



**VIII. TÜRKİYE KADIN FELSEFECİLER
TOPLULUĞU KONGRESİ**

27-28 Kasım 2025

ÖZET BİLDİRİ KİTABI

SAVAŞ VE FELSEFE



VIII. TÜRKİYE KADIN FELSEFECİLER TOPLULUĞU KONGRESİ
“SAVAŞ VE FELSEFE”
BİLDİRİ ÖZET KİTABI

Editörler

N. Petek BOYACI
Murat Fatih YAZICI
Tarık LİKOĞLU

Basım Tarihi: 2026

ISBN: 978-625-95850-3-1

Yayıncı
Medeniyet Üniversitesi Yayınları

BİLİM KURULU

Çiğdem YAZICI
Dilek ARLI ÇİL
Eren TAMER
Gamze KESKİN
İrem ÖZHAMARATLI AKAY
Merve ARLI
N. Petek BOYACI
Özge EJDER JOHNSON
Saniye VATANSEVER
Selda SALMAN
Şeyma KÖMÜRCÜOĞLU
Toros Güneş ESGÜN
Yaylagül CERAN KARATAŞ

DÜZENLEME KURULU

N. Petek BOYACI
Yaylagül CERAN KARATAŞ
Damla Buse BODUROĞLU
Ebubekir Muhammed DENİZ
Eren TAMER
Esmâ KAYAR
Feyza İPEKYÜZ
Murat Fatih YAZICI
Şahan EVREN
Tarık LİKOĞLU
Zeynep BÜŞRA DEMİRÖRS

Savaş, yalnızca fiziksel bir yıkım değil; aynı zamanda düşünceyi, değerleri, kurumları ve hatta anlamın kendisini kesintiye uğratan radikal bir kırılmadır. 20. yüzyılın kitlesel savaşları –I. Dünya Savaşı, II. Dünya Savaşı, Soğuk Savaş, Vietnam, Körfez Savaşı, Yugoslavya iç savaşları, Irak ve Afganistan müdahaleleri– yalnızca coğrafi haritaları değil, felsefi soruların yönünü de dönüştürmüştür. Bugün ise Ukrayna’daki işgal, Doğu Türkistan’daki katliamlar, Afrika’daki, Myanmar’daki çatışmalar ve Gazze’deki soykırım suçları savaşın artık sadece “silahlı çatışma” değil, etik, politik, teolojik ve ontolojik bir strateji olduğunu göstermektedir.

Felsefe ise, çağlar boyunca savaşın hem tanığı, hem eleştirmeni, hem de bazen istemeden ortağı olmuştur. Bugün, savaşın şekil değiştirdiği, yeni coğrafyalara, dillere ve zihinlere sıçradığı bir dönemde, felsefenin bu karmaşık ilişkiyi nasıl kavradığını, nasıl sorguladığını ve nasıl dönüştürebileceğini tartışmaya çağırıyoruz. Kadın felsefeciler olarak, savaşın çok katmanlı doğasını feminist, etik, ontolojik, politik, estetik ve epistemolojik açılardan yeniden düşünmeyi, savaşın felsefi temsillerini sorgulamayı ve barışın olanaklarını birlikte aramayı amaçladık.

İstanbul Medeniyet Üniversitesi Felsefe Bölümü

I. GÜN 27.11.2025 PERŞEMBE		
SAAT	Ziraat Bankası Konferans Salonu	Bankkart Konferans Salonu
10:00-11:10	Açılış Konuşmaları Prof. Dr. Yaylağül CERAN KARATAŞ - İstanbul Medeniyet Üniversitesi Felsefe Bölüm Başkanı Prof. Dr. Ahmet KOÇAK - İstanbul Medeniyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dekanı	
11:10- 11:15	Ara	
11:15- 12:30	Oturum 1A Oturum Başkanı Esmâ KAYAR Aslı ŞENTÜRK <i>Ebedi Barışın Ufku: Kant'ya Savaş Eleştirisi ve Günümüz Savaşlarına Etik Bir Yaklaşım</i> Seniye TİLEV <i>Ebedi Barış: Düş mü, Gerçek mi?</i> Halise AVŞAR <i>Kantçı Hukuk ve Etik Görüşler Çerçevesinde Dijital Savaşların Yeniden Düşünülmesi</i>	Oturum 1B Oturum Başkanı: Arzu İBİŞİ TEMELLİ Zeyneb Aslı KAYA <i>'Savaşçı Kadın' Söylemi: Ataerkil Savaş Tanımına Feminist İtirazın Varoluşsal Mücadelesi</i> Hilal KAHRAMAN <i>Cinsiyet Temelli Toplumsal Dönüşüm ve Feminist Ütopyaların</i> <i>İki Ucu: Christine de Pizan- Charlotte Perkins Gilman</i> Nermin İNAN <i>Anarko-feminist Bir Ses: Amparo Poch y Gascón ve Şiddetsizlik</i>
12:30-13:30	Öğle Arası	
13:30-15:00	Oturum 2A Oturum Başkanı Hilal KAHRAMAN Tuba İLHAN DALAR <i>Kolektif Ahlaki Sorumluluk Tüm Bireylere Dağıtılabilir mi? Kitlel Zulümler Bağlamında Felsefi Bir İnceleme</i> Bergen COŞKUN ÖZÜAYDIN <i>Biz Suçlu Değiliz?</i> Rumeysa AKMAN <i>Ontoloji Olarak Savaş: Levinasçı Bir Eleştiri</i> Damla Buse BODUROĞLU <i>Kimin Yası Tutulabilir? Antigone ve Butler Bağlamında Yasın Politik Doğası</i>	Oturum 2B Oturum Başkanı Eren TAMER Zeynep ŞEKERCAN DUMAN <i>Susuz Çocuk ve Susturulan Kalp: Ana Maria Matute ile Maria Zambrano'nun Ortak Hafızasında İç Savaş</i> Hümeysra OKUYAN <i>Savaşa Etik ve Estetik Tanıklık: Svetlana Aleksiyeviç'in Poetikası</i> Arzu İBİŞİ TEMELLİ <i>Savaş Alanı Olarak Tarih: Sessizlik, Tanıklık ve Şiddet</i> İclal BAĞCI <i>Yazmak Direnmektir: Gazzeli Kadınlar Cevap Yazıyor</i>
15:00-15:15	Ara	
15:15-16:30	Oturum 3A Oturum Başkanı Bergen COŞKUN ÖZÜAYDIN Özlem ŞENYILDIZ <i>Şiddete İçeriden Bakmak: Simone Weil'in İspanyol İç Savaşı Tanıklıkları</i> İrem ÖZHAMARATLI AKAY <i>Güç ve Şiddete Karşı Sıra Dışı Bir Yanıt: Mistik Bir Aktivist, Simone Weil</i> Betül ÖZEL ÇİÇEK <i>Yas'tan Eyleme: Savaş Sonrası Kadın Praxis'ini Arendt ile Okumak</i>	Oturum 3B Oturum Başkanı Zeynep ŞEKERCAN DUMAN İrem Nur ÇOLAK <i>Sınırdaki Kadın Olmak: Göçebelik ve Sürgün</i> Beyza AYTURAZ <i>Savaşın Görünmez Cephesi: Savaşın Kadın Bedeni Üzerinden İnşası</i> E. Ela KÜTÜÇOĞLU <i>Antigone Figürleri Bağlamında Savaş Sonrası Ölülerin Gömülmesi</i>

II. GÜN 28.11.2025 CUMA		
SAAT	Ziraat Bankası Konferans Salonu	Bankkart Konferans Salonu
10:00- 11:00	DAVETLİ KONUŞMACI Zeynep GEMUHLUOĞLU <i>Seyf-i Rahmân: Kılıç ve Nefes</i> <i>-Sufî Düşüncede Var-Oluş ve Savaş-</i>	
11:00-11:15	Ara	
11:15-12:30	Oturum 4A Oturum Başkanı Yaylagül CERAN KARATAŞ Mehtap DOĞAN <i>Yapay Zekâ Destekli Dijital Şiddet ve Savaş Temsilleri</i> Gizem GANIÖĞLU <i>Beyin-Bilgisayar Arayüzleri: Sağlıktan Savaş Alanına Etik Ve Teknolojik Bir İnceleme</i> Betül PAYASLI <i>Pozitif Biyopolitika Çağında Savaşın Yeni Maskeleri: Byung-Chul Han'ın Perspektifi</i>	Oturum 4B Oturum Başkanı Yonca Güneş YÜCEL Eren TAMER <i>Müziğin Savaşa Direnişi: "Estetik Vicdan" Kavramı Üzerine Felsefi Bir İnceleme</i> Vega MOQRABİ <i>Savaşın Kadın Üzerindeki Derin İzleri: Osama ve Sabır Taşı Filmleri Üzerinden Analiz</i> Elif MADAKBAŞ GÜLENER- Turan ŞENLİK <i>Gettysburg Söylevi'ne Yansıyan Amerikan İç Savaşı: Batılı Araçlarla Batı Dışından Bir Okuma</i>
12:30-13:30	Öğle Arası	
13:30-14:45	Oturum 5A Oturum Başkanı: Saniye VATANSEVER Emine CANLI <i>Gazze Direnişini Carl Schmitt'in Partizan Teorisi Üzerinden Düşünmek</i> Özlem CİHAN <i>Biyopolitika ve Türkiye'de Çevresel Krizlerin Savaş Hali</i> Şeyma KÖMÜRCÜOĞLU <i>Antik Yunan Tragedyalarında Savaşın Kadın Temsilleri: Savaşın Nesnesi mi? Direniş Öznesi mi?</i>	Oturum 5B Oturum Başkanı Gamze KESKİN Yonca Güneş YÜCEL <i>Nekropolitikanın Anlatı ve İmgeleri: Zola'dan Genet'ye Ölümün Yazılması</i> Ceylan COŞKUNER KALIN <i>Savaşın Gölgesinde Özne ve Öteki</i> Burçak DİNÇERGÖK <i>Dünyanın "Absürlüğünde" Savaş</i>
14:45- 15:00	Ara	
15:00-16:15	PANEL Oturum Başkanı: N. Petek BOYACI Çiğdem YAZICI Gamze KESKİN Sare ÖZTÜRK Türkiye'de Felsefede Kadınlar: Akademik Temsil, Eğitim İçerikleri ve Yaşantılar (TÜBİTAK tarafından desteklenen "Cumhuriyetin 100 Yılında Felsefede Kadınlar: Yükseköğretimdeki Felsefe Eğitim ve Araştırma Çalışmalarında Kadınların Varlığının Değerlendirilmesi" adlı bir 1001 projesinin araştırma süreci ve bulguları)	

İÇİNDEKİLER

EBEDİ BARIŞIN UFKU: KANT'TA SAVAŞ ELEŞTİRİSİ VE GÜNÜMÜZ SAVAŞLARINA ETİK BİR
YAKLAŞIM 1

Aslı ŞENTÜRK

EBEDİ BARIŞ: DÜŞ MÜ, GERÇEK Mİ? 6

Seniye TİLEV

KANTÇI HUKUK VE ETİK GÖRÜŞLER ÇERÇEVESİNDE DİJİTAL SAVAŞLARIN YENİDEN
DÜŞÜNÜLMESİ 10

Halise AVŞAR

“SAVAŞÇI KADIN” SÖYLEMİ: ATAERKİL SAVAŞ TANIMINA FEMİNİST İTİRAZIN VAROLUŞSAL
MÜCADELESİ 17

Zeyneb Aslı KAYA

CİNSİYET TEMELLİ TOPLUMSAL DÖNÜŞÜM VE FEMİNİST ÜTOPYALARIN İKİ UCU: CHRISTİNE
DE PİZAN- CHARLOTTE PERKINS GILMAN 21

Hilal KAHRAMAN

ANARKO-FEMİNİST BİR SES: AMPARO POCH Y GASCÓN VE ŞİDDETSİZLİK 25

Nermin İNAN

KOLEKTİF AHLAKİ SORUMLULUK TÜM BİREYLERE DAĞITILABİLİR Mİ?: KİTLESEL
ZULÜMLER BAĞLAMINDA FELSEFİ BİR İNCELEME 28

Tuba İLHAN DALAR

BİZ SUÇLU DEĞİLİZ? 33

Bergen COŞKUN ÖZÜAYDIN

ONTOLOJİ OLARAK SAVAŞ: LEVİNASÇI BİR ELEŞTİRİ 36

Rumeysa AKMAN

KİMİN YASI TUTULABİLİR? ANTİGONE VE BUTLER BAĞLAMINDA YASIN POLİTİK DOĞASI 39

Damla Buse BODUROĞLU

SUSUZ ÇOCUK VE SUSTURULAN KALP: ANA MARÍA MATUTE İLE MARÍA ZAMBRANO'NUN
ORTAK HAFIZASINDA İÇ SAVAŞ 43

Zeynep ŞEKERCAN DUMAN

SAVAŞA ETİK VE ESTETİK TANIKLIK: SVETLANA ALEKSEYEVİÇ'İN POETİKASI 46

Hümeyra OKUYAN

SAVAŞ ALANI OLARAK TARİH: SESSİZLİK, TANIKLIK VE ŞİDDET 50

Arzu İBİŞİ TEMELLİ

YAZMAK DİRENMEKTİR: GAZZELİ KADINLAR CEVAP YAZIYOR 54

İclal BAĞCI

ŞİDDETE İÇERİDEN BAKMAK: SIMONE WEIL'İN İSPANYOL İÇ SAVAŞI TANIKLIKLARI 57

Özlem ŞENYILDIZ

GÜÇ VE ŞİDDETE KARŞI SIRA DIŞI BİR YANIT: MİSTİK BİR AKTİVİST, SIMONE WEIL 60

İrem ÖZHAMARATLI AKAY

YAS TAN EYLEME: SAVAŞ SONRASI KADIN PRAXIS'INI ARENDT İLE OKUMAK 64

Betül ÖZEL ÇİÇEK

SINIRDA KADIN OLMAK: GÖÇEBELİK VE SÜRGÜN 68

İrem Nur ÇOLAK

SAVAŞIN GÖRÜNMEZ CEPHESİ: SAVAŞIN KADIN BEDENİ ÜZERİNDEN İNŞASI 73

Beyza AYTURAZ

ANTİGONE FİGÜRLERİ BAĞLAMINDA SAVAŞ SONRASI ÖLÜLERİN GÖMÜLMESİ 77

E. Ela KÜTÜÇOĞLU

YAPAY ZEKÂ DESTEKLİ DİJİTAL ŞİDDET VE SAVAŞ TEMSİLLERİ 82

Mehtap DOĞAN

BEYİN-BİLGİSAYAR ARAYÜZLERİ: SAĞLIKTAN SAVAŞ ALANINA ETİK VE TEKNOLOJİK BİR
İNCELEME 86

Kübra Gizem GANİOĞLU

POZİTİF BİYOPOLİTİKA ÇAĞINDA SAVAŞIN YENİ MASKELERİ: BYUNG-CHUL HAN'IN
PERSPEKTİFİ 90

Betül PAYASLI

MÜZİĞİN SAVAŞA DİRENİŞİ: "ESTETİK VİCDAN" KAVRAMI ÜZERİNE BİR FELSEFİ İNCELEME
95

Eren TAMER

SAVAŞIN KADIN ÜZERİNDEKİ DERİN İZLERİ: OSAMA VE SABİR TAŞI FILMLERİ ÜZERİNDEN
ANALİZ 100

Vega Moqrabi

GETTYSBURG SÖYLEVİ'NE YANSIYAN AMERİKÂN İÇ SAVAŞI: BATILI ARAÇLARLA BATI-
DIŞINDAN BİR OKUMA 104

Elif MADAKBAŞ GÜLENER

Turan ŞENLİK

GAZZE DİRENİŞİNİ CARL SCHMİTT'İN PARTİZAN TEORİSİ ÜZERİNDEN DÜŞÜNMEK 111

Emine CANLI

BİYOPOLİTİKA VE TÜRKİYE'DE ÇEVRESEL KRİZLERİN SAVAŞ HALİ 115

Özlem CİHAN

ANTİK YUNAN TRAGEDYALARINDA SAVAŞIN KADIN TEMSİLLERİ: SAVAŞIN NESNESİ Mİ?
DİRENİŞ ÖZNESİ Mİ? 119

Şeyma KÖMÜRCÜOĞLU

NEKROPOLİTİKANIN ANLATI VE İMGELERİ: ZOLA'DAN GENET'YE ÖLÜMÜN YAZILMASI 125

Yonca Güneş YÜCEL

SAVAŞIN GÖLGESİNDE ÖZNE VE ÖTEKİ 129

Ceylan ÇOŞKUNER KALIN

DÜNYANIN "ABSÜRDLÜĞÜNDE" SAVAŞ 132

Burçak DİNÇERGÖK

*TÜRKİYE'DE FELSEFEDE KADINLAR: AKADEMİK TEMSİL, EĞİTİM İÇERİKLERİ VE
YAŞANTILAR 136*

Çiğdem Yazıcı

Gamze Keskin

Sare Öztürk

EBEDİ BARIŞIN UFKU: KANT'TA SAVAŞ ELEŞTİRİSİ VE GÜNÜMÜZ SAVAŞLARINA ETİK BİR YAKLAŞIM

Aslı ŞENTÜRK*

Modern savaşın ahlaki ve siyasal çerçevede nasıl kavramsallaştırılması gerektiği, günümüz küresel krizleri karşısında daha da yakıcı bir felsefi soruya dönüşmektedir. Uluslararası hukuk mekanizmalarının yetersiz kaldığı, askeri güç kullanımının normalleştiği ve insan haklarının sistematik biçimde ihlal edildiği çağdaş dünyada, savaşın doğasına ilişkin normatif bir değerlendirme, yalnızca hukuki değil, aynı zamanda etik bir zorunluluk haline gelmiştir. Bu bağlamda Immanuel Kant'ın savaş ve barış düşüncesi, rasyonel temelli bir evrensel barışın imkânına dair sunduğu özgün perspektifle güncel tartışmalar açısından kayda değerdir. Kant'ın *Ebedi Barış Üzerine: Felsefi Bir Tasarı* adlı eseri, savaşın doğallaştırılmasına karşı bir felsefi direniş olarak okunabilir. Kant, savaşın insan doğasının kaçınılmaz bir sonucu değil, siyasal ve hukuki yapıların eksikliğinden kaynaklanan tarihsel bir olgu olduğunu savunur.

Kant'ın siyaset felsefesi, savaşın meşruiyetini sorgulayan değil, savaşın kendisini ilga etmeyi hedefleyen bir model sunar. Ona göre, sürekli barış ancak rasyonel bireylerin oluşturduğu cumhuriyetler arasında, karşılıklı tanınmaya dayanan bir hukuk düzeni ile mümkündür. “Her devletin cumhuriyetçi bir yönetime sahip olması” ve “sürekli orduların kaldırılması” gibi önerileri, yalnızca naif idealler değil, aynı zamanda savaşın yapısal nedenlerine yönelik eleştirel müdahalelerdir. Kant, devletler arası ilişkilerin doğa durumuna benzediğini; yani barış halinin, savaşın yokluğu değil, hukukun varlığıyla mümkün olabileceğini ileri sürer. Bu nedenle, uluslararası bir hukuk düzeni ve halklar federasyonu, onun “kozmopolitik hukuk” anlayışının temel dayanaklarını oluşturur.

Savaşın yalnızca fiziksel şiddetle değil, aynı zamanda hukuksuzlukla karakterize edildiğini öne süren Kant, insanlığın ilerlemesini savaşlar üzerinden değil, özgürlüğün evrenselleşmesi üzerinden temellendirir. Ona göre savaş, insanların ahlaki olgunluk sürecini sekteye uğratan bir geri düşüş biçimidir. *Ebedi Barış*'ta çizdiği tasarı, siyasal gerçekçiliği ahlaki rasyonalizm ile dengeleyen bir ideal olarak okunabilir. Bu tasarıda yer alan altı temel madde -örneğin, antlaşmaların gizli olmaması, başka devletlerin iç işlerine

* Bağımsız Araştırmacı, aslisturk@outlook.com

karışılmaması, daimî orduların kaldırılması gibi- günümüzde hâlâ tartışmaya değer ilkelerdir. Özellikle daimî orduların kaldırılması önerisi, askeri-endüstriyel kompleksin günümüz siyasetindeki belirleyiciliği karşısında radikal bir eleştiri sunar.

Günümüz savaşları bağlamında Kant’ın bu çerçevesi, farklı düzlemlerde yeniden değerlendirilmeye açıktır. Ukrayna’daki savaş, örneğin, egemenlik, toprak bütünlüğü ve güvenlik gibi kavramlar üzerinden yürütülse de Kant’ın önerdiği uluslararası hukuk temelli ilişkiler sisteminin yetersizliğini açıkça gözler önüne sermektedir. Rusya’nın saldırgan tavrına karşılık gelen Batılı müdahaleler, ne yazık ki Kant’ın hayal ettiği gibi barışı hedefleyen kozmopolit bir hukukun değil, güç dengesine dayalı “reel” politığın ürünüdür. Kant’ın kozmopolit hukuk anlayışı çerçevesinde, bu tür müdahaleler yalnızca askeri değil, aynı zamanda etik olarak da hesap verilmesi gereken eylemlerdir.

Benzer şekilde, Suriye iç savaşı, Kant’ın cumhuriyet yönetimi vurgusunu hatırlatan bir başka örnektir. Despotik yönetimlerin halk iradesine karşı şiddet kullanması, savaşın yalnızca devletlerarası değil, devlet ile yurttaş arasında da cereyan eden bir hukuk krizi olduğunu göstermektedir. Kant’ın “her bireyin dünya yurttaşı olarak belirli haklara sahip olduğu” yönündeki kozmopolit yaklaşımı, iç savaşlarda bile uluslararası toplumun yükümlülüğünü gündeme getirir. Ancak mevcut uluslararası düzen, Kant’ın öngördüğü biçimde yurttaş temelli değil, hâlâ egemen devlet temelli işlemektedir. Bu durum, kozmopolit ahlakın kurumsal eksikliğini açığa çıkarır.

İsrail-Filistin çatışması ise Kant’ın barış anlayışının daha derin bir sınavı olarak değerlendirilebilir. İsrail’in uyguladığı askeri güç, yerinden edilme ve sivil katliamlar bağlamında, Kant’ın “başka devletlerin iç işlerine karışmama” ve “misafirperverlik hakkı” gibi ilkelerini ciddi şekilde ihlal eder. Öte yandan, Filistin direnişinin bazı biçimleri de Kant’ın şiddet karşıtı etik çerçevesiyle bağdaşmaz. Bu çatışma, savaşın yalnızca politik bir kriz değil, aynı zamanda bir etik sorumluluk alanı olduğunu gösterir. Kant’a göre, hiçbir savaş mutlak olarak haklılaştırılmaz; barışın tesisi hem bireylerin hem de devletlerin evrensel bir hukuk düzeni içinde sorumluluk almasını gerektirir.

İran örneği ise Kant’ın kozmopolit vizyonunun hem tarihsel sınırlılıklarını hem de günümüzdeki güncellenme gerekliliklerini tartışmaya açar. Kant her ne kadar evrensel bir barış idealinden söz etse de bu ideal tarihsel bağlamda Avrupa merkezli bir perspektifle sınırlı kalmıştır. İran’ın Batı’ya karşı geliştirdiği direnç söylemleri, nükleer

program etrafında şekillenen çatışmalar ve uluslararası yaptırımlar çerçevesindeki pozisyonu, Kantçı kozmopolitizmin küresel eşitliği gözetme kapasitesini test etmektedir. İran'ın Batı ile ilişkileri, özellikle 1979 İslam Devrimi'nden sonra radikal biçimde dönüşmüş, anti-emperyalist söylem üzerinden şekillenen bir dış politika anlayışı benimsenmiştir. Nükleer silahlanma iddiaları ve buna karşılık gelen Batılı yaptırımlar, İran'ı uluslararası hukukun hem öznesi hem de ihlaliyle suçlanan bir aktör haline getirmiştir. Bu durum, Batı-merkezli uluslararası düzenin kapsayıcılığına dair soruları gündeme getirirken, Kant'ın öngördüğü kozmopolit hukuk anlayışının evrenselliğiyle de doğrudan ilişkilidir. İran'ın mevcut rejimi, Kant'ın cumhuriyet ilkeleriyle uyuşmadığı gibi, insan hakları ihlalleri bağlamında da Kantçı etikle çelişmektedir. Fulya Aksu Ereker ve Utku Özer'in belirttiği gibi, Kant'ın tarih felsefesi içinde savaş kimi zaman trajik ama ilerletici bir rol oynayabilir; ancak İran örneğinde bu ilerleme düşüncesi, devlet içindeki despotik yapılar ve uluslararası düzeydeki çatışmalar nedeniyle ahlaki temelde sorgulanır hale gelir. İran'daki mevcut siyasi yapıların cumhuriyetçi ilkelerle bağdaşmaması, Kant'ın sürekli barış idealinin taşıyıcısı olarak tahayyül ettiği politik rejimlere ters düşmektedir. Bu çelişkili durum, hem Kant'ın normatif modelinin tarihsel sınırlılıklarını hem de güncel jeopolitik örneklerin etik analizinde ne tür bir çerçeveye ihtiyaç duyulduğunu göstermesi açısından önemlidir. Kant'ın “dünya vatandaşlığı” ilkesi, her bireyin küresel düzeyde haklara sahip olması gerektiğini savunurken, bu idealin gerçekleşmesi için hem ulusal hem de uluslararası düzeyde kurumsal dönüşümlere ihtiyaç olduğunu da ima eder.

Kant sonrasında gelişen Eleştirel Teori yaklaşımları, onun savaş ve barış anlayışını güncelleme yönünde önemli katkılar sunmuştur. Özellikle Jürgen Habermas, kozmopolit hukuk düşüncesini iletişimsel eylem kuramı üzerinden yeniden temellendirerek, barışın yalnızca kurumlar değil, aynı zamanda kamusal aklın etkinleşmesiyle mümkün olabileceğini öne sürmüştür. Şeyla Benhabib'in “yanılsamasız kozmopolitizm” kavramı ise, Kantçı barış modelini kültürel çoğullukla uyumlu hale getirmeye çalışır. Bu tür güncellemeler, Kant'ın idealizmini, çağdaş dünyanın çok katmanlı çatışma gerçekliğiyle yüzleştirek daha uygulanabilir kılmaktadır.

Bununla birlikte, yeni savaş biçimlerinin -siber savaşlar, bilgi savaşları, ekonomik yaptırımlar yoluyla yürütülen hibrit savaşlar- Kant'ın öngördüğü geleneksel savaş tanımıyla örtüşmediği görülmektedir. Ancak bu durum, Kant'ın savaş karşıtı

düşüncesinin işlevsizliğini değil, tersine, etik ve hukuki çerçevenin genişletilmesi gerektiğini gösterir. Kantçı barış anlayışı, şiddetin yalnızca fiziksel değil, yapısal biçimlerine karşı da duyarlıdır.

Türkçe literatürde bu tartışmaları destekleyen önemli çalışmalar bulunmaktadır. Örneğin, Ayşe Gül Altınay'ın militarizm eleştirisi, savaşın toplumsal inşasına dair kapsamlı bir çerçeve sunarken; Arda Bilgen'in Kant'ın uluslararası ilişkiler düşüncesi üzerine yaptığı analiz, Kantçı kozmopolitizmin günümüz politik gerçeklikleriyle ilişkisini ortaya koyar. Şeyla Benhabib'in Türkçeye çevrilen iki önemli eseri, bu tartışmalar açısından özel bir önem taşır: *Buhran Çağında Haysiyet ve Ötekilerin Hakları*. Her iki kitapta da Benhabib, Kantçı kozmopolitizmi günümüz küresel eşitsizlikleri, zorunlu göç, savaş ve insan hakları krizleriyle ilişkilendirerek derinlemesine bir etik analiz sunar. Benhabib'in özellikle birey merkezli kozmopolit hukuk anlayışı, savaşın yalnızca devletlerarası değil, bireyin temel haklarına yönelik bir tehdit olduğunu ortaya koyar. Bu bağlamda, Türkçe literatürden beslenen eleştirel okumalar ve Benhabib'in katkıları, Kant'ın önerdiği evrensel barış tasarısının yalnızca Batı'ya özgü olmadığını, tersine, evrensel sorumluluğa açık bir çerçeve sunduğunu gösterir.

Tüm bu örnekler, savaşın modern dünyada çok boyutlu bir kriz alanı olduğunu ve Kant'ın öne sürdüğü normatif çerçevenin hem imkânlarını hem de sınırlarını görünür kılar. Kant'ın savaş karşıtı felsefesi, günümüz çatışmalarını değerlendirmede yalnızca bir ideal değil, aynı zamanda etik ve politik bir sorgulama aracı olarak önemini korumaktadır. Onun “ebedi barış” ideali, salt bir ütopya değil, insanlık durumunun siyasal ve ahlaki olgunlaşma sürecinde ulaşılması gereken bir eşik olarak değerlendirilebilir. Kantçı düşüncenin bugün yeniden gündeme alınması, savaşın sıradanlaştırıldığı bir dünyada hem felsefi bir direniş biçimi hem de barışa yönelik etik bir sorumluluk çağrısıdır.

Anahtar Kelimeler: Barış, ebedi barış, Kant, kozmopolitizm, savaş.

KAYNAKÇA

Altınay, A. G. *Türkiye'de Militarizm: Kadınlar, Erkekler ve Militarist Milliyetçilik*.

İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

Benhabib, Ş. *Buhran Çağında Haysiyet: Zor Zamanlarda İnsan Hakları*. Çeviren B.

Yıldırım. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2013.

- Benhabib, Ş. *Ötekilerin Hakları: Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*. Çeviren B. Akkıyal. İstanbul: İletişim Yayınları, 2021.
- Bilgen, A. "Kant ve Uluslararası İlişkiler Kuramı: Teori-Pratik Gerilimi." *Uluslararası İlişkiler Dergisi* 15, no. 60 (2018): 79–94.
- Ereker, F. A. ve U. Özer. "Savaşlarla İlerleyen Tarih: Immanuel Kant'ın Tarih Felsefesi ve Haklı Savaş." *Pasajlar Sosyal Bilimler Dergisi*, no. 6 (2020): 85–103.
- Kant, Immanuel. *Ebedî Barış Üzerine: Felsefî Bir Tasarı*. Çeviren Celal Yeşilçayır. Ankara: Fol Kitap, 2022.

EBEDİ BARIŞ: DÜŞ MÜ, GERÇEK Mİ?

Seniye TİLEV*

İnsanlık tarihinin en temel sorularından biri şudur: Acaba savaşların, şiddetin ve yıkımların gölgesinde kalıcı bir barış düzeni mümkün müdür? Yoksa “ebedi barış” yalnızca iyi niyetli, ulaşılması imkânsız bir düştür mi ibarettir? Bu soruya en kapsamlı ve sistematik yanıtı veren düşünürlerden biri Immanuel Kant’tır. Kant, politik-moral felsefesi çerçevesinde ebedi barış idealini yalnızca ütöpik bir hayal değil, aklın bir ihtiyacı ve insanlığın üzerine yüklenmiş bir ahlaki vazife olarak temellendirir. Kant’ın bu yaklaşımı, reel politığın sınırlarını göz ardı etmeden, insanlığın normatif ufkunu belirlemeyi amaçlar.

Kant’ın pratik felsefesinin merkezinde ahlakın özerkliği bulunur. Ona göre ahlak yasası kaynağını akıldan alır; ne dine, ne kültüre, ne de tarihsel koşullara bağımlıdır. Bu yasa, rasyonel varlıklar için evrensel ve zorunludur. Koşulsuz buyruk (kategorik imperatif), her bireyin yalnızca evrenselleştirilebilecek maksimlere göre davranmasını talep eder: “Yalnızca evrensel yasa olabilecek maksimlere göre davran” (G 4:421). Bu buyruğun bir başka formülasyonu ise insanlık ilkesidir: “İnsanlığı, ister kendi kişiliğinde ister başkasının kişiliğinde olsun, her zaman bir amaç olarak kullan ve asla yalnızca bir araç olarak kullanma” (G 4:429). Böylece insan, kendinde amaç olarak görülür; özgürlük ve onur kavramları da bu çerçevede şekillenir (MS 6:420). İşte bu temel, Kant’ın adalet ve barış düşüncesinin de dayanak noktasıdır.

Kant’a göre tarihsel süreç de bu ahlaki zemini destekler. *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose* (1784) adlı eserinde, tarihin görünürdeki kaotik ve şiddet dolu akışı arkasında doğanın gizli bir planı olduğunu savunur. Bu plana göre insan türü, bütün potansiyellerini ancak adil bir sivil birlik ve kozmopolit bir düzen içinde geliştirebilir (IUH 8:17). Bu düşünce, *Kant’ın Yargı Gücünün Eleştirisi*’nde (1790) geliştirdiği teleoloji anlayışıyla ile de örtüşür: Doğada amaçlılık fikri kanıtlanamaz, ancak akıl için vazgeçilmezdir. İnsan, doğanın ve tarihin nihai amacı olarak, özgürlüğünü ve ahlaki varoluşunu barışçı bir siyasal düzen içinde gerçekleştirmeye çağırılmıştır (KU 5:435).

* Dr. Öğr. Üyesi, Kadir Has Üniversitesi, Ortak Dersler Bölümü, seniye.tilev@khas.edu.tr

Kant günümüzdeki küresel felaketlere ve savaşlara şahit olmasa da başta Fransız İhtilali olmak üzere yüce duygularla başlayıp hüsrana ve yıkıma dönen nice kaosa tanık olmuştur. Bu nedenle Kant'ın tarih ve doğanın amaçlılığı konusundaki iyimserliğini içinde yaşadığı toz pembe bir gerçeklikle ilişkilendirmek ya da boş bir hayalperestlik olarak okumak yanıltıcı olacaktır. Çünkü Kant tam da bu farkındalıkla, teorinin pratiğe uygulanamaz olduğu yönündeki itirazlara da yanıt verir. *On the Common Saying: That May Be True in Theory, But It Does Not Apply in Practice* (1793) adlı metinde, teori ile pratiğin birbirinden ayrılmayacağını savunur. Ona göre ahlaki alanda “teoride doğru olan, pratikte de doğrudur” (TP 8:275). Burada Kant'ın yaptığı ayrım önemlidir: “Politik moralist” ahlaki ilkeleri siyasete uyduran kişidir; diğer bir deyişle davranışın ilkesini var olan koşullarla, çıkar ve güç dengeleriyle uyumlu hale getirir. Buna karşılık “moral politikacı”, ahlaki ilkeleri esas alır ve siyaseti onlara uygun hale getirmeye çalışır. Dolayısıyla reel koşulların tamamen olumsuz, ya da ideal bir durumdan büsbütün uzak oluşu bu koşullar içindeki davranışın ahlaki ilkelerinin değişmesine ya da esnetilmesine mazeret teşkil etmez. Bu nedenle Kant'ın ebedi barış düşüncesi, politik moralistlerin reel politik hesaplarının ötesinde, moral politikacının rehberliğini gerektirir.

Ebedi barış fikrinin en sistematik ifadesi, 1795 tarihli *Zum ewigen Frieden Ein philosophischer Entwurf* (Ebedi Barış Üzerine Felsefi Tasarı) adlı eserinde bulunur. Kant burada barışın önkoşullarını ayrıntılı biçimde sıralar: gizli diplomasi ve saldırı savaşlarının yasaklanması, daimi orduların kaldırılması, zorunlu borçlanmaların engellenmesi, başka devletlerin iç işlerine karışılmaması ve nihayetinde uluslararası hukuka dayalı federatif bir birlik kurulması (PP 8:349–355). Kant, bu maddelerin pratikte tamamen gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini bilmese de, bunların barış için zorunlu ilkeler olduğunu vurgular. Ona göre ebedi barış, “boş bir hayal” değil, ahlaki olarak gerçekleştirilmesi gereken bir idealdir. Bu yüzden “imkânsızlığı gösterilemeyeceği için bu amaca (sürekli barışa) uygun hareket etmek ödevimizdir” (RL 6:354). Dolayısıyla bu ahlaki ödev için çabamız, bunun gerçekleşmesinin imkansız olduğunun kesin bilgisi bize ulaşan dek -ki bu imkansızdır- sürmek zorundadır.

Kant'ın düşüncesinde “en yüksek iyi” kavramı da bu bağlamda önemlidir. *Salt Aklın Sınırları İçinde Din'de* (1793), en yüksek iyiyi ahlak yasasının dünyada başarılı bir şekilde gerçekleşmesi olarak tanımlar (R 6:4–6). Bu gerçekleşme, erdem ile mutluluğun bir araya gelmesini ifade eder. Ancak politik alana taşındığında en yüksek iyi, ebedi barış

fikriyle özdeşleşir: Adaletin egemen olduğu bir dünya, insanlığın en yüksek ahlaki gayesidir. Kant, bu ideali “siyasi en yüksek iyi” olarak adlandırır (RL 6:355).

Elbette Kant reel politiğin farkındadır. İnsan doğasının bencilliği, devletlerin çıkarları ve tarihsel çatışmaların barış yolunda ciddi engeller oluşturduğunu teslim eder. Ancak bu farkındalık, onu idealden vazgeçmeye yöneltmez. Tersine, ebedi barışın imkânsızlığının kanıtlanamayacağını, dolayısıyla ona doğru ilerlemenin ahlaki bir görev olduğunu ileri sürer. Bu bakımdan Kant, bir yandan realizmle hareket ederken, diğer yandan normatif idealden taviz vermez. Bugün de ebedi barış düşüncesi hâlâ eleştirilir: Devletler arasındaki çıkar çatışmaları, uluslararası rekabet ve yeni savaş biçimleri, Kant’ın idealinin ulaşılamaz olduğunu düşündürür. Ancak Kant’ın argümanı şunu gösterir: Eğer barış bir düşse bile, bu düşten vazgeçmek aklın doğasına ve ahlaki ödevimize aykırıdır. İnsanlık belki hiçbir zaman tam anlamıyla ebedi barışı kuramayacaktır; fakat her kuşak bu ideale yaklaşmakla yükümlüdür. Çünkü barış, yalnızca çıkarların uzlaşması değil, insan onuruna yaraşır bir politik varoluşun zorunlu koşuludur.

Sonuç olarak Kant’ın politik-moral felsefesi, ebedi barışı hem aklın bir ihtiyacı hem de ahlaki bir görev olarak temellendirir. Bu idealin gerçekleşme olasılığı düşük olsa bile, ondan vazgeçmek insan olmanın anlamını reddetmek olur. Dolayısıyla sorunun cevabı açıktır: Ebedi barış belki bir düş olabilir, ama uğruna mücadele edilmesi gereken bir düş.

Anahtar Kelimeler: Kategorik imperatif, ödev, ahlak yasası, adalet.

KAYNAKÇA

Kant, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785). (G)

Kant, Immanuel. *Metaphysik der Sitten* (1797). (MS / RL)

Kant, Immanuel. *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793). (R)

Kant, Immanuel. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784). (IUH)

Kant, Immanuel. *Kritik der Urteilkraft* (1790). (KU)

Kant, Immanuel. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793). (TP)

Kant, Immanuel. *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (1795). (PP)

**Metin boyunca tüm Kant eserlerine yapılan gönderimlerde Cambridge Üniversitesi çevirilerinde de esas alanın Akademi Edisyonu (Immanuel Kant: Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe)) pasaj numaralandırmaları kullanılmıştır.

KANTÇI HUKUK VE ETİK GÖRÜŞLER ÇERÇEVESİNDE DİJİTAL SAVAŞLARIN YENİDEN DÜŞÜNÜLMESİ

Halise AVŞAR*

Bugün savaşlar yalnızca geçmişte olduğu şekliyle tanklar ve toplar gibi fiziksel şiddete yol açabilen unsurlarla değil, ayrıca dijital düzlemde sanal olarak gerçekleştirilmektedir. Bu açıdan özellikle pratik felsefesine ilişkin yazılarını büyük ölçüde hukuk felsefesi, barışın tesis edilmesi ve bu tesis sürecinin etikle ilişkisi gibi konulara ayırmış olan Immanuel Kant'ın savaşa ilişkin hukuki ve etik görüşlerinin, günümüz dijital savaşları bağlamında nasıl yeniden yorumlanabileceği önemli bir tartışmayı ortaya çıkarmaktadır. Çünkü savaşa özgü unsurlara ilişkin farklı çerçeveler söz konusu olsa da Kant'ın geliştirdiği hukuk ve etik kuramlar hem tartışmayı sağlam bir zeminde yürütmeye yönelik kavramsal çerçeve sağlar hem de savaşla ilgili tartışmayı geçmiş ile şimdi arasında bir hat doğrultusunda canlı tutar. Böylece savaşın hukuki ve etik temellerine ilişkin Kantçı görüşlerin dijital savaş biçimlerine nasıl bir bakış açısı sunabileceği sorusu önem kazanmaktadır.

Mevcut bildiride Kant'ın savaşa ilişkin hukuki ve etik görüşlerinin günümüz dijital savaşları bağlamında nasıl yorumlanabileceği tartışmaya açmaktadır. Başka bir ifadeyle bu bildiri, Kant'ın kategorik imperatif, insanlık formülü ve ebedi barış ilkelerinin dijital savaşın etik ve hukuki boyutlarına nasıl uygulanabileceğini araştırmaktadır. Konuşmanın ilk bölümünde Kant'ın savaşa ilişkin görüşlerinin hukuki ve etik temelleri ele alınacaktır. İkinci bölümde dijital savaşın tanımı ve unsurları tartışılacak; son bölümde ise Kant'ın sunduğu çerçevenin, günümüz dijital savaşlarına nasıl uyarlanabileceğini değerlendirip, ortaya çıkan tablonun eksik ve riskli yanlarına dikkat çekilecektir. Böylece, Kantçı perspektiften dijital savaşın hukuki sınırlandırılması ve etik reddi için kavramsal bir çerçeve sunulurken, bu alandaki zorluklara işaret edilecektir.

Bu bildiri, Kant'ın savaşa ilişkin görüşlerini, günümüz dijital savaş olgusuna uygulayarak literatüre sentezleyici bir katkı sağlamaktadır. Geleneksel Kantçı analizleri dijital çatışma dinamikleriyle sentezleyen bu çalışma, özellikle “dijital doğa durumu” ve “dijital ebedi barış” ya da “dijital barış sözleşmesi” gibi özgün kavramlar önererek Kant'ın savaşa

* Dr., haliseavsar92@gmail.com

ilişkin görüşlerinin dijital savaflara uygulanabilirliğini tartışmaya açmaktadır. Böylece, dijital savaşa dair hukuki ve etik tartışmalara ilişkin felsefi bir bakış açısı sunmak amaçlanmaktadır.

Kant'ın savaş kavramına yaklaşımının hukuki ve etik temelleri incelendiğinde, savaş konusuna yalnızca bir politik felsefe problemi olarak değil, aynı zamanda hukukun ve etiğin sınırlarını test eden bir olgu olarak baktığı görülür (Kant, 2002; 2006). Kant, savaşın etik boyutuna ilişkin görüşlerini insanlar arası ödevler, insan onuru ve insanlığa saygı kavramları çerçevesinde ele alır (Kant, 2002). Kant kategorik imperatifin insanlık formülü aracılığıyla insanın, hiçbir zaman yalnızca bir araç olarak kullanılamayacağını, her zaman aynı zamanda bir amaç olduğunu ortaya koyar (Kant, 2002). Savaş ise insanların yaşamını, bedenini ve özgürlüğünü evrensel çıkar için araçsallaştırır. Dolayısıyla etik açıdan savaş, insanlığın ödevlerine aykırı bir olgu olarak resmedilir (Kant, 2006).

Hukuki boyutu açısından yorumlandığında ise Kant'a göre savaşın doğa durumunun bir sonucu olduğu ve ancak hukuki düzenin kurulmasıyla sona erdirilebileceği söylenebilir (Kant, 2006; 2023). Bu anlamda bir doğa durumu örneği olarak savaş halindeyken, devletlerin birbirine karşı hukuk dışı bir durumda bulunduğu söylenebilir (Kant, 2023). Buna göre doğa durumuna benzer biçimde; hukuki bir üst otoritenin yokluğunda veya devletlerarası ilişkiler hukuki bir çerçeveye bağlanmadıkça savaş, olumsal olarak her zaman ortaya çıkabilir. Bu bağlamda Kant savaşın devletlerarası doğa durumundan kaynaklandığını ve ebedi barışın ancak hukuki bir düzen aracılığıyla sağlanabileceğini savunur (Kant, 2006). Ona göre ebedi barış ancak kozmopolit hukuk düzeni ile sağlanabilir (Kant, 2006; 2009).

Öte yandan, savaşın tarihte oynadığı törpüleyici işlevden de söz edilebilir; buna göre savaş ile rekabetin insanları sonunda daha geniş bir hukuk düzenine doğru ittiği söylenebilir (Kant, 2009). Bu durum savaşın etik açıdan onaylandığı anlamına gelmez; tersine, savaş etik olarak yanlış olmakla birlikte, tarihin teleolojik planında barışın ortaya çıkışını hızlandıran bir araç gibi görünür. Kant ebedi barışın bir görev ve aynı zamanda bir amaç olduğunu ifade ederek (Kant, 2006), savaşın, insanlığın nihai kaderi olmadığını belirtir. Savaş, hukuk ve etik ilişkisi değerlendirildiğinde Kant açısından bir tür doğa durumu sayılan savaşın yerini ebedi barışı sağlayacak şekilde hukuk almalı ve hukuk ise temellerini etik ilkelere temin etmelidir.

Sunulan çerçeve dahilinde, Kant’ın savaşa yaklaşımı hem hukukun meşruiyetini hem de etiğin normatif gücünü birlikte düşünmemizi talep eder. Bu bağlamda Kant, savaşın hukuken sınırlandırılması ve etik olarak reddedilmesi üzerine bir sistem geliştirir (Kant, 2006). Mevcut anlayış, hukukun zor kullanmayla ilişkisini ve etiğin insan onuru kavramını bir arada düşünmeyi gerektirir.

Kant’ın bu görüşleri ve dijital savaş arasında kurulabilecek bağlantıyı kavrayabilmek adına “dijital savaş” kavramından söz etmek gerekir. Dijital savaş, devletler, gruplar veya bireyler arasında dijital teknolojiler ve siber araçlar kullanılarak yürütülen bir çatışma biçimidir, ayrıca geleneksel savaşın internet ve bilgisayar ortamındaki karşılığı olarak tanımlanabilir (Merrin & Hoskins, 2020; Robinson vd., 2015). Dijital savaşın başlıca bileşenleri arasında siber saldırılar, dezenformasyon kampanyaları, sosyal medya manipülasyonu, insanları araçsallaştırma, altyapılara saldırılar, istihbarat toplama ve siber casusluk gibi çatışma biçimleri yer alır (Rahimi & Jones, 2025). Dijital çatışmaların temel amacı ise kritik sistemleri devre dışı bırakmak, bilgi çalmak veya değiştirmek, toplumsal huzursuzluk yaratmak, ekonomik zarar vermek, politik açıdan manipülasyon yapmaktır (Digmelashvili, 2023). Söz konusu dijital çatışmalar, klasik silahlı çatışmalardan farklı olarak fiziksel güç yerine bilgi ve teknolojiye dayalıdır ve bu nedenle savaşın doğası ve sınırları konusunda hukuki ve etik tartışmaları yeniden gündeme taşır (Galushkin, 2016; Lucas, 2017). Bunun nedeni dijital saldırıların, yalnızca teknik faaliyetler değil, aynı zamanda hukuki ve etik yükümlülük doğuran eylemler olmasıdır (Lonsdale, 2020; Shi, 2024).

Hukuk bağlamı çerçevesinde ele alındığında, uluslararası hukuk siber çatışmaları net biçimde sınıflandırmakta zorlandığından öncelikle dijital alana ilişkin bir hukuki çerçeve eksikliği göze çarpar. Bu alan henüz uluslararası hukukun net kurallarıyla düzenlenmediği ve sınırları çizilmediği için, klasik anlatımda yer alan doğa durumuna benzer ancak farklı düzlemde -dijital- bir doğa durumunu gündeme getirir.

Etik bağlama baktığımızda ise dijital savaşların, insanların veri mahremiyetini, ifade özgürlüğünü, hatta sağlık ve altyapı hizmetlerine erişimini araçsallaştırarak ihlal ettiği görülür. Kant’ın insanlık formülü açısından yorumlandığında, bu tür saldırıların insanları salt birer araç konumuna indirgediği söylenebilir. Bu durumda Kantçı perspektif, uluslararası siber hukuk düzeninin inşasını, insan onuruna dayalı etik standartların

geliştirilmesini ve zor kullanmanın meşruiyetini yalnızca kamusal ve hesap verebilir üst otoritelerce kullanılmasını zorunlu kılar.

Kant'ın ebedi barış hedefi ise dijital alana uyarlandığında evrensel bir “dijital barış sözleşmesi” olarak kavramsallaştırılabilir. Böyle bir sözleşme, devletlerin ve bireylerin birbirlerine karşı dijital saldırıdan kaçınmalarını ve dijital altyapıyı ortak bir insanlık mirası olarak görmelerini gerektirir. Dolayısıyla Kant perspektifinden yorumlandığında nihai hedef, dijital ebedi barışa doğru adım atmak olmalıdır.

Dijital savaş yeni bir doğa durumu olarak yorumlandığında, Kantçı çerçeveden hukuksuz bir ortamda herkesin potansiyel bir düşman olduğunu (Kant, 2006); bireylerin mahremiyeti, özgürlüğü ve güvenliği salt araç olarak kullanıldığından aktörler arasındaki keyfî saldırıların etik açıdan insanlık formülünü ihlal ettiğini söylemek olanaklıdır. Kantçı perspektiften yorumlandığında ebedi dijital barışın sağlanması için devletler, dijital alanda keyfî saldırılar yerine hukuki denetime açık mekanizmalar geliştirebilir, küresel bir platform aracılığıyla dijital saldırmazlık/barış anlaşmaları yapılabilir ve küresel ölçekte veri mahremiyeti, bilgiye erişim ve ifade özgürlüğü hakları evrensel bir hukuk aracılığıyla koruma altına alınabilir.

Bu bağlamda Kantçı hukuk perspektifinden yorum yapıldığında devletlerarası dijital savaşların ancak uluslararası hukuki bir düzenlemeyle engellenebileceği söylenebilir. Etik perspektiften ise dijital saldırılar insanların özerkliğini veya bilgiye erişim hakkını araçsallaştırıyorsa reddedilmeli; böylece insan onurunun korunması için siber savaşta etik, sınır olarak ortaya konmalıdır.

Bununla birlikte Kantçı perspektif, dijital savaşların hukuki açıdan sınırlandırılması ve etik açıdan reddi konusunda kavramsal bir çerçeve sunsa da hukuki ve fiili durum ayrımı yapıldığında (Schmitt, 2004), Kantçı anlayışın dijital alana uygulanması konusunda birtakım zorluklarla karşılaşmaktadır. Bu ayrıma göre devletlerarası ilişkilerde hukuki meşruiyet ortadan kalkarken fiili durum mevcut ilişkileri belirleyebilmektedir; yani fiili güç, kendi normunu oluşturarak hukuki düzeni askıya alabilmektedir (Schmitt, 2004). Bu durum, Kantçı perspektifin sunduğu evrensel bir hukuk anlayışının “mutlak” düzen belirleyici rolünün aslında barışı sağlamak için iddia edildiği ölçüde çözüm olmadığını ortaya koyar. Başka bir deyişle hukuki ve fiili durum ayrımı, barış koşullarının sağlanması için devletler arası bir hukukun gerekli ancak bunun tek başına yeterli

olmadığını gösterir. Öte yandan teröre karşı “haklı savaş”ların (Walzer, 2006) söz konusu olabildiği durumlardaki gibi, şiddeti üreten hukukun kendisi de olabilir. Öte yandan dijital savaşlar tam da hukukun belirleyici olmaktan çıkmasıyla savaş ve şiddet hallerini derinleştirir. Diğer bir deyişle dijital savaş, zaten yürürlükte olan devletler arası hukuktan kaçmanın bir yolu olarak gerçekleşmektedir; sözgelimi çatışma için savaş ilanına veya hukuki çerçevelere gerek olmaksızın dijital düzlemde kısa sürede saldırılar yapılabilmektedir. Kantçı etik perspektif değerlendirildiğinde ise kültürel alan ile ahlaki çerçevelerin baskınlığı nedeniyle, insanlığın iyiliği gibi hedeflerin savaşı durdurmak yerine savaşı alevlendiren etkiye sahip olduğu ve bu nedenle günümüzde etiğin savaş hallerini derinleştiren ve çatışmayı arttıran bir işleve sahip olduğu söylenebilir. Dolayısıyla dijital savaşlara devletlerarası bir hukuk ve evrensel bir etik anlayış doğrultusunda bir yön tayin etmek olanaklı görünmemektedir. Aksine, etik ve hukuki düzenlemenin ölçüt olarak konulmasındansa, bu düzenlemelerin işlevsizleştiği bir çağın semptomu olarak dijital savaş olgusunu incelemek daha açıklayıcı ve çözümleyici bir perspektif sunacaktır.

Anahtar Kelimeler: Savaş, Kant, etik, hukuk, dijital savaş.

KAYNAKÇA

- Digmelashvili, Temur. The Impact of Cyberwarfare on the National Security, *Future Human Image*, Volume 19, 2023, pp. 12-19.
- Flattery, T. May Kantians commit virtual killings that affect no other persons?, *Ethics and Information Technology*, 23 (4):751-762, 2021.
- Galushkin, Alexander. Theoretical and Legal Aspects of Cyber Warfare, *Mediterranean Journal of Social Sciences*, Vol 7 No 1, 2016.
- Jaya, I. Septyanun, N., & Erwin, Y. Ethics-Based Information Security System Law: Immanuel Kant's Transcendental Paradigm. *Journal of Transcendental Law*, Vol. 6, No. 1, 2024.
- Kant, I. Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History (1795). Jeremy Waldron, Michael W. Doyle, Allen W. Wood. Cambridge University Press. 2006.

- Kant, I. Critique of Practical Reason (1788). *Practical Philosophy*, Trans. & Eds. Mary J. Gregor & A. W. Wood. Cambridge University Press. 1996.
- Kant, I. Groundwork of the Metaphysics of Morals (1785), *Practical Philosophy*, Trans. & Ed. M. Gregor & A. W. Wood, Cambridge University Press. 1996.
- Kant, I. Ahlakın Metafiziği Hukuk Öğretisi, Çev. Altan Heper, Fol yayınları, Ankara, 2023.
- Kant, I. Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi, Çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2002.
- Kant, I. Pratik Aklın Eleştirisi, Çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1999.
- Kant, I. Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim A Critical Guide*, Trans. Allen Wood, Ed. Amélie Oksenberg Rorty and James Schmidt, Cambridge University Press. 2009.
- Lonsdale, David. The Ethics of Cyber Attack: Pursuing Legitimate Security and the Common Good in Contemporary Conflict Scenarios, *Journal of Military Ethics*, 2020, pp. 1-48.
- Lucas, George. Ethics and Cyber Warfare, Oxford University Press, 2017.
- Merrin, William. Hoskins, Andrew. Editorial: finding war in the present, *Digital War*, Volume 1, 2020, pp. 1-4.
- O'Neill, O. Constructing Authorities: Reason, Politics and Interpretation in Kant's Philosophy. Cambridge University Press. 2015.
- Orend, B. War and International Justice: A Kantian Perspective. Wilfrid Laurier University Press. 2000.
- Rahimi, Nick. Jones, Henry., Cyber Warfare: Strategies, Impacts, and Future Directions in the Digital Battlefield, *Journal of Information Security*, 2025, 16(2), pp. 252-269.
- Robinson, Michael., Jones, Kevin., Janicke, Helge. Cyber warfare: Issues and challenges, *Computers & Security* Volume 49, 2015, pp. 70-94.

Schmitt, Carl. *Legality and Legitimacy*. Translated by Jeffrey Seitzer, with an Introduction by John P. McCormick. Durham and London: Duke University Press, 2004.

Shi, Mo. Research on the ethical issues of digital communication technologies in the context of new media and their countermeasures, *Transactions on Social Science, Education and Humanities Research*, Volume 13, 2024, pp. 263-266.

Ulgen, O. *Kantian Ethics in the Age of Artificial Intelligence and Robotics*. 2017.

Walzer, Michael. Terrorism and Just War, *Philosophia* 34 (1), 2006, pp. 3-12.

Wood, A. W. *Kantian Ethics*. Cambridge University Press. 2008.

Zhu, Q. *An Ethics Framework for Defensive Cyber Deception*. 2023.

“SAVAŞÇI KADIN” SÖYLEMİ: ATAERKİL SAVAŞ TANIMINA FEMİNİST İTİRAZIN VAROLUŞSAL MÜCADELESİ

Zeyneb Aslı KAYA *

Savaş, felsefi düzlemde çoğunlukla ontolojik bir zorunluluk ve siyasal iktidarın kurucu unsuru olarak görülmüştür. Herakleitos’un “savaş her şeyin babasıdır” (Frag. 53) ifadesi, çatışmanın evrenin düzenini belirleyen temel ilke olduğunu öne sürerken; Hobbes’un “herkesin herkese karşı mücadelesi” kavramı, savaş hâlini insan doğasının kaçınılmaz bir uzantısı olarak sunar. Bu tanımlar, erkek öznenin güç, şiddet ve egemenlik üzerinden özneleşmesini pekiştirirken, kadını savaşın özneleştirici alanından dışlamış ve edilgen konuma mahkum etmiştir.

Bu çalışmanın amacı, savaşın ataerkil tanımını feminist felsefe ve psikoloji perspektifinden ele almak ve kadın söyleminin bu tanıma getirdiği eleştirel dönüşümü tartışmaktır. Çalışmada özellikle şu sorular öne çıkarılacaktır: Savaş neden ataerkil bir pratik olarak tanımlanmıştır? Kadın söylemi savaş deneyimini nasıl dönüştürür? Ataerkil bir yapının uzantısı olarak ele alınacak olan savaş tanımında, “Savaşçı kadın” kavramı, varoluşsal mücadele bağlamında nasıl yeniden yorumlanabilir? Ve bu yorum ataerkil söylemin dışında nasıl kadın söylemi olarak formülize edilebilir? Savaşın karşıtı olan barış, kadın mücadelesindeki yordayıcı rolü nedir? Adı konulan üzerindeki egemenlik kadın söyleminde özgürlüğe nasıl dönüşebilir?

Yöntem olarak çalışmada metinlerarası felsefi analiz tercih edilmiştir. Simone de Beauvoir, Julia Kristeva, gibi feminist filozofların görüşleri, feminist psikoloji perspektifinin bu alandaki tutumuyla birleştirilerek çok katmanlı bir okuma yapılmaktadır. Bu yaklaşım, hem felsefi hem de dil kullanımı boyutları bir araya getirerek savaşı ataerkil sınırların ötesinde kavramsallaştırmayı mümkün kılmayı hedeflemektedir. Aynı zamanda savaşın ve mücadelecilik olmanın psikolojik boyutları kadın olma deneyimi içerisinde yeniden eleştirilecektir. Burada bahsedilen kadınlık deneyimi ikinci cins atfıyla yapılmakta olup nasıl eş tür haline gelebiliriz tartışması dil kullanımıyla açıklanması hedeflenmektedir.

* Yüksek Lisans Mezunu, Bağımsız araştırmacı, zaslikayaa@gmail.com

Klasik savaş tanımı, erkek öznenin kahramanlık, iktidar ve yıkım üzerinden özneleşmesini yüceltirken, kadını dışarıda bırakmaktadır. Simone de Beauvoir, İkinci Cinsiyet'te (1949) erkek öznenin tarih boyunca eylem, fetih ve kahramanlıkla özdeşleştirilirken, kadının “öteki” konumuna itildiğini vurgular. Öyle ki edebi metinlerde ve tarihi anlatımda ‘kahraman’ ibaresi direkt erkek özneyi işaret ederken kadınlar için ‘kadın kahraman’ ötekileştirilmesi mevcuttur. Bu bağlamda savaş, yalnızca politik bir kurum değil, ataerkil özneleşmenin sembolik bir mekânıdır. Feminist teoriye bakıldığında savaşın erkeklik kurgusunun şiddet aracılığıyla yeniden üretimi olduğunu görmekteyiz. Nancy Chodorow'un psikanalitik çalışmaları, erkek kimliğinin ayrışma ve bağımsızlık üzerinden şekillendiğini; bu nedenle erkeklerin güç ve hâkimiyet kurma yönelimlerinin savaşın kültürel anlamıyla örtüştüğünü ortaya koyar (The Reproduction of Mothering, 1978). Feminist psikoloji, savaşın yalnızca bir “dış düşmanla mücadele” olmadığını, aynı zamanda erkek kimliğinin travmatik kırılmalarına karşı geliştirilmiş bir “kontrol stratejisi” olduğunu ileri sürer (Enloe, 2000). Dolayısıyla savaş, erkek egemenliğin sürekliliğini sağlayan psikolojik ve kültürel bir pratik olarak da okunabilir.

Savaş çoğu zaman kötülükle özdeşleştirilir. Hannah Arendt'in “kötülüğün sıradanlığı” kavramı (Eichmann in Jerusalem, 1963), kötülüğün radikal niyetlerden çok, itaat ve düşüncesizlikten kaynaklandığını ortaya koyar. Feminist felsefe bu durumu, ataerkil yapının ötekiyi yok sayma mekanizmalarıyla ilişkilendirir. Kadın söylemi ise, savaşta edilgen kalmak yerine direnişe yöneldiğinde, kötülüğün yeniden üretimini kırabilir. Bu bağlamda ‘kadın savaşçılığı’, yıkıcı bir güç olmaktan çok, etik bir imkân taşır: yaşamı korumak, ötekiyle ilişki kurmak ve travmanın yeniden üretimini durdurmak. Burada “savaşçı kadın” kavramı, savaşın kötülükle özdeş tanımını dönüştürerek, varoluşsal bir etik pratiğe işaret etmektedir. Kadın için savaş, erkek öznenin şiddet üzerinden özneleştiği anlam dünyasından farklıdır. Feminist felsefe, “savaşçı kadın” söylemini, silahlı çatışmalara indirgemek yerine, dil, sanat ve varoluş mücadelesi bağlamında ele almaktadır. Julia Kristeva'nın abject kavramı, kimliğin sınırlarını sarsan ve düzeni tehdit eden şiddeti açıklarken, kadının bu sınırları aşarak kendi öznelliğini kurma imkânına da işaret eder (Powers of Horror, 1982). Luce Irigaray'ın beden ve dil üzerine geliştirdiği eleştiriler, kadının kendi sözünü kurarak ataerkil savaş tanımını kırabileceğini gösterir (This Sex Which Is Not One, 1985). Böylece kadın için savaş, yıkım değil, özneleşmenin ve yaşamı yeniden kurmanın yaratıcı mücadelesidir.

Peki daha ‘iyi ’bir savaş mümkün müdür? Bu soruya feminist teori ikircikli bir yanıt verir. Bir yandan savaş, ataerkil şiddetin kurucu pratiği olduğundan, “iyi bir savaş” kavramı problemlili görünür. Öte yandan kadın söylemi, savaşın anlamını dönüştürerek yaşamı savunan bir mücadele biçimi önerebilir. Sanat, dil ve yaratıcı ifade, bu noktada bir alternatif açar. Kristeva’nın vurguladığı gibi, dil ve sanat yıkımın ardından yeniden doğuşun mekânı olabilir. Kadın için savaş, böylece varoluşu onaran, ötekiyle yeni bir ilişki kuran bir direniş biçimine dönüşebilir.

Nasıl ki, kadın kendi adını kendi koyabildiği müddetçe kendisinde oluşu (kendine varoluşu) mümkün olmaktadır, aynı biçimde ataerkil yapının ürünü olan savaş kavramından doğan ‘savaşçı’ söylemini yeniden yapılandırabildiği takdirde mücadelesi kendine has anlamını bulacaktır. Şiddet piramidinde konumlandığı biçimde, dil ve söylem eylemlerimizi oluşturmaktadır. Eylemlerimizin adını koyarken mücadelemizin ataerkil üründen ayrılması bu noktada önem arz eder. Savaşçı Kadınlara örnek olarak gösterilen amazon kadınlarının daha iyi savaşabilmek adına memelerini kestiği söylencesine karşın, kadın söyleminde savunulan kadınının tüm deneyimiyle metne dahil olabilmesi bu çalışmada bahsedilen ‘savaşçı kadın’lar için de geçerlidir. Rahmiyle, memesiyle, toplumun koyduğu etiketlerle değil kendi varoluşuyla mücadele edebilmesi ve ezilmeden, ezdirmeden sadece kendi olarak verdiği mücadeleyi sürdürmesi olarak tanımlanmaktadır. Fiziksel, psikolojik ve ekonomik tüm savaşlarda insan kadar yara almasının yanında kadın olarak ikinci kez yara almaması için ikinci cins olmaması adına bu ataerkil savaşın karşısında kendine has ‘savaşçı’ olması bu yüzden kendi içinde etik bir zorunluluktur ve böylece barışı yeniden doğurabilir.

Sonuç olarak savaşın ataerkil tanımı, erkek öznenin şiddet ve iktidar üzerinden özdeşleşmesini kurarken, kadını bu alandan dışlamıştır. Feminist felsefe ve psikoloji, bu ataerkil yapıyı sorgulayarak kadın savaşçılığını dil, sanat ve varoluşsal mücadele üzerinden yeniden tanımlar. Kadın söylemi, savaşı yıkıcı bir pratik olmaktan çıkarıp yaşamı savunan bir direniş alanı hâline getirme potansiyeline sahiptir.

Bu yaklaşım, “daha iyi bir savaş mümkün mü?” sorusuna yanıt olarak, kadın savaşçılığının etik, estetik ve varoluşsal boyutlarını öne çıkarır. Böylece savaş, kötülüğün yeniden üretimi değil; yaşamın, ilişkinin ve öznenin yeniden inşası için bir imkân olarak düşünülebilir.

Anahtar Kelimeler: Feminist felsefe, kadın söylemi, savaşçı kadın, ataerki, varoluşsal mücadele

KAYNAKÇA

- Arendt, H. (1963). *Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil*. Viking Press.
- Beauvoir, S. de. (1949). *Le Deuxième Sexe*. Gallimard.
- Chodorow, N. (1978). *The Reproduction of Mothering*. University of California Press.
- Enloe, C. (2000). *Maneuvers: The International Politics of Militarizing Women's Lives*. University of California Press.
- Gilligan, C. (1982). *In a Different Voice*. Harvard University Press.
- Herakleitos. (n.d.). *Fragment 53*.
- Hobbes, T. (1651). *Leviathan*.
- Irigaray, L. (1985). *This Sex Which is not One*. Cornell University Press.
- Kristeva, J. (1982). *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. Columbia University Press.

CİNSİYET TEMELLİ TOPLUMSAL DÖNÜŞÜM VE FEMİNİST ÜTOPYALARIN İKİ UCU: CHRISTİNE DE PİZAN- CHARLOTTE PERKİNS GİLMAN

Hilal KAHRAMAN*

Bu çalışma, farklı tarihsel dönemlerde yaşamış iki kadın yazarın ütopya aracılığıyla sundukları feminist bakış açılarını karşılaştırmalı olarak ele almaktadır. Christine de Pizan'ın *Kadınlar Şehri* (1405) ve Charlotte Perkins Gilman'ın *Herland* (1915) adlı eserleri, kadınların toplumsal konumunu yeniden düşünmeye davet eden, eleştirel ve dönüştürücü birer ütopya örneğidir. Her iki eser de ataerkil yapının sorgulanması, kadın öznesinin yeniden inşası ve alternatif toplum modellerinin hayal edilmesi bakımından feminist düşünce tarihinin önemli metinleri arasında yer almaktadır.

Feminist ütopyalar idealize edilmiş toplum tasvirleri olmalarının yanı sıra cinsiyet temelli eşitsizliklerin eleştirildiği ve alternatif yaşam biçimlerinin kurgulandığı politik metinlerdir. Christine de Pizan ve Charlotte Perkins Gilman, birbirinden yaklaşık beş asır uzaklıkta yaşamış olmalarına rağmen, ütopya yazını aracılığıyla benzer bir hedefi paylaşırlar: Kadının özneleşebileceği, eşitlik temelinde şekillenmiş bir dünya tahayyülü ortaya koymak.

Ortaçağ Avrupa'sının ilk kadın yazarlarından biri olan Christine de Pizan, Kadınlar Şehri adlı eserinde dönemin kadın düşmanı söylemlerine karşı güçlü bir entelektüel direniş sergilemektedir. Pizan, bu eserinde sembolik bir şehir inşa ederek, tarihte yer almış erdemli, bilgili ve cesur kadın figürlerini bir araya getirmektedir. Böylece kadınların akıl, ahlak ve yetenek açısından erkeklerden aşağı olmadığını vurgulamaktadır. Kadınlar Şehri, hem alegorik hem de ütopyacılık bir metindir. Bu ütopya, kadınların maruz kaldığı sosyal, hukuki ve kültürel adaletsizlikleri görünür kılmaktadır ve alternatif bir toplum düzeni önermektedir. Kadınlar için güvenli, eşitlikçi ve onurlu bir yaşam alanı tasavvur eden Pizan, eseriyle modern feminist düşüncenin öncülerinden biri olarak kabul edilmektedir.

Charlotte Perkins Gilman'ın 1915 tarihli romanı Herland, erkeklerin hiç var olmadığı, yalnızca kadınlardan oluşan bir toplumun betimlendiği çarpıcı bir feminist ütopya.

* Doç. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Felsefe Bölümü, hilal.kahraman@ikc.edu.tr

Gilman bu eserde, geleneksel cinsiyet rollerini ve ataerkil toplum düzenini sorgulamakta; kadınların barışçıl, akılcı ve kolektif bir yaşam biçimi sürdüğü alternatif bir dünya sunmaktadır. Herland'de kadınlar yalnızca biyolojik değil, aynı zamanda entelektüel ve toplumsal açıdan da üretkendir. Eğitim, annelik, bilim ve çevre bilinci üzerine kurulu bu toplum, erkek egemen dünyanın savaş, rekabet ve tahakküm temelli yapılarının karşıtıdır.

Christine de Pizan ve Charlotte Perkins Gilman, farklı tarihsel dönemlerde yaşamış olmalarına rağmen, ütopya yazınına yaptıkları katkılarla feminist düşüncenin gelişiminde önemli kilometre taşları olmuşlardır. Her iki yazar da kadınların toplumdaki yerine dair güçlü sorular sormuş; patriyarkal yapının dayattığı rolleri sorgulamış ve alternatif toplumsal düzenler hayal etmiştir. Pizan'ın "Kadınlar Kenti" (1405) ve Gilman'ın "Herland" (1915) adlı eserleri bu anlamda, hem edebi hem de düşünsel olarak feminist ütopya geleneğinin temel taşları arasında yer almaktadır.

Tarihsel ve Kültürel Arka Plan

Christine de Pizan, Orta Çağ sonlarının Katolik ve feodal Avrupa'sında, kadınların itibarsızlaştırıldığı bir entelektüel ortamda yazmıştır. Eseri, kadınların bilgiye, ahlaka ve toplumsal katkıya dair potansiyellerini görmezden gelen erkek egemen tarih yazımına doğrudan bir yanıt olarak görülebilmektedir. Gilman ise 20. yüzyılın başlarında, kadınların oy hakkı için mücadele ettiği, sanayileşmenin toplumsal yapıyı dönüştürdüğü bir dönemde "Herland"i kaleme almıştır. Bu bağlamda eseri, dönemin toplumsal cinsiyet rollerine ve kapitalist yapıya karşı sistematik bir eleştiri olarak tanımlanabilmektedir.

Ütopya Biçimi ve Yapısı

Pizan'ın ütopyası simgesel ve alegoriktir; Akıl, Dürüstlük ve Adalet gibi kavramsal kadın figürleriyle yapılan diyaloglar aracılığıyla "Kadınlar Kenti"nin temelleri atılmaktadır. Bu kent gerçek bir coğrafyada değil, zihinsel ve manevi bir düzlemde inşa edilmektedir. Gilman'ın ütopyası ise somut ve keşfedilen bir yerdir. Erkek karakterlerin gözünden anlatılan Herland, fiziksel olarak ulaşılabilir ama kültürel olarak çok farklı bir topluma ev sahipliği yapmaktadır.

Toplumsal Eleştiriler ve Alternatif Düzenler

Her iki yazar da mevcut toplumsal yapıyı sorgulamaktadır ancak odaklandıkları alanlar farklıdır. Pizan, erkeklerin kadınlara dair olumsuz ve küçültücü yorumlarını hedef alırken; Gilman, aile yapısından eğitime, üretim ilişkilerinden bilime kadar pek çok

alandaki erkek egemenliğini sorgulamaktadır. Pizan kadınların tarihteki erdemli ve güçlü figürler olarak yer aldığını savunurken, Gilman ise kadınların erkeklerden tamamen bağımsız olarak barışçıl, üretken ve sürdürülebilir bir toplum kurabileceğini göstermektedir. Gilman'ın ütopyasında dikkat çeken bir unsur da üreme sistemidir: Herland'de kadınlar partenogenez yoluyla, yani erkek olmadan, üreyebilmektedir. Bu, yalnızca biyolojik değil, aynı zamanda toplumsal bağımsızlığın da sembolüdür. Pizan'ın ütopyasında ise fiziksel bir toplum modeli değil, daha çok kadınların ahlaki, entelektüel ve tarihsel değerlerinin simgesel temsili ön plandadır.

Feminist Perspektif ve Ataerkiye Tepki

Christine de Pizan, günümüz kavramlarıyla bir "proto-feminist" olarak değerlendirilebilmektedir. Döneminin sınırları içinde, kadınların değersizleştirilmesine karşı güçlü ve entelektüel bir savunma sunmaktadır. Gilman ise modern feminist düşüncenin sistemli bir temsilcisidir; kadınların sadece eşit değil, aynı zamanda bağımsız ve kendi kendine yeterli olabileceklerini göstermek istemektedir. Pizan kadın dayanışmasını tarihsel figürlerle örneklerken, Gilman kadınlar arasında kurulan sosyal, kültürel ve bilimsel iş birliğini model olarak sunmaktadır.

Sonuç: Alegoriden Deneye Kadın Ütopyaları

"Kadınlar Kenti", kadınların haksız biçimde dışlandığı entelektüel dünyaya karşı manevi bir sığınak olarak inşa edilirken, "Herland", erkek egemen dünyanın alternatifini sunan somut bir toplumsal deney olarak kurgulanmaktadır. İki eser de kadının özne olabileceği bir dünyanın mümkünliğini savunmaktadır. Ancak yöntemleri farklıdır: Pizan, alegorik savunma üzerinden bir "hak arayışı" yürütürken; Gilman, deneysel ve toplumsal dönüşüme açık bir ütopya ile "alternatif bir sistem" önermektedir.

Sonuç olarak, bu iki eser, feminist ütopya yazınının tarihsel gelişimini anlamak için yalnızca edebi değil, sosyolojik ve politik birer metin olarak da ele alınabilmektedir. Pizan'ın savunmacı, simgesel kenti ile Gilman'ın bilimsel ve sistematik Herland'i arasında yaklaşık beş yüzyıl vardır; fakat ikisinin de ortak amacı, kadınların görmezden gelinen potansiyellerini ortaya koymak ve patriyarkanın sınırlarını sorgulamaktır.

Bu bildiride, Pizan'ın ütopyası tarihsel bağlamı içinde incelenirken, onun feminist düşünce tarihindeki yeri de sorgulanırken Kadınlar Şehrini hem edebi hem felsefi yönleri ele alınarak, kadınların özneleştiği bir anlatı inşasının önemine dikkat

çekilmektedir. Aynı zamanda Herland romanı üzerinden Gilman'ın kadın kimliğini nasıl yeniden tanımladığı, annelik kavramını nasıl dönüştürdüğü ve ütopya aracılığıyla nasıl bir feminist gelecek tahayyülü sunduğu tartışılmaktadır. Ayrıca metin, 20. yüzyıl başındaki toplumsal cinsiyet tartışmalarıyla ilişkilendirilerek feminist ütopyaların tarihsel ve politik işlevi açısından değerlendirilmektedir. Pizan ve Gilman'ın eserleri, yalnızca birer edebi metin değil, aynı zamanda toplumsal dönüşüm için kuramsal birer araç olarak ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Pizan, Kadınlar Şehri, Gilman, Herland, kadın, ütopya, politik.

ANARKO-FEMİNİST BİR SES: AMPARO POCH Y GASCÓN VE ŞİDDETSİZLİK

Nermin İNAN*

Şiddet, insanlık tarihinin en eski gölgelerinden biri olarak adım adım bizimle birlikte yürümüştür. Savaş ise bu gölgenin en yoğun, en yıkıcı biçimlerinden biridir; gündelik hayatın bile damarlarına sızar, hafızaları örseler, bedenleri kuşatır. Tarih ve siyasetle uğraşan her kimse, şiddetin insanlık tarihindeki ağırlığını görmezden gelemmez, der Arendt. Kant ise insanın her durumda bir amaç olduğunu, hiçbir gerekçenin onu araçsallaştırmaya yetmeyeceğini savunarak, savaşın ahlaken asla haklı çıkarılamayacağını dile getirmiştir. Bütün bunlar, savaşın yalnızca dışsal bir eylem değil, aynı zamanda duyarlılıklarımızı aşındıran bir süreç olduğunu gösterir. Bu yüzden felsefenin ertelenemez görevi, şiddetle yüzleşmektir: onu adlandırmak, görünür kılmak, üzerine düşünmek ve onu aşmanın yollarını aramak. İspanya İç Savaşı bu yüzleşmenin en çarpıcı sahnelerinden biridir; ve orada unutulmuş bir ses belirir: hekim, yazar ve militan Amparo Poch y Gascón. Onun sesi, savaşın gürültüsü içinde bile anarko-feminist bir duyarlılıkla şiddetsizliği ve özgürlüğü savunur.

1902’de Zaragoza’da doğan Poch, Zaragoza Üniversitesi Tıp Fakültesi’nden 1929’da mezun olur. Tıbbı yalnızca bir meslek değil, toplumsal dönüşüm için etik bir görev olarak görür. 1932’de yayımladığı *La vida sexual de la mujer (Kadının Cinsel Yaşamı)* adlı kitabında kadınların kendi bedenleri üzerinde hak sahibi olmaları gerektiğini savunur. Bu eser, dönemin muhafazakâr cinsellik anlayışına bir meydan okumadır; bedeni yalnızca biyolojik bir gerçeklik değil, politik bir alan olarak inşa eder. Örneğin, kadınların seçim hakkını savunur, aşk ve birleşmenin geleneksel sağlık, evlilik ve toplumsal normlardan bağımsız kılınabileceğini ileri sürer. Bu yaklaşım, savaş tacizleri, tecavüz, zorunlu göç gibi şiddet biçimlerinin kadın bedeni üzerinden yeniden üretilmesini sorgulamanın da önünü açar.

Tam da bu nedenle, 1936–1939 arasında İspanya’da cereyan eden İç Savaş yalnızca entelektüel ve toplumsal kurumlar için değil, aynı zamanda kadınların bedensel ve politik deneyimleri açısından da bir kırılma noktası olur. Ne var ki bu kırılmada kadınların üstlendikleri roller, resmi tarih anlatılarından çoğu kez silinmiştir. İşte *Mujeres libres*

* Dr., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Yabancı Diller Bölümü-İspanyolca, ninan@nku.edu.tr

(*Özgür Kadınlar*) hareketi, bu boşluğa bir yanıt niteliğinde, örgütlenmeyle düşünsel üretimi birleştiren feminist-anarşist bir hareket olarak 1936 yılında ortaya çıkar. Hareketin yayın organı *revista Mujeres libres* (*Özgür Kadınlar Dergisi*), kadınların eğitimine, sağlığına ve bilinçlenmesine odaklanan yazılar yayımlar; bu metinler gündelik yaşamla politikayı birbirine bağlar.

Poch, bu düşünsel üretimi eyleme dönüştürür. Lucía Sánchez Saornil ve Mercedes Comaposada ile birlikte dergiyi kurmanın ötesinde, cephe gerisinde sahra hastaneleri açar, kadınlara sağlık eğitimi verir, çocuk mültecilerin tahliyesi ve bakımı için programlar düzenler. 1936–37 yıllarında Sağlık Bakanlığı’nda *Asistencia Social* (Sosyal Yardım) müdürü olarak görev yapar; 1937’de binlerce çocuğun Fransa, Meksika ve Sovyetler Birliği’ne gönderilmesini organize eder. Onun gözünde savaş yalnızca cephedeki silahlardan ibaret değildir; açlık, hastalık, cinsel şiddet ve zorunlu göç de savaşın en az silahlar kadar yıkıcı boyutlarıdır. Bu nedenle Poch’un faaliyetleri, savaşın görünmez alanlarında sürdürülen bir etik direniş olarak anlam kazanır.

Poch’un anarko-feminist söylemi üç düzeyde felsefi değer taşır. İlk olarak, etik sorumluluğu şiddeti kınamanın ötesine taşıyarak bakımın örgütlenmesini merkeze alır. Kadınların bedenleri üzerindeki özerklik talebi, savaş koşullarında özgürleşmeye dayalı bir etik kurar. İkinci olarak, bedenin iktidar karşısındaki özerkliğini direnişin odağına yerleştirir. Bu yaklaşım, Foucault’nun biyopolitika kavramıyla yan yana okunabilir; ama Poch’un bakışı, soyut analizden çok gündelik yaşamın somut direnişine yaslanır. Üçüncü olarak, barışı soyut bir ütopya olmaktan çıkarır; savaşın ortasında dahi inşa edilebilecek bir yaşam biçimi olarak kavrar.

Onun şiddetsizlik anlayışı bu bağlamda özgündür. 1936’da Savaş Karşıtı Uluslararası Direnişçiler’in (*Liga Hispánica contra la Guerra*) İspanya şubesinin başkanı olarak “savaş hiçbir gerekçeyle haklı olamaz” ilkesini savunur. Barış, Poch için yalnızca silahların susması değildir; şiddetsiz ilişkilerin ve bakımın toplumsal dokuda yeniden kurulmasıdır. Cephe gerisinde yürüttüğü sağlık hizmetleri, kadınlara verdiği eğitimler, çocuk mülteciler için geliştirdiği programlar, bu yaklaşımın somut örnekleridir. Barış, böylelikle ertelenmiş bir vaat değil, şimdinin imkânı hâline gelir. Bu anlayış, Arendt’in en zor koşullarda dahi yeni başlangıçların mümkün olduğuna dair düşünceleriyle ve Butler’ın kırılğanlık ile bakım üzerine tartışmalarıyla kesişir.

Poch'un üretimi savaşın bilgisini feminist bir bakışla yeniden kurar. *Mujeres Libres*'te yayımladığı şiirler ve makalelerde kahramanlık anlatıları yerine kadınların bedenleriyle verdikleri gündelik mücadeleleri işler. "El niño asesinado" (*Öldürülen Çocuk*) şiirinde mülteci çocukların dramını dile getirir. Bu alternatif epistemoloji, yalnızca tarihsel bir tanıklık değil, felsefi bir müdahaledir. Anarko-feminist bir bakışla sessizliklerin kırılması, bakımın felsefi bir değer olarak tanınması ve bedenin özerkliğinin etik bir ilke hâline getirilmesi, Poch'un mirasının günümüze uzanan katkılarıdır.

Bugün farklı coğrafyalarda süren çatışmalar, savaşın hâlâ gündelik hayatın dokusunu şekillendirdiğini göstermektedir. Ukrayna'daki işgal, Gazze'deki soykırım, Doğu Türkistan'daki baskılar ve Afrika'daki uzun süreli savaşlar bu gerçeğin acı örnekleridir. Bu bağlamda Amparo Poch'un düşüncesi, savaşın yalnızca politik ya da askerî bir mesele değil, aynı zamanda bedenlerin ve hafızaların en derin katmanlarında süren bir şiddet olduğunu ortaya koyar. Dahası, barışın en zor koşullarda dahi inşa edilebileceğini gösterir.

Bu bildiri, Amparo Poch y Gascón'un anarko-feminist söylemi üzerinden savaşın kadınlar için taşıdığı anlamı tartışmayı amaçlar. Çalışma iki açıdan yenilik getirmeyi hedeflemektedir: İlki, unutulmuş bir kadın düşünürün direnişini hatırlatmak ve sesini savaşın gürültüsü içinden çıkarıp günümüz tartışmalarında yeniden duyulur kılmaktır. Bu görünürlük, yalnızca biyografik bir hatırlatma değil, aynı zamanda feminist felsefe açısından yeni bir düşünsel mirasın açığa çıkarılması anlamına da gelir. İkincisi, savaşın çözümlemesine beden, bakım ve gündelik yaşam ekseninde şekillenen bir şiddetsizlik etiğini dâhil etmektir. Bu şiddetsizlik anlayışı, savaşın en ağır koşullarında dahi kadınların barışı inşa etme potansiyelini ortaya koyar. Poch'un sesi, kadın deneyimlerinin tarihin kenarına itilmiş olmadığını, aksine bugünü ve yarını dönüştürme gücünü hâlâ taşıdığını hatırlatmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Savaş, kadın, direniş, şiddet, anarşizm.

KOLEKTİF AHLAKİ SORUMLULUK TÜM BİREYLERE DAĞITILABİLİR Mİ?: KİTLESEL ZULÜMLER BAĞLAMINDA FELSEFİ BİR İNCELEME

Tuba İLHAN DALAR*

Kolektif/toplumsal sorumluluk ile bireysel veya paylaşılan sorumluluk meselesi genellikle çağdaş ahlak ve siyaset felsefecileri arasında bir tartışmaya yol açmıştır ve bu iki tür sorumluluk arasında bir ayrım yapmaya çalışmışlardır. Bu çalışmada ele almak istediğim temel soru “kitlesel bir katliamda ya da soykırımında “bireysel faillerin” rolü nedir?” sorusudur. Bir topluluğun üyesi olarak bir birey toplumun yapıp ettiği suçlardan ne ölçüde ahlaki olarak sorumludur? Başka bir deyişle, kişinin yapmadığı kitlesel zulümlere karşı bireyler için “ahlaki sorumluluk” diye bir şey var mıdır? Bir sorumluluk var ise, bu durumda sorumlulukları kabul edilecekse, bunun şartları nelerdir? Bu çalışmada bu sorular, Karl Jaspers ve Joel Feinberg’in kolektif ve bireysel sorumluluk meseleleri üzerinde yaptıkları çalışmalar bağlamında ve günümüzde yapılan toplumsal suçlara değinerek incelenecektir. Sonuç olarak çalışma, kolektif sorumluluğun dağıtılabileceğine ve bireysel ahlaki farklılıkla ilişkisi üzerinde durarak somut ve gerçek tarihi örneklerle kolektif bilinç ve sorumluluk fikri desteklenmiştir.

Bireysel ve Kolektif Sorumluluk

Kolektif sorumluluk, toplumsal hatalar, bireysel suçluluk ve sorumluluk arasındaki ilişkiler genelde ahlak felsefesinin merkezinde yer alan Kantçılık ve faydacılık gibi teoriler göz önüne alındığında kolektif/toplumsal şiddette suç ortaklığı ile ilgili sorunları çözmede yetersiz kaldığı düşünülür (Canefe, 2022, s.2). Çünkü bireysel seçim ve istem odaklı bir Kantçı ödev etiği anlayışı, bireyin seçim dürtüleri çerçevesinde ele alınabilir ve kötülüğün problemi bencillik olarak kabul edilir. Bu bağlamda, ahlaki suç durumları genelde insani rasyonel olmayan dürtülerle ve saiklerle açıklanabilir yani insanı araçsallaştırmadan, ödevine uygun eylemde bulunma söz konusu iken, kolektif suç ortaklığı ile ilgili edinmiş sorunları bu temelde çözmekte ciddi ölçüde güçlük çeker. Çünkü, kolektif bir suç ve ahlaki suç durumunda “radikal bir kötülük” durumu söz konusudur. Örneğin, Richard J. Bernstein’in *Radikal Kötülük: Bir Felsefi Sorgulama*

* Öğr. Gör. Dr., Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Felsefe Bölümü, tuba.ilhandalar@kilis.edu.tr

(2010) eserinde kitlesel suçlara ve yıkımlara ilişkin insanlık dışı suçlamaları ele aldığımızda genel kötülük ve “radikal kötülük” kavramı ile ne kastettiğimiz ve onu nasıl kavrayacağımız konusunda yetersiz kaldığını söyler. Tarihte Auschwitz’de yaşananlar ve günümüzde Filistin’de sivil halkın korkunç ızdıraplar içinde kıvrınması, kötülüğün tanımı ve onu ele alma biçimleri üzerinde yeniden düşünmeye davet eder. Çünkü insani saiklerle bu durumlar belirli ahlaki normlar, ilkeler çerçevesinde çözülecek gibi durmuyor; örneğin geçmişte yaşanan kitlesel suçlar ve günümüzde hala yaşanmakta olan soykırımlar, etnik temizlik, ırkçılık gibi insanlık dışı eylemler belli genel kötülük kavramlarıyla izah edilemez. Bu bağlamda, Jaspers “suç” ve “sorumluluk” kavramlarına yeni anlamlar ve sınıflamalar getirir. Ayrıca bu kavramlar, “kötülük sorununa” yeni bir anlam ve derinlik yükleyerek kolektif, kitlesel sorunlara yeni bir açılım getirmiştir.

Kolektif Suçların Sorumluluğu

Bu bağlamda, Karl Jaspers’in *Suçluluk Sorunu: Almanya’nın Siyasal Sorumluluğu Üzerine* (2015) eserinde savaş sonrası Alman halkını bir bütün olarak kolektif bir biçimde hedef göstererek bazı suç tanımlamalarında bulunur ve savaş sonrası etik meselelerini affetmek, yüzleşmek ve unutmak gibi durumlarla herkesi savaşın arkada bıraktığı sorunları tekrar bu savaş sonrası sorunlarla gün yüzüne çıkartır. Jaspers “suçluluk sorununu” aynı zamanda temel bir varoluş (existence) felsefesi meselesi haline getirip siyaset felsefesi zeminine taşıyarak Almanların fail olup olmadığını sorgular. Temelde her Alman vatandaşına kolektif bir suçun arkasındaki bireysel sorumluluk ile ilişkilendirilir: Suçluluk nedir? ve Alman halkı toplumsal olarak suçlu mudur? Jaspers bu tür soruları sorarak hem “kimse suçsuz değildir” vurgusunda bulunur ve herkesin birbirleriyle konuşması, tartışması ve gerçeğe hesaplaşması gerektiğini düşünür, hem de suçluluğa dair genel tanımın dışına çıkarak, içeriğini çeşitlendirip ve sınıflandırır (Jaspers, 2015, s. 47).

Jaspers’in amacı, özgür ve demokratik bir toplumda yeniden varolmak için ve bir arada yaşayabilmek için öncelikle Almanları korkunç bir hakikatle yüzleştirmektir. Jaspers, kitlesel yıkımlara karşı sesini çıkarmayan, olayları görmezden gelmeyi tercih edenleri ahlaki olarak sorumlu tutar (Jaspers, 2015, s. 54-56). Bu bağlamda, Jaspers “ahlaki” ve “metafizik suç” tanımları geliştirerek, kolektif sorumluluk bilinci temelinde suçluluk durumunu değerlendirir. Jaspers’in kısaca ahlaki suçta vurguladığı fikir, kişinin kendi vicdanıdır ve insan ahlaki eylemlerinin sorumluluklarında diğer insanlarla ortak bir

varoluş zemininde bulunduğunu vurgular. Temel amaç, vicdan ve iç muhakeme yoluyla varolan suç göz ardı etmek değildir, aksine suçun doğurduğu sonuçlardan ve yüklerden kurtulmak için gerçek suç ile yüzleşmek ve ondan arınmak gerekir. Bu ancak içsel bir yolculuk ile gerçekleşebilir, dışarıdan gelen bir yargıyla değil. Metafizik suç ise, Jaspers’a göre, kötülükleri engellemek için elinden geleni yapmayan her “birey” bir suç ortağı haline gelir (Jaspers, 2015, s. 57). Çünkü, Jaspers için, dayanışma ve vicdan muhasebesinden yoksun kalarak, bir başkasının içinde bulunduğu durumu göz önünde bulundurmeyen insan, ötekinin yaşadığı her olumsuz durumdan sorumludur.

Bu temelde, Jaspers’in suçluluk sorununu bugünün problemleri ile yeni bir bakış açısıyla okuyabiliriz. Kolektif bir düzlemde her bir bireyin kendi varoluşu ile yüzleşmesi gerekir. Yani, kitlesel soykırımlar, Filistin’de şu anda yaşanan vahşet gibi, orada yaşayan sivil halkların yok sayılması gibi, insandışılaştırma (dehumanization) gibi olaylar “dijital/iletişim çağı” olarak görülen yirmi birinci yüzyılda yaşayan bizlerin gözü önünde gerçekleşiyor. Bu yaşanan kitlesel suçtan dünyanın hemen hemen her yeri türlü iletişim kanalları ile haberdardır. Bu haberdar olma durumu ahlaki sorumluluklarımızı artırır. Jasperci bir bakış açısıyla durumu değerlendirdiğimizde her birimiz bu suçtan dolayı veya doğrudan sorumluyuz. Örneğin var olan zulme tepkisiz kalarak onun suç kategorisinde yerimizi almış bulunuyoruz. Bu bağlamda, Jaspers’in öne sürdüğü suç kategorisinde bizler hem ahlaki hem de metafizik bir suçlu konumundayız ve bu suçlardan kaçınmamız da mümkün görünmüyor. Jaspers’a göre susmakla gizlemeyi, gizlemekle beraber de suç ortaklığını ve kolektif sorumluluğun bireylere dağıtılabileceğini belirtir. Aynı şekilde, Richard Wassertsrom (1971) ve Stanford Levinson (1974) da kolektif sorumluluk üzerine yazdıkları yazılarda Jaspers ile benzer endişeyi taşıyorlardı. Wasserstrom ve Levinson, kolektif sorumluluk konusundaki kendi argümanlarını, Uluslararası Askeri Mahkeme olarak bilinen Nürnberg Duruşmaları ışığında ortaya koyarlar.

Jaspers’in çağdaş savunucularından Juha Raikka (1997) ve Larry May (1987), Jaspers’in metafizik suçluluk kavramını “ahlaki leke” olarak ifade etmeyi tercih etmişlerdir. Bu kavram, toplumumuzun zararlı eylemleriyle ilişkilendirilerek ne kadar “kirlendiğimizi” vurgular. May’e göre, “kişinin kendi ahlaki statüsünü, diğer grup üyelerinkisiyle ilişkili olarak görmesi, en ciddi ahlaki kötülükleri, yani yalnızca topluluğun kolektif çabalarıyla

engellenebilecek olanları görmezden gelme eğilimini ortadan kaldıracaktır” (May 1987, s. 253).

Kolektif Ahlaki Sorumluluğun Dağıtımındaki Sorunlar

Normatif bireyciliği savunanlar ise metafizik suçluluk kavramını reddetme eğilimindedir. Çünkü bu kavram, özellikle bireylerin seçemeyeceği bir grup üyeliğinin söz konusu olduğu durumlarda (örneğin ırksal veya etnik) sorumluluk ve kontrol arasındaki bağın koparmasına neden olur (Radzik, 2001). Ayrıca, metafizik suçluluk kavramının Rawls’un “kişilerin ayrılığı” olarak adlandırdığı liberal etiği ihlal etmesidir. Örneğin Rawls’a göre, sorumluluk atfederken, adalet ilkelerini ihlal etmemek için kişileri ayrı ayrı ele almalı ve kendi eylemlerine odaklanmalıyız. Çünkü Rawls için adalet ilkeleri, ayrı ayrı bireylerin değerinden başlar (Rawls, 1971).

Bireysel ve kolektif sorumluluğa ilişkin benzer bir yaklaşım geliştiren Joel Feinberg, 1968 yılında “Collective Responsibility” makalesinde “kolektif sorumluluğun olamayacağı” iddiasında bulunur. Feinberg’e göre, kolektif sorumluluğu dağıtırken iki tür duruma odaklanmamız gerekir: bir kolektifin tüm üyelerinin aynı hatayı paylaştığı durumlar veya bir kolektifin tüm üyelerinin zarara farklı düzeylerde katkıda bulunduğu durumlar (Feinberg, 1968, s.687). Feinberg, her iki durumda da sorumlu tutulan birey ile zarar arasında doğrudan bir bağlantı olması gerekmediğini, ancak kusurluluğun paylaşılması gerektiğini vurgular: “Zararla herhangi bir nedensel bağlantının yokluğunda çeşitli kusurlar olabilir ve bu yokluk, yalnızca kusurlu kişiye hiçbir itibar yansıtmayan şanslı bir kazadır. Bir grubun her üyesi aynı hatayı paylaştığında, ancak yalnızca bir üyenin hatası herhangi bir zarara yol açtığında ve bu durum, diğerlerinininkinden daha büyük bir hata olduğu için değil, yalnızca bağımsız tesadüfler nedeniyle gerçekleştiğinde, birçok kişi kolektif sorumluluğu tüm gruba yüklemeye meyilli olacaktır” (Feinberg, 1968, s. 687).

Sonuç olarak, kolektif sorumluluk ve bireysel sorumluluk arasında ilişkiyi tarafların görüşlerini bütünleştirerek bir senteze varıyorum. Bu sentez geleneksel ahlakın dışında durmayı gerektirip, hesap verilebilirliği şekillendiren karmaşık ilişkiler ve ahlaki yükümlülükler ağının altını çizmektedir. Bu yüzden gerek geçmişte gerekse de günümüzde yaşanan kitlesel eylemlere karşı bireylerin kayıtsız kalması, var olan

gerçekliği görmezden gelmesi ve tepkisiz kalması, bireysel sorumluluk ile kolektif sorumluluk arasındaki gerilimli ilişkinin yitirilmesinden ileri gelmektedir.

Anahtar Kelimeler: kolektif sorumluluk, toplumsal suçlar, Karl Jaspers, Hannah Arendt

KAYNAKÇA

- Canefe, N. (2022). “Kolektif Sorumluluk, Toplumsal Şiddet ve Hukuki Yargı Bağlamında Hannah Arendt’i Yeniden Okumak” *Özne*, file:///Kolektif_Sorumluluk_Toplumsal_Siddet_ve%20(1).pdf (Erişim Tarihi: 05/13/2025).
- Feinberg, J. (1968). “Collective Responsibility” *Journal of Philosophy*. 65: 674-688.
- May, L. (1987). *The Morality of Groups*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Radzik, L. (2001). “Collective Responsibility and Duties to Respond,” *Social Theory and Practice*, 27: 455–471.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press.
- Levinson, S. (1974). “Responsibility for Crimes of War,” in Marshall Cohen et al., *War and Moral Responsibility*, Princeton: Princeton University Press, pp. 104–133.
- Jaspers, K. (2015). *Suçluluk Sorunu: Almanya’nın Siyasal Sorumluluğu Üzerine*, (Çev. E. Zeybekoğlu). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Wasserstorm, R. (1971). “The Relevance of Nuremberg,” *Philosophy and Public Affairs*, 1: 22–46.

BİZ SUÇLU DEĞİLİZ?

Bergen COŞKUN ÖZÜAYDIN*

“Yabancılar geldiğinde, evine geliyorlar.

Hepinizi öldürüyorlar ve diyorlar ki:

Biz suçlu değiliz — suçlu değiliz...”

— Jamala, “1944” (2016)

Gece uykularından uyandırılan insanlar... Kapılarını kırarak içeri giren askerler... Trenlere bindirilen kadınlar, çocuklar, yaşlılar... Ve bir asker:

“Ben suçlu değilim.”

Jamala’nın “1944” şarkısındaki bu sahne, yalnızca Kırım Tatarlarının 1944’te yaşadığı sürgünü değil, savaşın en çıplak ve evrensel anlarından birini açığa çıkarır. “Biz suçlu değiliz” cümlesi, emirleri uygulayan askerin ağzından çıkar ama aslında bu cümle tarih boyunca savaş sahnelerinde defalarca yinelenmiştir. Hannah Arendt’in Eichmann davasında analiz ettiği gibi, kötülük çoğu zaman şeytani bir niyetin ürünü değil, düşünmenin askıya alınmasının sonucudur. Emirleri sorgulamadan uygulamak, bireyin etik sorumluluğunu askıya almasıdır. Asker “ben suçlu değilim” dediğinde, yalnızca kendini savunmaz; aynı zamanda ötekinin yüzüne bakmayı reddeder. Levinas’ın ifadesiyle, yüz karşısında duyulması gereken etik sorumluluk, savaş anında yerini itaat, rutinin, sistemin körlüğüne bırakır.

Savaşın beraberinde getirdiği acıların, özellikle kadınlar üzerindeki yıkıcı etkisinin insanlık tarihi kadar eski olduğunu Euripides’in *Troyalı Kadınlar* tragedyası açıkça gösterir. MÖ 415’te yazılan bu tragedya, Truva’nın düşmesinden sonra şehirde kalan kadınların kaderini anlatır. Erkekler ya öldürülmüş ya esir alınmıştır; geriye Hekabe, Cassandra, Andromakhe gibi kadınlar kalır. Savaş kazanılmıştır ama onların hayatı bitmiştir. Hekabe, yakılmış bir kentin yıkıntıları arasında oğullarını, kocasını, evini kaybetmiş olarak konuşur. Andromakhe çocuğunun öldürülüşüne tanık olur, Cassandra’nın kehanetleri kimsenin umurunda değildir. Kadınlar, zaferin şarkılarına eşlik etmez; onların payına düşen sessizlik, kölelik ve ağıttır. Euripides burada kahramanlık anlatısını tersine çevirir: Savaşın asıl mağlubu kadınlardır. Kadınların sesleri, savaşın tarihsel kaydına değil, tragedyanın ağıtlarına kazınır. Bu ağıtlar,

* Doç. Dr. Maltepe Üniversitesi, Felsefe Bölümü, bergenuaydin@maltepe.edu.tr

Jamala'nın şarkısındaki kırık ama kararlı sesle yankı kurar. Aradan iki bin beş yüz yıl geçmiştir; ama gece kapısı kırılan evler, çocuklarını korumaya çalışan kadınlar ve “biz suçlu değiliz” diyen erkekler değişmemiştir.

Curzio Malaparte, İkinci Dünya Savaşı sırasında kaleme aldığı *Kadınlar da Savaşı Yitirdi* adlı eserinde savaşın bu kadim yapısını çağdaş bir gerçeklik olarak yeniden anlatır. Malaparte'nin gözlemleri, özellikle savaş sonrası Almanya'da askerlerle kadınların karşılaşmalarında yaşanan sahneleri aktarır. Malaparte, zaferin erkeklere ait olduğunu, yenilginin ise kadınların bedenlerinde yaşandığını söyler. Kadınların savaşta ne kazanan ne de kaybeden taraf olabildiklerini; her durumda sessiz, görünmez, ama en derinden zarar gören taraf olduklarını vurgular. Askerler için zafer, kadın bedenleri üzerinden geçer. Kadınlar hem düşmanın simgesi olarak cezalandırılır hem de zaferin ganimeti olarak görülür. Zafer anı, aslında etik çöküşün de başlangıcıdır. Arendt'in kötülüğün sıradanlığı kavramı burada yeniden belirir: bireyler emirleri yerine getirdiklerini, savaşın gereklerini yaptıklarını düşünürken, kadınlar kendilerinin sebep olmadıkları bir yenilginin getirdiklerine sessizce katlanır.

Bu etik çöküş, savaşın bitimiyle ortadan kalkmaz. Almanya'da savaş sonrası dönemde yüzbinlerce kadın, Sovyet askerlerinin kitlesel tecavüzlerine maruz kalmıştır. Yıkılmış şehirlerde yaşayan kadınların evleri yakılmış, erkekleri savaşta kaybolmuş, şimdi de bedenleri zaferin alanı haline gelmiştir. Svetlana Aleksieviç, *Askerler Geldiğinde* adlı kitabında bu tanıklıkları kayda geçirir. Kadınların sessizliği, utancı, konuşmakta zorlanması, savaşın ardından da süren bir etik boşluğu açığa çıkarır. Kitapta yer alan ifadeler, Jamala'nın şarkısındaki “biz suçlu değiliz” sözlerinin yankılandığı sahneleri hatırlatır: Askerler eylemlerini savaşın parçası olarak görür, bireysel sorumluluğu reddeder. Biri hariç! Kadınlar ise hem bedensel hem ruhsal olarak yenilmiş, susturulmuş durumdadır.

Euripides'in tragedyası, Malaparte'nin oyunu Almanya'daki kadınların yaşadıkları ve Aleksieviç'in tanıklıkları Jamala'nın şarkısında bir kez daha yankılanır. Hatta bu şarkı hale Gazze'de, Ukrayna'da dünyanın her neresinde bu acılar yeniden yeniden yaşanıyorsa işte orada çalmaya devam etmiyor mu? Savaşın coğrafyası değişse de sahne aynıdır: kapılar gece kırılır, kadınların sesleri bastırılır, askerler “biz suçlu değiliz” der. Arendt'in kavramsallaştırdığı düşünmenin askıya alınması, bu sahnelerin ortak zemini. Emirleri yerine getiren asker, “ben düşünmüyorum, sadece yapıyorum” derken kötülük

sıradanlaşır. Levinas'ın ötekinin yüzü kavramı bu sıradanlığa karşı etik bir uyarıdır. Kadınların yüzleri —Hekabe'nin, Berlinli kadınların, Kırım Tatarlarının— bize bakar ve “artık sorumlusun” der. Savaşın tarihi, bu yüzlere bakmayı reddedenlerin tarihidir. Felsefenin sorusu ise tam burada başlar: bu yüzlerle ne yapacağız?

Savaş, yalnızca cephede değil, dilde, evde ve bedende başlar. Euripides savaşın kadınlar üzerindeki kadim etkisini tragedyada sahnelemiştir. Malaparte, modern savaşlarda kadınların zaferin sessiz mağlubu oluşunu anlatmıştır. Almanya'daki kadınların yaşadıkları bu sürekliliği somutlaştırır. Aleksieviç'in kitabı, sessizliğe gömülmüş tanıklıkları gün yüzüne çıkarır. Jamala'nın sesi, bu kadim yankıyı bugüne taşır. “Biz suçlu değiliz” diyenlerin karşısında kadınların yüzleri, etik bir ayna gibi durur. Levinas'ın dediği gibi, ötekinin yüzüyle karşılaşmak seni sorumluluğa çağırır; Arendt'in uyarısıysa, düşünmeyi askıya almak bu çağrıyı reddetmektir. Bu nedenle savaşın acıları kadar, bu acılara bakışımız da evrenseldir. O halde suçlu kimdir? Bu metin bu soruyu cevaplama çabası içindir.

Anahtar Kelimeler: Kadın, etik, suç, Levinas, Arendt, Aleksieviç

ONTOLOJİ OLARAK SAVAŞ: LEVİNASÇI BİR ELEŞTİRİ

Rumeysa AKMAN*

Savaş, tarih boyunca yalnızca belirli tarihsel dönemlerde meydana gelen politik veya askeri bir çatışma biçimi olarak değil, aynı zamanda insan varoluşunun ve düşüncenin en temel yapı taşlarını şekillendiren bir fenomen olarak değerlendirilmiştir. Emmanuel Levinas açısından ise savaş, bu klasik anlamının çok ötesine geçerek, Batı metafiziğinin içkin yapısına dair radikal bir eleştirinin anahtar kavramına dönüşür. Ona göre Batı felsefi geleneği, varlığı *totalite* kavramı etrafında inşa eder; bu kurucu mantık, farklılığı özümseyen, başkalığı kendi bütünlüğü içinde eriterek etkisizleştiren bir yapı üretir. Bu yapı içinde varlık, kendisini sürdürmek ve anlamlandırmak için başkasını hep kendi ufkuna indirger; farklı olanı özdeşlik kategorileri içinde dönüştürerek tanır ve kavrar.

Levinas, bu eğilimi “savaş” metaforu ile ifadelendirir. Zira savaş, yalnızca silahların ve orduların karşılaşması değil, özdeşliğin kendi dışındaki her şeye yönelik bitmeyen tahakküm arzusunun somutlaşmış halidir. Ontoloji, varlığı kendi içinde kapalı bir bütünlük olarak kavrayarak, her türlü ötekiliği bu bütünlük içerisinde çözümler. Böylece, varoluşun anlamı, başkasına açık olmaktan ziyade, onun asimilasyonu üzerinden kurulur. Bu, epistemolojik düzeyde bilginin, politik düzeyde egemenliğin, etik düzeyde ise sorumluluğun bastırılması anlamına gelir. Totalite, başkasını tanımanın değil, onu dönüştürmenin ve kendi düzenine tabi kılmanın bir aracıdır.

Bu nedenle Levinas için savaş, Batı metafiziğinin ontolojik özünü simgeler. Zira bu metafizik, varoluşun anlamını ötekiyle barış içinde bir karşılaşmada değil, onu kendine tabi kılan bir mücadele mantığında temellendirir. Varlık, bu mücadele içinde anlam kazanır; öteki, “başka” olarak değil, her zaman için aynıya dönüştürülmesi gereken bir tehdit olarak görülür. Bu noktada savaş, bir istisna değil, ontolojinin normu hâline gelir. Ontoloji, varlığı sürekli bir mücadelenin, hakimiyetin ve özdeşliğin alanı olarak kurar; bu yüzden Levinas’a göre savaşın kökeni tarihsel ya da siyasal değil, metafizikseldir.

Bu yaklaşım, etik düşüncenin imkânını da temelden sarsar. Çünkü etik, başkasının “başka” olarak kalmasına izin verildiğinde, yani onun indirgenemezliği tanındığında mümkün olabilir. Oysa ontoloji, savaş mantığı içinde, başkasının bu indirgenemezliğini

* Doktora öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, rumeysa.akman97@gmail.com

görmezden gelir. Levinas'ın amacı, bu içkin savaş mantığını görünür kılmak ve felsefeyi totalitenin kuşatmasından çıkararak, “ilk felsefe” olarak etiğe yönlendirmektir. Levinas, Batı metafiziğinin totalite mantığını eleştirirken, felsefi düşüncüyü kökten etik bir perspektife kaydırır. Bu kayma, yalnızca soyut bir öneri değil, ontolojinin zorunlu şiddetini kıran bir kavramsal stratejidir. Başkasının yüzü (le visage), bu stratejinin merkezini oluşturur: yüz, tekil ve indirgenemez bir varoluş olarak, ontolojinin zorlayıcı bütünlük mantığını engeller, ona sınırlar koyar ve sorumluluğu dayatır. Başkasının yüzüne duyulan bu etik tepki, varlığı ve varlığın anlamını, totaliteyi sürdürmeye odaklanmış ontolojik bakıştan çıkarır ve onu yeni bir yönelimle yeniden şekillendirir.

Felsefi düşüncüyü etik bir başlangıca oturtmak, ontolojiyi yeniden kurgulamak anlamına gelir. Bu yeniden kurgulama, varlığın totaliteye tabi kılınmasını durdurmak ve başkaya yönelmiş bir çıkış imkânı yaratmakla ilgilidir. “İlk felsefe” olarak etik, ontolojinin dayattığı düzeni parçalayacak bir kopuşu içerir; bu, sadece teorik bir öneri değil, başkaya karşı sorumluluğun fiilen devreye girmesiyle somutlaşan bir deneyimdir. Bu bağlamda etik, varlığın ve başkasının totalite tarafından kuşatılmasına karşı bir direnç alanı oluşturur.

Bu direnç, savaşın ontolojik boyutunu görünür kılar. Savaş, ontolojinin kendisiyle özdeşleşmiş bir mantık olarak varlığın ve başkaların üzerinde uyguladığı şiddeti temsil eder; etik ise, bu şiddeti aşabilecek ve başkayı indirgemeyen bir yolun mümkün olduğunu gösterir. Başkasının yüzüne yönelmiş sorumluluk, ontolojik totaliteye karşı bir kırılma yaratır ve barışın temelleri burada, yani yüz yüze ilişkide, doğrudan sorumluluk pratiğinde filizlenir. Böylece Levinas, savaş ve ontoloji arasındaki görünmez ilişkiyi açığa çıkarırken, etik aracılığıyla bunun aşılabileceğini de ortaya koyar.

Ontolojiyi bütünüyle reddetmek yerine, Levinas'ın çözümlemesi, onun sınırlarını görünür kılmayı ve işlevini yeniden değerlendirmeyi amaçlar. Batı metafiziğinin totalite mantığı, başkayı kendi mantığına tabi kılarak onu siler ve böylece ontoloji, hem birey hem de başkası üzerinde sürekli bir kuşatma ve şiddet üretir. Bu bağlamda savaş, ontolojinin kendi zorunluluğunu somutlaştıran bir fenomen olarak ortaya çıkar; sadece coğrafi veya politik bir çatışma değil, düşüncüyü, değerleri ve anlamı kesintiye uğratan ontolojik bir kırılma biçimidir. Günümüzdeki Ukrayna işgali, Doğu Türkistan'daki katliamlar ya da Gazze'deki soykırım suçları, ontolojinin totalite mantığının güncel tezahürleri olarak okunabilir; varlığın ve başkasının kuşatılması, ontolojinin şiddetini yeniden görünür kılar.

Etik ise, bu kuşatmanın ötesine geçebilecek bir çıkış sunar. Başkasının yüzü ve ona duyulan sorumluluk, ontolojinin zorunlu şiddetine karşı bir direnç oluşturur. Başkaya yönelme ve sorumluluk, savaşın ontolojik boyutuna doğrudan karşı konulabilmesini sağlar; böylece etik, yalnızca bir ilke değil, başkaya karşı fiilen uygulanan bir pratik hâline gelir. Barış, çatışmanın sona ermesinden öte, ontolojinin totalite mantığını aşan bir başkaya karşı sorumluluk pratiğini ifade eder.

Bununla birlikte, Levinas'ın etik metafiziği kritik bir sınır taşır. Başkasına duyulan sonsuz sorumluluk kavramı, tekil ve bireysel ilişkiler üzerinden tanımlandığından, başkaya yönelme kendi öznelliği ve tanıdığı “yüz” ile sınırlıdır. Bu durum, evrensel bir etik perspektife otomatik olarak dönüşmez. Güncel çatışma örneklerinde, örneğin Filistin meselesinde, Levinas'ın başkasına karşı sorumluluk anlayışı doğrudan uygulanabilir bir çözüm sunmamaktadır; zira onun “başkası” tanımı tarihsel ve kültürel olarak sınırlıdır ve bazı ötekiler etik evreninin dışında kalabilir.

Dolayısıyla, savaşın ontolojik boyutu ve totalite mantığı günümüzde yalnızca soyut bir kavram olarak kalmaz; aynı zamanda etik çerçevenin kendi sınırlarıyla sınırlı olduğunu da gösterir. Levinasçı etik, başkaya yönelme ve sorumluluk aracılığıyla ontolojinin şiddetine direnç geliştirse de, bu direnç yalnızca belirli ötekiler için geçerlidir ve evrensel adalet veya barış iddiasını tek başına güvence altına almakta zorlanır. Bu eleştirel perspektif, güncel savaş ve çatışma örneklerine, özellikle evrensel etik uygulama gerektiren durumlara ışık tutar.

Sonuç olarak, Levinas'ın etik metafiziği, savaşın ontolojik görünürlüğünü kavramak ve sınırlı bir sorumluluk pratiği geliştirmek açısından değerli olsa da, günümüz çatışmalarında etik müdahalenin evrensel bir zemine taşınması için ek analiz ve yeniden düşünmeyi gerekli kılar. Bu bağlamda, Levinas'ı referans alan bir yaklaşım, başkaya karşı sorumluluğu vurgularken, aynı zamanda onun sınırlılıklarını ve güncel şiddet ortamında ortaya çıkan boşlukları da hesaba katmak durumundadır.

Anahtar Kelimeler: Levinas, savaş, metafizik, etik, ontoloji

KİMİN YASI TUTULABİLİR? ANTİGONE VE BUTLER BAĞLAMINDA YASIN POLİTİK DOĞASI

Damla Buse BODUROĞLU*

Savaş, insanların yeryüzünde var olmasıyla ortaya çıkan, toplumların değer sistemini, hafızasını, kimliğini kuran ve her defasında yeniden şekillendiren süreçtir. Savaş, yalnızca cephede silahların konuştuğu bir olgu olmanın ötesinde, hayatın tüm alanlarına etki eder. Sözüünü ettiğimiz süreç siyasal, toplumsal, kültürel, ekonomik ve bireysel düzeyleri de içeren ve dönüştüren çok katmanlı bir yapıdır.

Savaş süreçlerinde hangi hayatların yasının tutulabilir olduğuna, hangi ölümün anılabilir, hangi ölümün unutulabilir olduğuna iktidar tarafından karar verilir. Yani savaş yalnızca askeri bir olay değil; siyasi, kültürel ve ideolojik bir meseledir. Savaş döneminin en önemli kavramlarından biri “yas”tır. Savaş durumunda her ölüm eşit derece önemli ve yası tutulabilir olarak kabul edilmez. “Yası tutulabilirlik, ancak bir önemi olan hayata dair bir varsayımdır.”¹

Devletler ve medya bazı ölümleri geniş kitlelerin yas tutabileceği şekilde sunarken bazılarını ise “savaş zaiyatı” veya “kaçınılmaz bedel” olarak tanımlar. Örneklemek gerekirse, ülkesini korumak için savaşan bir asker kamusal yasın konusu olurken aynı savaşta ölen düşman askerlerin adı anılmaz.

Judith Butler, *Savaş Tertipleri* adlı eserinde “Hangi hayatların yası tutulur?” sorusunu tartışmaya açar. Butler’a göre yas, yalnızca bireysel bir duygulanım olmaktan ziyade toplumsal ve politik bir olgudur. Yas, bir hayatın önemli sayıldığıının kanıtıdır. Yas tutulabilirlik yoksa hayatın bir önemi yoktur. “Bu durumda “asla yaşanmamış olacak bir hayat”, hiçbir saygınlık, hiçbir tanıklık olmadan sürdürülen ve kaybedildiğinde yası tutulmayan bir hayat söz konusudur.”² Dolayısıyla yasın kendisi, iktidarın kurduğu söylemler ile ilişki içerisindedir. Kimin yasının tutulacağı, kimin ölümünün görünür; kimin ölümünün değersiz kılınacağı Antigone’nin zamanından beri belirli kategorilerle şekillenir.

* Doktora Öğrencisi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Felsefe Tarihi ve Sistematiik Felsefe, damla_buse_boduroglu@hotmail.com

¹ Judith Butler, *Savaş Tertipleri*, çev. Şeyda Öztürk (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015), 21 – 22.

² Butler, *Savaş Tertipleri*, 22.

Bu tartışmayı Antigone üzerinden okumak, iktidarın yas tutma sürecindeki rolünü anlamak açısından büyük önem taşır. Sophokles tarafından kaleme alınan tragedyada Antigone, iki erkek kardeşini kaybeder. Eteokles ve Polyneikes, Thebai tahtı için karşı taraflarda savaşarak ölürlür. Kral Kreon, politik iktidarın sınırlarını çizerek bu iki ölüm arasında bir ayırım yapar. Şehri savunurken ölen Eteokles için cenaze töreni düzenlenir; buna karşın bir vatan haini olarak adlandırılan Polyneikes için bir cenaze yapılması ve yas tutulması yasaklanır. Kreon'un şu sözleri, ölümler arasındaki hiyerarşi olduğunu gösterir:

Vatanını kahramanca savunurken ölen Eteokles'in cenazesi, şehitlere layık bir törenle kaldırılacak. Ama sürgünden dönerken, tanrıların tapınaklarıyla vatan toprağını baştanbaşa yakıp yıkarak kardeş kanı dökmek, kendi halkını köleleştirmek isteyen diğerinin – Polyneikes'i kastediyorum – hiçbir şekilde cenazesi kaldırılmayacak, cesedi yıkanıp süslenmeyecek, mezara konmayacak ve yası tutulmayacak.³

Kreon'un bu kararı yalnızca Polyneikes'in bedenini görünmez kılmakla kalmaz; aynı zamanda onun insani değerini ve önemi olan bir hayata sahip olduğunu da reddeder. Burada Kreon, kimin yasının tutulabileceğini belirleyen iktidar figürüdür. Antigone'nin kardeşini gömebilme arzusu, bu noktadan hareketle politik bir eyleme dönüşür. Devletin mezara konmasını yasakladığı bir ölüyü gömmek ister; yas tutulamaz ilan edilen bir beden için yas talep eder çünkü Antigone için Polyneikes'in hayatı devletin çizdiği sınırların ötesinde insanı bir değere sahiptir.

Antigone artık yalnızca kardeşinin ölümünü onurlandırmak isteyen bir figür değil; yasın politik doğasını açığa çıkartan bir öznedir. Kreon'un yasağı, ölümler arasında hiyerarşi kurar: Eteokles gibi kahramanlar ve Polyneikes gibi vatan hainleri, yas tutulabilir savaşçılar ve yası tutulamaz olanlar, gömülmeye değer olanlar ve cesedi açıkta bırakılarak kurda kuşa yem edilecekler... Antigone bu hiyerarşiye karşı çıkarak her hayatın yas tutulmaya değer olduğunu gösterir.

Antigone eserinde Kreon'un kimin yasının tutulabileceğine karar vermesi gibi, günümüz medyası da hangi hayatların önemli hangilerinin ise önemsiz kılınacağına karar vermektedir. Butler'ın yas tutmanın iktidarla ilişki içerisinde olduğu teorisi günümüz medyasında da kendini doğrular. *Common Dreams* adlı sitede yayınlanan 2024 tarihli çalışma, CNN ve MSNBC gibi kanalların Ukrayna ve Gazze'deki ölümleri nasıl ele aldığını göstermektedir. Araştırmaya göre, Ukrayna'da yaşanan ölümler daha duygu

³ Sophokles, *Antigone*, çev. Ari Çokona (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022), 8 – 9.

ağırlıklı bir dil kullanılarak aktarılırken, Gazze’de yaşanan ölümler çoğunlukla sayısal veriler üzerinden sunulmaktadır. Ayrıca araştırma “katliam” ve “vahşet” gibi kelimelerin çoğunlukla İsraililer ve Ukraynalı ölümleri için kullanıldığını; Filistinliler için ise neredeyse hiç kullanılmadığını ortaya koymaktadır. Ukrayna ve Gazze’de yaşanan can kayıpları arasında büyük bir fark olmasına rağmen haberlerde Ukrayna’daki ölümlere çok daha fazla yer verilmektedir.⁴ Daha açık kılmak açısından sayısal verilere baktığımızda, ilk 100 günde Ukrayna’da 262 çocuk hayatını kaybetmiş, Gazze’de ise ilk 100 gün içerisinde 10.000’den fazla çocuk yaşamını yitirmiştir; ancak çocuk ölümleriyle ilgili terimler %33,4 oranla Ukrayna için daha fazla kullanılmıştır.⁵ Bu durum, Gazze’deki hayatların yas tutulmaya değer görülmeyen bir statüye indirgenmesine yol açar. Görüldüğü üzere, bazı hayatlar yas tutulmaya değer kabul edilirken bazıları görünmez kılınmaktadır ve bu dinamik iktidardan bağımsız değildir.

Günümüz medyasında ölümler arasında gerçekleştirilen bu ayrım, Kreon’un iki kardeşin ölümü arasında yaptığı ayrımı paralellik taşır. Tıpkı Antigone’nin kardeşinin cesedini gömmek istemesinin politik bir eylem olması gibi, bugün de görünmez kılınan ölümler için ses çıkartmak politik bir eylemdir. Butler’ın belirttiği gibi, yas bir duygulanımdan ziyade toplumsal ve politik bir olgudur.

Corbett tarafından kaleme alınan yazıda açıkça görüldüğü üzere, Ukrayna ve Gazze’de yaşanan can kayıplarının medyada farklı şekilde sunulması bu durumun somut bir göstergesidir. Medyanın çifte standartlı yaklaşımı, kamuoyunun algısının yönetilmesi noktasında da etkiye sahiptir. Burada hangi hayatın önemli hangi hayatın önemsiz görüleceğine dair bir yönlendirme söz konusudur. Gazze’de yaşanan ölümler sayısal verilere dayalı olarak anlatılırken; Ukrayna’daki ölümlerin duygu ağırlıklı bir dil kullanılarak aktarılması Kreon’un Eteokles’i onurlandırırken Polyneikes’in hayatını önemsiz sayması ile örtüşür.

Bu bağlamdan hareketle, günümüz savaşlarında da bir ölüm hiyerarşisi olduğunu dile getirmek yanlış olmayacaktır. Yasın politik doğası, hangi hayatların önemli sayıldığı ile doğrudan ilişki içerisindedir. Sonuç olarak savaş, yalnızca kayıpların sayısal veriler olarak okunmasından ziyade bu kayıpların yas tutulmaya değer görülüp görülmemesi ile

⁴ Jessica Corbett, “Study Exposes Double Standard for CNN and MSNBC Coverage of Gaza v. Ukraine,” Common Dream, erişim 3 Eylül, 2025, <https://www.commondreams.org/news/ukraine-and-gaza>

⁵ Adam Johnson, “A Study Reveals CNN and MSNBC’s Glaring Gaza Double Standard,” The Nation, erişim 11 Eylül, 2025, <https://www.thenation.com/article/society/cnn-msnbc-gaza-media-bias-study/>

ilişki içerisinde anlamlandırılan çok katmanlı bir yapıdır. Tıpkı Antigone'nin kardeşinin yasını tutabilmek için verdiği mücadelenin yasın iktidarla bağını ortaya koyması gibi günümüz medyası da yasın politik doğasıyla ilişki içerisinde.

Anahtar Kelimeler: Antigone, yas, Butler, iktidar, ölüm hiyerarşisi.

KAYNAKÇA

Butler, Judith. *Antigone's Claim Kinship Between Life and Death*. New York: Columbia University Press, 2000.

Butler, Judith. *Savaş Tertipleri*. Çeviren Şeyda Öztürk. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015.

Common Dreams. "Study Exposes Double Standard for CNN and MSNBC Coverage of Gaza v. Ukraine." <https://www.commondreams.org/news/ukraine-and-gaza>.

Sophokles. *Antigone*. Çeviren Ari Çokona. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022.

The Nation. "A Study Reveals CNN and MSNBC's Glaring Gaza Double Standard." <https://www.thenation.com/article/society/cnn-msnbc-gaza-media-bias-study/>.

Verso Books. "Judith Butler: Precariousness and Grievability." https://www.versobooks.com/en-gb/blogs/news/2339-judith-butler-precariousness-and-grievability?srsId=AfmBOoom8GpfJ_TrZCh5lWzWFyH9K-XAW0wwuhE3DzdYsncoluvImcoE.

SUSUZ ÇOCUK VE SUSTURULAN KALP: ANA MARÍA MATUTE İLE MARÍA ZAMBRANO’NUN ORTAK HAFIZASINDA İÇ SAVAŞ

Zeynep ŞEKERCAN DUMAN*

XX. yüzyıl İspanyol düşüncesinin ve edebiyatının iki önemli ismi olan María Zambrano (1904–1991) ve Ana María Matute (1925–2014), farklı disiplinlerde üretmiş olsalar da, ortak bir tarihsel kırılmanın, özellikle İspanya İç Savaşı’nın (1936–1939) açtığı yaraların tanıkları ve anlatıcılarıdır. İki yazarın yaşam öyküleri, eserlerinde işledikleri temalar ve içinde yer aldıkları tarihsel-toplumsal bağlam bir arada ele alındığında İspanya’nın kültürel hafızasına sundukları katkıların oldukça kıymetli olduğu anlaşılmaktadır.

Zambrano için felsefe, yalnızca teorik bir uğraş değil, aynı zamanda insanın kurtuluş yoludur. Felsefi üretimini en çok etkilemiş olan savaş ve sürgün deneyimini, Batı düşüncesinin köklü gelenekleriyle hesaplaşarak dönüştürmüştür. Bu bağlamda, en özgün katkısının, *razón poética* (şiirsel akıl) kavramı olduğunun altı çizilir. Zambrano’ya göre Batı felsefesi uzun süre yalnızca akla dayanmış, insanın ruhunu, hayallerini ve içsel derinliğini göz ardı etmiştir. Ancak akıl ruhla birleşmediğinde hakikati kavrayamaz. İç Savaş sonrası uzun yıllar süren sürgün hayatı Zambrano’nun düşüncesinde belirleyici bir rol oynar. Kendini “kurban edilmiş bir kuşağın” parçası olarak tanımlar. Bu nedenle yazılarında sürgün, yalnızlık, yıkım ve yeniden doğuş temaları sık sık işlenir. Zambrano’nun metinleri, felsefe ile edebiyat arasında bir köprü kurarak, şiirsel dilin derinliklerinden beslenen özgün bir düşünce yaratır.

Delirio y destino: Los veinte años de una española (Deliryum ve Kader: Bir İspanyol Kadının Yirmi Yılı) adlı eserinde, bireysel ve tarihsel bir yolculuk felsefi otobiyografi şeklinde aktarılır. Edebi niteliğe de sahip bu kitapta, İspanyol toplumunun parçalanmışlığı, özellikle XIX. yüzyıldaki “Karlist Savaşlar” olarak anılan iç savaşlar ile XX. yüzyıldaki politik kırılmalar ve 1936–1939 İç Savaşı bir bütünlük içinde sunulur. İç savaşların yıkıcı etkileri anlatılırken, bireysel deliryum felsefi bir düzleme taşınır. Zambrano’nun vurguladığı üzere, savaş insanın kalbinin sustuğu, ilhamın kaybolduğu ölümcül sessizlik anıdır. Kalbin susması, yalnızca biyolojik bir duraksama değil; dostluğun, sevginin ve en önemlisi umudun yok oluşu anlamına gelir. Zambrano,

* Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Batı Dilleri ve Edebiyatları, zeynep.sekercan@medeniyet.edu.tr

yine de, insanı yeniden hayata ve umuda bağlayan, kalbin tekrar atışını mümkün kılan o gücün, yani ilhamın her zaman geri döndüğünü söyler.

Ana María Matute ise çocuk yaşta tanıklık ettiği İç Savaş'ın travmasını edebi yaratıcılığının merkezine yerleştirmiştir. Savaş sonrası kuşağın en güçlü seslerinden biri olarak öne çıkan yazar, eserlerinde özellikle çocukluk, yalnızlık, hayal gücü, dışlanmışlık, korku, yabancılaşma ve ölüm temalarını vurgulamıştır. Böylece mutlu sonla biten geleneksel çocuk öykülerini bir ölçüde geride bırakarak çocukluğu farklı bir tonda ele almıştır. Yazarın bu anlamda akla gelen eserlerinden biri *Los niños tontos* 'tur (Aptal Çocuklar). Kitap, çocuk kahramanların çoğu kez masumiyetin kaybını, marjinalliği ve ölümle iç içe geçmiş bir varoluşu temsil ettiği yirmi bir mikro öyküden oluşur. Özellikle içerisindeki “La sed y el niño” (Susuzluk ve Çocuk), savaşın çocukluk üzerindeki yıkıcı etkisini yalın ama çarpıcı bir alegoriyle dile getiren bir öykü olarak da okunabilir. Susuzluktan ölen çocuk, toplumun gözünde küçümsenmiş, “aptal” olarak damgalanmış ve ölümü kayıtsızlıkla karşılanmıştır. Ancak ölümünün ardından fışkırarak toprağı beslemek üzere bir kaynağa dönüşen çocuk, masumiyetin yok edilmesini ama aynı zamanda yokluktan doğan bir yeniden varoluşu simgelemektedir. Öyküdeki “susuzluk” aslında adalet ve umut susuzluğunun bir temsili olarak da düşünülebilir. Bu, bir anlamda, savaş toplumunun çocuk acısını görmezden gelen sessizliğini ve kayıtsızlığını görünür kılan dokunaklı bir tablodur.

Tüm bunların ışığında Matute'nin öyküsündeki çocuk figürü ile Zambrano'nun söz konusu kitabında savaş üzerine kaleme aldığı düşünceler arasındaki bağlantı dikkat çekicidir. Matute'nin, susuzluktan ölen çocuğun gürül gürül sesiyle suya, kaynağa dönüşmesi; yokluk içinden doğan bu varoluş, adeta Zambrano'nun “ilham geri döner” söyleminin edebi bir karşılığı gibidir. Her iki yazar da savaşın yıkıcılığını çarpıcı şekilde vurgular. Matute'de çocuk bedeni susuzluktan kül olup rüzgâra savrulur; Zambrano'da ise kuşak “yarım varlık”lara dönüşür. Her şeye rağmen, ikisinin de metinlerinde umudun bütünüyle silinmediği fark edilir. Bu açıdan, edebi ve felsefî odaklı iki yaklaşım, aynı tarihsel travmanın farklı yüzlerini aydınlatır niteliktedir. Matute, savaşın en görünür mağdurları olan çocukların sesi olmuş, onların kaybolan masumiyetini edebiyat aracılığıyla ölümsüzleştirmiştir. Onların eserleri, yalnızca kendi dönemlerinin değil, günümüzün de insanlık durumuna ışık tutan metinler olarak okunmaya olanak tanır.

Matute'nin edebi duyarlılığı ile Zambrano'nun felsefi derinliği kesişerek savaşın yarattığı boşluğun, çocukluğun sesi ve kalbin yeniden atışıyla aşılabileceğini düşündürür. Susuzluktan ölen çocuğun öyküsü, savaşın Zambrano'nun kalemiyle keskinleşen yıkıcılığında, İspanyol toplumunun yaşadığı buhran aynasında aksini bulur. Sonuç olarak, bu çalışma ile Zambrano'nun savaşa dair dokunaklı düşüncelerinin ışığında Matute'nin öyküsündeki anlam yorumlanmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: María Zambrano, Ana María Matute, iç savaş, savaş çocukları, çocukluk, umut, ölüm.

SAVAŞA ETİK VE ESTETİK TANIKLIK: SVETLANA ALEKSİYEViÇ’İN POETİKASI

HümeYra OKUYAN*

Tarihin en büyük felaketlerinin birbiri ardına yaşandığı XX. yüzyılın ortalarında, ardında büyük bir yankı uyandıracak bir yargı ortaya koyar Adorno: Barbarlık mıdır Auschwitz’den sonra şiir yazmak? İki dünya savaşının, toplama kamplarının, yerinden edilen milyonların, yanan bedenlerin şahitliğinin ardından tüm bu yaşananların estetik temsillerle görünür kılınması uğraşında bir barbarlık, daha iyi niyetle bir “kinizm” olduğunu ifade eder. Çünkü acının estetik temsile aktarılması sonsuz, sonuçsuz ve hiçbir vakit hakkıyla tamamlanamayacak bir çabadır. Adorno’nun kaygısında açığa çıkan gerçek şudur: Eğer bir vahşet estetik temsilde hakkıyla ifade edilemiyorsa muhtemelen onu estetize ediyordur. Öyleyse savaşlara karşı tarihsel tanıklığın yalnızca estetik temsili hedeflemeyen, etik ve sorumluluğu gözetten bir yöntemle ifadesi gerekir. Savaşın ardından üretilen edebiyat, sinema, görsel sanatlar ve felsefi metinlerde ortaya çıkan tanıklık biçimleri hem travmayla yüzleşmenin hem de yeni bir etik-politik duyarlılığın araçları olarak ele alınmalıdır. Bu metin savaş sonrası dünyada etik ve estetiğin tanıklıkta nasıl bir araya getirilebileceğini tartışmayı amaçlamaktadır. Savaş sonrası tanıklığın estetik boyutu Adorno, etik boyutu ise Levinas düşüncesi üzerinden incelenmektedir. Svetlana AleksiyeViç’in edebi/estetik yaratıdaki poetikası, savaş ve tarihsel tanıklık arasındaki gerilimde etik ve sorumluluğu merkeze alarak oluşması cihetinden bir örnek olarak ele alınmaktadır.

Theodor Adorno, Auschwitz’i tarihsel süreklilik içinde bir dönüm noktası olarak belirlediğinde, aynı zamanda Auschwitz’i mümkün kılan tüm tarihsel, kültürel ve toplumsal koşulları da bu eşikten geriye doğru konumlandırır. Bu bakış açısından hareketle, savaş sonrasının insanlığın kendi vicdanını rahatlatılabileceği bir arınma veya telafi alanı olarak görülemeyeceği açıktır. Adorno, bir yandan unutmayı imkânsız kılarken, diğer yandan da şiirsel ifadenin imkânını tartışmaya açmaktadır:

Üsluplaştırma yönündeki estetik ilke, hatta koronun vakur duası bile, tasavvur edilemez bir sonun sanki bir anlamı varmış gibi görünmesine yol açar; o sonu

* Dr., humeYra@islamoglu.net

başkalaştırır, dehşetini hafifletir. Sırf bu bile, kurbanlara haksızlıktır; ama kurbanları başından savmaya çalışan hiçbir sanat adalet talepleriyle de yüzleşememiştir.⁶

Burada aslında tartışmaya açılan sanatın ve şiirsel ifadenin varlık-yokluk meselesi değil; değişen telosudur. Yaşanan vahşetlerin ardından şiirsel ifade güzeli arayan estetik etkinlik ereği olarak değil, bir tür yansıtma/aynalama edimi olarak görülmüş, estetik yaratı etiğın sınırlarına çekilmiştir. Bu maksatla gerçeği perdeleyerek alternatif dünyalar yaratma imkanı olarak sanat, savaş sonrasında gerçeğin üstünü örtmeye ve unutmaya karşı bir hafıza ve direniş faaliyeti olarak ele alınmaktadır. Adorno'nun kültür eleştirisi altında işaret ettiğı etik ve estetik arasındaki ilişkilene, ahlaki açıdan nedenlerini ise Levinas'ın etik anlayışında bulmaktadır.

Emmanuel Levinas, *Tümlük ve Sonsuzluk* adlı eserine savaşın ihtimalleri her an her yerde süregiderken ahlaktan bahsetmenin naifliğine işaret ederek şu soruyla başlar: “‘Ahlak ’ tarafından kandırılıyor olabilir miyiz?’” Levinas'ın savaş sonrası etik cihetinden önemi onun benmerkezci öznenen sıyrılmış, başkadaki farklılıkları yok ederek onu önceleyebilen, sorumluluğa muktedir özne tanımıdır. Bu tanım konfor alanından çıkışı ve başkalığı gözetmenin huzursuzluğunu da beraberinde getirir ki Levinas'ın işaret ettiğı de ontolojinin işaret ettiğı bir konukseverlik; etiğın ontolojiyi öncelediğı bir haldir. Levinas'ın etiğı kişiye “ötekinin yüzü” üzerinden sorumluluğu ve bu uğurda ötekinin yaşantısını gözetmeyi öne çıkaran bir etik tanımını verir. Savaş ve savaşın geride bıraktıklarından doğan hafıza, ötekine karşı sorumluluğun ve gözetmenin en önemli vurgusudur. Levinas bunu “komşuluk hukuku” üzerinden örneklendirir; etik savaş sonrasında kurucu bir zemine dönüşecekse komşularımızın başına gelen felaketlerin haklılaştırılmaması ve meşrulaştırılmaması da bu etiğe dahildir.⁷ Bu anlamda ne savaş ne de yarattığı acı anlamlandırılmaz; ancak cevap verilebilir. Çünkü acının bizatihi kendisi anlamsızdır, bu yüzden ona atfedilen her türlü anlam da ahlaktan bizar kalacaktır. Estetik bu noktada eğer bir gerekçelendirmeye dönüşüyorsa aynı zamanda bir türlü ahlak-dışılık da ürettiyordur. Öyleyse savaş sonrası dünyada ötekinin acısına karşı duyulan etik sorumluluk onun estetikte nasıl ifade edilebileceğinden önce gelmesi gereken bir sorudur.

⁶ Theodor Adorno, “Commitment” (1962), *Aesthetics and Politics*, çev. Francis McDonagh, Londra: Verso, 2007, s. 188-189.

⁷ Emmanuel Levinas, “The Provocation of Levinas “Rethinking the Other”, *Useless Suffering*, R. Bernasconi & D. Wood (ed.), New York: Routledge, 1988, s. 163.

Savaş sonrası tarihsel tanıklık sorusu yalnızca Adorno ve Levinas tarafından paylaşılmamakta, Hannah Arendt, Günter Grass, Susan Sontag, Paul Celan da yazınlarında bu sorunun izini sürmektedir. Sözelimi Brecht için yazınsal araçlar ve dil savaşlar ve toplama kamplarındaki kötücül şiddeti kavramaya yetmemekte, Walter Benjamin’se her kültür ürününü aynı zamanda bir barbarlık belgesi olduğuna işaret etmektedir. Bu düşünürler için XX. yüzyıl hem kendi içerisindeki dehşetleri ile tarihsel bir krizi imlemekte hem de bu krizin tarihsel tanıklığının nasıl ortaya konulacağı sorusu tarihselleştirilmektedir. Savaş sonrasında hayatta kalabilenlere ölümü içselleştirmekten başka bir yol kalmamış gibi gözükse de tüm trajedisine rağmen yaşamının ve tanıklığın sorumluluğu sürmektedir. Felaketlerin ve acının doğurduğu bilinç artık eskisi gibi olma ihtimalini kaybetmiştir, ancak şimdi başka bir soru ortaya çıkmaktadır: Çağın durumu hafızada nasıl yeniden üretilecek, tarihsel tanıklık nasıl kurulacaktır? Yaşanan vahşetler etik, estetik ve sorumluluk arasında hangi yöntemle, nasıl temsil bulacaktır? Savaş sonrasında hafıza, adil bir tanıklık adına hangi yollarla ifade edilecektir?

İşte bu noktada estetik yaratıda etiğin ve tarihsel sorumluluğun gerekliliğini gözetken edebi yaratıya Svetlana Aleksiyeviç’in poetikası örnek olarak verilebilir. Aleksiyeviç, Sovyet Rusya’sının son dönemlerinde yaşamış, yıkılışına, Perestroyka dönemine, Beyaz Rusya’nın kuruluşuna ve Çernobil’den Afganistan savaşına kadar pek çok acı tanıklığı yaşamış ve bu tanıklığı *İkinci El Zaman*, *Çernobil Duası*, *Savaşın Kadınsız Yüzü* gibi romanlarında konu edinmiş bir yazardır. Aleksiyeviç’in romanları edebi yaratı içinde etiği estetiğe yem etmeden iki unsuru birbirine dikişleyen alternatif bir biçimin izini sürer. Bu biçimde kahramanlar çağa tanıklığını dile getirmeye cesaret eden insanlardır. Aleksiyeviç’in metinleri bu tanıklıkları yaşayanların dilinden metinleştirmekte ve bunu yaparken de kişisel anıları kurmacaya dönüştürmekten kaçınmakta, röportajlarda onları konuşturarak hikayelerini aktarmaktadır. Bu anlamda anı, tarih ve edebiyatı birleştiren disiplinlerarası bir anlatı kurmaktadır. Aleksiyeviç’in metinlerinde çağın tanıkları yalnızca kurbanlar değil, aynı zamanda cellatlar ve savaş suçlularıdır. Kurmaca olmayan bir anlatıda herkesin tekil sesinden oluşan çok sesli bir koroya mikrofon tutar. Bu sayede tanıklık tarih sahnesindeki kimseyi anonim bırakmayan, tüm çağdaşları kuşatan tümel bir anlatıya dönüşür.

Aleksiyeviç’in tarihin tekil öznelerini dahil ederek oluşturduğu romanları yöntem açısından tarihsel sorumluluğu ve etiği de estetiğin alanına dahil etmekte; bu anlamda ne

başkasının acısını haklı çıkarmakta ne de yaşanan felaketlere bir anlam atfetmektedir. Onun poetikası ötekinin hikayesini kimi zaman bir mutfak masasında kimi zaman bir kahvehane taburesinde kendi sesinden tarihselleştirme üzerine kuruludur. Bu aynı zamanda tinin de tarihidir. Edebi formda travmanın bir yandan yalın/röportaj temelli bir anlatıma diğer yandan ise bunların montajla bir araya getirilmesine dayanarak tanıklığın hem estetik hem de edebi olabileceği bir boyut ortaya koyar. Nitekim bu yaklaşımı Aleksiyeviç’e 2015’te Nobel Edebiyat Ödülü kazandırdığında, Aleksiyeviç savaş sonrası edebi yaratıda tarihsel sorumluluk ve etikten yana verdiği bu kararın bilincini şu cümlelerle ifade eder: “Burada yaratıcılığa yer yok, burada gerçeği olduğu gibi aktarma, ‘edebiyatüstü’ olma zorunluluğu var. Tanık konuşmalıdır.”⁸

Aleksiyeviç’in tanıklığa dayalı poetikasında etik ve estetik, savaşlar ve felaketlerden arda kalan tarihin kayda geçirilmesinin zorunlu iki boyutu olarak belirir. Bu yaklaşım, Adorno’nun acının estetize edilme tehlikesine işaret eden kaygısını boşa düşürmez; ancak estetiğin etik sorumlulukla eklemlenmesiyle de tarihin edebi bir biçimde kurulabileceğine işaret eder. Aynı zamanda Levinas’ın ötekinin yüzü karşısında yüklediği sonsuz sorumluluk, Aleksiyeviç’in kurbanlar ve faillerin sözünü yan yana getiren çok sesli anlatılarında somut bir biçim kazanır. Böylece savaş sonrası edebi yaratının imkânı ne yalnızca estetik temsile ne de salt etik buyruğa indirgenir; her ikisinin gerilimi içinde kurulan tanıklık ise hafızayı adil bir biçimde taşımak ve acıyı gerekçelendirmeden dile getirmek üzere yeni bir ifade alanına yer açar.

Anahtar Kelimeler: Hafıza, estetik, öteki, sorumluluk, etik

⁸ <https://www.5harfliler.com/kaybedilmis-bir-savas-uzerine-svetlana-aleksiyevicin-nobel-edebiyat-odulu-konusmasi/>

SAVAŞ ALANI OLARAK TARİH: *SESSİZLİK, TANIKLIK VE ŞİDDET*

Arzu İBİŞİ TEMELLİ*

Tarih boyunca dehşet verici olayların ardından gelen sessizlik, toplumsal hafızanın en karanlık köşelerini oluşturur. Bu sessizlik, sadece sesten yoksunluk değildir; aynı zamanda unutma, bastırma ve görmezden gelme hallerinin bir toplamıdır. Hafızanın sessizlik yoluyla köreltilmesi, şiddete tanık olmanın getirdiği huzursuzluktan kaçmanın bir yolunu sunar. Şiddet ve savaşın yarattığı travmaların bireysel ve toplumsal düzeyde bastırılmaya çalışılması sık görülen bir durumdur. Bu bastırma mekanizması, acının dayanılmaz boyutlarına karşı geliştirilen doğal bir savunma refleksidir. Ancak sessizlik yalnızca bir savunma refleksi ile ortaya çıkmaz. Şiddetin tarafları ekseninde düşünüldüğünde, farklı gerekçelerle aynı suskunluğun yansımaları ile karşılaşılır. Hem faillerde hem mağdurlarda görülen bir suskunluk vardır. Şiddet failleri dehşet içeren eylemlerinin sorumluluğundan, vicdan yükünden ve toplum tarafından yargılanmaktan kaçmak için sessizliğe yönelirken, şiddete maruz kalan mağdurlar ise kendi acılarını yönetebilmek, korkuyu aşmamak veya dışarıdan baskı görmek gibi nedenlerle suskunluğu tercih edebilmektedirler. Bu durumda faillerin suskunluğunun kökeninde bencilliğin, mağdurların suskunluğunun kökeninde ise çaresizliğin yer aldığı söylenebilir. Bütün bu sessizlik halinin toplumsal hafızaya yansımaları ise belli boşlukların açılması ile olur ki bu boşluklar tarih yazımı üzerinde de etki gösterir. Enzo Traverso sessizliklerin, toplumsal hafızada büyük boşluklar yaratacağını vurgulayarak, bu boşlukların, şiddetin yeniden üretilmesi için zemin hazırladığını hatırlatır. Bu nedenle aslında şiddete tanık olup sessiz kalanların dışta bırakılmadığı bir tarih yazımına ihtiyaç olduğu görülür. Nitekim, ancak böyle bir tarih yazımı aracılığıyla sessizliğin ardındaki gerçekler açığa çıkarılabilir. Bu gerçeklerin açığa çıkması toplumların geleceği açısından önem taşır; çünkü sessiz kalınarak unutturulan şiddet eylemleri, farklı zamanlarda yeni formlarla yine tarih sahnesine çıkacaklardır. Bu yeni formların bir örneği olarak Traverso, 19. yüzyıldan itibaren dönüşen savaşları gösterir.

Savaşın, 19. yüzyıl sonrasındaki formları, şiddetin normalleştirildiği bir süreci beraberinde getirmiştir ve bu formlar birden fazla etkenle açıklanabilir. Endüstriyel

* Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi, Felsefe Bölümü, arzu.ibisi@istanbul.edu.tr

gelişmelerin etkisi, modern teknoloji aracılığıyla şiddetin derinleşmesi ve kitlesel yıkımların artması; devlet aracılığıyla şiddetin örgütlü hale getirilmesinde görülen artış; ideolojilerin, şiddeti rasyonel gerekçelere bürüyerek aklama çabası gibi durumlar yoluyla toplumların şiddete daha çok tanık olması söz konusu olmuştur. Bu tanıklıklar aynı zamanda suskunlukları da derinleştirmiştir; yani şiddet gerekçelendirilerek normalleştirilirken, sessizliğin taraflarının sayısı artmıştır. Bu artış tarihçiler açısından önemli olsa da genellikle göz ardı edildiği görülür. Tarih yazımının odağında çoğunlukla suskun kalanlar değil, güçlüler vardır. Bunun nedeni iki biçimde açıklanabilir. Birincisi, çok travmatik olaylar sonrasında toplumların, bastırma mekanizmasını devreye sokarak bu olaylardan kaynaklanan acıları kolektif hafızadan silme amacı taşımalarıdır. Bu durumun yansımaları tarih yazımında da görülür. Sözgelimi, bir savaşın taraflarının tarih anlatıları incelendiğinde, kaybedenlerin genellikle kaybetme gerekçelerine odaklı ve o savaş üzerinde derinlemesine durmayan bir tarih anlatısı sundukları görülür. Bu, toplumun hafızasında güçlü duygular yaratacak seviyedeki anıları tutma, travmatik olanları ise yok etme eğiliminin dışsallaşmasıdır. İkinci olarak travmatik olayların mağdurlarının seslerinin duyulmaması durumundan söz edilebilir. Yine bu durum da sesi çıkamayanların tarih yazımında yer almamasına neden olur ki bu da şiddetle ilgili sessizliğin tanıklıktaki yetersizliğe bağlandığını gösterir. Traverso'nun önerisi ise, bu tip bir suskunluğun yerine, şiddete tanıklık edenlerin konuştuğu bir tarih anlayışıdır.

Tanıklığın tarih yazımı aracılığıyla güçlü ve etkili biçimde dışa açılması gerekir. Bu gereklilik yerine getirildiğinde bazı kazanımlar elde edilecektir. İlk olarak, olmuş bitmiş olan şiddet olayının yarattığı acıların sağaltılması için mağdurların anlatımı çok değerlidir; bu anlatılara yer verilen bir tarih yazımı kolektif hafızayı da sağaltma açısından olumlu yönde etkileyecektir. Bu durum aynı zamanda daha adil bir tarih yazımını da olanaklı hale getirir. Bu konu önem taşır; çünkü tarih anlatıları açısından en tartışmalı konulardan biri, tarihin bir araç haline getirilerek, güçlü ve baskın olanın söylemini yansıtmasıdır. İşte bunun önüne geçmenin yollarından biri tanıklığın sesinin önemsenmesi ve özellikle de arka planda kalan tanıklıkların tarih anlatısında yer almasıdır. Tanıkların sesine yer veren bir tarihçilik örneği, başka seslere de alan açar ve örnek olur; böylelikle sessizlik duvarının yıkılmasında önemli bir rol yüklenir. Öte yandan, şiddet eylemlerinin tanıklıklar aracılığıyla tarih anlatısında görünür kılınması, gizlenenin açığa çıkarılmasına ve tarihsel gerçekliğin aydınlatılmasına yardımcı olur.

Yani tarih yazımı, sessizlikle mücadele etmenin güçlü araçlarından; çünkü hem hatırlamayı kullanır ve hem de hatırlamayı sağlar. Hatırlama yoluyla geçmişe ışık tutulurken, aynı zamanda geleceğin kurulmasına dair bir sorumluluk yüklenilir. Tarihçilerin böyle bir sorumluluğu yüklenmesi, sorumluluğun topluma yayılmasında kilit rol oynar.

Traverso'nun dikkat çektiği önemli noktalardan biri, şiddet ile sessizlik arasındaki döngüsel ilişkidir. Bu ilişkinin kendi açma alanlarından biri de tarih anlatıları olmaktadır. Nitekim, 19.yüzyıl sonrasında değişen perspektif, 20. yüzyılı da bir şiddet yüzyılı haline getirmiş ve şiddet, çağdaş döneme de taşınarak önemli örneklerde kendini göstermiştir. Kendi tanıklıklarımızdan örnek vermek gerekirse, savaş üzerinden şiddet ve sessizlik ilişkisini okuyabileceğimiz en belirgin örnek, Gazze'dir. Buradaki mazlumlar, sesi duyulmayanlardır ve şiddet, görülebilen kısıtlı kısmıyla dahi olağan üstü bir boyuttur. Siviller, savaşlarda çoğunlukla sessiz kalmaya bırakılan en mağdur kesim olmaktadır. Bu zorunlu suskunluk nedeniyle şiddetin gerçek boyutu bilinmemekte, savaşın gerçek yüzü görülememektedir. Burada fark edilen suskunluğun bir başka yüzü ise, doğrudan savaşa dahil olmayıp yani şiddete birinci elden tanık olmayıp gösterildiği kadarıyla şiddeti fark edenlerin suskunluğudur ki bu boyut zaman zaman ikiyüzlülük ile birleşmektedir. Savaş dışı durumlar arasında verilebilecek bir örnek ise, yine olağan üstü bir durum olan pandemi döneminde yaşanan şiddet-suskunluk ilişkisidir. Zorunlu izolasyon nedeniyle yaşanan kısıtlılık, özellikle ev içi şiddet olaylarında mağdur olanların sesinin duyulmasını engellemiş ve saldırganları rahatlatmıştır. Mağdurların daha da sustuğu bu dönemde şiddetin arttığı görülmektedir. Bu iki örnek, Traverso'nun şiddet ile sessizlik arasında kurduğu ilişkide ne denli haklı olduğunu ve aynı zamanda görüşlerinin güncelliğini göstermektedir. Onun, sessizlik, tanıklık ve şiddet kavramları arasında kurduğu bağ, bugün hala geçerlidir ve tarih yazımına dair önerileri dikkate alınmayı beklemektedir.

Tarih yazımında objektiflik sorunu en temelde yer alan sorunlar arasındadır. Bir savaş alanı olarak tarihin bilgisini aktarma sorumluluğundaki tarihçilik, çoğu zaman kazananların sesini dışa yöneltme aracı olmuştur. Resmi tarih ile aşağıdakilerin tarihi arasında hep bir çatışma vardır. Traverso bu nedenle tarih anlatılarını güçlü ve galip olanların meşru hale getirildiği ve asla nötr olmayacak bir alan şeklinde nitelendirir. Eleştirilmesi gereken nokta, tarihçinin savaş odaklı bir anlatı geliştirdiğinde arka planları genellikle atlaması ve anlatıyı çoğunlukla politik çerçeveye sınırlamasıdır. Buna karşı

aşağıdan tarihçilik anlayışları uzun süredir gündemdedir. İşte, Traverso'nun önerileri de suskun kalanların dikkate alınması, ideolojiler yerine tanıklıklara hizmet edecek bir anlatının geliştirilmesi, kültürel mücadelenin tüm travmalarla birlikte işe katılması, yenilenlere, mağdurlara, kurbanlara tarihsel hafızada yer açacak bir anlatının oluşturulması yönündedir. Tarih yazımına yalnızca tarihsel olayın sözgelimi bir savaşın kaydı olarak bakılmayıp, mücadelenin devam ettiği bir alan olarak bakıldığında Traverso'nun fikirleri daha kolay anlaşılabilir. Bu bakışla yöneldiğimizde tarihçilik, savaş alanı olarak tarihi ele alırken, sessizlikleri de görünür hale getirmiş olacak, böylece bir tür direniş alanını olanaklı kılabilir.

Bu çalışma, “bir savaş alanı olarak tarih” ifadesinin arka planına yerleştirilebilecek ve yukarıda özeti verilmiş olan temel eleştiriler üzerine konumlanacaktır. Bu eleştiriler açısından ana kavramlar sessizlik, tanıklık ve şiddettir. Traverso'nun tarih anlatılarına dair görüşleri ve önerileri temele alınarak ilerlenecek bu üç kavram merkezde tutulacaktır. Tarih yazımı bağlamında bu kavramlar ekseninde gelişen güncel tartışmalara değinilerek tarih felsefesi açısından bu tartışmaların önemini vurgulamak çalışmanın ana hedefi olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tarih felsefesi, Traverso, suskunluk, tarih yazımı

YAZMAK DİRENMEKTİR: GAZZELİ KADINLAR CEVAP YAZIYOR

İclal BAĞCI*

Ölüm, yıkım, işgal, ıstırap, acı ve mahrumiyetin girdabında kaleme sarılmak bir direniş biçimi olabilir mi? Şayet kelimeler yoluyla direnmek savaşın gölgesinde ahlaki bir yükümlülük içeriyorsa kadınlar hangi kelimeleri kullanıyor? Filistin özgürlük mücadelesinin edebiyattaki bir örneği olarak “Gazze Cevap Yazıyor” metni kadın yazarların kendilerine özgü sesleri nasıl yükselttiklerini gösterir. Bu metinde İsrail tarafından 27 Aralık 2008’de başlatılıp 18 Ocak 2009’da sona eren ve “Dökme Kurşun Operasyonu” olarak bilinen askeri saldırının izleri okunur. Yirmi üç hikâyeden oluşan metin on beş kadın ve üç erkek yazar tarafından kaleme alınarak zulme karşı “gereken her araçla” savaşmayı okura öğretir. Nitekim bu genç yazarları yazma eylemine sevk eden temel düşünce, kelimelerin bir tanıklık ve kalıcı bir hatırlatma işlevi görmesidir. İçinde bulundukları savaş ortamını tüm dünyaya duyurma talebi onlar için bir sorumluluk bilincine dönüşmüştür.

Yazarları ağırlıklı olarak kadınlardan oluşan hikâyelerde “kadın karakterler” içinde bulundukları şartlara rağmen güçlü, erdemli ve en önemlisi de bilgili öznelere resmedilir. Özellikle annelik rolü entelektüel olmakla ilişkilendirilirken baba-kız ilişkisi çok yoğun bir biçimde “sevgi ve özlem” duyguları etrafında inşa edilir. Kadın yazarların kurguladığı kız çocukları açısından baba karakteri “neşenin, empati kurmanın, cesaretli ve umutlu olmanın” güçlü bir temsili olarak algılanır. Bu aşamada babaya duyulan sevgi ve onunla kurulan bağ savaşın yıkımına karşı bir direnç kaynağı olarak aktarılırken annelerin çocuklarını düşünmeye sevk eden derin sözleri dikkate değer bir tavır olarak okunmalıdır. Kız çocukları böylesine acı dolu bir hayatın içinde annelerini ayakta tutan şeyin ne olduğunu ısrarla merak eder. Tema açısından bakıldığında haliyle İsrail zulmünü eleştiren anlatılar olduğu gibi meseleye İsrail askerlerinin gözünden bakarak aslında savaşın herkese zarar verdiğini açıkça gösteren bölümler de yer alır. Bu yeni yaklaşım kadın yazarlarca İsrail askerlerinin ruhlarını işgal etmeyi hedefler. Çocukları öldüren bir İsrail askeri evine döndüğünde kendi çocuklarıyla nasıl bir ilişki kurar?

* Dr., iclabagci90@gmail.com,

Öykülerde bu askerlerin yaşadığı psikolojik bunalım ve içsel hesaplaşma gözler önüne serilir.

Kadın yazarlar katledilen insanlar karşısında yaşanan acıyı çok gerçekçi biçimde aktarmakla kalmayıp toprağı, şehri, evi ve en nihayetinde vatanı kaybetme kaygısını olduğu gibi öykülerine yansıtırlar. Ancak Filistin yazınında çokça rastlanan bu temalara *Gazze Cevap Yazıyor* metni bambaşka açılardan da katkı sağlar. Örneğin; savaş esnasında günlük yaşamın izlerini ve onların nasıl bir anda kesintiye uğradığını görmek bir farklılık olarak değerlendirilebilir. Başka bir deyişle tüm dünya Gazze'yi aslında haber kanallarının, sosyal medyanın, çeşitli iletişim araçlarının gösterdiği kadarıyla tanır. Ancak kadın yazarlar ev, bahçe, oda, mutfak gibi mekânlar üzerinden savaşın görünmeyen yüzünü okura aktarır. Söz gelimi savaş esnasında dişi ağrıyan bir Gazzeli ne yapabilir? Ders çalışan bir öğrenci sınavlarını nasıl geçebilir ya da ödevinin yazılı çıktısını alamayan bir öğrenci neler hisseder? Arkadaşlarıyla futbol maçı yapan bir çocuk nelerle karşılaşır? Bir kanser hastası nasıl tedavi edilebilir? Bunlara benzer daha nice soru zulmün ortasında yaşamın her açıdan nasıl engellendiğini açığa çıkarır. Bizler açısından bakıldığında savaş esnasında ödevin, maçın, üniversite okumanın hiçbir anlamı olmayabilir ya da bunlara verilen ehemmiyeti anlamakta güçlük çekebiliriz ancak tüm zorlu şartlara rağmen devam eden bir hayatın olduğu gözden kaçmamalıdır. Kadın yazarlar bu tür detaylara ustalıkla eğilerek karakterlerin yaşadıkları iç çatışmaları, çelişkileri, suçluluk hissini de tasvir etmekten geri durmazlar. Örneğin; tıp okuyan öğrencilerin bombalar patlarken ders çalışmak zorunda kalmaları katledilen insanlardan ötürü bir mahcubiyet hissetmelerine sebep olur. Onlar doktor olup yaralı Gazzelileri iyileştirme isteğiyle okulu bırakıp ailelerine destek olma arasında sıkışıp kalan Gazzeli gençlerdir.

Metinde en çok vurgulanan temalardan bir diğeri insanların ağaçlarla kurdukları bağıdır. İsrail askeri ağaçları gaddarca sökerken aslında Filistinlilerin köklerini söküp atmayı hedefleyerek plânlı bir sömürge politikası uygular. Onların aidiyetini, toprakla kurduğu bağı, başka bir canlıya atfettikleri kutsallığı yerle bir ederek kendi kurallarını dayatmanın peşindedir. Öykülerde zeytin ağaçları söküldükçe Filistinliler yenisini diker ve böylece toprakla olan binlerce yıllık bağlarını muhafaza etmeye çalışırlar. Bunun yanı sıra bütün yıkımlara rağmen hep geride dimdik ayakta duran bir ağaç muhakkak olur ve tek bir ağacın varlığı dahi umudun yeşermesini sağlar. Ağacın bir simge olarak metinde yer

almasının yanı sıra ölüm temasının ele alınış biçimi de kayda değer bir husus oluşturur. Anne rolündeki karakterlerin kendi kız çocuklarına ölümü anlatma biçimlerinde “korku ve endişe” yerine “metanet, sevgi, anlayış” hakimdir. Arkadaşlarını savaş bombalarında kaybeden çocuklar onların tam olarak nereye gittiklerini masumca merak ederler. Anneler evlatlarının bu saf ve tertemiz sorularını kucaklayarak; onları ürkütmeden cevap verme gayretindedir. Örneğin, doğrudan “öldüler” demek yerine evlerine döndüklerini ve hatta hepimizin vakti geldiğinde evimize döneceğimizi; yahut başka bir yerde büyümeyi seçtiklerini ve bu yerde asla yaşlanmayacaklarını anlatırlar. Ölümün ele alınış biçimi bu örneklerdeki gibi bir anlatımla sınırlı değildir. Yavrularını kaybeden annelerin onları koruyamadıklarını düşündükleri için duydukları suçluluk hissini, ailesi öldürülürken kendisi hâlâ nefes aldığı için utanç duyanları, Gazze hastanelerinde gerekli teçhizat olmadığı için başka ülkelere gönderilecekler arasında yapılan ölüm-kalım seçimlerini satır aralarında okumak mümkündür.

Görüleceği üzere bu çalışmada kadın yazarlarca kaleme alınan hikâyelerdeki temaların, sembollerin neler olduğu ve karakterlerin kurgulanma biçimleri analiz edilecektir. Her gün ölümle burun buruna yaşayan yazarlar toprak, ev, ölüm, ağaç, hafıza, arada kalmışlık hissi, baba-kız ilişkisi, annelik gibi meseleler ve motifler etrafında hikâyelerini örerken dirayetli, erdemli, yaşamperver, umutlu karakterler kurgulamayı seçerler. Edebiyat aracılığıyla kendi kimlikleri, tarihleri ve gelecekleri arasında bir bağ kurarak tüm insanlara nelere maruz kaldıklarını, neler hissettiklerini ve deneyimlediklerini gösterirler. Çünkü kadınlar hem yazar hem de karakter olarak içinde bulundukları gerçeklikten kaçmayan, “geride kalanın sesini” duyuran, kelimeler yoluyla direnen birer öznedir. Metnin editörü ve yazarlarından biri olarak Rifat el-Arır’ın de belirttiği gibi kadınlar artık özgürlük savaşçıları doğurmakla kalmıyor bizzat özgürlük savaşçıları kendisine dönüşüyorlar. Bu dönüşümde yazmak ve üretmek sıradan bir eylem olarak kodlanmak yerine bir tutkuya, direnişe ve böylelikle bir varoluş biçimine evrilir.

Anahtar Kelimeler: Filistin, direniş, kadın yazarlar, ölüm

ŞİDDETE İÇERİDEN BAKMAK: SIMONE WEIL'İN İSPANYOL İÇ SAVAŞI TANIKLIKLARI

Özlem ŞENYILDIZ*

İspanyol İç Savaşı, 17 Temmuz 1936 ile 1 Nisan 1939 yılları arasında sürerek yalnızca İspanya'nın değil, aynı zamanda bütün Avrupa'nın kaderini de etkileyen büyük bir çatışmaya yol açar. II. Cumhuriyet yönetiminin sonunu getiren bu savaş, ülkeyi ikiye böler. Bir yanda Cumhuriyet Ordusu ve onu destekleyen işçiler, köylüler, sol eğilimli entelektüeller bulunurken, diğer yanda General Francisco Franco önderliğindeki İsyen Ordusu ve monarşi yanlısı, muhafazakâr güçler yer alır. Dolayısıyla savaş, yalnızca askeri bir mücadele değil, aynı zamanda ideolojik hesaplaşma, demokrasi ile otoriterlik arasındaki sembolik bir çatışma olarak okunmalıdır. Savaşın başladığı günlerde Avrupa kamuoyu büyük bir merakla gözlerini İspanya'ya çevirir; farklı ülkelerden gözlemciler, yazarlar, gazeteciler ve gönüllüler İspanya'ya akın eder. Buna karşın, İngiltere öncülüğünde pek çok Avrupa ülkesi, *Uluslararası Tarafsızlık Anlaşması*'ni imzalayarak çatışmaya müdahil olmayacaklarını duyurur. Ancak bu tarafsızlık kağıt üstünde kalır, çünkü Nazi Almanyası ve Faşist İtalya, Franco güçlerine doğrudan askeri yardımda bulunmaya devam eder. Bu durum savaşın gidişatını belirleyen en önemli faktörlerden biridir. Cumhuriyetçiler ise Sovyetler Birliği'nden sınırlı destek alabilir ve bu destek askeri üstünlük sağlamaya yetmez. İşte bu boşluk, *Uluslararası Tugaylar*'ın (Brigadas Internacionales) doğuşuna zemin hazırlar.

Tamamı gönüllülerden oluşan ve farklı ideolojik arka planlardan gelen yaklaşık 40.000 kişilik Uluslararası Tugaylar, Cumhuriyet Ordusu saflarında savaşmak üzere İspanya'ya gelir. Bu tugaylarda çeşitli milletlere mensup sosyalistler, komünistler, anarşistler ve anti-faşist entelektüeller bir arada mücadele eder. Özellikle Madrid'in Kasım 1936'dan Mart 1937'ye kadar süren ablukasında, bu tugayların İspanyollarla omuz omuza direnişi, kritik bir rol oynamıştır. Franco, başkenti ele geçirerek savaşı kısa sürede sonlandırmayı planlasa da, Madrid'in beklenmedik direnci, bu planı boşa çıkarmış ve üç yıl süren savaş tüm ülkeye yayılmıştır. Bu anlamda, İspanyol İç Savaşı'nın dikkat çekici bir yönü de, cephede sadece askerlerin değil, aynı zamanda yazarların, şairlerin, gazetecilerin ve

* Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Batı Dilleri ve Edebiyatları, ozlem.senyildiz@medeniyet.edu.tr

sanatçıların bulunmasıdır. George Orwell, Ernest Hemingway, Arthur Koestler ve André Malraux gibi isimler savaş deneyimlerini eserlerine taşımış, edebiyat ve gazetecilik yoluyla dünya kamuoyunun dikkatini çekmişlerdir. Orwell'in *Katalonya'ya Selam* adlı savaş anıları kitabı, Hemingway'in *Çanlar Kimin İçin Çalıyor* ve Malraux'nun *Umut* isimli romanları ile Koestler'in *İspanya'da Ölüm Güncesi* isimli eseri, bu dönemin en bilinen edebi tanıklıkları arasında yer alır. Bununla birlikte, savaş alanında bulunan kadın muhabirlerin katkıları da oldukça önemlidir. Muriel Rukeyser, Martha Gellhorn ve İLsa Barea-Kulscar gibi isimler, cepheden aktardıkları haberler ve yazılar sayesinde savaşın çok yönlü anlatılmasına katkı sağlar. Franco yanlısı propagandanın yoğun olduğu bir ortamda, bu isimlerin gözlemleri alternatif bir bakış açısı sunmuş, Cumhuriyetçilerin sesini dünya kamuoyuna duyurmuştur.

Bu bağlamda öne çıkan figürlerden biri de Fransız filozof, yazar ve aktivist Simone Weil'dir. 1909 yılında Paris'te doğan Weil, genç yaşlarından itibaren düşünce hayatında derin izler bırakacak felsefe ve siyaset ile iç içedir. Öğretmenlik yaptığı yıllarda işçi sınıfının sorunlarına kayıtsız kalmayarak Renault fabrikasında işçi olarak çalışır, böylece teorik düşüncelerini pratik deneyimlerle pekiştirir. Weil'in anti-faşist dünya görüşü ve devrimci düşüncelere yatkınlığı, onu İspanyol İç Savaşı'na katılmaya yöneltir. 1936 yılında gönüllü olarak Barselona'ya gelen Simone Weil, başlangıçta gazeteci kimliğiyle savaşı takip etmeye çalışır, ancak kısa süre sonra cephe gerisinde de görev alır. Ağustos 1936'da Madrid'e geçerek ünlü anarşist lider Buenaventura Durruti'nin birliğiyle temas kurar ve Durruti Bölüğü'nde yer alır. Bu dönemde tarihe Durruti'nin ünlü "¡No pasarán!" (Geçemeyecekler!) sloganıyla geçen Madrid kuşatmasını da bizzat deneyimler.

Simone Weil'in İspanya'daki günleri kısa sürse de, yaşadığı deneyimler onda kalıcı izler bırakır. Weil, İspanya'da gördüğü orantısız şiddet ve insanlık dramını, Fransız gazetesi *Le Libertaire*'de yayımladığı yazılarında dünya kamuoyuna duyurur. Ancak, dikkat çekici olan, Weil'in İspanyol İç Savaşı üzerine özel bir kitap kaleme almamış olmasıdır. Yine de, savaş sırasında edindiği gözlemler ve yaşadığı derin hayal kırıklıkları, onun felsefi düşüncelerinde belirleyici rol oynar. Weil'in savaşta tanık olduğu umutsuzluk, güç istenci ve şiddet sarmalı, onun, insanın kırılganlığı ve adalet arayışı üzerine yoğunlaşmasına yol açar. Bu izleri, ölümünden sonra yayımlanan *Gravity and Grace* (Yerçekimi ve İnat) adlı eserinde görmek mümkündür. Weil burada, şiddetin insan ruhunda açtığı yaraları ve acıların nasıl bir manevi deneyime dönüşebileceğini sorgular.

İspanyol İç Savaşı'nın ilk günlerinde yaşadıkları, onun Tanrı, adalet ve insan özgürlüğü üzerine düşüncelerini derinleştirir. Weil, siyasi ideolojilerin ötesine geçerek bireyin vicdanına ve ahlaki sorumluluğuna vurgu yapar.

İspanyol İç Savaşı yalnızca İspanya'nın değil, bütün Avrupa'nın kaderini etkileyen bir çatışma olarak değerlendirilebilir. İç Savaş'ta Frankistlere destek veren Hitler'in savaşın hemen ardından tüm dünyayı İkinci Dünya Savaşı'na sürüklemesi de bunu kanıtlamaktadır. Bu anlamda, İspanyol İç Savaşını, ardından gelen daha büyük bir savaşın provası olarak değerlendirmek yanlış olmaz. Bu sebeple, İspanyol İç Savaşı'nı sadece İspanya'nın iç meselesi olarak değil, insanlığın ortak tarihinin bir parçası olarak görmek gerekir. Bu yönüyle, Uluslararası Tugaylar bünyesinden savaşa katılan her entelektüel, yazdıklarıyla savaşa dair tanıklıkların sonraki kuşaklara aktarılmasını sağlamışlardır. Simone Weil ise bu isimler arasında özel bir yere sahiptir. Çünkü Weil, bir yandan iç savaşı tüm vahşetiyle yaşar ve onu tüm çıplaklığıyla dünya kamuoyuna duyururken; bir yandan da onun savaş sırasında cephede geçirdiği günler, felsefi yolculuğuna yön verir, yazılarında insanın çaresizliği ile umut arasındaki gerilimi derin bir şekilde işlemesine neden olur. Weil'in tanıklığı, sadece bir savaş anısı değil, aynı zamanda insanlık tarihine dair evrensel bir sorgulamadır. Çalışmamızın amacı; İspanyol İç Savaşı'nın ilk günlerine tanıklık eden Simone Weil'in, bu tanıklıkları nasıl yazıya döktüğünü aktarmak ve İç Savaş'ın, Weil'in kalemi üzerindeki etkisini incelemektir.

Anahtar Kelimeler: Simone Weil, İspanyol İç Savaşı, Uluslararası Tugaylar.

GÜÇ VE ŞİDDETE KARŞI SIRA DIŞI BİR YANIT: MİSTİK BİR AKTİVİST, SIMONE WEIL

İrem ÖZHAMARATLI AKAY*

1909 yılında Paris’te dünyaya gelen Simone Weil, dünyanın toplumsal ve siyasi olarak oldukça karmaşık bir döneminde yaşamıştır. Kısa ömründe iki dünya savaşı, İspanya İç Savaşı, Nazi İşgali, Bolşevik İhtilali görmüş, işçi hareketlerine tanıklık etmiş ve sadece tanıklık etmeyip birebir aktif mücadelenin içinde de bulunmayı tercih etmiştir. Felsefe tarihinin sıra dışı filozoflarından olan Simone Weil yalnızca yazdıklarıyla değil yaşamı ve kişiliğiyle de hâlâ bizi cezbetmeye ve yeni düşüncelere sevk etmeye devam etmektedir. Bunun en temel sebeplerinin başında ele alınan konuların hâlâ güncelliğini koruması ve bu kısa ömründen ileri yüzyıllara seslenecek evrensel bir ton bulabilmesi gelmektedir.

Onun tüm mücadelesini “gücün” farklı alanlardaki tezahürüne karşı verilen bir mücadele olarak görmek, yaşamının ve düşüncesinin çeşitliğine bütünsellik getirecek bir bakış açısı sağlayacaktır. Savaş, onun mücadelesinin küçük bir kısmında yer almaktadır, o askeri bir savaşın çok ötesinde hayatın her alanında ezilenlerin, mutsuzların, düşkünlerin, aman dilemeye mecali kalmamış bitap düşmüş bahtsızların, hayatın kenarına itilmiş sefillerin yanında fiziksel, ruhsal ve düşünsel bir mücadele içinde bulunmaktadır. Bu sebeple onun mücadelesini tek bir alana hapsetmek onun düşüncesinin bütünlüğünü görmemize engel olacaktır. Simone Weil’in yazılarında “güç, kuvvet”⁹ kavramı önemli bir yer tutar. *İlyada* ya da *Gücün Şiiri* başlıklı yazısında şunları diyecektir:

İnsanlar kimi zaman güç uygular, kimi zaman ona boyun eğler, kimi zamansa gücün karşısında bedenleri iki büküm olur. İnsan ruhu güçle olan ilişkisi tarafından sürekli olarak dönüştürülür. Elde ettiğini düşündüğü güç onu sürükleyip gözlerini kör ederken, maruz kaldığı gücün baskısı altında ezilir. Tüm gelişmeler ve ilerlemelerden sonra gücün geçmişe ait bir kavram olduğunu hayal edenler, *İlyada*’yı bir kanıt olarak alabilirler; geçmişte olduğu gibi bugün de tüm insanlık tarihinin merkezinde yer alan “gücü” fark edebilenler orada en saf ve en güzel aynayı bulabilirler.¹⁰

* Öğr. Gör., MEF Üniversitesi, Psikoloji, iremozhamaratli@gmail.com

⁹ La force

¹⁰ Oeuvres Complètes, Simone Weil, Gallimard, II-III, s. 227



Simone Weil, ilk olarak fabrikada işçi olarak çalıştığı süreçte bu güçle karşılaşacaktır. 1934 yılında işçilerin koşullarını deneyimlemek için fabrikada çalışmaya başlaması onun için romantik entelektüel bir arzu olmanın dışında teorik bir amaçta taşımaktadır; “Modern teknoloji ile medeniyetimizin temel unsurları arasında nasıl bir ilişki olduğu”¹¹ sorusuna cevap arayışındadır. Fakat bu tecrübenin onun üzerindeki fevkalade etkisi tüm düşüncesinde ve yaşamında köklü değişimlere yol açacaktır. Fabrikadaki yoğun çalışma ritmi içerisinde kendisini “ezilmiş” hissedenden Simone Weil’in bu tecrübeleri ve bu konudaki çeşitli yazıları daha sonra *La condition Ouvrière*¹² (*İşçilerin Koşulları*) başlığı altında yayınlanacaktır. Uzun süre etkisi altında kaldığı hocası Alain ya da resmi adıyla Émile Chartier’in hümanizma düşüncesi ve irade felsefesine içerisinde “malheur”e (mutsuzluk) yer olmadığı sebebiyle mesafe alacaktır.¹³ Weil’in aynı zamanda işçi sorunuyla alakalı dönemin baskın görüşleriyle ilgili de derin analizleri dikkat çekicidir. Fabrika tecrübesi bu dikkat konusunu belirginleştirirse de Simone Weil’in çocukluğundan itibaren doğal olarak böyle bir eğilim içinde olduğunu da atlamamız gerekmektedir. “Ailesinin, okul arkadaşlarının tanıklarından ve kendi ifadelerinden işçi sorunun onun çok erken yaşlarda dikkatini çektiğini ve onlara karşı sempati duyduğunu anlıyoruz. 1919 yılında daha on yaşında bir çocukken arkadaşlarına “Ben bir bolşevğim” diyordu.”¹⁴

Bu tecrübe onun felsefesinin merkezinde yer alan yeni bir kavramı doğuracaktır. “Malheur” kavramı Türkçeye mutsuzluk, acı, ıstırap, düşkünlük, talihsizlik gibi farklı şekillerde tercüme edilebilir. Simone Weil’in bu kavramla ifade etmeye çalıştığı şey basit bir acı ya da mutsuzluktan çok daha derin bir durumdur, sosyal, fiziksel ve ruhsal olarak tam bir kopuşu ifade eden “malheur” kavramı, zorunluluk ve yalnızlıkla ezilen masum insanın umutsuzluğunu ve çaresizliğini ifade eder. Simone Weil için bu kavramın sosyal ve politik bir karşılığının yanında bir de metafizik boyutu olduğunu da göz ardı etmememiz gerekir. Yaşadığı üç mistik tecrübe¹⁵ “malheur” kavramına metafizik-

¹¹ Simone Weil. *Une biographie*, Simone Pétrement, Gallimard, 1973, Tome I s. 413-14

¹² *La Condition Ouvrière* Gallimard yayınlarından ilk olarak 1951 yılında ayrı bir kitap olarak yayımlanır. Bunun dışında yine Gallimard yayınlarından çıkan *Œuvres complètes, tome II, volume 2: Écrits historiques et politiques, Éditions Gallimard, 1960*, (Toplu Eserler, Cilt II, Bölüm 2: Tarihi ve Siyasi Yazılar) içerisinde de ayrı bir bölüm olarak basılmıştır.

¹³ Simone Weil, Emmanuel Gabellieri, Ellipses, 2001, s. 15

¹⁴ *Oeuvres Complètes*, Simone Weil, Gallimard, II-I, s. 9

¹⁵ Simone Weil’in bilinen üç dini tecrübesinin ilki 1935 yılında Portekiz ziyareti sırasında yaşanmıştır. İkincisi 1937 yılında İtalya Assisi’de yaşadıklarını şöyle aktarır: “*Santa Maria delgi Angeli’de 12.yy’dan kalma, tarifsiz muhteşem sadeliği içinde bu küçük Roma şapelinde, ki burası aynı zamanda Aziz François’ın da sık sık ibaret ettiği bir şapeldir, hayatımda ilk defa çok güçlü bir şey beni dizlerimin üzerine çökmeye zorladı.*” (*Attente de Dieu*, Simone Weil, Fayard, Paris, 1966, s. 43)

Hristiyanî bir boyut katarak güç-acı dengesindeki “doğüstü”¹⁶ teması görünür kılar. Bu durumda işçilerin koşulları sadece sosyal ve politik bir düzlemde ele alınmayıp onların durumu Kitabı Mukaddes’in Eyüp Kitabı’nda ya da Yunan Trajedilerinde geçen “insanlar ve Tanrı tarafından terk edilmiş” hisseden örneklerle açıklanacaktır.¹⁷ Bu Simone Weil’e özgü bütünsel bakış, acının ve ıstırapın özüne dair tekrar düşünmemize ve asli olanı bulmamıza dair bir çağrıdır aslında. Gücün ya da ıstırapın farklı tarihi dönemlerde, farklı koşullarda ya da farklı formlardaki tezahürü onun en temelde aynı özden kaynaklandığını görmemiz konusunda bir perde oluşturur.

İsa’ya sadık kalmak zordu. Bu boşa bir sadakatti. Ölümüne Napoléon’a sadık kalmak daha kolaydı. Daha sonra din şehitleri için sadık olmak daha da kolaydı, çünkü geçici vaatleriyle bir güç olarak Kilise vardır. Zayıf olan için değil de, güçlü olan veya en azından geçici olarak zayıfken bir güç hâlesini muhafaza eden için ölünür.¹⁸

Bu tecrübeden tam bir sene sonra Simone Weil İspanya İç Savaşı’na katılmak üzere yola çıkar. Savaşa fiili olarak katılmadan önce de aslında vicdani olarak bir iç savaş vermektedir. *Ecrits historique et Politique* eserinden Bernanos’a yazılan mektuptan alınan bölüm bu sorgulamaları gösterir:

Savaşı sevmem; fakat savaşta beni her zaman dehşete düşüren şey, geride kalanların durumudur. Çabalarım rağmen, kendimi ahlaki olarak bu savaşa katılmaktan alıkoyamayacağımı anladığımda yani her gün ve her saat birilerinin zaferi ve diğerlerinin mahvını dilediğimde, Paris’in ardımda kaldığını anlamış oldum. Bu harekete katılmak için Barselona’ya giden trene bindim.¹⁹

Simone Weil’in kendini bu savaşta katılmaktan alıkoyamayışını aslında onun erdemli davranış tanımından yola çıkarak açıklamamız mümkün çünkü onun için erdemli davranmak “yalnızca yapmaktan kendini alıkoyamadıklarını yapmak” olarak tanımlanıyor, yani bir çeşit vicdani muhakeme sonucu kişisel arzu ve isteklerden arındırılmış saf bir iç ses bir nevi Tanrı’nın sesiyle hareket etmek. Bu sesi duyabilmek için dikkatin sürekli olarak görünmeyen ve duyulmayan o insanlara yönelmiş olması gerekiyor.

Yediği darbelerden sonra yarı yarıya ezilmiş bir solucan gibi toprağın üstünde debelenenler, işte onların başlarına gelen şeyi ifade edecek kelimeleri yoktur...

¹⁶ surnaturel

¹⁷ *Simone Weil*, Emmanuel Gabellieri, Ellipses, 2001, s.16

¹⁸ *Yerçekimi ve İnayet*, Simone Weil, Doğubay Yayınları, 2019, s. 55-56

¹⁹ *Lettre à Georges Bernanos* », dans *Ecrits historiques et politiques*, Paris, Gallimard, 1960, p. 221

Kendine özgü bir şeydir bu, sağır ve dilsiz birine hiçbir şekilde anlatamayacağınız sesler gibi bir şey.²⁰

Simone Weil'in güç karşısındaki bu mücadelesinin nihai amacı ne acıyı ya da ıstırabı ortadan kaldırmak için ideal bir sistem bulmak ne de bunların dünya üzerinden kalkacağına yönelik bir inanç oluşturmaktır. Fakat bu durum güç karşısında etkin bir pozisyon almasına engel olmamıştır. Hayatının her döneminde katmanlı bir mücadelenin içinde olmuştur. Düşüncesinin olgunluk dönemi tüm politik ve siyasi sorunlara, acılara, insani yaşam koşulları arayışlarına hem fiili hem de metafizik bir cevabın mümkün olduğunu ortaya koyar. Bu açıdan Simone Weil hem düşünce tarihinde hem de felsefe tarihinde alışlagelmiş düşüncelerin dışında çoğunlukla birbirine karşıt olarak konumlandırılabilir mistisizm ve aksiyon alanlarını kendi hayatında sentezleyerek kendine has üslubuyla ezberleri bozan bir cevabı tüm dürüstlüğüyle ve açıklığıyla bize sunacaktır.

Anahtar Kelimeler: Simone Weil, güç, işçi sınıfı, malheur, mistisizm

KAYNAKÇA

Weil, Simone. *Allah Aşkı Üzerine Düzensiz Düşünceler*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.

———. *Étude pour une déclaration des obligations envers l'être humaine*. Paris: Gallimard, 2021.

———. *Kişi ve Kutsal*. İstanbul: Vakıfbank Yayınları, 2018.

———. *La Personne et Le Sacré*. Paris: 2017.

———. *Les Oeuvres Complètes*, Paris: Gallimard.

———. *Luttons-Nous Pour La Justice?* Editör: Pascal David. Lyon: Édition Peuple Libre, 2022.

———. *Pensées Sans Ordre Concernant L'amour De Dieu*. Paris: 2013.

———. *Tanrı'yı Beklerken*. İstanbul: Fol Yayınları, 2020.

———. *Yerçekimi ve İnayet*. İstanbul: Doğubatı Yayınları, 2019.

Gabellieri, Emmanuel. *Être et Grâce: Simone Weil et le christianisme*. Paris: Éditions du Cerf, 2023.

Zweig, Stefan. *Dünün Dünyası*. İstanbul: Can Yayınları, 2021

²⁰ *Tanrı'yı Beklerken*, Simone Weil, Fol Yayınları, İstanbul, 2020, s. 85

YAS'TAN EYLEME: SAVAŞ SONRASI KADIN PRAXIS'INI ARENDT İLE OKUMAK

Betül ÖZEL ÇİÇEK*

Giriş

Savaşların ardından ortaya çıkan yıkım ortamında kadınlar, toplumsal yeniden inşa ve iyileşme süreçlerinde kritik roller üstlenmektedir. Bu çalışma, savaş öncesi, esnası ve sonrasında kadınların eylemlerini ele alan kurguları Hannah Arendt'in *vita activa* kavramsal çerçevesi ışığında incelemektedir. Arendt, insan etkinliklerini emek, iş ve eylem olarak ayırır; burada eylem (*praxis*), özgürlük ve çoğulluk koşulları altında gerçekleşen en üst insani faaliyet olarak tanımlanır. Özgürlük, Arendt'e göre çeşitli seçenekler arasından tercih yapma yetisi değil, "bir başlangıç yapabilme, beklenmedik olanı gerçekleştirebilme" spontanlığını gösterebilme yetisidir; üstelik tüm insanlar doğmuş olmakla bu kapasiteye sahiptir. Bu bağlamda doğum (*natality*), her insanın dünyaya bir "yenilik" getirdiğini, yani her doğumla birlikte dünyada özgün ve öngörülemez bir başlangıç imkânı doğduğunu ifade eder. Arendt'in vurguladığı üzere "her başlangıç, beklenmeyeni başlatma karakterine sahiptir" ve insan "sonsuz derecede olasılık dışı olanı" eyleyebilir. Bu teorik çerçeve, savaş sonrasında kadınların yeni başlangıçlar yaratma kapasitesini ve kamusal alana katılım biçimlerini anlamak için yönlendirici olacaktır.

Bu çalışma, bu kavramsal zemin üzerinden üç örnek kurguyu ele almaktadır: (1) Euripides'in *Troialı Kadınlar* tragedyasındaki kadınların yas ve tanıklık deneyimi; (2) Aristophanes'in *Lysistrata* komedyasında kadınların dayanışma ve barış mücadelesi; (3) Sheri S. Tepper'ın *The Gate to Women's Country* romanında savaş sonrası toplumsal yeniden yapılandırma. Son olarak, Gazze'de savaş sonrası kadınların sivil direniş ve hafıza pratikleri üzerinden bir değerlendirme yapılacaktır. Bu tüm örnekler birlikte düşünüldüğünde, kadınların en sınırlı koşullarda gerçekleştirdikleri eylemlerin bile yeni bir dünya kurma potansiyeli taşıdığı ortaya konacaktır.

Troialı Kadınlar: Yas ve Tanıklık

* Dr., Bağımsız Araştırmacı, betulozel@gmail.com

Euripides'in *Troialı Kadınlar* (MÖ 415) tragedyası, Troya Savaşı'nın ardından hayatta kalan kadınların, özellikle Hekabe'nin bekleyişine ve acısına odaklanır. Erkeklerin öldüğü, kentlerin yakıldığı, kadınların köleliğe sürüldüğü bu dünyada, kadınların verdikleri tepki üçlü bir yapıda gelişir: yas tutma, sitem ve adalet talebi. Ağıtlar, kişisel bir acıdan öte, ortak bir tarih yazımı ve politik tanıklık biçimidir. Arendt'in *İnsanlık Durumu*'nda belirttiği gibi, eylemin kamusal anlam kazanabilmesi için anlatı aracılığıyla kalıcılığı gerekir. *Troialı Kadınlar*, hafızayı örgütleyen bir anlatı olarak, kadınların mağduriyetini unutuşa karşı korur ve geleceğe aktarır.

Bu bağlamda, Troialı kadınların eylemleri, sessizlik içinde şekillenen pasif bekleyiş değil; söz aracılığıyla kolektif hafızayı kuran, geleceğe yönelen bir politik eylem biçimidir. Arendt'in "söz ve eylemin ayrılmazlığı" ilkesiyle örtüşen bu tanıklıklar, gelecekteki başlangıçlar için temel teşkil eden etik ve politik miraslar üretir.

Lysistrata: Dayanışma ve Direniş

Aristophanes'in *Lysistrata* (MÖ 411) komedyası, kadınların cinsellik grevi yoluyla savaşı sonlandırma girişimini hiciv yoluyla sahneye koyar. Lysistrata öncülüğünde kadınlar hem erkeklerle ilişkilerini keser hem de Akropolis'i işgal ederek ekonomik kaynaklara el koyar. Bu kolektif eylem, Arendt'in eylemin kamusal ve çoğul doğasına birebir uyar: farklı şehirlerden gelen kadınlar, erkek egemen şiddet politikalarına karşı beklenmedik bir strateji geliştirir ve yeni bir başlangıcın yolunu açarlar.

Arendt'in kavramsallaştırdığı şekilde, burada eylem sadece bir politik sonuç değil, etik ve estetik bir birlikte varoluş biçimidir. Kadınlar, sözleşerek (yemin) ve birlikte hareket ederek eylemi kurarlar. Oyunun sonunda barışın sağlanması, bu eylemin etkili bir politik müdahale olduğunu gösterir. Bu örnek, kadınların sadece barış talep eden değil, barışı kuran özne olduklarını ortaya koyar.

The Gate to Women's Country: Yeniden Yapılandırma ve Biyopolitika

Sheri S. Tepper'in *The Gate to Women's Country* (1988) romanı, kadınların bir savaş sonrasında patriarkal düzeni dönüştürerek kurdukları bir toplumun ütopya ile distopya arasında salınan anlatısını sunar. Romanın kadınları, erkek şiddetini zaman içinde azaltmayı hedefleyen bir sosyal mühendislik projesi yürütmektedir. Genetik seleksiyon, biyopolitik denetim ve katı cinsiyet rolleri üzerinden inşa edilen bu düzen, Arendt'in "devrimci başlangıç" kavramı ile ilişkilendirilebilir.

Arendt devrimleri, eylemin en yoğun ve kurucu biçimi olarak tanımlar. Tepper'ın kadın karakterleri bu anlamda gerçek anlamda kurucu öznelerdir; ancak onların kullandığı yöntemler Arendt'in özgürlük ve çoğulluk ilkeleriyle gerilimli bir ilişki içindedir. Bu nedenle Tepper'ın romanı, kadınların savaş sonrası dünyayı kurma kapasitesini gösterdiği kadar, etik sınırlarını da sorgulayan bir anlatı sunar.

Gazze: Sivil Direniş ve Umudu Sürdürme

Günümüzden bir örnek olarak Gazze'de yaşananlar, savaş sonrası kadın eyleminin çağdaş tezahürünü oluşturur. Sürekli savaş ve yıkım ortamında Filistinli kadınlar, sadece ailelerini değil, toplumsal hafızayı ve birlikte yaşamı da ayakta tutmaktadır. Günlük yaşamın yeniden üretimi, çocuklara eğitim vermek, ortak mutfaklar kurmak, mahalle dayanışma ağları örmek, Arendt'in "kamusal alan" ve "birlikte eylem" kavramlarıyla örtüşen politik eylemler haline gelmiştir.

Kadınların tanıklık pratikleri, yazılı, sözlü veya sanatsal ifadelerle kayıpları görünür kılmaları *Troialı Kadınlar*'da olduğu gibi geçmişin unutulmasına direnç oluşturur. Aynı zamanda gelecek için bir "başlangıç" potansiyeli taşır. Arendt'in "her doğumla birlikte dünyaya bir yenilik gelir" sözü, burada mecazi ve literal her anlamda karşılık bulur: Gazzeli kadınlar hem doğurmakta hem yaşatmaktadır.

Bu eylemler, savaşın mutlaklaştırdığı yıkım karşısında hayatı sürdürmenin, kolektif umudu örgütlemenin ve etik bir kamusal alan kurmanın yollarını gösterir. Arendt'in düşüncesiyle örtüştüğü kadar, onu günümüz krizi içinde dönüştüren de bir örnektir.

Sonuç

Bu incelemede, tarihsel ve kurgusal örneklerin yanı sıra güncel bir kriz sahası olan Gazze üzerinden, savaş sonrası kadın eylemleri Arendt'in *vita activa* çerçevesiyle okunmaya çalışılacaktır. *Troialı Kadınlar*'daki yas, *Lysistrata*'daki dayanışma, *The Gate to Women's Country*'deki yeniden yapılandırma ve Gazze'deki sivil direniş; tümü birlikte düşünüldüğünde kadınların savaş sonrasında politik özneler olarak yeni başlangıçlar kurduğunu göstermektedir.

Arendt'in doğum (*natality*) kavramı, kadınların tarih boyunca ve hâlen dünyaya hem literal hem metaforik anlamda "yenilik" getirdiğini ortaya koyar. Onların eylemleri, sadece hayatta kalmaya değil, dünyayı dönüştürmeye yöneliktir. Böylece kadınlar

yalnızca savaşın sessiz kurbanları değil, aynı zamanda “yeniden başlatanlar”dır: belleği, barışı, adaleti ve umudu.

Bu bağlamda, kadınların savaş sonrası eylemleri Arendt’in *praxis* tanımını yeniden düşünmemizi gerektirir. Çünkü kadınlar, çoğu zaman “eylem” sayılmayan gündelik, bakım, dayanışma, hafıza ve direniş pratikleriyle kamusal alanı yeniden kurmakta ve siyasetin sınırlarını genişletmektedir. Dolayısıyla bu çalışma, Arendt’in *vita activa* anlayışını tarihsel ve güncel deneyimlerle yeniden yorumlayarak, kamusal eylem ve etik-politik başlangıçlara dair yeni bir kuramsal çerçeve önermeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Arendt, eylem, direniş, natality.

SINIRDA KADIN OLMAK: GÖÇEBELİK VE SÜRGÜN

İrem Nur ÇOLAK*

Sınırlar, ulus-devletler, cumhuriyetler bakış nereden olursa olsun bir kadın için çok fazla sınır vardır. Bu sınırlamalar içinde “hayatta kalmak” belki de tüm kadınlık için oldukça güçtür. Savaşın olduğu durumları bırakın, savaş olmadan bile kadınlar kendi sınırları için, kendi sınırlarında savaş halindedir. Kadın, savaş ile birlikte daha da karmaşılaşmıştır. Kadın deneyimi ve kadınlık deneyimi dördüncü dalga feminizm sonrası özne merkezli bir noktada da gelişmeye açık hale gelmiştir. Kapitalizm ve küreselleşme dünyada ve kadınlık üzerinde tek tipleşmeye yol açmakta ve farklılığa çeşitlenmeye kapılarını kapatmaktadır. Bu bağlamda özne tanımları oldukça değişmiş ve feminist felsefe tarafından da eleştirilmiştir.

Günümüz küreselleşme çağı, yüksek hızlı iletişim ve savaş ırk, etnisite, cinsiyet ve kültürel kimlik gibi kategorilerin sınırları gitgide daha geçirgen hâle gelmiştir. Bu çözülme, sabit kimlik tanımlarını aşındırarak yeni özne biçimlerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Kapitalist küreselleşmenin homojenleştirici etkilerine karşı bir tür direniş olarak gelişen bu dönüşüm, felsefe tarihinde özellikle de feminist felsefe bağlamında “kü-yerel” (g-local) kavramı ile tanımlanmaya başlanmıştır. “Kü-yerel”, küresel dinamiklerle yerel kimlik ve deneyimlerin iç içe geçtiği hibrit bir alanı ifade ederken, bu çerçevede özne de ne yalnızca evrenselci bir soyutlama ne de yalnızca yerel bir gerçeklik olarak kurgulanabilir.

Bu kavramsal çerçeve, feminist düşünce içerisinde de güçlü bir şekilde yankı bulmuştur. Özellikle postkolonyal feministler, evrensel kadın kategorisine itiraz ederek yerel deneyimlerin, tarihsel bağlamların ve kültürel farklılıkların göz önüne alınması gerektiğini vurgulamışlardır (Mohanty, 2009). Bu bağlamda özne, yerinden edilmiş, melezleşmiş, çok katmanlı ve akışkan bir yapı kazanmıştır. Rosi Braidotti, bu durumu “göçebe özne” kavramıyla açıklayarak, öznenin sabit kimlikler yerine oluş hâlinde bir varoluşla düşünülebileceğini ortaya koymuştur. Göçebe özne, yerelliği tümüyle reddetmez; aksine, yerelliği bir sabitleme aracı olmaktan çıkararak çoklu aidiyetlerin ve geçişli kimliklerin ifadesi olarak yeniden kurar. Dolayısıyla, küresel düzeyde yaşanan bu

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Gaziantep Üniversitesi, Kadın Çalışmaları Ana Bilim Dalı, iremnur.clk@gmail.com

kimliksel dönüşümler, sadece öznenin tanımını değil, aynı zamanda bilgi üretme biçimlerini, politik konumlanmaları ve etik sorumlulukları da dönüştürmektedir. Öte yandan feminist kuramda yerelliğin yeniden değer kazanması, epistemolojik bir stratejiye dönüşerek bilgiye, toplumsal mücadelelere ve politik öznellik biçimlerine çok katmanlı ve çoğulcu bir yaklaşımı mümkün kılar (Haraway, 1988). Bu doğrultuda sunmak istediğim bildiri, öznenin bu yeni biçimlenişini "kü-yerel" bağlamda ele alarak, feminist felsefede yerellik, kimlik, sürgün ve göçebelik arasındaki ilişkileri sınırlarda analiz etmeyi amaçlamaktadır.

Bu çalışma, feminist felsefede ele alacağım konu bağlamında öne çıkan iki önemli filozofun özne görüşlerini sınır, kimlik, yerinden edilme ve direniş gibi kavramlarla karşılaştırılmasını ele almayı amaçlamaktadır. Aynı zamanda Judith Butler'ın da şiddetsizlik ve şiddet durumlarında -savaş gibi- kadınların kimliklerinin nasıl etkilendiğini göstermeye çalışacaktır. Chandra Talpade Mohanty'nin "sürgün", Rosi Braidotti'nin "göçebe özne" kavramları yapılacak sunum odağında olacaktır. Feminist felsefede giderek daha çok konuşulan bir konu haline gelen özne kavramı, "kadın" deneyiminin ne olduğu, nerede, nasıl konumlandığı gibi sorulara cevap aramaktadır. Özneliğin neliği epistemolojik, ontolojik ve politik bir noktadan ele alınmalıdır.

Chandra Talpade Mohanty evrensel özne tanımlarını ve küreselleşmeyi eleştirirken, "üçüncü dünya kadını" ifadesini merkeze alan yaklaşımlar, çoğu zaman bu kadınları homojen ve edilgen bir şekilde tanımlar (Mohanty, 2009). Bu bağlamda Mohanty "sürgün" olgusunu sadece fiziksel değil aynı zamanda politik bir farkındalık ve eleştirel bir perspektife sahip bir kavram olarak tanımlar. Çoklu aidiyetler, tarihsellik ve direniş hafızası sürgünü tanımlayan önemli unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. "Yerinden edilmiş ama sessiz kalmayan" özne olarak sürgün bir direniş sembolü yeniden varolma olarak tanımlanabilir (Mohanty, 2009). Mohanty'de sürgün epistemolojik, ontolojik ve politik bir tutum ve tanım olarak kendini göstermekte, bu kavrama dair yeni bakış açılarını ve tartışmalarını olanaklı kılmaktadır.

Rosi Braidotti sabit kimliklenme, evrensel yerleşik özne anlayışlarına eleştirel bir tutum sergiler. "Göçebe" olma hali fiziksel bir yer değişiminden çok kimliğin sabitlenmemesine yönelik bir tutumdur. Kimliği akışkan ve "seyahat"e açık hale getiren Braidotti sınırların içinde sınırları bulanıklaştırarak yaşamı ve öznelliği savunmaktadır (Braidotti, 2017). Bu bağlamda "tüm seyyahlar göçebe değil" sözü Braidotti için önemli bir yere sahiptir.

Göçebe özneler için zihinsel epistemolojik, etik-politik bir göç durumunun mümkünliğini tartışarak yeni bir öznellik anlayışı ile ~~ve~~ kartografik bir çalışma yapmaktadır.

Sınırları bulanıklaştırmak en çok kimin yararına olur? Judith Butler *Şiddetsizliğin Gücü: Etik-Politik Bir Düğüm* kitabında “Savaş mantığına göre korkutucu bir karşılaşma söz konusudur: Şiddete uğrama riski vardır ve yıkım kendini göçmenlere karşı koruyan devletin içinde bulunduğu koşul olarak hayal edilir. Oysa şiddet devletin şiddetidir” (Butler, s. 134). Şiddet ataerkinin şiddetidir. Şiddet savaş olsa da olmasa da toplumsal cinsiyet üzerinden ötekileştirilen tüm özneler içindir. Tekrar odaktaki iki düşünürümüze dönersek, Mohanty ve Braidotti’nin özneye ilişkin yaklaşımları birçok açıdan benzerlik gösterse de, farklılıklarda içerir: temel bir fark, “yerinden edilme”nin niteliği üzerinden belirginleşir. Chandra Talpade Mohanty, sürgünü çoğunlukla zorunlu, politik ve tarihsel koşulların sonucu olarak değerlendirir. Sürgün, bu bağlamda bireyin kendi iradesi dışında yerinden edilmesiyle oluşan, acı ve direnç içeren bir deneyimdir. Postkolonyal feminist bir bakış açısıyla Mohanty, bu yerinden edilmenin emperyalizmin, küresel kapitalizmin ve ulus-devlet sistemlerinin kurucu şiddetiyle ilişkili olduğunu vurgular. Bu durum, sürgünü yalnızca bir mekânsal kopuş değil, aynı zamanda epistemolojik, etik-politik bir kırılma olarak da tanımlar.

Öte yandan Rosi Braidotti, göçebeliği bilinçli bir tercih ve düşünsel bir duruş olarak kavramsallaştırır. Braidotti için göçebelik, yalnızca coğrafi hareketliliğe indirgenemez; daha çok sabit kimliklerin reddi, değişime açıklık ve öznenin sürekli bir oluş hâlinde yeniden kurulması anlamına gelir. Bu yönüyle göçebelik, yerinden edilmeye karşı bir travma değil, yaratıcı bir yeniden yerleştirme ve varoluşsal bir seçimi ifade eder. Göçebe özne, sınırları aşan, kimlikleri sabitlemeyen, çoklu aidiyetlerle hareket eden bir etik-politik figürdür (Braidotti, 2017).

Bu iki farklı çıkış noktasına rağmen, Mohanty ve Braidotti’nin düşünsel zeminleri arasında önemli kesişim noktaları bulunmaktadır. Her iki düşünür için de direniş, dönüşüm, kesişimsellik ve akışkanlık ortak önemdeki kavramlardır. Sabit, özcü, evrenselci özne anlayışına karşı her ikisi de çok katmanlı, tarihsel ve ilişkisel özne modellerini savunur. Bu bağlamda, Braidotti’nin göçebelik tanımında yer alan “sabitsizlikten doğan bir etik sorumluluk” ifadesi hem göçebelik hem de sürgün kavramlarını kapsayabilecek genişliktedir. Bu tanım, sabitlenmiş kimlik ve yer

anlayışlarının ötesine geçerek, hareketliliği ve geçişliliği hem etik bir yükümlülük hem de politik bir duruş olarak konumlandırır. Dolayısıyla, göçebelik ve sürgün, farklı koşullar altında şekillense de feminist özne kuramları içinde dönüştürücü bir potansiyeli ve politik bir anlamı ortaklaşa taşırlar. Her iki kavram da yerinden edilmenin ya da sabitlenmemenin sadece bir kayıp değil, aynı zamanda eleştirel düşünme, yeniden kurma ve direniş üretme zemini olduğunu gösterir. Fakat feminist özne için şiddet olağandır. Bu olağan olma durumu Braidotti'nin göçebeliği seçmesi gibi, Mohanty'nin sürgünde direniş mekânı oluşturması gibi özne doğrudan şiddeti gözlemlemeyi seçmektedir. Onu görmeyi ona direnmeyi seçmektedir. Feminist özne bu anlamda görmeyi seçen, göçebeliği seçen konumda sürgünde kendine mekân oluşturmaktadır. Feminist özne sadece yerleşik değil aynı zamanda hareketi, geçişi ve sınır deneyimlerini kendi içerisinde barındırmaktadır. Braidotti ve Mohanty'nin en dikkat çekici ortak yanları ise tam olarak şu zeminde ortaklaşmaları; çeşitliliği ve kü-yerelliğe imkân olarak görmeleri. Çeşitliliği ve kü-yerelliği olanaklı kıldığımızda ise kadınlık için şiddetsiz bir öznellik alanı açılmaktadır. Sonuç olarak bu çalışma iki farklı filozofun farklı öznellik biçimlerinin beraber okunmasına ışık tutacaktır. Aynı zamanda bu çalışma yeni bir öznenin mümkünlüğü ve kü-yerel bir bakışı mümkün kılarak yeni konulara alan açmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Göçebe, kimlik, özne, savaş, sürgün.

KAYNAKÇA

- Braidotti, R. (2017). *Göçebe Özneler: Çağdaş feminist kuramda bedenleşme ve cinsiyet farklılığı* (Ö. Karakaş, Çev.). Kolektif Kitap.
- Braidotti, R. (2019). *Kadın-oluş: Cinsel Farkı Yeniden Düşünmek* (E. Durmuş, M. Çelik, Çev.). Otonom Yayıncılık.
- Butler, J. (2021) *Şiddetsizliğin Gücü: Etik-politik bir Düğüm*. (B. Ertür, Çev.). Metis Yayıncılık.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2014) *Anti-ödisus: Kapitalizm ve şizofreni 1* (F. Ege, H. Erdoğan, M. Yiğitalp, Çev.). Bilim ve Sosyalizm Yayınları.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2023) *Kapitalizm ve Şizofreni 2: Bin Yayla* (E. Sünter, Çev.). Norgunk Yayıncılık.

Haraway, D. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism And The Privilege Of Partial Perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575–599.
<https://doi.org/10.2307/3178066>

Mohanty, C. T. (2009). *Sınır Tanımayan Feminizm: Teoriyi Sömürgeleştirmekten Kurtarmak, Dayanışmayı Örmek*. (Çev. Hatice Pınar Şenoğuz). Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.

SAVAŞIN GÖRÜNMEZ CEPHESİ: SAVAŞIN KADIN BEDENİ ÜZERİNDEN İNŞASI

Beyza AYTURAZ*

Savaş, iki ya da daha fazla taraf arasında güç, çıkar veya ideolojik nedenler yüzünden ortaya çıkan çatışma ya da mücadelelerdir. Felsefi açıdan bakıldığında ise savaş, yalnızca silahların konuştuğu bir çatışma olmaktan öte, insan doğasının, politik çıkarların ve etik sınırların en radikal sahnesi olarak değerlendirilmektedir. Bu sahne içinde insan, varoluşsal, toplumsal ve etik açıdan sınanmaktadır. Hobbes'un doğa durumunda insanın herkesle çatışma halinde olduğunu ileri sürmesi ya da Carl von Clausewitz'in savaşı siyasetin başka araçlarla sürdürülmesi olarak görmesi, savaşın klasik, eril düşünce merkezli yorumlarını temsil etmektedir. Ancak bu yaklaşımlar çoğunlukla savaşın “görünür cephesine” odaklanmaktadır: cephedeki askerler, stratejiler, ulus-devlet çıkar çatışmaları ve erkek kahramanlıkları. Bu perspektif, savaşın eril bir olay olarak kurgulanmasına neden olmaktadır. Oysa savaş, sadece görünür olanla sınırlı değildir; aynı zamanda gündelik yaşamda, evin içinde, sokakta, mülteci kamplarında ve en çok da kadın bedeni üzerinde yürütülmektedir. Feminist kuram tam da bu noktada görünür olmayı görünür kılmayı hedeflemektedir. Kadın bedeni, savaşın en mahrem ama en yoğun sahnelerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır: şiddetin hedefi, ideolojinin taşıyıcısı ve toplumsal kontrolün aracı haline gelmektedir. Böylece kadın, yalnızca bir biyolojik varlık olmaktan çıkıp, politik ve sembolik bir alan olarak yeniden inşa edilmektedir. Simone de Beauvoir'ın *İkinci Cinsiyet* eserinde “kadın”ı “öteki” olarak konumlandırması, savaş koşullarındaki kadın için daha da keskinleşmektedir. Beauvoir'a göre kadın, gündelik yaşamda zaten erkeğin öznesine göre tanımlanan, kendisi üzerinden değil de başkası üzerinden anlam kazanan bir ötekidir. Ancak savaş ortamında bu ötekileştirme iki katmanlı hale gelmektedir: Savaş koşullarında kadın bedeni yalnızca bir öteki değil, aynı zamanda ulusun kolektif onurunun da bir taşıyıcısıdır. Hem erkeğin ulusal öznesine bağlı bir “namus nesnesi” olarak hem de düşman işgaline açık bir “savaş ganimeti” ya da “fethedilecek beden” olarak aşağılanan bir nesneye indirgenmektedir. Böylece kadın, hem kendi toplumunun içinde özneleşemeyen, başkasının kimliğiyle var olan bir öteki; hem de düşman için fethedilecek, ele geçirilecek mutlak bir öteki haline

* Bağımsız Araştırmacı, Yüksek Lisans Öğrencisi, Gaziantep Üniversitesi, Felsefe Bölümü, beyza-ayturaz@hotmail.com,

getirilmektedir. Artık kadın bedeni, savaşın görünmez ama en merkezi cephelerinden biri haline gelmektedir. Bu ikili konumlandırma, kadının özneleşmesini bütünüyle engellemektedir. Kadın kendi bedeni üzerinde söz sahibi olmaktan çıkarak ya korunacak kutsal bir değer ya da hedef alınacak bir nesneye dönüştürülür. Beauvoir'ın işaret ettiği gibi bu konum, kadının özgürlüğünü yalnızca toplumsal cinsiyet ilişkilerinde değil, ulusal ve siyasal düzeneklerde de engellemektedir. Kadın, kendi toplumunda erkeğin namusunu temsil ettiği için değerli kabul edilir; düşman toplumunda ise tam da bu nedenle saldırıya açık hale gelmektedir. Böylece kadın bedeni, ulusun kolektif öznesine tabi kılınan, sürekli öteki yani erkek üzerinden anlamlandırılan bir savaş sahnesi haline gelmektedir. Cynthia Enloe'nun militarizm eleştirisi bu tabloyu daha da tamamlamaktadır. Enloe'ya göre militarizm yalnızca cephedeki askerlerin eylemleriyle değil, kadınların görünmez emeğiyle de sürdürülebilmektedir. Kadınlar askerlerin annesi, eşi, sevgilisi olarak milliyetçi söylemlerin taşıyıcısıdır; aynı zamanda mülteci, seks işçisi, “ganimet” veya mağdur olarak savaşın en görünmez yüzünü oluşturmaktadırlar. Enloe'nun dikkat çektiği nokta, kadınların savaşın yalnızca yan ürünü değil, bizzat militarizmin işleyişinin bir parçası olmalarıdır. Kadınların görünmez emeği orduların moralini, toplumların sürekliliğini ve milliyetçi ideolojilerin yeniden üretimini sağlar. Böylece savaş, kadın bedeni ve emeği olmadan düşünülemeyecek kadar cinsiyetli bir olgu haline gelmektedir. Beauvoir'ın kadını “öteki” olarak konumlandırılması ile Enloe'nun militarizm eleştirisi birlikte düşünüldüğünde, savaşın görünmez cephesinde kadın bedeninin iki yönlü işlevi ortaya çıkmaktadır: Bir yandan kadın ulusun sembolik onuru olarak yüceltilir, diğer yandan düşmanın saldırısına açık hale getirilmektedir. Bu ikili süreç, kadını özneleşemeyen, sürekli başkalarının iktidar ilişkileri içinde araçsallaştırılan bir varlık haline getirmektedir. Bu durumun güncel örnekleri savaşın sadece askeri değil, toplumsal ve cinsiyetli yüzünü de ortaya koymaktadır. Bu çerçevede kadın bedeninin savaşta oynadığı rol yalnızca teorik değil, aynı zamanda politik sonuçlara da sahiptir. Örneğin Bosna Savaşı'nda kadın bedeninin sistematik bir savaş silahı olarak kullanılması, etnik temizlik stratejilerinin bir parçasıdır. Tecavüz, yalnızca kadınlara yönelik bireysel bir saldırı değil, düşman topluma verilen kolektif bir mesajdır: “Sizin erkekliğinizi, onurunuzu yok ediyorum.” Aynı şekilde Ukrayna'da kadınlar hem direnişin bir parçası olarak öne çıkmakta, hem de şiddetin hedefi olarak sistematik saldırılara maruz kalmaktadır. Gazze'de ise kadınlar hem annelik ve çocuk doğurma üzerinden ulusun sürekliliğini simgelemekte, hem de savaşın en ağır yükünü taşıyan mülteci, yaşlı anne ya

da direniş sembolü olarak politikleştirilmektedir. Bu örnekler, kadın bedeninin savaşta yalnızca kurban değil, aynı zamanda sembolik bir mesajın taşıyıcısı haline getirildiğini göstermektedir. Felsefi açıdan bakıldığında bu tablo savaşın ontolojisini sorgulamaya yol açmaktadır. Çünkü savaş yalnızca silahların çatışması değil bedenlerin, özellikle kadın bedeninin ideolojik ve sembolik anlamlarla kuşatılmasıdır. Kadın bedeni, biyopolitik stratejilerle düzenlenmekte, denetlenmekte ve hem toplumsal hem de ulusal çıkarların hizmetine sokulmaktadır. Kadının bedeni üzerindeki şiddet, yalnızca bireysel değil, kolektif ve sistematik bir iktidar pratiği olarak işlemektedir. Etik açıdan ise kadın özgürlüğünün sistematik biçimde engellenmesi, savaşın toplumsal maliyetinin yalnızca cephedeki ölümlerle sınırlı olmadığını ortaya koymaktadır. Kadın bedeni üzerindeki şiddet, bedenin en mahrem alanına kadar sirayet eden bir tahakküm biçimidir. Bu durum, yalnızca bireysel özgürlüklerin değil, kolektif etik değerlerin de ihlali anlamına gelmektedir. Kadının savaşta özneleşememesi, savaşın yalnızca siyasi ya da askeri bir mesele değil, aynı zamanda insanlığın etik sınavı olduğunu göstermektedir. Sonuç olarak, savaşın görünmez cephesi kadın bedeni üzerinden inşa edilmektedir. Beauvoir'ın ötekilik kavramı, kadının savaşta da erkeğe göre tanımlandığını ortaya koyarken; Enloe'nun militarizm eleştirisi, kadınların görünmez emeği ve bedeni olmadan savaşın sürdürülemeyeceğini gözler önüne sermektedir. Kadın savaşta ya ulusun namusu ya da düşmanın ganimeti, annenin kutsallığı ya da fahişenin aşağılanmışlığı olarak konumlandırılır; ancak hiçbir durumda kendi öznesi olarak kabul edilmemektedir. Bu ikili kıskaç, kadını savaşın hem kurbanı hem de taşıyıcısı haline getirmektedir. Kadın bedeninin bu şekilde araçsallaştırılması, savaşın tanımını yeniden düşünmeyi zorunlu kılmaktadır. Savaş yalnızca cephedeki çatışmalar değil, bedenlerin özellikle de kadın bedeninin ideolojik ve politik anlamlarla kuşatıldığı görünmez cephelerde de yaşanır. Kadın deneyimini görünür kılmak bu nedenle yalnızca teorik bir çaba değil, aynı zamanda politik bir sorumluluktur. Kadının savaştaki konumunu görünür kılmak hem savaşın ontolojik doğasını hem de barışın nasıl kurulabileceğini yeniden tanımlamak için elzemdir. Dolayısıyla savaşın kadın bedeni üzerinden inşa edilen görünmez cephesi, yalnızca geçmişin değil günümüz çatışmalarının da en kritik boyutlarından biridir. Beauvoir'ın ötekilik kavramı ve Enloe'nun militarizm eleştirisi bize şunu göstermektedir: Kadın bedeni ve emeği, savaşın sürdürülmesi için hem bir araç hem de bir hedef haline getirildiği sürece, barış da eksik ve kırılgan kalacaktır. Bu nedenle savaşın felsefi çözümlemesinde kadın bedenini merkeze almak sadece görünmeyeni görünür kılmak

değil, aynı zamanda daha adil, kapsayıcı ve kalıcı bir barış tahayyülünü mümkün kılmanın ön koşulu olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Cynthia Enloe, Simone de Beauvoir, kadın bedeni, militarizm, ötekileştirme, savaş felsefesi, sembolik şiddet.

ANTİGONE FİGÜRLERİ BAĞLAMINDA SAVAŞ SONRASI ÖLÜLERİN GÖMÜLMESİ

E. Ela KÜTÜÇÖĞLU*

Savaşta ölen herkes, gömülmeyi hak eder mi? Bir ölünün gömülmeyi hak etmesi ne demektir? Gömülmek, hak edilerek kazanılan bir şey midir? Ölünün gömülüp gömülmeme kararını kim ne şekilde verebilir? Bu bağlamda tanrısal yasa ve yazılı yasanın işlevi nedir ve/ya ne olmalıdır? Sophokles'in M.Ö. 440'ta yazdığı ve M.Ö. 442'de sahnelendiği düşünülen *Antigone* tragedyası, kral Kreon'un, yeğenleri Eteokles ve Polyneikes'in ölü bedenleri hakkında aldığı karar ile açılışını yapmaktadır. Kreon, Eteokles'in yurduna hizmet ettiğini düşündüğünden onun şehitlere yaraşır şekilde gömülmesini uygun bulurken 'vatan haini' 'addedilen Polyneikes, Thebai'de kurda kuşa yem edilecek ve gömülmeyecektir (Sophokles, 2022).

Söz konusu tragedya ile aynı adı paylaşan Antigone, kral Kreon'un aldığı karara riayet etmeyerek erkek kardeşi Polyneikes'in cenazesini kaldırmayı talep etmektedir. Peki, Polyneikes gerçekten de bir vatan haini midir? Vatan haini olan birinin gömülmeme kararı ne anlama gelebilir? Antigone, bir ölünün gömülmeme emrinde bir insanın koyduğu yazılı yasayı değil ne zamandan beri var oldukları bilinmeyen tanrısal yasayı tanıyacağını belirtmekte ve bu yolla kral Kreon'a karşı çıkmaktadır. Ancak hangi tanrısal yasadır bu? Judith Butler, *Antigone'nin İddiası: Yaşam ile Ölümün Akrabalığı* adlı kitabında Antigone'nin başvurduğunu iddia ettiği tanrısal yasanın gönderiminin muğlaklığına işaret etmekte keza Antigone'nin söz konusu karşı çıkışıyla Kreon gibi egemenin dilini benimsediğini iddia etmektedir. Ama önemli olan bir diğer soru da şudur: Antigone, egemenin diline karşı çıkmak isterken egemenin dilini de benimsemez mi? O, gerçekten egemen cinsiyet alanına geçmeyi başaramıyorsa midir? (Butler, 2007)

Polyneikes, bir 'vatan haini' ise Antigone, bir vatan hainini gömmek için mi bu denli çaba göstermektedir? Jacques Lacan, *The Seminar VII*'de *Antigone* tragedyasının asıl kahramanı olarak düşündüğü Antigone'nin Eteokles'i yani güçlüyü değil Polyneikes'i, suçluyu seçtiğini ifade etmektedir. Lacan'a göre Antigone için erkek kardeş neyse sadece odur (Lacan, 1992). Peki ya o zaman Antigone, erkek kardeşini gömerek 'en yüce kız

* Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, İktisat Bölümü, elakutucoglu@gmail.com

kardeş' olarak mı ilan edilmelidir? G. W. F. Hegel, Antigone'yi yazgısına verdiği cevapla Sokrates'ten daha üstün bir yerde konumlandırmakta (Hegel, 2018) ve *Antigone* tragedyasında Yunan dünyasının iç çelişkisini görmektedir. Kreon ve Antigone, birbirlerini anlamaktan uzaktırlar ve Kreon, başka bir etik gücün savunucusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Yani Kreon, ölüyü gömütsüz bırakan zorba bir tiran değil midir?

Hegel açısından Kreon, zorba bir tiran değildir (Steiner, 1996). Ancak Alenka Zupančič açısından Kreon, ölüleri gömdürmeme konusunda takıntılıdır ve Kreon sadece Eteokles ve Polyneikes öldüğü için kral olabilmiş bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu hususta Euripides'in *Yakarıcılar* tragedyasına bakmayı öneren Zupančič, Kreon'un söz konusu tragedyada da ölüleri, ölenlerin yakınlarına teslim etmeyi reddettiğini göstererek argümanını güçlendirmektedir (Zupančič, 2023). Ama gerçekten güçlendirebilmiş midir? Hyginus'un fablndaki Kreon, Antigone'nin Polyneikes'i gömmesinden sonra oğlu ve Antigone'nin nişanlısı olan Haimon'u Antigone'yi öldürmek üzere görevlendirmiştir. Dolayısıyla burada katil bir tiran görebilmek de pekâlâ mümkün olabilir.

Kreon, 'vatan haini' olarak addettiği Polyneikes'i gömdürmemesine ilişkin buyruğundan dönse ne olabilirdi? Friedrich Hölderlin, *Antigone*'ye ilişkin gerçekleştirdiği çevirisinde Antigone'nin aorgik sabırsızlığını vurgulamaktadır. Başka bir deyişle Polyneikes'in ölüsünü gömmek üzere tanrı/lar gelseydi o zaman ne olurdu diye sorulduğu takdirde Hölderlin bize Antigone'nin onlardan daha hızlı davranmaya çalışacağını belirtmektedir (Steiner, 1996). Bahsi geçen tartışmaların odağındaki Antigone, bunlardan hangisidir? Ya da başka bir soru soralım: Polyneikes'i 'affetme' yoluna gidilse bir değişiklik olabilir miydi?

Slavoj Žižek'in 2016 yılında yayımlanan *Antigone'nin Üç Yaşamı* adlı uyarlamasında Sophokles'in *Antigone*'sinin sonuna dair üç versiyon önermektedir. İkinci versiyonda Kreon, Polyneikes'i 'affetme' yoluna gitmiştir. Ancak vatan haini olarak belirlenen birinin gömülmemeye kararına ilişkin yapılan değişiklik, Koro'yu aktif bir faile dönüştürmüştür. Koro bu değişiklik uyarınca hem Kreon'u hem de Kreon'un oğlu Haimon'u katletmiştir (Žižek, 2016). O halde savaş sonrası 'affetme' fikri, geçersiz mi kılınmaktadır? Söz konusu geçersizlik, karar alıcı kararını değiştirse bile mümkün değil midir?

Görülmektedir ki Antigone sadece erkek kardeşini gömmeye çalışan herhangi bir kadın kahraman olmadığı gibi kralın buyruğuna karşı gelen yalnızca devrimci kadın imgesine indirgenebilecek tek yönlü bir figür de değildir. Antigone ve Kreon arasında keskin bir ayrım gözeterek Kreon'un ölüleri gömdürmeyen zorba bir tiran, Antigone'nin ise ona bir 'kadın' olarak karşı çıkan feminist siyasetin temsilcisi, devrimci kadın figürüne indirgenerek okunması, bizi sığ ve tek taraflı bir perspektife yönlendirebilir. Söz konusu bildiride Antigone figürlerinin sayılamayacak kadar çokluğu ve Antigone'nin tek bir anlamdan ve imgeden beslenmiyor oluşu argümanı, temele alınarak savaştan sonra bir ölünün gömülmesi kararının kim tarafından alınabileceği sorusu gündeme yerleştirilecektir. Bu bağlamda öncelikle Antigone'nin erkek kardeşi Polyneikes'i gömmeye gerekçelerinden bizi en çok ilgilendiren gerekçe, tanrısallığın yazılı yasaya karşı karşılaştırılmaz üstünlüğü düşüncesidir. Burada Antigone'ye tanrısallığı yazılı yasadaki üstün görme ve bunu işletme hakkını kimin verdiği sorusu, muğlaklığını korumakta ve Antigone'nin sınırı aşması, *hybris*'i ile tanışmaya davet etmektedir. Öte yandan Polyneikes'in ölü bedeninin gömülmesi konusunda tanrısallığın Antigone'yi ne yapmaya yönlendirdiği de açık değildir. Fakat burada başka bir nüans daha bulunmaktadır: Polyneikes, Sophokles'in *Oidipus Kolonos'ta* adlı eserinde kendi ölüsünün gömülmesini talep eder. Öte yandan Oidipus, Polyneikes'e lanetler yağdırır. Akrabalık ilişkilerinin oldukça karmaşık ve ikircikli olduğu bu ilişki ağı içerisinde Butler'ın sözlerine kulak verirse "*Oidipus'un talebini Polyneikes'inkinden üstün kılan nedir?*" (Butler, 2007, s. 81) sorusu karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca Antigone sadece tanrısallığın üstünlüğü fikrinden beslenmez.

O aynı zamanda kardeşinin bir köle değil onun erkek kardeşi olması bakımından gömülmesi gerekliliğine işaret eder. En tutarsız görülen gerekçesi ise Antigone'nin kocası ve/ya çocuğu ölse onlar için yasaya karşı çıkmayacağını söylerken anne-babası hayatta olmadığı için Polyneikes'in ikame edilemez oluşu ile ilgilidir. Bahsi geçen son gerekçe, birçok açıdan çoğu düşünürün ilgisini çekmiş ve çok kez farklı argümantasyonlarla tartışmaya açılmıştır. Bu doğrudan dilin sarsıcılığı kimi düşünürlerce Antigone'nin insan haklarının bir temsilcisi olamayacağı fikrini güçlendirmiş kimi düşünürlerce de Antigone'nin yasanın genel geçer yapısını bozduğunu onun talep ettiğinin *anlık bir yasadaki* ibaret olduğu iddia edilmiştir.

Antigone tragedyası; bir ölünün gömülme kararında tanrısal yasa ve yazılı yasanın çatışmasına, bir kadın ve erkek olmanın yasaya karşı sorumlu olmak hususunda bir fark yaratıp yaratmamasına, ‘simgesel ölüm ’ve ‘fili ölüm ’arasında ne türden bir farklılık olabileceğine ve daha birçok tartışma hattına temas etmeye olanak tanımaktadır. Antigone de -yukarıda belirtildiği üzere- bu tartışmaların sadece bir tanesinin odağındaki tek yönlü bir figür değildir. Belki Zupančič’in belirttiği gibi Antigone’nin kardeşini gömmek istemesinden daha doğal bir talep yoktur. Ancak Antigone’nin ölüme yüklediği anlam nedir? Onun kendi ölümü onun için bir şey ifade edebilir mi? Antigone, Kreon’un emrine karşı çıkmak bakımından mağarasında ölüme terk edilmiştir ancak alenen öldürülmemiştir. George Steiner, bir anlamda Kreon’un niyetinin Antigone’yi öldürmek olmadığını dile getirmiştir. Bunu Martin Heidegger’in ölümün devredilemezliği fikri ile ilişkilendirerek okumayı önerir. Çünkü ölüme-doğru-varlık için ölüm fenomeni kurucu bir yerdedir. Luce Irigaray açısından Antigone, ‘sadece sağ kalarak yaşama fikri’ne karşı çıkan ancak yaşama bağlı olan ve nişanlısı Haimon ile evlenmesindeki engelin erkek kardeşi Polyneikes’in gömülmemesi olduğunu dile getirmektedir. Irigaray’ın düşüncesinde anaerkilliğin temsilcisi olarak görülebilecek olan Antigone, her kadının kendini özdeşleştirmesi ve kimliğini oluşturabilmesi açısından oldukça önemli bir figürdür. (Irigaray, 2014). Bu türden bir okuma, Antigone figürlerinin alımlanışını zedeleyebilir ve sadece birbirlerine tam anlamıyla karşıt konumlandırılan Antigone ve Kreon çatışması tarzında bir anlamlandırmaya yönlendirebilir. Söz konusu bildiride tek bir Antigone figürünün olmadığı argümanı merkezde tutularak savaş sonrası ölümlerin gömülmemesi bahsi ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tragedya, yasa, ölüm, etik çatışma.

KAYNAKÇA

- Žižek, S. (2016). *Antigone'nin Üç Yaşamı*. (T. Birkan, Çev.) İstanbul: Encore Yayınları.
- Butler, J. (2007). *Antigone'nin İddiası: Yaşam ile Ölümün Akrabalığı*. (A. Ergenç, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Hegel, G. W. (2018). *Felsefe Tarihi: Thales'ten Platon'a Grek Felsefesi* (Cilt 1). (D. B. Kılınç, Çev.) İstanbul: NotaBene Yayınları.
- Irigaray, L. (2014). *Başlangıçta Kadın Vardı*. (M. O. İlknur Özallı, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayınları.

- Lacan, J. (1992). *The Ethics of Psychoanalysis: The Seminar VII*. (D. Porter, Çev.) New York: W. W. Norton Company.
- Sophokles. (2022). *Antigone*. (A. Çokona, Çev.) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Steiner, G. (1996). *Antigones: How the Antigone Legend Has Endured in Western Literature, Art and Thought*. London: Yale University Press.
- Zupančič, A. (2023). *Let Them Rot: Antigone's Parallax*. New York: Fordham University Press.

YAPAY ZEKÂ DESTEKLİ DİJİTAL ŞİDDET VE SAVAŞ TEMSİLLERİ

Mehtap DOĞAN *

Savaş olgusu 21. yüzyılda köklü bir dönüşüm geçirerek fiziksel cephelerin ötesine, dijital ve temsili düzlemlere taşınmıştır. Artık çatışmalar yalnızca silahlarla ve tanklarla değil, aynı zamanda algoritmalar, ekranlar ve veri akışları üzerinden de yürütülmektedir. Bu dijitalleşme sürecinde yapay zekâ teknolojileri, savaşın yeni yüzünde kurucu bir rol oynamaktadır. Deepfake videolar, dijital propaganda ağları, algoritmik sansür mekanizmaları ve otonom silah sistemleri gibi yapay zekâ destekli *dijital şiddet* biçimleri günümüz savaşlarının temsil ve icra biçimlerini kökten değiştirmekte, savaşın epistemolojik, etik, ontolojik ve estetik boyutlarında ciddi soru işaretleri doğurmaktadır. Örneğin, *deepfake* adı verilen yapay zekâ ile üretilmiş sahte videolar gerçeğin yerine geçebilecek kadar inandırıcı hale gelmiştir. Nitekim 2022’de Rusya-Ukrayna savaşı sırasında ilk kez sahte videolar dezenformasyon amaçlı kullanılmış; her iki ülkenin liderlerinin gerçekte var olmayan konuşmaları deepfake yoluyla üretilip dolaşıma sokulmuştur (Twomey vd., 2023, s. 1). Bu durum, savaşla ilgili bilgi ekosisteminde ciddi epistemolojik karmaşaya yol açarak, sahte görüntülerin gerçek sanıldığı, gerçek kayıtların ise “sahte” diyerek göz ardı edildiği bir post-gerçeklik ortamı oluşturmaktadır.

Dahası, yapay zekânın ürettiği kurmaca görüntüler ile sahadaki gerçeklik arasındaki sınır belirsizleşmekte, savaş olgusu adeta simülasyon ile gerçekliğin iç içe geçtiği bir gösteriye dönüşmektedir. Jean Baudrillard’ın 1991 Körfez Savaşı analizinde işaret ettiği üzere, modern savaş giderek bir medya olayı halini almakta, gerçek çatışma ile onun imgeler aracılığıyla sunumu arasındaki fark silinmektedir (Baudrillard, 1995, s.68). Buna göre, medya ve enformasyon araçları savaşı sadece aktarmakla yetinmemekte, aynı zamanda kendi kurgusal gerçekliğini de yaratmaktadır. Nitekim Gazze örneğinde de yüksek teknolojiyle yürütülen saldırılar ve bunların dünyaya sunuluş biçimi, savaşın tek taraflı bir “gösteri” haline getirilebildiğini göstermektedir. Baudrillard’ın belirttiği üzere modern savaş anlatıları etik ve hakikat kavramlarını muğlaklaştıran bir hipergerçeklik alanı üretmektedir. Hatta öyle ki onun *The Gulf War Did Not Take Place* (Körfez Savaşı Gerçekleşmedi) başlığı günümüzde Gazze Savaşı’na uyarlandığında çok da abartılı

* Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Felsefe Bölümü, mehtap26dogan@gmail.com

görünmemektedir. Elbette Gazze’de bombalar gerçekten düşmekte, her gün onlarca çocuk ölmekte, insanlar hem bombalarla hem açlıkla mücadele etmekte ve de somut bir yıkım yaşanmaktadır. Ancak savaşın dijital temsili, bu somut vahşeti aynı anda hem tüm dünyaya görünür kılmakta hem de belli anlatı kalıplarına sokarak bir bakıma kurmaca bir senaryoya dönüştürmektedir. Benzer şekilde, Byung-Chul Han ise şiddetin ve görseelliğin yeni biçimler aldığını vurgularken dijital iletişim ortamının izleyici ile olay arasındaki mesafeyi ortadan kaldırarak sürekli bir tepkisellik ve duygusal taşma hâli yarattığını ifade etmektedir (Han, 2024, s. 13). Sosyal medyanın bitmek bilmez akışı, uzaklardaki savaş acılarını evlerimizin içine taşırken izleyicide bir tür duyarsızlaşma yaratmaktadır. Gerçekten de bugün Gazze’deki yıkımı her saniye yeniden görmek, bir yandan küresel vicdanı harekete geçirirken diğer yandan acının estetize edilip tüketilmesi riskini de doğurmaktadır. Han (2018), modern şiddetin artık doğrudan fiziksel zorlamadan ziyade yaygın ve görünmez biçimlerde tezahür ettiğini belirtir; dijital gözetim, enformasyon bombardımanı ve sürekli teşhir kültürü, fiziki şiddetten farklı ancak benzer ölçüde yıkıcı olan şeffaflığın şiddetini meydana getirmektedir (Han, 2016, s. 103). Bu bağlamda, dijital savaş imgeleri de izleyiciye doğrudan bedensel zarar vermese bile hakikatin yapısını zedeleyerek ve etik tepkiyi aşındırarak yeni tür bir şiddet etkisi yaratmaktadır.

Öte yandan, dijital platformların algoritmik yapıları da savaşın temsilini biçimlendirmede kritik rol oynamaktadır. Sosyal medya şirketlerinin içerik denetimi politikaları ve otomatik algoritmaları, izleyicilerin hangi savaş görüntülerini görüp hangilerini göremeyeceğini büyük ölçüde belirlemektedir. Örneğin, İnsan Hakları İzleme Örgütü’nün bir raporu, Meta şirketinin (Facebook ve Instagram) Ekim-Kasım 2023’te Filistin yanlısı içerikleri sistematik biçimde sansürlediğini ortaya koymuştur (Human Rights Watch, 2023). İncelenen 1.050 vakadan 1.049’unda barışçıl Filistin destekli paylaşımların kaldırıldığı veya görünmez kılındığı tespit edilmiştir (Human Rights Watch, 2023). Bu tür bir algoritmik sansür, Gazze’de yaşananlara dair gerçeklerin dünya kamuoyuna ulaşmasını engelleyerek tek taraflı bir anlatıyı pekiştirme potansiyelini taşımaktadır. Benzer şekilde, platformların otomatik filtreleri savaşla ilgili grafik görüntüleri rahatsız edici olarak etiketleyip gizleyebilmekte ya da hükümet baskısıyla belirli içerikleri silebilmektedir. Sonuç olarak, dijital mecra, savaşın hakikati etrafında bir tarafta sivillerin kendi çektikleri görüntülerle seslerini duyurmaya çabaladıkları, diğer

tarafıta bu seslerin ya algoritmaların sınırlılıklarına takıldığı ya da devasa veri yığını içinde kaybolduğı bir mücadele alanına dönüşmüş durumdadır.

Algoritmik belirlenim yalnızca sansürle sınırlı değildir; hangi içeriklerin viral olacağı ya da hangilerinin göz ardı edileceğı de büyük ölçüde platformlardaki yapay zekâ güdümlü algoritmalar tarafından tayin edilmektedir. Duygusal ve çarpıcı içerikler daha fazla etkileşim getirdiğı için algoritmalar tarafından öne çıkarılmakta, bu da dijital savaş temsillerinde aşırılığın ödüllendirilmesi anlamına gelmektedir. Nitekim araştırmalar özellikle bebekler ya da çocuklar gibi hassas unsurlar içeren dehşet verici görüntülerin kullanıcılar tarafından daha çok paylaşıldığını göstermektedir. Öte yandan, devletler ve örgütler de yapay zekâdan faydalanarak sosyal medyada algı operasyonları yürütmekte, yapay zekâ güdümlü destek hesapları ile kendi söylemlerini yaygınlaştırmaya çalışmaktadır. Sonuçta dijital ortamda bir yandan hakikati savunmak isteyenler algoritmaları aşmak için yeni yollar ararken, diğer yandan otoriteler ve kötü niyetli aktörler aynı ortamı manipüle etmek için her geçen gün daha sofistike teknikler devreye sokmaktadır.

Tüm bu gelişmeler, savaş olgusunun artık yalnızca fiziki düzlemde değil, dijital göstergeler ve anlatılar düzleminde de şekillendiğini ortaya koymaktadır. Savaşın temsili, Baudrillard'ın bahsettiğı üzere gerçeğı “istila edip yaratan” bir simülasyon düzenine dönüşürken, izleyiciler hakikat ile kurgu arasındaki belirsizleşen sınırda adeta kaybolmaktadır. Ortaya çıkan temel epistemolojik sorun, neyin gerçek neyin yapay olduğunu ayırt etmenin güçleşmesidir; ontolojik düzeyde ise gerçekliğin bizzat dijital simülakrlara göre tanımlanır hale gelmesidir. Gazze savaşı örneğinde bir yanda sokakta yatan gerçek cansız bedenler, diğer yanda yapay zekâ ürünü sahte kareler aynı zaman diliminde haber akışlarında yan yana gelebilmektedir. Böylece savaşın gerçekliğı hem hakiki vahşeti hem de sanal yanılsamaları içeren hibrit bir olgu halini almaktadır. Bununla birlikte kitleler de artık sadece pasif savaş seyircileri değil, aynı zamanda sosyal medyada tepki veren, içerik paylaşan, hatta bazen yanlış bilgiyi farkında olmadan yayan aktif aktörlerdir. Dijital platformlarda savaş anlatısının bir parçası haline gelen izleyici hem tanık hem fail konumuna yerleşmekte ve bu yüzden temsil ile gerçek arasındaki bulanık alanda etik ve siyasi sorumluluğı da yeniden düşünmeye mecbur kalmaktadır. Sonuç olarak, yapay zekâ destekli dijital şiddet, savaşın gerçeklik ve temsil düzenini iç içe geçirerek hakikati biçimlendirmekte ve bizleri hem bilgi hem de insanlık adına yeni bir

sınavla karşı karşıya bırakmaktadır. Bu yeni durumda savaşın dijital imgelerine eleştirel bir gözle yaklaşmak, yapay zekâ ile üretilen içeriklerin ardındaki niyetleri sorgulamak ve dijital okuryazarlığı güçlendirmek, hakikatin korunabilmesi için hayati bir gereklilik haline gelmiştir.

Anahtar Kelimeler: Yapay zeka, savaş, simülasyon, dijital

KAYNAKÇA

- Baudrillard, J. (1995). *The Gulf War Did Not Take Place*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Han, B.-C. (2016). *Şiddetin Topolojisi*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Han, B.-C. (2024). *Sürünün İçinde: Dijital Dünyaya Bakışlar*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Human Rights Watch. (2023, Aralık 21). *Meta's Broken Promises: Systemic Censorship Of Palestine Content On Instagram And Facebook*. Erişim adresi: <https://www.hrw.org/report/2023/12/21/metas-broken-promises/systemic-censorship-palestine-content-instagram-and-facebook>
- Twomey, J., Ching, D., Aylett, M. P., Quayle, M., Linehan, C., & Murphy, G. (2023). Do Deepfake Videos Undermine Our Epistemic Trust? A Thematic Analysis Of Tweets That Discuss Deepfakes In The Russian Invasion Of Ukraine. *PLOS ONE*, 18(10), e0291668. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0291668>

BEYİN-BİLGİSAYAR ARAYÜZLERİ: SAĞLIKTAN SAVAŞ ALANINA ETİK VE TEKNOLOJİK BİR İNCELEME

Kübra Gizem GANİOĞLU*

Neredeyse her gün yeni bir teknolojinin kamuya sunulduğuna tanık olmaktadır. Günlük yaşama entegre edilen ve insan yaşamını kolaylaştıran bu teknolojiler, bireylerin sorumluluklarını ve görevlerini daha hızlı ve doğru biçimde yerine getirmelerine imkân sağlamaktadır. Sağladıkları yararlar, teknolojileri adeta insanın bir uzvu konumuna taşımıştır. Bilgisayarlar, akıllı telefonlar, akıllı saatler, tabletler, sanal ve artırılmış gerçeklik cihazları, akıllı ev sistemleri, giyilebilir sağlık teknolojileri ve yapay destekli asistanlar, bireyin gündelik yaşamının ayrılmaz bir parçası hâline gelmiş ve teknolojiyle olan bağına giderek güçlendirmiştir. Teknolojik gelişmelerin üstel hızla ilerlemesiyle birlikte yaşamı kolaylaştıran birçok araç ortaya çıkmış olsa da bireyler bu yeniliklerin işlevsel potansiyelleri ve olası riskleri konusunda genellikle yeterli farkındalığa sahip değildir. Günümüzde kullanılan teknolojiler hastalıkların azaltılmasına, güvenli yaşam koşullarının sağlanmasına ve gündelik işlerin daha pratik biçimde yürütülmesine katkıda bulunmuştur. Bununla birlikte, özellikle son yıllarda geliştirilen bazı teknolojilerin gelecekte nasıl tehditler doğurabileceği belirsizliğini korumaktadır. Bu bağlamda bu çalışma, sağlık alanında yaygın olarak kullanılan beyin-bilgisayar arayüzü teknolojisinin, savaş alanına taşınmasıyla ortaya çıkabilecek etik sorunları tartışmayı amaçlamaktadır.

Multidisipliner bir araştırma alanı olarak literatürde önem kazanan beyin-bilgisayar arayüzü, bireylerin sinirsel sinyallerini elde edip kullanıcının amaçladığı ve niyet ettiği düşüncüyü eyleme dönüştüren sistemler olarak tanımlanmaktadır (Kotchetkov, Hwang, Appelboom, Kellner, & Jr, 2010, s. 1). Beyin ile harici cihazlar arasında doğrudan iletişim kurulması, bireylerin bilgisayar sistemlerini ve robotik cihazları temel düzeyde kontrol edebilmesini mümkün kılmaktadır. Nitekim koklear ve retinal implantlar günümüzde uygulanan deneysel cihazlar arasındadır (Attiah & Farah, 2014, s. 1). Hesaplamalı sinirbilimi, biyomalzeme mühendisliği ve bilgisayar teknolojilerindeki ilerlemeler, nöral ağların daha yüksek doğruluk ve çözünürlükle haritalanmasına olarak tanımış ve bu da motor, bilişsel ve duyuşal işlevlerin nörofizyolojik temellerinin daha kapsamlı bir

* Doktora Öğrencisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Bölümü, e-mail: gizemganioglu@hotmail.com.

biçimde anlaşılmasına önemli katkılar sağlamıştır. Bu gelişmeler sayesinde beyin-bilgisayar arayüzü teknolojisi yalnızca sağlık alanında değil, mühendislik, eğitim ve eğlence gibi çeşitli sektörlerde de uygulanabilmektedir.

Beyin-bilgisayar arayüzü teknolojileri yalnızca işlevsel katkılarıyla değil, aynı zamanda beraberinde getirdiği etik tartışmalarla da dikkat çekmektedir. Bu tartışmalar arasında insanın bilişsel yetilerinin arttırılması, yapay zekâ sistemleriyle entegrasyonu ve bireylerin düşünce ve arzularının üçüncü kişiler tarafından kontrol edilmesi ihtimali öne çıkmaktadır. Literatürde sıkça dile getirilen bu gelecek tasvirleri, beyin-bilgisayar arayüzü sistemlerinin insan zihni üzerinde bir tür “kontrol mekanizması”na dönüşebileceği yönündeki endişeleri beslemektedir.

Bu bağlamda, transhümanizm savunucuları insanın yapay zekâ karşısında varlığını sürdürebilmesi için makinelerle bütünleşmesinin kaçınılmaz olduğunu ileri sürerken, bazı düşünürler ise insan-makine melezliğinin sınırlandırılması gerektiğini vurgulamaktadır (Fukuyama, 2004, s. 42). İnsanın bedensel ve bilişsel kapasitesini geliştirme hedefi, beyin-bilgisayar arayüzü teknolojilerinin yalnızca tedavi amaçlı olmadığına, aynı zamanda insanı dönüştürücü bir potansiyel taşıdığına da işaret etmektedir.

Günümüzde beyin-bilgisayar arayüzü araştırmaları öncelikli olarak felçli bireylerin ya da kaza ve yaralanma sonucu fiziksel işlev kaybı yaşayan kişilerin yetilerini geri kazandırmaya odaklanmaktadır. Bununla birlikte, bazı kaynaklarda bu teknolojilerin askerî alanda da kullanılabileceğine dair öngörüler bulunmaktadır. Bu çerçevede beyin-bilgisayar arayüzünün askerlerin dayanıklılığını, koordinasyonunu ve bilişsel uyum yeteneklerini destekleyici biçimde kullanılabileceği ifade edilmektedir (Munyon, 2018, s. 696). Beyin-bilgisayar arayüzü teknolojisinin süreklilik gösteren bir ilerlemeye sahip olması askerî anlamda kayda değer bir stratejik öneme sahiptir (Kotchetkov, Hwang, Appelboom, Kellner, & Jr, 2010, s. 1).

Beyin-bilgisayar arayüzleriyle donatılmış askerlerin araçları, ağır makineleri, robotları ve insansız hava araçlarını yalnızca düşünce gücüyle kontrol edebilme potansiyeli bu bağlamda dikkat çekicidir. Düşünceyle kontrol edilen silah sistemlerinde iki işleyiş modu öne çıkmaktadır. Aktif modda asker, elini kullanarak bir düğmeye basma eylemini zihninde canlandırmakta ve bu imge sistem tarafından algılanarak ateşleme komutuna dönüşmektedir. Reaktif modda ise askerin hedefi fark etmesiyle birlikte beyindeki sinirsel

sinyaller doğrudan tespit edilerek ateşleme komutuna çevrilmekte ve böylece tepki süresi önemli ölçüde kısaltarak, karar alma süreçleri doğrudan nöral düzeyde gerçekleşmektedir (Koecke, 2025, s. 176). Aktif mod bilinçli hedef seçimine dayanırken, reaktif mod daha otomatik ve alt-bilinçsel süreçler tarafından tetiklenmektedir.(Koecke, 2025, s. 178-179). ABD, Çin, Rusya ve Fransa gibi ülkelerin BBA araştırmalarına ciddi yatırımlar yapması, bu teknolojinin askerî bağlamda küresel bir rekabet alanına dönüştüğünü göstermektedir (Koecke, 2025, s. 176–177).

Ancak herhangi bir uygulama alanında insan makine entegrasyonunun artması, söz konusu sistemlerin dış müdahalelere açık hâle gelmesi, kötü niyetli kişilerce manipüle edilmesi veya siber saldırılara maruz kalması gibi ciddi güvenlik ve etik sorunları gündeme getirmektedir. Beyin-bilgisayar arayüzlerine yazılımsal müdahale olasılığı literatürde “beyin korsanlığı” (*brainjacking*) olarak adlandırılmaktadır. (Pycroft, ve diğerleri, 2016, s. 455). Beyin-bilgisayar arayüzleri, beyinden gelen sinyalleri işleyerek bunları cihazın komutlarına dönüştürürken, bunun tersi bir işleyiş de mümkündür. Bilgi işleme kapasitesine sahip makinelerin doğrudan kullanıcı beynine sinyal iletmesi, yalnızca bilişsel süreçleri değil, aynı zamanda davranışsal eğilimleri de etkileme potansiyeli taşımaktadır. Bu senaryoda kişinin düşünce ve eylemleri arasındaki nedensellik zinciri dönüşmekte ve özgür iradenin sınırları belirsizleşmektedir. Zira dışarıdan iletilen sinyaller aracılığıyla tetiklenen davranışların gerçekten bireyin “kendi” iradesinin ürünü olup olmadığı tartışmaya açılmaktadır (O’Brochain & Gordijn, 2014, s. 169). Dolayısıyla gelecekte beyin-bilgisayar arayüzlerinin daha yaygın ve stratejik konumda kullanılması hâlinde, benzer saldırıların bu sistemlere de yönelme riski göz ardı edilmemesi gereken bir tehlikedir (Pugh, Pycroft, Sandberg, Aziz, & Savulescu, 2018, s. 221). Bu tür durumlarda, kullanıcının zihinsel mahremiyeti, beyninden elde edilen verileri ve hatta fiziksel ve bilişsel bütünlüğü ciddi tehdit altına girmektedir (Ienca & Andorno, 2017, s. 17). Kullanıcı farkında olmadan özel ya da gizli bilgilerini açığa vurabilir. Söz konusu bilgi sızıntısının kullanıcının bilinçli kontrolü dışında gerçekleşmesi, sorumluluğun kullanıcıya mı atfedilip atfedilemeyeceği sorununu gündeme getirmektedir. Beyin ile makine arasındaki ilişkinin hızla gelişmesi ve dijital ekosistemin ayrılmaz bir parçası hâline gelmesi, bireylerin zihinsel mahremiyetinin korunmasına yönelik hukuki, etik ve teknik önlemlerin alınmasını zorunlu kılmaktadır.

Felsefe literatürü incelendiğinde, beyin-bilgisayar arayüzü teknolojisinin özerklik, kişisel özdeşlik, özgünlük, irade ve sorumluluk gibi meselelerle yakından ilişkili olduğu görülmektedir. Belirli bir bilişsel eşiği aşarak ahlaki özne olarak kabul edilen bireyler, gerçekleştirdikleri her edimden sorumludur. Ancak yalnızca düşünce yoluyla eylemde bulunmaya imkân tanıyan beyin-bilgisayar arayüzü sistemleri, bedensel hareketler üzerinde sahip olunan denetim düzeyine kıyasla daha sınırlı bir kontrol alanı sunmaktadır. Bu durum, teknolojinin günlük yaşamda yaygınlaşması hâlinde hukuki ve ahlaki sorumluluğun yeniden tanımlanması gereğini gündeme getirmektedir.

Beyin korsanlığı gibi tehditler, bireylerin karar verme süreçlerini dış müdahalelere açık hâle getirerek klasik özerklik tartışmalarını yeniden canlandırmaktadır. Beyin-bilgisayar arayüzlerine izinsiz müdahaleler, bireylerin düşünce ve eylemlerinin dışsal kontrol altına girebileceği olasılığını ortaya çıkarmaktadır. Bu teknoloji, savaş alanında askerin duygularını, karar alma süreçlerini ve davranış biçimlerini doğrudan etkileme ve dönüştürme potansiyeline sahiptir. Böyle bir senaryoda, bireyin eylemleri üzerindeki denetimi ciddi ölçüde sınırlanacak ve dolayısıyla geleneksel anlamda sorumluluk yüklemesi etik açıdan tartışmalı hâle gelecektir. Otonom silahların sivillere zarar vermesi, yanlış hedef seçmesi ya da savaş suçu niteliği taşıyabilecek bir eylem gerçekleştirmesi gibi durumlarda sorumluluğun komutana mı yazılım geliştiriciye mi üretici firmaya mı yoksa kullanıcıya mı yüklenmesi gerektiği hususu ciddi bir belirsizlik alanı oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Beyin, bilgisayar arayüzü, otonom silahlar, suçlar, ceza

KAYNAKÇA

- Attiah, M. A., & Farah, M. J. (2014). Minds, Motherboards, And Money: Futurism And Realism In The Neuroethics Of BCI Technologies. *Frontiers in Systems Neuroscience*, 8, 1-3.
- Fukuyama, F. (2004). Transhumanism. *Foreign Policy*, 144, 42-43. doi:10.2307/4152980
- Ienca, M., & Andorno, R. (2017). Towards New Human Rights In The Age Of Neuroscience And Neurotechnology. *Life Sciences, Society and Policy*, 13(5), 1-27. doi:10.1186/s40504-017-0050-1

- Koecke, D. (2025). Merging Man And Machine: A Legal Assessment Of Brain–Computer Interfaces In Armed Conflict. *International Review of the Red Cross*, 107(928), 176-199. doi:10.1017/S1816383125000098
- Kotchetkov, I. S., Hwang, B. Y., Appelboom, G., Kellner, C. P., & Jr, E. S. (2010). Brain-Computer Interfaces: Military, Neurosurgical, And Ethical Perspective. *Neurosurg Focus*, 28(5), 1-6. doi:10.3171/2010.2.FOCUS1027
- Munyon, C. N. (2018). Neuroethics of Non-primary Brain Computer Interface: Focus on Potential Military Applications. *Front Neurosci*, 12, 696. doi:10.3389/fnins.2018.00696
- O’Brolchain, F., & Gordijn, B. (2014). Brain–Computer Interfaces and User Responsibility. G. Gröbler, & E. Hildt (Ed.) içinde, *Brain-Computer-Interfaces in their ethical, social and cultural contexts* (s. 163-182). Springer.
- Pugh, J., Pycroft, L., Sandberg, A., Aziz, T., & Savulescu, J. (2018). Brainjacking in Deep Brain Stimulation and Autonomy. *Ethics and Information Technology*, 20, 219-232.
- Pycroft, L., Boccard, S. G., Owen, S. L., Stein, J. F., Fitzgerald, J. J., Green, A. L., & Aziz, T. Z. (2016). Brainjacking: Implant Security Issues in Invasive Neuromodulation. *World Neurosurg*, 94, 454-462. doi:10.1016/j.wneu.2016.05.010

POZİTİF BİYOPOLİTİKA ÇAĞINDA SAVAŞIN YENİ MASKELERİ: BYUNG-CHUL HAN'IN PERSPEKTİFİ

Betül PAYASLI*

Giriş: İktidarın Mekân Değişimi

Michel Foucault'nun biyopolitika kavramı, modern iktidarın yaşamı yönetme, düzenleme ve optimize etme kapasitesini çözümlemede çığır açıcı bir araç olmuştur. Foucaultcu iktidar; nüfusun sağlığı, yaşam süresi, hijyen koşulları gibi dışsal ve nesnel alanlarda düzenleyici müdahaleler aracılığıyla işler. Ancak, Byung-Chul Han'a göre 21. yüzyılın neoliberal düzeni, bu biyopolitik mantığı köklü bir dönüşüme uğratmıştır. İktidar artık yalnızca bedeni ve nüfusu yönetmekle kalmaz; bireyin ruhuna, arzusuna ve özneleşme biçimlerine nüfuz ederek kendini yeniden icat eder.

Han, çağdaş toplumu "şiddetin pozitif topolojisi" üzerinden okur. Şiddet, klasik negatif biçimleriyle (açık baskı, zorlama, ölüm tehdidi) değil, daha görünmez, içselleştirilmiş ve pozitif biçimlerle sürmektedir. Bu yeni düzende birey, dışsal bir zorlayıcıya ihtiyaç duymadan, özgür iradesi ve başarı arzusu yanılsamasıyla kendi kendini sömürmeye başlar. Bu çerçevede "savaş" da cephe hattını terk eder; düşman artık sınır ötesindeki bir ordu değil, bizzat bireyin kendi içindeki performans talebi ve ideal benlik baskısıdır.

Bu makalede, Han'ın biyopolitika analizini psikopolitika kavramıyla ruhsal düzleme nasıl taşıdığını ve bunun, savaş kavramını bir iç savaşa dönüştürerek yeniden tanımladığını ele alacağım. Ardından dijital kültür, pandemi yönetimi ve akademik performans gibi güncel alanlar üzerinden bu dönüşümün somut yansımalarını tartışacak ve son bölümde bu güçlü eleştirinin sunduğu direnç muğlaklığına dair eleştirel bir değerlendirme sunacağım.

Biyopolitikadan Psikopolitikaya: Şiddetin Pozitifleşmesi

Klasik Biyopolitikanın Sınırları ve Negatif Şiddet

Foucault'nun biyopolitikası, disiplinci toplumların kurumsal yapılarına (okul, kışla, fabrika) ve yasağa dayalı negatif şiddet mekanizmalarına odaklanır: *"Yapamazsın, yasak,*

* Felsefe Grubu Öğretmeni, TED Üsküdar Koleji, btl.payasli@hotmail.com

dur.” Bu iktidar, özneyi sınırlayarak ve kısıtlayarak işler. Oysa neoliberal çağda, kısıtlamaların yerini teşvik ve olanaklar almıştır.

Psikopolitika ve Performansın İmparatorluğu

Han, neoliberal toplumu başarı toplumu (Leistungsgesellschaft) olarak adlandırır. Burada disiplinin yerini performans, yasağın yerini ise sınırsız "yapabilme" zorunluluğu almıştır. Pozitif şiddet, bireyi sürekli olarak daha fazlasını üretmeye, kendini optimize etmeye ve kendi sınırlarını aşmaya teşvik eder. Bu şiddet, dışarıdan uygulanan bir zorlama değil, içselleştirilmiş bir emir olduğu için özne bunu bir kısıtlama olarak değil, özgürlük olarak deneyimler.

İşte bu öz-sömürü mekanizması, psikopolitikanın özünü oluşturur. İktidar, büyük veri ve algoritmalar aracılığıyla bireylerin arzularını, duygularını ve dikkatini yönetir; onları, kendilerini sürekli pazarlayan, tüketen ve üreten birer girişimci-özne haline getirir. Birey kendi efendisi ve kölesi olur, böylece sömürücü ile sömürülenin kimliği tek bir benlikte erir.

Savaşın Yeni Topolojisi: Öznenin İç Savaşı

Klasik siyaset teorisinde savaş, devletler arası yıkım ve ölümdür; negatif şiddetin en çıplak biçimidir. Han'ın psikopolitik analizinde ise savaş, cephesini ve düşmanını değiştirmiştir.

Neoliberal düzenin savaş biçimi, artık sınır ötesi bir çatışma değil, öznenin kendi benliğine yönelmiş bir iç savaştır. Başarıya ulaşma, rekabet etme ve sürekli "yapabilir" olma baskısı, bireyin kendi iç enerjisine yönelttiği otomatik sömürü sürecini tetikler. Bu iç savaşın somut patolojik sonuçları depresyon, tükenmişlik sendromu (Burnout) ve kaygı bozuklukları olarak kendini gösterir.

Bu yeni savaşın en sinsi yönü şudur: Geleneksel savaşta düşman dışarıdadır ve ortaktır; bu, kolektif direniş imkânı yaratır. Psikopolitik savaşta ise düşman, kişinin kendi yetersizliği, tembelliği veya başarısızlığı olarak kodlanır. Birey, sistemi sorgulamak yerine suçu kendi üzerinde toplar ve böylece "sınıf mücadelesi" yerini "iç benlik mücadelesine" bırakır. Özgürce hareket ettiğini sanan başarı öznesi, farkında olmadan iktidarın savaşını kendi içinde sürdürür.

Güncel Örnekler Üzerinden Çözümleme

1. Dijital Kültür ve Algoritmik Sömürü

Sosyal medya platformları ve algoritmik gözetim, psikopolitikanın en gelişmiş araçlarıdır. Kullanıcılar sürekli üretmeye, paylaşmaya ve "beğeni" biriktirerek görünür olmaya teşvik edilir. Bu, Han'ın tabiriyle bir "gönüllü gözetim kampıdır". Bireyler, kişisel verilerini ve duygusal enerjilerini arzularını ölçen ve yönlendiren algoritmik bir güce ücretsiz olarak teslim eder. Buradaki savaş, bilgi bombardımanı ve dikkat ekonomisi üzerinden yürütülen, bireyin zihinsel dinginliğini hedef alan bir cephe savaşıdır.

2. Pandemi ve Bi(yo)-Psikopolitik Yönetim

COVID-19 salgını, klasik biyopolitikanın (karantina, aşı zorunluluğu, sınır kapatma) geri dönüşünü işaret etti. Ancak eş zamanlı olarak, toplumun psikolojik dayanıklılığı da yönetildi: Karantina dönemlerinde bireylere "verimli olma, yeni bir beceri öğrenme" baskısı uygulandı. "Virüsle savaş" metaforu, hem kolektif bir biyolojik savunma çağrısı yaptı hem de bireyleri içsel bir kaygı ve öz-denetim döngüsüne sokarak psikopolitik düzlemde sömürdü.

3. Akademik Yaşam ve "Kendini Tüketme" Zorunluluğu

Akademik alan, başarı toplumunun ve iç savaşın en tipik laboratuvarlarından biridir. "Yayınla ya da yok ol" (publish or perish) ilkesi, dışarıdan gelen bir direktif olmaktan çıkıp, akademisyenin kendi kendini sürekli fon arama, yayın yapma ve metrikleri optimize etme zorunda hissettiği içsel bir kaygıya dönüşür. Başarı öznesi olan akademisyen, boş zamanını bile bir "dinlenme aracı" olarak değil, "performansı artırma yatırımı" olarak görmeye başlar. Bu durum, tükenmişlik ve depresyonun en sık görüldüğü alanlardan biri haline gelir; çünkü kişi, dışsal bir düşmanla değil, kendisini sürekli zorlayan kendi mükemmeliyetçilik arzusuyla savaşmaktadır.

Eleştirel Değerlendirme ve Direniş Muğlaklığı

Han'ın yaklaşımı, neoliberal şiddetin gözenekli ve içselleştirilmiş biçimlerini açığa çıkarması açısından son derece değerlidir. Klasik eleştirel kuramın yakalayamadığı ruhsal sömürü boyutunu görünür kılar ve savaş kavramını zihinsel alana taşıyarak modern patolojileri (tükenmişlik, depresyon) politik bir çerçeveye oturtur.

Ancak bu analizin iki temel eleştirel zayıflığı vardır:

1. Soyutlama Düzeyi ve Maddi Çatışmalar: Han'ın odaklandığı psikopolitik düzlem, jeopolitik çatışmaların, silah endüstrisinin, emek sömürsünün ve eşitsizliğin maddi gerçekliğini ve negatif şiddet potansiyelini arka plana itme riski taşır. Analiz çoğunlukla Batı merkezli refah toplumlarının psikolojik sorunlarına odaklanır; oysa dünyanın farklı coğrafyalarında daha çıplak ve somut biçimlerde süren savaş ve şiddet deneyimlerini yeterince kapsamayabilir.
2. Direnişin Muğlaklığı: Han, sorunu teşhis etmede ne kadar keskinse, çözüm önermede o kadar muğlaktır. Savaş bireyin kendi içinde sürüyorsa, kolektif eylem ve politik karşı koyuş nasıl örgütlenecektir? Han, çözümü genellikle "aktif olmamaya," "oyalanmaya," "duraksamaya" (kontemplasyon) ve "negatifliğe alan açmaya" indirger. Bu, bireyi edilgen bir direniş pozisyonuna hapsederek, politik eylemin ve toplumsal dayanışmanın imkânını zayıflatır.

Sonuç: Özgürlüğün Yeniden Tanımı

Byung-Chul Han'ın biyopolitikadan psikopolitikaya geçiş analizi, çağdaş iktidar aygıtlarının inceliğini kavramak için elzem bir kuramsal çerçeve sunar. Bu analiz, Foucaultcu biyopolitikanın yaşamı yönetme odağını reddetmez; aksine, onu neoliberalizmin ruhu yönetme biçimine dönüştüğünü göstererek tamamlar. Han, şiddetin pozitifleşmesini ve savaşın içselleştirilmesini göstererek, öz-sömürünün neoliberalizmin en temel tahakküm biçimi haline geldiğini ispatlar. Bu köklü dönüşüm, geleneksel siyaset felsefesini aşar ve modern insanın yaşadığı tükenmişlik (Burn-out) ve kaygı (Angst) dalgalarına kritik bir siyasi anlam yükler.

Pozitif biyopolitika çağında savaş artık sınırların ötesinde değil, bireyin kendi benliğiyle kurduğu patolojik ilişkide yaşanmaktadır. Özgürlük arayışı da yalnızca dışsal zincirlerin kırılmasıyla değil, içselleştirilmiş performans ve başarı baskılarından arınmayla ilişkilidir. Han'ın sunduğu eleştiri, bu görünmez tahakkümün teşhisi bakımından güçlüdür; fakat somut direnişin muğlaklığı noktasında bizi bir sorumlulukla baş başa bırakır.

Geleceğe yönelik sorumluluğumuz; psikopolitikanın görünmez baskılarını teşhir etmek, Han'ın savunduğu dikkatsizlik ve tembelliği radikal bir eylemsizlik olarak sahiplenerek kontemplasyonu politikleştirmek ve atomize olmuş başarı özneleri arasında yeni bir kolektif dayanışma biçimi inşa etmektir. Ancak bu şekilde, neoliberalizmin pozitif

şiddetine karşı "Ötekinin" ve "Negatifliğin" var olduğu, daha adil ve sürdürülebilir bir toplumsal düzen tahayyül edilebilir.

Anahtar Kelimeler: Byung-Chul Han, biyopolitika, psikopolitika, sosyal medya, kendini tüketme, özgürlük.

MÜZİĞİN SAVAŞA DİRENİŞİ: “ESTETİK VİCDAN” KAVRAMI ÜZERİNE BİR FELSEFİ İNCELEME

Eren TAMER*

Müzik, insanlık tarihi boyunca yalnızca estetik bir haz kaynağı değil, aynı zamanda direnişin, vicdanın ve toplumsal hafızanın taşıyıcısı olmuştur. Savaşın yıkıcı şiddeti karşısında kelimelerin çoğu kez yetersiz kaldığı anlarda, müzik insanlığın en yalın haykırışı, en sessiz ama aynı zamanda en güçlü isyanı hâline gelmiştir. Savaş yalnızca askeri veya coğrafi bir güç gösterisi değil, aynı zamanda bir “akustik rejim”dir. Sirenlerden propaganda marşlarına, patlama seslerinden motor uğultularına kadar bir ses mimarisi kurarak bedeni ve zihni, korku ve itaat altına alır. Bu koşullar altında müzik, ya tahakkümü yücelten bir araç ya da duyulur olanın paylaşımını yeniden düzenleyen bir direniş aracı olabilir. Bu çalışmanın temel kavramı olan “estetik vicdan”, müziğin savaşa direnişinde sahip olduğu etik-politik imkânları felsefi bir çerçevede içinde açıklamayı amaçlar.

Bu kavramın inşasında öncelikle Kant’ın estetik yargıya ilişkin yaklaşımı dikkate alınmıştır. Kant’a göre estetik yargı öznel bir hazdan doğmasına rağmen evrensellik iddiası taşır; “güzel” dediğimde başkalarının da bu yargıyı onaylamasını talep ederim (Kant, 2000). Bu durum, *sensus communis* (ortak duyu) kavramının ifadesidir. Kant’ın yorumunda estetik yargı yalnızca aktarırlılık, değil, aynı zamanda bir dikkat pedagojisidir. Bir diğer ifadeyle, dünyayı inceliklere duyarlı hâle getiren ve kaba ayrımlar karşısında direnç geliştiren bir eğitim biçimidir. Savaşın ürettiği “biz/onlar” ikilikleri tam da bu pedagojinin karşı cephesini oluşturur. Bu bağlamda estetik vicdan, duyusal hükümleri kamusal muhakemeye açan bir yeti olarak ortaya çıkar.

Hannah Arendt, Kant’ın estetik yargısını siyasal yargının modeli olarak okur. Ona göre “genişletilmiş zihniyet”, başkasının bakış açısından düşünme disiplini (Arendt, 1982). Böylece estetik vicdan yalnızca duyusal bir eşzamanlılık değil, aynı zamanda başkası için hesap verilebilir bir yargı alanı hâline gelir. Bir ağıdı dinlemek bu bağlamda yalnızca belirli bir topluluğun acısına tanıklık etmek değil, kendi yerini terk ederek başkasının

* Dr. Öğr. Üyesi Eren TAMER, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Felsefe Bölümü,
eren.tamer@medeniyet.edu.tr

ufkunda düşünmektir. Arendt’in katkısı, estetik vicdanın kamusal boyutunu güçlendirir.

Levinas ise etiği Öteki’nin yüzüne maruz kalışla başlatır. Yüz, sessiz ama bağlayıcı bir “öldürmeyeceksin” buyruğudur (Levinas, 1996). Savaşın en acımasız tekniği yüzleri anonimleştirmek, yani Öteki’ni görünmez kılmaktır. Gürültü, bu anonimleştirmenin işitsel eşlikçisidir. Müziğin rolü bu noktada temsilden çok maruziyet üretmektir: titreyen bir ses, çatallı bir ezgi ya da kolektif sessizlik, sözcüklerden önce gelen bir yakınlık kurar. Estetik vicdan böylece başkasının kırılganlığına duyusal maruziyeti etik sorumluluğa çevirir. Ağıt bu bağlamda bir “akustik yüz” işlevi görür.

Adorno’nun kültür eleştirisi estetik vicdan kavramının diğer ayağını oluşturur. Ona göre sanatın özerkliği, “sanat sanat içindir” sloganından ibaret değildir; özerklik, dünyanın verili anlamlarını askıya alarak toplumsal olana olumsuz bir ayna tutma kapasitesidir (Adorno, 1997). Bu bağlamda ünlü “Auschwitz’den sonra şiir yazmak barbarlıktır” sözü (Adorno, 1973, s.362), temsilin skandalını unutmamak gerektiğini ifade eder. Estetik vicdan, kesinlik yerine tereddüdün, olumlama yerine olumsuzlamanın etik erdemini taşır. Müziğin direniş potansiyeli, doğru mesaj iletmesinde değil, hâkim duyusal düzeni bozan bir dinleme rejimi kurmasında yatar.

Rancière, siyaseti “duyulur olanın paylaşımı” olarak tanımlar; yani kimlerin işitilebilir, kimlerin susturulmuş olduğuna dair düzenin yeniden yapılandırılmasıdır (Rancière, 2004). Bu anlamda müzik, yok sayılanların sesini işitilir kılma kudretine sahiptir. Attali ise müziğin toplumsal ilişkilerin “önceden habercisi” olduğunu söyler (Attali, 1985). Müzik yalnızca biçimsel ya da üslupsal değil, aynı zamanda dolaşımın iktisadi-politik koşulları üzerinden de toplumsal görünürlük yaratır. Estetik vicdan bu nedenle, kimin sesinin kayda geçtiği, kimin icrasının sansüre uğradığı sorularını da içerir. Böylece dikkat, kamusal, maruziyet, olumsuzlama ve dolaşım eleştirisi estetik vicdanın beş ögesi hâline gelir.

Bu kavram Türkiye, Suriye ve Filistin örneklerinde somutlaşır. Türkiye’de ağıt, bireysel kayıptan kolektif hafızaya açılan bir kapıdır. Bir annenin evladının öldürülmesi sonrasında yükselttiği ağıt, yalnızca kişisel acıyı değil, tarihsel şiddetin sürekliliğini duyurur. Bu, Levinasçı anlamda bir maruziyet ve Kantçı anlamda estetik yargının kamusallaşmasıdır (Kant, 2000, Levinas, 1996). Gezi Parkı protestolarında tencere-tava

ritimleri ve sloganların melodikleştirilmesi, Rancière'in deyimiyle duyulur olanın paylaşımını yeniden düzenler. (Rancière, 2004). Burada önemli olan şarkının sözleri değil, icranın kurduğu ilişkisel biçimdir; Adorno'nun özerklik anlayışıyla propaganda ile estetik vicdan arasına mesafe konur (Adorno, 1997).

Suriye İç Savaşı'nda kamplarda yapılan müzik icraları, yalnızca nostalji değil, travmanın dönüştürülmesi işlevini görür. Çocuklara ritim tutmayı öğretmek, Kantçı sensus communis'in küçük bir provası olur. Rap müziğin gençler arasında yükselişi, Levinasçı maruziyeti küresel dolaşıma taşır; kesik nefeslerle söylenen dizeler, sloganın kesinliğinden kaçarak Adorno'nun tanımladığı olumsuzlamanın estetik tekniği hâline gelir. Bu parçaların telefonlarla yayılması, Attali'nin işaret ettiği gibi müziğin siyasal ekonomisindeki yeni dolaşım biçimlerini açığa çıkarır. Filistin'de ise ezgi, sürgün ve direnişle denktir. Reem Kelani'nin geleneksel melodilerini çağdaş sözlerle yoğuran çalışmaları, Arendt'in "genişletilmiş zihniyet" kavramı uyarınca dinleyicinin ufkunu başkasının ufkuna taşır. Gazzeli gençlerin sessizlik dramaturjileri, John Cage'in (1961) sessizlik anlayışına benzer biçimde etik bir meydan okuma hâline gelir. Filistin müziği bu yönüyle yalnızca bugünün acısını değil, Attali'nin belirttiği gibi yarının toplumsal eşitlik olanaklarının da duyulmasını sağlar (Attali, 1985).

Bu bağlamda estetik vicdan kavramına üç temel itiraz yöneltilmiştir. İlk olarak, müziğin belirsizliği ve anlam yüklemenin keyfiliği sorunu Hanslick'in biçimcilik geleneğinde öne çıkmıştır. Ancak bu yaklaşım, müziğin icra ve dinleme ilişkilerini göz ardı eder (Small, 1998). İkinci olarak, müziğin milliyetçi marşlarla araçsallaştırılması tehlikesi vardır. Adorno'nun özerklik vurgusu bu noktada etik bir savunma sunar (Adorno, 1997). Üçüncü itiraz ise erişim ve dolaşım eşitsizlikleridir; kimin sesinin yükseldiği, kimin kaydının gömüldüğü sorusu burada karşımıza çıkar. Attali ve Rancière'in işaret ettiği gibi estetik vicdanın yalnızca duygusal değil kurumsal ve siyasal boyutlarını da kapsar (Attali, 1985, Rancière, 2004).

Sonuç itibarıyla estetik vicdandan üç normatif ilke çıkar: dikkatin pedagojisi, kamusal muhakeme ve praxis. Birincisi, dinleme çalışmaları ve sessizlik dramaturjileri aracılığıyla duyusal eğitimi içerir (Kant, 2000, Cage, 1961). İkincisi, kamusal muhakeme, Arendt'in genişletilmiş zihniyetine uygun biçimde konser sonrası tartışmalar ve repertuar şeffaflığıyla kurumsallaşır (Arendt, 1982). Üçüncüsü ise praxis, Rancière ve Attali'nin çizdiği hattın ışığında dolaşımın siyasetiyle yüzleşmek, görünmez kılınan icracılar için

karşı-arşivler oluşturmak ve adil telif pratikleri geliştirmektir (Rancière, 2004, Attali, 1985).

Dolayısıyla, müziğin savaşa direnişi yalnızca içerdiği “mesaj” üzerinden değil, açtığı dinleme rejimleri üzerinden de kavranabilir. Kant’ın kamusalılık fikri, Arendt’in siyasal muhakeme anlayışı, Levinas’ın yüz etiği, Adorno’nun özerklik ve olumsuzlama vurgusu, Rancière ve Attali’nin paylaşım ve dolaşım siyasetleri birlikte düşünüldüğünde estetik vicdanın felsefi çerçevesi belirginleşir. Türkiye’de ağıt ve protesto, Suriye’de kamplardaki icralar ve rap, Filistin’de hafıza ve sessizlik dramaturjileri bu çerçevenin sahnelendiği örneklerdir. Sonuç olarak estetik vicdan, müziğin savaşa direnişinde gerekli koşuldur; ancak yeterli değildir. Yeterlilik ancak hukuki, ekonomik ve kurumsal dönüşümlerle mümkündür. Bununla birlikte müzik, bu dönüşümlerin hayalini kurmayı ve nasıl bir dünya duymak istediğimizi tartışmayı kulaklarımız aracılığıyla öğretir.

Anahtar Kelimeler: Estetik vicdan, akustik rejim, maruziyet, kamusal muhakeme

KAYNAKÇA

- Adorno, T. W. (1983). *Cultural Criticism and Society*. In *Prisms* (S. NicholSEN & S. Weber, Trans.). MIT Press.
- Adorno, T. W. (1997). *Aesthetic Theory* (R. Hullot-Kentor, Trans.). University of Minnesota Press.
- Arendt, H. (1982). *Lectures on Kant’s Political Philosophy* (R. Beiner, Ed.). University of Chicago Press.
- Attali, J. (1985). *Noise: The Political Economy of Music* (B. Massumi, Trans.). University of Minnesota Press.
- Cage, J. (1961). *Silence: Lectures and Writings*. Wesleyan University Press.
- Kant, I. (2000). *Critique of The Power Of Judgment* (P. Guyer, Ed. & Trans., E. Matthews, Trans.). Cambridge University Press.
- Levinas, E. (1996). *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority* (A. Lingis, Trans.). Duquesne University Press.
- Rancière, J. (2004). *The Politics of Aesthetics: The Distribution of The Sensible* (G. Rockhill, Trans.). Continuum.
- Small, C. (1998). *Musicking: The Meanings of Performing and Listening*. Wesleyan University Press.

PANEL *

SAVAŞIN KADIN ÜZERİNDEKİ DERİN İZLERİ: OSAMA VE SABIR TAŞI FILMLERİ ÜZERİNDEN ANALİZ

Vega Moqrabi*

Savaş, yalnızca cephedeki askerlerin ya da politik aktörlerin hikâyesi değildir. Toplumsal dokunun her hücresine işleyen yıkıcı bir süreçtir. En çok da kadınlar üzerinde geri dönüşü zor olan etkiler bırakır. Kadın, savaş dönemlerinde hem toplumsal rollerinden dışlanır hem de beden ve kimliği üzerinden iktidar mücadelelerinin bir nesnesine dönüştürülür. Afganistan, son kırk yılda ardı ardına yaşanan işgaller, iç savaşlar ve radikal rejimler ile bu durumun en çarpıcı örneklerinden biridir. Bu çalışmada, Siddiq Barmak'ın Osama (2003) ve Atiq Rahimi'nin Sabır Taşı (2012) filmleri incelenerek, savaşın kadın üzerindeki kalıcı etkileri felsefi bir çerçevede tartışılacaktır.

Her iki film de farklı anlatı stratejileriyle kadınların sessiz tanıklığını, kimlik kaybını ve hayatta kalma çabasını görünür kılar. Osama, Taliban yönetiminde kadınların görünmezliğe mahkûm edildiği dönemde, küçük bir kızın var olabilmek için erkek kılığına girmesini anlatırken; Sabır Taşı bir kadının içsel dünyasını, yıllarca susturulmuş sözlerini ve savaşın gölgesinde sıkışan varoluşunu merkeze alır.

Osama, Afganistan'da Taliban rejiminin en katı kurallarının hâkim olduğu bir dönemde geçer. Film, annesiyle birlikte hayatta kalmaya çalışan küçük bir kızın hikâyesini aktarır. Kadınların çalışmasının yasaklandığı bir ortamda annesi çareyi kızını erkek kılığına sokmakta bulur. "Osama" ismini alan bu çocuk, kısa süreliğine hayatta kalmayı başarır. Ancak film ilerledikçe, bedenin ve kimliğin nasıl bir kontrol mekanizmasına dönüştürüldüğü gözler önüne serilir. Bu noktada savaşın kadın üzerindeki en görünür etkisi, kimliğin inkârıdır. Kız çocuğu yalnızca toplumsal kabul için değil, yaşam hakkı için dahi kendi kimliğini saklamak zorunda kalır. Kadınlık, ölümle eşdeğer kılınmıştır. Osama'nın saçları kesilir, kıyafeti değiştirilir ve kendi kimliği yerine toplumun dayattığı bir maskayı taşımaya mecbur edilir. Bu süreç, Judith Butler'ın toplumsal cinsiyet performativitesi kavramı ile okunabilir: Kadınlık ve erkeklik, toplum tarafından dayatılan

* Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Radyo ve Televizyon Bölümü, moqrabi.vega@ogr.edu.tr

performanslarla belirlenir. Ancak Osama’da bu performans özgür bir tercih değil, hayatta kalmanın zorunlu koşuludur.

Filmde bir diğer önemli boyut ise bedenın savaş alanına dönüşmesidir. Küçük bir kızın bedeni, toplumun “erkeklik” maskesini taşımaya zorlanırken aynı zamanda korku, baskı ve şiddetin hedefi olur. Son sahnelerde Osama’nın açığa çıkışı, onun bir daha geri dönüşü olmayan bir esarete mahkûm edildiğini gösterir. Bu durum, savaşın kadını yalnızca toplumsal görünmezliğe değil, kalıcı travmalara mahkûm ettiğini açıkça ortaya koyar. Atiq Rahimi’nin Sabır Taşı filmi, savaşın doğrudan cephede değil, kadınların iç dünyasında nasıl derin yaralar açtığını gösterir. Film, bilinci kapalı yatan bir adamın başucunda konuşmaya başlayan bir kadının hikâyesini anlatır. “Sabır taşı” metaforu, yıllarca içinde biriktirilmiş acıların, korkuların ve sırların sessizlikten taşarak açığa çıkışını sembolize eder. Kadın, kocasının hareketsiz bedenine yönelttiği sözlerle kendi varlığını inşa etmeye başlar. Yıllarca susturulmuş, toplumsal rollerin gölgesinde bırakılmış biri olarak ilk kez kendi sesini duyurur. Burada savaşın kadına yüklediği en büyük etki sessizliktir. Kadın, savaşın ve patriyarkanın iç içe geçmiş yapısı altında var olma hakkından mahrum bırakılmıştır.

Ancak Sabır Taşı aynı zamanda bir direniş hikâyesidir. Kadın, konuşarak kendini yeniden kurar. Sessizlikten söz’e geçiş, yalnızca bireysel bir iyileşme değil, aynı zamanda kolektif bir hafızanın açığa çıkışıdır. Bu bağlamda film, savaşın kadınları susturmasına rağmen onların içsel direnişini tetikleyebileceğini de ortaya koyar. Felsefi açıdan bakıldığında, bu süreç özneleşme arayışı olarak okunabilir. Michel Foucault’nun iktidar ve özne ilişkisine dair yaklaşımı, kadının söz aracılığıyla kendi öznellik alanını yeniden kurmasını anlamamıza imkân verir. Kadın, bastırılmış sözlerini dile getirerek kendini yalnızca kocasına değil, izleyiciye de duyurur.

Osama ve Sabır Taşı farklı anlatı biçimlerine sahip olsalar da savaşın kadın üzerindeki etkilerine dair ortak bir zemin sunarlar: Kimlik ve Varoluşun Baskılanması: Osama kimliğini gizlemek zorunda kalırken, Sabır Taşı’ndaki kadın yıllarca susturulmuştur. Her iki durumda da kadın, varoluşunun özünden koparılmıştır. Bedenin Kontrolü: Osama’nın bedeni toplum tarafından erkekliğe zorlanırken, Sabır Taşı’nda kadının bedeni savaşın ve patriyarkanın ortak mülkiyetine dönüşmüştür. Sessizlik ve Direniş: Osama’nın sessizliği korkunun, Sabır Taşı’ndaki sözler ise direnişin ifadesidir. Bu bağlamda iki film, kadınların savaş karşısındaki farklı varoluş stratejilerini sergiler.

Savaş, yalnızca fiziksel mekânları yıkmakla kalmaz; kimlikleri, aidiyetleri ve kadınların varoluşunu derinden etkiler. Osama ve Sabır Taşı, Afgan kadınlarının savaş ortamında yaşadığı görünmezliği, sessizliği ve kimlik kaybını çarpıcı biçimde gözler önüne sermektedir. Felsefî açıdan bu filmler, savaşın kadın üzerindeki etkilerini üç düzeyde ortaya koyar: Ontolojik: Kadınlığın varlığının inkâr edilmesi. Epistemolojik: Kadının deneyiminin susturulması. Etik: Kadının bedeninin ve kimliğinin araçsallaştırılması. Bu bağlamda, sinema yalnızca estetik bir ifade aracı değil; savaşın kadınlar üzerindeki kalıcı etkilerini görünür kılan, onları kolektif hafızada canlı tutan bir felsefî tanıklık işlevi üstlenir. Osama ve Sabır Taşı, Afgan kadınlarının yaşadığı travmaların ötesinde, kadınların varoluş mücadelesini ve direniş gücünü de sinema aracılığıyla dünyaya ulaştırır.

Anahtar Kelimeler: Afgan sineması, kadın, savaş, toplumsal cinsiyet, özneleşme

KAYNAKÇA

- Abu-Lughod, L. (2013). *Do Muslim Women Need Saving?* Harvard University Press.
- Ahmed-Ghosh, H. (2003). A History of Women in Afghanistan: Lessons Learnt For The Future or Yesterdays and Tomorrow. *Journal of International Women's Studies*, 4(3), 1–14.
- Barmak, S. (Director). (2003). *Osama* [Film]. United Artists.
- Bhabha, H. K. (1994). *The Location of Culture*. Routledge.
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism and The Subversion of Identity*. Routledge.
- Butler, J. (2004). *Undoing Gender*. Routledge.
- Cooke, M. (1994). *Women and The War Story*. University of California Press.
- Enloe, C. (2000). *Maneuvers: The International Politics of Militarizing Women's Lives*. University of California Press.
- Foucault, M. (1982). The Subject and Power. *Critical Inquiry*, 8(4), 777–795.
<https://doi.org/10.1086/448181>
- Foucault, M. (1995). *Discipline and Punish: The Birth of The Prison* (A. Sheridan, Trans.). Vintage Books. (Original work published 1975)
- Kandiyoti, D. (2007). Between The Hammer and The Anvil: Post-conflict Reconstruction, Islam and Women's Rights. *Third World Quarterly*, 28(3), 503–517. <https://doi.org/10.1080/01436590701192603>
- Kaplan, E. A. (1999). *Women and Film: Both sides of the camera*. Routledge.
- Moghadam, V. M. (1994). *Gender and National Identity: Women and politics in Muslim societies*. Zed Books.

- Mulvey, L. (1999). Visual Pleasure and Narrative Cinema. In L. Braudy & M. Cohen (Eds.), *Film Theory and Criticism: Introductory Readings* (pp. 833–844). Oxford University Press. (Original work published 1975)
- Nacos, B. L. (2005). The Portrayal of Female Terrorists in The Media: Similar Framing Patterns in The News Coverage of Women in Politics And in Terrorism. *Studies in Conflict & Terrorism*, 28(5), 435–451.
- Naficy, H. (2001). *An Accented Cinema: Exilic and Diasporic Filmmaking*. Princeton University Press.
- Rahimi, A. (2008). *Syngué Sabour. Pierre de patience*. P.O.L.
- Rahimi, A. (Director). (2012). *The Patience Stone (Syngué sabour)* [Film]. 20th Century Fox.
- Shafik, V. (2007). *Arab Cinema: History and Cultural Identity* (Revised ed.). American University in Cairo Press.
- Zecchini, L. (2014). Women, War and Representation: Afghan Women in Cultural Productions. *Journal of Middle East Women's Studies*, 10(2), 1–24.
<https://doi.org/10.2979/jmiddeastwomstud.10.2.1>

GETTYSBURG SÖYLEVİ'NE YANSIYAN AMERİKAN İÇ SAVAŞI: BATILI ARAÇLARLA BATI-DIŞINDAN BİR OKUMA

Elif MADAKBAŞ GÜLENER*

Turan ŞENLİK**

Bir kavramı tanımlarken kimi zaman doğrudan ne olduğunu belirlemek güçleşebilir; bu durumda, kavramın ne olmadığından yola çıkmak gerekebilir. *A contrario* yaklaşımı tam da bu mantığa dayanır: beyaz, siyah olmayandır; siyah da beyaz olmayandır. Bu bağlamda ikilikler, birbirlerine 'aykırı' (*opposite*) olarak konumlanırlar. Bu konumlanma iki biçim alabilir: çelişik (*contradictory*) ve karşıt (*contrary*). Çelişik ikilikler birbirini tamamen dışlar (örneğin ö'lü-diri'). Oysa 'sıcak-soğuk' gibi ikiliklerde ara dereceler mümkündür (Sartori, 2017, ss. 230-231). İkilikler hem çelişen hem çelişmeyen biçimlerde ortaya çıkabilirler. İktidar asimetrisi durumunda hiyerarşik, üçüncü seçeneğe yer bırakmayan yapılar hâline geldiklerinde 'dikotomiler' olarak adlandırılırlar (Prokhovnik, 1999, ss. 23-31). Savaş felsefesi bağlamında, bu dikotomiler yaşam-ölüm, birlik-dağılma ve özgürlük-kölelik gibi varoluşsal boyutlar kazanırlar.

Dikotomik düşünme, Batı düşünce geleneğinde sık sık karşımıza çıkan bir durumdur (örneğin yapı-eyleyen, olgu-değer, kültür-doğa, görecelilik-evrensellik, ulusçuluk-uluslararasıçılık, kesinti-devamlılık vb) (Jenks, 1998). Fakat çağdaş yaklaşımlar, bu tür katı dikotomilerin merkezde olduğu düşünme şekillerini sorgulamaya başlamıştır. Feminizm (Prokhovnik, 1999; Plumwood, 1993; Haraway, 1991), post-kolonyalizm (Bhabha, 1994; Spivak, 1988; Mohanty, 1984; Fanon, 1952/2008), ilişkisellik (Barad, 2007; Latour, 2005) ve yeni materyalizm (Braidotti, 2013; Coole&Frost, 2010; Barad, 2003) gibi yaklaşımlar, *ya/ya da* mantığının sınırlayıcı doğasına karşı çıkarlar. Özellikle feminizm ve post-kolonyalizm, yalnızca teorik değil ideolojik bir işlev de görerek alternatif düşünme biçimleri geliştirmeye devam ederler.

İdeolojiler; değerler ve ilkeler üzerine kurulurlar. Mevcut duruma dair bir analiz ile olması gerekeni yan yana getirir ve bizi bu ideale taşıyacak yöntemleri ortaya koyarlar. Batı düşüncesinin ürettiği ana ideolojiler arasında liberalizm (özgürlük, eşitlik, bireycilik,

* Doç. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, emadakbas@uludag.edu.tr

** Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi ABD, 712115007.ogr.uludag.edu.tr



anayasal düzen), muhafazakârlık (otorite, hiyerarşi, kusurlu insan anlayışı) ve Marksizm/sosyalizm (sınıf, kardeşlik, ortak sahiplik) sayılabilir. Bu ideolojiler homojen olmayıp farklı alt türlere ayrılmış ve Batı merkezli olarak pek çok yere ihraç edilmiştir. 20. yüzyılda Batı'dan faşizm, feminizm, kozmopolitçilik, anarşizm ve ekolojik hareketler; Batı-dışından ise dini köktencilik, Asya değerleri, post-kolonyalizm ve ikiliklerin ötesi yaklaşımları ortaya çıkmıştır. Dini köktencilik, Batılı değerlerin karşısına dini değerleri koyarken; Asya değerleri bireyciliğe karşı aile ve sadakati öne çıkarır; post-kolonyalizm ise Doğu'ya ait olanın değerini Batı'nın bakışına teslim olmadan vurgular. 'İkiliklerin ötesi' yaklaşımı, Batı'nın dikotomiler üzerine kurulu düşünme şekline eleştiride bulunur (Heywood, 2013, ss. 30-54). Böylece siyasal düşünceler tarihi yalnızca Platon–Marx hattına indirgenmez²¹; Konfüçyüsçülük, Hint felsefesi vb. Batı-dışı bağlamlar da dünya düşünce tarihinin parçası hâline gelirler.²²

İkilikler, kimi zaman çelişik olmasalar bile çelişik gibi sunulabilir ve iktidar ilişkilerini meşrulaştırmak için kullanılabilirler. Bu noktada retorik devreye girer: ikilikler söylemi güçlendirebilir, ideolojik yönelimleri besleyebilir (Wodak, 2009; Reisigl & Wodak, 2009; Wodak & Weiss, 2005; Martin & Wodak, 2003; Wodak, 1996). Bu çalışmada, 16. ABD Başkanı Abraham Lincoln'ün Amerikan İç Savaşı sırasında 1863'te Gettysburg'da ölen askerler için yaptığı *Gettysburg Söylevi* (GS) (Lincoln, 1863/2007, ss. 142-143) ideolojik bağlamıyla ele alınmıştır. Söylev, kısa olmasına rağmen soyut ve genelleştirilebilir kavramlar içermesi nedeniyle ABD tarihinin sonraki dönemlerini etkilemiş (Peatman, 2016; Peatman, 2013; Schwartz, 1996) ve “halkın halk tarafından halk için yönetimi (Lincoln, 1863/2007, s. 43)” ifadesiyle demokrasinin tanımına dönüşmüştür (Sartori, 2017, ss. 54-56). Söylevin günümüzdeki etkisi, metnin derinlemesine incelenmesini gerekli kılmaktadır. GS üzerine çok sayıda yorum (Conant, 2015; Ryan, 2004; Wills, 1992) ve dilbilimsel analiz (Husen & Erlangga, 2022; Latunra, 2022; Southard & Southard, 2006; Zyskind, 1950; Emsley, 1938) yapılmıştır. Fakat Eleştirel Söylem Analizi (ESA) çerçevesinde Ruth Wodak'ın Söylem-Tarihsel Yaklaşımını (STY) kullanan bir analize rastlanmamıştır. Kullandığı yaklaşım, bu çalışmanın özgün yönü olmaktadır. Lincoln'ün amacı, ulusu korumak ve kölelik çatışmasını sona erdirmektir. Wodak'ın ırkçılık söylemi (Wodak, 2009; Wodak, 1996)

²¹O nedenle artık Batı düşüncesi ile sınırlı çalışmalar, evrensel bir düşünceyi iddia etmemek adına Batı Düşünce Tarihi kullanımını tercih etmeye başlamışlardır. Böyle bir örnek için bkzn. Morrow, 2019.

²²Böyleyi geniş kapsamlı ya da kapsayıcı bir örnek için bkzn. Klosko, 2011.



bağlamında ‘biz-onlar ’dikotomisine değinmesi ve birlik/bütünlük anlamında Avrupa Birliği (AB) söylemine (Wodak & Weiss, 2005) odaklanması, GS’deki Birlik vurgusunun arka planında yatan ikilikleri görmek açısından önemli araçlar sunmaktadır.

Wodak’ın çerçevesi iki temel noktaya dayanmaktadır. Bunlardan ilki, tarihin söylem analizi içindeki rolüne vurgu yapmasıdır. Burada, tarihsel olayların da söylemsel olarak inşa edildiği ve farklı biçimlerde yorumlanabileceği kabul edilir. Bağlam, yalnızca metnin olduğu zamana ait koşulların toplamı değildir. Mevcut koşulları oluşturan tarihsel koşullar da analiz için önemlidir (Reisigl & Wodak, 2009; Martin & Wodak, 2003). İkinci olarak, dilbilimsel analiz ile büyük ve orta teoriler arasındaki bağlantılar söylem analizi üzerinden kurulur ve beş adımda toplanır. Bunlar 1)adlandırma/*nomination* (olay, insanlar/aktörler, süreçler, nesneler), 2)nitelik atfetme/*predication* (bu unsurlara yüklenen özellikler), 3)argümantasyon/*argumentation* (gerekçeler ve *topoi*²³), 4)perspektifleştirme/*perspectivization* (bakış açıları) ve son olarak 5)yoğunlaştırma–azaltma/*intensification–mitigation* (ifade stratejileri) olarak sıralanabilir (Reisigl & Wodak, 2009, s. 94).

Bu çalışma kapsamında GS, Wodak’ın beş adımlı çerçevesi kapsamında detaylı bir şekilde analiz edilmiştir. Olay (iç savaş) ile birlikte metinde görünür olan (Lincoln, atalar, ulus/halk, Tanrı, ölen ve yaşayan askerler, dünyanın geri kalanı) ve görünmeyen (Kuzey ve Güney eyaletler, Lincoln’e eşlik eden devlet görevlileri, Cumhuriyetçiler ve Demokratlar, basın) aktörler belirlenmiştir. Metnin nesneleri, mekan olarak somut nesneler (şehitlik, savaş meydanı, Gettysburg, Pennsylvania, Kuzey eyalet, ABD ve dünya) ve değerler olarak soyut nesneler (özgürlük, eşitlik, ulus, halkın halk tarafından halk için yönetimi) şeklinde ele alınmıştır. Süreçlerin (geçmiş, şimdi, gelecek,) nasıl kurgulandığına bakılarak öne çıkan eylemler (ölmek, yaşamak, kesintiye uğramak, devam etmek) ortaya konulmuştur. İkinci adımda, birinci adımdaki unsurların nasıl tanımlandığına bakılmıştır (örneğin büyük, sınav, kutsal, Tanrı huzurunda bulunan, cesur vb.).

Üçüncü adımda gerekçelendirmelere bakıldığında; tarih-*topos*²⁴ (ataların belirli ilkelere bağlı olarak bir ulus yaratması), sorumluluk *topos* (askerlerin boşuna ölmediğini göstermek ve yarım kalan görevi tamamlamak) ve tehdit *topos*unun (birliğin dağılması,

²³Söylemdeki akıl yürütme ve meşrulaştırma, *topoi* üzerinden yapılmaktadır. *Topoi*’yi kısaca gerekçelerin yerleştiği zemin olarak görebiliriz (Reisigl & Wodak, 2009, s. 94).

²⁴*Topos*, burada, tekil anlamdadır. Yukarıda adımlar sıralanırken bahsi geçen *topoi* ise *topos*’un çoğuludur.



demokrasinin tek örneğinin dünya üzerinden silinmesi) öne çıkan akıl yürütme kalıpları olduğu görülmüştür. Lincoln'ün bakış açısı (dördüncü adım), 'Biz/Birlik' vurgusu üzerinden şekillenmektedir. GS'de, yukarıda sayılan görünür olmayan aktörler arasındaki çatışmadan bahsetmemekte; hem güney eyaletlere hem kuzey eyaletlere seslenerek bölünmemiş bir ulusun varlığını ve bu varlığa yönelik temennisini ön plana çıkarmaktadır. GS'nin, Lincoln'ün diğer konuşmalarından -örneğin *Bölünmüş Ev konuşması* (Lincoln, 1858/2017, ss. 77-91)- en önemli farkı, burada savaşın nedenleri, tarafları ve gidişatı hakkında konuşmamasıdır. ABD'nin bölünmeyeceği beklentisini, net ifadelerle pekiştirir. Beşinci ve son adımda ise kesin sonuca işaret eder (gelecek zaman kullanır), yinelemelere başvurur, kendini geri plana çekerek (söylediklerini kimsenin hatırlamayacağını belirterek) ölen askerlerin fedakarlığını ön plana çıkarır.

STY'de metnin bağlamı ve metinlerarasılık (*intertextuality*) kritik bir öneme sahiptir. Bir metin içinde, başka metinlere atıfta bulunarak o metinler yeniden bağlamsallaştırılır (*re-contextualization*) (Reisigl & Wodak, 2009, s. 90). Bu çalışmada görülmüştür ki Lincoln –metinlerarasılık bağlamında- Bağımsızlık Bildirgesi, Anayasa ve kendine ait diğer konuşmalara başvurarak bu metinlerle GS arasında bir bağ kurmuştur. Böylece kurucu ilkeleri ve değerleri yeniden bağlamsallaştırmıştır. Dolayısıyla GS, görüldüğü üzere, “Birleşmiş Devletleri tanımlayan ideolojik değerlerin bir sembolü (s.168)” işlevi görmektedir. Bununla birlikte, bu değerlerle ilişkili olarak, Lincoln'ün ve GS'nin arka planındaki ideoloji de sorgulamaya açılmaktadır. Lincoln'ün liberal mi muhafazakar mı yoksa pragmatist mi olduğuna dair tartışmaları halihazırda görmekteyiz (Williams, 2005). Fakat ESA ve STY kapsamındaki analizler göstermektedir ki Lincoln, her ne kadar ‘biz’ doğrultusunda GS'yi inşa etse de üçüncü seçenekleri dışlayarak Batı'ya özgü “ya/ya da” mantığını sürdürür. Örneğin diğer konuşmalarında Lincoln, Birlik'in bozulmaması adına gerekirse Güney'in taleplerinin geçerli olabileceğini ve köleliğin devam edebileceğini (Lincoln, 1854/2017, s. 51) söylemektedir. Benzer şekilde para hırsının (köleliğin) ve Tanrı sevgisinin (adaletin) bir arada bulunamayacağını belirtmektedir (Lincoln, 1854/2017). Özetle, birleştirici bir çağrı olarak görülen ve bir barış beklentisini barındıran bu söylev, varoluşsal bir çatışma olarak ardında bir uzlaşma değil *ya/ya da* durumu barındırmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Gettysburg Söylevi, halk, Wodak, Lincoln

KAYNAKÇA

- Barad, K. (2003). Posthumanist Performativity: Toward An Understanding of How Matter Comes to Matter. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 28(3), 801–831. <https://doi.org/10.1086/345321>
- Barad, K. (2007). *Meeting The Universe Halfway: Quantum Physics and The Entanglement of Matter and Meaning*. Duke University Press.
- Bhabha, H. K. (1994). *The Location of Culture*. Routledge.
- Braidotti, R. (2013). *The Posthuman*. Polity Press.
- Conant, S. (Ed.). (2015). *The Gettysburg Address: Perspectives on Lincoln's Greatest Speech*. Oxford University Press.
- Coole, D., & Frost, S. (Eds.). (2010). *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*. Duke University Press.
- Emsley, B. (1938). Phonetic Structure In Lincoln's Gettysburg Address. *Quarterly Journal Of Speech*, 24(2), 281–287. <https://doi.org/10.1080/00335633809380370>
- Fanon, F. (2008). *Black Skin, White Masks* (R. Philcox, Trans.). Grove Press. (Original Work Published 1952)
- Haraway, D. (1991). *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention Of Nature*. Routledge.
- Heywood, A. (2013). *Politics* (4th Ed.). Palgrave Macmillan.
- Husen, S. O., & Erlangga, D. T. (2022). The Address in Gettysburg: Rhetorical Pentagon Analysis. *Komunikata.Id*, 2(8), 1–11.
- Jenks, C. (Ed.). (1998). *Core Sociological Dichotomies*. Sage.
- Klosko, G. (Ed.). (2011). *The Oxford Handbook of The History Of Political Philosophy*. Oxford University Press.
- Latour, B. (2005). *Reassembling The Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford University Press.



- Latunra, A. R. Q. (2022). Interpersonal Meaning in The Gettysburg Address (Systemic Functional Analysis). *ELS Journal On Interdisciplinary Studies In Humanities*, 5(4), 723–728. <https://doi.org/10.34050/elsjish.v5i4.24847>
- Lincoln, A. (2017). *Gettysburg Konuşması* (E. Okan Gezmiş, Çev.) (1. Bs). Kafka Kitap.
- Martin, J. R., & Wodak, R. (2003). Introduction. In J. R. Martin & R. Wodak (Eds.), *Re/Reading The Past: Critical and Functional Perspectives On Time and Value* (Pp. 1–18). John Benjamins.
- Mohanty, C. T. (1984). Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. *Boundary 2*, 12(3), 333–358.
- Morrow, J. (2019). *History Of Western Political Thought* (3rd Ed.). Bloomsbury.
- Peatman, J. (2013). *The Long Shadow of Lincoln's Gettysburg Address*. Southern Illinois University Press.
- Peatman, J. (2016). The Gettysburg Address as Foreign Policy. *American Studies Journal*, 60, 1–7. <https://doi.org/10.18422/60-03>
- Plumwood, V. (1993). *Feminism and The Mastery Of Nature*. Routledge.
- Prokhovnik, R. (1999). *Rational Woman: A Feminist Critique of Dichotomy*. Routledge.
- Reisigl, M., & Wodak, R. (2009). The Discourse-Historical Approach (DHA). In R. Wodak & M. Meyer (Eds.), *Methods of Critical Discourse Studies* (2nd Ed., Pp. 87–121). Sage.
- Ryan, M. B. (2004). Transpersonal Psychology and The Interpretation of History: A Reading of The Gettysburg Address. *The Journal of Transpersonal Psychology*, 36(1), 1–17.
- Sartori, G. (2017). *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş* (T. Karamustafaoğlu & M. Turhan, Çev., 3. Bs). Sentez.
- Schwartz, B. (1996). Memory as a Cultural System: Abraham Lincoln in World War II. *American Sociological Review*, 61(5), 908–927 <https://doi.org/10.2307/2096461>
- Southard, B. F. S., & Southard, B. A. S. (2006). Edward Everett “Gettysburg Address,” Abraham Lincoln “Gettysburg Address.” *Voices of Democracy*, 1, 130–147.



- Spivak, G. C. (1988). Can The Subaltern Speak? In C. Nelson & L. Grossberg (Eds.), *Marxism and The Interpretation of Culture* (pp. 271–313). University Of Illinois Press.
- Williams, T. H. (2005). Abraham Lincoln: Principle and Pragmatism in Politics. In K. L. Deutsch & J. R. Fornieri (Eds.), *Lincoln's American Dream: Clashing political perspectives* (pp. 225–231). Potomac Books.
- Wills, G. (1992). *Lincoln at Gettysburg: The words that remade America*. Touchstone.
- Wodak, R. (1996). The Genesis Of Racist Discourse in Austria Since 1989. In C. R. Caldas-Coulthard & M. Coulthard (Eds.), *Texts and Practices: Readings In Critical Discourse Analysis* (pp. 107–128). Routledge.
- Wodak, R. (2009). The Semiotics of Racism: A Critical Discourse-Historical Analysis. In J. Renkema (Ed.), *Discourse, of Course: An Overview of Research in Discourse Studies* (pp. 311–353). John Benjamins.
- Wodak, R., & Weiss, G. (2005). Analyzing European Union Discourses. In R. Wodak & P. Chilton (Eds.), *A New Agenda in (Critical) Discourse Analysis* (pp. 121–136). John Benjamins.
- Zyskind, H. (1950). A Rhetorical Analysis of The Gettysburg Address. *The Journal of General Education*, 4(3), 202–212.

GAZZE DİRENİŞİNİ CARL SCHMITT'İN PARTİZAN TEORİSİ ÜZERİNDEN DÜŞÜNMEK

Emine CANLI*

Bu çalışmada Gazze'deki direniş mücadelesi Carl Schmitt'in "partizan teorisi" üzerinden incelenecektir. Çalışmada, Gazze'deki direniş güçleri düzensizlik, hareketlilik, yoğun politik angajman ve toprağa bağlılıkla partizan figürünü temsil ederken; İsrail ise "yeni savaş" konseptiyle savaşan düzenli, teknokratik ve hegemonik askeri güç olarak ele alınacaktır. Amacımız, çağımızda ve bölgemizde operasyonel ve kolonyal bir müdahale aracına dönüşen savaşı yeniden politik zemine çekmenin gerekliliğine işaret etmek olacaktır.

Schmitt, partizan figürünü İspanyol halkının 1808-1813 yılları arasında yabancı işgal ordusuna karşı yürüttüğü gerilla savaşına dayandırır. Schmitt'e göre bu savaşın ayırt edici yönü, İspanyol halkının geleneksel yöntemlere başvurarak modern teknoloji ile donatılmış düzenli bir orduya karşı düzensiz bir savaş açma cesareti göstermesidir. Schmitt'in amacı İspanyol gerilla savaşını (ve birçok diğer örneği) tarihsel olgu olarak incelemek değil ondan hareketle bir "partizan teorisi" türetmek ve böylece modern devlet ve savaş konseptini çözümlemektir. Modern savaş konsepti ile partizan savaşı arasındaki referans noktaları ve farklar, savaşa ve böylece politikaya yeniden politik karakter atfetmemizi sağlayacak imkanlar barındırır. Clausewitz'in fomülünü tersine çeviren Schmitt, modern savaş konseptinden çağın de-politik karakterini teşrih ederek politik olanı yeniden düşünmeye davet eder. Schmitt'e göre savaşın mekansızlaşması onu de-politik kılmış, savaşın meşru sebebi, hedefi ve aynı zamanda onu sınırlayan düşman kavramını dönüştürmüştür. Böyle bir ortamda toprağa bağlılığıyla açığa çıkan ve toprağı için düşmanına savaş açan partizan politik olanın temsili haline gelmiştir.

Schmitt, partizanı hırsız, haydut, soyguncu ve suçludan ayırt edecek dört temel özelliklerle tanımlar: düzensizlik, hareketlilik, yoğun politik angajman ve toprağa bağlılık. Schmitt'e göre partizanın bu dört özelliği teknolojik gelişmelerin, endüstrileşmenin ve tarımsal çözülmenin yaşandığı modern devletin ve savaşın politik belirsizliğine kavramsal açıdan sınırlama imkanı sunar. (i) Partizan, düzenli ordudan farklı olarak kıyafetinden örgütlenmesine kadar "düzensizdir"; bu onu savaş stratejisi açısından asimetrik, hukuki

* Dr. Öğr. Üyesi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Bilim Tarihi, ecanli@fsm.edu.tr



açından illegal kılar. Modern düzenli devletin de-politik karakterine karşı onun dışında kalmak partizanı politik figür kılar çünkü yasaya karşı politikayı vazeder. (ii) Partizan, zamansal, mekânsal ve bağlamsal açıdan öngörölmeye müsait değildir: Partizanın eyleminin zamanını ve mekanını kendisinin seçmesi, ona hareket kabiliyeti ve gizlenme imkanı sunar. (iii) Partizanı bir haydut, hırsız ve suçludan ayıran, politik bir amaç uğruna savaşmasıdır: Etimolojik açıdan *partie*’den (*parti*) türetilen partizan aktif bir politik gruba aidiyet ve savunuculuğu üstlenmekle kalmaz düşmanına da belirlenim kazandırır. (iv) Schmitt’e göre partizanın esas özelliği ise toprağa bağlılığıdır. Partizanın toprağa bağlılığı ona savunmacı karakter atfetmekle kalmaz mekânsal olarak açıklık ve düşmanlığının da sınırlı olmasını sağlar. Partizan toprağa bağlılığıyla, mekansızlaşan devletin ve savaşın mantığına sınır çizer. Partizanın *nomos*’la bağı da burada açığa çıkar. Partizan saldırgan bir figürden ziyade toprakta cisimleşmiş *nomos*’u, yasayı koruyan savunmacı tiptir.

Bu teorik arka plan üzerinden Gazze’deki direniş örgütlerinin Schmitt’in partizan figürüne atfettiği nitelikleri karşıladıklarını ileri süreceğiz. İlk olarak, düzenli bir ordu yapısından ziyade hücre tipi örgütlenmeler ve asimetrik savaş teknikleriyle hareket eden direniş örgütleri, öngörülemez kara saldırıları, inşa ettikleri tünelleri, gerilla taktikleri ile Schmitt’in “düzensiz savaşçı” tarifine uyar. İkinci olarak, bu örgütler her ne kadar bilfiil Gazze’de savaşıyor olsalar dahi Filistin’in bütünlüğünü savundukları için Kudüs ve Batı Şeria’da da birçok cephe açarak hareket etme ve böylece gizlenme imkanlarına sahipler. Üçüncü olarak direniş örgütleri yoğun bir politik angajmana ve ortak tek bir amaca sahipler: işgalin sona erdirilmesi, özgür ve tam bağımsız Filistin devletinin kurulması. Bu amaç örgütlerin kendilerini operasyonel silahlı bir güç olarak sınırlamadıklarını, aksine politik özne olarak gördüklerini gösterir. Son olarak, Schmitt’in “gerçek partizan”ın özelliği olarak adlandırdığı toprağa sıkı bağlılık örgütlerin sürekliliğini ve meşruiyetini sağlamaktadır. Filistin halkı ve direniş örgütleri için Gazze, düşmanla çatışma ve mücadele için stratejik bir mekan değil, öz savunma hattının parçasıdır. Gazze’de bilfiil yürütölen mücadele sadece Gazze için değil Kudüs, Batı Şeria’da yaşayan ve yerlerinden edilen tüm Filistin halkının meşru hakları için verilmektedir. İsrail, Filistin topraklarını havadan, denizden ve karadan kontrol etmek için yeni teknolojiler üretirken bu kontrol, direniş örgütlerinin partizanlığını sürekli beslemiş ve direniş yıllar içinde toprağın üstünden altına taşımıştır. İsrail’in direniş örgütlerini diğör ölkelerdeki savaşlarla ilişkilendirerek onları dünya kamuoyunda mutlak düşman şeklinde tanımlanmaya zorlamasına rağmen bunu başaramamasının nedeni, örgütlerin toprakla ve halkla olan bu



organik bağıdır. İsrail Filistin topraklarını bölerek ve ilhak ederek bütünlüğünü bozarak, halk ile örgüt arasında kategorik ayırım yaparak bu organik bağı ortadan kaldırmaya çalışmışsa da bugün Gazze’de verilen mücadele esasında Filistin topraklarının bütünlüğüne ve halkın birliğine dair tahayyüle dayanır. Ayrıca Filistinli örgütlerin Filistin topraklarına dair bütünlüklü tahayyülleri Yahudileri dışlama mantığından ziyade içirme mantığına dayanmakta ve bu, yürütülen politikanın mantığının sadece düşman temsiline dayanmadığını dost kategorisine açıklığını da göstermektedir. Filistin topraklarının bütünlüğünü amaçlamak, direniş örgütlerinin politik-olanı devlete öncelediklerini göstermektedir. Bu tutum Schmitt’in dediği gibi direniş örgütlerini suçlu, haydut veya terörist değil gerçek anlamda partizan kılmaktadır.

Filistin halkı için örgütler aracılığıyla yürütülen partizan savaşı ve varoluş mücadelesi, İsrail için Filistinlileri yerinden etme ve yerlerine başkalarını yerleştirme şeklinde bir düzenleme mantığıyla ilerlemektedir. İsrail’in devletleşme dediği bu süreç esasında kolonyal mantıkta olduğu gibi toprak edinme ve onu yasalarla düzenleme faaliyetidir. Toprak ile yasanın bu eklektik yapısı İsrail’e meşruiyet sağlayamaması da bu nedenledir. “İsrail devleti” tahayyülünde ötekine yer olmadığı için fiiliyatta İsrail yerleşimleri ile Filistin yerleşimleri arasındaki sınırlar duvarlarla çizilmiş; mutlak düşman ilan edilen Filistin halkı her bir İsrailli için muhtemel suçlu, Filistin halkının öz savunma hakkının temsili olacak silahlı herhangi bir güç ise terörist girişim olarak adlandırılmaktadır. Dost kategorisini politik alandan dışlayan İsrail’in tüm bu çabaları onu askeri ve operasyonel bir güç yapmakta ancak meşru bir devlet olmasına yetememektedir. Schmittçi şekilde söylersek; “Politikanın kalbi tek başına düşmanlık değildir; dost ve düşman arasındaki ayırımdır.” Bu sebeple İsrail, klasik anlamıyla egemen devlet karakterine sahip değildir. Ancak İsrail için modern devletin düzenliliğini sağlayan ilkeleri taklit etmek ve “yeni savaş” konseptinin tedarikçisi olmak varlığı için yeter-sebeptir, meşruiyet ikincil bir meseledir.

Gazze’de 2007 yılından bu yana tüm direniş hareketlerince desteklenen, bir öz-savunma pratiğine dönüşen ve bu çalışmada “partizanca” şeklinde adlandırılan süreç sadece Filistin halkının ve direniş örgütlerinin varoluş mücadelesi değildir. Son iki senedir gördüğümüz üzere bu savaşın kazananın İsrail olması durumunda politik alandan toprak, yasa, dost kategorileri elenecek, mutlak düşmana ve operasyonel askeri güçlere dayanan teknokratik rejimler inşa edilecektir. İsrail’e göre İsrail sadece düzenli bir ordu değil, mevcut ve gelecekteki ordular için bir prototiptir. Savaş teknolojileri ve stratejileri üretip



ve onlara yön verdiğini sıklıkla dile getiren İsrail'in Gazze'de kullandığı savaş aygıtları ve stratejileri devletlerin önümüzdeki yıllarda yürüteceği savaşlarının karakterini belirleyecektir. Gazze'de uygulanan her bir askeri strateji ve teknolojik donanımlara sahip savaş aygıtları sonraki yıllarda başka topraklarda başka halklara uygulanmak üzere test edilmekte ve diğer devletlerce takip ve tedarik edilmektedir. Bu sebeple Gazze halkı ve direniş güçleri tarafından yürütölen mücadelenin çözölməsi hiç kimsenin üzerinde güvenle yaşayabileceği bir toprak ve altında güvenle dolaşabileceği bir gökyüzü talebinde bulunamayacağı anlamına gelecektir.

Anahtar Kelimeler: Carl Schmitt, partizan teorisi, askeri strateji, direniş örgütleri.

BİYOPOLİTİKA VE TÜRKİYE’DE ÇEVRESEL KRİZLERİN SAVAŞ HALİ

Özlem CİHAN*

Başka bir deyişle, yasa yasaklar ve disiplin kural koyar, güvenliğin temel işlevi ise —yasaklamadan ya da kural koymadan, fakat kimi zaman bunların araçlarını da kullanarak— bir gerçekliğe öyle bir biçimde yanıt vermektir ki bu yanıt, karşılık verdiği gerçekliği geçersiz kılsın, ya da onu sınırlasın, denetlesin veya düzenlesin. Bence, gerçekliğin unsuru içinde işleyen bu düzenleme güvenlik aygıtlarının temelinde yer alır.

Foucault, 2007

Modern siyasi düşünce içerisinde kritik bir tartışma olan savaş, barışın karşıtı, güvenliğin ihlali, yıkımın ve ölümün ifadesi olsa da aynı zamanda bir berraklık da taşımıştır. Savaş tamamen engellenmesi mümkün olmayan bir olasılık olsa da kimi zaman belirli amaçlara hizmet etmiş, fakat keskin ve nihai bir hedef olarak görülmemiştir. Politik olanın özgül ölçütünü dost ile düşman ayrımında gören Carl Schmitt (1996), savaşı bu özgüllüğün en yüksek ifadesi, kolektif varoluşun en yoğun ve anlamlı biçimi olarak tanımlıyordu. Burada en güçlü karşıtlıklardan birini öneren Hannah Arendt (2005) için ise savaş, tam aksine politik olamayanın tezahürüydü. Başka bir ifadeyle savaş, emir ve itaat olmadan yürütülemeyeceği ve askeri kararlar tartışma ve ikna konusu olamayacağı için politika dışıydı. Arendt’in bu uyarısı günümüze kritik bir köprü de sunar. Çünkü savaşın tartışma ve iknaya kapalı yapısı, onu politik olmayanın alanına iterken, modern yönetim biçimleri tam da bu depolitizasyonu kendi mantığının merkezine yerleştirmiştir. Bugün liberal-demokratik retorik barış ve düzeni yüceltse de güvenlik aygıtları aracılığıyla toplumsal yaşamın tartışmaya açılabilir alanları giderek daraltılmakta, savaşın mantığı siyasetin içine yerleştirilmektedir.

Dolayısıyla günümüzde savaş, geleneksel anlamda çatışma, güvenlik, militarizasyon gibi kurucu özelliklerini barındırsa da daha karmaşık, tahlil ve tahayyülü daha muğlak, yapı-

* Dr. Öğr. Üyesi, Beykoz Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, ozlemcihan@beykoz.edu.tr



özne inşası ve olağanlılık neticesinde çerçevesi çoklu aktörlerin dahliyle de daha zor çizilir bir forma bürünmeye başladı. Bu çalışmanın takip eden tartışmalar ışığında en genel önermesi de savaşın artık sadece cephelerde değil çoklu yönetim biçimleri ve onların neden olduğu olağanlaşan yıkımlarla da tanımlanabileceğidir. Bu noktada, çalışma düzen ve barışın bir norm haline geldiği günümüzde, modern liberal yönetişimin yüklendiği barışçıl, ilerlemeci, özgürleştirici retoriğe rağmen neredeyse bir savaş mantığıyla yapılandırıldığını ortaya koyan Foucault'nun biyopolitika tartışmasına odaklanıyor. Foucault'ya (2007; 2008) göre biyopolitika modern iktidarın temel mantığının artık yaşamı “yaşatmak” üzerinden kurulduğunu gösterir; nüfusun sağlığı, üretkenliği ve verimliliği gibi biyolojik boyutlarını yönetmeye yönelir; yaşamı korumak ve çoğaltmak adına onu sayısal denetimlere ve düzenlemelere tabi kılar. Bu yüzden Foucault, biyolojik yaşamı kuşatan bu iktidar tarzını klasik egemenlikten ayırarak “biyoiktidar... yaşam üzerinde olumlu bir etki yapar, onu yönetmeye, optimize etmeye ve çoğaltmaya çalışır, onu hassas kontroller ve kapsamlı düzenlemelere tabi tutar” sözleriyle tanımlar (Foucault, 2008: 137). *Başka bir deyişle*, modern iktidarın temel nesnesi olarak “yaşam” a yönelen yeni bir rasyonalite ortaya çıkmıştır. Bu rasyonalite yaşamı korumak, üretken kılmak ve çoğaltmak hedefinde yaşamı denetim ve düzenleme altına alır. Nüfusun *sağlığı, etkinliği ve verimliliğiyle yani biyolojik yönleriyle ilgilenir*.

Çalışmanın konusu itibariyle de burada asıl kritik olan durum biyopolitikanın ikili görevinde yatar: yaşamı teşvik ederken aynı zamanda yaşamın ölmesine izin vermek. Yaşam ölçülebilir, yönetilebilir ve iyileştirilebilir hale geldi, ancak bunu ancak çoğulluğunu nüfus, sağlık ve üretkenlik gibi hesaplanabilir biçimlere indirgeyerek başardı. En kritik örneklerinden biri güvenlidir. Artık güvenlik, olguları ortadan kaldırmaz; onları olasılık, maliyet ve kabul edilebilirlik sınırları içinde yönetir. Foucault'nun (2007) ifadesiyle *güvenlik aygıtı, söz konusu olguyu —örneğin hırsızlığı— olası olaylar dizisi içine yerleştirir... izin verilen ile yasaklanan arasında ikili bir ayrım koymak yerine, optimal kabul edilen bir ortalama ve aşılmaması gereken bir kabul edilebilirlik bandı kurulur*. Bu, biyopolitikanın yasak ve disiplin mantığından ayrılarak nüfusu istatistik, risk ve olasılıklar üzerinden yönetmesinin örneğidir. Bu kritik tartışmanın belki de yaşamsal krizler açısından en vurucu örneği de Foucault'nun “kıtık” tartışmasıdır. Zira “kıtık, bir nüfusun yaşaması için gerekli geçim araçlarının tamamen yokluğu değildir; eğer öyle olsaydı nüfus basitçe ölürdü”. Dolayısıyla artık “kıtık bir *‘hayaldir (chimera)’*.” Bu, hasat ne kadar az olursa olsun, nüfusu beslemek için her zaman

yeterince ürün olduğu anlamına gelir yani nüfus en azından bir süre yaşayabilecektir. Artık nüfus düzeyinde gıda kıtlığı olmayacaktır. Bu, “bir tür ‘laissez-faire’ ile, yani ‘şeylerin kendi akışına bırakılması’ anlamında bir özgürlük sayesinde kıtlığı dizginlemeyi başardığımız” anlamına gelir. Böylece genel bir kıtlık artık olmayacaktır, fakat bunun koşulu, “birçok insan için, birçok pazarda biraz açlık olmasıdır; hatta bazı insanların açlıktan ölmeleri mümkündür” Bunun sonucu, kıtlığın kolektif bir felaket olarak ortadan kaldırılması ama bireysel ölümlerin tolere edilmesi olmuştur. “Böylece kıtlık olgusu bölünür. Kıtlık felaketi kaybolur, fakat bireylerin ölümüne neden olan kıtlık kaybolmaz, kaybolmamalıdır da... Başka bir deyişle, bolluk/kıtlık, pahalılık/ucuzluk dalgalanmaları içinde çalışarak, bunu önlemeye kalkışmadan, bir aygıt kurulur ki, bence bu aygıt tam anlamıyla bir güvenlik aygıtıdır ve artık hukuki-disipliner bir sistem değildir.” (Foucault, 2007: 36-41). Dillon’ın ifadesiyle, biyopolitika bize “yaşamı yaşatmanın açıkça ölümcül” bir iş olduğunu anlatmaktadır. Nitekim, “biyopolitikleştirilmiş yaşamın şablonuna ve yaşamı yaşatma yöntemlerine uymayan yaşamla savaşı. Yaşamayı sağlamak, aynı zamanda ‘yaşam’ adına ölümü sağlamaktır” (Dillon, 2008: 168).

Bu çalışma, teorik çerçeveyi Türkiye’nin son dönem otoriterleşme süreci içinde enerji, maden, inşaat projeleri ve bunları siyaset ötesi bir yönetişime getiren yasal düzenlemeler üzerinden çevre ve doğal yaşam yıkımı üzerinden tartışmaktadır. Özellikle 2018 sonrası süreçten bugüne, otoriter rejim çevre politikalarının seyrini güçlü bir yaşam yönetişimi biçiminde neredeyse doğal yaşama karşı bir savaş rasyonalitesiyle işletmeye başladı. Buradaki yönetim siyasetin bir uzantısı ama onun da içeriğini boşaltan türde bir biyoiktidar rasyonalite olarak da değerlendirilebilir. Nitekim, çevre yönetişimi, yalnızca kalkınma ve büyüme adına meşrulaştırılan bir teknokratik alan değil, aynı zamanda iktidarın otoriter konsolidasyonunun hem laboratuvarı hem de en kritik araçlarından biri haline gelmiştir. Öyle ki neoliberalizmin yönetimselliği ve piyasa rekabeti, ekosistemlere ve yerel topluluklara dayatılırken; diğer yandan bu dayatma, “milli güvenlik” ve “kalkınma” gibi üst söylemlerle siyasal meşruiyet zeminine oturtularak aslen siyasetin içi boşaltılır. Foucaulidan türde bir “laissez-faire” ise yaşamsal krizin bir nevi savaş hali almasına karşılık, gündelikleştirilmesi ve olağanlaştırılmasında ortaya çıkmaktadır. Madencilik projeleri ve büyük ölçekli altyapı yatırımları bu sürecin en çarpıcı örnekleridir. Altın madenciliği, HES projeleri ya da şehirlerdeki kentsel dönüşüm politikaları yalnızca doğal kaynakların değil, aynı zamanda yaşamın ekolojik koşullarının da yönetilmesi, ekonomik verimle ve çıkar neticesinde denetlenmesi, sömürülmesi, kullanılması ve hatta feda

edilmesi anlamına gelir. Türkiye özelinde özellikle güncel hadiseler ışığında, bu dinamikler basit bir kötü yönetim ya da yolsuzluk pratiği olarak görülemez haldedir. Aksine, yürütme gücünün merkezileşmesiyle birleşmiş bir biyopolitik mantık, yaşamı stratejik olarak yönetilir ve gerektiğinde harcanabilir hale getirmektir. Ormanlar, nehirler, tarım alanları ve hatta kentsel mahalleler birer “cephe”ye dönüşür; savaş artık askeri araçlarla değil, torba yasalar, idari kararlar ve düzenleyici kurumların işlevsizleştirilmesiyle ve nihayetinde şiddetin tekeliyle yürütülür. Türkiye örneği, bu nedenle, biyopolitik savaşın otoriter bir varyantını ortaya koyar. Liberal-demokratik bağlamlarda güvenlik aygıtları tartışmaya açık alanları daraltırken, Türkiye’de otoriter neoliberalizm bu daralmayı kurumsal baskı, ifade özgürlüğünün sınırlandırılması ve toplumsal muhalefetin kriminalize edilmesiyle derinleştirir. Ekolojik hareketlerin “düşman”laştırılması, yerel halkın taleplerinin “ulusal çıkarlara karşı tehdit” olarak sunulması bu savaş mantığının güncel tezahürleridir. Burada biyopolitik rasyonalite, yaşamı yaşatma adına ölümü tolere eden bir aygıt olmaktan çıkarak, otoriter iktidarın kendi varlığını sürdürebilmesinin asli yıkıcı stratejisine dönüşür.

Anahtar Kelimeler: Foucault, otoriterlik, biyopolitik rasyonalite, ekolojik yıkım, iktidar.

KAYNAKÇA

- Arendt, H. (2005). *Introduction into Politics*. In H. Arendt, *The Promise of Politics* (Pp. 93–153). New York: Schocken Books.
- Dillon, M. (2008). *Security, Governmentality, Liberalism*. In M. Dillon & A. Neal (Eds.), *Foucault on Politics, Security and War* (Pp. 159–180). New York: Palgrave Macmillan.
- Foucault, M. (2007). *Security, Territory, Population: Lectures at The Collège De France, 1977–1978* (M. Senellart, Ed.; G. Burchell, Trans.). Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Foucault, M. (2008). *The Birth of Biopolitics: Lectures at The Collège De France, 1978–1979* (M. Senellart, Ed.; G. Burchell, Trans.). Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Schmitt, C. (1996). *The Concept of The Political* (G. Schwab, Trans.). Chicago: University Of Chicago Press.



ANTİK YUNAN TRAGEDYALARINDA SAVAŞIN KADIN TEMSİLLERİ: SAVAŞIN NESNESİ Mİ? DİRENİŞ ÖZNESİ Mİ?

Şeyma KÖMÜRCÜOĞLU*

Problemin Ortaya Konuluşu

Antik Yunan'dan günümüze ulaşmış şiirler ve tragedyalar felsefe öncesi düşüncesi takip edebileceğimiz temel kaynaklardır. Ortak özellikleri de mitoslardan beslenmeleridir. Efsanevi Troya savaşı hem epik şiirlere hem de tragedyalara ilham kaynağı olmuştur. Bu çerçevede bugüne ulaşmış birçok tragedyada savaş temasının, özellikle de Troya savaşının önemli bir yer tuttuğunu görmek mümkündür. Bu bildiride pek çok tragedyada çeşitli açılardan konu edilmiş olan Troya savaşını kadın ve savaş teması etrafında incelemeye çalışacağız.

Antik Yunan toplumunda savaş, toplumun her zaman gündeminde olan merkezi bir olgudur. Savaş antik Yunan'da, -toplumsal hayatın pek çok yönünde olduğu gibi- erkeğin özne olduğu bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Erkeklerin savaştığı, galip ya da mağlup olduğu, galibiyeti neticesinde de kahramanlaştığı bir ortamda kadının tragedya sahnesine yansıması iki ana hat üzerinden gerçekleşmektedir. Bunlardan ilki *savaşın nesnesi olan kadın prototipleridir*. Bu temsillerde kadın kimi zaman savaş ganimeti olarak, kimi zaman da savaşın kurbanı olarak *nesneleştirilir*. Bunun tam karşısında tragedya sahnesine yansıyan *özne kadın prototipleri* yer alır. İkinci hat olarak karşımıza çıkan bu temsillerde kadın, alışılmışın aksine savaşın kurbanı ya da bir ganimeti değil tam tersine bir direnişin öznesi haline gelmektedir. Tragedyalarda kadının savaşla ilgili durduğu yerin bir savaş nesnesinden bir direniş öznesine doğru nasıl yol aldığını, bu iki pozisyonun zaman zaman nasıl yer değiştirip iç içe geçtiğini farklı tragedyalar üzerinden incelemek mümkündür. Şimdi bu iki ana hattı tragedyalar üzerinden takip etmeye çalışalım.

1. Savaşın Araçsallaştırdığı Kadın Bedeni ve Nesneleşen Kadın Prototipi

Bilindiği üzere efsanevi Troya savaşı Paris'in Sparta prensesi Helene'yi Menelaos'la evli iken kaçırması, Helene'nin de onunla kaçması nedeniyle çıkmıştır. Dolayısıyla aslında ilk bakışta savaşın öznesi/ savaşın sebebi Helene gibi görünür. Fakat pek çok tragedyada

* Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, seyma.komurcuoglu@medeniyet.edu.tr



Helene, savaş başlatan rasyonel bir özne olarak değil, arzularının peşinden gitmiş, iki şehri birbirine düşürerek nice canların ölümüne sebep olan, ahlaken düşük bir karakter olarak resmedilir. Helene'nin gösterdiği bu ahlaki düşüklük sebebiyle savaş çıkmış ve bunun neticesinde ise Sparta kadınları ganimet olarak Yunan ordusunun eline geçmiş ya da savaş için kurban edilmek zorunda kalmışlardır.

Tragedyalarda savaşın araçsallaştırdığı kadın temsillerine baktığımızda karşımıza çıkan karakterler Hekabe, Andromakhe ve İphigenia'dır. Bu karakterlerin tragedya sahnesine yansımaları kadının araçsallaşmasının iki ayrı örneği olarak okumak mümkündür. Bunlardan biri kadının savaş ganimeti olarak galip olan tarafa *sunulması* durumudur. Bu durumun en canlı tasvirlerini içeren eserlerden biri *Troyalı Kadınlar* adlı tragedyadır. Burada Euripides, Troya kralı Priamos'un karısı Hekabe'nin bir savaş ganimeti olarak Agamemnon'a verilmesi öncesinde yaşananları işler. Homeros'un anlatımında, doğurgan, anaç, dini bütün bir kadın olarak karşımıza çıkan Hekabe, Euripides'te savaş sonrası türlü meşakkatlere katlanmış ve artık tamamen tükenmiş bir şekilde görünür. Euripides acılar içindeki Hekabe'yi şöyle konuşturur:

Ah ne acıdır bu?
Ya ben nerede, hangi ülkede
Şu ihtiyar halimle boyunduruğa sokulacağım,
Bir paçavra gibi, güçsüz bir ayırkotu gibi,
Silinmiş bir yokluk gölgesi gibi ya da?
Nerenin kapısında bekçi gibi çökmüş,
Hangi angaryaya koşulmuş olacak, bu bir zamanlar
Troya'nın görkemli tacını taşımış kraliçe? (Euripides, 2014, s. 12).

Euripides'in devam eden satırlarda savaştan önce hükmetme gücüne sahip olan bir kadının savaş sonrası esir edilişinin trajik anlatımını sürdürürken, tragedyada karşımıza çıkan detaylardan biri de şehir ve kadın özdeşleştirilmesidir. Savaşı konu edinen tragedyalarda, muzaffer olan şehri temsil eden bir kadın karakter yer alırken, mağlup olan şehri temsil eden bir kadın karakter de yer alır. *Troyalı Kadınlar*'da Hekabe, savaşın yıkıcılığını ve mağlubiyetin tüm unsurlarıyla taşıyan bir kadın/ganimet olarak görünür. *Andromakhe*'de ise Hermione Sparta ile özdeşleştirilirken, bir yandan da kendisine kıskançlık, acımasızlık ve etik olmayan davranışlar atfedilir. Savaş sebebiyle her şeyini yitiren Andromakhe ise Atina şehrinin ahlakını bir anne şefkati ile temsil etmektedir. *Troyalı Kadınlar*'da ise Hekabe'nin savaş sonrası bir ganimet olarak düşmanın eline geçişindeki çaresizliği yine kendi acısını şehirle özdeşleştirerek şöyle sahnelenir:

Nereye götürüyor bu araba seni böyle, ey kadın,



Yanında Hektor'un eski silahları
Ve Frigyalılardan mızrak zoruyla gaspedilmiş
Daha nice ganimetlerle ey talihsiz, nereye? (Euripides, 2014, s. 26)

Hekabe ise kendi acısını şehir üzerinden yine şöyle ifade eder: “Troya gitti, mutluluk da gitti!”

Savaş neticesinde kadın bedeninin araçsallaşması meselesi *Troyalı Kadınlar*’da Hekabe üzerinden somutlaşırken, Euripides başka bir eserinde bunu Andromakhe üzerinden gösterir. Andromakhe, özgür bir soydan gelen fakat Troya savaşında ganimete dönüşmüş bir kadın olarak karşımıza çıkar (Euripides, 2024, 8).

Kadın bedeninin savaş sonrası araçsallaşmasının bir örneği ganimet haline gelmesi iken, bir diğer örnek kadının kurban edilmesidir. Bu da *İphigenia Aulis*’te karşımıza çıkan bir olgudur. Paris Helene’yi kaçırdıktan sonra onu cezalandırmak için Aulis’te ordu toplanır. Ancak donanmanın denize açılabilmesi için gerekli olan rüzgâr esmez ve rüzgârı estirmek için kâhine başvururlar. Kâhin de rüzgârın esmesi için başkomutanın kızı İphigenia’nın tanrıçaya kurban edilmesi gerektiğini söyler (Euripides, 2024, s. xi). İphigenia ise bu durumu eserin sonunda şu dramatik sahne ile kabullenir:

Kendi arzumla ölmeyi kabul ediyorum ve bunu
Korkmadan, onurumla yapacağım.
Haydi anne, sen de düşün doğru söylemiyor muyum?
Şimdi bütün Hellas’ın gözü benim üzerimde!
Gemilerin denize açılması ve Troya’nın yıkılması
Bana bağlı. Barbarlar ülkemden bir daha
Kadın kaçırmayın diye Helene’yi kaçıran
Paris benim sayemde cezalandırılacak (Euripides, 2024, s. 54).

İphigenia’nın bir savaşın başlayabilmesi için kendi hayatından vazgeçme çılgılığı annesinde şu sözlerle yankı bulur: “Kızımı neden öldürmek istediğini soran olursa ne cevap vereceksin? Menelaos’un Helene’yi geri alması için! Ne güzel! Rezil bir kadın için evladım feda edilecek. En sevileni verip karşılığında nefret edileni alacağız” (Euripides, 2024, s. 47).

Kadınların araçsallaştırıldığı bu örneklerin tam karşısında kadının bir özne haline geldiği örnekler de mevcuttur. Ancak bu özne olma talebi dahi, kadın için bedelini hayatlarıyla ödedikleri bir duruma dönüşecektir.

2. Direniş Öznesine Dönüşen Kadın Temsilleri

Bu başlık altında karşımıza çıkan kadın temsilleri özne olmaya çalışmış kadınlar olarak karşımıza çıkar. Bunlardan biri Antigone, diğeri İphigenia'nın kurban edilişinin intikamını almak isteyen annesi Klytaimnestra, bir diğeri ise Aias'ın ölümünden sonra ailesini bir arada tutmaya çalışan Tekmessa karakterleridir.

Antigone tragedyası, Kral Kreon'un Antigone'nin erkek kardeşlerinden birinin cenazesinin gömülmesine izin vermesi, diğerkardeş olan Polyneikes'in hain ilan edilerek cenazesinin gömülmesine izin vermemesi ve Antigone'nin bu emre uymayıp kardeşinin cenazesini defnetmesi şeklinde bir olay örgüsü içerir. Bu olay örgüsünde Antigone'nin etik ve politik bir özne olma çabasını önceleyen bir *iktidar savaşı* karşımıza çıkar. Bu iktidar mücadelesinin neticesinde Antigone, hayatını kaybeden ve gömülmesine izin verilmeyen kardeşini gömerek başkaldırır. Kreon'un bu başkaldırıya tepkisi şöyle olur: "Saflarını bozmadan bir arada savaşan askerlerin hayatını disiplindir kurtaran. Bir kadına teslim olmamalıyız, yasaları ve düzeni savunmamız gerekir. Bir kadına yenildi diyeceklerine yüz kez bir erkeğe yenilmeyi yeğlerim (Sophokles, 2019, 27). Sophokles'in *Antigone*'si kadının bir özne kabul edilmediği ancak özne olma başkaldırısını hayatıyla ödediği bir siyasal atmosferi temsil etmektedir.

Tragedyalarda şehir savaşı ya da iktidar savaşında kadının öznel talebi, bunu özneliği nasıl yitirdiğine dair bir olay örgüsü ile birlikte yer alır. *Antigone*'de, politik bir başkaldırı ile karşımıza çıkan ana karakter günün sonunda bunun bedelini hayatıyla öder. Aynı özne olma çabasını *Aias* tragedyasında Tekmessa karakteri üzerinden takip etmek de mümkündür. Tekmessa aslında Aias için bir savaş ganimetidir. Fakat Aias'ı sever ve bağlanır. Truva savaşı bitip de Akhilleus'un zırhı Odysseus'a verilince Aias bunu bir aşığılanma olarak kabul eder ve aklını yitirir. Bu sırada düşmanlarına saldıracakken kendi ordusuna saldırır ve onurunu tamamen yitirir, intihar eder. İşte tüm bu olaylar sırasında Aias'ın eşi Tekmessa, Aias'ı rasyonel bir şekilde yönlendirmeye çalışan kişidir. Tekmessa Aias'ı intihardan vazgeçirebilmek için yalvarır (Sophokles, 2025, s. 20).

Tekmessa burada siyasi ya da askeri bir güce sahip olmadığı halde Aias'ın kaderine yön vermeye çalışan bir karakter olarak karşımıza çıkar. Ancak onun bu özne olma girişimi de, Aias'ın intiharıyla ve kendi köleliğiyle son bulur. Tekmessa'nın son sözlerinden biri şudur: "Ah güzel evladım, nasıl bir kölelik bekliyor şimdi bizi, kim olacak efendilerimiz?" (Sophokles, 2025, s. 36).

Karşımıza çıkan bir diğer özne olma talebi kızı İphigenia'yı savaşın başlaması için kurban veren annesi Klytaimnestra ile temsil edilir ve *Agamemnon* tragedyasında karşımıza çıkar. Klytaimnestra, kızı İphigenia'yı Troya savaşının başlayabilmesi için kurban eden Agamemnon'dan intikam almak ister. Bunun için bir plan yapar ve Agamemnon'u öldürür ve şöyle der:

Bu kavgayı ben çoktan tasarlamıştım;
Zafer kazanılmıştır, yalnız biraz geç;
Vurduğum yerdeyim işte, ölü düşmanlarımın önünde...
Öldürmeyi öyle yaptım ki –inkara ne gerek var-
Hiçbir kaçış, hiçbir direnme mümkün değildi.
(...) Beni yargılıyorsun burada: Sürgün edilmeliymişim,
Üstelik yurttaşların nefreti ve halkın lanetiyle,
Ama şuradaki adamı hiç suçladığın yok,
Kendi kızını pervasızca kurban etmiş olan (Aiskhülos, 2016, s. 60).

Bu tragedyada Klytaimnestra, savaş için kurban edilmiş olan kızının intikamını almak isteyen yani bir öznelik talebiyle ortaya çıkan ancak bunun neticesinde cinayet işleyen bir karaktere dönüşmektedir.

Sonuç

Bu bildiride antik Yunan tragediyalarında savaşın kadınlara bakan yüzünü mercek altına almaya çalıştık. Savaşla bağlantılı konuları işleyen tragedyalarda kadın temsillerinin iki ana hatta karşımıza çıktığını söylemek mümkündür. Bunlardan ilki savaş sonucunda kadın bedeninin araçsallaştırılması olgusudur. Bu araçsallaştırılma ise iki yönlü olarak karşımıza çıkar. İlki kadının savaş sonrasında ganimet olması, diğeri ise savaş için kurban edilmesidir. İkinci hat kadının savaş sonrasında özne olma talebini ve başkaldırısını içerir. Burada karşımıza çıkan kadın karakterler, etik ve politik bir başkaldırıyı temsil ederek özne olma taleplerini doğrudan ya da dolaylı olarak dile getirirler. Ancak olay örgüsünün neticesinde bu özne olma talebi çoğunlukla kadın karakterin bedelini hayatıyla ödediği bir duruma dönüşür. Buradan hareketle antik Yunan tragediyalarında kadınların savaşla ilgili durduğu yerin bir savaş nesnesinden bir direniş öznesine doğru nasıl yol aldığını fakat bu iki pozisyonun da zaman zaman yer değiştirip iç içe geçtiğini söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Troya savaşı, kadın, tragedya, başkaldırı, araçsallaşma.

KAYNAKÇA

Sophokles (2025). *Aias*. (çev. Ari Çokona). Türkiye İş Bankası Yayınları.

Euripides (2024). *İphigenia Aulis'te*. (çev. Ari Çokona). Türkiye İş Bankası Yayınları.

Euripides (2024). *Andromakhe*. (çev. Ari Çokona). Türkiye İş Bankası Yayınları.

Aiskhülos (2010). Agamemnon. (çev. Yılmaz Onay). Mitos Boyut.

Sophokles (2019). *Antigone*. (çev. Ari Çokona). İş Bankası Yayınları.

Euripides (2014). *Troyalı Kadınlar* (çev. Yılmaz Onay). Mitos Boyut.



NEKROPOLİTİKANIN ANLATI VE İMGELERİ: ZOLA'DAN GENET'YE ÖLÜMÜN YAZILMASI

Yonca Güneş YÜCEL*

Ölüm çoğu kez doğal, bireysel ve biyolojik bir son olarak düşünülse de modern dünyada ölüm, siyasal, idari ve estetik düzeneklerle iç içe geçmiş bir süreç olarak karşımıza çıkar. Achille Mbembe'nin kavramsallaştırdığı nekropolitika, modern egemenlik biçimlerinin ölümü yalnızca doğrudan öldürme yoluyla değil, aynı zamanda yaşatmama, bakımın geri çekilmesi, geciktirme ve terk ediş gibi pratiklerle yönettiğini gösterir. Judith Butler'ın “yas tutulabilir hayatlar” kavramı ise bu yönetimin etik ve siyasal boyutunu açığa çıkarır: Kimlerin ölümlerinin kamusal alanda tanınabilir, görünür ve yas tutulabilir sayıldığı, kimlerin ölümlerinin ise görünmez kılındığı meselesi, yalnızca etik değil aynı zamanda doğrudan siyasal bir pratik ve tutumdur.

Bu bildiride Émile Zola'nın Kim Nasıl Ölüyor? (1883) ile Jean Genet'nin Şatila'da Dört Saat (1982) metinleri Mbembe'nin nekropolitika kavrayışı ve Butler'ın yasın siyaseti çerçevesi üzerinden okunmaktadır. Zola'nın kısa anlatısı, aristokrat, burjuva, esnaf, işçi ve köylülerin ölüm döşeği, cenaze töreni ve yas sahneleri üzerinden eşitsizliğin ölüm anına kadar sürdüğünü gösterir. Genet'nin tanıklık metni ise Sabra-Şatila katliamı sonrasında kampın makro ölçekte bir ölüm mekânı olarak duyulur kılınmasını konu edinir. Bu metinler, farklı mekân ve bağlamlarda (ev-kamp) farklı yüzyıllarda aynı egemen özün iki yüzünü açığa çıkarır: Ölümün idaresi ve yasın siyaseti.

Kuramsal çerçevenin iki ayağı, birbirini tamamlayan bir zemin sunar. Mbembe, egemenliğin ölüm üzerindeki yetkisini vurgular. Ona göre yönetim, yalnızca öldürme kapasitesinden ibaret değildir; yaşatma ve ölümü erteleme ya da ölüme terk etme gibi dolaylı pratikler de egemenliğin merkezindedir. Bu pratiklerin mekânsal izdüşümü ise ölüm mekânlarıdır: Kamp, abluka, sınır hattı ya da mülteci yerleşimleri gibi alanlar, hukukun askıya alındığı ve bakımın/özenin geri çekildiği mekânlardır. Butler ise, tüm ölümlerin eşit biçimde yas tutulabilir sayılmadığını ileri sürerek, bu sürecin siyasal boyutuna işaret eder. Yasın kamusal tanınma ile doğrudan ilişkili olduğunu belirten

* Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Gelişim Üniversitesi, Sosyal Hizmet, ygyucel@gelisim.edu.tr



Butler, medyanın, hukukun ve siyasal söylemlerin kimi ölümleri görünür, kimilerini görünmez kıldığını ortaya koyar. Bu nedenle yas yalnızca bireysel bir duygu değil, aynı zamanda siyasal bir tanıma biçimidir. Edebiyat ise özellikle tanıklık ve yoğun imge odaklı anlatılar aracılığıyla, görünmez ölümleri duyulur kılma ve kamusal yas alanına dahil etme, krize sokma gücüne sahiptir.

Zola'nın kısa anlatısında ölüm, bireysel bir beden üzerinden, mikro düzeyde kurgulanır. Anlatının ritmi boğucu hale gelir ve ölüm eşiği bedensel bir deneyim olarak aktarılır. Mbembe açısından bu sahne, öldürme eylemi olmaksızın yaşatmama yoluyla işleyen bir ölüm yönetimini görünür kılar. Butler'ın çerçevesinde ise yanlış kaydedilen bir ölüm, yasin nesnesini yerinden eder ve “yanlış yas” riskini açığa çıkarır. Kim Nasıl Ölüyor? adlı kitabında Zola, paranın ve gücün egemen olduğu bir dünyada aristokrat, burjuva, esnaf, işçi ve köylü ailelerin ölüm döşeği, cenaze töreni ve yas sahnelerini ardı ardına kurar. Ölümün en eşitlikçi deneyim olduğu yönündeki romantik kabulü bozan bu metin, sınıfsal farklılıkların son ana kadar hissedildiğini gösterir. Aristokrat ailelerin ihtişamlı cenazeleri ile işçi ve köylülerin sessiz, yoksun ve dışarıda bırakılmış yasları arasındaki karşıtlık, nekropolitikanın tek başına devlet şiddeti ya da kolonyal pratiklerle değil, aynı zamanda derin, köklü ve mukim eşitsizliklerle de işlediğini ortaya koyar. Böylece Zola'nın metinleri, bireysel bedenin idari süreçlerce ölüme çevrilebildiği mikro düzeyden, toplumsal sınıflar arasında ölümün dahi eşitsizce yaşandığı makro düzeye kadar genişleyen bir ölçek sunar. Butler'ın “yas tutulabilir hayatlar” kavramı bu noktada keskinleşir: Kimlerin ölümlerinin törenle, ihtişamla, kamusal görünürlükle onurlandırıldığı; kimlerin ölümlerinin ise sessizlik, unutulmuş ve görünmezlikle kaydedildiği sorusu, edebiyatı aştığı kadar kapsayan etik-politik bir sorunsala dönüşür.

Jean Genet'nin Şatila'da Dört Saat adlı metni, 1982 Lübnan İç Savaşı bağlamında, Beyrut'un batısında yer alan Sabra ve Şatila mülteci kamplarında yaşanan katliama tanıklık eder. Bu kamplar, 1948'den sonra Filistin'den göç etmek zorunda bırakılan binlerce mültecinin yerleştirildiği alanlardı ve yıllar içinde yalnızca barınma mekânları değil, aynı zamanda siyasal olarak dışlanmış ve hukuktan mahrum bırakılmış toplulukların yaşam alanları hâline gelmişti. Eylül 1982'de İsrail ordusu, Beyrut'u kuşatma altına alırken bu iki kampı da kuşatmış, giriş ve çıkışları engellemiş ve Hristiyan Falanjist milislerin bölgeye girerek üç gün boyunca binlerce sivilin katledilmesine zemin hazırlamıştı. Uluslararası kamuoyu katliamı geç fark etmiş, ölümler uzun süre

görünmezleştirilmişti. Genet, katliamdan hemen sonra kampa giren az sayıda Batılı entelektüelden biri olarak, gördüklerini tanıklık formunda kaleme almıştır.

Şatila’da Dört Saat böylece yalnızca bireysel bir gözlemin değil, nekropolitikanın mekânsal boyutunun bir kaydı hâline gelir. Genet’nin anlatısı kırık ve kesik ilerler; olay örgüsünden ziyade imgeler öne çıkar: üst üste yığılmış, şişmiş, kararmış cesetler, yanık yüzeyler, boş sokaklar ve süreğen sessizlik. Görsel kanıtların yokluğunda bu imgeler, “metinsel bir forensik” işlevi görür; izler ve kalıntılar okurun duyularına kanıt ağırlığıyla kaydolar. Butler’ın “yas tutulabilir hayatlar” kavramı açısından bakıldığında, bu anlatı görünmez kılınan ölümleri duyulur, bilinir, söylenir hâle getirir. Ancak anlatıcı içindeki sessizlik, okuru seyirci olmaktan çıkarır ve tanıklığa çağıran etik bir eşiğe taşır.

İki metin karşılaştırıldığında, nekropolitikanın farklı ölçeklerdeki yüzleri açığa çıkar. Zola’da sınıfsal eşitsizliklerin ölüm döşeği ve yas ritüellerine kadar sızdığını gösterir; Genet’de ise bir halkın kolonyal kayıtsızlık içinde ölüme terk edilişi betimlenir. Zola’da zaman içeriden daralarak boğucu bir ritim yaratırken, Genet’de zaman kırık ve kesintili, tanıklığın gecikmişliğini yansıtır. Zola’nın iç odaklı anlatısı korkuyu bireysel bedende yoğunlaştırırken, Genet’nin anlatısı dış odaklıdır ve mekânın izlerine tutunur. Zola’nın ölüm döşeği, cenaze töreni ve yas sahneleri derin eşitsizlik semiyotiğini kurarken; Genet’nin ceset, yanık yüzey ve boşluk imgeleri kolektif imha ve kayıtsızlığın semiyotiğini üretir.

Bu bildiri, “temsil” kavramı yerine anlatı ve imgeye odaklanmaktadır. Çünkü temsil, edebî metni çoğunlukla dış dünyayı yansıtan pasif bir araç gibi konumlandırır. Her iki metinde olayların seçilişi ve dizilişiyle ritim, odak ve zaman üzerinde etki kurarken; imge, yoğunluk noktalarıyla etik-politik bir çağrı üretir. Zola ve Genet’de anlatı, okuru ölüm eşiğine getirirken; imge, bu eşiği etik bir sorgulama deneyimine dönüştürür. Böylece edebiyat, nekropolitik rejimlere dair bilgiyi yalnızca aktarmakla kalmaz; duyumsal bir tecrübeye dönüştürerek karşı-yas üretir.

Sonuç olarak Zola ve Genet, farklı tarihsel bağlamlarda aynı siyasal özün iki yüzünü açığa çıkarır: ölümün yönetsel deneyimi ve yasin siyaseti. Zola’nın mikro sahnesinde miras, klise, toprak, bürokrasi, “olağan” gündelik yaşam içinde birbirinden farklı ölümleri sahneletecek kadar yetkilidir. Diğer bir deyişle Zola’nın Kim Nasıl Ölüyor eserindeki beş kısa öykü, sınıfsal ölüm sahneleri nekropolitikanın toplumsal eşitsizlikler üzerinden nasıl işlediğini açıklıkla gösterir. Genet’nin makro sahnesinde ise kamp, ölüm mekânı olarak

sahnelenir; ceset yığınları, yanık yüzeyler ve ısrarcı sessizlik karşı-yasın imgeleri haline gelir. Mbembe'nin nekropolitikası ölümün nasıl yönetildiğini, Butler'ın "yas tutulabilir hayatlar" yaklaşımı ise edebiyatın bu yönetimi nasıl bozuma uğratabildiğini gösterir. Nihayetinde anlatı ve imge yalnızca estetik araçlar değil, görünmez ölümleri görünür, ihtişamıyla göze sokulan ölümleri bulanıklaştırır "yas tutulamaz" olanı yas tutulabilir kılan etik-politik müdahale olanakları yaratır.

Kısaca bu bildiri, edebiyatın ölüm ve yas üzerine düşünme biçimlerini temsil boyutunda değil, karşı-yas üretimi bağlamında yeniden değerlendirmeyi önermektedir. Edebiyat, nekropolitik rejimlerin hegemonik görsel-söylemsel repertuarına karşı farklı bir duyuşsal-politik imkân yaratabilir mi? Bu çerçeve, şiddet tarafından biçimlenen düzeni ifşa etmenin ötesinde, öznenin nasıl kurulduğuna dair tanımını da yeniden düşünmeyi mümkün kılar.

Anahtar Kelimeler: Ölüm, yas, tanıklık anlatısı, egemenlik

KAYNAKÇA

- Butler, J. (2005). *Kırılgan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü* (Çev. Başak Ertür). İstanbul: Metis Yayınları.
- Butler, J. (2015). *Savaş Tertipleri: Hangi Hayatların Yası Tutulur* (Çev. Şeyda Öztürk). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Genet, J. (2022). *Şatila'da Dört Saat* (Çev. Işık Ergüden). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Zola, É. (2017). *Kim Nasıl Ölüyor?* (Çev. Alper Turan). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Mbembe, A. (2020). *Düşmanlık Politikaları* (Çev. Ayşen Gür). İstanbul: İletişim Yayınları.



SAVAŞIN GÖLGESİNDE ÖZNE VE ÖTEKİ

-Iris Murdoch'un Romanlarında Mültecilik-

Ceylan ÇOŞKUNER KALIN*

Savaş, insanlık tarihi kadar eski ve bir o kadar da güncel bir olgu. Yalnızca savaş değil, iki dünya savaşıyla birlikte Hitler deneyimine, soykırım ve toplama kamplarına; fütursuzca atılan atom bombasına; ihtilallere, şiddet, baskı ve sömürgeye, salgın hastalıklara, afetlere, Çernobil faciasına tanıklık eden bir dönem olarak insanlık hafızasında yerini alan yirminci yüzyılı diğer yüzyıllardan ayırt edici kılan ya da mevcut çalışmamız için onu esas almamızı sağlayan etken nedir? Tarihin herhangi bir kesitinde yaşanan olay ve olgulardan, kaos ve karmaşadan çok daha fazlasına ev sahipliği yapması mı? Tarih sahnesindeki etkilerinin hâlâ hissedilmesi mi yoksa yaşananların ve yaşayanların adları değişse de günümüzden pek farklı olmaması mı? Elbette bu sayılan nedenler belirleyicidir; ancak temel etken, tanıklık ettiği tüm olumsuzluklara rağmen dünyanın farklı yerlerinde yaşananlara kayıtsız kalmayan entelektüel uğraşa sahip onlarca figürü yetiştirmiş olmasıdır. Bu karakterlerin çağından bekledikleri, ondan alacakları vardır: Kimisinin yaptığı çağını sigaya çekmektir, kimisi ise sadece çağına ayna tutmakla yetinir.

Zulme tanıklık edenlerin dahi zulme maruz kalanlardan ayırt edilemediği, görülenlerin yaşananları bastırdığı, yeniden yaşama (k)atılmanın cesaret edilemediği böyle bir ortamda filozof-yazar Iris Murdoch ise, romanı ahlaki bir form olarak kullanarak savaş özelinde yirminci yüzyılın görünmeyen yüzüne ışık tutar. Bu, söz konusu elim hadiselerin insanlarda yarattığı gerek fizyolojik gerekse psikolojik hasarı canlı tutması noktasında eleştirilerin hedefi olmasına neden olsa da Murdoch, edebiyatı etik bir güç olarak kullanarak kurgusal çalışmaları aracılığıyla yaşananların ve geride kalanların nasıl bir vaziyet içerisinde olduklarının gelecek nesillere aktarılmasını, insanlığın uğradığı hezimet gözler önüne sermeyi, onların sözcülüğünü yapmayı adeta kendisine görev telakki eder. Zira bizatihi kendisi de iki dünya savaşı arasında dünyaya gelmiş biri olarak savaşın açtığı yaraları tecrübe etmiştir: Babasının işlerinden ötürü kendisi bir yaşındayken İrlanda'dan Londra'ya ailesiyle birlikte taşınır. Orada büyümesine rağmen kendisini sürgündeymiş ya da zoraki yerinden edilmiş gibi hisseder. Bunun yarattığı yalnızlık ve aidiyet eksikliği kendisini sürgünlerle özdeşleştirmesine neden olur. İrlanda

* Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Felsefe Bölümü, ccoskuner@erbakan.edu.tr



Halkıyla kurduğu yakınlığın bir ürünü olarak Paskalya Ayaklanması'nı ele alan *The Red and the Green* 1 yazar. Erkek arkadaşı Frank Thompson, 1944'te Bulgaristan'da casus olduğu iddiasıyla ölür; savaş sonrası UNRRA'da (United Nations Relief and Rehabilitation Administration) ve devamında Belçika, Avusturya gibi Avrupa'nın farklı bölgelerindeki mültecilerle çalışır; burada tanıklık ettikleri, yersiz yurtsuzların kimlik ve özgürlük arayışları, öteki(leştirilmiş kişiler) mevzuu, savaşa feda edilen istekler yirminci yüzyılın her insanı gibi peşini bırakmaz. Bütün bunlar yaşadıkları ve anlattıkları arasında kurulan organik bağa bir meşruluk kazandırır.

Toplumsal çöküşün yaşandığı, iletişimsizlik, yalnızlık ve umutsuzluğun hâkim olduğu yirminci yüzyılda Murdoch, ahlaki değerlerde hissettiği eksiklikler doğrultusunda değerlerin yeniden inşa edilmesi amacıyla hareket eder ve temele bireyin konulduğu bir etik teori geliştirir. Sevgi dolu bakış (*loving gaze*) ile temsil edilen söz konusu teori, dikkat (*attention*) pratiğiyle beslenir ve öteki'nin 'ben' olarak, dolayısıyla ö'zne' olarak tanınmasına imkân tanır. Simone Weil'den hareketle kavramsallaştırdığı üzere ahlakın bir irade değil; dikkat meselesi olduğunu vurgular. Zira ancak doğru görüm (*vision*), doğru davranışa yol açabilir. Bu şekilde bireyi içine düştüğü solipsist fantezi dünyasından kurtarır ve ötekinin özneliliğinin tanınması vesilesiyle özne-özne ilişkisine zemin hazırlar. Başkalarının da kendi bireysellikleri içerisinde fark edilmelerini sağlar. Murdoch, buraya kadar sıralanan solipsist fantezi dünyası, dikkat, sevgi dolu bakış, görüm gibilerine ek olarak manevi alıştırma (*askesis*), benliksizleşme (*unselfing*), kutsal yolculuk (*pilgrimage*) gibi nosyonları dâhil ederek etik teorisini inşa eder.

Bu noktada ötekinin gerçekliğini öğrenmede sanatı aracı kılan Murdoch, özellikle romanı ahlaki bir form olarak sunar. Onun için roman, "potansiyel bir eğitim gücü[ne]" sahiptir ve ondan beklenen ahlak için bir rehber olması ve insan yaşamını tüm yönleriyle aydınlatmasıdır. Roman özelinde edebiyatı etik bir güç olarak kabul eden Murdoch, edebiyatın ahlak felsefesi ile aynı amaçları paylaştığı kanaatindedir. Burada roman, yalnızca estetik haz veren bir tür değil; ahlaki-manevi bir alıştırma, başka bir ifadeyle Murdochçu perspektiften bir benliksizleşme pratiği olarak karşımıza çıkar. Romanlarını yanılsamadan gerçekliğe yapılan bir hac yolculuğu olarak tanımlayan Murdoch, bununla romanın kişisel bir aydınlanmayı sağlamasını ve bu vesileyle ahlaki bir farkındalık yaratmasını amaçlar. Nitekim romanlarında geliştirdiği karakterler üzerinden mültecilik ve hatta çağın genel olarak tüm ahlaki problemlerine projeksiyon tutar; hem kendisinin hem de okurunun *dikkatini* öteki'nin gerçekliğine çeker. Bu minvalde, aşağıdaki



örneklerde de görüleceği üzere Murdoch, savaş sonrası dönemde mülteci dünyasının kampların kurtarılmasıyla sona ermediğini göstermektedir.

Jackson's Dilemma'da Musevi bir aileden gelen Tuan'ın kolektif belleği hayata atılmasına izin vermez: Ailesinin yaşadığı soykırım ve bunun yarattığı acıların sorumluluğunu miras alır. Babasının anlattığına göre, bulundukları yerden kaçmak durumunda kaldıklarında küçük bir çocuk olan halasını geride bırakmak zorunda kalmaları ve sonrasında halasına dair hiçbir ize rastlamamaları Tuan'ın kişisel vicdanına etki eder: Ne geçmişinden sıyrılabilir ne de geleceğe adım atabilir. Keza, *The Message to the Planet* 'te Daniel Most üzerinden anlatılanlar da benzer bir durumun altını çizer.

İtalyan Kızı'nda geçmişlerinden kaçmaya çalışan Elsa ve David Levkin kardeşlerin Rusya'dan sürgün edilmeleriyle İngiltere'de travmatik bir boyuta varan ötekileştirilmişlikleri, aidiyet kuramamaları ve geldikleri yere duydukları özlem öne çıkarılır. Yine Rusya'dan sürgün edilen bir diğer göçmen hikâyesi *Melekler Zamanı*'nda kapıcı Eugene Peskov ve oğlu Leo üzerinden ele alınır. Eugene'in henüz altı yaşındayken Rusya'da yaşanan ihtilale tanıklık etmesi, ailesiyle Rusya'dan kaçmak durumunda kalsa da ülkesiyle olan duygusal bağını hiç koparmaması; Prag'a gidişleri, Hitler olayı ve II. Dünya Savaşı sonrası birçok göç kampında bulunmasının yarattığı varoluşsal kopukluk, kimlik arayışı ve hayatı boyunca devam eden yası, elinden düşürmediği aile yadigarı Kutsal Üçleme ikonası ile vücut bulur. Zira ikonu onun için ikame ailesi, Rus kimliği ve bir daha sahip olamayacağı geçmişi, özetle 'manevi bir bellek 'demektir.

Söz konusu örnekler Murdoch'un ahlaki bir form, bir benliksizleşme ve dikkat pratiği olarak romanı kullanımının mültecilik konusu ile ilişkili en rafine temsillerindendir. Bu çalışmada mültecilik sorunları özelinde Murdoch'un etik teorisi ve ahlaki bir form olarak roman türünün bununla ilişkisi ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Iris Murdoch, mültecilik, göç, özne-özne etiği, dikkat, roman.

DÜNYANIN “ABSÜRD LÜĞÜNDE” SAVAŞ

Burçak DİNÇERGÖK*

20. yüzyılın zor dönemlerinde yaşamış olan Albert Camus, yaşadığı çağı düşüncelerine yansıtan filozoflardandır. 1957 yılında Nobel Edebiyat Ödülü’nü kazanan Camus, konuşmasında şu cümleleri söyler: “Her nesil şüphesiz dünyayı yeniden şekillendirmek için çağrıldığını hisseder. Benim neslim ise bunu yapamayacağını biliyor. Ama belki de görevi daha büyüktür. Bu görev, dünyanın kendini yok etmesini engellemektir.”²⁵ Camus’nün bu sözleri bir yandan kişisel yaşamındaki diğer yandan çağındaki zorlukları yansıtmaktadır. Bebek yaşıta, Birinci Dünya Savaşı sırasında, babasını kaybeden Camus, kırk yaşında babasının mezarını bulduğunda hissettiğini “(...) burada bir şeyler doğal düzene uymuyordu ve doğrusunu söylemek gerekirse, düzen diye bir şey yoktu, oğulun babadan daha yaşlı olduğu yerde çılgınlık ve kargaşa vardı yalnızca.”²⁶ sözleri ile ifade eder. Birinci Dünya Savaşı sırasında bebek yaşıta olan Camus, İkinci Dünya Savaşı başladığında yirmi beş yaşındadır ve cepheye asker olarak katılmak ister. Ancak bu isteği çocukken geçirdiği verem hastalığı yüzünden reddedilir. Camus, bu iki büyük dünya savaşına ek olarak İspanya İç Savaşı ve Cezayir Bağımsızlık Savaşı’na da şahit olmuştur. Böyle bir çağı yaşayan insanlar için artık önemli olan dünyayı yeniden şekillendirmek değil, dünyanın yok olmasını engellemektir. Böyle bir görevi üstlenen Camus için savaş, düşüncesini şekillendiren önemli figürlerden olmuştur.

Camus çağının içine düştüğü yabancılaşmayı, yalnızlığı ve bunalımı anlayarak yaşanan anlamsızlığın içindeki anlamın keşfedilmesini ister. “Yabancı” kitabının ana karakteri Meursault, hissettiği duyarsızlık ile ön plana çıkar: “Hiçbir şeyin, ama hiçbir şeyin önemi yoktu ve ben bunun niçin böyle olduğunu biliyordum.”²⁷ Meursault’un bildiği, yaşamın absürd olduğudur. Camus düşüncesinde absürd, akıl ile dünya arasındaki boşluk hissedildiğinde ortaya çıkar. Kendisiyle, başkalarıyla ve dünyayla bütünleşemeyen insan, absürd duygusunu hisseder ve bu duyguyu hissettiğinde hayatın ne kadar anlamsız olduğunu fark eder.

* Doktora Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı, burcakdnrgk@gmail.com

²⁵ <https://www.nobelprize.org/prizes/literature/1957/camus/speech/> (Erişim Tarihi: 28.08.2025)

²⁶ Ali Osman Gündoğan, *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi* (İstanbul: Say Yayıncılık, 2022), s. 20.

²⁷ Albert Camus, *Yabancı*, çev. Samih Tiryakioğlu (İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2016), s. 109.



Absürdün hissedildiği durumlardan biri insanın kendisine, dünyaya ve başkalarına karşı yabancılaşmasıdır. İlk olarak, insanın kendisine yabancılaşmasının kökeninde kendisine karşı duyduğu nefret vardır. Özellikle insan, içselleştiremediği bir şeyi yaparken kendisine tahammül edemez. Bu noktadan bakıldığında savaş, insanın kendisine yabancılaştığı anlardan biridir. Çünkü böyle anlarda insan, eylemini zorunlulukla mı yoksa isteyerek mi yaptığını belirleyemez. Eğer bir insan savaşmayı, öldürmeyi veya şiddet göstermeyi kendi içinde içselleştiremiyorsa her geçen gün kendisine karşı duyduğu nefret artacaktır.

İkinci olarak, insanın dünyaya karşı yabancılaşmasının kökeninde dünyaya gerçek anlamda ait olmaması vardır. Camus'nün "Ağaçlar arasında bir ağaç, hayvanlar arasında bir kedi olsaydım, bu yaşamın bir anlamı olurdu, daha doğrusu bu sorunun hiç anlamı olmazdı, çünkü dünyadan bir parça olurum."²⁸ sözleri bu aitsizliği açıklar. İnsan her gün absürd olanı hissederek yaşamak zorundadır. Dünya ise bu zorundallığa karşı duyarsızdır. Kanın döküldüğü yerde çimenler yeşermeye; işkencelerin olduğu yerde güneş doğmaya devam eder. Savaş insanı ait olmadığı dünyadaki duyarsızlığı hissetmesi için zorlar. Bu duyarsızlığı fark etmek, insanı dünyaya karşı yabancılaştırır.

Üçüncü olarak insanın başkalarına karşı yabancılaşmasının kökeninde ise kendisini başkaları ile uyumlu görememesi vardır. Bu uyumsuzluk, kalabalıklar içinde yalnız kalmaktan farksızdır. Bu his, savaş durumlarında daha belirgin hale gelir. Çünkü savaş, insanların birbirleriyle olan iletişiminin kökenine dayanışmayı değil; çatışmayı koyar. İnsanın birileriyle çatışması ise başkalarına karşı yabancılaşmasına ve herkese karşı yalnız hissetmesine sebep olur.

Absürdün hissedildiği durumlardan bir diğeri ise ölümdür. Ölüm, insanın sahip olduğu ve çabaladığı her şeyi bitirir. Camus, tek gerçeğin ölüm olduğunu "Ölüm tek gerçek olarak durmaktadır önümde. Ondan sonra iş işten geçmiştir."²⁹ cümleleri ile ifade eder. Savaş, ölüm gerçeğinin yoğun olarak yaşandığı olaylardandır. Savaş varken ölüm sıradandır. Çünkü savaş sahiciliğini öldürmekten alır.

Görüldüğü üzere savaş, anlamsızlığın hissedildiği deneyimlerden biridir. Savaş insana varoluş koşullarını sorgulatır; hayatın geçiciliğini ve dünyanın insan acılarına karşı olan duyarsızlığını gözler önüne serer. İnsanın ölümü gözle görüldüğü zaman anlam kazansa

²⁸ Albert Camus, *Sisifos Söyleni*, çev. Tahsin Yücel (İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2022), s. 65-66.

²⁹ Camus, *Sisifos Söyleni*, s. 71.



da tarih sahnesine saçılmış yüz milyon ölü, hayalin içinde uçuşan duman gibidir.³⁰ Çünkü bu kadar cesedin olduğu bir yerde artık ölüm sıradandır ve yaşıyor olmanın ölü olmaktan pek de farkı yoktur. Camus için asıl mesele ölümün sıradanlaştığı yerde yaşamayı istemektir. İnsanın savaş karşısındaki durumunu gözler önüne seren Camus, böyle anlarda yaşamın nasıl seçileceğini de göstermek ister. Camus düşüncesinde, koşullar ne olursa olsun, anlamsızlığa rağmen anlam bulmak gerekir. Bu yüzden Sisifos, mutlu bir insandır. Çünkü anlamsızlığa rağmen anlam bulmuştur. Sisifos, absürd olanı kabullenmeyi öğrenmiştir ve bu kabulleniş aynı zamanda bir başkaldırıdır. Başkaldırı ile insandan beklenen sorumluluk alması ve adaleti ön planda tutmasıdır. Alınan bu sorumluluk hem bireysel hem de toplumsal bir sorumluluktur. Adalet ise hem bizi hem ötekini korur. İşte başkaldırı, adalet ve sorumluluk bilincinin birleşiminden doğar. Başkaldırı, kendi hayatını ve başkalarının hayatını korumayı öğretir. Başkaldırı, şiddete karşıdır. Başkaldırı, insanın öldürülmesine karşıdır. Camus'ye göre başka bir insanın yaşamını elinden almanın haklı gösterilip gösterilemeyeceği bir adalet sorunudur. Çünkü insan için anlam özlemi aynı zamanda adalet özlemidir.³¹ Camus düşüncesinde adalet olmadan barış olmaz. Savaşın çözümü, bireyin hem kendisi hem de herkes için sorumluluk alması ve adaleti ön planda tutmasıdır. Her birey böyle eylese barış kendiliğinden gelişecektir.

Dış dünyadaki savaşların bitmesi için içimizdeki savaşların bitmesi gerektiğini düşünen Camus, savaşın büyük bir felaket olduğunu belirtir. Çünkü savaş varken acı, yıkım, ayrılık ve ölüm kaçınılmazdır. Camus, savaşın bu yönlerine hayatında pek çok kez şahit olmuştur. Lyon'da evlenen Camus, savaş yüzünden eşini iki sene boyunca görmemiştir. Bu ayrılığı, Camus'nün kızı şöyle aktarıyor: "Annemle babam Lyon'da evlenir. (...) Annem Cezayir'e döndüğünde bir arkadaşına şöyle yazacaktır: 'Hiç kuşku yok ki temkinsizlik ettik. Savaş yokmuş gibi davranmak istedik. Ve savaş bizi ayırdı.' İki yıl boyunca bildikleri tek bir şey vardır: hayattadırlar, hepsi bu."³² Bu şahitliklerden bir diğeri, Camus'nün babasıyla ilgili bir hatırasına aittir. Kızının aktarımıyla Camus'nün babası, Birinci Dünya Savaşı'nda öldürüldüğünde yönetim, dedesinin kafatasını parçalayan şarapnelin bir parçasını evlerine göndermiştir.³³ Dönemde Fransa yönetiminin

³⁰ Albert Camus, *Veba*, çev. Oktay Akbal (İstanbul: Say Kitap, 1985), s. 41.

³¹ Albert Camus, *Between Hell and Reason: Essays from the Resistance Newspaper Combat, 1944-1947*, translated by Alexandre de Gramont (New England, United States of America: Wesleyan University Press, 1991), s. 18.

³² <https://www.izdiham.com/catherine-camus-babam-albert-camus/> (Erişim Tarihi: 31.08.2025)

³³ <https://www.izdiham.com/catherine-camus-babam-albert-camus/> (Erişim Tarihi: 31.08.2025)



onurlandırma amacıyla yaptığı bu uygulama, Camus için yaşamın bir metal parçası tarafından nasıl kolayca yok edildiğinin ispatıdır. Dolayısıyla savaş, absürdün tarih içinde deneyimlenmesidir.

Sonuç olarak Camus, savaşı kendi çağında bizzat deneyimleyen kişilerdendir. Düşünceleri ile çağına ümit vermek isteyen Camus, insanın varoluşsal sorunlarına odaklanarak savaş anlarında yaşam ve ölüm arasındaki salınımı aktarmak ister. Camus'ye göre yaşamın absürdlüğünün yoğun olarak yaşandığı durumlardan biri savaştır. Savaş varken insan kendisine, dünyaya ve başkalarına karşı yabancılaşır. Ayrıca savaş, bütün sahiciliğini öldürmekten aldığı için yaşamın ne kadar sıradan olduğunu gözler önüne serer. Dolayısıyla savaş varken yabancılaşma ve ölüm kaçınılmazdır. İşte bu kaçınılmazlık, absürdü ortaya çıkarır. Camus düşüncesinde absürd olanı kabullenmek gerekir. Bu kabülü sağlayan ise başkaldırıdır. Başkaldırı; sorumluluk almak ve adaleti ön planda tutmak demektir. Her birey böyle eylediğinde barış kaçınılmaz olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Albert Camus, yabancılaşma, anlamsızlık, ölüm, başkaldırı



TÜRKİYE’DE FELSEFEDE KADINLAR: AKADEMİK TEMSİL, EĞİTİM İÇERİKLERİ VE YAŞANTILAR*

Panelistler:

Proje Yürütücüsü Prof. Dr. Çiğdem Yazıcı, Üsküdar Üniversitesi, Felsefe Bölümü**

Proje Araştırmacısı Doç. Dr. Gamze Keskin, Kırklareli Üniversitesi, Felsefe Bölümü***

Proje Bursiyeri Sare Öztürk, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyoloji Doktora Programı****

Türkiye’de kadınların felsefedeki varlığının Cumhuriyete ve Cumhuriyet tarihi boyunca süregelen barışa da katkıları olduğunu düşünüyoruz. Barışın temelindeki diyalog alanının açılmasında eğitimin, felsefenin ve kadınların farklı rolleri olabilmektedir. Bu sebeple, panelimiz, Cumhuriyet tarihi boyunca Türkiye’de kadınların felsefedeki varlığını, özellikle üniversite eğitimi alanında incelemeyi hedefleyen ve bu vesile ile kadınların felsefeye, Cumhuriyete ve dolayısıyla barışa katkılarını verilerle ortaya koymaya çalışmaktadır. Panelimizde, proje bulgularımız ışığında, kadınların Cumhuriyetle birlikte özneleşme sürecini incelerken özellikle üniversitelerde kadın felsefecilerin ve çalışmalarının, son 100 yılda nasıl bir **akademik temsil** edindiğini, bu süreçte kadın temasının **felsefe eğitimi içeriklerinde** nasıl yer bulduğunu ve kadınların felsefe alanında **akademik yaşantılarını** nasıl deneyimlediklerini aktarmayı ve katılımcılardan öneriler almayı umuyoruz.

I) Akademik temsil söz konusu olduğunda araştırmamızda felsefe bölümlerinde kadın ve erkek sayılarına (öğrenci ve akademisyen) ulaşarak yüzyıllık nicel bir varlık değeri çıkarmaya çalıştık. Cumhuriyetin 100. yılı vesilesiyle Türkiye’deki felsefe bölümlerinde görev yapan kadın akademisyenlerin sayısal görünümünü üç tarihsel dönemde inceledik. İlk dönem **1923–1982**, Cumhuriyetin kuruluşundan Yükseköğretim Kurulu (YÖK)’ün açılışına kadar olan süreci kapsamaktadır. Bu dönemde kadın felsefecilerin sayısı oldukça

* Panel sunumlarımızın içerikleri, “Cumhuriyetin 100 Yılında Felsefede Kadınlar: Yükseköğretimdeki Felsefe Eğitim ve Araştırma Çalışmalarında Kadınların Varlığının Değerlendirilmesi” adıyla ve 124K502 koduyla TÜBİTAK tarafından desteklenen bir 1001 projesinin araştırma süreci ve bulgularından derlenmiştir.

** cigdem.yazici@uskudar.edu.tr

*** keskingamze@gmail.com

**** ozturksare48@gmail.com



sınırlı olup, akademideki varlıkları öncü ve istisnai niteliktedir. Erken Cumhuriyet yıllarında üniversitelerin sayıca azlığı ve kadınların yükseköğretime katılımındaki sınırlılıklar, bu dönemde felsefeci kadınların daha çok bireysel çabalarla görünür olmasına yol açmıştır. Dolayısıyla bu dönem, felsefe alanında kadınların temsiline dair bir başlangıç evresi niteliği taşımaktadır.

İkinci dönem, **1982–2006** yıllarını kapsamaktadır. YÖK’ün kurulmasıyla birlikte üniversite sisteminde köklü değişiklikler yaşanmış, yeni fakülteler ve felsefe bölümleri açılmıştır. Bu süreç, kadın akademisyenlerin sayısında kayda değer bir artışa sahne olmuş, felsefe alanında kadınların hem kurumsal hem de akademik görünürlüğü artmıştır. Bu dönemde kadın felsefeciler, yalnızca öğrenci yetiştirmekle sınırlı kalmayıp, akademik araştırmalar ve yayınlar aracılığıyla felsefe disiplinine önemli katkılar sunmaya başlamışlardır.

Üçüncü dönem ise **2006’dan günümüze** uzanmaktadır. Bu dönemde yükseköğretim politikaları doğrultusunda benimsenen *“her ile bir üniversite”* anlayışı, ülkedeki üniversite sayısının kısa sürede önemli ölçüde artmasına yol açmıştır. Bu genişleme, felsefe bölümlerinin ülke geneline yayılmasını beraberinde getirmiş ve kadın akademisyenlerin sayısında da kayda değer bir yükselişe neden olmuştur. Ancak bu artış, nicel olarak önemli olsa da, cinsiyet eşitliği açısından mutlak bir dengeyi ifade etmemektedir. Kadınların temsili, önceki dönemlere kıyasla çok daha görünür bir hale gelse de, halen akademide yapısal ve kültürel sınırlarla karşı karşıya oldukları görülmektedir. Dolayısıyla bu dönem, bir yandan felsefeci kadınların Cumhuriyet tarihi boyunca ulaştıkları en yüksek niceliksel temsili ifade ederken, diğer yandan eşitlik arayışının hâlâ güncelliğini koruduğunu göstermektedir.

Cumhuriyetin ilk yıllarından günümüze kadar uzanan bu süreçte felsefeci kadınların akademideki temsili, istisnai varoluştan yaygın ve kurumsal bir görünürlüğe doğru evrilmiştir. Üç tarihsel dönemin karşılaştırmalı olarak ortaya koyduğu tablo, kadınların akademideki konumunun yalnızca niceliksel bir artışı değil, aynı zamanda toplumsal ve kurumsal dönüşümlerle şekillenen bir mücadele alanını da yansıttığını göstermektedir.

Çalışmanın bir başka ayağında ayrıca, YÖK verileri temel alınarak felsefe alanında kayıtlı kadın akademisyenlerin beyan ettikleri çalışma alanları derlenmiştir. Bu veriler ışığında, felsefeci kadınların hangi alt alanlarda yoğunlaştıkları tablolandırılmış, böylece

yalnızca akademideki sayısal temsilleri değil, aynı zamanda felsefi disiplinler içerisindeki dağılımları da görünür hale getirilmiştir

II) Eğitim içerikleri söz konusu olduğunda ise, *felsefe alanında kadının tematik olarak ne kadar yer bulduğunu anlamaya çalışıyoruz*. Öncelikle, Felsefe Bölümleri müfredatlarındaki derslerin içeriklerini ve sonrasında Yüksek Lisans ve Doktora tezlerinin içeriklerini inceliyoruz. Daha ileri aşamada ise kadın akademisyenlerin yayınları incelenmekte ve öne çıkan temalarına göre indekslenmektedir. Burada da kadın temasının ayrıca ne kadar yer bulduğu incelenmektedir. Bu araştırmalar için, Felsefe Bölümlerinin WEB sayfaları, YÖK Akademik ve Tez Veri Merkezi verileri kaynak olarak kullanılmıştır. Gerekğinde Felsefe Bölümleri ile birebir ilişki kurularak da bilgi toplanmıştır. Bu süreçte Türkiye’de 2023 yılında aktif eğitim veren tüm Felsefe Bölümlerinin (72 bölüm) müfredatları taranarak incelenmiş ve kadın temasını odağına alan derslerin 22 Felsefe Bölümü müfredatında bulunduğu görülmüştür. Tarama sırasında özellikle ders adlarında ya da içeriklerinde feminist felsefe, toplumsal cinsiyet, kadın filozoflar, feminizm, cinsiyet kuramları gibi temalara yer veren dersler belirlenmiştir. Bu dersleri müfredatlarında bulunduran bölümlerle iletişime geçilerek, derslerin izlenceleri toplanmıştır ve felsefede kadın temasına odaklanan 29 ders izlencesine ulaşılmıştır.

Ayrıca YÖK atlas veri merkezine başvurarak aynı tematik odağın varlığı tez konularında taranmıştır. Türkiye’de 2023 yılı güncel YÖK Ulusal Tez Merkezi verilerine göre toplam 32719 tez yazılmıştır. Felsefe Anabilim Dallarında ise 7229 tez yazılmıştır. Felsefe alanında dizininde Toplumsal Cinsiyetle veya Feminist Kuramla ilişkilendirilerek kadın temasını ele alan tez sayısının ise 34 olduğunu görüyoruz. Bu derslerde ve tezlerde öne çıkan konular, sorular, tartışmalar ve sonuçlar ayrıca toplu bir rapor çalışması için incelenmektedir. Cumhuriyetin 100 yılı boyunca yapılan felsefe yayınları ise ki başlıkta dizinlenmektedir: a) ortaöğretim zorunlu felsefe kitaplarında kadın filozofların temsili, b) Türkiye’deki üniversitelerdeki kadın felsefecilerin yayınları. Bu yayınlarda Cumhuriyetin ilk yıllarından günümüze kadınların felsefeye katılımının hangi konular ve sorularla arttığı analiz edilip raporlanmaktadır.

III) Akademik yaşantılar söz konusu olduğunda ise, projemiz, felsefe bölümlerindeki kadınların yaşantılarına odaklanan nitel bir araştırma yürütmektedir. Araştırma kapsamında Türkiye’nin farklı bölgelerindeki üniversitelerden kadınlarla yar

yapılandırılmış derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Büyükşehir ve taşra üniversitelerinin yanı sıra, vakıf, devlet ve kadrosunda kadın akademisyen bulunmayan üniversiteler de kapsama alınmıştır. Toplamda 26 kadın akademisyen ve 27 kadın öğrenci olmak üzere 53 kişiyle görüşme gerçekleştirilmiştir.

Araştırma hem kadın akademisyenlerin hem de kadın öğrencilerin bölüm içindeki ve genel olarak felsefe alanındaki deneyimlerini incelemektedir. Çalışma, “Akademide felsefe bölümlerinde kadınlar neler yaşıyor?” sorusu etrafında şekillenmektedir.

Araştırmanın bulguları, kadınların deneyimlerinde önemli benzerlikler bulunduğunu göstermektedir. Kadınların felsefe bölümlerine giriş süreçlerinden itibaren yaşadıkları deneyimler; istihdam sorunları, akademide kadın olmanın zorlukları ve felsefeyi kadın olarak yapma pratikleri etrafında yoğunlaşmaktadır. Katılımcıların ifadelerinde, alanda “ciddiye alınmama”, *mansplaining*, feminist felsefenin kabul görmemesi ve kadınların mücadele stratejileri öne çıkan temalar arasında yer almıştır.

Kadınların felsefe okuması çoğunlukla “entelektüel bir faaliyet” ya da “geçici bir ilgi” olarak değerlendirilmektedir. Bununla birlikte, beden ve annelik temalarının felsefi üretimde ve akademik ilişkilerde sıkça gündeme geldiği görülmektedir. Araştırma ayrıca, karar verici konumdaki idari görevlerde kadınların yer almasının hem bölüm içinde hem de genel olarak alandaki deneyimi olumlu yönde etkilediğini ortaya koymaktadır.

IV) Yaygın etki için, projemiz kapsamında, elde edilen veriler çeşitli yollarla (Felsefe Şenlikleri ve Felsefe Konferanslarında yapılan sunumlar, posterler ve broşürlerle yapılan tanıtımlar gibi) açık erişime sunulmaktadır. Buna göre proje ile, Türkiye’de ve dünya felsefe tarihinde kadın filozofların görünürlüğünü artırmak ve onların katkılarını belgelerle, verilerle ve çeşitli araçlarla erişilebilir kılmak amaçlanmaktadır.

Proje kapsamında geliştirilen www.felsefedekadınlar.com **WEB sitesi** yoluyla araştırmacılara belirli dönemlere, temalara veya kurumlara göre filtrelenmiş istatistiksel veriler açık erişim olarak sunulmaktadır. Yine söz konusu WEB sayfasında Türkiye’deki kadın felsefecilerin yayınlarının listelerine ve kısa biyografilerine ve örnek ders izlenceleri ve tez başlıkları gibi eğitim içeriklerine ulaşmak mümkün olacaktır. Projenin sosyal medya hesaplarında da hem proje çıktılarının yaygınlaştırılması hem de felsefe alanında kadınların tarihsel ve güncel temsillerine dair farkındalık oluşturmak hedeflenmektedir. Panelimizde, projenin genel tartışmasının yanı sıra projenin dijital altyapısının, açık erişim yaklaşımının ve sosyal medya stratejisinin birlikte nasıl işlediği;

veri temelli araştırma ile kamusal felsefe arasındaki bağları güçlendirme potansiyeli de tartışılacaktır.

