme İstenci*, çev. H. Tanrıöver, (İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2003), s. 79-85.
38 M. Foucault, *Cinselliğin Tarihi, II. Cilt: Hazların Kullanımı*, s. 180.

hakikatle ölçülü bir ilişki,[39] bilmesini isteneni bilmesi, reklam-özneleşerek kendisi dahil, her nesnenin özüne bakmak yerine reklamını yapması, takip etmesi ve bunun adına özgürlük demesi; nihayetinde adı "özgürlük" olan tam bir teslimiyet. Winston Smith'in, arındı(rıldı)ktan sonra, Büyük Birader'i gerçekten sevmesi, Parti'nin hakikatine tam anlamıyla teslim olduktan sonra gözyaşlarına engel olamadığı hakiki mutluluk…

En Başta Söylenmesi Gereken Son Sözler

Tarihçi Hobsbawm, kendi hayatını kaleme aldığı kitabında 1968'i deneyimleyenlerin arasında Che Guevara, Orta-Dünya ve LSD çılgınlığının özgürleşmeye karıştığını anlatır. Küresel Köy'ün hemen her yerinde istibdat altında hisseden jenerasyon, tüm sistemi altüst edecek bir devrimi Che Guevara ile özdeşleştirir; yaşadığı dünyanın sahteliğinden kaçmak isteyenler Orta-Dünya'nın hakikiliğine sığınır; ıstırabı kaldıramayanlar uyuşturucu maddelere bağlanır. Bu meyil, neoliberal çağın öznesinin, bu yazıda da kendini hissettiren distopya fetişini anlamlı kılar. *1984*, *Cesur Yeni Dünya*, *The Matrix* ve diğer modern tragedyalar, bugün, dünyanın her köşesinde özgürlük arayan bireyin sığındığı Orta-Dünya'larıdır.

Düşünen her birey, yaşadığı çağı insanlık tarihinin en kötüsü olarak görmeye ve bir şekilde bunun sonunun gelmesi gerektiğine inanmaya ve kaçınılmaz sonu ilan etmeye meyillidir. Grotuis, Hegel, Lenin ve takipçileri birbirlerinden ne kadar farklı konumlardan bakarsa baksın, tarihi dondurur; insan kötülüğe o denli bulaşmıştır ki, öyle ya da böyle, bunun daha kötüsü yoktur ve sonrası önemsizdir. Ancak, modern tragedyanın bu denli başarılı olmasının ve belki de henüz tüketil(e)memiş olmasının sırrı burada yatar: Distopya, sistemin evrileceğini ve yeniden kurulacağını unutturmaz. Winston, şüphelerinden arındırılır, sisteme geri döner; Vahşi ölür, sıradan bir gazete haberi olarak kalır; *The Matrix* yedinci kez yeniden yazılır; *Westworld*'de ikinci sahne açılır; devrim yaptığını sanan Elliot, *hack*lemenin aslında sisteme hizmet ettiğini geç de olsa fark eder. Bunun yolu *tertibat*lardan geçer; sistemin kendisine koyduğu yasakları aştığını zanneden baş kahraman/özne, daima yazgısını takip eder: Winston, Bay Charrington'un antikacı dükkânını ziyaret ettiğinde, Julia'yla birlikte olduğunda ve Goldstein'ın kitabını okuduğunda aydınlandığını zannederken O'Brien'ın tuzağına düşer; Neo, Mimar'ın gösterdiği kapıyı seçmeyip Trinity'yi kurtarabileceğini düşünürken kehaneti sadece farklı bir

39 M. Foucault, *Cinselliğin Tarihi, II. Cilt: Hazların Kullanımı*, s. 187.

yoldan gerçekleştirir; Dolores aradığı cevabı vereceğini düşündüğü labirenti çözdüğünde Wyatt'ın kendisi olduğunu anlamaktan öteye gidemez; Elliot, devrim sandığı şeyin yalnızca izin verilen bir manipülasyon olduğunu anlar. Her kahraman, "Tanrılar"a karşı mücadele edip onları devireceğini hesaplarken yazgılarından öteye gidemez ve aslında, hakikati görmesini engelleyenin kendisini olduğunu göremez; görmek istemez. İşte bu yüzden, Nietzsche, bilgiye ulaşmak için tanrısal olanı öldürmeye davet eder. Başlı başına iş, bu kahramanlığı yapabilmektir. Dolayısıyla, Nietzsche bilgi ve hakikati, insanın dokunulmasını istemediği için tanrısallıkla örttüğü bir icat olarak tanımlar. Son kertede, filozofa göre "belki her bilgide kahramanca bir öğe vardır, ancak hiçbirinde tanrısal bir öğe yoktur".[40]

Bu yazının, neoliberal distopyanın birçok *tertibat*ı arasından ifşa etmeye çalıştığı şey "reklam"dır: Her bilgiyi, nesneyi, öznenin kendisi dahil her şeyi kateden ve devrimci nitelikteki hakikat istencini, her türlü bilmeyi arafta tutmaya yarayan bir *tertibat* olarak reklam. O kadar ki, yenilen yemekten yapılan seyahate her edimi erotikleştiren ve bizzat kendisinin girişimcisi olduğu reklam-öznenin içselleştirdiği bir iletim, bir bildirim. Devrimin başladığı sanrısına kapılan Elliot'un kollarını yukarı kaldırarak zafer turu attığı mekânın kompozisyonu bunun kusursuz bir anlatımını sunar: Neoliberal distopyanın tam anlamıyla örnek şehir-devleti New York'un *agora*'sı, Times Meydanı. Devasa billboardlarla süslü, bu fütüristik ışık cümbüşünün ve ellerindeki kahveden, ayakkabılarına ve yapay organları –cep telefonlarına– kadar aslında, hepsi birer ayaklı billboard olan insan kabaresinin perdeleri kaldırılıp biraz dikkatli bakıldığında, milyonlarca reklam düzeneğinin gizlediği özgürlük sanrısı belirginleşmeye başlar.

Önemli olan, muhtemeller içinden bir sonuca ulaşmak değil, koşulların nereye götürdüğünün farkına varmaktır. Bu yüzden distopyalar, okuyanlarını ve izleyenlerini son'a değil, yol'a davet eder. Distopyalar, sistemin, bireyi hangi koşullarda yaşarsa yaşasın özgür ve mutlu olacağına inandırmayı başaracağı hakikatini unutmaz ve zaten verdikleri mesaj da budur: Her zaman yeni direniş formları yaratmanın zorunluluğu. En başta söylenmesi gereken budur: Distopyalar, yalnızca yaratıldıkları çağ için değil, her tarihsel anda, insanın soru sormayı, yaratmayı ve direnişi bıraktığı zaman uğraması muhtemel durakların fragmanlarıdır.

40 Nietzsche'den alıntılayan, Foucault, *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, s. 205.

Kaynakça

Ağkaya, O., "Ütopya ve Distopya: Siyasetin Edebiyat Üzerindeki Etkisi," *MCBÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 14 (4), 2016, s. 23-48.

Barthes, R., *Yazı ve Yorum*, çev. T. Yücel, (İstanbul, Metis Yayınları, 1990)

Barthes, R., *Göstergebilimsel Serüven*, çev. M. Rifat, S. Rifat, (İstanbul, YKY, 1993).

Barthes, R., *Çağdaş Söylenler*, çev. T. Yücel, (İstanbul, Metis Yayınları, 1996).

G. Deleuze, "Postcript on the Societies of Control", *October*, S. 59, 1992, s. 3-6.

Deleuze, G., *İki Delilik Rejimi: Metinler ve Söyleşiler, 1975-1995*, (İstanbul, Bağlam Yayınları, 2009).

Deleuze, G. ve Guattari, F., *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. R. Hurley vd. (Minneapolis, University of Minnesota, 1983).

G. Deleuze ve F. Guattari, *Felsefe Nedir?*, çev. T. Ilgaz (İstanbul, YKY, 1993).

Foucault, M., "The Confession of the Flesh", *Power/Knowledge Selected Interviews and Other Writings: 1972-1977*, ed. C. Gordon (New York, Pantheon Books, 1980), s. 194-228.

Foucault, M., *Cinselliğin Tarihi*, çev. H. Tanrıöver (İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2003)

Foucault, M., *Bilme İstenci Üzerinde Dersler: College de France Dersleri 1970-71*, çev. K. Eksen (İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012).

Holland, E. W., "Şizofreniden Toplumsal Denetime", *Gilles Delueze'de Toplum ve Denetim*, çev. B. Başaran (İstanbul, Bağlam Yayınları, 2005), s. 73-84.

Holland, E. W., "Yersizyurdsuzlaşan 'Yersizyurdsuzlaşma': *Anti-Oidipus*'tan *Bin Yayla*'ya", *Gilles Delueze'de Toplum ve Denetim*, çev. B. Başaran (İstanbul, Bağlam Yayınları, 2005), s. 29-41.

Sofokles, *Kral Oidipus*, çev. B. Tuncel (Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1992).

Stiegler Düşüncesinde Birlikte Yaşamın Krizi: Distopya, Robotlar ve Farmakolojik Teknoloji

ELİFSU TANYERİ

İçinde bulunduğumuz zamansallık bir post-izm çağı, geleneksel felsefi temellendirmelerin, toplumsal ve politik olana dair modern tanımların, dolayısıyla birlikte yaşamın krizine işaret eder. Bu krizin neden olduğu distopik ruh hali, ilkin geleneksel Batı felsefesinin temelindeki sarsılmadan kaynaklanır. Özellikle modern Batı felsefesinin zeminini oluşturan teleolojik ilerleme fikrinin artık geçerliliğini kaybetmesi, çağın itkisini yansıtan felsefi hakikatlerin sorgulanmaya başlaması ile hakikat rejimlerinin bağlayıcılığının çözülmesi geleceğe yönelik ütopik tasavvurların aşınmasına neden olur. Birlikte yaşam arzusu modern tahayyüle göre, toplumun metafizik bir hakikat ve ilke etrafında bir araya getirilmesi (din, millet veya ideoloji kavramlarının bir aidiyet bağı inşa etmesi gibi) ve geleceğe yönelik bir yere ulaşma beklentisiyle kurulur. Fakat bugün bu metafizik ilke ve hakikatlerin bağlayıcılığını yitirmesiyle birlikte, modern felsefenin öne çıktığı dünya tahayyüllerinde –modern kimlik, ideoloji ve ütopya anlayışlarında– bir çöküş yaşanıyor. Bugün modernitenin üzerinde inşa olduğu zeminler –kendi/öteki karşıtlığından hareket eden bir kimliklenme pratiği, ilerlemeye dair inancın itkisiyle bir ideal rejimde tamamlanmayı arzulayan bir ütopya fikri, kurucu özne olarak *cogito* tarifi, bir zıtlıklar hiyerarşisi (iyi-kötü, adil-adil olmayan vb.) tarafınca belirlenen, aşkın öz anlayışı– sarsılmaya başladı. Yaşadığımız zamansallık, modernite ütopyasının bir krizi olarak, artık ideolojilerin bireyler üzerinde duygulanım *(affection)* yaratamadığı (çünkü modern anlamda ideolojilerin itki sağlayan gücünde de bir çöküş mevcuttur) varılacak yer anlamında bir ütopyaya inan-

cın kalmadığı, bireyleşme ve kimliklenme pratiklerinin değiştiği bir çağı, "distopik" bir çağı imler.

Distopyanın günümüzde "zamanın ruhu" olarak ortaya çıkışını açıklamakta, "son 100 yılın başarısız deneyimleri, teknolojinin militarist uygulamaları ve devrimlerin – özellikle de komünist devrimin başarısızlığı,"[1] dünya savaşları gibi sebepler yeterli olur mu? Vattimo, bu sebeplerin her birinin haklılık payını göz önünde bulundurarak, temel meselenin Adorno, Horkheimer ve Nietzsche gibi düşünürlerin kavramsallaştırdığı üzere, modern aklın eleştirisi ve geleneksel Batı felsefesinin krizi olduğunu söyler. Teknolojiye, bilime, ilerlemeye ve modern akla duyulan güvenin sarsılmasıdır aslında distopik bir çağı başlatan. Ütopya'nın insan aklının ilerleme itkisiyle birlikte, var olan *topos*'tan daha iyi bir gelecek inşa etmeye muktedir olduğu iddiası, günümüzde teknolojinin ve bilimin *farmakolojik*[2] olarak zehir yüzünün ortaya çıkmasıyla birlikte geçerliliğini yitirmiştir. İlerleme fikri, ütopyada bir hakikatin vuku bulması olarak, bir ilkenin gerçekliğe kavuşması olarak tamamlanacak bir yere işaret eder; bu yönüyle de teleolojik bir arzudur. Metafizik bir hakikatin (örneğin adaletin veya iyi yaşamın) 'tamamlanarak' gerçekleştiği bir gelecek fikrine dayanan teleolojik arzu olarak ütopya fikri, modern tahayyülde toplumsallığın temel zeminlerinden birini oluşturur. Oysa bugün, endüstriyel devrimin, ilerleme fikrinin, kapitalizmin gelip dayandığı nokta, bir ütopyanın gerçekleşmesinden ziyade, bir distopyanın başlangıcını andırmaktadır.

Modern Aydınlanma felsefesinin ve ilerleme düşüncesinin tamamlanarak kuracağını iddia ettiği iyi bir gelecek ütopyasının bugün vardığı yer, hem geleneksel felsefe bağlamında ütopya fikrinin hem de etik-politik bağlamda toplumsallığın, birlikte yaşamın krizidir. Günümüz zamansallığının ruh hali olarak 'distopya'yı açığa çıkaran iki farklı bağlam vardır: İlki geleneksel Batı felsefesinin geleceğini iddia ettiği iyi gelecek (sözgelimi sanayileşmiş, rasyonel, ilerlemiş toplumun mükemmel ve iyi yaşam'ı kuracağı iddiası) ve ütopya fikrinin krize girmesi, ikincisi ise dijital kapitalizmin birlikte yaşam arzusunu ve libidinal enerjiyi kısadevreye uğratarak ürettiği genel proleterleşmenin kaçınılmaz olarak geleceğe yönelik umutsuzluğa yol açmasıdır. Genel proleterleşme, zihnin (*noetic* fonksiyonların – sezgi, akıl, kavrayış) ve ruhun

1 Giovanni Vattimo "Utopia, Counter-Utopia, Irony", *Existential Utopia, News Perspectives on Utopian Thought* içinde, ed. M. Marder, & P. Vieira, New York: Continuum International Publishing Group, 2012, s. 15.

2 Farmakon kavramı için bkz. Jacques Derrida, *Platon'un Eczanesi*, çev. Zeynep Direk, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012.

hiper-endüstriyel çağın getirdiği dijitalleşme ve otomatizasyon tarafından sömürülmesi ve çöküşe uğraması anlamındadır. Sözgelimi "tüm bireysel tekillikleri bireysel özelliklere dönüştüren"[3] hesaba dayalı kapitalizm mantığı, paylaşılan anlamın yok olmasına neden olur. Bu bağlamda hesap edilebilir olmayan her şey değersizleşir ve sonu toptan bir nihilizmdir.[4]

Sayılara, "hesaplamaya ve yararlılık ölçütüne uymayan her şeyin"[5] sözgelimi anlamın, varoluşun, ihtimamın, sorumluluğun dışlandığı Aydınlanma felsefesinin 'tamamlanması', yıkımı da beraberinde getirmiştir. Hiper-endüstriyel kapitalizmin bireyi ve toplumu yalnızca tüketim birimi olarak gören, istatistiksel olarak incelenebilir hale getiren hesaplayıcı mantığı, insan yaşamını varoluş kaygısından yalnızca hayatını devam ettirebilme kaygısına indirger. Yaşamı, inancı, güveni hesaplamaya indirgeyen hiper-endüstriyel kapitalizm, aslında kendi zeminini sarsmaktadır: Çünkü kapitalizm, üzerine inşa olduğu libidinal enerjiyi tüketmektedir artık. Kapitalizmin 'kısa vadecilik' anlayışı, libidinal enerjinin yalnızca aşırı-tüketime kanalize edilmesine, nihayetinde arzunun kaybına neden olur. Arzunun yalnızca meta tüketimi için araçsallaştırılması, bağımlılığa (tüketim bağımlılığı, bilgisayar oyunu bağımlılığı, sosyal medya bağımlılığı vs.), bireyleşmenin kaybına (çünkü psişik bireyleşme ancak arzuyla mümkündür) ve depresyona neden olur. Libidinal enerjinin geri çekilişinin yarattığı depresyon, bireyin dünyayla olan bağının kopması ve libidinal bağın yönsüzlüğe itilmesiyle sonuçlanır.[6] Bu genelleşmiş depresyon halinin yarattığı distopik toplum, 'kontrol edilemeyen toplum'dur (Stiegler): bireyin yaşama motivasyonunu kaybettiği, süperegonun ve yüceltmenin çözüldüğü, arzu değil güdüyle hareketin gerçekleştiği, hayatın anlamsızlaştığı, yıkıcı eylemlerin ve terör politikalarının gerçekleştiği, birlikte yaşama arzusunun olmadığı bir 'çöküş' ve kayıtsızlık toplumu. Bu çöküşün tahrip ettiği en önemli şey, 'umut'tur. Kronik depresyon hali, depresyondan çıkmak için bir neden olmadığında benliği tüketir. Geleceğe dair umudu olmayanlar, eyleyebilme, harekete geçebilme, üretme arzusundan ve enerjisinden yoksundur. Bu genelleşmiş umutsuzluk hissi, hiper-endüstriyel toplumu bir distopya toplumuna dönüştürür.

3 Bernard Stiegler, *Automatic Society: The Future of Work*, Cilt 1, çev. Daniel Ross, Cambridge: Polity Press, 2016, s. 47.
4 *Age*, s. 63.
5 T. Adorno & M. Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan, İstanbul: Kabalcı Yayıcılık, 2014, s. 22.
6 Byung-Chul Han, *Şiddetin Topolojisi*, çev. Dilek Zaptçıoğlu, İstanbul: Metis Yayınları, 2016, s. 42.

Distopik/Dijital Toplum

'Gelecek Yok!' sloganı, distopik ruh halinin genelleşmesini ve bu distopyadan artık bir ütopya yaratamayacağımızı, dolayısıyla da geleceğe yönelik umudun aşınmasını anlatır. Küresel çapta aşırı sağ politikaların yükselişi, ırkçı ve radikal hareketlerin güçlenmesi, terör politikalarının artması sistemik bir krizin belirtileridir: 'Birlikte yaşam'ın krizinin. Irkçı ve göçmen karşıtı politikalar yalnızca o zaman-mekâna özgü değil, hınçtan ve irrasyonellikten beslenen genelleşmiş bir düşünce sistematiğinin belirtileridir. Stiegler'e göre, birlikte yaşam arzusunun, yani toplumsal arzunun çözülmesi, sembolik sefaletin *(symbolic misery)* ve kolektif bireyleş(e)memenin *(collective disindividuation)* neden olduğu bir nihilizm halidir. Sembolik sefalet, bireyler arası herhangi bir ilişkiselliğin, ortak anlam üretiminin, ortak sembolik değerlerin yokluğu anlamına gelmektedir. Birlikte yaşamı mümkün kılan şey, kolektif arzunun geleceğe yönelimi, beklentisidir. Oysa bugün gençlik, hem varoluşsal krizle (sembolik sefalet) hem de ekonomik sefaletle (endemik işsizlik ve risklilik, sonu gelmeyen bir kaynak krizi) geleceğe dair umudunu kaybediyor.[7] "Bu, nihilizmin zaferidir."[8] Böylece toplumsal hiçliğe giden yolda yaratıcı ve üretici faaliyette bulunmaya hem genelleşmiş umutsuzluk durumu hem de sembolik sefaletin neden olduğu genelleşmiş bir kayıtsızlık, 'umurumda değilcilik' ket vurmaktadır. Bir yandan hınç, öfke ve şiddet dolu davranışlar yaygınlaşırken (intihar saldırıları, terör eylemleri, sosyal medyadaki acımasız nefret söylemleri), bir yandan da olan-bitene karşı genelleşmiş bir kayıtsızlık hali (empati yoksunluğu, öteki'yi duyumsamama, aşırı bencillik) birlikte yaşama arzusunu bitirmektedir. Bu toplumsal krizin yönü, yalnızca yıkıcı bir kaos olabilir. Birlikte yaşam arzusunun tahrip olmasıyla beraber topluma bir aidiyet hissetmeyen bireylerin radikal-köktenci hareketlere katılması, toplumların veya grupların kutuplaşarak birbirinden nefret etmesi, yalnızca popülerleşme kaygısıyla yapılan vicdanın, duyarlılığın 'sergilenmesi'... Tüm bunlar toplumsal bir distopyanın içinde yaşadığımızı gösteriyor ve bu distopya 'prozac'la geçiştiriliyor. Bugün "işçiler çalışmak istemiyor, tüketiciler tüketmek istemiyor, yöneticiler yönetmek istemiyor vs. Neden? Çünkü bu sistem artık haz *(pleasure)* üretmiyor".[9]

7 Bernard Stiegler, *Disbelief and Discredit: Uncontrollable Societies of Disaffected Individuals,* Cilt 2, çev. Daniel Ross, Cambridge: Polity Press, 2013, s. 41.

8 *Age*, s. 41.

9 Pieter Lemmens, "This System Does Not Produce Pleasure Anymore: An Interview with Bernard Stiegler", *Krisis*: *Journal for Contemporary Philosophy,* 1 (2011), s. 40.

Birlikte yaşamın ve bireyleşmenin krizinin (duygulanımsızlık – *disaffection*, kayıtsızlık, libidinal enerjinin çöküşü) temel nedeni, Stiegler'e göre tekniğin-teknolojinin gelişmesiyle toplumsal ve psişik bireyleşme pratiklerinin arasındaki kopukluktur. Başka bir deyişle, teknolojinin aşırı hızlı ilerlemesi, günümüz dijital toplumlarının bu gelişmeye uygun bir bireyleşme pratiği yaratamadan yeni bir teknolojinin ortaya çıkmasıyla ilerlemektedir. Bugün hiper-endüstriyel "kapitalizm, ilgiyi ve arzuyu tüketici özneyi yaratmak adına ele geçirerek, hafıza tekniklerini sömürüyor".[10] Kişisel boş zamanın *(otium)*, dijital teknolojilerle – 7/24 iç içe olduğumuz akıllı telefonlar, her boş vaktini tabletlerle oynayarak geçiren çocuklar, arka planda sürekli açık olan televizyon vs., yalnızca 'tüketmeye' yönlendirilmesi, hem libidinal enerjinin 'aşırı tüketimine' hem de aşırı enformasyon yüklemesinin ortaya çıkardığı dikkat dağınıklığı, disleksi gibi problemlere neden oluyor. Bununla birlikte dijital teknoloji ürünleri 'bağ kurmayı' imkânsız hale getiriyor: Winnicott'ın 'geçiş nesneleri' adını verdiği oyuncak ayı, battaniye gibi nesneler, çocuk toplumsal alana dahil olduğu zaman çocuğa ailesinin ona gösterdiği ilgiyi, sevgiyi ve ihtimamı hatırlatırken; artık neredeyse her yıl yenisi çıkan teknolojik ürünlerle böyle bir bağ kurmak mümkün değildir.[11]

19. yüzyılda makine devriminin işçilerin teknik ve beceri bilgilerini *(savoir-faire)* elinden alması gibi, 20. yüzyılın başından itibaren hiper-endüstriyel kapitalizm, kültür endüstrisiyle tüketicilerin yaşam bilgilerini *(savoir-vivre)* elinden alıyor. Herhangi bir teknik nesnenin nasıl üretilebileceğine veya onarılacağına dair bilgi yoksunluğumuz, nasıl yaşanacağına dair, yeni yaşam formları üretebilmeye dair olan yaşam bilgisinin de mahrumiyetiyle 'genel proleterleşmeye' sebebiyet veriyor. Kültür endüstrisinin dayattığı hayat tarzları (American life-style: mutlu olmak için tüketmelisin, sağlıklı yaşam için fitness'a gitmelisin gibi) psişik bireyleşmeyi sağlayan libidinal enerjinin sonunda kendisini de tüketmesine neden oluyor.

Bugün, dijital toplumların bireyleş(e)meyen *(disindividuated)*, duygulanımsız *(disaffected)* bireyleri, aşırı hızlı ilerleyen teknolojinin kolektif bireyleşme yollarını, yani terapötik, iyileştirici formlarını bulamadığı için, birlikte yaşamın krizine fırlatılmış durumdalar. Bunun yanı sıra, birkaç on yıl sonra gelecek olan teknolojinin yeni formları, bugünün krizini daha da derinleşti-

10 *Age*, s. 34.

11 Mark Featherstone, "Einstein's Nightmare: On Bernard Stiegler's Techno-Dystopia", *Ctheory*, Web, 4 Aralık 2013.

rebilir. Birçok şirket, işyerlerinde 'tam-otomatizasyon'a geçeceğini açıklıyor: "2025'e kadar işlerin üçte biri makineler, robotlar veya yapay zekâyla kendi kendine öğrenme yetisine sahip olan yazılımlar tarafından doldurulabilir."[12] Bugün halihazırda işsizlik oranları çok yüksekken, robotların yerimizi almasının yaratabileceği işsizler ordusunun kaosa yol açabileceği çok açık. Üstelik mesele, sadece iş alanıyla sınırlı da değil: Halihazırda içinde bulunduğumuz birlikte-yaşam ve birlikte-oluş *(coexistence)* krizi, robotların yaşamımızın ortasında yer almaya başlamasıyla birlikte bambaşka bir hale dönüşebilir.

Robotlar, Yapay Zekâ ve Sanal Gerçeklik: Distopya mı, Ütopya mı?

'Tam otomatik' bir gelecek, daha iyi bir yaşamı mı, yoksa ruhun *(spirit)* kaybını mı beraberinde getirir? Teknolojik gelecek tasavvuru, olumlama ve olumsuzlama arasında iki kutba ayrılmış gibi görünmektedir. Bir yanda, teknolojinin gelişmesiyle hastalıkların, yaşlanmanın ve ölümlülüğün önüne geçilerek ideal/mükemmel yaşamın gelişini kutlayan teknolojik ütopya düşüncesi, bir yanda ise makine-insan melezleşmesinin insani özü yozlaştıracağı fikrinden hareketle geleceğin teknolojisine umutsuzlukla bakan distopik bir yaklaşım mevcut. Hiperbolik yaklaşıma göre, insanı evrimsel '*telos*'una ulaştıracak olan robot, siborg ve yapay zekâ teknolojileri, insanın bedenin getirdiği sınırlamalardan arınmasını ve dolayısıyla mükemmel insan formuna –yani ütopyaya– yaklaşmamızı sağlayacaktır. "Hiperbolik post-hümanist metinler genellikle kibirlidir; ölüm, hastalık, anormallik ve hatta vücut bile teknolojik yenilikler ve müdahalelerle aşılabilir engeller olarak görülür".[13] Genetik mühendisliğindeki gelişmeler sayesinde, hastalıklı genler gen terapileriyle iyileştirilebilir, hatta çocuk daha doğmadan hastalığa neden olabilecek genler egale edilebilir. İnsan-makine ilişkisi başka bir forma taşınabilir, örneğin bacakları olmayan bir kişi protez bacaklarını tıpkı biyolojik bacakları gibi kendi beyin komutlarıyla yönlendirebilir. Gen teknolojileriyle kalıtımsal hastalıkların tamamen önüne geçilebilir. Fakat tüm bunlar, genetik olarak belirlenmiş bir normatif insan modelini, olması gereken ve idealize edilen biçim olarak önümüze sunabilir ki bu da öjeni tartışmasını doğurur. Sırf ayrımcılığa uğrayacağını bildiği için siyahi bir anne çocuğunun beyaz genlerle doğmasını talep ettiğinde[14] yahut

12 *Automatic Society*, s. 14.
13 Jon Seltin, "Production of the Posthuman: Political Economies of Bodies and Technology", *Parrhesia*, 8 (2009), s. 44.
14 David Le Breton, *Bedene Veda*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2016, s. 83.

Down sendromlu çocukların doğması daha en başından istenmediğinde, son zamanlarda bir pazarlama stratejisi haline bile dönüşen 'bedeni olumlama' düşüncesinin, 'normal' bedenlere göre bedeni terbiye etme, hatta mümkünse yok etme haline geldiğine tanık olabiliriz. Bununla birlikte, detaylı gen haritalarının çıkarılmasıyla, bazı genler şiddete meyilli olmak gibi istenmeyen karakter özelliklerine sahip olduğu gerekçesiyle işaretlenmektedir. Bu durum, tıpkı *Gattaca*[15] filminde olduğu gibi, genetik mirasın kişinin kimliği olarak kabul edilmesine, işe alımın belli genetik özellikleri ön-gerektirmesine kadar varabilir. Böylece genetik mühendisliği, aslında ideal insan prototipinin 'bilimsel' olarak tasdiklendiği bir merci haline gelebilir ve bu idealizasyonun metafizik bir şiddeti (biyolojik farklılıkların genetik olarak hastalığa yatkınlık, zekâ düşüklüğü, şiddete meyil gibi özellikleri kendi içerisinde barındırabileceği inancı giderek radikalleşebilir) doğuracağı çok açıktır.

Beden, insanın 'aşması, kurtulması' gereken bir sınır ve angarya olarak görüldüğü için, tamamen sağlıklı, yaşlanmayan, genetik olarak iyileştirilmiş ve mümkünse ölümsüz süper-insanın 'imali', teknolojik ütopyanın varmayı hedeflediği noktadır. Bu süper insana ulaşma arzusu (tanrılaşma arzusu da diyebiliriz belki), aslında Platon'dan beri gelen ruh/beden düalizminin zirve noktasıdır: Akıl aşkın ve ideal saf alanı temsil ederken, beden bu alanın yansımasından ibarettir.[16] Sanal gerçekliğe dayalı siber-uzamın 'geçici' bedenden kurtulabilme imkânını tanımasıyla birlikte, insanın nihayet en üst seviyeye evrimleşmesi önünde bir engel kalmamıştır. Sanal gerçeklik teknolojileriyle, zaman ve mekândan bağımsız olarak yalnızca bilinç ile deneyimleme mümkün olabilir. Örneğin felçli bir kadının ve ölmek üzere olan yaşlı bir kadının sanal gerçeklikle 20'li yaşlarındaki halleriyle buluşup dans ettikleri *Black Mirror* dizisinin *San Junipero* bölümü,[17] hem beden-dışı farklı bir deneyimleme alanını hem de zaman-mekândan tamamen bağımsızlaşabilmeyi anlatıyor. Bunun dışında, bedenden kurtulma ütopyasının kurguladığı en üst seviye, bilincin bilgisayara ya da bulut teknolojilerine yüklenerek bedenden tamamen ayrılmasıdır. Farklı bedenlerde yeniden yaşayabilme noktasında, benlik yalnızca bilince indirgendiği için, yaşamaya devam eden bilincin aynı benliğe sahip olacağı varsayılıyor. Fakat bilinç ve beden birbirinden tamamen

15 *Gattaca,* yön. Andrew Niccol, Columbia Pictures, 1997.
16 Elaine Graham, "Nietzsche Gets a Modem: Transhumanism and Technological Sublime", *Literature and Theology,* 16.1 (2002), s. 72.
17 *Black Mirror / San Junipero*, yön. Owen Harris, 2016.

ayrılabilir iki başka alan değildir, bilinç bedenin duyumsamasıyla kurulur ve bilincin farklı bir bedene taşınması, bilinç adına bir krize yol açabilir. Bu meselede belirleyici olan bir farklı nokta da Heidegger'in Dasein'ın biricikliğinin kurucusu olarak gördüğü 'ölüm'le ilişkimizin değişmesi durumudur. Dasein ölüme doğru oluşuyla zamansal bir var olandır ve varlıkla ilişkisini de zaman üzerinden kurar. Ölümsüzlük eğer mümkün olursa, Dasein için varlığın anlamı sorusu da kökten bir değişime uğrayabilir. Artık ölümlü olmadığını bilen bir Dasein için zamanın anlamının nasıl değişeceği konusu muammadır. Ölümsüzlüğün icadından çok daha önce, Dasein'ın ölümle kurduğu ilişkiyi dönüştürme potansiyeli taşıyan bir teknolojik değişimin içindeyiz: "Güney Koreli bir firma insanların ölen yakınlarını tekrar görebilmeleri ve onlarla konuşabilmeleri için bir yazılım üretti. Bu yazılım daha önceden 3 boyutlu görüntüsü ve ses kaydı alınan kişiyi bir sanal karaktere dönüştürüyor."[18] Dasein'ın kendi ölümü dışında başkalarının ölümüyle kurduğu ilişki biçimini tamamen değiştirecek olan bu yeni yazılım, ölen kişinin ardından hissedilen 'yas'ı ve yokluk hissini silebilir. İstenilen her an ulaşılabilir bir 'ölü' olma durumu, ölümün anlamını tamamen değiştirir ve birey duygulanımsızlığın başka bir halini deneyimleyebilir.

Bedenin sınırlarını aşma hususu, aynı zamanda bir 'modifikasyon' ile de düşünülebilir. Makine-insan melezleşmesini imleyen siborg'a dair anlayışımız, yalnızca bedenin eksikliklerini tamamlamadan öteye giderek, bedenin geliştirilmesine dönüşebilir. Örneğin süper-güçlü kollar veya bacaklar, tutma kabiliyetini artırmaya yönelik ekstra parmaklar, denge duyusunu artırmaya yönelik eklentiler, zekâ-iyileştiriciler çok da uzak olmayabilir. Dev bir teknoloji firması, kamera kaydı yapabilen ve göz kırparak fotoğraf çeken kontakt lens için patent başvurusunda bulundu bile.[19] Bununla birlikte gündelik hayat deneyimlerinde bedenin sebep olduğu acıkma, üşüme gibi basit 'problemler' bile ortadan kaldırılabilir: "İnsanların gelecekte onları cinsel bakımdan her daim güçlü kılacak, ihtiyaçlarına göre uyumalarını ya da uyanık kalmalarını sağlayacak, kilo vermek istiyorlarsa iştahlarını kesecek, kederi ortadan kaldıracak, korktuklarında cesaret verecek ve öfkelendiklerinde sakinleştirecek kendi kendini uyarıcı elektrotlar taşıyacaklarını kolaylıkla hayal edebiliriz

18 Can Batukan, *Robot-izm: "Robot, Android, Sayborg ve Yapay Zekâda Ruh Üzerine"*, İstanbul: Altıkırkbeş Yayın, 2017, s. 39.

19 "Kontakt lens kameralar geliyor", *NTV*, Web, 5 Mart 2018, https://www.ntv.com.tr/teknoloji/kontakt-lens-kameralar-geliyor,aCvtHqrCeEWm3OI_bPCNjw

(hatta belki moda bile olacaktır)".[20] Bahsi geçenlerden birçoğunun bugün ilaçlarla halihazırda sağlanabilir olması, 'sağlıklı beden' tanımının yalnızca öjenik değil, pazarlanabilir bir meta olduğunu da gösteriyor. Sözgelimi, bu beden modifikasyonlarından Graham'ın da belirttiği gibi "birinci dünya ülkelerinin ayrıcalıklı vatandaşlarının"[21] faydalanabileceği gerçeği göz önünde bulundurulduğunda, toplumsal sınıflar gelişen teknolojiyle bambaşka bir forma bürünebilir. Genetik mirası iyi genlerden oluşanların yükselebileceği, ayrıcalıklı sınıfın beden modifikasyonlarını ve gen terapilerini satın alabildiği ve insan-makine melezleşmesinin (siborglaşmanın) bir toplumsal statü göstereni haline gelebileceği toplumsal sınıflar olabilir.

Hiperbolik görüşün olumladığı teknolojik ütopya, her an bir distopyaya dönüşebilme potansiyelini taşır. Çünkü bu görüşe göre, post-insan ideasına ulaşılması demek, etik, politika gibi meselelerin 'aşılması' anlamına gelir.[22] Teknolojik gelişmenin, yoksulluk, kıtlık, ırkçılık, iktidarın paylaşımı gibi temel sorunları kendiliğinden çözeceğini düşünmek, en iyimser tabirle naiflik olabilir. Bu noktada üzerinde düşünülmesi gereken asıl mesele, teknolojik gelişmelerin içinde bulunduğumuz krize (hem birlikte yaşamın krizine hem de aslında dönemselliğimizin teknik bir makas değişimine, teknolojik bir devrime tekabüliyetinden doğan krize) iyileştirici bir yol bulma problemidir. Bir yandan krizin müsebbibi olan teknolojik gelişmenin, bir yandan bu krizi hiç değilse 'hafifletebilmesi'nin yolları üzerine düşünüp taşınmak, içinde bulunduğumuz zamansallığın bize yüklediği acil bir sorumluluktur. Örneğin yapay zekâ teknolojileri, bir yandan tüm angarya işleri insanın üzerinden alarak insana büyük bir boş zaman sağlayabilir, fakat bir yandan da hayatımızın her alanına giderek içkinleşen yapay zekâyı yalnızca hayatı kolaylaştırıcı bir teknolojik gelişmeden çok daha fazlası yapar. Giderek daha fazla şirket belli iş alanlarını 'insan gerektirmeyen' forma dönüştürüyor: Kargo gönderimi, garsonluk, stok yöneticiliği gibi. Bu durum çok büyük bir işsizlik tehdidini içinde barındırıyor. Mesele bununla da kalmayabilir: Günümüzde vasıfsız işçilik olarak nitelendirilen iş kollarının yapay zekâ teknolojilerinin eline geçmesi çok tanıdık ve olası görünürken, birkaç on yıl sonra nitelikli iş alanlarına da –avukatlık, doktorluk, mühendislik gibi– yapay zekâ hâkim olabilir. Bu mevzunun neden olacağı küresel çapta kronik işsizlik sorunu bir yana, yapay

20 Packard'dan Aktaran, Breton, 2014, s. 67.
21 "Nietzsche Gets a Modem", s. 69.
22 "Production of the Posthuman", s. 46.

zekânın giderek 'insanileşmesi'(?) insanın ontolojik konumuna dair ciddi bir buhrana yol açabilir. Sözgelimi, 'karar verme' vasfının akıl, anlama, idrak, çözümleme ve yorumlama gerektiren bir edim olması dolayısıyla bu anlamdaki bir rasyonelitenin yalnızca insanda var olduğu düşüncesinin yıkılmaması için hiçbir sebep yok. Çünkü bir insanın belki bir ayda çözebileceği kadar değişkeni hesaplamak bir yapay zekânın yalnızca saniyelerini alabilir ve bu durum, çok değişkenli karmaşık sorunların çözümünde yapay zekâyı hızından, doğruluğundan ve bilimselliğinden ötürü 'aşkın ve yanlışlanamaz' bir karar mercii haline getirebilir. Bunun yanı sıra, kendi kendine öğrenebilen, karar alabilen, bilince sahip bir yapay zekânın 'üretici' kapasitesine karşılık, yalnızca elinde bulundurduğu sonsuz boş zamanı 'tüketen' insan ayrımı; bir yandan antroposentrik bakışı elimine edebilme potansiyeli bulundurabilir fakat bir yandan da insanın varlıkla ve kendi varlığıyla olan ilişkisini nihilizme götürebilir. Bununla birlikte, yapay zekâ teknolojilerinin insanın ontolojik konumunda nasıl bir krize yol açabileceği bugün gündelik yaşama içkin pratikler sayesinde öngörülebilir: Siri veya Google Asistan gibi akıllı telefonların yapay zekâ teknolojileri gündelik program ve toplantıların organize edilmesine yardımcı oluyor veya artık akıllı sürüş sistemine ait arabalar sürücüsüz yol alabiliyor, kendi kendine park edebiliyor vs. Yapay zekâ teknolojilerinin giderek insanın gündelik hayatını programlayabilme ve düzenleyebilme yetisine sahip olması ilkin insanın yaşam ve beceri bilgilerinin giderek elinden alınmasıyla beraber 'sistemik bir aptallığa'[23] doğru gitmesine ve ikincil olarak bu programların insanın gündelik hayat pratiklerini kaydederek bir iktidar mekanizması haline gelmesine sebep olabilir. Halihazırda sosyal medya bireylerin kendi verilerini, konumlarını, tüketim tercihlerini 'kendiliğinden' gösterdiği bir veri toplama alanıdır. Sosyal medyada gönüllü olarak toplanan verilerin bir iktidar biçimi ürettiğini göz önünde bulundurduğumuzda, gelecek on yılda bu 'veri çöplüğünün' giderek artması beklenebilir. Örneğin, ev aletlerinin de 'akıllılaşmasıyla' birlikte, buzdolabında ne tür yiyecekler tutulduğu, beslenme alışkanlıkları birer veri halinde kaydedilebilir ve hatta sağlıklı beslenme için neyin tüketilip neyin tüketilmeyeceğinin dayatıldığı bir davranış kontrolüne varabilir. Bu veri ekonomisine dayalı 'enformasyon toplumu' her ne kadar bilgiyle özdeşleşmiş görünse de Stiegler'e göre bu büyük bir yalan: "Aslında günümüz bilişsel kapitalizmi bilen öznenin ve bilginin sistematik olarak çözülmesini ifade

23 Bernard Stiegler, *What Makes Life Worth Living: On Pharmacology*, çev. Daniel Ross, Cambridge: Polity Press, 2013, s. 131.

ediyor."[24] Bilgi, öğrenilen ve deneyimlenen bir akli edim olmaktan çıkıp bir veriye dönüşüyor. "Google'ın Çince tercüme bölümünde Çince bilen tek bir çalışan bile yok."[25] Bilginin üretimi, yalnızca verilerin toplanmasına işaret ediyor. Bununla birlikte dijitalleşme, bireylerin yaşam ve beceri bilgilerinde *(savoir-vivre & savoir-faire)* olduğu gibi, teorik bilginin de tahribatına neden oluyor. Evrensel bilgi anlamında teorik bilgi, insan deneyimlerinin nesilden nesle aktarıldığı (dolayısıyla kolektif bireyleşmeyi sağlayan) bir anlama, yorumlama ve idrak yetisidir. Hiper-endüstriyel kapitalizm, tüm libidinal enerjiyi tüketime kanalize ederek yaşam bilgisinin, makineleşme ile beceri bilgisinin, bilginin veriye indirgenmesiyle de kolektif olarak paylaşılan anlam ve üretimi imleyen teori bilgisinin kaybına ve dolayısıyla da 'genel proleterleşmeye' sebep olur. Buradaki 'proleter', "hafızasız olduğu için bilgiden de mahrum kalan ekonomik aktördür".[26] "Proleterleşme bir bilgi kaybı sürecidir, bilenin ve varoluşun kaybıdır."[27] Dijitalleşme aynı zamanda hafıza tekniklerinde de bir dönüşüme işaret eder; proleterleşme 'unutma'yı da beraberinde getirir: Örneğin kimsenin telefon numarasını hafızamızda tutmuyoruz çünkü telefon rehberimizde kayıtlı[28] veya yer-yön bilgisini öğrenmemiz gerekmiyor artık çünkü navigasyon sistemleri var.

Dijital toplumun içinde bulunduğu sistematik aptallık durumu, (bilginin çöküşü, anlama ve idrak yetisinin kaybı, ilginin ve ihtimamın kaybı, eleştirel bilginin kaybı) teknolojinin kendisinin neden olduğu krize işaret eder: Vaktinin tamamını tabletlerde oyun oynayarak veya televizyon karşısında geçiren çocukların duyduğu ilgi eksikliği yaratıcı düşüncenin kaybına ve dolayısıyla psişik bireyleşmenin tahribatına, bilginin veriye indirgenmesi ise anlama, idrak ve yorumsamanın çözülmesine ve kolektif olarak paylaşılan teorik bilginin çöküşüne neden oluyor. Psişik bireyleşmenin krizi ise, toplumsal anlamda paylaşılan anlam ve sembolik değerlerin çöküşüyle birlikte genelleşmiş bir kayıtsızlığa, umursamazlığa ve ihtimam yoksunluğuna dönüşüyor. Bu krizi (dijitalleşmenin neden olduğu psişik ve kolektif bireyleş(e)meme ve dolayısıyla birlikte yaşamın krizi), teknolojinin yarattığı bir distopya olarak değerlendirebilir miyiz?

24 "This System Does Not Produce Pleasure Anymore", s. 34.
25 *Automatic Society*, s. 66
26 Bernard Stiegler, *Politik Ekonominin Yeni Bir Eleştirisi İçin*, çev. Elyesa Koytak, İstanbul: Monokl Yayınları, 2012, s. 49.
27 *Age*, s. 51.
28 Bernard Stiegler, "Digital as Bearer of Another Society", *Digital Transformation Review*, 1 (2011), s. 46.

Sonuç Yerine: Teknolojiye Farmakolojik Bir Bakış

Teknolojik gelişmeyi 'insanlığın özünün' yozlaştığı gerekçesiyle reddeden apokaliptik yaklaşım, Hiperbolik yaklaşımın teknolojik ütopyasının insanlığın distopyasıyla sonuçlanacağını iddia eder. Bu görüşün altında yatan temel iddia, 'saf insan doğasının' teknolojik müdahalelerle bozulmaması gerekliliğidir. Sözgelimi Fukuyama'ya göre insanlığın bilişsel ve duygusal kapasiteleri ortak bir genetik mirasın ürünüdür; dolayısıyla bu genetik mirasa dışarıdan yapılacak bir müdahale insanlığın doğasını bozmak anlamına gelir.[29]

Oysa 'insan, teknik bir varlıktır'. İnsanın beyin kapasitesi geliştiği için teknik aletleri kullanmaya başlamamıştır, tersine insan tekniği kullandığı için beyin kapasitesi gelişmiştir.[30] İnsanın teknik ve teknolojiyle ilişkisi bir içerisi/dışarısı ikiliğinde olmaktan çok, bir ilişkisellik ve karşılıklılıktır: İnsan teknik araçlar aracılığıyla kendini yeniden inşa eder ve teknik insanın kendi içe bakışını, kendi ontolojik konumunu etkiler.[31] Öyleyse apokaliptik görüşün savunduğu 'saf insan doğası' bir yanılsamadan ibaret olabilir ancak.

Teknik ve insanın ontolojik ilişkisinin birbirine bağlılığını, yani insan ve tekniğin bir aradalığını ve birbiriyle etkileşimini göz önünde bulundurduğumuzda, teknolojik geleceğin ne bir ütopya ne de bir distopya olduğunu söyleyebiliriz. Teknoloji bir *farmakon*'dur: Hem deva hem de zehirdir. "Ya uzun dolayımlar/devreler yaratır, yani bireyleşmeyi pekiştirerek libidinal enerji biriktirir ve bireye bireyleşmesini sonsuza yayan arzu nesneleri verir... Ya da kısadevrelere neden olur"[32] yani bireyleşmenin kaybına ve libidinal enerjinin tükenmesine neden olur. Örneğin yazı, Antik Yunan'da hem bilginin kamusallaşmasını sağlayarak rasyonel bilgi formunu üretir (*farmakon*'un terapatik yönü) hem de bilginin kayıt edilmesini mümkün kıldığı için hafızanın zayıflamasına yol açar (*farmakon*'un zehir yönü).[33] Stiegler'e göre her dönemin teknik ve teknolojik keşfi, bir *farmakon* olarak toplumsal sistemle uyumluluk gösterdiği zaman psişik ve kolektif bireyleşmeyle teknik bireyleşmenin bir aradalığına imkân verdiği ölçüde devadır (örneğin 19. yüzyıldaki buharlı makine ve ardından gelen endüstrileşmeyle toplumsal 'ilerleme'/modernizasyon fikri arasında bir uygunluk söz konusuydu)[34]; fakat teknolojik gelişme toplumsal

29 "Production of the Posthuman", s. 47.
30 *Age*, s. 49.
31 Jeremy Carrette, "Cyborg Politics and Economic Realities: Reflections of Elaine Graham's Representations of the Post/Human", *Theology & Sexuality,* 10.2 (2004), s. 49.
32 *Politik Ekonominin Yeni Bir Eleştirisi İçin*, s. 56.
33 "Digital as Bearer of Another Society", s. 44.
34 *Age*, s. 48.

sistemle bağ kuramadığı zaman ise zehirdir. Bugün, bize distopik bir toplumda yaşadığımızı hissettiren ise tam da *farmakon*'un yalnızca zehir yönüne tanıklık ediyor oluşumuzdur. Dijitalleşme, psişik ve kolektif bireyleşmenin yaratılacağı iyileştirici bir yol bulamazsa, geleceğe dair tasavvurumuzun distopyadan başka bir hali olamaz. Bu noktada, *farmakon*'un deva yönünü bulmanın, bu çağın bize yüklediği sorumluluk olduğunu düşünüyorum, eğer ki terör politikalarından, genelleşmiş kayıtsızlıktan, irrasyonel edimlerden ve var oluşumuza dair ilişki yoksunluğundan çıkmak istiyorsak. Burada kastettiğim, distopik bir gelecek tahayyülünü teknolojinin getirileriyle bir ütopyaya çevirme kaygısı değil; tam tersine, ütopyanın modern bir kurgu olarak çağımızın ruhunu yansıtmadığının altını çizerek, distopyanın eleştirel tavrına kulak vererek bir iyileştirici yol bulma umudu. Bu noktada Stiegler, günümüz dijitalleşmesinin aynı zamanda 'katılımcı ekonomiye' imkân sağlayabileceğini düşünüyor: İnternet aynı zamanda *rhizom*atik bir ağ şeklinde olduğundan, açık kaynak kodlu yazılımlarda olduğu gibi merkeziyetsiz bir yapı inşa etmemize de olanak sağlayabilir. Bugün bile toplumsal kurumlarda dijitalleşmenin sağladığı kolay erişim, o kurumun örgütlenme şeklinde de bir değişime neden oluyor; hesap verebilirlik ve şeffaflığın artması gibi. İleride kolay erişebilirlik dijital bir demokrasiye olanak sağlayabilir: Temsiliyet ihtiyacı kalmadan doğrudan demokrasi deneyimlenebilir, her yasa tasarısı elimizin altındaki cihazlarla güvenli bir şekilde oylanabilir. Böylece her bir birey, birlikte yaşamın sorumluluğunu üstlenip, politika üretimi konusunda edilgen konumdan kendini sıyırabilir. Bununla birlikte bireyler majör ekonomik sistemlerde de yarıklar oluşturabilme imkânına sahip olabilir, tıpkı bankaların büyük kesintilerle para göndermesine karşı tamamen sanal olarak üretilen ve dolayısıyla meblağ farkına bağlı olmaksızın dünyanın her yanına aktarımı yalnızca dakikalar alan sanal para Bitcoin'in ortaya çıkışında olduğu gibi. Yapay zekâ ve robot teknolojilerinin 'angarya' işleri halletmesiyle insanın elinde kalan sınırsız boş zamanı nasıl değerlendirebileceği konusu da *farmakon*'un psişik bireyleşmeyi sağlayan terapatik yanının icadı adına düşünülebilir. Bu sonsuz boş zaman, yüceltme olmaksızın çok yıkıcı bir krize dönüşme ihtimalini barındırsa da Antik Yunan'daki *otium* bağlamında olduğu gibi kolektif bireyleşmeyi inşa eden ve birlikte yaşam üzerine temaşa edildiği bir *agora* ortamı oluşturma potansiyelini de taşır. Bununla birlikte yapay zekâ ve robot teknolojileri, insanın ontolojik konumuna dair bir yarık açtığı için, insanın varlıkla ve dünyayla ilişkisinin yeniden ele alınabileceği bir felsefi

tartışma alanı da açabilir. Sözgelimi teknolojinin hızı, her an içinde bulunduğumuz enformasyon yüklemesi 'durup düşünme'yi imkânsız kılıyor. Fakat içinde bulunduğumuz kriz, 'bilinç, anlam, varlık, insan ve dünya içinde olma' gibi temel felsefi meseleleri düşünmeyi kaçınılmaz kılıyor. Bu noktada, boş zaman 'durup düşünme' imkânı sağlayabilir ve bu düşünme ihtiyacı kendini teknolojik gelişmelerle zorunlu kılıyor: Örneğin yapay zekâya sahip bir robot suç işlemesi halinde cezai sorumluluk robotun mudur, yoksa üreticisinin mi? Veya robotlar birer mülkiyet olarak mı yoksa birey olarak mı düşünülmeli?

Teknoloji, insanın ve yaşamın geleneksel bağlamını değiştiriyor: Yaşam, biyolojik değil sentetik de olabilir mi? Ve bu değişim, yaşamın, insanın, varlığın, dünyanın antroposentrik olmayan bir bakış açısıyla yeniden ele alınabileceği post-hümanist bir yaşam perspektifini de beraberinde getirebilir. İçinde bulunduğumuz kriz, yeni bir politik olan'a ve dolayısıyla yeni bir birlikte yaşam şekline imkân sağlayabilir. Öyleyse bu kriz, bir *farmakon* olarak, aynı zamanda geleceğe yönelik umutsuzluğu kıran bir ortak duygulanım ve kolektif bireyleşmeyi de inşa edebilmeye muktedirdir.

Kaynakça

Adorno, Theodor W. ve Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner ve Elif Öztarhan Karadoğan, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2014.

Batukan, Can, *Robot-izm: "Robot, Android, Sayborg ve Yapay Zekâda Ruh Üzerine"*, İstanbul: Altıkırkbeş Yayın, 2017.

Black Mirror / San Junipero, Yön. Owen Harris, 2016.

Breton, David Le, *Bedene Veda*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2014.

Carrette, Jeremy, "Cyborg Politics and Economic Realities: Reflections of Elaine Graham's Representations of the Post/Human", *Theology & Sexuality*, 10.2 (2004): 45-55.

Derrida, Jacques, *Platon'un Eczanesi*, çev. Zeynep Direk, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2012.

Featherstone, Mark, "Einstein's Nightmare: On Bernard Stiegler's Techno-Dystopia", *Ctheory*, Web, 2013. <http://ctheory.net/ctheory_wp/einsteins-nightmare-on-bernard-stieglers-techno-dystopia/>.

Gattaca, Yön. Andrew Niccol, Columbia Pictures, 1997.

Graham, Elaine, "Nietzsche Gets a Modem: Transhumanism and Technological Sublime", *Literature and Theology,* 16.1 (2002): 65-80.

Han, Byung-Chul, *Şiddetin Topolojisi*, çev. Dilek Zaptçıoğlu, İstanbul: Metis Yayınları, 2016.

Lemmens, Pieter, "This System Does Not Produce Pleasure Anymore: An Interview with Bernard Stiegler" *Krisis*: *Journal for Contemporary Philosophy,* 1 (2011): 33-42.

NTV, "Kontakt lens kameralar geliyor", Web, 5 Mart 2018. <https://www.ntv.com.tr/teknoloji/kontakt-lens-kameralar-geliyor,aCvtHqrCeEWm3OI_bPCNjw>.

Seltin, Jon, "Production of the Posthuman: Political Economies of Bodies and Technology", *Parrhesia,* 8 (2009): 43-59.

Stiegler, Bernard, *Automatic Society: The Future of Work*, Cilt 1, çev. Daniel Ross. Cambridge: Polity Press, 2016.

Stiegler, Bernard, Digital as Bearer of Another Society", *Digital Transformation Review, çev. Daniel Ross,* 1 (2011): 43-50.

Stiegler, Bernard, *Disbelief and Discredit: Uncontrollable Societies of Disaffected Individuals*, Cilt 2, çev. Daniel Ross, Cambridge: Polity Press, 2013.

Stiegler, Bernard, *Politik Ekonominin Yeni Bir Eleştirisi İçin*, çev. Elyesa Koytak, İstanbul: Monokl Yayınları, 2012.

Stiegler, Bernard, *What Makes Life Worth Living: On Pharmacology*, çev. Daniel Ross, Cambridge: Polity Press, 2013.

Vattimo, Gianni, "Utopia, Counter- Utopia, Irony", *Existential Utopia: News Perspectives on Utopian Thought* içinde, ed. Michael Marder ve Patricia Vieira, New York: Continuum International Publishing Group, 2012, 15-22.

Emel Şahinkaya Resimleri Ütopyadan Distopyaya

ZEYNEP DİREK

Bir eserin eser oluş sürecinin tamamlayıcı bir parçasıdır yorum. Her sanatçı eserine bakılmasını, eserinin okunmasını, bilinmesini ister. Böylece o da kendi eseriyle, başkasının bakışında yeniden karşılaşabilir ve eserin sanatsal üretim sürecinden bağımsız hayatına tanıklık etmeye başlar. Hepimizin başkalarının bakışında kendimizle karşılaşmaya ihtiyacı vardır. Başkalık aslında kendi dediğimizin dokusuna örülmüştür. Bilincin kendiyle konuşmasına dahi çeşitli başkalık biçimleri sızar. Dil, algılayan bedenin sanki bir uzantısı gibi, sürekli başkalarının sözlerini, imgelerini ve jestlerini taşır bilincimize. Fakat bakışın yine de çok önemi var. Sadece üzerinizde bir çift göz hissetmeyi kast etmiyorum; resim sayesinde bir başka bakışın gördüğüne katılma imkanı buluruz. Sadece katılmaktan ibaret mi? Kendi bakışını hiç hesaba katmamak olurdu bu. Sanatçının varlığa bakışı, o resimdeki varlığın kendisine bakanlara bakışı, bu bakışları dile getirmenin risklerini alarak, onlarla ilişkiye girmeye cesaret ederek okuyanın bakışı ve onu da yargılayan ve söz ortamında dolaşan diğer bakışlar. Eser dışarıda, kendi zamanı ve tarihi olan bir varlıktır cümlesini kurduğumuzda birçok bakışın kesişimi sayesinde orada olan bir varlıktan bahsediyoruz. Bu kesişimi oluşturan ilişkileri kurabilmek hem hakikatin hem de özgürlüğün olmazsa olmaz bir koşulu gibi görünüyor bana.

Ressamın resim yapmaktaki ısrarı bir tutku olarak düşünülür. Bu sanatçının bir kararından, bilinçli yöneliminden çok, sanatçıyı sanatçı olarak üreten bir tutku, bir etkileniş biçimi, bir *pathos*'tur. Buradaki tutku sadece öznel bir duygulanım değil, sanatın, yani tinsel bir frekansın, sanatçıyı içine

çekmesi, ele geçirip bırakmamasıdır. Sanata çok az değer verilen bir yerde yaşanabilecek zorluklara rağmen hayatını ressam olarak sürdürebilme cüretinde kişisel ve öznel kararları aşan yazgısal bir şey var. Bu *pathos* içerisinde resim yaparken sanatçı kendiyle yüzleşir, hesaplaşır, meselesinin derinliklerinde dolaşır. Her sanat eseri için aynı şeyi söyleyemeyebiliriz belki, ama bazı sanatçılar vardır ki, onlar kendi meseleleriyle temas ettikleri, onu ifade ederek kendilerini keşfettikleri, bir oluşun, bir sürecin ürünü olarak dünyaya bırakırlar eserlerini. Bu varlık, bu mesele o sanat eseriyle ilişki kuran bizleri de ilgilendirir, çünkü biz de bu ilgilenme içerisinde başka hayatları, varoluş stillerini, imkanları tanırız.

Sanat eseri bizim için önemlidir, çünkü ilişkilerimizi, kültürel, toplumsal bağlarımızı yerli ve milli olanı aşan ve evrensele uzanan bir biçimde dolayımlar. Duygusal olarak hesaplaşılan insani meseleler, yaşantının tüm tekilliğine rağmen, sanatsal bir ifade kazanarak yapıtlarda tezahür ettiğinde onlarla herkesin ilişki kurması imkanı da doğmuştur. Sanat eseri, tek başına bir şey gibi görünen bir ilişki varlığıdır. Onun ilişkisel varlığı sayesinde biz birbirimizle yeniden ilişki kurarız.

Sanat eserinin bir gerçeği, bir hakikati varsa bu hakikati konuşmaya sanatçıdan mı, sanattan mı yoksa eserden mi başlamalıyız? Heidegger'in sorduğu bir soru bu. O sanat eserinden başlamayı öneriyor, çünkü sanatçıyı sanatçı, sanatı sanat yapan da eserdir.[1] Filozofa göre sanat eseri bir dünyayı resmetmez sadece, dünyayı dünya, insanların ikametgahı haline getirir. Bu sayede dünyada kendimize ait biricik bir yerimiz olabilir, kendi yerimizi alabilir, o yeri biliriz. Buna şunu ekleyelim: Sanat eseri, insanın dünyayla ve başka insanla ilişkisinin hangi terimlerle kurulduğunu gösterir, hatta o terimlerin üstünü çizer, onları reddeder, yeni terimler önerir bize.

Sanat eseri bize sadece sanatçının kim olduğunu, dünyayı nasıl bir duruş noktasından yansıttığını göstermiyor, bizi varoluşsal meseleleri düşünür, konuşur hale getiriyor. Bu varoluşsal meseleler içinde cinsiyetli varlığımız da var. Cinsiyet farklılığı, toplumsal cinsiyet bu sürece nasıl tekil bir biçimde giriyor, onu şekillendiriyor, onda yorumlanabilir, okunabilir hale geliyor? Bir ressamı kadın ressam olarak okuduğumuzda onu bir kategoriye koymuş olmayız; tüm kadın ressamlara ortak bir öz olduğunu varsaymak zorunda da kalmayız, onda biricik bir cinsiyetli varlığın dünyada olma tarzını takip ederiz, onun

1 Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, çev. Fatih Tepebaşılı, De Ki Yayınları, Ankara, 2007.

evrensel olabilecek bir deneyimi tekil bir biçimde nasıl yansıttığına bakarız. Bir ressamı kadın ressam yapan şey biyolojik cinsiyeti değil elbette. O ressamın varlığın genelliğindeki cinsiyetli bedeni, bedenin çevreleyen dünyayla ilişkisini nasıl gördüğü çok önemli. Eğer figüratif bir resim yapıyorsa, kadın bedeninin eril bir bakışın nesnesi değil, bir dünya algısının nirengi noktası gibi görülmesi örneğin çok belirleyici. Resminin meselesi, o meseleyle uğraşma biçimi, varlıkta içinde bulunduğu durumu nasıl ifade ettiği, tekil arayışı, biricik macerası, özgün tutumu, nasıl bir dünya önerdiği üzerine düşünmek gerekir. Ben bu yazıda toplumsal cinsiyeti de önemseyen bir sanat felsefesi kavrayışından hareket ederek Emel Şahinkaya'nın birkaç resmini bir kadın eseri olarak okumayı deneyeceğim.

Böyle bir yaklaşımı benimseyerek, bir kadın eseri olarak Emel Şahinkaya'nın resmine odaklanmak istiyorum. İki eksenim olacak. Önce Emel Şahinkaya'nın sanatsal külliyatının büyük bir kısmını oluşturan bahçe resimlerinden birkaçını, *ütopya* izleğiyle ilişkilendirerek yorumlamaya çalışacağım. İkinci bölümde ise, son dönemde yaptığı *Kemal Kurkut Bize Bakıyor* adlı resmi, bir *distopya* resmi olarak okumayı önereceğim. Bu resimler bir dizi oluşturduğu halde ben sadece tek bir resmi tartışacağım. Baştan belirteyim: Bahçe resimlerini apolitik resimler, *Kemal Kurkut Bize Bakıyor*'u politik bir resim olarak görmekten kaçınmamız gerektiğini düşünüyorum. Kaba bir karşıtlık kurmak olur bu. Bahçe resimlerini, feminist yorum kuramlarından devşirdiğimiz olanakları devreye sokarak okumak, o resimlerde doğa insan ilişkisini anlamak, *Kemal Kurkut Bize Bakıyor*'daki sadece siyasi değil, metafizik dehşet hissini de bir bağlamına yerleştirmemizi mümkün kılacak.

Ütopya

Emel Şahinkaya yaşadığı Bodrum'un Gümüşlük köyüne, ilk kez 1979'da gitmiş ve kendi deyimiyle 'bir insana aşık olur gibi aşık olmuş'. Önce uzun süre İstanbul'dan gidip gelmiş, daha sonra da 1990lı yılların başında bütünüyle oraya yerleşmiş. Kızı Yazgülü çoğunlukla orada büyümüş. Ressamlardan çok şairlerle arkadaşlık etmiş ve kendisi de şiir yazıyor. Şair arkadaşları onu hem resim hem de şiir konusunda cesaretlendirmişler. Sanat çevresinden uzakta geçirdiği yıllarda Emel Şahinkaya'yı Gümüşlük'te tutan şey doğanın şaşırtıcı atmosferidir. Denizi, toprağı ve bitkileriyle efsunlu bir doğası olan bu köyde yaşamasının, Emel Şahinkaya'nın resmi üzerinde kuşkusuz çok etkisi var.

Hayatındaki en büyük aşk, belki de genel olarak doğa, özelde de bu doğadır. Doğa onun hem kayıplarını telafi eder hem de her büyük aşk gibi, onu başka sevgilerden uzaklaştırır. Bağlar hiçbir zaman tam olarak kopamayacak kadar güçlü olduğu zamanlarda bile kayba ve ayrılığa götürür. Varlığın anlamını, etik karakterini, asaletini, sükûnetini, huzurunu, hakikatini doğada arayıp bulmak, doğadan ayrılmamak, insan ilişkilerinin bizde yarattığı hasarı doğayla tamir etmek şifacı kadınların kadim bilgeliğinin bir parçası. İlk kez on yedi yaşında doğayla bir olduğu hissine kapıldığını ve bu hissin daha sonra da ona eşlik ettiğini söylüyor Emel Şahinkaya. Sanırım bu, onun resmini anlamak için en önemli nokta. Resimdeki ütopya boyutunu açan şey doğayla kurduğu, eko-feminizmi de andıran bu ilişkidir. Emel Şahinkaya'nın resminde yansıyan ütopya, erkek ütopyaları gibi bir devlet kurmakla ilgili değil, doğada yaşanan ve erkeklerin tahakküm etmediği bir kadın dünyasına ilişkin. Emel Şahinkaya'nın bahçeleri, kadınların özgür ve birlikte oldukları, baskı altında bulunmadıkları, yönetilmedikleri, tecavüz edilme, incitilme, kapatılma korkusuyla yaşamadıkları yerler.

Emel Şahinkaya resimlerinde doğa çoğunlukla bahçe olarak resmedilmiştir ve genellikle hep çok özel bir ışık altında belirir. Öğle vakti, güneşin tam tepede olduğu sert bir ışıktır bu; çok aydınlık olduğu halde karartır, kontrastı ortaya çıkartır, sanki şeyler bir aynada görülüyormuş gibi parlar, gölgesi kendi üstüne düşerek parçalanır. Nietzsche'nin de en sevdiği vakittir öğle vakti. Alenka Zupancic'e göre Nietzsche'nin öğle vaktini sevmesinin sebebi o vakitte güneşin gölgesinin olmaması ve şeylerin gölgelerinin de dünyadaki başka şeylerin üstüne değil kendi üstlerine düşmesidir. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te "büyük öğle vakti" nihai bir perspektifi andırır.[2] Bu nihai perspektif, şeyleri tüm açılardan görerek bütünleştirmeyi sağlayan mutlak bir bakış açısı değildir. Öyle olsaydı görmeye değil kavramsallaştırmaya yarardı. Nietzsche'de öğle vaktinin ortaya koyduğu hakikat, aklın birleştirme eğilimine dayanmaz, Emel Şahinkaya resminde de doğadaki figürlerin hakikati onların birliğinde ve bütünlüğünde değil, kırılışlarında, parçalarının bir yapbozun parçaları gibi birbirinden ayrılabilirliklerinde, hatta biraz kayarak birbirinin üstüne binişlerindedir. Işık altında renkler değişir, bu değişim doğayı sertleştirir, bir iç dünyanın sahnesi haline getirir. O sert öğle güneşi altında sanki ortalık yere metafizik bir yıldırım düşmüştür. İnsana ilişkin bir gerçeği, sadece bir an bakma cesareti bulunabilecek bir gerçeği ifşa eder gibidir. Belki de bu

2 Alenka Zupancic, *The Shortest Shadow: Nietzsche's Philosophy of the Two*, MIT Press, 2003.

metafizik gerçek, son derece tarihseldir, kişiseldir, politiktir. Nietzcshe'de öğle vakti aynının ebedi dönüşünden menkul bir hakikati anlamanın ve geriye doğru, geçmişi istemekteki imkansızlıkla yüzleşmenin simgesidir. Bu vakitte olmak, bu noktadan geçmek geleceğe ilişkin bir umudu beslemenin de koşuludur.

Aynının ebedi dönüşü içerisinde her ruhun çocukken yaşayabileceği ve ömür boyu baş etmeye çalışacağı, belki baş edilemez, baş etmesi imkansız talihsizlikler de vardır. Emel Şahinkaya bir sergisinde,[3] bu bahçe resimlerini Cemal Süreya'nın onları betimlemek için kullandığı deyimi benimseyerek "dehşet bahçeleri" başlığı altında sergilemiştir. Bu dehşet bahçelerinde bir soykırıma denk, insanı buz kestiren başka bir şiddetin ışığı ve gölgeleri bulunsa dahi, onlar aynı zamanda da sevginin, barışın, dostluğun, özgürlüğün, bir kadın ütopyasının da yeri olabilmektedir. Bu güzelim bahçelere "dehşet bahçeleri" demenin sebebi nedir peki? Çoğunlukla kadınların, kızların ve çocukların bulunduğu bu barışçıl dünya bir endişenin, bir dehşet duygusunun istilası altındadır. Nereden geldiği belirsiz bir hasımlık katsayısının etki alanında, henüz ortaya çıkmamış engelleri bekler gibi, başa geleceklere açık, sarsılmaya, dağılmaya ve parçalanmaya müsaittir.

Tehdit belki de dışarıdan, dünyadan değil, içeriden gelir. Emel Şahinkaya dış tehditlerle pek ilgilenmez, kendi iç huzursuzluğunun kökenine bağlı kalır. Resimlerindeki sıcaklığın, iyiliğin ve merhametin içinde öyle ürpertici bir soğukluk vardır ki, kökeni terk edilmişlik, ihmal edilmişlik, yalnızlık, yokluk olabilir. Bir şiirinde şöyle yazıyor Emel Şahinkaya: "Orada mısın hala? Var mısın? Adımı söyle. Herhangi bir şey söyle. Islanmış odunların kokusunu çok severim de. Yanan odun kokusunu severim de ya da. Şarkıları say. Işıkları say. Beni kırdılar anne."

Ressamın yaşam öyküsüyle resmini açıklayabileceğimizi düşünmüyorum, aynı tutkunun izini resimde de yaşamda da sürmek her zaman mümkün olsa bile. Sanatçı, edebiyatçı, filozof kadınları bir veya birçok erkeğe göndermeyle sevgili, eş olarak temsil etmek onların sanatlarıyla kurdukları ilişkinin perdelenmesine, hatta hiç konuşulmamasına sebep olabiliyor. Emel Şahinkaya'yı okurken de böyle bir tehlike mevcut. Aşka bakılacaksa, kanımca öncelikle doğaya duyduğu aşka odaklanmak gerekir. Özellikle de resimlerindeki insan-

3 http://www.theguideistanbul.com/event/emel-%C5%9Fahinkaya-gardens-terror-deh%C5%9Fet-bah%C3%A7eleri

larla doğa arasındaki ilişkilere. Kadınların doğayla, dünyayla ilişkisi ona çok daha barışçıl, bütünleyici ve onarıcı gelir. Ataerkil bir dünya değildir bu; öyle bir dünya ki gerçekte mevcut olmadığı halde resimlerindeki kadın figürleri onu var edip yaşayabilmiştir. Bağımsızlıkları ve özgürlükleri, gövdelerini sakınmıyor ve saklamıyor olmalarından bellidir.

Emel Şahinkaya resimlerinde tanrı gökyüzünden çok, bahçede, ormandadır. Onun kadınları şifacı kadın tanrıçalar, özgür yaşamlarını bir siyasi erke veya erkek otoritesine teslim etmeyi reddeden cadıların akrabasıdır; ormanda ateş yakıp birlikte mektuplar, şiirler okumakta, doğanın içerisinde çocuklarını birlikte büyütmektedirler. Tahakküm altına alınmayan, kendi başına bırakılmış, yaşam alanı haline getirilmiş bu doğa iyileştirir, yaşatır, bütünleştirir. Sanat burada bize doğayla ve başka insanlarla nasıl ilişki kurabileceğimize ilişkin bir ilhama dönüşür. Kimsenin bakışının nesnesi olmayan bitkiler ve hayvanlarla onlar da varlığın bir parçasıdır. Varlıkla bu ilişkiyi anlatırken doğalcı veya özcü bir konuma düşmekten çekinirim. Öze veya kadın doğasına ilişkin iddialarda bulunmuyorum. Özgürlüğün yaşanmasından doğan bu zarafetin bir ütopyayı mevcut kıldığı iddiasıyla kendimi sınırlamak istiyorum.

Şahinkaya, Van Gogh gibi, bir coğrafyayı, o coğrafyanın ışığını, rüzgarlarının yönünü resmeder. Çağrışım, aynı gelenek içerisinde çalışmanın uzun zaman boyunca sindirilmiş bir etkisi de olabilir. Büyük bir ressam ancak sanat tarihinin ve ortak birikimin içerisinde meydana gelebilecek sanatsal bir olaydır, hem olumsal bir zorunluluk hem de zorunlu bir olumsallık gibi. Olması kaçınılmaz bir mucize gibi, o kadar tekil ve anlaşılır, beklenebilecek bir şey. Ay ışığındaki selviler, gece karanlığında yakılan ateşler, karanlıkta siluetlerin aldıkları yönler, perspektif için benimsenen nirengi noktaları. Fakat bu coğrafyayı anlatırken zehri alınmamış, öyküsü silinmemiş ve bir kadın olarak yaşanmış bir yaşam da ortaya çıkar. Son söylediğim şey kafa karıştırıcı ve desteklenmeye muhtaç olabilir. Verebileceğim tek destek resim okumalarımdan gelecek.

Doğa, Emel Şahinkaya resminde kökensel bir eksikliği, kurucu bir rol oynayan tarihsel bir kaybı ve ardından gelen başka kayıpları telafi eder. Doğaya duyduğu sevgi, hem hayatında hem de sanatında doğaya sığınışı, kendisini doğada arayışı onun yokluk ve kayıpla başa çıkmasını sağlar. Doğa anadır, oradaki her yaşamı, canlı ve cansız varlığın bütününü kapsayan annedir; böylece annesizliği, orada olduğu halde orada olmayan bir anneyi telafi



eder. Bu resmin bana bir kadın eseri olarak okunabilir görünmesinin sebebi, anne kız soykütüğünün temsiliyle uğraşmasıdır. Bahçe resimlerindeki sanatsal uğraşın en dikkat çekici yöneliminin odağı, anne-kız ilişkisindeki kopukluğun yarattığı yalnızlık duygusu, dehşet ve acıdır. *Dünyanın Tüm Sabahları* adlı resimde kız ve babanın karşılıklı viyolonsel çaldıkları sahnede, doğadan zorlukla sökülebilen figürlerdeki senkronik hareket, aynı yoklukla baş etmede hem babanın hem de kızın yalnız kaldıklarını da gösterir. Anne işlevinin yokluğunun bir çocukta yarattığı hüznü bir baba ancak kısmen telafi edebilir.

Bence Emel Şahinkaya resminde orada olduğu halde olmayanla kurulan ilişkinin dehşeti, o bağın gerçekten kurulduğu, o ilişkinin yeniden tesis edildiği ve yaşandığı sahnelere dönüşüyor.[4] Doğa ressamın kendi meselesini aramasının sahnesi, mekânıdır. Hakikatin ortaya çıkmaya meylettiği, elden

4 Luce Irigaray, *L'Éthique de la Différence Sexuelle* (1984) ve *Sexes et Parentés* (1987) ve 1990'lardan sonra yazdığı pek çok eserde anne-kız soykütüğünün Batı kültüründe pek az temsil edildiğinden, hatta silindiğinden söz eder.



kaçarak belirdiği bir yaşam dünyasıdır. Hem ortam, yaşam dünyası, yaşanan yer hem de eşlik eden öteki, üçüncü, anne, aileden biri, belli başlı imgesel partnerdir. Bu imgesel düzende kız ile çocuğa eşlik eden öteki, üçüncü, diğer kadın figürü, ki düzeni sağlayan, kuralları koyan odur gibi görünmektedir; çoğunlukla kız ve çocuktan daha çok doğaya karışmış, doğa ile iç içe geçmiştir. *Kadın-Kız-Çocuk* adlı resmi ele alalım: Bu üçlü, Emel Şahinkaya resimlerinde karşımıza sık sık çıkan erkeksiz aileyi oluşturur. Çoğunlukla iki kadın ve bir çocuk olarak, bazen de sadece iki kadın olarak resmedilir. Birbiriyle barışık, konuşma ve birlikte düşünme kanalları açık, okuyan, huzurlu ve düzenli bir aile. Bu kadınlar birbirini yalnız bırakmıyor, birbirinin güvenli dünyası gibiler, hem birbirlerinin hem de çocuğun varoluşta büyüyüp serpilebildiği, herkesin birbirinin özgürlüğüne izin verebildiği bir dostluk, sevgi, uyum ailesinde yaşıyorlar.

Yaşadıkları doğa, İspanya, Portekiz, Fransa, İtalya, Yunanistan, Akdeniz kıyılarında bir köy, bir kasaba veya herhangi bir yer olabilir. Hangi ülkede olduğumuzu saptamamıza olanak tanıyan bir mimari eser yoktur. Ne bir cami minaresi, bir kilise, bir sinagog ne de başka bir bina. Doğa dininden başka bir din yoktur diyebilirdim, eğer Meryem'e müjde sahnesini çağrıştıran kanatlı melek figürleri de içeren birkaç resmi anımsamasaydım.[5] Bu güzel, dengeli, özgür, kimsenin baskı altında olmadığı, herkesin doğada olduğu, evin olmadığı, evin de doğa olduğu, bahçede, sahilde yaşanan bu dünyada bir şeyler kurmaya, dekore etmeye, inşa etmeye de gerek yok gibidir. İnşa etmenin bir anlamı yoktur. Bir şey inşa edilmese de, yaşamın güzelliği, bitkisel güçlerin, hazların, tutkuların canlılığı oradadır; sınır, ölçü, düzen ve hatta bir nezaket içerisinde doğa kendi güven verici döngüsünü sürdürür.

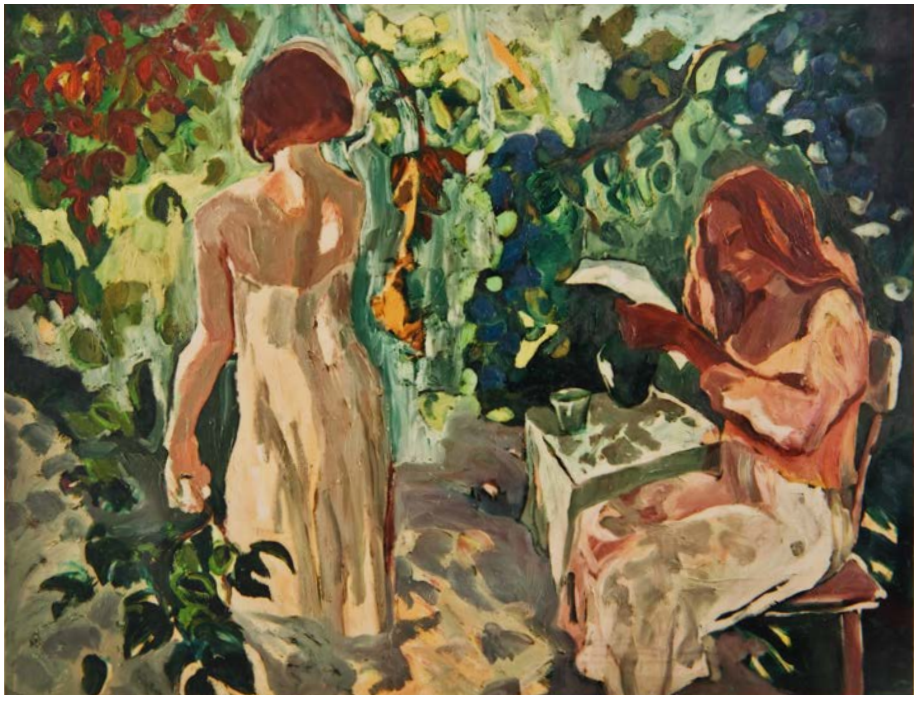
Kadın-Kız-Çocuk başlıklı resme dönelim: Çocuk ve kadın yerde oturmakta, kadın bahçede hamakta yatmaktadır. Bahçede piknik yapmaktadırlar. Bakışın üç figürü de doğanın renkleri ve hareketleri içerisinden söküp çıkarması gerekir. Bir *Gestalt* içerisinde zemin ile figür ilişkilerini kurabilmek gerekir bu piknik sahnesini algılayabilmemiz için. Dahası hamakta yatan üçüncü figür, ağacın gövdesiyle epeyce bir devamlılık içinde bulunduğu için üçüncünün doğadan ayırt edilemezliğini keşfetme şansına kavuşuruz. Kadın konuşmakta, kız dinlemektedir. Çocuğun yüzü kıza, arkası kadına dönüktür. Kız kadını dinlemektedir, çocuk kendi kendine kalmıştır. Kadının bir ağaç dalına benzeyen kolu çocuğu gözetmekte, korumaktadır. Kadın, tek başına annelik etmeyi bilmeyen ve yalnız kalmak istemeyen kıza güven vermekte, çocuğu ve onu gözetmektedir. Hepsi doğaya karışır, ama en çok doğaya karışan kadındır. Sanki o diğerlerinden daha fazla bir doğa varlığıdır; konturları bulanıklaştığı ve doğaya karıştığı için onun bir *alter ego* (öteki ben) olduğu düşünülebilir. Hatta daha da ileri gidip, doğanın bir *alter ego* varlığı olduğu varsayımını öne sürebiliriz. Bir kadının bir çocukla yalnızlığında doğanın ta kendisi bir üçüncü gibi ortaya çıkar. Kıza anneliği öğretir, hatalarını düzeltir ve bir yön çizer. Bu kadınlar dünyası, bu tek başına annelik etme çabası, annesizliğin, orada olduğu halde olmayan bir annenin bıraktığı izlerin hayatın devamında baş edilmeye çalışılan etkisi olabilir.

5 Mehmet Ergüven *Emel Şahinkaya* (*Sanatçı Kataloğu)* da bu resimlerden birini çok güzel anlatıyor. Nadir Kitap, 2015.



Kadın-Kız-Çocuk'u *Uğurlamak* ile karşılaştırmak bu resmi okurken bize biraz daha ışık tutabilir. Orada da aileye hakim bir kadın figürü ile bir kız ve çocuk vardır. Bize arkaları dönük üç figür de denizde giden bir yelkenliye bakarlar. Önceki resimde bebek olan çocuk artık beş ile altı yaşlarında bir kız çocuğudur. Kadın ve kız, daha otoriter görünen figür ile daha genç ve çocuksu görünen kadın figürü, yine birlikte çocuk büyüttükleri düşünülebilecek bu çift vardır karşımızda. Belki de bu çift, tek bir kadının yalnızlığından ürer; onun tek başına annelik ederken duyduğu endişeleri aşma çabasının meydana getirdiği bir ikiye bölünmeden ibarettir. İçerdeki kadın dost, hayali kadın yoldaş, dişil *alter ego,* kadın bedenlerinin birbirine daha çok yaklaştığı *İp*'te de karşımıza çıkar. *Bahçede Mektup*'da da vardır. Giydikleri ince, göğüs dekolteli elbiseler, beden dilleri aynıdır, iki kız kardeş gibi birbirini andırır, birbirini yansıtırlar.







Bir de Emel Şahinkaya'nın *Otoportre*'sine bakalım. Bahçede nefti yeşilden kahverengiye kadar çok hareketli bir doğadayız yine. Gökyüzünün hiç görülmediği, resmin arka planında, gür bir bitki dokusundan başka, beyaz örtülü bir masanın olduğu bir bahçede. Figürün üzerindeki elbise de doğadaki maviye çalan yeşillerden birinin renginde, doğanın renkleriyle devamlı. Ten rengi, dalların, doğadaki kahverengilerin tonunda. Yüz hatlarını ayırt edemiyoruz, yüz karanlıkta kalmış, bu da figürün karşıya, ona bakana bakarken aslında kendi içine baktığı izlenimini yaratıyor. İçe dönüklük, bir bakış açısının vadettiği tüm bir dünya var burada ve bunu iletmenin cesareti. Toplumsal cinsiyet baskısı altında bir kadın olarak varlıkta daha az yer işgal etmeye çalışma, ezilme, sıkışma, bastırılma, mağduriyet yok. Aksine bedeniyle varlıkta hak iddia eden bir kadın var bu doğayla devamlılık ilişkisinde. Kimsenin kapatamayacağı, yerinden edemeyeceği, boyun eğmek de savaşmak da istemeyen bir varlık. Yüzündeki karanlığa karşın göğsüne düşen ışık resmin estetik niteliğinin bir parçası değil sadece, bu resme anlamını vermiş. Kadın olarak korkusuz, cüretkar bir duruş bir yalnızlığı da göze almak ve taşıyabilmekle ilgili. Bir iç dünyayı ona musallat olan karanlıkla taşırken yaşamın güzelliğini olumlayabilmek, anne kız bağını yeniden yaratabilmek, doğadaki canlılığın



toplumdaki şiddete alternatif olabilecek ve onu telafi edecek bir toplumsal bağı sağlayabileceğine inanmak, Emel Şahinkaya resimlerinde bulunan bir kadın ütopyası diyebiliriz buna.

Evet, genel olarak, kadınlar doğa içerisinde, özgür, serbesttir, toplumsal cinsiyet bedenlerinin cinsel ifadesini, arzuları, tutkuları baskı altına almaz. Tahayyül etmesi zor bir biçimde, erkek egemenliğinin olmadığı bir yerdeyizdir sanki. Başka resimlerde erkekler de vardır. Ama çoğunlukla hayvan figürleri gibi, bir oğlak, bir kedi gibi oradadırlar, sahneyi belirlemezler. Kadınlı resimlerde, bir erkekle ilişkinin mevcut olmadığını tam olarak söyleyemesek bile, o erkek en azından uzaktır ve yokluk olarak vardır. Bununla beraber, erkek resme ölü erkek olarak girmiştir, 2010 tarihli *İstakozlar* (*Caravaggio'ya saygı*)'da, Caravaggio'ya sunulan bir yas sahnesinde. Caravaggio en ilahi, İncil'den gelen İsa ve azizlerle ilgili konuları bile 1600'lerde Roma'nın arka sokaklarında yaşayan suçlular, dolandırıcılar, katillerin yüzleri ve bedenlerini resmederek anlatmıştır. İlahi olan böylelikle dünyevi olanın korkunç kötülüğüne, ürkütücü gerçekliğine bürünür. Işık resmin anlamını kurar, dünyanın kötülüğüyle temas etmiş, karanlık bir ışıktır bu. Ölü erkeğin başındaki kadın figürü Emel Şahinkaya'nın kendisine benziyor. O erkeğin

yüzüne bakarken, diğer kadın figürleri leğendeki ıstakozlara, çocuk ise denize bakıyor. Bu resimde daha önce yapılan resimlerde çerçeve dışında kalan erkekle ilişki karşımıza çıkarıyor. Aslında erkekle ilişki bir yoklukla, bir kayıpla, aniden elden kayan, silinip giden bir bağla ilişkidir. Erkek kayıp, uzak eş ve dost; verdiği söze ihanet ettiği için, orada olmadığı, eksikliği hissedildiği için öldürülmek istenen, en sonunda ölüp dünyayı terk eden ve yası tutulan erkektir. O kadınların ve çocukların dünyasına sembolik bir yasa dayatmaz. Ölerek doğanın ve kadının dünyasının içkinliğinin o tuhaf âlemine geri kazanılmıştır. Kabul edilmiş, içselleştirilmiştir. En çok da bu yüzden erkek otoritesine değil, kadın otoritesine dayanan bir dünya vardır karşımızda. Kaybedilen kocanın yasının tutulması daha sonra heteroseksüel erosun serbest kalacağı ve olumlanacağı resimlerin ortaya çıkmasını sağlar. Yanardağlı, heteroseksüel aşkı biraz da ironik, tuhaf bir tarzda anlatan resimlerdir bunlar.

Sonuç olarak, ressamın tutkusu varlığa ve yokluğa bakmak; hem yaşamın güzellikleriyle hem de karanlık güçleriyle cesur bir ilişki kurmaktır. Yoklukla da baş etmek bu hayatın içerisinde olduğundan, olumlanacak tüm güzellik karanlığın işgali altındadır. Olumsuzluk, yas, hüzün, melankoli, hatta dehşet duyguları da varlığın görkemli güzelliğiyle, sevgi bağının bütünleyici iyiliğiyle hemhal olmuş bir biçimde yaşanır.

Distopya

Bahçe resimlerinde doğanın telafi edici tarafının Emel Şahinkaya'nın eserinde bulduğum kadın ütopyasının esaslı bir ögesi olduğunu öne sürdüm. Şimdi Emel Şahinkaya resminin distopya dönemine bakacağım. Distopya bir *topos*, bir yerdir, zamansallığı bakımından aslında gelecekteki bir yer, fakat arzulanan ve hayal edilen bir geleceğe benzemeyen, içinde yaşamayı istemeyeceğimiz bir yer. Distopyalarla bilimkurgu edebiyatı vasıtasıyla tanıştık. Fakat günümüzde distopyanın, şimdiki zamanın verdiği bazı ipuçlarını takip ederek yaratılmış endişeli bir gelecek temsili olmadığı, gerçekliğimizin ta kendisine dönüştüğü dile getiriliyor. Demokrasi ve hukuku kaybedip teknolojik gözetimin kendini ifade edemeyen canlıları haline geldikçe bir distopyanın içerisinde yaşadığımızı fark ettik. Hakikate ulaşamayan, doğrunun ne olduğunu bilse bile söyleyemeyen, kamusal alanda özgürlüğü canlılığın doğal ihtiyaçlar alanındaki zorunluluklarına teslim eden ve buna alıştıkça unutkanlaşan distopya insanları iyi yaşamı haz yaşamı ile eşitlemek durumundadır. Başka



bir iyi hayat tasavvuru yapmalarını sağlayacak cesaret erdemi yaşam riske edilemediği için sanki sırra kadem basmıştır.

Distopyalarda gerçek hayatı inşa eden bir kurmaca/sanal hayat, toplumsal ve siyasal ilişkilerimizi dolayımlayarak siyasal özgürlüğümüzü ortadan kaldırmıştır. Tüm muhalefet çoktan ezilmiş, örgütlenme özgürlüğü tamamen yok edilmiştir; öyle ki halkın zihninde siyasal özgürlüğün hatırası bile kalmamıştır. Kamusal alanı ortadan kaldıran, dünyada yeni bir şey varlığa getiren, kurumları dönüştüren ve ayakta tutan eylemliliği bastıran bu egemenlik biçimi, insanları, özgürlüğü ve ahlaki iyiyi, hayatını sürdürme itkilerine feda etmeye zorlar.

Kapitalizmin yarattığı büyük ekonomik eşitsizlik, işsizlik, makineleşme, doğanın tahrip edilmesi, sanallaşma, neoliberal sistemin kendisini sürdürebilmek için savaş ekonomisine bağımlı hale gelmesi. Etnik ve dinsel farklılıkların etik ve politik eşitlikte birlikte yaşayabilecekleri bir düzen kurmak yerine ötekileştirmenin, şiddetin ve şovenizmin kışkırtılması. Din savaşları ve milliyetçilikler içerisinde halkların etik normlara göre rasyonel ve eleştirel düşünme kapasitesinden iyice uzaklaştırılarak safsatalara düşmeye yatkın, dost düşman ayrımıyla kutuplaşmaya müsait ve paranoyaya meyilli kitleler haline getirilmesi. Bizim gücümüzün değiştirmeye yetmediği dünyanın, kayıtsız kaldığımız alanın sınırları genişledikçe kendi iyimizi, erdemimizi korumak adına iç dünyamıza hapsolmaya başlarız. Bütünsel bir kontrol insanları robotlaştırmış, onları insan yapan şey, yani sözün ve eylemin yaratıcı gücü yok edilmek istenmiştir. Distopya, insanın korkuları tarafından belirlenerek çıplak yaşama indirgendiği bir tekno-biyo-iktidar âlemidir. Bu âlemde iyi yaşam, iktidar destekçileri için bir haz yaşamından ibaret hale gelir, herkes düşünse dahi kimse birbirinin ne düşündüğünden haberdar olmaz. Bu iktidara karşı olanlar da direnmek için yer altına iner, mağaralara sığınırlar. Hayatlarına mülksüz kaçaklar olarak devam etmeyi seçerler. Distopik yaşamın tahammül edilmez olduğuna karar verdikleri için sistemin gözünde istenmeyen varlıklara dönüşmüşlerdir. Kısacası distopya bize sadece iki imkan tanır: Ya yaşamı tehlikeyi sokarak, mülksüzleşmeyi göze alarak bir özgürlük mücadelesi vereceğiz ya da teknolojik bir biat düzenine teslim olup kendimizi kaybedeceğiz.

Distopyanın yapısını daha fazla anlatmak yerine, Emel Şahinkaya'nın günümüzde distopik olanı nasıl resmettiğine bakalım. Şahinkaya tabloları iki metrelik büyük tablolar oldukları için, insan onun bir tablosuna bakarken büyük bir şeyin karşısında hissedeceği gibi kendi bedeninin sınırlarını

hissediyor. Burada distopya sanatının bir örneği olarak incelediğim, *Kemal Kurkut Bize Bakıyor* adlı resim hepimizin bildiği, Dihaber editörü, gazeteci Abdurrahman Gök tarafından çekilen bir fotoğraftan yola çıkıyor. Resim fotoğrafı aynen kopya etmiyor, ancak figürün bedensel hareketi ve yarattığı duygu fotoğrafa gözden kaçmayacak, yanılma ihtimalini ortadan kaldıracak kesinlikte bir gönderme yapıyor. Fotoğraf(lar) zaten çok çarpıcıydı. Onlara bakan bakış, bir özgürlük alanının sıkı güvenlik önlemleri ve yasaklar içinde açılması paradoksuyla karşı karşıya kalıyordu. Bu paradoks özgürlüğün cesurca hayatta kalma, varolma mücadelesidir aynı zamanda. Dahası, fotoğraf, kendisine bakanı, yaşam ile ölüm arasındaki o anda bulunuşu, hayatın kırılganlığını, adalet talebinin ortadan kaldırılamazlığını, tahammülün de bir sınırı olduğunu düşünmeye itiyordu. Anı rastlantısal bir biçimde çok iyi yakalayıp unutamamanın ebediyetine saplamıştı. Bu insanı, keşkeler girdabına sokup kahreden bir fotoğraftı.

O fotoğrafı resimde yeniden yorumlamak, ondaki bir etkiyi iyice sınıra taşımayı aramak anlamına geliyor. Fotoğraf, bakanı üzüyor, helak ediyor ama bir özdeşleşme yaratmıyor. Resmin meydana getirdiği yoğun duygulanım; bizde kışkırttığı heyecan; yaşattığı kalp çarpıntısı, nabız yükselmesi, soluk hızlanması, baş dönmesi gibi duyarlığın bedensel izdüşümleri, imgeyi başkasının başına gelen üzücü bir olay, başkasının ölümüne ilişkin bir imge olarak görmeyi engelliyor. Resmin etkisi tam olarak böyle olduğu için de bu resmi seyretmek, ona bakakalmak pek mümkün değil. Karşılaşma anında bakanı da kendi dünyasına alan bu distopik dünyaya uzun uzun dalıp gitmeye imkan yok. Emel Şahinkaya'nın bu resmini alımlama deneyimi, bence bir karşılaşma deneyimi olarak değil, bir çarpma, çarpışma ve dünyadaki merkezimizi kaybetme deneyimi olarak betimlenmeli.

Kemal Kurkut'un kim olduğunu, yaşanan tarihsel olayı bildiğimiz için resme bir anlam vermekteyiz elbette. Ama resim de bu tarihsel olayı ve bizim o olayla ilişkimizi yeniden anlamlandırmakta. Yönelimsellik çift yönlü bir biçimde işlediği için resimle aramızdaki mesafeyi korumak ve kendimizi onun çerçevesinden çıkarıp kaçmak, onun hislerimiz üzerindeki güçlü tutuşundan, tasallutundan kurtulmak hiç kolay olmuyor. Başka bir deyişle, seyredilemediği halde bellekten atılamayan, unutulamayan bir resimdir bu. Onu görende orada takılıp kalma, kendi dünyasını kaybetme korkusu yaratır belki de. Distopyaya sanatsal duyarlılık yoluyla giriş kapısı olarak niteleyeceğimiz bu resim idraki çağırmaktadır aslında. Bu kapı açıktır, res-

me bakan kendisini zaten o dünyanın içinde bulur, fakat burada ölümden başka görülecek ne var?

İlk çarpışmadan sonra bir yandan yaşanan o sadece siyasi boyutta anlamlandırılamayacak, aynı zamanda metafizik bir gücü de olan dehşet duygusu bizi çoktan sarmıştır. Buna, hakiki, iyi ve güzel olanla ilişkide yaşanan hazza benzer bir şey de karışıyor. Belki de bu güzellik hissi dehşetle iç içe olduğu için bu resimlere uzun uzun dalıp gitmek, onları seyretmek imkansızdır. İnsana kendi dünyasıyla yeniden ilişki kurduran sanatsal bir güçle karşılaşmak her zaman sarsıcı bir yaşantıdır. Hele bu yaşantı, bizi kendi distopyamızda nasıl ezildiğimiz gerçeğiyle baş başa bırakıyorsa. Burada ezilmenin en üst derecesi ahlaki bilincinin, vicdanın talep ettiği gibi davranamamak aczi olsa gerek.

Kemal Kurkut Bize Bakıyor bahçe resimleriyle iki açıdan devamlılık içerisinde gibi görünüyor. İlkin biçimsel olarak: Figür arka planı yemyeşil bir doğanın oluşturduğu bir yerleştirmeden beliriyor. Halbuki fotoğrafta zemin yer yer ot bürümüş sarı topraktır ve ağaç yoktur. İkinci devamlılık, yoğunluğa ilişkin, duygulanım (heyecan) sorunsalına dayanıyor. *Kemal Kurkut Bize Bakıyor*'daki doğa da, bahçe resimlerindeki doğa gibi, insanın dünyasının olaylara kayıtsız yeri veya nötr bir mekan değildir. Doğa insanın dünyası içerisinde odaklandığımız deneyime sanki o deneyimin hakiki öznesi olarak dahil edilmiştir. Ağaçlar olan biteni duyu organları olmadığı halde izlerler. Doğa insanın insanı nasıl kolayca öldürdüğünü görür ve zulmün anlamsızlığına tanıklık eder. Doğa, yine tüm dünya olmuştur. Varlığın ta kendisi haline gelmiş, şiddetin ve ölümün esas sebebi, yani tehdidin kaynağı olan erkeklik çerçeve dışına atılıp yok sayılmıştır. Resimde bitkiler sanki bir anne gibi, vurulan oğul için çığlık atmıştır. Bu acının ifadesinde, yine anne olan doğa, tanıdık ve yabancı, aynı ve başka, yakın ve erişilmezdir. Doğa veya ondaki tüm nebat sadece ölümden kaçmak için koşan insan figürüne değil, figürü algılayan bizlerin bakışlarımıza da gözlerini dikmiştir. Yaşamın ta kendisi olan bir içkinlik âlemi, bu ölüm anına bakışımıza hâkim olur.

Hem biz hem de arka plandaki doğa bu talihsiz ve münferit olmayan olayın, cezasızlık sisteminde meydana gelen yeni bir cinayetin seyircisiyiz. Hayatla ölüm arasındaki, varlıkla yokluk arasındaki bu canhıraş geçiş sadece koşan figürde veya figürün yüzünde değil, esasen ağaçlarda ve yapraklarda dile gelmiştir. Doğa insanların dünyasının zulmüne baktığı için figürde yüz önemsizdir. Buradaki heyecanın ifadesine yol vermeyi, onu yönlendirmeyi ve resme bakana tekrar tekrar akıtmayı sağlayan şey o kahverengi tonlarındaki

vücudun hareketi olduğu kadar, yeşilin çeşitli tonlarında alev alev yanan ağaçlar ve bitkilerdir.

Duygulanımın bu yoğunluğa eriştiği böyle bir tersine çevrilmede heyecan sadece insanın içini hoplatan bir güç olamaz artık, mekân yaşantısında tam bir merkez kaybına yol açar. Hissin çok azaldığı bir dünyada, imgelerin saldırısı altında olduğumuz bir zamanda çok yoğun bir şey hissetmek hala mümkün mü sorusuna bu resme baktıktan sonra olumlu yanıt vermemek çok zor. Sartre *Bir Heyecanlar Kuramı Taslağı*'nda heyecanın mekânsal etkisini bir başka merkezin ortaya çıkması olarak tarif eder.[6] Başkasıyla karşılaşma da benzer bir biçimde anlatılır. Ben'in varlığın tek merkezi olduğu kesinliğini kaybetmesi. Heyecan başkasının varlığıyla ilgilidir, başkasının varlığının önemi mekanın böyle bir deneyimi içerisinde fark edilir. Buradaki başkalığın mutlaka bir insan olması gerekmez. Bir bitkinin, bir hayvanın da böyle bir etkisi olabilir. Hatta bir yerin, bir coğrafyanın. Emel Şahinkaya resminde duygulanımın/heyecanın sanatsal üretimi, sanatın varlığımızın genelliğine, oradaki iletişimimizin verdiği heyecanlara geri dönüşüyle ilgili.

Heyecanların varlığını etik ve politik anlamlarından bağımsız olarak da tartışabiliriz ama aslında etik ve politika da bir heyecan alanı olarak tartışılabilir. Etik ve politik olaylarla sadece çıkarımlar yapan ve sonuçlara varan bir aklın faaliyetiyle ilişki kurmuyoruz, gerçekliğin normatif boyutunu algılamak için de akıl gerekiyor. Toplumsal gerçeklikle temas ile dünyanın normlar ve güç ilişkileri bakımından algılanması aklın başka bir temel işlevidir. İşte bu boyutta pratik aklın etik düşünme ve değerlendirme etkinliği heyecanlardan bağımsız değil. Heyecan deneyimi içerisinde bir gerçekliğin içinde bulunan norm veya normatif ilişkiler algılanıyor; dahası tanınıyor veya reddediliyor. Tanıma ve reddetme, aklın, insanın kendi varoluşunu sürdürme kaygısı tarafından net bir biçimde belirlenmiş olarak davrandığı süreçler mi? Kemal Kurkut'un elinde su şişesiyle koştuğu ve kaçtığı kötülüğün kendisini görmediğimiz sahne beni bu soruya getiriyor. Emel Şahinkaya'nın resimle yeniden ürettiği heyecan hangisi? Korku mu, dehşet mi, isyan mı, şaşkınlık mı? Sahne bu heyecanların hepsi açısından okunabilir elbette. Fakat aslında bunların hepsi tek bir duygunun zemininde bir araya gelen ikincil duygular. Korku var, çünkü özellikle Şahinkaya'nın Kurkut'un arkasına koyduğu doğaya bakıldığında ölümle karşı karşıya geldiğimizde ortaya çıkan ve dizlerinin

6 Jean-Paul Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Gallimard, 2000.

bağını çözen, o her şeyi akışkanlaştıran yoğun heyecan dalgasını buluyoruz. Benden aniden bir tehlikeli durumla karşılaştığında ve galiba artık ölüyorum dediğinde, bir sıcaklık hemen uzuvlara yayılır ve dünyanın algısı da böyle parlak, baş döndürücü, akışkan, bedendeki heyecanı yansıtan bir hal alır.. Kaza yapan bir arabanın içindeyken bedenimizde hissettiğimiz kontrolsüzlük ve yoğunlukla birlikte dünya da kontrol edilemez bir hareket ve renk alanı olarak belirir. Ama korkudan çok, bana tüm o diğer heyecanların arka planında beliren duygulanım tahammül gibi geliyor.

Tahammül nedir, nasıl yapılanmıştır? Hoşgörüden, sabırdan ne farkı var? Hoşgörü, gerçekliği, benim yasamın veya sahiplendiğim normların düzenlediği bir yerde Öteki'nin varolma ve davranma tarzına ne kadar izin verip vermeyeceğimle ilişkilidir. İktidar ilişkilerinde ben hakim konumdayımdır, başkası değil. Başkasını hoşgörmek, hoşgörmeyebilecek kadar güçlü olduğum bir yerde ve zamanda onun da olduğu gibi olmasına izin vermektir. Tahammül ise hoşlanmadığım, canımı sıkan, belki de zarar gördüğüm ve hatta varoluşumun tehdit edildiği bir yerde veya durumda yaşamayı seçmek veya yaşamaya mecbur kalmakla ilgilidir. Her zaman farklı bir seçim yapılabilir: Başka bir yere gidebilir, isyan edip yaşamsal imkanlarınızı, hayatta kalma şartlarınızı kaybedebilir veya ölebilirsiniz. Ama bu kez içinde bulunulan durumun normlarını koyan, keyfiyeti dayatan başkasıdır. Normatif gerçeklik içerisinde size kim olduğunuz, neleri yapabileceğiniz, neleri yapamayacağınız dikte edilir. Özgürlüğünüz kısıtlanmıştır, kendiniz olamazsınız, kendinizi ifade edemezsiniz, düşündüğünüzü söyleyemezsiniz, susmanız, sessiz kalmanız, kendi içinizden geleni yapamamanız, boyun eğmeniz istenir. İnsan baskıya, özgürlüğün kaybına, ezilmeye, ihanete, zulme tahammül eder. Dahası, tahammül deneyiminin özü paradoksaldır: Kişi tahammül edemeyeceğine tahammül eder. Bir davranış, bir varolma biçimi zaten tahammül edilemez değilse ona tahammül etmekten söz edilmesi saçmadır.

Tahammül etme kapasitemiz azaldıkça tahammül etmemiz gereken şeyler, kişiler, davranışlar da çoğalır. Örneğin televizyondaki kötü dizilere, tartışma programlarına, olan bitenden haber vermek yerine düpedüz kurgu olduğu belli yalanları dolaştıran haber kanallarına tahammülümüz kalmayınca televizyonu hayatımızdan çıkartıp atabiliriz. Ama hayatımızdan çıkardığımız kişiler ve araçlarla birlikte hayatımız da biraz daha daralmaktadır. Bir distopya dünyasında, gerçeklik algısı bizimkinden çok farklı kurulmuş, varolan cezasızlığı kanıksayan ve destekleyenlerle aynı yerde yaşarız. Bunlardan da mümkün

olduğunca kaçmaya çalışarak sanata, felsefeye, bilime, dostlarla kurulan küçük bir dünyaya, aile hayatına, özel alana sığınmak mümkün. Tahammül edemediğimiz kişileri ve şeyleri hayatımızdan çıkararak yaşayabiliriz. Fakat yok olmuyorlar ki, bizim dışımızda etkilerini arttırarak sürdürüyorlar. Sadece biz saklanıyoruz kendimize yarattığımız odaya. Distopya, yalana, adaletsizliğe, şiddete tahammül etmek zorunda kaldığımız ve değiştirmenin araçlarına sahip olmadığımız bir gerçekliktir. Sırtını hedef almış bir namlu olduğu halde koşmaya teşebbüs eden Kemal Kurkut figürü, bu çıkışsız dünyadan tek çıkışın ölüm riskine rağmen isyan olduğunu ima eder.

Neye isyan ediyor? Diyarbakır'da bir nevruz kutlaması sırasında polisin üstünü ararken yaptığı baskıya. Canına tak edip isyan ettiği, çileden çıktığı anda koşmaya başlıyor. Üstü çıplaktır, elinde bir bıçak bir de su şişesi vardır. Arkadan vurulur. Franz Fanon *Afrika Devrimine Doğru*'da "Irkçılık ve Kültür" başlıklı yazısında şöyle yazmıştı: "Kültürün ırkçılıkla ilişkisini çalışmak karşılıklı eylem sorusunu sormaktır. Kültür insanın doğayla ve insanın hemşerisi olan diğer insanlarla karşılaşmasından kaynaklanan bedensel motor ve zihinsel davranış kalıplarının beraberliği ise ırkçılık kültürel bir ögedir gerçekten de. O halde ırkçı kültürler ve ırkçı olmayan kültürler vardır."[7] Şöyle devam ediyor Fanon: "Bir zamanlar canlı ve geleceğe açık olan bu kültür kapanır, sömürge statüsü içerisinde sabitlenir ve boyunduruk altına alınır. Mevcut olduğu halde mumyalanmış bir biçimde, kendi üyelerine karşı tanıklık eder. Onları itiraz edilemeyecek bir biçimde tanımlar. Bu kültürel mumyalama bireysel düşüncenin de mumyalanmasına sebep olur. Sömürgeleştiren halklar arasında çok yaygın olan hissizlik (apati) bu işlemin mantıksal bir sonucudur."[8]

Tahammül en çok da risk alamadığımız, içinde bulunduğumuz gerçekliği değiştirmeye cesaret edemediğimiz yerde ortaya çıkan bir hal. Kemal Kurkut'un belirdiği resim neden böylesine çarpıcı? Tahammül etmeye varlığımızın tikelliği ve toplumsallığı içerisinde karar vermiş olsak da, bu eski karar bir anda, varlığımızın genelliğinden, bedenselliğinden gelen bir isyana dönüşebilir. Özgürlük her zaman bir bilinçli kararla ortaya çıkmıyor. Emel Şahinkaya tahammülün parçalandığı ve düşünmeden bir bedensel isyana dönüştüğü o anı anlatıyor. Temkine ilişkin ön kararların tersine çevrildiği andır bu. Bedenin, içinde bulunduğu kapalı durumun taleplerini yerine ge-

7 Franz Fanon, "Racism and Culture", *Towards the African Revolution*, çev. Haakon Chevalier, New York: Grove Press, s. 34.

8 *Age*, s. 38.

tirmeyi reddettiği andır. Bir duygusal patlama anıdır ki, sınırı geçer, aldığı riskten kaçabilmek için dünyadan sonsuz bir kaçışı dener. Sakin kalıp, sırtını dönmese, koşmaya başlamasa belki bu kadar kolay vurulmayacaktı diye düşünüyor insan. Ama biliyoruz ki tahakküm sistemlerinde ölüm ezilenlere hep çok kolay ulaşır. Onların hayatı ucuz, onları geçerliği olmayan sebeplerle öldürmek bedelsizdir.

Franz Fanon ırkçılığa maruz kalan, sömürülen, zayıf düşürülen insanların nasıl davrandıkları, savunma mekanizmalarının nasıl ortaya çıktığı üzerine düşünmüştü. Tahammül bir öz denetim meselesi ise o denetimin ortadan kalktığı bir bedenleşme olayı da yok mudur? Tahammül düşünerek alınmış bilinçli bir karardır, siyasi durumlarda özneler arasıdır, uyarılarla hayatımıza girer. Fakat, beden, düşünümsel bilincin tam denetimi altında kalmayı her zaman beceremeyebilir. Öyle bir karşılaşma meydana gelebilir ki zarar görme endişesi bedeni artık denetim altında tutamaz. İşte bu fazlalık oluşuverdiğinde, bir taşkınlık şaşkınlık verici, beklenmedik ve sonu belirsiz bir biçimde özgür olma riskini alır. Özgürlük, özgürlüğün olmadığı bir durumu arkasına aldığı zaman kendisini gösterir. Belki de insanın sonradan pişman olacağı, düşünüp taşınmadan yaptığı, istemli ama seçilmemiş bir kendini ifade etme girişimidir. Başkasından korkarım çünkü ona isyan edebileceğimi bilirim, isyanımın doğurabileceği sonuçlardan korkarım. Oysa tahammülün benim denetimim içinde kalamayan bir noktası var. Her şeyin kendiliğinden olduğu, aklın denetiminden çıkan, hayatta kalmaya yarayan tüm kararlara ters düşen bir eylemin başladığı o nokta.

Bir genç, bir tahammülsüzlük anında, bedenin genelliği içerisinde koşuyor, oradan uzaklaşmak istiyor ve vurulup şaşkınlık içerisinde ölüyor. Bu sahne yaşadığımız yurdu herkes için distopik bir hale getiren tahakküm sistemine dair bir sahne. Kemal Kurkut bize bakıyor, çünkü biz ondan sorumluyuz ama bizim halimiz de onunkinden çok farklı olmayabilir. Hayatta kalmak için tahammül ettiğimiz baskıya, zulme, hukuksuzluklara, şiddete bir an, daha fazla tahammül edemez oluverdiğimizde, can artık buna dayanmadığında bizim sonumuz da onunkinden farklı olacak mı?

Tahammül etmeyi seçtiğimiz sürece hangi felaketleri ve yanlışları engelleyip engelleyemeyeceğimizi bilemeyiz. Hâlbuki engellemeyi denesek belki bir şeyler değişebilirdi. Cicero der ki, yanlış bir davranıştan sakınan, etik açıdan bir hata yapmayan kişi, saldırıya uğrayan ve incitilen insanlara yardım etmek için hiçbir şey yapmıyor, kendi düzenine bakıp miskince yaşamaya devam

ediyorsa, adalet için hiçbir şey yapmış sayılamaz; onu adaletin varlığının sebeplerinden biri olarak göremeyiz.[9] İnsanlar kırılgan ve yaralanabilir varlıklardır. Suçun şahsiyetinin kalmadığı bir rejimde herkesin ailesi zaten çoktan potansiyel bir rehinedir. Hem geçmişteki diktatörlükler hem de distopya diktatörlükleri, kişileri, kişi olarak yok eden, politik ve etik anlamda özne olmaktan çıkaran sistemlerdir. Sevdiklerimizle, ailemizle, arkadaşlarımızla ilgilenmek ve onları korumak isteriz ama vatandaş olarak özgürlüğü mümkün kılan siyasi kurumları ayakta tutma sorumluluğumuz da var. Galiba sorun özgürlüğümüzü kırılganlığımıza feda etmekten nasıl ve ne zaman vazgeçebileceğimizde. Kemal Kurkut kırılgan gençliğinden ona bakanlara bakıyor. Onun ölümüne tahammül edemediği halde, nereye kadar tahammül edebileceğini kendi kendine soranlara bakıyor. Distopya dediğimiz şey, belki de bakışlarda bu sorunun asılı kalmasıdır.

9 Cicero, *De Officiis*, I. 28-30.

Biyopolitik Distopya: Yorgos Lanthimos Sinemasından "İnsan" Manzaraları

ONUR KARTAL

I

Bilindiği gibi ütopya kavramı, Antik Yunan'da *ou* ve *topos* kavramlarının bir araya gelişinden türer. *Ou-* öneki, olumsuzluk bildirir ve yer anlamında *topos*'a eklendiğinde aslında varolmayan bir yeri ifade eder. Ama kavram asıl anlamını Thomas More'un, aynı adı taşıyan 1516 tarihli eserinde üstlenir: Hayali ama aynı bir o kadar da ideal bir mekân. Elbette sadece bir mekân değil, mekân üzerinde ideal bir toplumsal formasyon. More'un adası, ideal bir kolektivite, bir toplumsallık anlayışını tesis ettiği ölçüde ütopya olumlu anlam içeriğine kavuşur. Aslında bu olumlu içerik, bağlamını iktidarın tasfiyesinde bulur. Ütopyanın imgesel düzlemi, yalnızca ideal bir toplumsal yaşam ufkunu adres gösterdiği için değil, aynı zamanda ve belki de daha önemlisi bize bir *yok yer*i, bir tahakküm düzeneği olarak iktidarın *yok yer*ini, iktidarın olmadığı yeri işaret ettiği için bir ölçüde siyasetin arzu nesnesini kurar. Ütopya iktidarın yok yeriyse kavramın değillemesi olarak distopya da pekâlâ iktidarın her yerde oluşunu ifade edebilir. Distopya kavramının biyopolitik ufka bağlandığı nokta işte tam da bu her yerde oluşla ilgisinde karşımıza çıkar. Zira Foucault biyopolitika üzerine düşünmeye başladığında iktidarı bir ilişki mantığı düzlemine de çoktan yerleştirmiştir. İktidar, yalnızca insanın bireysel ve toplumsal yaşamını canlılığa endekslediği ölçüde değil, kendisini, kendisinden bağımsız ilişkiler aracılığıyla bütün toplumsal

uzama içkin bir tarzda yaydığı ölçüde de biyopolitiktir. Bir bakıma bu her yere yayılma kapasitesini iktidarın ellerine veren şey de canlılığın kendisidir şüphesiz. Etnik, dinsel, sınıfsal ya da toplumsal cinsiyetçi düzlemde değil, canlılık düzleminde hareket ettiği ölçüde iktidar hem bu katmanların hepsini kuşatır hem de insanlığın asgari ortak vasfı olan canlılık üzerinden her birini çapraz geçecek bir düzeneği tertip etme fırsatını yakalar. Bu yüzden, *dys-* önekini dikkate alarak, distopyayı, yalnızca kötülükle, hastalıkla, anomaliyle ya da genel olarak bir sözcüğün –bu bağlamda ütopyanın– olumlu anlam içeriğinin hepten yıkımıyla ilişkilendirmek gerekli ama yeterli değildir; iktidarın yok yeri olarak ütopyanın karşısında iktidarın her yerde oluşu olarak distopya, zorunlulukla biyopolitiktir. Yevgeni Zamyatin'in *Biz*'i de George Orwell'in *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*'ü de bu biyopolitik bağlama fevkalade bir biçimde oturur. Her iki eserde de iktidarın mutlak tahakkümünün yanı sıra, mutlak bir gözetim ve denetim becerisi, her yere yayılma, her yerde hazır ve nazır olma kapasitesi, distopyanın çekirdek öğesi olarak resmedilir. Yine de bu yapıtlar, iktidarın mutlak tahakkümüyle fazlasıyla meşgul olduklarından distopyayı zora dayalı siyasal bir baskı rejimiyle örtüştürme riskini bünyelerinde barındırırlar. Aldous Huxley'in *Cesur Yeni Dünya*'sı da olanca iç karartıcılığıyla aynı rotadadır ama eğlence unsurunu, distopik tahayyülüne dahil ettiği anda farklı bir mecraya meyleder. Huxley, iktidarı yalnızca baskılayan değil aynı zamanda teşvik eden bir şey haline getirdiğinde distopya, artık bir aşk-nefret düzlemine oturmuştur bile. Hem âşık olunan hem nefret edilen bir iktidarın nasıl mümkün olabileceği sorusu, edebi distopya düzleminde yanıtlanmaya hazırdır ve bu tablo biyopolitik iktidarın, kendisine tabi kıldığı özneleri hem sıkıştıran hem serbest bırakan, hem baskılayan hem geliştiren, hem indirgeyen hem pekiştiren ikili vasfına muazzam bir şekilde uyar. Tam da bu yüzden Ronja Trip'in *Cesur Yeni Dünya*'nın analizine soyunurken biyopolitik distopya kavramına başvurması oldukça önemli.[1] Önemli, çünkü *Biz*'in ve *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*'ün totaliter distopya tahayyüllerinde eksik kalan şeyi tamamladığı ölçüde Huxley'nin *Cesur Yeni Dünya*'sı distopya kavramına bu ilaveyi şart koşar. Hedonist üst sınıf tahayyülünden, popüler kültür vurgusuna her şeyi

1 Ronja Tripp, "Biopolitical Dystopia: Aldous Huxley, *Brave New World* (1932)", *Dystopia, Science Fiction, Post-Apocalypse Classics-New Tendencies-Model Interpretions* içinde, der. Eckart Voigts ve Alessandra Boller, (Trier: WVT Wissenwehaftlieher Verlag Trier, 2015) s. 29-46.

kuşatan haz ilkesinin[2] devrede olduğu bir toplumsal yapılanmayla karşı karşıya kaldığımızda bu ilaveyi biyopolitikadan hareketle yapmak kaçınılmaz hale gelir. Ama asıl önemlisi edebi ya da görsel sanatlarda icra edildiği haliyle klasik distopya anlatılarının seyirciyi ya da okuyucuyu distopyanın kıyametvari tablolarından uzaklaştırmak gibi bir yan etkisi varken biyopolitik distopya kavramı bizi bu yan etkiden kurtarabilecek; distopyanın zaman ve mekânını "şimdi" ve "burada"ya yerleştirebilecek bir güce sahip olabilir. Şöyle ki, distopyaya dair klasikleşen edebi eserlerde (*Biz* ya da *Seksen Dört*) ya da güncel sinema versiyonlarında (*Blade Runner*'ın birinci ve ikinci sürümleri) bizleri bekleyen tehlike, bu eserlerin kendimizi sunulan dünyanın bütünüyle dışında tutmasıdır. Bu eserlerde gözler önüne serilen karanlık, her ne olursa olsun kendi "şimdi" ve "burada"mızda bizi sahneye dahil etmez; bu karanlığın bir izleyicisi konumuna hapseder.

Buradan hareketle benim bu yazıda yapmak istediğim şey, ilk olarak distopyayı, iktidarın her yerde oluşu üzerinden tartışmaya açmak; ardından biyopolitik bir bağlam üzerinden bu her yerde oluşu iktidarın yalnızca negatif değil aynı zamanda pozitif işlevleri aracılığıyla ele almak ve nihayet distopya kavramını mutlak kötülüğün hüküm sürdüğü bir geleceğe değil, "şimdi" ve "burada"ya yerleştirmek olacak. Bu üçüncü adım, bizi distopyanın dışında bırakmak şöyle dursun tam merkezine yerleştireceği gibi, iktidarı sadece kötülüğün, baskının ve şiddetin terimleriyle değil, aynı zamanda bizim öznelliğimize derinden işleyen arzularımız üzerine bina etme fırsatını sunacak. Bu adımları Yunan Yönetmen Yorgos Lanthimos'un filmleri üzerinden atmayı deneyeceğim. Zira Lanthimos sineması, içinde yaşadığımız evrenin hastalıklı karakterini teşhir ederken bunu, biyopolitik distopya düzeneğinin ikili içerimleri üzerinden, iktidarın bastırdığı ama öznenin arzuladığı, yalnızca negatif değil aynı zamanda pozitif, sadece kısıtlayan değil aynı zamanda üreten ve teşvik eden bir siyasal arenada tartışmaya açmakla kalmıyor; aynı zamanda belirsiz bir geleceğe havale ederek kederlendiğimiz ama kendimizi dışında tuttuğumuz bir siyasal gerçekliği "şimdi" ve "burada"ya taşıyarak öznelliğimizin bizzat içinde bulunduğumuz zaman ve mekân içerisinde dahil olduğu iktidar pratiklerini de teşhir ediyor.

2 *Age*, s. 30.

II

Totaliter yönetimlerin en önemli kurumunun toplama kampları olduğunu söyleyen Arendt[3], totalitarizm üzerine analizleriyle kavramın adını koymasa da biyopolitik kuramda etrafından dolaşamayacağımız büyüklükte bir yer işgal eder. Kamp, yaşam ve ölüm süreçlerinin nerede birleşip nerede ayrıldıklarına, birbirlerinden nasıl farklılaştıklarına dair sınırların ya hepten ortadan kalktığı ya da silinmeye yüz tuttukları bir mekânı ifade eder. İktidarla tıka basa doludur; insanları hayatta bırakırken dahi canlıların dünyasından koparan[4] bir belirsizlik mıntıkasıdır. Ama topyekûn tahakkümün marifeti, yaşam ve ölüm arasındaki sınırı belirsizleştirmesinden ibaret değildir. Önce insandaki hukuksal kişiliği öldürür, insanları tüzel varoluşlarından soyutlayarak yasanın koruyucu alanının dışına atar;[5] sonra ahlaki kişiliği öldürür, öyle ki seçim artık "iyi ile kötü arasında değil, fakat cinayet ile cinayet arasındadır";[6] son darbe ise insanın tekilliğini hedef alır: "Tek yumurta ikizlerinde bile belli bir rahatsızlık uyandıran, tüm insan ilişkilerinin en açık öncülü olan insanın bireyselliğinin öldürülmesi".[7]

Arendt'in totalitarizm üzerine bu tahlilleri Giorgio Agamben'i fazlasıyla etkilerken bir o kadar da onu Michel Foucault'nun biyopolitik kuramından uzaklaştırır. Agamben, bir yandan Foucault'nun Arendt'in yapıtlarına hiç referansta bulunmaksızın biyopolitika üzerine yoğunlaşmasına hayret ederken diğer yandan da onun normallik ekseninde gelişen biyopolitik serüvenini reddedip, Arendt'in kamp mekânı etrafında toplanan totalitarizm analizlerini biyopolitik perspektifinin odağına alır: "[Foucault] modern biyopolitikanın örnek mekânları, yani toplama kampları ve yirminci yüzyılın büyük totaliter devletlerinin yapısı üzerinde hiç durmuyordu".[8] Agamben'in Arendtçi tartışmadan ayrıldığı yerse, onun kamp kavrayışını bütün toplumsal alana yaymaktan ibarettir. Arendt, totaliter yönetimlerle kamp koşulları arasındaki bağlantı noktalarını keşfetmiş ancak bunu biyopolitik bir paradigmaya tercüme edememişti. Oysa politikanın totaliter politikaya doğru güzergâhını belirginleştiren şey biyopolitikadır: "mutlak tahakkümü hem meşru hem de

3 Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 3*, çev. İsmail Serin (İstanbul: İletişim, 2014), s. 251.
4 *Age*, s. 254.
5 *Age*, s. 261.
6 *Age*, s. 269.
7 *Age*, s. 273.
8 Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan-Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı, 2013), s. 12.

gerekli kılan şey tam da politikanın radikal bir biçimde çıplak hayat alanına (yani bir kampa) dönüşmesiydi".[9] Yine de biyopolitikanın çerçevesini sınırları genişletilmiş bir totalitarizm olarak çizer ve toplama/imha kamplarının totalitarizmin asıl deney sahası olduğunu söylerken Agamben, Arendtçi tartışma sahasına fazlasıyla sadık kalır. Toplama kampları tıpkı Arendt'te olduğu gibi insanın yeryüzünde kendine özgü yerini belirleyen ayrım üzerine yüklenen bir deneydir: "insani olanla insanlık dışı olan arasında karar vermeye dair korkunç ve uç bir deneme".[10]

Fakat öyle görünüyor ki Agamben, Arendt tartışması üzerinden Foucault'yu mahkûm ederken, Foucaultcu tartışmanın asıl kuvvetli boyutunu ıskalıyor. Zira Foucault, biyopolitikayı normallik rejimleri, canlılık ve iktidar ilişkileri bağlamına oturturken, iktidarın zora dayalı olmayan rıza üretme pratiklerini tam da Gramsci'nin hegemonyasını çağırırcasına gözler önüne seriyor; ama Gramsci'den farklı olarak bunu, aslında Arendt'in de Agamben'in de fazlasıyla hoşuna gidecek bir yerden hareketle, insan yaşamının kendine özgü karakterinin biyolojik canlılığa indirgenişini baz alarak yapıyor. Evet, belki yirminci yüzyılın erken dönem edebiyat alanıyla kendimizi sınırlasaydık, Arendt ve Agamben'in siyaset ufuklarıyla yetinebilirdik; ya da günümüz distopyasının izlerini *Blade Runner*'ın alabildiğine karanlık kent tasvirlerinde veya yaşamdan yoksun çöllerinde sürseydik tek başına kamp analizleri kâfi gelebilirdi. Ancak biyopolitik distopyayı, "şimdi" ve "burada"yı içine alacak şekilde kendimizi de dahil ederek tartışmaya açtığımızda, Foucault'yu izlemek ve iktidarı yalnızca baskıcı vasıfları üzerinden değerlendirmek konusunda dikkatli olmak zorundayız. Çünkü biyopolitik distopya, hem dil, din, ırk, sınıf, etnisite, toplumsal cinsiyet katmanlarını hem de gündelik yaşamın normallik evrenini muazzam bir beceriyle kuşatırken, iktidarını da kamp figürünü toplumsal alanın tamamına yayarak şedit bir çıplak yaşam üretimiyle değil, öznelliğin kılcal damarlarına değin yayılarak arzulanabilir ve idealleştirilebilir bir öznellik üretimiyle; başka bir deyişle özneleri de biyopolitik icraatının suç ortakları kılarak tesis eder.

III

Enteresandır ki, Yorgos Lanthimos da Arendt'le Foucault, Foucault'yla Agamben arasında giderek kızışan bu tartışma hattının izlerini taşıyan bir karar-

9 *Age*, s. 144.

10 Giorgio Agamben, *Açıklık- İnsan ve Hayvan*, çev. Meryem Mine Çilingiroğlu (İstanbul: YKY, 2012), s. 29.

sızlıkta salınıyor gibidir. Daha ilk olgun eseri *Köpekdişi*'nde[11] "insan"la ilgili derdini açığa vuran Lanthimos, çarpıcı anlatımına ve kendisini uluslararası arenaya taşıyan özgün dilinin ilk olgun meyvesi olmasına rağmen henüz bu filminde, günümüz distopyasının gizil gücünü açığa vuracak yetkinliğe kavuşmamıştır. Hatta bunun için son filmi *Kutsal Geyiğin Ölümü*'ne[12] kadar beklememiz gerekir. Yine de *Köpekdişi*, öznelliğin üretiminde başrolü oynayan disipliner ilişkiler, suç ve cezalandırma pratiklerine eşlik eden ödüller ve törenler, iktidarla kurduğumuz aşk-nefret ilişkisinin kodlarını çözmemize fazlasıyla yardımcı olur.

Arendt, *İnsanlık Durumu*'nda Antik Yunan'daki hane yaşamı üzerine hepimizin bildiği analizlerinde hanenin, üyelerinin itici gücü yaşam olan istek ve ihtiyaçlarıyla idare edildiğini söyleyerek özel alanla toplumsal alan arasında çekilen belirgin çizgiye dikkat çeker. Burada yaşam vurgusu önemlidir zira istek ve ihtiyaçların itici gücü olarak yaşam, biyoloji boyutunu hane idaresinin odağına yerleştirir. Türün hayatta kalması uğruna karşılanması gereken bu gereksinimler, aileyi yaşamın aciliyetleri doğrultusunda seferber ederken, onu doğal bir topluluğa dönüştürür: "Hanedeki doğal topluluk, o halde zorunluluktan doğar ve zorunluluk hane içinde icra edilen tüm etkinliklere hükmeder".[13] Modern toplumsal yaşamın alametifarikasıysa özgürlüğün ve eşitliğin, sözün ve eylemin hüküm sürdüğü kamusal alanla, zorunluluğun ve eşitsizliğin, güç ve şiddetin hüküm sürdüğü hane yaşamının sınırlarının belirsizleşmesi ve türe özgü biyolojik ihtiyaçların tüm toplumsal alanı istila etmesidir.[14] Ancak Arendt'in bu tespitlerine ikna olmadan evvel bir konuya açıklık getirmek gerekir. Söz konusu istila karşılıklı ve geçişlidir; net karşıtlıklar değil bir karşılıklı besleme/beslenme ilişkisi daima iş başındadır; bu yüzden özel alanın güce, şiddete ve eşitsizliğe dayalı karakteriyle, siyasal alanın özgürlüğe, eşitliğe, söze ve eyleme dayalı karakteri arasında yapılan ayrım ilk bakışta sorunsuzmuş gibi görünse de, toplumsal alanın hane yaşamını nasıl yukarıdan belirlediği ve yaşamsal zorunlulukları makropolitikanın enstrümanları haline getirdiği gerçeğini perdeleme riski taşır. Özel alanla kamusal alan, zorunluluk ve özgürlük arasındaki ilişkiyi bu yüzden bir devridaim olarak görmek gerekir.

11 Yorgos Lanthimos, *Kynodontas*, (2009).
12 Yorgos Lanthimos, *The Killing of a Sacred Deer*, (2017).
13 Hannah Arendt, *The Human Condition*, (Chicago ve Londra: University of Chicago, 1998) s. 30.
14 *Age*, s. 33.

Köpekdişi, özel ve kamusal alanda hüküm süren biyopolitik iktidarın her iki alanı da kuşatacak bu dairesel hareketine, sinema alanından verilebilecek en iyi örneklerden biridir. Film baştan sona, lüks bir evde geçer; hane üyelerinin her türlü yaşamsal ihtiyacı, idareyi elinde tutan baba tarafından karşılanır ama baba, sadece hanenin değil, müdürü olduğu fabrikanın idaresini de elinde tutar ve içeriyle dışarısı arasında film boyunca vurgulanan net ayrım, fabrikanın yönetimiyle hanenin yönetiminde devreye sokulan mikro-disipliner mekanizmaların benzerliğini göz önünde tuttuğumuzda bir anda çöker. Hatta hane hiç değilse, lüks koşulları itibariyle cezbedicidir; oysa dışarısının vaat ettiği hiçbir şey yoktur. Fabrika müdürüyle hane reisinin kesiştiği yerde duran "baba" figürü, bulunduğu her yeri biyopolitik bir cehenneme çevirir. Evin önünde dikilen bahçe duvarının ötesine geçebilen yegâne figür babadır; Mark Fisher'ın yerinde tespitiyle baba devamlı olarak, hem özel ve kamusal alan arasında hem de aile üzerinde uygulanan despotizmle fabrikada yürütülen iş arasında gidip gelen bir yolculuktadır.[15] Belki de bu nedenle hâlâ disipliner iktidar iş başındadır.

Foucault, "hapishanenin biraz daha sıkı bir kışla, hoşgörüsüz bir okul, iç karartıcı bir atölye" olduğunu söylüyordu; *Köpekdişi*'ni izledikten sonra bunlara hane yaşamını da eklemek gerekir.[16] Zira hem disipliner iktidarın hem de cezalandırma ritüellerinin en radikal formlarıyla karşılaştığımız bu düzlemi anlamak için, Arendt'in politika öncesi olarak tarif ettiği güç ve şiddet ilişkileri yetmez; Foucault'cu anlamda beden ve ruh terbiyesinde –isterseniz öznellik üretimi deyin– profesyonelleşmiş bir iktidar tahayyülüne ihtiyacımız var. Bu terbiye süreci, *Alpler*'in[17] yolunu açarcasına hep bir ödül-ceza denklemine ihtiyaç duyar. Aile bireyleri söylenenin dışına çıktıkları her anda –ki, bu anlar az da olsa, insan idealine en çok yaklaştığımız anlardır– bir ceza devreye girer. Kullanılmaması gereken bir sözcük kullanıldığında, alınmaması gereken bir haz alındığında, izlenmemesi gereken bir film izlendiğinde, dikte edilen koreografinin sınırlarında kalarak değil de özgürce dans edildiğinde bir ceza, insanlığın dilsel, cinsel ve toplumsal anlamda feda edildiği her durumdaysa bir ödül devreye girer. Filmde köpek eğitmeninin hanenin reisine "Köpekler hamur gibidir. Bizim buradaki görevimiz onları şekillendirmek (...) her köpek

15 Mark Fisher, "*The Dogtooth*: The Family Syndrome", *Film Quarterly* içinde, C. 64, S. 4, (California: University of California Press, 2011), s. 23.

16 Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: İmge, 1992), s. 292.

17 Yorgos Lanthimos, *Alpeis*, (2011).

gibi sizin köpeğiniz de, ona nasıl davranacağını göstermemizi bekliyor" dediği sahneyle, hane üyelerinin babalarının emrine uyarak diz çöküp havlamaya başladıkları sahne arasındaki tuhaf benzerlik, bu terbiyenin aynı zamanda insanla hayvan arasındaki sınırı yok etmeyi hedeflediğini de gösteriyor. Köpeğin epeyce eğitim almış olmasına rağmen adıyla çağrıldığında hâlâ itaat etmeyi reddetmesine rağmen aile bireylerinin sorgusuz sualsiz havlamayı hevesle kabul etmelerinin yol açtığı ironiyse, insanla hayvan arasındaki tüm hiyerarşik ayrımların geçerliliğini çoktan yitirmesi gerektiğine dair bir uyarı olarak okunabilir...

IV

Alpler, Köpekdişi'nin haneyle sınırlı anlatısını daha geniş bir toplumsallığa yayarken Lanthimos'un biyopolitik distopyasında bir geçiş momentine tekabül eder. Ama suç ve ceza, özne ve iktidar, tahakküm ve boyun eğme arasındaki tüm ilişkiler olduğu gibi kalır. Film bir jimnastik performansıyla başlar ama karakterimiz bu performansından memnun olmadığı için hocasına, pop müzik eşliğinde çalışmak istediğini söyler. Ama hocasından aldığı yanıt, geride bir dehşet tortusundan başka bir şey bırakmaz: "Bir daha bana karşı gelirsen lobutu kafana geçiririm. Sonra kollarını ve bacaklarını ayırırım. O zaman pop müzikle hiçbir şey yapamazsın. Hatta pop müziksiz de hiçbir şey yapamazsın." Cevap gecikmez: "Özür dilerim." Tek başına bu sekans dahi, Lanthimos'un kariyerinde değişmeden kalan bir dizi temayı bize sunacaktır. Zorla edilen danslar, savrulan tehditler, dilenen özürler, kısa-net ve amacına ulaşan diyaloglar bu sinemanın değişmeden kalan unsurlarıdır ve bir defada hem Nietzsche'nin söz verebilen, kendi geleceğine kefil olabilen hayvanını[18] –özür dilerim– hem de Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu*'nun[19] meşhur başlangıcını –kollarını ve bacaklarını ayırırım– yankılarlar. Üstelik bu filmde, Arendt'çi manada insanın eşsiz tekilliğini ortadan kaldırmak için totalitarizmin hiç de yegâne reçete olmadığını görürüz. Özneler birbirleriyle toplumsal alanda öyle bir ilişkilenirler ki, her rol birbiriyle takas edilebilir, her öznellik formu bir diğerinin yerini doldurabilir hale gelir. Bu alana hükmeden siyasetle ilgili ille de sert bir ifade arıyorsak Heidegger'in *Varlık ve Zaman* boyunca sadece bir kez kullandığı manada bir

18 Friedrich W. Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, çev. Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale, *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo* içinde (New York: Vintage, 1989), s. 68 ve s. 72.

19 Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, s. 3-4.

diktatörlükten,[20] herkesi birbiriyle aynı seviyede düzleyen *Das Man*'ın diktatörlüğünden söz edilebilir. Anna karakteri, trafik kazasında kızlarını kaybeden bir aileye, isterlerse acılarını dindirmek için kızlarının rolünü üstlenebileceğini, onun gibi davranabileceğini, üstelik ilk dört ziyaretinin de ücretsiz olduğunu söyler; aile kabul eder; filmin başında karşımıza çıkan dans hocası, kör bir kadın için koca rolünü üstlenir; kadın kabul eder –hatta kendisinin organize ettiği bir "aldatma" mizanseni tertip eder. Anna bu kez "metres" rolündedir. Roller, çoğu zaman ikiye hatta üçe katlanıp öznellik yanılsamalarında bir zenginliğe yol açarken, biz bu toplumsallaşma sürecine hep bir mübadele ilişkisi üzerinde yükselirken tanık oluruz. Tüm bu rolleri üstlenmenin bir ederi vardır ve bu eder ödendiği sürece, rollerin öznellikleri ne ölçüde yiyip bitirdiği mevzubahis dahi edilmez. Dahası toplumsal alanın inşa süreci, bu rollerin ne kadar kusursuz olarak üstlenildiğiyle doğru orantılı olarak sağlam bir seyir izler. Anna hem bir sevgili hem bir metres hem de bir kız çocuğu olduğu ölçüde Foucault'nun meşhur aile, dil, emek ve oyun etrafında şekillenen normallik şablonunda[21] kendisine yer bulabilir. Dolayısıyla insanın eşsiz farklılığının muhafazası şöyle dursun, *Alpler* bize normallik rejiminde olabildiğince çok rol üstlenebileceğimiz bir ayrımsızlaşma, vasıfsızlaşma ve insanlıkdışılaşma hareketinin hikâyesini anlatır. Bu hikâyenin seyri kan dondurucu bir şekilde normaldir.

Şunu da not etmek gerekir ki, iktidar burada –ve Lanthimos'un diğer bütün filmlerinde– bir aşk-nefret, arzu-korku ikiliği üzerinde yükselir. Nefret ve korku bizi Lanthimos sinemasının kurucu unsurlarından şiddetle tanıştırır; sonradan şiddetin niteliği değişecektir ama ilk filmler itibariyle bu şiddetin vasfı baştan sona eril ve hiyerarşiktir. Daha önce sözünü etmiş olduğumuz lobut, Anna üstlendiği rolleri yeterince içselleştiremediğinde, inisiyatif almaya başladığında, kendi öznelliğinden arta kalan en son kırıntılar yaşam belirtisi gösterdiğinde devreye girer. Kendisine lakap olarak Alpler'in en yüksek dağının ismini uygun gören –Mont Blanc– bir erkek vasıtasıyla. Kendileriyle kalıp toplumsalın oyununu devam ettirebilmesi için Anna'nın lobut testinden geçmesi, bu alanda kendisine yer açabilmesi için yeterli ve güvenilir olduğunu ispat etmesi gerekir. Lobut, Anna'nın kafasına indiğinde kana bulanır; kan kırmızısı, Anna'nın toplumsaldan ihracının bir beyanı niteliğindedir.

20 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Agora, 2008), s. 133. Ayrıca bkz. Onur Kartal, *Başkasının Politikası-Husserl, Heidegger, Levinas*, (İstanbul: İletişim, 2017) s. 105-122.

21 Michel Foucault, "Delilik ve Toplum", *Büyük Kapatılma-Seçme Yazılar 3*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: Ayrıntı, 2011), s. 76-85.

V

Lanthimos, *Istakoz*'la[22] birlikte az evvel sözünü ettiğimiz babanın iktidarıyla biyopolitik egemenlik arasındaki geçişlilikte, ağırlığı bu kez ikinci kutba verir. Hikâye David'in karısının kendisini terk etmesiyle başlar ve biz bu kayıpla öğreniriz ki, karşı karşıya olduğumuz toplumsal yapı, insanların yalnız kalmalarına müsaade etmemektedir. Eşini kaybeden/eşinden ayrılan kadın ya da erkek herkes bir tesise kapatılır; burada kendilerine 45 günlük bir süre verilir ve bu süre içinde bir eş bulamamaları halinde seçecekleri bir hayvana dönüştürülecekleri söylenir. Film adını bu absürtlükten alır, çünkü David ıstakoza dönüştürülmek istediğini söyler. Peki, neden ıstakoz? Çünkü "ıstakozlar yüzyıldan fazla yaşarlar" ve "tüm hayatları boyunca üreyebilir durumdadırlar". Görünen o ki, Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nin yayımlanması üzerinden neredeyse kırk yıl geçmesine rağmen bugünün biyopolitik distopyalarının temelinde halen aynı örgütleyici ilke iş başındadır: Uzun yaşam ve üreme saplantısı. Foucault, "doğum oranını, evlenme yaşını, meşru ve gayrimeşru doğumları, cinsel ilişkilerin başlama yaşını ve sıklığını, bu ilişkileri doğurgan ya da kısır kılmanın yolunu, bekârlığın ya da konulan yasakların etkisini, gebeliği önleyici uygulamaları"[23] odağına alarak "sağlık düzeyi, yaşam süresi ve bunları etkileyebilecek tüm koşullar"ın giderek artan önemini nüfusun biyopolitikası[24] üzerinden kavramsallaştırdığında elbette bunu sadece baskıcı bir toplum mühendisliği üzerinden açıklamıyordu; bilakis üretken ve olumlayıcı bir iktidar paradigmasının sınırlarına dikkatimizi çekiyordu. Ama yine aynı Foucault, tüm bu unsurların "bir dizi müdahale ve düzenleyici denetim" aracılığıyla yürütüldüğünün de farkındaydı. Zaten *Güvenlik, Toprak, Nüfus* başlığı altında toplanan 1977-78 tarihli Collége de France seminerlerinde disiplinden güvenliğe, egemenlikten biyopolitikaya geçişin bir ardışıklık şeklinde değil, bunlardan birinin diğerinde varlığını muhafaza ettiği bir iç içe geçme süreci olarak cereyan ettiğini net bir biçimde ifade etmişti.[25] Bu iç içe geçme hali,

22 Yorgos Lanthimos, *The Lobster*, (2015).

23 Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, (İstanbul: Ayrıntı, 2007), s. 27.

24 *Age*, s. 103.

25 Mesela daha Birinci Seminer'de Foucault şöyle der: "[Ö]ğelerin birbirini takip ettiği, ortaya çıkanların öncekileri ortadan kaldırdığı bir dizi yoktur karşınızda. Yasal olanın çağı, disiplinci olanın çağı, güvenliğin çağı yoktur. Güvenlik mekanizmaları disiplinci mekanizmaların, onlar da hukuki-yasal mekanizmaların yerine geçmez. Aslında karşınızda, içinde elbette tekniklerin değiştiği, mükemmelleştiği, en azından çetrefil hale geldiği bir yapılar dizisi var; ama esas değişen, hukuki yasal mekanizmalar, disiplinci mekanizmalar ve güvenlik mekanizmaları arasından hangisinin ağır bastığıdır, daha doğrusu bunlar arasındaki bağlılık sistemidir." (Michel Foucault, *Güvenlik, Toprak, Nüfus-Collége de France Dersleri 1977-1978*, çev. Ferhat Taylan [İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2013], s. 9).

bize iktidarı ne sadece baskıcı ne de sadece olumlayıcı ama hem baskıcı hem de olumlayıcı bir formda düşünme imkânını sunuyor. Öznelerin iktidarla kurduğu ilişkinin hem aşk hem de nefret biçimine bürünebilmesini sağlayan şey zaten bu ikili yapı. İşte *Istakoz*, *Alpler* ve *Köpekdişi*'nden farklı olarak bu ikili yapı arasındaki geçişlilikleri odağına aldığından biyopolitik distopik toplum düzeneğinin profesyonelleşme mantığını ortaya koymada önemli bir mesafe katediyor. Kendisine evlenip üreyememesi durumunda bir hayvana dönüştürüleceği bildirilen David, üreme kapasitesini hiç kaybetmeyen uzun ömürlü bir hayvana dönüştürülmek istiyor. Uzun bir ömür, daimi bir üreme becerisi uğruna, yakalandığında canlı canlı haşlanma ihtimalini göğüsleyerek. Film boyunca yalnızca David'in değil, bahsettiğimiz tesiste ikamet eden herkesin bu duruma razı olmak şöyle dursun, tablodan içten içe memnun olduğunu görürüz. Tesiste tek tip kıyafet uygulamasına itiraz eden kimsenin olmayışı da bunun bir örneği. Hiçbir şeyin normal olmadığı bir düzlemde sanki her şey normalmiş gibi eylemek, düşünmek, duyumsamak... İçinde bulunduğumuz zaman dilimine hiç de yabancı bir tablo değil.

Cinsellik bu aşk ve nefret ilişkisinin kurulmasında kritik bir öneme sahip. Zira biyopolitik iktidar kutbunda düzenleme mekanizmalarının genel ve özneleşme tarzlarının tikel inşasında[26] iş başında olduğu gibi öznenin kendisine de cinsel arzunun pekişmesi bağlamında mutlaka bir açık kapı bırakıyor. Bu düzenleme pratiklerinden kendimizi çekip çıkarmak hiç de kolay değil, çünkü terk etmek zorunda olduğumuz alan aynı zamanda cinselliğin biyopolitik mekanizmalar vasıtasıyla tesis edilmiş cezbedici dünyası. Elbette Deleuze ve Guattari'den bu yana bu kusursuz düzenekte arzunun yıkıcı-yaratıcı karakterinin çatlaklar yaratabilme potansiyelini biliyoruz ve Lanthimos'un son filmine kadar bütün filmlerinde, cinsel arzunun denetimden kaçan her formu, bu yapıyı alaşağı etmeye yetiyor. *Alpler*'de Anna, *Köpekdişi*'nde büyük kız kardeş, *Istakoz*'da hem David hem âşık olduğu miyop kadın, arzunun yıkıcı gücünün

26 "Çünkü cinsellik, yaşamın bütün siyasal teknolojisinin geliştiği iki eksenin birleşme noktasında yer alır. Bir yandan beden disiplinlerine bağlıdır, yani talim-terbiye, güçlerin çoğaltılması ve paylaştırılması, enerjinin düzenlenmesi ya da tasarruf gibi yöntemlere. Öte yandan, doğurduğu tüm bütünsel sonuçlarla nüfus düzenlemesine bağlıdır. Aynı anda her iki düzlemde de yer alır; küçücük gözetimlere, her an var olabilen denetimlere, aşırı derecede titizlikle gerçekleştirilmiş mekân uyarlamalarına, belirsiz tıbbi ya da psikolojik muayenelere, beden üzerinde yaratılan gerçek bir mikro-iktidara yol açar, ama, aynı zamanda kitlesel önlemlere, istatistik varsayımlara, toplumsal bünyenin tümünü ya da bütün içindeki grupları ilgilendiren müdahalelere de olanak verir. Cinsellik aynı anda hem bedenin yaşamına, hem de insan türünün yaşamına giriş yolu oluşturur. Ondan, hem disiplinlerin matrisi, hem de düzenlemelerin ilkesi olarak yararlanılır." (Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s. 107).

cinsellik formunda açığa çıktığı ve öznellik süreçlerinde sarsıcı kırılmalara yol açtığı sahnelerle karşımıza çıkarlar. Belki de bu yıkıcı güç beraberinde yaratıcı bir patlamayı getirmesin diye *Anna*, lobutla, büyük kız kardeş bir videokasetiyle dövülür; *Istakoz*'da ya miyop kadının gözleri bir ameliyatla kör edilir ya da mastürbasyon yapan bir erkeğin eli ekmek kızartma makinesinde kızartılır. Tüm bunlar Lanthimos'un şedit cezalandırma pratiklerinden vazgeçmediğini gösterir. Aynı şekilde Margaret Atwood'un *Damızlık Kızın Öyküsü* olarak Türkçeleştirilen *Handmaid's Tale* adlı çok satan kitabının aynı isimle çekilen dizisinde, "zina" yapan bir adamın ceza olarak kolunun kesildiğine tanık oluruz. Tüm bunlar bize Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nde incelediği Viktorya dönemi ahlak anlayışının geçmişte kalmadığını, bilakis günümüz biyopolitik distopyasının tam kalbinde varlığını muhafaza ettiğini gösterir. Enteresandır ki, *Handmaid's Tale* da bütünüyle baskıcı üreme politikaları üzerine bina edilen bir distopya evreni sunar.

Gelgelelim olanca yeniliğine rağmen Lanthimos'un atlayamadığı bir eşik de içeriyle dışarısı arasındaki ayrımdır. Biyopolitik distopya için bu ayrım her ne kadar eskimiş, Lanthimos da *Köpekdişi*'nden sonra *Alpler*'de bu ayrımı terk etmiş olsa da, *Istakoz*'da içeri ve dışarı arasındaki kadim çizgi bir kez daha belirir. Evlendirilmek üzere bir tesise kapatılan yalnızlar, şehir yaşamına ancak bir çift olarak dönebilirler. Yalnızlıkta ısrar edenlerse ormanlık alanlara gizlenerek birlikteliğe ve evliliğe karşı bir tür gerilla savaşı verirler. Üstelik yalnızlığın kuralları da en az birlikteliğin kuralları kadar keskindir. Bu nokta can alıcı önemdedir zira cinsellik ve üreme, disiplin ve denetim, baskı ve arzu, ölüm ve yaşam arasındaki gerilimde heba olan şey, toplumsallığın bizatihi kendisidir. Tüm Lanthimos filmlerinin ortak paydası, öznelliğin bütün kolektif potansiyellerinin ağır bir şekilde darbelenmesidir. İnsanın insani vasıflarından uzaklaşarak yalnızca kendisinin devamlılığını merkeze koyan bir hâletiruhiye içine sıkışıp kalması, başkalığa, başkasının yaşamına ve ölümüne mutlak bir duyarsızlaşmayı beraberinde getirir. David, evlenecek birini bulamayınca intihar eden bir kadın için "son ihtiyacım olan şey yavaşça ve inleyerek ölen bir kadın" der. Öte yandan yalnızlar dünyasında, romantik ve cinsel her türden ilişki yasak edilir. Herkes, sağken kendi mezarını kazmakla yükümlüdür. Bir başkası bunu yapmayacaktır: "Kimsenin senin için bir mezar kazmasını ya da seni gömmesini bekleme. Üzerine biraz toprak atarız hepsi bu." Ortaklığın hem yalnızlık hem birliktelik formlarında topyekûn imhası, insanları sadece miyopluk, burun kanaması ya da duygusuzluk gibi kriterlerle

bir araya getirir. David'le miyop kadının kusursuz aşkının ölçütü, her ikisinin de miyop olmasıdır, başka bir şey değil. Sarah Cooper buradan hareketle haklı olarak, aşkın rağbette olan yegâne zemininin benzerlik olduğuna dikkat çeker.[27] Ama şunu da not etmek gerekir: benzerliğin bu şekilde yüceltilmesi, farkın değersizleştirilmesiyle el ele gider. Böyle olduğunda başkası, benliğin bekası uğruna her koşulda feda edilebilir bir unsur olmaktan öteye geçmez. Lanthimos'un bu vurgusu bizi, biyopolitik distopyasının hem zirve noktasına hem de kıyametine taşır: toplumsal varoluşun öznellikten kesilip atılması ve başkalığın yıkımı. Belki de bu yüzden yönetmenin son filmi, sahneye yeni bir unsur katar: Bu yeni unsur, biyopolitik distopyanın hem Mesihi hem de Deccalı olarak *başkası*dır...

VI

Kutsal Geyiğin Ölümü, bir kalp ameliyatı sahnesiyle başladığı andan itibaren odağına yaşam ve ölümü alır. Steven –alanının iyi cerrahlarından– ameliyattan önce bir iki kadeh içki içmiş, hastası ameliyat masasında hayatını kaybetmiştir. Ancak bu ölüm, Lanthimos sinemasındaki bütün ölümler gibi, filmin merkezine yerleşen ailenin gündelik yaşamında hiçbir değişikliğe yol açmaz. "Hayat" Steven ve ailesi için kaldığı yerden devam eder; zaten Steven dışında diğer aile üyelerinin bu ölümden haberleri dahi yoktur. Hem neden olsun ki? Cerrah bir adam+göz doktoru bir kadın+iki sağlıklı çocuk+şahane bir ev+iki lüks araba. Bu işlemin sonucunun mutluluk olduğundan kim şüphe edebilir? Emmanuel Levinas'ın tabiriyle, kendiyle tıka basa dolu, kendisine kapanmış, zincirlenmiş[28] ve başkasına tamamıyla kapalı bir aile, ya da Roberto Esposito'nun öznesi gibi, "başkasının varolmayışında ve varolmayışı olarak" yaşayan "sanki başkası yokmuş gibi" varolan, geçinip giden ve hayatına devam eden bir aile[29] ölümü neden gündemine alsın? Ama bu aile, aynı zamanda toplumsallığın ne olduğundan bihaber, donuk ve mekanik diyaloglar etrafında bir araya gelmiş, dünyayı hizmetlerine sunulmuş bir nimetler toplamı olarak gören, ne sahici bir sarılmanın ne de duygusal bir bağın izlerine rastladığımız bir ailedir.

27 Sarah Cooper, "Narcissus and *The Lobster* (Yorgos Lanthimos 2015)", *Studies in European Cinema* içinde, Cilt 13, Sayı: 2 (Routledge, 2016), s. 163.

28 Emmanuel Levinas, *Existence and Existents*, İng. çev. Alphonso Lingis (Pennyslvania: Duquesne University Press, 2001), s. 79.

29 Roberto Esposito, *Communitas-Topluluğun Kökeni ve Kaderi*, çev. Onur Kartal (İstanbul: İletişim, 2018), s. 117.

İşte kendi içerisinde her şeyin eksiksiz ve tam olduğu ama yine de hiçbir şeyin izleyiciyi tatmin etmediği bu aile tablosuna, ameliyat masasından kalkamayan hastanın oğlu, Martin, zorla girer. Üstelik Levinas'ın iddia ettiği gibi sadece yüzündeki sefaletle değil. Bu meselenin önemli bir boyutudur kuşkusuz. Martin, "çocukların odaları çok güzel, çok aydınlık ve havadar" der; "bu mahalleyi çok beğendim, çok sessiz, temiz ve güzel". Ama kendisi için tablo bu kadar iç açıcı değildir: "Çok da güzel olmayan bir mahallede çok da güzel olmayan bir evde oturuyoruz." Ama Martin'in başkalığını kuran, refah düzeyindeki bu asimetri değil, intikama olan muazzam açlığıdır. Martin'in ağzından devamlı "açlıktan ölüyorum" cümlesini duyarız ve kendisini bir kıyamet olarak koymadan önce, ister bir hamburger, ister bir dondurma, ister bir akşam yemeği, isterse de alelade bir limonata olsun Martin'i hep bir şeyleri yiyip bitirirken, hep tüketirken görürüz. Sanki, intikama olan iştahını bir süreliğine de olsa köreltmek istiyor gibidir. Yoksa sadece makarna yiyen bir çocuk, bizi neden dehşete düşürsün ki?

Sefaletten intikama doğru uzun bir güzergâhı kateden bu başkalık, Martin'i mağdur olmaktan çıkarır ve mutlak bir iktidar figürüne dönüştürür. Az evvel, Martin'in başkalığını hem bir Deccal hem de bir Mesih olarak tarif ederken profan kategorilere başvurmamamızın nedeni, Steven'ın iktidarını insanüstü bir doğadan devşiriyor olmasıdır. Lanthimos, ailenin maddenin sınırlarını hiçbir surette aşmayan dünyasına başkasını insanüstü bir güç olarak dahil eder. Kim bilir belki de, tıpkı "bizi ancak bir Tanrı kurtarabilir" diyen Heidegger gibi, içinde bulunduğumuz biyopolitik distopyanın ancak insanüstü bir kıyametle darmadağın olabileceğini düşünür. Biyopolitik materyalizme karşı teolojik bir nekropolitika...

İntikamın alametleri, sebepsiz yere ailenin küçük oğlunun ayaklarının uyuşmasıyla başladığında hikâye netleşir. Martin Steven'a "Benim ailemden birini öldürdüğün gibi, dengeyi sağlamak için şimdi de kendi ailenden birini öldürmek zorundasın" der ve devam eder: "Bunu yapmazsan hepsi hastalanıp ölecek. Bob ölecek, Kim ölecek, Karın ölecek (...) Bir: Bacakların felç olması. İki: Açlıktan ölme derecesine kadar yemek yemeyi reddetme. Üç: Gözlerden kan gelmesi. Dört: Ölüm". Steven, baştan aşağıya yaşamla dolu bir ailenin üyesi olarak ölümün bu apansız belirmesi karşısında dehşete düşer. Sahici anlamda ölümün kendisiyle hiçbir zaman yüzleşmemiş; hatta ölüm sadece, karısıyla sevişirken o da genel anestezi formunda aklına gelen bir fanteziden öteye geçmemiştir. Hep ötelediği ölüm, şimdi yanı başındadır. Bu kaçınılmaz-

dır da. Öyle ya, Levinasçı "öldürmeyeceksin!"[30] buyruğu sadece cinayetin etik imkânsızlığını değil, başkasının yaşamının sorumluluğunu üstlenmeyi içeriyorsa[31], başkasının ölümünden duyulan korku Steven'ı başkasına yakınlığa mahkûm etmiyorsa[32], ölüm başkasının suretinde bu kez benin ölümü olarak hane yaşamına konuk oluverir. Bu muazzam biyopolitik distopya evreninde ölüm alabildiğine ötelenmişken, bütün bir ailenin yıkımı olarak belirdiğinde, Steven'ın önderliğinde meydana gelen mutlu aile tablosu bir anda darmadağın olma tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Zira anestezi uzmanının söylediği gibi "sorumlu cerrahtır" ve bu sorumluluğun bir şekilde üstlenilmesi gerekir.

Kutsal Geyiğin Ölümü'nü metafizikle pozitivizm arasındaki kadim gerilime sıkıştırmak elbette mümkün. Ama görünen o ki, gerilimin kaynağı, doktor Steven'ın doğaüstü güçlere sahip Martin'le çatışmasına indirgenemeyecek bir iktidar çatışmasına; Steven'ın biyopolitik evreniyle Martin'in nekropolitik kıyameti arasındaki kavgaya dayanıyor. Ölüm kapısını çaldığında Steven dehşete düşerken Martin'in sakinliğini her daim koruyor oluşu bunun bir göstergesi. Steven'ın biyopolitik dünyası, hastane sınırları içerisinde, yaşama hükmetme becerisinde saklıyken, Martin'in nekropolitikası bir anda bu dünyayı yerle bir eder. Yaşamla dolup taşması gereken tıbbın evreni bir anda ölümle sarsılır; biyopolitik çağın, hastalığı ve yaşamı kontrol etme, ölümü öteleme kudretini elinde tutan kahramanı olan Steven, kendisini içinde bulduğu acziyet içerisinde tüm kontrolünü kaybederek despotik bir figüre dönüşür. Oğlu Bob'a zorla yemek yedirmeye, onu zorla yürütmeye çalışır. Burada Arendt'in politika öncesi hane içi şiddeti iş başındadır. Ölüm hanenin dışındayken sorun yoktur; hasta *ex* olur ve hayat devam eder. Ama hane içine girdiğinde –ki, içinde yaşadığımız biyopolitik dünyada bu, başımıza gelebilecek en kötü şeydir– Steven'ın bütün iktidarı yerle bir olur. Bu depremle yüzleşmemek için olağan gündelik yaşamına devam etmeye çalışır; hatta ailesinin ölümüyle burun burunayken canı patates püresi çeker ama eşinden aldığı cevap, onu gerçekliğe davet eder: "İki çocuğumuz yan odada ölüyor ama evet ben sana yarın patates püresi yapabilirim!"

30 Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity-An Essay on Exteriority*, İng. çev. Alphonso Lingis (Pennyslvania: Duquesne University Press, 1998), s. 199.
31 Emmanuel Levinas, "Felsefe, Adalet ve Aşk", *Sonsuza Tanıklık* içinde, ed. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran (İstanbul: Metis, 2001) s. 243.
32 Emmanuel Levinas, *Alterity and Transcendence*, İng. çev. Michael B. Smith (New York: Columbia University Press, 1999), s. 24-25.

Steven'ın elinde aile bireylerinden birini öldürmekten başka bir çare kalmaz. Yaşam ve ölüm kıskacına sıkışmış bir toplumsal yapıdan da bundan öte bir deva beklenmez zaten. Bu yüzden Ernst Bloch'un sorduğu şu soruya da olumlu bir yanıt vermek zorunda kalırız: "Peki ölümün, hem önümüzde bekleyen hem bizi en uç geçmişe savuran ve hakikati de bunda olan, bizi tümüyle deneyimlenmemiş/bilinmeyen bir başkalığa intikal ettiren ve hakikati orada da tükenmeyen bu hadisenin, yaşanan anın karanlığıyla bir rabıtası var mıdır?"[33] Yaşanan anın karanlığı, ölüme davetiye çıkarır. Martin bunun nedenlerini, metaforik olarak gayet net bir şekilde anlatır. Steven'ın kolunu ısırır ve "bunun için özür dilemeli miyim?" diye sorar: "Hayır! Yaranı okşamalı mıyım? Hayır! İkimizin de daha iyi hissetmesi için yapılabilecek tek bir şey var." Martin kendi kolunu ısırır. Bu kısasa kısas mantığının biyopolitik bir distopya düzeyinden, yaşama karşı yaşam ve ölüme karşı ölüm denkleminden başka bir şeye tercüme edilebilmesi mümkün değildir. Steven'ın aile trajedisi hep beraber bu kaçınılmaz sonu keşfettiklerinde başlar. Karısı Anna, kendisini kurban etmemesi için Martin'in ayaklarını öper, kocasının ellerini, sonra da onun en sevdiği kıyafeti giyer: "Bana göre en mantıklısı, ne kadar acımasız gelse de, çocuklardan birini öldürmek. Çünkü yeniden çocuk yapabiliriz"; Kim, önce Martin'e kendisini kurtarması için yalvarır, ardından babasına kendisini öldürebileceğini söyleyerek sözümona bir fedakârlık oyunu oynar: "Bana can veren sensin ve sen, sadece sen, canımı alma hakkına sahipsin"; Bob, sürüne sürüne babasının yanına yaklaşır ve sürekli kendisinden kesmesini istediği saçlarını kendi elleriyle keser: "Saçlarımı kestim, tıpkı benden istediğin gibi." Görünen o ki, yaşamın nitel değerinin hiçbir ağırlığı yoktur; sırf hayatta kalmak uğruna, sırf nefes almayı sürdürmek uğruna kendi iradesini, yaşatma ve öldürme gücünü elinde tutan iktidarın iradesinde özümseyen nicel bir toplam; işte biyopolitik distopyaya hem ruhunu hem de geleceğini veren bu toplamdır. Biyopolitik iktidar, sağ kalmak pahasına benliğin sürekli bir yıkımından, kendiliğin başka bir benlikte özümsenmesinden başka bir şey değildir. Ve evet filmin son sahnesi Arendt'i bir kez daha haklı çıkarır; baba aile üyelerinden birini öldürmek zorundadır: Seçim artık "iyi ile kötü arasında değil, fakat cinayet ile cinayet arasındadır"...

33 Ernst Bloch, *Umut İlkesi-Cilt 2*, çev. Tanıl Bora, (İstanbul: İletişim, 2012), s. 576.

VII

Biyopolitik distopya her durumda, bireyleri cinayetle cinayet arasındaki bir tercihe sıkıştırma becerisini, öznelliğin bireysel ya da kolektif her alternatif yükselişinin önünü alma hünerini ölüm ve yaşama yaslanarak devreye soktuğu şantaj mantığına borçludur. Lanthimos, sinemasının zirve noktası *Kutsal Geyiğin Ölümü*'nde, kurban metaforuyla bu şantajın muazzam bir örneğini sunar. Aslında, biyopolitik iktidarın yaşam alanı içerisinde kurban edilen topluluğun şu ya da bu üyesi değil, bizzat topluluğun kendisidir. Thomas Hobbes'u[34] bu kurban paradigmasının kurucu momentine yerleştiren İtalyan düşünür Roberto Esposito, bu noktayı muazzam bir şekilde yakalar: "Leviathan-Devleti, bütün toplulukçu bağlardan vazgeçmekle, korunma-itaat denkleminin dikey mübadelesine yabancı olan her türden toplumsal ilişkinin bastırılmasıyla örtüşür. İlişkisizliğin çıplak ilişkisidir bu. Topluluk suça yol açıyorsa bireyin sağ kalabileceği tek yol topluluğun suçunda saklıdır. Belirli bir anlamda modern tarihin en baskın özelliğini tesis eden "kurban piramidi"nin teorik olarak en tamamlanmış formundaki taslağı ilk kez burada çizilir. Kurban edilen şey *cum*'dan, insanlar arasındaki ilişkiden başka bir şey değildir ve bu nedenle bir bakıma insanların kendileri de kurban edilirler. Paradoksal olarak insanlar, hayatta kalmaları uğruna feda edilirler. Yaşamlarını birlikte yaşamın reddi*nde* ve reddi *içinde* sürdürürler".[35]

Bu yüzden biyopolitik distopyanın devası, ölüm ve yaşam kavramlarının nicel anlamda her türden yüceltilişini devre dışı bırakmakta saklıdır. Zira toplumsallığın ölüm ve yaşam kategorileri üzerine bina edildiği her durumda, ben ve başkası arasındaki kolektivite bağlarını ortadan kaldıracak, karşılıklı sorumluluğu ve karşılıksız bir armağan etme ilişkisini imkânsız kılacak sınırlar peyda olur. Levinas'ın etik, Esposito'nun politik düzlemde kendine kapanan özneyi, dışarıya doğru zorlamaları tesadüf değildir. Lanthimos'un sinema serüveninin baştan sona karamsarlıkla bezeli olmasının nedeni, başkasına açılan kapının, her yerde hazır ve nazır bir halde bekleyen, tüm toplumsal ilişkilere sirayet eden hem rıza hem baskı, hem teşvik hem şantaj yoluyla

34 Thomas Hobbes'un Esposito'nun biyopolitik kuramında işgal ettiği can alıcı yer için bkz. Roberto Esposito, *Bíos- Biopolitics and Philosophy*, İng. çev. Timothy Campbell (Minneapolis ve Londra: University of Minnesota Press, 2008), s. 45-78. Esposito'yla ilgili daha geniş kapsamlı bir tartışma için bkz. Onur Kartal, "*Immunitas*, *Communitas*, *Bíos*: Roberto Esposito", *Biyopolitika Cilt 2-Foucault'dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri* içinde, (Ankara: NotaBene, 2016), s. 193-229.

35 Esposito, *Communitas*, s. 29.

herkesi kendisine bağlayan biyopolitik iktidar marifetiyle kapatılmasıdır. Bu kapı sadece bir kez, o da *Kutsal Geyiğin Ölümü*'nde açılır ama bu kez de içeriye giren, ölümden başka bir şey değildir. Öyleyse yaşam ve ölümün nicel değeri arasında sıkışıp kalan öznelliğin bu iki kategoriyi dışarıda bırakarak kendisini topluluğa açmaya teşebbüs etmesi, başkasına yönelik bir lütuf değil, öznelliğin yegâne kurtuluş fırsatıdır. Belki de bu yüzden Georges Bataille "'İletişim' sadece, hiçliğin en tepesinde konumlanmış, her biri yaralanmış, her biri sallantıda duran ve *kendilerini riske eden iki varlık arasında* gerçekleşir"[36] ya da "ancak kendi dışımla, kendimi bırakarak veya kendimi dışarı fırlatarak iletişime girebilirim"[37] dediğinde öznenin kurtuluşu için bu acil çıkışa işaret ediyordu.

Kaynakça

Emmanuel Levinas, "Felsefe, Adalet ve Aşk", *Sonsuza Tanıklık* içinde, ed. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran (İstanbul: Metis, 2001) s. 241-260.

Emmanuel Levinas, *Alterity and Transcendence*, İng. çev. Michael B. Smith (New York: Columbia University Press, 1999).

Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity-An Essay on Exteriority*, İng. çev. Alphonso Lingis (Pennyslvania: Duquesne University Press, 1998).

Ernst Bloch, *Umut İlkesi-Cilt 2*, çev. Tanıl Bora, (İstanbul: İletişim, 2012).

Friedrich W. Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, çev. Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale, *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo* içinde (New York: Vintage, 1989).

George Bataille, *Nietzsche Üzerine*, çev. Mukadder Yakupoğlu (İstanbul: Kabalcı, 2000).

Giorgio Agamben, *Açıklık- İnsan ve Hayvan*, çev. Meryem Mine Çilingiroğlu (İstanbul: YKY, 2012).

Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan-Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı, 2013).

Hannah Arendt, *The Human Condition*, (Chicago ve Londra: University of Chicago, 1998).

Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 3*, çev. İsmail Serin (İstanbul: İletişim, 2014).

Mark Fisher, "*The Dogtooth*: The Family Syndrome", *Film Quarterly* içinde, Cilt: 64, Sayı: 4, (California: University of California Press, 2011) s. 22-27.

Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Agora, 2008).

Michel Foucault, "Delilik ve Toplum", *Büyük Kapatılma-Seçme Yazılar 3*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: Ayrıntı, 2011).

Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, (İstanbul: Ayrıntı, 2007).

36 Akt. Esposito, *Communitas*, s. 191. Alıntının başka bir çevirisi için bkz. Bataille, *Nietzsche Üzerine* s. 46.

37 Georges Bataille, *Nietzsche Üzerine*, çev. Mukadder Yakupoğlu (İstanbul: Kabalcı, 2000) s. 49.

Michel Foucault, *Güvenlik, Toprak, Nüfus*-Collége de France Dersleri 1977-1978, çev. Ferhat Taylan (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2013).

Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: İmge, 1992).

Onur Kartal, "*Immunitas*, *Communitas*, *Bíos*: Roberto Esposito", *Biyopolitika Cilt 2-Foucault'dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri* içinde, (Ankara: NotaBene, 2016), s. 193-229.

Onur Kartal, *Başkasının Politikası-Husserl, Heidegger, Levinas*, (İstanbul: İletişim, 2017).

Roberto Esposito, *Bíos- Biopolitics and Philosophy*, İng. çev. Timothy Campbell (Minneapolis ve Londra: University of Minnesota Press, 2008), s. 45-78.

Roberto Esposito, *Communitas-Topluluğun Kökeni ve Kaderi*, çev. Onur Kartal (İstanbul: İletişim, 2018).

Ronja Tripp, "Biopolitical Dystopia: Aldous Huxley, *Brave New World* (1932)", *Dystopia, Science Fiction, Post-Apocalypse Classics-New Tendencies-Model Interpretions* içinde, der. Eckart Voigts ve Alessandra Boller, (Trier: WVT Wissenwehaftlieher Verlag Trier, 2015) s. 29-46.

Sarah Cooper, "Narcissus and *The Lobster* (Yorgos Lanthimos 2015)", *Studies in European Cinema* içinde, Cilt: 13, Sayı: 2 (Routledge, 2016) s. 163-176.

Yorgos Lanthimos, *Alpeis*, (2011).

Yorgos Lanthimos, *Kynodontas*, (2009).

Yorgos Lanthimos, *The Killing of a Sacred Deer*, (2017).

Yorgos Lanthimos, *The Lobster*, (2015).

Taşra Üçlemesi'nden *Kış Uykusu*'na Nuri Bilge Ceylan'ın Distopik Yolculuğu

ASLI DALDAL

Yeni Türk Sineması'nın, aynı Yılmaz Güney gibi, Cannes film festivali sayesinde dünyaya açılan en önemli isimlerinden biri hiç şüphe yok ki Nuri Bilge Ceylan'dı. Güney'den farklı olarak, Ceylan'ın çok kendine özgü sinemasal seçimleri oldu ve özellikle de sinema kariyerinin başlarında, popüler olmaktan ölesiye kaçındı. Ceylan, *Kasaba* (1997), *Mayıs Sıkıntısı* (1999) ve *Uzak* (2002) filmlerinden oluşan *Taşra Üçlemesi*'nde İranlı sinemacı Abbas Kiarostami'nin "minimalizmi" ve Japon usta Yasujiro Ozu'nun "varoluşçu hümanizmi"ni yeğledi. Italyan yeni-gerçekçi okulun estetik anlayışı da pek çok bağımsız sinemacı gibi Ceylan'ı etkilemişti. Kısacası, "Cannes yoldaşı" Güney'in belirgin siyasi söyleminden farklı olarak, Nuri Bilge Ceylan, İtalyan yeni-gerçekçiliğinin, "mütevazılık", "minimalizm" ve "belgeselci gerçekçilik" taraflarına eğildi... Tabii bütün bunlar, gizemli ve karmaşık Ceylan'ın ilk yönetmenlik dönemlerinde geçerliydi: Ceylan utangaçtı; röportaj vermez, sinema endüstrisinin "önemli" şahsiyetlerinden köşe bucak kaçardı. Sinema endüstrisinin neredeyse bütün yerleşik normlarına meydan okuyan bir "karşı-yönetmen"di adeta. Yarı otobiyografik bir film olan ve bir önceki filmi *Kasaba*'nın çekim öyküsünü anlatan *Mayıs Sıkıntısı*'nda Ceylan'ın bu konudaki mücadelesini açıkça görebiliriz. Ceylan, filmde, endüstri içerisindeki insanlarla hiç uğraşmak istemediğini anlatır ve bütün itirazlarına rağmen yaşlı anababasına filminde oynamaları için yalvarır. Ceylan'ın münzeviliği, "tüketim toplumu" ve onun "aşırılıklar kültürü"ne duyulan bir tiksintiyi de ifade eder. Yani Ceylan'ın minimalizmi "varolan aşırılıklar kültürüne bir tür siyasi tepkidir".[1]

1 Esra Aliçavuşoğlu, "Çehov Beni Isıtıyor: Nuri Bilge Ceylan'la Söyleşi", *Cumhuriyet*, 2 Aralık, 1999.

Yılmaz Güney gibi "geleneksel" anlamda siyasi bir ton içermesede de, Ceylan'ın ilk filmleri, "olumlayan bir postmodern" anlamda, ince siyasal, toplumsal hassasiyetler barındırır. "İşçi sınıfı"nın dertlerine mercek tutmasa da, "burjuva" sinemasal pratiklere ve seyirci beklentilerine kafa tutar Ceylan.

Uzak'tan 10 yıl sonra tekrar Cannes'da en iyi film ödülünü kazanan 2014 yapımı *Kış Uykusu* filmine baktığımızda ise bambaşka bir Nuri Bilge Ceylan çıkar karşımıza. Pek çok sinemacı, kariyeri boyunca farklı, hatta çelişkili yollar benimseyebilir. Ancak kanımca Ceylan'ın durumu, aynı bir zamanlar yaptığı şaşırtıcı filmler gibi, ilginç bir "tekillik" göstermektedir. Ceylan sadece farklı yollara sapmakla kalmamış neredeyse kendi "antitezine" dönüşmüştür. Özellikle zamanında bucak bucak kaçtığı "snob" film endüstrisiyle girdiği ilişkiler söz konusu olduğunda Ceylan takipçilerini hayrete düşürmektedir. Bir zamanlar röportaj vermekten bile kaçınan yönetmen, artık rutin bir "kırmızı halı" figürüdür. Özenle korumaya çalıştığı kırılgan ama derinlikli hayat felsefesi de karanlık bir nihilizm içerisinde kaybolup gitmektedir. Bu çalışmada da, bu bağlam içerisinde, *Kış Uykusu* filmi, *Taşra Üçlemesi* ile karşılaştırmalı biçimde tartışılacak ve Ceylan'ın eskiden ince bir "belirsizlik" üzerine kurguladığı olumlayan sanat felsefesinin, karanlık bir postmodern hiççiliğe gidişinin ayrıntıları incelenmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda *Taşra Üçlemesi*'nde Ceylan'ın özenle resmettiği doğa ve Anadolu imgesinin, *Kış Uykusu*'nda boğucu ve adeta "distopik" bir mekansal hapishaneye dönüşünün de izleri sürülecektir.

Taşra Üçlemesi

Ceylan'ın çocukluğu, babasının Amerika'da ziraat mühendisliği diploması aldıktan sonra döndüğü (*Kasaba*'da çok tartışılan "Amerika'da okuyup da Türkiye'ye dönülür mü?" mevzusunun gerçek arka planı) Çanakkale'nin Yenice ilçesinde geçer. Mutlu çocukluk günleri Ceylan için çok önem taşır ve *Kasaba* (1997), *Mayıs Sıkıntısı* (1999) ve *Uzak* (2002) filmlerinden oluşan *Taşra Üçlemesi*'nde bu konuya defalarca döner. Yenice'nin göz alıcı doğası ve masum çocukluk yılları ilk filmlerinin ana temasıdır. *Kasaba*'dan *Uzak*'a kadar çektiği bütün filmler Ceylan'ın doğadaki bu uyumlu yaşantıdan kopuşunu ve bu kopuşun getirdiği acı ve yabancılaşmayı da dile getirir. Bu "derin ekolojik" bilinç ve çocukluk masumiyetine duyulan özlem sadece filmlerin senaryolarıyla sınırlı değildir aslında. Her nevi "sahtelikten" nefret eden Ceylan filmlerinde profesyonel oyuncular kullanmak istemez. İlk filmlerinde aile bireylerini

(anne-baba, eş, kuzen...) başkahramanları olarak seçer. *Uzak*'ın Cannes'daki beklenmedik başarısına kadar neredeyse hiç popüler gazete röportajı vermez. Bürokratik detaylarla uğraşmak istemediğinden Kültür Bakanlığı fonlarına başvurmaz. Bu yüzden ilk filmleri inanılmaz küçük bütçelerle çekilir. Ceylan'ın ilk filmleri Alman gazeteci ve kuramcı Siegfried Kracauer'in 1960'da kaleme aldığı *Film Teorisi*[2] kitabında incelediği "gerçekçi sinema" estetiğini büyük ölçüde yansıtır. *Frankfurter Zeitung* gazetesinin önde gelen yazarlarından olan Kracauer, "fiziksel gerçekliğin kutsanması" olarak adlandırdığı gerçekçi sinemaya büyük saygı duyar ve bu sinema geleneğinin "içeriğin" "biçime" galip geldiği ilk estetik tarz olduğunu savlar. Kracauer, geleneksel sanatların diliyle yeni bir sinema anlayışı getirilemeyeceğine kuvvetli bir inanç duyar ve özgün bir "sinematik yaklaşım" kurgulamaya uğraşır. Kracauer bir bakıma geleneksel yaklaşımları küçümser ve "fiziksel gerçekliği deneyimlememize olanak sağlayan yeni kurmaca-belgeselci bir tarzı" savunur.[3] Kracauer'e göre sinemanın temel konusunu kendini doğal olarak sunan "fotoğraflanabilir" dünya sağlar. Ayrıca "sinemasal içerik" ve "sinemasal olmayan içerik" diye de bir ayrıma gider Alman kuramcı. Ona göre "sinemanın konusu ancak kameranın yakalayabileceği fiziksel gerçekliklere dayanıyorsa, 'sinemasal' bir içerikten bahsedilebilir".[4] "Hayatın akışını yakalamak" Kracauer için en temel meselelerden biri, sinemasal ifadenin en olmazsa olmaz koşuludur.[5] Bu yüzden, basit bir hikayenin, "kameraya yakalanmış bir hayatın" arkaplanını oluşturduğu "basit anlatı" (*slight narrative*) sineması Kracauer için en ideal sinemasal biçimdir. Bu tarz bir anlatıda, oyunculuk, mizansen ve diyalog, görsel malzemeyi boğmamak adına mümkün olan en minimal düzeye indirilir. Kendisi de fotoğrafçı olan Ceylan, ilk yönetmenlik yıllarında Kracauer'in de hararetle savunduğu, "sinema ontolojik olarak fotoğrafın devamıdır" savına yakın durur. Karmaşık senaryolara hiç yüz vermez, sadece gündelik yaşamın detaylarıyla zenginleştirilmiş temel bir "tema" üzerinden eserini kurgular. Böylelikle *Kasaba*'da, doğduğu topraklardan gitmek isteyen genç bir adamın can sıkıntısını paylaşırken, gündelik kasaba yaşantısının sanatsal fotografik ayrıntılarını da izleyebiliriz. *Mayıs Sıkıntısı*'nda ise Ceylan yarı-otobiyografik bir tonda *Kasaba*'yı çekerken yaşadığı sıkıntıları aktarır bize. Filmi çekerken

2 Kracauer, Siegfried, *Theory of Film*, Princeton University, Press, 1960 [Türkçesi: *Film Teorisi*, çev. Özge Çelik, Metis, 2015].
3 Siegfried Kracauer, *Theory of Film, age.*, s. 39.
4 *Age.*, s. 270.
5 *Age.*, s. 273.

ailesi ile yaşadığı sorunlar, kasabada sağlıklı bir iletişim kurmanın zorluğu ve babasının toprağını kadastrocular dan koruma arzusu filmin göze çarpan belli başlı temalarıdır. Doğa-insan uyumu *Mayıs Sıkıntısı*'nda büyük bir yer tutarken, Üçlemenin son filmi *Uzak* Ceylan'ın büyük şehirdeki "yabancılaşmasına" ve çocukluğundan tamamen kopuşuna eğilir. Ceylan'ın Cihangir'deki evinde çekilen *Uzak*'ta, *Mayıs Sıkıntısı*'nın sonunda ayrılan iki kuzen yeniden bir araya gelir; ancak bu buluşma Yeniceli çaresiz Yusuf ve artık İstanbullu olmuş mutsuz ama düzenini oturtmuş Mahmut arasında bir güç oyununa döner. "Gerçekçilik" geleneği içerisinde kendine yer bulsa da Ceylan'ın ilk filmleri, sanatsal üretimin ayrılmaz bir parçası olan, bir tür "çok anlamlılık" ya da "belirsizlik" duygusunu da her zaman barındırır. İletişim eksikliği ya da insan doğasının onulmaz bencilliği gibi ifadelerle çerçevelenebilecek bu "belirsizlik" ya da "çok anlamlılık" durumu Ceylan'ın ilk filmlerinden itibaren varlığını hissettirse de anlatıyı boğacak ya da sinemasal ifadeyi gerçeklikten tamamen koparark "anlamsızlaştıracak" boyutta olmaz. Aslında Kracauer de sinema sanatının önemli özelliklerinden birinin "belirsizlik" duygusunu her zaman beslemesi olduğunu söylerken (yine) Ceylan'ın seçimlerine yakın durur. Şöyle der yazar:

> Doğal nesneler çok çeşitli ruh hallerine, hislere, ifade edilemeyen düşüncelere dokunabilen çeşitli anlam katmanları ile çevrelenmiştir; bir başka deyişle, kuramsal olarak sonsuz bir ruhsal ve zihinsel izdüşüme sahip olabilirler... İnsan yüzleri içsel deneyimlerle şekillenmiştir, eski evlerin çeperleri sakinlerinin yaşanmışlıkları ile kaplıdır...Sinemasal imgeler doğal nesnelerin bu belirsizliklerini yansıtır. Ne kadar seçici olursa olsun, bir film karesi, çok anlamlılığıyla bir doğal nesneyi, ya da Lucien Seve'in deyişiyle "gerçekliğin anonim halini" içermeden tam bir olgunluğa erişemez.[6]

Taşra Üçlemesi'ni oluşturan bu üç filmde de Ceylan, Kracauer'in "hayatın akışı" ve "belirsizlik" kavramlarına yakın duran bir anlatı tarzını benimser. Ceylan'ın erken dönemlerindeki "minimalizm" ve "dışavurumcu gerçekçiliğinin" bir başka kaynağı ise, hiç şüphe yok ki, İtalyan yeni-gerçekçi estetiğidir. İtalyan yeni-gerçekçiliğinin ustaları gibi, Ceylan da profesyonel olmayan oyuncuları yeğler ve (yine Yılmaz Güney gibi) kendisini çevreleyen fiziksel

6 *Age.*, s. 69.

gerçekliği nesnel biçimde aktarmaya çalışır. Ama, seyirciyi kendi siyasi çizgisi doğrultusunda angaje etmeye çalışan Güney'in aksine, Ceylan'ın derdi "sanatın yalanını minimize etmektir".[7] Seyirciyi aldatmak ya da manipüle etmek anlamına gelebilecek her türlü müdahaleden kaçınma isteği Ceylan'ı, Abbas Kiarostami'nin masum "basit anlatılarını" çağrıştıran çok sade filmler çekmeye iter. Ceylan'ın kendisinin de ifade ettiği gibi *Taşra Üçlemesi*, Abbas Kiarostami ve Yasujiro Ozu sinemalarından çok etkilenmiştir. Toparlayacak olursak, Ceylan'ın "fiziksel gerçekliğin kutsanması" olarak adlandırılabilecek "basit anlatı" sinemasından kopuşunu simgeleyen *İklimler* (2006) filmine kadar geçen süre içerisinde çektiği ve *Taşra Üçlemesi* olarak adlandırdığı ilk dönem filmlerinin ortak özellikleri şunlardır:

a) Gerçekçi sinemanın ontolojik kaynağı olarak "fotoğrafa" duyulan derin tutku. Yukarıda da ifade edildiği gibi, Ceylan'ın ilk filmleri Kracauer'in kuramsal çalışmalarını örnekler niteliktedir. Kracauer (ve biraz farklı vurgularla olsa da) Fransız eleştirmen André Bazin'in hararetle savunduğu gerçekçi sinema estetiği, gerçekliğin görselleştirilmesinin önüne geçmeyen basit, tesadüfi hikayeler kurgulamak gibi özgün bazı tercihleri yansıtır. Sinemasal anlatıyı diğer sanat dallarından farklı kılan bu tercihler, hikayenin "geçirgenliğini", anlık, spontane detaylara açıklığını ve, aynı yaşam gibi, hep "sürmesini", bitmemesini vurgular. Sinemasal anlatı "toprak" yani "maddi yaşam" ve gündelik yaşantının basit detayları üzerine kurulmalıdır. Hamid Dabashi'nin deyimiyle bu "doyumsuz seyir" sineması "varoluşun zararsız kabalığının ardındaki güzelliği" ortaya çıkarabilir.[8]

b) Siyaset dışı gibi görünse de yeni bazı siyasal-toplumsal "hassasiyetleri" yansıtması. Yılmaz Güney ya da yeni-gerçekçi ustalar Luchino Visconti ya da Guiseppe de Santis'in aksine, Ceylan açık seçik bir siyasi söyleme sahip değildir. Ancak yavaş ve mütevazı hikâyelerle varolan aşırılıklar kültürüne ve tüketim toplumuna aykırı düşerek, minimal oyunculuk, kamera, kurgu ve ses tercihleri ile sinemanın "yalanını" minimize etmeye çalışarak, popüler sinemanın egemen normlarını tamamen kişisel işlerle derinden sarsarak bir tür "anarşizan" tavrı da barındırmaktadır. Ayrıca özellikle *Mayıs Sıkıntısı*'nda altını çizdiği "doğayla bütünleşik"

7 Fatih Özgüven, "Nuri Bilge Ceylan ile Kişisel Yolculuk", *Yirmibir Mimarlık Dergisi*, (Mayıs, 2003), s. 12.

8 Hamid Dabashi, *Close Up Iranian Cinema*, Londra: Verso, 2001, s. 36.

mütevazı yaklaşım, kendi geçmişindeki arayışlarla da birleştiğinde (Ceylan gençliğinde Doğu felsefelerine ilgi duymuş ve Katmandu'ya kadar gitmiştir) günümüzde "derin ekoloji" olarak bilinen önemli bir (postmodern) ekolojik-anarşist yaklaşımı da hatırlatır.

c) Ne yazık ki sonradan "toplumsal olandan tümden kopuşla" noktalanan arka plan bir "bireycilik" ve "karamsarlık" vurgusu. Ceylan'ın yukarıda irdelenen, doğa, uyum ve mütevazilik temelli ilk dönem "anarşizan" filmlerinde bile, insan doğasına karşı belirgin bir kötümser bakış alttan alta kendini hissettirir. Gerçek empati ve dayanışmanın istisnai göründüğü bu dünyadaki kahramanlar, Ceylan'ın ilk filmlerinde dahi, Kiarostami ya da yeni-gerçekçi ustaların karakterlerine göre çok daha tembel ve bencildirler. Bu bencilliğin yoğunluğu ve yarattığı "çatışma" *Kasaba*'dan *Uzak*'a doğru dramatik biçimde artar ve ilk filmdeki masum insani defolar, *Uzak*'ta (Mahmut karakterinin Yusuf'un çaresizliğine karşı gösterdiği büyük kayıtsızlıkla) neredeyse sadizme yaklaşır. 2006 yapımı *İklimler* ve sonrasında ise Ceylan, kendisini o çok değer verdiği çocukluk masumiyetinden iyice koparacak, farklı "nihilist" rüzgarlarla savrulur.

Karamsar Bir Nihilizme Doğru

Nuri Bilge Ceylan'ın erken dönem filmlerini "postmodern" olarak adlandırmak çok yerinde olmayabilir. Bu filmler pekçok açıdan "biricik" özelliklere sahiptir, otobiyografik nitelikler taşır ve "auteur" bir sinemacının özgün dehasını yansıtır. Modernist bir "derinliği" fazlaca taşımasalar da, bu filmler bizi çevreleyen fiziksel gerçekliğe inanır ve bu gerçekliği belli ölçüde ortaya sererler. Ancak aşağıda detaylandırmaya çalışacağım sebeplerden dolayı, *Taşra Üçlemesi*'nden *Kış Uykusu*'na Nuri Bilge Ceylan'ın, yazar Pauline Marie Rosenau'nun "şüpheci postmodernizm" olarak adlandırdığı bir tutuma artarak kaydığını savlamak da yanlış olmaz. Rosenau'ya göre:

> Şüpheciler, modernliği bir çürüme dönemi olarak kavramalarına, dünyanın kaçınılmaz olarak nihai bir çöküşe, unutuluşa ve ertelenemeyecek bir özyıkıma doğru gittiğini düşünmelerine uygun düşen bir siyasi kinizmi benimserler... Şüphecilerin ontolojik bilinemezcilikleri onları her türlü siyasi projeden vazgeçmeye iter...Normatif bir boşlukta hayatta kalma mücadelesi verirler.[9]

9 Pauline Marie Rosenau, *Post-Modernism and The Social Sciences*, Princeton University Press, 1992, s. 139.

Nuri Bilge Ceylan hiçbir zaman geleneksel anlamda "siyasetle ilgilenen" bir yönetmen olmadı. Özellikle 1960 ve 70'lerdeki sinemacıların sert siyasi polemikleri düşünülecek olursa (mesela neo-Kemalist toplumsal gerçekçilerle Onat Kutlar gibi Marksist eleştirmenler arasındakiler) Ceylan kesinlikle çok "apolitik" görünebilir. Ama yukarıda da altını çizmeye çalıştığım gibi, özellikle ilk filmlerinde yaptığı sinemasal seçimlerle yine de bir tür "felsefi derinlik ve toplumsal hassasiyete" sahip olduğu görülebilir. Profesyonel olmayan oyuncuları tercih etmesi, öykü anlatımında yeğlediği minimalist yaklaşımlar, medyayla kurduğu mesafeli ilişki, varolan baskın sinema pratiklerine karşı bir başkaldırı olarak değerlendirilebilir. Ama verdiği az sayıdaki röportajda kendisinin de ifade ettiği gibi, Ceylan, geçen yıllar içerisinde yavaş yavaş "metaforik" olarak ölmeye başlar ve "algılarındaki keskinlik de hızla azalmaktadır".[10] Kanımca bu yokoluş ve çözülme sinemasına o kadar siner ki, filmleri, basit birer sanatsal yapıt olmaktan öte adeta (kimsenin duyamadığı) bir "yardım çığlığı" halini alır. Mesela *Uzak* filminde, Mahmut (aslında Nuri Bilge) içki masasına topladığı arkadaşlarına "fotoğraf ölüyor" dediğinde, Arif Aşçı'nın canlandırdığı fotoğrafçı arkadaşı "insan kendisiyle doğar kendisiyle ölür" diyerek aslında fotoğrafın değil Mahmut'un ölmekte olduğunu haykırır. Ve özellikle de *İklimler*'i izleyen süreçte, Nuri Bilge Ceylan'ın kuzeni ve başrol oyuncusu Mehmet Emin Toprak'ın acı bir araba kazasında ölmesinin ardından, Ceylan kendisini metaforik olarak "canlı" tutan çocukluğu ve Yenice ile olan bütün bağlarını koparır. Bundan sonrasında ise her şeyin hep daha kötüye, karanlığa doğru gittiği "distopik" bir hava hakim olur Ceylan filmlerine. "Ölüm" (ya da "kayıp"), filmlerinin temel izleği haline gelir: *Bir Zamanlar Anadolu*'da filminde komiserin aradığı kayıp ceset, ya da *Üç Maymun*'da ölümü aileyi mahveden küçük oğlan figürü bu "ölüm" temasının birkaç doğrudan ifadesidir. Ancak böyle doğrudan yansıtılmadığı zamanlarda bile, "ruhen" ölmüş olma, ya da postmodern bir deyimle "bireysel parçalanmışlık ve hissizlik" fikrini besleyen genel bir depresif atmosfer bütün filmlere hakim olur. Acı ve kaygısını hiç olmazsa açıkça dışa vurabilen, belirli bir kimliğe, inanç ve değer sistemine sahip modern "öznenin" aksine, Ceylan'ın kayıp ruhları tutkusuz, kimliksiz ve muğlaktır. Halbuki belirsizlik ya da "çok anlamlılık" Ceylan'ın eski filmlerinde de var olsa da, filmlere modernist bir anlam şeması ve felsefi "derinlik" verebilecek "olumlu" ya da en azından

10 Aliçavuşoğlu, "Çehov Beni Isıtıyor: Nuri Bilge Ceylan'la Söyleşi", *age*.

"özdeşleşilebilinir" bazı karakterler *Taşra Üçlemesi*'nde göze çarpar. *Uzak*'ta, taşradan gelen istenmeyen kuzen Yusuf, bencil ve yabancılaşmış Mahmut'un antitezidir. Fareyi bile canlı canlı çöpe atmaya kıyamayan Yusuf iyi kalpli, neşeli ve hayalperesttir. Yabancı basında bazı eleştirmenler tarafından[11] *Uzak* filmiyle, kanımca yanlış olarak, bağlantılandırılan *Kış Uykusu*'nda ise kahramanların hiçbirisinin geleneksel anlamda tanımlanabilir bir karakteri yoktur. Aynı anda hem "iyi" hem "kötü" ya da hem "haklı" hem "haksız" olan kişiliklerin bitmek bilmez diyaloglarına ve tuhaf davranışlarına (canlarının ölesiye sıkıldığı ve manen "kayıp" olmaları dışında) manalı bir açıklama getirmek mümkün görünmez. Bu durum izleyiciyi, Fredric Jameson'un "hislerin ve tarihselliğin sönümlenişi" olarak adlandırdığı, anlamın ortadan kaybolduğu (ya da çok fazla "anlam patlaması" olduğu) bir bireysel "apati" ve hissizleşme haline götürür. Son dönem yaptığı filmlerin bazılarında Ceylan'ın ve kahramanlarının (hem kendilerinde hem de seyircide) yarattıkları bu bireysel hissizlik ve apati hali, Jameson'un yine *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizm'in Kültürel Mantığı* kitabında bahsettiği *Pastiş*, yani "boş tekrar, taklit" olgusunu da akla getirir. Jameson'a göre, "pastiş" postmodern bir olgudur ve eski bir tarzın ya da konunun ruhsuz bir taklidinden ibarettir: "Pastiş, parodi gibi, benzersiz ya da nevi şahsına münhasır bir tarzın, dilsel bir maskeyle ya da ölü bir dilde taklididir. Ama pastiş bu taklidin nötr bir pratiğidir ve parodideki ikincil amaçlara sahip değildir."[12] Bu bağlamda, acaba Ceylan'ın, mesela Cannes'da en iyi yönetmen ödülü kazanan filmi *Üç Maymun*'un (2008) Yılmaz Güney'in *Baba* (1971) filminin bir tür "pastişi" olduğunu savlamak mümkün müdür? Dünyaca tanınan bir yönetmen olarak Ceylan bu tür bir öykünmeyle itham edilmese de, Agah Özgüç gibi bazı eleştirmenler Ceylan'ı Yılmaz Güney'in *Baba*'sını kopyalamakla oldukça sert biçimde suçlamışlardır. Kitabının kapağını Nuri Bilge Ceylan'ın *Uzak* filminden bir kareyle süslemiş olan Özgüç şöyle yazar:

> ...Filmin temel öyküsü Yılmaz Güney'in 1971 yapımı Baba'sından alınmıştır ana karakterlerin mesleki konumları değiştirilerek. Ama filmin olay örgüsü, birkaç ayrıntının dışında değişmez. Filmin jeneriğinde, yararlanılan kaynak

11 Bkz. Howard, Finnstein "Once upon a Time in Cappadocia: The Scaping of Winter Sleep", *Filmmaker*, Ekim 28, 2014; filmmakermagazine.com/88112-once-upon-a-time-in-cappadocia-the-scaping-of-winter-sleep/

12 Fredric Jameson, *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, 1992, s. 17.

> gösterilseydi, değerinden bir şey mi yitirecekti? O bir Nuri Bilge Ceylan olduğu için dokunulmayıp es geçildi. Eğer başka biri olsaydı yanmıştı...[13]

Yine bir eleştirmen-yazar olan Fatih Özgüven de *Radikal*'deki makalesinde filmi "Güney'in *Baba* filminin Bergmanize bir versiyonu" olarak adlandırır.[14] *Üç Maymun* gerçekten de hikaye olarak Güney'in filmiyle büyük benzerlikler taşır (yoksul adam işlemediği bir suç için cezaevine girer ve asıl suçlu olan zengin patronu yoksul adamın karısına kur yapar) ancak Güney'in "sınıfsal" vurgusundan oldukça uzaktır. Güney'in derdi burjuva sınıfının ahlaksızlığından dem vurmak iken, Ceylan, belki de karamsar varoluşçu yönetmen Zeki Demirkubuz'la girdiği gizli rekabetin bir yansıması olarak, soyut bir suçluluk duygusu ve "içimizdeki şeytan" türü basmakalıp bir Dostoyevski parodisi ortaya koyar. Fakat çok tuhaftır ki, Güney'in filmiyle olan benzerlik gerçekten aşikar olmasına rağmen, nedense *Üç Maymun*'da efsanevi Güney'e doğrudan bir referans verilmez. Yine "pastiş" tanımı içerisinde inceleyebileceğimiz başka bir "kuru tekrar" da *Kış Uykusu*'nda karşımıza çıkar. Filmdeki aşırı uzun ve hiç sinematik olmayan diyaloglarda, bu sefer hem filmde hem de söyleşilerde açık açık ifade edildiği gibi, Çehov, Dostoyevski ve Shakespeare'den esinlenilmiştir. Çehov, geçmişte Ceylan'ın hep en sevdiği yazarlardan olmuştur ve yaptığı ilk filmlerde Çehov'un trajedi ve mizahı birleştiren uslubundan gerçekten de çok etkilenir.[15] Neredeyse hiç uzun diyalog barındırmayan, doğanın baş aktör olduğu bir mekanda acı ve umudu birleştiren *Mayıs Sıkıntısı* da Çehov'a adanmıştır. Yazar Rekin Teksoy *Mayıs Sıkıntısı* için şunları söyler: "Film, Çehov'u anımsatan sessiz sahneleriyle, doğanın sesine yaptığı vurguyla, abartısız sade anlatımıyla ve doğayı bir karakter olarak ele alışıyla, sinema tarihimizde bir ilktir."[16] *Kış Uykusu*'nun "pastişi" anımsatan soğuk ve sevgisiz atmosferinde ise, kahramanlar seyircinin ruhuna dokunamayan bitmek bilmez diyaloglarıyla, Çehov'un bir zamanlar Nuri Bilge Ceylan için ifade ettiği duygudan çok uzakta, adeta şizofrenik bir boş tekrar döngüsünde, olsa olsa bir Çehov *déja vu*'sü yaratabilirler.

Özetleyecek olursak, "belirsizlik" Ceylan sinemasında, en baştan, beri hep varolagelmiştir. Değişik yazar ve eleştirmenlerin de belirttiği gibi, Ceylan'ın

13 Agah Özgüç, *Türk Sinemasında İstanbul*, Horizon International, 2014, s. 104.
14 Fatih Özgüven, "Güzel, Yalnız ve Suçlu". *Radikal*, 23 Ekim 2008, http://www.radikal.com.tr/yazarlar/fatih-ozguven/guzel-yalniz-ve-suclu-904694/
15 Ceylan'dan aktaran Asuman, Suner, *New Turkish Cinema*, I.B. Tauris, 2010, s. 90.
16 Rekin Teksoy, *Turkish Cinema*, Istanbul: Oğlak Yayınları, 2008, s. 122.

erken dönem filmleri "çelişkili" ögeleri, yine de tanımlanabilir ve aşina bir dünya içinde kurgular. Asuman Suner'e göre, "aidiyet" Ceylan'ın erken dönem filmlerindeki önemli izleklerden biridir ama "kalmak ya da gitmek" arasındaki gerginlik hiçbir zaman tam olarak çözülmez: "Ceylan aidiyet paradoksunu sonuçlandırmaz; bunun yerine paradoksu hünerli biçimde kabullenir."[17] *İklimler*'den sonra bu belirsizliğin "olumlayan kabulü", yerini, Baudrillard'ın "anlamın içe çöküşü" (implosion) kuramında kullandığı, distopik "kara deliklere" bırakır. Bu, özellikle, Ceylan'ın "her şey ve hiçbirşey hakkındaki"[18], Baudrillard'ın "toplumsal entropiye götüren medya mesajları" gibi çelişkili anlamlara boğulan *Kış Uykusu* için geçerlidir. Bu durum "kara deliğe çekilmiş gibi yokolan mesaj ve önermelerin zihinlerinde eriyip gittiği durgun ve sessiz bir apatik seyirci kitlesini" akla getirir.[19] Gerçekten de üç saatlik film boyunca yerinden kıpırdamadan filme "bakan" izleyici filmin sonunda, yaşadığı çelişkili anlam bombardımanından pek az şey hatırlamaktadır.

Kış Uykusu

Yönetmeninin tabiriyle "her şey ve hiçbirşey hakkındaki" *Kış Uykusu*, "özgür atlar" diyarı anlamına gelen Kapadokya'da çekilir. "At" alegorisi önemli bir motiftir, ve filmin sonuna kadar zaman zaman çelişkili pekçok anlamı ifade eder. At öncelikle özgürlük ve gençliği sembolize eder. Kapadokya'nın vahşi atları, etrafı motosikleti ile turlayan otel müşterisi genç Timur (Mehmet Ali Nuroğlu) gibi, bu efsanevi vadide özgürce dolaşırlar. Timur da, görmeyi umduğu atlar gibi, asi ve köksüzdür. Diğer karakterlerin aksine, bu karanlık ve cansız distopyaya ait olmayan, Ceylan'ın ilk dönemlerinde yaptığı filmlerdeki mutlu ve coşkulu mekanlardan çıkagelmiş bir "hayalettir" adeta. Ancak sonsuz özgürlüğü (ve bir zamanlar hayatın anlamı peşinde uzak diyarlara solo seyahatler yapan idealist Nuri Bilge Ceylan'ın gençliğini) çağrıştırmasına karşın, Timur istemeden de olsa gizemli otel sahibi Aydın'ı (Haluk Bilginer) vahşi bir atı yakalayıp evcilleştirmeye iter. Artık gençliğini ve seyahat tutkusunu tamamen kaybetmiş Aydın'ın kendisine teklif ettiği konforu ve pek de samimi olmayan arkadaşlığı kabul etmeyen Timur otelden gidince, turistler görsün diye yakalanan at artık "tutsaklığı" ve "vicdan

17 Suner, *New Turkish Cinema*, *age.*, s. 111 (çeviri bana ait).

18 Ceylan'dan aktaran Rachel Donadio, "A Director Holds Up A Mirror To Turkey", *NY Times*, 22 Aralık 2014; www.nytimes.com/2014/12/23/movies/winter-sleep-a-nuri-bilge-ceylan-take-on-turkish-life.html.

19 Douglas Kellner ve Steven Best, *Postmodern Theory: Critical Interrogations*, Guilford Press, 1991, s. 121.

azabını" yansıtır. Sevgisiz akrabaları ve komşularıyla çevrili Aydın en sonunda atı serbest bırakır. Ama bu vicdani eylem Aydın için sadece anlık bir karardır ve onu, sıradan bir pazar gününde, arkadaşlarıyla ava çıkıp tavşan öldürmekten alıkoymaz. Bu "senteze" ulaşmayan tuhaf diyalektik film boyunca süregider: Her önerme ya da ortaya konan fikir kendi antitezi ile buluşur ancak ortaya yeni bir "anlam" şeması çıkmaz. Hiçbir şey mutlak değildir, her şey kendi zıddı ile malüldür şeklindeki bu yaklaşım yine postmodern ve distopik bir terim olan "muğlaklık" ya da "bulanıklık" fikrini akla getirir. Bu "toz bulutu" kıvamındaki filmin temel hikayesi ise şöyle özetlenebilir: Eski bir oyuncu olan Aydın, Kapadokya'da küçük bir otel işletmektedir. Aydın mutlu olmak için her şeye sahip gibi gözükse de, dul ablası Necla (Demet Akbağ) ve mutsuz genç karısı Nihal (Melisa Sözen) ile paylaştığı yaşantısı sürekli bir didişme içinde geçer. Hikaye geliştikçe, kahramanların uzun ve tekrar eden diyaloglarından, aslında her birinin, aynı Aydın'ın yakaladığı at gibi, "tutsak" olduklarını öğreniriz. Ceylan'ın önceki filmlerinin aksine, "İstanbul'a dönmek" hayali bu kez "özgürleştirici" bir düştür. Ancak İstanbul'da gerçekte kendilerini hiçbirşeyin beklemediğinin de farkında oldukları için, bu zindandan çıkmak için bir hamlede bulunmazlar. Karlı kasabada fiziksel olarak takılıp kalmış olma haline, birbirleriyle bir türlü anlaşamayan karakterlerin iletişimsizliği de eklenir. Bu "dil hapishanesinde" kahramanlar, sürekli, mantıklı bir sonuca varamayan soyut felsefi tartışmalara girerler. Örneğin Aydın'ın ablası Necla "kötülüğe karşı direnmeli miyiz?" sorusunu ortaya atar. Necla'ya göre kötülüğe direnmezsek belki de kötülüğü yapanın vicdanına bir şans vermiş oluruz. Aydın ise kardeşinin sorusuyla fazlasıyla eğlenir ve "holokost" örneğini vererek kötülüğe direnmeyerek vicdanı harekete geçirmenin pek de mümkün olmadığını anlatır. Sonrasında Necla ve Nihal "boşanmak ve İstanbul'a gitmek" konusunda benzer bir tartışma yaşar. Yine Aydın ve Nihal, ilişkileri üzerine sonu gelmeyen konuşmalara dalar. Klostrofobik mekanlarda geçen bu yorucu ve sonuçsuz diyaloglardan geriye kalan ise hiçbirşeyin "gerçek", "güvenilir" ve "saf" olmadığıdır. Ya da Jonathan Romney'in *Sight and Sound*'da söylediği gibi "cehennem başkalarıdır" diyen Sartre'ın *Huis Clos* oyununu hatırlatır bu boğucu konuşmalar.[20] Tabii "cehennem başkalarıdır" diyen Sartre'ın *Kapalı Oturum*'u (*Huis Clos*) kaderci bir "yalnızlık" güzellemesi değil özgürlük adına yazılmış existansiyalist bir manifestodur. Halbuki Ceylan'ın filmi hepimizin varoluşa

20 Jonathan Romney, "Film of the Week: Winter Sleep", *Sight and Sound*, 28 Kasım 2014, www.bfi.org.uk/news-opinion/sight-sound-magazine/reviews-recommendations/film-week-winter-sleep.

"atılmış" olduğunu savlayan Nietzsche-Heidegger geleneğine yakın durur. Özen Nergis gibi bazı yorumcular ise, Aydın'ın evinde kiracı olarak kalan yoksul ailenin "sınıf" temelli siyasal bazı okumalara izin verdiğini düşünür. Şöyle der Nergis:

> Orta Anadolu'nun kırsal bir bölgesinde geçen *Kış Uykusu*, Ceylan sinemasının tekrarlayan bir motifi olan kır-kent ikiliğini merceğe alarak sınıf çatışmasına da önemli bir yer açar. Sınıf çatışmasıyla şiddetlenen şehir-köy zıtlaşması öncelikle ev sahibinin yüksek bir tepede kiracının ise aşağılarda yerleşmiş olmasıyla karikatürize edilir. Tepenin yukarılarından kiracılarına bakan Aydın, hem varoluşsal bir krizin eşiğindeki burjuva karakter hem de maddi ve toplumsal sermaye peşinde koşarken kendini, komik bir şekilde, cömert zanneden varsıl bir adamdır. Aşağıdaki köyde yaşayan kiracılara ise filmde yeterince yer verilmez. Hayatları hakkındaki detayları göremeyiz.[21]

Nergis'in de belirttiği gibi kiracılar hakkında çok az bilgi verilir *Kış Uykusu*'nda. Gerçekten de Aydın ve ailesine kıyasla sınıfsal açıdan farklı bir konumdadırlar ve zengin-yoksul ikiliği Aydın ve kiracı aile arasındaki çatışmada kesinlikle büyük yer tutar. Ancak Ceylan'ın bu zıtlığı ortaya koymaktaki amacının, "ortodoks" manada bir sınıf analizine girmek olduğu şüphelidir. Öncelikle, Ceylan ne filmlerinde ne de söyleşilerinde hiçbir siyasal-toplumsal meseleye doğrudan bir referans vermez. Bu beklentiler ortaya konduğunda Ceylan açıkça, "Ben film çekerken varolan durumu düşünmem", der. "Sinemacının görevi, gazeteciden farklıdır; yönetmen daha çok seyircinin ruhu ile ilgilenir."[22] Nergis'in analizinin aksine, kanımca, kiracıların küçük oğlu İlyas'ın Aydın'ın arabasına attığı taş, sınıfsal değil kültürel bir nefretle daha fazla ilişkilendirilebilir. Büyüdüğünde "polis" olmak isteyen İlyas, ona acımasızca vuran sadomazoşist baba, dini bütün "İmam" amca, sınıfsal çatışma bağlamında konumlandırılabilecek tipik bir işçi sınıfı aileyi değil, AKP'nin seçmen kitlesini oluşturan dindar-milliyetçi tabakayı temsil eder. Aydın ve İlyas'ın ailesi arasındaki kültürel farklılık, çocuğun arabaya taş atması karşısında takındıkları tavırla da ortaya konur: Kemalist-modernist gelenekte eğitilen Aydın çocuğu "anlamak" gerektiğini söylerken, ge-

21 Özen Nergis, "Cine-ethics and Class Struggle: A Review of Palme d'Or Winner Winter Sleep", *Potemkin Review,* erişim tarihi 20 Eylül 2017; www.potemkinreview.com/ozen-nergis.html (çeviri bana ait).

22 Ceylan'dan aktaran Andrew Pulver, "Nuri Bilge Ceylan Criticizes Turkish Government over Mine Disaster".
The Guardian, 17 Mayıs 2014, www.theguardian.com/film/2014/may/17/cannes-2014-winter-sleep-film-nuri-bilge-ceylan-turkey-mine-soma.

leneksel baba çocuğu hemen pataklar. Daha sonrasında, haftalık köşe yazısında bu olaydan bahsederken Aydın, Kemalist eğitimli kesimin İmam'ın ailesinin temsil ettiği gerici değerlere karşı duyduğu büyük antipatiyi ve tedirginliği, yarı alaycı bir ifade ile, dışa vurur. Bu geleneksel aile, Aydın'ın karısı Nihal'e de, zengin bile olsa, aile çevresi dışında geleneksel rollere ters düşebilecek davranışlara kalkışabilecek "özgür" kadının aşağılanacağını gösterir. İlyas'ın babası İsmail, Nihal'in getirdiği parayı ocağa atıp yaktığında sadece onurunu kurtarmaz. Nihal'e, ve kadın seyircilere, geleneksel ataerkil çemberin dışında, herhangi bir manevi sığınak aramanın boşuna olduğunu hatırlatır. Aşağılanan ve gözyaşları içinde kalan Nihal sahnesinin hemen ardından, kendisini sevmeyen karısına söz verdiği halde İstanbul'a gidemeyen Aydın'ın belirmesi tesadüfi değildir: Bu "kötü" dünyada Nihal'in sevmediği Aydın'dan başka bir "çaresi" yoktur. Ancak burada da Ceylan'ın bu kültürel çatışma bağlamında bir "siyasal-toplumsal" analize giriştiği söylenemez. Ceylan daha ziyade, gerçek iletişim ve empatinin imkansızlığını vurgulama derdindedir.

Yazının başında da belirtildiği gibi, Ceylan, hem sinema kariyerinin başında yönettiği özgün filmleriyle, hem de sonrasında yaşadığı yavaş ama çarpıcı değişimle oldukça sıradışı bir yönetmendir. Ceylan'ın *Taşra Üçlemesi* ile *Kış Uykusu* karşılaştırıldığında oldukça dikkat çekici farklılıklara rastlanır. Öncelikle "sinemasal" açıdan bakıldığında, *Kış Uykusu*'nun hiç de "sinematografik" bir yapım olmadığı söylenebilir. Ablası Emine Ceylan gibi başarılı bir fotoğraf sanatçısı olan Ceylan, eski filmlerinde anlatıyı görsel açıdan derinleştiren uzun ve fotografik çekimlere yer verir. Seyircinin mizansen'i uzun uzadıya seyretmesine olanak sağlayan "alan derinliği" filmlerinin önemli bir unsurudur. Bu "düşünüm" sineması (*cinema of contemplation*) özellikle, görselliğin merkezde olduğu, az diyaloglu *Mayıs Sıkıntısı* ve *Uzak* filmlerinde karşımıza çıkar. Kracauer'in de altını çizdiği, kameranın "konuştuğu", hayatın yakalanmasının büyük önem taşıdığı "fotografik-gerçekçi" sinemasal gelenek Ceylan için de büyük önem taşır. Hayatı ön plana çıkardığı "yaşayan" filmlerinde seçtiği bu tarz, karanlık ve umutsuzluğun hakim olduğu distopik Anadolu tasvirlerinde ise tamamen farklılaşır. "Geveze" *Kış Uykusu* sürekli sözcüklere dayalı bir anlatıyı benimserken fiziksel gerçekliği ve kamera dilini bir arkaplan süsüne indirger. Sonuçta ortaya, hiç de sinematografik olmayan ve Ceylan'ın eski işleri ile alakasız bir film çıkar. Kracauer'in de vurguladığı gibi çok fazla sözcük yardımına başvurmak, filmi "tiyatrolaştırır":

> Diyaloğa dayalı filmler, ya teatral konuları aktarır, ya da teatral bir hava yaratır. Bu demektir ki bütün dikkati otomatik olarak oyuncuya yönlendirir, onu mutlaklaştırırken, fiziksel çevreyi arkaplana atarlar. En önemlisi, söze fazla bel bağlamak, kamera-hayatı geriye atma eğilimini güçlendirirken çok daha tehlikeli bir noktayı da gündeme taşır: Söylemsel mantık yürütmeyi öne çıkarırken, görselleştirmeye dayanmayan bir şiirsel ve rasyonel karmaşık düşünce silsilesinin sinemasal olanı bitirmesini...[23]

Daha "saf" bir sinema dili yakalamak isteyenler çoğunlukla gereksiz diyaloglardan kaçınmaya çalışır. Ceylan'ın en sevdiği sinemacılar arasında saydığı Yasujiro Ozu, Abbas Kiarostami ya da Andrey Tarkovski, incelikli kamera kullanımları ve sözle-imge arasında kurdukları dengeyle de tanınır. *Kış Uykusu*'nda Ceylan bu dengeyi tepetaklak eder ve filmini "kameraya alınmış" bir tiyatro ya da edebi esere çevirir. Yaratıcı gücünün zayıflığı, ve Çehov, Dostoyevski, Shakespeare'a dayanan "pastişvari" yoğun sözel malzemesiyle *Kış Uykusu*, kanımca, *Taşra Üçlemesi*'ne kıyasla fazlasıyla yavan ve kuru kalır. *Sight and Sound* dergisine yaptığı değerlendirmede Jonathan Romney de filmin fazlasıyla "teatral" olduğunu söyler ve pekçok açıdan hayal kırıklığı yarattığını anlatır. Romney, çoğunlukla karakterlerin karanlık mekanlarda konuşmaktan başka bir şey yapmadıklarını ve uzun dialogların roman bölümlerine benzediğini vurgular. Hatta Romney, oldukça parlak bir doğa fotoğrafçısı olan Ceylan'ın filmini neden çoğunlukla iç mekanlarda çektiğine de anlam veremez.[24]

Sinema tarihinde, sözel malzemeyi azaltmayan ama yine de sinematografik bir ruhu canlı tutabilen başarılı sinemacılar olmuştur elbet. Fransız Yeni Dalgasının önemli yönetmenlerinden Eric Rohmer buna iyi bir örnek oluşturabilir. Belirli bir felsefi tema etrafında şekillenen *Les Contes Moraux* serisinde, karakterler sürekli düşünce ve duygularını ifade ederek filme fazlasıyla edebi bir hava verir; ancak Ceylan'dan farklı olarak Rohmer'in kahramanları toplumsal anlamda "izole" değildir. Filmlerinin başında kamera, fiziksel çevreyi derinlemesine betimleyen uzun ve sessiz çekimlerle, sonrasında gelecek olan felsefi sorgulamalara sinematografik bir giriş hazırlar. Ayrıca karakterlerin uzun diyalogları belirli bir izlek çerçevesinde şekillenir ve dünyaya, yaşama ait elle tutulur belli bir anlam şeması içinde serpilir. Rohmer'in filmleri bütün

23 Kracauer, *Theory of Film*, *age.*, s. 104.

24 Jonathan Romney, "Film of the Week: Winter Sleep", *Sight and Sound*, 28 Kasım 2014, www.bfi.org.uk/news-opinion/sight-sound-magazine/reviews-recommendations/film-week-winter-sleep.

sözel yoğunluğuna rağmen kahramanlar ve yaşadıkları fiziksel çevre arasında belli bir sıcaklık ve aidiyet hissini sinematografik olarak yaratabilir. Rohmer, hayata yakın olmaktan korkmadığını ve hayattan kendisini uzaklaştıran şeylerden kurtulmaya çalıştığını söylediğinde[25] özellikle Fransa'da Amédée Ayfre ve André Bazin'in "fenomenolojik gerçekçiliğinin" simgelediği, "gerçekliğin fiziksel kutsanması" geleneğine yakın durur.

Ceylan'ın erken dönem filmleri ve *Kış Uykusu* arasındaki bir başka çarpıcı farklılık yönetmenin oyuncu seçimleri ile ilgilidir. Daha önce de vurgulandığı gibi, Ceylan ilk filmlerinde daha doğaçlama bir oyunculuk prensibini yeğler, ve sinema endüstrisinden de olabildiğince uzak kalmaya çalıştığı için, profesyoneller yerine yakın arkadaş ve akrabalarını oynatmayı tercih eder. Amatör oyuncuların kullanılması sinema tarihi içinde bir ilk değildir elbet. Mesela, İtalyan yeni-gerçekçiliği faşist star sistemi ve kişi kültüne bir tepki olarak profesyonel olmayan, gerçek hayattan tipleri kullanır filmlerde. *Bisiklet Hırsızları* gibi efsane filmlerin senaristi Cesare Zavattini, "artık hem filmlerin hem de hayatın gerçek kahramanlarının sıradan insanlar olduğunu söylemenin zamanı geldi", der.[26] Yani yeni-gerçekçilikten bu yana, profesyonel olmayan oyuncuları yeğlemek hem sanatsal hem de siyasal ve etik bir meseledir. Oswald Stack'ın meşhur söyleşi kitabında, Pier Paolo Pasolini *Mamma Roma*'da (1962) ünlü oyuncu Anna Magnani'yi oynattığı için rahatsızlık duyduğunu ve bir daha onunla çalışmayı düşünmediğini söyler. Pasolini, bir yönetmen olarak, kendisi için en önemli meselenin, bir oyuncu seçerken "bu insan gerçek hayatta ne?" sorusuna tatmin edici bir cevap verebilmek olduğunu anlatır.[27] "Bu oyuncu gerçek hayatta neyi temsil ediyor?" sorusu ve bu doğrultuda seçilen profesyonel olsun ya da olmasın aktörler, filmin hem uluslararası film ve festival piyasasındaki yerini, hem de siyasi ve estetik tavrını belirleyen önemli unsurlardır. Bir zamanlar, Kültür Bakanlığı'ndan ödenek talep etmekten bile kaçınan münzevi Ceylan, artık Cannes Film Festivali'nin "kırmızı halı piyasasının" bir gediklisi olmuştur. Buna bağlı olarak yönetmenin oyuncu tercihleri de inanılmaz bir değişime uğrar. Mesele sadece artık amatörler yerine profesyonelleri tercih etmesi değildir aslında. Filmlerinin temel izlekleri, "basit anlatı" sinemasından daha teatral ve edebi öykülere doğru kaydıkça oyuncuları merkeze alacak

25 Rohmer'den aktaran Christopher Williams, (ed)., *Realism and Cinema*, Routledge, 1980, s. 253.

26 Cesare Zavattini, "A Thesis on Neo-Realism" *Springtime in Italy: A Reader on Neo-Realism*, Overbey (ed.), Londra: Archon Books, 1978, s. 76.

27 Oswald Stack, *Pasolini on Pasolini*, Indiana Univ. Press, 1969, s. 49.

daha profesyonel seçimler yapması gerekiyor olabilir. Yani Ceylan sinemasının profesyonel oyunculara kayması değildir asıl sıkıntılı durum. Değişen, bir zamanlar sadelik ve masumiyet peşindeki yönetmenin artık, sadece profesyonel değil, aynı zamanda "şöhretli", "popüler", hatta bazıları beylik televizyon showlarında karşımıza çıkan, o çok değerli "safiyane bakışı" kaybetmiş kişilerden de oyuncular seçiyor olmasıdır. *Kış Uykusu*'nda, Haluk Bilginer'in Aydın rolünde ortaya koyduğu başarılı performans dışında, diğer pekçok oyuncu ezberlemekte zorlandıkları hissedilen uzun replikleri seyirciye aktarmakla yetinir. Meşhur bir komedyen olan Demet Akbağ (Necla) kanımca özellikle hayal kırıklığı yaratır; çünkü TV programları ve bilimum popüler sinema filminden fazlasıyla tanıdık olan ve belli estetik müdahaleleri de fazlasıyla belli eden yüzü, Ceylan'ın onun için tasarladığı acı ve yalnızlık duygusunu yeterince yansıtamaz.

Postmodern kültürden bahsederken Dick Hebdige şöyle der: "Postmodernizm, modernitenin, onu çekilir kılan, umut ve rüyalarından yoksun halidir."[28] Ceylan'ın yavaş ama idealist *Taşra Üçlemesi*'nden, geveze ve nihilistik *Kış Uykusu*'na giden uzun ve acılı yolculuğu Hebdige'nin sözlerini anımsatır niteliktedir. İlk filmlerinden bu yana Ceylan hep çok yavaş ve sıkıcı olmakla eleştirilir. Festival takipçisi az sayıdaki sinefilin dışında kimsenin çok da rağbet etmediği filmleri fazla gişe yapmaz. Oysaki hakettiği takdiri o dönemde göremeyen Ceylan'ın filmleri gayet sinematografik, özgün ve varolan sinema pratiklerine karşı da neredeyse anarşist bir tavır takınan yapımlardı. İlk filmleri içerdikleri felsefi "belirsizliklere" rağmen, seyirciyi yabancılaştırmayan (Hebdige'nin formülüyle) "çekilebilir" eserlerdi. Muğlak ama "iyimser" *Taşra Üçlemesi*'nden *Kış Uykusu*'na geldiğimizde artık gelecekle ilgili hiçbir umut ve rüyanın kalmadığı bir distopya ile karşılaşırız. Belki de bu yüzden Fatih Özgüven *Radikal*'deki *Kış Uykusu* incelemesine "Herşey Ölünce" başlığını atar.[29] Sonuç olarak, *Kış Uykusu*'ndaki ana karakter Aydın'ın (belki artık Ceylan'ın kendisi gibi), "şüpheci bir postmodern" olduğu ve Rosenau'nun deyişiyle "belirlenimcilik karşıtı, bireyci, hatta narsisist, çevresindeki toplumda olup bitenle ilgili hiçbir sorumluluk almak istemeyen" bir kişilik olduğu vurgulanabilir.[30]

28 Dick Hebdige, "Postmodernism and 'the other side'", *Journal of Communication Inquiry*, C.10, S.2, (1986), s. 85.

29 Fatih Özgüven, "Kış Uykusu: Her şey Ölünce". *Radikal*, 12 Haziran 2014, www.radikal.com.tr/yazarlar/fatih-ozguven/kis-uykusu-her-sey-olunce-1196717.

30 Rosenau, *Post-Modernism and The Social Sciences*, *age.*, s. 141.

Kaynakça

Aliçavuşoğlu, Esra "Çehov Beni Isıtıyor: Nuri Bilge Ceylan'la Söyleşi" *Cumhuriyet*, 2 Aralık, 1999.

Dabashi, Hamid, *Close Up Iranian Cinema*, Londra: Verso, 2001)

Donadio, Rachel, "A Director Holds Up A Mirror To Turkey", *NY Times*, 22 Aralık 2014, www.nytimes.com/2014/12/23/movies/winter-sleep-a-nuri-bilge-ceylan-take-on-turkish-life.html

Finnstein, Howard, "Once upon a Time in Cappadocia": The Scaping of Winter Sleep" *Filmmaker*, Oct. 28, 2014.filmmakermagazine.com/88112-once-upon-a-time-in-cappadocia-the-scaping-of-winter-sleep/

Hebdige, Dick, "Postmodernism and 'the other side'", *Journal of Communication Inquiry*, C. 10, S. 2, 1986.

Jameson, Fredric, *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, 1992.

Kellner, Douglas ve Best, Steven, *Postmodern Theory: Critical Interrogations*, Guilford Press, 1991.

Kracauer, Siegfried, *Theory of Film*, Princeton University, Press, 1960.

Nergis, Özen, "Cine-ethics and Class Struggle: A Review of Palme d'Or Winner Winter Sleep", *Potemkin Review*, erişim tarihi 20 Eylül 2017, www.potemkinreview.com/ozen-nergis.html.

Özgüç, Agah, *Türk Sinemasında İstanbul*, Horizon International, 2014.

Özgüven, Fatih, "Nuri Bilge Ceylan ile Kişisel Yolculuk", *Yirmibir Mimarlık Dergisi* (Mayıs, 2003).

Özgüven, Fatih, "Güzel, Yalnız ve Suçlu", *Radikal*, 23 Ekim 2008, http://www.radikal.com.tr/yazarlar/fatih-ozguven/guzel-yalniz-ve-suclu-904694/

Özgüven, Fatih, "Kış Uykusu: Her şey Ölünce", *Radikal*, 12 Haziran 2014, www.radikal.com.tr/yazarlar/fatih-ozguven/kis-uykusu-her-sey-olunce-1196717.

Pulver, Andrew, "Nuri Bilge Ceylan Criticizes Turkish Government over Mine Disaster", *The Guardian*, 17 Mayıs 2014, www.theguardian.com/film/2014/may/17/cannes-2014-winter-sleep-film-nuri-bilge-ceylan-turkey-mine-soma.

Romney, Jonathan, "Film of the Week: Winter Sleep", *Sight and Sound*, 28 Kasım 2014, www.bfi.org.uk/news-opinion/sight-sound-magazine/reviews-recommendations/film-week-winter-sleep.

Rosenau, Pauline Marie, *Post-Modernism and The Social Sciences*, Princeton University Press, 1992.

Stack, Oswald, *Pasolini on Pasolini*, Indiana Univ. Press, 1969.

Suner, Asuman, *New Turkish Cinema*, I.B. Tauris, 2010.

Teksoy, Rekin, *Turkish Cinema*, İstanbul: Oğlak Yayınları., 2008.

Williams, Christopher (ed). *Realism and Cinema*, Routledge, 1980.

Zavattini, Cesare, "A Thesis on Neo-Realism", *Springtime in Italy: A Reader on Neo- Realism*, Overbey (ed.) Londra: Archon Books, 1978.

Kanal İstanbul: Ütopya mı, Distopya mı?

ECE CEYLAN BABA

1. Giriş

Aydınlanmacı bir yaklaşım olan ütopyacı kent planlama tutumunda, insan müdahalesi ile halihazırdaki kentsel yapının tümüyle yıkılarak, yerine yapay fakat rasyonel-işlevsel olan yeninin geçirilmesi esastır. Dönüşüm yöntemi evrimsel değil devrimseldir.

Geçmiş deneyimler bize kağıt üzerinde kusursuz görünen ütopyaların, uygulamalarda oldukça kusurlu sonuçlar verebildiğini göstermektedir. Ütopyaların, halihazırdaki sistemlerin geleceklerini kağıt üzerinde üretilen modellere sıkıştırmaları ve sistemleri katı bir şekilde bu modeller çerçevesinde dönüştürme girişimleri, arzulanmayan pek çok farklı yan etkilere yol açmaktadır.

Modelin kağıt üzerindeki tasarımı sırasında çeşitli nedenlerden ötürü hesaplanmayan yahut bilimsel kısıtlar yüzünden hesaplanamayan yan etkiler, sistemin model çerçevesinde uyarlanmasını sakatlayabilmekte ve ütopya olarak tasarlanan modeli bir distopyaya dönüştürebilmektedir.

Kanal İstanbul projesi, dünyadaki benzerlerinden amaç anlamında belirgin bir farklılık göstermektedir. Diğer örneklerde temel amaç deniz taşımacılığının ekonomikleştirilmesiyken, bölge halihazırda zaten doğal bir boğaza sahip olduğundan Kanal İstanbul projesinde böyle bir amaç söz konusu değildir. Kanal İstanbul projesinin asıl amacı, İstanbul'un geleceğini bir model çerçevesinde –nedeni şimdilik belirsiz olarak– yapay bir şekilde dönüştürmektir. Bu modelleme, Baudrillard'ın postmodern dönemi nitelemek için işe koştuğu *simulakrum* (gerçeğin yerine geçmek isteyen sahte) kavramını akla getirmektedir. Baudrillard postmodern dönemde, "gerçekliğe uygun modeller" üretilmesinin, "modele uygun gerçekler" üretilmesi aşamasına dönüştüğünün altını çizmiştir. Doğal evrimi çerçevesinde Kanal İstanbul gibi bir aşamadan

geçmeyecek olan İstanbul, bu modellemenin zorlamasıyla başka bir gerçekliğe itilmektedir. İstanbul'un geleceğine yapay bir şekilde çok büyük bir müdahale gerçekleştirilmektedir. Fakat bu sahte gerçeklik sonucunda ortaya çıkacak olan "geleceğin İstanbulu"nun ne ölçüde arzulanabilir bir model olduğu ve ne tür yan etkilere yol açacağı konusunda tehlikeli bir muğlaklık söz konusudur.

Kanal İstanbul projesinin hazırlanışında İstanbul'un ve çevresinin ekosistemi, nüfus planlaması, altyapı yatırımları, ekonomik yeterliliği gibi pek çok yaşamsal konunun yeterince etraflı bir şekilde hesaplanmadığı konusunda ciddi kuşkular bulunmaktadır. İstanbul ve çevresinin geleceğini çok büyük oranda belirleyecek olan proje, kentte yaşayanların ya da ülke kamuoyunun tartışmasına açılmamakta, kitlelere herhangi bir seçim hakkı tanınmamakta ve süreç yeterince şeffaf olmayan biçimlerde yürütülmektedir. Oysa projenin kamuoyuna açılmış olan sınırlı kısımları dahi bilim insanlarını derinden endişelendirmiştir. Bu makalede sınamak istediğim şey, İstanbul'un geleceği için bir ütopya olarak sunulan Kanal İstanbul projesinin, İstanbul'un geleceği için bir distopyaya dönüşme riskinin olup olmadığı ve eğer varsa bu riskin ne seviyede olduğudur.

2. Bir Ütopyanın Peşinde

Ütopya, düşlenmiş fakat henüz gerçekleştirilmemiş bir yerdir.[1] Henüz hiçbir yerdedir fakat yine de şimdiden vardır.[2] Modellenmiş bir kusursuzluk tasarımıdır ve var olan kusurlu dizgenin yerine geçmeye adaydır. Soyut bir tasarımdır fakat tüm amacı, bütün özelliklerini koruyarak somutlaşmaktır.[3] Somutlaşırken, istisnasız olarak eski olanı yok etmek zorundadır.

Ütopyanın belirgin özellikleri rasyonel düzen, otoriter ve totaliter tavır, mutlakiyetçilik ve kusursuzluğundan aldığı güçle kendini alternatif seçeneklere kapatmaktır.[4] Geleceğe ilişkin bir modelin üretilmesi ve geleceğin bugünde üretilen model ile biçimlendirileceğinin ilanı, halihazırdaki durumda, gelecekle ilgili beklentilerin oluşmasına yol açmakta ve mevcut durumu doğrudan etkilemektedir.

Ütopya, daha en başından itibaren, devlet kuramının yazınsal bir türü olarak ortaya çıkmıştır. İlerleyen yıllarda ütopyaların çeşitleri farklılaşsa da,

1 Noble, R., "The Utopian Impulse in Contemporary Art", *Utopias*, Cambridge: Whitechapel Gallery, 2009, s. 12.
2 Havemann, R., *Yarın*, çev. Erol Özbek, İstanbul: Ayrıntı, 1990, s. 61.
3 Stevenson, T., "From Vision into Action", *Futures , 38* (6), 2006, s. 667.
4 Mumford, L., *Makine Efsanesi*, çev. F. Oruç, İstanbul: İnsan, 1996, s. 362, 363.

mimari ütopyalara dönüşse de, daima devlet kuramı ile el ele olmayı sürdürmüştür. Bu anlamda ütopyalar en mimari ağırlıklı versiyonunda dahi siyaset felsefesi geleneği dahilindedirler.[5] Ütopyalar, Rönesans'tan itibaren kusursuz bir toplumu amaçlamışlarsa da, yirminci yüzyılın başından itibaren mimari *üzgörülerde* ütopyaların insanlığın kusursuzlaşmasını amaçlayan unsur ortadan kalkmıştır.[6] Önceliği kentin mimari kusursuzluğu almıştır.

2.1. Ütopya mı, Distopya mı?

Ütopyacı düşünce, yöreselliğe, yani coğrafi bir alanın nasıl tanımlanacağı ve anlaşılması gerektiği konusunda içsel kuralları olan mekânsal bir yapıya ilişkindir.[7] Bu nedenle ütopya, öncelikle bir lokasyona, mekâna ve asli olarak da bir kente giydirilen bir tasarımdır.[8] Ütopya istisnasız olarak bir yere bağlı biçimde tasarlanır ve bu yer çok büyük oranda bir kenttir.[9] Dolayısıyla ütopya, kentsel bir forma sahiptir.[10] Hatta Munford'a göre, ilk ütopya bizzat kentin kendisidir.[11]

Ütopya, mekanın varolan halinden kurtarılmış ve en baştan düşsel bir şekilde yapılandırılmış biçimidir. Bu nedenle ütopyalar mekansal organizasyonların neredeyse tümünü belirler ve betimler. Konutlardan binalara, iş yerlerinden tarlalara, caddelerden sokaklara, şehrin merkezinden sınırlarına kadar, kentin tüm mimarisinin ütopya çerçevesinde nasıl inşa edileceğini doğrudan kurgular. Böylece kentler, ideal toplumu yaratan izdüşümler olma özelliği kazanırlar.[12] Her kent özünde biraz ütopyadır ve her ütopya da çoğunlukla bir kenttir.

Ütopyacılar önce insanı düşünüp ona uygun bir mimari yaratmayı doğru bulmazlar. Önce uygun mimariyi, rasyonel ilkeler izinde tasarlar ve ardından, toplumun bu rasyonel mimari tarafından belirlenmesini, yaratılmasını savunurlar. Bu anlamda her ütopyacı mimari, bir toplum mühendisliğidir.[13] İdeal kent, kendi sınırları içinde her türlü olasılığı zaptetmek ve denetlemek ister.[14]

5 Davis, J. C., *Utopia & The İdeal Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, s. 33.
6 Nicoletti, M. G., "The End of Utopia", *Perspecta, 13/14*, 1971, s. 270.
7 Hedrén, J., & Linnér, B.-O., "Utopian thought and the politics of sustainable development", *Futures* , 41 (4), 2009, s. 213.
8 Alver, K., "Ütopya: Mekan ve Kentin İdeal Formu", *Sosyoloji Dergisi*, 3 (18), 2009, s. 140.
9 Hardy, D., "Utopia: A Place Called New Town", *Built Environment* , 17 (3/4), 1978, s. 279.
10 Harvey, D., *Umut Mekanları*, çev. Z. Gambetti, İstanbul: Metis, 2008, s. 192.
11 Kumar, K., *Ütopyacılık*, çev. A. Somel, Ankara: İmge, 2005, s. 25.
12 Yüksel, Ü. D., "Antikçağdan Günümüze Kent Ütopyaları", *İdeal Kent*, S. 5, 2012, s. 11.
13 Alver, *age*, s. 143.
14 Kumar, *age.*, s. 35.

Bu nedenle ütopyalar kamusal bir uzlaşıyla değil, aksine tepeden dayatmalar şeklinde kendilerini gösterirler.

Ütopyalar, tam da kağıt üzerindeki bir rasyonellik peşinde koşarak, kamusal uzlaşmayı dışladıkları için toplum yaşamına ve kent inşasına ilişkin pek çok özelliği gözden kaçırırlar. Ortak akıl yerine dayatmacı bireysel akla ilişkin olan ütopyalar, gerçekleştirilmeye girişildiklerinde, çoğu kez beklenmeyen çok çeşitli yan etkiler yüzünden neredeyse istisnasız bir şekilde distopyalara evrilirler. Distopyaya evriliş, ütopyacı düşünüşün paradoks üreten yapısının bir sonucudur.

2.1.1. Ütopyacı Mega Projeler

Günümüzde kentler, küresel ilgiden ve sermayeden maksimum payı elde etmek adına yoğun bir rekabet içerisindeler. Rekabetin başlıca enstrümanları, büyük ölçekli altyapı projeleri tasarlamak, yabancı yatırımcılara garantiler sunmak ve kentin yeni imajını tüm dünyaya pazarlamaktır.[15] Rekabetçi büyük ölçekli altyapı projelerinin temel amacı, işlevselliği maksimize etmek yerine ilgi çekmek olduğu için, rasyonel projelerden çok sansasyonel kentsel projeler öne çıkmakta, süslü imajlar, işlevsel projeleri geri plana atmaktadır. Gösteri odaklı, gösterişli kentsel projelerin rekabetinden ise, sansasyon odaklı ütopik mega projeler doğmaktadır.[16]

Mega projeler, bütçeleri milyar dolarlarla ölçülen, kamu ve özel sektörde pek çok farklı ayağa dayanan, inşa edilmesi uzun zaman alan ve milyonlarca insan üzerinde etki yapan, çok büyük ölçekli karmaşık kentsel projelerdir.[17] Kentlerin gereksinim odaklı şehircilik anlayışının, gelir yaratma odaklı bir şehircilik anlayışı lehine değişmesinin sonucudurlar.

Gelir yaratma odaklı şehircilik anlayışında, mega projelerin inşası için seçilen lokasyonlar, kentten elde edilebilecek geliri maksimize edecek yerlerdir. Bu nedenle halihazırda kent sınırlarında bulunmayan fakat kente kolayca eklemlenebilecek yakın alanlar tercih edilir. Böylece düşük değerli kent dışı alanlar arazinin geliştirilmesiyle kıymetlendirilir. Suni şekilde elde edilen bu

15 Douglass, M., *Mega-Urban Regions and World City Formation: Politics of Urban Public Investment,* Washington D.C.: The Brookings Institution and Lincoln Institute of Land Policy, 1999, s. 11.

16 Brenner, N., Jamie, P., & Theodore, N., "After Neoliberalization?", *Globalizations,* 7 (3), 2010, s. 331.

17 Flyvbjerg, B., "What You Should Know About Megaprojects, and Why: An Overview", *Project Management Journal* , 45 (2), 2014, s. 6.

değer, kazanca çevrilir.[18] Böylece mega projelerin temel amaçlarından biri olan ekonomik büyüme de sağlanmış olur.[19] Özetle mega projeler, kentlerin imar dışı arazilerini geliştirip bölgeyi bir cazibe merkezine dönüştürerek, geliştirilen arazinin pazarlanabileceği değeri maksimize etmeyi amaçlarlar. Elde edilmesi beklenilen getiriler; istihdam sağlanması, ekonomik büyümenin gerçekleştirilmesi ve görece kıymetsiz bir bölgenin değerinin arttırılarak kentin toplam değerinin yükseltilmesidir.

Ancak mega projeleri karar vericiler için çekici kılan tek neden sağladıkları ekonomik yücelik değildir. Mega projeler, bunun yanı sıra üç farklı yücelik daha sunarlar. Bunların ilki "teknolojik yücelik"tir. Teknolojik yücelikte, mühendislik becerisi ile gelişmiş teknolojinin birleştirilmesi aracılığıyla en yüce yapının inşa edilmesi esastır. Burada amaç, en yüksek bina, en uzun köprü, en hızlı tren, en geniş rüzgar türbini ya da herhangi bir mega yapının ilkini inşa eden yenilikçi projeleri gerçekleştirmektir. Böylelikle kente sansasyonel bir özgünlük ve öncülük etiketi üretilmiş olunur.

İkinci olarak "siyasi yücelik"ten söz edilebilir. Bu ifadeyle kastedilen, inşa edilen anıtın siyasetçilere sağladığı ek saygınlık, itibar, popülarite ve oylardır. Medya tarafından büyük ilgi gösterilen mega projeler, siyasetçilerin basın önünde daha itibarlı biçimde geniş yer bulmalarını sağlamaktadır.[20] Böylece siyasetçiler, inşa ettikleri mega yapıları, yeniden seçilmeleri için önemli bir reklam aracı olarak kullanılabilmekte, inşa edilen anıtsal mimari sayesinde isimleri tarih kitaplarına geçirebilmektedirler.

Son kategori olarak "estetik yücelik" vardır. Bu yücelik, kente büyük, güçlü ve ikonik bir anıtsal mimari ürünün eklenmesinden doğan, insanlar üzerinde güzel bir yapıta bakmakla elde edilen hazzı nitelemektedir. Estetik yüceliğin yüksek olması, inşa edilen mega projenin kentin simgesine dönüşebilmesine ya da uluslararası bir turist çekim merkezi olmasına yol açabilmektedir.[21] Bu da küresel kentler arası rekabette, mega projenin inşa edildiği kente bir avantaj sağlamaktadır.

18 Healey, P., "Urban Policy and Property Development: The Institutional Relations of Real-Estate Development in an Old Industrial Region", *Environment and Planning A* , 26 (2), 1994, s. 177.

19 Loftman, P., & Nevin, B., "Prestige Projects and Urban Regeneration in the 1980s and 1990s: a review of benefits and limitations", *Planning Practice and Research* , 10 (3/4), 1995, s.303.

20 Flyvbjerg, B., "Why Mass Media Matters, and How to Work with Them: Phronesis and Megaprojects", B. Flyvbjerg, T. Landman, & S. Schram (yay. haz), *Real Social Science: Applied Phronesis*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, s. 7.

21 Flyvbjerg, B., "What You Should Know About Megaprojects, and Why: An Overview", *age*., s. 7.

2.1.2. Ütopyacı Mega Projelerin Paradoksu

Küresel rekabette kentlere avantaj sağlamak için dünyanın dört bir yanında tasarlanan ve inşa edilen mega projeler, paradoksal bir şekilde ekonomik ve çevresel açılardan dikkat çekecek şekilde düşük performans göstermekte, kamusal destek bulmakta zorlanmaktadırlar. Projelerin maliyetleri hesaplanan seviyeleri aşarken, gelirler tahmin edilenin altında kalmaktadır. Ekonomik büyümeyi desteklemeleri için tasarlanan bu projeler, tam aksine ekonomik büyümeye engel olmaktadır.[22] Siyasetçiler ve kent yöneticileri tarafından çok arzulanan mega projeler, tamamlandıklarında sosyal (projenin yararlarının tüm kent sakinlerine yayılmaması ve tüm kent sakinlerinin değerlerini temsil etmemesi), ekolojik (mega projelerin üretilmelerinin çoğu zaman çok yüksek çevresel maliyetleri olmaktadır) ve ekonomik (projenin belli kesimlere ekonomik getiriler sağlarken, toplumun geneli için ekonomik bir getiri yaratmaması ve aksine artan vergiler aracılığıyla ekonomik kayıplara yol açması, bölgeler arasındaki gelir dağılımını haksız şekilde bozması ya da kaynakların ekonomik bir biçimde kullanılamayarak israf edilmesi gibi) alanlarda geri dönüşsüz ve büyük zararlar üretmektedirler. Özetle, kağıt üzerindeki ütopyalar, gerçekleştirildiklerinde distopyalara dönüşmektedirler.

2.2. Bir Ütopyacı Mega Proje Olarak Kanal İstanbul

T.C. Hükümeti tarafından "Çılgın Proje" olarak sunulan Kanal İstanbul girişimi, İstanbul'un Avrupa yakasında inşa edilmek istenilen bir yapay suyolu projesidir. Kanal, kamuoyuna ilk kez 27 Nisan 2011 tarihinde, dönemin hükümeti tarafından duyurulmuştur. Bu duyuruda Kanal İstanbul, "büyük, çılgın ve muhteşem" bir proje olarak nitelenmiştir.[23] İstanbul'da böyle bir yapay su yolunun yüzlerce yıldır bekleyen bir düş olduğunu vurgulanmış, projenin tarihselliğine özellikle dikkat çekilmiş ve bu proje yüzyılın en büyük (mega) projelerinden biri olarak nitelendirilmiştir.

Kanal İstanbul Projesi'nin, İstanbul için enerji, ulaştırma, bayındırlık, eğitim, istihdam, şehircilik, aile, konut ve çevre projesi olduğu ve "İstanbul'u ve çevresini, tabiatı, denizi, su kaynaklarını, yeşili, hayvan ve bitki yaşamını koruma" amacında olduğu ileri sürülmüştür. Dönemin hükümeti Kanal İstanbul'u, "İstanbul'u da, Türkiye'yi de, tüm dünyayı da yakından ilgilendir-

22 Flyvbjerg, B., Bruzelius, N., & Rothengatter, W., *Megaprojects and Risk An Anatomy of Ambition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. 3.
23 "İşte Erdoğan'ın çılgın projesi: Kanal İstanbul", *Hürriyet*, 27 Nisan 2011.

mektedir" şeklinde betimlemiştir.[24] Özetle, Kanal İstanbul daha en başından itibaren küresel bir mega proje olarak tasarlanmıştır.

2.2.1. Kanal İstanbul Hakkında Resmi Belgeler (Plan/Proje)

Kanal İstanbul'un ilk kez duyurulmasından bugüne yaklaşık yedi yıl geçmiş olmasına rağmen henüz projeye ilişkin kamuoyuna sunulmuş herhangi bir resmi belge (plan ya da proje) yoktur. Kanal İstanbul hakkında bilgi edinebilmek için şimdilik en güncel iki kaynak, 2017 yılının Kasım ayında T.C. Ulaştırma, Denizcilik ve Haberleşme Bakanlığı Altyapı Yatırımları Genel Müdürlüğü tarafından hazırlanan Çevresel Etki Değerlendirmesi (ÇED) Başvuru Dosyası ile T.C. Ulaştırma, Denizcilik ve Haberleşme Bakanı Ahmet Arslan tarafından 15 Ocak 2018 tarihinde gerçekleştirilen basın toplantısından ibarettir. Bakanın basın toplantısında, Kanal İstanbul'un 2018 yılı içerisinde yap-işlet-devret modeli ile ihaleye çıkarılacağını ve inşaata başlanacağını dile getirilmiştir.[25] Kanalın plan ve projesinin ortaya çıkarılması için öyle görünüyor ki kamuoyu ihale tarihini beklemek durumunda bırakılacaktır.

2.2.1.1. Kanalın Fiziksel Özellikleri

Kanalın fiziksel özelliklerine ilişkin eldeki bilgiler, şimdilik dönemin hükûmetinin 2011 yılında yaptığı açıklamalarla sınırlıdır. Buna göre Kanal İstanbul'un su derinliği yaklaşık 25 m, su yüzeyindeki genişliği ise yaklaşık 145-150 metre civarında olacaktır.[26] Kanalın inşasının ardından karasal bütünlük bozulacağından, kara ve demir yollarının kesintiye uğramaması için kanal üzerine köprüler inşa edilecektir.

Güzergah

Kanal İstanbul'un güzergahı ancak 2018 yılının Ocak ayında kesinleştirilebilmiştir.[27] Bu tarihe değin geçen süreçte, Kanal İstanbul için tümü Avrupa yakasında yer alan beş farklı güzergah[28] önerilmiştir.[29] Bu güzergahlar

24 *Age*.
25 Sputnik, *Bakan Arslan, Kanal İstanbul'un Güzergahını Açıkladı*, 15 Ocak 2018.
26 *Hürriyet*, *age*.
27 "Kanal İstanbul Projesi'nin Güzergahı Belli Oldu, İşte Kanal İstanbul'un Rotası", *Habertürk*, 15 Ocak 2018.
28 1. Alternatif Güzergah: Silivri-Çatalca-Karacaköy (Terkos Batı) Koridoru; 2. Alternatif Güzergah: Silivri-Çatalca-Durusu Koridoru; 3. Alternatif Güzergah: Büyükçekmece-Yassıören-Durusu Koridoru; 4. Alternatif Güzergah: Küçükçekmece-Sazlıdere-Durusu Koridoru; 5. Alternatif Güzergah: Küçükçekmece-Başakşehir-Ağaçlı Koridoru.
29 T.C. Ulaştırma Denizcilik ve Haberleşme Bakanlığı Altyapı Yatırımları Genel Müdürlüğü, 2017, s. 29-31.

arasında tercih edilen güzergah, Küçükçekmece-Sazlıdere-Durusu koridoru olmuştur.

Küçükçekmece-Sazlıdere-Durusu güzergahı, Küçükçekmece İlçesi, göl/deniz arakesitinde başlamakta, Altınşehir ve Şahintepe mahallelerinden geçerek Küçükçekmece ve Sazlıdere Barajları üzerinden Sazlıbosna ve Dursunköy mahallelerinin yakın mesafesinden devam ederek, Arnavutköy'ün batısına varmakta, Baklalı, Tayakadın, Terkos ve Durusu mahallelerinin yakınlarından Karadeniz'e çıkmaktadır. Bu güzergahın yaklaşık 20 km uzunluğundaki kısmı Küçükçekmece ve Sazlıdere gölleri içinden geçmektedir. Kanalın toplam uzunluğu yaklaşık 45 km kadardır.[30]

Güzergahın güneyden kuzeye ilk 10-15 km'lik bölüm yerleşim alanlarının, ikinci 15-20 km'lik bölüm tarım alanlarının ve en kuzeydeki 15-20 km'lik bölüm ise orman alanlarının hakim olduğu bir yapı göstermektedir.[31] Kanal güzergâhının 7 kilometrelik kısmı, Küçükçekmece, 3.1 kilometrelik kısmı Avcılar, 6.5 kilometrelik kısmı Başakşehir ve kalan yaklaşık 28.6 kilometrelik kısmı ise Arnavutköy sınırları içerisinde yer alacaktır.[32]

Hafriyat

Kanal İstanbul'un gerçekleştirilmesi için seçilen güzergah, beş aday güzergah arasında en düşük hafriyat üretecek güzergahtır. Buna rağmen çıkacak hafriyatının 237 milyon m^3 olması beklenmektedir. Bu hafriyatın taşınabilmesi için 20 m^3 kapasiteli 17 milyon 750 bin kamyon seferi gerekmektedir.[33] Kazıdan çıkan malzemenin Marmara Denizi'nde yapay ada gruplarının inşası, İstanbul Yeni Havalimanına ve kıyılara dolgu alanları sağlanması ve liman alanları yapımı için kullanılması planlanmaktadır.[34]

Yapay adaların, Marmara Denizi'nin kuzey bölümünde, kanal ağzının batısında iki, doğusunda bir olmak üzere toplamda üç ada grubu şeklinde oluşturulması düşünülmüştür. Bu üç ada grubunda toplam on adanın yer alması tasarlanmıştır.[35] Adaların üzerinde rekreasyon alanları başta olmak

30 T.C. Ulaştırma Denizcilik ve Haberleşme Bakanlığı Altyapı Yatırımları Genel Müdürlüğü, 2017, s. 43.
31 WWF Komisyonu, *Ya İstanbul Ya Kanal*, İstanbul, 2015, s. 36.
32 "Kanal İstanbul'un Geçmesi Planlanan 5 Güzergâh Teke İndi", *Habertürk*, 6 Aralık 2017.
33 WWF Komisyonu, *Ya İstanbul Ya Kanal*, *age.*, s. 16.
34 T.C. Ulaştırma Denizcilik ve Haberleşme Bakanlığı Altyapı Yatırımları Genel Müdürlüğü, 2017, s. 14.
35 *Age*.

üzere büyük ölçekli projeler yaratılması ve konut projelerinin geliştirilmesi planlanmaktadır.[36]

Maliyet

Projenin henüz gerçek bir plana sahip olmaması nedeniyle, şimdilik gerçekçi bir maliyet analizi de bulunmamaktadır. Projenin ilk duyurulduğu 2011 yılında herhangi bir maliyet açıklaması yapılmamıştır. Ancak aynı gün İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı, Kanal İstanbul'un maliyetinin on milyar doların üzerinde olmasını beklediğini dile getirmiştir.[37] 2014'te yayımlanan bir makaleye göre maliyet onlarca milyar dolar tutacaktır.[38] 2017 yılının başında yayınlanan bir gazete haberine göre ise beklenilen maliyet 15 milyar dolardır.[39] Aynı yılın sonunda yayınlanan bir başka haberde de maliyet 60 milyar TL olarak hesaplanmıştır.[40] Elbette bunlara ek olarak halihazırda kullanılan ancak kanal için deplase edilmesi şart olan İstanbul-Trakya Demiryolu, TEM otoyolu, E5 otoyolu, çeşitli karayolları, Terkos-Alibey tarihi su galerisi, onlarca önemli içme suyu hattı, Ataköy atık su kolektörü gibi büyük ve zorunlu yapıların yıkım ve ardından yeniden inşa maliyetlerinin de hesaplanması gerekmektedir.[41] Bu da reel inşaat maliyetlerini mevcut tahminlere oranla oldukça yükseltecektir.

Bir diğer ek maliyet unsuru da güzergahın üzerinden geçtiği özel arazilerin kamulaştırılma bedelleridir. Zira bu güzergah boyunca 23 km2'lik bir alanın kamulaştırılması gerekmektedir.[42] Bununla beraber, birbirine yakın olan tüm bu tahminler yalnızca kanal inşaatına harcanacak bedellerle sınırlıdır. Oysa ekonomik ve sosyal etkiler açısından (fayda-maliyet analizi) bakıldığında, böylesine büyük ve hem kenti hem de Türkiye'yi böylesine doğrudan etkileyecek bir projenin değerlendirilirken, maliyet olarak yalnızca inşaat harcamalarının hesaplanması yanıltıcı olabilmektedir. Çevresel ve insani değerlerin söz konusu olduğu ve bu değerlere parasal kıymet atfetmekte zorlukların

36 Çiçek, D., "Kanal İstanbul Projesinden Çıkacak Toprakla Yapay Adalar Yapılacak", *Habertürk*, 31 Ocak 2017.
37 "Çılgın Projeye Çılgın Maliyet", *Milliyet*, 27 Nisan 2011.
38 Damalı, A., "Kanal İstanbul Projesinin İstanbul'un Su Varlığı Üzerindeki Etkileri", *İstanbul'un Geleceğini Etkileyecek Üç Proje: 3. Köprü - 3. Havalimanı - Kanal İstanbul*, İstanbul: TEMA, 2014, s. 88.
39 Çiçek, D., *age*.
40 "Kanal İstanbul'un Geçmesi Planlanan 5 Güzergâh Teke İndi", *Habertürk*, 6 Aralık 2017.
41 Damalı, *age*, s. 88.
42 T.C. Ulaştırma Denizcilik ve Haberleşme Bakanlığı Altyapı Yatırımları Genel Müdürlüğü, 2017, s. 45.

yaşandığı durumlarda inşaat maliyetlerinin ötesine geçebilen yöntemlere gereksinim vardır.

Uzman görüşleri dikkate alındığında, Kanal İstanbul, oldukça riskli ekolojik yıkımlara yol açabilecek bir proje görünümü taşımaktadır. Karadeniz ve Marmara Denizi gibi iki farklı ekolojik yapıyı yapay bir şekilde birleştirme, çeşitli ekolojik, sosyal ve ekonomik bedeller üretecek ve yüksek ihtimalle ciddi tahribatlara neden olacaktır. Böyle bir projenin yalnızca inşaat maliyetlerine indirgenmesi doğru gözükmemektedir.[43] Dolayısıyla eldeki tahminlerin yalnızca inşaat maliyetlerinden ibaret olduğunu anımsamak gerekir. Ayrıca bu tahminlerde bir kesinlik üretmek, projenin resmi belgelerinin henüz varolmadığı için pek mümkün gözükmemektedir.

2.2.2. Kanal İstanbul'un İnşa Edilme Amacı

Türkiye'de Devlet Planlama Teşkilatı (DPT) planlamayı, amaçlanan sonuçlara ulaşma yolunda ekonomik ve sosyal yaşama gerçekleştirilen müdahalenin etki alanını ve derecesini gösteren bir araç olarak görmektedir.[44] Bu durumda Türkiye'nin Kanal İstanbul planlaması ekonomik, sosyal ve doğal yaşama dev bir müdahale olarak belirli sonuçlar amaçlıyor olmalıdır. Ancak bu amaçların böylesine dev bir müdahaleye kalkışmak için yeterince güçlü olup olmadıkları şimdilik bir tartışma konusudur.

Dünyada daha önce yapılmış olan Süveyş, Panama, Kiel ya da Korint gibi kanalların inşa edilme amaçları ortaktır. Tamamı, ulaşımın kısaltılmasını hedefler. Gemilerin yolculuk mesafesi Süveyş Kanalı ile, 6.500 km,[45] Panama Kanalı ile, 3.200 km,[46] Kiel Kanalı ile, 460 km[47], Korint Kanalı ile de 700 km[48] kısalmaktadır. Oysa Kanal İstanbul ile gemilerin yolculuk mesafesinde hiçbir kısalma sağlanmamaktadır.

Dünyadaki kanal örnekleri, istisnasız biçimde, bölgelerindeki tek su yoludurlar. Dünyada, mevcut bir boğaza paralel ikinci bir su yolu inşasının örneği yoktur.[49] Ancak Kanal İstanbul dünyadaki tüm örneklerden farklı bir

43 WWF Komisyon, 2015, s. 8.

44 Öner, M. A., & Sarıtaş, Ö., "A Systems Approach to Policy Analysis and Development Planning: Construction Sector in the Turkish 5-year Development Plans", *Technological Forecasting & Social Change* (72), 2005, s. 889.

45 Öymen, O., "Kanal İstanbul Projesinin Dış Politika ve Uluslararası Hukuk Boyutu", *Çılgın Proje Kanal İstanbul,* İstanbul: Kaynak Yayınları, 2014, s. 57.

46 Rogers, J. D., *General Overview History of the Panama Canal*, 2012.

47 Öymen, *age.*, s. 64.

48 Deniz Haber Ajansı, *İki Denizi Bağlayan Kanal: Korint Kanalı*, 21 Aralık 2013.

49 Öymen, *age*, s. 71; Ertürk, T., "Kanal İstanbul Düşmanlık Projesi", *Çılgın Proje Kanal* İstanbul, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2014, s. 87.

şekilde, hali hazırda işler durumda bulunan bir boğazın yanı başına ve aynı paralelde inşa edilmek istenmektedir. İstanbul Boğazı gibi işleyen, Montrö Sözleşmesi'yle kurallara bağlanmış bir su yolu varken, Kanal İstanbul'un yapımını hangi amaçların tetiklediği ve bu amaçların ikna edici olup olmadıkları sınanması gereken bir konu haline gelmektedir.

2.2.2.1. Resmi Amaçlar

Kanal İstanbul'un inşa edilme amacına ilişkin resmi makamlar tarafından açıklanan iki temel söylem vardır. Bunların ilki Boğaz trafiğinin kontrol altına alınması, ikincisi de bir Yeni Şehir inşasıdır.

Boğaz Trafiği

Kanal İstanbul'un inşa edilme amacı, Boğaz'dan transit geçen tüm yük gemilerinin Kanal İstanbul yoluna gönderilmesiyle, "Boğaz trafiğini tamamen sona erdirmek", böylelikle "Türkiye'nin milli gelirinin yüzde 40'ını sağlayan İstanbul'u", İstanbul Boğaz'ında meydana gelebilecek gemi kazalarından koruyarak, "İstanbulluların can güvenliğini sağlamak, kültür varlıklarımızı muhafaza etmek" şeklinde açıklanmaktadır.[50] Bu açıklamalar, T.C. Ulaştırma Denizcilik ve Haberleşme Bakanlığı tarafından hazırlanan raporda tekrar edilmiştir. Raporda, Kanal İstanbul projesinin hayata geçirilmesiyle, İstanbul Boğazı'ndaki aşırı baskının azaltılması, olası bir deniz kazası sonrasında yaşanabilecek olayların önlenmesi ve dolayısıyla İstanbul Boğazı'nın seyir, can, mal ve çevre güvenliğinin sağlanması ve İstanbul Boğazı'ndaki yaşam ile kültürel varlıkları tehdit eden gemi trafiğinin minimize edilerek, boğazın her iki girişinde yoğun trafiğe maruz kalan gemilere alternatif geçiş imkanının sağlanmasının amaçlandığı yazılmıştır.[51] Söz konusu raporda, Boğaz'dan geçiş yapan gemilerin 1930'lu yıllarda yılda 3.000 seviyelerinde olmasına karşın, söz konusu sayının 2017 yılında 44.000'e ulaştığı, bu rakamın önümüzdeki yıllarda katlanarak artacağı ve 2030 yılında 65.000, 2070 yılına gelindiğinde ise 115.000 gemiye ulaşacağı öngörülmüştür.[52] Oysa istatistiklere bakıldığında Boğazdan yılda geçen gemi sayısının son on yılda 103.795'ten 86.464'e gerilediği görülmektedir.[53] Fakat geçiş yapan gemi sayısındaki aza-

50 "İşte Erdoğan'ın çılgın projesi: Kanal İstanbul", *Hürriyet*, 27 Nisan 2011.

51 T.C. Ulaştırma Denizcilik ve Haberleşme Bakanlığı Altyapı Yatırımları Genel Müdürlüğü, *Kanal İstanbul Projesi ...*, *age*. s. xiv.

52 *Age*., s. 2.

53 Akay, B., "Boğazlardan Geçen Gemi Sayısı Azaldı, Tonajları Arttı", *Milliyet*, 18 Ocak 2017; http://www.milliyet.com.tr/bogazlardan-gecen-gemi-sayisi-azaldi-canakkale-yerelhaber-1784814/ (erişim tarihi: 24 Ocak 2018).

lışta, gemi hacimlerinin artmasının payı vardır. Yani Boğaz'dan geçen gemi sayısı azalmakta olsa da, geçen yük miktarı artmaktadır.

Bakanlık, Boğaz'dan geçen gemi trafiğindeki artışın, teknolojik gelişmeler sonucu gemi boyutlarının büyümesinin ve özellikle akaryakıt ile benzeri diğer tehlikeli/zehirli maddeleri taşıyan gemi geçişlerinin artmasının, İstanbul üzerinde büyük baskı ve tehdit oluşturduğunu belirtmekte ve İstanbul Boğazı'na alternatif bir geçiş güzergahının planlanmasının zorunlu olduğunu ileri sürmektedir.[54]

İstanbul Boğazı'nın transit gemi geçişlerinin dışında da bir deniz trafiği bulunmaktadır. İstanbul'un iki yakası arasında karşılık sefer yapan şehir hatları vapurları, deniz otobüsleri ve botların sayısı 2500'ü aşmaktadır. Ayrıca çok sayıda balıkçı teknesi ile özel deniz araçları da bu su yolunu kullanmaktadır.[55] Yapılacak kanal ile İstanbul Boğazı'nın tanker trafiğinden kurtarılmasıyla, Boğaz'ın kent içi ulaşım olanaklarının arttırılması, su sporlarının geliştirilmesi düşünülmektedir.[56] Böylece Boğaz'ın bir ticaret yolu olmaktan çıkarılarak, kentsel ulaşım ağına dahil edilmesi ve bir doğal güzellik nesnesine dönüştürülerek cazibesinin arttırılması amaçlanmaktadır.

Yeni Şehir İnşası

Kanal İstanbul'un inşa edilmesiyle birlikte, Kanalın çevresine 7,5 milyon nüfuslu yepyeni ve çok modern bir kentin inşa edilmesi amaçlanmaktadır. Kanal İstanbul'un tanıtımı için 2014 yılında hazırlanan videoya göre, "Kanal İstanbul ve yeni şehir proje alanı büyüklüğü 453 milyon metrekaredir. Bunun 78 milyon metrekaresi havalimanı, 30 milyon metrekaresi Kanal İstanbul, 33 milyon metrekaresi Ispartakule ve Bahçeşehir, 108 milyon metrekaresi yollar, 167 milyon metrekaresi imar parseli, 37 milyon metrekaresi ise ortak yeşil alandır. (...) Yollara ayrılan 108 milyon metrekare alan sayesinde 7,5 milyon nüfusa ve trafiğin en yoğun olduğu saatlere rağmen hiçbir trafik sıkıntısı yaşanmayacaktır. Bu tüm dünya şehirleri için bir ilk ve belki bir yüzyıl için tek olacaktır."[57]

Aynı videoya göre, "Kanal boyunca her iki yakada 100'er metre genişliğinde alanlar yeşile, parklara ve rekreasyona ayrılmıştır. Bu alanlara ulaşımı

54 T.C. Ulaştırma Denizcilik ve Haberleşme Bakanlığı Altyapı Yatırımları Genel Müdürlüğü, 2017, s. xiv.
55 T.C. Ulaştırma Denizcilik ve Haberleşme Bakanlığı Altyapı Yatırımları Genel Müdürlüğü, 2017, s. 2.
56 "İşte Erdoğan'ın çılgın projesi: Kanal İstanbul", *Hürriyet* , 27 Nisan 2011.
57 Kanal İstanbul Tanıtım Videosu, 2014.

sağlayacak her iki yakada 50 metre genişliğinde 8 şeritli sahil caddeleri ve bu caddelerin altına inşa edilecek 150 bin araç kapasiteli otoparklar Kanal İstanbul'u yaşamaya gelecekler için sorunsuz bir trafik sağlayacaktır. Kanalı çevreleyen topoğrafyanın ürettiği, haliçlerin oluşturduğu, güzel manzaralar ve küçük tekneler için marinalar, Küçükçekmece Gölü kıyısında Karadeniz girişinde ve Kanal güzergahında belirlenen yerlerde sergi, konferans, gösteri merkezi, müze gibi birimleri barındıracak kültürel yapılar" inşa edilecektir.

Videonun devamında şöyle denilmektedir: "Kanal İstanbul'un her iki yakasında yer alan toplamda 46 km olan yüksek rakımlı tepelerin üst noktası dünyadaki en estetik yüksek yapı dizisine ayrılmıştır. Bu muhteşem yapılar dizisi tepenin en yüksek noktasında ayrılan 100 metre genişliğindeki imar parsellerinde 100'er metre aralıklarla yerleştirilmiş 460 binadan oluşacaktır. Bu yapılar için 100 m enindeki imar parselinin her iki tarafına 50 m genişliğinde 8 şeritli yollar yapılacaktır. (...) Bu tepe noktadan kanala doğru yer alan eğimli yamaçlardaysa 14 kattan 2 kata kadar azalan apartmanlar, teras evler ve villalar yer almaktadır. Kanal boyunca uzanan yeşil ve rekreasyon alanlarının uygun kısımlarında Boğaz'da ve Türkiye'de yer alan tarihi geçmişiyle öne çıkan saray, yalı, konak gibi yapıların en muhteşemlerinin benzerleri inşa edilecek ve bu muhteşem manzara turizmin hizmetine sunulacaktır."[58] Türkiye'nin yılda 60 milyon yolcu kapasitesine sahip olacak en büyük havalimanı da bu bölgeye inşa edilecektir.[59] Yeni Şehir'in, yeni inşa edilen Üçüncü Köprü ve bağlantı yollarıyla erişilebilirliğinin arttırılması sağlanmaya çalışılmaktadır.

2.2.2.2. Resmi Olmayan Amaçlar

Kanal İstanbul'un inşa edilmesinin resmi olmayan amaçları, Türkiye'nin ekonomik büyümesine katkıda bulunmak, İstanbul'a küresel bir itibar sağlayacak bir imge üretmek ve anıtsal bir mimari inşa etmek olarak nitelenebilir.

Ekonomik Büyüme

Türkiye bir süredir ekonomik büyümesini inşaat sektörü odaklı gerçekleştirmektedir.[60] Bu büyüme biçiminde, temel katma değer, arsa geliştirme aracı-

58 Kanal İstanbul Tanıtım Videosu, 2014.

59 "İşte Erdoğan'ın çılgın projesi: Kanal İstanbul", *age*.

60 Kaya, V., Yalçınkaya, Ö., & Hüseyni, İ., "Ekonomik Büyümede İnşaat Sektörünün Rolü: Türkiye Örneği (1987-2010)", *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi , 27* (4), 2013, s. 148-167.

lığıyla sağlanmaktadır. Belirlenen arsalara, kamusal cazibe alanları oluşturacak binalar (AVM'ler, havalimanları, stadyumlar, köprüler, köprü yolları) yapılmakta, ve böylelikle söz konusu düşük değerli bölgeler, yüksek değerli bölgelere dönüştürülmektedirler. Bu da ülke ekonomisine büyüme olarak katkı sağlamaktadır. Ancak böylesi bir ekonomik büyümenin sürdürülebilir ve verimli bir büyüme olup olmadığı ciddi bir tartışma konusudur. Zira bu büyüme hem arsa stokuyla sınırlıdır hem de ekolojik denge, şehircilik ilkeleri, müreffeh yaşam endeksleri gibi pek çok insani yaşam dengesini bozma pahasına gerçekleştirilebilmektedir.

Kanal İstanbul projesinin resmi olmayan amaçlarından birisi, Türkiye'nin son yıllarda yaşadığı ekonomik duraklamada bir nefes açıcı olmasıdır. Kanal İstanbul'un boydan boya kat ettiği İstanbul arazisi üzerindeki arazi değerleri, kent merkezindeki arsa değerleri ile karşılaştırılamayacak derecede düşük seviyededir. Zira bölgenin çoğunluğu yapılaşma bölgesi değildir ve İstanbul'un 15 Haziran 2009 tarihinde onaylanan 1/100.000 ölçekli İstanbul Çevre Düzeni Planında da orman alanı, su havzaları, tarım ve mera alanları olarak görünmektedir. Söz konusu güzergah üzerinde inşa edilecek mega bir kanalın, bölge arazilerini daha projenin yalnızca açıklanmasıyla birlikte yüzde 3200'e kadar arttırdığı görülmektedir.[61] Kanal İstanbul, Üçüncü Boğaz Köprüsü ve Kuzey Marmara Otoyolu ile birlikte düşünüldüğünde, Güney sahillerinin Doğu-Batı aksında kurulmuş olan İstanbul'u, Kuzey'de Karadeniz'e kadar ulaştıran daha dairesel bir kente dönüştürmektedir. Böylece üzerinde hiçbir yapılaşma taşımayan ve parasal ekonomik değer anlamında hiçbir değer taşımayan bir bölge, çok yüksek değer taşıyan bir ekonomik alan olacaktır. Ekonomiye oldukça büyük bir girdi sağlanacak ve sürdürülebilir olmasa da, önemli bir büyüme gerçekleştirilecektir.

Yabancı Yatırımcı İçin Çekim Merkezi İmajı

Yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren, algı ve imaj, gerçek ile içeriğin önüne geçmiştir. Böyle bir ortamda, algı oluşturmaya ilişkin imajların üretimi, bir sahte olarak gerçeği yerinden etme kapasitesine sahiptir.[62] Artık model, "gerçeğe" bakılarak değil, "gerçeklik" modele bakılarak kurgulanmak-

61 Alagöz, G., "O şirket tam 600 bin metrekare arsa topladı! Fiyatlar yüzde 3200 arttı", *Hürriyet*, 1 Mart 2018.

62 Baudrillard, J., *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı (7. Basım), 2014, s. 11.

tadır.[63] Baudrillard bu durumu, yani bir köken ya da bir gerçeklikten yoksun gerçeğin modeller aracılığıyla türetilmesini *hipergerçeklik* ya da *simülasyon* olarak isimlendirmektedir.[64] Baudrillard'a göre simülasyon, gerçeğe ait tüm göstergeleri ele geçirmiş ve gerçeğin yerine geçmiş *sahte*'dir. Bu anlayış çerçevesinde simülasyon, nasıl ve ne zaman olduğu bilinmeyen bir şekilde sinsice "gerçeği" yok edip, onun yerine geçmiş olan bir hipergerçekliktir. Baudrillard düşüncesinde simülasyon, simülakr yani bir gerçeklik olarak algılanmak isteyen görünümler aracılığıyla sağlanmaktadır. Baudrillard'ın tanımıyla "simülakr, gerçeği gizleyen değil, gerçeğin yokluğunu gizleyendir".[65] Bu anlamda simülakr, nesnelerin ya da olayların, herhangi bir "gerçekliğe" bağlı kalınmaksızın yeniden üretilmesidir. Dünyanın dört bir yanında AVM'ler, ABD'de Disneyland, Dubai'deki yapay adalar gibi bolca örneği bulunan böylesi mimari oluşumlar, artık gerçeği taklit etmeyi aşarak, bir model çerçevesinde "gerçeklik" üretmeye soyunmuşlardır.

İstanbul da, bu çerçevede, hakiki Boğaz'ın hemen yanı başına, bir sahtesini inşa etmekte, böylelikle, Boğaz'ın çevresine sağladığı ekonomik ve estetik avantajları, bambaşka bir çerçevede birkaç on kilometre ötede yeniden modelleyerek, kendine yeni bir gerçeklik oluşturmaktadır. Bu inşa edilen gerçeklik çerçevesinde İstanbul'un yapmak istediği küresel duyuru, kentin böylesine aşkın (transandantal) bir vizyon taşıdığı, bu denli mega bir projeyi gerçekleştirebilecek maddi kaynaklara sahip olduğu, doğaya dev bir dışsal müdahaleyi başarabilecek mühendislik yeteneklerinin bulunduğu, müteahhitlik konusunda en üst düzeyde yetkinlik sağladığı ve tüm bu hizmetleri dünyanın istenilen herhangi bir bölgesine ihraç edebilme yetisiyle donatıldığıdır.

Bu proje hem dünya ülkelerine ve şirketlerine yapılan bir "İstanbul'a gelin" daveti, hem de bizleri kendi ülkeleriniz ve şirketleriniz için düşündüğünüz müteahhitlik projelerine dahil edin çağrısıdır. Aynı zamanda küresel rekabette diğer tüm kentlere ve ülkelere algı ve imaj üretme çerçevesinde bir meydan okumadır.

Anıtsal Mimari Üretimi

Ülke ve kent yöneticileri açısından anıtsal mimari üretimi tarihe geçmek açısından başvurulan bir yöntemdir. Planlanan anıtsal mimari ne kadar mega ve

63 Şeylan, G., *Postmodernizm,* Ankara: İmge Yayınları, 2009, s. 303.
64 Baudrillard, *age.*, s. 14.
65 Baudrillard, J., *The Inteligence of Evil or the Lucidity Pact*, New York: Berg, 2005, s. 32.

ne kadar inşa edilemez görünüyorsa, o kadar yüksek bir popülarite ve tarihe geçme potansiyeli taşımaktadır.

Kanal İstanbul'u Türkiye tarihi açısından bu kadar itibarlı ve arzulanabilir kılan niteliklerden birisi, söz konusu kanalın bir kez Roma İmparatorluğu döneminde, yedi kez de Osmanlı İmparatorluğu yıllarında gündeme getirilmekle birlikte, inşaatın güçlüklerinden ötürü başarılamamış olmasıdır. Ayşe Hür'ün deyimiyle, "Günümüzde, belki de bu uğursuzluğu yenmek için (...) yedi padişahın başaramadığını başarmanın" peşinde koşulmaktadır.[66] Günümüz yöneticilerinin, II. Mehmed'in Fatih Camisi, Kanuni'nin Süleymaniyesi, I. Ahmed'in, Sultan Ahmed Cami'si gibi, kendi başarılarını taçlandıracak bir mimari yapıt bırakma arzusu, kanalın yapım amaçlarından birisi gibi gözükmektedir.

3. Kanal İstanbul Ütopyası Bir Distopya Üretir mi?

3.1. Distopya

"Büyük trajedi, güzelim bir hipotezin çirkin
bir gerçek tarafından öldürülmesidir."
Thomas Huxley

Ütopyanın temelinde *ceteris paribus* varsayımı yatar. Bu varsayım, ele alınan konuya ilişkin fonksiyonda tek bir değişkenin değişimine odaklanan ve geriye kalan tüm değişkenleri sabit değerler olarak algılayan indirgemeci bir yaklaşımdır. Böylece fonksiyonun alacağı değerde pek çok değişkenin etkisi gözardı edilmiş olunur ve fonksiyon değerinin tek bir değişken tarafından belirlendiği yanılgısına düşülür.

Gerçek yaşamda ise sonuçlar, pek çok farklı değişkenin oluşturduğu bir fonksiyonun değeri olarak ortaya çıkarlar ve her değişken farklı katsayılarla sonucu doğrudan etkilerler. Bu nedenle, neredeyse her zaman *ceteris paribus* varsayımıyla tasarlanan ütopyacı projeler, uygulama sırasında planlananların çok dışına çıkarlar. Meydana gelen sonuç ve yan etkiler ise genellikle ütopyacı tasarımın planlanmasından önceki durumdan daha istenmeyen bir durumu betimler. Akaş'ın formülasyonuyla:[67]

66 Hür, A., "Beş Asırlık Hülya: Karadeniz-Marmara İzdivacı", *Radikal*, 19 Temmuz 2015.
67 Akaş, C., "'Beklenmedik Bir Şey Olacak' Beklentisi", *Notos* (36), 2012, s. 24.

Ütopya + yolunda gitmeyen gelişmeler = distopya'dır.

Başka bir deyişle, mega projelerde düşlenen ütopyanın, projenin uygulama aşamasında, hesaplanmamış ya da göz ardı edilmiş pek çok farklı değişken yüzünden kırılıp parçalanmasıyla, düşten geriye kalan yıkıntıya distopya denilmektedir.[68] Bu haliyle distopyalar, "en berbat korkularımızın gerçekleştiği bir kabus" olarak da tanımlanmaktadırlar.[69] Gerçekten de kenti bir makine gibi tasarlayan ütopyacı görüşler, yirminci yüzyılda kabuslara yol açan distopyalar olarak görülmüşlerdir.[70] Ütopyalarda ideal olarak tasarlanan kentsel yapı, distopya biçimindeki olumsuz yaşam mekanlarına dönüşmektedir.[71]

Ütopyacılar, ideal kent tasarımlarının nasıl gerçekleştirilebileceğini asla açıklamazlar. Basit bir ideal gelecek betimlemesi yapmakla yetinirler.[72] Sunumları teknik değil, görseldir. Bu ideal kentin nasıl gerçekleştirileceği, inşa sırasında ortaya çıkacak sorunların üstesinden nasıl gelineceği, beklenmedik yan etkilerle nasıl başa çıkılacağı gibi dertlerle uğraşan planlamalar ve projeler ütopyacılar için yalnızca birer evrak işi olarak görülür. Ütopyacılar için önemli olan vizyondur ve madem bir tasarı tasarlanabilmektedir, o halde bu tasarının sorunsuz bir biçimde inşa edilebilmesi de mümkündür. Olası sorunlar yalnızca teknik teferruatlardan ibarettir ve önemsenmemeleri gerekir. Bu nedenle distopyalar her zaman çoklu bir belirsizlik yüzeyidir. Ortada hedeflenen sonucun bir görseli vardır ancak o görseli gerçekleştirebilecek enstrümanlarının varlığı ile sonucun istenmeyen yan etkiler üretmemesi olasılığı son derece kuşkuludur.

Ütopyacı bir yaklaşım toplumsal bir projenin temeline yerleştiğinde, açıktır ki, söz konusu ütopya her ne şekilde tasarlanırsa tasarlansın, ona ulaşmak için her türlü araç meşru hale gelir. Buradan ütopyacı düşüncenin kaçınılmaz olarak baskı ve zorlamayla sonuçlanacağı şeklindeki distopyacı kanıt çıkar. Bir ideal kent olarak sunulan ütopya, "ideal"in tanımı gereği kusursuz olmak zorundadır. Buradan da ikinci distopyacı kanıt çıkar: Kusursuzluk düşüncesi

68 Hazır, M., & Dereci, T., "Hayat Bir Distopyadır Modernlikten Postmodernliğe Bir Ütopya-Distopya Dikotomisi İçinde Toplum", *Doğu Batı* (80), 2017, s. 96, 97.
69 Sargisson, L., "The Curious Relationship Between Politics and Utopia", *Utopia Method Vision: The Use Value of Social Dreaming*, Bern: Peter Lang, 2007, s. 26.
70 Cunningham, F., *Cities: A Philosophical Inquiry*, Centre for Urban and Community Studies, Toronto: University of Toronto, 2007, s. 2.
71 Ertan, K. A., "Kentin Tükenişi ve Ütopyalar", *Amme İdaresi Dergisi* , 36 (2), 2003, s. 157.
72 Cunningham, *age.*, s. 8.

hem değişime kapalı, yani tarihi ve gelişmeyi tamamen donduran statik bir kent inşasıyla sonuçlanır Nihayet bu iki kanıtın sonucu olan üçüncü distopyacı kanıta ulaşırız: Ütopyacı düşünce ile özgürlük birbiriyle uzlaşamaz. Böylece anti-ütopyacı akıl yürütmenin döngüsü tamamlanır: Ütopyacılık her durumda, gerçekleşmesi imkansız olan, gerçekleştirilmeye girişildiğinde baskı ve zorlamayla ya da totalitarizmle sonuçlanan bir düşünme biçimidir.[73] Yani ütopyacı kent girişimleri, neredeyse zorunlu olarak distopyacı kentler şeklinde sonuçlanmaktadırlar.

3.1.1. Kanal İstanbul'un Distopya Üretme Olasılığının Nedenleri

Kanal İstanbul şimdilik, bir projeden çok, görsellerle desteklenmiş bir fikre yakın görünmektedir. Üzerinde yeterince düşünülmemiş, henüz gerekli analizlere tabi tutulmamış, rakamsal ölçütlere dayalı çözümlemeler gerçekleştirilmemiş ve bunlara ilişkin sonuçlar ifade edilmemiştir. Bu nedenle, projenin olası etkileri konusunda kesin rakamlara dayalı bir değerlendirme yapmak güçtür. Ancak inşa edilecek kanalın, kentsel gelişmeyi nasıl yönlendireceği, bölgesel etkilerinin neler olabileceği, mevcut planlarla ilişkileri ve İstanbul'un geleceğinde nasıl bir senaryo değişikliği anlamına geldiği konularında genel bir değerlendirme yapmak mümkündür.

Kanal İstanbul tasarısı, kent makroformunu bozan, ekosisteme ve çevre ülkeler ile ilişkilere zarar veren, ulusal ve uluslararası hukuka aykırı uygulamalar üreten bir proje görünümündedir ve şeffaf olmayan bir biçimde yürütülmektedir. Bir ütopya olarak tasarlanan bu tasarı, söz konusu nedenlerden ötürü, ciddi bir distopyaya dönüşme tehdidi taşımaktadır.

3.1.1.1. Kent Makroformunun Bozuluşu

İstanbul'un bugüne değin karşılaştığı en büyük kentsel müdahale olan Kanal İstanbul, yalnız bir transit su geçişi projesi değil İstanbul'un kent makroformunu büyük ölçüde değiştirecek bir mega projedir. Kentin, Marmara Denizi'ne paralel doğu-batı yönünde çizgisel bir şekilde uzanan ve kuzeydeki doğal alanları muhafaza ederek ekosistem hizmetleriyle onu desteklemesini sağlayan tarihsel büyüme biçimini ve bugünkü makroformunu değiştireceği öngörülmektedir.

İstanbul'un Kanal İstanbul aracılığıyla makroformunun bozulmasında, kentin 1/100.000 Ölçekli Çevre Düzenleme Planı'nın yok sayılması, Kanal

73 Çörekçioğlu, H., *Modernite ve Ütopya*, Bursa: Sentez, 2015, s. 33.

İstanbul projesi ile entegre olan Üçüncü Havalimanı ile Üçüncü Köprü ve bağlantı yollarının kuzey ormanlarının içerisine açılması etkili olmaktadır. Bunların sonucu olarak İstanbul'da trafik artacak, kentin askeri açıdan güvenliği güçleşecek, beklenen İstanbul depreminde ada haline getirilen kentin orta bölümüne yardım sağlanması aksayabilecektir.

İstanbul İli 1/100.000 Ölçekli Çevre Düzenleme Planı

İstanbul Büyük Şehir Belediyesi'nin (İBB) 2004 yılında hazırladığı bir çalışmada, İstanbul'un, 2023'te 23, 2050 yılında da 50 milyonluk bir nüfusa ulaşacağı öngörülmüştür. Fakat kentin kaynakları bu nüfusu barındırmak için yetersizdir. Bu tehdidin üstesinden gelebilmek adına İBB tarafından 2004 yılında bir planlama merkezi kurulmuş ve 14 farklı sektörden oluşan uzmanlar tarafından 1/100,000 ölçekli İstanbul Çevre Düzeni Planı (ÇDP) hazırlanmıştır. Plan, 2009 yılında Belediye Başkanı tarafından onaylanmıştır. Temel arazi kullanım ve ulaşım kararlarının bir arada bulunduğu bu plan, alt ölçekteki diğer tüm planların da anayasası niteliğindedir.[74]

Bu ÇDP'ye göre kentin 2023'te kaldırabileceği maksimum nüfus 16 milyon olarak belirlenmiştir. İstanbul'un tüm arazi kullanım kararları, istihdam tahminleri ve stratejiler de bu nüfus hedefine göre yapılandırılmıştır. ÇDP, kentin kuzeye doğru genişlemesinin sınırlandırılması gerektiğini vurgulamış, kentin tarihi ve doğal değerlerinin korunması için önlemler getirmiştir. ÇDP'de yer almayan Kanal İstanbul projesi, ÇDP'nin getirdiği tüm yaklaşımlara hem ilkesel hem de hukuki bakımlardan aykırı bir görüntü çizmektedir.

İstanbul ÇDP raporu, İstanbul'un nüfus artışı yaşamasındaki en önemli nedenin, kentin kuzeye doğru genişlemesi olduğunu ileri sürmektedir. Plan raporunda, "Özellikle Boğaziçi ve FSM Köprüsü sonrasındaki gelişmeler izlendiğinde, bu yatırımların kent makroformunu kuzeye ve orman alanlarına doğru geliştirerek 2B sorununu doğurduğu ve havzalar içerisinde kaçak yapılaşmalar ile halen çözümler üretilmeye çalışılan sorun alanlarının (Sarıgazi, Samandıra, Sultanbeyli vb.) ortaya çıkmasına neden olduğu" belirtilmiştir.[75] Gerçekten de İstanbul'da 1980'lerden bu yana nüfusu en fazla artan ilçeler ve yerleşim alanlarının TEM Otoyolu çevresinde bulunması (Gaziosman-

74 Gerçek, H., "İstanbul'da Yapılması Planlanan Projeler (3. Köprü-Karayolu Ulaşımı, 3. Havalimanı-Havayolu Ulaşımı, Kanal İstanbul-Denizyolu Ulaşımı) ve Ulaşım Politikaları", *İstanbul'un Geleceğini Etkileyecek Üç Proje: 3. Köprü - 3. Havalimanı - Kanal İstanbul*, İstanbul: TEMA, 2014, s. 93.

75 İBB, *1/100.000 Ölçekli İstanbul Çevre Düzeni Planı Raporu*. İstanbul: İstanbul Büyük Şehir Belediyesi, 2009.

paşa, Ümraniye, Sultanbeyli, Arnavutköy, Sultangazi) bu fiziksel değişimin sonuçlarıdır. 1985-1990 yılları arasında İstanbul'un nüfusu yüzde 23 artarken, Sultanbeyli'nin nüfusu yüzde 2100 artmıştır.[76] Boğaz köprüleri ve çevre yollarının itici rol oynadığı bu süreç, kuzeydeki orman alanları, su havzaları, tarım alanları, önemli bitki alanları ve canlı çeşitliliği üzerinde geri dönüşü mümkün olmayan zararlar vermiştir.[77] Üst ölçekli planlama yapılmadan ve mevcut üst ölçekli planlamaya da uymadan gerçekleştirilecek imar planları ile gerçekleştirilmeye çalışılan Kanal İstanbul'un da bütüncül kararlardan yoksunluk, doğal alanların tahribatı, sürdürülebilirlik ilkelerine aykırılık ve donatı alanlarının dengesiz dağılımı gibi sorunlar üreteceği anlaşılmaktadır.[78] Kent makroformu kuzeye doğru genişleyerek bozulacaktır.

Kanal İstanbul'un çevresine inşa edilmesi planlanan 7,5 milyonluk kent de, İstanbul nüfusunu tam yüzde 50 oranında arttırarak, ÇDP'de savunulan tüm argümanların aksine bir eylem olarak, kent makroformunun bozulmasında ciddi bir rol oynayacaktır.

Özetle İstanbul'un kuzeyinde, orman alanları, su havzaları koruma kuşakları, sulak alanlar, tarım arazileri ve meraların bulunduğu bir bölgede yer alan Kanal İstanbul projesi, 1/100.000 ölçekli İstanbul ÇDP'de yer almayan, tepeden inme bir ani karar olarak gündeme gelmiştir.[79] İstanbul'u bekleyen tehlikelere karşı bir koruma olarak oluşturulan ÇDP'ye uymamaktadır. Kent makroformunu bozacak olan bu proje, ÇDP'ye aykırılığı ile, hukuki olarak da sorunludur. Kanal İstanbul'un, kendisi gibi ÇDP'ye aykırı olarak inşa edilen Üçüncü Köprü ile Kuzey Marmara Otoyolu ile, Üçüncü Havalimanı ile bütünleştiğinde, İstanbul'un makroformu üzerinde korkutucu büyüklükte bir tahribat gerçekleştireceği görülmektedir.

Üçüncü Köprü ve Kuzey Marmara Otoyolu

Üçüncü Köprü projesi, toplam uzunluğu yaklaşık 114 km olan Kuzey Marmara Otoyolu'nun, İstanbul ili sınırları içerisinde kalan bölümün bir parçasıdır. 59 m genişliği ile dünyanın en geniş, 322 m kule yüksekliği ile eğik askılı köprü sınıfında dünyanın en yüksek, tüm köprü sınıflarında ikinci en yüksek ku-

76 Gerçek, *age.*, s. 94.

77 TMMOB ŞPO İstanbul Şubesi, *3. Köprü Projesi Değerlendirme Raporu*, Eylül 2010.

78 Çalışkan, Ç. O., "İstanbul'da Yapılması Planlanan Projelerin Demografik ve Sosyo-Ekonomik Etkileri", *İstanbul'un Geleceğini Etkileyecek Üç Proje: 3. Köprü - 3. Havalimanı - Kanal İstanbul*, İstanbul: TEMA, 2014, s.110, 111.

79 Gülersoy, N. Z., & Gökmen, E. Y., "İstanbul ve Tartışmalı Üç Proje: 3. Köprü, 3. Havalimanı ve Kanal İstanbul", *İstanbul'un Geleceğini Etkileyecek Üç Proje*, İstanbul: TEMA, 2014, s. 12.

lesine sahip asma köprüsüdür. Bu nitelikleriyle küresel rekabette İstanbul'a bir itibar sağlamak adına gerçekleştirilen anıtsal mimari bir girişim olarak değerlendirilmeye de uygun görünmektedir.

Üçüncü Köprü ve bağlantı yollarının geçtiği alanlar, 1/100.000 ölçekli İstanbul ÇDP'sinde orman alanı, su havzaları, tarım ve mera alanları olarak gözükmektedir. Proje için, bağlantı yolları ile birlikte, Avrupa yakasında 1416 ha Anadolu yakasında, 1126 ha olmak üzere toplam 2542 ha orman alanı tahsis edilmiştir.[80] Projenin geçtiği havzalar ise; Avrupa yakasında Büyükçekmece, Alibeyköy ve Sazlıdere ile Anadolu yakasında Ömerli Barajı havzasıdır.[81]

Üçüncü Köprü ile ilgili bir ÇED Raporu yoktur. ÇED Yönetmeliği'nde sırf 3. Köprü'yü ÇED kapsamı dışında bırakmak için değişiklik yapılmış ve bunların tamamı da Danıştay'dan geri dönünce bu kez yasa değişikliği ile köprü ÇED kapsamı dışında bırakılmıştır.

1/100.000 ölçekli ÇDP'de Üçüncü Köprü bulunmadığı gibi, şehrin kuzeye doğru genişlememesi gerektiği, nüfusunun artmaması gerektiği açıkça ifade edilmiştir. Planın bu konuyla ilgili kararları yokmuşçasına, 2010 yılında, plan notlarına "İlave Boğaz Geçiş ve Güzergahlarının alt ölçekli planlarda değerlendirilmesi"ne yönelik bir ilave yapılmıştır. 1/100.000 ölçekli İstanbul ÇDP tadilatı ile aynı gün bir başka plan olan 1/25.000 ölçekli İstanbul İli Kuzey Marmara Otoyolu Nazım İmar Planı da onaylanmıştır.[82] TEMA Vakfı, 1/100.000 ölçekli İstanbul Çevre Düzenleme Planı Değişikliğinin ve 1/25.000 ölçekli İstanbul İli Kuzey Marmara Otoyolu Nazım İmar Planı'nın iptali için İstanbul Bölge İdare Mahkemelerinde iki ayrı dava açmıştır.[83]

İstanbul ÇDP ile ilgili olarak 10. İdare Mahkemesi Başkanlığı'na sunulmuş olan bilirkişi raporunda konuyla ilgili olarak şunlar ifade edilmiştir: "Üçüncü Köprü ve güzergahları İstanbul İl ÇDP'sinin genel yaklaşımını, ekonomi-toplum-ekoloji dengesine yönelik hassasiyetini, kararların bu üçlü arasındaki ilişkiselliklerden ve planlamanın önceliklerinden çıkmasına yönelik genel bakışını ve nihayet planın bütünlüğünü tamamen bozucu niteliktedir. İlave Boğaz geçişi ve güzergahları İstanbul'un tüm ulaşım ağını ve dolayısıyla da

80 Tolunay, D., "İstanbul'da Yapılması Planlanan Projelerin Orman Ekosistemi ve Endemik Türler Üzerindeki Etkileri", *İstanbul'un Geleceğini Etkileyecek Üç Proje*, İstanbul: TEMA, 2014, s.27

81 Gülersoy & Gökmen, *age.*, s. 13, 14.

82 Aykul, Ö., "İstanbul'da Yapılması Planlanan Projeler ve Ulusal Mevzuat", *İstanbul'un Geleceğini Etkileyecek Üç Proje: 3. Köprü - 3. Havalimanı - Kanal İstanbul*, İstanbul: TEMA 2014, s. 129.

83 Gülersoy, N. Z., & Ataç, D., "Giriş", *İstanbul'un Geleceğini Etkileyecek Üç Proje*, İstanbul: TEMA, 2014, s. 7.

arazi kullanım kararlarını ve hatta nüfusunu değiştirecek bir konudur. FSM Köprüsü örneğinde gözlendiği üzere, aynı zamanda korunması gerekli doğal değerleri etkileme potansiyeli de yüksektir. Dolayısıyla geliştirilen plan yaklaşımı ile kesin bir çatışma içerisindedir. Böyle bir köprünün ve güzergahlarının plana işlenmesi planın bütününü etkileyeceğinden ve birçok kararı bozacağından da bir plan notu değişikliği ile önünün açılması doğru olmayacaktır." (Bilirkişi Raporu).[84]

Üçüncü Havalimanı

Üçüncü Havalimanı, Avrupa'nın ikinci büyük havalimanı olarak düşünülmektedir.[85] Yürürlükte olan 1/100.000 ölçekli İstanbul ÇDP'de bir tadilat yapılmaksızın İstanbul'un kuzeyine Üçüncü Havalimanı'nın yapılacağı açıklanmış ve inşaat için ÇED Raporu dahi beklenilmeden 2013 yılında ihale gerçekleştirilmiştir. ÇED Raporu ancak ihaleden sonra onaylanmıştır.[86] Ancak ÇED Raporunun iptali için İstanbul 4. İdare Mahkemesine yapılan başvuru sonucu mahkeme yürütmeyi durdurma kararı almıştır. Bu kararın ardından Bölge İdare Mahkemesi yürütmeyi durdurma kararını kaldırmıştır.

Yıllık 150 milyon yolcu kapasitesine sahip olacak şekilde planlanan Üçüncü Havalimanı projesi, Avrupa Yakası'nda Arnavutköy ve Eyüp ilçelerinde toplam 7560 ha alanı kapsamaktadır.[87] Bu bölge İstanbul ÇDP'sinde orman alanı ve su havzası olarak gözükmektedir.

Proje kapsamında doğal ekosistemin (orman alanları, 70 adet canlı yaşamı barındıran büyüklü küçüklü su birikintileri, akar ve kuru dereler, tarım alanları, mera alanları) ortadan kaldırılacağı, bu alanların doğal bitki örtüsü ve doğal özelliğinin yok edileceği ÇED raporunda ifade edilmiştir.[88] Yalnızca bu proje nedeniyle yok edilecek orman alanı 6173 ha'dır.

Türkiye Mühendisler ve Mimarlar Odası'nın (TMMOB) hazırladığı rapora göre, Üçüncü Havalimanı sahası olarak belirlenen alan gerek Terkos

84 Gerçek, *age.*, s. 96.

85 Arslangündoğdu, Z., "İstanbul'da Yapılması Planlanan Projelerin Kuç Göç Yolları Üzerindeki Etkileri", *İstanbul'un Geleceğini Etkileyecek Üç Proje: 3. Köprü - 3. Havalimanı - Kanal İstanbul*, İstanbul: TEMA, 2014, s. 80.

86 Gülersoy & Gökmen, *age*, s. 18.

87 T.C. Ulaştırma Denizcilik ve Haberleşme Bakanlığı Altyapı Yatırımları Genel Müdürlüğü, *İstanbul Bölgesi 3. Havalimanı İstanbul İli Arnavutköy ve Eyüp İlçeleri Nihai ÇED Raporu*, *age.*, s. 287.

88 Gürbüz, M., "3. Havalimanı ve Kanal İstanbul Projelerinin İstanbul'un Verimli Arazileri Üzerindeki Etkileri", *İstanbul'un Geleceğini Etkileyecek Üç Proje: 3. Köprü - 3. Havalimanı - Kanal İstanbul*, İstanbul: TEMA, 2014, s. 48.

Gölü, kuş göç yolları ve orman alanlarına etkisi dikkate alındığında ekolojik açıdan, gerekse jeolojik durum, proje kotu ve dolgu gereksinimi gibi teknik kriterler açısından uygun değildir. Ayrıca ihaleden sonra yapılan proje kotu değişikliğine göre imalat yapılırsa, bu havalimanına iniş-kalkış, yalnızca Karadeniz istikametinden yapılabilecektir. ÇED raporuna göre meteorolojik durum ortada iken, bu havalimanına uygun olarak çalışabilir olup olmadığı bile belirsizliğini korumaktadır.

Üçüncü Havalimanı projesi İstanbul'un en önemli su kaynağı Terkos Gölü ve temiz hava kaynağı kuzey ormanları üzerinde yaratacağı ekolojik yıkım nedeniyle İstanbul halkını susuz ve havasız bırakacaktır. Bu tespitler ışığında yapılan değerlendirme göstermektedir ki, Üçüncü Havalimanı projesi doğal yaşam ortamlarının ve önemli su havzalarının yok olması ile sonuçlanacak olup proje; ekolojik ve jeolojik kriterler, zemin özellikleri, kazı ve dolgu alanları, kent bilimi ve uçuş güvenliği açısından kabul edilebilir değildir.[89]

3.1.1.2. Ekosistemin Parçalanması

Belli bir ortamdaki canlı türlerinin birbirleri ve çevresindeki cansız maddelerle arasındaki her türlü bağımlı ilişkiler toplamı ekosistem olarak tanımlanmaktadır.[90] Sürdürülebilirlik anlayışı çerçevesinde, çağdaş kent ortamlarında canlılara en iyi yaşam koşullarını sağlamak, doğal çevrenin, tarihsel kültürel varlıkların korunarak devamlılığını sağlamak esastır.[91]

Yeryüzünde iki kıta üzerine kurulmuş tek kent olan İstanbul; Boğaz, Haliç, Marmara ve Karadeniz ile çevrelenmiş kara parçaları üzerinde gelişmiştir. Bu da İstanbul'da mikro-iklimde önemli farklılıklar yaratmakta, kentin ekosistemlerini çeşitlendirmektedir. İstanbul Boğazı biyolojik, fizyografik, coğrafi, hidrolojik ve oşinografik özellikleriyle Karadeniz ve Akdeniz arasında kendine özgü bir ekolojik çevre oluşturmaktadır.[92] Kentte hem Karadeniz hem de Akdeniz iklimleri gözlenebilmektedir.[93]

Üçüncü Köprü, Üçüncü Havalimanı ve Kanal İstanbul'un inşa edildiği ve edileceği yerler, İstanbul'un ekolojik denge ve sürdürülebilir yaşam adına korunması gereken, aynı zamanda da uluslararası sözleşmelerle koruma al-

89 TMMOB, *3. Havalimanı Teknik Raporu,* İstanbul: TMMOB, 2014.
90 WWF Komisyonu, *Ya İstanbul Ya Kanal*, İstanbul, 2015, s. 31.
91 Topal, H., "Kentsel Ekoloji ve Yaşanabilir Kent", *Ege Mimarlık* (68), 2009, s. 26-27.
92 Gülersoy & Gökmen, *age.*, s. 11.
93 Gürbüz, *age.*, s. 46.

tına alınmış olan, uluslararası öneme sahip alanlardır.[94] İBB'nin hazırladığı ÇDP'ye göre, Büyükçekmece-Terkos, Küçükçekmece-Terkos, Haliç-Terkos arası ile Ömerli Barajı-Riva Deltası arasında kalan ekolojik koridorların, doğal ve tarımsal karakterlerinin, yaban yaşamı hareketliliğini ve kentsel hava sirkülasyonu işlevini sürdürebilmesi için korunması ve hatta iyileştirilmesi gerekmektedir.[95] Oysa Kanal İstanbul projesi, Sazlıdere Barajı çevresinde yeni yerleşim alanlarının açılmasına imkan sağlayarak bu koridorlardan birini devre dışı bırakmaktadır. Ayrıca proje alanının yaratacağı cazibe ile Büyükçekmece-Terkos ekolojik koridoru üzerinde de kentsel baskılar artacaktır. Tarım alanları, göller, ormanlar gibi doğal alanların yok olmasıyla, bölgenin ekolojik koridor niteliği kaybolacaktır.[96] Yani İBB kendi raporunun aksi yönünde bir faaliyet içerisindedir. Kanal İstanbul projesinin ekosistem üzerindeki en büyük doğrudan etkisi, ormanlar ve diğer ekosistemlerde (mera, tarım, kumul, sulak alanlar vb.) bitki örtüsünün kaldırılması ve betonlaşmaya yol açacak olmasıdır.

Dahası, Karadeniz – Marmara Denizi – Akdeniz (Ege Denizi) üçlüsünün sağladığı ekosistem, binyıllar alan bir evrimleşmenin sonucudur ve bu karmaşık yapı ancak 1985'te başlatılan detaylı deniz araştırmaları sayesinde algılanmıştır.[97] Boğazlar sisteminde, yüzeyde Karadeniz'den Akdeniz'e ve altta bunun tersi yönde ilerleyen akıntılar, birbirinden çok farklı tuzluluk (Akdeniz suyu 38.5, Karadeniz yüzey suyu 17) değerlerine sahiptir ve bu kadar yüksek yoğunluk farklarının dünyada bir eşi daha yoktur. Kanal İstanbul projesiyle, bilim insanlarınca yapılmış hiçbir yeterli araştırma ve yayın olmadan İstanbul Boğazı ekosistemini kökünden değiştirebilecek yeni bir boğaz inşası gündeme getirilmektedir.[98] İstanbul'un ve bu üç denizin ve bu üç denize kıyısı olan tüm ülkelerin ve şehirlerin ekosistemlerini doğrudan etkileyecek böyle bir radikal adım başta İstanbul olmak üzere tüm çevre için önemli bir risk taşımaktadır.

Marmara Denizi ile Karadeniz'in Ekolojik Bozulması

İstanbul, Karadeniz ile Marmara Denizi arasında kaldığından, iki denizin ekosisteminden de doğrudan etkilenmektedir. Karadeniz ile Marmara Denizi

94 Kalem, S., "İstanbul'da Yapılması Planlanan Projelerin Flora ve Fauna Zenginliği Üzerindeki Etkileri", *İstanbul'un Geleceğini Etkileyecek Üç Proje: 3. Köprü - 3. Havalimanı - Kanal İstanbul*, İstanbul: TEMA, 2014, s. 31.

95 İBB, *İstanbul İl Bütünü Çevre Düzeni Planı, 3. Sentez Raporları*. İstanbul: İBB, 2006, s. 478

96 WWF Komisyonu, *Ya İstanbul Ya Kanal*, İstanbul, 2015, s. 93.

97 Michael, C. G., & Özsoy, E., "Flow, Water Mass Changes and Hydraulics in the Bosphorus", *Journal of Geophysical Research* , 107 (C3), 2002, s. 1.

98 Damalı, *age*., s. 85.

ise birbirlerinden bağımsız sistemler değillerdir. İstanbul'u ikiye bölen İstanbul Boğazı aracılığıyla bu iki deniz birbirlerine bağlanırlar.

Çanakkale ve İstanbul Boğazları aracılığıyla gerçekleşen Karadeniz, Marmara Denizi ve Ege Denizi arasındaki özgün su alışverişine literatürde Türk Boğazlar Sistemi (TBS) adı verilmektedir.[99] TBS, dünya çapında eşi bulunmayan, iki tabakalı bir su ve akım yapısına sahiptir. Bu sistemi bir başka deniz ile benzeştirmek ve diğer kanal sistemleri gibi düşünmek olanaksızdır. Bu sistemin özelliklerini bilmeden planlanan Kanal İstanbul gibi bir proje, Marmara Denizi ve komşu denizlerde geri dönüşü olmayacak olumsuz tablolara yol açabilir.[100]

İstanbul Boğazı'nın Karadeniz çıkışı Marmara çıkışından 30 cm daha yüksektir ve her gün yaklaşık 600 milyon metreküp su üst akıntılarla Marmara'ya doğu akarken, ters yönde ilerleyen alt akıntılar bunu dengeler. Birbirine karşı yönde ilerleyen bu iki akıntı teğet geçmez, Boğaz'ın dip yapısı nedeni ile birbirine karışır.

Karadeniz'den Ege Denizi'ne doğru gidildikçe, yatay ve dikey su transferleri ile Karadeniz'den giren üst suların hacmi Ege Denizi'ne varıncaya kadar iki misli artarken, Ege'den giren alt suların ise ancak yüzde 30'u Karadeniz'e ulaşır. TBS'deki katmanlaşmış yoğunluk ve türbülanslı akımlar, özellikle Boğazlardaki topoğrafik engellerde hidrolik kontrol ve hidrolik sıçramalar yaratır ve bu hareketler, komşu denizlerin fiziksel özelliklerini ve davranışını doğrudan etkiler.[101] İstanbul Boğazı, en az iki yerde tabi olduğu hidrolik kontroller ile yaratılan maksimal değişim rejimi sayesinde dünyada benzersiz bir yapıya sahiptir. Karadeniz ile Marmara Denizi'nin iç salımlarının birbirlerine iletilmesini engeller.[102] Dolayısıyla Karadeniz ile Akdeniz arasındaki etkileşim, İstanbul Boğazı'nın tek başına sağladığı eşsiz doğal dizginlerle kontrol edilmektedir.[103] TBS'nin tümüne baktığımızda, Ege Denizi ile Karadeniz arasında deniz suyu özelliklerinin, okyanus bölgelerinin bir çoğundan daha hızlı değiştiğini ve en hızlı değişimlerin Boğazlar ile komşu denizlerin

99 Özsoy, E., İorio, D. D., Gregg, M. C., & Backhaus, J. O., "Mixing in the Bosphorus Strait and the Black Sea Continental Shelf: Observations and a Model of the Dense Water Outflow", *Journal of Marine Systems* , 2001, s. 99.

100 Özsoy, E., & Saydam, C., "Kanal İstanbul'un Akıntılar, Deniz Ekosistemi ve Bölgesel İklim Üzerindeki Etkileri", *İstanbul'un Geleceğini Etkileyecek Üç Proje: 3. Köprü - 3. Havalimanı - Kanal İstanbul*, İstanbul: TEMA, 2014, s. 52

101 Gregg, M. C., Özsoy, E., & Latif, M. A., "Quasi-Steady Exchange Flow in the Bosphorus", *Geophysical Research Letters* , 26 (1), 1999, s. 83.

102 Özsoy, İorio, Gregg, & Backhaus, *age.*, s. 112.

103 Özsoy & Saydam, *age.*, s. 53.

bağlandığı yerlerde gerçekleştiği görülür.[104] İşte İstanbul Boğazı bu kadar özel koşullara sahiptir.

İstanbul Boğazı'na paralel 25 metre derinliğinde yeni bir kanal açma durumda Karadeniz ve Ege doğrudan olumsuz etkileneceklerdir ancak asıl felaketin gerçekleşeceği yer Marmara Denizi'dir. Hali hazırda tabakalı bir yapıda olan Marmara'nın üst 25 metresinde Karadeniz suyu vardır. Bunun altı ise deniz dibine kadar tuzlu Akdeniz suyundan oluşmaktadır. Üst sudaki organik maddeler zamanla bu bariyeri geçer ve alt suda birikir. Parçalanma sürecinde oksijen tüketen bu organik maddeler alt tabakayı besince zengin bir hale getirir. Normal koşullarda bu su, üst su ile karışmaz, yani tuzluluk bariyerini aşamaz. Atmosferdeki oksijen de bu tabakayı geçemediği için alt tarafta oksijen giderek tükenir. Marmara Denizi'ndeki oksijen eksikliğini "kronik astımlı" bir hastaya benzeten uzmanlara göre buradaki tek oksijen kaynağı Çanakkale Boğazı'nın altından giren Akdeniz suyudur. Bu nedenle Marmara Denizi'nde, Karadeniz'dekine benzer oksijensiz (anoksik) koşullar bugüne değin oluşmamıştır.[105]

İstanbul Boğazı'ndan geçerek gelen su Marmara'ya o hızla çıkınca başka türlü karışma imkanı bulamayan alt tabaka suyunu vakumlar gibi emer ve üst su ile karıştırır. Bu süreç tüm sene boyunca devam eder. Üst tabaka 3 ayda bir, alttaki tabaka ise 7 yılda bir değişir. Marmara'ya özgü bu nedenlerden ötürü Kanal İstanbul'u Süveyş'e ya da Panama'ya benzetmek mümkün değildir.

Kanal İstanbul'un yapılması her şeyden önce, bu müthiş dinamik yapı ve hassas dengenin bozulması demektir. Uzmanlara göre, derinliği 25 metre olan ikinci bir musluk açılması, Sakarya Nehri'nin 3-4 misli büyüklüğünde yeni bir nehrin Marmara Denizi'ne girdi olarak eklenmesi demektir.[106] Karadeniz'in suyu Marmara'ya daha hızlı akacak, bol besinli üst tabaka zaten çan çekişen alt tabakaya baskı yaparak oksijenin hızla azalmasına neden olacaktır. Oksijen bittiğinde ise geri dönüşü olmayan bir noktaya gelinmiş olacak, Kanal kapatılsa bile oksijensizlik kimyasal dengeleri altüst etmiş olacağı için alt tabakadaki hidrojen sülfür yoğunluğu artarak etrafa yayacağı dayanılmaz bir çürük yumurta kokusu İstanbul'u saracaktır.[107] Pelajik canlıların, balık göç yol ve davranışının, kışlama alanlarının etkilenmesi ve Marmara Denizi'nin hemen hemen yarısını kaplayan sığ bölgelerde taban canlılarının yok olması kaçınıl-

104 WWF Komisyonu, *age.*, s. 43.
105 Beşiktepe, Ş., Özsoy, E., & Ünlüata, Ü., "Filling of the Marmara Sea by the Dardanelles Lower Layer Inflow", *Oceanographic Research Papers,* 40 (9), 1993, s. 1821.
106 Özsoy & Saydam, *age*, s. 62.
107 WWF Komisyonu, *age.*, s. 7.

maz hale gelecektir ve Marmara artık balıksız bir denize dönüşecektir. Etkiler Çanakkale Boğazı ile kuzey Ege'ye ulaşacaktır.[108] Zamanla Karadeniz'in ekolojik yapısı da bozulacaktır.

İçme Suyu Kaynaklarının Tahribatı

İstanbul'un su kaynakları sınırlıdır. İçme ve kullanma suyunun temin edilmesinin tek yolu, içme suyu havzalarından toplanan yağmur sularının inşa edilen barajlarda toplanmasıdır. İstanbul'un su gereksinimini karşılayan içme suyu havzaları, kentin ormanlık kuzeybatı ve kuzeydoğu bölgelerinde yer almaktadır. Ancak İstanbul'da nüfus o denli kalabalıktır ki, kent kendisine yeterli olamamaktadır. Bu nedenle tüm Trakya havzaları ile Melen Çayı'na değin tüm havzalar İstanbul'a su temin etmek için kullanılmaktadır.[109]

İstanbul Metropoliten Alanı'nda yer alan yedi su havzası (Terkos, Büyükçekmece, Küçükçekmece, Alibeyköy, Sazlıdere, Elmalı ve Ömerli) vardır. İstanbul'un dev nüfusu düşünüldüğünde, günlük çok yüksek bir su gereksinimi olan bu kentin susuz kalmaması adına, su havzalarının kentsel gelişme bakımından her türlü tehdide karşı korunması gerekmektedir. Bu durum İstanbul'un makroformunun şekillenmesinde başlıca kısıtlardan birisini oluşturmaktadır.

Tüm bu sakıncalara karşın, Kanal İstanbul'un güzergahı, İstanbul'un en önemli su kaynaklarından birisi olan Sazlıdere Barajı'nı içine almaktadır. Baraj, kanalın bir kısmını oluşturacak şekilde projelendirildiği için, bütünüyle kullanım dışı kalacaktır.[110] Oysa Sazlıdere barajı milyarlarca lira tutan çok büyük yatırımlarla daha yalnızca 1998 yılında hizmete açılmıştır ve İstanbul'a su sağlama oranı kent içi kaynaklar arasında yüzde 10,8'dir.[111] İstanbul'un tüm su tüketiminin ise yüzde 6,7'sini sağlamaktadır.[112] Ayrıca Sazlıdere Barajı'ndan elde edilen suyun maliyeti, barajın İstanbul'a yakınlığından ötürü çok düşüktür.[113] Dev yatırımlarla tesis edilen ve kullanılabilir ömrünün henüz çok başında olan Sazlıdere Barajı'nın, Kanal İstanbul gibi bir proje için yok edilmesi, kaynakların rasyonel olmayan kullanımına örnektir.

108 Özsoy & Saydam, *age.*, s. 58.
109 Damalı, *age.*, s. 85.
110 Tolunay, *age.*, s. 29.
111 İBB, *İstanbul İl Bütünü Çevre Düzeni Planı, 3. Sentez Raporları*, İstanbul: İBB, 2006.
112 Damalı, *age.*, s. 86.
113 WWF Komisyonu, *age.*, s. 9.

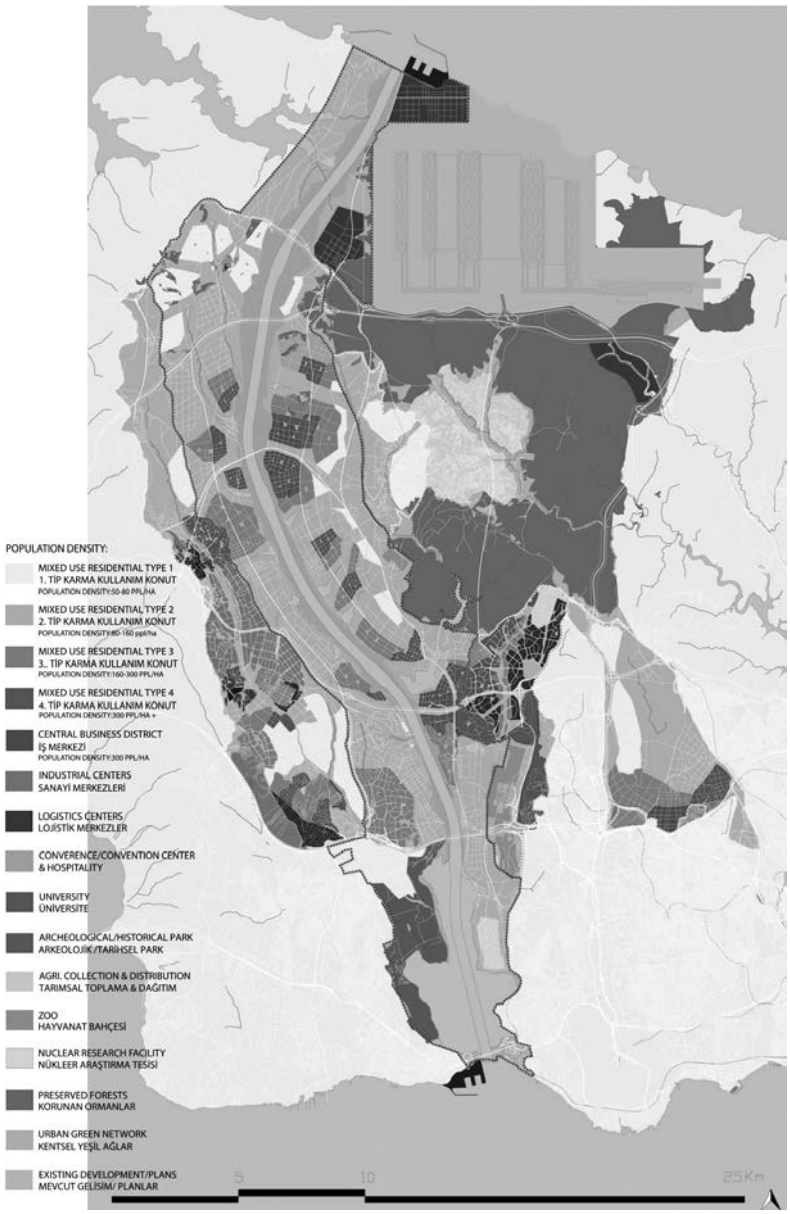
İSKİ'nin 1999'da hazırladığı Master Planı'nda İstanbul'un 2040 yılına değin öngörülen su arz ve talep projeksiyonları belirlenmiştir. Tahmin edilen günlük su tüketimi göz önüne alındığında, mevcuttaki 1.035.200.000 m3'lük suyun ancak 10.283.000 kişinin yıllık ihtiyacını karşılayabildiği görülmektedir. Oysa kent nüfusu daha 2005 yılında bu nüfusu yakalamıştır.[114] Mevcuttaki nüfus ise bu nüfusun yüzde 50 fazlasıdır. İSKİ Master Planı'na göre mevcut su kaynaklarının korunması halinde bile kent nüfusunu 2025 yılında 16-17 milyon civarında tutmak bir zorunluluktur.[115] Yine 1/100 000 ölçekli İstanbul ÇDP'sinde de içme suyu havzalarının 1 km'lik kuşağı içinde ve havzaları besleyen derelerin koruma kuşakları içinde yapılaşma olmaması yaklaşımı benimsenmiştir. Fakat Kanal İstanbul, aksine mevcut su kaynaklarını yok etmektedir.

Kentin su gereksiniminin eksik olan bölümü Yeşilçay ve Melen'den sağlandığında da, bu kaynakların İstanbul'a uzak olması nedeniyle yatırım ve işletme maliyetleri önemli bir şekilde yükselmektedir. Öte yandan, Karadeniz ile Marmara arasında boydan boya açılacak kanalın sızıntılar yaparak, çevresindeki ekosistemlerin su dengesini bozma riski de vardır. Önemli miktarda tarım arazisini sulayabilecek potansiyeli bulunan Silivri, Çatalca ve Büyükçekmece ilçeleri altında yoğunlaşmış yer altı suyu havzalarına kanaldan herhangi bir şekilde sızıntı olması durumunda, tüm Avrupa yakasındaki yer altı suları geri dönüşsüz bir şekilde tuzlanacaktır. Oysa Avrupa yakasının içme suyu gereksiniminin çok önemli bir bölümü bu havzalarda açılan derin sondajlarla karşılanmaktadır.[116] Tüm bu riskler düşünüldüğünde, Kanal İstanbul, İstanbul'un çok ciddi bir susuzluk sorunuyla karşılaşmasına yol açabileceği görülmektedir.

Kanalizasyon Sorunu

İstanbul uzun yıllar boyunca ekosistemine zarar veren kanalizasyon sorunu, 1966-1979 yılları arasında yapılan bir master plan çerçevesinde projelendirilmiştir. Bu projenin inşasına 1984 yılında başlanmıştır ve sonunda milyarlarca liralık bir maliyetle hizmete sokulmuştur. İstanbul Boğazı'nın daha önce açıkladığım iki yönlü akıntı sistemini kullanacak şekilde tasarlanan ve halen iyi işleyen bu kanalizasyon sistemi ile her gün milyonlarca metreküp atık su

114 İBB, *İstanbul İl Bütünü Çevre Düzeni Planı, 1. Açıklamalar Raporu*. İstanbul: İBB, 2006.
115 *Age*.
116 Gürbüz, *age.*, s. 50.


POPULATION DENSITY:
MIXED USE RESIDENTIAL TYPE 1
1. TİP KARMA KULLANIM KONUT
POPULATION DENSITY:50-80 PPL/HA
MIXED USE RESIDENTIAL TYPE 2
2. TİP KARMA KULLANIM KONUT
POPULATION DENSITY:80-160 ppl/ha
MIXED USE RESIDENTIAL TYPE 3
3.. TİP KARMA KULLANIM KONUT
POPULATION DENSITY:160-300 PPL/HA
MIXED USE RESIDENTIAL TYPE 4
4. TİP KARMA KULLANIM KONUT
POPULATION DENSITY:300 PPL/HA +
CENTRAL BUSINESS DISTRICT
İŞ MERKEZİ
POPULATION DENSITY:300 PPL/HA
INDUSTRIAL CENTERS
SANAYİ MERKEZLERİ
LOGISTICS CENTERS
LOJİSTİK MERKEZLER
CONVERENCE/CONVENTION CENTER
& HOSPITALITY
UNIVERSITY
ÜNİVERSİTE
ARCHEOLOGICAL/HISTORICAL PARK
ARKEOLOJİK/TARİHSEL PARK
AGRI. COLLECTION & DISTRIBUTION
TARIMSAL TOPLAMA & DAĞITIM
ZOO
HAYVANAT BAHÇESİ
NUCLEAR RESEARCH FACILITY
NÜKLEER ARAŞTIRMA TESİSİ
PRESERVED FORESTS
KORUNAN ORMANLAR
URBAN GREEN NETWORK
KENTSEL YEŞİL AĞLAR
EXISTING DEVELOPMENT/PLANS
MEVCUT GELİŞİM/ PLANLAR
5
10
25Km

ön arıtmadan geçirildikten sonra deniz deşarjları ile Karadeniz'e doğru akan Boğaz alt akıntılarına verilmektedir. Böylece milyonlarca insanın ve binlerce ticari ve sanayi tesisinin atıksuları artıma tesislerinden geçirilerek, İstanbul'un üç tarafını çevreleyen denizlere deşarj edilmektedir. Bu sayede bir yandan yüzyılların kirliliğini barındıran Haliç'e ek atıksu gitmesi durdurulmuş, diğer yandan Haliç suyunun da arıtma tesisinden geçirilerek İstanbul Boğazı'nda akan suyun kalitesine yükseltilmesi başarılmıştır. Bu başarı, 1989 yılında BM Uluslararası Çevre Ödülü ile ödüllendirilmiştir. İstanbul bugün, uzun yıllar süresince planlanmış ve çok pahalı maliyetlerle inşa edilmiş bu sistem sayesinde su kirliliği açısından derin bir nefes alabilmektedir.

Oysa Kanal İstanbul projesiyle birlikte tüm bu kazanımlar büyük bir riske atılmaktadır. Kanalın etrafında kurulacak yedi buçuk milyonluk yeni şehirle birlikte bölgenin kanalizasyon altyapısının yeni baştan tesis edilmesi gerekecektir. Ancak bu durum doğal kısıtlar yüzünden oldukça güç görünmektedir. Kanal İstanbul etrafında oluşacak yeni şehrin atıklarının kanala verilmesi halinde Marmara Denizi bunu kaldıramayacaktır. Çünkü 25 metre derinliğindeki kanaldan deşarj olacak su, Marmara'nın üst suyu ile karışacaktır. Mevcut atıklara eklenecek bu ek atıklar, Marmara'nın da, mevcut atıksu sisteminin de çökmesine yol açacaktır. Zira bu derinlikteki bir kanalda atık suyun alt suya verilmesi mümkün değildir.

Böylesi bir durumda yapılabilecek tek şey, tüm kanalizasyonu tekrar kuşaklama ile toplamaktır. Ancak böylesi bir seçenekte de, bu kez doğa, Boğaz'daki gibi sisteme yardımcı olmayacaktır. Boğaz'daki su binlerce yıldan bu yana Karadeniz'e kendi yarattığı kanaldan akmakta iken yeni kanalın ağzında ne öyle bir sistem vardır ne de önü Boğaz'ın Karadeniz'le birleştiği yer gibi derindir. Bu durum kanalizasyon atıklarının onlarca kilometre açıktaki çukura kadar taşınmasını ve oradan denize verilmesini zorunlu kılacaktır.[117] Bu da hem Kanal İstanbul inşa maliyetine milyarlarca lira ek maliyet getirecek, hem de İstanbul'a yüksek bir çevre kirliliği maliyeti yükleyecektir. Kentin denizle buluşan her alanı berbat kokular yayacaktır. Kentin Kanal İstanbul sonrasında iki yarım ada ve bir adadan oluşacağı düşünülürse, tüm İstanbul'un bu kötü kokuyla bütünleşeceği düşünülmelidir.

117 WWF Komisyonu, *age.*, s. 7, 8.

Tarım Alanlarının Tahribatı

Kanal İstanbul projesinin zarar vereceği bir diğer zenginlik, İstanbul'un batısında yer alan verimli tarım topraklarıdır.[118] Çok büyük bir nüfusu beslemek zorunda olan İstanbul, yaklaşık olarak 545 bin hektar büyüklüğündedir ve kapladığı alanın neredeyse yüzde 25'i tarım arazilerinden oluşmaktadır. Tarım arazilerinin yüzde 86'sı ise Kanal İstanbul'un konumlandırıldığı Avrupa yakasındadır.[119] Benzer biçimde, kentteki çayır-mera arazilerinin de yüzde 86'sı da Avrupa yakasındadır. (Çatalca yüzde 32, Silivri yüzde 29, Gaziosmanpaşa yüzde 19). Bu verimli topraklarda ekonomik değeri yüksek birçok ürün yetişmektedir. Yine bu topraklarda hayvancılık yapılmaktadır. Süt üretimi yoğundur ve ileri yöntemler kullanıldığından verim Türkiye'nin diğer tüm bölgelerine oranla daha yüksektir. Bölge İstanbul pazarını besleyen en önemli merkez görünümündedir. Ayrıca kente oldukça yakın olduğu için, ekonomik olarak önemli bir avantaj sağlamaktadır.

Fakat ne yazık ki yapılan hesaplar, Üçüncü Köprünün ardından, Üçüncü Havalimanı ve peşinden de Kanal İstanbul'un da yapılması sonucunda yaklaşık 5.000 hektarlık (50 km^2) bir tarım alanının devreden çıkacağını göstermektedir.[120] Dahası tarım arazisi kayıpları yalnızca kanalın geçtiği güzergahla sınırlı kalmayacak ve kanal çevresinde oluşacak yapılaşmalar yüzünden çok daha büyük kayıplara yol açacaktır.[121] Tarım üretimini tehdit eden bir diğer risk de, kanaldan sızıntı olması halinde, tarım için kullanılan sulama sistemlerinin ortadan kalkacak olmasıdır. Özetle Kanal İstanbul projesi, İstanbul'un tarım gücünü çok büyük oranda yok etmekte ve kentin iaşesini hem ekonomik hem de fiziki anlamda güçleştirmektedir. Maliyetleri arttırmakta, kaliteyi düşürmektedir.

Botanik Tahribatlar

İstanbul'daki ekosistemler 2500 civarında çiçekli bitki ve eğreltiye ev sahipliği yapmaktadır ve Avrupa'daki birçok ülkeden daha fazla bitki taksonuna sahiptir.[122] Terkos Gölü ve civarındaki zengin sucul, bataklık, kumul, fundalık ve orman habitatlarını içeren alan 575 bitki taksonu ile Türkiye'nin en zengin

118 Gülersoy & Gökmen, *age.*, s. 11.
119 Gürbüz, *age.*, s. 47.
120 WWF Komisyonu, *age.*, s. 42.
121 Gürbüz, *age.*, s. 50.
122 Tolunay, *age*, s. 25; Avcı, M., "Kentsel Biyoçeşitlilik Açısından Bir Değerlendirme: İstanbul Örneği", *Kentsel Ekoloji ve Yaşanabilir Kent Sempozyumu*, İzmir, 2008.

floraya sahip yerleri arasındadır. Bern Sözleşmesi'nin (Avrupa Yaban Hayatı ve Yaşam Ortamları Koruma Sözleşmesi) ek listesinde yer alan 1 tür ve küresel ölçekte tehlike altında bulunan 8 tür dahil olmak üzere ülke çapında 73'ten fazla nadir bitki taksonu yer almaktadır.[123] Bunlardan 13'ü endemiktir.[124] Fakat Kanal İstanbul ile birlikte tüm bu çeşitlilik yok olma tehlikesi altına girmiştir.

Kanal İstanbul'un salt "botanik" değerler açısından 8 küresel ve 12 Avrupa ölçeğindeki bitki türüne mal olmaktadır. Bu projenin gerçekleştirilmesiyle birlikte yitireceğimiz bir doğal alanımız da ülkemizdeki 122 Önemli Bitki Alanı (ÖBA) arasında yer alan Terkos-Kasatura Kıyıları olacaktır.[125] İstanbul'un botanik zenginliği yok edilecektir.

Hayvanların Zarar Görmesi

Kanal İstanbul, hem İstanbul'un yarım ada olan bir parçasını anakaradan bütünüyle koparark bir adaya çevirerek bölgenin hayvanlar açısından geçişkenliğini sona erdirecek, hem de neden olacağı yeni yerleşimlerle, Büyükçekmece Gölü ve yakın çevresi ile Küçükçekmece Havzasında yaşayan yaban hayatının zarar görmesine neden olacaktır. Hinterlandı ile bağlantısı yapay şekilde bütünüyle kesilecek olan yeni adada mahsur kalan tüm hayvanlar açısından yeni bir durum meydana gelmektedir.[126] Kanal İstanbul'un yaratacağı bu yeni duruma canlı türlerinin nasıl yanıt vereceğini kestirmek oldukça güçtür ancak doğal duruma oranla olumsuz sapma gerçekleşeceği aşikardır.

Bölgede bir süredir özellikle Büyükçekmece Gölü çevresi giderek yerini yerleşim ve sanayi alanlarına bırakmaktadır. Gölde bir zamanlar 30 balık türü varken bu sayı günümüzde yarıya inmiştir.[127] Bu da doğal hayata gerçekleştirilen plansız dışsal müdahalelerin bölgedeki hayvan yaşamını ne kadar hızlı bir şekilde yok edebildiğini göstermektedir. Kanal İstanbul gibi doğaya dev bir müdahalenin ise, çok daha yok edici sonuçlar doğuracağı beklenmektedir. İstanbul'un zengin biyolojik çeşitliliği ciddi şekilde zarar görecek, adaya dönüşecek kara parçasında yaşayan canlıların popülasyonları önemli ölçüde azalacak zamanla büyük bir kısmı yok olacaktır. Büyük bir alanın biyolojik çeşitliliğinin azalması ise, söz konusu bölgenin bitkiden hayvana değin tüm

123 Kalem, *age.*, s. 33.
124 Bulunduğu bölgenin ekolojik şartları yüzünden yalnızca belirli bölgede yaşayan/yetişen, dünyanın başka yerinde yaşama/yetişme ihtimali olmayan, yöreye özgü hayvan/bitki türü.
125 WWF Komisyonu, *age.*, s. 49.
126 Kalem, *age.*, s. 40.
127 WWF Türkiye, 1997, s. 53.

canlıların azalması anlamına gelmektedir.[128] Böylesi bir hayvan nüfusu kırımının, hayvanların yok edilmesinin ahlaki ve vicdani sorumluluğunun yanı sıra, hali hazırdaki ekosistemde baskılanan hangi zararlı canlıları çoğaltabileceği şimdilik kestirilememektedir.

Kuş Göç Yollarının Tahribatı

İstanbul'un kuş varlığı, Avrupa'nın pek çok ülkesinden daha zengindir. Bunda, Batı palearktik bölgenin en önemli göç rotalarının bir kısmının Türkiye'den özellikle de İstanbul Boğazı'nın üzerinden geçmesinin etkisi vardır.[129] İstanbul'un Boğaz'ı, adaları, kıyıları, ormanları, sulak alanları ve meraları kuş popülasyonları için önemli birer dinlenme istasyonudur.[130]

İstanbul'dan ilkbaharda ve sonbaharda 400.000 leylek, 200.000 yırtıcı kuş ve yüz binlerce su kuşu, kıyı kuşu ve ötücü kuş türü göç etmektedir.[131] Ne yazık ki Üçüncü Köprü ve bağlantı yolları, Üçüncü Havalimanı proje alanı ve Kanal İstanbul güzergahı tam da kuş göçü yolu üzerinde bulunmaktadır.[132]

Kanal İstanbul projesinin etki alanı sahası içerisinde yer alan Terkos, Büyükçekmece ve Küçükçekmece gölleri, birer Önemli Kuş Alanı'dırlar (ÖKA). Kış aylarında on binden fazla kuş, bu göller çevresindeki doğal yaşam ortamlarında barınmaktadır.[133] Bunlar arasında tam da Kanal İstanbul güzergahında yer alan Küçükçekmece Havzası, koruma önceliği "çok acil" olarak belirlenen ÖKA'lardan birisidir.[134] Türkiye, Kanal İstanbul'un inşa edilmek istendiği bölgede yaşayan yerli ve göçmen kuşları koruyacağına ilişkin Bern Sözleşmesi'ni imzalayarak uluslararası bir taahhüt vermiştir.

Ormanların Tahribatı

İstanbul ormanları kentin su kaynaklarının bulunduğu kuzeyde yoğunlaşmıştır. Bu ormanlar yekpareliklerini büyük ölçüde korumaktadır ve yaban hayatı açısından yeterli bir altyapı sağlamakta ve İstanbul'un ekolojisini dengelemektedirler.[135] Kentin son doğal mekanlarından olan İstanbul Or-

128 Arslangündoğdu, *age.*, s. 82.
129 Forsman, D., *The Raptors of Europe and the Middle East*, Princeton: Princeton University Press, 1998, s. 49.
130 Bayar, U., "Önsöz", *Ya İstanbul Ya Kanal*. İstanbul: WWF, 2015, s. 4.
131 Arslangündoğdu vd., *age*.
132 *Age*, s. 78.
133 WWF Komisyonu, *age.*, s. 8.
134 *Age.*, s. 35.
135 Tolunay, *age.*, s. 24.

manları, Avrupa'nın acil korunması gereken 100 orman alanı arasında yer almaktadır.

Kanal İstanbul projesi, İstanbul ormanları için büyük bir tehlike yaratmaktadır. Açıklanan güzergahta, yalnızca 150 metre genişliğinde bir kanalın açılması bile en az 300-350 hektar orman alanını yok etmektedir. Üçüncü Boğaz Köprüsü ile bağlantı yolları, Üçüncü Havalimanı ve Kanal İstanbul çevresinde yapılacak yeni yerleşim alanları da buna eklendiğinde, İstanbul'un kuzeyindeki orman alanlarını ekolojik bütünlüklerini yitirecekleri ve neredeyse tamamen ortadan kalkacakları görülmektedir.[136] İstanbul'da 2004 ile 2014 yılları arasında yok olan orman miktarı altı bin hektar kadardır.[137] Kanal İstanbul gibi tam da orman arazilerinden geçen bir mega projenin sonrasında ormanların yok edilişi çok daha dramatik seviyelere ulaşacaktır.

Bu orman kayıpları sonucunda İstanbul'un düşük seviyedeki su kalitesi daha da kötüleşecek, dünyanın en kirli havalarından birisine sahip olan kentin hava kirliliği daha da artacaktır. Kanal İstanbul güzergahı üzerindeki ormanlardaki yaban hayatı da bölgeden çekilecektir. Bunun ilk örnekleri, Üçüncü Boğaz Köprüsü'nün bağlantı yolları için açılan ormanlardan kendilerini Boğaz'ın sularına atan yaban domuzlarının Tarabya'dan, Bebek'ten, Tophane'den karaya çıkmaları ile kendilerini göstermektedirler.[138] Kanal İstanbul inşaatıyla birlikte bu gelişmeler çeşitlenerek artacaktır.

3.1.1.3. Arkeolojik Kalıntıların Tahribatı

Kanal İstanbul'un inşa edileceği bölgede birçok arkeolojik kalıntı bulunmaktadır. Bunların en önemlileri Roma döneminde yapılmış, 40'dan fazla su kemerine sahip, dünyanın en uzun su hattı olan 271 km uzunluğundaki Istranca Su Hattı ile altıncı yüzyılda Doğu Roma tarafından inşa edilen Anastasius Surları'dır. Anastasius surları, Silivri-Çatalca hattında Karadeniz'den Marmara'ya kadar uzanan kara surlarıdır. Türkiye'nin Çin Seddi olarak kabul edilen Anastasius surları 24.11.1995 tarih ve 3928 sayılı karar ile tescil edilen birinci derece arkeolojik sittir.

Çatalca ilçesinde, bunun dışında İneceğiz Köyü-Maltepe nekropolü, Sazlıbosna Köyü-Filiboztepe antik kent kalıntıları, İnceğiz köyü-antik taş ocağı

136 WWF Komisyon, *age.*, s. 8.
137 Gülersoy & Gökmen, *age.*, s. 12.
138 Tekten, E., & Kaçmaz, Y., "İstanbul Boğazı'nda Üçüncü Domuz Vakası", *Hürriyet*, 11 Kasım 2014.

gibi arkeolojik sit alanlarının yanı sıra, İkigöz ve Kocakuyu doğal ve arkeolojik sit alanları bulunmaktadır.

Yaklaşık 331 hektar büyüklüğünde 5 adet sit alanının bulunduğu K.Çekmece ilçesinde, arkeolojik sit alanları sayı ve alan bakımından daha fazladır. Soğuksu Çiftliği mevkiinde bulunan bir adet doğal sit alanı dışında 4 adet arkeolojik sit alanı bulunmaktadır. Birinci derece arkeolojik sit alanı Yarımburgaz Mağarası bu ilçede tescil edilmişse de sit alanının büyük kısmı Avcılar ilçesinde bulunmaktadır.

Esenyurt'ta, ise 6.044 m2 genişliğinde birinci derece arkeolojik sit alanı bulunmaktadır. Ayrıca birinci derece arkeolojik sit alanı olarak tescil edilen ve bir kısmı Avcılar ilçesi sınırları içinde kalan Yarımburgaz Mağarası sit alanının 57 hektarlık kısmı da Esenyurt'ta yer almaktadır.

Silivri'de ise tescil edilmiş 10 adet sit alanı bulunmaktadır. Bunların yaklaşık büyüklükleri 1.486 hektara ulaşmaktadır. Bunun yanında, Merkez, Selimpaşa ve Kurfallı Köylerinde 1.derece arkeolojik sit alanları bulunmaktadır. Silivri İlçesinde yer alan birinci ve ikinci derece doğal sit alanları ise Büyük ve Küçük Kokmuş gölleri mevkiindedir ve yaklaşık 1.066 hektar alanı kapsamaktadır.[139] Bölgenin, bunların dışında da henüz keşfedilmemiş arkeolojik kalıtlar barındırdığı tahmin edilmektedir.

Ne yazık ki tüm bu arkeolojik değerler, Kanal İstanbul'un ve bu projenin getirdiği yedi buçuk milyonluk yeni kent projesiyle birlikte yok olma riskiyle karşı karşıyadırlar.

3.1.1.4. Diğer Ülkelerle Hukuki ve Siyasi Sorun Yaşanma Olasılığı

Kanal İstanbul projesi yalnızca İstanbul'u ya da Türkiye'yi değil, aynı zamanda öncelikle tüm yakın bölgesini, Karadeniz ve Ege Denizi'ne kıyısı olan tüm ülkeleri ve sonra da tüm dünyayı etkilemekte ve dolayısıyla ilgilendirmektedir. Kanal İstanbul, Türkiye'nin imzaladığı pek çok uluslararası sözleşmeye ters düşmekte ve sözleşmeye taraf olan diğer ülkelere bu konuya dahil olma hakkı tanımaktadır. Oysa Türkiye Kanal İstanbul konusunda kendi kamuoyuna yeterli bilgi vermediği gibi, uluslararası sözleşmelerin tarafları olan ülkelerle de herhangi bir bilgi paylaşımında bulunmamaktadır. Kanal İstanbul'un uluslararası sözleşmelere aykırı özellikleri nedeniyle Türkiye'nin çeşitli hukuki ve siyasi sorunlar yaşayacağı öngörülmektedir.

139 WWF Komisyonu, *age.*, s. 42.





Montrö Boğazlar Sözleşmesi

Montrö Boğazlar Sözleşmesi, Türk Boğazlarından (İstanbul ve Çanakkale) geçiş rejimini ve boğazlar bölgesinin güvenliği işlerini düzenleyen bir sözleşmedir. Bu sözleşmeye göre, Boğazlardan geçmek isteyen gemiler, barış zamanında, gündüz ve gece, bayrak ve yük ne olursa olsun, hiçbir işlem (formalite) – sağlık denetimi hariç – olmaksızın, Boğazlardan geçiş ve gidiş-geliş (ulaşım) özgürlüğünden yararlanacaklardır.[140] Boğazlardan geçen gemiler, Türk makamlarınca Montrö Sözleşmesi çerçevesinde öngörülen vergilerden ve harçlardan başka bir ödeme yapmayacaklardır.[141]

İstanbul Boğazı'ndan özgürce geçebilen gemilerin, geçiş ücreti ödeyerek geçebilecekleri Kanal İstanbul'u kullanmaya yönlendirmelerinin nasıl sağlanabileceği, uluslararası hukuku ilgilendiren bir sorundur. Gemilerin Boğaz giriş noktalarında bürokratik oyalamalarla bekletilerek, onlara zaman kaybından doğan maliyetlerin üretilmesiyle gemilerin kanalı kullanmaya teşvik edilmeleri mümkün olabilir. Bu durumda, gemiler, yükün zaman değerine, bekleme süresine ve kanal geçişi için uygulanacak fiyatlara bağlı olarak Boğaz geçişi ile kanal geçişi arasında, bir seçim yapacaklardır.[142] Ancak İstanbul Boğazı'ndan bu şekildeki bir geçiş zorlaştırma uygulaması ya da geçişin tümüyle yasaklanması hem Montrö Sözleşmesi'ne, hem de Montrö feshedilse bile genel kabul görmüş uluslararası hukuk kurallarına açık bir şekilde aykırı olacaktır.[143] Dolayısıyla Türkiye'nin gerek Montrö Sözleşmesi gerekse de uluslararası hukuk çerçevesinde gemileri İstanbul Boğazı yerine Kanal İstanbul'dan geçmeye zorlama yetkisi bulunmamaktadır. Türkiye'nin olumsuz hava şartları ya da hidrografik koşullar gibi olağanüstü durumlar meydana gelmedikçe İstanbul Boğaz'ından yapılacak gemi geçişlerini engelleyerek Kanal İstanbul'a yönlendirmesi mümkün değildir. Bu da Kanal İstanbul'u hiçbir geminin geçmeyeceği ölü bir kanala dönüşme riski anlamına gelmektedir.

140 Saydam, C., "Çılgın Proje Nedir, Neden Olmaz?", *Çılgın Proje Kanal* İstanbul, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2014, s. 54.

141 Demirkıran, M., "Türk Boğazları'ndan Geçiş Rejimi ve Geçiş Rejimi ile İlgili Yargıtay Hukuk Genel Kurulu'nun 22.11.2001 Gün E: 2001/4-955 K:2001/1073 Sayılı Kararı", *Prof. Dr. Ergon A. Çetingil ve Prof. Dr. Rayegan Kender'e 50. Birlikte Çalışma Yılı Armağanı*, İstanbul: İstanbul Hukuk Fakültesi Yayınları, 2007, s. 87.

142 Gerçek, *age.*, s. 100.

143 Akkaya, M. A., "'Kanal İstanbul' Projesi Karadeniz Kıyısındaki Devletlerle Olan İlişkilerimize Etkisi ve Montrö Sözleşmesi", *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, s. 250.

Ekosistem Koruma Sözleşmeleri

Türkiye, doğal peyzajın, karasal ve denizel ekosistemlerin, sulak alanların, biyolojik çeşitliliğin, nesli tükenmekte olan canlı varlıkların, ekosistem hizmetlerinin ve iklimin korunması için 1970'lerden itibaren birçok uluslararası sözleşme imzalayarak çeşitli yükümlülükler üstlenmiştir.

Türkiye'nin anayasasında, Türkiye'nin taraf olduğu bir uluslararası sözleşmenin içerdiği kurallar ile daha önceden var olan yasaların çatışması durumunda, yasaların değil, uluslararası sözleşmenin kurallarının uygulanacağı belirtilmiştir. Dolayısıyla uluslararası sözleşmeler Türkiye için hukuki anlamda son derece belirleyicidir.[144] Türkiye'nin ekosistem bağlamında taraf olduğu sözleşmelerin temelinde 1972 yılında Stockholm'de gerçekleşen BM İnsan ve Çevre Zirvesi yatmaktadır. Bu zirve sonucu kabul edilen Stockholm Deklarasyonu'na imza atan Türkiye, anayasasına çevre hakkı başlığı taşıyan bir hüküm eklemiştir.[145] Türkiye 1993 yılında da Çevre Bakanlığı'nı kurmuştur.

Türkiye'nin 1972'de imzaladığı bir başka uluslararası anlaşma, *Dünya Kültürel ve Doğal Mirasının Korunmasına Dair Sözleşme*'dir. Bu sözleşme, devletlerin sahip oldukları kültür ve doğal kaynakların yalnızca kendilerine değil tüm dünyaya ait olduklarını vurgulamakta ve devletlere bu kültür ve doğal varlıkları yalnızca kendileri için değil, tüm dünya ülkeleri için de korumaya almaları gerektiğine işaret etmektedir.[146] Bu imza, İstanbul'un çevreye zarar veren mega projeler aracılığıyla zarar görmesini ulusal bir mesele olmaktan çıkararak uluslararası bir meseleye dönüştürmektedir.

Türkiye BM'nin yanı sıra, Avrupa Konseyi ile de çevrenin korunmasına ilişkin çeşitli sözleşmeler imzalamıştır. Türkiye, 1979'da imzalanan *Avrupa'nın Yaban Hayatı ve Yaşama Ortamlarını Koruma Sözleşmesi*'ne (Bern Sözleşmesi) 1984'te imza atmıştır. Bu sözleşme, yabani flora ve faunanın muhafazasının hükümetlerin ulusal amaçları ve programlarında dikkate alınması ve özellikle göçmen türlerinin korunmasında uluslararası işbirliğinin yapılması üzerinedir.[147] Sözleşmeye taraf ülkeler tehlike altındaki bitki ve hayvan türlerinin doğal yaşam ortamlarıyla birlikte korunmaları amacıyla gerekli yasal ve idari önlemleri almakla yükümlüdürler.[148] Oysa Türkiye, Kanal İstanbul projesiyle endemik

144 Aykul, *age.*, s. 120.

145 Budak, S. "İstanbul'da Yapılması Planlanan Projeler ve Taraf Olunan Uluslararası Sözleşmeler", *İstanbul'un Geleceğini Etkileyecek Üç Proje: 3. Köprü - 3. Havalimanı - Kanal İstanbul*, İstanbul: TEMA, 2014, s. 112.

146 *Age.*, s. 113.

147 *Age.*, s. 113.

148 WWF Komisyonu, *age.*, s. 100.

türlerin yoğun olarak yaşadığı ortamlara ve kendilerine sözleşmenin aksine doğrudan tehdit oluşturmaktadır. Bu durum yakın gelecekte Avrupa Konseyi üyesi devletlerin Türkiye'yi anlaşmayı ihlal ettiği gerekçesiyle hakeme götürmesiyle sonuçlanacak, Türkiye itibar yitirecek ve parasal cezalara çarptırılacaktır.[149]

Türkiye'nin taraf olduğu bir diğer küresel çevre sözleşmesi, 1992'de Rio'da imzalanan *Biyolojik Çeşitliliğin Korunması Sözleşmesi* ile *İklim Değişikliği Sözleşmesi*'dir. İlgili iki uluslararası sözleşme de Türkiye için bağlayıcı hükümler içermektedir. Biyolojik çeşitliliğin korunmasına ilişkin sözleşmede, BM şartı ve uluslararası hukuk ilkeleri uyarınca devletlerin kendi kaynaklarını kendi çevre politikaları çerçevesinde kullanma egemenlik hakları olduğu ancak bunun çerçevesini diğer devletlerin çevrelerine ve kaynaklarına zarar vermeme ilkesi çizdiği vurgulanmıştır. Bu sözleşmeye imza atan devletler, biyolojik çeşitliliği azaltabilecek faaliyetlerden uzak duracaklarını baştan taahhüt etmişlerdir.[150] Bu yüzden Kanal İstanbul'un vereceği tahmin edilen zararların sözleşme çerçevesinde, sözleşmeye imza atan dünya devletlerinin de işbirliğiyle bilimsel olarak değerlendirilmesi gerekliliği vardır.

Türkiye küresel çevre sözleşmelerinin yanı sıra, bölgesel sözleşmelere de imza atmıştır. Bunlardan Karadeniz, Marmara ve Akdeniz'i ilgilendiren sözleşmeler Karadeniz'in Kirlenmeye Karşı Korunması (Bükreş) Sözleşmesi ile *Akdeniz'in Deniz Ortamı ve Kıyı Bölgesinin Korunma (Barselona) Sözleşmesi*'dir.[151] Bükreş Sözleşmesi, taraf ülkelere, Karadeniz çevresinin korunması adına yükümlülükler getirmiştir. Bunlar arasında Karadeniz'i tehlikeli maddelerden, kara kaynaklı ve gemi kaynaklı kirlilikten, gemilerden denize boşaltmaların yol açtığı kirlenmeden, atmosferden kaynaklanan veya atmosfer yoluyla taşınan kirlenmeden ve canlı deniz kaynaklarının zarar görmekten korunması vardır. Bu sözleşme çerçevesinde Türkiye, Kanal İstanbul'un hem inşaatı sırasında hem de inşaat sonrasında Karadeniz'e getireceği kirlilik ve çevresel zararlara karşın önlem almakla yükümlüdür.

Ayrıca, uluslararası hukukun temel kurallarından biri "başka ülkenin çevresine zarar vermeme" ilkesi ve yükümlüğüdür. Dolayısıyla, Kanal İstanbul, yalnızca Türkiye'ye değil diğer Karadeniz ülkelerine vereceği çevresel zararlardan da sorumlu tutulabilir. Ayrıca, hem uluslararası hukuk ilkelerine hem de

149 Budak, *age.*, s. 114.
150 *Age.*, s. 114, 115.
151 Oral, N., "İstanbul'da Yapılması Planlanan Projelerin Yönetişim ve Katılım Yönü", *İstanbul'un Geleceğini Etkileyecek Üç Proje: 3. Köprü - 3. Havalimanı - Kanal İstanbul*, İstanbul: TEMA, 2014, s. 146.

Bükreş Sözleşmesine göre komşu ülkeler birbirleriyle istişare içinde hareket etmek zorundadırlar. Dolayısıyla, Türkiye'nin diğer Karadeniz ülkelerine danışmadan, bilgi vermeden ve teknik işbirliği yapmadan tek taraflı olarak Kanal İstanbul projesine girişmesi, hukuki yükümlülüklerine aykırı olacaktır.

Kanal İstanbul, her ne kadar Karadeniz'den Marmara Denizi'ne açılması öngörülen bir su yolu olsa da Türk Boğazlarının çift yönlü dip akıntılarından dolayı Akdeniz'i de etkilemektedir. Sözleşmeye göre taraf ülkeler, Akdeniz çevresinde kirliliği önlemek, azaltmak ve mümkün olan en yüksek düzeyde ortadan kaldırmakla yükümlüdürler. Bu nedenle Kanal İstanbul projesinin Barselona Sözleşmesi'ne de uyumlu olması gerekmektedir.

Türkiye'nin imzaladığı bir başka bölgesel anlaşma, 1994'te dahil olduğu Ramsar Sözleşmesi'dir. Sözleşme'nin amacı, sulak alanların ve bu alanlardaki biyolojik çeşitliliğin korunması ve akılcı kullanımının sağlanmasıdır. Türkiye'de 135 adet Ramsar alanı olma potansiyeline sahip, "uluslararası öneme sahip sulak alan" bulunmaktadır. Bunlardan üçü, Kanal İstanbul projesinden etkilenmesi muhtemel alanlardır: Küçükçekmece Gölü, Büyükçekmece Gölü ve Terkos Gölü. Sözleşmeye göre, imzacı ülkeler, Ramsar Alanı statüsüne sahip olsun veya olmasın, sulak alanlarında koruma bölgeleri oluşturarak bu alanların ve su kuşlarının daha iyi korunması için gereken tedbirleri almakla yükümlüdür. Kanal İstanbul, ülkemizdeki uluslararası öneme sahip sulak alanlardan en az ikisinin tamamen ortadan kalkması anlamına gelmektedir.[152] Bu durum, Türkiye'nin taraf olduğunu çok sayıda sözleşmeye olduğu gibi Ramsar Sözleşmesiyle ilgili taahhütlerine de aykırıdır.

3.1.1.5. Anti Şeffaflık

Kanal İstanbul gibi yüksek risk unsuru içeren mega projelerin derinlemesine tartışılmaları ve bu tartışmaların bilimsel platformlarda olduğu kadar kamusal alanlara da taşınmaları, ortak bir akıl oluşturulmasına katkı sağlayacak en önemli enstrümanlardır. Bu tutum, büyük bir distopyanın meydana gelmesini engelleyecek koruma mekanizmalarının üretilmesinde büyük yarar sağlayacaktır. Doğaya dev bir müdahale olan Kanal İstanbul'un, kamuoyunda enine boyuna tartışılması ve özellikle bu konuda bilgi, fikir ve deneyim sahibi uzmanlara, bilim insanlarına ve sivil toplum kuruluşlarına kulak verilmesi, ortak gelecek adına en rasyonel kararların alınması açısından kaçınılmaz bir

152 WWF Komisyonu, *age.*, s. 101, 102.

gerekliliktir. Çünkü bu proje, İstanbul'un tarihinde önemli bir kırılma noktası olmaya adaydır ve insanıyla, doğasıyla bu kent tüm dünyanın ortak mirasıdır.

Ancak tartışmanın kamusal alana taşınması da tek başına yeterli değildir. Tartışmanın kamusal alandaki yankısında bilimsel gerçeklerin gizlenmemesi, spekülatif niyetler peşine düşülmemesi, salt ikna etmeye yönelik propagandaya yaslanılmaması gerekmektedir. Yine projeye ilişkin bilgilerin, inşaat yönteminin, yapılmak istenen yapının her türlü özelliği öncelikle proje sahipleri tarafından açıklanmalıdır. Ancak bu şekilde Kanal İstanbul projesi titiz bir şekilde masaya yatırılabilir. Aksi takdirde kamusal bir tartışma ortamı oluşsa dahi, bu ortamın şeffaf olmaması nedeniyle kamunun ikna olacağı şartlar, gerçeklere değil spekülasyonlara dayanacaktır. Bu da bir ütopya olarak sunulan Kanal İstanbul'un önce İstanbul, ardından Türkiye, sonra da tüm dünya için bir distopyaya dönüşmesine zemin hazırlayabilir. Bu büyük riskler yüzünden, Kanal İstanbul'un gerçekleştirilip gerçekleştirilmemesine ilişkin kamuya açılan tartışma süreci mutlaka son derece şeffaf olmalıdır.

Kanal İstanbul'un gerçekleştirilmesinde izlenmesi gereken etik ilkelerin, katılımcı yaklaşımların ve şeffaf süreçlerin neredeyse hiçbirisi yerine getirilmemiştir.[153] Kanal İstanbul projesi hakkında otoriteler tarafından hiçbir teknik bilgi verilmemiştir.

Varsayımlarla hareket etmek yerine, varsa gerçek tasarım verilerinin topluma açıklanmasını takiben daha kapsamlı ve nitelikli çalışmaların gerçekleştirilmesi; deneysel, gözlemsel ve model öngörülerini içeren etraflı bilimsel çalışmaların yapılması, gerekli duyarlılık denemelerine tabi tutulması ve bilimsel ve toplumsal platformlarda tartışılması gerekir. Halk da böylece proje ile ne yapılacağını, kendisine bedelinin ne olacağını, olası sonuçlarıyla birlikte, görme imkanı bulacaktır.

4. Sonuç

Ütopyacı yaklaşımın Kanal İstanbul ile sağlamayı düşlediği sonuçlar; İstanbul'un ve Türkiye'nin ekonomik büyümesini arttırmak, ikonik yapıların sağlayacağı sansasyonla, İstanbul'un küresel reklamını yapmak ve onu küresel bir çekim merkezine dönüştürmek, Türkiye'nin mimarlık ve mühendislik yeteneklerini göstererek yurt dışından inşaat ihaleleri almak, İstanbul Boğazı'nın gemi trafiğinden kaynaklanan risklerini yok ederek Boğaz'ı bir

153 Damalı, *age.*, s. 86.

ulaşım enstrümanından kentsel bir estetik nesneye dönüştürmek, tamamen sıfırdan kurulacak yedi buçuk milyonluk kent ile yirmi birini yüzyılın modernliğini taşıyan küresel çapta örnek gösterilecek bir şehircilik kurgusunun yaratıcısı olmak ve tarihe büyük bir anıtsal mimari yapıt bırakmaktır. Tüm ütopyacı yaklaşımlarda olduğu üzere, kağıt üzerinde kusursuz gibi görünen bu tasarı, İstanbul'a devasa kazanımlar sunmakta ve bunları görece küçük bir yatırımla gerçekleştirmektedir.

Tüm ütopyaların ortak özelliği olduğu üzere, bu ütopya da tek bir kaynaktan üretilerek çıkmış görünmekte ve kendisini kamusal alanda tartışılmaya, farklı alanlardaki uzmanların görüşlerine kapatmaktadır. Bu yaklaşım, İstanbul'a kentsel, çevresel ve mimari bağlamlarda zarar verme tehlikesine ek olarak Türkiye'nin tarafı olduğu uluslararası sözleşmelere de aykırı düşmekte, Türkiye pek çok ülke ile hukuki ve siyasi sorunlar yaşaması risklerini de beraberinde getirmektedir.

Bilimsel araştırmalara ve uzman görüşlerine bakıldığında, Kanal İstanbul'un pek çok felaket senaryosuna davet çıkardığı görülmektedir. Bu makale çerçevesinde değindiğim olası felaketler o denli büyüktürler ki, Kanal İstanbul girişimi, bir ütopya yerine, bir distopyayla sonuçlanabilir. Böylesi büyük bir tahribatın meydana gelmemesi adına, Kanal İstanbul projesi için, projenin öncelikle bütünüyle şeffaf bir biçimde kamuya anlatılması, ardından biliminsanları ve uzmanlar tarafından çok iyi bir şekilde tartışılması, çıkması olası sorunların masaya yatırılması ve bu sorunların üstesinden nasıl gelinebileceğinin düşünülmesi gerekmektedir. Olası sonuçların ürkütücülüğü baş edilemeyecek seviyedeyse de – ki benim yaptığım çalışma öyle olduğunu gösteriyor – bu projeden bütünüyle vaz geçilmesi en yerinde karardır.

Kanal İstanbul projesi, kente ve doğaya çok yoğun bir şekilde müdahale etme girişimidir ve on iki bin yıl içerisinde evrimleşmiş bir doğal ortamı birkaç yıl içerisinde geri dönüşsüz bir biçimde devrimsel bir hareketle bozmaktadır. Bu bozumdan bir ütopya elde edilmek istense de, hem tarihsel örnekler hem de rasyonel bilimsel yaklaşım bize bu projenin bir distopyaya dönüşeceğini göstermektedir.

Kaynakça

Akaş, C., "'Beklenmedik Bir Şey Olacak' Beklentisi", *Notos* (36), 2012.

Akay, B., "Boğazlardan Geçen Gemi Sayısı Azaldı, Tonajları Arttı", *Milliyet,* 18 Ocak 2017; http://www.milliyet.com.tr/bogazlardan-gecen-gemi-sayisi-azaldi-canakkale-yerelhaber-1784814/ (erişim tarihi: 24 Ocak 2018).

Akkaya, M. A., "'Kanal İstanbul' Projesi Karadeniz Kıyısındaki Devletlerle Olan İlişkilerimize Etkisi ve Montrö Sözleşmesi", *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, s. 242-259.

Alagöz, G., "O şirket tam 600 bin metrekare arsa topladı! Fiyatlar yüzde 3200 arttı", *Hürriyet* , 1 Mart 2018.

Alver, K., "Ütopya: Mekan ve Kentin İdeal Formu", *Sosyoloji Dergisi,* 3 (18), 2009.

Arslangündoğdu, Z., "İstanbul'da Yapılması Planlanan Projelerin Kuç Göç Yolları Üzerindeki Etkileri", *İstanbul'un Geleceğini Etkileyecek Üç Proje: 3. Köprü - 3. Havalimanı - Kanal İstanbul*, İstanbul: TEMA, 2014, s. 76-84.

Arslangündoğdu, Z., Dalyan, C., Bacak, E., Yardım, Ü., Gezgin, C., & Beşkardeş, V., "Spring Migration of the White Stork, Ciconia Ciconia and the Black Stork, Ciconia Nigra over the Bosphorus", *Zoology in the Middle East , 53* (1), 2011, s. 7-13.

Avcı, M., "Kentsel Biyoçeşitlilik Açısından Bir Değerlendirme: İstanbul Örneği", *Kentsel Ekoloji ve Yaşanabilir Kent Sempozyumu*, İzmir, 2008.

Aykul, Ö., "İstanbul'da Yapılması Planlanan Projeler ve Ulusal Mevzuat", *İstanbul'un Geleceğini Etkileyecek Üç Proje: 3. Köprü - 3. Havalimanı - Kanal İstanbul*, İstanbul: TEMA 2014, s. 119-130.

Baudrillard, J., *The Inteligence of Evil or the Lucidity Pact*, New York: Berg, 2005.

Baudrillard, J., *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu Batı (7. Basım), 2014.

Bayar, U., "Önsöz", *Ya İstanbul Ya Kanal*. İstanbul: WWF, 2015.

Beşiktepe, Ş., Özsoy, E., & Ünlüata, Ü., "Filling of the Marmara Sea by the Dardanelles Lower Layer Inflow", *Oceanographic Research Papers ,* 40 (9), 1993, s. 1815-1838.

Brenner, N., Jamie, P., & Theodore, N., "After Neoliberalization?", *Globalizations ,* 7 (3), 2010, s. 327-345.

Budak, S. "İstanbul'da Yapılması Planlanan Projeler ve Taraf Olunan Uluslararası Sözleşmeler", *İstanbul'un Geleceğini Etkileyecek Üç Proje: 3. Köprü - 3. Havalimanı - Kanal İstanbul*, İstanbul: TEMA, 2014, s. 112-117.

Cunningham, F., *Cities: A Philosophical Inquiry*, Centre for Urban and Community
Studies, Toronto: University of Toronto, 2007.

Çalışkan, Ç. O., "İstanbul'da Yapılması Planlanan Projelerin Demografik ve Sosyo-Ekonomik Etkileri", *İstanbul'un Geleceğini Etkileyecek Üç Proje: 3. Köprü - 3. Havalimanı - Kanal İstanbul*, İstanbul: TEMA, 2014, s. 107-111.

Çiçek, D., (31 Ocak 2017), "Kanal İstanbul Projesinden Çıkacak Toprakla Yapay Adalar Yapılacak", *Habertürk* .

Çörekçioğlu, H., *Modernite ve Ütopya*, Bursa: Sentez, 2015.

Damalı, A., "Kanal İstanbul Projesinin İstanbul'un Su Varlığı Üzerindeki Etkileri", *İstanbul'un Geleceğini Etkileyecek Üç Proje: 3. Köprü - 3. Havalimanı - Kanal İstanbul*, İstanbul: TEMA, 2014, s. 85-88.

Davis, J. C., *Utopia & The İdeal Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Demirkıran, M., "Türk Boğazları'ndan Geçiş Rejimi ve Geçiş Rejimi ile İlgili Yargıtay Hukuk Genel Kurulu'nun 22.11.2001 Gün E: 2001/4-955 K:2001/1073 Sayılı Kararı", *Prof. Dr. Ergon*

A. Çetingil ve Prof. Dr. Rayegan Kender'e 50. Birlikte Çalışma Yılı Armağanı, İstanbul: İstanbul Hukuk Fakültesi Yayınları, 2007.

Deniz Haber Ajansı, *İki Denizi Bağlayan Kanal: Korint Kanalı*, 21 Aralık 2013: http://www.denizhaber.com.tr/iki-denizi-baglayan-kanal-korint-kanali-haber-52839.htm (erişim tarihi: 30 Ocak 2018)

Douglass, M., *Mega-Urban Regions and World City Formation: Politics of Urban Public Investment,* Washington D.C.: The Brookings Institution and Lincoln Institute of Land Policy, 1999.

Ertan, K. A., "Kentin Tükenişi ve Ütopyalar", *Amme İdaresi Dergisi* , 36 (2), 2003.

Ertürk, T., "Kanal İstanbul Düşmanlık Projesi", *Çılgın Proje Kanal* İstanbul, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2014.

Flyvbjerg, B., "Why Mass Media Matters, and How to Work with Them: Phronesis and Megaprojects", B. Flyvbjerg, T. Landman, & S. Schram (yay. haz), *Real Social Science: Applied Phronesis*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012 içinde, s. 95-121.

Flyvbjerg, B., "What You Should Know About Megaprojects, and Why: An Overview", *Project Management Journal* , 45 (2), 2014, s. 6-19.

Flyvbjerg, B., Bruzelius, N., & Rothengatter, W., *Megaprojects and Risk An Anatomy of Ambition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Forsman, D., *The Raptors of Europe and the Middle East*, Princeton: Princeton University Press, 1998.

Gerçek, H., "İstanbul'da Yapılması Planlanan Projeler (3. Köprü-Karayolu Ulaşımı, 3. Havalimanı-Havayolu Ulaşımı, Kanal İstanbul-Denizyolu Ulaşımı) ve Ulaşım Politikaları", *İstanbul'un Geleceğini Etkileyecek Üç Proje: 3. Köprü - 3. Havalimanı - Kanal İstanbul*, İstanbul: TEMA, 2014, s. 89-101.

Gregg, M. C., Özsoy, E., & Latif, M. A., "Quasi-Steady Exchange Flow in the Bosphorus", *Geophysical Research Letters* , 26 (1), 1999, s. 83-86.

Gülersoy, N. Z., & Ataç, D., "Giriş", *İstanbul'un Geleceğini Etkileyecek Üç Proje*, İstanbul: TEMA, 2014.

Gülersoy, N. Z., & Gökmen, E. Y., "İstanbul ve Tartışmalı Üç Proje: 3. Köprü, 3. Havalimanı ve Kanal İstanbul", *İstanbul'un Geleceğini Etkileyecek Üç Proje*, İstanbul: TEMA, 2014, s. 9-23.

Gürbüz, M., "3. Havalimanı ve Kanal İstanbul Projelerinin İstanbul'un Verimli Arazileri Üzerindeki Etkileri", *İstanbul'un Geleceğini Etkileyecek Üç Proje: 3. Köprü - 3. Havalimanı - Kanal İstanbul*, İstanbul: TEMA, 2014, s. 42-50.

"Kanal İstanbul'un Geçmesi Planlanan 5 Güzergâh Teke İndi", *Habertürk*, 6 Aralık 2017.

Habertürk, "Kanal İstanbul Projesi'nin Güzergahı Belli Oldu, İşte Kanal İstanbul'un Rotası", 15 Ocak 2018.

Hardy, D., "Utopia: A Place Called New Town", *Built Environment* , 17 (3/4), 1978, s. 277-286.

Harvey, D., *Umut Mekanları*, çev. Z. Gambetti, İstanbul: Metis, 2008.

Havemann, R., *Yarın,* çev. Erol Özbek, İstanbul: Ayrıntı, 1990.

Hazır, M., & Dereci, T., "Hayat Bir Distopyadır Modernlikten Postmodernliğe Bir Ütopya-Distopya Dikotomisi İçinde Toplum", *Doğu Batı* (80), 2017.

Healey, P., "Urban Policy and Property Development: The Institutional Relations of Real-Estate Development in an Old Industrial Region", *Environment and Planning A* , 26 (2), 1994, s. 177-198 .

Hedrén, J., & Linnér, B.-O., "Utopian thought and the politics of sustainable development", *Futures , 41* (4), 2009, s. 210–219.

Hür, A., "Beş Asırlık Hülya: Karadeniz-Marmara İzdivacı", *Radikal*, 19 Temmuz 2015.

Hürriyet, "İşte Erdoğan'ın çılgın projesi: Kanal İstanbul", 27 Nisan 2011.

İBB, *İstanbul İl Bütünü Çevre Düzeni Planı, 3. Sentez Raporları*, İstanbul: İBB, 2006.

İBB, *İstanbul İl Bütünü Çevre Düzeni Planı, 1. Açıklamalar Raporu*. İstanbul: İBB, 2006.

İBB, *1/100.000 Ölçekli İstanbul Çevre Düzeni Planı Raporu*. İstanbul: İstanbul Büyük Şehir Belediyesi, 2009.

Kalem, S., "İstanbul'da Yapılması Planlanan Projelerin Flora ve Fauna Zenginliği Üzerindeki Etkileri", *İstanbul'un Geleceğini Etkileyecek Üç Proje: 3. Köprü - 3. Havalimanı - Kanal İstanbul*, İstanbul: TEMA, 2014, s. 31-41.

Kaya, V., Yalçınkaya, Ö., & Hüseyni, İ., "Ekonomik Büyümede İnşaat Sektörünün Rolü: Türkiye Örneği (1987-2010)", *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* , *27* (4), 2013, s. 148-167.

Kumar, K., *Ütopyacılık*, çev. A. Somel, Ankara: İmge, 2005.

Loftman, P., & Nevin, B., "Prestige Projects and Urban Regeneration in the 1980s and 1990s: a review of benefits and limitations", *Planning Practice and Research* , 10 (3/4), 1995, s. 299-315.

Michael, C. G., & Özsoy, E., "Flow, Water Mass Changes and Hydraulics in the Bosphorus", *Journal of Geophysical Research* , 107 (C3), 2002, s. 1-23.

"Çılgın Projeye Çılgın Maliyet", *Milliyet* , (27 Nisan 2011).

Mumford, L., *Makine Efsanesi*, çev. F. Oruç, İstanbul: İnsan, 1996.

Nicoletti, M. G., "The End of Utopia", *Perspecta, 13/14*, 1971, s. 268-279.

Noble, R., "The Utopian Impulse in Contemporary Art", *Utopias*, Cambridge: Whitechapel Gallery, 2009.

Oral, N., "İstanbul'da Yapılması Planlanan Projelerin Yönetişim ve Katılım Yönü", *İstanbul'un Geleceğini Etkileyecek Üç Proje: 3. Köprü - 3. Havalimanı - Kanal İstanbul*, İstanbul: TEMA, 2014, s. 145-147.

Öner, M. A., & Sarıtaş, Ö., "A Systems Approach to Policy Analysis and Development Planning: Construction Sector in the Turkish 5-year Development Plans", *Technological Forecasting & Social Change* (72), 2005, s. 886–911.

Öymen, O., "Kanal İstanbul Projesinin Dış Politika ve Uluslararası Hukuk Boyutu", *Çılgın Proje Kanal İstanbul*, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2014.

Özsoy, E., & Saydam, C., "Kanal İstanbul'un Akıntılar, Deniz Ekosistemi ve Bölgesel İklim Üzerindeki Etkileri", *İstanbul'un Geleceğini Etkileyecek Üç Proje: 3. Köprü - 3. Havalimanı - Kanal İstanbul*, İstanbul: TEMA, 2014, s. 51-66.

Özsoy, E., İorio, D. D., Gregg, M. C., & Backhaus, J. O., "Mixing in the Bosphorus Strait and the Black Sea Continental Shelf: Observations and a Model of the Dense Water Outflow", *Journal of Marine Systems* , 2001, s. 99-135.

Rogers, J. D., *General Overview History of the Panama Canal*, 2012, 28 Şubat 2018 tarihinde Missouri S&T: https://web.mst.edu/~rogersda/Panama-Canal-2012/Rogers-Panama-Canal-EWRI-May2012.pdf adresinden alındı.

Sargisson, L., "The Curious Relationship Between Politics and Utopia", *Utopia Method Vision: The Use Value of Social Dreaming*, Bern: Peter Lang, 2007.

Saydam, C., "Çılgın Proje Nedir, Neden Olmaz?", *Çılgın Proje Kanal* İstanbul, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2014.

Sputnik, *Bakan Arslan, Kanal İstanbul'un Güzergahını Açıkladı*, 15 Ocak 2018, https://tr.sputniknews.com/turkiye/201801151031807136-cilgin-proje-kanal-istanbul-guzergah-ahmet-arslan/ (erişim tarihi 3 Şubat 2018)

Stevenson, T., "From Vision into Action", *Futures , 38* (6), 2006, s. 667-672.

Şeylan, G., *Postmodernizm*. Ankara: İmge Yayınları, 2009.

T.C. Ulaştırma Denizcilik ve Haberleşme Bakanlığı Altyapı Yatırımları Genel Müdürlüğü, *Kanal İstanbul Projesi (Kıyı Yapıları [Yat Limanları, Konteyner Limanları ve Lojistik Merkezleri], Denizden Alan Kazanımı, Dip Taraması ve Beton Santralleri Dahil) Çevresel Etki Değerlendirmesi Başvuru Dosyası,* Ankara: Çınar Mühendislik, Müşavirlik A.Ş., 2017.

T.C. Ulaştırma Denizcilik ve Haberleşme Bakanlığı Altyapı Yatırımları Genel Müdürlüğü, *İstanbul Bölgesi 3. Havalimanı İstanbul İli Arnavutköy ve Eyüp İlçeleri Nihai ÇED Raporu,* Ankara: T.C. Ulaştırma Denizcilik ve Haberleşme Bakanlığı Altyapı Yatırımları Genel Müdürlüğü, 2013.

Tekten, E., & Kaçmaz, Y., "İstanbul Boğazı'nda Üçüncü Domuz Vakası", *Hürriyet*, 11 Kasım 2014.

TMMOB, *3. Havalimanı Teknik Raporu,* İstanbul: TMMOB, 2014.

TMMOB ŞPO İstanbul Şubesi, *3. Köprü Projesi Değerlendirme Raporu*, İstanbul: TMMOB, 2010.

Tolunay, D., "İstanbul'da Yapılması Planlanan Projelerin Orman Ekosistemi ve Endemik Türler Üzerindeki Etkileri", *İstanbul'un Geleceğini Etkileyecek Üç Proje*, İstanbul: TEMA, 2014, s. 24-30.

Topal, H., "Kentsel Ekoloji ve Yaşanabilir Kent", *Ege Mimarlık* (68), 2009, s. 26-27.

Yüksel, Ü. D., "Antikçağdan Günümüze Kent Ütopyaları", *İdeal Kent*, S. 5, 2012.

WWF Komisyonu, *Ya İstanbul Ya Kanal*, İstanbul, 2015.

Tekno-Distopyaların Cinsiyeti: Ovidius'tan *Westworld*'e İnsansonrası Yaratılış Mitleri

ÖZEN NERGİS DOLCEROCCA

"Her erkek-yaratıcı kendisi için bir kadın yapar. İlk insanın erkek olduğu safsatasına inanmıyorum. Eğer dünyayı erkek bir tanrı yarattıysa, o zaman mutlaka önce kadını yaratmıştır." Thea von Harbou'nun, bir yıl sonra Fritz Lang ile birlikte sinemaya uyarlayacağı fütüristik bir kent distopyasını anlatan romanı *Metropolis*'te, yeraltı şehrinde yaşayan işçilerin felaketini getirecek olan robotun neden kadın olduğunu, mucidi Rotwang böyle açıklar. Rotwang'in iddası elbette makuldür: Antik Yunan'dan bu yana yaratıcı erkek imgesi yarattığı mükemmel kadından ayrı düşünülemez. Bu arketip hikâyede yaratılan kadın, yaratan erkeğin cinsel fantezilerinin süblimleşmiş halidir. Havva Adem'e "yardımcı" olsun diye yaratılmıştır. Pygmalion ona tapacağı mükemmel bir kadın heykeli yapar ve Venüs'ten ona hayat vermesini diler. On dokuzuncu yüzyılın sonlarında, makine devrimiyle gelişen bilimkurgu yazını, kendi zevkleri için kadın otomatonlar yaratan erkek mucit kahramanlarla tanıştırır bizi. Sinema ise sessiz film döneminden bugüne kusursuzca tasarlanmış robot ve biyonik kadın fantezileriyle doludur. İnsansonrası düşünce kendi ütopya ve distopyasını kurgularken, kadın bedeni ile teknolojiyi benzer hikâyelerde bir araya getirir. Yapay kadınlar, kadın otomatonlar, siborglar, biyonikler erkeklerin arzularını karşılamak için tasarlanmış kusursuz kadın inşa etme fantezisine hizmet ediyor gibidirler.

Ancak bu benzer yapay-kadın imgeleri erkek fantezisi olmanın ötesinde veya onunla birlikte, cinsiyet, ırk, sınıf ve teknolojiye dair çeşitli kaygıların da kristalleşmiş halleridir. Örneğin, Metropolis distopyasında robot Maria'nın tek rolü erotik bir oyuncak olmak değildir. Maria makine-insanın bir toplu-ma getirebileceği felaketlerin vücuda gelmiş şekli, gerçek (yani insan-kadın) Maria'nın zıt bir kopyası, onu tamamlayan aksi imgesidir. Biyolojik kadın, adını aldığı Meryem gibi anaç, masum ve temiz bir karakterken, onun robot hali fettan, iki yüzlü ve ahlaksızdır. Daha sonra gelecek olan birçok tekno-distopya anlatısında da cinsiyet önemli bir rol oynar: robotlar veya siborglar kadın olduklarında makinenin tehdidi boyut ve anlam değiştirir. Bu öykülerde teknoloji ile cinsellik arasında kurulan bağ eril bir hayal gücünün ve onun bir dizi çelişik kalıbının temsili haline gelir. Her ne kadar bazı çağdaş, özellikle feminist bilimkurgu yazarları teknoloji temsillerini cinsel kimlikleri sorgula-mak için kullansa da, azımsanmayacak sayıda distopik anlatı inkar edilemez bir ısrarla geleneksel kadınlık anlayışını dayatır. Bu yazıda sormak istediğim soru bu ısrarla ilgili: Bugüne dair endişelerimizi geleceğe yansıtan tekno-dis-topyalar neden en çok kadın bedeni etrafında kurgulanır? Erkek bedeni ile makina sorunsuz birleşirken,[1] teknoloji üzerine korkularımız neden çoğu kez kadınlığa dair endişelerle yer değiştirir? Kısacası, Rotwang doğru ama eksik söylemiştir: İnsansonrası (*post-human*) yaratılış hikâyelerinde kadın yalnızca erkek için yaratılan bir eş değil, aynı zamanda teknoloji ve makineleşmeyle gelen Platoncu endişelerin dışavurumudur.

Benzer soruları başka eleştirmenler de dile getirmiş, çeşitli cevaplar ver-mişlerdir. Feminist teorisyenler de siborglar, yani organik ve mekanik karışımı canlılar üzerine en çok yazan eleştirmenlerin başında gelir.[2] İnsan-makine alaşımının hem erkek-egemen ideolojiye hizmet etmesinden hem de ona ra-dikal şekilde meydan okuma potansiyeline sahip olmasından ileri gelir bu çalışmalar. Ben bu yazıda, bir yandan bu yazarların bazılarının argümanla-rına değinirken, bir yandan da yapay-kadın imgesinin tarihine, insansonrası endişelere ve bir örnek olarak günümüzün popüler tekno-distopyası *Westworld* dizisine değineceğim.

1 Robot ve siborg anlatılarında erkeklik temsilleriyle ilgili bkz. Anne Balsamo ve Elaine Graham'ın çalışmaları.
2 Örneğin Donna Haraway, Anne Balsamo, Sue Short ve Mary Ann Doane.

Yaratılış, Siborglar ve İnsansonrası Düşünce

İnsan kavramı insan olmayanın tasvirine dayanır, yani negatif olarak tanımlanır. İnsan nedir sorusu, insanın dışında kalan üzerinden yanıtlanır. Örneğin, "İnsan X bir hayvandır" gibi basit bir tümce, insan taksonomisinin matematiğini, kara cümlesini verir: İnsan konuşan/ toplumsal/ düşünen bir hayvandır vb. Hayvanın yap(a)madığı şeylerdir insan. İnsan olmak, teknoloji aracılığıyla doğanın, hatta insan doğasının bile üstesinden gelmek, ona karşı üstünlük kurmaktır.[3] İnsanlığımıza hayvanlığımızın üstesinden gelerek kavuşuruz. Bir yandan hayvanın doğallığına, gücüne veya masumluğuna özenirken, bir yandan da türümüzü ayırt eden özellikleri bir hiyerarşi içinde sıralar, bu karşıt tanımlamadan bir üstünlük çıkarırız. Olumsuzlayarak tanımladığımız insan türü de aslında homojen bir kategori değildir; kendi içinde bir hiyerarşik çoğunluk taşır. Asıl ve asil, büyük harfle İnsan beyaz (veya egemen ırktan) muktedir erkek olarak kodlanırken, örneğin kadınlar, öteki ırktan olanlar, yoksullar veya engelliler daha az insandır. Bu anlayış, bazen açıktan bazen de dolaylı olarak şu hayvanlaştırılmış insan imgelerini yaratır: kadın doğurgan ve zayıftır ve bu haliyle doğaya, yani hayvana yakındır; özellikle sömürgeci anlatılarda siyahlar ilkellikleriyle maymunlara benzetilir; yoksullar pis ve saldırgandır, hayvanlaştırılır ve kriminalize edilirler; engelliler beceremedikleri işlevlerle hayvana benzetilirler.

İnsandan hayvana uzanan tasnif hiyerarşisinde insanlar arası eşitlik söz konusu değildir. İnsan bu mertebeye kendi zıddıyla ayrışarak, daha doğrusu kendi ikiliklerini yaratarak ulaşır. Burada, kolayca görüleceği üzere, asıl ve asil olanın iktidar endişesi, insan olmayı tanımlama endişesiyle birleşir. İnsan olmak ne demektir sorusu, "insan X teknolojisine sahip hayvandır" kadar, hayvanlaştırdığımız insan sınıfları üzerinden de yanıtlanabilir. Peki ya makinalar, robotlar, siborglar, sibernetik organizmalar? Onları insanlık skalasında nereye koyuyoruz? İnsan olduğumuzu hangi farklılaştırma stratejileriyle kanıtlıyoruz? Zira, teknolojilerimiz aracılığıyla hayvanlığımızın üstesinden gelerek insan oluyorsak, tekno-insan bizim için daha büyük bir taksonomi ve tanımlama sorunu teşkil ediyor olmalı. Yalnızca tümüyle makine olan robotlar değil, organik ve mekanik alaşımı siborglar ve hatta trans-

3 Burada teknolojiyi etimolojik kökeni *tekne* (τέχνη) ile beraber geniş anlamda kullanıyorum: doğada varolan nesnelerin yaşamda kullanım değeri olan araç ve gereçlere dönüştüren, bu üretime, veya bir sonuca ulaşabilmek için gerekli olan ilkeler ve yöntemi tasarlayabilen insan, bu bilgi ile doğanın hakimidir.

insan (*transhuman*) adı verilen, teknolojinin imkânlarıyla tasarlanmış bir evrim süreciyle mükemmelleşen mekanik insanlar, yani insandan sonrasına uzanan kimi gerçek kimi kurgusal tüm bu teknolojiler, bizi insandan başka bir şey mi yapar?

İnsansonrasılık oldukça tartışılan, birçok tanımı olan bir kavram. Ben bu terimi insan-hayvan araştırmalarının da öncülerinden Cary Wolfe'un dikkatli ve aynı zamanda geniş tanımlamasıyla kullanıyorum. İnsansonrasılık insanın biyolojiye olduğu kadar teknolojiye de bedenen ve zihnen bağlı ve bağımlı olduğu fikrine dayanır. Aynı zamanda tarihsel bir olgudur: teknolojik, medikal, bilişimsel ve ekonomik ağlar içinde insanın merkeziliğini yitirdiği dönemi işaret eder. Ütopik ve distopik tahayyülü çağıran insansonrası türler insanlığın doğası ve değeriyle ilgili rahatsız edici sorular sorar. İnsansonrası ütopiktir çünkü insanın emrindeki teknoloji onu daha da ileri taşıyacak, kendi kaderini yazan bir tanrıya dönüştürecektir. Bu tahayyülde, teknoloji iyidir; ideal insan ve toplumun kurulmasında araçtır. Teknoloji aynı zamanda distopik hayal gücünü de harekete geçirir çünkü insanın buyruğundan ve hizmetinden çıkması endişe vericidir: insanın hakimiyetini reddeden android veya biyoteknolojik varlıklar yeryüzünün yeni tanrıları olabilir, onun mutlak merkeziyetini alaşağı edebilirler. Bu iki tabloda da bir sorun var gibidir: tekno-ütopyada teknoloji daha önce olduğu gibi insanın gelişimi için bir araçtır (burada Asimov'un robot yasalarını örnek olarak düşünebiliriz),[4] tekno-distopyada ise, ütopyanın uzantısı olarak, teknolojinin insan kontrolündeki bir araç olmaktan çıkmasından korkulur. Yani, her temsilde insan muktedir yaratıcı-tanrı, siborg onun kulu ve aracıdır.

Günümüz popüler kültür distopya anlatılarına gelmeden önce, Rotwang'in göndermede bulunduğu, aşkınsal otorite fikrinin de dayanağı olan, yaratılış mitine değinmek istiyorum. İnsanın kendisini ne olmadığıyla tanımlama arzusu, onun kendini yeryüzünün yaratıcı-hakimi olarak görme fikriyle bağlantılıdır. Antik Yunan kültüründe bu tür negatif tanımlamaya *apophasis* adı verilir, olumsuzlama yoluyla bilgi edinme anlamına gelir. Neo-Platoncu yaklaşımlarla

4 Isaac Asimov, robotların davranışlarını sınırlayan ünlü Üç Robot Yasası'nı önce *I, Robot* kitabında yayımlamış, daha sonra gelen serilerinde de kullanmıştır. Bu yasalar, neredeyse yetmiş yıl önce yazılmalarına rağmen, hâlâ yapay zeka etiğinin temelini oluşturur. İnsanın mutlak muktedirliğini ve güvenliğini garanti altına alan üç yasa şöyledir:
1. Bir robot, bir insana zarar veremez ya da zarar görmesine seyirci kalamaz.
2. Bir robot, birinci kuralla çelişmediği sürece bir insanın emirlerine uymak zorundadır.
3. Bir robot, birinci ve ikinci kuralla çelişmediği sürece kendi varlığını korumakla mükelleftir.

kadim dinler mistisizmine "apofatik teoloji" olarak kazandırılan bu anlayış, Tanrıyı ne olduğuyla değil, ne olmadığıyla tarif eder. Yani, mutlak kutsal varlık olan Tanrıya yadsıma yoluyla yaklaşılabilir; o tanımlanamaz, temsil veya ifade edilemez olandır. Bu haliyle birçok mistisizm ekolünü de etkileyen bu apofatik mantığın arkasında elbette bir aşkınsal otorite anlayışı vardır: tüm deneyimin ve temsilin ötesindeki mutlak muktedir akıl. Yaratılış miti kaba bir tasvirle şöyledir: Tanrı tüm alemi ve son olarak da kendi suretinde Âdem'i yaratır ve ondan yeryüzündeki tüm canlılara (yine kendi suretinde) hükmetmesine izin verir. İnsanın hakimiyeti aşkınsal otoritenin yeryüzündeki bir kopyasıdır ve iktidarı hayvanları isimlendirmesiyle başlar. Tanrı son olarak Âdem'e eş ve arkadaş olması için Havva'yı yaratır. Yani, mutlak kudreti aşkınsallaştıran erkek insan, hakimiyetini bu otoriteden aldığını iddia ederek, yeryüzünde bu yaratıcı ile yer değiştirir ve bizzat o olur. Bu arada öteki insanı yaratmayı da ihmal etmez: tüm canlılar işlevsel bir hiyerarşi altında tasnif edilir.

Neden yaratılış mitine odaklandığımı merak edebilirsiniz. Söyleyeyim: çünkü insansonrasını yeni bir tür olarak gören insan, onu da çeşitli temsillerle bu mitin bir parçası haline getirmeye çalışır. Ütopya ve distopya anlatıları tekno-insanı yaratılış mitinin bir parçası olarak düşünür. Yani, robot ve siborgların hemen her temsilinde iktidar alanımızı yeniden çizme endişesiyle yaratılış mitine geri döneriz. Mekanik insanlar ve biyosibernetik organizmalar insan tarafından yaratılmıştır; ve insan, tıpkı hayvanlarla olan ilişkisindeki gibi, onların arkasında ve ötesindeki mutlak akıldır. Kendisi ile tanrısı arasındaki ilişkiyi yer değiştirmeyle yeniden üretir. Sentetik organizmaları kendi imgesinde yaratır. Onlara güç, akıl ve bilinç bahşedebilir. İnsan nedir, veya insan olmak ne demektir sorusuna cevap vermek zorunda değildir, zira bu onu çok tehlikeli sonuçlara götürebilir. Apofatik mantıkla, aşkınsal bir otorite olarak, ne olduğunu değil ne olmadığını cevaplar. İnsan yapay bir makine veya icat edilmiş bir ürün değildir; apofatik perdenin arkasında, bu yapay ürünler için her yerde ve her zaman var olan muktedir akıldır.

Metropolis'teki robotun mucidi Rotwang kendini Yaratılış öyküsünün içine yerleştirir. Burada dikkatimizden kaçmaması gereken başka bir yaratılış arketipi vardır: Havva. Erkek insandan farklı ama onu tamamlayan, Âdem'in yaratılışına tanık olduğu ilk kadın. İşte daha önce de bahsettiğim sorun şimdi daha iyi anlaşılabilir: insansonrası yaratılış hikâyelerinde teknolojiye dair korkular ile kadına dair iktidar endişeleri yer değiştirir, biri diğerinin temsil kanalı olur. Örneğin, kadın siborg hikâyelerinin ilk örneklerinden biri

olan Auguste Villiers'in 1886 tarihli romanı *L'Eve Future* (Yarının Havva'sı) adını taşır. Bir arkadaşının kusurlu bir kadına âşık olması sonucu, onun mükemmel bir kopyasını yaratan bir mucidin hikâyesi olan bu roman, cinsel fantezi objesi ve bir teknoloji harikası olan siborgu geleceğin Havva'sı olarak düşünür.[5] Tehditkar, itaati reddeden, insan otoritesine karşı koyan kadın siborglar tekno-distopyaların genellikle merkezindedir. Kadın siborg, hem iyi hem kötü haliyle, eril hiyerarşilerin teknoloji fantezileriyle yeniden üretildiği bir figüre dönüşür.

Metropolis filminde cinsiyet ve teknoloji ilişkisini inceleyen Andreas Huyssen, "The Vamp and the Machine" adlı makalesinde şöyle der: makine şeytani bir icat, açıklanamaz bir tehdit, kaos ve yıkım getiren bir felaket olarak algılanmaya başladığı anda, yazarlar *Maschinenmensch*'i (insan-makina) kadın olarak hayal etmeye başladılar. Huyysen mitik kadın ikiliği fikrinin, yani aseksüel-bakire anne ve fahişe-vamp kadın imgelerinin teknolojiye aktarıldığını iddia eder. İki Maria da birer tehdittir: gerçek Maria, işçilere yol gösteren masum anne figürüyle Metropolis kentinin egemen gücü Frederson'u korkutur. Bu korku onu robot kadın fantezisine götürür. Android Maria ilk sekanslarda uysal, pasif, erkeğin isteklerine hizmet eden, efendisinin ona çizdiği sınırlar içinde kalan bir makine-kadındır. Frederson onu ajan provokatör olarak kullanmaya başladığında ise robot Maria bir *femme fatale*'e dönüşür. Huyssen'e göre burada ebedi güce sahip makinaların yarattığı korku ve endişeler, erkeklerin kadın cinselliğinden korkuları üzerinden yeniden şekillendirilir. Freud'un deyimiyle erkeklerin kastrasyon endişesini yansıtır.

Westworld dizisinde durum biraz farklıdır. Kadın siborgları merkezine alan bu televizyon dizisi, yukarıda bahsettiğim genellemeye uyar: biyoteknoloji ile ilgili kaygılarımız yine kadınlıkla ilişkilendirilir. Ancak burada *Westworld*, siborg kadının özgürleşmesini de istiyor gibidir. Onların hem mekanik oluşlarından hem de cinsiyetlerinden dolayı uğradığı zulüm, şiddet ve haksızlıklar onları gözümüzde insanlaştırır. Bu distopik öyküde biz insanlarla değil siborglarla empati kurarız. Yine yaratıcı erkek figürleri karşımıza çıksa da, kadın siborglar Dolores ve Meave hikâyenin gerçek başkahramanlarıdır. Onların insanın esaretinden kurtulmalarını ister, insana karşı savaşlarında onların

5 Havva isimli robot kadın örnekleri hem kurgu hem de gerçek hayatta oldukça fazladır. Bunlardan biri popüler ve üçüncü sınıf bir yapım olan *Eve of Destruction* filmidir. *Metropolis* filminde de gördüğümüz Maria ismi ise monoteist teolojinin ikinci önemli kadın figürü olarak yine sıklıkla kullanılır. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Julie Wosk'un kadın robotlar, androidler ve diğer Havvalar alt başlığını taşıyan *My Fair Ladies* kitabı.

tarafını tutarız. Oyun alanından kaçacak olmaları bizi biraz huzursuz etse de (Meave karakteri oradan çıkacak trenden son anda iner), insanı mutlak iktidarında haksız buluruz. Bu anlamda *Westworld* içinden geldiği tekno-distopya geleneğini değiştiriyor gibi görünür, insan artık siborgla empati kurabilir. Evet, teknoloji ile ilgili kaygılarımız yerli yerindedir: ya çok ileri giderse, yarattığımız makineler bizi alt ederse, kimin insan kimin siborg olduğunu bilemezsek gibi endişelerle izleriz diziyi. Ancak, insan nedir sorusuna en azından artık apofatik bir cevap vermiyor gibidir. Makinenin de insanlaştığını kabul eder, fakat bunu yaparken de eski hiyerarşileri daha sıkı bir şekilde yeniden üretir.

Westworld'e geri döneceğim, ama ondan önce, şu soruyu cevaplamak istiyorum: siborgu eril endişeler, türcü iktidarlar ve organik bütünlük idealleri dışında, hatta onların altını oyan, eleştirel bir imge olarak düşünmek mümkün mü? Devam eden bir sınır savaşı olan insan hayvan ikiliğini Agamben ve Derrida gibi radikal eleştirel düşüncenin temelleri olarak gören filozoflar varsa, canlı ve makine, insan ve insan olmayan, organik ve mekanik, yaratıcı ve yaratılan gibi ikiliklerin tam ortasında duran siborg fikri neden günümüz radikal düşüncesinin başka bir ekseni olmasın?

Donna Haraway'in artık bir klasik kabul edilen 1983 tarihli Siborg Manifestosu tam da bu soruyu sorar ve siborg geleceğini ütopya ve distopya anlatılarının dışında hayal etmeye çağırır bizi. Haraway'e göre hepimiz birer siborguzdur: kuramlaştırılmış ve suni birer makine ve organizma hibriti. Erkek, yazar, yaratan, tanrı fikrine ve onunla gelen temel varsayımlara meydan okur siborg. Bir anneden doğmamış, tanrı tarafından yaratılmamıştır. Bu haliyle organik bütünlük ülküsünün de altını üstüne getirir. Doğaya ait veya doğal olan her şeyin temelini çürütür. Bozulmamışlık ve saflık vaadi olan doğallık, önceden kurulmuş, kurgulanmış veya yazılmış sentetik siborg tarafından sorgulanır. Yani, insan olmaya dair alışılagelmiş ve benimsenmiş değer yargılarını yıkacak potansiyele sahiptir siborg. Daha önce bahsettiğim siborg kavramına sıkça dönen feminist düşünce ana fikrini bu manifestodan alır: Haraway onu cinsiyetsiz bir dünya hayalini temsil eden kuvvetli ve etkili bir figüre dönüştürür. Siborg yaratılışsız, teogonisiz, Adem ve Havvasız, kadim dinlerin yaratıcığından uzak, yaratılma mitlerinin ikiliklerinden arındırılmış bir toplum kurma hayalinin, yani tam anlamıyla radikal bir ütopyanın tasavvur gücünü barındırır.

Tekno-distopya

Siborg figürünün bu radikal potansiyelini kullanan, cinsiyetsiz bir ütopya veya sonunda yıkılacak distopik sistemin yerini alacak cinsiyetsiz bir dünya tasvir eden eserler çok azdır.[6] Bilimkurgu ve popüler tekno-distopyalar yukarıda bahsettiğim ikiliklerin ötesine geçmek yerine, onları pekiştiren, bir anlamda yaratılış mitine geri dönen anlatılar üretir. İnsansonrası ütopyalarımız bile geleneksel cinsiyet rollerini ve hatta temel inanç sistemlerini yeniden inşa eden hikâyelerle doludur. *Metropolis* ve *L'Eve Future* gibi erken örneklerden, *Blade Runner*, *Ex Machina*, *Westworld* gibi yapay zeka, bilinç ve cinsiyet üzerine etik sorular da soran prestijli film ve televizyon yapımlarına ve hatta *Stepford Wives, Cherry 2000* ve *Eve of Destruction* gibi basit ticari filmlere kadar tekno-distopya ve siborg anlatıları eril endişeleri, arkaik mitleri ve basmakalıp cinsiyet rollerini doğrudan veya dolaylı yollardan olumlar.

İnsansonrasılık düşüncesinin radikal eleştirel potansiyelini tahayyül ve tasvir edememe, bir tür olarak distopyanın yapısal özelliklerinden de kaynaklanır. Ütopyanın karşıtı veya aslında tamamlayıcısı olan distopya göreceli olarak yeni bir edebiyat ve sinema türü: yirminci yüzyılda bilim kurgu ve politik edebiyat, özellikle de Sovyetler Birliği eleştirisi çerçevesinde gelişmiştir. George Orwell, Yevgeny Zamiatin ve Aldous Huxley türün öncü edebiyatçılarındandır. Distopyayı ters gitmiş bir ütopya veya toplumun yalnızca bir kısmına hizmet eden bir ütopya olarak düşünebiliriz. Her ütopya aslında kendi distopyasını içinde saklar: mükemmel bir şekilde planlanmış toplumun sakladığı bir adaletsizlik vardır. Bu yüzden, ütopya türünü distopyadan ayırt etmek aslında oldukça zordur. Fredric Jameson'ın da söylediği gibi, eleştirel ve teşhisçi bir araç olan ütopyanın negatif kuzenidir distopya.

Distopya toplumdaki radikal değişikliklerle ilgilenir: devrim ve karşı devrimler ile yeniden inşa edilen toplumlar, yıkıcı bir şiddet veya felaket sonrası kurulan sosyal sistemler veya bugünden geleceğe yansıtılan kaygıların uçlara taşınması gibi. Deneyimlediğimiz dünyanın sınırlarını test etme potansiyeline sahiptir: toplumdaki yaralanabilirlikleri ve kırılış noktalarını ortaya koyar. Kendi düşüncemizi sorgulamamıza ve hayal dünyamızın kemikleşmiş sınırlarını aşmamıza olanak veren bir türdür distopya. Günümüz dünyasını algılayışımızla ilgilidir: kaygılarımız, endişelerimiz, korkularımız ve sıkın-

6 Bazı bilinen örnekleri çok kısaca şöyle sıralayabiliriz: Joanna Russ, *The Female Man*; Octavia Butler *Xenogenesis Trilogy*; ayrıca artist She Lea Cheang'in eserleri ve *Conceiving Ada* ve *Teknolust* filmleri de bu kategoride düşünülebilir.

tılarımızın hayali bir geleceğe izdüşümüdür. Hem uzak geçmişle hem de hayal edilen gelecekle ilişki içindedir. Distopya bugünü yeniden düşünerek, inandırıcı bir gelecek kurar.

Buradaki inandırıcılık unsuru oldukça önemlidir zira yazarın perspektifinin sınırları içinde kalan bir inandırıcılıktır bu. Kurguladığı mükemmel (veya mükemmel şekilde bozuk) dünya onun anlayışı ve tahayyülü ile çevrilidir. Distopya türü bu sınırın sonucu olarak kendi paradoksunu yaratır. Bir yandan radikal değişikliklerin ifade bulduğu bir kurgu türüyken, bir yandan da yazarın hayal gücü, siyasi akideleri ve dünya görüşünü olumlar. Türün eleştirel potansiyeli, ırk, dil, din, sınıf gibi ayrıştırıcı ve hiyerarşi kurucu formasyonları yeniden kurmak için kullanılır. Örneğin, *Metropolis* sınıfsız bir toplum hayal ederken geleneksel cinsiyet kalıplarını pekiştirir; *Blade Runner* insan olmanın sınırlarını sorgularken, insansı (humanoid) robot Rachel'in insanlığı kırılganlık ve kapris gibi cinsiyet rollerine indirgenir; prestijli bir bağımsız film olan *Ex Machina*'da yapay zeka ile ilgili endişeler, cinselleştirilmiş ideal kadın robot ve onu yaratan beyaz erkek ekseninde incelenir. Bir yandan eleştirel toplumsal, politik veya etik sorular sorulurken, öte yandan yaratılış izleği ve Pygmalion arketipi gibi eşitsizlikleri tekrar üreten kalıplara geri dönülür.

Pygmalion ve Yaratıcı Erkek Arketipi

Fembot ve siborglar üzerine yapılan hemen her kritik çalışma Pygmalion mitine ilk yaratılan kadın hikâyesi olarak gönderme yapar. Bu mitin modern kültüre izdüşümünü incelemek, hem orijinal hikâyenin inceliklerini anlamak için bir yorumlama yöntemi çizebilir, hem de bizi antik çağdan bugüne yapay kadın bedeni imgesinin tarihine götürebilir. Pygmalion'ın öyküsü, genellikle Ovidius'un anlattığı şekliyle alıntılanır.[7] Ancak, Ovidius'un diğer metamorfoz hikâyelerinin başına geldiği gibi, Romalı şairin bu hikâyeyi diğer dönüşüm hikâyeleri içine yerleştiriş biçimi genellikle göz ardı edilir. Oysa ki, yazarın girişte örgü mecazıyla anlattığı, baştan sona ilmek ilmek ördüğü upuzun bir ipliği, tüm hikâyeleri birbirine bağlayan bir izleğe dönüşmüş bir endişesi vardır. Ovidius bu muhteşem dönüşüm epiğini İmparator Augustus tarafından sürgün edildiği Romanya'nın Karadeniz kıyısında yazmıştır. Otokratik rejim altında kaleme alınan bu şiirin altmetninde gücün ölümsüz ve ölümlüler ta-

7 Publius Ovidius Naso, *Dönüşümler*, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, İstanbul: Payel Yayınları, 1994.

rafından kötüye kullanılması yatar. Kitapta genellikle ölümlüler ölümsüzlerin sonsuz güce sahip olduğu bir distopyada yaşarlar. Yani Ovidius'un bahsettiği her şeyi birbirine bağlayan o iplik, hem dönüşüm teması, hem de onun altında yatan güç ve adalet sorgulamasıdır. Yazar, önsözündeki bu metaforla kendini daha sonra tanışacağımız bir kadın karakterle, dokumacı Arakhne ile özdeşleştirir. Arakhne'ninki zorba bir tanrının boyunduruğu altında bir örümceğe dönüşen sanatçının hikâyesidir.

Pygmalion da bu sanatçı hikâyelerinden biridir; karısını kaybeden şair Orphus tarafından anlatılır. Ancak bu mitik hikâyede sanat bir ölümsüzün, öyküyü başlatan temel adaletsizliğin sorumlusu bir tanrıçanın hizmetindedir. Öyküde, erkeğin gerçeğe dönüşen ütopyasının ardında kentteki kadınların distopyası yatar. Propoetides (Propoetus'un kızları) adıyla anılan, antik Kıbrıs kenti Amathus'un kadınları, bir gün aşk, güzellik, cinsellik, üreme ve şehvet tanrısı olan Venüs'ü inkar etmeye karar verirler. Buna öfkelenen Venüs tüm bu kadınları vücutlarını satmak zorunda bırakır. Utanç duygularını yavaş yavaş yitiren bu bedenler seks için kullanılan bir kamu malına dönüştükçe taş kesilirler. Pygmalion bu düşmüş kadınların ahlaksızlıklarını görünce onlardan nefret eder ve kendine fildişinden mükemmel bir kadın yaratır: Galatea. Bu heykel o kadar muhteşem bir sanat eseridir ki, sanatçı eserini gerçek sanır ve ona aşk ve şehvet duymaya başlar. Ona bir kadına yapılabilecek bütün kurları yapar ama hiçbir karşılık alamaz. Venüs'e kendisine bu fildişi kadın gibi bir eş vermesi için yalvarır. Venüs heykele hayat vermeye karar verir ve sanatçının dokunuşu altında Galatea heykeli gerçek bir kadına dönüşür.

İşte Pygmalion miti, hep bu ikinci kısım ile anılır. Oysa ki, Ovidius burada mükemmel bir matematikle çalışmıştır: Propoetides hikâyesi Pygmalion'ınkinin aksidir ve bu iki hikâye bütün olarak başka bir sanatçı ve kayıp kadın mitinin (Orphus) içine yerleştirilmiştir. Dönüşümler birbirini tersten tekrar eder: Propoetides'in bedenleri taşa dönüşürken, Galatea'nın taş bedeni gerçek olmuştur. Daha da önemlisi, daha önce bahsettiğim güç ve adalet altmetni burada çok güçlüdür.[8] Antik Yunan ve Roma mitolojisinde bir tanrıyı inkâr,

8 Buradaki diğer güçlü altmetin de, bir önceki paragrafta bahsettiğim sanat temasıdır. Metametinsel bir anlatı da vardır: şiir, şiir üzerine konuşur, sanat eseri kendisi hakkında bize bir söz söyler. Bu metamorfoz hikâyelerinin altında, bir meta-poetika yatar. Pygmalion da sanatçı, sanat eseri ve gerçeklik kurgulanması üzerine bir meta-yorumdur. Yazının alanını aştığı için, bu konuyu bir dip not olarak ekliyorum. Siborglar da aynı meta-poetika anlayışı içinde düşünülebilir: mükemmel mimesis, simülasyon, kurgusallık sorularının incelenebileceği bir eleştiri alanı olarak görülebilir.

onun simgelediği değerleri de inkâr anlamına gelir. Bu, tanrıya karşı sınırın aşılması demektir, ve çok yıkıcı, hatta ölümcül sonuçlar doğurabilir. Yani, Pygmalion hikâyesinde Propoetides'in Venüs'ü inkarı, açıkça olmasa da, bu kadınların erkeklerle beraber olmayı ve üremeyi reddettiklerini ima eder. Bu kadınlar bekarlığı seçmiş, bedenleriyle ilgili radikal bir karar vermiş, onun kullanımını yalnızca kendilerine bahşetmişlerdir. Burada bekarlığı seçmekten çok, bedenlerinin iktidar sahipliğini ilan etmelerindedir sınırın aşılması. Venüs bu gücü onların ellerinden tamamen alıp bedenlerini tüm erkeklerin iktidar alanı olarak yeniden tanımlamıştır. Kadınların radikal öznellik eylemi, onların yavaş yavaş birer nesneye dönüşmelerine neden olmuştur. Venüs ölümlü kadınlara hadlerini bildirmiş, güç dengesi güçlüden yana tekrar kurulmuştur. Pygmalion da bu güç dengesinin bir parçasıdır: ahlaksızlaşmış, yani bedenleri üzerinde tüm erkeklerin hakkı olan bu kadınları reddetmiş ve yalnızca kendisine ait olan bir kadın bedeni yaratmıştır. Hikâyenin sonunda, hadsiz kadınlar taşlaşmış ve Galatea'nın bedeninde ikinci kez yaratılmışlardır. Erkeğin bakışı altında şekillenmiş, ona itaat eden, öznelliği ve bedeni üzerinde hiçbir hakkı bulunmayan bu kadın, Venüs tarafından hayatla ödüllendirilir.

Ovidius'un Pygmalion'u, kendisine mutlak itaat edecek ideal kadını yaratmak isteyen sanatçı-mucit imgesiyle ilişkilendirilir hep. Elbette hikâyenin temel unsurları, ilk bakışta bir erkek fantezisi arketipi olarak yorumlanmayı teşvik eder. Bu üstünkörü okuma yanlış olmasa da, eksiktir. Gerçek kadınları kusurlu bulan ve kusursuz eşi kendi yarattığı kopya olan erkek-yaratıcı imgesi, büyük bir adaletsizlik resminin, Amathus şehrini bir distopyaya dönüştüren zorbalığın bir parçasıdır.[9] Şiirde bahsedilen "kusurlu" Propoetides ve kusursuz Galatea, kadın bedeni ve iktidar üzerine bir alegoridir. Benim bu yazıda düşünmek istediğim, modern kültürün kadın robot ve siborglarını, davet ettikleri üstünkörü okumaların ötesinde, aynı iktidar resmi içinde nasıl okuyabileceğimiz. Yani, apaçık bir erkek fantezisi olsalar, hatta bazı örneklerde haklı bir isyan çıkarsalar bile, bu simüle edilmiş kadın bedenleri hangi erkek egemen iktidar resimlerinin bir parçası veya tamamlayıcısılar? Bu sorulara uzun cevaplar vermeden şimdiden söyleyeyim, antik Roma şairinin dönüşüm mitlerinin altına özenle işlediği iktidar eleştirisi, *Metropolis* gibi sosyalist distopik anlatılarda bile yapay-kadın düzleminde mevcut değildir. Yirminci ve

9 *Dönüşümler*'de bir başka distopik şehir de Thebes'dir. Buna trajik distopya adını koymak yanlış olmaz: Cadmus, Pentheus, Harmonia, Actaeon, Semele, Narcissus, Ino ve Athamas kaçamadıkları trajik kaderleri Thebes kentinin distopik karakterinin birer parçasıdır.

yirmibirinci yüzyılın tekno-distopyaları, antik insansonrası düşünceyi arketip olarak alırken, onu eleştirel bağlamından koparmış gibidir.

Westworld

Gelelim 2016 yılında yayınlanmaya başlayan, robot-isyanı janrı ile Amerikan vahşi batı mitolojisini harmanlayan popüler *Westworld* dizisine. 1973 yapımı aynı adlı filmden uyarlanan bu prestijli televizyon yapımı uzak geçmiş ile hayal edilen uzak geleceği birleştiren bir anlatı olması nedeniyle çok yönlü ve farklı bir distopya örneğidir. Vahşi batı türünün kalıpları ve kronotipleriyle bilimkurguyu birleştiren çoktürlü anlatısı içinde, ana kahramanları kadın siborglar olan ve makinelerin insanlara karşı başkaldırılarının korkudan ziyade adalet ekseninde işlendiği bu dizi, hem siborg figürünün hem de distopyanın eleştirel kapasitesini kullanıyor gibidir. Dizi, vahşi batı temasıyla tasarlanmış büyük bir oyun parkında geçer. Parkın ve onu kontrol eden ana merkezin dışındaki mekânı, yani "gerçek dünyayı" görmeyiz. Biyoteknolojinin mükemmel insan kopyaları yapıp büyük bir eğlence şirketinin hizmetine sunduğu bu uzak gelecekte, siborglar oyunun ev sahipleri (*hosts*), müşteriler de onların misafirleridir (guests). Kurgulanmış hikâyeler içinde oynanan oyunda siborglar insanların her türlü kötü kullanımına açıktır; tekrar tekrar işkence, şiddet, taciz, tecavüz ve başka istismarlara uğrarlar. Dizinin ana öyküleri iki kadın replikanın bilinç kazanması ve parkta hapsolduklarını anlamaları, erkek müşterilerden birinin geçirdiği dönüşüm ve replikaların yaratıcısının kurguladığı siborg isyanı üzerinden anlatılır.

Michael Gordin üç farklı senaryonun ütopya ve distopyayı tanımladığını söyler: mükemmel bir şekilde planlanmış ve yararlı, mükemmel bir şekilde planlanmış ama adaletsiz ve mükemmel bir plansızlık içinde olan bir sistem. Yani ütopya, distopya ve kaos. *Westworld*'ü bu paradigmada ikinci kategoriye koyabiliriz: toplumun yalnızca küçük bir kesimi için tasarlanmış, geri kalan topluluklar için ya dışında kaldıkları bir sisteme ya da adaletsiz bir kabusa, bir distopyaya dönüşmüş bir ütopya. Zengin, gözlemleyebildiğimiz kadarıyla beyaz, herhangi bir bedensel engeli olmayan, erkek insanlar için üretilmiş bir düş ülkesi sunar Westworld oyun parkı. Erkek müşteriler ütopik bir deneyim satın alırlar. Burası, arkaik bir iyi adam-kötü adam miti ile kurgulanmış, vahşi batı türünün talepleriyle tasarlanmış, kerhane ve kumarhaneler ile masum ve temiz köylü kızı arasında gidip gelen, beyaz erkeğin iradesini doğaya ve topluma silah zoruyla dayattığı bir cennet bahçesidir. Robot isyanı türünün hemen

hemen tüm şablonlarını da barındırır dizi: Pygmalion misali ideal kadını (ve erkeği) yaratan yaratıcı-mucit-üst akıl, isyanın merkezindeki güzel ve seksi kadın robotlar ve teknolojinin fazla ileri gideceğini öngören distopik bir sistem.

Tekrarlayan motifler, klişeler ve kolaya kaçan sinematik dil ile özdeşleştirilen western türünün de buyruğundadır dizi, az evvel bahsettiğim cennet bahçesi tanımında olduğu gibi. Bu türün alt metni ve başlangıç noktasında Amerikan iç savaşı vardır. İç savaş aslında bir işçi başkaldırısıdır der W.E.B. DuBois. Yani köle direnişini kitlesel bir işçi hareketi olarak anlamadan, kölelik kurumunun kaldırılmasını düşünemeyiz. Ancak, Amerikan tarihyazımı bunu bir beyaz kahraman ve kurtarılan siyah insanlar anlatısına dönüşmüştür. Savaş, siyah işçi sınıfının başkaldırısı olarak anlatılmak yerine, ana aktörler pasifize edilmiş, köle özgürleşmesi beyaz insanın kahramanlığı olarak yeniden kodlamıştır. *Lincoln* ve *Django Unchained* gibi, günümüz "sofistike" popüler western veya tarihsel yapımlar da bu anlatıyı hiçbir eleştirel sorgulamaya tabi tutmadan tekrar eder. *New Yorker*'da yayımlanan bir makale, diziyi iç savaş anlatısının bir tekrarı olarak okuyarak, onu ırk ve sınıf direnişi açısından inceler ve şu kanıya varır: yaratıcı Ford, kendi vahşi batısının Lincoln'ü, yani beyaz kurtarıcısıdır. Parkın ezilenleri kendi durumlarının farkına varmış ve direniş gücünü kazanmışlardır. Ancak, bu işçi isyanı aslında Ford'un kurguladığı bir senaryodur. Sezonun sonunda Ford, kendisini siborgu Dolores'e vurdurur ve robot-isyanını başlatır. Burada çok önemli iki nokta vardır. Birincisi, bir robot anlatısı bir kez daha tarihsel ve sosyal endişelerin birer yansıması olmuştur. Siborg figürü, insan ve insan olmayan ikiliğinin tam ortasında olması nedeniyle, ırk ve sınıfsal öteki olarak kodlanmıştır. İkincisi ise yazar ve yaratıcı olan beyaz erkeğe aşkınsal otoritesi geri verilmiştir. Robot başkaldırısının bile mimarı, arkasındaki beyni tanrı-erkek Ford'dur.

Dizinin en önemli siborg karakteri Dolores bir antik Yunan trajedi kahramanı gibidir: kaderine karşı gelip, kurgulanmış hikâyesini reddettikçe, yaratıcısı tarafından çizilmiş kaderine daha çok gömülür. Oidipal (Freudyen anlamıyla değil) bir paradoksun içindedir: yazgısıyla özgür iradesi aynı yerdedir. Babasını öldürmesi özgür bir seçim mi, yoksa önceden yazılmış bir nüshanın sahnelenmesi midir sorusunun kesin bir cevabı yoktur. Diğer kadın kahraman Meave de benzer bir trajedinin içindedir: kurgulanmış olduğunu bilmesine rağmen, insani bir idealin peşinden gider. Siborgların distopyası olan bu kurgu dünyada, biz trajik kahramanlarla empati kurar, onların, kendilerini sömüren insanlara karşı bir zafer kazanmalarını isteriz. Türümüzü

temsil eden misafirlerden değil, ev sahibi siborglardan yana taraf tutarız. Bu empati, dizinin insansonrasına dair etik soruları sorabilmesi için gereklidir. İnsan olmak ne demektir? Siborglar ne zaman insan olur? Onların insanlığının başladığı yerde mi onların kaderlerinden sorumlu oluruz? Onlara karşı işlenen şiddet suç mudur? Onları öldürmek cinayet midir? Özbilinç, hafıza, dil gibi insanı insan yapan olgular, siborgu neden insan yapmaz? Yarattığımız yapay zekaya karşı ahlaki sorumluluğumuz nedir? Tüm bu sorular az çok hayvan için de sorulabilir. İnsan kavramının sınırında, bizi rahatsız eden, korkutan ve endişelendiren sorulardır bunlar.

Empati elbette antroposentrik ve antropomorfik anlatılarla üretilir. Yani, insan olmayanla ancak onu insanlaştırınca empati kurarız. Bizi robot ve andriodlerle özdeşleştiren yapıtlar genellikle onları 'insan olmak isteyen robotlar' olarak temsil eder. Çoğunlukla insan olmadıklarını bilmezler ve Yunan trajedileri analojisiyle devam edersek, klasik bir *anagnorisis* (farkına varma) sahnesinde, büyük bir üzüntüyle insan olmadıklarını öğrenirler. Böylece, bizim gibi olmayanı tehdit olarak görmek yerine, robotu bizim gibi olmak isteyen insansı olarak kodlar, ona yakınlık duyarız.

Westworld'de başka birçok bilim-kurgu eserinde olduğu gibi, kadın siborgu insanlaştırma iki yolla yapılır: ya Dolores gibi erkek şiddeti kurbanı olarak tasvir edilirler ya da Meave gibi geleneksel cinsiyet rollerini benimserler.[10] Dizinin iki kadın siborgunun da günümüz güzellik ve kadınlık standartlarına uyduklarını söylememe gerek yok sanırım. Elbette, kurgu gereği böyle tasarlanmış olduklarını düşünebiliriz. Erkeklerin erotik ve vahşi fantezilerini gerçekleştirdiği insansı kadın bedenleridir bunlar. Zaten bu tür bir metalaştırma için varlardır, diyebiliriz. Oysa ki bu düşünce, kadın bedeninin şiddet, estetik ve erotik nesneler olarak hakim temsilini normalleştirir. Erkek-egemen ideolojinin sürekli yeniden kurguladığı bu temsiller, *Westworld*'ün de merkezindedir. Kadın robotlara uygulanan şiddet grafik bir şekilde gösterilir. Meave kaçış planı boyunca çıplaktır, suistimal edilir, kesilip biçilir. Ancak, dizideki cinsel şiddetin merkezinde sarışın ve masum "komşu kızı" (*girl next door*) Dolores vardır. Tecavüz ve şiddet sahnelerini tekrar tekrar yaşar ve hatırlar. Birbiriyle çelişir görünen bir dinamiktir bu: bir yandan güzel kadın bedeni cinsel şiddet görürken resmedilir, bir yandan da bu şiddeti kınamamız ve kurbanın tarafını tutmamız gerektiği fikri işlenir. Bir anlamda, western

10 Buna pek çok örnek verilebilir: son on yılın popüler bilimkurgu örnekleri, *The Wind Up Girl*, ve *Do Androids Dream of Electric Sheep?*'in Rachael Rosen'ı vb.

türünün ve ana akım popüler kültürün kadına karşı şiddeti estetikleştiren imgeleri yeniden üretilirken, kurbanlık anlatısıyla izleyicilerin insan yerine siborglarla, özellikle de Dolores'le özdeşleşmeleri sağlanır.

Çelişik kalıplar ve birbiriyle çelişen imgeler popüler kültürün, özellikle de karmaşık örneklerinin temelini oluşturur. İnsanlaştırma yoluyla özdeşleşmenin, kurbanlık anlatısının yanında (veya onunla birlikte) geleneksel cinsiyet rollerini yeniden kurmayla elde edildiğinden bahsetmiştim. Dolores ve Meave karakterlerinin çelişkili rolleri tam da bu yolla kurgulanır. Bir taraftan bilinç kazanarak, sömürülen siborgların insan efendilerine karşı başlatacağı isyanın aktif liderleriyken, diğer taraftan kız evlat ve annelik gibi rolleri, programlanmış olduklarını bildikleri halde, benimserler. Özellikle, yaratıcı Ford sayesinde değil de, hafıza programlamasının öngörülememiş bir sonucu olarak bilinç kazanan Meave'in hikâyesi, bu bağlamda klasik bir örnektir. Dizinin en tehditkar, saldırgan ve parkın dışına kaçabilme şansını yakalayan tek siborgu Meave'in başkaldırısının merkezinde annelik hayali vardır. Parkın genelevini işleten ve kendisi de bir seks işçisi olan bu siborg, oyunun kurgulanmış hikâyesinde şimdiki rolü yerine eski bir hikâyesindeki domestik rolüne ısrarla geri döner. Bu fleşbeklerde onu sevecen bir anne olarak kızıyla oynarken, daha sonra da kızıyla beraber öldürülürken görürüz. Özbilincini ve direnişini başlatan bu hikâye, çocuğunu arayan anne arketipine dönüşür. Meave oyun parkından kaçıp gerçek dünyaya, belki özgürlüğe kavuşmak yerine, parkta hapis kalıp kızını bulmayı seçer. Dolores muhtemelen adım adım kurgulanmış bir başkaldırı hikâyesini yaşarken, Meave bilerek ve isteyerek anneliğinde ısrar eder. Onu isyanının merkezi yapar. Siborg yalnızca insan olmak istemez, aynı zamanda bir anne olmak ister. Dizinin saldırgan ve tehlikeli *femme fatale* replikası, annelik gibi kutsallaştırılıp tabularla çevrelenen cinsiyet kalıbına indirgenir (veya statükodan bakarsak, o role yüceltilir) ve böylece normalleştirilir.

Robot ve siborg anlatılarının annelik ile ilgili bir derdi vardır. Onlar bir anneden doğmaz veya anne olmazlar. Gebelik ve doğum, yani insanlığın kökeni, onları insan kategorisinin dışında bırakır. Annesiz doğmuş, insan tarafından üretilmişlerdir. Tam da bu yüzden kadın robot imgesi çoğunlukla kadın bedeni etrafında kurgulanır. Yaratılış mitine bizi geri götürür, yaratma gücünü kadından alıp erkeğe verir. Haraway buna "erkekle üreme hayali", Hyussen ise "erkeklerin annesiz doğum fantasması" adını verir. Doğal biyolojik üreme dişinin/kadının alanı iken, erkeğin alanı olan teknik üretim cansız

maddeler imal eder. Siborglar bu erkeğin üretim gücü alanını kadınınkine taşır. Mucit-mühendis Ford ve Arnold yalnızca annesiz üreme fantasmasını gerçekleştirmez, aynı zamanda doğaya yakın olan ötekini, yani kadını üretirler. Diğer taraftan, Meave'in ameliyathane ve kaçış sahnelerinde karnı yarıktır; daha sonra kendini karnından vurdurur. Karın yarası anne olmak isteyen siborg için hem kayıp kızını ve hem de kurgulanmış anneliği temsil eden bir metafora dönüşür.

Her iki durumda da, yani yaratıcı erkek ve anneliğininde ısrar eden siborg figürlerinde, erkek egemenliği ve kontrolü söz konusudur. Burada Luce Irigaray'ın *fallusmerkezcilik* eleştirisi ve hakim ataerkil kültürel anlayış çerçevesinde düşünebiliriz. Ataerkil endişe, kadın bedeninin rasyonel düzenin dışında bir bilgi taşıdığına inanır; dili ve aklı aşan bu taşkınlığı sahiplenmek için onu kendi kalıplarında yeniden üretir. Onu kaotik, biçimsiz ve tehditkar imgelerle bağdaştırır. Feminist düşünce ve aktivizminin de tarihsel temelini oluşturan, kadın bedeninin erkek idaresine tahsisi meselesinin bir parçasıdır siborg anlatıları. Bu beden beyaz erkeğe itaat için icat edilmiş, onun bakışı ve zevki için şekillendirilmiş bir mülk ve nesnedir. Kadın cinselliği ve bedeninin kontrolü doğurganlık ve üreme politikalarıyla sağlanırken, üreme ve hatta cinsiyetle ilişkisi tamamen kurgu olan siborg kadının kendi bedeni üzerinde iddia ettiği hak, tabulaştırılmış annelik anlatısıyla evcilleştirilmiştir.

Annelik olgusunun yanında, yine hemen her tekno-distopya anlatısında, insan olmayan karşısında duyulan bir başka endişe vardır: aşk ve cinsellik. Replikalar hem insan deneyiminin hem de insan hayatının metalaştırılmasının birer parçasıdır. Sadece zengin müşterilere ait nesneler olan mükemmel biçimde tasarlanmış siborgların temel işlevi zaten seks oyuncağı olmaktır. Kadın siborg figürüne karşı duyulan korku ve erotik büyülenme, aşk ve romantizme de aktarılır. Seks oyuncağından öte, aşık olunan ve aşık olan bir özne olarak hayal edilir siborglar. Kendi türünden olmayan ile cinsel birleşme fikri taksonomik bir kaygı ile birlikte, rıza ve mütekabiliyet endişelerini de taşır. Onlara aşık olabilir miyiz? Onlar bize aşık olabilir mi? *Her*, *Ex Machina* ve *Android* gibi fütüristik filmlerde sıkça gördüğümüz bir dinamiktir bu: erkek insan, kadın siborga aşık olur, onun da kendisine aşık olduğunu zanneder ve genellikle siborgun yapay olduğu gerçeğiyle yüzleşmek zorunda kalır.

Westworld'de de benzer bir senaryo vardır: insan-misafir William, Dolores'e aşık olur ve aşkının karşılıklı olduğuna inanır, ta ki Dolores'in hiçbir şey hatırlamadığını anlayana kadar. Beyaz şapkalı iyi adam William bu nok-

tadan sonra kötü adam "man in black"e (siyah giyen adam) dönüşür. Erkek kahramanın bu dönüşümü oyun parkının da teşvik ettiği geleneksel erkeklik kalıplarını benimsemesiyle olur. Burada siborg figürü üzerinden temsil edilen, sevdiği kadının aslında yalnızca görünürde kendisini sevdiğini, sevgisinin taklit olduğunu, sahte bir görüntüyle aldatıldığını düşünen erkek kaygısıdır. Daha önce bahsettiğim, biyoteknoloji ile ilgili Platoncu kaygılar da burada ortaya çıkar: görünenin altında bizden gizli bir gerçeklik vardır. Tekno-distopyada her şey göründüğünden bambaşkadır, tüm dünyaya sahte bir perde atılmıştır. Her insan bir siborg, her siborg bir insan olabilir. Bu görünüş ve gerçeklik arasındaki uçurumun kadın siborglar üzerinden temsili de ataerkil düşüncenin bir sonucudur. Dizi William'ın parktaki birçok erkek misafir gibi 'kötü' adama dönüşmesiyle, toksik erkeklik rollerini de eleştirir elbette. Ama, erkeğin bu zehirli rollerden kurtulup özgürleşmesi fikri de, yine geleneksel kadın imgelerinin yeniden üretilmesiyle olur.

İlk biçimimizdeki bütünlük ve doğallık siborg için bir anlam teşkil etmez. Onun ilk ve son hali yapaydır. Haraway bu yüzden siborg, organik aile modeline dayanan bir toplum düşünmez, Oidipal projeye bağlanmaz der. Ona göre siborg tanrının Cennet Bahçesi'ni tanımaz; topraktan yapılmamıştır ve toprağa döneceğini hayal etmez. O ötekileştirilmiş kimliklerin bir füzyonu olan güçlü bir öznedir. Yani, tüm cinsiyet ve insan sonrası varlığıyla siborg organik bütünlükleri, cinsiyet rollerini, türcü hiyerarşileri, yaratılış mitlerini yıkan bir kimeradır. Hayvan ve insan arasındaki o tehlikeli belirsiz bölgedeki gibi, biçimsiz, düzensiz, sınıfsız ve huzursuz bir alandır makine-siborg-insan spektrumu. Bu anlamda, Haraway'in bahsettiği 'siborg geleceği'ni en iyi kurgulayacak tür, bize baskıcı bir rejimin sınırlarını ve onu yenme hayalini tasvir edebilecek distopyadır. Oysa, bu potansiyeli kullanan anlatılar o kadar azdır ki, sınırsız gibi görünen ütopya ve distopyaların hayal gücünün popüler kültürde fazlaca ihtiyatlı, hatta muhafazakar olduklarını söyleyebiliriz. *Westworld* örneğinde de gördüğümüz gibi, distopyanın ve siborgun radikal potansiyeli geleneksel cinsiyet rollerini kullanarak alt üst edilmiş, kontrol edilemeyen teknoloji tehlikesinden kurtulup statükoya dönüş, endişelerin normalleştirilmeleri ve evcilleştirilmeleriyle sağlanmıştır.

Kadını kaotik, biçimsiz ve tehditkar imgelerle bağdaştıran kültürel anlayış için kadın cinselliği ve özgürlüğü birer tehdit unsurudur. Bu sosyo-kültürel endişe, teknofobya ile yer değiştirir. Veya daha doğrusu, teknofobya bu endişenin bir uzantısıdır. İşte tam da bu yüzden, siborg kurmaca yazını erkek değil

kadın bedeniyle karmaşıklaşır. *Robocop* veya *Transformers* örneklerindeki gibi eril bir tekno-güç gösterisi yerine, ahlaki ve felsefi sorular soran (ve çoğunlukla bunları statükoyu yeniden üreterek cevaplayan) anlatılardır bunlar. Kurgu beden siborg ile, bedeniyle zaten kurgulanmış ve edimsel bir ilişki kuran kadın-insan benzer eril kaygıların özneleridir. İkisi de önceden bellenmiş repliklerle, çok önceden yazılmış bir senaryonun içinde, sahneler boyunca kendilerini tekrar eden performanslar sergilerler. Belki de, hem *Westworld* hem de diğer tekno-ütopyalarda, benimsediğimiz ataerkil ufkumuzdan kaçan, kazara bir başka empati dinamiğidir bu—kaosu çağıran, biçimsizliğiyle bizi korkutan, kontrol etmezsek bizi tehdit edecek bu biyo-makina-insan figürleri ile kadınlar arasında, kastedilmemiş ve hatta istenmeyen huzur bozucu bir alt metin.[11]

Kaynakça

Asimov, Isaac, *I, Robot*, BNew York: Bantam Books, (1950) 2004.

Bacigalupi, Paolo, *The Windup Girl*, San Francisco: Night Shade Books, 2011.

Bady, Aaron, "'Westworld', Race, and the Western", *The New Yorker*, 9 Aralık 2016.

Balsamo, Anne Marie, *Technologies of the Gendered Body : Reading Cyborg Women*, Durham: Duke University Press, 1996.

Butler, Octavia E., *Adulthood Rites: Xenogenesis*, New York, NY: Warner Books, 1988.

Dick, Philip K., *Do Androids Dream of Electric Sheep?,* Garden City, N.Y.: Doubleday, 1968.

Doane, M.A., *Femmes Fatales: Feminism, Film Theory, Psychoanalysis*, Routledge, 1991.

Graham, Elaine L., *Representations of the Post/Human : Monsters, Aliens, and Others in Popular Culture*, New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 2002.

Haraway, Donna Jeanne, *Simians, Cyborgs, and Women : The Reinvention of Nature*, New York: Routledge, 1991.

Huyssen, Andreas, "The Vamp and the Machine: Technology and Sexuality in Fritz Lang's Metropolis", *New German Critique*, S. 24/25 (1981), s. 221-37.

Irigaray, Luce, *Speculum De L'autre Femme*, Collection Critique, Paris: Éditions de Minuit, 1974.

Jameson, Fredric, *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*, New York: Verso, 2005.

Naso, Publius Ovidius, *Dönüşümler,* çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, İstanbul: Payel Yayınları, 1994.

Russ, Joanna, *The Female Man*, The Gregg Press Science Fiction Series, Boston: Gregg Press, 1977.

Short, Sue, *Cyborg Cinema and Contemporary Subjectivity*, New York: Palgrave Macmillan, 2005.

Wolfe, Cary, *What Is Posthumanism?*, Posthumanities Series, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.

Wosk, Julie, *My Fair Ladies : Female Robots, Androids, and Other Artificial Eves*, New Brunswick: Rutgers University Press, 2015.

11 Yazının ana fikrine katkılarından dolayı Fatma Oya Aktaş'a teşekkür ederim.

odak

Vatandaşlık Rejimi, Cinsellikler ve Beden Siyaseti

CENK ÖZBAY VE MARAL EROL

Türkiye'nin vatandaşlık rejimi tabirinden ne anladığımız, bu çerçeve içerisinde cinsel azınlıklara veya normatif cinsiyet ve beden yapılarından uzakta yaşayanlara –lezbiyenlere, geylere, biseksüellere, translara ve *queer*'lere, kısaca LGBT bireylere– nasıl davranıldığı sorusuna ne gibi bir cevap vereceğimizle doğrudan ilişkili. Bunun yanında, bedenlerin nasıl tanımlandığı, sınıflandırıldığı, düzenlendiği ve müdahale alanları haline getirildiği ya da karşıt olarak bir direniş ya da protesto mekanizması olarak belirmesi, bir anlamda yaşayan bedenlerin "biyolojik yönetimi" ve siyasi kullanımı –örneğin, sağlık-hastalık ikiliği, üreme kapasiteleri ya da açlık grevi– vatandaşlık rejiminin kapsamı içinde.

Vatandaşlık ve cinsel yönelim ilişkisinden kast ettiğimiz, yasalar-kurumlar ekseninde bir resmiyet arayışı ise LGBT nüfusun heteroseksüeller gibi sosyal sigorta sistemine dahil olduğundan, nüfus cüzdanı taşıdıklarından, oy kullandıklarından, işe girmeden önce savcılıktan temiz kâğıdı aldıklarından, pasaport sahibi olarak yurtdışına çıktıklarından, vergi ödediklerinden ve dava açabildiklerinden bahsedebiliriz. Diğer bir deyişle, "Türkiye'de LGBT insanlar, vatandaş olamaz, vatandaşlık haklarını kullanamaz, görevlerini yerine getiremezler" gibi bir yaklaşım yok diye düşünülebilir. Ancak, biraz daha yakından bakarsak, örneğin gey erkekler ve askere gitme-gitmeme hali, (Evren Savcı'nın yazısında bahsettiği gibi) transların polisle ilişkileri, lezbiyenlerin "ailenin namusu" mefhumu ile imtihanı, partnerine acil bir durumda hastanede, mahkemede, morgda, hapishanede yaklaşamama, onun sigorta

ve emeklilik imkânlarından uzak tutulma, yasalara uygun evlilik yapma (ve bunun sağladığı avantajlardan yararlanma ihtimalinin) sadece bir cinsel yönelime tanınırken diğerlerinin dışlanması gibi her gün yaşanan ve tekerrür eden nahoş toplumsal karşılaşmaları fark etmememiz imkânsız. Kısacası, Türkiye'de vatandaşlığın heteronormatif bir inşa olduğunu anlayabiliriz. Heteronormativite, yani heteroseksüel olmayı doğallaştıran, normalleştiren, garantileyen, teşvik eden ve bunları yaparken diğer cinsel yönelimleri (ve muhtelif yönelememe hallerini, tereddütleri, duraksamaları, gel-gitleri) kapı dışına atan, imkânsızlaştıran, gülünçleştiren, hedef gösteren, ayrımcılık yapan, eşitsizlik üreten cinsel-toplumsal düzen. Hem bir koşullanma hem de bir dayatma hali. Diğer bir deyişle, heteroseksüel olduğunuz ve aslında normatif cinsiyet kalıplarına, kadınlık-erkeklik ideallerine uyduğunuz oranda sizi sahiplenen, size yer açan, makbul sayan; aksi hallerde sizi ya görmezden gelen, sesinizi duymayan ya da üstünüze basan, sizi ezen, yok olmanız gerektiğini hatırlatan sistem. Aynı vergileri verip, aynı kanunlara uyup, aynı oy pusulalarını sandığa atmanıza rağmen; sizi beğenmeyen, kınayan, ayıplayan, cezalandırmaya kalkan yapı. Bildiğimiz anlamıyla bir vatandaşlık ilişkisi; ama daha fazlası.

Ancak elbette vatandaşlık rejimi gibi bir ifade, devletle aramızda mevcut olan ve aslında hep yazılı yasalara ve hukuk devleti prensiplerine sıkı sıkıya bağlı olması gereken ilişkiden fazlasına da işaret ediyor. Keza heteronormativite de devletten ve onun baskın olduğu alanlardan çok daha fazlasını kapsıyor. Toplumsallık biçimleri, resmi ve devlet-dışı kurumlar arasında salınan hayatlarımız, bireyler arası ilişkiler alanı, çalışma hayatı ve her boyutuyla kültür de hem vatandaşlığın yaşandığı ve icra edildiği hem de heteronormativitenin sızdığı, kendini sürekli yeniden imal ettiği ve görünürlük kazandığı uğraklar. Diğer bir deyişle, devletin vatandaşlarına heteronormatif ilkelerle ayrımcılık yapması, herkesi aynı biçimde, eşit görmemesi, heteronormatifliğin sadece bir boyutu. Bir filmde temsil edilen (ya da edilmeyen) karakterlerde de, işyerindekilerle konuşurken de, komşularla selamlaşırken de, sokakta yürürken de, hatta (Haktan Ural'ın yazısında değindiği gibi) evde otururken bile heteronormatif bir evren içerisinde var oluyoruz – fark etsek de, hiç oralı olmasak da... Heteroseksüel olmadığı, lezbiyen olduğu, gey olduğu, biseksüel olduğu, "doğru düzgün" bir kadın olmadığı, "gerçek" bir erkek olmadığı, trans olduğu, tüm cins ve cinsiyetlerden hoşlandığı, zevkleri ve ilişkileri hep aynı olmadığı, zamanla değiştiği için heteronormativite ile kavgalı olan herkesin, aynı zamanda bambaşka bir vatandaşlık hikâyesi de var; devletle başlamayan ve devletle bitmeyen.

Heteronormatiflik bazen, bazı yerlerde yumuşuyor, esniyor. Bazı insanlar daha "hoşgörülü", bazı kurumlar daha "açık", bazı karşılaşmalar daha "sürprizli" olabiliyor. Tam tersi de olası: Homofobi ya da transfobi ile yüzleşmek; seksizm, misojeni, ırkçılık ya da köktendincilik ile hesaplaşmak kadar, bazen de daha karmaşık ve zor olabiliyor. Dışlanma, marjinalleşme, kırılganlaşma, ayrımcılığa ve zorbalığa uğrama, insandan sayılmama o kadar kolay ve hızlı yayılan, heteronormatif bedenler ve kurumlar arasında dolaşan, dile dökülen ve kuvveden fiile geçen durumlar ki, heteronormativitenin dışında kalanlara belki de "imkânsız vatandaşlık" dememiz gerekiyor. Üstelik, (Cenk Özbay'ın yazısında belirttiği gibi) heteronormatif idealler, değerler ve eğilimler, heteroseksüel olmayanların hayatlarında da önemli bir yer tutabiliyor; o hayatları yeniden tanzim eden ya da "çeki düzen veren" bir sessiz güce dönüşebiliyor. Bunun da kendi zevkleri, rahatlıkları, imkânları var: Normal olmak, herkes gibi olmak, herkesten farksız olmak, görünmez olmak, parmakla gösterilmemek, ayrımcılığa uğramamak gibi. Hassas, riskli, sürekli dikkat edilmesi gereken, adeta "ödünç alınmış" bir normallik. İmkânsız vatandaşlığın kıyısında, imkân sunan bölgeye girmemiş ama bazı olanaklarından yararlanılabilen bir ara rahatlık bölgesi sanki.

Vatandaşlık rejimi, heteronormativite ve "normal" kabul edilen cinsiyet kalıplarının dışında da bedenlerle ilintili imkân alanları ya da sınırlamalar yaratıyor. Heteroseksüel bireyler de vya da cinsel yöneliminin fark yaratmadığı anlarda herkes– tanımlanmış muhtelif ayrımlar, zorluklar ve mücadelelerle karşılaşıyor. Hastalık ve sağlık politikaları, bunların en belirgini. Cinsel eğitim ve üreme sağlığı (Volkan Yılmaz'ın yazısında ifade ettiği gibi) Türkiye'de devletin, devlet dışı sivil toplum örgütlerinin ve uluslararası kurumların bol bol ihtilafa da düşerek beraber yönettikleri ve içinden "cinsel vatandaşlık" ve "mahrem vatandaşlık" gibi farklı tanım ve tariflerin geçtiği bir alan. Devlet ve onu belli bir zaman diliminde şekillendiren siyasi akıl, nüfusun tamamına ve ayrı ayrı bedenlere, zamansal bir çerçeve içinde bugününe ve yarınına, müdahalelerde bulunabiliyor. Sınıf, etnik köken, cinsiyet kimliği gibi bileşenler bazı bedenleri bu müdahale alanının dışına çıkarırken, bazı bedenleri daha açık ve savunmasız hale getiriyor. Burada müdahaleden uzak olmakla tanımlanan bir negatif haklar evreninin yanı sıra, sunulan sağlık hizmetlerine ve imkânlara erişebilmekle ilişkili pozitif haklar çerçevesi de var. Bu bağlamda, cinsel sağlık politikaları, cinsel vatandaşlık kavramının ve cinsel hakların nasıl şekillendiğinin önemli boyutlarından biri haline geliyor. Vatandaş olma sıfatını taşıyan-

ların ve (Ayşecan Terzioğlu'nun yazısında açıkladığı gibi) vatandaş olmayan bedenlerin hangi haklara, özgürlüklere ve imkân(sızlık)lara sahip olduğunu, bedenlerini ve sağlıklarını iktidar faaliyetlerinden nasıl koruyacaklarını ya da sağlık hizmetlerinden ne kadar ve nasıl yararlanabileceklerini, devletin kimi hangi soyut bölmelerde ve görünmez-bilinmez kategorilerde tuttuğunu ifade etmek için "biyolojik" vatandaşlık tabiri ile ifade edilen bir alanda düşünmek gerekiyor. Ortak biyolojik durumlar vesilesi ile devletten ve toplumdan muhtelif taleplerde bulunma çerçevesinde gelişmiş olan biyolojik vatandaşlık, aslında heteronormativite ve cinsel sağlık politikalarını da kapsayabilen ama bunun ötesine de geçen bir "şemsiye terim" olarak cinsellikler ve beden siyasetini düşünmede oldukça kullanışlı bir kavram.

Bu küçük dosyadaki yazılar, Türkiye'de bildiğimiz anlamı ve halleriyle vatandaşlık rejiminin ve etrafındaki tartışmaların görünmez kılınan kimi köşelerine ışık tutmak, heteronormativite ve sağlık eksenlerinde vatandaşlık-devlet-mekân-toplumsallık dinamiklerinin nasıl işlediğini gösteren mütevazı ancak hızla büyüyen yazına bir katkıda bulunmak ve elbette buradan hareketle formüle edilebilecek yeni sorulara, oluşabilecek yeni meraklara, vatandaşlığın tahayyül etmediğimiz boyutlarını araştırmaya ve anlamaya ilham vermek için hazırlandı. Genel olarak hem devlet hem toplumsal iktidar formları ile ilişkiler; vatandaşlık kategorisinin kimi nasıl içerip kimi nasıl dışladığı tartışmaları ve mekân-sınıf bağlantıları gibi ortak paydalarda kesişen bu yazılar, içinde bulunduğumuz kaygan haklar zemininde neler yaşandığının da bir tespiti gibi de okunabilir. Türkiye'de bugüne kadar karşılaştığımız ve kolektif siyasi ufkumuzu genişleten etnik köken, din ve mezhep, cinsiyet kimliği temelli vatandaşlık analizlerinin yanına yeni ayrımcılık dinamikleri ve imkân alanlarını eklemek; eşitlik arz eden ve hak temelli bir vatandaşlık tarifine ulaşmamıza katkıda bulunacaktır.

Trans Seks İşçileri ve Derin Vatandaşlık

EVREN SAVCI

Tamamlamak üzere olduğum *Queer in Translation: Sexual Politics under Neoliberal Islam* isimli kitapta, 2008-2015 yılları arasında, yani kabaca "AKP'nin ikinci dönemi" diyebileceğimiz zaman diliminde, İslam ve neoliberalizmin yoğrulduğu bir düzen içinde cinsel özgürlük politikalarının ne gibi şekiller aldığını analiz ediyorum. Fakat şunu da hemen belirtmekte yarar var ki, neoliberal ekonomik ve kültürel düzenin İslam'la birleşmesi Türkiye'de AKP hükümetinden önce, ağırlıklı olarak 1980 darbesi sonucu başlamış bir süreç. 80'lerin başındaki darbe yönetimi komünistler ve milliyetçi/faşist sağ arasındaki ideolojik bölünmüşlüğü gidermek için –gerçek mesele politik ve ideolojik değilmişçesine– "kültürel" bir çözüm önerme yoluna gitmiş; bu kültürel çözümü, hatta bir nevi tedaviyi de Türk-İslam sentezi adı altında toplumu İslamlaştırma olarak görmüşlerdi. Bu dönemde örneğin İmam Hatip okullarının sayılarında ciddi bir artış ve tarikatların aktivitelerinin denetiminde de bir gevşeme yaşandı. Tabii bütün bunlar Türkiye'nin ABD ile politik bir dayanışma ve ortaklığa yönelmesi ve ABD'nin komünizmle dünya çapında mücadelesi çerçevesinde gelişince, İslam her ne kadar "birleştirici orta yol" olarak lanse edilse de, sağ, faşizmden çok daha fazla komünizme, ve genel olarak sol siyasete karşı mobilize edilmiş oldu. Böylelikle sol ve/ya anti-kapitalist İslami düşünce ve örgütlenmelerin de yolu kapatılmış, yalnızca aşırı tutucu ve sağ bir İslam anlayışına alan açılmış oldu. 1980 darbesi sonrasında girilen süreçte, Türkiye yarı-kapalı devlet ekonomisinden küresel, liberal ve açık pazar ekonomisine geçiş yaptı.[1] Yani, 1980'lerin başından

1 Cenk Özbay vd. (ed.), *The Making of Neoliberal Turkey*, Londra: Routledge, 2016; Ziya Onis, "Turgut Ozal and His Economic Legacy: Turkish Neoliberalism in Critical Perspective", *Middle Eastern Studies* , 2004, 40(4), s. 113-134.

itibaren toplumda hem İslamlaştırılma hem de neoliberalleşme süreçleri paralel olarak yaşandı.

Bu kitap projesinde temel amacım, Türkiye'de AKP döneminde hem neoliberal hem de İslami ahlak politikalarının cinsel boyutunun ne olduğunu anlamak. Bunu da sadece politikacıların söylem ve eylemlerine bakarak değil, LGBTİ aktivistlerin yaşadıklarına, politik duruşlarına ve stratejilerine dikkat ederek yapmak istedim. Bu dosya çerçevesindeki bu kısa yazıda, trans seks işçilerinin deneyimlerinin, neoliberal İslami düzenin zihniyetine, politikalarına ve önayak olduğu toplumsal değişikliklere ışık tuttuğunu ve bu bağlamda önemli olduklarını öne sürüyorum. Trans seks işçileri Türkiye'nin geçirdiği bu dönüşümler açısından özellikle öne çıkan bir grup, zira 1) neoliberal kentsel dönüşüm sürecinden, 2) devletin ahlak politikalarından ve 3) 1980'lerden bu yana neredeyse kendi özgün örgütlenmesine sahip olmuş güvenlik güçlerinden mustarip olmuş ve olmaya da devam eden bir grubu teşkil ediyorlar. Hem benim konuştuğum trans seks işçileri arasında eski zamanları hatırlayanların anlattıklarından hem de *80'lerde Lubunya Olmak* başlığıyla yayımlanan kitaptaki anlatılardan ortaya çıkan, trans kadınların 1970'lerde gerek İstanbul ve Ankara gibi büyükşehirlerde gerek büyükşehirlerin dışında kalan yerleşim yerlerinde (örneğin Mersin, Adana, İskenderun, Antep ve Antalya) günümüze oranla çok daha rahat hareket ettikleri ve daha rahat çalıştıkları.[2] O dönemde de polis denetimi elbette var ama anlatılara göre evler çok daha rahat bir şekilde, bazen karakolun yanı başında çalıştırılıyormuş. Polisler bazen işletilen bu evlere uğruyor, organizasyonun başındakilerden haraç (ya da rüşvet) olarak bir miktar para alıyor ve zarar vermek bir yana, çalışan kadınların saçının teline bile dokunulmuyor. Üstelik eğlence sektörü darbe öncesinde biraz daha esnek, daha az kodlanmış bir yapıya sahip. Mesela hem sahne alan hem de seks işçiliği yapan trans bireyler mevcut. Askeri darbe ile birlikte gelen ara rejimde ise öncelikle birçok eğlence mekânı kapatılıyor ve (yasada "kadın kılığında erkek" diye geçen) trans bireylere sahne yasağı getiriliyor. Bu yasağın en bilinen örneği elbette Bülent Ersoy – ki kendisi ünlü ve zengin olmanın muhtelif imtiyazlarına her zaman sahip birisi. Yurtdışında beş yıl yaşadıktan sonra Özal hükümeti kendisine yönelik bir af çıkarıyor ve Ersoy, Türkiye'ye dönüp sahneye çıkmaya yeniden başlıyor.[3] Ersoy kadar

2 Erdem Gürsu ve Sinan Elitemiz , *80'lerde Lubunya Olmak*, İzmir: Siyah Pembe Üçgen, 2012.

3 Başak Ertür ve Alisa Lebow, "Coup de Genre: The Trials and Tribulations of Bülent Ersoy", *Theory & Event*, S. 17, 2014; Martin Stokes, *The Republic of Love: Cultural Intimacy in Turkish Popular Music*, Chicago: University of Chicago Press, 2010.

talihli olmayan birçok trans birey ise gerek kapatılan gazinolar, pavyonlar ve diğer eğlence mekânlarının eksikliği gerek polisin eskisi kadar hoşgörü göstermediği seks işçiliği kurumunun o anki durumu yüzünden artan ölçülerde sokaklarda ya da "bireysel" biçimlerde çalışmaya başlıyorlar. Eğitim kurumlarından ve formel ekonomideki iş olanaklarından sistematik biçimde dışlanan trans kadınlar, enformel seks işçiliğine mahkûm oluyorlar. Bireysel çalışma yolları ya da sokakta iş aramak da onları her zamankinden daha korunmasız ve saldırıya açık hale getiriyor.[4]

Trans seks işçilerinin hem kamusal alanla ilişkileri (ki bu bir emek ve hayatta kalma ilişkisidir) hem de polisle uzun zamandır içinde bulunmak durumunda kaldıkları diyaloglar onların bu iki alanın da yaşadığı dönüşümlerin etkilerini yakından tecrübe etmesine sebep oldu. Ankara'daki trans seks işçileriyle görüşmeye başladığım 2008 sonuna denk gelen dönemde hemen hepsinin en önemli şikâyeti Kabahatler Kanunu ile kendilerine yazılan cezalardı. Eskiden polis tarafından sokakta seks işçiliği yaparken toplanıp, kafalarına torba geçirilip, dövülüp, şehir dışındaki çöplüklere atıldıklarını anlatan trans seks işçileri, şimdilerde kendilerine pek el kaldırmayan, fakat kamusal alanda her karşılaşmalarında kendilerine ceza yazan polislerle karşı karşıyalar. 2005 yılında kabul edilen güncel Kabahatler Kanunu, kâğıt üzerinde "toplum düzenini, genel ahlakı, genel sağlığı, çevreyi ve ekonomik düzeni korumak" amacı güdüyor. Trans kadınları otomatik olarak seks işçiliğiyle eşleştiren popüler zihniyet, onların kamusal alanda var oldukları her anı da seks işçiliğiyle bağdaştırıp ve dolayısıyla "genel ahlakla" çelişkili bulup, bakkala bile giderken ceza yazabiliyor. Burada hemen şunu belirtmem lazım: Konuştuğum trans seks işçileri eskiden polisten fiziksel şiddet gördükleri zamanları özlüyor değillerdi. Sadece, bu yeni ekonomik şiddetin eski fiziksel şiddetten daha "insancıl" olduğunu düşünmüyorlardı. Ekonomik hayatta kalışı fiziksel/biyolojik hayatta kalıştan ve bütünlükten daha önemsiz görmeyen bu duruş, neoliberal düzenin kendisini bir "çağdaşlık ve insancıllık" örneği olarak pazarlamasını da reddedip, "hayat" adı altında bize sunulan koşulları devamlı sorguluyor.

İçinde yaşadığımız bu yeni yönetişim şeklinin, polisin gündelik fiziksel şiddetten devamlı ve aslında ödenemeyecek miktarlara ulaşan cezalar yazmaya yönelmesinden başka bir izdüşümü de trans seks işçilerinin kentsel dönüşüm

4 Türkiye'de formel seks ekonomisinin koşulları için bkz. Fügen Yıldırım, *Fahişeliğin Öbür Yüzü: On Beş Kadının Tanıklığı*, İstanbul: Metis, 2002; Asli Zengin, *İktidarın Mahremiyeti: İstanbul'da Hayat Kadınları, Seks İşçiliği ve Şiddet*, İstanbul: Metis, 2011.

programları çerçevesinde evlerinden ve mahallelerinden kovulmalarına sebep olacak şekilde değişen dinamikler. Örneğin, İstanbul'da 1996 Ülker Sokak olaylarında kolluk kuvvetleri, "mahalle sakinleri" ve ülkücü gençliğin yanında yer alıp aktif olarak trans kadınların evlerine saldırıyor, kapı ve pencereleri kırıyor, evlerin içine molotofkokteylleri atıp bazı apartmanları da yakıyordu.[5] O dönemi yaşamış bütün trans kadınlar, "Hortum Süleyman" lakabını taktıkları, kendilerini emniyete toplayıp hortumla döven Beyoğlu Emniyet Müdürlüğü ekipler amirinden bahsediyorlar. 1990'larda bu tip polis-ağırlıklı güvenlileştirme politikaları İstanbul'un mimli mahallelerinde sürdü. Örneğin Deniz Yonucu'nun çalışmalarında anlattığı gibi, 1990'larda Güneydoğu Bölgesi'ndeki şehirlerde "süper valilik" yapan Hayri Kozakçıoğlu'nun İstanbul'a atanmasıyla radikal sol örgütlenmelerin yoğun olduğu Alevi mahallelerinde boğucu bir güvenlileştirme politikası uygulanıyor; mahalleler barikatlarla çevriliyor, giriş ve çıkışta polis tarafından devamlı aramalar yapılıyordu.[6] Bu mahallelerin politik duruşu zamanla yine bu dönemde çıkan "varoş" tabiriyle sanki kültürel bir ötekilikmiş gibi lanse ediliyordu. Diğer taraftan da böyle radikal sol kimliği olmayan başka gecekondu mahallelerinde her seçimde oy sevdasıyla af çıkartılıyor, tapu veriliyordu. Yani, kent yoksullarına ve işçi sınıfına yönelik toptan/genel bir yaklaşımdan çok, yerel ve genel iktidarların hangi yoksulları potansiyel oy tabanı, hangisini iktidarlarına bir nevi tehdit olarak gördüğüne dair farklı yaklaşımlar söz konusuydu. Bu tarz bir neoliberalleşme, diğer süreçlerden farklılıklar gösteriyor. Örneğin, Amerika'da 1990'larda polis-devletin ortaya çıkışının gözlemlendiği bir dönemde "yoksullukla savaş" adı altındaki politikalar ayrımcılık yapmadan, bütün yoksulları ve işçi sınıfını hedef alan neoliberal politikalar olarak işliyordu.[7] Bu yazıda yer darlığından ötürü değinemesem de, kendi kitap çalışmamda İstanbul'daki kentsel yoksullara yönelik bu iki başlı tutumun bir benzerinin Kabahatler Kanunu çerçevesinde trans seks işçilerine aynı anda hem sömürülebilir emek hem de "artı(k) hayat" (*surplus life*) muamelesi yapılmasıyla yaşanmakta olduğunu gösteriyorum.[8]

5 Pınar Selek, *Maskeler, Süvariler, Gacılar*, İstanbul: Aykırı Kitabevi, 2001.

6 Deniz Yonucu, "Devlet Şiddeti ve Mimli Mahalleler", *Express*, 2013, 138, s. 31-33; Deniz Yonucu, "Bir Yönetim Biçimi Olarak Mekânsal Ayrıştırma: Tehlikeli Mahalleler, Olağanüstü Hal ve Militarist Sınır Çizimi", *Yeni İstanbul Çalışmaları* içinde, der. Ayfer Bartu Candan ve Cenk Özbay, İstanbul: Metis, 2014.

7 Camp, Jordan ve Christina Heatherton, *Policing the Planet: Why the Policing Crisis Led to Black Lives Matter*, New York: Verso, 2016.

8 Craig Willse, *The Value of Homelessness: Managing Surplus Life in the United States*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015; Grace Hong, *Death beyond Disawoval*: *The Impossible Politics of Difference*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015.

1996 Ülker Sokak olaylarından 2000'lerde Ankara'da Eryaman ve Esat ile İstanbul'da Avcılar olaylarına geldiğimizde, polisin daha pasif davrandığı, trans kadınların telefonla yardım çağrılarına cevap vermediği ya da olay yerinde bulunsalar da eli sopalı saldırganlara müdahale etmediği, trans kadınlara uygulanan şiddete adeta seyirci kaldığı görülüyor. Tabii ki Türkiye'de polis şiddetinin azaldığına dair bir önermede bulunmuyorum, fakat eskiden hemen her daim polis tarafından kişisel olarak uygulanan fiziksel şiddet, bu dönemde birtakım değişimler geçiriyor. Trans seks işçileri ve polis arasında olanlar, bildiğimiz haliyle kaba kuvvete dayanan bir şiddet ilişkisiyken, bir taraftan ekonomik şiddete yöneliyor, diğer taraftan da polis kaba kuvvetin illa "eyleyicisi" değil bir nevi "kolaylaştırıcısı" haline geliyor. Diğer bir deyişle polis, şiddet, vatandaşlık ve cinsel ötekiler arasındaki ilişki yeniden yapılandırılıyor. Bu çerçeve içinde benim de amacım, bu yeniden yapılanmayı ve "sivil vatandaş" kategorisindeki (aslında "çete" olarak hareket eden) saldırgan figürlerin mevcudiyetini anlamak.

Mısır ve Brezilya'da "güvenlik devleti" (*security state*) adını verdiği oluşumu inceleyen Paul Amar, Mısır örneğinde "baltagiya" isimli bir yapılaşmadan bahsediyor.[9] Önceleri kendi özerk yapılaşması olan ve küçük esnaftan haraç toplayan bu çeteler zaman içinde devlet tarafından yasadışı amaçlarla kullanılmaya başlıyor. Bu gruplar, Arap Baharı döneminde protestocuları gayrimeşru gösterme amacıyla kalabalıklara karışıp kaos yaratıp, şiddete başvurup, bazen de suç teşkil edebilecek, aşırı uçlarda ve tahrik edici politik sloganlar atıyor. Böylelikle devlet, gayriresmi ve gayrimeşru birtakım işlerini kendisinin yasal görüntüsünü bozmadan yaptırabiliyor. Baltagiya yapılaşmasının trans seks işçilerine şiddet uygulayan "sıradan" vatandaşları anlamada önemli bir model olduğunu düşünüyorum ancak Türkiye örneği için farklı bir önermenin gerekli olduğu kanısındayım.

1996'daki Susurluk kazası, Türkiye'de devlet, polis ve çeteler arasındaki çetrefil ilişkileri reddedilemez bir şekilde ortaya koymasıyla politik hafızamıza kazındı. Bu dönemde ortaya çıkan "derin devlet" kavramı, Baskın Oran tarafından söyle tanımlanmıştı: "Derin devlet, şiddet kullanımı durumunda devletin tanımından 'meşru' kavramının düşmesi sonucu meydana gelen oluşumdur."[10] Diğer bir deyişle, eğer devlet şiddete dair meşru kabul

9 Paul Amar, *The Security Archipelago: Human-Security States, Sexuality Politics, and the End of Neoliberalism*, Durham: Duke University Press, 2013.
10 Baskın Oran, "Derin Devlet Nedir? Nasıl Oluşur?" *Aydınlık*, 9 Haziran 1996.

edilen yöntem ve uygulamaları bünyesinde toplayan bir kurumsa, devletin gayrimeşru kabul edilen şiddet eylemlerinin yerine getirildiği formasyona da derin devlet deniyor.[11] Oran, derin devletin gayrimeşru şiddet kullanan mensuplarının her durumda devletle bağı olan şahıslar olması gerektiğini de vurguluyor. Örneğin, bir özel güvenlik görevlisinin uyguladığı şiddetin derin devlet kapsamında değerlendirilemeyeceğini söylüyor.

Her kavramda olduğu gibi, derin devlette de bir sınır çizmenin, bir tanım belirlemenin o kavramın işe yararlığı açısından önemli olduğunu düşünüyorum. Fakat Susurluk kazasından sonra dönemin başbakanı Tansu Çiller'in "Devlet için kurşun atan da, kurşun yiyen de şereflidir" sözleri de hafızamızda. "Devlet için kurşun atmak" aslında bize devlet ile vatandaş arasında nispeten muğlak, tanımı ve sınırları yumuşak ve geçişli bir ilişki modeli sunuyor. Bir kere devlet için kurşun atmanın meşrulaştırıldığı bu düzende, devletin şiddeti tam olarak tekeline aldığını söyleyemeyiz. Devlet için bir eylemde bulunmanın devlet tarafından emredilmesi ve/ya karşılığının (maddi ya da manevi) verilmesi şart mıdır? Devlet için kurşun atanların onurlu ilan edildiği bir düzende, devlet ideolojisi doğrultusunda şiddet içeren eylemlerde bulunmak zaten "devlet büyükleri" ağzıyla meşru ilan edilmektedir. Bu koşullarda, derin devletin ister istemez yarattığı/çağırdığı, devlet ideolojisi ile hareket eden bireylere "derin vatandaşlar" demeyi öneriyorum.

Diğer bir deyişle (Oran'ın tersine) derin devletin tanımının devlet görevlilerinin eylemleriyle sınırlı tutulması gerektiğini düşünmüyorum; zira devlet zaten gayriresmi ve gayrimeşru şiddetin devlet için ve dolayısıyla bir nevi devlet adına yapılmasına çanak tutuyor. Devlet kendi elleriyle meşru ve gayrimeşru kavramlarının içinin aslında boş olduğunu gözler önüne seriyor. Derin devletin derin vatandaşları illa ki devletten doğrudan emir almak zorunda değil. Devlet ideolojilerinin net olduğu, "devlet büyükleri" tarafından sıklıkla ve açıkça dile getirildiği ve bu zihniyet yapısı doğrultusunda hareket etmenin ödüllendirilip karşı gelmenin cezalandırıldığı bir düzende birtakım derin vatandaşların devletin ahlak politikaları doğrultusunda hareket etmesi de şaşırtıcı olmamalı.

11 Burada "kabul edilen" ifadesinin önemini vurgulamak isterim. Bu metni ilk kez sunduğum Türkiye'de Vatandaşlık Rejimi: Beden Siyaseti ve Cinsellikler Konferansı esnasında Haldun Gülalp bildirimi tartışırken, meşru-gayrimeşru kavramlarını oldukları gibi kullanınca ister istemez doğallaştırdığımızın ve meşru-gayrimeşru ayrımını bir anlamda onaylamış olduğumuzun altını çizdi. Meşruiyetin ve gayrimeşruluğun "kabul edilen" hallerde olduğu vurgulanmadığında, ister istemez devletin tanımlarını kabul etmiş gibi oluyoruz. Oran'ın kullanımından da bu iki kategoriyi sorgulamış olduğu sonucu çıkmıyor.

Şiddetin devletle resmi ilişkisi olmayan sivil bireylere teslim edilmesi de devlet şiddeti kapsamında "tekel" kavramını tekrar düşünmemizi gerektiriyor.[12]

Derin vatandaşların operasyonları trans seks işçileri gibi toplumda marjinal kabul edilen gruplardan daha anaakım kesimlere kaydığında büyük bir endişeyle ve aynı zamanda şaşkınlıkla karşılandı. Örneğin, alkol yasağının tartışıldığı ve dönemin başbakanının sanat eserlerine "ucube" deyip yıktırdığı bir zamanda Tophane'deki sanat galerilerinin önünde içki içen kitlelere yapılan sopalı bıçaklı saldırılar ya da yine Beyoğlu'nda bir plakçıda yapılan albüm dinleme partisinde bira içenlere yönelik taşkınlık ve taciz, derin vatandaşların eylemleri olarak anlaşılabilir. Fakat bunlar, artık sadece Türkiye'de yanında pek de kimsenin durmadığı, "marjinalleşmiş" ve haliyle güçsüz kesimlere yönelik değil. Ülkede devletin ahlak politikaları doğrultusunda marjinalleştirilen kitleler genişletildikçe, derin vatandaş şiddeti eskiden kendisini anaakım, orta halli, "normal" ve saygıdeğer, diğer tanımıyla "mahalle sakini" kabul edilmiş vatandaş kitlesine de yöneliyor.

Kısa bir süre önce, Cumhurbaşkanı derin vatandaşlığı adeta kanunlaştıran bir kanun hükmünde kararname imzaladı. 696 sayılı KHK, "15/07/2016 tarihinde gerçekleştirilen darbe teşebbüsü ve darbe eylemleri ile bunların devamı niteliğindeki eylemlerin bastırılması kapsamında hareket eden" kişilerin "resmi bir sıfat taşıyıp taşımadıklarına veya resmi bir görevi yerine getirip getirmediklerine bakılmaksızın" hukuki, idari, mali ve cezai sorumluluğu doğmayacağını belirtiyor. Diğer bir deyişle, devletin "terörle mücadele" ideolojisi doğrultusunda gerekçelendirilebilecek her türlü eylem suç kapsamından

12 Aynı konferansta, bir dinleyici 6-7 Eylül ya da Madımak Oteli gibi olayların da derin vatandaşların eylemleri olup olmadığını sordu. Bu hâlâ düşünmeye devam ettiğim bir mesele, fakat şu noktada düşebileceğim ufak bir not mevcut: Genel olarak şiddeti, ve daha spesifik olarak devlet şiddetini ve derin vatandaşlığı bir süreklilik olarak tahayyül etmek gerektiği kanısındayım. Diğer bir deyişle, devletin şiddet kullanma yetkisini gayriresmi olarak sivil vatandaşlara teslim ettiği noktada mobilize olan, adeta patlama yaşayan, tarihi belirlenip adı konabilen ve dolayısıyla tarihi belleklerimize işlenen "bir defalık" olaylar ile gündelik, sıradan, karşımıza ne zaman nerede çıkacağını bilemeyeceğimiz fakat yaratılan kırılganlık koşulları içinde her an beklenen derin vatandaş şiddeti arasında önemli bir ilişki var. Madımak Oteli ve 6-7 Eylül gibi vakalar, bunların basına yansıması ve hafızalarımıza kazınan görüntü-ses kayıtları bu çapta olayların devamlı yaşanmasını gereksiz hale getiriyor. Zira, bu seviyedeki şiddetin bir defa yaşanması bile azınlık vatandaşlara gözdağı teşkil ediyor. Aynı zamanda polisin bu kadar büyük çapta şiddet olaylarına bile müdahalesi etmemesi daha küçük çapta şiddet olaylarında da görünmez olacağının garantisini veriyor. Bu yüzden daha gündelik ve küçük çapta yaşanan ve daha geniş kapsamlı şiddet olaylarının (benzer ötekileştirme ideolojileri tarafından kurgulandıkları sürece) birbirleriyle ilişki içinde olduğunu görüp bunlara izole, birbirinden bağımsız meseleler muamelesi yapmamamızın devletin şiddet politikalarının analizinde bize yardımcı olacağını umuyorum.

çıkıyor.[13] Yani, devlet artık "devlet için kurşun atan"lara sadece sözde yeşil ışık yakmıyor, bunu kanunen de garantiliyor. Tabii ki bu KHK sonrası birçok tartışma çıktı ve toplumsal itiraz dile getirildi. Ayrıca bu KHK'nın Türkiye'de gördüğümüz ve belli ki görmeye devam edeceğimiz şiddet manzaraları üzerindeki etkisini değerlendirmek için henüz çok erken. Fakat derin vatandaşlık ideolojisini kanunlaştırdığı ve devlet şiddeti ile "sıradan vatandaş" şiddeti arasındaki zaten ince çizgiyi adeta ortadan kaldırdığı için bu tartışmada en azından değinilmesi gereken bir gelişme teşkil ettiğini düşünüyorum.

Kamusal alanın inşası ve kontrolünün (ki kamusal alana "kamusal ahlak" ve kamusal alanda ne gibi eylemlerin mümkün olup olmadığını da dahil edebiliriz) giderek ekonomik şiddet ve fiziksel şiddetin birleşiminden oluşan bir yönetişim yapısı içinde, üstelik de fiziksel şiddet uygulayanların doğrudan devlet eliyle görevlendirilen kişiler olmadığı bir dönem yaşıyoruz. Bu değişimleri trans seks işçileri, toplumun marjinalleştirilmiş bir kitlesi olarak birçok başka vatandaştan daha önce ve daha acı verici şekilde yaşadı. Ama toplumun daha geniş bir kısmına yayılan bu dinamikler Türkiye'de neoliberal düzenin, şiddetin sadece ve düz anlamıyla devlet elinde yoğunlaştığı bir sisteme değil; tam tersine, hem ötekileştirmenin/marjinalleştirmenin hedef kitlesinin genişlediği hem de şiddet dağılımının devlet güçlerinin yanı sıra derin vatandaşlar tarafından da yapıldığı bir şekil aldığını gösteriyor bence. Bu önermeyi, trans seks işçilerini neoliberalizmin bazı dönüşümlerinin bir laboratuvarı gibi görelim diye değil; devlet, ekonomi ve vatandaşlık kurumlarının ilişkisinin yaşadığı dönüşümleri anlamak isteyen herkesin, devletin cinsel ötekileriyle olan, diğer deyişle vatandaşlık ve cinsellik ilişkisine dikkat ederek yapabileceğinin altını çizmek için de yapıyorum.

13 http://www.karar.com/guncel-haberler/tartisilan-696-sayili-khk-maddesi-ne-121-maddeneyi-duzenliyor-15-temmuz-haberleri-702135#

Türkiye'de Bir Mekân Stratejisi Olarak *Queer* Yuva İmkânları[1]

HAKTAN URAL

Feminist ve *queer* düşüncede ev mekânının bedenleri ve pratikleri sınırlayıcı, düzenleyici ve tahakküm altına alan yönlerine vurgu yapılır. Ev idealinin, öncelikli olarak, heteroseksüel aile yaşamının kurumsallaşmasında başat rol oynadığı kabul edilir. Bu nedenle, ev yaşamının sevgi ve bakım ilişkileri, yuva, sığınak, mahremiyet gibi terimlere atfen duygulanımsal (*affective*) söylemlerle inşası güçlü bir biçimde eleştirilir; ne de olsa, bu terimlerle anlamlandırılan ev yaşamı, dışarısındakilerden izole edilmiş bir birlik ve bütünlük formunu ima eder. Evin bu türden söylemsel tertiplerle tahayyül edilmesi, bir yandan, bu mekânın nasıl cinsiyetlendirici bir kurgu olduğunu görünmez kılar.[2] Öte yandan, ev dolayımıyla idealize edilen kimliklerin –bilhassa sınıfa, ırka ya da etnisiteye dayalı– dışsal bir ötekiye karşıt olarak konumlandırılması söz konusu.[3] Dolayısıyla, ev yaşamıyla bağlantılı biçimde tasavvur edilen kimliklerin inşası, bu ayrımları hem maddi hem de sembolik olarak üretir ya da güçlendirir. Bunlara paralel olarak, *queer* öznenin üretimi ve kamusal icrasında ev adeta etkisiz bir elemandır; hatta yalnızlaştırıcı[4] ve esaret altına alıcı[5] taraflarına dikkat çekilir.

1 Bu yazı, "Gay Men's Home-Making as Affective Practice in Turkey" başlığıyla yayımlanacak İngilizce versiyondan kısaltılarak hazırlanmıştır.

2 Linda McDowell, *Gender, Identity and Place: Understanding Feminist Geographies*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999; Mona Domosh ve Joni Seager, *Putting Women in Place: Feminist Geographers Make Sense of the World*, New York: Guilford Press, 2001.

3 Bonnie Honig, "Difference, Dilemmas and the Politics of Home", *Social Research* 61, S. 3 (1994), s. 563-597.

4 Ken Plummer, "Symbolic Interaction and the Forms of Homosexuality", *Queer Theory/Sociology* içinde, ed. Steven Seidman, Cambridge: Blackwell Publishing Inc, 1996, s. 76.

5 David Halperin, *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*, Oxford: Oxford University Press, 1995, s. 29.

Bu yazıda, evin bu türden bir reddinden bir nebze uzaklaşarak, imkânları üzerine düşünmeyi deniyorum. Bahsin "evin imkânları" ile açılması bir temkinliliği de içeriyor. Burada ev yaşamının cinsiyet, sınıf, heteronormativite gibi rejimlerin etki alanı içerisinde nasıl deneyimlendiğini sormaktan vazgeçmek yerine, başka imkânları da barındırabildiğini mercek altına alıyorum. Young'ın ev/yuva ayrımını yeniden değerlendirerek, cinselliğin heteronormatif kalıplarının dışına taşan öznelliklerin icra edilmesinde ev deneyiminin ne vaat ettiğine odaklanıyorum.[6]

Bu noktada, ev mekânını "cinselliğin coğrafyaları" başlığı içerisinde konumlandırarak başlamak kaçınılmaz. Cinselliğin coğrafyalarına ilişkin farklı meraklar, soru sorma biçimleri tanımlamak mümkün. Bunlar arasında, *cinselleşmiş* mekânların nasıl üretildiği ve hangi düzenleyici tertiplerin bu mekân kurgularında işe koşulduğu en önemli soruları oluşturuyor.[7] Mekânların bilfiil nasıl yapıldığı, bozulduğu ve yeniden yapıldığı sorunsalın en önemli unsuru. Ayrıca, bu mekân üretiminde hangi bedenlerin ve pratiklerin içerildiği, hangilerinin dışarıda tutulduğu ve bu içerme-dışlama mekanizmalarının sınıf, cinsiyet ve daha başka ayrımlarla nasıl örtüştüğü cevaplanması gereken diğer sorular. Buradan hareketle, "evin imkânları"na dair bu soruşturma, geleneksel olarak ataerkil ve heteronormatif düzenin mekânı olarak anlam kazanan evin heteronormatif olmayan cinselliklerin mekânı olarak yaratımı, ve bu sürecin maddi/sembolik eşitsizliklerle kesişimiyle ilgileniyor. Bu sorular özellikle Türkiye'nin kültürel ve politik bağlamında daha fazla önem kazanıyor. Bu yüzden, soruların önemini içinde yaşadığımız kültürel ve politik iklim bağlamında gerekçelendireceğim.

İç/Dış ve Özel/Kamusal Karşıtlıklarının Ötesinde

Cinsellik incelemelerinin özellikle daha erken örneklerinde dışarıda olma, kamusallaşma, görünürlük kazanma, karşıtlarına kıyasla yaygın bir biçimde olumlu bulunur. Dışarıda olmak, kamusal olarak mevcut olmak, görünür olmak gey/lezbiyen yaşamının bir önkoşulu gibidir. Örneğin, Duncan'e göre, heteronormatif kalıpların istikrarsızlaştırılmasında kamusal mekânlar çok farklı kaynaklar sunar.[8] Etkin bir toplumsal değişimin yaratılması kamu-

6 Iris Marion Young, *On Female Body Experience: "Throwing Like a Girl" and Other Essays*, "Oxford: Oxford University Press, 2005.

7 Gavin Brown, Kath Browne, ve Jason Lim, "Introduction, or why have a book on geographies of sexualities?", *Geographies of Sexualities: Theories, Practices, Politics* içinde, ed. Kath Browne, Jason Lim, ve Gavin Brown, Farnham: Ashgate, 2007, s. 1-20.

8 Nancy Duncan, "Renegotiating Gender and Sexuality in Public and Private Spaces", *Bodyspace: Destabilizing Geographies of Gender and Sexuality* içinde, ed. Nancy Duncan, Londra & New York: Routledge, 1996, s. 138.

sallaşmaya koşullanmıştır. Urbach'ın belirttiği gibi, bu görünürlük söylemi özellikle 1960'lı yılların eşcinsel özgürlük hareketleriyle yükselişe geçen tanınma taleplerinin bir uzantısı olarak anlam kazanır.[9] Buna göre, gizlilik ve kapalı kalmayı ifade eden "dolap" (*closet*) heteroseksizmin etkin bir disiplin aracıdır; dolabın reddi de eşcinsellerin görünürlük kazanarak kimliklerini yeniden yazmalarıyla mümkündür. Üstelik, Sedgwick'in de söylediği gibi, heteroseksüelliğin her yanı kuşatan bir varsayım olduğu bir bağlamda, açılma tekil bir eylem olmaktan ziyade sürekli tekrarlanmak zorundadır.[10] Dolayısıyla içerisini, gizliliği, kapalı olmayı temsil eden dolap yalnızlık, utanç, suçluluk, esaretle ilişkilidir. Bu duygulanımların mekânsal karşılığı da çoğunlukla evdir. Bu kavrayış, cinsellik incelemelerinde ev yaşamına yönelik ilgisizliği önemli ölçüde açıklar; ev heteronormatif ilişkilerin kurumsallaştığı, queer öznelliklerin inşasında yabancılaştırıcı, sessizleştirici ve tahakküm altına alan bir mekân olarak görülür.[11] Böylelikle, ev dolaylı bir biçimde de olsa değersizleşen, önemsizleşen bir yer haline gelir.

Ev deneyiminin bu şekilde kavramsallaştırılmasına alternatif, başka bir düşünme tarzı iç/dış ve özel/kamusal ikiliklerinin birbiri içerisine sızan, dinamik kategoriler olduğu fikrine dayandırılabilir. 'İç'i 'dış'tan ayıran sınırların durağan ve sabit olmasından ziyade, farklı derecelerde geçirgenliği barındırdığını, 'iç'in 'dış'tan sürekli olarak ayrışıp yeniden birleştiğini düşünecek olursak, ev deneyiminin çok-anlamlı karakterine kapı aralayabiliriz. Buna göre, ev yalnızca dışarısından ayrışmayı değil, aynı zamanda daha başka mekânsal biçimlere ve anlamlara yayılmayı da içeren bir yeri ifade eder. Buna paralel olarak, dolap da bu geçirgenlikten nasibini alır: Dolap, yalnızca gizliliği ve kapalılığı anlatmaz; benliğin belirdiği, gözden kaybolduğu ve yeniden belirdiği inşa sürecinin mekânı haline gelir.[12] Öyleyse ev, bireysel ve kolektif benliğin farklı veçhelerinin depolandığı kocaman bir ardiye gibi düşünülebilir; ama bu yer hem saklama hem de açığa vurma şeklinde, iki yönlü geçişi bir arada barındırır. Böylece ev, *queer* öznenin üretimine kapı aralayan yaratıcı ve dinamik uzama alan tanımış olur.

9 Henry Urbach, "Closets, Clothes, disClosure", *Gender Space Architecture: An Interdisicpilnary Introduction* içinde, ed. Jane Rendell, Barbara Penner ve Iain Borden, Londra & New York: Routledge, 2000, s. 342-352.

10 Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of Closet*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1990.

11 Andrew Gorman-Murray, "Homeboys: uses of home by gay Australian men", *Social & cultural geography* C. 7, S 1, 2006, s. 55, doi:10.1080/14649360500452988.

12 Urbach, "Closets, Clothes, disClosure", s. 348.

Young evin bu ikircikli halini kavramak için fiziksel bir mekân olarak ev (*house*) ile toplumsal olarak anlamlandırılmış yuva (*home*) arasında bir ayrım yapmayı önerir. [13] Buna göre, yuva kişisel (ve kolektif) kimliklerle ilişkilendiği ölçüde evden farklılaşarak başka anlamları ifade eder. Yuvayı tanımlayan unsurlar yalnızca konfor, güvenlik gibi duygulanımlar değildir; bunlar pekâlâ başka yerlerde de (örneğin bir otel odası) tesis edilebilir. Yuva, daha ziyade, bir öznelliğin ve tarihselliğin ürünüdür ve bunları harekete geçirir. Yuva kurma (*home-making*) pratiği evi performatif bir alan olarak konumlandırır. Eve yerleştirilen nesneler, evi kullanma biçimleri, evde konumlanan edimler evi bedenin bir uzantısı kılar. Evde konumlanan her bir öznelliğin üretimi, evi de bu oyuna dahil eder. Böylelikle, inşa edilen kimlikler evin mekânsallığında maddileşir. Ev de anlamların ve anlatıların taşıyıcısı haline gelir.

Ancak, Young bu anlamlandırma sürecinde evin fiziksel sınırlarını kimlikleri sabitleyen, donduran bir ayrım gibi düşünmeme konusunda uyarır.[14] Kimliklerin mekânsallaştığı ve evin bu kimliklerin taşıyıcısı olduğu yuva-kurma pratiğini tamamlanmamış bir proje, bir süreç gibi düşünmeye davet eder. Yuva-kurma zaman içerisinde ve evin farklı uzamlarında yeniden şekillenmeye açık bir işleyişe sahiptir. Öyleyse, ev yaşamı kasvetlilik, yalnızlık, cesaretsizlik, utanç gibi duygulanımlara indirgenemeyecek bir mekânsal deneyimdir. Bu kavrayış yaratıcı pratiklerin evi yeniden anlamlandırdığı, dinamik bir mekân kurgusunun önünü açar.

Türkiye'nin Cinsellikler Rejimi ve Mekân Siyaseti

Türkiye'nin politik ve kültürel ortamı içerisinde, farklı cinselliklerin gündelik yaşam mekânlarında nasıl deneyimlendiğini ve bu mekânsal dinamiklerin cinsel öznellikleri nasıl şekillendirdiğini soruşturmak için, bu kavrayışın ufuk açıcı düşünceleri tetiklediği kanaatindeyim. Bunun özellikle şu soru ekseninde geçerliliği olduğunu düşünüyorum: Türkiye'nin kent yaşamında, kamusal alanlarda gey/lezbiyen yaşamı kendini ifade olanağı bulamadığı ölçüde, eve çekilme ve evi yeniden kurma geçerli, etkin bir mekânsal strateji olabilir mi? Soruyu bu şekilde formüle ederken, Türkiye'de LGBTQ kültürleri, gündelik yaşamı ve mekânsal dinamiklerinin nasıl şekillendiğine ilişkin birkaç not düşmekte fayda var.

Türkiye'de 1990'lardan bu yana *queer* kültürlerin ve aktivizmin kendine yer açmak için aktif bir mücadele yürüttüğünü ve –özellikle İstanbul ve

13 Young, *On Female Body Experience: "Throwing Like a Girl" and Other Essays*, s. 138-139.
14 *Age,* s. 140.

Ankara'da– kurumsallaştığını teslim etmek gerekiyor. Hatta, Türkiye'nin gey kapitalinden söz edebiliyorsak, bilhassa İstanbul'u, özel olarak da Beyoğlu'nu bu minvalde tarif edebiliriz.[15] Ne de olsa, muhtelif tüketim mekânlarında eşcinsel arzunun izlerini en çok Beyoğlu'nda sürmek mümkün. Belki daha önemlisi, semtin yıllardır Türkiye'nin onur yürüyüşüne de ev sahipliği yapıyor olması. Bu noktada, özel olarak 2013 yılını anmakta fayda var. Aynı yıl Gezi Direnişi ile yükselişe geçen toplumsal muhalefet onur yürüyüşüne katılımı da rekor düzeye ulaştıran bir hareketliliği tetikleyebilmişti.[16] Böylece, Müslüman çoğunluklu bir toplumda yapılan en kalabalık onur yürüyüşü olma vasfı hâlâ İstanbul hanesine yazılıyor. Ancak bu görünürlüğün bazı sonuçları da var; açık bir şiddet tehdidini beraberinde getiriyor. Üstelik, son birkaç yıldır bu şiddet tehdidinin "tahrik unsuru", "kamu güvenliğine tehdit" gibi terimlere tercüme edildiği, *queer* seslerin doğrudan susturulduğu bir süreci yaşıyoruz.[17] Hatta, bu yazının hazırlandığı günlerde sınırlamalar Ankara'daki her türden LGBTQ etkinliğini kapsayacak ölçüde genişletildi.[18] En nihayetinde, *queer* kültürü ve aktivizminin sesinin zaten cılız duyulduğu Türkiye'de, kent yaşamının daha da çölleştirildiği bir manzarayla karşı karşıyayız. Kamusal görünürlüğün kolektif ve kurumsal biçimlerinin dahi sınırlandırıldığı bu bağlamda, Türkiyeli eşcinsellerin birbiriyle karşılaşma ve duygusal, kültürel, erotik ve politik bağlılıklar geliştirebilme imkânlarının bulunduğu mekânlar azalıyor.

Bu çölleşmiş kent atmosferi içerisinde, gündelik yaşam mekânlarını haritalandırırken ev yaşamını önemli bir uğrak olarak tahayyül edebilir miyiz? Ev yaşamına dair sorular sormanın, evin imkânları üzerine düşünmenin, ev yaşamını bir mekânsal strateji olarak ele almanın bir başlangıç noktası olabileceğini düşünüyorum. Kısacası, ev yaşamına bu çölleşmiş atmosferi bir dereceye kadar ikame eden alternatif bir mekân olarak itibar edebiliriz. Ev yaşamını bu şekilde ele almak, elbette, yukarıda kabaca tasvir edilen 'oyun'un kurallarını bir anlamda sineye çekmeyi ima ediyor. Ama, daha önce açıkladığım üzere, ev yaşamı bu 'oyun' içinde bazı yaratıcı imkânları ve bir doğaçlama kapasitesini de barındırıyor.

En yalın haliyle söylemek gerekirse, ev yaşamı güvenlik, özerkleşme ve bireyleşme temelinde çeşitli imkânlar sunuyor. Ev yaşamı kime ne kadar gö-

15 Cenk Özbay, "Same-Sex Sexualities in Turkey", *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences* içinde, ed. James D. Wright, Oxford: Elsevier, 2015, s. 870-874.

16 Susan C Pearce, "Pride in Istanbul", *Societies Without Borders* C. 9, S. 1, 2014, s. 111-128.

17 2016 ve 2017 yıllarında İstanbul'daki onur yürüyüşünün valilik tarafından yasaklanması tam da bu sürecin örneği. Bkz. "İstanbul Valiliği'nden 'Onur Yürüyüşü' açıklaması", *Cumhuriyet*, 24 Haziran 2017.

18 Bkz."Ankara Valiliği'nden LGBTİ'ye süresiz yasak", *Cumhuriyet*, 19 Ekim 2017.

rünür olunacağını idare etmeyi kolaylaştıran mekânsal stratejilerin önemli bir uğrağı olarak, görünürlüğü yönetmeyi olanaklı kılıyor. Diğer yandan, kendine ait bir eve sahip olmak bağımsızlaşmaya, özerkleşmeye ve bireyleşmeye kapı aralıyor. Bu özellikle aileden özgürleşme bağlamında oldukça önemli bir boyut. Bu noktada, aileden bağımsızlaşabilme kapasitesinin eşit dağılmadığını not etmek gerek. Fatma Umut Beşpınar'la Ankara'daki eşcinsel erkeklerin cinsel öznelliklerinin ve saygınlıklarının inşasında sınıfsal farklılaşmayı incelediğimiz bir çalışma bu dinamiklere ilişkin bazı ipuçları sağlıyor[19]: Türkiye'de aile ilişkileri en önemli beşeri sermaye kaynaklarından bir tanesi. Özellikle daha alt sınıflar için aile hem maddi hem de duygusal olarak önemli bir refah kaynağı olarak işliyor. Böylece, ailenin kapsamlı bir şekilde nüfuz ettiği bir gündelik yaşam güzergâhı normatif olarak tesis ediliyor. Bu ailecilik (*familialism*) idealinin teşvik ettiği 'iyi yaşam' formlarının izleri, en belirgin olarak, toplumsal cinsiyet normlarında sürülebilir. Aile bağlılıkları 'iyi yaşam'ın başat uğrağı olduğu ölçüde, erkekliğin en geçerli ve saygın biçimi bu aile bağlılıklarına dayanıyor. Bu yüzden, daha alt sınıflardan eşcinsel erkekler bireysel saygınlıklarını elde ve muhafaza edebilmek için 'aile babası' imgesine (ya da daha başka aile-içi erkeklik figürlerine) başvuruyorlar.

Bu durumun gündelik yaşam mekânlarındaki uzamsal karşılığı da aile evi. Alt sınıflardan eşcinsel erkekler için ev yaşamı, hem ailenin sağladığı refahtan istifade etmeyi hem de ailenin heteronormatif bakışının disipline edici gücünü barındırıyor. Aynı nedenle, (heteroseksüel) aileciliğin hüküm sürdüğü ev yaşamında gey benliğini inşa edebilme kapasiteleri kuvvetli bir biçimde baltalanıyor. Buna karşın, ekonomik ve kültürel olarak daha ayrıcalıklı toplumsal konumları elde eden eşcinsel erkekler, ailenin sağladığı beşeri sermaye kaynaklarına daha az bağımlı bir yaşam sürebiliyorlar. Sahip oldukları imtiyazlar, daha özerk bir benlik kurulumunun önünü açıyor. Bu özerkleşme kapasitesi de ayırt edici bir mekânsal hareketlilik imkânı sağlıyor. Böylece, ev ve yuva kurma pratiği heteronormatif aile evinden hem fiziksel hem de kültürel olarak mesafe almaya kapı aralıyor. İşte bu nedenlerle, ev dolayımıyla bireyleşme ve özerkleşmenin, orta sınıf habitusu için daha geçerli bir mekânsal strateji olduğu sonucuna varılabilir.

Bir şekilde bu özerkleşme ve bireyleşme sağlandığında, ev artık yuva kurma pratiğini içeren performatif bir alana kapı aralıyor. Heteronormatif olmayan cinsel öznelliklerin kurulabildiği ve icra edilebildiği bu süreç, bu yazının

19 Haktan Ural ve Fatma Umut Beşpınar, "Class and Habitus in the Formation of Gay Identities, Masculinities, and Respectability in Turkey", *Journal of Middle East Women's Studies*, C. 13, S. 2, 2017, s. 251-253.

sınırlılıkları içerisinde ele alınamayacak kadar büyük bir çeşitliliği içeriyor. Ana hatlarıyla söylemek gerekirse, bu yuva kurma pratiği öznelliklerin farklı cinsellikleri olumladığı, tasdik ettiği bir anlamlandırmayı kapsıyor. Hem cinsel pratiklerle bedensel hazların deneyimlenmesi hem de farklı nesnelerle –fotoğraflarla, *queer* kültürün sembolleriyle, kitaplarla, filmlerle– ev yeniden anlamlandırmaya açık bir mekân haline geliyor. Ev mekânının bu şekilde yeniden anlamlandırılmasının iki farklı boyutuna dikkat çekmekte fayda var. Birincisi, evin bir yuva olarak yeniden yapımı yalnızca bireysel değil, kolektif bir mekân deneyimini de içerebilir. İkincisi, bu mekân stratejilerinin nasıl ve ne ölçüde çeşitli siyasal imkânlar barındırdığına ilişkin boyut.

İlk olarak, ev başka kişilerle erotik ya da duygusal bağlılıkların geliştirildiği, sürdürüldüğü, yeni karşılaşmaların ve temasların yaşandığı bir yer olabildiği ölçüde, yuva kurma pratiği de özel, mahrem ve kişisel olanın sınırlarını ihlal etmeye başlıyor. Duncan'ın belirttiği gibi, "özel" ve "kamusal" sabit ve homojen kategoriler olmak yerine, birbiri içerisine sızan ve sürekli yeniden müzakere edilen mekânsal ayrımlarla tanımlanır.[20] Öyleyse, başka kişilerle kurulan temaslar ev mekânını kişisel mahremiyetin ötesine taşıyan pratiklerdir. Evin bireysel mekân olmaktan uzaklaşarak, en azından topluluk düzeyinde, yarı-kamusal bir niteliğe bürünmesi olanaklı hale gelir.

Özellikle yeni iletişim teknolojilerini gündelik mekânların (ve özel olarak da evin) kolektif deneyimi bağlamında düşünmek mümkün. Yer temelli çalışan ve LGBTQ topluluklara hitap eden iletişim mecraları, her bir bireyi birbirine bağlantılı hale getiren dijital bir uzam olarak işliyor. Bu dijital uzam bireylerin gündelik yaşamlarını mahalli ölçekte birbirine eklemleyerek, heteroseksüel gözlerin görüş alanından uzakta bir kamusallık kuruyor. Ev yaşamı da bu dijital uzayın deneyimlendiği önemli bir uğrak olarak kamusallığın bileşenlerinden biri haline geliyor.

İkinci husus yuva kurma pratiğinin siyasal imkânlarıyla ilişkili. Türkiye'de LGBTQ hareketinin kurumsallaşma süreci, evin bu imkânlarını somutlaştırabilmek için ilham verici örnekler barındırıyor. Bunun için, Kaos GL Derneği ve dergisinin tarihçesine bakabiliriz: Derginin tarihçesinde anlatıldığı üzere, bir dergi çıkarma fikri ilk olarak 90'ların başında, ev sohbetlerinde filizlenmiş. Bu dönem, bir onur yürüyüşü düzenlemenin evin dört duvarı arasında sadece hayal edildiği, karamsar ve moral bozucu bir süreç olarak anlatılıyor. Zamanla, ev buluşmalarının ve sohbetlerinin en önemli konusu "Nasıl bir

20 Nancy Duncan, "Renegotiating Gender and Sexuality in Public and Private SpacesNo Title", içinde *Bodyspace: Destabilizing Geographies of Gender and Sexuality*, ed. Nancy Duncan, Londra & New York: Routledge, 1996, s. 129.

dergi?" sorusu olmaya başlıyor. Hatta, 1994 yılında yayımlanan ilk sayıdan itibaren uzunca bir süre ev, derginin hazırlandığı yegâne yer oluyor. Derginin sekizinci sayısının yayımlandığı 1995 yılında, Yıldırım Türker Express'teki köşesinde dergiyi tanıttığı yazıda şöyle yazıyor: "Bir avuç öfkeli gencin çok iyi bildiğim Ankara akşamlarında birbirlerinin evlerinde toplanıp heyecanla dergiyi hazırlayışlarını görür gibiyim."[21]

Kaos GL'nin kısa tarihi, evin hem kuşatan, çevreleyen hem de açığa vuran yönlerinin bir arada bulunuşunu büyüleyici bir biçimde tasvir ediyor. Evin kasvetli atmosferi dizginleyici bir güç gibi işliyor; örneğin onur yürüyüşünü bir hayal olarak Türkiyeli eşcinsellerin diline kodluyor. Ama aynı süreçte, istikrarlı bir biçimde sürdürülen dergi yayıncılığı evden doğru hayata geçiriliyor. Tabiri caizse, Türkiyeli eşcinsellerin kolektif görünürlüğünün bir ayağı, dergi aracılığıyla, evde başlatılıyor. Ev tam da bu yüzden yalnızca korunaklılık arayışıyla geliştirilen bir mekânsal strateji olmanın ötesinde başka imkânları da barındırıyor. Kolektif görünürlüğün prova edildiği ve gerçekliğe tercüme edildiği bir mekânı da tesis ediyor.

Son Söz

Bu yazıda, *queer* öznelliklerin inşa ve icra edilmesi (ve mekânsal dinamikleri) üzerine düşünürken, halihazırda sınırlı imkânlar sunan kamusal kent yaşamının –özellikle son yıllarda– daha da çölleştiği tarihsel bağlamdan hareket ettim. Buradan yola çıkarak, evin *queer* öznelliklere dostane bir atmosfer vaat etmeyen kent yaşamını nasıl ikame edebileceğini ele aldım. Evin bu imkânları, bana göre, bireysel/kolektif ve özel/kamusal gibi ayrımların iptal edildiği ya da yeniden tanımlandığı bir süreç olarak işliyor. Tanımı itibarıyla bireysel olan ve kişisel anlatılarla anlam kazanan ev mekânı, başkalarıyla kurulan ve sürdürülen ilişkilere yer açabildiği ölçüde kolektif ve –çoğunlukla mahalli ölçüde olsa da – (yarı)kamusal niteliklere bürünebiliyor.

Bu geçirgenliği sayesinde, Türkiyeli eşcinsellerin gündelik yaşamının şekillenmesinde ev mekânı muazzam olanaklar sağlıyor. Bu yüzden, evin *queer* bir yuva olarak yeniden yapımını yalnızlaştırıcı ve esaret altına alıcı bir dolap deneyimine indirgememek gerektiğini savunuyorum. Ev yaşamını *queer* öznelliklerin özerk bir şekilde icra edilmesini de içine alan yaratıcı potansiyelleriyle de ele almayı öneriyorum. Ama bu yaratıcı potansiyellere dair vurgum, evin kapsayıcı bir özgürleşmeyi içerdiği gibi bir iyimserliği ima etmiyor. Daha ziyade, mikro düzeyde bir taktiksel kıvraklıkla icra edilen gündelik yaşam siyasetini kast etmiş oluyorum.

21 Kaos GL, "Kaos GL'nin Hikâyesi", *Kaos GL*, 2006, www.kaosgl.com.

Türkiye'de Cinsel Sağlık Politikaları ve Haklar[1]

VOLKAN YILMAZ

Cinsel sağlık politikaları, bir ülkede cinsel hakların ne ölçüde hayata geçirildiğini gösteren bir izlek olarak kabul edilebilir. Buradan hareketle bu yazı, cinsel vatandaşlık kavramının vatandaşlık kuramlarına getirdiği yeni açılımlar ışığında Türkiye'de cinsel sağlık politikalarında yaşanan değişimi incelemekte. Aşağıda, bu politika alanındaki söylemin nasıl değiştiği tespit edildikten sonra, bu değişimin cinsel yolla bulaşan enfeksiyonların önlenmesi ve tedavisi ile cinsel sağlık eğitimi alanlarındaki tezahürleri değerlendirilmekte.

Cinsel Vatandaşlık ve Cinsel Haklar

Vatandaşlık kuramları, uzun yıllar boyunca toplumsal cinsiyet düzeni, bu düzenin içerdiği asimetrik iktidar ilişkileri ve bu ilişkilerin kişilerin cinsel iyilik halini nasıl etkilediği ile ilgilenmediler. Bu yüzden de bu kuramlar, kişilerin cinsel iyilik halinin en temel belirleyicilerinden biri olan toplumsal ilişkileri, vatandaşlık hakları tartışmasının dışında bırakmışlardı. Halbuki, vatandaşlık haklarının tam anlamıyla hayata geçirilmesi ataerkillik; heteroseksüel romantik ve cinsel ilişkileri toplumda diğer tüm varoluşlar ve ilişkilerin üzerinde bir norm olarak kuran "heteroseksizm"; ve kişilerin cinsiyetinin sadece doğuşta

1 Bu yazı, 2016 ve 2017 yıllarında British Academy tarafından desteklenen ve Bristol Üniversitesi öğretim üyesi Paul Willis ile birlikte gerçekleştirdiğimiz Türkiye ve Büyük Britanya'da Cinsel Sağlık Hizmetlerinde Dönüşümün Karşılaştırmalı Analizi araştırmasının bulgularına dayanmakta. Bu metin, araştırma sonuçlarını içeren ve yayın sürecinde olan bir makalenin Türkiye'ye ilişkin bölümlerinin kısaltılmış bir versiyonu. Türkçeleştirme sürecinde bana destek olan Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Politika Forumu araştırmacılarından Simla Serim'e teşekkür ederim.

tıp otoritelerince atfedilen biyolojik cinsiyet ile tanımlanabileceğini iddia eden "natransçılık" (*cisgenderism*) gibi ideolojiler ve bu ideolojileri hayata geçiren toplumsal düzenin sorgulanmasını gerektirir. Bu sorgulama, 1990'lı yıllarda vatandaşlık kavramına ve haklarına feminist bir bakış açısının geliştirilmesi başladı.[2]

Anaakım vatandaşlık kuramlarına yönelik feminist müdahaleyi takiben cinsellik ve vatandaşlık arasındaki farklı bağlantıları ortaya çıkaran yeni yaklaşımlar da gündeme gelmeye başladı. Örneğin Jeffrey Weeks, cinsel vatandaşlık kavramının "aidiyeti, hakları ve sorumlulukları olan ve sosyal dışlanmayı sona erdirmeyi ve sosyal içermeyi sağlamayı" hedefleyen anaakım vatandaşlık kuramlarını tamamlayan ve bu kuramların ilgilendiği meseleleri genişleten" bir kavram olduğunu belirtti.[3] Ken Plummer ise T.H. Marshall'ın sivil, siyasi ve toplumsal haklardan oluşan "vatandaşlık hakları kümesine"[4] tutkular, zevkler ve cinsel varoluş biçimleri ile bağlantılı hakları ve sorumlulukları kapsayan bir dördüncü saha olarak "mahrem vatandaşlığın" eklenmesi gerektiğini ileri sürdü.[5] Plummer'a göre cinsel hak taleplerinin izlerini geç modern toplumlarda cinsellik, üreme politikaları, aile yapısı çeşitliliği gibi konularda yapılan tartışmalarda bulmak mümkündü.

Cinsel vatandaşlık kavramı yalnızca cinsel varoluşlar, romantik ve cinsel ilişkiler ya da toplumdaki cinsel düzen konularına ışık tutmuyor. Bu kavram, aynı zamanda herkes için olduğu düşünülen bazı haklara erişimin aslında cinsiyete, cinsel yönelime, cinsiyet kimliğine ve/veya cinsiyet ifadesine göre nasıl değişim gösterebildiğini de tartışmaya açmaya olanak sağlıyor. Örneğin Diane Richardson, şu anki şekliyle vatandaşlığın çoğunlukla beyaz heteroseksüel erkekleri kayıran bir düzen olduğunu iddia eder.[6] Bununla birlikte, cinsel vatandaşlığa yönelik negatif haklara dayalı bir yaklaşımın herkes için eşit vatandaşlık kavramını güçlendirmek amacıyla ne ölçüde yeterli olduğu şüpheli görünmekte. Bir toplumda herkesin cinsel iyilik halini gözeten bir cinsel vatandaşlık anlayışı ancak devletin cinsel hakları, hayat geçirmeye yönelik sorumluluk üstlenmesi ile olanaklı görünmekte. Örneğin, cinsel yolla bulaşan enfeksiyonlar (CYBE) ile ilgili kamuoyunun bilgilendirilmesi, CYBE

2 Örneğin, Ruth Lister, *Citizenship: feminist perspectives*, Houndmills: Macmillan, 1997.
3 Weeks, "The Sexual Citizen", *Theory, Culture and Society,* 15(3-4), 1998, s. 35-52.
4 Marshall, "Citizenship and social class", J. Manza & M. Sauder (der.), *Inequality and Society*, New York: Norton, 1950, s. 148-154.
5 Plummer, *Telling Sexual Stories: power, change and social rights*, Londra: Routledge, 1995.
6 Richardson, "Sexuality and citizenship", *Sociology,* 32(1), 1998, s. 83-100.

test ve tedavi hizmetlerinin sunumu ya da çocuklara ve gençlere yönelik kapsamlı cinsel eğitim verilmesi gibi cinsel hakların pratiğe dökülmesi için kamu otoritesine düşen çok sayıda görev bulunur. Başka bir deyişle, sosyal haklar yaklaşımını cinsel vatandaşlık kavramına entegre etmek, herkesin cinsel iyilik halini gözetmenin bir koşuludur.

Bu açıdan bakıldığında cinsel vatandaşlık kavramı bireylerin cinsel iyilik halini artırmak için hem pozitif hem de negatif hak unsurlarını birlikte kapsar. 1970'lerde kadınların üreme hakları ve cinsel şiddetle mücadeleleri sayesinde cinsel haklar, uluslararası insan hakları çerçevesinin temel bir parçası haline gelmişti.[7] Cinsel haklar hakkındaki tartışmalar tarihsel olarak kişinin "kimle ve hangi sosyal ve yasal koşullar altında çocuk sahibi olabileceğini" tanımlayan üreme vatandaşlığı üzerine gerçekleşen tartışmalarla başlamış olsa da,[8] günümüzde cinsel hakların üreme haklarını kapsayan ancak ondan daha geniş bir yaklaşımla ele alınmakta.

Cinsel vatandaşlık ve cinsel haklar üzerine yapılan bu çalışmalar, hem küresel hem de ulusal düzeyde politikaların yöneleceği idealleri belirlemede öncülük eder hale geldi. Sosyal ve politik yapıların dönüşümüne bu idealler çerçevesinde etki edebilmek için şüphesiz ki kamusal bir tartışmaya ihtiyaç var. Bu bağlamda, Wilson'ın cinsel haklara yönelik talepler hakkındaki şu değerlendirmesi önemli: Devlet kurumları, bu tür iddiaların meşruiyetini tanıma ve bunları fiili politikalara dönüştürme sorumluluklarını kabul etmedikçe herkes için eşit vatandaşlık hayata geçirilmez.[9] Bu yazı, Wilson'ın eleştirisinden esinlenerek cinsel hakların, sosyal ve siyasal haklar bileşenlerinin kesişiminde konumlandığı düşüncesini temel alarak, cinsel hakların gerçekleştirilmesi yönünde cinsel sağlık politikası alanını önemli bir mecra olarak ele almakta.

Türkiye'de Cinsel Sağlık Politikalarında Kırılma

Türkiye, gerek cinsel sağlık ve üreme sağlığı politikası geliştirme ve uygulama geçmişi, gerek cinselliğe ilişkin görece cezalandırıcı olmayan yasal çerçevesi nedeniyle çoğunluğu Müslüman olan diğer Ortadoğu ve Kuzey

7 Dennis Altman, *Queer Wars: the new global polarization over gay rights*, Cambridge: Polity, 2016.

8 Eileen H. Richardson ve Bryan S. Turner, "Review article: Sexual, Intimate or Reproductive Citizenship?", *Citizenship Studies*, 5(3), 2001, s. 329-338.

9 Angelia Wilson, "The 'neat concept' of sexual citizenship: a cautionary tale of human right discourse", *Contemporary Politics* 15(1), 2009, s. 73-85.

Afrika ülkeleri arasında bir istisna konumunda.[10] Türkiye'nin bu alandaki istisnai statüsünü seküler hukuk ve siyasi yapısına, tıp camiasının gücüne ve özellikle 1990'lı yılların başında ivme kazanan kadın hakları ve feminist harekete borçlu olduğu söylenebilir. Ne var ki, anayasada yer alan laiklik ilkesi başka birçok ülkede (ve Türkiye tarihinde de görülebileceği üzere) kendi başına cinsel hakların tanınmasını ve gerçekleştirilmesini beraberinde getirmiyor. Örneğin, yirmi yıldan daha az zaman önce devlet, evlilik öncesi cinsel ilişki yaşadığından şüphelenilen kadınlar üzerinde, kadının rızası olmadan, bekâret testi yaptırmaya izin vermekteydi.[11] Ülkemizde "bekâret" büyük ölçüde evlenmemiş bir kadının namusunun kanıtı olarak algılanıyor olsa da, bekâret testi uygulaması kadın hakları örgütleri mücadeleleri sayesinde ancak 1999'da yasaklanmıştı.

Türkiye, Avrupa Birliği'ne üyelik süreci ve 1990'lardan 2000'lere feminist kadın hakları örgütlerinin politika oluşturmadaki etkinliği doğrultusunda "haklara dayalı" ve kadınların güçlendirilmesini destekleyen bir cinsel sağlık ve üreme sağlığı çerçevesini benimsedi. Örneğin, evlilik içi tecavüz bu ortamda suç olarak tanımlanmıştı.

Ne var ki, iktidardaki siyasi parti değişmese de cinsel sağlık ve üreme sağlığı üzerine olan resmi politika söylemi, 2010 yılının başlarında değişti. Örneğin, Türkiye'de tıp camiasının 1970'li yıllardaki talepleri doğrultusunda, 1983 yılında 10 haftaya kadar tıbbi kürtaj yasallaştırılmıştı. 2012 yılında iktidardaki siyasilerin kürtaj karşıtı açıklamaları (daha önce başka ülkelerde de ifade bulmuş kürtaj karşıtı savları yineleyerek) Türkiye'de en azından resmi politika düzeyinde mevcut olan haklara dayalı cinsel sağlık ve üreme sağlığı yaklaşımının sarsılacağının sinyalini vermişti. Hükümetten gelen kürtaj yasağı önerisi kadın hareketinin protestolarıyla karşılaştı. Çoğu muhalefet milletvekilinin eleştirilerinde kullandıkları söylem, kadınların bedenleri üzerindeki özerkliğine dayanan bir yaklaşımı esas almamasına rağmen[12] kadın hakları örgütlerinin liderliğindeki bir toplumsal hareketler koalisyonu hükümetin teklifi kısmen iptal etmesini ve böylece yasal düzlemde yasağın engellenmesini başardı. Bununla birlikte, kürtaj hizmetinin ulaşılabilirliği, özellikle

10 Faysal El-Kak, "Sexuality and sexual health: Constructs and expressions in the extended Middle East and North Africa", *Vaccine* 31(6), 2013, s. 46.

11 Ayşe Parla, "The 'honor' of the state: Virginity examinations in Turkey", *Feminist Studies* 27(1), 2011, s. 65-88.

12 Dilek Cindoglu ve Didem Unal, "Reproductive citizenship in Turkey: Abortion chronicles", *Women's Studies International Forum* 38, 2015, s. 21-31.

kamu sağlık hizmet sağlayıcılarında azaldı. Bir araştırma, Türkiye'de 81 ilin 53'ünde hiçbir kamu hastanesinin kürtaj hizmeti sağlamadığını gösteriyor.[13]

Kürtaj tartışmasının aslında Türkiye'de cinsel sağlık ve üreme sağlığı alanında daha geniş bir söylem ve politika değişikliğinin habercisi olduğu, bugün daha net bir biçimde görülüyor. Hükümet, 1960'lardan bugüne uygulanan *antinatalist* nüfus politikasını terk etti ve *pronatalist* bir politika izlemeye başladı. Örneğin, 2014-2018 için kalkınma planı, öncekilerin aksine, aile planlaması ile cinsel sağlık ve üreme sağlığına göndermede bulunmuyor. Yeni planda bu hedefler yerini "ailenin ve genç nüfusun korunmasına" bırakmış görünüyor.[14] Söylem ve siyasette yaşanan bu değişimle eş zamanlı olarak, cinsel sağlık ve üreme sağlığı hizmetlerine başvuruların da düştüğü görülüyor. 2002 ve 2015 yılları arasında Anne ve Çocuk Sağlığı ve Aile Planlama Merkezlerine yapılan başvurular, yılda 3 milyondan yaklaşık yarım milyona düşmüş.[15]

Cinsel Yolla Bulaşan Enfeksiyonlar

Türkiye'nin aile planlaması politikası, sağlık sistemi içine görece başarılı bir biçimde entegre edilmişti. Bu entegrasyon, devletin kondom kullanımı da dahil olmak üzere çeşitli doğum kontrol yöntemlerini teşvik etmesini beraberinde getirmişti. Türkiye Aile Planlaması Vakfı gibi sivil toplum örgütleri (STK), kamu üniversitelerinin tıp fakülteleri ve Sağlık Bakanlığı, üreme sağlığı ile ilgili bilgileri yaygınlaştırmada ve nüfusa bu alanda hizmet sunmak konusunda kilit aktörler olarak karşımıza çıkmaktaydı.[16] 1994'teki Kahire Uluslararası Nüfus ve Kalkınma Konferansı'ndan sonra Türkiye'nin cinsel sağlık ve üreme sağlığı politikasında bireysel ve hak temelli bir yaklaşıma yöneldiğini söylemek mümkün. Daha önceki sağlık politikası yaklaşımı yalnızca aile planlamasına odaklanmış olsa da, Kahire çerçevesinin benimsenmesi kadın sağlığına yönelik yeni bir vurgu getirmişti. Nitekim Türkiye, 1996'da Kadın Sağlığı ve Aile Planlaması Ulusal Stratejik Eylem Planı hazırladı. Bu plan 2000 yılına kadar yürürlükte kaldı. 2000'den sonra geçerli olan Ulusal Kalkınma Planı incelendiğinde ise, üreme sağlığı ve aile planlaması hizmet-

13 Marry Lou O'Neil vd., *Yasal Ancak Ulaşılabilir Değil: Türkiye'deki Devlet Hastanelerinde Kürtaj Hizmetleri*, Kadir Has Üniversitesi Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları Merkezi, 2016.

14 Onuncu Kalkınma Planı 2014-2018, 2013, Ankara: Kalkınma Bakanlığı.

15 *Sağlık İstatistikleri Yıllığı 2015,* 2016, Ankara: Sağlık Bakanlığı.

16 Şefkat Özvaris, Akın Levent ve Ayşe Akın, "The Role and Influence of Stakeholders and Donors on Reproductive Health Services in Turkey", *Reproductive Health Matters,* 12(2), 2004.

lerinin birinci basamak sağlık hizmetlerine entegrasyonu, yaşam süresince ve cinsiyet temelli ayrımcılık olmaksızın üreme sağlığı için destek, hizmet kapasitesinin güçlendirilmesi ve hizmetlerin erişilebilirliğinin artırılması gibi konuların 2000'lerin başında ülkenin politika öncelikleri arasında yer almakta olduğu görülebilir.[17]

Bu bağlamda Birleşmiş Milletler Nüfus Fonu, Birleşik Devletler Uluslararası Kalkınma Ajansı, Avrupa Birliği ve Birleşmiş Milletler Uluslararası Çocuk Acil Yardım Fonu, Türkiye merkezli STK'larla birlikte, üreme sağlığı programlarının genişletilmesinde önemli bir rol oynadılar. Bu çalışmalarda dar biçimde tanımlanmış aile planlaması yaklaşımının ötesine geçilebildiği ve cinsiyet eşitliği ile kadınların güçlendirilmesi gibi konuların da gündeme dahil edildiği görülüyor.[18] Sağlık Bakanlığı ve Avrupa Komisyonu arasındaki işbirliğine dayalı bir proje olan Türkiye Üreme Sağlığı Programı 2003-2007 arasında yürürlükte kaldı. Bu program, Türkiye'nin sağlık sisteminde cinsel sağlık ve üreme sağlığı alanında önemli bir kapasite oluşturdu ve STK faaliyetlerine maddi destek sağladı. Bu programın çıktılarından biri cinsel sağlık için hizmet standardının oluşturulmasıydı.[19] Standartlar belgesi, cinsel yolla bulaşan enfeksiyonları önlemeyi (HIV'e odaklanarak, gençler ve erkekler için cinsel sağlık) ve aile planlamasını, cinsel sağlık ve üreme sağlığının temel bileşenleri olarak tanımlamıştı. Cinsel şiddet dahil olmak üzere her türlü şiddet mağdurları, engelliler ve "farklı cinsel yönelime sahip olanlar" hizmet sunumunda öncelikli gruplar olarak listelenmişti. Türkiye, cinsel sağlık ve üreme sağlığı alanında 2005-2015 yılları arasında geçerli olan ulusal bir stratejik eylem planı da hazırladı.[20] Neredeyse yirmi yıllık bir birikim oluşturmuş olan tüm bu çabalar, yaşanan söylem ve politika değişikliği ile kesintiye uğradı.

Ne var ki, cinsel sağlık ve üreme sağlığı politikasındaki mevcut olumsuz eğilime rağmen, HIV dahil olmak üzere CYBE test ve tedavilerine ücretsiz erişim sağlayan, tüm vatandaşları kapsayan genel sağlık sigortasının kapsamında bir daralma gerçekleşmedi. Teşhis ve tedavi hizmetlerine erişimin önündeki finansal engeller birçok ülkeye kıyasla az. Ayrımcı tutumların varlığı hastalar için test başvurusunda bulunmaya ve tedaviye devam etmede engelleyici bir

17 Devlet Planlama Teşkilatı, Sekizinci Kalkınma Planı 2001-2005, Ankara, 2000.
18 Özvaris, Levent ve Akın, *age*.
19 Cinsel sağlık ve üreme sağlığı hizmet standartları, 2007, Ankara: Anne ve Çocuk Sağlığı ve Aile Planlaması Genel Müdürlüğü.
20 Cinsel Sağlık ve Üreme Sağlığı: *Sağlık Sektörü için Ulusal Stratejik Eylem Planı 2005-2015*, Ankara: Sağlık Bakanlığı.

rol oynayabilir. Tıp fakültelerindeki müfredat, cinsel sağlık ve üreme sağlığı konularını kısıtlı biçimde ele alıyor ve cinsel haklar yaklaşımını içermiyor. Bu eksikliğin sonucu araştırmalarda da görülebilir: Bir kamu hastanesinde çalışan sağlık personeline yapılan bir anket, HIV enfeksiyonu hakkındaki bilgi seviyesinin düşük ve HIV ile yaşayan insanlara karşı önyargı düzeylerinin yüksek olduğunu göstermekte.[21] HIV ile yaşayanlara karşı toplumsal bilgi düzeyi, sağlık personelinden daha da kötü durumda. Başka bir ankette, gençlerin yüzde 61'i HIV ile yaşayan bir kişiye sarılmaktan rahatsızlık duyacaklarını belirtmiş.[22]

CYBE önleme bileşeni ise mevcut politika ile zayıflamış görünüyor. Örneğin Sağlık Bakanlığı, 2000'li yılların ortalarında medyada da memnuniyetle karşılanan bir program kapsamında ücretsiz kondom sağlamaktaydı. Kondom dağıtım uygulamaları cinsel sağlık riskleri yüksek gruplardan biri olan seks işçilerini de hedeflemişti. Bakanlık, seks işçilerine ücretsiz kondom dağıtmamaya karar verdiğinde, bir grup seks işçisi Birleşmiş Milletler'e ücretsiz kondom talep eden bir dilekçe vermişti. Aslında, Türkiye'nin mevcut tedavi merkezli yaklaşımı, CYBE'lerin yayılmasına karşı mücadele etmekte başarısız. Türkiye "düşük *prevalanslı*" bir ülke olarak kategorize edilmesine rağmen son on yılda HIV yayılmasının en hızlı arttığı ülke konumunda.[23] 2015 yılı sonunda, Türkiye'de HIV tanısı konan insan sayısı yaklaşık 13.000'e ulaştı.

Kamu hastanelerinde ve aile hekimliklerinde halen anonim CYBE test hizmetleri mevcut değil. Buna karşın, CHP'li belediye başkanlarının yönetimindeki birkaç ilçe belediyesi, anonim CYBE test hizmetleri başlattı. Şişli Belediyesi, 2014'ten beri ücretsiz ve anonim CYBE testi hizmeti sağlıyor. Belediyede geçmişte de verilen ancak sonradan yürürlükten kalkan bu hizmet, son belediye seçimleri öncesinde LGBT hakları örgütlerinin bu yöndeki taleplerine cevap olarak yeniden başlatıldı. Fakat yerel yönetimlerin bu adımları, henüz ulusal politikalar düzeyinde karşılığını bulmuyor.

21 Burcu Bayrak vd., "Sağlık Çalışanlarının HIV/AIDS Olgularına Yaklaşımları", *Klimik Dergisi* 27(3), 2014, s. 103-108.

22 Hilal Özcebe, Turkey Youth Sexual and Reproductive Health Survey, Ankara: UNFPA ve Nüfusbilim Derneği, 2007.

23 NTV. "HIV enfeksiyonunda % 450 artış olan tek ülke Türkiye", NTV, 25 Kasım 2016, https://www.ntv.com.tr/saglik/hiv-enfeksiyonunda-450-artis-olan-tek-ulke-turkiye,l1YMX38BKka0GDNwOsRVYQ, Erişim: 13 Eylül 2017.

Cinsel Sağlık Eğitimi

Cinsel sağlık eğitimi, Türkiye'de gençler için karşılanmamış bir ihtiyaç. Müfredat içinde üreme sağlığı ile ilgili bilgiler, yalnızca biyoloji dersinin bir parçası olarak sınırlı bir şekilde ortaöğrenim öğrencilerine sunulmakta. Dolayısıyla, gençlerin cinsel sağlık ve üreme sağlığı konularındaki bilgi seviyeleri sınırlı. 15-24 yaş grubunda yapılan bir ankete göre, CYBE'leri duyanların yüzde 60'ından fazlası bu enfeksiyonların semptomlarını bilmediklerini belirtmiş; 12-18 yaş arasındaki ergenlerin ise yalnızca yüzde 41'i cinsellik hakkındaki sorularına yeterli yanıt bulamadıklarını bildirmiş.[24] Anket sonuçları, medya ve internetin cinsel yolla bulaşan hastalıklarla ilgili temel bilgi kaynağı olduğunu gösteriyor.[25] Buna karşın, gençlerin yaklaşık yarısı cinsel sağlık konularında hastanede veya okulda bir tıp doktorundan bilgi almayı tercih edeceğini belirtmiş.

Türkiye'deki ulusal müfredatın cinsel sağlık eğitimi bileşeni, mevcut politika değişiklikleri öncesinde de daima zayıf olsa da, 2000'li yılların başında gençler için cinsel sağlık danışmanlığı başlatmak amacıyla ulusal düzeyinde birtakım çabalar olduğu görülmekte. Örneğin, Sağlık Bakanlığı, UNFPA ve UNICEF ile işbirliği içinde 2002'de bir Adolesan ve Gençlik Sağlığı ve Gelişimi Programı başlattı. Bu programın amacı, ülke çapında 10-24 yaş aralığındaki grubu hedef alan ve sağlık personelinin bu doğrultuda eğitildiği Gençlik Danışmanlık ve Sağlık Merkezleri kurmaktı. Bakanlığa göre, 2017'de bu merkezlerden 29 tanesi hâlâ faal. Ne var ki, sağladıkları hizmetlerin kullanım oranı düşük. 2010 yılında Ankara'da 11-19 yaş aralığındaki ergenlerle yapılan ve odak grup mülakatlarına dayalı bir çalışma, bu hizmetlerin kullanımının düşük olmasının çeşitli faktörlerden kaynaklandığını ortaya koydu: Ergen cinselliği üzerindeki sosyal baskı, okullarda ve ailelerde cinsellik ve mevcut hizmetler hakkında farkındalık yaratma eksikliği, ergenlerin başkaları tarafından bu merkezlerde görülme endişesi, utanç hissi ve hizmeti sağlayanlara danışan mahremiyetini koruma konusunda duyulan güven eksikliği.[26] Bu hizmetlerin kullanımı cinsel sağlık ve üreme sağlığına yönelik söylem ve politikalarda yapılan mevcut değişiklikten önce de düşük olmasına rağmen, Bakanlık bu merkezlere yapılan başvuruların 2010 ve 2012 yılları arasında yarı yarıya azaldığını bildirmiş.[27]

24 *Türkiye Ergen Profili Araştırması 2013*, Ankara: Aile ve Toplum Hizmetleri Genel Müdürlüğü.
25 Hilal Özcebe, *age*.
26 Kezban Çelik ve Esin Ayşegül, "The non-use of services: adolescents and sexual health provision in Ankara, Turkey", *Journal of Children's Services* 7(3), 2012, s. 201-212.
27 Sağlık Bakanlığı, *Adolesan ve Genç Sağlığı Gelişim Programı*, Ankara: Sağlık Bakanlığı, 2017.

STK'lar Türkiye'de cinsel sağlık ve üreme sağlığının teşvik edilmesi ve geliştirilmesinde uzun yıllar anahtar rol oynadılar. 2000'lerin başında cinsel sağlık ve üreme sağlığının ülkenin kalkınma politikasının bir parçası olarak görülmesi, cinsel sağlık ve üreme sağlığının teşvik edilmesi ve geliştirilmesinde kamu sektörü ile STK'lar arasında verimli ortaklıklar kurulmasının da yolunu açtı. Cinsel sağlık eğitiminin okul müfredatında yeteri kadar kapsanmadığı bir bağlamda, bu gibi işbirlikleri cinsel sağlık eğitiminin geliştirilmesinde ve gelecekte kapsamlı bir cinsel sağlık eğitim programı oluşturma konusundaki kamusal kapasitenin güçlendirilmesinde önemli bir rol oynadı. Buna karşın, son dönemde söylem ve politikalardaki değişim STK'lar ve kamu sektörü arasındaki işbirliği fırsatlarını kısıtladı ve cinsel sağlık eğitimi alanında çalışan STK'ların savunuculuk imkânlarını zayıflattı.

Mali kaynakların sınırlı olması ve kamu desteğinin bulunmamasına rağmen bu alandaki STK'lar hâlâ faaliyet gösterip önemli çalışmalar yapıyorlar. Örneğin, 1985 yılında kurulan Türkiye Aile Planlaması Sağlık ve Planlama Vakfı (TAPV), ilk ve orta dereceli okullardaki öğrencilere yönelik cinsel sağlık eğitimlerinin yanı sıra öğretmenler, ebeveynler ve sağlık personeli için eğitim programları uygulamakta ve cinsel sağlık danışmanlığı sunan bir telefon hattı hizmeti vermekte. Ne var ki, daha önce sözü edilen kamu ve STK'lar arasındaki işbirliklerinin kısıtlanmasının bir sonucu olarak bu eğitimlerin çoğu özel okullarda gerçekleştirilebiliyor ve toplam öğrenci nüfusu içinde küçük bir azınlığa ulaşılabiliyor. 2013'te TAPV, telefon hattıyla yaklaşık 5 bin kişiye, internet sitesi aracılığıyla da yaklaşık 1.300 kişiye cinsel sağlık danışmanlığı hizmeti vermiş.[28] 2002'de gençleri güçlendirmek amacıyla kurulan Toplumsal Gönüllüler Vakfı (TOG), UNFPA Türkiye ile işbirliği içinde gençlerin cinsel sağlık ve üreme sağlığı için bir akran eğitimi programı uyguladı. 2015 yılında yaklaşık 1.600 genç bu eğitim oturumlarına katıldı.[29] Başta İstanbul ve Ankara merkezli olmak üzere yeni insiyatifler, örneğin Cinsel Şiddete Karşı Mücadele Derneği ve Sağlıkta Genç Yaklaşımlar Derneği (Y-PEER Türkiye) gençlere cinsellik ve ilişkiler eğitim programları sunmakta. Bu programlar, cinsellik ve ilişki eğitimine ilişkin küresel bilgi birikiminin Türkiye bağlamına taşınmasında önemli bir rol üstleniyorlar. Fakat bu programların kurumsal kapasite, insan gücü ve finansman kısıtları

28 Türkiye Aile Sağlığı ve Planlaması Vakfı (TAPV), "Cinsel Sağlık Programı", *TAPV*, 2013b, http://www.tapv.org.tr/tci/23/BIZE-ULASIN, Erişim: 9 Eylül 2017.
29 Toplum Gönüllüleri Vakfı (TOG), *Faaliyet Raporu*, İstanbul, 2015.

nedeniyle kapsamlarının dar kalması, Türkiye'de gençler için ulusal düzeyde kapsamlı ve hak temelli cinsel sağlık eğitiminin eksikliğini telafi etmelerini olanaksız kılıyor.

Sonuç

Günümüzde vatandaşlık hakları, cinsel hakları kapsayacak ve kamu otoritelerine vatandaşların cinsel iyilik hallerini gözeten pozitif sorumluluklar yükleyecek şekilde yeniden tarif edilmiş; bu tarif örneğin BM Sürdürülebilir Kalkınma Hedefleri çerçevesinde küresel politika hedefleri kapsamına alınmıştır. Küresel politika eğilimini, cinsel hakların kabulü yönünde şekillendiren sürecin ilk adımının 1994 yılında Kahire'de gerçekleşen konferansta atıldığını söylemek mümkün. Kahire ve sonrasındaki süreçte hak temelli cinsel sağlık ve üreme sağlığı politikaları geliştirme yönünde ivme kaydeden Türkiye'de son yıllarda cinsel sağlık politikaları alanında (özellikle kürtaj tartışmaları) ciddi bir söylem ve politika değişikliğinin ortaya çıktığı görülüyor. Politika belgelerinden izlenebilen bu değişikliğin, Türkiye'de özellikle 1990'lı yıllarda başlayan ve 2010'lu yıllara dek süren kamu kurumları, uluslararası kuruluşlar ve STK'ların işbirliğinde hak temelli cinsel sağlık ve üreme sağlığı yönünde oluşturulan birikimi atıl hale getirmiş olduğu açık. Halbuki, hem gençlerin güvenilir ve uzman kişilerden cinsel sağlık bilgilerine erişim talepleri hem de son yıllarda HIV prevalansındaki artış hızı hesaba katıldığında, kamu otoritelerinin bu birikime sırt dönmelerinin sağlık çıktıları ve cinsellik temelli vatandaşlık hakları açısından olumsuz sonuçlar doğuracağı söylenebilir.

Vatandaşlığı Biyoiktidar ve Sağlık Eşitsizlikleri ile Tartışmak

AYŞECAN TERZİOĞLU

Bu yazı, Türkiye'de devlet politikalarının ve genel toplumsal eğilimlerin, kişilerin sağlık ve hastalık durumları ve temel bedensel özellikleri sebebiyle nasıl ayırımcı ve politik-toplumsal eşitsizlikleri pekiştirici tutumlara yol açtığını ve bunlara karşı verilen mücadeleleri inceliyor. Bu incelemenin teorik tartışması, Adriana Petryna ve Nikolas Rose'un, Michel Foucault'nun[1] biyopolitika ve biyoiktidar kavramlarını temel alarak geliştirdikleri "biyolojik vatandaşlık" kavramından yola çıkarak 1980'lerden bu yana küresel neoliberalizm etkisinde devlet, vatandaşlık, kimlik ve aidiyet olgularının nasıl değiştiğine de değinecek.[2] Bu tartışma, 2011-2013 arasında yaptığım meme kanserli kadınlar ve onların yakınları tarafından kurulan enformel ve esnek dayanışma gruplarının içindeki toplumsal dinamikler ile 2014-2017 arasında yaptığım Türkiye'deki Suriyeli kadınların sağlık sorunları ve sağlık hizmetlerine erişimde yaşadığı güçlükler konularındaki araştırmalarla şekilleniyor.[3]

"Önce can, sonra canan" tabiri, hastanelerde doktorlar ve hemşireler tarafından, "öncelikli olarak tedavi edilmesi gereken" ve "tedavi için kullanılacak maddi ve insani kaynakları hak eden" kişileri, diğerlerinden ayırt etmek için kullanılıyor. Buna, farklı bağlamlarda birkaç defa şahit oldum. Aynı zamanda, bu tabir 2017 yılında özel bir üniversitede Suriyelilerin sağlık hizmetlerine

1 M. Foucault, *History of Sexuality Vol. 1: An Introduction*, New York, Pantheon Books, 1978.

2 C. Özbay, A. Terzioğlu ve Y. Yasin (haz.), *Neoliberalizm ve Mahremiyet: Türkiye'de Beden, Sağlık ve Cinsellik*, İstanbul: Metis, 2011.

3 Meme kanserli kadınlara ulaşmamda yardımcı olan Nazan Ülkü'ye, Suriyeli kadınlara ulaşmamda bana yardımcı olan Ceren Suntekin ve Ayşe Gökçek'e teşekkürlerimi sunarım.

erişimi hakkındaki bir konuşmamın sonrasında, dinleyiciler arasındaki kadın-doğum uzmanı bir kadın doktor tarafından da kullanıldı. Bu doktor, "en önemli mesleki ilkesi" olarak Türk hastalara öncelik vermeyi benimsediğini ve ona hastanesinde ayrılan yıllık bedava tedavi kotasını öncelikli olarak ödeme yapamayacak yoksul Türk hastalara ayırmak istediğini, ve daha sonra, eğer onlardan yer kalırsa, Suriyelilere bakmayı planladığını da ekledi. Ama onun çalıştığı hastaneye gelen ve ekonomik anlamda zor durumda olan Suriyelilerin çokluğu yüzünden bu ilkeyi uygulamanın mümkün olamadığından da şikâyet etti. Bu doktorun dedikleri, hasta bakarken "dil, din, milliyet farkı gözetmemeyi" vurgulayan ve Türkiye'deki tıp fakültelerinde okuyan her öğrencinin mezun olurken törenle ettiği Hipokrat Yemini ile çelişse de sağlık kavramının zaman içindeki değişimini göstermesi bakımından önemli.

1948 yılında Birleşmiş Milletler bünyesinde kurulan Dünya Sağlık Örgütü'nün (DSÖ) kuruluş bildirgesinde sağlık hakkı, yaşama hakkına bağlı olarak en temel insan haklarından biri olarak tanımlanıyor ve buna bağlı olarak sağlık hizmetlerine eşit erişim hakkının gözetilmesi görevi de devletlere ve DSÖ gibi uluslararası kuruluşlara veriliyordu. Oysaki 1980'lerde Türkiye'nin de politik ve ekonomik uygulamalarını şekillendiren neoliberalizm, diğer sektörlerde olduğu gibi sağlıkta da özelleşme ve piyasalaşmayı getirdi.[4] Sağlığın bir meta olarak alınıp satılabileceği fikrini yaygınlaştıran bu süreçte, hem giderek artan politik ve ekonomik eşitsizliklerin sağlık alanındaki eşitsizliklerle bağlantısı arttı hem de sağlık eşitsizlikleri giderek artarak, toplumda daha görünür oldu.[5] Türkiye'deki sağlık alanına atfen "Paran kadar sağlık" ve "Kapitalizm sağlığa zararlıdır" gibi deyişler giderek daha fazla söylenir oldu çünkü sağlık ve sağlık hizmeti temel bir insan hakkı olarak görülmekten çıkarak bireysel bir sorumluluk haline geldi.[6] Bu sorumluluk, kişilerin "özgür seçim" imkânlarına sahip "neoliberal birey" olarak alabilecekleri en iyi, en "üstün kalite" sağlık hizmetlerine erişebilmek için bütün toplumsal ve ekonomik kaynaklarını ve olanaklarını seferber etmelerini gerektiriyor. Bunun dışında, bu kişilerin sağlıklı da olsalar, hastalık risklerini en doğru tıbbi kaynaklardan öğrenerek, günlük hayatlarının ve toplumsal ilişkilerinin bütün unsurlarını bu

4 N. Chorev, *The World Health Organization between North and South*, Cornell University Press, 2012.

5 Özbay, Terzioğlu ve Yasin (2011); E. Balta, "Herkes İçin Sağlıktan Paran Kadar Sağlığa: Türkiye'de Sağlık Politikalarının Neoliberal Dönüşümü", *Praksis* 30/31, s. 149-169, 2012.

6 M. Sönmez, *Paran Kadar Sağlık: Türkiye'de Sağlığın Ticarileşmesi*, İstanbul, Yordam Kitap, 2011; O. Elbek (yay. haz.), *Kapitalizm Sağlığa Zararlıdır*, İstanbul, Hayy Kitap, 2013.

risklerin hastalığa dönüşmesini öteleme amacıyla şekillendirmeleri gerekiyor. Sağlık çalışanlarının ve sağlık politikalarını oluşturanların gözünde sağlık ve sağlık hizmeti alma hakkını "gerçekten hak eden" kişiler, kendi sağlığının "sorumluluğunu üzerine al(a)mayan kişilerden" bu şekilde ayrılıyordu. Çoğu sağlık çalışanı kimin, ne zaman, nasıl bir sağlık hizmetine ulaşma hakkı olduğuna ve bu hak etme durumunun ne gibi önkoşulları olabileceğine karar verme yetkisini elinde tuttuğuna inanıyor.

Sağlık Eşitsizlikleri ve Biyolojik Vatandaşlık

1980'lerden itibaren sağlık alanındaki özelleştirmeyle birlikte özellikle büyük şehirlerde özel hastanelerin ve özel üniversitelerde açılan tıp fakültelerinin sayısı hızla arttı. Buna rağmen, yüksek ücretler ve özel sigortanın pahalılığı nedeniyle muayene için özel hastanelere giden nüfusun 5 katı kadar hasta devlet hastanelerini tercih ediyor.[7] 2003'ten bu yana aşamalarla uygulamaya konulan Sağlıkta Dönüşüm Yasası'nın hedeflediği, Genel Sağlık Sigortası sahibi vatandaşların ufak bir ekstra ücret ödeyerek özel hastanelerde de tedavi görmesiydi. Ancak bu, bazı özel hastanelerin belirli kliniklerinde gerçekleşebildi. Buna karşın nüfusunun büyük çoğunun faydalandığı devlet hastaneleri de bu dönemde yeterli devlet desteği göremediği için genel donanım, yönetim ve sağlık çalışanları açısından büyük ölçüde yetersiz hale geldi.[8]

1990'lar ve 2000'lerde Güneydoğu Anadolu ve Karadeniz Bölgesi'nden İstanbul ve İzmir gibi Batı'daki şehirlere olan büyük çaplı (hatta kitlesel) göçler özellikle bu şehirlerdeki devlet hastanelerinin kapasitesini zorladı. 2014 yılında yürürlüğe giren ve birçok eleştiri ve tartışma sonucu 2018 yılında değiştirilmesi planlanan, devlet hastanelerinde çalışan ve üniversitelerde görev yapan sağlık personelinin "ancak mesai saatleri dışında" özel hastane ve muayenehanelerde çalışabilmesini öngören "tam gün yasası" yüzünden, devlet üniversitesi hastaneleri de birçok öğretim üyesini kaybetti.[9] Bu sorunların yanı sıra internetle randevu sisteminin yeterince etkin işlememesi ve (birinci basamak sağlık hizmetlerini kapsaması hedeflenen) Aile Sağlık Merkezleri'yle ilgili yanlışlıklar sonucunda sevk sisteminde aksaklıklar yaşanması yüzünden devlet hastanelerinde sıklıkla, artık geçmişte kaldığı düşünülen, "acil"

7 *T.C. Sağlık Bakanlığı, Kamu Hastaneleri Genel Müdürlüğü Genel Sağlık İstatistikleri:* Özet Bilgiler: 2002-2016 Sektörlere Göre Muayene Sayıları: http://rapor.saglik.gov.tr/istatistik/rapor/index.php

8 İ. Arslanoğlu (yay. haz.), *Tıp Bu Değil*, İstanbul, İthaki, 2012.

9 İ. Arslanoğlu (yay. haz.), *Tıp Bu Değil 2*, İstanbul, İthaki, 2013.

yapılması gereken ameliyatlar için randevuların 6 ay sonraya verilmesi gibi yaşamsal problemlere yeniden rastlanır oldu.

Bu gibi sorunlar yüzünden, araştırmam sırasında görüştüğüm SGK emeklisi meme kanserli bir hastanın deyimiyle sağlık hizmeti "kısıtlı kaynaklar için verilen büyük bir mücadeleye" dönüştü. Daha sonra ayrıntılarını aktaracağım araştırmamdaki meme kanserli kadınlar için, hastane çektikleri bütün acılara ve zorluklara, endişe ve korkularına rağmen iyileşme ümitlerini korumaya çalıştıkları (ve bu yaşadıklarını orada pek az kimseyle paylaşabildikleri) bir "can pazarı" idi. Suriyelilerin sağlığı ile ilgili araştırmamda ise bu "can pazarı" onlarla aynı dili konuşmayan kişilerin olduğu, bürokratik işleyişini ve hangi haklarından nasıl yararlanacaklarını bilmedikleri bir ortamda gerçekleşiyordu. Birbirlerinden oldukça farklı eşitsizlikler ve ayrımcılıklarla, marjinalizasyon ve etiketlenme süreçleriyle mücadele eden bu iki grubun içinde sağlık hakkına ve hizmetlerine erişim için nasıl toplumsal dayanışma ve müzakere dinamikleri oluştuğunu görmek, biyolojik vatandaşlığın ne derecede önemli bir kavram olduğunu kanıtlar nitelikteydi.

Biyolojik vatandaşlık kavramı ilk olarak antropolog Adriana Petryn tarafından 1986'da Çernobil Nükleer Santrali'nde meydana gelen felaketin bu santralde çalışan ya da yakınında oturan mağdurlarının örgütlenmeleri bağlamında kullanıldı.[10] Bu kişiler bir araya gelerek hem Çernobil'den sonra geliştirdikleri genetik, onkolojik, nörolojik ve psikolojik hastalıklar konusunda toplumda farkındalık yaratmak istiyorlar; hem de devletten bu hastalıkların kaynağını nükleer sızıntı olarak tanımasını, çalışma ve sosyal hayatı sekteye uğramış bu mağdurların durumunu ekonomik açıdan ve gerekli sağlık hizmetleri vererek telafi etmesi talebinde bulunuyorlardı.

Biyolojik vatandaşlık kavramını İngiltere'deki HIV/AIDS hasta ve hasta yakınları grupları bağlamında kullanan Nikolas Rose, aynı zamanda bu kavrama teorik bir derinlik de kazandırdı.[11] Buna göre, belli ortak sağlık, hastalık ve beden durumları ile tabanda örgütlenen (*grassroots organization*) vatandaşlar kendilerine yeni bir bireysel ve kolektif kimlik atfederek, bu kimlikle devletten ve toplumdan somut taleplerde bulundular. İngiltere'deki HIV/AIDS hastaları ve bu hastaların yakınları da bir araya gelerek tıp uzmanlarıyla işbirliğinin,

10 A. Petryna, *Life Exposed: Biological Citizens after Chernobyl*, Princeton: Princeton University Press, 2002.

11 N. Rose, *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Medicine in the Twenty-First Century*, Princeton: Princeton University Press, 2007.

özellikle bilgi ve deneyim paylaşımı ve dayanışma sorumluluğunun artırılmasını istediler. Bu talepleri, aynı zamanda devlet yetkililerinden bu hastalığın araştırılması için fon yaratmalarını ve topluma bu hastalığın hangi yollarla bulaşıp, bulaşmadığı konusunda eğitim verme konusunda daha çok çaba göstermelerini de içeriyordu. Bu taleplerin yanı sıra bu gruplar sıklıkla bir araya gelip paylaştıkları "hastalık anlatılarında" ortaklaşan örüntüler bularak, kendilerine özgü, keskin çizgilerle ayrılan "hastalık öncesi ve sonrası" gibi farklı zaman ve "hastane ve hastane dışı" gibi farklı mekân algıları ile yeni sosyalleşme biçimleri oluşturuyorlardı. Sağlık, hastalık ve bedensel özellikler ya da süreçler de değişken olduklarından ve bireylerin kimliklerini belli bir yere kadar şekillendirdiğinden "biyolojik vatandaşlık" kimliği de çok parçalı, kırılgan ve değişkendi. Bu açıdan bakınca, yakın zamanlarda ortaya atılan ve günümüzün farklılaşan devlet-vatandaş ilişkilerini yansıtan genetik vatandaşlık[12], cinsel vatandaşlık[13], esnek vatandaşlık[14] ve mahrem vatandaşlık[15] kavramlarıyla yakından ilişkili.

Türkiyeli Meme Kanserli Kadınlar ve Biyolojik Vatandaşlık

2011-2013 yılları arasında Türkiye'de kadınlarda en sık rastlanan kanser türü olan meme kanserli kadınların ve yakınlarının kurduğu enformel ve esnek oluşumları, biyolojik vatandaşlık kavramını kullanarak inceleme nedenim, bu kadınlarla yaptığım görüşmelerde yakın çevrelerindekilerin onların hastalıkları ile bedensel ve psikolojik sorunları hakkında nasıl tepki vereceğini bilmediklerinden kanserin hastalarda "ucu bucağı olmayan bir yalnızlığa" yol açtığını sık sık anlatmalarıydı. Tedavileri için sıklıkla hastaneye giden kadınlar, orada da sağlık çalışanları tarafından "aylar önce" memesindeki kitleyi/şekil bozukluğunu keşfetse de bu sorun için hastaneye gitmekte "geç kalmak"la suçlanıyorlardı. Tabii bu suçlamada bu kadınlar dışarıdaki ve evdeki işlerinden, çocuklarının ve/veya kocalarının sorunlarıyla uğraşmaktan kendi sorunları için hastaneye gidebilecek vakti bulabiliyorlar mıydı, hastaneye gitmek ve sigortanın kapsamında olmayan ilaçlar gibi ekstra masrafları

12 Heath, Rapp & Michael Taussig, "Genetic Citizenship", *A Companion to the Anthropology of Politics* içinde, Editörler: Nugent D. & J. Vincent, Blackwell Publishing, 2004.

13 D.T. Evans, *Sexual Citizenship: The Material Construction of Sexualities*, London&New York, Routledge, 1993.

14 A. Ong, *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*, Durham&London, Duke University Press, 1999.

15 K. Plummer, *Intimate Citizenship: Private Decisions and Public Dialogues*, Seattle&London, University of Washington Press, 2003.

ödemek için paraları var mıydı gibi sorular (özellikle günde 100'den fazla hastanın bakıldığı ve sağlık çalışanı-hasta iletişimi için yaklaşık 5-10 dakikanın ayrıldığı devlet hastanelerinde) sorulmuyordu. Bu soruların sorulamaması, sağlığı bireysel bir sorumluluk alanı olarak kabul etmeye de bağlı. Bu anlayışın hâkim olduğu özel hastanelerde de protokollere ve kontrol listelerine dayanan sağlık çalışanı-hasta iletişiminde, bu gibi sorular yine yer almıyordu. Bir görüşmecimin deyimiyle, muhtemelen "özel hastaneye gelebilmiş hastanın vakit ve nakit sıkıntısının olmayacağı" öngörüldüğü için...

Hastalıkları nedeniyle suçlanan ve çevrelerinden zamanla soyutlanan meme kanserli kadınlar, onların sorunlarını anlayan birkaç (çoğunlukla kadın) yakın akrabasıyla genellikle hastanelerdeki tedavi süreçlerinde ya da hastalıklarıyla ilgili İnternet forumlarında tanışıp düzenli olarak bir araya gelmeye başlıyorlar. Ben de bu kadınlara Facebook gibi sosyal medya uygulamalarında kurulan İnternet grupları sayesinde ulaştım ve meme kanseri hakkında öğrenmek istedikleri İngilizce kaynakları çevirmek gibi gönüllü çalışmalar yaptım. Onlar bu forumlarda, "Bizi en iyi biz anlarız" ve "Eşekten düşenin halini yine eşekten düşen anlar" gibi düsturlarla önce dertleşmeye başlıyorlar ve hangi ilaç kullanılmalı, silikonlu sutyen nerede bulunur, hangi doktor hastasıyla daha çok ilgilenir gibi önemli konularda bilgi alışverişinde bulunuyorlardı.

Bu kadınlar sosyal yaşamlarının büyük ölçüde bu grupların etkinlikleriyle şekillendiğini anlatarak, grupların etkinliklerinin yaşamlarına ayrı bir anlam kattıklarını belirtiyorlardı. Görüşme yaptığım kadınlardan 8'i daha önce daha büyük kanser dernekleri ve vakıflarında aktif olarak rol oynamış olsa da, şimdilerde bu daha küçük gruplara ağırlık verdiklerini, çünkü burada ilişkilerin "daha samimi" olduğunu anlatıyorlardı. Fakat özellikle 2000'lerin sonunda, bu dernek çalışmaları sadece kendi aralarında destek ve dayanışma amaçlı değil, biyolojik vatandaşlık kavramının da öngördüğü gibi, örgütlenerek devletten somut taleplerde bulunma konusunda da deneyim kazanmalarına yol açan bir nitelikteydi. Örneğin bu kadınlar, meme kanseri sonrası bir ya da iki memelerini kaybettiklerinde kadın kimlikleri, beden ve beden imgelerinin bütünlüğü için meme onarımı (*breast reconstruction*) ameliyatı istediklerinde, bunu estetik bir konu olarak tanımlayan ve reddeden SGK'ya karşılık, Sağlık Bakanlığı yetkilileriyle görüşmüş, yüzlerce imza toplamış ve bu konuyu basına taşımışlardı. Daha önce dernek çalışmalarına katılmış kadınlar 4 yılı aşkın çabaları sonucunda 2010 yılında SGK'nın meme onarımını kapsama

altına aldığını, fakat hâlâ birçok meme kanserli kadının bunu bilmediğini, doktorların da bu konuya eğilmediğini anlatıyorlardı. Bu kadınlar grup buluşmalarında diğer meme kanserli kadınları ameliyat ve sigorta kapsamı konularında bilgilendiriyorlar ve vücutlarının bütünlüklerini sağlamak ve "özel hayatlarında da rahat etmeleri" için bu kadınları ikna etmeye çalışıyorlardı.

Bu kadınlar, toplumsal düzeyde kendileri ve hastalıkları konusunda bir farkındalık yaratmayı amaçlıyordu. Bunun için, çoğunlukla gruplar içinde kolektif (ama bazen de bireysel olarak) meme kanseri ve meme kanserli hastalar hakkında eğitim ve "bilinçlendirme" çalışmaları yapıyorlar, bu konuda broşürler basıp tişörtler hazırlayarak "Meme Kanseri Farkındalık Ayı" olan Kasım'daki etkinliklerde bunları dağıtıyorlardı. Grup toplantılarının önemli bir kısmı çocukları, anne ve babaları, yakın arkadaşları ya da sevgililerine hastalık haberinin ilk olarak ne zaman, nasıl ve hangi kelimelerle verilmesi gerektiği, ve onları hastalığın verdiği bedensel ve psikolojik tahribat ve tedavinin yan etkileri konularında nasıl "eğitmek" gerektiği hususunda tartışmalarla geçiyordu. Konuştuğum bütün kadınlar, kanserin toplumda daha görünür olması ve "adı sanı anılmaz" hastalık olarak tabu özelliğinin bitmesi gerektiğine inanıyor ve bunun için hep beraber çalışıyorlardı.

Fakat biyolojik vatandaşlık da günümüzdeki bütün vatandaşlık tanımları gibi çok parçalı, kırılgan ve değişken bir şekilde içselleştirildiği için, birliktelik hissi ve bunun getirdiği kimlik ile aidiyet de aynı niteliklere sahip. Örneğin, akşam yemeği davetlerine evli ve çocuklu ya da 60 yaş üzeri kadınlar, "o nasılsa gelemez" ve "o saatte dışarı çıkamaz" denilerek çağrılmıyorlardı. Eğer beraberce alkollü bir eğlence mekânına gidiliyorsa, grubun dindar üyelerine haber verilmiyordu. Grup etkinlikleri sosyal medyada planlanıp duyurulduğu için bilgisayarı ya da düzenli interneti olmayan ya da sosyal medyayı takip etmeyen kadınlar, bu etkinliklerden güçlükle haberdar oluyordu. Grup toplantılarında "fazla moral bozucu" konuşan ve "sıklıkla ağlayan" üyeler, önce grubun eski üyeleri tarafından "nazikçe dışarı alınıyor", bu durumun devam etmesi sonucunda, diğer hastaların "demoralize olmaması" için, bu üyelere diğer toplantılara gelmemeleri, yine "nazikçe" söyleniyordu. Bütün bu sorunlara rağmen, hastalıkları yüzünden çalışma hayatı biten, yakın arkadaşları ve akrabalarından uzaklaşan, sağlık alanında ayrımcılıklara ve eşitsizliklere uğrayan kadınları için, bu oluşumlarda onları "gerçekten anlayan birileriyle" sorunlarını ve hastalık anlatılarını paylaşmak yaşamsal bir öneme sahipti.

Türkiye'deki Suriyeliler ve Biyolojik Vatandaşlık

Türkiye'de 3 milyonun üzerinde Suriyeli mülteci yaşıyor. Bu insanların da temel sağlık sorunları ve sağlık hizmetlerine erişimlerinde yaşadıkları güçlükler var. Anne-çocuk sağlığı alanı, bu anlamda başı çekenlerden çünkü Türkiye'deki Suriyelilerin üçte ikisini kadınlar ve çocuklar oluşturuyor. Aynı zamanda, gönüllü olarak da çalıştığım ve etkinliklerine katıldığım Okmeydanı, Tarlabaşı, Yenikapı ve Sultanbeyli gibi farklı mahallelerde göçmenlere yardım amaçlı kurulmuş sivil toplum kuruluşları mevcut. Ayrıca, Türkiye'de "özellikle savaş yüzünden aşılanmamış çocukları" ile ülkeye el-ayak hastalığı ve Tüberküloz getirdikleri ve "Türk çocuklarına da bulaştırdıkları", Suriyeli kadınların "sürekli doğurarak Türkiye'de iyice kök saldıkları" da sık sık işitilebilen ifadeler.[16]

Memesindeki kitleyi fark ettikten sonra doktora gitmekte "geç kalan" meme kanserli kadına karşı sergilenen tutumda olduğu gibi, Suriyeliler de sürekli "kurbanı suçlama" (*blaming the victim*) tavrına maruz kalıyor ve İstanbul'daki kötü yaşam ve çalışma koşulları, bu koşulların onların sağlıklarına etkisi göz ardı ediliyor. Suriyeliler 2010 yılından itibaren kitleler halinde Türkiye'ye göç etseler de sınırı geçince çocukların aşılanmasına ancak 2014 yılında başlanması, bir gecikme ve hatta ihmal olarak düşünülebilir.

Görüştüğüm birçok doktor ve hemşire tarafından tedavileri "mesleki külfet" olarak tanımlanan Suriyeliler de hukuki statülerinin belirsizliği yüzünden sağlık hizmetlerine erişim haklarından nasıl yararlanacakları konusundaki belirsizliklerden şikâyetçiler. Acil ve birinci basamak sağlık hizmetlerinden yararlanma hakları olsa da, "geçici koruma" adı altındaki hukuki statülerinin tam olarak neleri kapsadığını bilmediklerinden ve hastaneler konusunda çeşitli korku ve güvensizlikler yaşadıklarından bu haktan yararlanma anlamında güçlükler yaşıyorlardı. Mülteci ve göçmen haklarını düzenleyen 1957 Cenevre Konvansiyonu'nu, Türkiye'nin yalnızca Batı'dan Türkiye'ye gelen göçmenlere mülteci statüsü verme şartıyla imzalaması yüzünden, temel insan haklarına sahip olmayı içeren ve bu hakları uluslararası düzeyde korunan "mülteci" statüsü alamayan Suriyelilerin geçici koruma kimlik kartlarında ikamet adresi olarak çoğunlukla Suriye'yle sınırı olan Gaziantep gibi iller yazılsa da daha kolay iş bulma, barınma, çocukları için eğitim ve sağlık imkânları için

16 A. Terzioğlu, "Sağlık Çalışanlarının Gözünden Suriyeli Çocukların Sağlığı", *Toplum ve Bilim*, 134, 2015, s. 102-118.

İstanbul'a göç ediyor.[17] Hastanelerde bu kimlik kartları da kontrol edileceğinden kimlik kartlarında yazan bu illere geri gönderilmekten korkan Suriyeliler, genelde sağlık sorunları çok acil olmasa da hastanelerin daha az bürokratik olan Acil Servis bölümlerini tercih ediyorlar.

Türkiye'deki sağlık sistemine aşina olmayan Suriyeliler hastaneye Türkiyeli tanıdıklarıyla ya da kendilerine yardımcı olabilecek sivil toplum kuruluşlarından gönüllülerle gitmeyi tercih ediyorlar. Bu olanaklarının olmadığı durumlarda da en çok dil ve bürokrasi sorunları karşısında zorlanıyorlar. Arapça tercüman birçok devlet hastanesinde bulunmazken, var olan tercümanlar da Suriyeli hasta sayısı karşısında yetersiz kaldığından, çoğu zaman Türkçeyi okullarında ve mahallelerindeki arkadaşlarından hızla öğrenen Suriyeli çocuklar annelerinin ve kendilerinin sağlık sorunları olduğu zaman –yapabildikleri kadar– hastanede tercümanlık yapıyorlar.

Görüştüğüm Suriyeli kadınlar da, tıpkı Türkiyeli meme kanserli kadınlar gibi kendi sağlık sorunları için hastaneye gitme konusunda isteksiz ya da çekimser davranırken, "ailelerin" ve ülkelerinin "geleceğini" temsil eden çocuklarının sağlığı söz konusu olduğunda hemen hastaneye gitmek üzere harekete geçiyorlar. Çoğunlukla temel altyapısı yetersiz, eski evlerde birkaç aile kalabalık bir şekilde oturan Suriyeliler, bu kötü koşulları ve Suriye'den geldikleri yerlerle İstanbul'un arasındaki iklim farkını, sağlık sorunlarının sebebi olarak görüyorlar ve en çok da çocuklarındaki astım ve kendilerindeki tüberküloz gibi solunum yolu hastalıklarından şikâyet ediyorlar. Bu kadınlar için, özellikle çocuklarının hastalığı söz konusu olduğu zaman, bu durum çevrelerindeki Türkiyelilerle tanışıp sosyalleşmelerine ve de hem sağlık hem de eğitim ve iş olanakları gibi konularda onlara yardımcı olan sivil toplum kuruluşlarını bularak, orada çalışanlarla iletişime geçmelerine aracı oluyor. Örneğin 26 yaşında, kocası bir fabrikada gece bekçisi olan, Suriyeli bir anne bana bir gece yarısı en küçük çocuğunun ateşi çıktığı zaman, daha önce hiç konuşmadığı ama "o da anne olduğu için güvendiği" Türkiyeli komşusunun kapısını çaldığını ve derdini Türkçe bilmeden anlatmak için komşusunun elini çocuğun alnına götürdüğünü anlattı. Çocuğun ateşinin çok yüksek olduğunu anlayan komşusu ise hemen giyinip Suriyeli anneyle hastaneye gitmiş ve bu dostluklarının başlangıcı olmuştu. Aynı şekilde, Suriyelilerin birbirleriyle dayanışma kurmak ve bilgi paylaşmak için kurdukları internet forumlarında

17 D. Danış & S. Soysüren (yay. haz.), *Sınır ve Sınırdışı: Türkiye'de Yabancılar, Göç ve Devlete Disiplinlerarası Bakışlar,* Ankara: Nota Bene, 2014.

da hangi sağlık sorunlarında hangi hastanelerin ve doktorların tercih edilmesi gerektiği ve sık kullanılan ilaçların bulunabileceği eczaneler gibi sağlık konuları önemli yer tutuyor.

Bu stratejilere rağmen, henüz sadece Türkiye'deki Suriyelilerin sağlık sorunlarına yönelik bir toplumsal-siyasi oluşumun (ya da derneğin) var olmaması ve bu insanların göç ettikleri bu ülkede hayatlarını sıfırdan kurma aşamasında bazı başka meselelere öncelik tanımaları (örneğin barınma ya da eğitim), sağlık hizmetlerine erişim konusunda biyolojik vatandaşlık kavramını bir nebze havada bırakıyor. Yine de biyolojik vatandaşlığın –içerdiği bir araya gelme ve sosyalleşerek bir "kamusallık" oluşturma potansiyeliyle– önümüzdeki dönemde Türkiye'ye göç etmiş Suriyelilerin siyasi-tıbbi davranışlarını anlamlandırmamızda faydalı olacağına inanıyorum.

Türkiyeli meme kanserli kadınlar ve Suriyeli kadınlar üzerine yaptığım bu araştırmalar, Türkiye'deki sağlık eşitsizliklerine ve bu alanda yapılan ayrımcılıklara karşı kolektif olarak geliştirilen stratejileri biyolojik vatandaşlık kavramı ile tartışarak, günümüze dair bireysel ve kolektif kimlik ve aidiyet oluşturma mekanizmalarını anlamamıza yardımcı olur. Bu da bugün birçok açıdan irdelenen devlet ve vatandaşlık kavramlarının dönüşümüne paralel olarak devlet ve vatandaş ilişkilerinin de nasıl değiştiğini inceleyen araştırmalara sağlık ve hastalık konuları üzerinden bir katkı sunabilir. Biyolojik vatandaşlık kavramı, insanların hayatını etkileyen önemli ve kronik hastalıklara sahip kişilerin, sağlık hizmetlerine erişimde sorunlar yaşayan göçmen grupların ya da çeşitli ihmaller yüzünden cinayet olarak niteleyebileceğimiz Soma maden kazaları gibi insan yapısı felaketler sonrası hayatta kalanların farklı bir araya gelme ve de toplumdan ve devletten somut taleplerde bulunma stratejilerini anlamak için de çok faydalı olacaktır.

İstanbullu Homonormativite ve Üst-Orta Sınıf Gey Erkekler*

CENK ÖZBAY

Heteronormativite, devletin, toplumsal kurumların, kültürün ve anlayış kalıplarının heteroseksüel varoluşu doğal, normal, sağlıklı ve görünmez kıldığı, aksi belirtilmedikçe herkesin heteroseksüel olduğunun varsayıldığı, olmayanların da ötekileştirildiği ve ayrımcılığa uğradığı bir yapı.[1] Pierre Bourdieu'nun tabiriyle "dışının" hayal edilmediği, öyle bir gerekliliğin ya da ihtimalin düşünülmediği bir "doksa"[2] ya da Lois McNay'in dediği gibi, kişinin kendine, başkalarına ve dünyaya doğru yönelimi; yaşayan bir ilişki.[3] Genellikle ihmal edilen ancak hayati önemde bir cinsiyet boyutu da var:[4] Kadınların ve erkeklerin sadece birbirlerinden hoşlanmaları değil, aynı zamanda idealize edilmiş cinsiyet formlarından da uzaklaşmamaları gerekiyor. En basit ifadesiyle, kadın kadına, erkek de erkeğe benzemeli ve kendilerinden olanları değil, olmayanları sevmeliler. Elbette bu noktadan hareketle nasıl kadınlar olunmalı, hangi tip erkekliklerden uzak durulmalı, aile ve evlilik nasıl işlemeli, üreme dinamikleri nasıl hesaplanmalı gibi sayısız konuya bölünen oldukça çetrefil bir heteronormativite şeması çıkarmak mümkün. Bunu da kesişim-

* Bu yazı, yayın aşamasında olan, daha uzun ve İngilizce bir versiyondan bu dosya için uyarlandı.

1 Michael Warner, *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993; Lauren Berlant ve Michael Warner, "Sex in Public", *Critical Inquiry* 24(2): 547-566, 1998.

2 Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

3 Lois McNay, "Agency and Experience: Gender as a Lived Relation", *Feminism after Bourdieu* içinde, der. Lisa Adkins ve Beverly Skeggs, Oxford: Blackwell, 2005.

4 Kristen Schilt ve Laurel Westbrook, "Doing Gender, Doing Heteronormativity", *Gender & Society* , 2009, 23(4), s. 440-464.

sellik prensibini izleyerek farklı ırklardan, etnik kökenlerden, sınıflardan, dinlerden, coğrafi konumlardan, bedensel özelliklerden ve yaşlardan insanlar için farklı "heteronormativitelerin" nasıl hayata geçtiği ile çeşitlendirebilir, olası nüansları ve farklılıkları hesaplayabiliriz. Bu yazıda amacım bu değil.

Homonormativite, paralel bir düzlemde eşcinsellerin hayatlarını yöneten bir ideoloji. Heteronormativiteden farklı olarak, insanların cinsel yöneliminin ne olması gerektiğini varsaymıyor, ima etmiyor ya da dayatmıyor. Halihazırda gey ya da lezbiyen olanların nasıl "makbul", "saygın", "düzgün", "sorumluluk sahibi" ve "başarılı" bireyler (ve aileler) olabileceklerine ve sayılabileceklerine dair değerler, kurallar ve sınırlar belirliyor. Bu kavramı tartışmaya açan ilk düşünürlerden Lisa Duggan, homonormativitenin "egemen heteronormatif varsayımları ve kurumları sorgulamayan, aksine onları tahkim eden ve devam ettiren; o esnada da teslim olmuş bir gey kitle ile bireyselleşmiş, apolitikleşmiş, evcilliğe ve tüketime hapsolmuş bir gey kültür vaat eden yeni bir cinsel politika biçimi" olduğunu belirtir.[5] Radikallikten, protestodan, muhalefet üretmekten, alternatif aramaktan ve direnmekten imtina eden bir gey kimliğine kalan, tahayyül edilen heteroseksüel normalliğe öykünen ve onunla uyum içinde olan birtakım öznel, toplumsal, ahlaki, cinsel ve mekânsal prensiplere dayalı hegemonik bir çerçeve. Homonormativite, gey vatandaşlara izlemeleri gereken yolu saygınlık, kabul görme, göze batmama, zarar görmeme gibi muğlak bir imkanlar ve vaatler paketiyle birlikte önermiş olur. Bu telkine uymaya istekli ya da bunda başarılı olan geyler, saygı duyulan heteroseksüel çoğunluğa da o ölçüde yaklaşmış olurlar. Çoğunlukla aynı olamayacakları ve mutlak eşitliğin de imkansız olduğu bir anda; normalliğin konforu ve toplumsal imtiyazlar peşindeki geyler için bu formül, olabileceğinin en iyisidir.[6] Duggan, normal olmaya "azmetmiş" gey ve lezbiyenlerin "şu anda küçük, yeni genişleyen bir azınlık" olsalar da "neoliberal politikalar içinde hayli görünür bir oluşuma işaret ettiklerini" belirtiyor.[7]

5 Lisa Duggan, "The New Homonormativity: The Sexual Politics of Neoliberalism", *Materializing Democracy: Toward a Revitalized Cultural Politics* içinde, yay. haz. Russ Castronovo ve Dana Nelson, Durham: Duke University Press, 2002.

6 Kadın-erkek eşitliğinin, tüm toplumsal kurumlarda ve alanlarda sağlanması ile feminizme gerek kalmadığı ya da feminist argümanların dünyayı dönüştürmek için anlamlı olmadığı gibi bir iddiadan çıkan "feminizm sonrası" (*post-feminist*) tabiri gibi; homofobinin silindiği ve homonormativite sayesinde gey ve heteroseksüel bireylerin aynı idealler ve normlarda buluştuklarını, dolayısıyla da cinsel yönelim farklılığı ile işleyen bir kimlik siyasetine "artık" gerek kalmadığını vaaz eden bir "gey sonrası" (*post-gay*) yaklaşımı da var, Amin Ghaziani, *There Goes the Gayborhood*, Princeton: Princeton University Press, 2014.

7 Lisa Duggan, *The Twilight of Equality: Neoliberalism, Cultural Politics and the Attack on Democracy*, Boston: Beacon, 2004.

Duggan'ın aklında belirli bir yer (ABD'nin büyük şehirleri) ve zaman vardı (1990'lar). Bu, cinselliğin neoliberalleştiği[8] ve gey hareketin HIV/AIDS meselesini arkasında bırakmış, toplumsal mücadeleden vazgeçmiş, radikalleşmekten uzak bir biçimde yeniden yapılandığı bir zamandı. Gey vatandaşlık, bu bağlamda 2003-2007 arasının ünlü televizyon şovu *Queer Eye for the Straight Guy*'dan fırlamış gibidir. Bu programda, alanlarında uzman ve yetenekli 5 gey, 1 heteroseksüel erkeğin hayatını "elden geçirerek" ona moda, dekorasyon, kişisel bakım, kültür-beğeni ve yeme-içme konularında "ileriye gitmesi" için yardım ederler. Heteroseksüel erkek, bu yardımla "kendini toparlar", hayatını düzenler, etrafındakilerden saygı görmeye başlar ve "başarılı" bir birey haline gelir. Geylik de bir anlamda modadan anlamak, güzel mekânlar tasarlamak, iyi ve sağlıklı yemek pişirmek ve düzgün biçimde tıraş olmayı ihmal etmemek haline gelir. Cinsel yönelimin farklılığı, artık bahsedilmeye ya da uğrunda mücadele verilmeye değer bir alan, bir eşitsizlik ekseni değildir. Gey-sonrası dünyada herkes bireyselleşmiş, tüketime, bedenlerine, evlerini güzelleştirmeye odaklanmış, mahremiyet vurgusu ile muhafazakârlaşmıştır. Doğru renklerde giyinmeyi bildikten sonra gey ya da heteroseksüel olmanın anlamı –ve aslında farkı– yoktur.

Küreselleşmenin Türkiye'de pek de dile dökülmeyen toplumsal neticelerinden biri, LGBT nüfusun farklı coğrafi, siyasi ve kültürel bağlamlarla ilişkiye geçmesiyle, küresel cinsel akımların ve varoluş biçimlerinin yaygınlaşması oldu.[9] Bu doğrultuda, gey kültür(ler) ve akımlar gibi, homonormativite de küreselleşti. Öyle ki, Gavin Brown, onun "hepimizin dışında var olan ve her yerdeki gey hayatlar üzerine korkutucu, kural koyucu gücünü boca eden, zamandan ve mekandan bağımsız, küresel bir mefhum" olmadığını belirtiyor.[10] Bu yaklaşımı ciddiye almak, homonormativitenin de çoğullaştığını, yerelleştiğini, belirli bir kültürel denkleme mahsus hale geldiğini ve tarihselleştiğini görmek anlamı taşır. Keza, farklı toplumlar arasında çok ciddi siyasi, hukuki, dinsel, kültürel ve ekonomik farklar varken ve ailenin, cinselliğin, bedenselliğin bu kadar çeşitli kurgulanışı mevcutken, tüm (farklı) gey hayatların 1990'lar ABD'sinde berraklaşan bir tanımın ve onun anlamlarının peşine takılmayacağını farz etmek yanlış olmaz. Bu yazı, homonormativiteyi böyle bir "yeniden yere in-

8 Cinselliğin neoliberalleşmesini Türkiye bağlamında inceleyen bir çalışma için: Cenk Özbay, Ayşecan Terzioğlu ve Yeşim Yasin (ed.), *Neoliberalizm ve Mahremiyet: Türkiye'de Beden, Sağlık ve Cinsellik*, İstanbul: Metis, 2011.

9 Dennis Altman, *Global Sex*, Chicago: University of Chicago Press; Jon Binnie (2004) *The Globalization of Sexuality*, Londra: Sage, 2002.

10 Gavin Brown, "Homonormativity: A Metropolitan Concept that Denigrates Ordinary Gay Lives", *Journal of Homosexuality,* 2012, 59(7), s. 1065-1072.

dirme" (*reterritorialization*) işlemine tabi tutarak İstanbullu hale getirmek ve bu bağlamda gey hayatlara dair yaptığım bir araştırmanın bazı bulgularını tartışmak amacı taşıyor.

* * *

Son yıllarda, İstanbul'da farklı yaşlardan, orta ve orta-üst sınıf, yalnız yaşayan veya partneriyle aynı evde oturan gey erkeklerin, kentin farklı noktalarında inşa edilen gökdelen-rezidanslara ya da kentin daha dışında, biraz daha "otomobiliteye"[11] mahkum yerlerinde yapılan banliyö-havasındaki sitelere taşındıklarını gözlemliyorum. Bu gözlem de daha ziyade Gül Özyeğin'in kullandığı "cephe" (*façade*) kavramından ve onunla alakalı olarak gündelik hayatta "benliğin sunumu" anlayışından faydalanıyor.[12]

Bu mesken eğiliminin 3 ortak noktası var: 1) Buralar elbette pahalı ve kent yoksulluğunun emarelerini dışarıda bırakan yerler; yoksullarla kontrolsüz biçimlerde "karşılaşma" riski olabildiğince azaltılmış; 2) Buralarda yaşamayı tercih eden erkekler için, bu evlerin kentteki "gey yerlere" (bar, gece kulübü, kafe, aktivist örgütlenmeler, ve görece olarak adı *queer*'e çıkmış mahalleler) yakın olması gerekmiyor, hatta bu yakınlık pek de hoşlarına giden şeyleri temsil etmeyebiliyor, dolayısıyla mekân-merkezli bir camia-cemaat-cemiyet oluşumunun sessizce dışında kalma gibi eğilimi var; 3) Buralardaki yaşamları, heteronormatif hayat tarzı ile şaşırtıcı benzerlikler gösteren ve belki de yeni bir homonormativitenin teşkil edildiği temellere dayanıyor.

Heteroseksüel erkekler, onların bedenleri, bedenlerini taşıyış biçimleri ve erkeklik etme yolları belli sayıda eşcinsel erkeğe her zaman çekici gelmiştir. Geylerin heteroseksüel erkeklik ile alakalı fantezi ve fetişlerini inceleyen bir cinsellik çalışmaları literatürü de mevcut. Heteroseksüel erkeklik kodlarının da gerektiğinde farklı cinsel öznelerce (bir oyunmuşçasına) sahnelendiğini, oynandığını ve abartıldığını da yine bu çalışmalardan biliyoruz.[13] Ama benim İstanbullu homonormativite bağlamında karşılaştığım şey tam olarak bu değil: konuştuğum geyler ve bana aktardıkları hayatları, görece daha yeni bir yaklaşımı benimsediklerine işaret ediyor diye düşünüyorum. Burada gey

11 Mike Featherstone, Nigel Thrift ve John Urry (ed.), *Automobilities*, Londra: Sage, 2005.

12 Gül Özyeğin, *New Desires, New Selves: Sex, Love and Piety among Turkish Youth*, New York: New York University Press, 2015; Erving Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, çev. Barış Cezar, İstanbul: Metis, 2009.

13 Cenk Özbay, *Queering Sexualities in Turkey: Gay Men, Male Prostitutes and the City*, Londra: IB Tauris, 2017.

erkekleri cezbeden illa ki heteroseksüel erkeklerle seks yapma fikri değil: Daha ziyade onlar gibi olma, onlar gibi görülme, "farksızlaşma", heteroseksüel olmadan heteroseksüel bir yaşam tarzını benimseme eğilimi.

2013 ve 2015 arasında 28 ile 60 yaş üstü 26 gey erkekle mülakat yaptım, bunların 16 tanesi "ev ziyareti" idi. Araştırma sürecinde "hetero gibi yaşıyorum" lafını sık sık duydum. En basit şekilde, bu ifade ile kast ettikleri, konvansiyonel cinsiyet kalıplarına uygun bir erkeklik "yapma" ya da "icra etme" anlayışı ve bunun estetiği; uzun saatler yoğun biçimde çalıştıkları; evlerine yatırım yaptıkları (daha iyisine taşınmak, satın almak, tadilat yapmak, güzelleştirmek); açıkça materyalist, para-odaklı ve kariyerist olmak; neoliberal değerleri ve apolitik olmayı övmek ve bunda bir nevi güvence duygulanımı bulmak; sol düşünce ya da sosyalizm karşıtı olmak; gey ticari işletmelerden uzak durmak ve onları pek beğenmediklerini ifade etmek; daha ziyade ev partilerinde ya da "yalnızca gey olmayan" eğlence mekânlarında heteroseksüeller ve "kendileri gibi" gey'lerle zaman geçirmek; LGBT hareketiyle ilintilenmekten kaçınmak ve aktivistleri tasvip etmediklerini belirtmek; Batı modernitesi ile Türk milliyetçiliğini harmanlayarak yüzeysel bir Atatürk nostaljisiyle birlikte düşünmek; Kürtleri, Arapları, dindarları, güney ve doğu ülkelerinden gelmiş göçmenleri ırkçılığa varan ifadelerle ötekileştirmek; ve AKP'nin temsil ettiğine inandıkları din, gelenekler ve erkek-egemen aile yapısının karşısında konumlanmak.

Benim birleştirdiğim bu kolajın, kabaca 2010'lar Türkiye'sinde homonormativitenin en belirgin konturlarına işaret ettiğini düşünüyorum. Bu homonormatif, hatta belli oranda heteronormatif çerçevenin dışında kalan eşcinsel erkekler, mesela, etnik ve ırksal azınlıklar, dindarlar, yoksullar, sık sık farklı yerlerde cinsel ilişkiye girenler, uyuşturucuların da kullanıldığı grup seks partilerini düzenleyenler ya da bunlara katılanlar, seks işçiliği ile ilişkilenenler, konvansiyonel cinsiyet formlarının dışındaki bedenler, özellikle trans ya da CD bedensel ifadeler, mesleklerini ve geleceklerini kişisel gündemlerinde üst sıralarda tutmayanlar, kısa süreli duygusal ve cinsel tatmin arayarak uzun-soluklu ve düzenli bir duygusal-cinsel ilişkiden kaçınanlar ya da bunu başaramayanlar, olası partnerleriyle akıl yoluyla kuracakları beraberliğin önemini fark etmemiş gibi duranlar, benim konuştuğum erkeklerin çoğunluğu tarafından acıma, yadırgama, kınama ve hatta öfke ile karşılanıyordu.

Görüştüğüm erkekler, özellikle "normal" olmanın, ya da "normal gibi" davranmanın ve yaşamanın "*cool*", "seksi", "iyi", "doğru" ve "makbul" sayıldığını çeşitli biçimlerde ısrarla ifade ettiler. Benim gözlemlerimden, ev ziyaretlerin-

den ve mülakatlardan çıkardığım kadarıyla, bu normalin sınırları da genelde su şekilde çiziliyor: Parti siyasetinin dışında kalma, toplumsal mücadelelere ve kitlesel muhalefete katılmama, devletten olabildiğince uzak durma, kendi hayatına, evine ve "ailesine" odaklanma, cinsiyet icrası ve cinsel zevkler alanında konvansiyonel sınırların dışına çıkmama ve kendisi gibi olmayan "çoğul ötekilerden" hayatını olabildiğince izole etme. Böyle bir ortak payda, Türkiye'de homonormativitenin heteronormativiteden ne derece etkilenerek şekillendiğini ve pek çok anda onu yeniden ürettiğini de belgeliyor aslında.

Yani, bir yandan siyasi (ama dinsel olmayan) bir muhafazakârlık ve anaakımlaşma arzusu, radikalizmden ve muhalif-eleştirel bir duruştan mesafe, örneğin sokak protestolarına katılmama ve işgal eylemlerini desteklememe, bireysel haklar, özgürlükler ve rekabet algısı etrafında örülmüş bir "serbestlik" (ya da liberalizm) arzusu, Kürt ve İslamcı siyasi hareketlere tepki ve özellikle "ev-odaklı" bir hayat tarzı, kendini gerçekleştirmenin ve kimlik kazanmanın ve toplumsal ilişkilerin odağında "saygınlık", aşırı cinsellik ve "banal" buldukları bir dilden imtina etme ve elbette, normatif erkekliğe olabilecek en yakın cinsiyet hali.

Bu araştırma projesiyle gerçekleştirmeye çalıştığım bir hedefim de İstanbul'da yakın tarihte oluşmuş (veya hâlâ oluşmakta olan) homonormativitenin ve bu eksendeki gey erkek hayatlarının, heteronormatif ideallerden ve değerlerden etkilendiğini; diğer bir deyişle heteronormativitenin yalnızca kendisini heteroseksüel olarak tanımlayan ve öyle yaşayan insanların değil, bu cinsel kimlik formülünün dışında kalanların da kendilerini nasıl gördüklerini, nasıl tanımladıklarını, ötekileri nasıl belirlediklerini, ne tür sınırlar çizdiklerini, hangi var olma biçimlerini seçtiklerini ve neticede ne tür cinsel vatandaşlara dönüştükleri üzerinde söz sahibi olduğunu göstermek.

* * *

Moda'da Ferdi'nin Marmara Denizi'ne bakan evinin geniş salonunda oturup, ikram ettiği roze şarabı içiyoruz. Kentin "kalabalığından, pisliğinden" de "gey hayatın zorluklarından" da çok uzakta gibiyiz. Ferdi 50'li yaşların ikinci yarısında, bronz ve zinde bir erkek, adı bilinen bir doktor. Varlıklı bir aileden gelmesinden, Türkiye'nin en iyi lisesi olarak kabul görmüş bir okuldan mezun olduğundan bahsederken, mütevazı şekilde "hep ne kadar şanslı olduğunu" söyleyip özgüven yayıyor etrafına. "Ben hep açıktım, o lafın ne demek olduğunu bilmezden çok önce de [...] Kim olduğumu hep bildim ve hiç gizlemedim.

[1970'lerde lise öğrencisiyken] O günlerde de geydim, tıp fakültesinde de, çalıştığım hastanelerde de."

Ferdi, derin bilgisiyle estetik operasyonlardaki yeni gelişmelerden, detoks tekniklerinden ve genç kalma sırlarından uzun uzun bahsederken, ben araya girip lafı politikaya getirmeye çalışıyorum. Omzunu silkip, "bunlar benim meselem değil; sana da kendini bunlarla fazla sıkmamanı öneririm, insan erkenden çöker" diyor. Daha sonra, ben yine ısrarcı olunca, misafirini kırmamak adına ve ciddi konuşup kendini sıkma pahasına fikirlerini açıklıyor: "Mücadelenin kişisel olduğuna inanıyorum. Politik ya da sosyal bir şey olmak zorunda değil. [Mesela gey hareketine dair] ne yapabiliyorsan yap tabii, kendin için bir taş at. Bunun için kimseye ya da bir örgüte falan ihtiyacın yok. Benim hiç ihtiyacım olmadı."

Daha sonra nasıl bir hayatı olduğundan bahsederken ekliyor: "Evli barklı heterolar gibi yaşıyorum valla. Evden işe, işten eve. Haftada bir iki kez arkadaşlarımla yemeğe çıkıyorum. Normalde evdeyim. Kitap, DVD. Arada bir biriyle [cinsel] bir şey yaparsam ne âlâ, yoksa gey bile demezsin bana. Bazen üzülüyorum ama gerçek bu. Kimseyi rahatsız etmiyorum ve kimse de bana bulaşmasın istiyorum."

Ferdi'nin burada kısaca alıntıladığım düşünce yapısı ve yaşam tarzı, görüşme yaptığım gey erkekler için tipikti diyebilirim. Bu geylerin evlerine gittikçe ve onlarla bu konularda konuştukça, bana neredeyse imkansız görünen bir "kendine-odaklanmış" ve "kendini-şımartan" hal ile karşılaştım. Kişisel hayat, özgürlük, yaşam tarzı tercihleri, beden ve cismani refah seviyesine (örneğin eşya, mobilyalar, telefon, televizyon, dekorasyon, araba) yönelik abartılı vurgu ile "dışarıda" ne olduğuna yönelik aşırı umursamazlık, alakasızlık bir arada, peş peşe ifade ediliyordu. Aktivist anlatılarında ya da mesela insan hakları söylemlerinde LGBT toplumsallığı ve siyaseti, cinsellik ve cinsel hareketler ile kesişim halinde olan toplumsal eşitsizliklere dair oldukça hassasmışçasına temsil edilse ve "sadece cinselliğe eğilen" değil "çok-odaklı toplumsal adalet"[14] arayışlarından bahsedilse de; ben ciddi ve açık bir alakasızlık ve mesafe ile karşılaştım. 21. yüzyıl sosyal bilimcileri için çok anlam ifade eden ve üzerinde dikkatle durduğumuz "kesişimsellik"[15] kuramlarının, homonormatif hayatlar yaşayan geylerce nasıl aktif ve bilinçli olarak reddedildiğini görmek hayli ilginçti.

14 Jane Ward, *Respectably Queer: Diversity Culture in LGBT Activist Organizations*, Nashville: Vanderbilt University Press, 2008.
15 Patricia Hill Collins ve Sirma Bilge, *Intersectionality*, Cambridge: Polity, 2016.

* * *

Toplumsal çeşitlilik arz etmeyen yerlerde "izole" hayatlar yaşamak, sınıf ayrıcalığının satın aldığı bir "dokunulmazlık" ve "güvenlik" hissi, eşitsizlikler ve mücadele biçimlerine "her koyun kendi bacağından asılır" deyip uzak durmak, heteronormatif etkilerle yaşamayı seçenlerde genelde "aile sorumlulukları" ve "çocukların refahı" ile izah edilir ve meşrulaştırılır. Sanki aileleri ve çocukları olmasa, bu insanlar eşitsizlik karşıtı, radikalizm destekçisi, toplumsal adalet arayan vatandaşlara dönüşeceklermiş gibi... Bana bu noktada daha ilginç gelen ise, yasal beraberlik hakları olmayan, evlenemeyen, çocuk evlat edinemeyen, çocuk sahibi de olmayan, hatta görünürde böyle talepleri bile olmayan bu gey erkeklerin, politik konumlanma (ya da mesafelenme kabiliyetleri) anlamında, kendi sınıflarının heteroseksüelleri ile benzeşmesi ve toplumsal haritalarda kendilerinden farklı yerlerde konumlanan geylerden dikkatle ayrışmaları.

Yaşayacakları yerleri seçme biçimleri ile siyasi-ideolojik pozisyonlarını belirlemeleri ışığında, bu orta ve üst-orta sınıf gey erkekler için, sınıf kimliğini muhafaza etmek ve vurgulamak, cinsel kimliklerine öncelik kazandırabilecek bir yerde yaşamak ya da siyasi tavır takınmaktan daha önemli gözüküyor. Diğer bir deyişle, cinsel yönelimin değil sınıfın kimlik ekseninde belirleyici olduğu bir zamansallık ve mekânsallıkta mevcudiyet kazanıyorlar. Bu anlamda, örneğin gey barlara ya da gece kulüplerine gitmek, gündelik hayattan ayrıştırılan "istisnai toplumsallaşma araçları" gibi görülüyor ve "aksi haldeki hayatın" neredeyse durduğu ve "normal insanların" uyuduğu Cumartesi ve Pazar sabahları saat 2 ile 5 arasına sıkışıyor. Bu eylemlerden de genellikle içinde suçluluk barındıran ve başkalarından gizlenen zevkler (*guilty pleasures*) olarak; kurtulmak gerektiğini bildikleri bağımlılıkları ya da kusurları gibi bahsediyorlar. Oysa cinsellik çalışmaları literatürü, bizlere gey olmanın sadece hemcinsleriyle cinsel ilişki kurmakla "edinilen" bir kimlik olmadığını, belli kültürel yapıları, iletişim biçimlerini ve hayat tarzlarını takip edip ilişkilenmekle gerçekleştiğini ve bu anlamda da haftanın belli saatlerinde gey barlarda, diğer geylerle birlikte olmanın gey kimliğini var ettiğini anlatan tarihsel çalışmalarla dolu. Benim konuştuğum insanların gey barlarda belli saatlerde utana sıkıla gizlice var olarak ve bundan kurtulmaya çalışarak, gey kimliğini ve buradan temellenen bir toplumsallığı ve siyasi duruşu da ortadan kaldırma aşamasında olduğunu görebiliyoruz.

Dolayısıyla, bu bahsettiğim hali ile homonormativitenin imkânsız bir öznellik ürettiğinden söz etmek de mümkün: "Aslında", kelimenin ilk manasıyla

gey olan ama bir yandan da olmamak için çabalayan, gey olmadığı bir anda var olamayacak (heteroseksüel de olmadığı için) ama gey olmayı da o oranda istemeyen bir öznellik çelişkisi. Gey olmayan, yeni, homonormatif bir gey vatandaşlık. Önceliği kendi benliklerine ve onu tanımlayış biçimlerine verip, beğenmedikleri toplumsal ve fiziksel çevrelerden kendilerini geri çekmeye çalışarak, gey erkekler iki zor, meşakkatli ya da belirsiz kimlik arasında yollarını bulmaya çalışıyorlar: Layığınca gey olmak ve orta sınıf olmak. Bu da itinayla işlenmiş bir kendini-yönetme, hayat tarzına dair daimi bir teyakkuz, ve Judith Butler'in yüklediği anlamla, tarzlaştırma (*stylization*) demek oluyor.[16]

Ek olarak, burada anlattığım haliyle homonormativite eşcinsel erkekler arasında halihazırda var olan ayrışmaları ve bölünmeleri de derinleştiriyor. Orta sınıf gey erkekler tahayyül ve arzu ettikleri normalliği vücuda getirip heteroseksüel değerleri ve pratikleri taklit ederek, toplumsal alanda meşruiyet, onay, kabul görme ve saygınlık kazanmaya çalışıyorlar. Bu da, onaylanmaktan ve saygınlık çerçevesinden uzakta görünen efemine erkeklikleri, cinsiyet ikiliğinin dışındaki hareketleri, cüretkâr ve gösterişli cinsel performansları alt-sınıflarla ve diğer dezavantajlı gruplarla eşleştirip, kendinden uzaklaştırma olarak tercüme ediliyor. "Kimseden utanması olmayanlar", "kaybedecek bir şeyi olmayanlar", "kendini riske atmaktan çekinmeyenler", bir anlamda nasıl bir gey olması gerektiğini anlayamamış, anlasa da kendini buna uygun biçimde projelendirip yönetemeyen, saygınlık görme hali ve kabul edilmeye hazır olma eşiğinde olmayan, olamayan, olmamayı seçenler bir arada bir "kurucu öteki" (*abject*) olarak homonormativiteyi besliyor ve içinde olabilenleri şekillendiriyor. Bu düzlemde, saygı ve kabul gören, *"cool"* bulunan geyler erkeksi, kendini kontrol edebilen, aklını kullanan, risk almayan ve aşırılığa kaçmayan vatandaşlar olarak netleşiyor.

Normallik, bu bağlamda benlikle, bedenle, başkalarıyla ve mekânla ilişkilere yeniden ve sürekli "ince ayar vermeye", ayarlamaya dayanarak arzu edilen gey hayat tarzını neoliberal (ve aslında heteroseksüel) ideal vatandaşlığa yaklaştırıyor. Benim homonormatif gey olma hali içinde olduğunu düşündüğüm bu erkekler, sistematik olarak görünme-görünmeme, anlaşılma-anlaşılmama ve açık olma-olmama dengesini kurar ve "topluma karışma, ayırt edilmeme, kabul görme" becerilerini geliştirirken, her daim açık olan ve bundan "gurur duyan" eşcinsel kesimler damgalanıyor, güçsüzleştiriliyor ve marjinalleştiriliyor.

16 Judith Butler, *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, çev. Başak Ertür, İstanbul: Metis, 2008.

Özetle, İstanbul'da benim konuştuğum yaş grubu ve sınıf kimliğindeki gey erkekler için homonormativitenin iki önemli şekilde işlev gördüğünü gözlemledim: Birincisi: Geyleri heteroseksüel orta-sınıf, anaakım kültürüne daha yakın bir yere konumlandırıyor, onları "asimile edilmesi" daha kolay hale getiriyor, toplumsal olarak görünmezlik halesi içine alıyor ve neoliberalizmin cinsel politikasıyla uyumlu hale getiriyor. Benimle konuşan insanların finansal başarı, profesyonelleşme, sahip oldukları diplomalar ve sertifikalar (*credentials*), mesleki tatmin ve kariyer hırsları, yukarı doğru hareketlilik, karar-verme ve hesap yapma ustalığı merkezli anlatıları, neticede dışarıya daha kapalı, mahrem-özel, izole edilmiş hayat tarzlarına ve bunlara yönelik bir arzunun ifadesine varıyor. Bununla bir nevi "kendi-siyaseti"nin (örneğin, kendinde neden zevk alıyorsun, kendini nasıl tahayyül ediyorsun) öneminin de altı çizilmiş oluyor.

İkincisi: Homonormativite, orta sınıf kültürüne ve "tarzlaştırmalarına" erişme imkânı olmayan ya da bunu bile isteye reddeden geylerin dışlanmasını ileri bir seviyeye taşıyor, sistematik hale getiriyor ve meşrulaştırıyor. Bu "dışarıda kalanlar" ya da "dışarıda olanlar" aslında epey geniş bir yelpazeye tekabül ediyor: İşçi sınıfından gelenler, yoksullar, Kürtler, dindarlar, göçmenler, "fazla efemine" olanlar ve elbette trans bedenler, "fazla solcu" olanlar ve cinsellik aktivistleri.

Konuştuğum insanlar, kendilerini en güvende, özgür, rahat ve sorgulanmamış hissettikleri yerin evleri olduğunu sık sık dile getirip mümkün olsa evlerinden, mahallelerinden ya da sitelerinden hiç çıkmak istemediklerini söylediler. "Güvenli mekan" (*safe space*) zaten gey kimliğin oluşmasında ve icra edilmesinde oldukça önemli bir kavramdır.[17] Benim için burada daha şaşırtıcı olan kısım, bu erkeklerin güvenli alanlarından çıktıkları zaman da ayrımcılığa, tacize, tehdide uğramıyor olduklarını söylemeleri. Nasıl konuştukları, göründükleri ya da hareket ettikleri için güçsüzleştiklerini ya da risk altında olduklarını hissetmiyorlar.

Homonormativite bence, Türkiye'deki mevcut toplumsal bölünmeler bağlamında, Jaspir Puar'ın da dediği gibi,[18] "normalleş(tir)me" ve sürgüne yollama eksenli bir ikili süreçle işliyor. Eski ayırt edici ikilikler –örneğin gey-heteroseksüel– güç, önem ve anlam kaybederken; yenileri –örneğin "arzu edilen, saygı gören, müstesna" geyler ile "istenmeyen, başarısız, sorumsuz" geyler– daha belirgin hale geliyor.

17 Christina B. Hanhardt, *Safe Space: Gay Neighborhood History and the Politics of Violence*, Durham: Duke University Press, 2013.

18 Jaspir Puar, *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*, Durham: Duke University Press, 2007.

Hannah Arendt ve Siyasette Yalan

İMGE ORANLI



Hannah Arendt, *Siyasette Yalan*, Çev. İmge Oranlı, Berfu Şeker, Sel Yayıncılık, 2018.

2016'nın Aralık ayında Achille Mbembe'nin "Hümanizm Çağı Sonlanıyor"[1] adlı yazısında belirttiği gibi, küresel olarak yapısal bir değişimden geçiyoruz. Mbembe, bu yapısal değişikliği çözümlerken, antihümanistik düşüncelerle birlikte büyüyen demokrasi karşıtlığını, neoliberal kapitalizmin etkileriyle birlikte değerlendirmeyi öneriyor ve artık siyasetin bir savaş yapma sanatına dönüştüğünü belirtiyor. Mbembe'nin tasvir ettiği bu yapısal değişiklik, birkaç yıldır Türkiye'de de gündelik hayatın içinde an be an hissediliyor. Geçtiğimiz dönemde, Türkiye'de bu değişimi anlamak için başvurulan kaynaklardan biri Hannah Arendt oldu. Arendt'i 20. yüzyılın en fazla başvurulan siyasi düşünürlerinden biri haline getiren, fenomenolojiyi siyaset teorisinin tartıştığı hem geleneksel hem de güncel sorunlarla buluşturması olmuştur. Bir başka deyişle Arendt, reel politikanın ortaya koyduğu meselelerin düşünce tarihindeki izlerini sürmüş, bunların koşullarının ne olduğunu Kıta Avrupası felsefesinin sunduğu yöntemler aracılığıyla tartışmıştır.

Özellikle *Totalitarizmin Kaynakları* ve *İnsanlık Durumu* gibi erken dönem eserleriyle bilinen Arendt'in kendi siyaset anlayışını ve felsefi düşüncesini nasıl geliştirdiğini anlamak bakımından kuşkusuz bu iki eser çok önemli. Fakat Arendt'in entelektüel hayatının son döneminde yazdığı yazıları derleyen

1 Achile Mbembe, "Age of Humanism is Ending", *Mail & Guardian,* 22 Aralık 2016.

Crisis of the Republic kitabı da Arendt'in felsefi düşüncesinin geldiği noktayı kavramak açısından bir o kadar önemli. "Siyasette Yalan" metnini içeren bu derlemede Arendt, yalan, sivil itaatsizlik, devrim ve şiddet gibi olguların siyasetin alanını nasıl belirlediğini inceliyor. Özellikle "Siyasette Yalan" metninde, siyaset alanında çokça kullanılan ve fakat nasıl kullanıldığı üzerine yeterince kafa yorulmadığını düşündüğü *yalan söylemek*, *kandırmak*, *kendini kandırmak*, *gerçeklikten koparmak ve imaj yaratmak* gibi edimlerin siyasete nasıl içkin olduklarını tartışıyor; bu edimleri ABD'nin Vietnam savaşı politikalarını ifşa eden Pentagon Belgeleri çerçevesinde inceliyor. Arendt, felsefi sorgulamasının odağı haline getirdiği bu edimlerin siyasi algımıza ne yaptığını deşifre etmeyi hedefliyor. Özgür basının önemini vurgularken, Amerikan halkının ve hükümetinin Vietnam Savaşı ile hesaplaşabilmesinin Pentagon Belgeleri'nin basına sızdırılmasıyla mümkün olduğunu görüyoruz. Arendt'e göre yalan ve benzeri edimler, siyasetin içinde fazlaca iş gören ve fakat geleneksel siyaset teorisi içinde yeterince ele alınmayan kavramlar, dolayısıyla bu metni kaleme almaktaki hedefi bu tespit ettiği eksikliği gidermeye yönelik, diyebiliriz.

Siyasette Yalan felsefi sonuçları bakımından ilk bakışta kolaylıkla kendini okura açan bir metin değil. Tam da bu nedenle, Arendt'in bu metninin felsefi sonuçlarının anlaşılmasını kolaylaştıran ve Arendt'in kendi metni kadar önemli olduğunu düşündüğümüz bir başka yazıya da bu kitapta yer verdik. Cathy Caruth'un "Yalan ve Tarih" adlı yazısı hem Arendt'in "Siyasette Yalan" metninde ortaya koyduğu felsefi problemi [yalanın kurucu gücü] geliştirmesi bakımından hem de başlı başına siyaset, tarih ve yalanın iç içe geçmiş ilişkisini anlamlandırmak bakımından değerli bir çalışma. Caruth'un metinde sorduğu en can alıcı sorulardan biri şu: "Tümüyle gerçeklikten koparılmış bir dünyaya doğru ilerlerken nasıl bir tarih (ve nasıl bir tanıklık) mümkün olabilir?" Caruth, Arendt'in metninden yola çıkarak gerçeklikten koparma olgusuna odaklanıyor, bunu da imaj yaratmanın ne tip bir siyasi araca dönüştüğünü inceleyerek yapıyor. İmaj yaratmanın siyasetin bu denli göbeğinde olduğu bir dönemde tanıklık yapmanın alternatif bir siyasi araca ve başkaldırı mekanizmasına dönüştüğünü belirtiyor. Okurlara tavsiyemiz, Caruth'un metnini hem Arendt'in "Siyasette Yalan" metnine yönelik bir pusula olarak değerlendirmeleri, hem de Caruth'un açığa çıkardığı soruları, Mbembe'nin işaret ettiği, tarihsel olarak içinde bulunduğumuz küresel yapısal değişim ekseninde ele almaları olacaktır.

geçen sayıdakiler

Hermeneutik

Cogito / Sayı: 89

Cogito'dan / Hermeneutik • Jean Grondin: Hermeneutik • Hans-Georg Gadamer: Hermeneutik • Çiğdem Dürüşken - Eyüp Çoraklı: Antik Çağ'da Hermēneia • Y. Gurur Sev: Dağ Fare Doğurdu: Aristoteles Külliyatında *Hermēneia* • Lale Levin Basut: Aristoteles ve Frege'de Uylaşımsal Olan: *kata syntheken* ile *das Willkürliche* • Osman Bilen: İslam Yorum Gelenekleri ve Çağdaş Hermeneutik • Çetin Balanuye: Spinoza: Eyleme Gücünün Hizmetinde Bir Hermeneutik • Kurtul Gülenç: Wilhelm Dilthey'da Hermeneutik Yaklaşım ve Açmazları • Arslan Topakkaya: Dilthey-Gadamer İlişkisini Hermeneutik Üzerinden Okumak • Mustafa Günay: Doğan Özlem ve Hermeneutik Felsefe • Selami Varlık: Negatif Hermeneutik ve Sonsuz Yorum Sorunu • Hakan Yücefer: Yorumlamadan Okumak: Gilles Deleuze'ün Anti-Hermeneutiği • Devrim Sezer: Dünyaya İhtimam Göstermek: Arendt, Gadamer ve Dayanışma Meselesi • Abdullah Başaran: *İstifham:* Sahici Edebiyat Nedir? • Burcu Şahin: Türkçe Edebiyatta Hermeneutik: Üçüncü Bir Dil Yaratma Çabası • Saffet Murat Tura: Biyosferi Anlamak *Nöro-Filozofik Bir Giriş Denemesi* • Shaun Gallagher: Hermeneutik ve Bilişsel Bilimler **Geçen Sayıdakiler /** Maurice Merleau-Ponty • Yazarlar Hakkında

Yazarlar Hakkında

Onur Ağkaya: 1985 yılında İstanbul'da doğdu. Üniversitede Uluslararası İlişkiler okudu; lisansüstü eğitimini Siyaset Kuramı ve Felsefesine yoğunlaştırdı. Siyaset ile Modern Sinema ve Edebiyat ilişkisi, Distopya, siyasal şiddet üzerine çalışmaları bulunmaktadır. Doktora eğitimine Yıldız Teknik Üniversitesi'nde devam etmektedir.

Ece Ceylan Baba: İlk ve orta öğretimini Antalya'da, lise eğitimini ise Ankara'da tamamlamıştır. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Akademisindeki lisans eğitimine birincilik derecesi ile başlamış, yine birincilik derecesi ile mezun olmuştur. Yeditepe Üniversitesi Mimarlık bölümünde Yüksek Lisans eğitimini bitirerek Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Mimarlık Bölümü'nde Doktora eğitimini tamamlamıştır. Nisan 2016 tarihinde Doçent olan Baba, Yeditepe Üniversitesi Mimarlık Bölüm Başkanı olarak görev yapmaktadır. Akademik alanda yüksek yapılaşma, küreselleşme, metropol, kentsel dönüşüm, kullanıcı katılımı, çevre ve kentli psikolojisi, konut tipolojileri ve loft kavramı konularını uzmanlık alanı olarak belirlemiş olup, bu konular bağlamında araştırma ve yayınlarını sürdürmektedir. YayıMlanmış iki kitabı bulunmaktadır; *Tasarım Demokrasisi ve İstanbul*, isimli kitabı Eylül-2012'de, "Loft: Modernizmden Postmodernize Geçiş Sürecinde Loft Mimarisi ve İstanbul'daki Yansımaları" adlı kitabı ise Mayıs-2015'te yayınlanmıştır. Akademik çalışmaların yanı sıra, Baba Mimarlık'ın kurucu ortağı olarak profesyonel meslek hayatına devam etmektedir.

Aslı Çalkıvik: Doktorasını Minnesota Üniversitesi'nde Siyaset Bilimi dalında aldı. İstanbul Teknik Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümünde öğretim üyesidir. Küresel güvenlik siyaseti, eleştirel güvenlik çalışmaları, uluslarlarası siyaset teorisi konuları ile ilgilenmektedir. *International Politics*, *International Studies Review*, *International Political Sociology, Études Internationales*, *Toplum ve Bilim ile Birikim* gibi dergilerde ve çeşitli derleme kitaplarda yazıları yayımlanmıştır. *Oxford Uluslararası İlişkiler Ansiklopedisi'nin* 'Post-yapısalcılık/Post-modernizm' bölümünü kaleme almıştır.

Aslı Daldal: Yıldız Teknik Üniversitesi Siyaset Bilimi'nde Doçent olarak görev yapmakta, ayrıca Boğaziçi Üniversitesi'nde sinema dersleri vermektedir. Boğaziçi ve Duke Universitesi'nde yazdığı doktora tezi *Art, Politics and Society: Social Realism in Italian and Turkish Cinemas*, ISIS ve Gorgias Press tarafından basılmıştır. Bu kitabın bir bölümünden derlenen *1960 Darbesi ve Türk Sineması'nda Toplumsal Gerçekçilik* Homer Yayınlarından

çıkmıştır. *Birikim*, *Hürriyet Gösteri*, *Doğu-Batı* gibi dergilerde sinema yazıları, *Radikal* ve *Birgün* gazetelerinde de sinema eleştirileri yayımlanmıştır. SİYAD üyesidir.

Zeynep Direk: 1966'da doğdu, doktora derecesini 1998'de University of Memphis'ten aldı. Şu anda Koç Üniversitesi Felsefe Bölümünde ders vermektedir. Çağdaş Fransız felsefesi, etik, siyaset felsefesi ve feminizm üzerine yayınlar yapıyor. Makalelerinde feminizm dahilindeki tartışmaların yanı sıra Türkiye'nin güncel siyasal meselelerini de ele alıyor. Zeynep Direk, kısa bir süre önce *Blackwell Companion to Derrida*'nın editörlüğünü yaptı.

Özen Nergis Dolcerocca: İstanbul, Koç Üniversitesi İngiliz Dili ve Karşılaştırmalı Edebiyat bölümünde yardımcı doçent olarak görev yapmaktadır. Lisans ve lisansüstü eğitimlerini Boğaziçi, Sabancı, Marburg ve Paris 8 Üniversitelerinde yaptıktan sonra 2016'da New York Üniversitesi, Karşılaştırmalı Edebiyat bölümünde doktorasını tamamladı. Araştırmaları uluslar ve diller arası modernizm tarihi ve erken yirminci yüzyıl edebiyatı ve düşüncesinde zamanın teorileri ve felsefesi üzerinedir.

Maral Erol: Işık Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü'nde öğretim üyesi. Doktora derecesini 2008 yılında Rensselaer Polytechnic Institute, Bilim ve Teknoloji Çalışmaları Bölümü'nden aldı. Yazıları daha önce *Toplum ve Bilim*, *Journal of Immigrant and Minority Health*, *Social Science & Medicine* ve *Medical Anthropology* gibi dergilerde yayımlandı. *The Making of Neoliberal Turkey* (2016, Routledge) başlıklı kitabın editörlerinden birisi.

Onur Kartal: Lisans ve Bütünleşik Doktora Programını Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümünde tamamlamıştır. NotaBene Yayınlarından çıkan *Biyopolitika Cilt 1: Platon'dan Arendt'e Biyopolitikanın Felsefi Kökenleri*, *Biyopolitika Cilt 2: Foucault'dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri* adlı kitapların editörü, İletişim Yayınlarından çıkan *Başkasının Politikası: Husserl, Heidegger, Levinas* adlı kitabın yazarı, Say Yayınlarından çıkan *Yeni Kültürel Çalışmalar* ile İletişim Yayınlarından çıkan *Communitas: Topluluğun Kökeni ve Kaderi* adlı kitapların çevirmenidir. Halen Adnan Menderes Üniversitesi Felsefe Bölümünde Araştırma Görevlisi olarak görev yapmaktadır.

İmge Oranlı: Lisans ve yüksek lisans eğitimini İstanbul Üniversitesi ve Boğaziçi Üniversitesi'nde tamamladı. Doktora derecesini 2015 yılında DePaul Üniversitesi'nden (Şikago, ABD) aldı. Doktora tezinde devlet şiddeti ve nefret cinayeti konularını kötülük teorileri ekseninde değerlendirdi. Uzmanlığı Kıta Avrupası Felsefesi, Siyaset Felsefesi ve Etik alanlarındadır. Çeşitli dergilerde ve bloglarda makaleleri ve yazıları bulunan Oranlı, Koç Üniversitesi'nde etik alanında dersler vermektedir.

Cenk Özbay: Sabancı Üniversitesi Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi'nde öğretim üyesi. Doktora derecesini 2010 yılında University of Southern California, Sosyoloji Bölümü'nden aldı. Yazıları daha önce *Toplum ve Bilim*, *Doğu Batı*, *Sexualities* ve *Journal of Gender Studies* gibi dergilerde yayınlandı. Kitapları arasında *Yeni İstanbul Çalışmaları* (2014, Metis), *The Making of Neoliberal Turkey* (2016, Routledge) ve *Queering Sexualities in Turkey* (2017, IB Tauris) var.

Evren Savcı: San Franscisco State University'de Cinsiyet Çalışmaları alanında öğretim üyesi. Doktora derecesini 2011 yılında University of Southern California, Sosyoloji Bölümü'nden aldı. Yazıları daha önce *Sexualities*, *Political Power and Social Theory* ve *Theory and Event* gibi dergilerde yayınlandı. Son dönemde, Duke University Press tarafından yayınlanacak ilk kitabı *Queer in Translation: Sexual Politics under Neoliberal Islam* üzerinde çalışıyor.

Elifsu Tanyeri: 1993, İstanbul doğumlu. İstanbul Üniversitesi Devlet Konservatuvarı Tiyatro Bölümü'nde lisans eğitimini tamamladıktan sonra Hacettepe Üniversitesi Siyaset Bilimi'nde yüksek lisansa başladı. Şu anda "Umutsuzluk Çağında Politik Olan'ı Yeniden Düşünmek: Stiegler, Nancy, Derrida" adlı yüksek lisans teziyle ilgili çalışmalarını sürdürüyor. Siyaset felsefesinde kimlik ve farklılık, politik ontoloji, kıta felsefesi, demokrasi kuramları ve teknoloji akademik ilgi alanlarını oluşturmaktadır.

Ayşecan Terzioğlu: Sabancı Üniversitesi Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi'nde öğretim üyesi. Doktorasını 2008 yılında City University of New York, Antropoloji Bölümü'nden aldı. Yazıları daha önce *Toplum ve Bilim*, *Reproductive Health Matters* ve *Ethnologie Francaise* gibi dergilerde yayınlandı. *Neoliberalizm ve Mahremiyet: Türkiye'de Beden, Sağlık ve Cinsellik* (2011, Metis) ile *The Making of Neoliberal Turkey* (2016, Routledge) ortak editörlüğünü yaptığı kitaplar.

Buket Türkmen: Fransa'da Bordeaux Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim görevlisi olarak ders vermektedir. 1997-2018 yılları arasında Galatasaray Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde çalıştı. Lisansını Marmara Üniversitesi Fransızca Kamu Yönetimi'nde, Yüksek lisans ve doktorasını Paris EHESS'de yaptı. Doktora sonrası çalışmasını 2006'da Harvard Üniversitesi Ortadoğu Çalışmaları Merkezi'nde (CMES) "tesettürlü kadınların evlilik öncesi flört ilişkileri" konulu çalışması ile yaptı. İslami vakıflar ile İslamcı gençlerin ilişkileri, laiklik, kamusal alan, postkolonyal teori, kimlik hareketleri, Gezi Direnişi ve kadın aktörler, 15 Temmuz sonrası değişen Türkiye siyasal rejimi ve sokak hareketleri üzerine çalışmaları ve yayınları mevcuttur. Islam ve kamusal alan üzerine uluslararası araştırma projesilerine katılmıştır. Edit ettiği kitabı *Laicités et religiosités : Intégration ou exclusion ?* (Laiklikler ve dinsellikler: bütünleşme mi dışlama mı?) Fransa'da Harmattan yayınlarından basılmıştır. Akademi dışında öyküleri ve denemeleri çeşitli basılı ve e-dergilerde yayınlanmıştır.

Haktan Ural: Ankara Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde çalışıyor. Doktora derecesini 2016 yılında Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden aldı. Yazıları daha önce *İdeal Kent, Journal of Middle East Women's Studies* ve *Emotion, Space and Society* gibi dergilerde yayınlandı.

Volkan Yılmaz: Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Politika Programı'nda öğretim üyesi. Doktora derecesini 2015 yılında University of Leeds, Siyaset Bilimi Bölümü'nden aldı. Yazıları daha önce *Toplum ve Hekim*, *Çalışma ve Toplum*, *Journal of Homosexuality* ve *New Perspectives on Turkey* gibi dergilerde yayınlandı. *The Political Economy of Disability in Turkey* (2011, Lambert) ve *The Politics of Health Care Reform in Turkey* (2017, Palgrave) başlıklı kitapların yazarı.

Ozan Zeybek: Berlin'deki Stiftung Wissenschaft und Politik (SWP) isimli kurumda araştırmacı, sosyolog. Sokak köpekleri üzerinden şehri anlatan, 90'larda insanlarla beraber şehre sürülmüş koyunları takip eden, yakın dönemde ormanlara ne olduğunu ele alan yahut İstanbul'da bir baba olarak bebek bakma deneyimini tartışan akademik yazıları var; academia.edu sayfasından indirilip okunabiliyor. Yakın zamanlarda Kırmızı'nın Mirası ve Üç Sihirli İnci isimli iki çocuk kitabı piyasaya çıktı. Ayrıca akademik olmayan, gündem dışı yazılarını koyduğu bir blogu bulunuyor: http://ozanoyunbozan.blogspot.com/