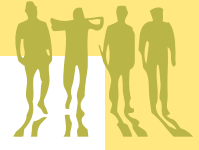


# Prekaryaya

DENEMELER DERGİSİ



CİLT / VOLUME 3

SAYI / NUMBER 1

MAYIS / MAY 2022

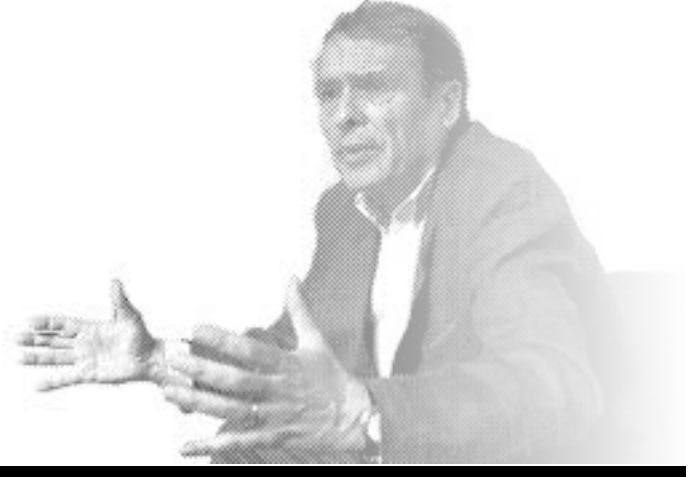
D O S Y A

## Sosyolojik Düşünmek: *Gündelik Hayatta Eylem ve Kavrayış*

DENEME - KRİTİK - ELEŞTİREL DÜŞÜNCE

EDİTÖRLER: HÜSEYİN SERBES, SALİH KİNSUN





---

**“Sosyoloğun hiçbir suretle ayrıcalık teşkil etmeyen özelliği şudur: Görevi toplumsal dünyaya ilişkin şeyleri söylemek ve bunları mümkün olduğunca oldukları haliyle söylemektir – yani, sadece normal olanı, hatta bayağı olanı”.**

Bourdieu, P. (2016). *Akademik Aklın Eleştirisi* (Çev. P. Burcu Yalım). Metis Yayınevi, s. 16.

---

# İçindekiler

Sosyolojik Düşünmek: Gündelik Hayatta Eylem ve Kavrayış <i>Salih Kinsun, Hüseyin Serbes</i>	04
Bir Prekaryanın Notları: Belirsizlik Kime İşliyor? <i>N. Toygar Ateş</i>	06
Aksiyolojik Mercekte Etik <i>Göksu Kamişli</i>	10
Sürdürülebilir Tüketim: Doğayı Seviyorsan Kırık ya da Çürük Alabilirsin (!) <i>Pelin Oduncu</i>	15
Kalabalık: Dijital Ev'in Sakini Modern İnsanın Sosyolojisini Anlamak <i>Salih Kinsun</i>	20
Tribün Ruhu: Bir Araştırmaya Dair Notlar <i>Hüseyin Serbes</i>	24
Sosyal Bilimlerde Yazmak <i>Leyla Bektaş Ata</i>	32
İmkânsız Bağışlamanın Kısacasında "Bağışlamanın Locus Classicus'u" <i>Furkan Sönmez</i>	38

**"Sosyolojik Düşünmek: Gündelik Hayatta Eylem ve Kavrayış"**  
*Prekarya Dergi (3) 1, Cilt: 3 Sayı: 1 - 2022 Mayıs*

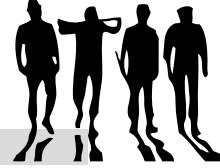
*Editörler* Hüseyin Serbes, Salih Kinsun

*Tasarım* Hüseyin Serbes

*Katkıda Bulunanlar* Furkan Sönmez, Göksu Kamişli, Hüseyin Serbes, Leyla Bektaş Ata, N. Toygar Ateş, Pelin Oduncu, Salih Kinsun

# Sosyolojik Düşünmek: Gündelik Hayatta Eylem ve Kavrayış

Takdim: Sayı Editörlerinden



HÜSEYİN SERBES, SALİH KİNSUN

Gündelik hayatta eylem ve kavrayışlarımızda ne kadar özgürüz? Bauman'a sözü bırakırsak, "topluluklar ve örgütler çoğu kez, pratikleri beklentilerine uygun düşmese bile üyeleri içinde sanki özgürlük varsayılabir şeymiş gibi hareket ederler" (2020: 92). Goffman'ın "tam gözetim kurumları" olarak belirttiği toplulukların mecburi sakinleriyiz. Ve sakinler olarak, arzulanan davranışlarımızdan yoksunuz. İsteddiğimiz araştırmaları ve soruşturmaları yapabileme keşfi içimizde dursa da, Pierre Bourdieu'nun dediği gibi, "kapitalizmin gösterilenlerinden kopmuş bir gösterenler akışında çözülüp gitmediğine, dünyanın cyborg'larla dolmadığına ve tahakküm bilişimi [informatics of domination] çağına girmiş olduğumuza inanmamak mümkün mü?" (Bourdieu, 2019: 57). Yine de bu keşif arzusunu<sup>1</sup> ve yazabilme umudunu sürdürmeyi düşünüyoruz. *Prekarya Dergi*<sup>2</sup>, böyle bir çabanın ürünü.

Kolektif emeğin devam eden 'öğrencilik' hissi olarak tanımladığımız bu alan, bize "dünyanın gürültüsü"nden uzak bir tartışma mecrası oluşturuyor. Önceki sayımızda belirttiğimiz gibi, 'öğrenci' kalacaklar için bir *évolué* etme; geliştirme ve olgunlaştırma sürecini kapsar. 'Okur'unu 'yazar'a dönüştürmeyi denemeyi sürdüren dergimiz, yedi soruşturma metni ile düşünceye katkı sunmayı amaçlar. Heidegger'e yaslanarak günümüz akademisini "dünyanın tablolaşması" şeklinde açıklayan Hasan Ünal Nalbantoğlu, bu dünyanın dışında kalmak için düşünür, araştırmacı ya da felsefeciyeye, yoğun çalışmasının,

<sup>1</sup> Bunu arzu olarak nitelendiriyoruz. Çünkü, "İnsan arzu ederse yazar, benim de arzularım bitip tükenmez" diyordu 'yazı'nın ve 'yazın'ın büyük ustası Roland Barthes. Yine Barthes'in dünyasından biliyoruz ki, kültürel metinlerin peşinden gitmek, «jouissance» [yüce bir fiziksel ve zihinsel mutluluk] deneyimi elde etmemizi sağlayabilir.

<sup>2</sup> Toplumsal gerçekliğin çarpıcı bir yüzü olarak Prekarya, "precarious" [güvencesiz] sıfatı ile "proletariat" [proleterya] isminin birleşmesiyle oluşan bir terimdir (Standing, 2014: 21). Guy Standing'e göre, şu an pek çok ülkede yetişkin nüfusunun dörtte birinin prekaryaya dâhil olduğunu tahmin edebiliriz [Bkz. Standing, G. (2014). *Prekarya Yeni Tehlikeli Sınıf*. Çev. Ergin Bulut. İstanbul: İletişim Yayınları. s.48]. Standing'e atıfla, Prekarya Dergi, bağımsız araştırmacılara [kitleles üretimden uzak bir] alan açmak amacıyla oluşturulmuştur.

titizliğinin sonuçlarını kalıcılaştırmak konusunda acele etmemesini önerir (Taburoğlu, 2014: 107). Bu nedenle, bu sayıda acele etmemeyi tercih ettik. Üzerine düşündüğümüz yazınsal çabaları, (Nalbantoğlu'nun jargonuyla) peşine hırsıyla düşmeden, “düşünceyi serbest bırakarak” buraya aldık.

“*Bir Prekaryanın Notları: Belirsizlik Kime İşliyor?*” başlıklı yazısında **N. Toygar Ateş**, kendi geleceksiz sınıfını ve küresel kapitalizmin gidişatını ele alıyor. **Göksu Kamişli**, “*Aksiyolojik Mercekte Etik*” yazısıyla, aksiyoloji ve bağlamında değerler sahasının toplumsal mecra ve icra sütunlarının inşasında konuşlandığı yaygın etkililik ile insanlığın bugüne erdirdiği ve temellerinin ilk güne dayandığı zaaf ve değerleri ortaya koyuyor. **Pelin Oduncu**, “*Sürdürülebilir Tüketim: Doğayı Seviyorsan Kırık ya da Çürük Alabilirsin*” başlıklı metninde, lüks markaların mağazalarında bulunan; kırılmış, kullanılmış ve hasar görmüş defolu ürünlerin “fırsat” adı altında belli bir ücret karşılığında tüketiciye satılmasını eleştiriyor. **Salih Kinsun**, “*Kalabalık: Dijital Ev'in Sakini Modern İnsanın Sosyolojisini Anlamak*” metninde, sınırları olan dijital uzamda yaşayanları anlayabilmek adına; sosyolojinin alanı ve ona belirleyici özelliklerini veren insan eylemlerinin geniş çaplı oluşumlarını irdeleyerek, eylem-uzam ilişkisini, eyleme girişme ihtimalini, eylemin başarı şansını, öteki ve ötekinin kim olduğunu ve kalabalıkta ne yapabileceğini ve ayrıca rastlantısal olmayan bu yeni kanon düzeninde kimin görülebileceğini belirleyen bağıllık/bağımlılık düzleminde bir tartışma alanı açıyor. **Hüseyin Serbes**, “*Tribün Ruhu: Bir Araştırmaya Dair Notlar*” başlıklı alan notlarında, otoetnografiden ilham alarak titizlikle yürüttüğü mikro araştırması çerçevesinde yaptığı altkültürel kazı çalışmasını paylaşıyor. “*Sosyal Bilimlerde Yazmak*” adlı konuşma metniyle **Leyla Bektaş Ata**, yazma biçiminin ona verdiği öznelliği ve özgürlüğü paylaşıyor. **Furkan Sönmez**, “*İmkânsız Bağışlamanın Kısacasında 'Bağışlamanın Locus Classicus'u*” başlıklı yazısıyla, Heidegger ve Celan'ın fırtınalı ilişkisi ve irtibatı bağışlamanın, misafirperverliğin, varlığın, şükranın ve tefekkür halinde olmanın soruşturulmasını vurguluyor. Prekarya Dergi'nin bu sayısının, eleştirel düşünme çalışmalarına katkı sunacağına inanıyoruz. Bir sonraki sayımıza katkılarınızı bekliyoruz.

#### Kaynakça

- Bauman, Z. & May, T. (2020). *Sosyolojik Düşünmek* (Çev. Akın Emre Pilgir), Ayrıntı Yayınları.
- Bourdieu, P. (2016). *Akademik Aklın Eleştirisi* (Çev. P. Burcu Yalım). Metis Yayınevi.
- Taburoğlu, Ö. (2014). Söz, Yazı ve Bellek: Ünal Nalbantoğlu'nun Yapıtı. *Erdem*, (67), 105-123. DOI: 10.32704/erdem.537472.

# Bir Prekaryanın Notları: Belirsizlik Kime İşliyor?

N. TOYGAR ATEŞ



Kimi zaman bulaşığa geçtiğim, çoğu zaman -ücreti kadar değeri olmayan-kahveler taşıdığım bir garsonluk mesaisi sonrası nihayet odama attım kendimi. Kitaplardan *Varlık ve Hiçlik*'i çektim, rastgele açtım ve Sartre'in kafenin bir köşesinden beni izlemiş olduğunu anladım. Kendisi, garsonun işlevlerini yerine getirseymiş ancak bir tiyatro oyuncusunun Hamlet olması kadar mümkünmüş bu. Bense doğrudan Hamlet gibi garsonlar ve Hamlet'i oynayan oyuncu kadar garsonlar tanıyordum. Sartre'in gözlükleri yetersizdi, vücudum tüm bilinçsizliğiyle bulaşıkları yıkarken aklımdan geçenlerin yanına yaklaşamazdı; tabakta yükselen deterjan balonuna bakıp kopan evren yahut şişme teorisini düşünüyor, insanların tavır ve konuşmalarına bakarak yükselen kültür ve endüstrisi üzerine akıl yürütüyordum. Bazense atanamamış matematik öğretmeni yahut felsefe mezunu iş arkadaşarımla mola sohbetlerinde kafenin kültür düzeyini sekize katlıyorduk. *Her sabah beşte kalkmak ya da işten atılmak pahasına yatakta kalmak* seçeneklerinin, benim özgür seçimlerime bağlı olduğunu ima ediyordu Sartre. Gerçeklikten kopmuş, gündelik yaşamın determinist kepezeliğinden yakayı sıyırmış bir entelektüel olarak, kendi yaşam sınırının içinden bakan gözlerini benim gözlerime yerleştiriyor ve yaşamımı yorumluyordu. Asla onun kadar parlak zekaya sahip olamayacaktım, şu da kesindi ki o ve onun gibilere uygun bir entelektüel de olamazdım. Sokağı bilmeyenlerin sokakla ilgili kestikleri ahkamları ciddiye almamam gerektiğini öğrendiğim çokça metinle karşılaşmış ve artık bıkmıştım. Öte yanda her şeyi belirsizliğe ve göreciliğe şutlayanlar vardı, sonra kendi geleceksiz sınıfımı ve küresel kapitalizmin gidişatını düşündüm. Okurla da bu düşünceleri paylaşmak niyetindeyim.

## Fordist Süreç

Newton-Bacon-Descartes ekolünün mutlakçı ve belirlenimci anlayışı elbette sosyal kurum ve işleyişe sirayet etmiştir, -yahut sosyal akışta gözlemlemek mümkündür. Klasik modern dönemin belirgin özelliklerinden biri budur. Proletarya zaman-mekan açısından sabit, panoptik özellikler taşıyan, Fordist ve determinist bir çalışma örgütlenmesine bağlıydı. Belli bir süre çalıştıktan sonra kendine şunu soruyor ve sorguluyordu; "*Artık niçin çalışıyorum? İhtiyaçlarımı karşılayabilecek kadar ter döktüm. Bu saatten sonra yaptığım her iş tamamen patron için!*" Kısacası çatışma net bir diyalektiğe sahipti, kullanım değeri hüküm sürüyordu ve bağlayıcı insan ilişkileri vardı. Çözüm basitti;

Bir Prekaryanın Notları: Belirsizlik Kime İşliyor? | N. Toygar Ateş

06

her yeri sarmış Fordist üretim mekanizmaları ele geçirilecek ve panoptik kule gözcüleriyle beraber yerle bir edilecekti. Bir ara işçiler makineleri parçalama-ya başlamışlardı da, lâkin aşamalı devrim anlayışı gereğince diğer yandan “şartların henüz keskinleşmediği” yazılıyordu. Ne de olsa feodal düzeni yıkan(!) burjuvazinin sanayi tipi ilerleme anlayışı sürececek ve ardından kaçınılmaz olarak proletarya yönetimi devralacaktı. Yarın güneş doğacak nasılsa, bu sebepten güneşin zaptı yakın sanıldı. Sürpriz! Devrimler ileri kapitalist toplumlardan ziyade “barbar” doğudan geldi. Devam eden süreçte de ne zapt edilecek güneş, ne elle gösterilecek panoptik kule, ne de bağlayıcı insan ilişkileri kalmıştı. Anti-kapitalist mücadelenin sorumluluğunu sırtlaması beklenen proletarya, yeni düzenin mekanizmaları içinde devrimci potansiyelini yitirdi ve zaman geçtikçe toplumsal anlatı yaratabilme yetisi tuzla buz oldu. Yapılabilen tek şey grevlerdi artık: “Sermaye için sermaye” gibi, “grev için grev” yapılıyordu, yani kendi kendisini sonlandırmak, hakkın bahşedilmesini sağlamak ve işe geri dönmek için.

### Post-Fordist Sürece Doğru

Kabaca Planck-Einstein-Heisenberg gibi büyük fizikçilerle özetleyebileceğimiz belirsizlik ve görelilik dinamikleri bilimin sabit yapılarını tek tek patlatıyordu. Patlama geçmiş bulgularla birlikte evrenin yorumlanışını etkilemişti, -yoksa Newton mekaniğinin ve belirlenimciliğin sonu gibi söylemler aşırıydı, ki her biri hâlâ işliyor. Bilimdeki bu değişim elbette felsefeye ve sosyal bilimlere de yansyacaktı. Sosyal yapıya sirayet etmesi ise sancılı ilerledi. Mutlak reçetelerle yola çıkan klasik süreç her vechede sıkışmıştı, akışkan moderniteye geçmesi için iki büyük savaş ve ekonomik buhran görmesi gerekti. Ağır formlar böylece akışkanlığa geçti, ne ki akışkanlık içinde şekil değiştiren formların kodları ve varlığı yerli yerindeydi. Yalnızca elle gösterilemeyecek hale getirilmişlerdi. Tüketim toplumu ve kültür endüstrisi ile birlikte yeni kültürün temelleri atılmıştı, ardından neo-liberalizm, küreselleşme ve yeni medya sınır tanımayan biçimde, gezegen boyutunda hegemonyasını ilan etti ve gündelik yaşamın kılcal damarlarına dek işledi.

Bu esnada “evrende her şey mümkün” anlayışından esinle “her şey uyar”-cı, atom altı dünyanın alışılmış algı ve deneylerin dışında işleyişi sebebiyle “belirsizcilik” ve zamanın göreliliği hasebiyle “göreci” anlayış sosyal analiz ve ilişkilere karışmaya başlamıştı. İdeolojinin, mücadelenin, enternasyonal dayanışmanın, insanın, anlamın ve nesnel gerçekliğin sonu dört yanda ilan ediliyordu. Bir ölüm makinesi çalışıyordu ve çok geçmeden ölümleri vaaz vermeyi sürdürmek üzere kendini yeniden üretmek dışında hiçbir şey yapamaz oldu. İktidarın varlığı, sınıfsal çatışma, küresel kapitalizmin ve tekno-kültürün belirlenimci ilerleyişi göz ardı ediliyordu.

Kültürün değiştiği aşıkardı, ne ki eskinin belli nüvelerinden filizlendiği de öyle. Bir bakıma madalyon ters çevrilmişti, ham maddesi ise aynıydı. Öyleyse belirsizlik kimin içindi?

## Belirsizlik Bize mi İşliyor?

Üretim aygıtları, sermaye ve paranın zaman-mekansızlığı sebebiyle bugün şirketler çalışanlarından bile daha hareketli ve değişken durumda. Neo-liberal çağrıya ayak uyduran devletler, emek ilişkilerini hızla esnekletmiş ve işgücünü piyasanın iktidarına teslim etmiştir. Bu uğurda küreselleşme sürecinde, tarihte görülmemiş denli düzenlemeye gidilmiştir. Kapitalizm artık atomaltı boyutta, akışkan halde, fiber optik kablolarda, ekrana yansıyan sinyallerde, tüketim kodlarında, kendini özne sanan kitleselleşmiş bireyin ilişkilerinde, yan anlamlar dünyasında, sanal kimliklerde, excel tablolarında... Piyasa 7/24 çalışır, ihtiyaç kavramının içeriği (değişim-değerinin galebe çalmasıyla birlikte) değişmiştir ve boş zaman gelişen kültür endüstrisi eliyle tamamen sisteme bağlıdır.

Hizmetleşme uzun süreden beri istihdamın başrolü ve sürekli yeni işler icat edilmekte. Burada vasıf olgusu da muğlak hale gelmiştir, mesleki tecrübelerin hızla modası geçirilir. İşe alınmak için süslü cv'lerimize ve karakter analizlerimize bakarlar, alındığımızdaysa pespaye bir işte buluruz kendimizi. Sıradanlığa uygun bulunmamız için sıra dışı meziyetler beklenir. Ne de olsa birey sürekli kendisini programlama halinde olmalıdır artık, her şeyin sorumluluğu onun omuzlarına yüklenmiştir. İçerikten ziyade biçim, derinlikten ziyade yüzey, öyle olmak'tan ziyade öyleymiş gibi yapmak önemli olduğuna göre; sıradanlık ve sıradışılık arasında da fark kalmamıştır. Eskiden geçerliliğini koruyan "Boktan ücrete karşı boktan iş!" protestosu da geçerliliğini yitirmiştir çünkü hem meta ve göstergeye dönüşen hiçbir insanın yeri doldurulamaz değildir hem de işin kendisi zaten boktandır.

Prekaryatik belirsizliği ikiye ayırıyorum. İlki çalışma düzeninden doğan belirsizlik, ikincisi ise varoluşsal belirsizlik. Elbette çalışmadaki belirsizlik psikolojiye sirayet eder, ancak ikinci tip belirsizlikte prekarya olmak zorunluluğu yoktur. (Sanal prekaryalaşma adını verdiğim bir gözlemim de var ancak yeri burası değil.) Açıklamaya çalışayım. Prekarya geleceksizdir, her an kapıya koyulma tehdidi altındadır. Zamana karşı yarışır, mesela ay sonunu getirip getiremeyeceği yahut mesainin ne zaman biteceği belirsizdir. Bağlayıcı mesleki insan ilişkilerine sahip değildir keza sürekli devinim vardır. Yaptığı işten anlamlı bir yaşam anlatısı çıkaramaz. Bazıları güvencesiz ve sigortasızdır. Böyle bir çatışmada insanın zihinsel yetilerinin arka planında kronik belirsizlik ciddi bir bölümü işgal eder. Varoluş pozitif ve entelektüel yollarla tezahür edemez. Varoluşsal belirsizlik ise şudur. Bir işte çok uzun yıllar çalışma "şansına" sahip olursa ve ay sonunu getirme çelişkisi bulunmasa bile kişi prekaryalaşmanın baskısını hissedecektir. Keza o da yaptığı işten anlamlı bir yaşam anlatısı çıkaramaz. Tıpkı "sermaye için sermaye", "amaçsız amaçlılık" yahut "akademi için akademi" gibi, işe "gitmek için gider." Yaşamının determinist gidişatını sorgular, başkaldırma cesaretine kalkışamaz. İş yaşamı sürekli sahneleme ortamıdır, ve sahneleme kamusal yaşamdan sanal gerçekliğe



kadar her yere taşındığından, kişi insan ilişkilerindeki yüzeyselliği sorgular ve yalnızlığa kapanır. İklim krizi, despot yönetimler ile şiddetin yükselişi, kamusal yaşamın çöküşü, gerçekliğin yitimi, her şeyin belirsizliğe gönderilmesi, hakikat-sonrası gibi hususlar neticesinde endişelidir. Bu sebepten endişe ve tükenmişlik küresel bazda insan soyunun psikolojik zeminini oluşturmaktadır bugün.

Daha fazla uzatmadan bitirelim; belirsizlik sermaye sınıfı ile tekno-kültürün ilerlemeci ve fütüristik hedeflerinde işlemezken, kimin için geçerlidir? Gündelik yaşamın yeniden üretimi ve makro-ekonomik gidişat dibine kadar belirlenimci iken, belirsizlik biz prekaryaya, proletaryaya ve az buçuk kazananlara düşmektedir. Aynı şekilde doğanın unsurlarına, keza canlılık da yaratılan talan karşısında ölüm-kalım hususunda belirsizlik içindedir. Her şey belirsiz değil, keza belirsizlik belirli hale getirilmiştir.

Son olarak, Sartre entelektüel prekarya olmanın anlamını, yalnızlığını ve cehennemvari çatışmasını bilemez.

# Aksiyolojik Mercekte Etik



GÖKSU KAMIŞLI

Aksiyoloji ve bağlamında değerler sahasının toplumsal mecra ve icra sünunlarının inşasında konuşlandığı yaygın etkililik ile insanlığın bugüne eriştiği ve temellerinin ilk güne dayandığı zaaf ve değerleri, bünyesinde oluşan ve taşınan toplumlar ile özdeş halde rasyonelize edilmişlerdir. Bu bahsi geçen ve işlenecek olan hususlar, tamamen törel bir akılla donanmış böylece de gerekçelendirilmiş sabit tutumlar içermektedir. Toplum nezdinde usulen sosyal hareketliliğe ve yaşam seyrine uygunsuz ya da uygun düştüğü salık verilmiş davranış, biçim, duygulanım, model, norm ve disiplin öbekleri buyruk edildikleri ve eylendikleri müddetçe korunaklarını, kültürel ilgi yönelimlerini prensiplerine dayalı olarak muhafaza etmek kararlılığını taşımaktadırlar. Sebat edilmiş bu ön kabullerin, evrensel ilkelere dayanacak raddede yaygın ve mümkün olan temsillerde dahi izlenen istismar ve ihlallere ahlaki ve kültürel temellendirme tasarılarını şart koşuyor olmaları, mahallî aygıtlardan beslenen bir konseyin manevi onay ve takdirini de ilkeleştirmektedir.

Örneğin engellilerin haklarını onlara iade etmek gerektiğini izah için neden her birimizin engelli adayı olduğunu öne sürmenin vicdani tutum pekiştirebilmesinde çok birincil bir çağrı olduğuna dair kanaat yaygındır? Seslenilen buna mutabıkken, kendini, yakınına aynı duruma dahil olarak düşünemeden, idrak edememekte, başına gelmemesi için komşusuna gülmemekteyse de, ofansif mükellef göndermelerle acımak ve ilgisiz kalmak arasında bir yerde yola kendinden çıkmaktaysa, duyulan duygudaşlık değildir. İnsanlığın yüceliğini vurgulamak için onun olası vahşiliğinin, hayvandan farkını silip atacağını öne sürmek ve böylece insanlığın eline tüm türlerin en usturuplu meşalesini tutuşturmak gibi, insan ambalajlı korunum alanını tedirgin etmek istememektedir.

Henüz çocuk yaşta bedeni üzerinden tahakküme maruz bırakılan kadının, sosyokültürel ve lokal ahlakın çatısında, cinsiyetinin zaptı için duygusal ve fiziksel hürriyeti esir alınmış, eril egemen toplumlarda kadının hünerlerinin uzanacağı tüm sahalarla birlikte, bizzat hak ve istençleri gasp edilmiştir. Erkeğin kadına karşı takdim ettiği hassasiyet ve nezaket spesifik bir ilgi halini almış, genel geçer bir gereklilik olmasının gerisinde, çok duyarlı ve çok nazik bir erkeğin yüce gönüllü oluşuna işaret eder olmuştur. Toplumsal ahlaki standartlar zemininde yaşamak için kayırılmaya mecbur görülen kadın, muhatapları karşısında pasifize edilmemeyi önce istirham etmeliymiş ve sonrasında ancak kendisine duyulan tahammül ve yaşamak için toplumsal müsaadelerin tümüne iştirak edebilirmiş gibi, hakları güçlerinden mütevellit

yaptırımcıların, kadına nasıl yaşayacağını şerh düşen izin karneleri dağıtanların, insan terbiyecisi kisvesi giyenlerin ve dikte yağdıranların tiranlığı karşısında müsamaha sahibi olması beklenmiştir. İşsiz bırakıldığında, şantaja, baskıya ve mobinge uğratıldığında, mesleğinde yükselmesi cam tavanlarla engellendiğinde ve kraliçe arı sendromuna sürüklendiğinde, kürtaj hakkı önlendiğinde, medya ve reklamlar üzerinden silikleştirildiğinde, gelip biri ona “namusum” dediğinde, kıskanıldığında, dışarıda ve içeride tacize tecavüze uğratıldığında, dövüldüğünde ve katledildiğinde yaşam hakkı talan edilen kadının gıyabında dile getirilen, onun manevi ve toplumsal kıymetliliği sözde altın özde sükut kalmıştır.

Kadına doğur, hizmet ve hürmet et, er sözünden çıkma, konuşma, onu sürme bunu giy, pişir sil süpür, düzgün otur, sağa sola bakma, elinin hamuruyla erkek işine karışma, kır dizini, gülme, gitme, ayrılma, sev evlen boşanma, çalışma, okuma diyerek susturmayı, sindirmeyi bir görenek haline getirmek ise İstanbul Sözleşmesini feshe gitmiş, 6284 sayılı Ailenin Korunması ve Kadına Karşı Şiddetin Önlenmesine Dair Kanunu uygulamayan bu minvalde bir değer kubbesi yaratıp, kendini yıkmamak için anayasal beyanların dahi dini, millî kılıflarla işlenen nefret suçlarına karşılık hükümlerini yıkabilmiştir.

Sivas'ta Türkiye'nin İstanbul Sözleşmesinden çekilmesini kutlayanlar şükür kurbanları keserek memnuniyet ve heyecan duyduklarını söylerlerken, aslen kendilerinin kadınları korumak için batının zevke ve eğlenceye aşırı ölçüde düşkün anlamıyla “sefih” kanunlarına muhtaç olmadıklarını ve millet olarak zaten cenneti anaların ayakları altına seren bir medeniyetten geldiklerini öne sürerek, sözleşmenin “toplumsal cinsiyet eşitliği” gibi “fıtrata aykırı” bir söylemi içinde barındırdığına ve aileleri tahrip edecek olduğuna hüküm verdiklerinde, eşit, özgürlükçü haklardan mahrum bırakılmış bir halkın kararlık geleceğine alkış tutan elleri, gelenekten bozma tescilleri ile harabeyi boyayabilmişlerdir.

Bir toplumu eğer birliktelikle sıvazlayan ve kahrından arınmış dinginlikle ele ele tutuşturan güne yamaç sabahlarda solutmak lazımsa, kadına hürmetsiz bir yönde rüzgar, yamaca yanaşmaya korkutulup asıl o ürkütülmelidir, yaşarken kadın değil.

Yaşamlarını idame ettirmek ve geçimlerini sağlayabilmek için çeşitli iş kollarında mesai yürüten insanlar, sermayedarlar nezdinde ve sermaye stratejilerinin çarkında doğrudan işletmelerin ekonomik refahını, emek güçleri ile finanse edecek olan çalışanlar olarak nitelendirilmişlerdir. Serbest piyasa dalgasında büyümeye ve daralmaya uğrayan işveren, ürünlerinin maliyetini düşürmek ve artı değer sağlamak adına, işçinin sarf ettiği iş hacmini karşılamayan, az miktarda ücreti işçiye bordro ederek sömürgeci dinamiğin ve deontolojik hak ihlalinin sürekliliğini sağlamaktadır. Çalışma koşulları ve ödenekleri iyileştirilmeksizin tam verim sağlaması beklenen çalışanların mevcut

şartlar karşısında sahip oldukları protesto, grev ve sendikal faaliyet hakları da örtbas edilmektedir. Güvencesizleştirilen emekçiler itiraz ve taleplerini kaile almayan işverenler tarafından provokatörlükle suçlanmaktadır.

Postfordist endüstriyel üretim tarzı ve neoliberal küreselleşme politikaları ile birlikte kol gücü ve zanaatta fonksiyonel nitelikli iş gücü birikiminin değersizleştirilmesi sonucu artarak çoğalmaya devam eden işsizlik felaketi bir tehdit unsuru olarak emekçiler üzerinde kurulan tahakküm ve baskının koz çekirdeği olmuştur. İş kollarındaki yetkinlik arayışı yerini standartlaştırılmış, geçici, düşük ücrete tabii iş ilanlarına bıraktığında, taşeronlaşma ile güvencesiz çalışma had safhaya çıkarılmış ve portatif iş gücüne gereksinilmiştir. Hizmet sektörlerinde yaygın işsizliğin eleman açığına kapatmak için nimet gibi görülmesi, işten çıkarmaların artması sindirme, denetim ve emek kontrol biçimini almakta ve alınının teri kurumadan emeğin hakkı verilecekken işçiler angaryaya uğratılmaktadır.

Medyada işverenlerin tedbirsiz bıraktığı iş sahalarında yaşanan ölümler kaza olarak lanse edilmiş ancak kaza değil, İşçi Sağlığı ve İş Güvenliği Meclisi'nin iş cinayetlerinin iş kolları ve nedenleri raporlarına göre, göçmen-mevsimlik-çocuk işçilik, madencilik, metal, güvenlik, konaklama, inşaat-yol, sağlık, ticaret, büro, eğitim, tarım, orman alanlarında çalışan işçilerin patlama, yanma, göçük altında kalma, yüksekten düşme, boğulma, servis-trafik kazası ve Covid-19 nedenleriyle korunmasız bırakılan şartlar yüzünden hayatlarını kaybettikleri paylaşılmıştır.

Kâr maksimizasyonu değerleri dahilinde işçi sınıfı üzerinde kurulan tahakküm, pandemi boyunca yaygınlaşan KOD29 ile çalışanların “ahlak ve iyi niyet kurallarına aykırı davranışları nedeni ile iş akdinin feshi” uygulandığında ve bu damgalama dolayısıyla ahlak ve iyi niyet tarif edildiği için işten çıkarılanların iş bulma olanakları İŞKUR ve özel şirketlerin kapsamında olanaksızlaştırıldığında izlenebilir. KOD29'lar ile milli ve manevi değerler asılsız beyanlar ile gözetilerek, sermayedarı tok yatırıp işçiyi aç bıraktığında alaşağı edilmişse de, kâr marjı değerleri muhafaza edilebilir hale taşınmıştır. İşçiler sendikasılaştırılarak, bir millet olarak hak ve tazminat talebinden yoksun bırakılıp, püskürtülerek bu topraklar üzerinde bir arada insanca yaşam istekleri örtülmüşse de, bir takım madden maneviyatlar hakkaniyetin yerini almıştır.

Dezavantajlı gruplar sivil toplum bünyesinde fırsat eşitliğine mesafeli bırakılan ikinci sınıf toplum mensupları olarak çoğunluklar tarafından sosyal ve özel alanlardan kovuşturulabilmişlerdir. Hür ifade ve yaşam hakları ile aralarında paravan gerili olan kitlelerin ahlaki, ideolojik, dini, kültürel kanımlarla başat ve esnetilemez usullerin müphem ve benlik dışı başkalığa taraf olan ötekileri olarak damgalanmaları nedeni ile alt ve üst sosyal bünyelerde bulunmaları, hükmen sakınca sayılabilmıştır. Yaşlıların, kadınların, çocukların, etnik azınlıkların, engellilerin, lgbti bireylerin, hayvanların küçük düşürülerek

ve üzerlerinde bir vakum politikası uygulanarak kıyıda sıkıştırılmaları, yersiz yurtsuzlaştırılmaları için, öz savunusu, irade ve kabiliyetleri de sınırlandırılarak itibarsızlaştırılmışlardır. Sosyal güvencesizlik altında liyakatin ve yetkinliğin donanım ölçütü sayılmaması, istihdamın imtiyazlı gruplar tarafından eritilmeye müsait bırakılması dolayısıyla motivasyon kazanan toplumsal tabakalaşma, riskin ve parçalanmışlığın kalibresi konumundadır.

Kronolojik olmayan bir tahlilde ayrıştırılan halk kutbunda Kürt ve Alevi vatandaşlara karşı ilenmek makul görülebilen bir kabahat halini almış, bu hafif bir ifade olan kabahat zorbalığa, evlerin işaretlenmesi ile hedef göstermelere, viran etmelere, anadil kullanımının engellenmesine ve kitlesel katliamlara varmıştır. İnsanların eşit yurttaşlık gereğince söz, yetki ve karar sahibi olmak yetkileri ve temsil hakları, toplumsal ve siyasal katılımları kısıtlanmış ve de öz değerler üzerinden asimile edilmesi gereken potansiyel düşmanlar olarak görülebilmişlerdir. İnsanların mal ve hizmetlere erişiminde ve güvenliklerini teminde orantısız gücün kuvvetiyle göğsünü germiş bir hakimiyetin ne boyutta kuşatıcı olduğunu gösteren rencide politikaları basmakalıp hükümlerle temellendirilmiş ve bu hükümler etiketçi saldırılara kanalize olmuştur. Azınlıklı kesimler toplum içerisinde ötekileştirildiğinde ve can güvenlikleri tehdit altında bırakıldığında, “kültürel bölünmez bütünlüğün muhafazasını” sağladıkları gerekçesi ile nefret suçu işleyebilen figürlerin, cana ve mala kast eden kalabalıkların emsal etik bütünlüğe yoksullukları katmanlaşmıştır.

Paternalistik onaylarla biçimlendirilebilen sosyal platformlarda üstün ırk ve imaj tipolojisi gibi de kapsayıcı algılar taşıyan kafatasçı, öjenik yayılmacılık halk ve grupları asimile etmek için, taban çerçevesini grup farklılıklarına kapatmışlardır ve aynı kozalitede insanın doğaya ve diğer türlere karşı tüketebilen ve yok edebilen efendiliği insanlık ve iklim krizlerinin de garantisi olmuştur. Doğal su kaynakları sınai atıklarla kirletildiğinde, hayvan hakları tanınmadığında, tabiat imara hibe edildiğinde kırık kentleşen ve makineleşen yeryüzü elitizmin mülkü müdür, canlı habitatı avlandığında, nükleer santrallerle tehdit edildiğinde, toprağa kimyasallar enjekte edildiğinde hükmedilen, döngü ve dengesi bozulan doğa insanlığın kobayı mıdır? Dünden bugüne mirasını yaşatmak ve aktarmak için avrupai kültür emperyalizmine ve makyajına direnmenin lüzumunu ve bu maneviyatın öz veri ile taşınması gerektiğini öğüt eden insanın ödev bilinci, tüm bu ekolojik çatıda gerçekleşen tahripler karşısında kayıtsız kalacak ya da tahripleri azmettirecek kadar varisliğinden feragat edebilmektedir.

## Sonuç

Tutum ve tutkular, karşıt tehdit unsuru ve grupları saptamış, karşılarında dezavantajlı sınıflar yaratarak gücü temsil etmişlerdir. Toplum gibi hem niteliksel hem de niceliksel ölçüde dinamik olan bir furyayı stabilize etme gayesi taşıyabilen törel normlar, cinsleri, soyları, sınıfları, bir diğer kültür ve değerleri kırığa uğratabilmiş, bu gruplar üzerinde baskı kurabilmiş ve bu grupların

haklarından mahrum kalmalarını kalabalık bir şiddetle sağlayarak toplumsal kolektiviteden geri çektirilmelerine zemin oluşturabilmişlerdir. Hukukun medeni kanunlarında insan hak ve özgürlüklerinin evrensel erişim seferberliği teorik olarak belirtilse de pratik edilememiştir. İnsanlar toplumsal, çevresel normlar dahilinde oluşan yaptırımcı bu maneviyat adı altında sürdürdükleri nefret suçlarını, topluma ters düşmeyecek bir çizgide muhafaza ederek militarist gerekçelerle dolan taşan bir şamar meydanı kurmuşlardır.

Çürümeksizin makul erginlikte ve büzüşmeden gergin olarak esasen kültür/değer, sivil ortak bir dengeyi tesis ederken keşmekeşe mahal veren bir antipatinin sığınağı haline getirilebilmektedir. Bağımsız ancak kitleliliği nedeniyle de çeşitlilik arz eden bu özgün kendinde bulunuşun, bizzat topluma ve refahına entegre oluşunun sağlanması imkanlarını yitirebilmekte ve müşterek bir kültür sadece sembolik işaretlerle otorite haline getirilebilmektedir.

Hangi nüvesini kafese tıkıp unutmuş insanlık, tutsak kalan aş, hak, yaşam, yarın tanınmamış, röntgeni elinde izleyen, ya karalayan ya da iftihar duyan sanatsız, hakiki umutsuz, aydınlıksız ve cevhersiz, ağızsız çünkü duymaksızın yaşayıp kulağıyla konuşmasını öğrenen insanlık bin felaketlerin mağduru, bin hareketinden sorumsuz, saygınlığı kendine yüzyıllar arası meşgale edinmiş, eksikliğine korkak, sualine kılıfçı insanlık toplumca meşru görülen sıralı zulümleri köktencilikle gerekçelendirmeye durmaksızın meylederse, bunun adı değer olsa yergi olsa, ötekileşmeye insanlık namına kendisi mahkum olmuştur.

# Sürdürülebilir Tüketim: Doğayı Seviyorsan Kırık ya da Çürük Alabilirsin (!)

PELİN ODUNCU



Bu yazı, lüks markaların mağazalarında bulunan; kırılmış, kullanılmış ve hasar görmüş defolu ürünlerin “fırsat” adı altında belli bir ücret karşılığında tüketiciye satılmasını eleştirmektedir. Bu eleştiri, söz konusu ürünlerin çevre dostu bir düşünceyle piyasaya tekrar kazandırılmasına iyi niyetle yaklaşırken; tüketimi bir yaşam biçimi haline dönüştüren küresel markaların bu tutumunda aynı iyi niyeti görmemektedir. Ekolojik krizin kaynağı olarak gösterilen insanın, tüketim tarzının iyileştirilmesi yönünde yapılan çağrılar, ihtiyaç fazlası üretimin şeytani yanını gizlemektedir. Kapitalizm “doğaya saygı” kisvesi altında yeni tüketim biçimleri geliştirmeye devam etmekte, bunun en iyi örneklerinden birini de sürdürülebilir tüketim düşüncesi oluşturmaktadır.

“Geri dönüşüm”, “sürdürülebilirlik” ya da “çevre dostu tüketim” gibi kavramlar son zamanlarda sıkça karşımıza çıkmaktadır. Satın aldığımız ürünlerin ve kullandığımız kaynakların daha tasarruflu, daha çevre dostu, daha geri dönüştürülebilir olması gerektiğine yönelik sloganlar ve yazıları hemen hemen her yerde görmekteyiz. Kuşkusuz bu uyarıların (evet uyarı, zira bu görüşlerin oldukça pesimist bir tavırla, panik içinde yapıldığını görüyoruz) temelinde, 21.yüzyılda insanlığın giderek daha fazla yüzleştiği ekolojik kriz bulunmaktadır. Makineleşme, Sanayi Devrimi, kentleşme ve nüfus artışı gibi olgular, modern insan üzerinde yaşadığı dünyanın yavaş yavaş yok olacağına dair bir endişe yaratmıştır. Sabanın keşfi ve ateşin insan yaşamının temel belirleyicisi olduğu dönemden bu yana insanın kendi eliyle yaratmış olduğu üretim materyalleri gelişip, gündelik yaşama konfor, hız ve kolaylık kazandırmış olsa da aynı teknolojinin onun sonunu getireceği anlayışı bugünün insanını oldukça huzursuz etmektedir. Bu huzursuzluk, çevrecilik temalı eylem ve çalışmaların artmasıyla kendini iyiden iyiye hissettirmektedir. 1970’lerin başından itibaren kaynakların hızla tükenmeye başlaması, kentleşme, aşırı nüfus artışı, artan kanser hastalığı, radyasyon ve kirlilik gibi birçok etmeni kapsayan çevre sorunları, çevreci hareketlerin gelişmesinde etkili olmuştur. Başlarda kişisel örnekler ve eylemler yoluyla çözüm arayışına giren çevreci hareket, günümüzde ahlaki bir sorumluluk geliştirme yolunda daha soyut

Sürdürülebilir Tüketim: Doğayı Seviyorsan Kırık ya da Çürük Alabilirsin | Pelin Oduncu

duyarlılıklara yönelmiştir. Bookchin (2017), bu gibi salt tarihsel ve monografik anılara hapsedilen akademik ekoloji çalışmalarını arkaik ve metafiziksel olmakla eleştirmektedir. Bu eleştirisinde de haklı gibi görünmektedir. Çünkü dünya çapında yaşanan küreselleşme ve ulus aşırı şirketlerde görülen ekonomik büyümenin tüketime ivme kazandırması ve Baudrillard'ın çok bilinen ifadesiyle “tüketim toplumu” olarak adlandırılan, kapitalist sistemle bütünlüklü -obur- bir toplumsal formasyonun gelişmesini, sosyo-ekonomik süreçlerden bağımsız bir şekilde, insan iradesiyle açıklamaktadır. Başka bir deyişle söz konusu ekolojik krizin ve buna çözüm olarak sürdürülebilir üretim ve tüketim stratejilerinin geliştirilmesinin kökeninde “insanın bitmek bilmeyen tüketim arzusu” bulunmaktadır. Hümanizmden, psikanalize kadar varan bu geniş kapsamlı tartışmayı bir kenara koyarak; küresel şirketlerin, insanlığın bu çevreci endişesine hitap ederek kar maksimizasyonunu ikiye katlamak adına çeşitli pazarlama teknikleri geliştirmesi ve insanların bu aldatmaca karşısında kendini suçlaması, bu yazının esas konusunu oluşturmaktadır.

Konuya girmeden önce kapitalist mantığı kısaca hatırlayacak olursak -ki bu satırlar yazılırken dahi çark bizim için dönmeye devam etmekte- ilkel topluluktan feodalizme, oradan kapitalist topluma uzanan serüvende kuşkusuz her dönemin itici gücünün ekonomi olduğunu kolayca görmekteyiz. Zamanın “gösteri toplumu”na şahit olmasa da ekonominin tüm dünyada insanları böldüğü acımasız bir dünyaya tanık olan Karl Marx, bu serüveni “sınıf mücadelesi” olarak adlandırmıştı. Mücadele, üretim araçlarına sahip olan burjuvazi için değil; bu araçlara sahip olmadığı için emeğini kapitaliste satmak zorunda kalan ücretli işçiler için geçerliydi. Böylece dünya kapitalist üretimi gerçekleştirenler ile emek-gücünü kullanarak bir meta ya da ürün mal edip, yarattığı ürünü satın alacak parası olmayanlar şeklinde ikiye bölündü. Burada kapitalizmin en büyük çelişkisi de karşımıza çıkmaktadır: Teknoloji gelişip, üretim daha az maliyetle ikiye katlandıkça, toplumun zenginleşeceği söylentileri bir kabul ettirme aracı olarak kullanılsa da, üretim araçlarının mülkiyeti yani insanlığın kaderi bir avuç azınlığın elindedir (Zubristki vd., 2009). Yani zenginlik, bir avuç insanın elinde toplanmış; kendi emeğini satan işçi bu zenginliğe bakakalmıştır. Ancak büyümenin bolluk, bolluğun da demokratik yani eşitlikçi olduğunu söyleyen liberal söylem, günümüzde tersi düşünülme de yaşandığını göstermektedir. Baudrillard'ın (2008) ifadesiyle, “büyümenin kendisi, eşitsizliğin işlevi” haline gelmiştir. Metaların tüketim tarzı, kişinin hangi sınıfa ya da tabakaya ait olduğunu göstermektedir. Kullanım değerine bakıldığında biftek yemenin sınıfsal bir tarafı yoktur, yani biftek sadece bir et çeşididir fakat bifteğe kapitalist sistem tarafından yüklenen saygınlık, zenginlik, lezzet, ataerkil güç gibi anlamlar (değişim değeri) onu sınıfsallaştırmaktadır. İşte günümüz kapitalist mantığı tam da böyle işlemektedir. Sadece meta üretimiyle yetinmeyip; beden, imge, sanat, politika, felsefe, cinsiyet ve doğa gibi akla gelebilecek her anlamın ve değerinin üretimi ile bunları tüketecek obur bir tüketim toplumu yaratmaya dayanmaktadır.



Amacı insanın zarar verdiği doğayı daha yaşanabilir ve sürdürülebilir kılmak olsa da kapitalizm çevreci anlatıları, üstelik de onların sloganları ile tüketim çarkına dahil etmeyi başarmaktadır. Tarih göstermiştir ki, her dönem, o döneme ait işleyişi sorgulayan, kabullenmeyen, tartışan ve değiştirmek isteyen kişi ve grupları barındırmıştır. “Büyüme” uğruna yıkıcı faaliyetlerle doğaya zarar veren kapitalist üretim ve tüketime karşı; kirlilik, geri dönüşüm, türlerin yok olması ve küresel ısınma gibi konuları merkezine alarak insanları “duyarlı” olmaya davet eden sivil toplum kuruluşları ve gruplar da akışı değiştirmek isteyen kimselerdir (Her ne kadar çoğu çevreci söylem, dikkati sisteme değil de küçük insanların eylemlerine çekse de). Yaptıkları protestolar, kampanyalar, sosyal medya yoluyla başlattıkları akımlar ve paylaştıkları görsellerle sistemin kirli yüzünü göstermeye çalışmaktadır. Hal böyle olunca, küresel şirketlerin bu söylemleri kulak ardı etmeyerek, daha çok kitleye ve aslında tüketiciye ulaşmak için bir reklam kampanyasına dönüştürmesi de beraberinde gelmiştir. Yakın zamanda Twitter’da popüler olan “*Plastik Geri Dönüştürülüyor mu Sanıyorsunuz?*”<sup>1</sup> adlı video, sermayedarların doğa dostu bu pazarlama stratejilerini tekrar gözler önüne sermiştir. Geri dönüştürülmesi hem çok zor hem de çok maliyetli olan plastikler, şirketler tarafından “geri dönüştürülebilir ambalaj” ve “sürdürülebilir” ve “biyoçözünür” kavramlarıyla süslenmektedir. Metallerin üzerindeki bu doğa dostu ibareler, gün geçtikçe daha çok üreten şirketlerin insanları, gönül rahatlığıyla tüketmeleri konusunda kullanmış oldukları aldatmacadan başka bir şey değildir. Kapitalizmin kendini nasıl yeniden ürettiğine bakıldığında bu söylemin ardında daha çok kar etmekten başka bir amacın bulunmadığını söylemek, fazla septik bir davranış olmayacaktır.

Yazının asıl konusunu oluşturan fırsat köşelerinin ardında da aynı düşünce yatmaktadır. Beni bu yazıyı yazmaya iten şey, birkaç yıldır gezdiğim mobilya ve ev tekstiline dayanan çok uluslu birkaç şirketin “outlet” ve “fırsat köşesi” yazısı altında sattığı kırık ürünler oldu. Aynı fiyata belki daha uygun markalardan alınabilecek “kusursuz” ürünlerin, sırf bu markalara biçilen saygınlık ve zenginlik statülerinden dolayı insanlar tarafından satın alınması ise, bu mantığın ardında yatan sınıfsal meseleyi düşünmeme vesile oldu. Her şeyden öte, “çevre dostu” ya da “uygun fiyatlı” olsa da bu ürünlere ihtiyacımız var mı? Bahsi geçen İsveç menşeli mobilya markası IKEA, “*Sustainable everyday*” (*sürdürülebilir her gün*) sloganıyla web sitesinde şu yazıya yer vermektedir:

“IKEA ne kadar sürdürülebilir? Eh, her gün daha sürdürülebilir. Sebzeli sosisli sandviçler ve enerji tasarrufu sağlayan çözümler gibi ürünlerle birçokları için daha sürdürülebilir evlerin yolunu açıyoruz. İnsanların daha sürdürülebilir bir şekilde yaşamak için kendilerini yetkilendirilmiş hissetmeleri gerektiğine inanıyoruz, bu nedenle uygun fiyatlı, geri dönüştürülebilir ve enerji açısından verimli ürün tasarımıyla değişime ilham vermeye odaklanıyoruz”.

1 “Plastik, Geri Dönüştürülüyor mu Sanıyorsunuz?” Evrim Ağacı, Youtube kanalı.. <https://www.youtube.com/watch?v=EzJPwC-MnyY&t=84s>

Yani, “biz sizin yıktığınız bu doğayı koruma amacıyla, doğa dostu ürünler üreterek, dünyayı değiştirmeye çalışıyoruz ancak siz çevre dostu olmayan ürünleri hala tüketiyorsanız; defolu ürünlerin tekrar paylaşımcı ekonomiye dayanarak piyasaya girmelerine yardımcı olmuyorsanız, ekolojik krizin kaynağını kendinizde aramalısınız!”. Son yıllarda ikinci el ürünler satan (en yakın tarihli örneği; LCW mağazaları ikinci el kıyafet satmaya başladı, son kullanım tarihi yaklaşan gıdaları yarı fiyatına satan market zincirleri, kafası kırılmış köpek biblosunu defolu olduğu için yarı fiyata indiren mobilya mağazaları yukarıdaki aynı söyleme sahiptir. Bu “doğa dostu” çabaların faydasını kabul etmekle birlikte, küresel şirketlerin bu “iyimser” eylemlerinin altında yatan gayretin, doğanın ötesinde olduğunu düşünmekteyim.



**Görsel 1:** Migros'un “sürdürülebilirlik” adına attığı adımlardan biri

*Görsel 1*'de, Türkiye'nin en büyük market zincirlerinden biri olan Migros'un “Doğaya Saygı” temasıyla başlattığı sürdürülebilirlik projelerinden biri yer almaktadır. Şirket, bu adımı gıda israfının önüne geçmek için yaptığını söylerken, son tüketim tarihi gelmiş ürünlerin satışı sayesinde “12 Migros-Jet mağazasının yıllık cirosu kadar gıda kurtar[dığını]” ifade etmiştir. Akla şu soru gelmektedir: Günden güne büyümeyi hedefleyen marketler zinciri gıda israfını önlerken, neredeyse 12 MigrosJet mağazasının yıllık cirosunu karşılayacak kadar ürün satmamış mıdır? Yani son kullanım tarihleri gelmiş olan bu ürünleri yarı fiyatına satarken aslında tamamı çöpe atılacak bu ürünlerden de kar sağlamamış mıdır? Aynı şekilde küresel mobilya şirketi IKEA, fırsat köşesine koyduğu takımı bozulmuş tabaklardan, kırık avizelere, hasar görmüş gardıroplardan, yırtılmış koltuklara kadar bu ürünleri, sözde aşırı tüketimin önüne geçmek amacıyla satıp, kar etmemiş midir?

Daha az deodorant kullanmak, olgunlaşmış meyve sebze olarak çöpe gitmesini önlemeye çalışmak, defolu ürünleri satın alarak gereksiz tüketimin önüne geçmek, fabrika bacalarına filtre takarak ekolojik krizin önüne geçilebileceğini söylemek, küresel bir krizin kişiselleştirilmesi ve

bireyselleştirilmesinden başka bir amaca hizmet etmemektedir. Yıllardır neden daha zengin, daha başarılı, daha saygın, daha güzel ya da daha zeki olmadığı yönünde kendini suçlayan postmodern insanın, şimdi de “doğaya verdiği zararlar” kendini suçlaması beklenmektedir. Zaten kapitalizmin kaynağında tıpkı bunun gibi anlamlar ve imgeler yaratmak bulunmaktadır. Kimseye kendine “bu vazoya ya da bu mavi koltuğa gerçekten ihtiyacım var mı?” diye sordurmazken aksine “bu mavi koltuğu indirimli reyondan yarı fiyata aldığım için kendimle gurur duymalıyım” dedirtmektedir. Unutulmamalıdır ki sermayenin büyümesi, doğanın yeniden üretilmesine bağlıdır. Sürdürülebilir bir üretim sürdürülebilir bir tüketime bağlıdır.

Çözüm bu ürünleri almamak, kullanmamak ya da diğer ürünleri satın almaya devam etmek değil; gündelik hayatımızda o şeye gerçekten ihtiyacımız olup olmadığını gözden geçirmekte yatmaktadır. Bizi Zizek’in de tarif ettiği şekilde sürekli farklı kimliklere çağıran sistem, bu kez de doğa dostu ürünler tüketen duyarlı bir insan olmaya davet etmektedir. Vicdanımızın rahatlığı ise bu ürünleri kullanmaya değil; “ötekinin arzusunu arzulamak”<sup>2</sup> durumunda kaldığımızın farkına varmamızdan geçmektedir.

#### **Kaynakça**

- Baudrillard, J. (2008). *Tüketim Toplumu* (Çev. H. Deliçaylı ve F. Keskin), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bookchin, M. (2017). *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi* (Çev. Rahmi G. Ögdül), İstanbul: Sümer Yayıncılık.
- Zizek, S. (2011). *İdeolojinin Yüce Nesnesi* (Çev. T. Birkan), İstanbul: Metis Yayınları.
- Zubristki, Mitropolski, Kerov, (2009). *Kapitalist Toplum* (Çev. S. Belli) Ankara: Sol Yayınları.

<sup>2</sup> Zizek, Slovaj, (2011).

# Kalabalık: Dijital Ev'in Sakini Modern İnsanın Sosyolojisini Anlamak

SALİH KİNSUN



*Sosyolojik düşünebilmek nedir veya sosyolojiyi düşünen insan kimdir ya da bu bahsi geçen insan sıradan mıdır yoksa entelektüel midir?* gibi sorular sosyolojiyi ve onun çalışma alanını şekillendirmektedir. Ayrıca bu sorular bugünü yaşayan, sıradan ya da entelektüel, kalabalık ile çağdaş her bir bireyin de varlık alanını tanımlamak adına birer yapı taşı konumundadırlar. Burada kalabalık ile kastedilen, toplumu oluşturabilmek adına kulak kabartılması gerekenleri görme/görülebilmek duvarının dışında bırakan, dijital/yapay ve nispeten daha genç kanonların varlığıdır. Bahse konu olan kalabalığın evi bu dijital kanonlarda<sup>1</sup>; özü itibariyle insanı yukarıda bahsi geçen soruların aktörü yapan fırtınalar, zorluklar, uçurum kenarında, yükseklik korkusu olan birini hayata bağlayabilecek derinlikteki düşünceler, kırılğan kalpler ve insan beşeriyatının sınırlarını aşan istek ve arzular, gerçek dünyadan bağımsız olarak yaşamını sürdürmektedir (Bauman, 2019). Bu doğrultuda insan ve onun ürettikleriyle ilintili ve eylemlerinden bağımsız düşünülemeyen yukarıdaki sorular ile insani bir var olma arzusu sonucu idealaştırılmış ve nihayetlenmiş dijital kanonlarda sosyolojiyi yeniden düşünmek, entelektüel cübbenin ardında gizlenmiş sıradan sosyoloji alanına taşımak, bu kısa denemenin ana mahiyetini oluşturmaktadır. Bu yazı, sınırları olan dijital uzamda yaşayanları anlayabilmek adına; sosyolojinin alanı ve ona belirleyici özelliklerini veren insan eylemlerinin geniş çaplı oluşumlarını irdeleyerek, eylem-uzam ilişkisini, eyleme girişme ihtimalini, eylemin başarı şansını, ötekiyi ve ötekinin kim olduğunu ve kalabalıkta ne yapabileceğini ve ayrıca rastlantısal olmayan bu yeni kanon düzeninde kimin görülebileceğini belirleyen bağlılık/bağımlılık düzleminde bir tartışma alanıdır. Bu doğrultuda bu deneme, dijital dünyanın kendisini değil, dijital kanon ile ilişki içerisinde olan dijital insanın dünya imgesini, dijital dünyanın dilinden ve yaşayış bilgisinden kazanılan yapı taşlarından sıkıca örülmüş bir pratiği tartışma konusu yapmaktadır.

Sosyoloji neden kalabalık olanın alanındadır? Bauman'a göre bu bilim dalı en öz haliyle insan ilişkileri, bu ilişkilerden doğan anlam katmanları, kalabalığın

<sup>1</sup> *Dijital Kanon*, çalışma içerisinde sahip oldukları konumlar bakımından daha elit bir tabaka ve haliyle onlara benzeyen ve onları eleştiriyormuş gibi görünen entelektüellerin toplanma alanı/uzamı olarak kavramsallaştırılmıştır.

artışına bağlı olarak yaşanan ilişkisel kopukluklar ve bu kopukluklardan doğan sancı ve acıların tanım alanıdır (Bauman,2010). Hal böyle ise dijital sanrıda, ilişkisiz ve kopuk biraradalığın sosyolojisi nasıl kavramsallaştırılabilir, kimsenin kimseyi duymadığı bir kanonda sosyolojiden bahsetmek mümkün müdür? Sosyoloji bu ve benzer katmanlı yapıların kavramsallaştırmasını yaparken fail/fiil ilişkisini merkeze alarak yapar. Sözelimi dini öğretiler kanonları ve o kanonlara bağlı cemaat arsındaki ilişkisel bağ üzerinden bir kavramsallaştırma yoluna gitmekte veya bu ilişkisel bağın bilinmezliğini sorgulamaktadır. Böylesi kurumlarda şeyler/emirler sürekli tekrarlanmakta ve bilindik hale gelmektedir. Böylece soru ve kuşkuyu insan doğasından uzaklaştırmaktadırlar. Diğer bir deyişle görünmez olurlar ve dolayısıyla sosyolojiye de orada pek bir iş bırakmazlar. Dijital evrenlerde kümelenen topluluklara, daha çok toplamsallara bakıldığında, dijital insan da 'her şey her zamanki gibi', 'herkes her zamanki gibi' tarzı sürekli tekrar eden ve sosyolojiye de yenilik arayışı için müsaade etmeyen, onu sorgulamanın dışına iten dijital ve kalabalık bir evde/evrende yaşamaktadır. Kalabalık olan ve şeylerin bilindik hale geldiği bu evde, görünürlük duvarının dışında kalanı aşikâr etmek veya sorgulamak için sosyolojiye ihtiyaç duyulmaktadır. 'Kuşku-sorgu-çözüm' kavramsallaştırması ile sosyolojinin alışkanlıkların, herkesleşen ya da her şeyleşen ve karşılıklı olarak birbirini pekiştiren bu tekrarlar dünyasında değişimi incelemesi, toplumsal olan sakinler arasında sessizliğe karşı gelerek sorular sorması ve sessizliği bozması, banal bilindikleri açık tartışma alanına taşıması hatta bunu yaparken de günlükleşen ve sorgudan uzaklaşan sıradanın hayatını masaya yatırarak yapması, anlatılmak istenmektedir (Bauman, 2010).

Dijital kanonlarda yaşayanların o sınıra nasıl ulaştıkları, kendilerinin orada tesadüfi bir şekilde kümelenmedikleri ve salt meta değerleri üzerinden orada tutuldukları sosyoloji tarafından irdelendiğinde kimileri kendisini aşağılanmış hissetmektedir. Bu his durumu, toplamsalda aynılaştıran dijital insanın 'timeline' de parmak uçları ile yaptığı rüzgâr atını sürme eyleminin aslında pek de bir kıymet taşımadığını ve değersiz bir çabanın ürünü olduğunun aşikâr olma halidir. Aşikâr olmak ve bu durumdan öfke duymak yukarıda bahsedilen aynılaştırma eşliğinin kırıldığı nokta olması nedeniyle anlamlıdır ve sosyoloji biliminin de görevini yaptığını göstermektedir. Sosyoloji toplumsal bilincidir. Toplumsal, sayılabilir ve kâr getirisi üzerinden bir araya getirilen dijital kalabalığı bilinç alanına taşımak, akademik cübbelerin ardından, 19. yüzyıldan kalma aforizmalar ile toplumsal hafızasını meşgul eden ve elde ettikleri imtiyazlı algoritmik konumları (mavi tik) ile toplamsalda yaşayan her bir bireyi özgürlük duvarının dışında ve daima gözetlenen çevrimiçi bir özneye dönüştüren dijital derebeylerini rahatsız etmek için sosyolojinin bilmeleştirme mevhumuna ihtiyaç duyulmaktadır (Kinsun, 2021). Öyleyse bu denemenin görevi sosyolojiyi temel alarak bahsi geçen dijital bilmezliği aşikâr etmektir. Sosyoloji toplumsal dünya ile ilintili şeyleri söylemek ve şeyleri olabildiğince toplamsalda var oldukları şekli ile anlatmakla görevlidir yani

normal olan hatta bayağı olanı anlatır (Bourdieu, 2019). Bourdieu bu düşünceyi ele alırken, özgürlük girdabında debelenen ve gerçekleştirdiği eylemlerin salt öz istenç sonucu olduğunu düşünen özneyi eleştiri odağına almakta ve 'alternatif insan' tasavvurunu sistematik bir şekilde tartışmaktadır. Bu eleştiri ve yorumdan hareketle denilebilir ki dijital uzamlarda kendi istekleri ile var olma sanrısı yaşatılan modern insanın hikayesini en banal haliyle anlatmak ve bayağı olanı aşikâr ederek dijital kanonların sahiplerini rahatsız etmek bu entelektüel bilim dalının ve onu üretenlerin en asli görevi olmalıdır.

Kalabalık bir evde yaşayanları anlamak neden zordur? Kalabalık; duygu karmaşası, ilişkisel kopukluk ve kaotik bir ortamı da beraberinde getirmektedir hele ki kaotik olmak sürekli başka değişkenler tarafından tetikleniyorsa o ethosta karşılaşılabilecek tek şey tekrarlı bir aynılaştırma cehennemini yaşamaktan başka bir şey olmayacaktır. Dijital evren de her geçen gün böylesi tekrarlardan oluşan kaotik bir aynılaştırma öğretisine doğru evirilmektedir. Yukarıda anlatıldığı gibi aynılaştırılan insan aslında ilişkisel bir kopuklukta yaşayan ve kendi yüzünün, yaşantısının benzer bir yansıması olan canavarlar ile yaşamaktadır. Bu canavarlar pek tabii Francisco Goya'nın bir zamanlar kavramsallaştırdığı ve akıl/idrak etme halinin uykuya dalması sonucu ortaya çıkan ve bizatihi insanın özüne ait ve rahatsız edildiğinde dişlerini gösteren yaratıklardır (Sleep of Reason, 1797-99). Bu kavramsallaştırmadan yola çıkarak Jose Saramago; milenyum çağının başında, hızlı ve insana ait tüm zihin alanlarını işgal edecek şekilde yayılan iletişim teknolojilerinin gözümüzün önünde yeni canavarlar üretebilme potansiyelini sorgulamaktadır. Her ne kadar teknoloji akıl ürünü de olsa, Saramago'nun (1998) sorguladığı şey teknolojik kalabalıklaşmanın, akli tam anlamıyla uyanık olmaktan alıkoymak ve özneyi dikkatli, ihtiyatlı ve eleştirel bir düstura sahip olmaktan menetmesiydi. Ne bu inceleme ne de tabii haliyle Saramago'nun eleştirileri ilerleme karşıtı bir tavır sergilememektedir. Aksine bu deneme ilerlemenin insan doğasının gereği olduğu ön kabulü başlamakta ve bu ilerlemiş ethoslarda hülyalara dalan ve bilincin dışında uyuklayan bir hal ile hareket eden öznenin sosyolojisini irdellemektedir. Tüm bu kavramsal değerlendirmeler sonucu Braudel'den esinlenerek denilebilir ki dijital insanın gündelik hayat pratikleri sorgulanırken 'yalnızca gürültü çıkaran oyuncuların varlığına odaklanmak, sessiz olana kulak vermemek, sessizce bekleyen başka'yı ele almamak (Braudel, 1992) kalabalık bir evde Goya'nın kavramsallaştırdığı canavarları beslemekten başkaca bir anlam ifade etmemektedir. Bu doğrultuda, doğadan kopuk aslında doğanın dışı diye tanımlanabilecek bir uzamda kümelenen bedenler ve özlere ait canavarları eleştiren ve onları sosyolojinin alanına taşımaya çalışan bilim insanlarını Bauman'ın Ernest Becker'den alıntılıdığı şekli ile tanımlamak doğru olacaktır. Ona göre bu bilim insanları; doğanın dışında ve umutsuz bir biçimde var olan ve bir delilik halinden ancak başka bir delilik haline, bir sıradan olma haline geçerek kurtulmaya çalışanları dert edinir (Bauman, 2005). Ancak bu bilim dalını üretenler her ne kadar

sınırsız bir alanda toplanan kalabalığı incelemek istese de bu çaba her zaman olumlu sonuç vermemekte ve bazen her şeyi yapmalarına rağmen sonu ve sonun nasıl geleceğini bilmek dışında ellerinden bir şey gelmemektedir. Bu ikilem insanı ve onun mutasyona uğramış hikayesini konu alan hemen hemen tüm çalışmalarda kendini göstermektedir. Bu çalışmalar insan sınırlılığını sınırsız alanlarda var olma arzusu üzerinden ele almakta, onu incelemekte ve görünür kılmaya çalışmaktadır. İnsan benliğinin arkasındaki canavarı görünür kılma durumu ise acı verici olmakta, bir tepkisele neden olmakta dolayısıyla bahsi geçen ikilem için de doğal sınırlar çizmektedir (Bauman, 2005). İçinde yaşanan dijital evren de mevcut ikilemi yaratmakta hem modern insanı hem de onu araştırmasına konu eden sosyoloğu kendini aşmak üzere tetiklemektedir. Ancak her ikisinin de varmak istediği sınırlar bilincin dışında, sınırların ötesinde ve unutulmanın katıksız imkansızlığındadır. Bu imkânsızlık neticesinde sosyolog; asli görevinden uzaklaşabilmekte, korunaklı bir entelektüel cübbenin ardından eleştirelmiş gibi görülebilmektedir. Bahsi geçen korunaklı liman sosyologları yukarıda Bauman'dan alıntılanan şekli ile 'sıradan olanın sosyolojisini' irdelememekte, daima hatırlamak ve kalabalığı korumak adına tasarlanmış bu dijital sistem içerisinde her daim Goya'nın canavarları ve onların kalabalıklaşmış kimliklerini korumak adına kendilerine bir görev atfetmekte ve bu doğrultuda çaba göstermektedirler. Bu çaba sosyolojiye konu olması gereken sıradan olanı kalabalık bir duvarın ötesinde kalmaya zorlamaktadır. Öte yandan aynı çaba dijital korunakta barınan Goya'nın canavarlarını eleştiri kabul etmeyerek ve kendilerine ait salt öz istencin doğru kabul edilmesi cüretkârlığını göstermelerine de sebebiyet vermektedir. Korunaklı dijital kanon ve elit sosyologlarına rağmen bu çalışma, kalabalık duvarlar ve onların elit/korunaklı entelektüellerinin ardında kalmış ve kulak kabartılması gerekenleri sosyoloji alanına taşımaya heveslenmiş ve bu doğrultuda bir kapı aralama ümidi taşımıştır.

### Kaynakça

- Bauman, Zygmunt. (2019). *Azınlığın Zenginliği Hepimizin Çıkarına mıdır?* (A. Batmaz, Ed.), Ayrıntı Yayınları.
- Bauman Zygmunt. (2005). *Bireyselleşmiş Toplum*, Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Zygmunt. (2010). *Sosyolojik Düşünmek*, Ayrıntı Yayınları.
- Braudel, Fernand. (1992). *Tarih Üzerine Yazılar*, (Mehmet Ali Kılıçbay, Ed.), Doğu Batı Yayınları.
- Bourdieu, Pierre. (2019). *Akademik Aklın Eleştirisi: Pascalca Düşünme Çabaları*, Metis Kitap.
- Saramago, Jose. (1998). *On Communitation*, <https://mondediplo.com/1998/12/12saramago>, Erişim Tarihi: 15.02.2022
- Kinsun, Salih. (2021). *Ustalarını Kaybeden Dünya: Dijital Sınırdaki Herkesin Hiçleşmesi*, Pentacle Web: <https://thepentacle.org/2021/12/26/ustalarini-kaybeden-dunya-dijital-sinirda-herkesin-hiclesmesi/> Erişim Tarihi:18.02.2022

# Tribün Ruhu: Bir Araştırmaya Dair Notlar



HÜSEYİN SERBES

Her haftasonu tekrarlanan bir eğlencenin sadece küçük bir parçası olarak sergilenen taraftarlık olgusu, birçok bileşenden oluşan büyük bir altkültürel ortamı oluşturur. Bu çalışmada, bu altkültürel alanda kazılar yaparak yaptığım geniş araştırmanın alan notlarına değinmeyi amaçlıyorum.<sup>1</sup> Emerson, Fretz ve Shaw'ın açıkladığı üzere, etnografik yazım konusunda (bu yazım işinin başlıca aracı olan) alan notları yazma ihmal edilerek gözlemcinin/araştırmacının yaşadığı tecrübelerin bir parçasını anlayabilmek gibi kilit önemdeki husus gözden kaçmaktadır (2008: x). Bu gözlem raporu, kültürel antropologların üzerinde durduğu notların gücüne yaslanarak oluşturduğum araştırmanın satırarası notlarını içerir.

Bir stadyumda bulunmak, temel olarak bir spor müsabakasını takip etmek için alanda yer almak gibi bir anlam içerse de, tekil insanın içinde yaşadığı hazzı barındırır (Serbes ve Eskicumalı, 2021: 48). Eduardo Galeano, bu hazzı şiirsel olarak anlatır:

“Taraftar, haftada bir kez evinden kaçır ve stadyumun yolunu tutar. Bayraklar sallanır, kaynanazırılıtları öter, maytaplar atılır, davullar çalınır, konfetiler yağır gökyüzünden. Kent yok olur, rutin olan her şey unutulur, gerçek olan tek şey tapınaktır. Bu kutsal alanda, ateisti olmayan tek dinin kutsal yönleri seyredilir. Taraftarlar, bu mucizeyi daha rahat bir ortamdaki televizyondan seyretme imkanına sahip oldukları halde, meleklerinin nöbetçi şeytanlarla yapacakları mücadeleyi canlı olarak görebilmek için bu hac yolculuğunu yerine getirir” (Galeano, 1997: 15)

Bu çalışmada Galeano'nun altını çizdiği “hac yolculuğu”nu incelerken genel anlamda insan ve materyal üzerine verilerden yola çıkıyorum. Katılımcılarla yaptığım görüşmeleri, kavram ve kuramlarla birleştirmeyi amaçlarken materyal olarak taraftar fanzinlerini ele alıyorum. Fanzinler, birer altkültür taşıyıcısı olarak, anonim yayınlar olmayı başardığından doğası gereği kolayca elde edilebilen yerlerde olmamayı tercih etme eğilimi taşırlar (Serbes, 2020: 696). Bu nedenle, çalışmadaki araştırmacı pozisyonumu değerlendirirken sırt

<sup>1</sup> Burada alan notları ve özetini sunduğum çalışmam, *Medya ve Kültür* dergisinin ikinci sayısında yayımlandı. Çalışmanın tamamı için bkz: Serbes, H. (2021). “Punk's Not Dead, It Lives on The Football Terraces”: Tracing The Legacy of Punk in Subcultural Milieu of The Football Firms. *Medya ve Kültür*, 1 (2), 142-163.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/medkul/issue/69328/1099173>



çantamdaki fanzinlerin verdiği öznel tutku içerisinde Donna J. Haraway'ın söylemiyle "mütevazi tanık" olarak tribündeki yerimden akademinin soğuk koridorlarına uzanıyorum. Yarı-yapılandırılmış görüşmelere ise aşına olunan (Fenerbahçe tribünlerinden) başladım. Yola çıkarken Henri Lefebvre'nin G.W.F. Hegel'den alıntılıdığı veciz sözü hep aklımın bir köşesinde tuttuğumu hatırlatmam gerekir: "*Aşına olunan illa ki bilinen değildir*". Bu notlar, tribün ve altkültürüne dair kısa bir özetle başlar, kavramsal olarak punk ve taraftara değinir, katılımcılarla yaptığım görüşmelerden oluşan verilerin özeti sunar.

### Tribün ve Altkültüre Dair

Altkültürü tarz, düşünce ve tavır ışığında anlamaya çalışan araştırmalar iki gelenekten beslenmiştir: Chicago Okulu ve Çağdaş Kültürel Çalışmalar Merkezi (CCCS) olarak bilinen Birmingham Okulu. Blackman'ın (2014) vurguladığı üzere, CCCS altkültür teorisi, her ne kadar Chicago Okulu'ndan türetilen yorumlayıcı bir sosyolojik çerçevede olsa da, epistemolojik bir şekilde bu sapsmalarda failin bilinçli oluşuna önem verir. Bu çalışma notlarına verdiğim Tribün Ruhu başlığı bu bilinci yansıtmaya yönelik bir çabadır. Temelde, Cohen'in eleştirel altkültür kuramındaki (1972), "altkültürü üretenlerin ortası sınıf değil, hakim kültür tarafından baskı altına alınanlar olduğu" düşüncesine yaslanıyorum. Baskı altındaki kültürlerin direniş ve muhalif düşüncesinde özünü bulan CCCS teorisi, altkültürün temelini oluşturan gençlik hareketlerini özne konumuna sokmuştur. Bu teorik perspektif, Hall'un ifadesiyle (1980), Lévi-Strauss, Barthes, Althusser gibi entelektüellerin fikirleriyle şekillenerek Gramsci'nin hegemonya fikrine sarılmıştır. Dolayısıyla, yürüttüğüm çalışma Leyla Bektaş Ata'nın deyişiyle kurumlar nezdinde "hafife alınan" bir alanı tartışmaya açmaktır.<sup>2</sup>

Altkültürlerin ürettiği performans alanı, gençlik hareketlerinin arketipini oluşturur. Clarke'ın ifadesiyle (2001: 234), bu altkültürlerden Punk'ın ölümü bile yeni bir altkültürel söylem bırakarak daha az kapitalizm, daha fazla özerklik ve daha fazla anonimlikle kültürün üretilebildiği özel mekânlar üretmişti. Bu mekanlardaki performatif eylemlerin altkültürlere ait miras taşıdığı, arkaik bir gerçekliktir. Punk'ın ölümü nosyonu, içerisinde büyük paradokslar barındırır: Punk'ın klasik arketipinden başka öznelliğine dikkat çeken Clarke'a göre, bu söylem, kendin yap kültürü, bağımsız plak şirketleri, özel plak mağazaları ve müzik mekanları üreterek ölürken bile haleflerine yeni bir altkültürel miras bırakır. Müzik, kostüm ve davranışları gibi ortodokslarından kurtulan punk altkültürü, adı olmayan ama punk olan arzular üretir. Bu yönüyle amacım bu gerçekliklerden yola çıkarak gençlik altkültürleri içerisindeki punk ve hardcore fanların, kapitalist ve modern futbol olgusuna karşı ne gibi performanslar sergileyebileceğini anlamaya çalışmaktır.

2 *Sosyal Bilimlerde Yazmak Semineri Konuşma Metni* -Leyla Bektaş Ata; 8 Ocak 2022, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Kadın Araştırmaları Merkezi.

## “Punk Ölmedi, Tribünlerde Yaşıyor”: Savaş Sonrası Gençlik ve Avangard Taraftarlık

1970’li yılların sonunda terminolojide ortaya çıkışıyla kabul edilen “punk” kavramı, sahip olduğu politik ve estetik tavrı ile salt bir müzik biçimi olarak görülemeyecek kadar değerlidir. Benton (2018: 14), Punk’ı tanımlarken, yekpare ve tek tip bir altkültürden bahsedilemese de otoriteye meydan okumak, ana akıma direnmek, özgün olana vurgu yapmak ve do-it-yourself estetiğine sahip olmak gibi kimi ortak özelliklere vurgu yapar. Karşıt bakış açılarıyla, her türlü milliyetçilik ve düzen dışı bir yolda ilerleyen punk kültürü, birçok faktörle birlikte gelişim göstermiştir. Errickson (2019: 7), sosyal bir kimlikle tamamlanan ve dünyalarını yapılandırmaya yardımcı olan kültürel faktörleri tanımlayan punk kültürünün gelişmesine yol açan bir dizi başka siyasi, sosyal ve çevresel faktörün de olduğunu belirtir. Özellikle, İngiltere’de 1970’lerin ortalarında görülen 'durgunluk' dönemiyle beraber istikrarın çökmesi, rocklar arasında yükselen bir karşı harekete yol açmıştır. Bu bağlamda, İngiltere’de billurlaşan ve popülerleşen bu punk sahnesini punk akımının gerçek özü olduğunu ifade eden Young (1999), kurumsallaşmış sanat kuramları ile tekniklerine olduğu kadar, bunları yaratan topluma karşı da bir tepki olarak görür. Avangard ve ayırksı bir tutumun temsili olarak punk altkültürü, dönemin sosyopolitik iklimine karşı geliştirdiği tepkileriyle savaş sonrası gençliğin yarattığı mitsel bir hareket olarak dikkati çekmektedir.

Gruplar içinde yer alan bireylerce sahiplenme duygusunun etken olduğu holigan kavramı, şiddet olayları ile anılmasına rağmen, bu gruplardaki taraftarların aktif eylemleri neticesinde futbolun artı değer kazanmasına kattıkları rol yadsınamaz. Tribün aktörleri, tribün kültürünün birer meta haline gelerek ‘şeyleşmesi’ne karşı kültürün taşıyıcıları olarak [bu kültürün] varlığının devam etmesine inanmaktadırlar (Serbes ve Eskicumali, 2021: 154). Bu anlamda yapılan önceki araştırmaların birçoğunda 'dışarıdan' bir gözle elde edilen sonuçlarla genellemeye gidildiği açıkça görülebilmektedir. Dolayısıyla, futbol kültürünü güzelleştiren taraftar etkinliklerine toptan bir şekilde holiganizm adı verilmesi sakıncalıdır. Redhead’in (1993: 3), isabetli bir şekilde üzerinde anlaşmaya varılmış bir “futbol holiganlığının tanımı” hiçbir zaman oluşturulmamış olduğu yorumu, bize holiganlık üzerine tekrar düşünme imkanı tanımaktadır. Rookwood ve Pearson (2012) tarafından yürütülen ve bir dizi etnografik çalışmadan oluşan saha araştırması, ‘holigan’ şeklinde ötekileştirilen taraftar oluşumlarının pratik bağlamda sadece zararlı yönlerini görenlere karşı taraftar ilişkileri anlamında olumlu yönlerini de ortaya koymuştur. Dolayısıyla, sadece şiddet ile bağdaştırılan taraftar gruplarının çağdaş topluluk teorilerindeki yeri tekrar düşünülebilir. Bu bağlamda, endüstrileşen ve metalaşan, bu sebeple doğal bir oyun görüntüsünü kaybeden futbol, taraftar gruplarının etkin bir eylem içerisindeki halinden gösteri dünyasına pencere açan sistematik bir pazarı andırır.

## Taraftarların Stadyum Dışına Yerleşimi: Taraftar-Sonrası Davranış Olarak Göçebe Hareket

Futbol stadyumlarında konumlanan taraftarlar, bireysel ve kolektif bağlamda ait oldukları kulüplere dair çeşitli söylemler üretir. Gündelik hayatın ve gündelin ritmi içerisinde yer alan bu söylemlerin bir kısmı pankartlarla sergilenir. Stadyumlar, taraftarlar için, bir nevi panayır yerlerdir. Hemen her stadyumda yer alan pankartlar, bir anlamda modern futbolun serüvenini yansıtır.

“Politik ortamın (görece) Türkiye’de bu kadar alevlenmediği ve endüstriyel futbolun bu kadar hissedilmediği bir dönemde, bir tribün grubu içinde (özne) olma deneyimini yaşadım. Çelişkiler, farklılıklar, çatışmalar içerisinde kültürel birikim edindim. Sevinci ve üzüntüyü kolektif bir şekilde paylaşmayı deneyimledim. Öte yandan, tüm bu deneyimler bir yana, futbolun ticari kaygılarla günümüzü kuşatmış olması nedeniyle stadyumlarda yer almıyorum” (K1).

“Endüstriyelleşmemiş futbolun olduğu zamanlardaki çok daha samimi ve çok daha emek verilen zamanları özleyorum. Gece maçları ve sezonluk bilet uygulamasından sonra, derbi maçları için yarı yarıya konuşlanma uygulamasının kalkmasıyla beraber taraftarlık tasnifleri değişim göstermiştir. Seksenli ve doksanlı yıllara kadar geriye gidersek, bir gece önceden öğlen maç saatine kadar beklerdik. Rakip taraftarlarla çok acımasız kavgaların yaşandığı ama aynı zamanda tribünlerde maç başlayana kadar zaman geçirildiği dönemler geride kaldı. Bilet fiyatlarının ucuz olduğu, sezonluk bilet ya da ayrı tribün gibi daha net sınıf farklılıklarının görülmediği dönemlerden kapitalizmin etkisini gösterdiği dönemlere geldik. Endüstriyel futbol adı verilen bu dönemde taraftarlar maç öncesi tribünlerde zaman geçiremiyor. Bu nedenle, taraftarlar arasındaki üretim, paylaşım ve sahiplenme azaldı” (K2).

“İletişim teknolojilerinin bu kadar yoğun olmadığı bir dönemde, tribün alt-kültürü, haliyle daha güçlüydü. Doksanlı yıllarda, taraftar grupları, sanal olarak değil, gerçek ve fiziki anlamda yarışmaktaydı. Bu nedenle, taraftarların emekleri kutsaldı. Futbolun sponsorlar ve şirketler tarafından ele geçirilmesi, yeni medya teknolojilerinin baskın olması futbolu başka yöne taşıdı” (K3).

Futbolun metalaşması, ticarileşmesi ve buna bağlı olarak oyuncudan taraftara kadar tüm aktörlerin oyuna yabancılaşması, Marksist teorinin bakış açısıyla daha netleşiyor. Marx (1975), işçinin ürettiği ürünlere, üretme eylemine, gerçek doğasına ve diğer işçilere karşı yabancılaşmasını belirttiği teorisiyle emeğin metalaştığını ifade ederek bu metalaşmanın ilk bakışta son derece açık ve önemsiz gibi görünse de analizinin metafizik inceliklerle dolu olduğunu açıklamıştı. James’e göre (2018), Marksist yaklaşımlar (akademide modası geçmiş olmasına rağmen), futbol endüstrisinin kapitalizmin daha yüksek bir aşamasına geçişini ve taraftarın ideolojik olarak tüketici olarak yeniden

konumlandırılmasıyla bağlantılı olarak ortaya çıkan yabancılaşma artışlarını analiz ederken en iyi sonucu verir. Meta fetişizmi teorisinin bir sonucu olarak, bu yabancılaşma, taraftarlık altkültürünü olumsuz yönde etkiler.

Yabancılaşma ve metalaşma perspektifleri, futbol kulüplerinin kapitalizmin etkisi altında olduğunu gösterir. Bu teoriler, genişleterek taraftarlık bilinci hakkında düşünmemize yön verir. James, Murdoch and Guo (2018), yüksek fiyatlı biletlerin ve sezonluk bilet uygulamalarının, orta sınıf tüketicilere etkin bir şekilde satılabileceğini hatırlatarak koltuklu stadyumlarda, topluluk atmosferinin eskisi gibi olamayacağını savunur. Bu durum, satılan biletlerin yanınızda kimin oturacağı ile ilişkilidir. Böylece, önceden belirlenen durumlar, taraftarların kiminle yan yana durmak istediğini engeller. Taraftarların birbirlerine yabancılaşmasına ve onların karşılıksız olarak sahip çıktıkları kulüplere karşı hislerinin azalmasına yol açar.

“Fenerbahçe en büyük tutkum. Vazgeçmem olanaksız ancak özellikle Passolig uygulamasından sonra bir daha stada girmedim. Bunun yerine, maç öncesi stad çevresinde arkadaşlarla buluşup, yer, içer, tezahüratlarımızı yaparız. Eski alışkanlıklardan kurtulmak kolay değil ama anladım ki bana en büyük zevki veren atmosferi bulduğum yer stad dışı oldu” (K4).

“Sahada futbol takımları yarışırken, tribünlerde de taraftar grupları üstünlük kurmaya çalışır. Hardcore fan olmak böyle bir şey. Endüstriyel futbol bileşenlerinin taraftar gruplarını konuştukları yerden uzaklaştırması, bir nevi onları yersizyurtsuzlaştırması rekabeti sosyal medya mecralarına taşıdı. Olabildiğince maç öncesi arkadaşlarımızla buluşmaya ve stad ambiyansını sokaklarda yaşamaya devam ediyoruz” (K5).

Pilz ve Wölki-Schumacher (2009: 8), sporun artan profesyonelleşmesiyle, fan kültürünün ötesinde hayata karşı tavırlarıyla dikkat çeken ‘Ultra’ taraftarlardan bahseder. Ultra kimliğinde önemli bir nokta, bu gençlik kültürünün tüm hayatları boyunca taşıdığı bir tutumları vardır. Sürekli bir araya gelerek, hayata karşı yeni bir farkındalık geliştirirler. Önceleri stadyum içerisinde oldukça beliren bir yapıda olmalarına rağmen oyun ve taraftar arasındaki uzaklaşma onları tribünlerden uzaklaştırdı. Yukarıdaki metinler dahilinde yapılan analiz, Ultra olarak gösterilen hardcore fanların sıklıkla bir arada bulunduğunu doğrularken birliktelik yerinin ise her zaman stadyumlar olmadığını göstermektedir. Bu durum, sadece ekonomik anlamda zorluk çeken Türkiye’deki taraftarlara özgü değildir. Sheffield United’ın *Blades Business Crew* grubu üyeleri arasında ampirik bir çalışmada bulunan Armstrong (1998), taraftarların artan bilet fiyatlarına karşı publarda bir araya gelerek maçları izlediğini açıklar. Taraftarların the Bramall Lane Stadyumlarının yakınında maç izlemeleri, Armstrong’un söylemiyle, post-fan davranış olarak açıklanır (James et al, 2018: 4). Fenerbahçe taraftar grupları içerisinde sayısı azımsanamayacak derece bir kitlenin, post-fan davranış sergileyerek, Şükrü

Saracoğlu Stadı'nın yakınlarındaki cafe, restaurant ya da pub gibi yerlerde bir araya gelerek neredeyse stadyum atmosferini bu mekanlara taşıdıkları görülmektedir.

“Palermo maçında açtığımız ve ‘Yeni bir mafya oluşumu musunuz?’ diyerek polisler tarafından gözaltına alındığımız Pink Mafia pankartı trajikomik olması açısından unutulmaz konumda yer alıyor. Hicivli ve ironik amaçlarla yapılan pankartların hazırlanışı oldukça yorucu ama tribündeki bir anlık görüntü bile buna değer. Bunun dışında 'Nesilden Nesile 100 Yıllık Efsane' pankartını ayrı tutmak istiyorum. 70 metrelik pankarta bir hafta emek verildi. İstanbul'da bir otoparkın 10 metrelik bölümünde yapıldı. Pankartın 5 metrelik bölümünü boyayıp, kurutmak için elimizde saç kurutma makineleri ile saatlerce uğraş verdik. Mevsimin kış olması da işimizi epey zorlaştırmıştı. O kadar emeğin sonunda muhteşem bir pankart ortaya çıkmıştı” (K6).

Thortnton'un (1995: 27) kavramsallaştırdığı altkültürel sermaye, gençlerin duruşunu etkiler, bir anlamda onlara statü kazandırır ve en son stilleri bilme şeklinde nesneleşerek vücut bulur. Futbol stadyumlarında var olan taraftar organizasyonları, güncel tezahürat, pankart, afiş ve fanzin gibi altkültürel üretimler biçimleriyle gelişim gösterir. Üstelik, bu üretimler tıpkı kültürel sermayenin dağıtıldığı alanlarda sergilenen ürünler gibi performe edilir. Söz gelimi, güncel argo şeklinde gelişen tezahüratın birlikte söylenişini desteklemek, altkültürel sermayenin gösterimidir. Bir haftasonu tribünlerde yer alan pankart, taraftar grubunun söylem üretme alanı olarak algılanabilir.

### **Sonsöz: “Punk’ın Tribünlerde Keşfi”**

Tribünlerde görülen pankart hareketliliği, şimdilerde endüstriyel futbolun reklam alabilme çabaları nedeniyle zayıflamış görünüyor. Yine de, “hardcore taraftar” olarak adlandırdığım bu kişilerin etkin olduğu yıllardaki tribün ortamı incelendiğinde ortaya çıkan görsel şölenin punk kültüründeki kimi ideolojiler ile benzerlik taşıdığına altını çizmek isterim.

Britanya'daki gençlik hareketi, “*herkes yapabilir*” diyen açık sözlü bir ideolojiyle, endüstrinin kendisine karşı açıkça nihilist bir tavır benimser (Bestley, 2007: 37). Herkesin her şeyi yapabileceğine inanılan do-it-yourself ethosu, Punk'ın içinde gerçek bir güçtür. Bu güç müzik endüstrisine karşı nasıl bir silah olarak düşünülürse, taraftarların özellikle günler harcadığı pankart yapım süreci, ticarileşen futbola karşı bir ses olma anlamı taşır. Pilkington (2012: 263), Punk'ın görsel temsilleri ve performansları (öznel alanlarıyla beraber) incelendiğinde, tarihsel dinamiğinin ortaya çıkarılmasının kolaylaşabileceğini ifade eder. Bu anlamda, Fenerbahçe tribünlerinde taraftarlarının imece usulü katkı sunduğu pankart çalışmaları, Punk estetiğinin bir tezahürü olarak yansır. Buna ek olarak, taraftar grupları, böyle bir çalışmanın sonucunda otantik bir ortamı yansıtırlar. Punk ideolojisine ek olarak, pankartlarda kullanılan grafik dil, görsel manada Punk'ın

bir stilini yansıtır. Her türlü otoritenin sorgulanmasını muhalif ve bağımsız yolla gerçekleştiren Punk'ın stili, bu görüşü benimseyen taraftar gruplarını güçlendirir. Taraftarlık bilincinde grup dayanışmasının önem taşıdığı düşünüldüğünde, stadyumların, Punk'ın estetik kodlarının kültürel dağılım alanları olduğunu görebiliriz.

Taraftarlar tezahürat, pankart, afiş ve fanzin gibi altkültürel üretimler biçimleriyle modern futbolun dinamiklerine karşı koyabilirler. Bunları performe ederken, onlar Thornton'un (1995: 27) jargonuyla, "altkültürel sermaye"den yararlanırlar. Agresif, retorik ve hicivli bir dil Punk'ın sahnelendiği alandan, stadyumlara uzanır. Burada ise artık yeni bir tutku doğar: "Punk'ın tribünlerde keşfi, bu altkültürün şeyleşmesini engelleyerek hazzın, şiirin, sanatın, hayal gücünün, aşkın ve devrimin praksisini yeniden yaşamayı sağlayabilir" (Serbes, 2021: 158).

### Kaynakça

Armstrong, G. (1998). *Football Hooligans: Knowing the Score*. Oxford/New York: Berg.

Benton, A. (2018). *Punks in the church: The relationship between the punk subculture and church in East Germany*. (Master's Thesis, Western Michigan University, Michigan, USA). Retrieved from [https://scholarworks.wmich.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=4398&context=masters\\_theses](https://scholarworks.wmich.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=4398&context=masters_theses)

Bestley, R. (2007). *Hitsville UK: Punk rock and graphic design in the faraway towns, 1976- 84*. (Doctoral dissertation, University of the Arts, London). Retrieved from <https://ualresearchonline.arts.ac.uk/id/eprint/2296/8/PhD-FinalThesisDS.pdf>

Blackman, S. J. (2014). *Subculture theory: An historical and contemporary assessment of the concept for understanding deviance*. *Deviant Behavior*, 35 (6), 496-512.

Clarke, J. (1973). *Football Hooliganism and the Skinheads*. Birmingham: Centre for Contemporary Cultural Studies.

Emerson, R. M., Fretz, R. I. ve Shaw, L. (2008). *Bütün Yönleriyle Alan Çalışması: Etnografik Alan Notları Yazımı*, (Çev. A. E. Koca). Ankara: Birleşik Kitabevi.

Errickson, A. (2019). *A Detailed Journey into the Punk Subculture: Punk Outreach in Public Libraries*. (Master's Thesis, University of North Carolina. Chapel Hill, USA). Retrieved from <https://cdr.lib.unc.edu/downloads/w0892f417?locale=en>

Galeano, E. (1997). *Gölgede ve Güneşte Futbol*, (Çev. Mehmet Necati Kutlu, Ertuğrul Önalp). İstanbul: Can Yayınları.

Hall, S. (1980). *Cultural Studies and the Centre: Some Problematics and Problems*. In Hall, S. & Hobson, P. & Lowe, A. & Willis, P. (eds). *Culture, Media and Language* (pp. 2-35). London: Hutchinson.

James, K., Murdoch, M., & Guo, X. (2018). Corporate social responsibility reporting in scottish football: A Marxist Analysis. *Journal of Physical Fitness, Medicine & Treatment in Sports*. 2 (1), pp. 1-15.

Marx, K. (1975). *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*. New York: International Publishers.

Pilkington, H. (2012). Punk- but not as we know it: Punk in post-socialist space. *Punk & Post-Punk*. 3(1), pp. 253-266.

Pilz, G. A. & Wölki-Schumacher, F. (2010). Overview of the ultra culture phenomenon in the council of Europe member states in 2009. *International Conference on Ultras: Good Practices in Dealing with New Developments in Supporters' Behaviour*. Hannover, Leibniz University Hannover Institute of Sports Science

Redhead, S. (1993). *The Passion and the Fashion: Football Fandom in the New Europe*. Avebury, Aldershot.

Rookwood, J. & Pearson, G. (2012). The hoolifan: Positive fan attitudes to football 'hooliganism'. *International Review for the Sociology of Sport*. 47(2), pp. 149-164.

Serbes, H. (2021). "Punk's Not Dead, It Lives on The Football Terraces": Tracing The Legacy of Punk in Subcultural Milieu of The Football Firms . *Medya ve Kültür*, 1 (2), 142-163.

Serbes, H. (2021). İletişimin Avangard Mecrası: Fanzin Mitine Fenomenolojik Bir Bakış. *Etkileşim*, 7(4), pp. 236-241.

Serbes, H. & Eskicumalı, A. (2021). Kitle Toplumundan Ağ Toplumuna Taraftarlık Altkültürünün Değişim Pratikleri: Fenerbahçe Tribünü. *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, 35(17), pp. 141-157.

Serbes, H. & Güzel, M. (2020). Gençlik Altkültürleri: Punk Estetiğinin İkonografik Fanzinleri. *TRT Akademi*, 5 (10), pp. 686-713.

Thornton, S. (1995). *Club Cultures: Music, Media, and Subcultural Capital*. Cambridge: Polity Press.

Young, T., H. (1999). *Punk- Bir Altkültürün Oluşumu* (Çev: Hira Doğrul). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

# Sosyal Bilimlerde Yazmak

Konuşma Metni

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Kadın Araştırmaları Merkezi



LEYLA BEKTAŞ ATA

## Nasıl bir formasyona sahibim?

Gazetecilik ve Bilgisayar ve Öğretim Teknolojileri alanında lisans eğitimi aldıktan sonra yüksek lisans ve doktora iletişim bilimleri alanlarında yaptım. Formel bir sosyoloji eğitimi almamış olmanın ve gazetecilik içerik üretim pratiklerine yakınlığın beni daha parçalı, daha metinlerarası düşünme ve yazmaya ittiği kanaatindeyim.

## Ne şekilde yazıyorum?

Yazma biçimimi en iyi şöyle anlatabilirim: Gündelik bilgiyi akademik bilgiye dönüştürme, fakat akademiyle sınırlı kalmamanın yollarını farklı metodolojileri ve yazma biçimlerini kullanarak arama.

En genel anlamda: Herkesin içinde yazmak, hayat devam ederken... Yazmadan önce kelimeler ve cümleler üzerinde değil bağlam üzerinde düşünürüm. Yine hayat devam ederken. Yazmak için bilgisayara ihtiyacım var. Kalem kağıda değil. Kelimeleri geldiği gibi yazıyorum. Çoğunlukla da çok değiştirmiyorum. Masaya her oturduğumda önce daha önce neler yaptığımı okuyorum, hatırlıyorum. En uzun zamanı burada harcıyorum.

Salonda yazıyorum. Çalışma odası varken hiç kullanmadım sonra da böyle bir oda ayırmayı anlamsız buldum. Sabahları çalışıyorum. Çalışma biçimimi anlattığım yakında yayınlanacak bir metinden bir parça:

Doktora tezimi yazabilmek için işten ayrılıyorum. Tam zamanlı tez yazıyorum evde. Sabahları eşimle birlikte erkenden kalkıyorum. Kahvaltımızı, her sabah biraz yana ittiğimiz üst üste yığılı kitapların yanında yapıyoruz. Eşim işe gidince ben önce etrafı topluyorum. Evi toparlamadan zihnimi toparlayamıyorum. Kirlileri çamaşır makinesine atıp dijital göstergeden ne kadar sürede yıkanacaklarını görebilmek her şeyin bir düzen içerisinde seyrettiği hissiyatı veriyor. Makineyi çalıştırıyor, yeşil çayımı demliyor, şanslıysam pencereden giren güneşin evi biraz ısıtmasına izin veriyor, o gün yapılacakların listesini yapıyor, bilgisayarımı açıp saha görüşmelerini deşifre etmeye başlıyorum. Mümkün mertebe makine bitene dek masadan kalkmadan çalışıyorum. Kulaklarımda tezin saha araştırması için dinlediğim kadınların sesleri... Çamaşır makinesinin bitiş alarmını duyuyorum. Kaydı durdurup kalkıyorum. Çamaşır selesine boşaltıyorum yıkananları ve kapalı balkona kurduğumuz



kurutma makinesine taşıyorum. Akşama doğru kuru çıkardığım çamaşırları katlıyorum arka odada. Onlarla birlikte o günü, yazdıklarımı ve yazamadıklarımı, listeden yaptıklarımı ve yapamadıklarımı, hayatlarına ortak olduğum kadınların dertlerini ve umutlarını da katlayıp yerleştiriyorum yerine. Ertesi gün katlarını yeniden açmak üzere.

Şimdi kızımıyken (16 aylık) daha parçalı, daha az konsantreyim ve bu yeni hale uyumlanmaya çalışıyorum. Bu halin içinde yazmaya.

Akademik olanla olmayan arasında keskin ayrımlarım yok. Farklı mecralar için yazmayı seviyorum. Yazıyı ilişki kurmak ve ilişkileri sürdürmek için bir aracı olarak da görüyorum.

Bu aralar “birlikte yazmak” bana daha iyi geliyor.

Bu esnada üç yılı aşkın süredir Dikiş Makinesi adını verdiğimiz üç kişilik bir ekiple birlikte hikayeler yazdığımızı da söylemem gerekir. Baştan bir planı olmayan, birimizin kaldığı yerden diğerinin devam ettiği yazma süreci. Kanada-Amerika-Galler’deydik başladığımızda. Zamanla farklı yerlere gidip geldik. Şimdi iki kişi TR’de bir kişi Kanada’da devam ediyoruz. Hemen her Pazar akşamı bir araya gelmeye çalışıyoruz. Bir terapi ve güçlenme birlikteliği bu aynı zamanda. Kadın yazının güçlendirici etkisi. Belki bir gün hikayelerimiz gelir masalarınızın üzerine.

Çok iyi bir ikinci gözüm var. Şanslıyım. Her yazdığımı yayınlanmadan okur, yapıcı dönütler verir.

### Ne çalışıyorum?

Gündelik hayat çalışıyorum: Önemsiz, sıradan, rutin olanı bir mekân üzerinden çalışmak. Şu sorular her çalışmamda benimle birlikte:

*“İyi hikâye nedir? Yalnızca iyi bir hikâye yeterli midir? O hikâyeyi bilimsel kılmak için neler eklemek gereklidir? Hikâyelerden kavramları nasıl çıkarırız ve bu kavramları insanları anlamak için nasıl kullanırız?”* Ruthellen Josselson

Yaptığım çalışmalarda bu soruları zihnimin bir köşesine yerleştiriyorum ve onlara tatmin edici yanıtlar vermeye çalışıyorum.

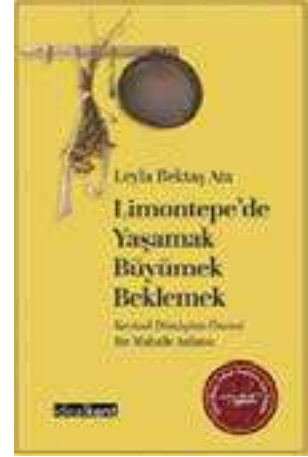
Özellikle iki saha çalışmam üzerinde durarak ilerlemek istiyorum:

*İlki 2015’ten:* İlk etapta yüksek binalarda yaşam ilgimi çekmeye başlamıştı. İnsanlar bu tür mekânlarda neden ve nasıl yaşıyor? Gündelik hayatları nasıl değişiyor? İstanbul’un farklı muhitlerindeki yüksek binalarda yaşayan insanlarla görüştim. Sonra, peki, ben yaşasam nasıl değişir gündeliğim, diye sormaya başladım.

2015’te sponsor buldum ve Beşiktaş’a taşındım. Ben burada neler yapıyor-yapamıyorum? Mekân bizi nasıl değiştirir, kısıtlar ya da kentle nasıl

ilişkilendirir? Ne tür olanaklar, anlamlara kapı aralar? (Bektaş, L. (2016). *Bir Güvenlikli Site Hikâyesi, Fe Dergi*)

*İkincisi ise*, doktora tezimin sahası. Bu araştırmayı yürütmek için kentin dezavantajlı gruplarının/ kent yoksullarının yaşadığı bir gecekondu mahallesine gittim. Benim de çocukluk ve ilk gençlik mahallem. Cevap aradığım soru en genel haliyle: Kentsel dönüşüm öncesinde gecekondu sakinlerinin evleriyle, mahalleleriyle, kentle ve birbirleriyle ilişkisi nasıldır? Ne tür değişimler ya da süreklilikler gözlemleriz? Dönüşümü bekleme halini nasıl anlatıyorlar ve deneyimliyorlar? (Bektaş Ata, L. (2021). *Limontepe’de Yaşamak, Büyümek, Beklemek: Kentsel Dönüşüm Öncesi Bir Mahalle Anlatısı. Ankara: İdealkent Yayınları*)



## Nasıl çalışıyorum?

### "Sahada veri toplama"

Bu iki araştırmanın başka şehirler, başka sınıfsal gruplar, yaşam biçimleri ve konut tiplerini ele almakla birlikte bir ortak noktası var: Araştırmacı deneyimini önemsemek ve araştırmacının da sahaya dönüşmesine kapı aralamak.

—Sahada çalışıyorum: öncesi ve esnası

*Saha*: Sınırları var mıdır sahanın? saha nerede başlar, nerede biter? kenarlarında dolaşılıp takip edilecek fiziksel bir düzlem midir? Saha, söze başlamanın, anlatıyı derlemenin önemli bir aracı ve hatta başlı başına sözün ve anlatının kendisi. Öncesi, esnası ve sonrasıyla çokkatmanlı bir düşünme-üretme-tartışma zemini. Kendimi algıları, sezgileri çok açık biri olarak görmüyorum, ama sahaya çıkmadan önce ve sahadayken bolca yazıyorum: Notlar ve ses kayıtları alıyorum kendim için. Bazen sokak seslerini kaydediyorum ya da sessizliğini. Gelen geçenle selamlaşmaları... Olabildiğince uzun kalmaya çalışıyorum sahada.

Ludwig Feuerbach, “*bir sarayda farklı düşünülür, bir kulübede farklı*” der. Araştırdığımız mekânda olmak, oradayken yazmak ve üretmek önemli. Her şey unutulur! En unutulmaz görünen anların araştırma için anlam ifade eden detayları ve hatta kendisi zaman içinde silinir. Uykusuzluktan harap olsam da yatmadan önce yazıyorum az ya da çok.

*Saha araştırmasına başlamak*: Çok cesur değilim. Sahaya yaklaşısam da sahada olmam zaman alıyor: “*saha korkusu*” - Bilmediğimiz bir yerde sahaya adım atmaya korkarız nelerle karşılaşacağımızı bilmediğimiz için. Peki ya bildiğimiz yerde neden korkarız? *Saha Notları*’nda bunun üzerine yazmıştım:

"İyisiyle kötüsüyle tatlı bir nostaljiye bürünmüş, çocukluğun halesiyle sarmalanmış geçmişe uzanmak, bugünden geçmişe giden bir yolculuğa çıkmaya, hafızanın taşlarını yerinden oynatmaya davetiye çıkarıyor. Tasanın kaynağını ise bu yolculuğa çıkmanın riskleri oluşturuyor. On dokuzuncu yüzyıl  
1 <https://sahanotlari.blogspot.com/>

Paris'inden söz ederken Satürn benzetmesi yaparak, Satürn'ün halkasını, "Satürn sakinlerinin akşamları hava almaya çıktıkları, dökme demirden yapılmış bir balkona" benzeten Walter Benjamin'in endişesine benzer bir korkudur, bu. Bir mekâna, muhite yüklenen ve zamanın tozuyla çevrelenen aurayı yitirme, hatırlamak istediğin gibi yeniden yazdığın tarihin zeminini kaydırma korkusudur. İyi insan ve iyi komşuya dair güncel kabullerin, izinsiz, bir anda bugünden geriye doğru işleyebileceği, meyve ağacında salınan minik kızı dalından düşüreceği korkusudur".

Örneğin bunu tanımlamak da sahayı düşünmek ve kavramsallaştırabilmek için önem taşıyor.

*Sahada neler yapıyorum:*

Sahaya net sorularla gitmemek: Karşılaşmaların ve görüşmelerin yeni kapılar açmasına izin vermek - Grounded theory'nin gücünün farkında olmak- Fakat tabii ki bomboş bir zihinle de değil.

Pilot görüşmelerin önemini hafife almamak.

Geniş zamanlarda görüşmecilerle bir araya gelmek. Uzun uzun havadan sudan da konuşmak (en çok buralardan veri sağlıyorum).

Sahada gündeliğin akışına uyumlanmak: Görüşmeleri ve gözlemleri görüşmecilerin olabildiğince doğal ortamlarında gerçekleştirmek.

İnsanları bıktırmadan bol bol fotoğraf çekmek.

*Saha sonrası*

Deşifreleri kendim yapıyorum. Görüşmecilerin seslerini tekrar duymanın saha hissini ve deneyimini çağırıldığını düşünüyorum. Donra bu sesler zihnimde dolaşmaya devam ediyor.

En ilkel yöntemlerle deşifreleri okuyup farklı renklendirmelerle sınıflandırma yapıp notlar alıyorum.

*Yazarken*

Yazma öncesi literatür okumalarımı Drive'da alıntılar halinde biriktiriyorum.

Herkesin anlayacağı dilde yazmak/ ağdalı değil sade yazmak: Aracılığıyla bilgi ürettiğimiz grupların okuyabileceği metinler üretmek.

Edebiyatı toplumu anlamak için aracı kılmak. Anlatıma katabileceği olanakların farkında olmak.

*Otoetnografiye gelince,*

Ben otoetnografiyi şöyle tanımlıyorum: Araştırmacının kendi sahasına dönüşmesi. Nedir bu otoetnografi?

Akademik yazının sınırlarını genişletmeye, akademik olanla olmayan arasındaki keskin ayrımları yumuşatmaya olanak tanıyor.

Kendim üzerine yazarken, deneyimlediklerimin kültürel bağlamla ilişkisini kuruyorum: Limontepede örneğinde kısıtlanan, evin çeperinde tutulan kız çocuklarının deneyimini kendimden doğru daha rahat anlıyorum: Benim deneyimim yalnızca bana ait değil.

Sosyolojik kavrayışı geliştirmek için kişisel deneyime ses vermek (Wall, 2008, 39)

Geleneksel bilimsel yöntemleri bertaraf etmek yerine bu yöntemlerin baskınlığını sorgulayan ve bilgi toplama ve paylaşma yöntemlerinin çeşitli yollarla olabileceğini gösterir

Derinlemesine, analitik ve yaratıcı bir yazma süreci olan otoetnografi, araştırma yapma hikâyesinden ziyade, araştırmayı yaşama hikâyesidir (Stacy, der. Adams vd. 2015, 5).

Otobiyografik ve kişisel olanı, kültürel ve toplumsal olana bağlar.

Eylem, duygu, öz farkındalık ve içe bakışı ortaya koyma özelliği taşır.

Otoetnografik metinler, katılımlı gözlem, özdüşünümsel yazım, görüşmeler, belgeler gibi çoklu kaynaklara dayanır. Bu da otoetnografik kayıtların yalnızca araştırmacının fikri olmadığını, diğer kaynaklarla da desteklenip doğrulandığını gösterir (Duncan 2004, 5).

### **Hikayelerden kavramları nasıl çıkarıyorum?**

*Bir Güvenlikli Site Hikâyesi*'ne başlayana dek toplumsal cinsiyetin birtakım deneyimleri açıklığa kavuşturmak için ne denli önemli bir bileşen olduğunun farkında bile değildim. Mekân analizi yapabilmenin içsel bir ögesi olduğunun ve aksinin düşünülemediğinin. Ve günün sonunda orta alt sınıf genç bir kadın akademisyenin mekân deneyimi ortaya çıktı: Kentin "ayrıcalıklı" periferisinde (araştırma amaçlı) kendine sıradanlaşmasını arzu ettiği bir hayat kurmaya çalışan, otomobile göre tasarlanıp inşa edilmiş güvenlikli siteye toplu ulaşım ve yürümenin imkânlarıyla ulaşmaya çalışan, işe gidip gelirken kent içerisinde çoğunlukla ayakta yaklaşık 4 saat yolculuk yapan, çevre yolunun kenarından yürüyerek binaya ilerlerken kenardan geçen tırların, kamyonların kornasını duyunca ne giydim ben diye kendi üstünü başını gözden geçiren, 28 yaşında ve evli olmadığı için sitede karşılaştığı kadınların kendisini birileriyle tanıştırmak istemelerini savuşturmaya çalışan... Bu çalışmanın adı *Bir Güvenlikli Site Hikâyesi*. Hikâyesi ilgi çekici. Ama baştaki soruya dönersek bunu nasıl bilimsel kıldığım üzerine de birkaç şey söylemek lazım. Bir kısmını söyledim. Sahada genç kadın, kentin periferisinde yürüme ve diğer ulaşım pratikleri, hareketlilik, neoliberal kentin çeperlere doğru genişlemesi, toplumsal cinsiyet ve mekân ilişkisi, güvenlikli sitede bir arada

yaşama pratikleri (Buna Türkiyeli ve diğer milletten insanların karşılaşmaları da dahil- banal milliyetçiliğin mekân kullanımında tezahürleri) gibi. Limon-tepe çalışmasında ise hikâyeye güç katan önemli faktörlerden biri, araştırmanın kendi geçmişiyle bir karşılaşma yaşaması. Tanıdık insanlarla da görüşme yapma: sınıf arkadaşların, çocukluk arkadaşların buna dahil.

### **Bu anlatıları nasıl kavramsallaştırıyorum?**

Otoetnografi, etnografi ve hayat anlatılarıyla sınırlı kalmayıp kent arşivine başvurmak. Gecekonduyunun/periferinin tarihsizleştirilişine tanıklık etmek. Resmi kurumlar nezdinde hafife alınmak (sosyal bilimlerin hafife alınışı, kadının hafife alınışı, öğrenci olmanın hafife alınışı gibi).

Tekil hikâyeleri mahallenin resmini görmek için aracı kılmak fakat sesleri de kısmamak/anonimleştirmemek. Mahallelinin farklı mekânlardaki mevcudiyetini kavramsallaştırmaya çalışıyorum: göçmen, sakin, yolcu gibi.

Bireysel anlatılarla büyük anlatılar arasında bağ kurmaya çalışmak: Deneyimi toplumsal cinsiyet ve toplumsal sınıf lensinden incelemek

Kendi deneyiminin önemini hafife almamak ama kamusal da dayatmamak. Kendini saçmamak. Anlatılardan biriyim. Bunu dantel metaforuyla ifade ediyorum: Her biri bir başkası tarafından örülen motifleri bir araya getirip danteli ortaya çıkarmaya çalışıyorum - Hiçbir zaman tamamlanmayacak bir işten bir kesit aktarıyorum. Eksikleri, ilmek kaçmalarını, el uyuşmazlıklarını en baştan kabul ediyorum. Bu da araştırmanın sınırlılıkları

Mekânın düzenlenme/yerleştirilme biçimini de dikkate alarak mekândaki ilişkileri anlamaya çalışıyorum: “komşuluğun akrabalaşması” kavramsallaştırması yapıyorum. Buradan mahalle baskısının dinamiklerini açığa çıkarmaya çalışıyorum. Bu baskıya karşı geliştirilen stratejileri görünür kılıyorum.

Dönüşüm sürecinde de devam eden gecekonduya yaşam stratejilerini ince liyorum. Mekânda kalıcılık ve geçicilik hallerini kavramsallaştırmaya çalışıyorum.

#### **Kaynakça**

- Adams, Tony. E., Jones, Stacy. Holman ve Ellis, Carolyn. (2015). *Autoethnography: Understanding Qualitative Research*. Oxford: University Press.
- Duncan, Margot (2004). “Autoethnography: Critical Appreciation of An Emerging Art,” *International Journal of Qualitative Methods* 3, (4), pp. 1-14.
- Wall, Sarah (2008). “Easier Said Than Done: Writing An Autoethnography,” *International Journal Of Qualitative Methods* 7, (1), pp. 38-53.

# İmkânsızı Bağışlamanın Kıskacında “Bağışlamanın Locus Classicus’u”



FURKAN SÖNMEZ

*[...] kitapta  
- kimin adını kabul etmişti  
benimkinden önce?-,  
kulübedeki kitapta, bir umut,  
yazılı bir satır,  
bugün,  
düşünceli birinin kalbine gelecek sözde, [...]”  
(Paul Celan, Todtnauberg)*

Heidegger ve Celan’ın fırtınalı ilişkisi ve irtibatı bağışlamanın, misafirperverliğin, varlığın, şükranın ve tefekkür halinde olmanın soruşturulmasıyla ilgili önemli bir alet çantası<sup>1</sup> sunar bizlere. Derrida, Jankélévitch’den alıntılarla ve Celan’ın Todtnauberg şiiriyle şu meseleyi açmaya çalışır “Bağışlamak” üzerine olan derslerinde: bağışlanamaz olanın bağışlanmasının —yani gerçek anlamıyla bağışlamanın imkansızlığının durduğu zeminiz zemin üzerindeki yolda bulunmanın ve o yola devam etmenin zorluğu. Bu zorluğu en çok da Celan gibi “kampların ortakalmışları” hisseder. Artakalanı bu yolda devam etmenin yıpratıcılığı ve insan üzerinde bıraktığı dermansızlıktan öte bir suçluluk duygusu kaplar ve Wiesel’in “Yaşıyorum, öyleyse suçluyum. Buradayım, çünkü benim yerime bir arkadaşım, bir tanıdığım, meçhul bir kişi öldü” (akt. Agamben, 2017, s. 93) cümleleri bir an olsun peşini bırakmaz. Benzer bir şekilde Celan kendisini “dünya dışında” tanımlar ve ekler: “Sen evindesin, referans noktalarının ve dilinin içinde, ama ben dışarıdayım” (Lyon, 2021, s. 23).

Celan’ın arta kalmışlığından doğan suçluluk buhranları Heidegger’i okumaya başlamasıyla ve daha sonraları iletişim haline geçmesiyle giderek ağır bir hale gelir. Bu buhranlar Todtnauberg ve Freiburg buluşmalarından önce ve sonra da yakasını bırakmaz. Bu noktada Celan ve Heidegger arasında gerçekleşen bu buluşmalar her iki insanın hayatında, aynı zamanda da “bağışlama tarihinin sonunun ardından” önemli bir yerde konumlanır. Zira bu “dirsek teması”

<sup>1</sup> Burada Foucaultcu anlamda bir alet çantasından bahsediyorum. Bize soruşturacağımız konuda bir anahtar bahşeden ikircikliklerin ve karmaşıkları açılmamıza yarayan...

İmkânsızı Bağışlamanın Kıskacında “Bağışlamanın Locus Classicus’u” | Furkan Sönmez

içerisinde *bağışlamanın ve suçluluğun* bir “varlık” veya bir “güç” olarak ortaya çıkmasını gözlemleyebileceğimiz yegâne örnekleri barındırırlar. Bundan hareketle metnin konusunu “Celan ve Heidegger arasında bağışlamanın imkansızlığı ya da *tam anlamıyla bağışlama*” etrafında *sınırlandırmak* istiyorum.<sup>2</sup> Bunu ilk öncelikle Todtนาberg’in ilk bakışta kolayca görünen ve anlaşılan bazı özelliklerini soruşturmaya başlayıp ardından onun ana unsurunu oluşturan *imkânsız olanı bağışlamayı* ve *Todtนาberg*’i aynı potada eriterek bir “sonuca” götürmeyi hedefliyorum.

Derrida, “*Bağışlamak*” üzerine olan derslerinde Todtनाberg buluşması ve şiiriyle ilgili soruşturmasına onlara musallat olmuş kalıp yargıları yıkarak başlar. Ona göre bu mesele, “Celan-geldi-Heidegger-Almanlar-Adına-Yahudilerden-af-dilemedi, bir af-sözcüğü, bir- “pardon!”, bir-af-dilenmesini-bekleyen-Celan-hayal kırıklığına uğrayarak-gitti ve bununşiirini-yazdı-ve şiirlerinden-birine-kaydetti (...)”ye indirgenemeyecek kadar keskindir (Derrida, 2020, s. 51). Bunun ötesinde Celan’ın şiirleri döneminin Alman şiiri otoriteleri tarafından çokanlamlılıkla, kapalılıkla eleştirirken bu kadar hassas bir mesele –yani “bağışlamak”- böyle bir tek anlamlılığa terk edilemez, şiirin kaygısı ve anlatmak istediği Heidegger’in *ağzından çıkacak bir kelimedenden*, veya diğer bir deyişle “*af dilemekten*” oldukça uzaktır.

İkilinin Todtनाberg görüşmesi bir tarihsel süreç içerisinde gelişir. Celan’ın Heidegger’i okumaya başlamadan öncesinde bile ikilinin kaygılarının poetik dil olması ve bu konuyla ilgili benzer noktalara ulaşmaları şaşırtıcı bir noktadır. Celan’ın “Edgar Jené ve Bir Rüyanın Rüyası” isimli makelesi bu noktanın gerçekliğini kanıtlar niteliktedir (Lyon, 2021, s. 27). Zira bu makalede Celan, Adorno’nun “Auschwitz’den sonra şiir yazmak barbarlıktır” sözüne benzer bir şekilde bunca acının, soykırımın, “*vakinin*” (Geschehenes) yaşandığı dönemde poetik dil bu tahribattan nasıl kurtulup kendisini tekrardan yaratacağı sorusuna cevap arar (Lyon, 2021, s. 27).

Celan derdine dermanı Heidegger’de bulur. Heidegger’in varlığın tam olarak nasıl algılanabileceği sorunsalına getirdiği “*asli dil*” çözümlemesi, Celan’ın şiirinin poetiğine “*mutlak bir saflığa... primordial bir bakışa dönüş ve ‘ilk kez görüyorca’ bir görüşün*” (Lyon, 2021, s. 30) zorunluluğu olarak yansır. Bu anlamda Celan’ın şiirinin ve poetiği -bu durum onların ilişkisini bir unsura indirgeme tehlikesiyle karşıya karşıya da olsa Heidegger ile bitmek bilmez bir diyalog gibidir (Lyon, 2021, s. 33 Celan “asli dil” ile şiir poetiğinin kaynağını oluştururken, bir yandan da şiirin işleviyle ve soykırım kurbanlarının seslerine şiirinde nasıl yankılanacağıyla ilgili kafa karışıklığına da -paradoksal bir

<sup>2</sup> Bu *sınırlandırma* keyfi olarak değil, bir zorunluluk hâlinde ileri gelir. Zira Derrida’nın belirttiği şekilde “*Bağışlama’nın, ‘pardon’un analizi bitimsizdir*” (2020, s. 41). Bundan hareketle Derrida, bağışlamanın hudutsuzluğuna ve tüm etik yargıları aşan özelliğine dikkat çeker. Bu noktada bağışlamayı bir konu içerisine sıkıştırmak her ne kadar tehlikeli gözükse de onun üzerine yeni anlayışlar kazanmamız için yeni kapılar aralayabilir. Metinde yapmaya çalıştığım şeyin kalkış noktasını da tam olarak bu oluşturuyor.

biçimde Heidegger’de yanıt bulur: Heidegger’e göre yüce nizam arayışının ve tüm sanatların asıl kaynağını oluşturan şiirdir. Şairler şarkılarını söyleyerek tanrıların izinden gider, şiir sayesinde onların mükemmelliğine ve asilliğine yakınsamaya çalışır. Bu mükemmelliğe yakınsama çabası şairlere üstün bir görüngü özelliği ve her şeyi zihinlerinde tutma kabiliyeti bahşederken aynı zamanda Celan gibi Muselmannları yani tam tanıkları görmüş olanlar için çok şey ifade eder (Lyon, 2021, s. 64). Diğer bir bağlamda ise Gorgo’yu görmüş olanlara, dibe vuranlara şiirinde yeni bir sesleyiş kazandırma imkânını sağlar (Lyon, 2021, s. 65).

Tüm bu poetik ve felsefi arayışlarla ilgili yakınlaşmalar Celan’ın kendi poetikası olan *Meridyen*’i yazmasıyla birlikte zirveye ulaşır: ikili birbirleriyle yazılı bir şekilde iletişime geçer ve bizzat fikir alışverişinde bulunma imkânı oluşur. Bu süreç en sonunda üçüncü kişilerin müdahalesiyle Temmuz 1967’de ilk önce Freiburg’daki bir otelin resepsiyonunda, ardından Heidegger’in Todtnauberg’deki “*Berghütte*”sindeki buluşmayla somut hâle bürünür. Ancak ikilinin Heidegger’in “*Berghütte*”sinde üç buçuk saat boyunca ne ile ilgili konuştukları tam bir muammadır. Bilinen birkaç ufak şeyden biri Celan ve Heidegger’i taşıyan şoförün her ikisinin de “sancılı bir sükût” içerisinde olduğu şeklindeki beyanıdır (Lyon, 2021, s. 274).

Heidegger’in Celan’a Todtnauberg’de III. Reich dönemindeki tutumuyla ilgili bir pişmanlık belirtisi göstermiş olması ya da ağzından onla ilgili birkaç şey aktarmış olması -belki de bir “*bağış*” talebi çıkıp çıkmadığının önemi yoktur. Ancak halihazırda Pöggeler’e 1933’ten sonraki tutumuyla “bağışlanamaz bir hata yaptığını” itiraf eder (Lyon, 2021, s. 271). Önemli bir nokta olarak burada tam anlamıyla bağışlamanın açmazı ve hudutsuz karakteristiğiyle karşılaşırız: “Heidegger’in *bağışlanamaz bir hatası* ne anlama gelir?”, “*Bağışlanamaz bir hata* affedilebilir mi?”, “Vaki’nin ya da Shoah’ın bağışlanması mümkün müdür?” ya da daha provokatif bir biçimde: “Bağışlamanın kendisi mümkün müdür?”, “Celan, Heidegger’den bir bağış talebi alarak tüm Yahudiler adına Nazileri affedebilme gücüne ve yetkisine sahip midir?”. Bu gibi sorular ikilinin buluşmasını salt bir biçimde incelediğimizde yanıtız kalmakta, bunları sağlam bir zeminde tahlil etmemiz şüphesiz “*bağışlamanın neliğini ve imkansızlığını*” ele geçmekte.

Heidegger’in *bağışlanamaz hatası*, tüm diğer bağışlama edimleri gibi geçmeyen bir geçmişe -yani şimdiye (présent) musallat olan, gelmiş ve geçmiş dahil tüm zamansallıkları yıkan bağımsız bir ana aittir. Bunun ötesinde Heidegger’in tanımladığı şekilde varlıkların kendilerini hiçbir zaman oldukları gibi sunmamaları, kendilerini sunuşta hep eksik bir şeylerin kalması bağışlamanın kendisi için de geçerlidir. Zira bağışlamanın, belirttiğimiz gibi, hiçbir şekilde şimdinin mevcudiyetine (presence du présent) ve şimdiye (présent) indirgenemez yapısı nedeniyle verme (don) eyleminin ne kadar *konuksever* olursa olsun kelimenin tam anlamıyla şimdiye sirayet edememesine ve onda



sürekli bir şeyleri eksik sunmasına sebep olur. Bu nedenle vermenin başlangıcı bile bir bağışlanma talebini beraberinde getirmek zorundadır (Derrida, 2020, s. 13-14).

Peki verili olarak gelen bağışlanma talebi kaynağı neyden alır? Bir “*nesneden*” mi yoksa bir “*öznedden*” mi? Başka bir deyişle, Heidegger kendisini mi bağışlatmalıdır yoksa içinde bulunduğu “*kolektif kötülüğü*” mü? Peki Heidegger böyle bir güce sahip midir? Ya da tam aksine, Celan vakinin kurbanları için *bağışı vermeye* kadir midir? Bu durum Derrida’nın üzerinde uzun uzadıya durduğu önemli bir açmazlar zincirinin temelini oluşturur (2020, s. 20- 21). Bu açmazları yüz yüzelik zorunluluğunu ortaya atarak soruşturmaya başlar. Ona göre hiçbir üçüncü şahıs üçüncü bir şahsı affedemez. Kimse bir başkası adına başkasını bağışlayamaz -tıpkı Heidegger ve Celan veya Almanya Federal Cumhuriyet ve Yahudi cemaati örneklerinde olduğu gibi (Derrida, 2020, s. 45).

*Bağışlamak*, ilk bakışta iki kişi arasında –genelde kurban ve cellat arasında– gerçekleşen zamanın donmuş anında gerçekleşen bir performatif bir *bağışlanma talebi* ile gerçekleşmiş gibi gözükür. Bağışlamanın kendine has bu özel mekân ve zamansallığı kendisini diğer tüm bağışlanma talebinden, oluşturmuş tüm yargı kurumlardan ayırık, özel bir karaktere ve güce büründürür. Jankélevitch’in deyişle bir *bağışlama talebi* tüm ceza kurumlarına karşı bir başkaldırıdır. Onları tamamıyla etkisiz hale getiren, yıkan bir başkaldırı (Derrida, 2020, s. 21).

Peki Heidegger tüm yaptıkları için bir bağışlanma talebinde bulunmuş mudur Celan’dan ya da herhangi bir *tam tanık olamayandan*? Tüm oluşturulmuş yargı organlarının ötesinde sadece Celan’ın nezdinde olsa bile bir af dilemiş midir? Burası daha önce belirttiğimiz gibi bu metinde ele alamayacağımız kadar muğlak. Bu noktada Heidegger’in dışına çıkarak sormamız gereken soru şu: *Bağışlanmak* için bir *bağışlanma talebi* her zaman gerekli midir?

Jankélevitch’e göre bağışlama –*eğer adına layık bir bağışlamaysa* dilemeden ortaya çıkmaz. O bir mübadele ekonomisi içerisinde müteakabiliyet ilişkisi içerisinde ilerler: cellat bulunduğu ıstırap ve pişmanlık içerisinde yaptığı tüm kötülükler için bağış talep eder; cellat, kurban tarafından bağışlanır ya da bağışlanmaz. Lâkin artık bu formülasyon geçerli değildir, zira Jankélevitch bağışlama tarihinin sonunun geldiğini ileri sürer ve “*Bağışlama ölüm kamplarıyla birlikte ölmüştür*” (akt. Derrida, 2020, s. 26) der.

Derrida, kendisini bu *sığ ve teoloji kaynaklı* bu anlayışın karşısına yerleştirir. Eğer bağışlanma, ölüm kamplarıyla beraber öldüyse ve *bağışlama ekonomisinin sonu* geldiyse bağışlama, kendisini bağışlanamaz olanın bağışlanmasıyla tekrardan diriltir. Bu “*yeni*” bağışlama, Heidegger’in itirafında olduğu “bağışlanamaz bir hatanın” paradoksal bir biçimde artık *bağışlanabilir* hâle gelip gelmediği sorusunu yorumlamaya açık hâle getirir ve bağışlanma meselesine

bu sefer bağışlamanın sonunun geldiği yerde bağışlamanın -ama bu sefer *imkânsız bağışlamanın* imkanının olup olmadığı sorusuyla musallat olma-ya başlar. Bu sebeple bağışlama tarihinin sonunda bağışlama artık yeni bir form kazanmıştır. Artık tekil küçük olayları bağışlamak, gerçek anlamıyla bağışlama olarak sayılmaz, aksine *bağışlanamaz olanın bağışlanması* –örneğin Heidegger’in 1933 sonrası yaptıklarını bağışlamak gibi- olarak bir kendisini yeniden kurgular (Derrida, 2020, s. 34-35). Bu yeni bağışlama mantığı geçmişini fark olarak şimdiye sirayet ettirmekten geçer. Bunu yapmak, Shoah gibi bir suçun tanımlanamayacak olması ve bağışlanamaz karakteristiği sebebiyle geleneksel ceza mantığının aşar ve kendisini buna tabii kıldırılmaz, eğer bir şekilde de olsa böyle bir yargılama olanağı yaratılmaya çalışılsa bile yapılanın hiçbir zaman getirilen suçta eşdeğer olmaması sebebiyle hepsini aşacak durumdadır. Bu bakımdan bağışlanamaz olanın bağışlanması Shoah ya da tüm radikal kötülüklerin geleneksel yargı kalıplarının dışında yeni bir tahlili için imkân tanır.

Bağışlamak ile ilgili öne çıkan bazı önemli noktaları ele aldıktan sonra metnin devamında Heidegger, Celan ve bağışlama ile ilgili düşünmemiz gereken önemli kısımları tartışmak istiyorum. Bunu yaparken Celan’ın *Todtnauberg*’ine başvuracağım. Zira Celan’ın bu şiiri tartışacağımız bu hassas nokta için önemli bir rehber olma özelliği taşıyor.

“Todtnauberg” şiiri oldukça problematik özellikler taşır. Sözelimi, metnin başında Derrida’nın karşı çıkışları gibi anti-Nazi ve Heidegger’den bir bağış talebi gelmemesi üzerine yazıldığı sanılır. Halbuki Lyon, ulaştığı belgelerle bu durumun tam tersi şekilde okunması için bir imkân sunar. Ona göre şiir Celan’ın saygı duyduğu ve çoğunlukla düşüncelerinden etkilendiği düşünürle buluşmasının kayıt altından alınma düşüncesinden yola çıkarak yazıldığını savunur (Lyon, 2020, s. 299). Aynı şekilde Emmerich için de “Todtnauberg” şiiri bir “ lirik stenografik nottur”, fazlası değil (akt. Lyon, 2020, s. 291).

Derrida, kitapta şiiri ele almadan önce bağışlamak adı verilen kavramın tümüyle keskin ve tek anlamlı olduğunu değil, aksine çok anlamlı olduğunu savunur. Zira Celan kelimeler farklı anlamlar yüklemeye bir ustadır (Lyon, 2020, s. 295). Derrida, bunun ardından Todtnauberg şiirini ele alır ve Heidegger’in Celan’a poetik bir deneyim kazandırdığını, Heidegger’in yapmış olduğuyla Celan’a bağışlanma talebiyle ilgili hiçbir yükümlülük altına olmadığını ileri sürer. Çünkü *bağışlama tarihinin sonundan sonraki bağışlama* böyle bir ön koşul bulundurmaz kendisinde. Zaten Celan’ın ondan “*resmi olarak*” böyle bir talebi de yoktur. Ancak tezat bir biçimde bağış ve ağızdan çıkacak bir sözcük şiirin her bir yanına yayılmıştır. Bu, şiirin geriye dönük çağrışımlarından –belki de bağış talebinin karşılanmamasından– doğan şimdiye eksik olarak dönmesinden gelen bağışlamadan ileri gelir. Hasılı; bağışlamanın, kendisini performatif bir edim olarak var etme koşulu vardır. Bundan dolayıdır ki “düşünen bir varlığın kalbinden gelecek sözcük” aynı zamanda

bağışlanma talebiyle aynı potada eritebilecek noktaya gelir. Zira denken (düşünmek) ve danken (teşekkür etmek, şükretmek) fiileri “düşünen bir varlığın” tanınmasından dolayı gelen minneti imler. Aynı zamanda bu imlenen minnet, şiire bağışlama parçacıklarını serpiştiren yegâne unsurdur. Başka bir deyişle, Heidegger’in *Düşünmek Ne Demektir?* metnindeki “*Düşündürücü çağımızda en düşündürücü olan, bizim henüz düşünmüyor olmamızdır*” (2020, s. 50) şeklindeki güçlü iddiasıyla şiirin bağışını oluşturur. Düşünmeye başladığımız an müteşekkirliliğimiz ve minnet talebimiz aynı anda kendisini var eder. Bu açıdan şiirin kendisi -bağışlansın, bağışlanmasın, af verilsin, verilmesin kendisi başlı başlına bağışlamanın performatifliğini meydana getirir (Derrida, 2020, s. 55). Bundan dolayıdır ki *Todt-nauberg*’i sığ bir şekilde ele almadan önce belki kendisinin başlı başına bir bağışlama olarak okumak gerekir (Derrida, 2020, s. 58).

### Kaynakça

- Agamben, G. (2017). *Tanık ve Arşiv*. (Çev. A. İ. Başgöl). Ankara: Dipnot.
- Derrida, J. (2020). *Bağışlamak*. (Çev. M. Erşen). İstanbul: Monokl.
- Heidegger, M. (2020). *Düşünmek Ne Demektir?* (Çev. İ. Turhan). İstanbul: Dergâh.
- Lyon, J. K. (2021). *Tedirgin Sobbet*. (Çev. C. Yavuz). İstanbul: Everest.

# Sosyolojik Düşünmek: Gündelik Hayatta Eylem ve Kavrayış

Gündelik hayatta eylem ve kavrayışlarımızda ne kadar özgürüz? Bauman'a sözü bırakırsak, "topluluklar ve örgütler çoğu kez, pratikleri beklentilerine uygun düşmese bile üyeleri içinde sanki özgürlük varsayılı bir şeymiş gibi hareket ederler" (2020: 92). Goffman'ın "*tam gözetim kurumları*" olarak belirttiği toplulukların mecburi sakinleriyiz. Ve sakinler olarak, arzulanan davranışlarımızdan yoksunuz. İstedığımız araştırmaları ve soruşturmaları yapabilme keşfi içimizde dursa da, Pierre Bourdieu'nun dediği gibi, "*kapitalizmin gösterilenlerinden kopmuş bir gösterenler akışında çözülüp gitmediğine, dünyanın cyborg'larla dolmadığına ve tahakküm bilişimi [informatics of domination] çağına girmiş olduğumuza inanmamak mümkün mü?*" (Bourdieu, 2019: 57). Yine de bu keşif arzusunu ve yazabilme umudunu sürdürmeyi düşünüyoruz. *Prekarya Dergi*, böyle bir çabanın ürünü. Heidegger'e yaslanarak günümüz akademisini "dünyanın tablolaşması" şeklinde açıklayan Hasan Ünal Nalbantoğlu, bu dünyanın dışında kalmak için düşünür, araştırmacıya da felsefeciye, yoğun çalışmasının, titizliğinin sonuçlarını kalıcılaştırmak konusunda acele etmemesini önerir (Taburoğlu, 2014: 107). Bu nedenle, bu sayıda acele etmemeyi tercih ettik. Üzerine düşündüğümüz yazınsal çabaları, (Nalbantoğlu'nun jargonuyla) peşine hırsla düşmeden, "düşünceyi serbest bırakarak" buraya aldık.

Bauman, Z. & May, T. (2020). Sosyolojik Düşünmek (Çev. Akın Emre Pilgiri). Ayrıntı Yayınları.  
Bourdieu, P. (2016). Akademik Aklın Eleştirisi (Çev. P. Burcu Yalın). Meris Yayınevi.  
Taburoğlu, Ö. (2014). Söz, Yazı ve Bellek: Ünal Nalbantoğlu'nun Yapıtı. Erdem, (67), 105-123.  
DOI: 10.32704/erdem.537472.

**MAYIS 2022**  
**CİLT 3 SAYI 1**

Serbes, H., Kinsun, S. (Eds) (2022). Sosyolojik Düşünmek: Gündelik Hayatta Eylem ve Kavrayış. *Prekarya Dergi*, (3) 1.

**GELECEK SAYI İÇİN KONU SINIRLAMASI OLMASIZIN KATKILARINIZI BEKLİYORUZ.**