

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Saime Tuğrul

Yitik Bellek

SAİME TUĞRUL

YİTİK BELLEK

Yas Kimlik Yüzleşme



*dipnot

*dipnot

SAİME TUĞRUL
YİTİK BELLEK

Saime Tuğrul: ODTÜ İdari Bilimler Fakültesi'nden 1976'da mezun oldu. 1985'te Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), Université de Paris X'da doktorasını tamamladı. Gazetecilik ve yayıncılık yaptı. Halen Bilgi Üniversitesi Kültürel İncelemeler Bölümü'nde ve Işık Üniversitesi Fen ve Edebiyat Fakültesi'nde dersler veriyor. *Ezeli Kutsal Ebedi Kurban* (2010) ve *Canım Feda Sana* (2014) adlı kitapları İletişim Yayınları tarafından yayımlandı.

Yitik Bellek: Yas, Kimlik, Yüzleşme

© Saime Tuğrul, 2021

© Dipnot Yayınları, 2021

Bu kitabın Türkçe yayın hakları Dipnot Yayınları'na aittir.

Dipnot Yayınları 366

ISBN: 978- 605-2318-98-0

Sertifika No: 48147

Editör: Ümit Özger

Kapak Tasarımı: Duysal Tuncer

1. Baskı: 2022 / Ankara

Baskı Öncesi Hazırlık: Dipnot Bas. Yay. Ltd. Şti.

Baskı: Sözkese Matbaacılık San. Tic. A.Ş (Sertifika No: 46586)

İvedik O.S.B. 1518. Sok. Mat-Sit İş Merkezi No: 2/40

Yenimahalle/ANKARA Tel: (0 312) 395 21 10

Dipnot Yayınları

Selânik Cad. No.82/24 Kızılay / Ankara

Tel: (0 312) 419 29 32 / Faks: (0 312) 419 25 32

www.dipnotkitap.com ♦ e-posta: dipnotkitabevi@yahoo.com

Saime Tuğrul

Yitik Bellek

Yas Kimlik Yüzleşme

*dipnot yayınları

Teşekkür

Bu kitabın ilk ortaya çıktığı halini büyük bir sabırla okuyan kardeşim Sema Tuğrul'a ve yerinde gözlemleriyle katkıda bulunan dostum Gülnur Acar Savran'a teşekkür ederim. Ayrıca, Bilgi Üniversitesi Kültürel İncelemeler Bölümü master öğrencilerime de heyecanlı ve yoğun kolektif hafıza-kimlik tartışmalarımız için minnettarlığımı belirtmek isterim.

ÖLÜM FÜĞÜ¹

Paul Celan

“Akşam vakitlerinde içmekteyiz sabahın kapkara sütünü
ve öğlenlerle sabahlarda bir de geceleri
hiç durmaksızın içmekteyiz
bir mezar kazıyoruz havada rahat yatılıyor
Bir adam oturuyor evde yılanlarla oynayıp yazı yazan
hava karardığında Almanya’ya senin altın saçlarını yazıyor Margarete
bunu yazıp evin önüne çıkıyor ve yıldızlar parlıyor
köpeklerini çağırıyor ıslıkla
sonra Yahudilerini çağırıyor ıslıkla toprakta bir mezar kazdırıyor
bize buyruk veriyor haydi bakalım şimdi dansa

Gece vakitlerinde içmekteyiz sabahın kapkara sütünü
ve sabahlarla öğlenlerde bir de akşamları
hiç durmaksızın içmekteyiz
Bir adam oturuyor evde yılanlarla oynayıp yazı yazan
hava karardığında Almanya’ya senin altın saçlarını yazıyor Margarete
senin kül olmuş saçlarını Sulamith bir mezar kazıyoruz
havada rahat yatılıyor...”

Çeviri: Sevil Eryaşar

¹ Romanya asıllı Paul Celan bu şiiri, tüm yakınlarını kaybettiği Auschwitz sonrası mezarı olmayan, gaz odalarında külleşen Yahudi kurbanlar için yazar. “Ölüm füğü şiiri, Rumence değil, “düşmanın dili” (Celan’ın da ana dillerinden biri) Almanca yazılmıştır.

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ.....	11
------------	----

BİRİNCİ BÖLÜM KOLEKTİF BELLEK

KOLEKTİF BELLEĞİN İNŞASI	25
Bellek Nedir?	25
Kolektif Bellek.....	30
Kolektif Belleğin İnşası.....	34
KOLEKTİF BELLEĞİN BEDENSELLEŞMESİ	37
Hafıza Mekânı Beden-Bedenin Hafızası	37
Bedenin Disiplini, “Habitus” Bedeni.....	43
Dilin Bedenselleşmesi.....	47
Mekânın Bedenselleşmesi.....	58
Zamanın Bedenselleşmesi.....	68

İKİNCİ BÖLÜM KİMLİK

“BİZ” BEDENİ İNŞASI: KOLEKTİF KİMLİK.....	85
Kimlik-Aidiyet-Bellek.....	85
Kolektif Kimlik.....	93
Ulusal Kimlik İnşası	97

Etnik-Ulusal Kimlik	100
Ulusal-Etnik Kimliğin Bedeni.....	103
Kitlenin Eriyik Bedeni, “Tek Vücut” Fantazması	109
NEFRET NESNESİ ÖTEKİ KİMLİĞİ.....	116
Ötekilik İnşası	116
Nefret Nesnesi Öteki	121
ÖTEKİNİN BEDENİ.....	133
Damgalı Beden.....	136
Görünmez Beden	141
“Çıplak Bedenler”, “İstisna Durumundaki” Ötekiler.....	149
Yası Tutulamayan Bedenler	154
“Yüzsüz Kalanlar”	159
KİMLİK KAPANMASI	165
Yırtık Özne.....	170
Otorite-Özne İlişkisi.....	174

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM KOLEKTİF BELLEĞE MÜDAHALE YOLLARI

ENGELLENEN BELLEK.....	183
Unutma	183
Unutturma.....	187
KOLEKTİF BELLEĞE MÜDAHALE	190
Kutsanan Tarih ve Geçmiş	192
SİLİNİMİŞ HAFIZANIN MEKÂNLARI	226
“Boş Mekânlar”	229
HAKİKATLERİN ÇARPITILMASI	233
İnkâr, Suçlama	242
İnkâr Belleğinin Dili.....	246
Fantazmalar, Komplo Teorileri, Günah Keçileri	253

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
YAS ÇALIŞMASI, YÜZLEŞME

YAS ÇALIŞMASI.....	267
Bastırılanın Geri Dönüşü.....	267
Yüzleşme	280
ETİK ÖNCELİK	291
Ötekinin Etik Önceliği	294
Adalet, Özür, Af	298
Af Dilemek-Affetmek.....	300
SON SÖZLER...	309
KAYNAKÇA	315

GİRİŞ

Christopher Nolan'ın *Memento* filmi, adından da anlaşılacağı gibi bellek¹ üzerinedir ama aynı zamanda, kimlik, çarpıtma ve sorumluluk temalarını işler. Filmin baş karakteri Leonard Shelby (filmde Lenny olarak geçer) karısının da öldürüldüğü bir saldırıda, başına yediği bir darbe sonucu kısa bir dönem için hafızasını kaybetmiştir. Lenny kim olduğunu, ne iş yaptığını bilir (daha doğrusu bildiğini sanır) ve amacı karısını öldüren katili yakalayıp intikam almaktır. Lenny, yaşadıklarını beş dakika sonra unutacağını bildiğinden ve bu hafızasızlık tüneline ilerleyebilmek için çeşitli yöntemler geliştirir; polaroid fotoğraflar ve altlarında notlardan oluşan bir tür "hatıra defteri" oluşturur. Yeni tanıştığı kişileri ve yaptığı eylemlerin fotoğraflarını çekerek notlar alır. Ama, Lenny'nin asıl hafıza mekânı bedenidir; bedenindeki dövmelemler katil John G.'yi bulmak için yapılmış bir haritadır. Her dövme bir delili işaret eder.

Ancak, Lenny karısının ölümüne ilişkin temel hakikati hatırlar.

¹ Bu kitapta, eş anlamlı bellek ve hafıza kelimelerinin ikisini de kullanıyorum. Metnin akışı içinde bellek ya da hafıza arasında bir tercih yapmamayı tercih ettim. Benzer bir şekilde, "kolektif bellek" yerine ve referanslara göre; toplumsal/sosyal bellek, arumsama/hatırlama, aru/hatıra gibi başka eş anlamlı kelimelerin de birlikte yer alacağını belirtmek isterim.

lamaz. Lenny, saldırıyı yapan John G.'yi öldürdüğü gibi, karısını hafıza kaybı nedeniyle istemeden öldüren de bizzat kendisidir. Lenny, hafızasının derinliklerine ittiği bu gerçeği hatırlamak istemediğinden, çektiği fotoğraflar ve notları da çarpıtmıştır. Bu arayış sürecinde, kendisine yardımcı olan detektif Teddy ve başkaları da gerçekleri çarpıtarak Lenny'nin amnezisini kendi amaçları için kullanırlar.

Bu anket özünde, Lenny'nin kim olduğunun anketidir: hafızası ile birlikte kaybettiği ve (sözde) yeniden bulmak istediği kendi kimliğidir. Daha doğrusu, bulmak istemediği bir kendisi arayışdır. Lenny, amnezi sonrası artık kim olduğunu bilmediğini reddettiğinden, kendisine yalan bir hikâye yazar. Bilinçaltının derinliklerinde karısının ölümünden (istemeden bile olsa) sorumlu olduğunu bilir ama bu sorumluluğu üstlenmek istemez. Hafızasının bulanıklığında sorumluluğunu silmek ister. Sadece, hakikati bilen seyirci, Lenny'nin suçlarını, hafıza çarpıtmalarını ve sorumluluklarını bilir.

Nolan, film boyunca, seyirciye "Lenny'nin kim olduğunu" taruma görevi yükler. Filmde kronoloji yoktur. Bütün film, hafızası olan seyirci ile hafızasını kaybetmiş başkahraman arasında kurgulanmıştır. Seyirci hafızasında tuttukları ile filmin kronolojik kurgusunu yeniden kurar. Siyah-beyaz ve renkli görüntüler arasındaki sürekli geliş-gidişler, seyircinin hafızasına çağrı yapar. Hafıza sahibi seyirci, Lenny'nin kimliğini yeniden oluşturur ve tutar. Başka bir deyişle, kimlik her zaman birinci tekil şahıs "ben" tarafından değil, üçüncü tekil şahıs "o" tarafından belirlenir ve öznenin dışında, dışarıdan kurgulanır.

* * *

İleriki sayfalarda okuyacağınız kitabın konusu da filmin hikâyesinden farklı olarak sadece kişisel değil özellikle kolektif düzeyde bellek, kimlik, belleği çarpıtma ve sorumluluk konularını incelemeyi amaçlamaktadır.

Bu bağlamda, kolektif belleğin temel işlevi nedir? Nasıl inşa edilir? İnşa yolları nelerdir? Kimlik-bellek ilişkisi kolektif düzeyde nasıl kurgulanır? “Biz” i inşa ederken içerdenlik ve dışardanlık kriterleri nasıl oluşur ve manipüle edilir? Kolektif bellek ve kimlik inşasında sürekli devrede olan iktidar bu ikili bağlantıyı nasıl etkiler? vb., sorularına cevaplar aramaya çalışacağız.

Yanı sıra özellikle; neden bazı toplumlar için kolektif bellek sadece olumlamalardan oluşan bir hikâyedir? Neden ortak geçmişe yönelik farklı bir kolektif bellek hikâyesi rahatsız edicidir? Neden, geçmişin negatif eleştirisi “aidiyet” kimliğimize karşı yapılmış bir saldırı olarak algılanır ve neden bu denli kırılmalıdır? Öznenin oluşumu doğrudan bellek ile ilişkilidir ama aynı zamanda dışardan kurgulandığından, kim olduğumuz sadece bir yanulsama değil midir? Belleğin çarpıtmalara bu denli açık olması ve kayganlığı, ben-biz kimliğini nasıl etkiler? gibi sorgulamalara da ışık tutabilecek tartışma yolları açmayı deneyeceğiz.

Nolan’ın da fiminde kurguladığı gibi, hafıza ve kimlik birbirinden kopamaz bir ikilidir. Hafızanın faili olarak kendinin bilincinde olmak, kişi olmanın temelidir. Doğrudan bellek ile bağlantılıdır. Hafızamız sayesinde kim olduğumuzu biliriz ama gene hafızamızın oynaklığı ve çarpıtılmaya müsait karakteri yüzünden kimliğimiz sürekli bir inşa sürecidir. Belleğimiz, bu inşaatın ustasıdır; şekil verir, yerini belirler, içerisini dışarıdan ayırır, dışarıya çıkışlara kapılar, pencereler koyar, hatta güvenlik duvarları örür, odalar, geçişler oluştururken, bodrumları ve dehlizleri de saklama alanları olarak yapılandırır.

Kolektif bellek ve kolektif kimlik birlikte bir toplumun kurucu yapılarını oluştururlar, ama kendiliklerinden ortaya çıkmazlar. Kolektif aidiyeti, pozitif bir geçmiş üzerine oturtmak, ortak bir dil, (burada dilden kast edilen, sadece konuşulan değil, her türlü iletişim aracı; “habitus” bedeni, jestler, vb) me-

kân ve zaman etrafında kurgulamak bütün toplumların en önemli kaygısıdır.

Kolektif bellek, ortak değerler ve algılar, eşzamanlılık deneyimleri ile de birlikte birleşince, hayali bir “aynılık” üzerine kurulmuş bir kolektif kimlik inşasını kolaylaştırır ve hatta “takıntılı” bir kimlik kapanmasına yol açar. Ancak, bu hayali “benzerlerin biz” kurgusunun olabilmesinin en temel koşulu ise “nefret nesneleri” olarak tanımladığımız, “biz” e benzemeyen ötekileri inşa etmek ve onları da kendine göre tanımlamaktır. Ancak, dışarıyı aynı zamanda, içerdeki öznenin de oluşumunu belirler. Özne aynı zamanda, iktidar tarafından dışarıdan belirlenendir.

Geçmişimizi tutan, şimdiyi belirleyen ve geleceği düzenleyen gene belleğimizdir. Anımsadıklarımız, anılarımız sayesinde varlığımızı sürdürebiliriz. Yoksa, Nolan’ın film kahramanı gibi çarpıtılmış iz sürücüleri arasında kaybolur gideriz.

Hafızanın değişkenliği, her türlü dış (içinde yaşadığımız toplumun değerlerine, önyargılarına, otoriteye, ideolojik söylemlere, vb.) ve bireysel (duygusal, fiziksel, mekânsal, vb.) etkilere açık olduğundan, çarpıtmaları da mümkün kılar. Hafıza, özellikle kimliğin kırılğan karakterine bağlandığında, hakikatleri çarpıtmaya daha da elverişli hale gelir ve bazı fantazmalar gerçeğin yerini alabilir.

Kişisel belleğimiz -genellikle düşünüldüğü gibi-, tekil ve özel değildir. Her ne kadar, anılarımızın bir kısmı sadece kişisel olsa bile bireyler olarak belleklerimiz bir kültürün, içinde yaşadığımız toplumun izlerini taşır, hatta toplum tarafından yapılandırılır. Kişisel bellek bu geliş gidişlerin, yönlendirmelerin, boşlukların arasından kendine bir yol çizerek, “Ben”in oluşmasını sağlar. Bu alışverişte hatırlama ve unutma da içinde yaşadığı sosyal çerçevenin uyarlamalarına bağlı olarak kurgulanır. “Ben”i oluşturan temel unsur ise, her zaman kendisinin dışındadır.

Lacan (1996:100), (daha sonra kimlik bölümünde açıklayacağımız gibi) özne olmanın ilk aşamasını, bebeğin aynada kendi

imajı ile tanışma sürecine bağlar. Bebek, henüz bedeninin bütünselliğini kavrama olgunluğuna erişmeden, bir başkası aracılığı ile bir “ben” imajına ulaşır. Oysa bu imaj bedenin yanılmalı bir bütünlük imajıdır ve üstelik başkası tarafından oluşturulmuştur. Bu nedenle, imaj yoluyla oluşan ben ile zaman içinde gelişen ben aynı değildir ve hiçbir zaman örtüşemez. Öznenin oluşma süreci bu parçalanmışlık duygusu ile belirlenir ve eksik kalmışlık ve ötekinin bakışı öznenin kurucu yapısında yer alır.

Bu nedenle, öznenin bütünlük duygusu bir yanılama olduğu gibi toplumsal bütünlük tahayyülü de bir yanılama değildir. Bütünlük tahayyülü, bireyi otoriteyi temsil eden iktidar ile (baba, din, devlet) bağımlılık ilişkileri kurmaya iter ve bu süreç içinde de tabi-özne olmayı öğrenir. Hiçbir birey tabi olmadan özneleşme süreci yaşayamaz. (Lacan, 1996: 101) Nitekim, “Sujet, subject” sözcüğünün kökeni, Latince’de, boyun eğen, tabi anlamına gelen “subjectus” kelimesinden gelir. Bu bağlamda, “sujet, subject” hem tekil ve tikel olan özne hem “tabi olan, boyun eğen” özne anlamlarını içerir.

Böylesine, bir tabiiyet sürecinde oluşmuş, parçalanmış özne “ben kimim” sorusunun karmaşıklığına bile girmeden, muhayyel düzeyde yarattığı “aynılık” imajı üzerinden kendini içinde yaşadığı kolektif ile özdeşleştirir. Kimliklerimiz bu kolektif bellek içinde şekillenir, kolektifin öznelerine dönüşürler. Özneler ise bir tabiiyet ilişkisi içinde belirlendiklerinden, kolektif hafızaya kolayca eklenir ve çarpıtmalarını, manipülasyonların temel aktörleri olarak içerdeki “biz”i ve dışarıdaki “ötekileri” kurgular. Kimlikler de bu bağlamda, ayrılmaz ve sürekli bir biçimde benzerlikleri ve farklılıkları üretir ve yeniden üretir. “Aynılık” takıntısı ile tasavvur edilen kimlik, kolektif bellek içinde aidiyet üzerine kurulduğundan, kırılgan bir karakter kazanır.

Hafıza manipölasyonları, kimlik talebiyle hafızanın kamusal ifadesi arasına yerleşen ve çeşitli kılıklara ideoloji sayesinde bürünürler. Kuruluş, şan şeref, gönül okşayan anlatıların yanı sıra korkutan ve endişe verici ideolojik söylemler devreye sokulur. Böylece kasıtlı hafıza suistimalleri ve belirli bir hatırlama biçimi mümkün olur.

Ancak, kolektif düzeyde, bir olay belirli bir biçimde hatırlanıyorsa aynı olayın eşzamanlı başka yanları unutulmuş demektir. Geçmişin utanılacak, rahatsız edici olayları ve bu yükten kurtulmak için kullanılan inkâr ve baskı yolları da (özellikle kolektif düzeyde) unutmaya yol açar. Unutmanın doğal süreçlerine müdahale edilerek unutturmanın yolları açılır.

Kolektif hafıza hatırlanan ve unutulanlar arasında oluşmuş bir sosyal yapılanmadır ve gücünü ve etkinliğini, insanların bir arada yaşama ilkesinden alır. Bireylerin sürekli iletişim içinde olduğu sosyal ağ ve kurumlar (aile, okul, iş, din, ulus, vb) aracılığı ile kolektif bellek canlı tutulur ve durum belleğin gelişimini belirler. Böylece, katmanlı ama birbirine geçişken ve bağlı bir bellek oluşur.

Bir toplum içinde, ortak anılar bir duygu birliği içinde yaşanır. Farklılığı dışarıya karşı vurgularken (biz diğer topluluklardan farklıyız), içeride aynılığın üzerine gidilir (biz bize benzeriz). Bu bağlamda kolektif bellek inşa edilir; geçmiş olduğu gibi değil olması gerektiği gibi kurulur. Hatırlamanın saf gerçekliği olmadığından, geçmiş, toplumsal normlara bağlı olarak yeniden oluşturulur. Toplumun geçmişini olumlayıcı bir tarih ve anlatı ön plana çıkarılır.

Kolektif bellek de bu yönde şekillendirilir; eşzamanlılık deneyimleri olan bayramlar, anmalar, tören ve ritüeller aracılığı ile ortak dil, tarih ve ses etrafında cemaatsel bir beden oluştururlar. Uzlaşmış bir topluluk imajı, bir tarih, mekân ve dil içinde bedenselleştirilir ve bu amaçla tarih yazımı "resmi tarih", ortak dil, "resmi dil", ortak mekân ise "vatan", olur.

Geçmişin izleri içinde olumlu, ayrıcalıklı tarih ve zamanlar tutulur. Tarih yazımı, özellikle toplumların kuruluş dönemlerinde önemli bir rol üstlenir. Geçmişin kötü izlerini yok eden, hatta o izleri tamamen kapatacak yeni kurucu bir resmi tarih hikâyesi yaratılır. Resmi tarih, geçmişin en acımasız hikâyelerini, zulümlerini, kıyımlarını bile gerekli veya pozitif eylemler olarak anlatır. Bu tarih, kolektif kimliği yücelten, geçmişin temsilini farklı yansıtan bir tarih yazımıdır ve amacı toplumsal belleği yönlendirmektir. Kolektif bellek bu tarihsel çarpıtma modeli içinde kimliğini oluşturur.

Kolektif bellek, ayrı zamanda bir toprağa, mekâna sabitlebilir. Toplum yerleştiği uzam ve mekânları kendi imajlarına göre biçimlendirerek özgün, adına vatan denilen bir alan yaratır. Bizim yerimiz kimlik yerleri olarak inşa edilir. Kurucu uzam, "bir topluluğun anavatanı fantazmaları üzerine kurulur" (Augé, 1992: 61).

Bu süreç içinde yeni sahipler, eski sahiplerin mekânsal simgelerini silmeye çalışırlar; kentlerin, caddelerin, hatta sokakların isimlerini değiştirirler. Yaşanılan mekânların, yerlerin isimlerini değiştirmek, yeni işgal edenlerin kimliğini vurgulamanın en çarpıcı yöntemlerinden birisidir.

Yanı sıra, insan bedeni de uzamsal bir boyut taşır; sınırları, koruma bölgeleri ile belirlenmiş mekânsal özellikleri bulunur (Augé, 1992: 79). Kolektif belleği somuta yazmanın en belirleyici yollarından biri bedenlerden geçer. Beden kültürün yazıldığı bir hafıza mekânıdır. Beden üzerindeki işaret ve teknikler, algılama biçimleri, duruşu, biçimi, kıyafeti, kültürel aidiyetin mekânsallaştığı bir okumadır.

Hatta bir anlamda, beden, bellek ve kimliğin birleştiği alandır. Kimliğimizin işaretlerini beden saklar ya da gösterir. Beden hem kültürel bir okuma alanı hem doğrudan anıların farklı şekilde tutulduğu bir merkezdir. Hatırlanan her şeyin bir bedensel karşılığı vardır. Böylece, kimlik tartışmaları da doğrudan

bedenlere taşınır. Bedenin hareketleri ve kullanımı, kimlik ve ortak bellek destekleyici öğelerdir. Kültürelleşmenin ve sosyalleşmenin en önemli aracı olarak beden inşa edilip disipline edilir. Bu bir biyopolitika uygulamasıdır.

İktidarlar, böylece öznelerin bedenlerini kontrol altında tutarak manipüle edebilirler. Stratejiler sayesinde, biyopolitik bedenler ile egemen arasında temsili bir birleşme gerçekleşir. Fantezi bütünleşmenin sonucunda ise, bedenlerin hafızası bireyselliklerini kaybederek, egemenin istediği biçimde kurgulanırlar.

Öznenin bedeni de belirli alışkanlıklar, rutinler, konuşma biçimleri, duruşu, giyimiyle yönlendirilir. Alışkın beden hafızası, bir "habitus" bedeninin oluşumunu sağlar ve hem bireysel hem toplumsal açıdan belleği yönlendirici niteliğe sahiptir. (Casey, 2000: 149) Bu pratikler, bellek destekleyicileridirler. Beden, sosyal sınıf ve konumuna bağlı olarak sürekli bir temsiliyet içindedir.

Bedensel her türlü pratik, aynı zamanda, kolektifin bedensel sınırlarıdır. Coğrafi sınırlar da bedenler yoluyla içselleştirilir. Toprak sınırından daha da önemlisi, sınır işaretlerinin taşıyıcıları olan toplum üyelerinden oluşan bedensel sınırlardır. Ortak dil (sadece konuşulan-yazılan dilden öte, sembollerin, yan anlamların, simge ve göstergeleri de kapsar), ortak duyguların ifade biçimleri içerik ve anlamlarının sadece topluluk üyelerinin algılayabileceği bir iletişim ağıdır. Yanı sıra, özgün ses ve gürültüleri ile akustik bir sınır oluşturur. Bu sınır, ötekini dışarıya atmaya, dışandaki ile içerdekini ayırmaya yarar.

Biz dediğimiz andan itibaren de ötekilerin varlığı kendini hissettirir ve yadsınamaz bir gerçeklik olarak ortaya çıkar. Biz olabilmenin koşulu, ben kimliğinde olduğu gibi dışarıdan belirlenir. Yani ötekiler, biz tanımının bizzat belirleyici unsurudur. Toplum içinde, ezilenlerin, etnik ya da azınlık grupların karşıt belleklerinin (ötekilerin belleği) oluşumuna izin verilmez, çün-

kü geçmişin negatif yönlerini hatırlamak ya da ortaya çıkarmak toplumun birliğini bozucu bir tehdit olarak algılanır.

Oysa, toplumların kültürel homojenlik, bedensel bir bütünlük projeleri ve kolektif belleğin “huzurlu geçmiş” hikâyeleri, bir hayalden öteye geçemez. Hiçbir toplum, karanlık sayfaların olmadığı ortak bir hafıza geliştiremez.

Ötekiler, egemen imtiyazlılar dünyasında sürekli korku içinde yaşarlar. Korku, damgalıların en büyük bellek yaralarından birisidir. Türkiye’de Ermeni, Yahudi azınlıkları arasında yapılan araştırmalarda (Meseri ve Kuryel, 2018; Muratyan, 2011) sürekli “kötü bir şey olabilir” korkusunun ne denli yer ettiği ortaya çıkar. Özellikle Türkler ile beraberliklerde ya da kamusal alanda, “her şeye dikkat etmek, herhangi bir yanlış anlamaya yol açmama” korkusu öylesine içselleşmiştir ki çocukluktan itibaren kamusal alanda, başkalarıyla beraberken “has-sas” konulara girilmez. Tecrit edilme korkusu ile azınlık üyeleri, kendi etnik kimliklerine ya da gruplarına ilişkin konuları konuşmazlar.

Ötekiler, zayıf koşullarından çıkıp kendi başlarının çaresine baktıklarında ise, onlara yakıştırılan tahammül edilmez, küstah... olduklarıdır. Çünkü onlarda sevilen, beğenilen nitelik başı eğik, kişiliksiz ve mağdur olmalarıdır. Egemenin şiddetine açık ötekilerin bedenleri, tabi olsalar, uysallaşsalar ve silikleşseler de rahatsız edicidirler. Hele kimlik talepleri ile iktidara karşı çıktıklarında doğrudan şiddete maruz kalırlar.

Ancak, ötekilerin de bedenleri, özgün anıları saklar. Baskılar, şiddet ve unutturma stratejileri ile sembolik ya da maddi biçimde yok edilmeye çalışılsa bile bellek izleri tamamen kaybolmaz. Acılara maruz kalanlar, egemenin baskısına, inkârına rağmen geçmişin yaralarını bedenlerinin belleğinde taşırlar. Geçmişin acıları, konuşulmasa, dillendirilmese de bellek yaraları olarak tutulur. Beden, travmatik olayların izlerini farklı bir biçimde tutar; hiç olmadık bir yerde, olmadık bir zamanda, bed-

nin bir parçası acıyı hatırlar. Birey tam ne olduğunu anlamaz ama acı oradadır ve sızısı belleği zorlar.

Buna karşın, kendi geçmişinde yaşanan en ufak bir acıyı bile anımlar, kutsamalar, söylemler ile sürekli gündemde tutan egemen kolektif bellek, ötekilerin bellek yaralarına ya da travmalarına karşı duyarsızdır. İmtiyazlı kolektif, kendi yazdığı tarih, kurgulanmış ortak kolektif belleğin inkârcı klişelerinin dışında olabilecek her türlü karşı görüşe, farklı tanıklıklara, geçmişin ötekiler tarafından yorumuna direnir. Hatta, daha saldırganlaşıp, daha tehditkâr olabilir. Çünkü, imtiyazlılar bilinçaltının derinliklerinde suçlu olduklarını bilirler. Bu nedenle, bir kişiye veya gruba karşı ağır bir haksızlık yapmak, şiddetli bir nefret oluşumunun en kolay yöntemidir.

Nefret etrafında birleşmiş kolektif, ortak suç ve şiddet eylemleri ile kenetlenir. Her yeni oluşum -devlet, ulus, din- şiddetle gelir ve ortak cinayetin, işlenen suçların etrafında yeni ittifak oluşur. Bu yeni kutsallığı korumak için de ya eski-bildik ya da yeni günah keçileri, nefret nesneleri olarak sürekli canlı tutulur. Ortak suç etrafında oluşan bu ittifakın özneleri, genel hâkim ideoloji tarafından yutulurlar.

Genelin hakimiyeti, kendiliği yok eder. Çoğunluğun onaylayıcı, inançlı sesi, otoritenin bireylerin düşüncelerine nüfuz eden sesinin yankısıdır. (Adorno, 2016: 372-373) Birey, sosyal kontrolü içselleştirdiği ölçüde, otoriteye karşı ilişkisi irrasyonelleşir. (Adorno, 2007: 394) Kolektif bilinç ise, bu inanmışların birlik fantazması ile kendi aynılığı içine kapanır. Kimlik sorgulaması ise bir aidiyet-türdeşlik bağlamında, "kendiliğin aynılığı" üzerinden yapılır.

Özne, yasanın sesini dinleyendir. İktidar ile gönüllü bir itaat ilişkisi içinde yer alır ve normları, yasakları içselleştirir. Daha da ötesi, otoriteyi temsil edenin kişiliğinde kendi gücünün sembolik izdüşümünü tahayyül eder ve otorite ile özdeşleşerek, sorgulanamayacak kuvvetli bir bağ oluşturmaya dek gidebilirler.

Vatandaş olamayan özneler, yasaların sağladığı haklarını talep etmek yerine, devletin bağışladıkları ile yetinirler.

Kolektif bellek otoritenin belleği ile özdeşleştiğinden, otoritenin hafızayı manipüle etmesi kolaylaşır. Hakikatler değil, otoritenin doğruları kolektif belleği belirler ve özneler gerçekten inanırlar. Nelerin hatırlanıp nelerin hatırlanmayacağına otorite karar verirken, geleceği de kuskacı altına alır.

Kolektif kendi içine kapandığında ise kendi irrasyonel iç sesinden başka seslere kulak vermez. Dışarıdan gelen her türlü yorum ve açıklamayı düşmanlık olarak tanımlar ve bir kısır döngü içine girer. Her toplum, başarıları, zaferleri vb. daha kolay hatırlar ve benimser. Bir yanda, “iyilerin” (direnişçiler, kurtuluş savaşı mücadelesi verenler, vb), öte yanda “kötülerin” (işgalciler, düşmanlar ve içerdeki işbirlikçileri, vb) sınıflandırıldığı, kategorik bir tarih içinde, iyilerin de kötülük yapabileceği tahayyül edilemez. Bu çerçeve ile şekillenmiş toplumsal bellek, kendi hakikatini sadece “pozitif hatırlama” ile kurgular.

Ancak, bir toplum geçmişte yapılan haksızlıkları, hatta suçları hatırlamıyor ya da hatırlamak istemiyor diye ne geçmişteki olaylar ne de onların sorumlulukları silinemez. Geçmişin failleri, önceki kuşaklar, atalar bile olsa, bugünün kuşakları, kolektif hafızanın failleridirler. Kolektif bu bellek yaralanının faillliğini kabul etmediği sürece de geçmişin ağırlığı ve suçlarından kurtulamaz. Geçmişte yapılanları yadsımak hatta unutmak, kolektif suçluluğu azaltmayacak ve kolektif kimlik yaralı belleğini taşımaya devam edecektir. Kolektif bellek, suçlamaları daha saldırganlaştırdığı sürece melankolisini üretmeyi sürdürecektir.

Ancak, kolektif hafıza böylesi bir süreçte, yaralarını iyileştiremez, giderek kendi içine kapanır. Buna karşın, geçmişin suçları, şiddet eylemleri, kaybedilenler ile hesaplaşmayı kabul etmek özgürleştirici bir sürece başlamanın ilk adımı olabilir. Bu çok zor ve uzun bir süreçtir. Kolektif belleğin özgürleşebilmesi için, resmi anlatının dışında başka anlatılara izin verilmesi, öte-

kilerin bellek anıları ve tanıklıkların duyulması gereklidir, yani bir “yas çalışması” yapılmalıdır. Bu aşamadan sonra ötekilerin bellek yaralarına bakmak mümkün olur ve ötekilerin de (bizden farklı) bir tarihi, kolektif belleği olduğu kabul edilebilir.

Yas süreci ve geçmiş ile hesaplaşma, bastırılrsa da önlenemez ve kaçınılmaz bir süreçtir. Yas tutma ne kadar gecikirse o kadar gelecek kuşakların tarihini de ipotek etmek anlamına gelir ama korkulanların, bastırılanların hafıza patlamaları şeklinde geri gelmesi engellenemez. Azınlık ve ezilen grupların kolektif hafızası “geçmek bilmeyen geçmişin” içinden patlamalar ile geri geldiğinde derin çatlaklar açılır ve sorgulama başlar. Hafızadan kovulmak istenen geçmiş toplumların üstüne hayalet gibi çöker ve denetlenmesi imkânsız hamleler ile geri döner. Yaralı kolektif hafıza geçmişi ile yüzleşmeyi göze aldığı anda ve gerçeğin sınanmasına maruz kalmayı kabul ettiğinde, yas çalışması başlayabilir.

Suçluluğu kabul etmek ve bizzat failer olmasalar da geçmişte yapılan haksızlıkların sorumluluğunu yüklenmek, özneler ve toplum için yas çalışmasının tamamlandığını gösterir. Sorumluluğun geçmişe dönük bir yüzü vardır. “Borç fikri sorumluluğun geriye dönük boyutuna aittir. Bizzat kendisi borçlu olmasa da borcu tanımak, kendini sorumlu tutmaktır.” (Ricoeur, 1996: 422-423) Kolektifin, mağdurlara karşı, hesaplanamaz ölçülemez bir adalet borcu vardır ve af dilemek bu borcun sorumlu failligini üstlenmektir. Başarılı bir yas çalışması etik sorumluluk, özür dileme süreçlerini devreye sokabilir. Hesaplaşma ve yüzleşmenin özgürleştirici etkisi geleceğin üzerindeki ipoteki de kaldırabilir.

BİRİNCİ BÖLÜM

KOLEKTİF BELLEK

KOLEKTİF BELLEĞİN İNŞASI

Bellek Nedir?

Belleğin en şematik tanımı, yeni bir bilgiyi öğrenmeye, mümkün olduğu kadar uzun bir süre saklamaya ve istenildiği zaman ortaya çıkarmaya (bulmaya) yarayan beyinsel süreçlerin bütünüdür. Casey'in tanımıyla, bellek düşüncenin birçok şeyi aynı tarafta bir araya getirip toplayarak tutmasıdır. Bir araya getirme özgürlüğümüz başlıca üç eylem aracılığı ile gerçekleşir: 1. yenisinden toplamak (*recollection*), 2. tutmak, 3. maddi ve formel kalıplar yoluyla içeriye almak, içselleştirmek. Bellek, düşüncenin bir araya gelmesinin yanı sıra, kişisel tarihlerin ve hayatların da bir araya gelmesidir. Ne toplayacağımız ve ne tutacağımız ise seçici bir işlemdir, çünkü hafıza seçicidir. Ancak, kimi zaman bizim istediğimiz ve seçiciliğimizden bağımsız olarak, anılar kendilerini empoze edebilirler (Casey, 2000: 295-305).

Öğrenmek, saklamak ve hatırlamak, kişisel bellek sürecinin katmanlarıdır. Duyumsal bilgilerin tutulması on-yirmi saniyedir. Oysa belleğimiz bazı bilgileri yıllarca tutar. Bu geçiş kompleks bir süreçtir. Öğrendiklerimizin tutulması için ilk önce bir filtreden geçmesi gerekir. Bu kodlama (*encoding*) olan bu filtre bir birçok etkene bağlıdır (dikkat, ilgi, bilgi, analiz, öznenin mekânsal, zamansal, duygusal durumu vb.) ve üç farklı bellek aşaması (duyumsal, kısa ve uzun bellek) ile gerçekleşir. Aynı zamanda, Ricoeur'ün (2000: 70) de altını çizdiği gibi öğrenme, öğretme tarafından manipülasyon ile öğrenenin disiplini arasın-

da bir yerdedir. Bu katmanlar ana karnına düştüğümüz andan itibaren devreye girerler.

Ana karnında (*utero*) bebekler hatırlarlar; fetüsün, duyuşal ve kokusal hafızası vardır. Annesinin sesini, sıkça duyduğu şarkıları, annenin sıkça yediğı besinlerin kokusunu tanır. Doğduğu andan itibaren de her türlü bilgiyi ve duyuyu saklamaya başlar. Çocukluktan itibaren hafızanın tüm süreçleri devreye girer.

Belleğimiz sayesinde, anılar depomuz vardır ve iç dünya - kendimiz- ve dış dünya ile ilişkilerimizi düzenler. Geçmişte ve şimdi gerçekleştirmiş eylemler bilinç sayesinde aynı kişide (Locke, 1983: 27-10) birleşirler. Bellek kimliğimizin en önemli belirleyicisi, bekçisidir. Olası kimliğimiz, ne olacağımız, geçmişimizi nasıl hatırlayacağımıza bağlıdır. Geçmiş, bugün ve geleceğı düzenleyen “ben” kimliğini oluşturur. Şimdiki zaman, kendime ilişkin ne hatırladıklarım ile belirlenir ama sabitlenmiş değildir, değişebilir.

Hafıza, sadece anılar, izlenimlerin saklandığı bir yer değil, entelektüel nosyonların da saklandığı bir depodur; bilgileri, öğrendiklerimizi hafızanın sayesinde tutar ve hatırlarız. Unutmak ise, korkutucudur. Ancak, gene hafıza sayesinde unuttuğumuzu biliriz; hafıza unutmayı da saklar (St. Augustin’den akt. Ricoeur, 2000: 112).

Anı nedir? Nasıl hatırlarız?

Hafıza söz konusu olduğunda, zaman, temel ve belirleyici bir iz sürücüdür. Zaman hafızanın en önemli boyutlarından biridir; anımsamak için bir zaman geçmesi gerekir. Bu zaman içinde, ilk izlenim ile geri gelmesi (anı) arasında “hatırlama” gerçekleşir.

Ricoeur’e göre hafıza tekil, kişiye özel kapasite ve eylemi içerir. Anı ise çoğul, hafızanın kıyılarında veya hafızanın ekran arkasıdır. Ancak, ikisine ilişkin en önemli özellik, hatırladığımız şeyler arasında, spontane bir şekilde bazılarını verdiğimiz ayrıcalıktır. Bildiğimiz, öğrendiğimiz şeyleri belirli bir durum, olay

içinde anımsarız. Unutmamak, yani yeniden öğrenmeye gerek duymadan anlatabilmek ve anımsayabilmektir (Ricoeur, 2000: 27). Örneğin tanıdık bir yüz, isim bizim için tekildir ve aynılığı içinde anımsarız ya da bir yere, kişiye ait kişisel anılar, ortak özellikler gösterse de tekilliğini korur. Çocukluğumuzun geçtiği kent bütün genelliği içinde sadece bize ait tekil anıları saklar.

Oysa Pontalis, hafızanın çoğul karakter özellikleri gösterdiğine dikkat çeker, yani birçok belleksel dizge bulunur. İzler aslında gizli, bilinçaltında bastırılmış “satır aralarıdır”. Bastırılma, doğrudan olay ya da anılara ilgili değil, izler arasındaki bağlantılarla ilgilidir. (Pontalis, 2013: 101-102) Anımsamak ise yeniden düzenlemektir.

Anı her zaman bir yeniden oluşumdur. Kalitesi, bireyin geçmiş, şimdi ve geleceği ile belirlenir: bu nedenle, anı geçmişin yeniden oluşturularak tarafsız olmayan, geleceğe yönelik amaç, umut ve perspektifler doğrultusunda, şimdi içinde gerçekleşmesidir. Bir anıya değinmek aktif, bilinçli ve istemli bir arayış olabildiği gibi, tam tersi istenmeden, kontrolsüz de olabilir ve bilinçaltındaki anıları ortaya çıkarabilir. Örneğin, Proust’un ünlü romanı *Kayıp Zamanın İzinde* (2013) aslında tümüyle bir hafıza çalışmasıdır: her şey bir başka şeyi anımsatır; çay ve “madeleine” kek Comblay’daki çocukluk günlerini, bahçedeki taşlar Venedik’i, Vinteuil’in sonatı Verdurin’lere ilk gidişini, vb. Ahmet Hamdi Tanpınar’ın *Huzur* (1999) romanı da benzer bir şekilde çağrıştırmalı hatırlama üzerinedir.

Bireyin kimliği ve devamlılığı için otobiyografik hafıza gereklidir. Bireysel bir anı hayatın farklı evrelerini, genel bilgileri (gün, ay) ve detayları (anlık) devreye sokar. Bu nedenle, bir hatıranın çağrışımı istenilen ama bazen istenilmeyen anıları da geri getirebilir.

Aranan şey her zaman bulunmayabilir. Bu dinamik bir şeydir, yeniden ortaya çıkmaları için izler aranır. Hatırlamanın anahtarlarını bulmak gerekir (Ricoeur, 2000: 19-31). Yanı sıra, olayın kendisini değil içinde olduğumuz durumlarla birlikte ha-

tırlarız. Bu sadece kendini değil diğerlerini, yaşanmış mekânları ve başka dünyaların ufuklarını da devreye sokar (Ricoeur, 2000: 31).

Anılar nasıl oluşur? Çarpıtma, manipülasyon

Her anımsama kopmaz biçimde geçmiş bir olaya ya da deneyime bağlı olsa bile herhangi bir anımsama ediminin zamanı hep şimdidir. Belleği oluşturan, geçmiş ile şimdi arasındaki bu çok ince bir yarıktır: bu yarık, belleği güçlü bir biçimde canlı kılar, onu arşivden ya da başka herhangi bir depolama ve yenden çağırma sisteminden ayırt eder. Bu nedenle, belleğin “alacakaranlığı” bir biçimde doğal ve kuşaksal bir unutuşun sonucu değildir, yalnızca, anı temsil edildiği yapı ile birlikte gelir (Huyssen, 1999: 13). Örneğin, çocukluğunda Güney Doğu’da, boşaltılan köyünden sürülen ve üstelik bunu dokuz defa yaşayan bir Kürt gencinin şimdiyi yaşama biçimi ve geçmişle olan ilişkisi ile doğduğu yeri hiç terk etmemiş bir Türk gencinin şimdisi ve geçmiş bağlantısı aynı değildir. Hatırlama geçmişle olan bağlarımıza şekil verir ve hatırlama biçimlerimiz de şimdi ki anın içinde bizi tanımlar.

Anıların sürekliliği ve kesinliği bir yanılsama ve mistifikasyondur. Hafıza kımultısız değildir, günlük hafıza eskiyi bulaştırır. Anılar sabit kalmaz ve belleğimizin çarpıtmaları anıları değiştirir. Hatta, hafızamız çifte ihanet içinde de olabilir: sadece unutmak değil, anıların detayları da dönüşüme uğrayabilir. Bir tek merkez bir olay üzerine yoğunlaşıp o merkeze bağlı duygusal detaylarla dolu olmak anılarımızı çarpıtabilir. Bir ışık kümesi gibi, hafızanın bir bölümü apaydınlıktır, gerisi karanlıktır. Stres, geçmiş travmalar, bastırılan korkular, istenilmeyen anılar, vs. hafızanın bir bölümünü karanlıkta bırakabilir (Croisil, 2009: 300).

Çarpıtma, gerçeklerle doğrudan ilişkili eski bilgilerle yeni öğrenilmiş bilgilerin karışması sonucu oluşabilir. Bir anının deformasyonu çok doğal bir süreçtir. Daha sonra edinilen bilgiler

önceki anıları değiştirebilir. Karşılıklı tanıklar birbirlerini etkilerler. Önyargılar, detaylar, günlük unutkanlıklar, duygusal durumlar hafızayı yönlendirir (Croisile, 2009: 296). Kimi zaman, bireyin kimliği ve bireysel ilişkileri travmatik bir anıya veya deneye sabitlenir, yanlış olsa bile, birey buna inanır (Croisil, 2009: 319).

Bazı durumlarda da fantazma gerçeğin yerini alabilir. Hafıza, her zaman gerçeğe bağımlı değildir. Bir olayın telkini, gerçek olmasa da anımsanmasını mümkün kılar. Gerçek bir olayın yaşanması bazen o denli önemli bile değildir. Çünkü bir olayın fantazması, psişik bir travmanın kaynağı olabilir. Özellikle, kolektif hafıza, kendi fantazmalarını yaratmaya eğilimlidir. İçerideki bizleri zayıflatmak isteyen hayali düşmanlar, komplo teorileri, otoritenin belirleyici değer ve önyargıları bu fantazmaları besler ve sürekli yeniler.

Yapılan araştırmalar ve deneylerden anlaşıldığı gibi, toplumsal değerler ve önyargılar da (ırkçılık, milliyetçilik, yabancı düşmanlığı, etnomerkezcilik) anıları ve hafıza bağlantılarını dönüştürür. Örneğin, ABD’de yapılan bir araştırmada, genç siyahların suça yakınlığı önyargısının, onların aleyhine tanıklıkları nasıl etkilediğini göstermek açısından ilginçtir: yapılan deneyde, siyahlar ile silah ilişkisinin rastgele ve otomatik bir şekilde kurulduğu ortaya çıkar (Croisil, 2009: 312). Bir ırkçı için, her zaman kendinden farklı tanımladığı, ötekiler (siyahlar) tarafından saldırıya uğrama izlenimi hep daha kolaydır. Sonuç olarak, hafıza uydurabilir veya eksikleri tamamlar. Özellikle, formüle edilmiş sorulardan çok etkilenir. Daha önce okunan, duyulan bir bilgiyi de kendine mal etmek mümkündür. Bilinçaltı devreye girerek başkasına ait bir bilgiyi kendine atfedebilir.

Öte yandan, hafızanın en kolay manipüle edildiği durum otorite-özne ilişkileridir. Otorite hafızayı yönlendirir. Otoriter doğrulama bir başkasının hafızasını belirleyebilir. İdari, moral, dini ya da siyasi bir otoritenin etkisi ile gerçek olmayan bir eylemin olduğuna, yapıldığına ilişkin hafıza yaratılır. Bu basit bir

itaat değildir; birey gerçekten inanır, hatta hiçbir zaman yapılmayan bir eyleme ilişkin ayrıntılar bile yaratabilir. Örneğin, ebeveynler çocuklarının hafızasını, siyasi liderler kolektif hafızayı yönlendirirler.

Özellikle toplumsal hafıza böyle belirlenir: yapay anıların yerleştirilmesi katılımcıların hatırlamalarını kolaylaştırır. Her zaman baskıcı değil olumlu yöntemler ile de hatırlama gerçekleşir. Anıtlar, anımlar, mitler vs. bu süreçte yer alırlar.¹

Kolektif Bellek

İnsan gruplarının devamı ve gelişebilmesi için aktarım, aktarımın olabilmesi için grubu belirleyen bir belleğin olması gerekir. İnsan ya da hayvan gruplarının yaşamlarının bekası, davranışları belirleyen bellek talimine bağlıdır. Hayvanlarda bellek, her türe özgü kompleks içgüdü mekanizmaları ile oluşur. İnsan türünde ise kolektif bellek her etnik gruba özgü karmaşık bir dil üzerine kurulur (Leroi-Gouhan, 2016: 10).

Elbette, topluma ait nöro-fizyolojik bir bellek yoktur ama toplumların üyelerinin belleğini oluşturmaları bağlamında kolektif ya da toplumsal bellek ortak bir bellektir (Halbwachs, 1994: 363). Çünkü, en kişisel anılar bile içinde yaşadığımız sosyal grubun iletişimi sayesinde oluşur. Sadece başkalarından öğrendiklerimizi değil, onların anlamlı diye vurguladıklarını ve sosyal açıdan belirlenmiş anlamları algılarız. Hatıralar, bireyin hafızasında bağımsız değişimlerdir ve bir kolektife bağlıdırlar; bir nesneyi algıladığımızda, o nesnenin temsil ettiği ile birlikte algılarız (Halbwachs, 1997: 85). Her yıl 10 Kasım'da, saat 9.05'te çalan siren seslerinin neyi temsil ettiğini sadece Türkiye'de yaşayanlar anlar. Bir turist bu sese bir anlam veremez.

¹ Kolektif hafızanın çarpıtma dinamikleri, hafızanın manipülasyonu, "kimlik" ve "kolektif belleğin manipülasyonu" bölümlerinde daha ayrıntılı biçimde incelenecektir.

Kolektif hafıza her şeyden önce sosyal bir yapılanmadır. En kolay hatırlananlar “ortak” olanlardır. Kolektif hafıza, gücünü ve süresini insanların bir arada yaşama ilkesinden alır. Ancak, hatırlayanlar topluluk üyeleri, bireylerdir. Bireylerin üstüne binen anıların toplamıdır. Bu nedenle, bireysel bellek kolektif hafızanın bir bakış noktasıdır; toplumun içindeki statüsüne göre değiştiği gibi, başka topluluklarla ilişkiye göre de değişir. Paylaşılabilen hafıza sonucu ise mesafe oluşur.

Leroi-Gouhan’a (2016: 24)² göre, sosyal belleğin temeli ilk antropiğin yapay bir alet yaratması ile başlar. Antropik varlık teknik kullanarak zoolojik gerçekliğin ötesine, binlerce yıllık evrimin dışına taşar. Böylece, sosyal bellek hızlı bir ritim kazanır. “Homo sapiens”lerden itibaren sosyal bellek mekanizmaları, insanın evrim sürecindeki tüm problemleri belirler. Çünkü bütün toplumlar giderek büyüyen bilgiyi elde etmek ve tutmak için yöntemler geliştirirler.

İnsan gruplarında, genetik koşullanma ve bireysel deneyim arasındaki açıklık eğitim ve kültürel aktarım yoluyla giderilir. Her etnik grup dil aracılığı ile kişisel davranışları ve belleği kanalize eder ve bir paradoks ortaya çıkar; birey içeriği tamamen topluma ait bir sanal belleğe sahiptir ama aynı zamanda sosyal belleğin de yaratıcısıdır. Bu nedenle, bireyin özgürlüğünü kazanması ve sosyal belleğinin gelişme imkânlarının oluşması için içinde yaşadığı sosyal çerçevenin dışına çıkması, yeniliklere, farklılıklara yönelmesi gerekir. (Leroi-Gouhan, 2016: 20) Her birey dünyaya geldiği andan itibaren bu sosyal organizma ile bir diyalog içindedir. İçinde yaşadığı kolektifin devamlılığı rutinle-

² Bu aşamada, moral değerler ile madde arasında yeniden bir karşıtlık baş gösterir. Teknik kullanımı ile moral değerlerin gelişim hızının aynı olmaması ne şaşırtıcı ne de umut kırıcıdır. Çünkü, insan evriminin başlangıç noktası beyinden değil, ayaklardan başlar. Ayakları üzerinde duran varlığın, beyninin gelişmesi ile üstün nitelikler kazanması yüz binlerce yıl sonra olacaktır. Ancak, bu ikisi arasında bir denge kurulması sayesinde de toplum yaşamaya ve ilerlemeye devam edebilecektir (Leroi-Gouhan, 2016: 25).

re bağlı olsa da bireylerin yarattıkları yenilikler ile rutinler arasındaki diyalog sayesinde toplum kendini geliştirir ve yeniler.

Kolektif hafıza, ortak kolektif bir kimliğin yaratılması için zorunludur. Sosyal çerçeve dil, zaman ve mekân ile belirlenir. Bellek taşıyıcıları olan bireyler ve grup üyeleri her zaman bu sosyal çerçeve içinde belleği geliştirirler. Ancak, kolektif hafıza bireysel hafızaların toplamı değil, birbirlerini besleyen ve belirleyen hafıza biçimleridir. Hatırlamak için ötekilere ihtiyacımız vardır: Hatırlatma (reminding) ve tanıma (recognition) sayesinde başkalarının hafızası ile karşılaşırız (Halbwachs, 1994: 191).

Kendimizi tanıdık, bildiğimiz ama çoktandır unuttuğumuz bir olay içinde bulduğumuzda, o olayın şimdi içindeki imgesi kendi başına bir olgu olarak ortaya çıkmaz. Bu olay, daha geniş bir toplumsallık boyutunda, bir nedensellik bağlamı içinde algılanır. Anılanımız, daha önce ya da çok eskiden yaşananların mantıksal yapısının benzer sürecini izleyerek geri gelirler. Başka bir deyişle, olayların birbirini izleyiş süreci ve bağlantısı aynı silsile içinde belleğimizde oluşur (Halbwachs, 1997: 99). Hepimizin sıklıkla başına geldiği gibi, bir dost veya okul arkadaşları toplantısında olduğu zaman, ortak bir anıdan söz edildiğinde o anının öncesi, sonrası olaylar, o dönemki ortam, hatta dönemin siyasi, sosyal olayları bile devreye girer. Algılama sürecinde, A olayı B olayını izlerken, A ve B olaylarının etrafındaki tüm dış etkenleri de içine alarak, birbirleriyle bağlantılarını kurarlar. Bu nedenle, bireysel düzeydeki algılamalar, aslında tamamen sosyal çerçeve ile sınırlanmış, toplumsal belleğin parçasıdır.

Gerçekte ise bu süreç uzun ve disiplinli bir sosyal terbiye ve talimin ürünüdür. Öyle ki, bazı toplumsal olayların belleğimizde oluşturduğu izin anlamını, oluşum sürecinde görmek mümkün olmazken, aradan geçen uzun bir zamandan sonra, umulmadık bir netlikte ortaya çıktıklarında, ne denli önemli olduklarını kavrarız; "...Hayatlarımız, sosyal bedenlerin üstüne konulmuşçasına bu sosyal düzenlerin değişimini izlerken, onların sarsıntılarının geri tepmelerine de katlanmak durumundadır

lar” (Halbwachs, 1997: 101). Tüm bu eylemler bir tek kolektif hafıza oluşturmaya amaçlar. Bu bağlamda ortak dil, tarih, sınır çok önemli bir boyut kazanır. Sosyal çerçeve, anıları yerleştirmek için dil, zaman ve mekân referansları oluşturur. Bireyler arasındaki bağlayıcılık tarihsel referanslardan geçer. Bireysel hafıza, yukarda da belirttiğimiz gibi, hafızanın sosyal çerçevesi içinde gelişir. Örneğin dil bir sosyal çerçevedir, kelimelerin anlamları yüklü anılarla doludur. Çünkü dil insanların ortak düşünme alanıdır.

Kolektif hafıza inanışların, bilgilerin, sosyal pratiklerin ve normların sürekli biçimde canlı tutulması sayesinde sürekliliğinin temsiliyetini sağlar. Bireysel beyinlerde korunuyor olsalar da tek başına bireyin beyninin ya da bilincinin ürünleri değildir. Dışarıdan (kolektiften) bireye doğru akan hatırlatmalar yoluyla, anılar form kazanırlar. Sosyal çerçeve sadece objektif değil, hatırlama çabasının içinde bir boyuttur. Birey toplum içinde anılarını kazanır, hatırlar ve yerleştirir.

Hatta, Schudson’a göre, sadece toplumsal bellek vardır. Çünkü; 1) bireyin kullanımına açık olan kültürel bellek, toplumsal kurum ve kültürel yapılar aracılığı ile yayılır. 2) Bellek kolektif biçimde yaratılmış anıt, eserler ve işaretlere yerleşir; kitaplar, heykeller, binalar, sokaklar, vb, kültürel belleğin parçası olarak, açıkça ve bilinçli bir biçimde kolektif anıları saklamak ve korumak için tasarlanmışlardır. 3) Bellek, zihinlerde konumlanmış ve bireysel bir mülkiyet olsa da geniş bir grup tarafından paylaşıldığı için kolektiftir. 4) Anılar, bireysel biçimlerde olsa bile toplumsal, kültürel niteliklerini korurlar. Dil, kolektif sinyaller ve biçimlendirilmiş toplumsal kalıplar bireyin belleğini belirlerler (Schudson, 2007: 199).

Sonuç olarak, kolektif bellek bir anılar deposundan çok yeniden inşa edilmiş anıların toplamıdır. Sosyal gruplar kendilerini tanımlayabilmek için geçmişin referanslarına ihtiyaç duyarlar. Farklı hikâye ve geçmişleri olan insanları kolektif bellek, ortak bir geçmiş etrafında birleştirir. Ortak geçmiş, sınırları belir-

ler, ortak dil geliştirir. Dayanışma, bağlılık kavramları aracılığı ile bir çekirdek oluşturulur. Şimdi ve geçmiş arasında bir bağ kurarak süreklilik duygusu yaratılır. Kolektif bellek sayesinde grup zamansal bir bütünlük kazanır (Bilgin, 2013: 73).

Duygularla bezenmiş belleğe kaydetme süreci ve bunların ritüel sunumu toplumsal aidiyetin kıvılcıksızlığını, sürekli yenden üretimini sağlarlar; toplumun ayakta tutmak istediği geçmişe ait bilgiler (gerçek olması gerekmez, uydurulmuş ya da yeniden düzenlenmiş olabilirler), mit ve söylemler, ses, beden, mimik, ritim ve ritüelin katkısıyla sunulur. Bir topluluğun üyelerini yatay düzeyde birbirine bağlayan bu fiziksel ama aynı zamanda şiirsel sunuma katılım ise bayramlar, anmalar, törenler aracılığı ile olur. Bu düzenli tekrarlar, duygusal birlikteliğin mihenk taşlarıdır.

Kolektif Belleğin İnşası

Breysel bellek olmadan bireyin kendisi, yani “Ben”, kolektif bellek olmadan da “Biz” olamaz. Toplumsal kurumlar (aile, okul, iş, din, ulus, vb.) ve sosyal sınıflar arası ilişkiler, belleğin gelişimini belirler. Bu alışverişte, hatırlama ve unutma da içinde yaşadığı sosyal çerçevenin uyarlamalarına bağlıdır. Böylece, katmanlı ama birbirine geçişken bir bellek oluşur.

Hatırlamak, bu yığılma içinde nasıl mümkündür? Assman’a göre, düşünce ne kadar soyutsa hatırlamak da o kadar somuttur. Düşünceler, belleğin içinde yer etmeden önce bir algılama aşamasından geçerler. Bu algılama deneyimi, kavram ile görüntünün birbirine kenetlenmesi ile oluşur. Yani bir gerçekliğin grubun belleğinde yer edebilmesi için bir kişi, bir yer etrafında ya da bir olay biçiminde yaşanmasının yansıması, bu kişi, yer ya da olaya bir de anlam yüklemek gereklidir. Kavramlar ve deneyimler arasındaki bu alışverişten “hatırlama figürleri” doğar. Hatırlama figürleri, somut bir zaman ve mekânla bağlıdır. Örneğin, bayramlar (dini, milli) ortak yaşanan bir zamanı yansı-

tırlar. Hatıralar bir mekâna dayanırlar. Süreklilik ve istikrar görüntüsü veren özel düzen, şeyler dünyası ve mekân da sosyal olarak belirlenir. Kendini grup olarak, özel kimliği ile belirlemek isteyen her topluluk, bu tür ortak mekânlar yaratır. Toplumsal bellek, onu taşıyanlarla birlikte vardır, yaşayan bir grupla ilişkidir. Grubun duygusal yaşamı içinde iletişim biçimleri oluşur. Ortak anılar bu duygu birliği içinde yaşanır. Farklılığı dışarıya karşı vurgularken (biz diğer topluluklardan farklıyız), içeride aynılığın üzerine gidilir (biz bize benzeriz) (Assman, 2005: 41-45).

Kolektif kimlik bir sosyal aidiyet bilincidir ve ortak bir dilin (buradaki dilden anlaşılan sadece konuşulan dilin ötesinde, her türlü iletişim sembolleri birliğidir.) kullanımı ile ulaşılan ortak bilgi ve belleğe katılıma dayanır. Aidiyete anlamını veren sembolik sistem, simgelerin gösterdiğine ve işlevselliğine bağlıdır. Bu sembolik sistemin sabitlendiği en önemli hafıza mekânı ise kolektifin parçası olan bireylerin bedenlerinden geçer. Başka bir deyişle, “biz” inşasının en temel yollarından birisi bireylerin bedenlerine girmek, bedenleri kolektif hafızanın bizzat uygulayıcıları olarak kurgulamaktır. Kolektif bellek uygulamaları, üyelerinin bedenlerine sızdığı ve onları biçimlendirdiği ölçüde, “biz” inşası kolaylaşır. Ortak hatırlananların bedensel izdüşümü yaratıldığı zaman, yani toplumsal talim ve terbiye ile bedenler de kolektif hafızanın bizzat uygulama alanlarına dönüştüğünde, kolektif kendini dışarıdan ayırt eden bir bütünlük imajı yaratabilir.

KOLEKTİF BELLEĞİN BEDENSELLEŞMESİ

Hafıza Mekânı Beden-Bedenin Hafızası

Beden hafızasının insan deneyimi için bu denli önemli olmasının nedeni Casey'e göre, beden hafızası yoksa hafızanın da olmayacağıdır. Beden hafızası, genel hafızanın kıyısında yer alır ama o yeri özümlediğinden, hatırlanan her şeyin bedensel bir perspektifi bulunur. Bizzat bedende yerleşmiştir ancak bu beden nesnel beden değil, "yaşayan bedendir" Yaşayan beden ise, anıların tutulduğu depodur, geçmiş dönemleri barındırır ve elinde tuttuğu çocuğu zaman zaman dışarı bırakır. Bu niteliklerine bağlı olarak, yaşayan beden bir hafıza mekânıdır. Beden hafızaları kendiliğinden, önceden hesaplanmamış biçimde ortaya çıkabilir (Casey, 2000: 172-178). Bellek ve kimliğin birleştiği alan bedendir. Kimliğimizin işaretlerini beden saklar ya da gösterir. Hem kültürel bir okuma alanı hem de doğrudan anıların farklı şekilde tutulduğu bir merkezdir. Hatıralar bedenlerde iz bırakırlar. Bir toplumun varlığını zamana ve mekâna yazma yollarından birisidir beden.

Beden ve hafıza arasındaki ilişkide bedenın geçmişı hatırlama yolu, geçmişı eylemler ile sürekli tekrarlamasıdır. Bir dizi hareketleri ve her biri öncekine eşit ve silinebilecek şekilde gerçekleştirir ve böylece geçmişı hep şimdinin içinde tutar. Beden,

bireysel ve toplumsal projelerin yazıldığı, öznelleştirme (*subjectivity*) yoluyla normların içselleştirildiği, özgün bir zamansallığa sahip bir hafıza mekânı olarak kendini ifade eder.

Hafıza ve beden ilişkisi aynı zamanda karmaşık bir sürecin ifadesidir. Hafıza genellikle beynin, belirli bir zamansallık içinde bilinç ve özneliliğin alanındadır. Beden ise, mekânsallığın, nesnenin ve objektifliğin alanında düşünülür. Ancak, düşünüldüğü kadar da objektifliğin alanı değildir. Beden, muhayyel düzeyde belirli karakter özellikleri taşır: 1) yasağı-normları ihlal edicidir, 2) bir iletişim aracıdır, 3) bir gerçekliğin kaygısını ifade eder (De Certeau, 1980: 39). Beden politikanın, iktidarın işlevsel rolünü sağlamlaştıran bir eylem alanıdır.

Bergson'a göre eylem alanı olan beden, insan hafızasının fantezi ve imgelemlerine kapıyı açtığından, hafıza ile doğrudan bağlantısı vardır (Bergson, 2012: 124). Bu kapı aralığını mümkün kılan algılama ise tinsel değil nesnelere ilişkindir. Nesnesiyle karşılaştığında hafıza devreye girerek o nesneye ilişkin subjektiflikleri ortaya çıkarır. Bilincin hafızaya dönüştüğü bu anda, tek bir temas değil de çoğul anlar nesneyi algılamamanın içine girer. Yani, bilinç ve nesne, tin ve beden, algılama eyleminde birbirleriyle ilişki içindedirler (Bergson, 2012: 150).

Beden, kolektif hafızayı somuta yazmanın bir yolu, kültürün yazıldığı bir hafıza mekânıdır. Beden üzerindeki işaret ve teknikler, algılama biçimleri, duruşu, biçimi, kültürel aitliğin mekânsallaştığı bir okumadır. Bedensel hafızalar, zamansal ve mekânsal nitelikler taşırlar ve birbirlerinden kopamayacak şekilde bağlıdırlar. "Bu bir organizmadır, bilinçli eylemler gerçekleştiren her zaman," habitus "işlevini yerine getirir" (Casey, 2000: 169).

Beden üzerine yazılan işaretlerin yanı sıra bedenlerin duruşu, biçimi, kıyafet gibi beden dilinin ifadeleri de iletişim dili olarak tezahür ederler. Bedenin sembolikleşmesi ve beden yoluyla sembollerin yaratılması her iktidar için önemli bir alandır. Ayırı-

ca bu sembollerin amacı, işaretledikleri gerçeğin görünmesini ve bunun iletişimini sağlamaktan öte gerçekliği dönüştürmeye yönelik bir eylemdir. Yani, tamamlanmış bir dönüşümün sembolü olmaktan çok gelecekteki bir dönüşümü de garantilemeye yarar. Bu ise beden üzerindeki işaretleri sembolik anlamlarının ötesine taşıyarak fonksiyonel olur. Kültürü tutmak, yaşatmak kurgulanmış bedenin belleği sayesinde gerçekleşir.

Hafıza mekânı olarak beden

Bedeni algılama biçimi hep bağlamsal bir özellik taşır. (Queval, 2008: 92) Mauss (1968), beden tekniklerinin topluluğa aitlik ve kimliği belirlediğinden söz eder. Foucault ise, iktidarın bedenlerde yazıldığını, bedenlerin yönetimi (biyoiktidar)¹ sayesinde, iktidar ilişkilerinin bedenler üstünde tarihsel bir kültürün inşasını mümkün kıldığının altını çizer. Her türlü iktidar biçiminde, (birey-siyasi iktidar, vatandaş-devlet, kadın-erkek, çocuk-ebeveyn, doktor-hasta, öğrenci-öğretmen, vs.) beden, iktidarın hiyerarşik ve ilişkisel niteliğinin yansıdığı bir okumadır (Foucault, 1984, 62). Özellikle erkek egemenin en sıklıkla kullandığı kadın bedeni bir iktidar alanı simgesidir. Örneğin, İslami kültür içinde, cezalandırılan, yaygın biçimde düşünüldüğü gibi, kadının koşulları değil, kadının bednidir ve kontrol altında tutulması gereken bir alandır. Beden ve kadın, iki yasak pratik olarak birleşir ve doğrudan toplumsal değerlerin, sembolik ifade sine dönüşür (Tazi, 2018: 220). Bu alan sadece şimdiki zamanın içindeki sembolleşmeyi değil, bir tarihsellik içinde, “hafıza mekânı” olarak işlevselliğini gösterir. Kültürel bir işaret olarak beden zamanın, dönemin ve coğrafyanın uzantısıdır.

Fikirleri bedene yazmak, sosyalliği biyolojiye aktarmak sadece sembolik değil, bizzat gerçeklikler olarak beden üstünde işaretlenir. Bütün kültürlerde, beden üzerine uygulanan teknik-

¹ Biyopolitikanın ayrıntıları daha ileri sayfalarda açıklanacaktır.

ler bulunur. Arkaik toplumlarda, bedene yapılan müdahaleler, işaretler, bireylerin üstünde, kırılamaz yasaların olduğunun sembolik ifadeleri, bir çeşit imzasıdır. Beden üstünde yapılan işkenceler karşısında bireyin sessizliği ve boyun eğişi, kendisini aşan bir düzenin baskın yasalarını kabul etmek zorunda olduğunu gösterir (Tuğrul, 2010: 24). Topluluk acının altında bireyi ezerek, aşkın kuralların değiştirilemeyeceğini gösterir. İlahi güçlerin ontolojik üstünlüğünü ispatlar (Lipovetsky, 1993: 256). Geçiş ritüellerinde bedene müdahale etmenin nedeni, ontolojik değişim içindeki bedende acının izlerini görünür kılmaktır (Le Breton, 2010: 39). Bu ritüel işaret, gencin ontolojik dönüşümünü güçlendirdiği gibi bedendeki iz, (Le Breton, 2010: 48) (Yahudi ve Müslüman toplumlarda sünnet, ya da bazı toplumlarda görülen yüzlerdeki yara gibi) bir ittifak damgası ve kimlik simgesi niteliğini alır.

Yanı sıra, “İlk koruyucu sınır deridir, bedeni kuşatır” (Le Breton, 2010: 25). Deri, dış dünyadan koruyan narsistik bir zarftır. Benliğin sınırı olması nedeniyle iç ve dış arasındaki sınır olduğu kadar belleğin de önemli bir parçasıdır.

Bedene yapılan böylesine bir yatırım sonucu, geleneksel direnç mekanizmaları da düşer ve beden tüm deneyimlere açık, yüzen bir alan, sosyal hareketliliğin alanına dönüşür (Lipovetsky, 1993: 90). Özne gibi beden de “durum halinde”dir. Sosyal düzenin baskısı altında beden, ritüellerin süslediği beden, kodifiye edilmiş beden, tıbbın nesnesi beden, vs. (Sartre, 1976: 481), yani içeriği değişen bir okumadır. Beden üstünde etkili olmak, yaşama değgin ilişki açısını değiştirmektir (Le Breton, 2010: 24). Beden benlik duygusunun temelini oluşturur ve kimliğin maddesi, gerecidir.

Bu denli yatırım yapılan ama aynı zamanda farklı şekillere bürünen beden kimliğin de en önemli belirleyicisidir. Böylece, kimlik tartışmaları da doğrudan bedenlere taşınır. Bedensel damgalar aynı zamanda, kimlik destekleyici öğelerdir. Ben

duygusun temelleri kırılgan olduğundan,² beden kimliğinin savaş alanına dönüşür (Le Breton, 2010: 32). Bedensel yaralar (özellikle gençlerde) bir tür kurban olgusu özelliğini taşır; birey varlığının tümünü kurtarabilmek için, kendinden bir parçayı feda eder (Le Breton, 2010: 12). Bedeni bilinçli kesme, yaralama eylemleri, sıradanlığın dışına çıkma isteği, yaralanmış bir kimlik duygusunu onarma teşebbüsü, hayata tutunmak için kendini denetleme biçimlerinden biridir (Le Breton, 2010: 13). Birey bedeninde tahribat yaparken, başka bir varlığa dönüşmeyi arzular. Şimdiki kendinden kurtularak daha kalıcı bir biçimde kendisini tanımlamayı amaçlar. Bedenlerdeki yarıklar, parçalanmalar, yaralar bu dönüşümün yarattığı endişeye, acıya karşı son bir çaredir.³ Tenden bir tür yararlanma biçimidir ve aynı zamanda “kimlik işaretleridir” (Le Breton, 2010: 9). Nitekim, geleneksel toplumlarda görülen beden işaretleri iç ve dış sınırları güçlendirir. Bu nedenle, deri-beden, bedensel işaretler koruma alanları oluşturmaya yararlar.

Bu bağlamda, kolektif bellek de bedenlerde bir girdi işlevini üstlenir. Çok erken yaşlardan itibaren sosyalleşmenin en önemli aracı olarak beden inşa edilip disipline edilir. Kuralların başarılı bir şekilde tatbiki, bedenin hafızasına bir girdi olarak yerleşmesini ve bu girdinin her koşulda orada var olabilmelerini gerçek-

² Ricouer de benzer bir saptama yapar. Bkz. “Kimlik Kapanması” bölümü.

³ Müslüm Gürses’in (namıdiğer Müslüm Baba) konserlerinde gördüğümüz jilette, kollanını, bedenlerini kesen gençler de benzer duygularla bu eylemi gerçekleştirirler. Müslüm Baba’nın yanık sesi, türkülerinin nağmeleri ve sözleri ve bizzat Müslüm Baba’nın acılı hayat hikâyesi, konsere katılanlar arasında duygusal bağdaşlığı güçlendirirken, kendilerini jiletleyenler için “kan akışı bir çeşit güven sınırındır” (Le Breton, 2010: 26). Konsere katılanlar, yanı içerdekiler ile, hayatın türlü zorluklarıyla baş edemedikleri, dışlandıkları dış dünya arasındaki sınırı güçlendirir. Bedensel acı, hayat acılarını bir nebze unutturur. Kendilerinden biri olan ve acılarını türkülerine dökerek kendini dönüştürmüş Müslüm Baba ile acının özdeşliği kurulur.

leştirir. Tekrarlanan yöntemlerle geliştirilen bu hafıza ise bir çeşit bedensel hafızadır. Bir kural uygulandığında, tüm beden hareketleri otomatikleşmiş ise beden hafızası aktif durumdadır. Örneğin bisiklete binmeyi, araba kullanmayı öğrenmiş birisi her seferinde hafızasını kullanmak zorunda değildir, gerçekleştirildiği jestler otomatiktir. Kültürel faaliyetlerde de bazı davranış biçimleri otomatikleştiği zaman, gerçek anlamda bir kültürlemeden söz edilebilir: okulda öğrendiğimiz anlatılar, şiirler, marşlar, oturma-kalkma biçimlerimiz (askeri terbiyenin okullarda da uygulandığı ülkemizde, öğretmen geldiğinde “Hazır ol!” talimatıyla öğrencilerin ayağa kalkması gibi)... Hatta, kültürleme, bir anlamda, kültürel özelliklerin, biyolojik hafıza içinde toplanmasından ibarettir denilebilir. Yani, bir tetikleyici kural veya elemanın devreye girmesi ile beden hareketleri otomatikleşmiş ise bir kültürlemeden söz edilebilir (Tuğrul, 2010: 23-27).

Casey beden hafızasını da kendi içinde ikiye ayırır: Bedenin hafızası (*memory of body*) ve beden hafızası (*body memory*). İkisi birbirinden farklıdır. 1) Bedenin hafızası (*memory of body*): Hatırlama, tanıma, “*reminisence*” yolları ile hatırladıklarımız, farkındalığımızı kabul eden bir nesnenin, yani bedenin hafızasıdır. Farklılık bir durum içinde ortaya çıkar ve bizzat bedensel katılım yoluyla bir durumun içinde olmaktır. Bir durumun içinde olduğumuzda, oradaki varlığımızı sadece bedenimizle hissetmektir. Beden hafızasının hatırlama sürecinde rolü, zaman ve mekân kadar önemlidir. 2) Beden hafızası (*body memory*): Beden özünde var olan, kendine özgü hatırlama yollarına sahiptir, nasıl ve ne şekilde hatırladığımız bedenden geçer (Casey, 2000: 146).

Beden hafızası da Casey’in tanımında kendi içinde üç farklı form alır: 1) Alışkın (*habitual*) beden hafızası; geçmişin içkin biçimde bedende varolan belleğidir. Beden hafızalarında, geçmiş şimdinin doğrudan ve onu oluşturan parçasıdır. Geçmiş ile şimdinin ortak içkinliği; geçmiş ile şimdinin kesişmesi değil iki-

sinde de varolmasıdır. 2) Travmatik nitelikli beden hafızası; geçmişte yaşanan bir bedensel travma, benzer koşullar bir araya geldiğinde, aynı acı-travma olmasa da acının anısının geri gelmesine yol açar.⁴ 3) Erotik beden belleği ise, duygularımızı harekete geçirir. Hatırlandıkça bedensel hazzın önemli bir kaynağıdır, hatırlanan, özünde hazzın parçasıdır (Casey, 2000: 165-168). Özellikle alışkın beden hafızası, bir “habitus” bedeninin oluşumunu sağlar ve hem bireysel hem toplumsal açıdan belleği yönlendirici niteliğe sahiptir (Casey, 2000: 149).

Bedenin Disiplini: “Habitus” Bedeni

“Habit”, varolma biçimi; Latince sahip olmak anlamına gelen “habere” kökeninden gelir. Alışkın olmak, dünyada varolmanın, belirli yollarına sahip olmak anlamlarını taşır. Alışkın (*habitual*) beden belleği, özel bir çaba sarfetmeksizin, aşına bir biçimde çevremizdekilerle kurduğumuz ilişkilerde kullanırız. Hatta buna Casey’in (2000: 168) tanımıyla “bedenin bedeni” diyebiliriz. Yani her zaman ilk durumda, bizi dünyaya bağlayan bedensel amaçlılıktır. Bu, hafızada geçmiş eylemde cismanileşir (*embodied*). Daha önce bir deneyim ya da pratik olmaz ise gerçekleşemez. Geçmişin aktif bir biçimde cismanileşmesi, aynı zamanda “şimdiki” bedensel eylemlere bilgi verir. Bu nedenle bir alışkanlık, şimdi içinde yaptıklarımızın katkı maddesidir. Ancak, kural ile uygulama ve kodların yürütülmesi arasında hep bir boşluk kalır. Bu boşluk “alışkanlık belleği” ile kapatılır.

Alışkın beden hafızası verimlilik, istikamet ve düzenlilik ilkeleri çerçevesinde oluşur. Alışkın beden hafızası içinde, gerçek işler bir role sahip olduklarında, bedenin organlarının entegral parçası olurlar, yani verimlidirler. Yanı sıra, bir istikamete yöneliktir. Belirli durum ve zamanlarda, alışkın olduğumuz eylem-

⁴ Travmatik beden hafızası “Ötekinin Belleği” başlıklı bölümde daha ayrıntılı incelenecektir.

leri gerçekleştirmek (örneğin, günlük rutinler), hayatımızın belirli bir istikamette olmasını yardım eder. İstikametın temel işlevi de çevremizle yakın ilişkimizi belirlemesidir. Tanımadığımız bir çevrede yönümüzü kaybedebiliriz. Oysa, şablonlu (*pattern*) davranışlarımız, bizim çevre ile kurduğumuz en temel ilişki biçimidir. Bu şablonlar olmaz ise kaybolmuşluk duygusu uyanır. Alışkın beden hafızası bir düzen içinde eyleme geçer. İstikamete yönelik olmanın belirli bir düzeni vardır. Tekrarlar, kognitif yollarla bu düzeni oluşturlar (Casey, 2000: 150).

Bourdieu (1979: 86-110) her sosyal sınıf için belirli alışkanlıklar (*habitus*) olduğunu belirtir. Bir sınıfın homojen varlığı için “yaşama tarzlarını” oluşturması gereklilik ve kolaylık şeklinde belirlenir. Sınıfa göre, zevkler ve alışkanlıklar öğrenilir, yaşanır. Tüketilen nesneler, sadece tüketim nesneleri olarak kalmazlar, tüketiciler, sınıflarına göre onları zaman içinde belirli kodlama sistemleri ile yeniden üreterek sahiplenirler. Bu “kültürel sermayedir”. Örneğin, Fransa’da devrim ile topraklarını ve mali avantajlarını kaybeden aristokratların aileden kalma porselen bir yemek takımı, bir büfe ile Antikacıdan satın alınmış benzer bir nesne aynı anlama sahip değildir; aristokratın elindeki sadece bir nesne değil, ailenin tarihinin, ilişkilerinin, bağlantılarının -geçmiş de olsa-, iktidar gücünün sembolüdür.

“Habitus”, bu kültürel sermayenin bir parçasıdır ve pratikler olarak alanlarını genişletirler. “Habitus” pratiklerinin birleştirici ve belirleyici fonksiyonları bulunur. Yani, bizzat homojenleşmiş bir sosyal sınıfın üretim aşamasında yer alırlar. (Bourdieu, 1979: 110). “Habitus”, hem objektif olarak sınıflandırılabilen pratiklerin doğurucu prensibidir hem bu pratiklerin sınıflandırılmasını sağlayanıdır. Doğurucu prensiplerden olan, yaşama tarzları ayırıcı bir göstergeler sistemidir; varlık ve yaşama biçimleri ile farklı “habitus”lar ortaya çıkarırken farklılık sistemlerinin koşullarını da oluşturlar (Bourdieu, 1979: 189-191).

Yönetici sınıflar, görgü kuralları gibi kültürel sermaye farklılıklarını ortaya koyan stratejiler geliştirirler. Görgü kuralları ile, yönetici sınıf toplumun diğer katmanları üzerinde daha merkezi ve sıkı bir denetim uygular. Temel görgü kuralları, bireysel düzeyde, disiplinli ve kendini denetleyen bireylerin oluşturulmasına katkıda bulunurlar. Beden, bu iki düzeyin birleştiği, bağlandığı alandır. Örneğin, Elias'a (1974) göre iştahın denetlenmesi, Batı Avrupa'da bir görgü kuralı olarak tarihin belirli bir döneminde (18. yüzyıl) ortaya çıkar. Bu nedenle yemek adabı, kültürün doğal ihtiyaç üstündeki egemenliğidir. La Salle tarafından yaratılan kurala bağlanıp öğrenilen el yazısı da bir beden pratiğidir; disiplin ve eğitim gerektirir ve evcilleştirilmiş bir bedenin ürünüdür (Foucault, 1984: 189).⁵

Cinsiyet ya da sosyal sınıf farklılıklarına göre, alışkın beden hafızası farklılıklar gösterir ve "kişisel koruma" alanlarının da farklı kullanılmasının yolunu açarlar. Örneğin, Cambridge'de yüksek sınıf üyelerinin ne kadar yüksek sesli konuştuğu dikkat çekicidir. Bu davranış ile alana sahip çıktıklarını ve kendilerine güveni açığa çıkartırlar (Goffman, 1973: II, 65). Toplumsal cinsiyet söz konusu olduğunda da, erkeklik her alanda bir "habitus" olarak yaşanır. Erkekler, böylece, "kamusal" olanı (hatta farkında bile olmadan) kendi "özel mülkiyetleri" haline getirerek, bu çelişkiyi vatandaşlık kurumunun içine de taşırlar ve vatandaşlığı korporatif bir ayrıcalığa dönüştürürler (Sancar, 2009: 192). Kadınlara ise bir toplum içinde genellikle ikincil, yardımcı veya

⁵ Nitekim, Türkiye'de, (şimdilerde hala var mı bilmiyorum ama benim ilkokula gittiğim yıllarda vardı) çok uzun yıllar boyunca "güzel yazı" dersleri bu tür beden disiplininin çok iyi bir örneğidir. Bu derste normal kalem (kurşun, tükenmez, hatta dolmakalem bile...) kullanılmaz, "divit" dediğimiz ve mürekkep hokkasına batırılan özel bir kalem kullanılırdı. Mürekkebi damlatmadan, ya da dağıtmadan yazmak, üstelik harfleri birbirine bağlayarak "el yazısı" yazmak, çok dikkat ve özen gerektirirdi. Bu yazı tekniği birçoğumuz için gerçekten zorlu bir beden jimnastiği idi.

ev içi fonksiyonlar atfedildiğinden sembolik olarak daha “aşağı” bir statüde yer alırlar ve karşıtlık biçiminde kadınlar, “mükemmellik” alanları olan bilgi ve halkı temsiliyet fonksiyonlarının dışında bırakılırlar.

Ya da Ünlü’nün (2018: 214) kitabında ayrıntılarıyla açıkladığı gibi Türkiye’de, “Türklük sözleşmesi”⁶ içindekiler ve “Türklük imtiyazlarına” sahip olanlar Türklüğü bir “habitus” olarak evde, okulda, işyerinde, mahallede vb. kazanılmış performanslar olarak icra ederler. Türklük, başka rollerin üstüne konan bir meta-roldür ve kişiliklerin üzerine yerleşir. Türklük, tarihin ve toplumun kişinin doğasına dönüşmesi ve bilinçdışına sızmasıyla birlikte bir “habitus” olarak yaşanır. Türklük bir imtiyazlar dünyasıdır.

Toplumsal bellek alışkanlıkları, başkalarının geleneksel beklentilerine dayanır ve bu açıdan, meşrulaştırıcı performanslardır. Bu tür alışkanlıklar aynı zamanda bir önceki kuşağın, sonrakine de aktarılmalarıdır. Böylece, bedensel görünümle hareket üretilir ve alışkanlık yoluyla, davranış kalıpları geliştirilir. Aşkın bedenler, sosyal sınıflarının özelliklerine, kuşaklar arası devredilen kültürel sermayenin gereklerine göre davranış ve toplumda varoluş biçimlerini oluştururlar.

⁶ “Türklük sözleşmesi: bu kavram devlet ile toplum arasındaki ve toplumun içindeki genellikle örtük temel anlaşma ve kuralları” dizinidir. Üç temel maddesi bulunur bu anlaşmanın: 1) Türkiye’de imtiyazlı, güvenli yaşamak ve toplumsal hiyerarşide yükselebilmek için Türk-Sünni-Müslüman olmak gerekir. 2) Osmanlı ve Türkiye’de Gayrimüslümlere yapılanlar (tehcir, katliam, soykırım, ayrımcılık, ırkçılık) hakkında doğruyu söylemek ve bu gruplarla dayanışmak yasaktır. 3) Türkleşmeye direnen diğer Müslümanlar, özellikle Kürtler için ikinci madde geçerlidir (Ünlü, 2018: 14).

Dilin Bedenselleşmesi

Bedenin dili: Bedensel pratikler ve bedenin temsiliyeti

Bedensel pratikler, yukarda belirttiğimiz gibi, nasıl uygulanacakları üzerine düşünülmeyen bellek destekleyicileridirler. Formel biçimleri korunur ve bu da otomatik uygulamalarla sağlanır. Bir etnik gruba ya da topluluğa aidiyet, özünde tamamen temsili bir süreçtir. Çünkü, birey “homo sapiens” doğasının üstüne eklediği kıyafet, jest formülleri sayesinde bir kültürün içinde asimile olur (Leroi-Gouhan, 2016: 196). Beden, belirli jestleri gerçekleştiren, anılara doğru hareket eden bir organizmaya dönüşür. Hatta bazı durumlarda, bedenin kendisi bir anma ve silesi, temsil ettiği kadar doğrudan anıların en açık ifadesi olabilir.

Tüm sosyal davranış pratikleri uzam-zamansal çerçeve, jestler, süs, davranış biçimleri, etnik grubun yaşam ritmine göre belirlenirler ve grup devamlılığı bu pratiklerin tüm grup üyeleri tarafından benimsenip uygulanmasına bağlıdır (Leroi-Gouhan, 2016: 198). Ritim ve kolektif jestler kolektifin temsili sınırlarını ve bütünlüğünü oluştururlar. Ancak, kolektifin sınırlarının belirlenmesi yeterli değildir. Kolektif kendi içinde de başka kodlama sistemlerini devreye sokarak bedenleri şekillendirir ve toplumsal hiyerarşiyi de düzenler.

Bu bağlamda, kültürel açıdan bedensel duruşlar da bir kodlama sistemidir ve bellekte tutulması bir bedenleştirme pratiğidir. Bilinçli veya bilinçaltı bedenle bütünleşmiş tüm pratikleri ve bedensel anlık mesajları (gülümseme, el sıkışma, vb.) kapsar. Kadınlara-erkeklerle göre oturma biçimleri, resmi-gündelik hayat içindeki duruşlar, toplumsal onaylanmış normları oluştururlar. Bedensel duruşlar hiyerarşiyi, sosyal pozisyonu anlatırlar. Bilinçli, sözel yolla öğretilmese de toplumsal yapılanmış biçimler olduklarından otomatikleşirler (Connerton, 1999: 115).

Bu, aynı zamanda, içinde bulunduğumuz toplumsal evrenin cinsiyetlenmiş anlamlar ile yaratılmasına ve toplumsal bedenlerin bu cinsiyetlendirilmiş/cinselleştirilmiş toplumsal ilişkilere gömülü hale gelmesine yol açar. Bu sayede bedenin hareketi ve yer değiştirmesi hemen cinsiyet anlamları üretmeye başlar (kalkma, üste çıkma, dikilme vb. ile ereksiyon arasındaki bağlantıda olduğu gibi) (Sancar, 2009: 190). İnsan bedenindeki cinsel anlamlar sembolik olarak inşa olunur. Örneğin bedenin önü cinsel farklar alanıdır, arkası ise farksızlık alanıdır ve aynı zamanda potansiyel olarak dişillik, pasiflik, itaatkarlık ve eşcinsellik simgesidir. Bedenin kamusal parçası kişisel temsilin saygın araçları olarak yüz, gözler, bıyık, ağızdır ve kimliğin asıl göstergeleridir. Bedenin gizli ve özel olarak tanımlanan bazı kısımlarına namus, utanma gibi dişil anlamlar yüklenir. Bu sayede cinsel ilişkiler toplumsal tahakküm ilişkileri şeklinde görünür ya da tersine tahakküm ilişkileri normal ve doğal ilişkiler halinde kodlanır. (Sancar, 2009: 191)

Namus bağlamında kadın bedeninin deneyimlediği habitus “başkası için yaratılmış olmak”tır. Bu tahakküm kadın bedeninin gözetimi-gözetlenmesi ile “başkalarının ne diyeceği” söylemi üzerinden gerçekleşir. Bu anlamda “eril gözetleme” sembolik iktidarın kendisidir. Bu sayede eril tahakküm kadınları sembolik mallar piyasasının nesneleri olarak kurar. Kadınların bu ilişkiler içinde tutulabilme koşulu ise bedensel güvensizlik konumunda tutulabilmelerinin sürekliliğine bağlıdır (Sancar, 2009: 192).

Erkek egemenliğinin ve üstünlüğünün de erkeklerin bedenleriyle olan ilişkisinde; bedenin jestleri, duruşları, mekânda yer kaplama tarzları, aktif hareket biçimleri, fiziksel ilişkilendirme tarzları ile bedenlerinin farkına varma pratiği dolayısıyla kurulur (Sancar, 2009: 249). Erkeklerin kamusal alanda varoluş-duruş biçimlerine baktığımızda, örneğin bacaklarını açıp bedenini yayarak oturma anlamı çarpıcıdır. Yer kaplayıcı özelliği

ile (otomatikleşmiş bir biçimde!) iktidarının bilincinde olduğunun göstergesidir.

Semantik dilde ise “erkek” cinsiyeti bir farklılık işareti olması gerekirken, işaretsiz olarak “insanı” temsil eder. Farklılık işareti ise sadece kadın tarafından taşınır (Balibar, 2011: 481). Bedenlerin hiyerarşisinin dilin içine girmesi de aynı çağrışımları uyandırır. Örneğin erk, güç ifade eden bedensel bir duruş olan “dik durmak”, “dosdoğru adam”, “ayakları üstünde sağlam duran”, “doğru-dürüst” vs. deyimleri ile dilimizin içine girer. Yan anlamalar (*connotation*) yollarıyla bu terimlerin içerdiği metaforları biliriz ve farkında bile olmadan belleğimizin ve dilimizin içine sinerler.

Kültürel açıdan, belli bir duruş uygulaması, bize bir beden belleği sağlar. Bahtsızlık, yenilgiler “düşüş” olarak tanımlanır. Örneğin, “düşmanın eline düşülür”, “güçlük içine düşülür”, “gözden düşülür” ifadeleri, yenilmişliğin, güçsüzlüğün tanımlarıdır. (Connerton, 1999: 116) Hatta, yukarı-aşağı nosyonları bile beden içinde bir hiyerarşiyi açıklar: beynin, ruhun yer aldığı yukarı, insanın hayvansal yönlerine benzeyen ve içgüdüleri anımsatan aşağı organlara göre daha üstündür. Askeri, resmi geçit törenlerinde, “başın dik” vücudun ise kımultısız, robotsu biçimi bu hiyerarşiyi ortaya çıkarır.

Bedenin duruşlarının yanı sıra, bedeni giydirilmesi de başlıbaşına sembolik bir sistemdir. Kıyafet sıklıkla kullanılan yaygın bir sembolik kodlama oluşturur, katı kodların ve ritüelin alanıdır: ayırır, sınıflandırır, hiyerarşize eder, grubun gizli anlaşmalarını garanti altına alır. Hatta bazı sembollerin, özellikle doğrudan hukuksal-yasal anlamları vardır. Bu nedenle, kıyafet belirli bir hukuk-yasal durumu anlatan ilk göstergedir. Kıyafetlerdeki dönüşüm ya da değişimin, kamu hukukunda performatif bir etkisi vardır. Renkler, hukuksal anlam içerirler (Agamben, 2008: 270-271). (Avrupa’da, III.-X. yüzyıl arası eflatun-mor rengi monarşinin sembolü olması ve halka yasaklanması ya da

benzer biçimde, Osmanlı döneminde de farklı milletlerin kıyafet ve renk kullanımları katı kurallara bağlıdır.)

Çıplak beden, “norm” a uygun beden değildir. Yasa, kıyafet ile bireyleri normalleştirir, normları içine sokar. Kıyafet, en katı ve en ritüele uygun kodlardan biridir; sınıflandırır, ayırır, hiyerarşi koyar, grup içi anlaşmaları garantiler. Bu kodları yıkmamanın yolu -“sosyal ar” duygusuna dokunmadan- kurulmuş bir düzenin kurallarını çiğneyerek gerçekleşir. Temsil gücü yüksek olması durumunda bu kodu çiğnemek tolere edilebilir. Bedenin, dilinin özünde eşitliği ve yasa sınırlarını tanımaması, güvenlik ve koruma duvarlarını (kıyafetle korunan) zorlar (De Certeau, 1993: 38).

Sahlins’e göre, giyim belirli bir şablon (pattern) ve anlamlar dizisini izler; farklı bir kesim, renk seçimleri, erkek-kadın, gece-gündüz, ev içi-dışarı-kamusal alan gibi statü kategorilerini anlatır. Ağır-hafif, sert-yumuşak, kaba-ince gibi semantik zıtlıklar sonucu, herhangi bir kumaş parçası ilişkiler ve kültür sistemi içindeki durumlar hakkında pek çok yargı geliştirilebilir. Bu nedenle giyim bir kod, özellikle ilişkiler şemasıdır. Bu şema, özellikle izleyenin gözünde oluşur (akt. Connerton, 1999: 54).

Özellikle kolektif bellekte yer etmiş ya da yer etmesi istenen olayların sembolik anlamları bedenlere “kıyafet” olarak taşınır. Bu bağlamda, sembolik bir uygulama, Fransa’da devrim sonrası “kıyafet devrimi” ile gerçekleşir: 1791-94 arası, giysiler üniformaya dönüşür. Bedeni, nötr hale getirmek, toplumsal konum ve sınıf farklılıklarını silerek yurttaşlar birliği oluşturmanın bir yoludur. Terör dönemi sonunda ise tam tersi bir biçimde giyim ve davranışlar özgürleşir, yasaklayıcı kurallar her alanda kınılır. Bu kılık kıyafette, davranışlarda ektravaganlığın moda olduğu bir dönemdir.⁷

⁷ Nitekim, Connerton’un (1999: 21) sözünü ettiği kıyafetsel özgürlük, 1795 Termidor dönemi (9 Termidor günü, Devrim babalarından en son kalan Robespierre, devrilmesi ile başlayan döneme verilen isim) ile başlar. Terör dönemindeki üniforma yerini özgür kıyafetlere bırakır. Bu döneme

Türkiye’de de Cumhuriyet’in simgesel reformlarından biri olarak gerçekleştirilen “Şapka Devrimi”, yeni dönemin Batılı sembollerinin kıyafetlerde cismanileşmesidir. Batılılaşma sürecinin yaşam tarzı, ilk önce kadın-erkek kıyafetlerinde sabitlenir, daha sonra kamusal alanı ele geçirir. Şapka devrimi, sadece Fes’in yerini şapkarın alması değil, kıyafetlerle başlayan yeni yaşam tarzının simgesidir. 1940’lı-50’li yılların kıyafet dönüşümünün en çarpıcı yansıması, -her önemli siyasi iktidar dönüşümünde olduğu gibi-, kadın kıyafetlerinde görülür. Kadın kıyafetlerinin adları bile Batı (Fransızca) kökenlidir: döpiyes, tayyör, manto, robdöşambr, jüpon, mayo, vb.) Aynı bağlamda, 1990’lı-2000’li yıllardaki yoğun “başörtüsü” tartışması da benzer bir şekilde iktidar değişiminin sembolik göstergesi olduğu için Batılı kesim ile muhafazakârlar arasında keskin ayrılıklara neden olur. Yukarda belirttiğimiz gibi, “bir kumaş parçası” kültürel ve siyasi bir anlam kazanır; başörtüsü, izleyenin gözünde bir kodlama şemasına dönüşür.

19. yüzyılda, Batı Avrupa’da bujuvazi içinde, giyim kadın-erkek zıtlıklarını içeren bir sınıflandırma şeklinde kendini gösterir: Erkek kıyafetleri, ağırbaşlı (koyu renk), hareketli (rahat hareket edilebilecek kıyafetler), saldırgan (sert çizgiler) biçimler alırken, kadın kıyafetleri, kadınların rolünü ve statüsünü hatırlatırlar: ince, hafif kumaşlar, uçarı özelliklerinin, uçuk, pastel renkler, kurdela, fiyonk, önemsiz ama narin varlıklar olduklarının ifadesidirler. Hareket engelleyici ve zorlaştırmacı kesimler (geniş, kat kat etekler, kabarık tutması için etek içi teller, geniş çatılar) ev içi sınırlarını, bedeni sınıksı saran giysiler, kurallara boyun eğmek zorunda olduklarını hatırlatırlar. Özellikle Victoria dönemi, giyim yoluyla kadınların kalıba sokulmasına yardım eder. Dar bluzlar, geniş etekler ve en önemlisi korse bu dönemin icatlarıdır. Korse disiplin, kapalılık, itaat gibi kadın-

damgasını vuran hareket “Incroyables et Merveilleuses” modasıdır. Her türlü ekstravagan kıyafet ve davranış dönemin karakteristiğidir.

lardan beklenen davranışların kıyafetsel ifadesidir (Connerton, 1999: 55). Nitekim, kadınların sanayi devrimi sonrası ekonomik hayata, yani erkekler dünyasına, yoğun girişlerine paralel olarak önce işçi sınıfı daha sonra da burjuva kadınlarının kıyafetleri de erkekleşir (De Certeau, 1980).

Bütün bedeni belirli bir biçimde harekete geçiren tüm bu pratikler; teknik jestler (yemek yapmak, dikiş dikmek, tamir etmek), ritüel jestler, kıyafetler, tadlar, vb. kolektif içinde maddi ya da sembolik faydaları olduğu sürece yaşarlar. Tadlar, yiyecekler bile bellek destekleyici pratiklerindendir. Gene Türkiye’den örnek verecek olursak, yaşam tarzı olarak Batılılaşma’nın en yoğun yaşandığı 1940’lı-50’li yılların lokanta menüleri, özellikle Fransız mutfağı örnekleri ile doludur. Bugünlere geldiğinde ise, (kozmopolit kültürün belki de tek kalmış örneği! meyhaneler dışında), iktidar değişimi, yemek kültürüne de yansır: Anadolu mutfağı lokantaları, TV’de yöresel yemek programları, kolektif belleğin yeni düzenlemelerinin farklı bedensel uygulamalarıdır.⁸

Tüm bu pratikler, dönemlerin ideolojik yapılarına göre, içerik değiştirirler ama kolektif bellek her seferinde yeni bir içerik üreterek bellek destekleyici pratiklerin devamını sağlar. (De Certeau, Giard, Mayol, 1994: 285)

Bedensel pratiklerin yanı sıra, diğer önemli bir bellek destekleyici uygulama ise kaydetme pratikleridirler. Özellikle, sözlü kültürden yazılı kültüre geçiş ile birlikte kaydetme pratikleri önem kazanır. Yazılı kültürün gelişimi ile alfabe, yazılı dil hem bellek destekleyici roller üstlenirler hem kolektif bütünlüğü ko-

⁸ Yemek ile ilgili ritüeller ve kurallar çok önemlidir. Yemek duygusal bellektir, temsil edilemeyi dile getirir. Yasaklar (domuz eti yememek gibi) bir düzenin korunması, ihlal edilmemesi üzerine kurulmuş sembolik sınırlardır. Örneğin, Yahudiler’de süt ve eti karıştırmamak, doğrudan anne-oğul ensest yasağına bağlıdır (De Certeau, Luce Giard, Pierre Mayol, 1994: 255). Bu nedenlerden ötürü, düzen-iktidar değişimlerinde de sembolik bir anlam taşırlar.

ruyucu sembolik sınırlar oluştururlar. Kayıt pratiklerinde de bedenleştirme ögesi vardır, hatta bedenleştirilmemiş kayıt pratiği anlaşılmaz.

Kaydetme pratikleri

İnsanlaşma sürecinde motor faaliyet ile sözel faaliyet birbirlerinden koparılamaz bir niteliklidir. İnsan türünün gelişiminde “dil” çok önemli bir rol oynar; dünyayı tanımakta bilişsel bir değişime yol açar. Teknik ve zihinsel bir olgu olan dil sayesinde, beden ile sesler birbirine bağlanırlar. “Homo sapiens” zaman içinde, dile getirebildiği düşünceleri, yazı ile daha da güçlendirip artırır ve dil ile düşünce arasında dairesel bir denge sağlamayı becerir (Leroi-Gouhan, 2016: 260). Birinci bölümde değindiğimiz gibi, sözlü kültür her yerededir, çünkü, konuşma ilişkileri belirler, mahrem ve kamusal alana, sokağa girerek bu alanları örgütler. Her türlü ilişkide, oral iletişim kurucu bir rol oynar. Sosyal iletişim, jestlerin, seslerin, bedenin, vs, hareketleri ile sağlanır (De Certeau, Giard, Mayol, 1994: 354). Sözel aktarım formel yollardan geçmez, yüz yüzedir, yüz ifadesi doğrudan iletişim aracıdır.

Sesin kodifiye edilmiş arkeolojisi, ilişkileri yorumlamayı mümkün kılar. Yanı sıra toplumun temel uzamını oluşturur. Sözlü kültür içinde aktarma, öğretmenin sözlerinin tekrarıdır. Öğretmen yok olduğunda, öğrencisi yerini alır ama referans kaybolduğundan, geride kalan bellekteki sestir (Goody, 2007: 64).

Yazılı kültüre geçtiğinde bile, değişmeyen bir metine yapılan referans, özellikle el yazması kültürlerde, yazının yüksek ses ile okunup ezberlenmesi bir içselleştirme eylemidir. Böylece, - Kuran kurslarında olduğu gibi- kutsal kelam yutulur. (Brezilya’daki Müslüman isyankârların, Kuran surelerinin yazıldığı mürekkebi içmeleri gibi.) Bu nedenle, kutsal kelamı ezberlemek, onu yutmak, içine almak anlamını taşır (Goody, 2007: 156-157).

Fonotik yazının çıkışı ile, ses ile simgelenen kayıt önemini kaybeder. Yerine görsel bir kayıt olan alfabeyi koyarak belleğin ritmik-sözel sınırlarından kurtulmasını sağlar. Bu nedenle, fonotik yazı öncelikle ekonomikleştirme eylemidir; toplumsal belleğin ritme bağımlılığından kurtarılmasından doğar, ama aynı zamanda, sözel kültürde, ritimlerin hatırlama işlevini farklılaştırarak (fonotik yazının da sözele döküldüğünde bir ritmi vardır) yenilik sağlar. (Connerton, 1999: 119) Alfabe ise, kuşkusuz en önemli kaydetme pratiği örneğidir. İnsan sesinin geçiciliğinden zaman içinde mekânda kalıcı niteliğe dönüşümün işaretleridir. Bunlar, biçimleri, düzenleri ve çizgisel düzenlenişleri ile fonotiğin yerine konabilir bir pratiktir. İşaretler, yani harfler her türlü anlamdan soyutlandıklarında, birer mekanik bellek destekleyicilerine dönüşürler.

Ancak, kimi zaman Türkiye’de olduğu gibi, alfabe bellek destekleyicisi değil, bellek yitiminin, daha doğru bir deyişle, kolektif belleğe müdahalenin bir yolu, kolektif belleğin bir biçimde silinmesinin aracı, tertibatı olabilir. Kasım 1928 de gerçekleşen “Harf Devrimi” ile Latin alfabesine geçişin elbette pratik nedenleri vardır; okuma-yazma oranının artmasına katkıda bulunur, Batılılaşma reformlarının parçasıdır, vb. Ancak, aynı zamanda, geçmişin aktarımını da zorlaştırır, hatta imkânsız kılar. Çünkü artık aktarılanlar orijinal metinler değil, tercümeleridirler, yani araya bir başka uzman aktarıcı girer.

Derrida, İstanbul’dan yazdığı bir mektupta, Türkiye’deki “harf devriminin” aslında travmatik bir şiddet eylemi olduğuna dikkat çeker. Derrida’nın ifadesiyle, dil değiştirmeksizin harfleri değiştirmek, “kişinin sadece soyunması değil, gitmesi, çıplak halde tekrar yola koyulması, beden değiştirmesi; harflerin, işaretlerin her tezahürün vücut değiştirmesidir. Ve bunu yaparken aynı kalmış, yani kendi dilinin efendisiymiş gibi davranmak zorundadır” (2006: 19-20). Bu radikal değişim, gene Derrida’ya göre, modern kültüre geçişin bedeli, “insanların yüzyılların ha-

fızasını okuyamaz hale gelmeleri ve... bir bellek yitimidir” (2006: 26).

Sonuç olarak, dilin, sözlü ve yazılı her iki hali de egemen tarafından kontrol altında tutulur. Önce dinler, daha sonra sivil iktidarlar hep dilleri kodifiye etmeye, tekleştirmeye, azınlık dillerini yok ederek, resmi dil homojenliği oluşturmaya çalışmışlardır. Bilgi aktarımını kontrol ederek, bazı metinleri yasaklayarak ya da Türkiye’de olduğu gibi doğrudan alfabeye müdahale ederek kolektif belleği manipüle ederler. Söz ve yazı egemenin en önemli iktidar araçlarıdır.

Dil ve sınırlar

Özellikle kamusal alanın sözsel işgali, politik bir tavidir (De Certeau, Giard, Mayol, 1994: 356). Kelimelerin ve tekrarların bir iktidarı, otoritenin sesinin bir gücü vardır. Dil ne kadar tekrarlanırsa o denli bulaşıcıdır. Nitekim, Klemperer’in gözlemlediği gibi, Hitler ve Goebbels’in en güçlü propaganda aracı, bildiriler, afişler ya da bayraklar değil, kelimeler, deyimler, cümle formlarıyla, milyonlarca kez tekrarlayarak insanların etine ve kanına girmeleridir. Çünkü, kelimeler farkında olmadan yutulur, içselleştirilir (2018: 25). Bu nedenle, bizde de siyasiler, (bazılarımız için bıktırıcı gelse de) sürekli aynı şeyleri tekrar ederler; tekrarın yatıştırıcı, kelimelerin uyuşturucu etkisi, söylemin niteliğini unutturur.

Demokrasilerde de kamusal alanın sözel işgali politikacılar tarafından gerçekleşir. Politik konuşmada, politikacı çelişkili biçimde hem herkes adına hem de her bir kişiye hitaben konuşur. Çünkü, siyasetçi görsel-işitsel sistemde militanlara değil, bireyler dizisine hitap eder; hem tikel, hem genel bir biçimde, aynı anda hem herkese, hem de bir tek kişiye hitap edebilir (Augé, 1994: 130). Türkiye’de politikacıların çok sıklıkla yaptığı gibi, siyasi lider dinleyiciler ile yanılsamalı bir mahremiyet ilişkisi kurmaya çalışır. Militan sabır, fedakârlık dilini, bir umut dili ol-

duğu sürece dinlemeye açıktır. Oysa, siyasetçi genel kitle söylemlerinde uzak vadeleri yakınlaştırmaya çalışır; bir ürün pazarlamacısı gibi yakın, somut ve pragmatik olması gerekir. Bu nedenle, toplumsal anlamları üzerinde uzlaşmacı söylemleri kullanır (Augé, 1994: 132). Bunlar, tarihsel olarak kimlik/özdeşlik bağıntılarının kolektif düzeyde kabul edilmiş tanımlamalardır. Geçmişte yaşanmış deneyimler zaman içinde özel bir aura ile çevrenir.

Söylem ne kadar güçlü ve sesli olursa o denli diğerlerini, direnenleri susturabilir. O nedenle, mitingler, siyasetçilerin sürekli konuşmaları, sözlü beyanları önemlidir. Özellikle, Türkiye gibi okuma alışkanlığı olmayan toplumlarda, konuşma tüm alanları işgal eder. Kelime oyunları, kurnazlıklar, semantik çarpıtmalar, imalar ve ses efektleri ile, konular deforme edilir, yeni anlamlar üretilir ve yönlendirmeler gerçekleşir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, kültürün farklılaştırıcı niteliği, dışarıya karşıdır ve bunun dışardaki kültürlerden üstünlüğünü belirtici işaretler koymak gerekir. Sınır koyucu yapılarla, bu farklılık ortaya çıkarılır. Burada, toprak sınırından daha da önemlisi, sınır işaretlerinin taşıyıcıları olan toplum üyelerinden oluşan bedensel sınırlardır. Her işaret, ötekini sınırlandırmak için kullanılır (Assmann, 2005: 151). “Sınır sosyolojik etkileri olan bir uzam değil, uzamsal bir form olan sosyolojik bir olgudur” (Simmel, 1999: 609).

Bedensel-coğrafi sınır işaretlerinin en önemlilerinden biri de ortak dildir. Ortak dil, sadece konuşulan resmi dil olmaktan öte, ortak duyguların ifade biçimleri, içerik ve anlamlarının sadece topluluk üyelerinin algılayabileceği bir iletişim ağıdır.

Benedict Anderson, ulustan bahsedildiğinde, neden bir sevgi dili döküldüğünü sorgular: Yazara göre, bu siyasal sevginin ifade biçimleri akrabalık, yuva terimleridir; ulusun gönderme yaptığı, aile, akrabalık, yuva kavramları iç, sevgi, dayanışma ortamlarıdır, çıkar ilişkilerinden uzaktırlar. İnsanın hep içinde bu-

lunduğu doğal durumlardır (2007: 159-60). Böylece, içerdeki bütünlüğü “yuva sıcaklığında” tutan dil, milliyetçilikle kendini dışardan ayırdığında saldırganlaşır.⁹

Aynı dili konuşarak bütünleşmenin karşısına çıkan bir başka engel ise, içindeki etnik unsurların başka dil konuşmasıdır. “Resmi dil” uygulaması ile başka dillerin konuşulması engellenmeye, hatta yasaklanmaya kadar giderek, farklı diller silinmeye çalışılır, ama bu uzun ve meşakkatli bir öğretme sürecini gerektirir. Başka bir dil konuşulması demek, aynı zamanda karşı cemaatin “nüfuz edilemezliğinin” işaretidir. Onların mahremiyetini kırmanın tek yolu egemen olanın dilini empoze etmesidir. Ancak bu durum bir paradoks doğurur; bu kez yabancılar, hiyerarşik olarak üstün grubun dilini konuşarak, onların mahremiyetini zedelerler (Anderson, 2007: 166).

Bundan da kurtulmanın yolu, Türkiye’de yapıldığı gibi, farklı dil konuşan etnik gruba hiçbir şey öğretmemek ama paradoksal bir biçimde baskı yoluyla asimile olmaları istenirken, asimilasyon aracı olabilecek kurumlardan (okul, iş, vb) yoksun bırakmaktır. Devletin mahremiyetini zedelemeyen, dilini konuşmasına izin verdiği alan askerliktir (ve bazen de okul). Ancak, askerlik ve okul dili çok özel bir dildir; bütünüyle hiyerarşik bir yapı içinde oluşmuştur. İtaatkârlık dilidir, boyun eğmenin en radikal ifadesidir. “Başüstüne komutanım” her söyleneğin, -en anlamsız şey olsa da-, başını aştığının, kendi aklının ötesinde olduğunun karutıdır (Tuğrul, 2010a: 48). Sorgusuz, itaatkâr dil, hiçbir anlam yükünü içermediğinden, egemen dilin, mahremiyetine de giremez. Kışla içindeki o çok özel dilin içinde hapsolur. Bu dil ise, bir içerik değil, sadece o yetersiz dilin taşkınlığıdır. Bu taşkınlık dili, aynı zamanda kolektifin gürültülü sesidir ve bireyin ufak sesini ya da sessizliğini yani içindeki sesi hep bastırır.

⁹ Bu konuya “ulusal kimlik” kapsamında tekrar değinilecektir.

Dilsel sınır, bu bağlamda, sadece ötekini dışarıya atmaya, dışardaki ile içerdekini ayırmaya yönelik değil, kendi iç birliğini, saflığını da korumaya odaklıdır. (Onun için, içimizdeki yabancı hep daha tehlikelidir!) Dışardan gelenler, bu kültürün içinde olmayı kabul etseler de, onları kendi içine almak, gücünü, farklılığını zayıflatmaktır. Aynı nedenden ötürü, toplumlar yaşadıkları coğrafyaya, mekâna sınırlar koyarak oraya sahiple-nirler. İçerdekiler, yaşadıkları toprakları kendi bedenlerinin uzantısı olarak kabul eder ve benimserler.

Kendi özgün zamansallığını ortak eylemler ile yaratan kolektif bellek bir toprağı, coğrafyayı da seçer. Kolektif, bir coğrafyaya yerleşerek orayı kendi kültürüne göre biçimlendirir ve adına vatan denilen bir alan yaratır.

Mekânın Bedenselleşmesi

Uzama-mekâna sahip çıkmak

Hafıza, daha önce de belirttiğimiz gibi, aynı zamanda bir uzama, mekâna bağlıdır. Cismanileşmiş her şey bir mekânda somutlaşır. Uzamların arazi konumu ya da peyzajı hafızayı doğrudan etkiler. Bir coğrafi alanda, birbirleri ile bağlantılı bir sistem bulunur. Haritası çıkarıldığında bir noktadan diğerine gitmemizi sağlayan bir sistemdir. Coğrafi alanın ötesinde, bu alanın peyzajı ise bize görünen bir ufuk sağlar. En azından hissedilen bu ufuk sayesinde nerede olduğumuzu biliriz. Bildiğimiz ufuk ile çevrelendiğimizde haritaya ihtiyaç olmadan hareket ederiz (Casey, 2000: 197) İnsanlar da giriş-çıkışların denetlendiği, kontrol edebildikleri, izinsiz girişleri taciz olarak hissettikleri yaşam alanlarına ihtiyaç duyarlar (Goffman: 1973).

Mekânlar sayesinde biz dünyanın sakinleri oluruz. “Neredeyim” sorusu en korkutucu sorulardandır. Yön kaybı, nerede olduğunu bilmemek kaybolmuşluğu, mahrumiyeti anlatır. Yaşayan bedenler, mekân içinde ve mekânlar arasında yarattığı

özel çekim sayesinde gücünü gösterebilirler, doğrudan hafıza ve mekân arasındaki ilişkiyi oluştururlar. Üretim biçimleri toplumsal ilişkilerle birlikte, mekânı ve zamanı da üretir. Bu yaşayan bedenler, yaşadıkları uzamlara, yerlere hayat verirler ve oraların canlı hafıza mekânları olmalarını sağlarlar (Casey, 2000: 197). Bedenimiz, mekân ve zaman içinde oturur, ikamet eder. Bu nedenle, hiçbir özelliği olmayan bir yer, coğrafya hafıza için son derece önemli olur.

Yaşayan beden, bulunduğu yerde, bizzat kendisi bir alan gibi hizmet verir. Faaliyetleri içinde bulunduğu yer bir geçiş alanıdır, (Casey, 2000: 194) sembolik sınırlar alana ve eşyalara doğru yayılır; benim-bizim yerimiz kimlik yerleri olarak inşa edilir. Kültürel, siyasi, sosyal vb. anlamlar yüklenir. Grup kimliği de iç-dış, yasak-serbest karşıtlıkları üzerine kurulur (Bilgin, 2013: 3). Soyut ve toplumsal gerçekler, somut ve fiziki mekânlar üzerine inşa edilir.

Coğrafya, toprak, vatan

Uzam-mekân aynı zamanda antropolojik bir nitelik taşır. Yollar, kavşaklar ve merkezler ekonomik, sosyal hayatın gereklerine göre oluşurlar. Bu basit formlar sadece büyük siyasi veya ekonomik uzamlara özgü değildir. Kırsal ve evsel uzamları da tanımlar. Tarihsel olarak da, uzam bir istikrar ve yerleşmişlik ifade eder.

Uzam (*espace*), yaşanan, çalışılan, sınırları olan vb mahrem bir coğrafyadır. Uzamın örgütlenmesi, topluluğun doğal yapısını da oluşturur. Ancak, hiçbir grubun yerleşim alanı kökensel uzam olmadığından, o yerin sosyal belirlenimi çok önemlidir (Augé, 1992: 57-58). Öncelikle işe yaradıkları için ortaya çıkarlar. Tanımlanan uzam sayesinde toprak değerlendirilir, doğa evcilleştirilir, kuşakların devamı garanti altına alınır. Bu uzam bağlanmayı ve bağlılığı sağlar. Ancak, yarım bir fantazmadır, zira herkes üzerinde yaşadıkları toprakların ne ezeli ne ebedi olma-

diğının bilincindedir. Başka grupların da o topraklar ilişkin benzer fantazmaları olduğunun, -ifşa edilmese de- bilirler. (Augé, 1992: 61). Kendini belli bir yere koymak, orayı örgütleyip iskân etmek, vb onu yaratarak omuzlamaya hazır bir evren seçimidir.

Bir toprak parçasına yerleşmek onu kutsallaştırmaktır. İnsanı evren de, böylece tanrıların evreninin kutsallığına katılır (Eliada, 2005: 18). Geleneksel toplumlarda, insanların yaşadığı köy, kent dünyanın merkezidir, her zaman mükemmel bir evrendir. Merkezde yaşama arzusu belirleyicidir.

Ev de bir “imago mundi” olduğundan, simgesel olarak dünyanın merkezinde yer alır. Dünya merkezlerinin çokluğu, sonsuzluğunun bir önemi yoktur, çünkü, söz konusu geometrik bir uzam değil, aşkınlık düzeyinde sonsuz iletişime izin veren varoluşsal bir mekândır. (Sembolik açıklıklar, -dam üstündeki semboller, baca-, kutsal mekânlar modeline uygundur) (Eliada, 2005: 38).

Bir inşaatın tamamlanabilmesi için (ev, tapınak vs.) ruha бүrүнmesi, hem bir hayat, hem de bir ruhun ona verilmiş olması gerekir. Ruh aktarımı ise ancak kurban aracılığı ile mümkündür. Konutlar da benzer bir modellere göre inşa edilirler. Konut, Le Courbisier’in belirttiğı gibi “oturma makinası” değildir. Bireyin tanrısal modelinden uyarlanmış kendine kurduğı bir evrendir (Eliada, 2005: 36). Nitekim, Anadolu’da bir inşaata başlandığında, hayvan kurban edilir, kanı akıtılarak, sembolik anlamda, eve kutsallık atfedilir.

Bir toprak parçasına yerleşmek, (bir konut inşa etmek bireyi için ne kadar önemliyse) toplum için de hayati bir karardır. Kurucu uzam, bir topluluğun anavatanı fantazmaları üzerine kurulur.

Bu nedenle, insan bir toprağı işgal ederek ve yerleşerek orayı kutsallaştırır ve vatan gibi özel bir nitelik atfeder. Ayinsel bir tekrarla, simgesel olarak o toprak parçasını “kozmosa dönüştü-

rür". İster metruk bir yerin tanıma açılması, ister başka insanlar tarafından iskân edilmiş bir toprak parçasının işgali ve fethi olsun, ayinsel bir sahiplenme ile "bizim dünyamız" kurulur. Bir toprak parçası, ancak onun yeniden yaratılmasıyla, yani kutsallaştırılmasıyla birlikte "bize ait" hale gelir. Fethedilen topraklar üzerine sembolik olarak işaretler konur; bu aitliği gösteren haç, minareler, bayrak, amblem dikilir (Eliada, 2005: 12). Yer kimliği, sadece malik olduğu yeri temsil etmez. Bir yeri sembolik olarak işaretlemek, inşa etmek ve böylece hâkim olarak kendi kimliğini vermektir (Bilgin, 2013: 134).

Kolektif imajın mekâna yansıması

Her grup bir yere yerleştiğinde orayı kendi imajına uydurur (Eliada, 2005: 12). Bir halkın kültür ve hafıza sembolü olan coğrafi alandır. Mekân açık olmayan bir referans olarak, aynı zamanda kültürel belleğin taşıyıcısıdır; çünkü insan yapısı dünya, kodlama gücüne bağlıdır; belirli bir amaçla, belirli bir biçimde bina yapılır (Connerton, 2009: 30-32). Yerler de grup kimlik ve aidiyetinin parçalarıdır ve grup üyeleri arasında bellek senkronizasyonu sağlarlar (Bilgin, 2013: 136).

Özellikle bireylerin ve eşyaların hareketliliği, insan yerleşiminin algısını ve oluşumunu radikal bir biçimde değiştirir. Yerleşim ve yaşam alanları döngüsel zamana uygun olarak inşa edilir; merkezden hareket eden bir spirallik biçiminde gerçekleştirilirler (Sloterdijk, 2005: 447). Bedenler, bir coğrafyaya, uzama demir atarak, orayı yaşanan, sahiplenilen bir mekâna dönüştürürken, varlıkları koruyucu sınırlar da oluştururlar. İnsan bedeninin uzamsal boyutu sayesinde sınırları, koruma bölgeleri oluşturur (Augé, 1992: 79).

Daha önce de değindiğimiz gibi, mekânsal ilk sınır bedendir; bireyin ilk koruma alanıdır. Bedenlerin koruma altında olduğu ilk alan ise, evdir. Evin içi, eşyalar, bireyi çevreleyen her şey, kişisel düzeyde hafıza mekânları ve sınır fonksiyonunu ye-

rine getirirler. Daha sonra ev, mahalle, semt, kent ve ülke-vatan olarak genişleyen halkalar halinde sınırlar ve koruma alanları geliştirilir.

Ev sayesinde anılar yerleşecek bir mekân bulurlar. İlk yaşlanmamızı geçirdiğimiz, doğduğumuz ev anıların ötesinde fiziki olarak içimize kaydedilmiştir. Ev bir ruh halidir, içselliği dile getirir (Bachelard, 2017: 45, 103). Evlerin içindeki eşyalar, eylem taşıyıcıları olarak kimliği istikrarlı kılan ve taşıyan bir işleve sahiptirler (Bilgin, 2013: 99). Eşyalar mekânı kuşatarak bir anlamda sonsuz boşluk duygusuyla baş etmemizi kolaylaştırırlar. Eşya biyografik ve kökensel hatırlamayı eklemeler. Bu yığılma sağlandığı ölçüde kolektif hafızanın ortak malzemesini artırır. Eşya geçmişe “görsel somutluluk” kazandıran öğelerden birisidir. Semantik kodlama yardımcısıdır (Bilgin, 2013: 101).

Ev ya da iç mekânlar, geleneksel olarak yaşama alanının arka planını ve uzantısını oluşturur (Sloterdijk, 2005: 444-447). Evler ve içindeki eşyalar da, Eliada’nın belirttiği gibi, sahiplenilen kutsal, mahrem alanlardır. Birey, içinde yaşadığı mekânı kendi imajına göre örgütler, iskân eder. Konut ve eşyalar da, ait oldukları toplumun-bireyin kimliğinin ve “kültürel sermayesinin” (Bourdieu, 1979: 110) yansımalarıdır.

Nitekim Shayegan, Doğu toplumlarının mekâna ilişkin “kültürel sermaye” sine özgü ilginç saptamalarını aktarır: “Doğu’nun mekânına sahiplenışı, ikircikli yapısının bir yansımasıdır, çünkü, bir yandan soluk yansımaların koruduğu ama çehre değiştirmiş görüntüler dünyasının ‘ilerisindedir’, diğer yandan da, kendisini bastıran sanayi dünyasının ‘gerisindedir’”. Bu nedenle, her nesnenin biçimsizleştiği bir çarpıklık alanı yaratır; hem el ürünü hem de sanayi nesnesidir. El ürünü nesne, kendini karikatürleştiren bir modernlikle birleşir ve kendini yaratan dünyaya ters düşmeye başlar. Sanayi ürünü nesne ise, alt gerçekliğe indirgenmiş bir geleneğin içinden gelen kalın bir hayat tabakası sayesinde, biçim değiştirir” (Shayegan, 2014: 125).

“Nesneler asıl işlevlerine eklenen, ikinci bir hayat kazanırlar. Nesne, biçimsizleştirilmesinin yanı sıra yeniden ele geçirilmiştir; nazar boncukları kutsal ibareler eklenerek insanileştirilirler. Böylece nesne canlandırılır ve ona arkaik bir dünyanın soluğu eklenir” (Shayegan, 2014: 126).

Türkiye’de de benzer gözlemleri yapmak mümkündür. Evin içi, sahiplerinin “kültürel sermaye”sinin soluk ifadeleridir. Mobilyalar, biçimsizleştirilerek yeniden ele geçirilir; boyutlarına orantısız büyük çerçeveli, oymalı, dore, koltuklar, kanapeler, pırıltili-yaldızlı kumaşlarla kaplanarak biçimsiz nesnelere dönüşürler. Geçmişin, “altın çağı” tahayyülü, koltuk-nesnede yeniden canlandırılır. Eskinin, Doğu sanatının ince tahta oymaları, yerini fabrikada üretilmiş Batı modeli koltuklara, elektrikli marangoz tornasından çıkmış oymalı-kakmalı nesnelere terk eder. Bu çarpık nesneler, apartman dairesinde oturan “mekân dışı” insanların dünyasını mekânlaştırarak, yanulsamalı bir gerçekliğin içinde yaşamalarını kolaylaştırır. Dışarısının sürekli değişen gerçekliğinden de korur.

Evin dışarıya eşiği mahalledir. Mahalle girip çıkan bir kapı, özel ile kamusalı ayıran ve kentin bir parçası olan sınırdır. Evinden çıkıp yürüyen kişi için uzamın/zamanın en uygun olduğu alandır. İçerisi (ev, mahrem alan) ile dışarısı (kent, hatta dünyanın geri kalanı) arasında devamlılığı mümkün kılan bir çözümdür. İçerisi-dışarısı arasındaki bireysel ve sosyal diyalektik ilişki, mahalleyi içerisinin devamı yapar ve sakinleri bu alana sahip çıkarlar (De Certeau, Giard, Mayol, 1994: 20). Mahalle aynı zamanda iktidar ile güç ilişkilerinin en az olabileceği, yaşayanların sahiplendiği bir “taktik alanıdır. Türkiye’de özellikle küçük kent ve kasabalarda çok yaygın olan “mahalleye sahip çıkmak”, bir “taktik” alanı olabildiği kadar kendi içinde özgün bir erkek iktidar alanıdır aynı zamanda. Birçok diziyeye, filme ilham veren “mahallenin namusunu korumak,” mahalle “abilelerinden” sorulur. Özellikle ahlaki baskılar, bir mahallede neyin

uygun olmadığını belirleyen kurallar çerçevesinde belirlenmiş kolektif bir örgütlenmedir.

Modern kentin postmodern kentlere dönüşmesine rağmen, birçok kent kendi içinde “mahalle” yapısını korur. Çünkü, dağınıklığın, parçalanmışlığın içinde, mahalle hala mahrem-özel alanın bütünselliğini koruyan bir sınırdır (Senette, 1999: 30). Mahalleler birbirlerine eklemlenerek kentleri oluştururlar. Mahallelerden oluşan, birbirine geçerek genişleyen uzamlar kentin topografyasını belirler (De Certeau, Giard, Mayol, 1994: 25).

Kentler ise, çok eski çağlardan bu yana, sosyal sistemin maddi sembolleridir. Üretim ilişkileri, değişen politik ve kültürel yapıya göre, kentlerin mimari düzenleri ve yapıları da değişir. Antik siteler, dört ana noktada (*point cardinaux*) kesintileri olan, yer ile gök arasındaki bağın koparılmadığı, geometrik ve açık formlardan oluşur. Ortaçağ siteleri ise, Hristiyanlığın etkisi ve kapalılığı nedeniyle daireseldir (*ideal form*). Modern çağlara dek, site kozmolojik modele göre kurulur (Leroi-Gouhan, 2016: 170, 174).

Rönesans ve perspektifin gelişimi, Batı Avrupa kentini yeniden şekillendirir; geometrik kesintilerle ana yollar birbirlerini düz açılarda keserler. Bu yeni mimari kentsel model ve uzamsal entegrasyon, sanayi öncesi, vahşi evrenin antitezi olarak ortaya çıkar. Doğanın kaosunu düzene sokma projesidir. 18. yüzyıl kentleri hala bireyin uzamsal ve zamansal boyutlarında olan mikro-kozmoslardır. 19. yüzyıl, sanayinin gelişimine uygun olarak, mesafe ve boyutlar, yol, arabalar, tren, telefon, telgraf, vb ile alt-üst olur. Bu yüzyılda sanayileşmenin de etkisi ile insani uzam hızlı bir büyüme ritmine girer. Site, devasa bir toplanma alanına dönüşür; ihtiyaçlara cevap verebilecek binalar yapılır, genel arterler ona göre yeniden şekillendirilir. Büyük uzamlar yaratılır. 20. yüzyıla dek, gene de kentler insani boyutlara göre düzenlenmiş, mesafeler insan adımlarına uygun şekilde oluşturulmuştur (Leroi-Gouhan, 2016: 175).

Küçük şehir yerleşiminde yürünebilir mesafeler, hatırlamayı güçlendirir (Connerton, 2009: 99-104). Bu nedenle, kent bir dünyadır, çağrışım gücü ile simgeleşmiş bir uzamdır (Augé, 1992: 178). Uzam kullanılan mekân, hareket halindekilerin kesişmesidir: ürbânizmin yer olarak tanımladığı sokakları da uzama dönüştüren, yürüyen insanlardır (De Certeau, 1990: 177).

Şehirde yürümek, bir dil içinde konuşmak gibidir. Bu nedenle, yürümek, temelde bütünleştirici bir eylemdir. Yürüyerek bir kenti çözer, tanırız (De Certeau, 1990: 155-161) ya da Orhan Veli'nin şiirindeki gibi, "gözlerimiz kapalı" dinleyebileceğimiz, tanışık sesleri duyabileceğimiz, ayırıştırabileceğimiz, bizi sarmalayan bir alandır. "Gözlerimizi kapattığımızda", kolayca hayatımızda canlandırabileceğimiz topografyalar oluşur; meydanlar, kesişen sokaklar, hatta o bildiğimiz sokaklardaki tanışık dükânlar, evler, ağaçlar gözümüzün önüne gelir. Yeniden kurgulamak, sokakları anlatmak mümkündür. Yani, hatırlamanın en önemli araçlarından biri olan anlatı düzeyindeki fonksiyonu devreye sokmamız kolaydır (Tuğrul, 2014).

Bir yerde yerleşmek, yaşamak, aynı zamanda oranın anlatıya dönüştürülmesidir. Jestler ve anlatılar, nesnelerin söz dağarcıklarına uygun olarak düzenlenen işlevler zinciridirler. Özellikle jestler bir nevi kentin arşividirler; seçilen geçmişin bugüne uyarlanarak yeniden kullanılmasıdır. Her gün yeniden peysajı düzenlerler. Jestler, bir yürüyüş, kıyafet, yerleşim yerinin sessiz tarihler, mahalleleri yok olanlar ile şekillendirilirler. Artık olmayan bellek izi çizerler. Bu nedenle, bir toplumun mekâna ilişkin yaşamları, özellikleri mitlerde, hikâyelerde, şarkılarda, marşlarda ifadelerini bulur.

Böylece, son edinilen toprak parçasına sanki ilk kurulan uzamışçasına sahip çıkılması, aslında kapalı ve kendine yeterli olabilme imajının ve mitinin çok kırılgan olmasından kaynaklanır. Her yeni kurulan toplum, doğuşundan bu yana değişmediği kanısına inanmayı ve bu inancı yaymaya çalışır. Sembolik

mekânlar ortaya çıkarır (Augé, 1992: 63). Çünkü, kolektif bilinçaltı, özünde sahip çıkıp yerleştiği toprakların sadece kendisine ait olmadığını bilir. O toprak parçasına sahiplenme sürecinin şiddet ile gerçekleştiğinin farkındadır. Sınırların her an değişebileceğini bildiği için korkar ve daha da sahiplenir. Anıtlar, hafıza mekânları oluşturarak kendi simgeleri, sembolleri ile mekânı işaretler ve öznelleştirir.

Anıtlar, hafıza mekânları

Nitekim, modern toplumlar söz konusu olduğunda belleği şekillendiren müze, abide ve anıt gibi kamusal yerlerdir. Gene de taştan bir anıtın vaat ettiği kalıcılık, gevşek bir kurumun üzerine inşa edilmiştir daima. Bazı anıtlar, toplumsal altüst oluş dönemlerinde coşkuyla alaşağı edilir, başka anıtlar ise, anıyı mit veya klişe olarak en kemikleşmiş biçimiyle korurlar. Diğer bazıları ise unutuşun abideleri olarak yükselirler yalnızca; anlamları ve başlangıçtaki amaçları zamanla aşınmaya uğramıştır. Bir zamanlar Musil'in yazdığı gibi: "Dünyada anıtlar kadar görünmez bir şey yoktur" (Huysen, 1999: 179).

Kolektif belleğin yeniden oluşturulması sürecinde, hatırlama mekânları giderek genişler ve Nora'nın tanımıyla "hafıza mekânları" yaratılır. "Hafıza mekânları" bazı bölgelerden peysajlara, anıtlardan sembollere, anma törenlerinden arşivlere, amblemlerden mitoslara, Ayasofya, Topkapı gibi somut mekânlardan, harf ve şapka devrimleri, gastronomi gibi sembolik uygulamalara dek yayılır.

Anıtlar, kolektif belleği biçimlendirirler ve en yoğun keskin olanları "savaş anıtlarıdır", çünkü devletler egemen belleğin yeniden üretimi için kamusal alanları kontrol altında tutarlar. Savaş belleği kutsal bir anma olarak ulusal imgeyi güçlendirirken onu karalayacakları göz ardı eder. Bu nedenle savaş anıtları unutmak istenilenleri de yansıtır. Antikite'den beri zaferleri anmak, ölenleri onurlandırmak için anıtlar dikilir (Yılmaz, 2014:

191). Tasarlanan anıtlar, toplumun anılara yüklediği anlamlar çerçevesinde değişir. Anıt değişmese de anlam farklılaşır (Yılmaz, 2014: 200).

Geleneksel anıtlar, nesne nitelikleri ve boyutları ile kahramanlık anlatılarını güçlendirmeyi amaçlarlar. Örneğin, Çanakkale Şehitler anıtı, devasa formu ile izleyicinin algısını zapteder. Form ile anımsatmayı amaçladığı olay arasında doğrudan ilişki olmasa da, Türk askerinin cesaret ve kahramanlığının devasa boyutunu simgeler. Bu sorumluluk altında, izleyiciyi ezer.

Diğer bir örnek, Anıtkabirdir. Anıtkabir'in olduğu yer çok önemlidir. 1940 Ankara'sının her yerinden görünür olmasıdır. Ankara'nın hemen hemen ortasıdır. Anıtkabir bayraktaki yıldız gibi, Ankara da, Etlik-Dikmen hattının oluşturduğu hilalin tam ortasındadır. Sembolik olarak Atatürk sembolik olarak bayrak ile birleşir ve aynı zamanda, Ankara şehri kollarını açarak Atatürk'ünü kucaklar (Yılmaz, 2014: 193).

Hafıza mekânları, "kutsanmayan tarih" oluşturmak için yapılmışlardır ama kutlamalar onları yakalar ve mesafe yaratarak eleştirel tarih yapmanın oluşturulmuş aracı —hafıza mekânları— bizzat kutlamaların araçlarına, hatta kutsama saplantısına dönüşür (Nora, 2006: 236-237). Ancak bu tür hafıza mekânları, Nora'nın belirttiği gibi, çağdaş dünyada temel fonksiyonlarını yitirirler; özellikle siyasi otoritenin hafıza mekânları "anma saplantısı"na dönüşürler. Bu bağlamda, anıtlar ve unutma birbirlerini besler, hatırlanması gereken yerler olarak anıtlar yapıldıkça, diğer yerlerin unutulmasına yol açarlar (2006: 32).

Daha öncede belirtildiği gibi, bellek anıları kutsallaştırmaya eğilimlidir, çünkü grup ve bireylerin öznelğine bağlıdır. Nora bu eğilimin altını çizer:

Hafıza, her zaman yaşanan gruplar tarafından üretilen yaşamın kendisidir. (...) Anımsama ve unutma diyalektiğine açık, onların sürekli biçim değiştirmelerinden habersiz, her türlü kullanımlara ve el oyunlarına karşı çok duyarlı, uzun belirsizliklere ve ani değişimlere elveriş-

lidir ve devamlı gelişim halindedir (...) sadece onu güçlendiren ayrıntılarla uyuşur, çünkü duygulara dayalı ve sihirlidir (2006: 19).

Hafıza, hatırayı kutsallaştırır Hafıza somuta, uzama, harekete, imgeye ve nesneye kök salmıştır (Nora, 2006: 9). Kolektif hafıza, yukarıdaki satırlarda açıkladığımız gibi, ortak bir dil etrafında, bir mekânda (coğrafya, vatan) yaşar. Kolektif beden, kendi kimliğini ve belleğini bir dil ve mekâna sabitlerken, kendi zamansallığını da yaratır. Ortak bir geçmiş etrafında anımlar, ritüeller, eşzamanlılık deneyimleri ile somut geçmişin sembolik alana taşınmasını sağlarlar.

Zamanın Bedenselleşmesi

Toplum üyelerinin geçmişi canlı tutmalarının bir yolu da tekrarlar yoluyla sağlanan eşzamanlılık deneyimleridir; bayramlar ve törenler, döngüsel karakterleri ve düzenleriyle, şimdi ile geçmişin kopmamasını sağlayan en önemli düzenlemelerdir. Bayramların ritüelini oluşturan düzen, söylemler, müzik ve ritimle beslenen toplum üyeleri, hafıza mekânının bir uzantısı olarak, ortak dilin ve sesin etrafında cemaatsel bir beden oluştururlar.

Tekrarlar geçmişin kesintisiz devamına işaret ederler. Geçmiş dönük, döngüsel karakterleri sayesinde, dün-bugün-yarın arasındaki açıklıkları kapatırlar (Assmann, 2001, Connerton: 1999). Kolektif kendi zamanını oluşturur. Bu zaman, takvimsel zamanı yakalayıp, özgün kesintiler oluşturarak ve ritüeller aracılığı ile bir "zamansallık" yaratır.

Ortak zaman

Arkaik insan, doğal zaman ile iç içedir, ona uyumlu yaşar, gündüz ritmine göre gündelik hayatını organize eder (Leroi-Gouhan, 2016: 147). Ancak, sembolik zaman tüm toplumların sosyal düzene entegrasyonu ve uzmanlaşmanın artması ile (bir

kişinin zamanında işinin başında olmaması tüm sistemi aksatabileceğinden), belirleyici bir nitelik kazanır. Mükemmel sosyal zaman hiçbir şey ile birlikte, hatta uzamlarla bile, uyum içinde yaşayamaz. Çünkü, uzam katedileceği zamana göre vardır. Sosyal zaman tümüyle sembolik bir insani uzamı dahil eder (Leroi-Gouhan, 2016: 147). Zaman bu anlamda tamamen insanın dışında işlemeye başlar; sosyal ilişkiler, aktarımlar, saat, dakika hatta saniyeler ile hesaplandığından, bu kez birey sembolik zaman içinde bloke olur. Hızlı yaşanan, limitlere ulaşılan toplumlarda, birey kolektif programın bir hücresi gibi var olmaya başlar. Belirli sinyaller, jestlerini, düşüncelerini yönettiği gibi, çalışma, dinlenme, eğlence gibi sembolik zaman aralıklarını da kontrol altına alarak örgütler (Leroi-Gouhan, 2016: 146).

Sosyal-kamusal sistem içinde, zamanın bir grafik, yani takvim sunumu, hem seküler hem dinsel zamanın ritmini sağlar; ölçü, hesap ve grafik kullanımı zamana görsel ve mekânsal bir boyut katar. Bu nedenle, oral kültürün hikâyeleri görünmez bir zaman içinde yer alır. Popüler masallarda, "bir varmış bir yokmuş..." diye başlayan anlatılarda zaman ve uzamın önemi çok azdır. Ancak, ritüellerde geçmiş-şimdiki zaman birleşir, eklenir. Geçmiş, şimdi içinde aynen tekrarlanır (Seder, Kurban Bayramı geleneği, Kербela hikâyesi, vb.). Böylece, zaman fethe edilir (Goody, 2007: 102).

Bütün dinlerde ritüeller ile bölünmüş zaman çok önemli olduğundan, yeniler de eskiler de zamanı değişmeyen aralıklarla bölme ihtiyacını duymuşlar ve zamanı yıl-ay-gün-saat, şeklinde ayırmışlardır. Özellikle, sosyalleşmenin en önemli motor gücü olan ruhban ve askeri sınıflar için, soyut zaman topluluğun düzgün işleyişine ve devamına bağlıdır. Bu nedenle, grubun fiziki ve entelektüel entegrasyonu, belirli ritimler ile düzenlenir. Kilise çanları, ezan ya da askeri borazan, hem entegrasyon sinyalleri hem de zamanın etaplarıdır (Leroi-Gouhan, 2016: 146) Her din kendi özel zamanı yaratır.

Yahudilerde, belirleyici olay gelecektedir ve Mesih bekleyişi, şimdiki ve gelecek zaman olarak zamanı ortadan ikiye böler. Hristiyanlar için ise, kurtuluşun tarihi, bir gelecek değil, şimdiki zamandır, çünkü kurtarıcı Mesih (Tanrı İsa) zaten gelmiştir. Löwith'e göre, bu tarihsel sürecin, bir "Kurtuluş tarihi" olmasının ilahi ilkesi ise "insanın günahı" ve bu kefareti ödeme sürecidir (2002: 227). Ortadaki bu olayla, zaman geleceğe doğru olduğu kadar, geçmişe doğru da hesaplanır.¹⁰

Hristiyanlık'ta, Tanrı İsa'nın bedenine bürünerek, tarihsel olarak koşullanmış insanı bir varoluşu üstlenir. İsa'nın yaşadığı zaman seküler tarih içinde belirli bir zamandır; Pontius Pilatus'un Kudüs valisi olduğu yıllarda geçer. Böylece, seküller tarih içinde cereyan eden ama İsa'nın doğumu ile, -Milat- başlayan kutsal bir zaman oluşur. İsa'nın doğumuyla zaman yeniden başlar. Yani, tarih, Tanrı'nın dünyadaki varlığının yeni bir boyutudur (Eliada, 2005: 90-9). Bu nedenle, İsa'ya ilişkin bazı olaylar, ritüele dönüştürülür. (Noel, İsa'nın son akşam yemeği, hem döngüselleştirilir -komünyon, hem de her yıl Paskalya yortusuna bağlanır.)

İslamiyet'te de kesin, belirli tarihsel olaylar dizini vardır. Muhammed aynı zamanda savaşılan komutandır, ruhban sınıfı yoktur. Tamamen dine ve peygamberin eylemlerine bağlı bir tarihtir. Bu nedenle, hicri tarih, Medineye göç, Müslümanlar ve Araplar için temeldir. Fetihler ile birlikte tarih çifte bir nitelik kazanır.

Zaman başka bir boyutta, kültürlere göre, zamansallık olarak karşımıza çıkar. Zamansallık (*temporalité*) ile doğal zaman

¹⁰ Hristiyanlıkla birlikte, seküler zaman içinde olayların tekiliği ve yeniliği kavramları da önem kazanır: "İsa'nın doğuşu seküler bir zaman içinde yer alır, bir başlangıçtır ve tikel (*unique*) tekrarlanmayacak bir olgudur" (Arendt, 1990: 27). Hristiyan takviminin özelliği, tüm zamanların tamamlandığı bir anda (dünya ve insanın yaratılış hikâyesi), temel bir tekil olayla başlamasıdır. İsa'nın doğuşu tek bir olay, belirli bir tarihtir. Seküler tarih içinde geçen bir olaydır.

aynı değildir. Doğal zaman karşısında insan pasiftir. Geçen yıllar, aylar, günler karşısında insanın yapabileceği hiçbir şey yoktur. İçselleştirmek zorunda olduğu bir dışsal olgudur (Bergson, 1970: 340). Doğanın parçası olmasıyla bu zaman içinde insan da değişir; bebek-çocuk-yetişkin-yaşlı olarak fiziki bir değişim geçirir. Zamansallık ise, öncelikle hafızaya bağlıdır. Zaman içinde geçenler, yaşananlar hiçliğe doğru akıp gitmez ve insan belleği tarafından tutulur ve bugüne bağlanır. Özellikle, bilincin zamansallığı hafızanın sonsuz imkânlarıyla belirlenir. Geçmiş-gelecek-şimdi arasında gidip gelmek, farklı anları zamanı bükerek birbiri üzerine koymak, bu zamansallık ile mümkündür. Bu nedenle, hafıza geçmişini bugüne taşımanın yoludur. “Kaygan ama bilincin yaratıcısı bir maddedir zaman” (Bergson, 1970: 340-41).

Kayan zaman içinde, doğanın bir parçası olarak doğallığı taşırız; acıkmak, susamak, uyumak, yorulmak kendi kararlarımızdan bağımsızdır. Bu olgular seçimlerimiz değildirler ama bizim ihtiyaçlarımızdır (Stoikler bizden bağımsız, birinci derece ihtiyaçlar olarak tanımlarlar). Yarı sıra, insan doğal zamanın da ötesinde iki türlü, - pasif ve aktif- zamansallığı birlikte yaşar: 1) Pasif zamansallık ihtiyaçların, duyguların, acı ve endişelerin alanındadır; bireye dışardan gelenler düzeyindedir. Yaşam sınırlılığı ve ölüm de dışardandır ve zamansallığımız içinde endişe ve iç sıkıntısı olarak kendini gösterir. Önüne geçilemeyen, ne zaman geleceğini bilmediğin bir sonluluğun karşısında hiçbir şey yapamazlığın getirdiği korkudur. 2) Aktif zamansallık ise, iş, istem, çalışma zamanıdır. Geçen doğal zaman içinde, zamanın bir bölümünü tuttuğumuz (subjektif düzeyde) hatta “zaman eksikliği” endişesi ile yakaladığımız, elimizden kaçırılmaya çalıştığımız zamansallıktır. Arzu ve eser yaratma, yakalanan aktif zamansallığın alanındadır (Arendt: 2002).

Bu zamansallık içinde yaşananlar ve geçmiş, anılar içinde tutulur. Anıların tutulması bireyin geçmiş, şimdi ve geleceğini il-

gilendirir: Geçmiş, anının çıkışı ve kod açım sürecine; şimdi, hatırlamanın cinsine, ortamına ve bireyin kişiliğine (inanç, arzu, vs); gelecek ise, bireyin eylem planına referans olarak belirlenir. Bu nedenle anı, geçmişin yeniden oluşturularak tarafsız olmayan geleceğe yönelik amaç, umut ve perspektifler doğrultusunda, şimdi içinde gerçekleşmesidir (Ricoeur, 2002: 27).

Yukarda değindiğimiz gibi, seküler zamandan farklı olarak bütün toplumlar kendi öznel, döngüsel zamanlarını (dinsel, ulusal) ve zamansallıklarını yaratırlar. Kolektif ortak zaman deneyimi bu döngüsel zaman ve öznel zamansallık içinde gerçekleşir. Çünkü, sonluluğunu bireysel düzeyde içselleştiren bireyler kolektif ile sonsuzluğa, kalıcılığa ulaşmaya çalışır. Her topluluk -ulus, dini cemaat- kendini gelecek içinde de görmeyi arzular. Zamana karşı, zamansallığa sahip çıkıp, kolektif varlığını zaman sınırlarının ötesine taşımaya çalışırlar. Döngüsel zamanı canlı tutmanın ve sürekli yenileyebilmenin en iyi yollarından birisi de ritüellerdir.

Eşzamanlılık (kutsal zaman) deneyimleri

Ritüeller

Ritüeller, dile getirici eylemlerdir, stratejik amaçlı olsalar bile, düzen, kural ile yapılarak duyguların sembolik aktarımını kolaylaştırırlar. Dinlerin ve inanışların temelini, kutsallık oluşturur ve “merkeziyet” bu kavramın en belirgin anlatımıdır. İnancılı kişinin dindışı olan şekilsiz ve değersiz alanlardan “kutsalın ortaya çıktığı yere” yani “merkez”e doğru yaptığı hareket, dinlerdeki ritüellerin hareket yönünü de belirlerler. Tekrarlama özellikleri ile de geçmişin kesintisiz devamına işaret ederler. Geçmişe dönük, döngüsel karakterleri sayesinde, dün-bugünün arasındaki açıklıklar kapatılır. Ritüeller sadece iç yapıyla belirlenmezler, tarihsel bağlarına oturtulduklarında anlam kazanırlar. İdeolojik işlevsellikleri, tarihsel olaylarla donatılır.

Ritüeller ve ayinler kültürel olarak geçer, sosyal ilişkileri yaratır ve sağlamlaştırır. Bu süreç içinde, tekrarlar ve dramatize edilmiş biçimlerde işlevlerini ortaya koyarlar. Toplulukların ortak tarihi ve kültürü, kolektif eylemler sayesinde gerçekleşir. Belirli aralıklarla, birliğini ve karakterini oluşturan ortak duygular, fikirler tekrarlarla, güçlendirilir. Bunlar da ritüellerin temelini oluşturur. Ritüeller, sosyal bağları yeniler ve varolan düzeni dramatize eder. Fikirler ve inançlar, ritüeller tarafından üretilirler (tersi değil); insanların ibadet ritüelleri inandıkları için yaratılmazlar, bu ibadet yollarıyla inançlı olmayı öğrenirler. Hatta inanmasalar bile, bunlara uymaya devam edilir (örneğin dini bayramlar) (Tuğrul, 2010: 139-141).

Ritüeller aynı zamanda, psişik düzeyde nevrotik takıntılı davranışlardır. Temelinde rahatsız edici gerçeklerden kaçış yoludur. Yani, nevroz bireysel ise, “kutsal ritüeller” de bir çeşit kolektif nevrozlardır. Ritüeller aracılığıyla kolektif psişe, kendi iç sıkıntılarından kurtulmak arzusuyla, kabul edemediği gerçeklikleri reddederek, muhayyel bir dünya içinde varolmaya çalışır.¹¹

Muhayyel olsalar da, toplumsal hakikat olarak kabul edilenler ritüellerle beslenir. Ritüeller, bir topluluğun devamlılığını garantiledikleri sürece kalıcıdır ve toplumsal kimliği güçlendirici rolleri üstlenirler. Ritüeller kendi içlerinde de yenilenirler ve toplumsal kimliğe aykırı düşebilecek faktörler temizlenir. Mitler yoluyla yaratılan temsili geçmiş, ritüeller aracılığı ile bu temsil edilenleri üretir ve sürekli yenilerler.

¹¹ Bütün genç uluslarda olduğu gibi, Türkiye’de de bu analize uygun örnekler çoktur. Kürt sorunu, Ermeni sorunu, hatta AB’ye üyelik süreci bile, bu kolektif nevrozun iyi örneklerini oluştururlar. Kabul edilemeyen gerçekler yeniden yoğrularak ritüeller etrafında bir düşsel ortak hikâye yaratılır ve resmi bayramlar, anma, bayrak törenleri, vb. gibi tekrarlarla, “biz” yüceltilerek, muhayyel bir gerçeklik yaratılır.

Geçmişi anma pratiği, ayin biçiminde hayata geçer ve dinsel bir boyut kazanır. Yahudilerin Mısır'dan çıkışı, Hristiyanların İsa'nın çarmıha gerilişi, göğe yükselişi kutlamaları, Müslümanlarda Haç, ulusal tarihin önemli bir anısının kutlanması, anlamın oynadığı rolü açısından aynı niteliktedirler (Durkheim, 2007: 610).

Durkheim'a göre, ritüeller bireyi, sosyal yaşamın gerekliliklerine, birlikte yaşamının koşullarına hazırlarlar, bu yolla onu eğitirler. Bireyler arasındaki toplumsal bağları güçlendirir, toplumsal ilişkileri yeniler, geleneklerin sürmesine, inançların tazelenmesine, değer yargılarının, törelerin kökleşmesine yardım ederler (2007: 80-85). Ritüeller içinde, özellikle geçiş ritüellerinin, -doğum, vaftiz, sünnet, evlilik ve cenaze-, toplumsal aidiyet açısından çok önemli rolleri vardır.

Geçiş ritüellerinde, birey önceki kimliği ile bir bütün oluşur. Vaftiz geleneğinde benzer bir süreç yaşanır; henüz bireyselliğine kavuşmamış çocuk, önce akışkan dolayısıyla bulaşıcı suya batırılır. Cemaatin parçası olmak için önce bütünüyle farksızlaştırılır, daha sonra farksızlıktan farklılaşmış birey olarak çıkar. Bir Yahudi ve Müslüman geleneği olan sünnet ise benzer bir uygulamanın sembolikten öte, bizzat bedene yazılmış biçimidir. Sünnet ritüeli, iç dünyadan koparak dış dünyaya geçişin bir sembolüdür. "Bedeninden kesilen parça, erkek çocuğun iç anne dünyasından koparak dış erkek dünyasına geçtiğinin işaretidir. Hem farklılaşma, hem de cemaatle aynalaşma eylemidir" (Tuğrul, 2010: 27).

Bir başka geçiş ritüeli olan cenaze ritüelleri de bireyi cemaate katmaya amaçlıdır ama Chalier'nin belirttiği gibi tamamen kolektif içinde boğmaz, kaybedilenin acısı ile boğulmasını engelleyici bir çerçeve oluştururlar. Cenaze ritleri aracılığı ile bireyin acısı hafifletilmeye çalışılır ama yas tutması için de alan açılır (2018: 495).

Ritüellerin benzerliği hatta küçük nüanslar dışında aynılığı dikkat çekicidir. Anma ayinlerinin ve ritüellerin en büyük özelliği değişmezliktir, çünkü simgesel özelliğini garanti altına almak gerekir. Dünyevi dil ile dinsel dil, genellikle ayrıdır, bu nedenle de aracı bir uzman ruhban sınıfa ihtiyaç vardır. Tarihsel süreç içinde, konuşulan, yazılan dil değişir ama ibadet-ritüel dili genellikle değişmez. Sözel tekrar ile, yeniden canlandırma bir şekilde gerçekleşir ve toptan tekrar düşüncesine cismani bir boyut katar. Bu amaçla da özel bir dilleri bulunur. Ritüel dil, uygulamısal bir dildir, zaman içinde resmi bir biçim kazanır, kodlanmış kolay tekrarlanabilir bir nitelik taşır. Yeniden canlandırma, sözel tekrar ile kodlandırılır.

Ritüeller içinde kullanılan en yaygın dil, “lanet okuma” ve “ant içmelerdir” Lanet okuma, hedef nesnesini iktidarın içine almaya çalışmasıdır; kutsama ile kötü talih döndürülmeye çalışılır. Ant içme ise söz vermektir; boyun eğme, borçluluk, pişmanlık ifadesidir (Connerton, 1999: 93). Bu ibadet-ritüel dili seküler dünya içinde de kullanılır. Lanetleme, kutsama, borçluluk, ant içme vardır. Bu dil, çoğulluğun içinde tek bir dil yaratmayı sağlar. “Biz” sözcüğü ile, ritüele katılanlar, dışarıdakilerden ideal bir düzlemde kendilerini ayırmış olurlar. Geçmiş-şimdi-gelecek “biz” etrafında birleşirler. Bu nedenle, ritüel etrafında toplanmış olanlar, o anda birlikte olanlardan daha fazladır; ataları ve gelecek kuşakları da içine alır.

Ritüellerin gerçekleştirilmesi aynı zamanda bir “eylem dili” ile birlikte olur; bu dil, bedenin duruşlarına, jestler yoluyla kodlanıp yerleştirilir. Beden, ritüel dilinin vurgularına göre hareket eder. Dik durmak; sağlam ve hizmete hazır demektir. Dua ederken eğilmek; itaatkar, güçsüz, yakaran anlamlarını taşır.

Bu jestler hep birlikte yapıldığında, bedensel bütünlük sağlanır. Ritüelin, biçimciliği ile birlikte doğrudan bellek destekleyici özelliğe sahiptirler. Öncelikle, dil formel olarak biçimlendirilir; kanonik söylem, şiirler, destanlar ve sürekli benzer şekilde

yinelenen sözcükler bellek destekleyicidirler. Bu nedenle, “kanonik koşutluk” evrensel olarak, her türlü ritüelde görülür. Geçişler bellidir ve herkes bilir ve uygular. Ritüel dili, basit sözcüklerin kullanıldığı, sınırlı deyişlerle belirlenmiş, yalın, kolay tekrarlanabilir ve herkesin anlayabileceği bir dildir. Tonlama, vurgu, ritim, duruşlar eklendiğinde, tüm katılanları içleyen işlevselliği tamamlanır.

Anmalar, milli bayramlar, resmi geçit törenleri¹²

Geçmiş bugüne çağırmanın başka bir yolu da anımsama ve anma törenleriyle gerçekleşir. Anma törenleri, herkesin belirli bir rolünün olduğu bir anma biçimidir. Ortak bir eylemdir. Yoğunlaşmış bir hatırlamadır. Genellikle, mekânsal değil, zamansal bir matrise sahip bir ritüel ve temel metin aracılığı ile gerçekleşir. Anma, bir şeyi yücelterek ve törenselleştirerek hatırlamaktır. Cemaatsel bir niteliğe sahiptir (Casey, 2000: 216).

Arkaik dinlerde anmalar döngüsel zaman içinde, yeniden anımsama, ritüeller gibi ebedi geri dönüşü temsil ederler. Modern toplumlarda, anma pratikleri değişir. Bir yandan demokratikleşerek tüm toplumu içine alırlar. Diğer yandan sekülerleşir ve yaşayanlara yeni mesajlar vermek üzere işlevselleşirler. Eski dini anma törenleri, milli bayram-anma törenlerine dönüştürülür (Traverso, 2005: 75). Bir olay adlandırılır ve bir özel nitelik verilir. Bir şeye ad vermek, onu bir kategorinin temsilcisi olarak görmektir; 23 Nisan “çocuk”, 19 Mayıs, “gençlik” bayramları olarak tanımlandığında, çocukluk ve gençlik millileşirler. Böylece, olay özgün niteliği ile anımsanır.

Casey’in sözleriyle; “eğer beden hafızası, insanın varlığında demir atıyorsa, hafıza mekânı bu bedenın yerini tayin edip yer-

¹² Bu bölümün büyük bir kısmı *Toplum ve Bilim* dergisinden (Tuğrul, 2010a: 41-56) alıntılanmıştır.

leştirirken, anımlar bu bedenleri birbirlerine bağlarlar” (2000: 254). Toplumsal hatırlama, geçmişin imgeleri ve bilgilerinin, törensel uygulamalarla (performans) taşıyıp sürdürülmesine bağlıdır. Özellikle yazılı olmayan pratiklerin aktarılma biçimleri, anma törenlerinin performatifliğinde vücut bulur (Connerton, 1999: 69).

Anmanın “işlevsel özü” katılımıdır, sadece bireylerin katılımı ile gerçekleşebilir. Anma törenlerinde diğer katılımcılarla birlikte yatay bir birlik ve cemaat oluşturulurken, cemaat, anmanın hedefi veya düzenleyicisi otoriteye dikey olarak bağlanır (Casey, 2000: 247). Bu katılımın metafizik temeli, katılımcılar arasında mistik bir öz kimlikle birbirlerine bağlanmalarıdır. Çünkü, toplumlar öz imgelerini -kendilerini algılayış ve tanımlayışları- hayali olarak oluştururlar ve yarattıkları hatırlama kültürü ile bu imgeyi kuşaktan kuşağa geçirirler.

Yeni kuruluş döneminde, geçmiş ve şimdiki zaman, grubun bilincinde eş zamanlıdır. Toplumsal belleğin henüz canlı, duygusal etkilenim döneminde, grup üyeleri arasındaki iletişim, belirli hedefler etrafında toplanmış bir ortaklık bilincidir. Sosyal çerçeve, toplumsal hayal ve anıları doyuracak düzeydedir (Halbwachs, 1994: 287).

Sosyal çevrenin değişimi ile unutma, unutma ile birlikte yeniden unutulmaları hatırlama gereği, hatırlananların yeniden organize edilmesi gerekir. Organize edilenler ise, şimdinin siyasal iktidarının soysal ve politik çerçevesine göre belirlenir. Böylece, geçmiş, yeniden oluşturulup, dondurulur. Olası sapmalardan kurtarmak için, geçmiş dogma ile belirlenip, güvence altına alınır. Bu geçmişe toplumsal katılım sağlamanın bir başka yolu da bayramlar ve törenlerdir. Müzik, dans, ritm eşliğinde, sembolik anlamda geçmiş canlandırılırken, ilk oluşum döneminde olduğu biçimiyle, şimdinin içine girer. Modern eşzamanlılığın “çaprazlama” zamanından kaynaklanan, saat ve takvimle ölçü-

len zamansal rastlantı ve çakışmaların yarattığı geçmiş ile şimdi arasındaki gerilim kaybolur.

Anma törenlerinin ve ritüellerin düzeni ve kuralları zamansallıkla içsel bir bağ içindedir. Bir yandan törendeki her adımın zamansal düzeni belirlenir, bir öncekine bağlanır. Her kutlama aynı düzeni izler. Bu ise ritüel bağdaşlık doğurur. Kurallar ve düzen hep aynıdır, aynı disiplin içinde tekrarlanır. Uygulamaların özgürleştiği yerlerde ise canlandırma ön plana çıkar. Canlandırma, bireysel bedenlerin bütüne eklemlenmesi sayesinde gerçekleşir. Askeri geçit törenleri, birlikte dua etmek, namaz kılmak, özgün selamlaşma biçimleri ("Heil Hitler!", Rabia selamı, sol yumruk gibi) kolektifi birleştirici bedensel sembollerdir.

Kurucu geçmişi ve aitlik bilincini canlı tutan her türlü söylem, düzen ve sürekli tekrarları, bu iletişimin çimentosunu oluşturur. Tekrarlar yoluyla, birçok davranış biçimi ya da olay, ortak bir kültürün parçaları olarak, kolektif algılayış biçimini oluşturan bağlayıcı yapılara dönüşürler. Assmann'a göre, "her bağlayıcı yapının temel ilkesi, tekrarlamaktır" ve belirli bir düzeni izleyerek oluşan grup içindeki bu tekrar yöntemini de "ritüel bağdaşlık"dır. Tüm kutlamalar ve törenler, bu tekrarlama ve canlandırma işlevini içerir (2001: 21). Örneğin, Türkiye'de her pazartesi sabahı, okullarda belli bir düzen ve ritüel içinde İstiklâl Marşı okunur. Bu törenin düzeni ve ritüeli, her okulda aynıdır; aynılığı ve sürekli tekrarı ile, küçük yaşlardan itibaren, aslında hiç tanımadığımız ama aynı şeyleri aynı zamanda tekrarlayan diğer Türk çocuklarıyla bu deneyimi paylaştığımızın bilincindeyizdir.

Öte yandan, aynı çocuk ve gençler kendilerine adanmış milli bayramlarda (23 Nisan, 19 Mayıs) müzik ve ritm eşliğinde, gene bu yatay ya da "ritüel bağdaşlık" deneyimini yaşarlar. Yukarıdaki satırlarda değindiğimiz gibi, bayramlar adlandırılarak, çocuk, gençlik kategorilerinin tümünü temsil ederler ve millileştirirler. Aynı ritim içinde, her bireysel beden tanımadığı öteki be-

dene eklemleşmişcesine aynı hareketleri aynı anda yaparlar. Üstelik bu tür gösteriler stadyumlarda gerçekleşir. Genellikle oval ya da yuvarlak olan stadyum, iki kez kapalı, bir mekândır; taş duvarlarıyla, kentin ortasında, dışarısından ayrılmış kapalı bir alandır. Yanı sıra, içerdeki gösteriyi izleyenler de, sırtlarını dışarıya dönmüş, içeriye bakan bir kitle olarak dışarısına karşı ikinci bir duvar örerler. Stadyumun yuvarlaklığı da, seyirci ve göstericileri içine alarak kapatır. Bu kapalılık içinde, müzik, ritm eşliğinde yaşanan ortak deneyim sadece göstericileri değil, seyircileri de içine alarak, eriyik bir duygusal bütünlüğe taşır. Böylece, yurdun her tarafında yaşanan benzer-aynı tekrarlarla, her stadyum, bir minik ulusa dönüştürülerek, milli beraberlik yeniden canlandırılır. Geçmiş (kurucu-ilk zaman) ile bugün arasındaki boşluk ve takvimsel zaman silinerek, yeniden döngüsel zamanın içinde toplum üyeleri birleşirler.

Ayinlerin temel niteliği olan “aynılık” ve döngüsel zaman, tarihsel zaman içinde sürekli değişime uğrayan topluluğun, kültürel birliğin mihenk taşıdır. Aynı hareketler sayesinde, grup bir kitleye dönüşür. İçerisinin işbirliği, bedenlerin uysallaşmalarına ve hareketlerini belirleyen ritmin içselleştirilmesine bağlıdır.

Ritmik hareketler bütün kültürlerde, bedensel makinayı entelektüel asimilasyon sürecine eklemeler; ayaklarla ritim, dönmek, sallanmak, dinsel (dua ederken, tesbih çekerken, vb.) ya da profan (anma törenleri, ulusal gösteriler) törenlerde kullanılır. Toplumun birey üzerindeki tahakkümü ritmik koşullandırma ile gerçekleşir ve kolektif davranışların en karakteristik özelliğidirler. Askeri adımlarla yürüyen bir bölük içinde adalesel yabancılaşma tamamlanmıştır. Bu tür ölçülü-uyumlu hareketler bireyin koşullanmış bir kitleye, kalabalığa eklemleendiğinin onayıdır. Tüm kültür ve uygarlıklarda, adalesel koşullandırma uygulanır. Kolektif hareketleri, “tek bir insan, beden” gibi davranan kitleler oluşturur (Leroi-Gouhan, 2016: 104-105).

Askeri eğitimin bir parçası olan, “kassal eğilme, sıçrama” taktikleri ve bunların ritüel düzenlenmesi bedensel bir grup psikolojisi üretiminde, en işlevsel boyutuna ulaşır. Belirli beden eğitimi tekniklerini kullanarak, psikosomatik heyecan bölgelerinin uyarılması, grup içinde rahatlık, esenlik etkisi oluşturur. Aynı ritimle gerçekleştirilen çaba, bir rahatlamaya yol açtığı gibi, ortak ritmik enerji sarfiyatı da yorgunluğu hafifletir (McNeill, 1995). Roma kölelerinin, davulun ritmik sesiyle kürek çekmeleri, senkronize olmuş bedenlerin kooperasyonudur. Askerlerin hızlı, tempolu yürüyüşleri, adımların ritmik ve düzenli sesi, ritim eşliğinde, tek bir vücut olarak hareket etmelerini sağlar. Bandonun işlevi de, bu bedensel kooperasyonu müzik eşliğinde sağlamaktır.

Türkiye gibi, “askeri terbiye” görmüş topluluklarda, ritim, sadece askeriye içinde değildir, tüm kurumlardadır, hatta tüm topluluğa yayılır. Kitleyi yaratan temel unsur “deşarj” olduğundan, bedenlerin ritmi,deşarj oluşturduğu gibi, kitleyi de birleştirir. Danslı gösterilerde ya da resmigeçitlerde, her beden ayrı ayrı gözlemlendiğinde, parçalanmışlıkları göze çarpar; kollar, bacaklar, baş ve beden sanki birbirinden bağımsızcasına hareket ederler. Tek bir beden üzerinde gözlemlenen bu parçalanmışlık, diğerlerinin aynı hareketleri aynı andan gerçekleştirmesi sayesinde, tekrar bir bütünlük oluşturur (Canetti, 2006: 106). Parçalanmış bireysel bedenler, ancak diğerleriyle, aynı ritim ve hareketlilik içinde, yeni bir bütün, bu kez, parçalanmışlıkların oluşturduğu ahenkli kitlesel bir beden oluştururlar.

Milli bayramlarda söylenen marşlar, Benedict Anderson’unun da belirttiği gibi, “ezgileri, sözleri ne kadar sıradan ve bayağı olsa da” (1993: 163), bu marşların söylenmesinde bir eş zamanlılık deneyimi vardır. Birbirine yabancı insanlar, aynı ezginin eşliğinde, aynı dizeleri okur. Daha önceki, dinsel cemaatları birleştiren ayin müzik ve ilahilerin yerini, milli marşlar alır. Askeri marşlar, bizde okul marşları (özellikle, liselerin marşları

yaygındır ama bazı yüksek eğitim kurumlarının da marşları vardır; Mülkiye Marşı gibi) bu bedensel uzlaşmanın bilinçlere taşınmasını sağlarlar. Müzik eşliğinde çalışma (askeri antremanlar hep müzik-marş eşliğinde yapılır) bedensel koşullandırma yollarıdır. Burada amaç, -sanayideki zincir üretimde olduğu gibi- önce bireyleri parçalamak sonra onları tekrar kolektif bir mekanizma içine katmaktır.

Milli bayramlara damgasını vuran bir başka eylem de resmigeçit törenleridir. Dünyanın her yerinde, milli bayramlar resmigeçit törenleriyle kutlanır. Askeri-bedensel bir gösteri, dini bayramlarda, dua, ortak yemek gibi ayinlerle sembolize edilen “cemaatçi gövde”nin (Rancière, 2007) yeni seküler formudur.

Stadyumlardaki beden gösterilerine benzer bir şekilde, marşların eşliğindeki askeri resmigeçitlerde, senkronize olmuş bedenler, enlemesine bireyleri birbirine birleştirir. Bedensel bütünlüğü ve harmonisi ile, etrafında bir duvar örerek (aynı stadyumda olduğu gibi), içsel uyumu ve işbirliğini, dışının karmaşası ve çatışmasından ayırır. Dışarıdakiler, bu bedensel duvarın dışında kalmalarına rağmen, ritme ayak uydurarak, onlar da yüzlerini bu beden bütünlüğüne çevirirler ve kenti yaran (askeri defileler ve tüm resmigeçitler, kentin ana caddesinde yani kentin temel aksında yer alırlar) bu yoğunluk, etrafındaki-leri de enlemesine yararlanarak içine alır.

Bayram, müzik, ritm ve törenlerle gerçekleştirilen duygusal-bedensel yandaşlığı kalıplara dökmek ve sürekli bu bedeni kültürel değerler ve aynılaştırıcı (ama dışarıya karşı da farklılaştırıcı) elemanlarla beslemek gereklidir. Ortak duygu, kan dolaşımı gibi, bireyler arası anlam dolaşımını sağlar. Bu ortak duygu bireysel dürtülerden daha önemli ve önceliklidir (Assmann, 2001: 140). Aynılık karakterleri ile belirlenmiş bireysel bedenler, aynı hücreler gibi, tek başına olamayacaklarından, öncelikle toplumsal bedenin ritmine uymak zorundadırlar.

Böylece, her topluluk, popüler şarkı, ritimler vs. yanı sıra, özgün ses ve gürültüleriyle, ötekilerden kendini ayırdeden akustik duvarlar oluşturur. Topluluk bu aşamada, kendi gürültülerinin “akorlarını” yaparak, bu kolektif seslerin ayarlarını, koşullara, durumlara göre değiştirir. Böylece, bireylerin tepesinde çınlayan bu sesler, sadece çınlamakla kalmaz, bireylerin kolektif içinde eriyip, hamur içinde yoğrulmasını da sağlarlar; artık kolektif, ayrı ayrı bireylerin ortak sesi değil, “tek sestir” Bireyin kendisi de, o “tek vücudun ses”ine çoktan karıştığından, kendi sesi kalmamıştır bile ya da kendi sesinin farklılığına inanarak, kolektifin sesini tekrarladığının farkına bile varamayarak patetikleşir. Geçerli olan ve herkesin kabul ettiği, hep bir ağızdan söylenen ortak şarkının sözleridir. Yoksa, rasyonel Ben’in sözleri ya tümüyle susmuştur ya da sesini duyuramayacak kadar, sessiz kalmıştır. Nitekim, milli marşların, andların hep bağınlararak söylenmesi istenir. Hep bir ağızdan söylenmesinin çığırkanlığı yetmezmişcesine, katılanlar da ses tellerini yırtarcasına paylaşırlar bu coşku bütünlüğünü. Yekpareleşmiş bedenden gelen bu müzik ve ritm ortamında, dışarda kalmanın artık yolu kalmadığından, bireyin ufacık kalmış bedeni de, sesi de enlemesine cemaat bedenine kolaylıkla eklenir.

İKİNCİ BÖLÜM
KİMLİK

“BİZ” BEDENİ İNŞASI: KOLEKTİF KİMLİK

“Biz”in olabilmesi için, bireylerin “ben” kimliği ile içinde yaşadığı toplum ile bir özdeşilik kurması gerekir. İlk bölümde açıklamaya çalıştığımız gibi, ortak bir dil, mekân ve ortak zaman deneyimleri aracılığı ile ortak kolektif bir bellek oluşturulur ve özneler, neredeyse otomatikleşmiş (ve gönüllü) bir biçimde kolektif bedenin parçalarına dönüşürler. Bu gönüllü katılım ve ortak eylemler, kolektif aidiyetliğin öznelerin kimliğinin belirleyici kriterler olmasını sağlarlar. Aynı eylemleri hep birlikte gerçekleştiren, “ritüel bağdaşlık” ile birbirlerine bağlanan ve ortak yaşamışlıklarını aynı duygularla yaşayanlar için, toplum üyelerinin birliği aynuların beraberliğine dönüşür. Aynılık fantazmı üzerine kurulan aidiyetlik, hazırlanmış bu altyapı üzerine inşa edilir. “ben” kimliği, kolektif kimliğe eklemlenir.

Kimlik-Aidiyet-Bellek

Kimlik, genellikle değişikliğe rağmen kendimizle aynıyızdır fikri üzerine kurulur. Latince kimlik (*identitê*), “identitas” aynı fikir (*idea*) altında birleşenler anlamının yanı sıra “idem” kökenlidir ve iki anlam içerir; aynılık ve devamlılık. Süreç içinde bir şeyin aynı ya da farklılaşması anlamlarını taşır. Bu iki anlamlılaşma rağmen, kimlik dendiğinde ilk akla gelen, “her şeyin kendisi ile aynı olduğudur” Oysa, bir şeyin kendisi ile aynılığı, kendi içinde bir ölçümdür. Ya da Wittgenstein’in belirttiği gibi,

“iki şey aynı dediğimizde, o ikisinin aslında bir olduğu anlamı çıkar. Ancak, nasıl iki şey bir tek gibi düşünülebilir?” (Descombes, 2001: 128)

Bu nedenle, kimlik iki temel karşılaştırma kriterini, yani aynılık ve farklılığı kapsar (Jenkins, 2012: 17). Ricoeur’e göre ise, aynılık bir bağıntı kavramıdır, hatta bağıntıların bir bağıntısıdır ve yeterli olamaz. Tıpatıp benzerlik, ikame edilebilir bir özelliktir; aynı elbiseyi giymiş iki kişi birbirine benzeyebilir. Bebek-yetişkin-yaşlı aynı kişidir ama zaman, devreye girdiğinde benzerlik ölçütü zayıflar. Bir kişinin kimliği, bu bağlamda, bir seri atfedilen ve farklı özellikleri içerir. Cinsiyet, din, mezhep, meslek, angajmanlar, inançlar, ideolojileri, vb. kapsar ve tarih boyunca tartışmaların da temasıdır.

Niteliksel kimlik tarumu, değişimi dışlar, bir ve aynı şey niteliksel değişimlere rağmen ayrı şeydir (sokakta bastonla yürüyen yaşlı, gençliğinde maraton koşmuş genç ile aynıdır. Uyuyan büyük kedi, bebekliğinde miyavlayan kedi aynıdır). Ancak, bu kavramların hiçbiri tek başına yeterli değildir. Örneğin, bazı türler, kendi türlerine her zaman benzemezler (turtul-kelebek) (Ferret, 1998: 14-16).

İnsan da bir türe aittir ancak maddi ve psikolojik sıfatları kendinde toplayabilen yani bunlarla birlikte olan bir varlık kategorisidir, kişidir. Yani, insan ve kişi ayrı şey değildir ama ortak referanslıdır (Ferret; 1998: 12). Ancak, bağlantılar da sorunludur; her kişi bir insan mıdır? (Hayvanların da kişiliği vardır), her insan bir kişi midir? (Fetus, bir kişi midir?) Kimlik ve değişiklik birlikte olabilir ve hatta bu temeldir. Varlık sürecinde, değişim dereceli, sürekli ve ısrarcı olduğu ölçüde (bebek, çocuk yetişkin, yaşlı...) kimlik korunur.

Antik Yunan filozofları, kimliği tinsel bir kurgu olarak tanımlarlar. Dünya devamlılıklardan değil ama dönüşümlerden oluşur, bu evrensel devingenliktir. Bu nedenle, varlıklar hep başka şeylere dönüşürler, aynı kalmazlar. Bir insan, hayvan,

varlık hatta nehir (Heraklit'in "aynı nehire iki kez girilmez" be-timlemesinin anlamı) zaman içinde aynı değildir; sürekli de-ği-şim fiziksel olarak hem bedende, hem de ruhda (acı, sevinç) iz-ler bırakır. Hiçbir şey kendisiyle aynı kalmaz (Platon, Hume, Descartes) Bedensel de-ği-şim ruhsal dönüştümlere de neden olur. Örneğin, kolunu, bacağı, elini kaybetmiş bir insanın ru- hu da aynı kalamaz; böyle bir insanın, aynı insan olduğunu söylemek, organlarını kaybetmiş kişinin bunun bilincinde ol- madığı anlamına gelir.

Locke ise, kimliğe ilişkin üç temel nosyonun bağlantısını ku- rar; 1) kimlik (*identity*), 2) bilinç (*consciousness*) 3) kendilik (*self*) . Locke'a göre, kişi metafizik bir özelliğin (*substance*) dışında, kendi (*self*) bilinci ile belirlenir. Bu bilinç dil ve anlatı yollarıyla ifadesini "zihin" (*mind*) içinde bulur. Yani, zihin sayesinde, "biz"in içinde ne olup bittiğini düşünebiliriz. Kimlik farklılığa, ayrılığa karşıttır, çünkü bunları oluşturan zihindir. Kişisel kim- lik, önemli bir kesintidir; insan türü ile kendi arasındadır. Aynı insan türü ile kendi arasındaki "kendilik kimliği" (*self identity*), bilinçte yer alır ve geriye de dönüktür (*retrospectif*), yani hafıza ile de bağlantılıdır (Locke, 1983: II. kitap, XXVII. bölüm).

Bu bağlamda, Locke tezi, temel olarak psişik bilince bağlıdır, yani, benim kendiliğimle olan bilincimdir. Kimlik, kendini an- lama, kendiliğin kişisel deneyimleridir; kişisel özdeşlik, kendi- mi zaman içinde algılayışımdır. Başka bir deyişle, kendime dair, zaman içinde farklı algıların belleğimde bıraktığı izlerdir. Kişi düşünen varlık olduğundan bunu bilinç yoluyla yapar, çünkü, algıladığının bilincindedir (Locke, 1983: II. kitap, XXVII. bölüm). Bu nedenle, bilinç şimdiki bilinçtir; duyum ve algılarımızla bir- liktedir (Locke, Barash, 2007: 17).

Kendiliğin bilinci kişisel kimliği belirler, yani, bir kişi bilinci yerinde olduğu sürece aynı kişi olarak kalır. Belleğin tarıklığına bağlı bir özdeşliktir (Ricoeur, 1996: 168). Şimdinin değil, geçmi- şin de bilincinde olmak gerektiğinden, hafıza da doğrudan kim-

liğe bağlanır. Ancak, hafızanın devamlılığı problematiktir, çünkü, herkes her şeyi hatırlamaz. Hatırladıklarımız büyük ölçüde kimlik ya da benliğimizle çatışmayan hikâyelerdir ve içinde yaşadığımız grupların öyküsü içinde yer alır.

Kendin olmak sadece kişisel özdeşlik midir? Jenkins'e göre, kendin olmak (*self*) bireyin kendisiyle özel deneyimidir; kişi ise, bireyin kamusal alanda görüldüğü halidir. Bu ikisi birbiri ile etkileşim halindedirler. Kendin olmak ve kişilik (*personhood*), bireyin iç ve dış yönleridirler (2012: 50). Yanı sıra, her kimlik sosyal kimliktir, çünkü kendimizi ya da ötekileri tanımlamak bir anlam sorunudur ve her zaman etkileşim içerir (Jenkins, 2012: 15). Kimliklenmek, kendinin değil, daha çok başkalarının kategorileri sonucu ortaya çıkar. Ancak, başkalarının tanıdığı objektif kimlik (kim kimdir?) ile bireyin kendisinin kendisine atfettiği subjektif kimlik de aynı değildir, hatta bu ikisi her zaman birbirleriyle uyumlu bile olmayabilir (Descombes, 2001: 1439).

Kimlik üzerine daha yüzlerce yaklaşım, açıklama sıralanabilir ama en basit anlamıyla, "kimin kim olduğunu" bilme kapasitesidir. Bunun için de bizim kim, diğerlerinin kimler, diğerlerinin de bizim kimler olduğumuzu vb, bilmeleri anlamları bulunur. Kimlik, aidiyet değil, bir tanımlama sürecidir (Jenkins, 2012: 5) Kimlik saptaması daima kültürel olsa bile, kültürün belirleyiciliğinin dışına çıkılabilir, hatta, kimlik kendi içinde kendi dışına çıkış olabilir (Derrida, 2005: 30). Kimlik, farklılık ve ayrılığa bağlı çok boyutlu bir karşılaştırma ilişkisidir.

Tanımlanması bu denli zor, her açıklamanın ardından başka bir yönü ve muğlâklığıyla karşımıza çıkan kimlik sorusu neden bu denli önemlidir? Özne, neden kimliğini sorgular (ben kimim?) Kimlik kartının üstünde yazılardan farklı bir yanıt mı beklenir? Ya da -özne hem soruyu soran, hem de cevap bekleyen olduğunda- başkalarının kendisinin kim olduğuna ilişkin tanımından farklı bir cevap vermek istediği için mi kimliğini sorgular? (Descombes, 2001: 1380).

Dünyaya birey olarak geliriz, bir kişiliği üstleniriz ve kişiler oluruz. Ancak, kişisel kimlik aynılık mıdır? Kişi, kimliğini nasıl icra eder? Aynılık hangi koşullarda kurulabilir? Kişinin toplumsal ilişkiler içinde aynı kalabilmesi mümkün müdür? Bizim bir kimlik atfetmemiz, nesnenin kendisine mi, yoksa bizim dünya görüşümüze mi bağlıdır?

Kimliği hassas kılan, kimliğe atfedilen, yakıştırılan ve talep edilen karakteridir. Talebin cevapları, kimim, neyim sorularında yatar. Bu cevapların kırılabilirliği, istenilen, talep edilen kimliğe bir cevap olabilecekleri iddiasından kaynaklanır. Özellikle, hafızanın devreye girmesiyle bugünün değerlendirmesi ve geleceğe projeksiyon değişebilir. “Aynılık” nosyonunun belirsiz karakteri, zamana ilişkisinin zorluğu ve hafıza ile bağlantısı nedeniyle, kimlik kırılabilir bir karakter kazanır.

Sonuç olarak kimlik tartışmasında en önemli başlangıç noktası, kimliğin sabit, kalıcı niteliğinin olmadığıdır. Kimlik sadece farklılık üzerinden de tanımlanamaz; kim olduğumu söylemek için, kim ya da ne olmadığımı belirtmek gerekir, ama aynı zamanda kimlerle, ortak ne paylaştığımı da söylemektir (Jenkins, 2012: 19). Kişisel kimliğin taşıyıcıları beden, bellek, zihinsel ve psikolojik kurgulardır. Sosyo-kültürel kökenleri olan, esnek ve farklı değerlendirmelere açıktır. Sadece yukardaki sorular bile kavramın ne denli kaygan olduğunu gösterdiği gibi, aynılığın paralelinde bir başka kavramı, “kendilik” kavramını da devreye sokar.

Aynılık-Kendilik

Kimliğin tanımında belirleyici olduğu düşünülen, aynılık (*mêmetê*) ile kendilik (*ipséité*) kavramları birbirinden ayrılırlar; aynılık bir özünde sabit kalan, değişmeyendir (DNA, parmak izi gibi) kendilik ise bir zamansallığa, bir söze gönderme yapar. Kendilik aynılık anlamına gelmediği gibi, kendilik (*soi*) kimliği de, aynılık (*mêmetê*) anlamında kimlik değildir. Kendilik Latin-

cede “ipso”, kendinde bizzat olan şey, kendinin bilincinde olmak demektir (Ricoeur, 1996, 155). Özne, sadece yapan, eyleyen değil, aynı zamanda maruz kalan, acı çeken ve o anlatı da kendisini sunan öznedir. Bu nedenle, tekrarın özdeşliği (*idem*) ile “ipse” anlamındaki kendilik özdeşliği arasında ayrım yapar, “çünkü, kendi kendisini zaman içinde kuran özne, bir tekrarın öznesi değildir” (Ricoeur, 2008: 56).

Kendilik, aynılık gibi zaman içinde kalıcı olabilir mi? Ben kimim sorusunu zaman içinde cevaplayabilecek bir kalıcılık var mıdır? Ricoeur’e göre, bu sorunun cevabı evettir; karakter ve verilen sözü tutmak, kalıcılık formudur ve aynı (*idem*) problematiği ile kendi (*ipse*) problematiği ile örtüşür (1996: 156). söz verdiğini yapacak olanla sözü vermiş olan aynıdır. Sözümü tutacağım demek, yarın da bu sözü tutmaya devam edeceğim demektir” (Ricoeur, 2008: 56). Ancak, sözün idamesinde, “kendine” sadakatin, kendinin kalıcılığı ile aynunun kalıcılığı arasında indirgenemez bir açıklık bulunur. Bu nedenle, iki problematiğin kutupluluğu arasında kurulan kişisel özdeşlik yapısına ahlaksal özdeşlik müdahale eder (1996: 156).

Goffmann’a göre ise, kendin olmak bir rol üstlenen demektir ve buna bağlı olarak sosyalliğini kurabilir. Bireyler kimliklerini belirli bir ilişkisel düzende oluştururlar. Kendilerini, çerçevelenmiş rutinler içinde başkalarına gösterirler. Günlük hayatı belirleyen bu rutinler ve ritüeller sayesinde sosyallik gerçekleşir. Günlük rutin ve ritüeller, bir düzen içindeki oyun gibidirler; kuralları, yönetimi ve örgütlenme biçimleri vardır ama anlaşma ve uzlaşmalar da mümkündür. Bireylerin günlük yaşam deneyimleri formel ve enformel düzen dizinlerinden oluşur. Yüzyüze, telefon, yazı ve sanal olabilen ilişki düzeni, bireylerin sosyal ilişkilerini düzene sokar. Beden ve özellikle yüz ifadeleri, ilişkisel alana göre değişir. Tanınlarınmanın ilk içsel aşaması, diğerlerine kendini gösterdiğin imajdır. İkinci aşamada ise, diğerlerinin bunu nasıl algıladığıdır, yani bu imajı ya kabul ederler ya

da reddederler (Goffman, 1973: 33). Başka bir deyişle, bir kişi başkalarıyla karşı karşıya geldiğinde, diğerleri o kişi hakkında bilgi edinmeye çalışırlar. Aktör olan kişi ise, belirli bir amaçla ya da amaçsız, kendisine ilişkin bir ifade verirken, bir performans sergiler, karşısındakiler de bundan bir izlenim edinirler (Goffman, 2014: 16). Kişinin, başkalarına vermeye çalıştığı imaj ve benlik düzenlemelerin ürünü olan performansına göre, izleyiciler de o kişiyi tanımlarlar.

Bu nedenle, kimlik ayrı zamanda, diğerlerinin bir kişiye, bir gruba yapıştırdıkları bir etikettir (Goffman, 2014: 236). Birey, bu etiketi tamamen benimsediği zaman, içeriğini de diğerleri ile birlikte belirlemek durumundadır: Çalışan, sosyal ilişkileri, bireysel ilgi alanları olan evli bir kadın “birisinin karısı” etiketini benimsediğinde ve kendini bu rol ile tanımladığında, tüm diğer kimliksel özelliklerini unutarak, “bir erkeğin karısı” rolüne sabitlenecektir. Yani, kendisine atfedilen etiketi kabul ettiğinde, ya ondan beklenildiği gibi olmayı kabul eder ve sınırlar içinde kalır, ya da farklılaşmaya çalışır. Ancak, inatla sadece bir rolde ya da kişide sabitlenmek katılık ve uyumsuzluk yaratır.

Bir anlamda benimsemeye çalıştığımız rol, bir maskedir. Bizim gerçek olmayan ama arzuladığımız benliğimizdir. Bu nedenle, bir süre sonra, rolümüz ikinci bir doğamız ve kimliğimizin vazgeçilmez bir parçasına dönüşür (Goffman, 1973: 27). Nitekim, “Masque” kelimesinin ilk anlamının “personne” (hiç kimse) olması tesadüf değildir: Herkesin, her yerde ve her durumda bir maske altında “rol” oynadığının bilincinde olduğunu anlatır bize. Bu roller içinde birbirimizi tanıdığımız gibi kendimizi de böyle tanırız.

Diğer bir deyişle, değil başkaları ile, hatta, çok şeyi paylaştığımız dostlarımızla bile aynı değilizdir. Ben ve dost paylaştığımızın iki farklı yüzüdür ve bir topluluk içinde, dost olduklarımızla birlikte bile, aynılığı kurmak bir fantazmadır, illüzyondur. Kişi, toplumsal konumlarına ve rollerine göre hep maskeler altında rol yapandır ve sürekli farklılıklar üretendir. Ancak,

kamusal alanda, bir kolektifin parçası olarak hissettiğinde diğerleriyle aynılık rolünü üstlenir ve bu role göre davranır.

Senett'e göre, bir topluluğun cemaatsel aynılık arzusu, sistem ya da kitle kültürünün bir ürünü değil, daha çok gündelik hayat içindeki iktidar ilişkilerinden kaynaklanır. Bireylerin sadece, manipüle edilerek normlara uymaları, itaatkâr olmaları istendiği için, birlikte uyum içinde yaşamayı kabul etmezler. Bu aynılık arzusu bizzat bireylerin isteğidir, çünkü arkasında herkesin aynı koşullarda olduğu ve dayanışma miti yatar. Böylesine uyumluluk arayan bir halkın kendi köleliklerini ve kendilerine baskıyı hazırlamaları ise kaçınılmazdır (1970: 41).

Topluluk üyeliği, herkesin takabileceği benzerlik maskesi ve altına sığabileceği dayanışma şemsiyesinin oluşturulması ve buna yüklenen anlama bağlıdır. İnsanlar, sınırlar koydukları zaman kendi kültürlerinin farkına varırlar. Çünkü, kültür tanımı, sosyal yapı ya da sosyal davranış içinde değil, daha çok "düşünce" düzeyinde varolur ve topluluk yapısal bir oluşumdan çok, sembolik bir inşadır (Jenkins, 2012: 134). Bir kolektif üyeliği demek, sembolik katılım ve anlamların paylaşılması demektir ama aynılık demek değildir.

Topluluk üyelerinin benzerliği ise sadece hayalidir. Bu nedenle, toplum üyeleri ve siyasi iktidarlar benzerlik, aynılık üzerine retorik ve strateji üreterek kolektif bir belleğin oluşumunu hazırlarlar. "Aynı grup" "başka gruptan" ne anladığımız kolektif kimlik için bir hareket noktasıdır.

"Biz kimiz" sorusunun bizzat kendisi de, cevabı kadar tartışmalıdır (Descombes, 2001: 2781). Bir kolektifin kimliği sorgulanırken ne aranız? Hangi bağları kurmak gerekir? Temel bireysel kimlik kavramı, kolektif birimleri bireyselleştirerek ayırmak için kullanılabilir mi? Ya da kimliği (*identity*) aynı (*identical*) grup şeklinde kullanmak mümkün müdür? Bunlar gibi birçok soru ve yanıtları beraberinde getirdiği gibi, bir söylem karışıklığı da oluşturur.

Kolektif Kimlik

Ben kimliği tek başına bir kimlik değildir, diğerlerinden ayıran detaylarla bezenmiş olsa da tekilliği ve tikelliği içinde yaşadığı toplumun dili, kavramları ve değerleriyle belirlenmiştir.

Toplum, bireyin kimliğinin kurucu unsurudur ve her kimlik, sembolik bir biçimlendirme, bir imge, sonuçta hayali bir yapıdır. Biz dediğimiz zaman, bir grup içinde üyelerinin birbirleriyle özdeşleştiği imajını anlarız. Bir imgedir, çünkü sadece üyelerinin katılımıyla gerçekleşebilir. Hayali bir yapıdır çünkü, bu bireysel katılım olmasa, içi boşalır. Aynı mantık içinde, ortak kimlikten (fiziksel uzaklaşma, ülke, din değiştirme) kopulabilir.

Sosyal kimlik, kendinle ilgili negatif ya da pozitif bir değerlendirme üretir. Bu süreç grubun kendini temsil etme sürecidir. Bir grubu dışlamak, diğerini bir arada tutmak için bile yeterlidir. Hatta, dışlamak için grup içi benzerlikler ya da dışı farklılıklar abartılı olarak, karmaşık dünyaya ilişkin bilgiler basitleştirilerek, stereotip kolektif ve üyelikler oluşumu kolaylaştırılır. (Jenkins, 2012: 110-111) Biz de çok yaygın bir tabir ile, “biz onlar gibi değiliz” muğlak bir bizi tanımlar. Aslında bu muğlaklığın bir işlevselliği bulunur; herkesin ve özellikle siyasilerin içini istedikleri gibi ve koşullara göre doldurabilecekleri bir “biz” tanımı hep pozitif bir algı yönünde kurgulanır.

Bu nedenle, kolektif kimlik, insanların ortak benzerlikleri üzerine çok güçlü imajları canlandırırlar. Bir kolektif üyeliğinden söz edebilmek için insanların subjektif, belirleyici bir ortak noktasının olması gerekir (ne denli illüzyon ya da önemsiz olsa da). Doğal olarak, benzerlik aynı zamanda farklılığı çağırır. İçerleme dışlamayı getirir. Bir kolektifin üyeliği belirli kriterleri içerdiğinden sınırlar yaratır ve onun ötesindekileri dışlar (Jenkins, 2012: 102). Kolektifin en açık ve en yaygın kriteri çoğul bireyler arasında ortak benzerliğin olmasıdır. Sosyolojik olarak, bir kolektif kendini rastgele, herhangi bir kritere göre tanımla-

yan ve bu tanımlama üyeleri tarafından tanınan topluluktur (Jenkins, 2012: 103-104). Kolektif ve kolektif kimlik toplumların kurucu, hayati temelleridirler.

Bireylerin ben bilinci de, içinde yaşadığı kültür ve toplum tarafından etkilenir. Ancak bu her zaman, “biz” kimliğini beraberinde getirmez. Bu kültürel kimliğin bilinç düzeyine çıkmasıyla biz kimliği oluşur. Bu aşamada, kültürel bellek devreye girer; “ben”nin “biz”e dönüşebilmesini sağlayan, sosyal, siyasi, kültürel düzenlemeler ile bu doğal aidiyetlik işlenip, bezenerek, o kültüre aitlik ilan edilir (Assmann, 2001: 132-139).

Kuşkusuz, her topluluk içinde çok farklı fikirler, dünya görüşleri kaçınılmazdır. Ancak, bu farklılıklar, paylaşılan semboller maskesi altında saklanır. Böylece topluluk üyeleri, dış dünyaya tutarlı, uzlaşmış bir görünüm sunarlar. Bu kimlik inşası ise, her zaman bir karşılaştırma çerçevesinde olur. Kolektif kimlikleşmenin üstünde yoğunlaştığı benzerlik tamamen inşa edilmiştir.

Cemaatsel birliktelik, birleşmiş bir takım imajı oluştururlar. Bir kolektife ait hissetmek, aynı takım-ekip üyelerinin ilişkisini ne benzer bir şekilde ortaya çıkar. Goffman’a göre, takımlar, temsiliyetlerini belirli bir rutinin gerçekleşmesi için işbirliği içinde olan kişileri tanımlar (1973: cilt 1, 79-81). Ekip spontane bir biçimde belirli çıkarlarını korumak amacıyla bir araya gelen, kurumsal olmayan insan topluluğudur. Aynı ekibin üyesi olanlar, karşılıklı bağımlılık ilişkisi içindedirler. Bu karşılıklı bağımlılık ilişkisi ekip üyelerini birbirine bağlar. Bu spontane birliktelik anlaşması, ekip olmak için yeterlidir (Goffman, 1973: cilt 1, 83-85). Bu kriter aynı şekilde düşünmeyenleri bile birçok durumda bağlar ve çoğunluk prensibi özellikle iktidar ilişkileri içinde kendini gösterir.

Bir takım içindeki güven ilişkileri sınıfsal, sosyal statüsel farklılıkların aşılmasını sağlar, çimento görevini gerçekleştirir. Dışarıya karşı durumu devam ettirmek için işbirliği, suç ortak-

lığı yapmak gerekir, ama herkes birbirini bildiğinden, Goffman tanımıyla “aşinalık” hakları ile birbirlerine bağlıdırlar (2014: 89). Aşinalık, samimiyettir ama sıcaklık içermez, zaman içinde gelişmez. Kişi, takım üyesi olduğunda bu otomatik ilişki içindeki yerini alır.

Bu ilişki aynı zamanda hiyerarşiktir. Hiyerarşik bir ilişki içinde, başkalarının önünde, üst hiyerarşinin söylediklerine hiçbir şekilde itiraz etmemek genel kuraldır. Fikir birliği esastır. Dışandakiler yani, seyirci önünde açık sözlülük “çatlak ses” yaratır, harmoniyi, melodiyi bozar. Özellikle, ast-üst ilişkisinde, astlar asla üstlerinin hatalarını seyirci karşısında düzeltmezler (müdür-memur, şef-işçi, öğretmen-öğrenci, vb. ilişkilerinde olduğu gibi) (Goffman, 2014: 90-92).

Bireyler, içinde bulundukları kolektiften ayrı düşmemek için susarlar, hatta grup içindeyken grubun özelliğine göre, örneğin, aşırı, ırkçı, dışlayıcı, milliyetçi bir durum sergileyebilirler. Ya da tam tersi, Türkiye’de çok yaygın olan “kol kırılır, yen içinde kalır” mantığı ile kendi içinde “ötekilere” karşı en ağır ve şiddetli eylemleri gerçekleştirilse bile, dışarıya yapılanların gösterilmemesi, sızdırılmaması gerekir. Takım içinde herkes aynı şeyi anlatabilsin diye, resmi bilgi akışı oluşturulur.

Bilgi dolaşımını kontrol eden egemen sınıf olduğundan ideolojisini de bu yöntemlerle yaygınlaştırır. Bu süreç içinde ideoloji, tüm ulusu kapsamaya yöneliktir. Yani, ulus devlete halkın tüm üyeleri onun egemen ve çoğulcu karakterini oluşturan bir dizi kavram paylaşırlar. Genel çıkar etrafında devlet yurttaşlarını birleştirir (Giddens, 2008: 275).

Ulus içinde de bize atfedilen “rol” gereği davranınız; Türk, erkek, kadın vb. Bu atfedilen rolden çıktığımızda, domino taşı etkisiyle, tüm sistemin çökeceği öğretilir. Çünkü “takım içi rolü” iç dayanışmayı artırır, ortak suçluluk, -bilinçdışına itilse bile-, bağlayıcı görevini yerine getirir. Kimse, gruptan ayrılmak istemez, ayrılınca “sudan çıkmış balığa” döneceğinden korkar.

Ben ve biz arasındaki bu katmanlı ilişkide, ben'in biz'e kenetlenme sürecinin toplumsal koşulları ve belirleyici faktörleri vardır: Bu kenetlenme-eklemlenme süreci, özellikle genç uluslarda, salt aidiyetlik bilinci ve siyasal ideoloji ile belirlenemez. Ulus, meşruiyetini, ideoloji, sosyal kurumları ve taşıyıcıları ile sağlasa da, toplumun tümünü, ulus bilincine eklemlenmek için yeterli değildir. Gene, daha önce de değindiğimiz gibi, toplum üyelerinin, hafızalarına, bedenlerin girmek, bireyi, ulusu ile eriyik (füzyonel) bir ilişki içine sokmakla mümkündür bu toplumsal uzlaşma. Sınırlarını, coğrafyanın ötesine taşımak, bedensel, akustik, dilsel sınır işaretleri ile, bizi diğerlerinden ayırmak gerekir. Bu ayrışmada, mümkün olduğunca, şiddet dışarıya atılmaya çalışılırken, içerde uzlaşmış cemaatin, bedensel bütünlüğü korunmaya çalışılır. Bu harmoniyi bozabilecek unsurlar ayıklanıp temizlenir; De Certeau'nun deyimleriyle, "direniş taktiklerine" göre yeni "stratejiler" geliştirilir (1990).

Kolektif kimliği, ulusal kimlik ile özdeşleştirmek, ulusal bir aidiyet yaratmak her ulus-devletin temel projelerindendir ve bu proje bize göre, üç aşamada gerçekleşir: 1) Bir halk fikri etrafında kolektifin beden bulması sağlanır. Modern devlet içinde egemenliğin temeli halktır ve her devlet meşruiyetini halka dayandırmalıdır. Ancak, halk kavramı son derece kaygan ve tartışmalı olduğundan, egemen etnik grup temelinde bir "halk" inşa edilir. 2) Bu projeyi gerçekleştirmek için çoğunluğu oluşturan egemen etnik grubun değerleriyle bir kültürel homojenlik oluşturulmaya çalışılır. Bu etnik grubun ültürel özellikleri tüm topluma mal edilir, ama yeterli değildir. Bu oluşturulmuş halk etrafında sağlanan beraberlik, kültürel stratejiler, milliyetçi-ırkçı söylemler ile donatılarak, "milli beraberlik" sağlanmaya çalışılır. 3) Bu beraberliğin diğer bir koşulu da, kendinden olanları içerde tutmak, olmayanları ve dışlanan ötekilerden nefret nesneleri yaratabilmektir.

Ulusal Kimlik İnşası

Kolektif kimliğin kültürel, ulusal, dini vb gibi farklı formlarda olduğu kabul edilir. Ancak, tanımın genişliği, kavramın mantığındaki karanlığı maskelemekten başka bir şey değildir. (Descombes, 200: 12936) Üstelik, ulusal kimlik grup kimliği tanımının ötesinde, bir üst aşama olarak düşünülür. Yani, grup kimliği bir azınlık kimliği, cemaatsel tıkanıklık ve kapalılık olarak algılanırken, ulusal kimlik özgürleşmiş bireye evrensel bir kimlik boyutu getiriyormuş gibi yansıtılır. Oysa, ulusal kimlik, kolektif hafızanın imal ettiği, parçaları otantik olmayan oluşumlardır.

Ulusal kimlik bir grubun zaman içindeki kimliği de değildir, çünkü, o zaman bir süreklilik ifade eder. Buna karşın, ulus tarihsel bir oluşumdur, bir doğuşu olduğu gibi (Latince’de ulus anlamına gelen “natio”nun kökeni, “*nati*”; “doğduklarından bu yana birlikte yaşayanlar” anlamına gelir.¹) sonunun da olacağını söylemek mümkündür. Mutlak başlangıç mitiyle, ulus olarak kendini tanımlayan yeni doğan topluluk diğer türdaşlarından kendini ayırarak öznelleşir. Ancak, tüm uluslar için süreklilik fikri, -gerçek olmasa da-, önemlidir, çünkü süreklilik ve hatta ölümsüzlük sözü verirler. Ulusal kimlik özünde” ölüm sonrası bir başka hayatı “öngören dinsel görüşün seküler, hatta biraz yıpranmış ifadesinden başka bir şey değildir (Margalit, 2002: 99-100).

Ulusal kimlik, etnik gruplar arası tarihsel, kültürel farklılıkları silerek aynı ulus içinde toplanmışları akrabalık ilişkileri ile birbirine bağlamayı amaçlar. Habermas’ın belirttiği gibi: “Ortak köken inancını paylaşan, birbirlerini aynı topluluğun ‘mensupları’ olarak gören ve böylece kendilerini çevreden soyutlayan kişilerde var sayılan akrabalığı ve kültürel kimliğe dayalı ‘biz

¹ İmparatorluklar içinde “natio”lar yani milletler vardır, (bu açıdan da, Osmanlı’daki millet kavramına daha yakındır). Bazı şehirler kendilerini “natio” olarak tanımlarlar.

bilinci' , etnik ve ulusal toplumsallaşmanın ortak çekirdeğini oluşturur" (2002: 37-38).

Ulus inşası sürecinde, bireysel duyguları da ulusal düzeye taşımak kolaylaşır; sevgi, kin, kuşku, ötekini dışlamak, toplumsal aidiyatla bütünleşir, biz ve ötekiler olarak sınırlar konulur, hatta coğrafi sınırlar, bir aidiyatlık sınırları olarak ta perçinlenir. Böylece, coğrafi dış sınırlar, bireylerin iç sınırları ile özdeşleşirler (Balibar, 2007: 117).

Ulus kelimesinin doğrudan doğuma ilişkin olmasının bir sonucu olarak, aile ile analojisi de kolaydır. Doğum ile bir aileye girilir, anne-baba-çocuk-kardeş-akrabalık ilişkilerinin başlangıcıdır. Bu ebeveyn ve aile bağlamı, ulusa ve vatana yönelik tanımları ve söylemleri belirler; bireyler, bir ailede olduğu gibi ulusuna ve vatanına karşı saygı duyar, itaatkâr olmalıdırlar, ulusa karşı ödevleri vardır ama ulus-devlet de ebeveyn gibi, çocuklarını, yani vatandaşlarını korur, dayanışmayı sağlar. Ulusal düzeyde, bu ailesel kurgu genellikle cemaatsel, etnik bir topluluğa gönderme yapar.

Ortak köken, soyut akrabalık, aynılığın mensubu olma duyguları ve inancıyla donatılmış bu etnolojik ulus kavramı böylece "sanal bir doğallık" kazanır. Ulusal kimlik çerçevesinde, kimlerin içerde, kimlerin dışarıda kaldığı belirlenir. Çoğunluk etnik grup etrafında, "sanal" birlik sağlandıktan sonra, bu etnik gruba "halk" kimliği atfedilir.

Bireylerin, oluşturdukları toplumu, bir politik kimlik olan "halk" olarak temsil edebilmelerinin nedeni, "genel iradenin" (daha doğru bir deyişle, iktidarı elinde tutan ve kendini halk olarak tanımlayan etnik grubun iradesi) bir parçası olduklarına inanmaları sayesinde. Aslında "biz, ben'in şişirilmiş halidir" (Descombes, 2001: 1315). Biz demek, genellikle özel, herkesten ayrı bir formdur, bize karşı diğerleri şeklinde bir algı yaratır. Aslında, "biz kimiz?" sorusu, "ben kimim?" sorusuna istina-

den, bir analogi olarak kendini gösterir ve bu analogi bizi yönlendirir.

Çoğunluğu oluşturan etnik grup ise, tüm kültürlerde, ailenin uzantısı, genişletilmiş formudur. Bir ulusun kolektif belleği, genellikle egemen etnik grubun belleği ile şekillenir. Nitekim ulus için kullanılan terimler akrabalık formlarıdır; anavatan, kardeşlik, dayanışma...

Oysa, bu analogiyi oluşturan temel, bir halk kitlesine, bir ulusa duygular atfetmektir ve kolektife psikik bir kişilik vermektir. Doğru ki, her zaman bir halk, ulus kişileştirilerek ona özel duygular, nitelikler atfedilir. (Türküm, doğruyum, çalışkanım... gibi). Yanı sıra, bir kolektifi tekil adlandırdığımızda, (Türkler, Fransızlar, İstanbullular...) bireyselleştiririz ve bu bireyselleşmeden kuşaklardan beri kolektifin üyelerinin ortak bir geçmişi, tarihi olduğunu algılarız. Bir yer, ülke somut bir coğrafyadır. Ancak bir halkın, -sürekli tekrarladığımız-, ortak bir tarih, geçmiş anlatısının yarattığı algı, ülkeyi somutluktan kopararak, moral bir kişiye, maddi olmayan bir bedene dönüştürür.

Ancak, soy ve akrabalık bağları grup kimliği ile katılan araçlardır. Bazen, aynı soydan gelmek grup kimliği için ortak dilden bile daha önemlidir (Giddens, 2008: 160). Bu nedenle TC kuruluşunda olduğu gibi, ilk ve belirleyici söylem "Türklük soyudur" (hepimiz Türküz, Orta Asya Türkleri mitleri, vb.)² Türklük politikası bu bağlamda, konuşulan dilden okullarda öğretilecek tarihe, gündelik hayatın örgütlenme biçimlerinden iş hayatının kurallarına, kamusal alanın işgalinden mahrem özel alanlara müdahaleye, vb. dek her alanı kuşatır.

² Bu soy ağacı miti yerleştikten sonra dil birliğine geçilir (Güneş Dil Teorisi, 1930'lu yıllar) (Demir, 2010).

Etnik-Ulusal Kimlik

Her ulus, bir kuruluş ve kökler miti oluşturur ve bu ideolojik form, ulusal oluşumların hayali tikelliklerini sürekli ayakta tutmaya yarar. Bu ulusal birliğin kökenleri birbirinden çok farklı kurumlara ve sosyal oluşumlara gönderme yapar; örneğin devletin resmi dil uygulaması Avrupa'da Orta Çağa dek uzanır. Monarşik gücün kutsallığı ile doğrudan bağlantılıdır. İdari, mali bir merkeziyetçiliğin gelişimine paralel olarak sınırlar ve ülke topraklarını belirlenir (Balibar, 1988: 118-119). Modern devlet prensibi halk egemenliğidir ama devlet aynı zamanda biyopolitik tertibat ile halkın koruyucusu rolünü de üstlenmiştir. Bu ikili fonksiyon sayesinde, devlet, ulus-devleti kutsallaştırarak, sosyal çatışmalarda müdahaleci, düzenleyici de bir rol üstlenir (Balibar, 2000).

Ulus-devletler, tarihsel olarak tartışmalı coğrafi sınırlar içinde, nüfus hareketlerini kontrol etmeye ve sınıf ayrımlarının üstünde, bir siyasi cemaat olarak "halk" üretmeye çalışırlar (Balibar, 1988: 69). Halk tanımı modern bir terimdir. Tarihsel olarak, sosyal bilimlerde, ırk, millet, etnik grup (azınlıklar için kullanılır genellikle) terimleri daha yaygındır ama bunlar da farklı şekilde ve uyumsuz kullanılırlar. "Halk" nosyonu, tarihsel kapitalizmin, en önemli kurumsal yapılandırmasıdır ve bütün istikrar-sızlığına rağmen, ortaya çıkışı tarihsel bir olgudur (Wallerstein, 1988: 114). Ulus-devlet, bu amaçla, kültürel ile idari öznellikleri birleştirmeyi amaçlar, aynı zamanda, bütün değerlerin temelini oluşturma projesini de üretir (Todorov, 2011: 135). Kral ile tebası arasındaki mistik ilişki gibi, vatandaşlar ve ulus arasında organik bir ilişki oluşur. Paradoksal bir biçimde, ölümsüz ulus için, yurttaşlarının ölümü, sadece ulusu değil, ölenleri de ölümsüzlüğe taşır (Lefort, 2001: 316).

Ulus-devletin aynı zamanda kültürel bir proje olması sonucu, ulus, etni, ulusçuluk terimleri arasındaki karışıklıklar ortaya çıkar ama bunlar hiç tesadüfi değildirler. Sözcükler ideolojik ve

politik çatışmaların nesneleri olarak kullanılırlar. Bu nedenle, genellikle istemli olarak muğlak bırakılırlar.

“Bir halk-bir ulus” mitleri, farklılıkları silmeye ve birleştirici bir yapılanmayı mümkün kılmak için kullanılır. Bu nedenle, halk nosyonu her zaman bir anlatının ürünüdür; bir halkı bedenleştirmek için bir tarih, hukuksal ilkeler ve kültürel özellikler atfetmek gerekir (Gui, 2010: 73-74). Etniklik ise, dil ve ırk yoluyla üretilir; ikisi birlikte, “halk”ı mutlak bir varlık olarak sunmaya ve ulusal birliğin halkın bir içkinliği olduğuna inanmayı mümkün kılar. Bu ise, ulusal cemaate bir aşkınlık boyutu katar (Balibar, 1998: 132).

Ulusal oluşumlarda, “halk” tahayyülü, kendini bir gerçek olarak ifade eder. Bu, kendini, bir devletin içinde gören ve onun kendisine aitliğini kabul etmiş bir cemaatin tahayyülüdür. Doğal yollarla ortaya çıkamaz ve varlığı bile kesin değildir. Bu nedenle, temel sorun halkı üretmektir. Hatta en iyisi, halkın kendini ulusal bir cemaat olarak sürekli üretmesidir (Balibar, 1998: 127). Halk, sadece nüfus kitlesi değil, bir inşadır; söylemlerle ve eylemlerle bina edilir. Her ulusun kendi üstünlüğü, has özellikleri gibi etno merkezietçi söylemler milliyetçiliği güçlendirir ve hatta savaşların çıkmasına (özellikle 20. yüzyılda) yol açarlar.

Halk nosyonu, modern demokrasilerde de bir muğlaklığı ifade eder: Özne statüsüne sahip olacak kadar bir kimlik odağıdır, bu niteliği ile egemendir, iradesini ifade edebilir ve kendini temsil edecek iktidarları seçebilir, buna rağmen, kimliği gizli-belirsiz kalır. Siyasi söylemlerin içindeki muğlaklığının yanı sıra, özne statüsü sadece hukuki bir anayasa çerçevesinde belirlenir ve egemenliğini ifade ettiği anda (oy kullanarak), bu gücü, sayısalık içinde erir (Lefort, 2001: 298).

M. Weber, bir halkın özellikler gösterdiği için ulus olmadığını, bir ulus olduğu için ortak özellikler oluşturduğuna ve ulusun anlamını, genellikle üstünlüğü ya da kültürel değerlerinin eşsiz olması özelliğine bağladığına dikkat çeker (Weber, 1978: cilt 1, 398). “Uluslaştıkça etnikleşen” (Balibar, 2007: 119) ulus

kendine ve benzerlerine ait olarak, etnik bir kimlik oluşur; “bu da kişinin, birey olarak açıkça ismini taşıdığı kolektivite adına çağrılabilmesi demektir” (Balibar, 2007: 119). Bu nedenle, ulusal kimliğin başarıya ulaşabilmesinin diğer bir önemli koşulu da, “çoğunluk etnik” temelli bir halk inşa edebilmektir (Wallerstein, 1988: 104).

Bu bağlamda, genellikle, ulus dendiğinde, bir etno-ulusalcılık belirleyicidir. Ulus olmuş etnik grubun kültürü bütün ülkeye mal edilir. Örneğin, Türkiye’de çoğunluğu oluşturan Türkler, Türkiye’nin kültürünü belirlerler; dilini, “Türk halk”ı olma ayrıcalığını, yaşam tarzını, kamusal alanda varolma hakkını ve daha birçok farkında bile olmadıkları hakları ile ulusal kültürün temsilcisidirler.

“Halk”ın, toplum kavramının yerine kullanılması, özünde eşitliğin olduğu bir çifte ayrılma sürecine işaret eder: bir yanda, benzerleri ile özdeşleşme sürecinden, “bir halk” imajı çıkar, ama aynı zamanda, çoğul bireylerin de varolduğu bir ayrılıktır (Lefort, 2001: 265). Çoğunluğu oluşturan etnik grup, halkı temsil ettiği iddiası ile, kendi çıkarları doğrultusunda ve azınlıkları dışlayarak iktidarı ele geçirir. Çoğunluğun tiranisi, tanımlanamayan bütün bir halkı temsil ettiğini iddia ederek, egemenliğini kurar.

Böylece, “etno-milliyetçilik”, “ethnos” ve “demos” arasındaki ayrımı yok eder; ethnos, aynı ataların devamı ve aynı mirasa sahip, homojenlik üzerine kurulmuş topluluk anlamına gelir. Bu anlamıyla millet, halkın yerine kullanıldığında, aslında etnik bir grubun yönetimi demektir. Özellikle, bir etnik grup, önemli bir çoğunluğu oluşturuyorsa ki, -genellikle olan budur-, demokrasi de bu etnik çoğunluğun yönetimidir (Mann, 2005: 2-3).

Her halk kendini bir yerde “seçilmiş halk” (Arendt: 1990, 206) olarak tanımlar. Bu seçilmiş halkın özneliği ise ait olduğu vatan, yurt imgelemleri ile somut bir toprağa ve coğrafi sınırlara bağlanır. Dinsellik içinde olduğu gibi, kutsallık sıfatı bundan sonra, ulusa, vatana atfedilir.

Türkiye’de olduğu gibi, Türklük, etnisite, vatandaşlık, ulusal kimlik aidiyet olarak değil, sınıflar üstü ve ideolojiler üstü ortaklık, benzerlik gösteren görme, duyma, algılama halleri şeklinde kendini gösterir. Bireylerin kendilerine özgü olduğunu sandıkları düşüncelerin gerisinde, etno-dinsel pozisyonlardan kaynaklanan düşünsel konfor vardır. Türklük halleri, büyük çoğunluk tarafından otomatik olarak yaşanır (Ünlü, 2018: 13).

Sonuç olarak, etno-milliyetçilik üzerine kurulmuş ulusal kolektif kimlik, öncelikle duyguları ve kendine has nitelikleri olan (yani kişileştirilen) bir halk ve bu halka atfedilen moral, maddi olmayan bir beden tahayyülünde sabitlenir. Kuşakların yenilenmesini sağlayan bu soyut beden, ölümsüz bir beden etkisi yaratır.

Ulusal-Etnik Kimliğin Bedeni

Biyopolitik Beden

Ulusal bilinç etrafında kültürel homojenlik, biz olmanın yolları ve kurumları inşa edilir: 1) Ortak, etnik özelliklerden kurtulmuş bir dil oluşturulur. Bu profan bir dildir ve profanlaşması laik projenin bir parçasıdır. Türkiye’de olduğu gibi, hem dil, hem alfabe değiştirilerek bu proje geliştirilir.³ 2) Bir başkent seçilir. Varolan büyük şehirlerden birisini seçmek yerine, yoktan yeni bir şehiri, başkent yapmak aynı projenin içinde yer alır (Washington D.C., Brasilia, Ankara hep benzer projelerdir). 3) Hafıza mekânları yaratılır. Yolların, köy-kasaba, merkezlerin adları değiştirilir ya da yeni kurulan mekânlara, kolektif ulusal hafızayı canlı tutacak isimler verilir. 4) Milli marş, milli bayramlar, bayrak, yeni kutsallığın ritüelleridir. Dinsel özellikler taşırlar; bayrağın kutsal işaret niteliği, saygı duruşu, hep bir ağızdan söylenen milli marş, dinsel ayinlerden farklı değildir. 5) Okul bu tek

³ Bkz. birinci bölüm.

tip yurttaş oluşturma'nın ana merkezidir. Kuruluş mitleri, özellikle okul yoluyla zafer hikâyeleri ile birleştirilir. Askeri yenilgiler bile dönüştürülür. Zaferler ve kahramanlıklarla dolu bir resmi tarih öğretilir. Toplumun diğer kurum ve katmanları ise, projenin üretilme sürecinde yer alırlar (Tuğrul, 2014: 154).

Bu siyaset, kendi nüfusunu, bazen sadece yandaşlarını "halkımız", "milletimiz" Türkiye'de olduğu gibi, en yaygın kullanılan terminolojidir- bizzat biyosiyasetin içine katar: Siyasiler, kendi halkının mağduriyetine sebep olanları dışlamak, düşmanlardan korumak ve homojen -itaatkâr- hatta biat eden bir toplum oluşturmak için, kendine benzemeyen tehdit edici unsurları yok etmeye çalışır. İmtiyazlılar bu siyasete gönüllü katılırlar.

Bu yeni iktidar biçiminde, kısımlar belirli bir nüfusun hayatını devam ettirmek, yaşam hakkını korumak için yapılır. Bu kapalı rasyonellik, homojen bir toplum yaratma isteği ile birleştiğinde ise, azınlıklarını veya kendine benzemeyenleri ya zorunlu asimilasyona zorlar ya da bunun zorlaştığı durumlarda, etnik temizliğe doğrudan başvurur.

Ancak, toplumsal düzeyde, tüm bedenlerin kontrol ve yönetimi egemenin alanındadır. Egemenlik, daha önce de belirtildiği gibi, bedenler üzerine de yazılır. Biyopolitika tertibatları aracılığı ile iktidar bedenleri denetler, yönlendirir, kurgular ve yönetir.

Egemenin en belirgin iktidar yetkisi, tebasının "yaşama hakkını" elinde tutabilmesidir, yani, "yaşatma ve öldürme hakkına" sahiptir. 17. ve 18. yüzyıllardan itibaren, Batı Avrupa'da iktidar mekanizmaları, hukuksal boyutlarını aşarak, doğrudan insanların hayatlarına ve bedenlerine girmeye başlarlar ve siyasi iktidar vatandaşlarının hayatlarının yönetimini üstlenir. İktidarlarının teknikleri, denetlemek (*surveillance*), sınamak, düzenlemek ve normlara uyarlamaktır. Bu nedenle, egemenliğin hukuksal modelinden çok, teknolojik, normalleştiren bir modelden

esinlenir. Yasal ya da hukuksal sisteme oranla, normlar ağırlık kazanır (Foucault, 2011: 200-205).

Yaşama, beden, sağlık, mutluluk ihtiyaçlarının sağlanması ve bunlara ulaşma hakkı, yeni iktidarların biyopolitik uygulamaları içinde yer alırlar. Biyosiyaset, kapitalizmin gelişiminin vazgeçilmez bir unsurudur; “anatomik-biyosiyaset” kurumları aracılığı ile bedenleri ehlileştirerek, ekonomik sürecin içine girmelerini sağladığı gibi, genel nüfus üzerindeki denetim ve uyarlamalarıyla (demografik, sağlık) sosyal hiyerarşi ve ayırımlarını kurar ve egemenliğini bu temellere oturtur (Foucault, 1984: 200).

Hayatın yönetimini üstlenen iktidarın, düzenleyici ve düzeltici mekanizmalara ihtiyacı vardır. Ölüm, egemenliğin iktidar alanında değildir artık, tam tersine, “yaşamın” bir değer olarak nitelendirilip hiyerarşik bir düzene sokulduğu, onaylandığı bir ortamı düzenlemekle yükümlüdür. Normların yeniden dağılmasının uyarlayıcısı olarak yer alır. Beden ile nüfusun ilişkilendiği yerde, cinsellik, ölüm tehditi yerine, yaşamayı düzenlemeyi üstlenmiş bir iktidar tarafından, hedef olarak seçilir (Foucault, 1984: 193). Böylece, cinsellik hem bedene hem türe ulaşma yolu olur ve tüm disiplin ve uygulamaların matrisi durumuna gelecek iki aks üstünde gelişir:

1) Hayatın “hesaplı yönetimi” yoluyla gerçekleşen “biyoiktidar”: Bireysel hayatın siyasi ve idari yönetimi, “cinsin” ve “nüfusun” yönetimine dönüşür (Foucault, 1984: 189-190). Canlı olarak insanın biyolojik özellikleri, genel iktidar stratejisi olarak ortaya çıkar. İktidar alanına, sağlık, doğurganlık, cinsellik, hijyen gibi hayatın düzenlenmesine ilişkin uygulamalar girerken, iktidar uzman teknikler aracılığı ile bilgiyi (demografi, istatistik, vs.) elinde tutar. Hayatı kolektif bir mülkiyete dönüştürür. Üreme, doğum-ölüm, yaşam süresi, sağlık, vs. gibi alanlarda, disiplin, kontrol ve nüfus üstündeki tüm uyarlamalar, “nüfusun biyosiyasetini” oluşturur. İstatistikler, yaşam süresi, demografi, vs. yollarıyla bu siyaset nüfusu kontrol altında tutar (Foucault,

1984: 190).⁴ Biyosiyaset yoluyla, devlet ve siyaset, modern ailenin mahremiyetine girdiği gibi, bu alandaki ilişkileri de düzenler. Hatta, bu mahrem-özel alan, "...bireyler arasındaki tüm ilişkilerin doğrudan 'yurttaşlığa ilişkin' bir işlev yüklendiği ve devletin sürekli yardımıyla mümkün kılındığı bir alandır" (Balibar, 2007: 125).

2) Temelinde "bedenlerin yönetimi" olan "disiplinci iktidar": Disiplin teknikleri belirli yerlerde (okul, kışla, hapishane, vs), bireyin verimliliğini arttırırken potansiyel karşı koymalarını da azaltır. Bedenin disipline edilmesi, eğitilmesi, güçlerin ve enerjinin kullanımı ve dağılımı için düzenlemeler (dispositif)⁵ oluşturulur. Beden bir makina gibi kullanılır; eğitimi, kullanımı, faydası, güçlerinin ortaya çıkışı vb. hesap ve yönetim işidir. Bu, "bedenin anatomik siyasetini" oluşturur. "Bedenlerin siyasetinde"; askerlik, okul gibi kurumlar yoluyla, bedenlerin disiplin altına alınıp, yönetilme stratejileri ve düzenlemeleri geliştirilir (Foucault, 1984: 188-189).

Özellikle totaliter rejimlerde, bedenlerin eğitiminin sadece kitlesel beden yaratmaktan öte işlevsel bir amacı bulunur. Uysal bedenler üretimi, aynı zamanda, düşüncüyü körleştirir, eleştiri ve özgür fikir alışverişini de engeller. Klemperer, Hitler için eğitimin anlamının öncelikle beden terbiyesi ve karakter eğitimi (beden eğitimi ile kendiliğinden oluşur) olduğunu belirtir. An-

⁴ Paradoksal bir şekilde, teknolojinin ilerlemesine paralel olarak yıkımlar giderek büyürken, çıplak hayat ve hayatı devam ettirme soruları, aynı iktidar tarafından açılıp kapatılır. Yaşamak için öldürmek, devletlerin strateji prensiplerine dönüşür. Eşel zamanda, hayatı korumak ve kıyımlara izin verebilmek ise, yeni bir siyasal rasyonalite, varlığı bir amaca dönüşmüş yeni bir devlet anlayışını gerektirir. Egemen devlet, öldürme gücü-nün ekonomisini, "kendi insan cinsinin yaşamını" tehlikeye sokabilecek tehditleri yok etme üzerine kurar. Bu ırkçılık temeli üzerinden olabildiği gibi, "kendi nüfusunu" korumak adına başka nüfusların (hatta hayvanların) katliamına kadar gidebilir.

⁵ Düzenleme ve tertibat kelimelerini Foucault'da çok önemli bir kavram olan "dispositif" karşılığı kullanıyorum.

cak ondan sonra, horlanan zihnin geliştirilmesi ve istenilen bilgilerle beslenmesi mümkündür. Düşünmeye duyulan nefreti çoğaltmak beden eğitimi ile sağlanır. Bu eğitimden kavga kahramanları, "SA'lar" çıkar (2018: 11).

Bedenlerin yönetiminde kullanılan düzenlemeler, varlıkları yakalayan, yönlendiren, çevreleyen ve kontrol eden her türlü davranış, fikir, jest ve söylemlerin tamamını kapsar. Bu düzenlemeler, sadece iktidar ilişkilerinin belirgin olduğu hapishane, tımarhane, kışla, fabrika, okul veya yasal önlemleri değil, hayatın her anındaki eylemleri de içerir (yazmak, edebiyat, felsefe, bilgisayar, cep telefonu, vb.). Düzenlemeler, her zaman öznel-rini de üretmek zorundadır, çünkü, tertibat varlığa bağlı olmayan yalın eylemlerdir (Agamben, 2007: 27).

Denetim mekanizmaları, bilginin örgütlenmesi ile sağlanır (Giddens, 2008: 21). Bireyin zamanı, mekân içindeki konumu ve hareketi yönlendirildiğinden bedenler üzerinde yapılan maddi yatırım, aynı zamanda bireylerde "bilgi" alınımını da kolaylaştırır. Bu bilgi sistemi, "sınavlar" yoluyla verimli bir kontrol ve hiyerarşik bir yapı oluşturur. Hangi bilgilerin önemli ve gerekli, hangilerinin önemsiz olduğu, kurumlar aracılığı ile örgütlenir. Örneğin, Türkiye'de "Türklük Sözleşmesi'nin" içindeki ana akım araştırmacılar, tarih, antropoloji, sosyoloji, siyasal bilimler gibi birçok alanda, bazı konular (genel olarak Gayri Müslim ve etnik azınlıklar) yokmuş gibi davranırlar (Ünlü, 2018: 223-334).

Bu bağlamda, modern toplumlarda, aile ve okul, bireyler yetiştirme kurumları olarak birbirlerine bağlanırlarken, ulusal önemleri de, egemen ideolojinin temel aygıtları olmalarından ötürü giderek artmaya başlar, örneğin, etnikliğin üretiminde bizzat en önemli kurumlara dönüşürler (Balibar, 1998: 140).

Öte yandan, özellikle ulus-devlet sürecinde, egemenin en önemli iktidar yetkilerinden birisi olan doğrudan şiddet kullanımını azalır ve şiddet cezaları da düşer (Batı Avrupa'da). Biyosiyaset çerçevesinde, gösteri niteliği taşıyan idam cezaları değişime uğrar; modern devlet, yaptırımlarını şiddetin açık kullanı-

mından idari gücün yaygın kullanımına aktarır. Giddens'ın "dahili pasifleşme" olarak tanımladığı bu dönüşüm sürecinde açık ve gürültülü bedensel acı çektirmekten ziyade, sessizlik ve gizlilik içinde, cezalar yurttaşlık haklarından mahrumiyete dönüşür. Şiddet kullanımı kuşkusuz devam eder (işkence) ancak gizlilik içinde yapılır (2008: 247-248).

"Dahili pasifleştirme" bağlamında, şiddet kontrol merkezleri (polis, akıl hastaneleri, hukuksal düzenlemeler) geliştirir. Tam gözetimin olduğu, hapisane, akıl hastaneleri, kışla ile dağınık disiplin güçleri (okul, iş yeri) birbirlerinden farklı olsalar da, uyusal vatandaşlar oluşturmaya ve gözetim altında tutulmaya yönelik uygulamalardır (Giddens, 2008: 230). Modern şehirlerde, tecrit etme kolaylaşır. Ölüm, cinsel eylem tecrit alanlarına taşınır; mezarlar kent sınırlarına, cinsel eylem özel alanlarda gizli yapılır. Bütünleyici sembolik düzenler, sınıf farklılıklarını aşarak bireylerin çoğunluğu tarafından onaylanır. Bu onay sayesinde hakim sınıf hegemonyasını kurar (Giddens, 2008: 253).

Sonuç olarak, biyoiktidar, düzenlemeleri sayesinde yurttaşları kontrol altında tutar, nüfusu yönetir. Bu siyaset içinde, egemen de yurttaşlarının "yaşama hakkını" korumayı üstlenir. Bedensel pratikler biyoiktidarın kurguladığı düzenlemeler sayesinde, bireyler tarafından içselleştirilerek gündelik hayatların içine girerler. Modern devlet, gündelik faaliyetlerin en mahrem alanlarına bile girebilecek araçlara sahip olur. Denetim stratejilerini kurumlar aracılığı ile gerçekleştirir.

Bedensel pratikler yoluyla egemen iktidar toplum üstünde merkezi sıkı bir kontrol uygular. Kapitalizmin gelişmesiyle, bedenleri disipline edecek tertibatlar artar ve bugün bireylerin tertibatlar ile şekillenmediği, kontrol edilmediği bir an bile yoktur (Agamben, 2007: 34). Böylece, tahakküm ilişkileri, toplumsal yaşamın derinliklerine işleyerek, süreklilikleri temsil eden kurumlarda ve kurumlar aracılığıyla sürekli yeniden üretilir.

Yukarıdaki satırlarda belirttiğimiz gibi, düzenlemeler aracılığı ile iktidarlar öznelerin bedenlerini manipüle edebilirler.

Stratejiler sayesinde, biyopolitik bedenler ile egemen arasında temsili bir birleşme gerçekleşir. Populizm, fantezi bir halk ile, - çoğunluk etnik grup-, egemen bütünlüğünün tamamlayıcı söylemini oluşturur. Fantezi bütünleşmenin sonucunda ise, bedenlerin hafızası bireyselliklerini yitirirler ve egemenin istediği biçimde kurgulanırlar.

Kitlenin Eriyik⁶ Bedeni, “Tek Vücut” Fantazması

Belirttiğimiz tertibat ve stratejilere rağmen, bir topluluk sadece kendi içindeki düzenlemeler ile yetinmez. Tam birleşmenin etkin unsuru, tüm bu uyarlamaları özümseyip bireyselliklerini silebilecek bir kitle oluşturmalarıdır. Kitle, Aytaç'ın vurguladığı gibi, yurttaşlık imgesi altında, küçük gruplar arasındaki farklılıkları, büyük siyasi toplumla özdeş olan ulusal kalıba döken “arayüz” işlevine sahiptir (2011: 224). Kitlesele destek, birleştirici ideolojiler etrafında kilitlenir. Ortak değerler, resmi tarih, din, dil birliği takıntıları ve bunları kuşatan milliyetçi ideoloji farklı çıkar ve sınıfları kitle altında birleştirmeye yöneliktir.

Kitle bireylerden değil “kristaller” den oluşur. Bu kristaller sabit, dayanıklı, küçük katı topluluklardır ve kitlenin çekirdeğidir. Ulus her zaman kendini kitle veya simgesiyle ilişkili hisseder (Aytaç, 2011: 177). Bir kitlenin parçası olmak empati ve duygulardan geçtiğinden, psikolojik bir eklemlenmedir, bilinçli değildir. Birey, kolektif iradeyi kendi iradesi olarak hisseder (Aytaç, 2011: 122). Kalabalığın zihinsel birliğinin sonucu, sosyo-ekonomik farklılıklar silinir, ortak ruh, duygu birliği ön plana çıkar. Bu eşitlik diğer sosyal siyasal birlikler eşitliğidir aynı za-

⁶ Eriyik kelimesini “fusionnel” karşılığı olarak kullanıyorum. Birbirleri ile kaynaşmış, farklılıkların silinip eridiği bir bütünsellik anlamını içeriyor.

manda. Çünkü kitle, dini, siyasi birlik, askeri kurumlar, ordu gibi homojen topluluklara gönderme yapar (Park, 2007: 119).

Kitle nasıl oluşur?

Kitle-güruh bir kolektiften daha fazladır; bireylerin karşılıklı bağımlılık ve birliğinden oluşur. Psikolojik birliktelik belirleyicidir. Bir sosyolojik grubun psikolojisini bireysel psikolojiden ayıran iki temel özellik bulunur: 1) Bireysel davranış ve bilincin tamamen kaybolması, diğer bir deyişle, bireyin gruba yapışık olması. 2) Yeni bir kolektiflik içgüdüsellüğünün ortaya çıkması, tüm duygu ve düşüncelerin aynı tarafa yönelmesi. Bu iki karakter “kolektif ruhu” oluşturur (Le Bon, akt. Park, 2007: 34). Kitle olmak için fiziki ve görünür bir şekilde bir araya gelmek gerekmez; bu anlamda örneğin, bütün bir ulus kitle olarak tanımlanabilir. Yani, bir meydanda toplanmış insan grubunun her zaman bir kitle olmadığı gibi, kamu ile de aynı şey değildir (Park, 2007: 33).

Kamu, kişisel dürtü ve çıkarların ortaya çıktığı oluşumdur. Tartışmaların ve karşıtlıkların yer aldığı bir ortamdır. Kamu içinde, farklı konum ve görüşte olan bireyler birbirleri ile karşılaşır ve karşılıklı diğerine ışık tutarlar (Park, 2007: 88). Ötekiler ile birlikte düşünmek ve akıl yürütebilmek gereklidir. Eleştirel düşünce kaybolduğunda da, ya kamu dağılır ya da kitleye dönüşür. Kitleye dönüştüğünde ise, öz ve değer birbiri üstüne kapanır (Park, 2007: 95).

Kitle insanın içgüdülerinin özgürleşmesini sağlar, denetimin kalkmasını etkiler. Kitle içinde duygu ve düşünceler bulaşıcıdır, insanlar kitle içinde telkine açıktır, iletken bir ortam yaratır (Aytaç, 2011: 138). Kitle hareketlerinde baskın olan duygular bulaşıcıdır. Özellikle büyük siyasal mitinglerde, duyguların ajitasyonu öylesine yüksektir ki, spontane bir taklit gelişir. Herkesin dikkati aynı nesneye döndüğünde ise, dairesel bir hareket başlar. Bir süre sonra herkes birbirini taklit ettiğinden heyecan dalgası yükselir (Le Bon, 188, akt. Park, 2007: 80).

Bunların sonucu, kolektif bir irade gelişir. Bu irade, muhakeme gücü gerektirmeyen, basit ve bütün olarak kavramaktan hoşlanır. Kitleler için ara durumlar yoktur; gerçeği ya bütün olarak reddederler ya da kabul ederler. Lider ise, telkin-prestij yoluyla tahakkümünü kurar. Nüfusun çoğunluğunun aktif desteğine sahip olduğu gibi, polis ve ordunun da desteklediği kişidir.

Lider arzularını kitlelerin zihin yapısına uygun şekilde dile getirir, yani kesin ve açık doğrular sunar. Tutarlılık gerekmez, iletilenlerin sık sık tekrarlanması yeterlidir (Aytaç, 2011: 142, 143). En ideal yönetici (lider) tipi “paranoyak” yöneticidir. Hayatta kalma, korumadan çok fazlasını, ötekinin ölümünü içerir (Aytaç, 2011: 182-183).

Kitle, lider ile birlikte, ordu da olduğu gibi bir ekip olurlar ve genellikle siyasetçiler kendi etraflarında bir kamu değil, kitle oluşturmayı tercih ederler. Özellikle, Türkiye gibi ülkelerde, vatandaş kelimesinin kullanımı bile kitlenin bir parçası olmasına bağlıdır. İktidarı elinde tutanlar, farklı görüşlere sahip vatandaşları dışlayarak, sadece kendilerinden olanları vatandaş kabul ederler.

Büyük sayıda bir insan topluluğu içinde ne zamanki bireysel bilinçler birbirleriyle eriyik biçimde birleşirler ve yeni bir kolektif varlık, kolektif bir bilinç oluştururlar, işte o zaman grup sosyolojik anlamda kitle olur. Kitlenin, bu şekilde bireyleri birleştirebilmesi için çok sıradan, herkesin sahip olduğu nitelikleri bir araya getirmesi gerekir. Bu nedenle, kitle, zekâları ve akıl yollarını değil, sıradanlığı bir araya toplar, yığar (Park, 2007: 34-35). Kişisel ben kitle tarafından yutulur, hatta öylesine silinir ki, kendi başına kaldığında grup içindeyken yaptıklarına kendisi bile inanmaz (Park, 2007: 42).⁷

⁷ 1994 yılında gerçekleşen Ruanda soykırımında, bizzat rol alanların ta-nıklıkları bu tezi doğrulayabilecek niteliktedirler; kıyımı yapanların çoğu, en yakın komşularına, hatta kendi aile bireylerine karşı yaptıklarının şaşkın-

Kitle hareketinin başarısı içerdekilerin birlikte hareket ve fedakârlık eğilim gücüne bağlıdır. Kolektif kapalılık bu eğilimleri güçlendirmek için gereklidir. Kolektif bir bütünle özdeşleşmek fedakârlıkları mümkün kılar. Ritüeller ve ortak eylemler beraberlik duygusunu arttırırlar. Ortak inanç sayesinde, ölümsüz bir şeyin parçası olunur (Hoffer, 2019: 81). Aynı zamanda, ortak bir suç eylemini de mümkün kılar.

Bir ortak suçun gerçekleşebilmesi ise ancak bir “güruh” sayesinde mümkündür. Linç, Bora’nın tanımıyla “kalabalığın azlığı çiğnemesi”, “kalabalığın koynuna sığınmış... anonim bir cürüm”dür (2008: 8-9). Güruh ise linç eyleminin hem öznesi, hem nesnesidir. Yani, linç deneyimi girişimi, bir insan grubunu, kitleyi güruhlaştırabilir (Bora, 2008: 10).

Güruh kişiliği yaratıldığında, bu yeni benin çekici gücü, sürekli yeni üyeleri de içine alır. Bu süreç bireysel bilincin çözülmesini sağlarken, subliminal “Ben”leri asimile eder ve yeni bir “cemaatsal Ben” oluşturur (Tardé, 2015: 60). Örneğin, Türkiye’de sokak gösterilerinin çoğu, “gövde gösterileri” olarak tanımlanırken bu cemaat bedenselliğine gönderme yaparlar. Gövde bütünlüğü ve ritmi, bireyin bedenini de enlemesine keserek cemaatle birleşmesini sağlar.

Kitle, kendi içine kapanarak, narsisik, harmonik bir ünite, monadik bir ilişki oluşturur. Füzyonel bir bağ yaratmak, çelişki unsuru olabilecek, -asgari olsa bile- farklılığı dışarı atmak arzusu bir aradadır. “Bir olma” fantazmı, “kendi öteki ikizini” bulmak üzere eriyik ilişki içinde “tek unite” olmaktır (Tuğrul, 2010: 20). Bunun en iyi örnekleri Türkiye’de “şehit cenazeleri”ni izleyen günlerde görülür. Gazete manşetlerinin hemen hepsi bu tek bedenliğe gönderme yaparlar: “Türkiye tek bir vücut oldu” ve benzeri terimler, medyanın olduğu kadar, yapılan gösterilerin de en belirgin ifade biçimidir. Tek bir beden olarak sınırsal işa-

retini koyan kitle için, bu sınırların dışında kalan herkes yabancı, düşmandır ya da en azından, dışarda tutulması gereken düzen bozuculardır (Tuğrul, 2010: 24).

Sonuç olarak, her kitle, kapalı bir kapsül, anlamının doluluğundan çok yetersizliği ile içkinliğine kapanan bir bütündür. Kapalılığının taşkınlığını kültürünün tekliğini, üstünlüğünü ifade ederek gösterir: içerisini dışardan ayıracak sınırları belirler. Sınırlı belleği, denetimin ve gözetimin mümkünlüğünü hazırlayan mekânlar içinde (okul, kışla, fabrika, vs.) hapsolmuş kitlenin yönetimi için belirli bir gerilim içinde aitik koşulları hazırlanır.

Kitlenin eriyikliliğini ve bütünselliğini bir üst aşamaya taşıması, yani içindeki yabancı unsurları ve çatışmacı güçleri dışarıya atması gerekir. Mühlmann'a göre, bir kültürü oluşturan özellikler, müzik, edebiyat, güzel sanat ürünlerinden çok, çatışma, iç gerginlikler, suçlar, zenofobi gibi ölçülebilen ayarlamalar ve sosyal-siyasi sistemler içinde bunların uyarlamalarıdır (2005). Bu süreç içinde oluşan stres ise, topluluğun gerçek dinamizmini oluşturur:

1) Öncelikle, bir topluluğun içinde "biz"i oluşturan elemanların birliği sağlanır. Topluluk kendini homojen bir bütün olarak tanımladığı, bizi ötekilerden ayıran kültürel özellikler ön plana çıkarılır. Böylece, içerdekiler ve dışarıdakiler ayrılarak, dışlama ve saldırı, kendilerinden olmayanlara karşı yönlendirilir. Şiddet ve hatta öldürme yoluyla kurbanlar verilerek (günah keçileri) yeni grup, kurucu temellerini atar.

2) İkinci aşamada, artık grup, kendi içinde kilitlenerek tek bir bedene dönüşür. Topluluk kendini, kültürel bir teklik içinde algıladığından, dışarıdan gelen her türlü farklılık, kültürünün yok edilmesine yönelik bir saldırı olarak değerlendirilir. İçsel paranoya en üst düzeydedir ve onun etrafında oluşan sloganlar ile, topluluk saldırıya hazırdır. Ortada gerçek bir saldırı olup olmasının artık önemi yoktur; grup kendine göre bir hakikat oluşturur, bu oluşturduğu hakikate, öncelikle kendisi inanır. Kültürel teklik, kapalı siyasi bir kapsüle dönüşür. Çatışmayı dışarı atıp, içerde harmoni içinde işbirliği koşullarını oluşturduğu ölçüde, egemenin icrası meşrulaşır. İç çatışmaların olmadığı her topluluk böyle oluşmuştur (Tuğrul, 2010a: 46-47):

Bu yollar ile kültürün yönlendirici ve nakledici yoluyla, bireylere “biz” deme imkânı veren kimlik ve aidiyet temelleri inşa edilir. Devletin çıkarları ve devamlılığı ise, bu yönetilen yurttaşların katılımına bağlıdır. Zorunlu askerlik okul ve (demokratik toplumlarda) oy kullanma bu katılımın idari yollarıdır. Bu ikili gelişim, -devletin kurulması ve yurttaşların katılımı-, yurttaşların milletine karşı sadakat ve bağlılık duygularının gelişmesine yol açar (Hobsbawm, 2010: 106). Egemen açısından yeni meşruiyetini güçlendirmenin en iyi yolu bir halkın, millet ile özdeşleşmesidir (Hobsbawm, 2010: 106).

Tek tek bireyleri böyle “biz”de birleştiren, ortak kurallara bağlılığın yanı sıra, ortak geçmişin anılarına dayanan, ortak bilgi ve “kendini algılayış biçiminin” oluşturduğu “bağlayıcı” yapıdır. Bu bağlayıcı yapıyı güçlendiren en önemli ideoloji ise milliyetçiliktir.

Milliyetçilik, bu siyasi, ideolojik, psikolojik ve sembolik unsurların birleşmesi ile ortaya çıkar ve yaygınlaşır (Gellner, 1983: 280). Aidiyet sayesinde, bir etnik-halk “tarihsel bir millet”e dönüşür ve politik sadakat, cemaat duyguları ve ulus fikri ile milliyetçilik güçlendirilir. Milliyetçilik, bir çeşit narsizm olarak tanımlanabilir; bu ideoloji sayesinde, ulusun bireyi, kendine bir öznellik atfeder. “bizim” dışında kalanlara göre, etnik bir üstünlük bilinci oluşur (Ignatief, 2000: 53). Etno merkezîyetçi bir yaklaşımla, kendi kültürünün, inancının ve ülkesinin üstünlüğünü savunur.

Ancak, milliyetçiliğin kendini sürdürebilmesi için, ötekilerin olması ve ötekiler olarak kalmaları gerekir. Ulusal değerleri koruma adına milliyetçilikle birlikte, yabancı düşmalığı artar ve bu iki olgu birbirini beslerler. Ulusal değerler, saf ırk politikalarına yer açar (Keleş, 2014: 31).

Yukarda açıkladığımız gibi, etnomerkezîyetçi ulusal kimlik, kendisini homojen bir halk olarak tanımlar. Tarihsel süreç içinde ve stratejiler sayesinde, siyasi iktidarlar, “millî birliğin bekası” gerekçesiyle farklı tertibat geliştirirler. Yukardaki satırlarda

açıkladığımız gibi, “tehdit altında bir vatan imajı” bilinçlerde öylesine bir etki bırakır ve topluluk üyelerini bağlar ki, bu bilinçli barış durumunda sağlamak çok güçtür (Durkheim, 1925: 78). Etno merkezli bir ulus-halk oluşturma yolları, etnos-halkı-milleti sevgiyle kucaklayan bir proje üretmenin yanı sıra içerdeki ve dışardaki düşmanlara yönelik bir nefret geliştirmektir.

Carl Schmitt, biz’in oluşumunda en iyi yolun, düşman simgesi üzerinden olduğunu belirtir. Schmitt’e göre, dost-düşman ayrımı politikanın temelidir. Hiçbir şey, insanları bir düşmana karşı olabileceğinden daha sıkı birleştiremez. Biz’i tanımlamanın en iyi yolu, “bizden olmayan” karşıtlığıdır ve içte sağlanan birlik, dışa yönelik sınırı güçlendirir (Schmitt, 2005: xv). İdeal düşman, her yerde, her zaman karşınıza çıkabilecek sinsi güçlerdir.

Kitle hareketlerindeki temel birleştirici duygunun da ortak bir nefret nesnesinin olmasıdır; bir şeytan inancı olmadan kitle hareketi gerçekleşemez. Ortak nefret, en birbirine yabancı unsurları bile birleştirir. Nefret, kolektif bir kimlik için ayrılığın fantazmasından, ulusal-ailesel bağlılık duygularından ve ortak sevgi dilinden çok daha birleştiricidir. “Az çok farkında olunan bir suçluluk kompleksiyle çatışma içindeki ruhta daima beslenip büyütülmesi, varlık düzleminde ortaya konması gereken bir duygudur nefret” (Fanon, 2016: 74).

Giderek yoğunlaşan milliyetçi söylemler ve bu “nefret dilinin” iktidarlar tarafından şiddeti artırılarak kullanılmasını sağlayan temel faktör ötekilerin varlığıdır. Kültürel homojenlik çabalarına rağmen varlıklarını sürdürmeye devam eden ve asimile edilemeyen ötekiler, ulusal kimlik için tehdit niteliği taşırlar. Ulusal kimliğin kemikleşip radikal bir biçimde kendi söyleminin içine kapanmasının bir üst aşaması, ötekilerden bir nefret nesnesi yaratması sayesinde mümkün olur.

NEFRET NESNESİ ÖTEKİ KİMLİĞİ¹

Ötekilik İnşası

Öteki kimdir?

Aynının karşıtı farklı, başka, öteki, zıt olandır. Badiou'ya göre, aynı (*idem*) kelimesi, Yunan kökeninden bu yana, tözellik ve kimliğin üstünlüğünü tanır. Aynı'lığın despotizmi karşısında, ötekini tanımak mümkün değildir. Bu nedenle, ontolojik olarak, kendiliğine ait kimlik (*identité de soi*), ötekinin düşünce içinde yokluğunu belirler ve öteki deneyimini tamamen siler (Badiou, 2009: 41).

Benzer bir kaygıyla, Ricoeur'ün "başkası olarak başkalık" kıyaslaması bizzat, kendiliğin kurucu ögesi olabilecek bir başkalıktır (1996: 4). Yani, biri öteki olmadan düşünülemez. Tam tersi, biri öteki ile iç içedir (Ricoeur, 1996: 478). Başka, yalnızca aynı'nın karşı yüzü değildir; kendinin bir çeşit özgül edilgenliği ile iç içedir.

Kimlik tanımlaması da bu bağlamda, ayrılmaz ve sürekli biçimde benzerlikleri ve farklılıkları üretir ve yeniden üretir. An-

¹ Bu bölümün bir kısmı, *Canım Sana Feda. Yeni Zamanların Kutsallık Biçimleri* adlı kitabımdan alıntılanmıştır (Tuğrul, 2014: 188-196).

cak, aynılık takıntısı içinde kapalı bir toplumda, kimlik normları da aynı katılıkta oluşturulur ve ötekini tanımlayabilmenin koşullarını genellikle egemen etnik grup koyar. Öteki, egemen grubun kültürel normlarının dışında kalanlardır.

Tarihsel olarak, ötekiler, 19. yüzyıl sonuna dek uzaktakilerdir. Batı Avrupa'da, Aydınlanmacılar, ötekilerin kültürel farklılığını kabul etseler, evrensellik ilkesi çerçevesinde farklı kültürlerin de ilerleyeceğini savunsalar da, ötekiler hala ilkellerdir (Augé, 2012: 96). 19. yüzyıldan itibaren gelişen ırkçı-milliyetçi söylemler, daha önceki dönemlerde, ötekileri tanımlamak için kullanılan "barbarlar, vahşiler, ilkeller" tanımlamalarının yerini alırlar. Bu söylemlerin atıfta bulunduğu farklılıklar biyolojik ya da çağdaş toplumlarda kültürelidir (Balibar, 1988).

Fransız Devriminden sonra, vatandaşlık doğrudan "insan haklarına" bağlanır. Bu nedenle, etnik cemaatların özellikleri ve tanımları mitik bir evrensellik kaygısıyla dikkate alınmazlar. Siyasi ulusal proje cemaatlara değil doğrudan bireylere yöneliktir. Yani, ulus bireylerin kendi cemaatsel özelliklerini ikinci plana atarak katıldıkları bir siyasi oluşumdur (Gui, 2010: 40), Vatandaşlık nosyonunun beşiği Fransa'da, vatandaş haklarının en büyük özelliği, dinsel-etnik aitliği silmektir ve etnik aitliğe ilişkin her talep reddedilirken, birey olarak her türlü hak verilir (Walzer, 2011: 63). Soyut, evrensel bireyin insan ve vatandaşlık hakları korunur.

Böylece, modern demokrasiler vatandaşlığa evrensel bir nitelik atfederek herkesin, bizzat kendi bireysel haklarını koruyabileceği bir sistem oluştururlar ve vatandaşlık yoluyla, geleneksel, etnik-cemaatsel aitlik duygusundan çıkmayı önerirler. Bir halka, özel bir kültüre aitliğin ötesinde, evrensel olana, yani insan olma koşuluna ulaşılmaya çalışılır. Ama uygulamada, hele ötekiler söz konusu olduğunda, evrensellik ve insan olma koşulu unutulur, hatta ötekiler tamamen dışlanabilirler (Schanapper, 2003: 135).

Bu bağlamda, özellikle ulus-devlet, azınlık-etnik grupları tümünden dışlar. Bu grupların üyelerine, etnik kimliklerini terkettikleri ve asimile oldukları ölçüde, bireysel düzeyde haklar tanır, hatta asimilasyonun kurallarını da koyarak, etnik kimlikler arasında geçişi de imkânsız kılarlar, ama hiçbir zaman tam anlamıyla, egemen grubun üyesi olamazlar.²

Türkiye gibi genç uluslarda, ötekiler (azınlıklar) kimlikleri üzerinde vatandaş statüsünde olsalar bile, çoğunluk Türk-Müslüman gibi, “makbul vatandaş” (Üstel, 2004) statüsüne asla kavuşamazlar. Çoğunluk etnik grubunun vatandaşlık imtiyazları, diğerlerine tanınmaz. Dili, dini, mezhebi, hatta davranışı, görünümü, normları, vb farklı olan herkes, çoğunluk etnik grubu tarafından ötekiler olarak tanımlanır. Ayrımcı politikalar izlenir ve yurttaş haklarını savunacak yeterli sivil toplum ağı olmadığından etnik ayrımcılık ön plana çıkar, kaynaklar eşit şekilde dağıtılmaz. En güçlü etnik grubun elitleri devlet aygıtını ellerine geçirdiklerinden, azınlıkların vatandaşlıkları, sözde vatandaşlıktan öteye geçemez.

Ötekilik inşası

Etnik, iki boyutuyla; tarihsel cemaat olması ve kültürel özellikleriyle tanımlanır. Etnik kimlik, üyeliği belirleyen kültürel sağlam bir kriter olacak kadar kimliğe bağlı olsa da, salt kültürel bir mesele değildir. Daha çok sınırsal bir süreçtir. Kalıcı duvarların değil, geçici “check point”lerin olduğu bir ayrımdır ve özünde politik bir tanımlamadır (Jenkins, 2012: 127, 131). Politik bir nite-

² Anglo-Sakson ülkeler asimilasyondan farklı bir politika uygularlar. Sen, bu ülkelerdeki “cemaatsal kimlik politikasını” eleştirir. Bu politikanın insanları sınırlayıcı, dışlayıcı (*exclusive*) kimlikler yarattığını, kişileri sadece kendi kökenleri içine kapattığını belirtir. Farklılık ve her kültüre saygı yaftası altında, bu politika aslında toplumu cemaatsel kategorilere ayırarak, her birinin diğerini dışladığı toplumlar oluşturur (akt. Descombes, 2006: 158; 2001: 93).

liğı olması sonucu, ötekilik inşası da, özünde kültürel farklılıklarını belirten etnik kimlik üzerinden yapılır.

Çağdaş ulus-devletlerde, ötekilik inşası artık sadece biyolojik kökenli farklılıklar (siyahlar, kızılderililer, sarı ırk, vb...) üzerinden kurulmaz. Balibar'a göre, yeni ırkçılık kültürel boyutu ön plana çıkaran etnosentrizmden kaynaklanır. Ancak, yöntemler aynıdır; şiddet, baskı, aşağılama ve sömürü kültürel ırkçılıkta da kullanılan yaygın uygulamalardır (2007: 128-130). Bu nedenle, bugünün ırkçılığı biyolojik farklılıkların yanı sıra kültüre de yöneliktir.

Yeni ırkçılık öncelikle, daha çok bireysel düzeyde kendini gösterir. Sınıf, din, politik fikirleri farklı olanlar, ayrı ırkçı söylemi dile getirebilirler. Gündelik dil içinde, mizah katarak, parodileştirerek kabul edilebilir sınırlara çekerler, insanileştirirler. Örneğin, bir maçta maymun taklidi, sinik bir aşağılama, çeşitli aşağılayıcı yakıştırmalar ile gündeme gelir ve medya aracılığı ile herkese ulaşır (Keleş, 2014: 24).

Nitekim, Türkiye'de, Köker ve Doğanay'ın 2010 yılında, yazılı basında ırkçılık söylemleri üzerine yaptıkları araştırmada ortaya çıkan, ırkçı söylemler "biz ve ötekiler karşıtlığı" temelinde kurulur ve kültürel, etnik farklılıklardan kaynaklanır. Bu karşıtlığın ötekileri, ağırlıklı olarak "Kürtler" ve "Ermeniler" dir. Niteliksel bir değerlendirmede ise, "Türklüğün övgüsü" ve yüceltilmesinin, neredeyse her zaman, Kürtler ve Ermenilerle ilgili gazete başlıklarının arka-plan bilgisini oluşturduğu dikkat çeker. Başlıklara taşınan diğer "azınlık aktörleri" için de basmaka-lıp yargılarla beslenen benzer bir karşıtlık ilişkisi araçsaldır. "Biz" ya da "Türkler", acımasız ve korkak (son zamanlarda, bu sıfatlara "küstahlık" da eklendi) Yunanlılar karşısında "merhametli" ve "yürekli" olarak nitelenir, kimi zaman ise herhangi bir karakter özelliğine başvurmaya gerek duymadan "Türkiye'nin büyüklüğü" ilan edilir, Türklerin fetih geçmişini arımsatan başlıklarla "dünyaya meydan okunur" (Köker, Doğanay, 2010: 55).

Mağdur olarak kodlandıklarında da, fail olarak kodlandıklarında da, çoğunluk aktörleri (genel olarak Türkler, Müslümanlar), haklılıklarını teslim eden olumlu bir anlamlandırma çerçevesinin içine yerleştirilirler. Azınlık aktörleri olarak Avrupalılar, Kürtler, Ermeniler, Hristiyanlar vb. ise, kendilerini “azınlık konumuna” taşıyan söylemsel kurgu içinde, neredeyse daima fail olarak ve olumsuz eylemlerle ilişkilendirilir (Köker, Doğanay, 2010: 62).³

Dayanışma miti de, aslında ötekilerden, bilmediklerinden korkan insanları bir araya getirmeye yarar. Buradaki motor güç, ötekinin ne olduğundan çok, “ötekiliğin keşfinin bizi yaralayabileceğinin” endişe ve korkusudur. Çünkü, sapmalara özgürlük tanımak, bilinmeyen ötekiyi anlamaya, sosyal ilişkilere bilinmeyen bir unsur katmaktır ve içerdeki birliği bozabileceği korkusudur. Bilinmeyen keşfinin tehlikeli ve kötülükler olduğu inancı baskındır (Keleş, 2014: 42-43). Politika, kamusal alanda, birlikte olmanın sahnesidir ama ayrılık takıntısı içinde bir toplumda, birlikte olmanın sınırları bu tanıma göre yapılmaz. Aynı olan içerdekilerin birlikteliğidir, bunun için öncelikle dışarıyı oluşturmak gerekir ve içerdekiler buna göre kendilerine koruma alanları yaratırlar.

Kimin ne olduğunu tanımlamak, sınıflandırma, gösterme, benzerlik-farklılık kriterleri üzerinden belirlenir. Biz, topluluk, dayanışma nosyonları derin siyaset yüklü anlamlara sahiptirler; milliyetçiliğin, cemaatçiliğin ideolojik yansımalarıdır. Bunlar

³ Bu yaklaşıma ilişkin en yakın örnek (Mayıs 2020) ABD’de George Floyd adlı siyah bir vatandaşın, beyaz bir polis tarafından öldürülmesine ilişkin Türkiye’deki tepkilerdir; bir ABD’li siyah ile kendilerini özdeşleştiren ve Batılıların ne denli canı, ahlaksız ve sömürücü oldukları üzerine yazarların çoğu ile, Türkiye’de gayri Müslim azınlıklar ya da Kürtler söz konusu olduğunda en acımasızca hakaretleri dillendiren, en acımasızca şiddet uygulayabilecekler aynı kişilerdir. Bu konuda, mükemmel eleştirel bir yazı için bkz. Ümit Kıvanç, “Hey dostum, kimi kandırıyorsun sen, ha?”, *Duvar*, 31.05.2020.

sembolik yapılar olduklarından, her zaman gerçeklikten daha çok tasavvur edilenlerdir (Jenkins, 2012: 23).

Ayrılıktan, daha doğru bir deyişle, ayrılık fantazmasından, yukarda açıkladığımız gibi, bir kolektif, daha da iyisi ulusal kimlik oluşturulur, ötekilik inşasından ise nefret nesnesi yaratılır.

Nefret Nesnesi Öteki

Freud, sevgi ve nefretin birbirinin karşısı olmadıklarına dikkat çeker, temelde sadece iki farklı pulsasyon vardır: 1) Kendini koruma, 2) cinsel, yani haz pulsasyonu. İçine alabildikleri haz pulsasyonlarıdır, haz, vermeyenleri de dışarıya atfeder (2004: 183).

Kişisel çıkarlar etrafında oluşmuş kendini koruma pulsasyonları, bir nesnenin (özlenen bile olsa) habersiz müdahalesi (*intrusion*) olarak betimlenir ve nefret duygusunu doğurur. Başka bir deyişle, nesne, nefret duygusuyla keşfedilir.

Öznenin oluşma sürecinde, nefretin gerçek anlamı, dış-yabancı ama aynı zamanda sitimüle eden dünyadır; dışarı, nesne, nefret, başlangıçta hepsi bir aradadır. Daha sonra, arzu edilen nesne haz kaynağı olsa da, dışardanlığı ve habersiz müdahaleciliği nedeniyle aynı zamanda nefret edilene dönüşebilir. Nefret edilene karşı da saldırganlığa yol açar.

Sublimasyon veya rasyonel düşünce, insanlığın özünde varolan saldırganlıktan vazgeçmesini sağlamaya yeterli değildir (Green, 2007: 162). Hatta, birçok insan için, “yasak”, rasyonel ya da bilimsel bir biçimde anlaşılamaz. “Yasak, önce yasağın temsiliyetidir” ve bu ancak subjektifliğimizin tüm imkânlarını kullanarak gerçekleşebilir (Legendre, 1998: 20).

Özellikle, “öldürmeyeceksin” yasasının anlamı güçlü bir itkiye direnmek içindir. Freud “Neden savaş?” adlı yazısında, nefretin çocukluktan kaldığını ve bitmeyen, tedavi edilemeyen çocukluğun devamının, insanı saldırıya, yıkıma ve zalimliğe ittiğini belirtir. Freud, bilincin, dolayısıyla ahlak yasalarının ilkinin, “öldürmeyeceksin” olmasının, çok çarpıcı bir gerçekliğe di-

renmek için olduğuna dikkat çeker: “Bu yasağın olması, hepimizin sonsuz uzunlukta bir katiller türünden geldiğimizin ispatıdır. Böyle bir güçlü yasa ortaya çıktı ise, ancak o denli güçlü bir pulsiyona karşı direnmek için konulabilir.”⁴

Sevgi nesnelerimize ulaşmak için, bazı pulsasyonlarımızı bilinçdışımıza iterek feda edebiliriz. Bu büyük fedakârlığın mümkün olabilmesi ise, “üstbenin” geliştirilmesi, yani yasanın-yasağı içselleştirilmesi ile mümkündür (Green, 2007: 168).

Bu “benüstü”nün gelişimi bireysel düzeyde olduğu kadar, kültüre de bağlıdır ve her zaman bireysel ile kültürel “benüstü” aynı gelişimi izlemez, çünkü her ikisinin amacı farklıdır. Kültürel “benüstü” uygarlaşma sürecinde bizi hayvansal dürtülerimizden uzaklaştırmaya çalışır ve tatminsizliği (*frustration*) empoze eder. Uygarlaşma, bir yerde, tatminsizlik kapasitemizin artmasını sağlar ve böylece yasakları içselleştirebiliriz (Green, 2007: 178). Ancak, yasaklar içselleştirilse de, nefret duygusu kaybolmaz ve dışarıdan gelenlere yönelir. Ötekinin farklılığını ertitemediği ölçüde, kendinden farklı gördüklerini “nefret nesneleri” olarak dışarıda tutmaya çalışır (Tuğrul, 2014: 190).

Nefret her zaman dışa yöneliktir. Sevgi nesnelerinin dışına atılan, ya da dışarıdan gelendir. “Kendimizi mutlak kötü olarak tanımlamak özdeğeri çok düşürür ve ızdırabı artırır. (...) Birey, kurtulabilmek için, mutlak kötüyü dışarıya yansıtır. Kötülük, düşmanlık, nefret ötekilerdedir.” Öz değeri oldukça düşük olduğundan, benliği kırılgan, parçalanmaya müsait kişi yansıtmalı özdeşim yoluyla, narsisik bir onarım gerçekleştirir (Paker, 2012, akt. Keleş, 2014: 79). Kötünün dışarıda, iyilerin ise içerde olduğu inancı yaygınlaştığında, azınlıkların çok basit vatandaşlık talepleri bile, ülkeyi bölmek gibi negatif bir çağrı olarak algılanır.

⁴ Bkz. http://www.psychanalyse.lu/articl-es/SF_PourquoiLaGuerre.-htm, 2011.

Bu içerisi-dışarısi diyalektiği ve basit karşıtlığı, yabancılaşmaya ve düşmanlığa dönüşebilir. Ancak, iç ve dış arasındaki kapı, geçişin de mümkünlüğünü gösterir. Kapı, bir “aralık kalma kozmosudur.” Arzulara, yasaklara, güvenlik ve misafirperverliğe açılabilirdiği gibi tamamen kapalı, kilitli de olabilir (Bachelard, 2017: 266). Ancak, Türkiye gibi ülkelerde, bu eşik genellikle yabancılarla, hele içimizdeki yabancılarla tamamen kapalıdır, çünkü varlığın bir yere sabitlenmesi istenir ve o yerin sahipleri kapılarını fantezi düşmanlara karşı kilitli tutmayı tercih ederler.

Sevilen nesne için müttefik aranmaz, çünkü, arzu nesnesi başkaları ile rekabet doğurur. Oysa, nefret edilenin etrafında müttefikler oluşur. Paranoyak birey genel bir nefret duygusu altındadır ama düşmanını kendi seçer. Paronayak, nefret duygusu ile kurgulanmış bireydir. Kendisine genel anti-demokratik, karşıt önyargıların oluşmasını sağlayan bir “düzmece-gerçeklik” yaratır ve o fantazma gerçekliği sayesinde nefreti kanalize olur. O zamana dek yalpalanan saldırganlığı nefret nesnesini bulur.

Yakın mahreme, minimal alteriye karşı duyulan nefret en güçlüsüdür ve en tahammül edilemez olandır. Kuruluş mitlerinde olduğu gibi, her düzen, ikizin diğerinden kopması, hatta yok edilmesi prensibi üzerine kurulduğundan, “benzeyen ama tam da benzemeyen”, (Jankélévitch, 1986) ötekini dışarıya atmak gerekir. Ulusların kuruluşu da birer doğum olduğundan, önce içindeki itatsiz ikizi olan ötekini temizlemesi gerekir.

“Komşunu sev”, kolaylıkla kültürel bir külte dönüşerek, “başkalarından nefret et” şeklini alabilir (Margalit, 2002: 48) Bosna-Sırp savaşında olduğu gibi en yakınındakilerin öldürülmesi, mahremiyetin derinliklerinde gizlenmiş korkunç bir nefretin ortaya çıkmasıdır. Bu yıkıcı nefret ancak en yakınındakinin “yüzünü” hedefleyebilir. (Derrida, 1996: 106). Türkiye’de, yeni ırkçı fantezisinin “nefret nesnesi” olarak Kürtler, Aleviler, Ermeniler, Yahudiler, diğer azınlıklardır. Bunlara karşı kullanı-

lan; “ya sev, ya terk et” en yaygın ifade biçimidir. Ötekiler, biz olma hazzını biçimlendiren fantezi çerçevesi içinde, TC’nin milleti ve ülkesi ile bölünmez bir bütün olduğunu hem inkâr eden hem de cisimleştirirler. Toplumun homojen bütünlüğünü engelleyen faktörler olarak tümsel kimlik kurmanın imkânsızlığının göstergeleridirler (Keleş, 2014: 73).

Batı Avrupa ülkelerini sürekli, Türklere karşı ırkçılıkla suçlayan Türklerin Türkiye’inde nefret nesneleri ötekiler olarak tanımlanan Kürtler, Gayri Müslim azınlıklar ve son yıllarda Suriyeli mülteciler olarak karşımıza çıkarlar.

Neo-Nazilerin Almanya’daki ırkçı kampanyası *Turken raus*’un (Türkler dışarı!) bir versiyonu Türkiye’de Suriyeli mültecilere karşı, bir engelleme ya da yadırgamayla bile karşılaşmadan “Suriyeliler dışarı!” veya Twitter’da açılan ve on binlerce defa kullanılan hashtag’da; “#UlkemdeSuriyeliİstemiyorum” ifade edildiği şekilde yürütülmeye başlanır. Irkçılar, karşılarına aldıkları grubu, etnisiteyi, ırkı aynı dille aşağılayıp dışarlar ve suçlamalar yöneltirler.⁵ Yabancılar, fuhuş, uyuşturucu, suç ile birlikte, mülteciler ise, fırsatçı, Türklerin haklarını gasp edici anlatılarının özneleri olarak (hırsız, asalak, düzenbaz, tecavüzcü, fahişe, çok üreyen, pis kokan...) etiketlenirler (Köker, Doğanay: 2010).

CHP’li Bolu Belediye Başkanı, yerel yönetimde ırkçı söylemi icraata dönüştüren, Suriyeli mültecilere desteği kesen yerel yönetici olarak, AKP ve MHP tabanlarının da onayını alır. Suriye politikasında elini güçlendirmek ve ülkeye sömürülecek ucuz işgücü taşımak üzere milyonlarca Suriyeliyi ülkeye taşıyan iktidar ise bu ırkçı yükselişten rahatsız olmaz. Hatta, ırkçılığı ancak karşıtları yaptığında siyasi malzeme haline getiren ik-

⁵ Hatta son zamanlarda bizzat şiddet uygulamalarına tanıklık etmekteyiz; Altındağ olayları, yakılma, öldürme eylemlerinin giderek arttığını görüyoruz.

tidar, alt sınıfların yoksulluk isyanının, öfkesinin kendisine de-
ğil de Suriyelilere yöneltmesinden şikayetçi değildir.

İstanbul Bilgi Üniversitesi Göç Çalışmaları Uygulama ve
Araştırma Merkezi'nce 2017 yılında yapılan "Türkiye'de Ku-
tuplaşmanın Boyutları" başlıklı araştırmada ortaya çıkan sonu-
ca göre "Suriyelilerin evlerine dönmesi" Türkiye'deki rakip ve-
ya hasım parti tabanlarının neredeyse tek ortak konusudur.
"Suriyeliler evlerine gönderilmeli mi?" sorusuna "Evet" yanıtı
veren AKP'lilerin oranı yüzde 83.2, CHP'lilerin oranı yüzde
92.8, MHP'lilerin yüzde 88, HDP'lilerin oranı ise yüzde 75'dir.⁶

Bu tür etiketlemelerin nedeni, bu kadar yakınımıza gelen
ötekilerin doğurduğu rahatsızlığı rasyonelleştirmek ve "organik
safiyeti" bozan (kirli) ögelerden temizlenmek arzusudur.⁷

Bu bağlamda, örneğin, Kürtler, Aleviler için "pis, kirli" ya-
kıştırması iki anlam taşır; hem "biz"lerden olmayanların bizler
gibi temiz olmadıkları, hem de Türklerin saflığını bozdukları
anamlarına gönderme yapılır. Muhayyelde yaratılan "öteki"
(Kürt, Alevi) imajı ile gerçek hayatta bizim içimize arkadaş,
memur, milletvekili, yani "normal" görünümlü Kürtler olarak
girmeleri daha çok korku, endişe yaratır (Keleş, 2014: 103).

Korku ve paranoyak söylem: "Potansiyel faşist", fanatik, manipülatör lider

Kolektif bilincin gücü, bize ait olanları içeri almak (veya
içerde tutmak) ve bizi oluşturacak "organik safiyeti" (Mann,
2005: 5) sağlayarak monadik bir bütünlük kurmaya yönelik

⁶ Bkz. <https://goc.bilgi.edu.tr/media/uploads/2018/02/05/bilgi-goc-merkezi-kutuplasmanin-boyutlari-2017-sunum.pdf>.

⁷ Pis, göreceli bir fikirdir. Maddeyi organize edip sınıflandırmaya yara-
yan sembolik sistemin bir parçasıdır; pis ve temiz olanı ayırmak birbirine
geçişleri asla ritüelsiz yapmama bir takındır. Pislik üzerine düşünmek,
düzen-düzensizlik, varlık-yokluk, yaşam-ölüm gibi karşıtlıklar üzerine dü-
şünmek demektir aynı zamanda (De Certeau, Giard, Mayol, 1994: 241).

kapsayıcı bir proje ve özellikle kendine benzemeyenleri ortaya çıkarmak ve stigmatizasyonlar ile ötekileri ayırmak şeklinde ortaya çıkar. “İç düşmaları” ortaya çıkıp, gizli, yıkıcı amaçlarını ifşa ettikten sonra, parazitleri dışarıya atmak gerekir.

Daha önce belirttiğimiz gibi, içerdeki halkı eriyik bir kitleye dönüştürdükten sonra, ulus-halk birliğinin dışında kalanlar çerçevesinde nefret nesneleri inşa edilir. Ötekileri hiçleştiren nefret edici yaratıklara dönüştüren terminolojinin yanı sıra, egemen, -üstelik bu bir etno-halk egemenliği olduğundan, bizden olanları güçlendirmek, olmayanların da dirençlerini kırmak için, paranoyak ve korku söylemini genişletir. Çoğunluğun kabul göreceği bir dil etrafında, korku, kriz ve içerdeki düşmanların ihanetleri ana temaları oluşturur. İçeriye sınımış hain hipokritleri ifşa etmek ise, siyasal iktidarın en birincil görevidir.

Hayali bir retorik ile, kolektif iç daralmasını (*angoisse*) bir şekilde transfer etmek durumundadır. Bu amaçla bir ya da fazla tehlikeli düşmanlar bulunur. Böylece, küçük farklılıklar büyük bir düşmanlığı oluşturabilecek boyuta gelirler. Buradaki nefret, geçmişten gelen bir veri olmayabilir ve grup içindeki, daha önceki ilişkileri belirlemeyebilir. Yukandaki satırlarda açıklamaya çalıştığımız biçimde, nefret inşa edilir, bizzat istemli eylemlerle oluşturulur. Güvenliğin tehdit altında olduğu sürekli hissettirilir. Bu korku iç daralmasıyla birleştirilir ve yıkıma doğru yol alınır. Önemli olan, bu iç daralmasını, bir düşman üzerinde dondurarak, kötülüğün sembolü haline getirmektir. İç daralması nefret ile birleştiğinde ise, yok etme arzusunu da beraberinde getirir (Tuğrul, 2014: 190). Nefret, nesneleri üstünde kristalleşir.

Dış düşman ve bunların içerdeki işbirlikçileri tanımlandıktan sonra, basit ve çoğunluğun anlayabileceği; “iyi-kötü”, “birlik-bölücülük”, “vatansever-hain”, vb. karşıtlıklar üzerinden, fanatikleri kolaylıkla yakalayabilecek söylemler geliştirilir.

Adorno’nun “potansiyel faşist” olarak tanımladığı fanatik bir grup, bir lider, kitleyi harekete geçirecek olanlardır. Nefret

nesnesi ya da nesneleri oluşturulduktan sonra, fanatikler ve liderler toplum içi gerilimleri yöneterek, söylemler ve eylemler yoluyla, içerdekileri, belirlenmiş bu düşmanlara karşı birlik olmaya yöneltirler. “Potansiyel faşist”, otantik muhafazakâr değil, sözde (*pseudo*) muhafazakârdır (2007: 154). Psikolojik yapısı, uzlaşmacı, ben düzeyinde otoriteye boyun eğen, bilinçaltı düzeyde ise, anarşik itkileri olan, şiddete yönelik ve yıkıcı kişilik özellikleri taşıyan bir fanatiktir.

Fanatik, bir fikre veya inanca körü körüne inananları tanımlar. Latince’de “*fanaticus*” kendini tapınağa (*fanum*) adanmış kimsedir. Fanatiğin en büyük özelliği, sosyal gerçekliği çok basit ve katı bir görüş ile algılamasıdır (Akman, 2007: 11). Fanatizm çok basit gerçeklikler olarak bizleri ve ötekileri kesin çizgilerle ayırır. Bu nedenle, milliyetçilikle yakın akrabalığı vardır.

Fanatik ya da “potansiyel faşist” için anahtar bir fikir vardır. Başkalarının hatta insanlığın çözemediği sorunları kendisi anahtarı sayesinde çözmüştür; parmağını kaldırarak (mecazi ya da gerçek anlamda) kibirli, emin bir ifade ile her şeyi açıklar. Fanatik, ne kadar stereotip, basmakalıp, ilkel olursa o kadar etkileyicidir, çünkü karışık olanı basite indirgemıştır. Bu kazanılan üstünlük entelektüel düzeyde değildir, klişe görüş, grup içindekileri iyi, dışındakileri kötü tanımlandığından, içerdeki her söylem kabul görür (Adorno, 2007: 167). Problemlerin nedenleri, “kötü güçlere” yüklenir, ya da çok sık duyduğumuz gibi, “bizim bilmediğimiz her şeyi yöneten, çok büyük güçler”dir. Özellikle Türkiye’de ABD ve İsrail, “gizli büyük güçlerin” başlıca örnekleridir.

Önyargı tekil, kompakt bir kitle değildir. Hareket halinde, bir azınlık diğerine göre daha fazla “nefret nesnesi” olabilir (Adorno, 2007: 150). (Bilgi Üniversitesi’nin anketine bakacak olursak, şu an Türkiye’de, -diğer azınlıkların da katıldığı-, ortak nefret nesnesi Suriyeli mültecilerdir!)

Yanı sıra, cehalet ve kafa karışıklığı, birçok insanda çocukluk korkularına, iç daralmalarına (*angoisse*) benzer duygular yaratır. Cehalet çoğunlukla faşist duyguların körükleyicisidir. Tüm faşist hareketler öncelikle, cahilleri hedef alırlar ve onları bilinçli olarak manipüle ederler. Çağdaş toplumların kompleks yapıları güvensizlik ve endişe yaratır. Bu ortam, gerici, tutucu kitle hareketlerinin mümbit toprağıdır. Bu tür hareketler kasıtlı anti entelektüel ve popülisttirler (Adorno, 2007: 231). Anlaşılamayarı anlama çabası bir paradoks içerdiği gibi, çözümünü de paradoksaldır; çelişkili iki geçici unsuru devreye sokar. Bunlar stereotip ve kişiselleştirmedir. Çünkü, çocukluktan itibaren sterotipler hem araç hem de yaralardır. Korkuların nesnesi, tehditkarlığına rağmen yakınlaştırmak istenir (canavardan korkan çocuk ehliştirmek, yakınlaştırmak amacıyla onu amca diye çağırarak eğilimindedir) (Adorno, 2007: 240).

Objektif araçlardan yoksun cahil birey için gerçek deneyimlere ulaşması imkânsızdır. Üstelik modern hayat olgularının endüstriyel standartlaşması sterotip düşünceyi güçlendirir. Hayat ne denli sterotip olursa, kalıplar içindeki özne, “stereopat” (Adorno, 2007: 241) kendisinin haklı olduğunu ve şemasının doğruluğuna inanır. Kitle iletişim araçlarının sunduğu sterotip model ve açıklamalar, bireyin “çok iyi bilgilendiğine” inanmasını sağlar. Bu nedenle, siyaset içinde sterotip düşünce neredeyse kaçınılmazdır. Kendi görüşleriymişçesine katı kalıpları benimser. Bu tür öznel siyaset yerine siyasetçiler üzerinde odaklanırlar; bir siyasetçinin nitelikleri, o siyasetin temeli olarak ortaya atılır. İlmî bir görüş sunarcasına “inanmıyorum” şeklinde formüle edilen bir görüş de, özünde stereotip, klişedir. Bu tür klişe formüller ile çözüm üretilmeye çalışılır (Adorno, 2007: 242).

En katı formadaki stereotip olan manipölator, potansiyel olarak en tehlikelisidir. Manipölator katı nosyonları araç değil amaç olarak kullanır. Dünya kategoriler halinde, şematik, idari

biçimde bölünmüştür. Manipülatör sendromunun şizofren bir yönü bulunur ama, iç dünya ile dış dünya arasındaki kopukluk, izolasyona, içine kapanmaya yol açmaz. Tam tersine, abartılı bir gerçekçilik sergiler ve herkesi nesne gibi kullanabilecek kompulsif pratik ve teoriler çerçevesinde davranır. Bu sendrom genellikle, yönetici sınıflar, yükselen teknokratlar ve Almanya'daki faşist anti-semitlerin örneğinde olduğu gibi, eski ile yeni tür yönetici arasında yer alanlar (*Himmler*) arasında görülür. Karanlık akılları ve her türlü duygudan uzak olmaları, acımasız olmalarını sağlar. Manipülatör örgütlenme yeteneklerini kullanarak toptancı çözümleri, rasyonellik adına üretir. Örneğin, Yahudilerden nefret etmeleri bile gerekmez. Kurbanlar ile hiç temas geçmeden idari yöntemler ile çözüm geliştirir (Adorno, 2007: 408).

Ötekinin varlığı, sosyal ve insani ilişkileri bile bir provokasyon olarak algılanır. Ayrışmaları ya da ötekilerle ilişkilerin örgütlenme biçimleri, soğuk, idari, insani boyutlardan uzak olmalıdır.

Kompulsif eğilimleri olan katı kişilerde, gruba aitlik, bir kolektifin parçası olmak, lidere bağlılık baba otoritesinin, aile içi dayanışmanın devamıdır. Grubun temel yasası, sürü kardeşliğinin zedelenmemesidir (Adorno, 2007: 414). Sadece, kendi gruplarına ve otoriteye sadıktırlar. Kendi bireyselliklerini grup içinde eritmekten rahatsız olmazlar (Adorno, 2007: 409).

Grubun görüşü belirleyicidir; çoğunluğu elinde tutanların, nüfuzlu kişiliklerin ya da iktidarın görüşü ile uyum içindedir. Grubun görüşü bireysel görüşlere nüfuz eder. Çoğunluğun otoriter sesi ve kolektif tarafından onaylanmış kararlar aslında otoritenin sesinin yankısıdır. Üstelik özgürce karar verdiklerini düşünen grup üyeleri bunun farkında bile değildirler (Adorno, 2016: 372-373).

Genelin hâkimiyeti, bireysel narsizmi ve demokratik toplumsal örgütlenmeyi derinden yaralar, yerini çaresizlik duygu-

su alır. Kendiliği yok eder, tam tersi yanılısal bir tikellik inancı oluşturur. Bu nedenle, bireysel çıkarlar ile tikellik, kendini koruma ilkesi ile eşleştirilir. Böylece, dar kafalılık sayesinde bu yanılısal tikellik işlerlik kazanır (Adorno, 2016: 378).

Akıl ve hissetmek iki karşıtlık olarak sunulur. İnançları sayesinde hissedenler emindirler. İnançlılar kuşkuya kapılmazlar. Örneğin, Führer tanrı mertebesine yükseltilmiş, eylemleri peygamberlerinki gibi yüceleştirilmiştir (hatta, Führer'e tam inanç, savaşın son zamanlarına dek devam eder). Ölçsüzlük, had aşımı her alanda (felsefi, dinsel, sanatsal) hisli, inançlı insanın ana tutumudur. Bu nedenle, bütün fanatik-baskıcı rejimler iman dili kullanırlar (Klemperer, 2018: 150).

Kesin inançlı kişi kendisi gibilerle birleşirken, sadakati bireylere karşı değil, bağlı olduğu kolektif bütünlüğe karşıdır. Bu bütünlüğün dışındaki her şeye kuşkulu bakar. Manipülatör liderler ise, sıklıkla bu şüpheciliği körüklerler (Hoffer, 2019: 157). Kesin inançlı bir kişi, Nazi döneminde genç bir Nazi militanın, "Biz çok mutluyuz, özgürlükten kurtulduk," cümlesinde belirttiği gibi, varoluşun anlamsız yüklerinden kurtulmuştur (Hoffer, 2009: 159). Böylece, birey tek başına "varoluşun dayanılmaz hafifliğinden", karar almaktan, bireysel olumsuzlukların doğuracağı yetersizlikten kurtulur. Bizzat katliam, kıyım eylemlerine başlamadan önce, katliamı hazırlayan bir sembolik yok etme, "ötekini" stigmatize ederek aşağılamak ve yıkma süreci başlatılır.

Nitekim, büyük katliamlarda görüldüğü gibi, bu kültürel "benüstü"nün yıkılmasına izin verildikten sonra, öldürmek, saldırganlık gibi ilksel pulsasyonların ortaya çıkışı son derece kolaydır ve çoğunlukla, bireyin öznel bilinci, bu vahşi itkinin verdiği tatminin gücüne dayanamaz (Adorno, 2007: 259).

Freud'a göre, mutluluğa ulaşmak amaçtır ama insan acılardan kaçamaz. Bunlardan kurtulmanın yolu, pulsasyonlarını tatmin etmekten geçer. En büyük mutluluk duygusu ise, "ben" ta-

rafından evcilleştirilmiş bir pulsiyonun tatmini değildir. Vahşi, talimden geçmemiş itkilerin tatmini, çok daha yoğun ve güçlüdürler (2014). Diğer bir deyişle, Roma Arenasında, gladyötörün ölümünü istemenin hazzı ve verdiği tatmin duygusu, futbol maçında, tutulan ekibin kazanmasının verdiği tatminden daha fazladır⁸ (Green, 2007: 159).

Bir grubun içinde ritüelin ve bir performansın parçası olarak kolektif eyleme katılım kolaydır; ölmek ve öldürmek eylemleri de kolektif bir performansta rol alan aktörler olarak gerçekleştiğinde “korkunçluğunu kaybeder, teatral bir jest olur” (Hoffer, 2019: 90). Özellikle orduda, öldürmenin ve ölmenin gerçekliğini silecek performans eylemi daha da önem kazanır; üniforma, bayarak, amblem, resmi geçitler, bando, kodlanmış jest ve duruşlar ile “askerleri et ve kemikten oluşan benliklerinden ayırılır”, böylece ölümün korkunç gerçekliği maskelenir (Hoffer, 2019: 90).

Kapalı bir topluluğun parçası olmak, bireysel sorumluluktan kurtulmaktır. Bireysel bağımsızlık, topluluğun içinde kaybolduğunda, yeni bir özgürlük alanı doğar: Utanmadan, vicdan azabı çekmeden nefret etmek, zorbalık, işkence, hatta öldürme özgürlüğüdür bu (Hoffer, 2019: 129). Bireysel etik, ahlak kurallarının baskıcı kontrolünden sıyrılmaktır ve Baldwin’in altını çizdiği gibi, “Bir ırkın yüceltilerek diğerinin ya da diğerlerinin aşağılanması, her zaman bir cinayet reçetesi olmuştur ve olma-ya devam edecektir. Bu mutlak bir yasadır” (2018: 565).

Nefret etrafında birleşmiş kolektif, ortak suç ve şiddet eylemleri ile kenetlenir. Her yeni oluşum, -devlet, ulus, din-, şiddetle gelir ve ortak cinayetin, işlenen suçların etrafında yeni ittifak oluşur. Yeni düzen ise, öldürülen, dışarıya atılan günah keçileri sayesinde kutsallaşır. Bu yeni kutsallığı korumak için de,

⁸ Ancak, artık öldüresiye gladyatör savaşları olmadığından, bazı futbol maçlarında taraftarların davranışları ve karşı takım taraftarlarına saldırıları Roma arenalarını aratmayacak şekilde olabiliyor.

ya eski-bildik, ya da yeni günah keçileri, nefret nesneleri olarak sürekli canlı tutulur.

Ancak, bir topluluğun kutlaması ötekinin acısı olabilir. Böylece yaralar kolektif hafıza içinde saklanır ve bu nedenle kimlik-sel kırılganlığın içine karışır (Ricoeur, 2000: 99).

ÖTEKİNİN BEDENİ¹

Daha önceki bölümlerde, biz olmanın kimliksel belirleyiciliğini, toplumsal hafıza açısından dilsel, mekânsal ve zamansal bütünlüğü kurgusunun önemini belirtmiştik. Kolektif kimlik, kurguladığı aynılık tahayyülünde, bir aidiyetlik bilinci oluşturur ve bu kolektif aidiyetlik her türlü kimliksel özelliklerin üstünde yer alabilir. Hatta, homojen “biz” olma takıntısı, kimlik kapanmasına dek gidebilir.

Yansırı, her toplum, ortak bir bellek oluşturmak için, kendi geçmişini belirli düzenlemeler ile biçimlendirir, manipüle eder, dönüştürür. Kültürünü, imajını yaşadığı mekâna, coğrafyaya ve bedenlere taşır, sınırlar koyar. Sınırlar, coğrafi-uzamsal olduğu kadar bedenseldirler de aynı zamanda.

Toplumsal bellek, daha önce açıklamaya çalıştığımız gibi, bedensel bir “biz” yaratmaya çalışır; beden üzerindeki işaretler, jestler, duruşlar, ritim ve tüm bedensel pratikler sayesinde, eriyik bir “biz” bedeni kurulumu mümkün olur. Ben’in biz içinde erimesi için, bu bütünlüğü zedeleyebilecek her türlü farklılık dı-

¹ Burada ilk akla gelen öteki, kuşkusuz kadın ve kadın bedenidir. Ancak, bizim çalışmamız çoğunluk-azınlık, kolektif ve etnik grup bellekleri üzerine. Kadın öteki, başlı başına ayrı bir çalışmayı gerektirir. Bu nedenle, bizim ötekilik deneylerine ilişkin analizlerimizin dışında kalacaktır.

şarıya atılmaya çalışılır. Bu farklılıklar fiziki, biyolojik ve kültürel olabildiği gibi, tamamen kurgusal ve toplumsal belleğin ürettiği fantazmalar düzeyinde de yaratılabilir.

Ancak hiçbir toplum, tam bir kültürel homojenlik, bedensel bir bütünlük ve kolektif hafızanın derinliklerinde çatlak seslerin, rahatsız edici anıların, karanlık sayfaların olmadığı ortak bir hafıza geliştiremez. Sürekli tekrarladığımız gibi, ben-biz dediğimiz andan itibaren, ötekilerin varlığı kendini hissettirir ve yadsınamaz bir gerçeklik olarak ortaya çıkar. Ben-biz olabilmenin asal koşulu ötekinin de olmasıdır ve dışardanlığı ile biz tanımının bizzat belirleyici niteliğidir.

Butler'ın vurguladığı gibi, bir siyasi cemaat, "Biz" derken "Öteki" ile kendisi arasındaki ayrıma işaret eder ama "öteki" ile kendisi arasındaki ayrımı ortadan kaldırma sorunsalını çözemez: "Kendimiz dışında konumlanmamız bedensel yaşamın, onun korunmasızlığının, yaralanabilirliğinin sonucu gibidir" (2018: 40). Çünkü, hiçbir zaman bedenler bize ait değildir, değişmez bir kamusal boyutu vardır. Beden, aynı zamanda toplumsal olarak kurulur, başkalarının izini taşır, toplumsal olarak şekillenir (Butler, 2018: 41).

Ötekilerin bedenleri de bir hafıza mekânıdır; kültürünü yansıtır, özgün anıları saklar. Ancak, bu bedenlerin oluşumu ve toplumsal konumu egemen grup tarafından işaretlenip ötekileştirilir. Egemen kolektif, ötekilerin bedenlerine, belleğine sürekli müdahale eder, yeniden kurgular. Ötekilerin damgalarıyla birlikte kamusal alanda var olmalarına izin verildiği durumlarda ise, aynı zamanda görünmez olmaları talep edilir. Bu müdahale, gerektiğinde şiddet, baskı içerebilir; dilini, mekânını silmeye, hatta bizzat yok etmeye kadar gidebilir.

Her toplumun özgün ötekileri (çoğunlukla birden fazla öteki bir aradadır) bulunur: Kadınlar, Siyahlar, Araplar, Kürtler, Yahudiler, çekik gözlüler, farklı dil konuşanlar, dinleri-mezhepleri ayrı olanlar, homoseksüeller, translar, vb... Ancak, ortak

özellikleri, Baldwin'ın o çok güzel betimlemesi ile "Dünyanın beyaz, ötekilerin siyah" olduğudur. (2018: 335) "Beyaz" genel insanı temsil ettiğine göre, "Siyah" insan da hep beyazlara göre belirlenir. "Siyah insan artık tek başına Siyah insan olarak değil, Beyaz insanla yüz yüze bir varlık olarak çıkar karşımıza" (Fanon, akt. Balibar, 2011: 482). Başka bir deyişle, her ülkenin imtiyazlı "beyaz" özelliklerine sahip bir egemen grubu, ötekileştirip dışladığı ve işaretleyip damgaladığı "siyahları" vardır.

Toplumsal olarak kurgulanan bedenler, çoğunluk-azınlık, aynılık-farklılık ilişkileri temelinde belirlenirler. Her ne kadar aynı bütünlük içinde olsalar da bütünlüğün değerlerini oluşturan imtiyazlı grup içindeki azınlıkları ya da ötekileri işaretleyici düzenlemeleri kurar.

İmtiyazın ise, en büyük özelliği görünmez olmasıdır. İmtiyazlının tanımlanmasına gerek yoktur, o zaten esas olması itibarıyla tanımlıdır. Bu imtiyazlara sahip olmayanlar (azınlıklar, kadınlar, siyahlar), imtiyazlıların (erkekler, beyazlar, Türkiye'de sünni Müslümanlar) nasıl davrandıklarını bilirler, bilmek zorundadırlar. Bu bilgi bazen bir ölüm kalım meselesidir (Ünlü, 2018: 37). Çünkü, imtiyazlılar işaretsizler olarak, her durumda işaretli ötekilerin sosyal konumlarını, koşullarını belirlerler.

Dumont'a göre, işaretsiz ile işaretli ilişkisi, bir bütünün parçaları ile oluşan hiyerarşik bir ilişkiyi tanımlar (1999: 239). Bütünü belirleyen işaretsizlerdir ama aynı zamanda karşıtlığını da içine alabilendir. Yani, toplam, kendisi olmayanı hatta zıt olanı bile içine alabilir ve onları toplumsal hiyerarşinin altındaki işaretililer olarak belirler.

Hiyerarşi ise, bir emir-komuta zinciri olmaktan çok, karşıtını içinde hapseden (*encompassing*) bir ilişki biçimidir. Ancak, bu ilişkinin sadece bir yönüdür; hiyerarşi prensibi başka düzeylerde, birbirinin içine geçen ilişkilerde, benzer şekilde üretilir. Özellikle geleneksel toplumlarda, bu katmanlı hiyerarşik ilişki sıkça görülür; kadın erkeğe göre daha alt düzeydedir ama bü-

yük aile içinde, kadın, çocuklarına (özellikle kız çocuklarına) ve daha sonra gelinlerine göre hiyerarşik olarak daha üsttedir ve aynı tür hiyerarşiyi üretir. Bu bütüne bağlı hiyerarşik ilişki, diğer ilişkilerden farklı olarak, bir “değer” boyutu da taşır (Dumont, 1999: 244).² İşaretler ise, saf ve belirlenmemiş değildirler, gösteren gösterileni nötr, tek anlamlı olarak belirlemez. İşaretler, yorumu belirler ve nasıl kullanılacağı ile ilgili yolları da ortaya çıkarır (Agamben, 2008: 73). Örneğin, II. Dünya Savaşı sırasında, Yahudilere uygulanan sarı yıldız, takanları Yahudi olarak işaretlediği gibi, o kişilere nasıl davranılması gerektiğini de belirler. İşaretliler, işaretsiz imtiyazlıları (egemen grubu) hem iyi tanımak hem de onların kurallarına uymak zorundadırlar.

Damgalı Beden

İmtiyaz, kişinin ait olduğu grup, -ırk, etnik, toplumsal cinsiyet-sayesinde elde ettiği maddi, psikolojik avantajları ve bunların kuşaklar boyunca yeniden üretmesidir (Ünlü, 2018: 35). Bu süreç içinde bazı şeyler de görülmez, duyulmaz, ilgi alanlarının dışında kalırlar. Bu şekillenme, kurumlar (aile, okul, mahalle, ordu, vb.) aracılığı ile sağlanır. Birey, kuralları ve rolünü içselleştirir. (Bu nedenle, örneğin, Türklük farkında olmadan yaşanan bir süreçtir.) İmtiyazlı yaşama hakkı sadece egemen etnik gruba ait olduğundan, görmeme, bilmeme (negatif) hakkı vardır ve bu haklar siyaset, yargı, diyanet, medya, vb. tarafından güvence altına alınır (Ünlü, 2018: 16).

Egemen özne -ki bunlar erkeklerdir- saldırganlık, baskı, şiddet yöntemlerini istedikleri gibi kullanma hakkına sahiptirler.

² Dupuy, bu ilişkiyi toplumlara uyarladığında, görünüşte en güçlü ve istikrarlı sosyal düzenin, özünde kendi yıkımının tehdidi olan “kaos”u içinde taşıdığına dikkat çeker. Bir kriz anında, sistemin çöküşü panik durumudur (2008: 12).

Ötekiler (kadınlar, azınlıklar, siyahlar, vb) üzerinde tam iktidar sahibidirler, mutlak varlıklardır. Egemen grup üyesi olmak bir “başkalık” değildir ve toplum tarafından inşa edilir. Sadece güç sahiplerinin değil, sosyal hiyerarşinin altındakilerin de gönüllü katıldığı genel davranış biçimidir.

Öteki olarak Siyah kendi benliğine bir beyaz gibi bakan, onun değerleri (aşağılama ve acıma) ile ölçen bir “ikili bilinç” ile yaşar (E.B. du Bois, akt. Ünlü, 2018, 41). Beden, başkası için olan bir bedene dönüşmüş, başkasının bakışı karşısında bana yabancılaşmıştır. Çünkü başkasına görüldüğümüz halimizle yargı-larız kendimizi (Direk, 2005: 47, 51). Fanon da benzer bir gözlem-de bulunur: “Zenci, ister istesin, ister istemesin, Beyaz adamın kendisi için biçtiği üniformayı giymek zorundadır” (2016: 53). Birileri güçsüz ve ötekileştirerek dışlandığı için diğerleri içerde-dir ve güçlüdürler. Dışlananlara karşı, -hem damgalı hem öteki olarak- duyarsızlık, bilgisizlik en genel kabul edilmiş davranış biçimidir. Bu eşitsiz ilişki biçimi her alanda üretilir ve aynılık-normallik ölçütü olarak sunulur.

İmtiyazlılık aynı zamanda normallik kriteri olduğundan, imtiyazlı grup üyesi imtiyazlıların bilincinde bile değildir. Bu-nu normallik olarak yaşar. (Ünlü, 2018: 231) Norm, bir şeyin na-sıl olması gerektiğini veren doğrultucu kıstastır.³ Normal, bu bağlamda, “tüm diğerleri için kural ve tip” demektir (Hacking, 2005: 211).

Biyosiyasetin belirlediği düzen içinde, insanların sabitleri yani standartları oluşturulur ve standartların dışında kalanlar, normalliğin de dışında kalırlar. Normların yani standartların

³ Normallik tanımı, 19. yüzyıl terminolojisi olarak ortaya çıkar ve 1850’lerden sonra yaygınlaşmış biçimde kullanılır. Normal, patolojinin karşıtını tanımlar önceleri; ilk tıp alanında, daha sonra da askerlik ve sa-vaş teknikleri için kullanılır. Normal sözcüğü, askeriye içinde, belirli standart ölçek anlamındadır. Bir süre sonra, her alanda kullanılmaya baş-lanır.

dışında kalan ötekiler, “sapkın” olanlardır. Başka bir deyişle, damgalananlardır.

Eski Yunancada damga (*stigmat*), -ahlaki statüde-, olağan dışı ve kötüyü ifşa etmeye yarayan, bedene yakılan ya da kazınan bedensel işaret demektir. Hıristiyanlıkla birlikte, cildin üzerindeki bazı yaraları ve fizik bozuklukları tanımlamak için de kullanılır. Moderniteye geçiş ile birlikte, normal tanımına bağlı olarak damganın içeriği de genişler.

Normallik standartları öylesine etkilidir ki, damgalı birey de aynı standartlar çerçevesinde, damgasını normaller gibi algılar. Bu utanç, eziklik, yetersizlik ötesi, kendinden nefrete kadar gidebilir. Böylece bir damga ideolojisi inşa edilir (Goffman, 2014: 34). Dil içinde normallik, tanımının dışındakileri tasvir etmek için bile kullanılır; kaçık, sakat, hasta gibi tanımlar, düşünülmeden gündelik hayat içinde yaygınlaşır. Yukarda belirttiğimiz gibi, damganın idaresi toplumun genel özelliğidir. Damgalılar, egemen imtiyazlı grup tarafından işaretlenirler ve işaretliler olarak onlara bir statü atfedilir.

Toplumsal çerçeve, kişileri kategorize edecek sıradan ve doğal izlenimini bırakacak nitelikler inşa eder ve kişide sabitlenir. Sosyal statü tanımından farklı olarak iş, meslek, ahlaki değerleri de içerebildiği gibi, bireyler, etnik kimlikleri ya da başka özellikleri nedeniyle de damgalanabilirler. Bu toplumsal kimlik tanımı negatif bir anlam içerdiği durumlarda “damga” sıfatını alır (Goffman, 2014: 30). Bu nedenle, stigmatlar, bir görünüm -ya da değil- olmaktan daha çok bir atfetmedir ve ötekini aşağılamayı amaçlar (Goffman, 1993: 14). Doğal olmayan ama ahlaksızlık olarak algılanan karakter bozukluklarının yanı sıra (örneğin, hapis yatmak, eşcinsellik, alkolizm, işsizlik, vb.), ırk, ulus, din gibi etnolojik damgalar da eklenir ve sadece bireyi değil, tüm aileyi damgalar ve soy bağı ile aktarılır. (bir etniye, ya da gruba bağlı fiziksel, kültürel özellikler; gerçekte olmasa bile atfedilen özellikler aynı fonksiyona sahiptirler.) Ortak nokta, damga is-

tenmeyen bir farklılıktır ve diğer nitelikleri ikinci plana iter (Goffman, 2014: 33).

Damga bize kendini gösterdiği için görünürlülük kazanır. Damgaların ya da işaretlerin bilgilendirici fonksiyonları vardır ve bunlar arasında en önemlilerinden biri de isimlerdir. İsim bir stigmattır. İsimsel stigmat yabancı ve azınlık özelliklerini taşımasıyla önemlidir, çünkü düzeltilemeyecek bir kusurdur, kuşaktan kuşağa karakter özelliği gibi devredilir ve görünür, yani duyulan, okunabilen bir niteliğe sahiptir (Lapierre, 2000: 274). İsimsel stigmatın niteliğini daha da vurgulamak için, kişiden söz edildiğinde isminin başına (Nazi döneminde Yahudi isimlerinin başına Yahudi eklendiği gibi), aidiyeti de eklenir ve Türkiye’de de sıklıkla yapılan bir uygulamadır (Yahudi, kripto Yahudi, Dönme, Kürt, Ermeni... en fazla kullanılan sıfatlardır). İsim stigmatının gözden kaçma ihtimaline karşı aidiyeti ile birlikte söylenir, çünkü isim özel olduğunda iz bırakmayabilir ama başına aidiyetlik sıfatı eklendiğinde o kişiden kalan iz sadece aidiyeti olacaktır.

Böylece, isimsel damga, gösterilen (*signifié*) varlığa, göstereenin atfettiği (*signifiant*) sözcük yani isimle, kimliğin göstergesi olarak (*signe*), atfedilen kimlik üzerine eklenir. Bu çifte atfedilmiş kimlik, bireyi değersizleştirebildiği gibi, bir cendereye sokaarak tanımlar (Lapierre, 2000: 275). Kimi zaman, bu tür damga sembolü göstergeler gizlenir ya da silinmek istenirler, bu nedenle isim değişikliği yapılır.

İsim değiştirmek, bazen bu belirlemeden kurtulmanın bir yoludur. Ancak, isim değişikliği bir rahatsızlık getirir; işaretin değişimi ile, öz kimliğin yok olduğu düşünülür. İnsanı isminin oluşturduğu inancı sadece arkaik kültürlerle ait değildir. Adlandırma, -bir nevi kimlik kartı-, bireyin tenine yapışmış bir ikinci deridir. Bireyin bir üst-derisi görevini görür neredeyse. (Adları kötü telaffuz etmek ya da yanlış yazmak bile herkes için rahat-

sız edicidir) (Goffman, 2014: 136). Bu üst deri kalktığına ise, geriye kalan soyulmuş, acılı bir kimlik ve bellek yarasıdır.

Daha sonra, doğrudan belirleyici işaretlere geçilebilir; Yahudilerin II. Dünya Savaşı sırasında taktıkları sarı yıldız, Kahramanmaraş olaylarında olduğu gibi, Alevi azınlık evlerinin üzerine konulan işaretler (bu uygulama birçok başka şehirde de yapılmaya devam ediliyor), daha şiddetli, yok edici eylemlerin habercisidirler. Hatta bu işaretlemenin son aşaması, Nazi kamplarında, mahkûmların, -hayvanlara yapıldığı gibi-, kollarna damgalanan numaralama sistemidir. İsimsel özellikleri bir numaraya indirgenen insanlardan, minimal isimsel kimlik bile kaldırılarak, bireyler bir sürü türdeşliği içinde numaralara dönüştürülürler. Kişisel kimlikleri tamamen silinerek sayıların niceliğinde ve dizininde farklı bir türdeşliğe indirgenirler.

Damgalılar, ne kadar saklanmaya, görünmez olmaya (isim, din değiştirerek, silikleşerek, kamusal alanda var olmayarak, vb.) özen gösterebilirler de, milliyetçiler-ırkçılar da, bir dedektif titizliği ile bu gizli aidiyetlikleri ortaya çıkarmak için saklanmış damgalar ararlar.

İrkçi-milliyetçi, ötekini belirleyecek ve işaretleyecek ipuçları arar, saklanmayı, bir ismin arkasındaki gerçekleri ifşa etmeyi görev addederler. Fransa'da 1942'lerde, faşist işbirlikçi Vichy hükümeti taraftarları, anonim Fransız isimlerinin arkasında gizlenen Yahudileri ortaya çıkartmayı üstlenmişlerdi. Benzer bir uygulama, şimdilerde Türkiye'de görülür. Dönme, Alevi, Ermeni kökenli isimleri ifşa etmeyi milli bir görev sanan gazeteciler, akademisyenler, kitaplar, makaleler yayınlar. İsimlerin ifşası, bir grubu, azınlığı dışlama yolunun sadece başlangıcıdır.

Çoğunluk, etnik kökenli damgalıya özellikle damgasını hatırlatacak şekilde davranır. Buna karşı, damgalı bireyin tepkisi farklı olabilir. Normallik statüsünün gereklerine uyum sağlamaya çabalar (Goffman, 2014: 29). İsim değiştirir, asimile olmaya çalışır, kimliksel özelliklerini özellikle kamusal alanda silme-

ye özen gösterir, ancak yukarda da değindiğimiz gibi, hiçbir zaman tam başarılı olamaz, çünkü onlardan talep edilen, kendilerini görünmez kılmalarıdır ama en görünmez oldukları anda, damgaları yüzlerine vurulur ve yeniden gündeme gelirler.

Etnik bir gruba aidiyetlik, damgalayıcı gücünü yitirdiğinde, (yani bütün içinde eriyip asimile olduklarında) paradoksal bir biçimde, önceki damga artarak daha fazla saldırıya maruz kalır. Nitekim, Almanya’da, anti-semitizm ve Yahudilerin katliamı, en asimile oldukları dönemde ortaya çıkar. Kimi zaman, özellikle kriz dönemlerinde damgalılar “günah keçileri” olarak yeniden ifşa edilirler. Türkiye’de bu saldırganlık, dönmelere, isim değiştirmiş Yahudilere (kripto Yahudi tanımı kullanılır) ve asimile olmuş tüm azınlıklara yöneliktir.

Görünmez Beden

Paradoksal bir biçimde damgalananlar, işaretlerini üzerlerinde taşıyabilirler bile, kamusal alan içinde, imtiyazlıların kararlarına bağlı olarak görünmezler. Tam tersi, taşıdıkları işaretler (Yahudilerin sarı yıldızı gibi) onları daha da görünmez kılar, daha doğrusu görünmemesi gereken bir statüde tutar; ya marjlarda tutulurlar, ya katı kurallara maruz kalırlar. “Kamusal olan kısmen söylenemeyen ve gösterilmeyen tarafından” (Butler, 2018: 14) oluşturulduğundan, damgalılar kamusal alanda herhangi bir performans sergileyemezler. Konuşabilen ve görünebilir olanların sınırları, ötekilerin siyasi söylemlerini ve öznelere performans gerçekleştirdikleri alanı kuşatır.

Ezilen ve dışlanan ötekiler, Arendt’in saptamasıyla: “paryalar” toplumsal olaylardan ve kamusal alandan kopukturlar (1993: 194). Böylece, iki türlü adaletsizliğe uğrarlar: 1) Zaten hayatı gereksinimlerini karşılamaları zordur, 2) Yarı sıra karanlığın içinde kalmanın utancını da yaşarlar, kamusal alana dahil olamazlar, “görünmezler” (Arendt, 1990: 115). Ezilenler, artık

“dünyadaki varlıktırlar” (*être-au-monde*) ama “dünya içinde” (*être-dans-le-monde*) değildirler (Arendt, 1993: 196). Egemen, bazen biyosiyaset kapsamında, sadece “hayatlarını korumak ve hayati ihtiyaçlarını karşılamak” üzere politika içine sokar ama vatandaşlık düzeyine hiçbir zaman ulaşamazlar (Türkiye’de azınlıklar da olduğu gibi).

Ezen ile ezilen ötekiler birbirlerini görmekten kaçınırlar ama nedenleri ve bakma-görme biçimleri farklıdır. Daha doğrusu, egemen bakmazlıktan gelerek bakar, ezilen ise bakamaz. Egemen, bakışa tarihsel olarak hükmeden, ayrıcalıklarını kullanan ve kurallarını koyan taraftır. “Her iki taraf birbirine bakmadan görür ve bilir, çünkü biri görmeyi, diğeri görülmeyi” (Direk, 2005: 51) içselleştirmiştir. İmtiyazlılar, ezilen ötekiler tarafından nasıl göründüklerini görmezden gelirler, bilmezler bile; yaygın davranış budur. Ötekilerin kendilerini nasıl gördüklerini öğrendiklerinde de şaşkınlığa düşerler (Direk, 2005: 51).

Baldwin, tarih boyunca, beyazların dünyasında siyahların, sabit bir yıldız, kımultısız bir nokta görevini gördüğünü ve bu sabit duranlar sayesinde kendi kimliklerini koruyabildiklerine inandıklarını belirtir (2018: 195). Beyazların siyahlar hakkında bilmedikleri her şey, aslında ve özellikle kendileri hakkında da bilmediklerinin yansımasıdır (Baldwin, 2018: 556). Ancak, “sabit yıldızlar” hareket etmeye başlayıp farklı talepler ile ortaya çıkınca, beyazlar düzenlerinin bozulmasından, koydukları sınırların dışına taşmasından rahatsız olurlar.

Azınlıklar, sessiz ve bütünsel kimliğe bağlı kaldıkları sürece, damgaları ile birlikte normaller tarafından kabul görebilirler (Goffman, 2014: 172). Tersine ise, her zaman sorun yaratır. Damgalı kişiden, damgasını taşımasını ama onu normallerden farklı kıldığını ima etmemesi istenir. Yani, hem kendisinin damgalı olduğunu unutmaması, hem de normallerin kurallarına her koşulda uymayı gerçekten kabul ettiğini göstermesi talep edilir.

Örneğin, Türkiye’de, özellikle herkesin övündüğü Osmanlı, Türk insanının “toleranslılığının” arkasında yatan aslında ege-

men çoğunluğun “hoşgörüsüzlüğünün” yüzüdür. Bu farklı dinsel cemaatlara tanınan göreceli otonomi, “resmi tolerans” (Walzer, 2011: 31) başka imparatorluklarda olduğu gibi, birbirinden farklı cemaatları bir arada barış içinde tutabilmenin bir yoludur ve merkezi otorite, vergisini toplayabildiği ölçüde, bu istikrarı bozmak istemez. Ancak, bu dinsel-etnik resmi tolerans, bireysel veya başka bir kimliğin oluşmasına izin vermeyen bir sistemdir. Farklı, millet üyelerinin, merkezi otoritenin sadece dinsel düzeyde tanımladığı kimlikten çıkma hakları yoktur. Çünkü, Gayri Müslim veya dışarıdaki azınlık, silik olduğu ölçüde tolere edilir. Söylem düzeyinde, bu ülkenin ne kadar “toleranslı” olduğu ön plana çıkartılır. Oysa, tolerans kelimesi, özünde “izin vermeyi” içerir, yani koşulsuz değildir. İzin verme yetkisini elinde tutanlara bağlı bir koşulluluk durumudur. Bu nedenle, Türkiye coğrafyasında “tolere” edilenlerin yaşamları, bu tür örtülü kurallara uymaları ve izin verilmişlik alanlarını ihlal etmemelerine bağlıdır.

Damgalının, “olduğu gibi” kabul görmesinin koşulu, normallerin koşullu kabulünün sınırlarını zorlamaması ve hatta bunu koşulsuz kabul etmesidir (Goffman, 2014: 194). Azınlıklar, zayıf koşullarından çıkıp, kendi başlarının çaresinde baktıklarında ise, tahammül edilmez, küstah... olurlar, çünkü onlarda, sevilen, beğenilen nitelik başı eğik, kişiliksiz ve mağdur olmalıdır. Bruckner, Batı’nın en eski damgalıları olan Yahudiler ile ilişkisinde gözlemler bu davranışı; “Yüzyıllar boyunca, önce yahudi düşmanlığı daha sonra da anti-semitizmin hep varolduğu Avrupa kültürü içinde, iyi Yahudi imajı, taciz edilebilen ve başı eğik Yahudidir. Zayıf koşullarından çıkıp, normal bir ülkenin vatandaşı olmalarına tahammülsüzlüğün gerisinde, kişiliksiz, mağdur-kurban imajından çıkmış olmaları yatar” (2006: 84).

Damgalıya toplum, onun büyük grubun üyesi olduğunu söyler (“hepimiz bu ülkenin vatandaşı, bu milletin evlatlarıyız” gibi); ama bazı açılardan farklı olduğu ve bunu kabullenmesi

gerektiği de sürekli hatırlatılır. Damgalılar için kurgulanan dil, farklılığı belirtmek içindir; “onlar bizim gibi değil”den, Türkiye’de yaygınlıkla kullanılan, daha saldırgan; “Ermeni, Yunan dölü, hain Kürt, para düşkünü Yahudi”ye dek gidebilir. Üstelik, damgalının da bu dili benimsemesi istenir.

Özellikle Türkiye’de, azınlığa mensup olan kişinin çevresi tarafından görünür kılınma biçimleri ve kendi görünürlüğüyle kurduğu ilişki kimlik, isim, “nerelisiniz?” soruları, aksanı, azınlık olma durumunun getirdiği başlıca sorunlardır. 1936 yılında, Yahudi cemaatinin önde gelen simalarından birisinin kendi grubu üyelerine tavsiyesi “silik yaşamaktır” (Meseri, Kuryel, 2020: 13). Bu genellikle bütün azınlıklar için geçerlidir; kamusal alanda var olabilme ve hayatta kalabilmenin temel koşulunu ifade eder. Kamusal alanda Türk, mahrem alanda Yahudi gibi yaşamak zorunda bırakılırlar. Bu duygular, yaşayanların davranışlarına, bedenlerine “siliklik” olarak yansır (Ünlü, 2018: 238). Nitekim, İzmir’li genç bir Yahudi kadın, 70’li yıllarda, aynanın karşında Türkçesindeki Yahudi aksarından kurtulmak için saatler geçirdiğini anlatırken, (Meseri, Kuryel, 2020: 12) silikleşme çabasının ne denli içselleştirildiğini ortaya koyar.

Türkiye’de, damgalı azınlıkların, temel karakter özellikleri, benlik sunma biçimi ve beden dili, Türklük sözleşmesi tarafından belirlenir. Sözleşme içinde ve dışında kalan iki kişi karşılaştığında aslında iktidar ilişkisinin iki ucunda karşılaşan “sosyalleşmiş ve tarihselleşmiş bedenlerdir”. Sözleşmenin içindekilerin devleti vardır, hele makbul vatandaş ise, kendinin korunacağını bilir. Oysa, dışındakiler devletsizdirler, ihtiyaç halinde korunmayacaklarının bilincindedirler (Ünlü, 2018: 248).

Damgalanmışlar, aksanlarını düzeltmeye çalışarak, kamusal alanda silikleşerek, dışarıya karşı maske altında bir görünüm sergilemeyi öğrenirler ve farklılığın aşıkâr olmadığı durumlarda, gizlilik içinde yaşayabilirler (çoğu Aleviler gibi). Ötekilerin, kamusal alanda ve kendi aralarında davranışları ve performans sergilemeleri farklıdır. Ancak kendi aralarında, gerçek kişi ola-

bilirler ve kamusal alanda, “hiç kimse” olmalarını sağlayan maskelerini (etimolojisinde hiç kimse ve kişi anlamlarını taşıdığı için), “kişi” olabildikleri mahrem alanda çıkarlar. Bu da imtiyazlılar tarafından ikiyeüzlülük, sinsilik olarak tanımlanır.

Meseri ve Kuryel’in kitabında, Türkiye’den bir anekdot, bu açıdan iyi bir örnek teşkil eder; 60’lı yıllarda, ilkokul dördüncü sınıfta, bir Türk-Müslüman öğrenci Fatiha suresini bilemezken, bu anıyı aktaran Yahudi öğrenci istenilen sureyi ezbere okur (2020: 87), çünkü, Türk Müslüman öğrenci bunu bilemediğinde en fazla bir azar işitecektir ama, Gayrimüslüm öğrenci bütün okları üzerine çekeceğini ve dışlanacağını bildiğinden, duayı bilmeme lüksüne sahip değildir.

Baldwin’in de belirttiği gibi, siyah çocuk, henüz ten rengini algılamadan önce siyah olmanın etkilerine maruz kalır. Ebeveynleri çocuğa, gence, beyazların kendilerinden beklenen davranış modelini öğretirler (uslu, uyumlu, itaatkar olmak gibi). Ancak, ebeveynlerin otoritesinin arkasında, kişiliği belirsiz, anonim, çok daha güçlü ve acımasız bir başka otorite yükselir: Beyaz adamın gölgesi (2018: 335). Siyah erkeklerin bildiği erkek modeli, “beyaz erkek”lerdir. Çoğunluğu oluşturan egemen grubun koyduğu standartlar, norm ve değerler ötekilerin de benimsediği, içselleştirdiği bir pakettir (Baldwin, 2018: 264).

Nitekim, 1960’larda siyahlardan beklenen, elde ettikleri özgürlükleri için memnun, yani İngilizce’de “gratified” olmalarıdır. Ancak, hoşnut olmak “gratified” ile minnettar olmak anlamına gelen “grateful” kelimeleri aynı kökenden gelir. Sanki, bu hakları beyazlar lütfedip bahsettikleri ve siyahlara özgürlük armağan ettikleri için, siyahların da teşekkür etmeleri beklenmektedir ve Beyazların, gene kendilerini olumlamasının ifadesinden başka bir şey değildir (Baldwin, akt. Senette, 1999: 165).

Gerek medyada, gerek kamusal alanda, azınlıklar, göçmenler, mülteciler ile ilgili kullanılan bir başka yaygın retorik, bu grupların “problem” olduklarıdır. Adorno’ya göre, bir azınlık için “problem” kelimesini kullanmak, problem kelimesinin bi-

limsel anlamının arkasına sığınmaktır. Problem bilimsel alanda araştırma, yoğun çalışma, bulgular gerektiren bir sözcüktür (matematik, fizik problemleri çözmek, bilgi, araştırma gerektirir). Böylece, sosyal alanda bir olgu, problem olarak tanımlandığında, “önyargılardan uzak, objektifliğin üstünlüğü” yaftası altında, önyargısını rasyonelleştirir (2007: 168). Ne zamanki bir azınlık problem olarak tanımlanır, özne olmaktan çıkarak bir matematik denklemi terimleri gibi nitelendirilir; doğal olarak akla çözümü gelir. Böylece, manipüle edilebilecek bir materyale dönüşür (Adorno, 2007: 169).

Damgalananlar ise, ne kadar problem olmadıklarını göstermek, farklılıklarını yok etmek, entegre olmak için uyumlu, silik olsalar ve büyük çabalar gösterseler de, imtiyazlı egemen grup için gene de yeterli olmaz. Nitekim, Türkiye’de yapılan farklı anketlerde, ya da gazete sayfalarında, aşağıdaki örneklerde görüldüğü gibi, dışlanan ötekiler, ne kadar sessiz, silik olsalar da, onlara ilişkin komplo teorileri, nefret söylemleri azalmamaktadır. Üstelik eski bildik günah keçilerine (Ermeni, Yahudi, Kürt, vb.) yenileri (Suriyeliler, mülteciler) eklenirler.

Türkiye’nin en yeni ötekileri olan Afgan, Suriyeli mültecilerden ise, hem onları kabul etme yüceliğini gösteren TC devletine minnettarlıklarını ispat etmeleri, hem de bir an önce bu ülkeyi terk etmeleri istenir: Araştırma şirketi Konda’nın Temmuz 2019’da bin 651 kişiyle yaptığı araştırma; Suriyelilerin aynı şehir, mahalle ve aile düzeyinde kabulünün son üç yılda yarı yarıya azaldığı sonucunu ortaya çıkarır. “Suriyeli sığınmacılarla ilişkiniz hangi seviyede olabilir?” sorusuna katılımcıların yüzde 40’ı “Aynı şehirde yaşayabilirim”, yüzde 31’i “Aynı mahallede yaşayabilirim” cevabını verirken, Suriyelilerle aynı apartmanda yaşayıp komşuluk ya da arkadaşlık yapabileceğini söyleyenlerin oranı ise sadece yüzde 21’dir.⁴

Göç ve zorunlu yerinden edilme konularında yapılan bir

⁴ T24, 5/03/2020, Gonca Tokyol.

başka araştırmanın sonucunda; Türkiye’de mültecilere karşı ayrımcılığın ilkokul çağındaki çocuklarda bile gözlemlendiğine, “mültecilerin onlardan olmadığını” bildiklerine dikkat çekilir. Bu durum, birbirini etkileyen halkalardan oluşan, her gün birbirine eklenilen, eklenildikçe de ağırlaşan bir zincir gibidir ve mülteciler ile sığınmacıların günlük hayatta her gün ayrımcılıkla karşı karşıya kaldığının çeşitli örnekleri bulunur. (Duman, Çelik, 2019)

Paradoksal bir şekilde, Türkiye’nin neden Suriye’de savaştığını sorgulamayanlar, ya da sorgulama gereğini bile duymayanlar, Suriye’li Naser’in tanıklık ettiği gibi, herhangi bir Suriye’li mülteciye, neden ülkesinde kalıp savaşmadığını sorabilirler. Müşteriler arasında neden kendisine Suriye’de kalıp savaşmadığını soranlar olduğunu anlatan Naser, “Neden savaşmamı beklediklerini bilmiyorum; ben üniversitede mühendislik okuyordum, asker değildim. Hem kime karşı savaşacağım?” diye haklı bir soru yöneltir.

Yukarıdaki örnekler, maalesef, Türkiye’de azınlıklara, göçmenlere, mültecilere karşı geliştirilen ırkçı yorumların çok minik bir kesitidir. Çünkü, başkalarını suçlayarak kendini aklama ilkesi Türkiye’de en yaygın davranış biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kişiliği Türklük ile şekillenen insan belli şeyleri görmez, bazı şeyleri öğrenmez, öğrenmek bile istemez. Hatta, belli şeyler hakkında hiç duygulanmaz.⁵ Gayri Müslim ve Türkleşemeyen

⁵ Bu konuya ilişkin kişisel bir anekdotumu aktarmak istiyorum: Üniversitede lisans öğrencilerine verdiğim bir derste, etnik ayrımcılık konusunu işlerken dünyanın farklı ülkelerinden verdiğim kıyım, katliam örnekleri karşısında bir öğrencimin tepkisi karşısında ürkmüştüm; öğrencim, başka yerlerde olmuş kıyımların, olayların kendisini hiç etkilemediğini, sadece Türklere karşı yapılan haksızlıkların kendisi için önemli olduğunu ve üzdüğünü söylemişti. Doğal olarak, gerekçesi de zaten tüm dünyanın Türklere düşman olduğu ve haksızlıkların da sadece Türklere karşı yapıldığı idi.

Müslümanlara karşı yapılan haksızlık, hukuksuzluklar ve hatta katliamlara karşı ilgisizdirler (Ünlü, 2018: 216). Türklük duyguları ve duygusuzlukları, bireyin kurucu bir ögesine dönüşür ve devlet, ulus “bireyin içinde yaşar” hale gelir (Ünlü, 2018: 219). Ya da Türkiye’de sıklıkla tanık olduğumuz gibi, ahlak ilkeleri, Türklük dışında olduğu zaman tamamen unutulabilir, hatta haksızlığa bizzat katılabilir. Çünkü aynı zamanda, cezalandırılmaz (Ünlü, 2018: 194).

Kendinden farklı olana karşı oluşan bu kayıtsızlık, bir süre sonra bir iç yasaya dönüşür. Türklerin çoğu kendilerine karşı suçlayıcı, düşmanca davranışlarla karşılaştıklarında, hemen karşı suçlamaya geçerler, asıl Türkleri suçlayanların başlıca suçlular oldukları vurgulanır. Nedenler asla sorgulanmaz. Şiddet kullanarak, topraklara, ülkelere sahip olan egemen imtiyazlılar, bir kez yerleşik olduklarında, her türlü protestoyu ya da karşı eylemi ötekilerin şiddeti olarak eleştirirler ve Baldwin’in belirttiği gibi, “siyahlarda şiddet karşıtlığı bir erdem olarak kabul edilir” (Senette, 1999: 166).

Nitekim, Beyazlar, Yeni Dünya’ya ayak bastıklarında ya da sömürgelerde, yerlileri kıyımdan geçirdiklerinde, bu eylemleri öldürmekten ziyade doğaya karşı bir mücadele olarak görürler. Doğanın efendisi olan Beyazlar için doğanın parçası olarak gördükleri bu insanları -ki o dönemde bu bile tartışma konusudur- (Bkz. Valdoid tartışması) alt etmek korkutucu doğaya karşı verilen bir mücadeledir. Cinayet işlediklerinin farkında bile değildirler (Mnembe, 2016: 243).

Türkler ile Kürtler arasındaki ilişkide de benzerlikler gösterir. Türklerin, Osmanlı’nın Balkanlar’dan Hindistan’a, Kuzey Afrika’ya dek uzanan savaşları, şiddetin, işgalin adı fetih, yağmalamanın adı ganimettir. Bu eylemler, zaferler olarak adlandırıldığından, kahramanlık hikâyeleri ile süslenir, kutlamalar yapılır. Oysa, bugün Kürtlerden sürekli pasifist, şiddet karşıtı olduklarını ispat etmeleri istenir. Şiddeti dışlayan meşru siyasi parti kurduklarında, meşru yollarla seçildiklerinde bile, onlar-

dan şiddet karşıtı olduklarını her vesile ile vurgulamaları, ifade etmeleri, bu yönde eylemler gerçekleştirmeleri beklenir. Üstelik, iktidar ve egemen olan Türkler, Kürtlerin kullanacakları dil ve terminolojinin nasıl olması gerektiğine de karar vererek uygun kelimeler ve tanımlar leksiği oluştururlar.

“Çıplak Bedenler”, “İstisna Durumundaki” Ötekiler

Daha önce açıkladığımız gibi, egemen biyosiyaset yoluyla vatandaşlarını yönetir. Ancak egemenliğin en saf şekilde kendini göstermesi istisnai durumda gerçekleşir. Modern siyasetin özelliği, “istisnaların” kurala dönüşmesidir. İstisnai durum sadece kuralları teyit etmekle kalmaz, kural sadece istisna sayesinde yaşamaya devam eder. Hatta, Schmitt egemenlik tanımını da, istisnai duruma bağlayarak çözer: “İstisnai duruma karar veren egemendir” (2005: 15).

Modern siyaseti belirleyen biyosiyasetin etkinliği ve “çıplak hayat”⁶ üzerindeki kararın genişlemesidir. Bu süreç iki temel unsurla belirlenir; eskiden egemenin gizli alanında varolan “çıplak hayat”, “egemen hayat biçim”i olur, “istisnai durum” bir kurala dönüşür ki, bu da iktidarın tutunduğu alandır. Totalitarizm de olduğu kadar demokrasi içinde geçerlidir (Agamben, 1997: 180).

Egemen iktidar da, görünen yüzünde, tebasına haklar verir ya da korur ama görünmeyen yüzünde, bu “çıplak hayatı” hep

⁶ “Çıplak hayat”; Agamben’in geliştirdiği bu kavram arkaik Roma hukukundan gelen “homo sacer” kavramıyla bağlantılıdır ve “öldürülmeye açık insan” bağlamında kullanılır. Yani hem ilahi hem de beşeri hukuk alanının dışındaki hayattır. Bu çifte dışlanmışlık alanında (ki en saf hali genellikle bir “istisna durumunda” görülür) yer alan hayatlar hukukun dışında, sadece egemenin keyfi öldürme ve yaşatma kararına bağlıdırlar. Ayrıntılı bilgi için bkz. G. Agamben, (2020) *Kutsal İnsan. Egemen iktidar ve Çıplak Hayat*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

elinde tutar. Hukukun üstünlüğü askıya alındığında ise, gerçek ama gizlenmiş egemenlik ortaya çıkar; egemenlik hukuku geri çeken ve askıya alan iktidarı tanımlar. Egemenlik, neyin istisna ve ne zaman hukukun askıya alınmasına karar verendir. Devleti, hukuku askıya alarak geri çektiğinde, egemen varolan boşluğa tam-bölünmez ceberrut güç olarak yerleşir (Butler, 2018: 73-74).

Agamben, istisnai durumun bir çeşit doğal duruma dönüş olduğunu, yasama, uygulama ve yargı güçlerinin ayrışmadığı, “tam iktidar” durumu olduğunu vurgular (2003: 16). İstisnai durum, savaş hukuku gibi özel bir hukuk durumu da değildir, ama yasal düzenin içinde kalarak hukukun askıya alınmasıdır. Egemen istediği zaman, koyduğu kuralları askıya alabilir, neyin istisna, norm dışı olduğunu belirler. Bu düzen içinde, ötekileri de “çıplak hayatlar” olarak tutar (Agamben, 2003: 16).

Böylesine bir egemenlik durumunun en saf hali ise, “kamp” koşullarında ortaya çıkar. Her egemen güç insan hayatını sürekli bir belirsizlik alanında tutan, şiddet ve hukukun bir araya geldiği “istisna durumu” sayesinde iktidarını kurar. Ortaya çıkışı (özellikle nazizm de) bir polis uygulamasıdır, olağanüstü durumun ilanına ilişkin geçici bir kapatmadır. Kendi kuralları olan bir mekanizmadır (Agamben, 1997: 180). Kampta kapatılmış insanların hayatı “çıplak hayattır” ve mutlak bir belirsizlik alanıdır. Bu nedenle, hukuksal düzenin askıya alınmasıdır.

Nitekim, “çıplak hayata” en iyi örnek, Nazizm’in, ölüm kamplarında, kurbanlarını öldürmeden önce yok etmeyi başarmış olmasıdır. Manken gibi ölüme giden varlıklar oluşturmak, öldürmekten daha önemlidir, çünkü, kampta mahkûmlar için hayat sadece, nefes alan varlıklar düzeyindedir. Öldürmek, sadece bu nefeslerin sonlandırılmasıdır.

Modern devletin ise, istisna durumunu en saf halde tuttuğu kamp durumu hapisanelerdir. Mahkûmun bedeni, suç ve yasak ihlalinin işareti olduğundan yasaklamaları ve normalleştirme sürecini meşru kılar. Daha önce de tekrarladığımız gibi, her

türlü iktidar biçiminde, (birey-siyasi iktidar, vatandaş-devlet, kadın-erkek, çocuk-ebeveyn vs.) beden ve özellikle kadın bedeni iktidarın hiyerarşik ve ilişkisel niteliğinin yansıdığı ve içeriği değişen bir okumadır. Şiddeti bedenlerin üstüne yazmak, bireylerin üstünde, egemenin (Tanrı, kral, devlet, kamp müdürü) kırılamaz yasaların olduğunun imzasıdır.

Mahkûmun bedeni de, bir yandan suç ve sınırların ihlal işareti, öte yandan, yasaklamanın bedenleşmesi ve normalleştirme ritüellerine yönelik bir onay formunu alır (Butler, 2005: 82). Foucault'a göre, mahkûm söylemsel biçimde oluşturulmuş mahkûm kimliği ile biçimlenir. Tabiyet, öznenin yapımı, özneyi formüle eden düzenleme ilkesidir; hem tahakküm biçiminde bireyi baskı altında tutar, hem de özneyi biçimlendiren bir iktidar mekanizmasıdır ve madun edilen özne aynı öznedir (2011: 352-353).

Amaç, mahkûmun kendi tabiiyetinin ilkesi haline gelmesidir. Mahkûma normatif bir ideal empoze edilir; mekânsal tut-saklıktan daha önemli bir biçimde tabi kılır (Foucault: 2011, 355). Mahkûm, vatandaşlık haklarından mahrum bırakılarak, özne statüsü de askıya alınandır. Böylece, mahkûm-özne hukukun askıya alınmış bir muntıkasına girer. Bu özne, ne hukukun varolduğu bir toplum içinde yaşayan siyasi hayvan, ne de hukukun üstünlüğünün kaybaldığı ölüdür. Yani bir "homo sacer"dir ve sadece egemenin şiddetine açık, yaşamı askıya alınmış, biyolojik minimuma indirgenebilecek bir "çıplak hayattır" (Butler, 2005: 79).

Hapishane, aynı zamanda, her an her şeyin olabileceği mekândır. Özellikle belirsizlik, cezaevi yönetiminin oluşturduğu bir durumdur. Bu nedenle, rivayetler dolaşır, bilgiler, bölük pörçüktür ve yasaklamalar, bilgi kılıfına bir yanıt olarak çıkar (Sarlo, 2012: 62). "Kamp" koşullarında hapishanelerde tutulan ötekilerin mahkûm bedenleri, "çıplak bedenlere" dönüştürülerek, hiçleştirilirler. Böylesi bir uygulama öldürmeden, bir kişinin yok edilmesi, sadece nefes alan varlıklar indirgenmesidir.

Her iktidarın kendi aşkınlığını ispatlamak için (savaşlarda, hapishanelerde) kullandığı bir başka çarpıcı yol, düşman olarak tanımladıklarının bedenlerine işkence etmektir. Amaç sadece düşmanı yok etmek değildir. Amaç, düşmanın sizin üstünlüğünüzü ve hakimiyetinizi kabul etmesidir. Bu bağlamda, yenilen tarafın yok edilmesinden daha önemlisi kazanan için sembolik olsa bile- kendi gücünü karşı tarafta olanların tanınmalarıdır (Park, 2007: 86).

Bu bağlamda, Türkiye’de 80’li yıllardaki Diyarbakır 5 No’lu Cezaevi,⁷ başlı başına her uygulamasının istisnai durum uygulaması olduğu bir örnektir. Her mahkûmun sadece “çıplak hayat” olarak “kamp” koşullarında var olabildikleri bir alandır. Diyarbakır cezaevi koşulları, İkinci Dünya Savaşı dönemindeki Nazi toplama kamplarını aratmayacak düzeydedir. Cezaevi müdürü, Esat Oktay Yıldırım mutlak egemen olarak her şeye karar verendir. Keyfi kararlar kuraldır. Her türlü insanlık dışı eylemler; bedenleri pisliğe bulaştırmak, saçlarda en fazla bit yarışması, -az olanlara dayak, işkence-, Müdürün köpeği “Jo”ya tamim vermek, Kürtçe konuşmayı yasaklamak, Nutuk ve İstiklal marşını ezberletmek... akla hayale gelmeyecek türden işkenceler ve uygulamalar, egemenin eylem aları, “çıplak hayatın” üretilmesinin örnekleridir.

Todorov, bir bedene istediğini yapabilmenin, ötekini bir hiçlik, güçsüzlük durumuna indirgemenin işkenceciye bir tatmin ve üstün güç duygusu verdiğini belirtir (2011: 211). Bu kudret duygusu, hemen öldürme ile mümkün değildir, çünkü, ölü beden anında, kıvıltısız bir nesnelliğe dönüşür. Oysa, işkenceci için, kendi gücünün üstünlüğünün tanınması için ötekinin gü-

⁷ Diyarbakır 5 numaralı cezaevinde yapılan işkencelere ilişkin pek çok kitap, anı, belgesel bulunmaktadır. Biz, sadece bir “kamp” uygulaması örneği düzeyinde değinmekle yetineceğiz. Yoksa bu konuya ilişkin her durum ve uygulama, başlı başına bir inceleme konusu olabilir.

cünün aşamalı yok oluşuna ihtiyacı vardır (Todorov, 2011: 211).

İtiraf edilemeyen bu şiddet eylemlerinin genellikle üstü kapatılır, bedenler yok edilir (90'lı yıllarda, Türkiye'de kaybolanlar, "yok olan" ölümler, Arjantin'de cunta döneminde, işkence altında ölenlerin uçaklarla okyanusa atılması, ya da İkinci Dünya Savaşında, ölüm kamplarında, doğrudan fırınlarda kül haline getirilmesi gibi) Nitekim, daha sonra davalar açılabilir, göstermelik bir hukuk uygulamasından öteye gidemezler. İnsan hakları ihlalleri olduğunda bile, cezasızlık yaygın bir uygulamadır ve kimse sorgulamaz:

Türkiye örneğine bakıldığında cezasızlığın devamlılık gösteren bir devlet politikası haline geldiği açıkça görülebilir. Türkiye'de cezasızlık sorunu, başka ülkelerde olduğu gibi, yalnızca ağır insan hakları ihlali teşkil eden eylemlerle ilgili olarak değil, güvenlik gücü mensuplarının ve kamu görevlilerinin faili olduğu diğer hak ihlallerinin yanı sıra, devlet aklının işlenmesini makbul gördüğü suçlarda da gündeme geliyor. Başka bir deyişle, toplumun ötekileri olarak marjinalize edilen etnik, cinsel, dini, siyasi kimliklere yönelik işlenen suçların failleri de güçlü bir cezasızlık zırhıyla korunuyor (Gebeş, 2018: 26).

Özellikle, 90'lı yıllarda yaygın ve sistematik bir şekilde gerçekleştirilen ağır insan hakları ihlalleriyle ilgili yürütülen cezai süreçler sonuçsuz kalır. Devletin şiddet kullanma tekeli suistimal ederek kişileri zorla kaybettiği, hukuk dışı ve keyfi şekilde infaz ettiği, köylerini yakarak terk etmeye zorladığı bu dönemin askeri, idari veya siyasi sorumlularının yargı önünde hesap vermesi güçlü engellerle karşılaşır ve 90'lı yıllarda gerçekleştirilen ve milyonlarca kişiyi etkileyen son derece ağır ihlallere ilişkin çok az sayıda dava açılabilir de, bu davalarla da cezasızlık zırhı hiçbir zaman delinemez (Gebeş, 2018: 26).

Ötekilerin şiddete açık çıplak bedenleri kapatılırsalar, yok edilip öldürülseler bile insan niteğine kavuşamazlar. Onların da yaşayan ve ölen bedenleri, insan olarak hakları olduğu kabul edilemez.

Yası Tutulamayan Bedenler

Egemenin şiddetine açık ötekilerin bedenleri, tabi olsalar, uysallaşsalar ve silikleşseler de rahatsız edicidirler. Hele, kimlik talepleri ile iktidara karşı çıktıklarında, doğrudan şiddete maruz kalırlar. Egemenin tüm topluma empoze ettiği kimliğin dışında talepleri olanlar ve eyleme geçenler, en yoğun şekilde bastırılır, cezalandırılırlar. Bu bir çeşit “toplumsal ölümdür”; yaşayan bütün insanların sahip olduğu varsayılan tüm haklardan mahkum bırakılmış canlılardır (Patterson, akt. Butler, 2007: 101).

Bu tür eylemler, devletin bütünleştirici yapısını zedelediğinden, orduyu bile harekete geçirir, polisiye-asayiş olayları gibi gösterilerek değersizleştirilir. Şiddet eylemleri, egemen iktidar tarafından bilinçli bir şekilde önemsizleştirilerek, belirsiz, “terörist eylemler”, ayaklanmalara karşı yapılan “askeri operasyonlar” olarak tanımlanır. (Bizde bu tanım, “Doğu bölgesindeki askeri operasyonlardır”.) Ötekinin gerçeklikten çıkarılmasının bir üst aşaması, eylemlerinin gerçekleştiği olaylara bir “ad koymaktır”. Adı konulamadığından, meşru şiddet adına gerçekleştirilen tüm eylemler, ötekileri insanlıktan çıkarmanın adsızlaşmanın bir başka yoludur.

Örneğin, birçok kez, Cezayir savaşına ilişkin “adı konulamayan savaş” tanımlaması yakıştırılır. 1954 yılında (Cezayir) Milli Özgürlük Cephesi’nin ortaya çıkmasından sonra, Fransız ordusu çeşitli bölgelere müdahale eder ama savaş ilan edilmez. Asker ve subaylar için savaş ve hatta Cezayir ayaklanması bile yoktur; dışarıdan yönetilen “terörist eylemler” dir. Görünmeyen ama her yere sızmış düşman vardır. Düzen sağlayıcı polis ve askeri operasyonlar olarak “olaylar”, “düzen oluşturma eylemleri” adları altında gerçekleştirilirler. Çünkü, savaş ilan etmek, Cezayir’in ayrı bir ülke olduğunu, farklı bir tarihi kabul etmektir (Stora, 1998: 13, 18).

Sömürge döneminde ve savaş sırasında Cezayirlinin tanımı yoktur; yerine göre, Arap, Kuzey Afrikalı ama Afrika’da yaşa-

yan değildir. Çünkü, onlar siyahlardır ve Fransız kökenli “Kara ayaklılar” o zaman Afrika’da yaşayanlar olur. Müslüman Ceza-yirli veya Müslüman Fransızlar tanımları da kullanılmaz. Tam ne oldukları belirsizdir (Stora, 1998: 20).⁸

Türkiye’de de Kürt kelimesi bile yıllarca telaffuz edilememiş, adı konulamamıştır; Güney Doğu da yaşayanlar, dağ Türkleri, Kürt kökenli vatandaşlar, vb. tanımlar kullanılır. Bu tanımsızlar, devlete karşı gelenler simasına büründüğünde ise, terörist, hain, bölücüler, vatan düşmanları gibi radikal sıfatlar alırlar.

Hatta, sadece şiddetin öznelere olarak tanımlanan bu hayal-letsi varlıklar bazen, öylesine gerçek dışıdır ki, devletin şiddet eylemlerini bastırmak üzere düzenlediği “askeri operasyonlar” da ölümler olarak bile var olamazlar. Nedense, bu operasyon-larda hiçbir terörist yakalanmaz ama etkisiz hale getirilirler. Oysa, tüm savaşlarda, eylem yaparken ya da saldırırken yakalan savaş suçluları vardır ama teröristler sadece yok edilirler.

Nitekim, savaşlarda ya da benzer şiddet eylemlerinde muktedirlerin düşman güçlere karşı kullandıkları bir betimleme “düşman birliklerinin tasfiyesidir” Tasfiye ticari bir dildir; fabrika, malzeme, iş yeri, vb. tasfiye edilir. Yani, burada da insanlar birer meta gibi, tüketilmiş, yok edilmiş nesnelere dönüştürülür (Klemperer, 2018: 171).

Ötekilerden söz ederken şeyleştirmek, bu bağlamda ön plana çıkar. Kullanılan sözcükler tamamen tekniktir ve sayılara indirgenir. Örneğin, “düşman tarafında 1000 unsur etkisiz hale getirilmiştir” cümlesindeki “unsur”, “insanlar”dır; “etkisiz hale getirmek” ise öldürmek karşılığıdır. Oysa, unsur, etki... vb. kelimeler nesneler, süreçler, olgular için kullanılır (Klemperer, 2018: 170-171). Herkes bunu bilse de, toplumsal uzlaşma bu

⁸ Ad karışıklığı, koloninin vatandaşlık tanımındaki karışıklıktan gelir aynı zamanda. Fransız vatandaşlığı Cezayir de, metropolden farklı olarak dinsel aidiyetine göre verilir. Cumhuriyet prensiplerine aykırı olmasına rağmen, Müslüman Cezayirliilere vatandaşlık verilmez (Stora, 1998: 22).

terminolojiyi kolayca asimile ederek vicdanların huzursuz olabilmek ihtimalini (ki bu sadece bir ihtimaldir!) ortadan kaldırır. İnsanları öldürme eylemi “sayısal unsurlar etkisiz hale getirme” dönüştüğünde, öldürme eyleminin vahşeti, rahatsız edici yanı yok edilmiş olur.

Teröre karşı gerçekleştirilen şiddet eylemleri zaten “insan sayılamayan insanlar”a karşı olduğundan, gerçek dışı varlıklara uygulanıyor demektir. Yani, yasları tutulamaz, çünkü hiç olmamışlardır, hatta “ölülük halinde inatla yaşamayı sürdürüyor gibidirler... Ötekinin gerçeklikten çıkarılmasının anlamı, onun ne canlı, ne ölü olduğunu, tükenmeksizin hayaletsi olduğudur. Burada önemli olan, bazı hayatların diğerlerinden daha değerli, kimlerin insan sayılıp sayılmayacağından öte, dışlanarak, terörist, düşman, hain kategorisinde tanımlananların gerçek dışı bir nitelik kazanmalarıdır. Öylesine gerçek dışıdır ki, “şiddet, nesnesinin görünürde tüketilemezliği karşısında kendini yeniler” (Butler, 2018: 47-48). Kullanılan terminoloji de, bu hayaletsi varlıkların şeyleştirilmesine eşlik eder; öldürülmezler, “tasfiye edilirler”, “etkisiz hale getirilirler”

Günlük hayat içinde, nefret edilen düşmana, gruba karşı, “gebertmek, paralamak, lime lime etmek...” gibi ifadeler sıklıkla kullanılır. Ancak, bu denli nefret içeren ifadelerden bile karşı tarafın bir insan, kişi olduğu, canlı varlık niteliği anlaşılır. Şeyleştirmek ise, tamamen öldürülenlerin insan-kişi niteliğini silmek amaçlıdır.

Bazı ölümlerin “şehit”, diğerlerinin “etkisiz hale getirilmiş teröristler” olarak tanımlanması, ölümlerin bile eşdeğer olmadığını göstermek içindir. Kendini temsil hakkını elde edenlerin insanlaştırılma şansı daha yüksektir. Oysa temsil edilemeyenler, insanlık dışı muameleye açıktırlar (Butler, 2018: 52-53). Hatta, teröristler için “öldüler” demek bile mümkün değildir, çünkü “ahlaki denklilik” ima eder. Belirli ritüelleri, cenaze, yas eylemlerine örtülü bir izin vermişliğe çağrışım yaptığı gibi, ölümün arkasında bir canlı, insan hayatı olduğunu çağırıştırır. Böylece,

bazı yaşamların yası tutulabilir niteliği ortadan kaldırılır. Çünkü, “hegemonik gramerde, ‘terörist’ ya da ‘kıyım’ kelimeleri, devletin belirlediği şiddet eylemleri için kullanılan kelimelerdir” (Butler, 2018: 30). Oysa, mevcut durumun nasıl meydana geldiği üzerine düşünmek şiddet eylemlerini olumlamak anlamına gelmediği gibi, şiddet eylemlerinde bulunanları aklamak anlamına da gelmez. Böylesi suçlamalar süpheli bir ahlak anlayışı adına düşünceyi dondurmaktır (Butler, 2018: 27).

Kamusal alanda neyin konuşulup konuşulamayacağına, gösterilip gösterilmeyeceğine egemen karar verir. İçeriğin ötesinde, neyin hissedilmesi, bilinmesi, hangi dilin kullanılması gerektiğini ve gerçekliğin sınırlarını da belirler. Nitekim, Türkiye’de, Kasım 2015 yılında Güney doğu bölgesinde gerçekleştirilen bu tür “askeri operasyonlara” karşı farklı bir eleştirel dil kullanan akademisyenlerin başlattığı “Bu suça katılmıyorum” bildirisine imza atanlar cezalandırılmış, yüzlerce akademisyen KHK’ler ile üniversitelerden atılmış ve haklarında davalar açılmıştır.

Bu kimlerin hayatları hayat, kimlerin ölümlerinin ölüm sayılacağını tanımlamanın da bir yoludur (Butler, 2018: 17). Ölümle yaşam arasında askıya alınmışların hayatlarına (çıplak hayatlar) karşı yapılan şiddet, “iz olmayan bir iz bırakır”. Yas tutulmasını engeller hatta ortadan kaldırır (“kimse yas tutmayacaktır” der Kreon Antigon’da) (Butler, 2018: 51). Kamusal yasin bazı biçimleri üzerindeki yasağın kendisi bizzat kamusal alanı kurmanın temelindedir (Butler, 2018: 52).

Oysa, ölüme ilişkin ritüeller, her toplum için devamlılığın, geçmişti tutmanın, ataları anımsamanın ifadeleridir. Bu nedenle, ölümlerine saygı göstermeyen hiçbir toplum yoktur; gömme ritüelleri, yas pratikleri, vb. Ölülerle ilişki hep vardır, kesintiye uğraması toplulukların varlıklarına yönelik bir tehdittir (Etöz, 2016: 78).

Siyasi iktidarlar da her zaman bu tür ritüelleri kullanırlar, çünkü hatırlama uygulamaları ile sadece geçmişti değil geleceği

de gasp ederler. Bu nedenle de, toplulukları denetleme ve “uy-sal bireylere” dönüştürmenin yollarından bir tanesi de ritüellere müdahale etmektir. Türkiye’de Cizre, Diyarbakır-Sur, Nusay-bin’de olduğu gibi, insanlar ölümlerini sokaktan alamaz, onları defnetmeleri engellenir, ya da defin sırasında şiddete maruz ka-lıyorlarsa, bu ölümlerin ait olduğu topluluğun yok edilmesinin eşiğinde olduğunun işaretidir (Etöz, 2016: 91). İsimsiz ve yüz-süz ölümler de (normallerin ölümleri gibi!) toplumsal dünyanın melankolik arka kapılarını oluştururlar. Egemen iktidarın ve milli beraberlik, hegemonyanın yoğunlaştığı dönemlerde ka-musal yas yaşama karşı gelebilirler (Butler, 2018: 60) (örneğin, PKK militanların cenazeleri, Cumartesi anneleri).

Kamusal yas tutma yasağı ile melankoli arasında bir bağ oluşur; lanetlenmişler için yas tutmanın yasaklanması, toplu-mun kendi melankolisi ile yüzleşmesini de engeller.⁹ Tam yurt-taş olamamışlar, “çıplak hayat” olarak kamusalın kıyısında var olabilirler. Yasal hakları askıya alınır. Belki, her zaman yok edilmezler ama insanileşme standartlarına da sahip değildirler ve kamusal alanın dışında bırakılırlar. Bu nedenle öldüklerinde de, - insan olarak varlıkları tanınmadığından-, yasları da tutu-lamayan varlıklar olarak kalırlar. Belli yas biçimleri ulusal kabul görür ama diğer kayıpların yası tutulamaz. (“33 kurşun” katli-amında “yas tutmanın” yasaklanması gibi,¹⁰ bu ayrımcı yas tah-sisini devletler üretmeye devam eder.)

Yas tutma yasağı bizzat şiddetin kendisidir. Kaybın gerçek-likten çıkarılması, -insan acısına ve ölümüne duyarsızlık-, insan-lıktan çıkarmanın başarıyla tamamlanmasını sağlayan meka-nizmadır (Butler, 2018: 150). “Yüzsüz kalanlar” (Butler, 2018: 15) yas tutulabilirlikleri süresiz ertelenenlerdir ve bu yaşamlar kar-sısında duyarsızlaşılır.

İnsan sayılmayan bir grup varlığın bulunduğunu belirtmek,

⁹ Son bölümde tekrar bu konuya değineceğiz.

¹⁰ Duvar, 02/12/2019.

insanlığın bir elden diğerine geçebilen bir imtiyaz olduğunu kabul etmektir. “İnsan” normun idealliğini ve cebri niteliğini teşhir eden iki anlamlı bir terimdir; kimi insanlar insan olmak için yeterli imtiyazlara sahiptir, kimileri değil (Butler, 2018: 157). Normatif düzenler, “daha çok insan olanlar” ile “daha az insan olanları” birbirinden ayıran idealleri üretirler. Bazen de, “daha az insan olanların” kendilerini gizlediklerini, bizi nasıl aldattıklarını (sivil kılıfına girmiş teröristler!) gösterirler. Yani, normatif iktidar, ya yüzü “insan dışı” ile özdeşleştirerek, o simgelerdeki insanı görmemizi engeller, ya da radikal bir şekilde yüzü siler.

“Yüzsüz Kalanlar”

Vahşi uygulamalar, ötekinin insanlığını bedeninde kırmaya yarayan, öncelikle “mental” bir operasyondur. Dışarıda kalanlar ile radikal ve psişik bir mesafe koyma ihtiyacından doğar. Bu yolla, toplum temizlenerek kutsala yaklaşır. Düşman, tamamen başka bir ötekine dönüşür, hatta ortak insan özelliğini kaybeder. Şiddet herhangi birini bir şey haline getirmektir. Sonuna kadar uygulandığında, kelimenin gerçek anlamında insanı şeyleştirir, çünkü cesete dönüştürür.

Nitekim, nefret katliamlarında sadece düşmanı öldürmek yetmez, önemli olan düşmanın cesedini de hiçbir şeye benzemeyecek hale getirmektir. Derisini yüzerek, parçalayarak, uzuvlarını, kafasını kopararak (Örneğin, Ruanda katliamında olduğu gibi)¹¹ ya da sadece cesedi öyle bırakarak, ölü şeyleştirilir. İnsanı hatırlatacak özellikler vahşice silinir. Askeri kamyonun arkasında PKK’lı militan, Hacı Lokman Birlik’in cesedinin sürüklenmesi de aynı nedendendir; insanlığını hatırlatan yüzü silinmek istenir.

Vernant işte bu soruyu sorar: Neden düşmanın bireysel

¹¹ Bu konuda çok ilginç ve etkileyici tanıklıklar için bkz. Hatzfeld Jean (2000), *Dans la nu de la vie: récits des marais rwandais*, Le Seuil, Paris

özellikleri ya da insaniyetini gösterebilecek izleri yok etmek için beden parçalanır? (2004: 282) Vernant'a göre, cesede karşı yapılan hakaret, paradoksal bir şekilde, Achileos'un durumunda olduğu gibi, genç savaşçının kahramanlığının bilincine varılmasını sağlar (2004: 290). Yani, ceset aynı zamanda öldürenin alter egosudur.

Truva savaşında Akhileos, öldürdüğü Hektor'un cesedini arabasının arkasında tarınmayacak hale gelinceye dek sürükler. Bu ölüye hakarettir. Oysa, cenazeye hakaret bütün kültürlerde (Antik Yunanda da) reddedilen bir uygulamadır, düşmanın bile ölülerini gömmesine izin verilir. Akileos'un amacı, Hektor'un kahraman savaşçı değerlerini gösteren sembolleri, -yüzünü, gençliğini, güzelliğini, kaslarını- yok etmek, cesedin kendisi ile benzerliğini ortadan kaldırmaktır (Vernant, 2004: 275). Başka bir deyişle, düşmanın bedeninde, kendi insanlığını hatırlatacak her türlü özelliği yok etmek gerekir.

2015 yılında öldürülen ve sonra sokakta teşhir edilen Ekin Wan fotoğraf karesinde olduğu gibi, düşmanın bedeni üstünde yapılan işkenceler karşısında bireyin sessizliği ve boyun eğişi, ölü bir beden için zaten başka türlü olamaz-, defalarca tekrarladığımız gibi, egemenin aşkın kurallarının değiştirilemeyeceğini öldürme yasasının egemene ait olduğunu ve ontolojik üstünlüğünü ispatlar. Bu fotoğrafta, rahatsız edici imaj, sadece yerde yatan işkence görmüş cansız bedenin ifşa edilmesi değil, etrafında toplanmış, gösteri seyreden bir erkek topluluğun varlığıdır aynı zamanda. Terörist kadın, erkek teröristten iki kat daha düşmandır; çünkü hem çoğunluk tarafından kabul edilen egemene (Devlete), hem de erkek egemenliğine isyanın sembolüdür.¹² Ekin Wan'ın ölü bedeni, bir kadın bedeninin egemen er-

¹² Tuğrul- Gazi söyleşi, 05/09/2015, Biamag. Acıya bakmak, bu tür resimlere karşı duyulan iştahlı merak, neredeyse çıplak bedenlere gösterilen arzulu merak kadar şiddetlidir. Gerçek bir dehşet görüntüsü şok edicidir ama aynı zamanda utanç vericidir. Bu nedenle, kendimize yüklediğimiz anlam ne olursa olsun dikizcilik niteliği taşır (Sontag, 2004: 39).

keklerin ayaklarının altına atılmış gerçek ve sosyal anlamda bir “çıplak hayat”tır.

Öldürülen beden, “öteki” olarak işaretlendiğinde, öldürme biçimi de uygun bir özellik kazanır. Yani, bu öldürme eylemleri kurbanı ve celladını siyasal bir kimliğe sokar; öldürülen beden tamamen ötekileştirilmeye çalışılır (çok sayıda darbe, tecavüz, ölü beden üzerinde işkence, parçalama gibi), yanı sıra, ölü beden sahipsizleştirilir veya doğrudan el koyulur (mezarları belirsiz, toplu mezarlara gömülmek, hatta mezarsız bırakmak ya da belirli bir defin ritüeline zorlamak, -Aleviler için-, translar, LGBT üyeleri için de kimlikleri değiştirilir) (Yalçinkaya, 2016: 45-46).

“Translar da ölüyor” adlı makalede, Ganimet, öldürülen trans bireyin “kadın olduğunu iddia ettiği için öldürülen bir kişiye ‘er niyetiyle’ gömülmenin zulümlerin en büyüğü değil mi?” saptamasını yapar. Cenaze sonrası dualarla yapılan helvayı ise, hiçbir komşunun kabul etmediğine dikkat çeker (Ganimet, Öteki..., 2016: 28).

Ölünün bedeni ve buna yüklenen anlamların örüldüğü cenaze ritüelleri, cenazeler arasında da bir hiyerarşi olduğunu açığa çıkarır. İhtişamlı cenaze törenleri karşısında, imkânsızlaştırılan cenazeler karşıtlığı doğar (Ankan, 2016: 115). İhtişamlı cenazelerin özneleri naaş olarak tanımlanırlar

Naaşın kelime anlamı cesettir ancak dilin içinde cesetin yüceltilmiş hali olarak anlaşılır. Gündelik kullanımda, özen gösterilmesi gereken cenaze olarak tanımlanır. Naaşın en bilinenleri, devlet erkanı cenazeleridir. Naaş, - mummyalanarak, isimlerini sokaklara, caddelere vererek, heykellerini dikerek-, ölümsüzleştirilmeye çalışılır (Ankan, 2016: 120).

Naaş kelimesini hak eden öznelerin ölüm ilanları, gazetele-
rin sayfalarını doldururlar. Ölüm ilanı “bir yaşamı kamusal olarak yası tutulabilir kılmanın, ulusal bir kendini tanıma işareti kılmanın, bir yaşamı kayda değer kılmanın aracıdır” (Butler, 2018: 49). Cenaze ritüelleri de, ölüleri aracılığı ile, toplumun bir-

leşmesini, kuruluşunun yeniden onanmasıdır. Örneğin, şehit askerler, birer masum kurbandır ve kahramanların cennetine aittir. Şehitlere ilişkin imajlar ise süblime edilerek, onları, şiddetin çıplak, acımasız görüntüsünün ötesine taşırlar. Ölü askerlerin fotoğraf veya tabloları, bilinçlerde yüceltilmiş bir ölümün görüntüleridir. Acıma, merhamet ama dayanışma ve ayrılığı-mızın izdüşümü olarak gördüğümüz bu imajlar, kolektif hafızamızda, vatan, yurt, özgürlük gibi kutsal değerler adına verilmiş kurbanlardır. Toplumun özgür geleceği için hayatını bağışlayanlardır; bu bağışın getirdiği kefarete ve borç suçluluğuyla, imajlar rahatsız edici değildir. Ölüme bakabilirliğimiz bile, daha önce atfedilmiş değerlerle farklılaşır.

Oysa, kokmuş hayvan ölüsü anlamına gelen “leş” düşman için kullanılır. Kayıp, yakılan, parçalanmış, çürütülen ölü bedenler, “leş” olarak işaretlenmiş bedenlerdir. Böylece, ritüel yok edilerek, şiddete maruz kalan topluluğun yok edilmesini işaretler. Bu nedenle, “naaş” ile “leş” -ikisinin de ölü beden olmasının dışında- arasındaki diğer bağlantı da, ilkinin cenazeden taşan bir “fazlalığı”, ikincisinin ise “noksanlığı” temsil etmeleridir. Naaşlar oldukça, leşler de hep olacaktır (Arkan, 2016: 132).

Teröristlerin cansız bedenlerinin, işkence görmüş, hatta parçalanmış cesetlerinin ifşası, kutsallığa karşı bir saldırı olarak görülmez. Öldürülen terörist, kolektif hafızada dehşet, korku hatta tiksinti uyandırır; izdüşümümüzün en saklanması, utanılması gereken tarafını ifşa ettiği gibi, insan hayatının kutsallığını hiçe saymanın bir kanıtı, kutsal insan bedenini delip geçen bir uygulamadır.

Yanı sıra, düşmanların yüzleri, terörün, tiranlığın yüzleri olarak sunulur. Buna karşın, egemenin zaferi simgeleyen bir fotoğraf karesi, (örneğin, bayraklar ve silahlar ile zafer işareti yapan tankların üstündeki askerler) öldürülen sivilleri, saldırıları, kaybolanların yüzlerini siler. Böylece, savaşın acıları ve kaybolan yüzlerden gelebilecek yas ve ıstırap, diğer bir deyişle, hayatın kırılma anının yüzünün resmi engellenir (Butler, 2018: 158).

(Örneğin, Türkiye’de, 2019 Ekim “Barış Pınarı” harekâtında temsil edilemeyen yüzler gibi; tanklar, parlayan füze atışları, ölenlerin yüzlerini siler. Bu imgelerin hangi acı ve keder sahnelerini örterek gerçeklikten çıkardıklarını sorgulamayız.)

Bütün kültürlerde, düşman, (ya da Ekin Wan karesinde olduğu gibi, terörist kadın), en korkunç şekilde gösterilebilir. İkinci Dünya Savaşında, Nazi’lerin, öldürdükleri, Yahudilerin, toplu katliamlarının, Birinci Dünya Savaşında, düşman askerlerin ölmüş, parçalanmış hatta çürümekte olan bedenleri fotoğrafları gösterilir. Çünkü onlar daha aşağı bir türün, insaniyetten uzak bir cinsin görüntüleridir. Varşova gettosunda, daha sonra ölüm ve toplama kamplarında, Nazilerin çektikleri fotoğraflar, insanlıktan çıkmış, vahşi hayvan gözleriyle bakan yaratıkları, iskelet halindeki bedenleri, kirin, hastalığın yapışkanlığını gösterirler.

Fotoğraf kendi grup üyelerinden birine karşı yapılmış bir vahşeti gösteriyorsa, tepkisi düşmana karşı duyulan kını daha da artırır. Hatta intikama götürür. Tam tersi olduğunda ise, en sık rastlanan yorum, fotoğrafların sahte olduğudur. Kendilerinin bu tür vahşetler yapmayacağıdır (Sontag, 2004: 9). Önce öldüren sonra da ölü başı havaya kaldıran düşmanın fotoğrafı gösterilebilir, çünkü, düşmanı korkunç bir canavar olarak düşünmek daha kolaydır. Bizim ölülerimiz söz konusu olduğunda ise, çıplak yüz gösterilmez, çünkü, bu tercih ötekilere layık görülmeyen bir saygının ifadesidir (Sontag, 2004: 70-71).

Egemen, teşhir edilen, sürüklenen, yüzleri silinmiş bedenler aracılığı ile ötekileri nesneleştirmekle kalmaz, ölümün mahremiyetinden de yoksun bırakır. Ritüellerden mahrum bırakılarak, cenazenin bir yeri, hatırlatacak bir mekânının olması engellenir. Böylece, egemen sadece yaşayan bedenler üzerinde değil, iktidarını zedeleyen ölü bedenler üzerinde de hâkim olduğunu gösterir.

KİMLİK KAPANMASI

Yukarda açıkladığımız gibi, ötekiler nefretin nesneleri olarak dışarıya atılır ve ötekilerin -yaşayan ve ölü- bedenleri “hafıza mekânları” olma özellikleri silinmeye, yok edilmeye çalışılır. Ötekilerin bedenleri, egemen iktidarın alanında kurgulanıp şekillendirilir, ortak nefretin nesneleri haline dönüşürler. Birleştirici nefret sayesinde bizi oluşturan saf, organik cemaat giderek kendi içine kapanır. Nefret ve paranoyanın gerisinde, aynı zamanda bir kudret (fantazmın içinde, “bizin” tanımı bile bir zafer olarak kendini gösterir) bulunur. Aynı arkaik düzen içindeki mekanizmalar gibi, ötekinin yıkımının içinden, bizim yeniden canlanacağı, -her ne kadar, hala imgelem düzeyinde de olsa-, bu kolektif bilinç içinden “büyük bir güç ve haşmet” olarak ortaya çıkar (Blanchot, 1984: 58).

Kolektif bilinç, bu kudret fantazması ile kendi ayrılığı içine kapanır. Kimlik sorgulaması ise, bir aidiyet türdeşlik bağlamında, “kendiliğin ayrılığı” üzerinden yapılır. “Biz kimiz?” sorusunun kafa kaşıklığından kolektif bellek kontrol ve düzenleyici mekanizmaları sayesinde kurtulmak mümkündür. Kolektif bellek içerdekilere pozitif bir bellek kurgusu ile, kimler olduklarını basit aidiyetlik ilkeleri etrafında kurgulamayı tercih eder. Bireyler de gönüllü bir biçimde bu aidiyet kimliğine yapışırlar.

İçerde kendini korumaya almış ve çatışmalardan kurtulmuş olduğunu düşünen, -ki gerçekte hiçbir zaman mümkün değil-

dir-, her toplum, kolektif hafızasının pozitif yanlarını tutar, negatif yönlerini unutturmaya ya da silmeye çalışır. Kolektif hafıza, negatif yönleri unutmaya çalışsa bile, bastırılmış bellek yaraları kaybolmaz, hafızanın derinliklerinde saklanır. Kolektif bu bellek yaralarının faillliğini kabul etmediği sürece de, geçmişin ağırlığı ve suçlarından kurtulamaz.

Kuşkusuz, içinde büyüdüğümüz, yaşadığımız kültür bizi belirler, işaretler, yoğurur ama paradoksal olan, tesadüfen içine düştüğümüz kültürün kimliğimizin en belirleyici kriterine dönüşmüş olmasıdır.¹ Diğer bir deyişle, bireyler olarak, bir kişilik üstleniriz, farklı sosyal sınıflarımız, statülerimiz ve rollerimiz olur ancak kimlik sorusunda bu bireysel-kişisel özellikler bile ikinci plana itilir. İlk belirttiğimiz, genellikle kültürel kimliğimizdir; Türküm, Konyalıyım, İzmirliyim... Özellikle, Türkiye gibi, geleneksel ve dinsel kültürün baskın olduğu ülkelerde, “nereli” olduğumuz daha da belirleyicidir.

Geleneksel toplumlarda ve özellikle İslamiyetçilerin çoğunda var olan “kitleleri geçmişteki kökenlerine bağlama” takıntısı büyük kitleleri ve özellikle hüsrana uğramışları etkisi altına alır adeta hipnotize eder. Böylesi bir söylem, hafızanın çocukça bir hal almasına, arkaik ve ideal bir geçmişin anakronizminin kamusala taşmasına izin verir. Kökene dönme ideali, geçmişin şanlı dönemlerinin kaybolmasının hayal kırıklığı, bugünden intikam almayı da beraberinde getirir (Benslama, 2002: 29-30). Müslümanları, kökene döndürerek yeniden Müslümanlaşmaları sağlanır. Ancak, İslami ideolojide, kökene dönüş sayıklamaları aynı zamanda, dinsel yorumların da tamamen kapatılması demektir (Benslama, 2002: 49). Kökene inerek bugünün gerçeğinde bulamadığı koruyucu kalkanı dinsel yanılısama aracılığı ile bulacağını umut eder (Benslama, 2002: 53).

¹ “Bir kültürün kendine has özelliği, onun kendine özdeş olmamasıdır” Ben ve biz demenin (özne) koşulu kendi ile olan farkına bağlıdır. Bu nedenle, kendi ile fark olmaksızın kültür veya kültürel kimlik yoktur. “Kültürün iyelik yapısı ikili yani kendiyile farkının kültürüdür” (Derrida, 2002: 15).

Bir kökene bağlanmak birçok şeyi temsil edebilir ama özellikle sosyal yaşamın meşru kategoriler şeklinde bölünmesini empoze eder. Bu meşru kabul edilen kategoriler, bir grubun, toplumun kimliği için bölünmüş kategorilerin gerekliliğine inananların dünya görüşüdür. Köken iddiaları ile düz-kalın çizgiler ile içerdekiler-dışardakiler ayrılarak, sınırlar oluşturulur (Augé, 1994: 282). Hangi maske altında olursa olsun, umutsuz bir “kökense” saflık arayışının ifadesidirler. Bu ise, bağnazlığa ve barbarlığa giden yoldur (Shayegan, 2012: 3083, 3093). Çünkü kendisinden önce gelen bilgi arkeolojisinden yoksundur. Sakatlanmış bir secerenin “hafızasız evladı” olarak belirir (Shayegan, 2014: 66).

Köken takıntısı, ötekini yabancıya dönüştürür. Kimlik/özdeşlik mantığı, diğeri üzerinde daha baskınlaşır, ötekini benzerim olmasa da, benden farklı olmayan olarak düşünmemizi engeller. Kökenin dışsallığını belirten diller, adlandırma (göçmen, mülteci, Avrupalı, siyah, vb) simgesel bağın mümkünlüğünü yıkar ve kimlik/özdeşlik üzerine kapanmasına yol açar (Augé, 1994: 103).

Böylece, kolektif kültürel kimliğin bir adım ötesine bile çıkmayan bireyler, yukarda açıkladığımız gibi, kökenlerinin karanlık dehlizlerinden fantezi bir kolektif kimlik imgesi çıkarırlar. Yaratılan bu hayali imge içerisine sıkışıp kalırlar. Kolektif kimliğin tanımlayıcı bir göstergeye dönüşmesi ve bütün sosyal terbatın bu yönde kurgulanması ile kimlik kapanması gerçekleşir. Aynılık-özdeşlik fantazmasının baskın niteliği “biz”in sınırlarını çizerken, iktidar- otorite, tabiiyet ilişkisi içindeki öznelerin başkalaşmalarını engelleyici stratejiler geliştirir; kendilik ve aynılık birbirinin üstüne kapanır. Başkaları ile karşılaşmamış bu “ben”, başkalarını bilmez, ötekiye karşı duyarsız ve yetersizdir.

“Kendiliğinle aynı” olmak (*même que soi- même*) bir kapanıştır ve kendiliğin (*ipseité*) niteliksel özelliğini tamamen silmektir. Böylesine bir oto-referans içinde kapanarak, kimlik, içine kapanmanın kapanışına dönüşür (Ricoeur, 1996: 165). Giriş bölü-

münde belirttiğimiz gibi, burada, kendi ile aynı arasında, ayrım noktası, “verilen sözü tutmaktır” Sözüünü tutmak, tek başına “kim” boyutundadır. Kendini idameyi ifade eder, zamana bir meydan okumadır. Karakter ayrınlığı ile söz verme arasında bir anlam açıklığı oluşur, zıt yönde harekete açıktır (Ricoeur, 1996: 148).

Kendi kendisi ile kalmış bir “ben”, kendisi ile bir bütünsel çember oluşturur ve kendisi ile özdeşleşir. Bu daire içinde, kapanmış ben, kilitlenir. Herhangi bir başkası bu çemberi ihlal eder. Ricoeur’ün tanımıyla, “Kimliksel akıl sapması” işte bu aşamada, “idem kimlik” üzerine “ipse kimliğin”in kapanması ile ortaya çıkar. Yani, kişiliğin, “sözüünü tutmanın” içinde oluşmasına bağlı esneklikten, katı-sert bir karaktere doğru kaymasıdır. Tehdit olarak hissedilen öteki ile yüzyüze gelmekten kaynaklanır. Ötekinin varlığı, kendi kimliği için bir tehlikedir. Ötekinin varlığını aşağılama, gerçek veya hayali bir tehdit olarak görmek, dışlamayı, reddetmeyi getirir (2000: 98).

Kimlik saplantısı, iki birey arasında mutlak benzerliğin kurulmasını sağlayan mümkün bir ilişkidir. Bu saplantı, kimliğin sadece bir sınıra, ayrı, güvenli bir devlete ve bu devletin sağlayacağı bütünlük, birlik, beraberlik sembolleri üzerine kurulmasına, sürekliliğe, değişmeyen referanslara bağlılık olarak kendini gösterir (Tazi, 2018: 311).

Türkiye’de olduğu gibi, (vatandaşlarının hepsinin aynı, eşit haklara sahip olmaları değil), egemenin belirlediği ve toplum üyelerinin de içselleştirdiği benzerlik-aynılık fantazmaları, aynılık üzerinden, kurulan sembolik bir beraberlik, kimliğin katılaşmasına neden olur. Kolektif “delice bir kimlik” (Benslama, 2002: 92) tutkusuna kapılır. Ancak, bu kimlik takıntısının temelinde, silik bir biçimde kaybedilenlerin nostaljisi ile yerine neyi koyacağını bilemezliğin endişesi bulunur. “Kimlik deliliği talebi”, “ötekinde asli olana sahip olma” amacıyla en zalim eylemlere yol açabilir (Benslama, 2002: 93). Burada arzu edilen ötekinin asli olanuru, yani insanlığını yok ederek, çıplak hayvanlığı ile

baş başa bırakmaktır.

Endişe ve korku ile ötekilere karşı, öfke ve hınç giderek yükseilir. Ergenin, değişen ve farklı talepleri olan bedenini ile psişesi arasındaki henüz olmamaslığına karşı geliştirdiği öfkeye benzer. Bu yurtkılıkla mücadele etmenin yolu, içinde biriken hınç ve öfkeyi, şiddet yoluyla ötekinin varlığına yönlendirmek olarak yansır (Benslama, 2002: 92-93).

Kimlik kapanması iki eylemin bir arada gerçekleşmesi ile mümkündür: 1) Belirli bir özne-yurttaş tipinin varolması ve bu "gerçek özne olamamış" özne figürünün yaygın ve egemen olması gerekir. Bu melanolik, edilgen, viril söylem içinde tutuklu, milliyetçi-ırkçı fanatik özellikleri ile biat etmeye, otoriteye itaate eğilimli bir birey modelidir. 2) Bu tip özne ve otorite arasında güçlü bir ilişki kurulur. Zaten, edilgen ve itaatkâr birey, paternalist ve viril söylem sayesinde otoriteye tam bağlılık oluşturur. Lider ile halk arasında, -Türkiye'de şimdiki yönetimin çok sık kullandığı tabirle-, "organik bir bağ oluşturulur." "Kimlikssel akıl sapması" (Ricoeur, 2000: 99), Türkiye gibi toplumlarda edilgen ve tabi öznenin otoritenin sesi eşliğinde, kimliğini, kökensel aidiyet ile sabitleyerek gerçekleşir.

Özellikle, tekil özne-birey oluşumunun çok daha problematik olduğu Türkiye'de ya da başka Müslüman toplumlarında özne, iktidarın kurguladığı bedeni içinde tümüyle hapsolmuştur. Bu süreci kolaylaştıran etkenlerden biri de, Chebel'e göre, Sünni-Müslümanlıkla ilişkilidir. Sünnilikte, kendilik bilinci ve otonomisi olmayan ara bir dini kurumun yokluğu, Müslüman kimliğinde bir sorun yaratır. Sadece Tanrı'nın izin verdiği, itaat ettiği ölçüde var olabilen bir varlığın, kendine benzeyenlerle yüzleşmesi, Tanrı'nın izni dışında öteki insanın yanında olmasına izin vermesi çok zordur. Tanrıya bakarak özne olmak mümkün olmadığı için, kolektif içinde özne-birey yok olur. Öncelikli olarak, imanlı kimliği ile kuşanmış Müslüman'ın otonom bir kimliği olamaz (2002: 268).

Daha önce de açıklamaya çalıştığımız gibi, kolektif bellek ey-

lem ve söylemleri ile özneleri kısıkcı altına almayı, tahakkümünü sadece baskıcı yöntemler ile değil, biyo politığın düzenlemeleri ile güçlendirir. Böylece, özneler, kendilerini koruyan iktidar dilini ve uygulamalarını içselleştirirler. Söylem bireyi bütünleştiren ve tamamen istila eden düzenleyici bir ilke sağlayıp (TC örneğinde, milliyetçilik bütünleştirici-düzenleyici temel ilkedir) yürürlüğe koyarak kimlik üretiyorsa, o halde her 'kimlik' bütünleştirici olduğu ölçüde tam da 'bedeni hapseden ruh' gibi faaliyette bulunur (Butler, 2005: 84).

Öznenin ben idealinin karşılığı olan psişe de hiçbir zaman özgürleşemediğinden tahakküm edici söylem ve düzenlemelere karşı çıkamaz. Oysa, psişe Butler'a göre, (2005: 85) öznenin ben idealinin karşılığıdır. Bilinçaltını içerir ve öznenin farklıdır; psişe tutarlı özne olmak için gerçekleştirilen söylemin hapsedici etkilerini aşar. "Normalleştirme" sürecine direnir.

Tek başına vatandaş olmak, kimlik için hiçbir zaman bütünleştirici bir anlam ifade etmez. Yoğunlaştırıcı söylemler ile bütünsel bir aidiyet kimliği (Türk olmak gibi) yaratılır. İşte, bu istila edici düzenleyici kimlik söylemi bedeni hapseder. Normların iktidar ideallerinin kolayca işlenmesinin en iyi yoludur. Böylece bir özne tipi ortaya çıkar.

Yırtık Özne

Lacan'a göre, yeni doğan bebek henüz özne değildir. "Ayna" stadında, (6-18 ay arası) kendi imajının aynada yansımasıyla özneleşme süreci başlar. Yani henüz bedeni fizyolojik, motor olgunluğa ulaşmadan, sembolik, yanulsamalı bütünsel bir "ben" oluşur (1996: 94). Buradaki önemli nokta, her öznenin kendisine ilişkin özdeşliğini ilk önce sembolik -aynadaki imaj sayesinde- "ben"i kavrayışıdır. Yanı sıra, çocuğun aynada gördüğü imaj, onu aynada gören bir başkası aracılığı ile gerçekleşir, çünkü ona aynadaki imajın kim olduğunu söyleyen bir başkasıdır; "bak bu sen!" betimlemesi ile bebek, aynadaki imajı "ben" olarak algılar. Böylece, "bedeninin ilk imajı, başkasının bakışı aracılığı ile

tasavvur edilen imge ile oluşur" (Lacan, 1996: 100).

Başka bir deyişle, imaj aracılığıyla kurgulanmış ben ile zaman içinde değişen beden ve yaşayan ben arasında bir yarık ortaya çıkar. Bu kopukluk ve parçalanmışlık ise, bireyin kurucu yapısını oluşturur. Eksiklik ve parçalanmışlık duygusu ile özne, kendi imajı üstünden benzerlik ilişkilerini kurar (Lacan, 1996: 96).

Bu eksiklik ve ötekinin bakışı, öznenin kurucu yapısında yer alır. Bu nedenle, Lacan'a göre, bütünlük duygusu hep bir yanılsamadır. Aynı nedenden ötürü, toplumsal bütünlük tahayyülü de hiçbir zaman kapanmaz (1996: 100). Birey, bütünlüşme tahayyülü ile bağımlılık ilişkileri oluşturacaktır, önce anneye, daha sonra da otoriteyi temsil eden iktidarla (baba, din, devlet) bağımlılık ilişkileri kurarak tabi-özne olmayı öğrenir. Özne ile birey de aynı şey değildir; özne bireyin varlığının ve failliliğinin dilsel koşuludur. Hiçbir birey, tabi olmadan özneleşme süreci yaşayamaz. Böylece, özne doğuşundan itibaren, -hem kurulan hem de madun edilen olarak- zaten temelde bağımlı olduklarına karşı tutkulu bir bağımlılıkla doğar.

Nitekim, "Sujet, subject" sözcüğünün kökeni, Latince'de, boyun eğen, tabi anlamına gelen "subjectus" kelimesinden gelir. Bu bağlamda, "sujet, subject" hem tekil ve tikel olan özne, hem de "tabi olan, boyun eğen" özne anlamlarını içerir. Türkçe'de "öznelleştirmek" olarak çevrilen "assujeter" ve "subjection" sözcüklerinin karşılıkları da "bağımlı, tabi olmaktır" Gerek Althusser, gerek Butler, özne kelimesinin Fransızca ve İngilizce karşılıkları olan "sujet" ve "subject" kelimelerini, bu iki anlamlılığı ile kullanır ve incelerler (2002; 2005).

İktidar biçimi olarak tabi olma (*subjection*) paradoksaldır. İktidar, özneye dışarıdan baskı kurandır ama aynı zamanda öznenin kurucusu ve varoluş koşuludur. O zaman iktidar sadece karşı konulan değil aynı zamanda varoluş için gerekli içselleştirilmiş bir şeydir. Tabi olma bir seçim değildir ama failliği ortaya çıkaran bir bağımlılıktır. İlksel bağımlılık (çocuğun anneye ba-

ğmıllığı), öznelere politik düzenlemelerini de koşullandırır (Butler, 2005: 14-15). “Hiçbir birey tabi olmadan (*subjected*) ya da ‘özneleşme’ (*subjectivation, assujetissement*) süreci yaşamadan özne olamaz” (Butler, 2005: 18).

Öznenin kendisinin ikircikli özelliği hem öncel bir iktidarın etkisi, hem de temelden koşullanmış faillik biçiminin olabilirlik koşulu şeklinde kendini gösterir. İktidar, hem dışsal hem de içsel -öznenin- mekânıdır (Butler, 2005: 22). Böylece, “tabiyet” yalnızca iktidar tarafından madun bırakılma sürecini değil, aynı zamanda özne olma sürecini de ifade eder ve söylem düzeyinde bir süreçten geçerek özne, iktidar ile ilksel bir itaat ilişkisine girer (Butler, 2005: 10). Özne ilksel bir boyun eğişle yaşama başlar.

İktidar, sadece bireyler ya da kolektif gibi partönerler arası bir ilişki biçimi değildir. İktidar ilişkisi, sürekli ya da daha önceki bir uzlaşma etkisiyle gerçekleşmiş olabilir ama bir uzlaşmanın olması tabiatında yoktur. Böylesi bir iktidar gündelik hayat içinde gerçekleşir ve bireyleri sınıflandırarak onları kimliklerine bağlar. İktidar, öznelere bir hakikat biçimini empoze ederek, onların ve başkalarının da öznelere yoluyla bu hakikatı tanımlarını sağlar. Bu iktidar biçimi, bireyleri öznelere dönüştürür, çünkü, özne kelimesinde ikili bir anlam bulunur: 1) Ötekine bağımlılıkla boyun eğen özne, 2) kendi kimliğine, bilinci ve kendiliğini tanımlamasıyla bağlı özne. Her iki durumda da, özne kelimesi tabi olma ve boyun eğmeyi içeren bir iktidar formu önerir (Foucault, 2001: 1100).

Özne neden yasaların sesini dinler? ‘Yasaklama, yasaklanan arzuyu yeniden üretir ve reddettikleri yüzünden arzu daha da yoğunlaşır’ (Freud, akt. Butler, 2005: 80). Arzuyu kısıtlayan ve aynı zamanda üreten normlar psişik bir olgu olarak, öznenin oluşumunu yöneterek bir toplumsallığın sınırlarını belirlerler. Açık bir baskıdan daha sinsi bir rota çizerek içselleşirler.

Bireyin ilk yıllarından kalan Ödip kompleksine bağlı, baba otorite figürüne olan nefretin sevgiye dönüşümü hiçbir zaman tam başarıyla gerçekleşemez. Bu otoriter nitelikli psiko dina-

mizim içinde, saldırganlık duygusunun bir kısmı emilerek mazoşizm olarak kendine döner. Oysa, diğer bir kısmı sadizm şeklinde, öznenin kendisi ile özdeşleştiremediklerine, yani kendi grubunun dışında kalanlara karşı püskürtülür. Karşı grubun öznesi, nefret edilen babanın yerini alır. Aynı zamanda, fantazmatik düzeyde nefretin nesnesi, öznenin isyan ettiği nitelikleri de taşır; hükümler, cinsel rakip, soğuk, vs. Bu aşamada, ikircikli durum en üst düzeydedir. Hem körlükle otoriteye itaat eden, hem de toplum tarafından “kurban edilebilecekleri” ezmek ve onlara saldırmak bir aradadır (Adorno, 2007: 395).

Daha önceki satırlarda değindiğimiz, stereotip “benüstünün” katılığına uygun olacak şekilde, libidinal enerjisini kanalize eder ve kompulsif bir biçimde gerileme özellikleri gösterir. Kendisini otoriter kişilik ve onun gücü ile özdeşleştiren birey, kendinden daha alt konumda olanlara karşı acımasız bir davranış sergiler. Onların çaresizliğini ve güçsüzlüğünü aşağılayarak, ahlakçı bir tavırla ders vermekten çekinmez (Adorno, 2007: 399). Kendilerine itaat edilmesinden ama aynı zamanda daha yüksek otoriteye itaat etmekten zevk alırlar.

Özne, sosyal adaptasyonunu sadece itaat etmek ve baş eğmekten zevk alarak sağlar. Böylece, sado-mazoşist yapı sosyal uyumun hem koşulu hem de sonucu olarak kendini gösterir. Dış sosyal baskı, iç itkilerin bastırılması ile birliktedir, birebir gelişirler. Sosyal kontrolü içselleştirmek için, -ki bu bireyden verdiğinden fazlasını alır-, bireyin otoriteye karşı ilişkisi irraso-yenelleşir (Adorno, 2007: 394). Boyun eğme dürtüsü, güçlü bir başkası tarafından yönetilmek ve ona itaat etmek, insan psikolojisinde iktidar sahibi olmak kadar önemlidir, hatta politik açıdan en belirleyici olandır (Arendt, 1972: 139). Nitekim, Derri-da’ya göre, insanı hayvandan ayıran özelliği, yasa ve yasaya ilişkisidir. Yani, hayvandan farkı yasaya itaat ya da etmemektir. Bu nedenle, insan yasa ve suç ile başlar ve aynı nedenden ötürü de “ben üstü” ortaya çıkar (Derrida, 2008: 147).

Böylesine koşullanmış özne, iktidar ile gönüllü bir itaat iliş-

kisi içinde yer alır ve normları, yasakları içselleştirir. Doğduğu andan itibaren tüm düzenlemeler bu yönde –otoritenin sesi yönünde- gelişmesini belirlediğinden, yetişkin olduğunda bile, otoritenin sesinden başka bir ses, hatta kendi sesini bile tanımaz. Kendi başına düşünmek ve tabiyetin kısılcısından kurtulmak giderek daha zorlaşır. Öznenin otoriteye ilişkisi zaten itaat üzerine kurulduğundan, kimliğinin temel belirleyici unsuru da otorite ile olan ilişkisidir.

Otorite-Özne İlişkisi

Öznelerin kendiliklerinden ideolojinin kalıplarına girebilmesinin esrarı, daha önce de açıkladığımız gibi, özellikle, özne teriminin ikili anlamı ile ilgilidir. Toplumsal formasyonun işleyişinde, ilişkilerin bütününe hiçbir zaman tam görmeyen bireyler, kendilerini özneler olarak görürler. İdeoloji, toplumsal ilişkilerin taşıyıcısı olan bireyleri, ilişkilerin öznesi haline getirir. Özne, bir yandan, özgür bir özneliği, hareketlerinin yaratıcısı ve sorumlusu olan bireyi, öte yandan, daha yüksek bir otoriteye özgürce boyun egmeyi kabul eden ama her türlü özgürlükten yoksun, bir başkasının tabiyeti altında olmayı tanımlar (Althusser, 2002: 72). Bu nedenle bir koşul olarak iktidar, öznenin önce gelir. Ancak, özne tarafından kullanılmadığında, öncel görünümünü yitirir (Butler, 2005: 20-21).

Althusser, öznenin maduniyetinin dil yoluyla, yani bireye seslenen otoriter sesin etkisiyle ortaya çıktığını belirtir (2002: 65). Düşünür, somut bireylerin özneleştirilmesini, bir “çağırma” metaforuyla açıklar (2002: 72). Örneğin, arkadan biri “Hey, bak-sana!” diye seslendiğinde, bu sesin bana hitap ettiğini, “çağırıldığımı anlama” özelliğini bana bildiren şey, ideolojinin bana yüklediği rol sayesinde. Polisin şüphelileri çağırmaya özgü, “Hey, sen oradaki!” ya da “hey, kadın, Yahudi, Kürt, siyah” çağrımları, olumlamadan daha çok aşağılama olarak ortaya çıkar. Yanıtlamak ya da nasıl yanıtlanacağına ilişkin tereddüt yaşanır (Butler, 2005: 93-94). Çoğunlukla çağrılan birey arkasına

döner. Bu 180 derecelik basit fiziksel dönme ile özne olur. Çağırmanın gerçekten kendine yöneldiğini ve çağırılanın kendisi olduğunu bilir (Althusser, 2002: 63-64). Çünkü, “her ideoloji somut bireyleri somut özneler olarak çağırır ve adlandırır” (Althusser, 2002: 65). Ad, bir özel ad değil de, toplumsal bir kategori olduğunda, yani Ayşe, Raşel, Rojin, James yerine, Kadın, Yahudi, Kürt, Siyah diye çağrılmak, farklı biçimlerde yorumlanabilecek bir gösterene dönüşür ve bu dinamik çağırma, güç kazanır (Butler, 2005: 94). Özne, ideolojinin sayesinde üstlendiği rol gereğince, yasanın sesine döner. Öznenin maduniyeti, bireye kategorilere göre seslenen otoriter sesin etkisiyle meydana gelir (Butler, 2005: 13).

Althusser’e göre, ideoloji, 1) bireylerin özne olarak çağrılması, 2) özne’nin tabiyeti altına girmeyi, 3) öznelerin kendi aralarında karşılıklı birbirlerini tanımalarını, 4) öznenin de kendisini tanımalarını sağlar. Bu dörtlü düzenle sarmalanmış özneler, her türlü tertibatı içselleştirir ve gönüllü kabul ederler. Devlet’in baskısına gerek olmadan, müdahale etmesine yol açan “kötü öznelerin” dışında, “kendiliklerinden yürürler”, yani somut biçimlerini “devletin ideolojik aygıtlarının” (DİA) gerçekleştirdiği ideoloji ile birlikte hareket eder ve pratiklere katılırlar (2002: 71-72).

Her iktidarın, bu ideolojik aşamadan daha ötesine giderek meşruiyetini oluşturma ihtiyacı vardır. Daha önce de değindiğimiz gibi, kendisini meşrulaştırmak isteyen iktidar ile bu otoriteye inanan, yönetilenler arasındaki ideolojinin sağladığı bağımlılık ilişkisi içinde meşrulaştırma gerçekleşir. İdeoloji, otorite sisteminde meşruiyet talebi arayışı ile yönetilenlerin “inanç” yanıtı arasındaki çatlaklığa yerleşir ve ideoloji, spontane inancımıza bir artı-değer katar (Ricoeur, 2000: 100). Her türlü otorite bir katılma dayanır, hatta bir inanç işidir. Weber’e göre, otorite biçimlerinin hepsi, hangi inaçla meşrulaştıklarına ve buna göre meşrulaştırma biçimlerini, buyruklarını ve gerekliliklerini tanımlar. İnançlara göre iktidar meşrulaşır (1978, cilt 1: 922). Oysa,

her inancın “itaat etmek” üzerine kendine göre nedenleri vardır. Otorite itaat edilen meşru iktidardır, hiyerarşik bir emir-itaat ilişkisidir.

Hobbes’dan bu yana, devlet-halk arasındaki kontrat, itaat ilişkisi üzerine kurulur. Egemen ile tebası arasındaki kontrat tebasını koruma karşılığı itaat üzerine kurgulanır. Koruyan devlet ile yapılan kontrat bir hayat sigortasıdır; korkan teba ile onları koruyacak egemen arasındaki bir sigorta anlaşmasıdır. Egemen korkutur, korku egemeni yapar. Korkulduğu için suç işlenir ve aynı zamanda yasaya itaatin de nedenidir (Derrida, 2008: 68, 69).

Örgütlenmiş topluluklarda, kurumlaşmış iktidar, otorite maskesini takarak hemen ve koşulsuz itaat isteyebilir. Otorite ve iktidara itaat yazılı yasarı özündedir ve bir yaptırımdır. Bunlara itaatsizlik ise cezalandırılır. Bu bağlamda şiddet, -her ne kadar bir iktidarın en son çözüm aracı gibi gözükse de-, gerçekte, iktidarın en vazgeçilmez koşuludur. Şiddet yoluyla, bir iktidar devrilebilir ve silah zoruyla, mutlak itaat isteyebilir, ancak, hiçbir iktidar doğrudan meşruiyet kaynağını şiddet olarak belirleyemez. Salt şiddete bağlı hiçbir hükümet biçimi yoktur. Totaliter rejimlerin bile, belirli bir grubun desteğine ihtiyaçları vardır. Bu bağlamda, şiddet hep araç niteliğini korur ve hükümet etmenin koşulu şiddete değil iktidara sahip olmaktır. Bu nedenle, iktidar, tüm haklı çıkarma yollarından vazgeçebilir. Vazgeçmeyeceği tek şey meşruiyettir (Tuğrul, 2014: 86, 89).

Yanı sıra, politika, yönetilenler için bir çeşit sembolik sermaye özelliği taşır. Sembolik iktidar, kendisine iktidar uygulayanın iktidarını o kişide tanınmasıdır. İktidarı elinde tutana neredeyse büyülü bir kredi atfederek siyasi kişiliğe inandığını gösterir. Böylece, o grup kendisinin politikacı tarafından temsil edildiğine inanır ve bu inanç sayesinde, politikacı topluluk tarafından büyülü bir iktidar statüsüne yerleştirilir (Bourdieu, 2014: 241). Başka bir deyişle, kolektif politikacının şahsında kendi imajını ve sembolik gücünü gördüğüne inanır. Bu nedenle de iktidarı

kabul ederek, meşrulaştırır.

Böylece, özneler ideolojinin yönlendirmesi ile otoritenin meşruiyetini tanır ve inançları sayesinde otoriteye itaat ederler. Daha da ötesi, otoriteyi temsil edenin kişiliğinde kendi gücünün sembolik izdüşümünü tahayyül eder ve otorite ile özdeşleşerek, sorgulanamayacak kuvvetli bir bağ oluşturmaya dek gidebilirler. Otorite bir bağlılığa dayanır; uhrevi bir antlaşmadır, (Kral-teba ilişkisinde olduğu gibi). İktidar ise, paylaşılabılır hatta devredilebilir. Bir kişiye değil, bir gruba aittir ve o grup dağılmadığı sürece, ona ait olarak kalır. “Birisi iktidarda” denildiğinde, o kişinin belirli sayıda başka kişilerden, onların adına harekete geçebilme iktidarını almış demektir. Halk ya da grup olmadan, iktidar (yetki) de yoktur (*potestas, populo*) (Arendt, 2008: 143). Başka bir deyişle, vatandaşların yasalar tarafından belirlenmiş ve korunan hakları vardır ve Devlet bu hakların korunmasını sağlayan kurumlardan oluşur

Bu bağlamda iktidar, hukuk alanının içindedir. Otorite ise, doğrudan fizik kişiliğe ait olmasıyla, özel alana aittir. Birey, kurum için kullanılır (Örneğin, babanın otoritesi, kilisenin, Meclisin otoritesi) (Arendt, 2008: 143). Ancak, temel özelliği, itaat etmeye rıza gösterenlerin koşulsuz tanıdığı bir güç olmasıdır, saygıyla birliktedir; otoriteyi temsil ettiği düşünülen kişi ya da kuruma saygı devam ettikçe varlığını sürdürür (Arendt, 2008: 140). Kolektif, iktidar olma yetkisini tamamen otoriteye devrettiğinde ise, kuvvetli bir özdeşlik oluşmuş demektir. Bu özdeşliği mümkün kılan en son unsur ise, paternalist bir ideoloji ve söylemdir. Paternalizmin birleştirdiği özne-otorite bağlılığı içinde, ebeveyn-çocuk ilişkisinin doğal hiyerarşisi bu sayede hiç bozulmadan korunur.

Türkiye ve Doğu’lu ülkelerdeki gibi geleneklerin ağırlığının hala önemli olduğu toplumlarda, “paternalist” ilişki biçimi zaten içselleşmiş olduğundan (öyle olduğu için de iktidarlar bu söylemi asla terk etmezler!) tek başına “özne”nin özgürlükleri, siyasi özgürlük ile hiçbir zaman eklemlenemez. Çünkü, genel-

likle ve tek istenen siyasi katılım en fazla oy verme, bizdeki tanımıyla “sandık başına gitmek” olarak tanımlanır.

“Vatandaş korunmalıdır” retoriği siyasetin genel söylemi içindedir ama aynı zamanda paternalist bir ilişkinin de yansımalarıdır. Vatandaşların talepleri üzerine kurulur; toplum içinde, basın, medya, TV gibi medya kuruluşları, sürekli vatandaşının devletten, yönetimden, siyasi iktidar ve ekonomiden beklentilerini yansıtır. Bu beklenti biyosiyaset içinde zaten hâkim olan ve yönetilen ilişkisidir ve “koruyucu iktidar”, “korunan vatandaş” statülerini de içerler. Koruyan-korunan ilişkisi ise, hiyerarşik bir ilişkidir; hâkimiyeti elinde tutan korunmalıdır. Koruduklarından sorumlu olmalıdır, ya da, sorumlu olduğu için korur; bu da paternalizmdir (De Bellaing, 1983: 20). Böylece otorite, tahayyül düzeyinde, “korunmanın” pozitif değerler olarak algılanmasını sağlar. Özneler de, çocuklarını korumakla yükümlü bir baba-çocuk ilişkisinde olduğu gibi, otoriteden sürekli korunmayı talep ederler. Nitekim, vatandaşlar olarak, yasaların sağladığı haklarını kullanmak ve istemek yerine, biz de sıklıkla rastlanan “Devlet babadan yardım istiyoruz, Devlet yardım elini uzatsın...” talepleri, devlet-baba imajının ve paternalist ideolojinin çok güzel göstergeleridirler. Sert veya yumuşak, iki taraflı yüzü olan bir “Baba” imajıdır devlet. (Nitekim, halk arasında devlet, “Devlet Baba” olarak kullanılır.) Yani otoritenin hem sert, hem yumuşak yüzü olabilir ama önemli olan otoriteye tam itaattir.

Otoriteye itaat (otoritenin baba gücüne ama aynı zamanda koruyuculuğuna hayranlık) sado-mazoşist baba-oğul ilişkisinin bir tezahürüdür. “Ben ideali”, otoriter, güçlü ama koruyucu baba figürü ile özdeşleşir. Siyaset ve öteki ile ilişki bunun üzerine kurulur; güçlü, otoriter baba rolünü sıklıkla göstermekten çekinmeyen siyasi otorite, aynı zamanda, -evlatlarını, yani halkını, dış güçlerin, terörün saldırılarına karşı- koruyan “baba”nın yerini alır. Böylece, itaat edilen, saygı ile karışık korku duyulan paternalist otorite, meşruiyetini, öznelerin gönüllü katılımı ile

sağladıktan sonra, uzlaşmacı politika söylemi altında totaliter bir sistem oluşturabilirler.

Totaliter yönetimlerin bütüncül yönünü oluşturmak için, otorite, teba-halkına, daha önce de belirttiğimiz gibi, bir köken efsanesi temin ederek “sembolik tarihsel bir içeriğe” gönderme yapar. Yanı sıra, halka gelecek için ortak bir kader hazırlar (Giddens, 2008: 396). Totaliterliğin diğer bir vazgeçilmez unsuru da “lider kişinin varlığıdır”. Lider kişinin sunduğu semboller halk kitlesi tarafından kolayca benimsenir. Bu nedenle, politika-cılar ile birlikte bağlayıcı, milliyetçi söylemler ve ikna yolu birlikte ilerlerler (Giddens, 2008: 393-394).

Siyasi iktidarların paradoksu ise, hiçbir zaman olmadığı kadar, -iktidar düzenlemeleri sayesinde- kendisinden talep edilenleri harfiyen yerine getiren (sağlık, hijyen, günlük hayat rutinleri, arzuları kontrol ve komuta edilmeleri) bu uysal tehlikesiz vatandaşları potansiyel teröristler olarak algılamasıdır. Otoriteye göre, sıradan vatandaş kadar hiçbir şey bir teröriste benzeyemez. En büyük terörist, sıradan vatandaştır (Agamben, 2007: 46). 19. yüzyılda büyük suçlar için icat edilmiş yöntemler (dijital parmak izi, biyometrik fotoğraf, kamusal alanda mobesa kameraları, vb.) sıradan vatandaşlar için kullanılır. Tabi halkın devlet tarafından belgelenme usulleri çoğalır (kimlik kartları, resmi kağıtlar, vb.). En olağan faaliyetlerin bile izlenmesi kolaylaşır. Bu tür faaliyetler polis ve kurumlar tarafından genişletilmiş gözetimi içerir (Giddens, 2008: 392).

Siyaset ve öteki ile ilişki bunun üzerinden kurulur. Böylesine bir sistemde, lider, sözde-uzlaşmacı, -ama özünde totaliter-, geleneksel fikir ve değerleri, kurumları korumak ve karşılına çıkacak kurgusal tehlikelere karşı savunmak adına, bireysel özgürlüklerin, demokratik ve hukuksal kurumların tamamen iptalini isteyebilir. Totalist bir ideoloji ve bu ideolojiye adanmış genellikle tek adam tarafından yönlendirilen tek parti tüm sisteme hakimdir. Siyasi lider, kendini özdeşleştirdiği grup ya da partinin her ne pahasına olursa olsun, iktidarı elinde tutması

gerektiğine inanır (Adorno, 2007: 161). Bizde, sıklıkla duyduğumuz, okuduğumuz, “ülkenin bekası, terör tehlikesi, ekonomiye dış güçlerin müdahalesi vs...” sözde uzlaşmacıların söylemlerini güçlendiren tipik tavrılardır. Bu tehlikelere karşı savunma, “bazı demokratik tutumlardan vazgeçmeyi gerektirir” şeklinde olur genellikle.

Sözde-uzlaşmacılar, manipülatör özellikleri ile, iktidarın gücünü güçlü ellerde olmasını isterken halka (alt-orta sınıfı kastederek genellikle) güvenliklerini sağlayacak ve onlara da ayrıcalıklar verecek bir kitle oluşturmalarını telkin ederler. Nitekim, hüsrana uğramışlar, kitle hareketlerinde ve liderler etrafındaki en koyu taraftarlardır, çünkü, bir projenin içinde olmayı, o projeyi taşımaktan ziyade biat ederek ve bir lidere kendilerini teslim ederek gerçekleştirirler. Öznelerin kendi hayal kırıklıkları, öz benlik yaralarını liderin küstah, kibirli, dışlananlara karşı aşağılayıcı tavırları ile onarırlar, sahip olamadıkları güce liderin sayesinde ulaşmış gibi olurlar (Hoffner, 2019: 150). Bu proje içinde, devleti yıkmak, bölmek suçlamaları giderek yaygınlaşır ve günah keçileri şiddetle cezalandırılırlar. Hatta, bireylerin demokrasiyi kötüye kullandıkları bahane edilerek, demokratik kurumların tamamının iptal edilmesine dek gidilebilir (Adorno, 2007: 276).

Sonuç olarak, otoritenin her koşulda destekleyicisi olan bir teba- kitlenin varlığı, totaliter bir rejimin engeller ile karşılaşmadan yerleşmesini sağlar. “Bir kitle hareketine aydınlar öncülük eder, fanatikler ete kemiğe büründürürler, eylemciler ise hareketi pekiştirirler” (Hoffner, 2019: 185). Güçlü, otoriter baba rolünü sıklıkla göstermekten çekinmeyen siyasi otorite, aynı zamanda, -evlatlarını, yani halkı dış güçlerin, terörün saldırılarına karşı-, koruyan “baba”nın yerini alır. Bu aşamada, kolektif bellek donar, babanın belleği ile özdeşleşir. Baba figürünün cismanileştiği siyasi otoritenin buyrukları sorgulanmadan kabul edilir. Hatta, ne denli fantazmatik ve kurgusal olursa, o denli etkili ve güçlü olur.

ÜÇÜNÇÜ BÖLÜM
KOLEKTİF BELLEĞE
MÜDAHALE YOLLARI

ENGELLENEN BELLEK

Unutma

Hafızadan söz edildiğinde kuşkusuz ilk aklımıza gelen hatırlama fonksiyonunun yanı sıra unutmadır. Hatırlama ve unutma insan deneyimi için eşit şekilde önemli ve gereklidir. Unutmak hatırlamak kadar doğal bir süreçtir. Kişi iptal ederek değil, bulunmaları fazlalaştırırken unuttur. Üstüste binen bilgiler bazılarını unutturur. Unutma aktif bir süreçtir ve bilinçaltı motiflerle de yönetilir. Unutmak, anıların yıkılması değildir; çünkü öğrenilen, yaşanan ve tanımlanan hiçbir şey tamamen kaybolmaz ve itki ya da tekrar yoluyla yaşamaya devam eder.

Gerçekte ne her şey unutulur ne de her şey hatırlanabilir. Hatıralar, anlatıya dönüştükçe, ilk anlatıyı hatırlamak daha zorlaşır (özellikle çocukluk dönemine ilişkin), çünkü, anılar başkaları tarafından da oluşturulur. Yani, anlatıdan uzaklaştıkça bellekten uzaklaşma riski de ortaya çıkar (Augé, 2015: 25).

Unutmak, çok eski çağlardan beri korkutucudur. Antik Yunan'da hafıza, bir yetenek (*anamnésis*), çağrışımlı hatırlamak da (*reminiscense*) aetik ve mistik bir teknik ve unutmanın anti dotu olarak kabul edilir (Le Goff, 1988: 125). Hafıza, Lethé'nin'sularında boğulduğu için ölümle ilişkilidir. Antik Mısır'da unutmanın önüne geçmek, hafızanın yardımcısı olmak için yazı, Thot

¹ Unutma nehri ve ölüm Tanrısı Hades'in topraklarındadır.

tanrısı tarafından insanlara hediye edilir.² Unutmak, Batı Hıristiyan kültürü içinde, yedi temel günahla ilişkilendirilir.³

Hatta, etimolojik olarak, Tevrat İbranicesinde “Zeher” (hafıza) ile “Zahar” (erkek), “İsha” (kadın) ile de “Neshia” (unutma) arasında manidar bir bağlantı bulunur. Hafızanın bekçisi-aktörü erkek, unutmamanın ise kadındır. Adını devam ettirmek, -yani bir anlamda ölümsüzlüğe taşımak-, birçok kültür içinde doğrudan erkeğe bağlıdır. Babarın soyadını oğlu taşır (Margalit, 2002: 28, 32). Ölümsüzlük arzusunun ifadesi olan “adının devamı”, bu nedenle hafızanın sembolü (aynı zamanda iktidarın da sembolü) olan erkeğe bağlanır.

Tüm dinler, ritüeller, eşzamanlılık deneyimleri ve anımlar hatırlamayı yüceltir, unutmaya karşı kanonik tedbirler alırlar, çünkü geçmişin bugün içinde yaşaması ve aynılığını koruması toplumun sürekliliği açısından gerekli olduğu düşünülür. Bir kolektifin ebediliğini sürdürebilmesi, kolektif belleğin geçmişi unutmamasına, gelecek kuşaklara aynı şekilde aktarmasına bağlıdır.

Her toplumda, kolektif ve kültürel bellek, hatırlananlar ile unutilananlar arasında bir yerde oluşur ve olgunlaşır. Unutmamak demek, yeniden öğrenmeden anlatabilmek demektir. Kimi toplumlar kimliğini doğrudan “çok hafıza” (Yerushalmi, 1996) ve hatırlananlar üzerine inşa ederler, kimileri de sürekli devinim ve yeniden oluşumu tercih ederek, daha çok unutmaya bağlı bir kimlik geliştirirler.

Geçmiş ile şimdi arasındaki bağlantı her kültürde aynı değildir. Levi-Strausse, geçmiş-şimdinin yaşama ve algılama biçimine göre, toplumları sıcak ve soğuk olarak ayırır: “Soğuk

² Mısır’da Thot katip tanrı, akıl ve erdemin tanrısıdır. Thot, ayrıca hesabı ve takvimi de icad eder.

³ Belleğin 7 günahı: 1) anıların eskimesi, 2) detayların kaybedilmesi, 3) isim-yerlerin unutulmasına neden olan blokaj, 4) misattribution, 5) anıların çarpıtılması, 6) yanlış hatırlama, 7) bazı anıların ise, tüm çabalara rağmen unutulmaması (Schaker in Bilgin, 2014: 22).

toplumlarda" geçmiş/bugün ayrımı "sıcak toplumlara" oranla daha azdır. Soğuk toplumlar sürekliliği ve toplumsal istikrarı sağlayabilmek için, tarihsel değişimlerin kendi yapılarını değiştirmelerine izin vermezler, tarihe karşı özel bir kültür ve bilgelik geliştirirler. Geçmişe ait temel referanslar mitik bir zamana aittir, mükemmel bir döneme gönderme yaparlar. Bugün ise o altın döneme göre sönük kalır. Oysa, "sıcak toplumlarda" hareket ve değişim toplumun motor gücüdür, değişime açıktırlar ve tarihlerini değişimler belirler. Hiçbir toplum ne tam soğuk ne de tam sıcaktır. Her toplum evrimi içinde "sıcak ve soğuk" unsurları barındırırlar. Mit ve ritüeller aracılığı ile "vahşi düşünce" hem senkronik hem de diyakronik (artzamanlı; zaman içindeki tarihsel gelişimleri dikkate alan) bir bütünlüktür (2007: 279-280).

Unutmanın önemini vurgulamak, belleğin içindeki unutma eylemini, anılardaki varlığını tanımlamak demektir. Bellek ve unutma, yaşam ve ölüm ilişkisi gibi karşıt ama aynı bütünün iki yarısıdır. Ölüm olduğu için yaşamak anlamlıdır (Augé, 2015: 21). Ölüm insanın ufkunda başkaldırmayacağı bir noktadır ve bugün o geleceği unutmamızı sağlar (Tek Tanrılı dinlerde daha baskındır) ama aynı zamanda, ölüm arkamda olduğu için, şimdiyi ve arkamdaki geçmişi unutmadan yaşamam gereklidir (geri dönüşü kabul eden dinler için daha geçerli) (Augé, 2015: 23). Unutmak mümkün olduğu için de hatırlamak anlamlıdır.

Unutmak farklı formlarda kendini gösterir: Kaybolmuş bir geçmişi yeniden bulmak için şimdinin unutulması tercih edilir. Bu formda, yakın geçmiş bile, -şimdi ile karıştırılması mümkün olduğundan-, unutulur; en konforlu ve topluluğu rahatlatan geçmişe dönülür. Bazı uluslarda siyasi nedenler böylesi bir unutma biçiminin seçimini kolaylaştırır. Ya da, geçmiş ile bağları kopararak yeni bir başlangıç süreci yaratılır. Radikal bir başlangıçtır, geçmiş tekrarlanmaz (örneğin, büyük devrimler sonrası). Amacı, geçmişi unutarak geleceğe ulaşmak, yeni bir oluşumu başlatmaktır (Augé, 2015: 84). Farklılıklara rağmen, her

zaman unutmaya şimdi ile bağlantılıdır.⁴ Unutmaya söz konusu olduğunda tüm zamanlar şimdiki zamandır; ya geçmiş kayıptır şimdi içinde, ya şimdi içinde sadece geçmiş vardır, ya da gelecek şimdiyi ele geçirmiştir (Augé, 2015: 87). Unutmaya formları özellikle, ritüeller, eşzamanlılık deneyimleri ve benzer düzenlemelerde yoğun biçimde yaşanır. Hatırlama sürecinde olduğu gibi, bu ortak deneyimler, kolektif unutmaya da eşlik ederler.

Hatırlamanın yoğunlaştırılması, unutmaya yoğunluğuna ve kolaylaşmasına izin verir. Kolektif düzeyde, bir olay belirli bir biçimde hatırlanıyorsa, aynı olayın eşzamanlı başka yanlarının unutulduğu anlamına gelir. Kolektif hatırlama kolektif unutmaya gizler. Bazı durumlarda da açık bir işbirliği içindedirler. Özellikle, kitle hareketlerindeki tekrarlar yoluyla yapılacağı, nasıl yapılacağı hatırlanır, ama aynı zamanda “neden yapıldığı” unutulur.

Nietzsche’nin, unuttuğunu unutan hayvan misalinde olduğu gibi mutlu ve geçmişin karanlık, görünmez yüklerden kurtulmuş olmak ile ağırlık ve sorumluluklarla dolu geçmişi hatırlamak arasındaki seçim zordur (Casey, 2000: 307). Bu nedenle, unutmak, bir yanda, suçluluk, ağır bir yük, bir yanda da varlığın hafifliği arasında bir ikilem ve bu iki uç arasında yalpalanmaya yol açabilir. Ne denli az hatırlarsak, o denli sorumluluk azalır; unuttukça unuttuğumuzu unuturuz ve unutmaya aydınlığı, varlığı hafifletir.

Öte yandan, unutmaya, çoğunlukla acılı olaylara ilişkindir ve acılı durumların yeniden ortaya çıkmaması ve bunlardan kaçınma arzusuyla bastırılır ve yönetilir (Freud, 2011: 45). Unutmaya, ya rahatsız edici bellek yaraları, iz olarak bilinçaltının derinliklerine itilir ve orada tutulmaya çalışılır. Ya da bu durumdan

⁴ Ancak, şimdinin ölçüsü de problematiktir. Çağdaş tanımı, bu nedenden ötürü kültürlerle ve toplumlara göre farklılık gösterir. Fransız tarihinin müfredatında “çağdaş tarih” Fransız Devrimi, İtalya’da “risorgimento” ve faşizmin yenilgisi ile başlar (Le Goff, 1988: 31). Türkiye’de de Kurtuluş savaşı, Cumhuriyet dönemi çağdaş tarihtir. Bu tanım genellikle ideolojiktir.

kaçmaya çabalanır ve bilinçli olarak boğucu, sıkıcı tarafları terk edilir. Ancak, gene hafıza sayesinde unuttuğumuzu biliriz; hafıza unutmayı da saklar. Geçmişin utanılacak, rahatsız edici olayları ve bu yükten kurtulmak için kullanılan inkâr ve baskı yolları da (özellikle kolektif düzeyde) unutmayı hızlandırır. Bu nedenle, baskıyla, bilinç düzeyinde bazı olaylardan ve onların hatırlanmasından kaçınılır.

Unutturma

Tüm uygarlıklar, binlerce yıldır kolektif hafızayı yönlendirmek ve bazı istenilmeyenleri unutturmak için, yazılanları silerek, metinleri yok ederek, imajları kapatarak, heykelleri, yapıtları yıkarak, arşivleri yakarak kolektif hafızayı kendi istekleri doğrultusunda oluşturmaya çalışırlar; Mısırlılar, düşmüş firavunların isimlerini tapınakların duvarlarından silerler. (Örneğin, Akheneton ismi silinir) Eski Yunanlılarda, -30 Tiran oligarşisi sonrası- yeniden uzlaşmak için uygulanan politik reçete, “unutmanın sivil erdemleridir” Ya da Roma’da olduğu gibi, devletin güvenliğine karşı işlenen suçlar ve suçluların isimleri, temsil edilmeleri yasaklanır.⁵ Böylece unutmamanın doğal süreçlerine müdahale edilerek unutturmanın yolları açılır. Hatta, kolektif bellek, özellikle yakın geçmişin karanlık sayfalarını unutmak için, gene geçmişin derinliklerinden resmi tarih aracılığı ile kolektifin kimliğini yücelten tarihleri, olayları ön plana çıkarır.

Kuşkusuz, geçmişin olduğu gibi korunması imkânsızdır. Bu nedenle belleğin seçici özelliğine daha önce de dikkat çekmiştik; bazı olaylar unutulurken bazıları muhafaza edilir. Muhafaza

⁵ Todorov’a göre, bu eski uygarlıklar modern anlamda totaliter olmadıklarından, sadece belleğin resmi depolarını hedef almışlardır. Var olan sözlü anlatılara, şiir ve destanlara dokunmamışlardır. Oysa, 20.yüzyılın totaliter rejimleri, daha önce dikkat çekmeyen bir tehlikeyi ortaya çıkarırlar; kolektif bellek tümüyle silinmeye çalışılır (2004: 9).

etmek, bellekte tutmak demek değildir, çünkü, bu seçimi genellikle iktidar yapar. Nitekim, totaliter rejimlerde, önemli olan (ve eleştirilen) neyi muhafaza edip, neyi attıklarından daha çok, iktidarın muhafaza ettiklerini ve unutturmak istediklerini baskı yoluyla kabul ettirmeleridir (Todorov, 2004: 14). Kolektif düzeyde, özellikle siyasi otorite geçmişe ilişkin hatırlanması istenenleri örgütler; resmi tarih, anımlar taşkınlığı, fantazmaların devreye sokulması ile kolektif düzeyde neredeyse; “hatırlayacaksın; ama belirlenmiş bir geçmiş!” şeklinde bir forma girer. Hatırlamanın resmi tanımının dışında görüş bildirenler ise ya cezalandırılır ya da dışlanırlar.

Hatırlamak, geçmişe ilgilendirir. Oysa “hatırlayacaksın” sözü, geleceğe yöneliktir, yani unutmaya ilişkindir. Bu gramatikal paradoks (geçmiş-gelecek) aynı zamanda “geçmişin bekçisi olan hafızayı geleceğe taşıyacaksın” demektir (Ricoeur, 2002: 107). Daha vahim olan ise, “hatırlamalısın” kelimesinin emparatif buyurganlığıdır. Buyurganlık formu, arzuya dışardan müdahale eder ve sübjektif olarak, görev hissettiren bir zorunluluk algısı oluşturur. Böylece, hafıza manipüle edilir, geçmişe çarpıtmaya yönelik stratejiler geliştirilir. Türkiye gibi, genç ve uluslaşma sürecine geç girmiş toplumlar genellikle kolektif kimliklerini, böylesi bir unutma ve neyin hatırlanması ve unutulması gerektiğini siyasi iktidarların belirlediği stratejileri sayesinde oluştururlar.

Hafızaya müdahale ederek, geçmişe çarpıtma süreci, temelde dört yönde gelişir:

1- Daha önceki bölümlerde açıklamaya çalıştığımız gibi, biyosiyaset yolları ile uzlaşmacı ya da gerektiğinde baskıcı yöntemlerle hatırlama figürlerine doğrudan müdahale eder. Geçmişe yönelik hatırlamanın yolları inşa edilerek istenilen bir geçmiş oluşturulur. Siyasi otorite, kolektif hafızayı manipüle ederek, ortak bir geçmiş etrafında, çevresi kalın duvarlarla kapanmış, kolektif bir “biz” kurgulanır. Ritüeller, bayramlar, anma törenleri, geçmişin sadece parlak ve ihtişamlı yönlerini

canlı tutmayı amaçlarken, resmî tarih ve hafıza anıtlarıyla, kutsanan bir geçmiş yaratılır.

2- Ötekinin belleğine müdahale edilir. Aynı toplum içinde yaşayan ama imtiyazlı egemen kolektif tarafından ezilmiş ötekilerin belleklerin müdahaleleri sadece baskıcı, ceza yöntemleri ile kalmaz. Birinci bölümde açıklamaya çalıştığımız gibi, daha sinsî yollarla, bedenini damgalayarak, görünmez kılarak belleklerinin de korku ve sindirme ile suskunluğu sağlanır. Dili yasaklanarak, mekânı, zamanı işgal edilerek, ötekilerin bellek aktarımı engellenir.

3- Unutmanın yolları açılır ve modernitenin getirileriyle bir unutma topografyası yaratılır. Kolektif unutmayı hızlandırıcı yöntemlerle özellikle topografik ve mekânsal hafızanın yıkımı gerçekleştirilir. Paul Connerton'un (2009) deyimiyle "modern unutma" zaten bu sürece çok uygundur. Modern kentlerin oluşumu, kitle tüketim modeli, modern yaşamın hızı, sosyal hareketliliği gibi etmenler toplumsal unutmayı kolaylaştırdığı gibi, bizzat aktörler (bireyler) aktif bir biçimde bu dönüşüme katılırlar. Modern kent yaşamı, aynı ya da monoton yerleşim alanları, hafızanın sınırlarını zorlar, uçuşkan bir kolektif hafıza yaratır.

4- Kimi zaman da siyasi otorite, doğrudan yasaklar ve baskıcı yöntemlerle geçmişin karanlık yönlerini, kolektif bilincin gerilerinde tutmaya çaba gösterir. Geçmişin suçları inkâr ve karşı suçlamalar ile kolektif belleğin dışına itilir. Hakikatlar çarpıtılarak, suçlar bildik günah keçilerine yüklenir. Ancak, geçmiş bu durumda, geçmişin hapisanesinde hep tutuklu kalır.

KOLEKTİF BELLEĞE MÜDAHALE

Daha önce de değindiğimiz gibi, anılar aktarılırken grup için önemli olanlar tutulur. Grubun birliğini tehdit edici unsurlar elimine edilir. Böylece, başladığı zamandan farklı bir biçimde, her seferinde yeniden üretilir. Toplumsal bellek yeniden inşa edilir; geçmiş olduğu gibi değil olması gerektiği gibi kurulur. Bu olması gerekenleri belirleyenler vardır (siyasi iktidar, egemen güçler). Bu her şeyin kurgu, yalan olduğu anlamına gelmez, ancak topluluğun kolektif kimlik oluşumunda çok önemli bir rolü olduğundan manipüle edilerek “ideal kimlik” modeline uyarlanır. Bu nedenle, geçmiş özellikle kurucu geçmiş her zaman yeniden kurgulanır. İdilik bir geçmiş, kahramanca mücadeleler, kolektif acılar yeni kurgunun temel elemanlarıdır (Kessassy, Rosenbaum, 2007: 79). Bütünleşmenin, biz olabilmenin harcı, ortak değerler etrafında oluşmuş düzenlemeler sayesinde gerçekleşir. Kurucu dönemin toplumsal bellekte canlı tutulması, bu dönemin anısının bir kuşaktan ötekine taşınması gerekir. Özellikle yeni kurulan bir ulusun kabul görmesi aynı dinsel bir organizasyonda olduğu gibi, bir tarih, kuruluş miti, yaratılış hikâyesi etrafında gerçekleşir.

Hatırlamanın saf gerçekliği olmadığından, siyasi iktidarlar geçmiş anlatılarına müdahale ederler ve geçmiş, zamanın değişken ilişkileri içinde, yeniden üretilir. Geçmişin ortak kolektif bir bellekte belirli bir biçimde hatırlanması için a) birleştirici bir

anlatıya, b) bu anlatının bağlayıcı ve uzlaştırıcı olmasına ihtiyaç vardır:

a) Birleştirici anlatı bir gruba tekil karakterini verir. Ortak geçmiş anlatıları ile grup herkesten farklı özelliklere sahip olduğunu fark eder (Keslassy, Rosenbaum, 2007: 63). Birleştirici hikâyenin pozitif bir özdeşlik yaratma amacı vardır. Ancak, karşıtlık üzerine birliği kurmak, bir pozitif tekilliği yaratmaktan çok daha kolaydır. Bu nedenle, “bizim ne olduğumuz”, “ne olmadığımız” ya da çoğunlukla “kimlere karşı olduğumuz” negatif özdeşlik ile birlikte gelir. Böylece, bizi ötekilerden ayıran sınır daha belirginleşir.

b) Sadece “Biz buyuz” demek yeterli değildir. “biz her zaman buyduk” demek tarihsel süreklilik için elzemdir. Zamanın değiştiremediği bir kimlik gruba süreklilik ve her şeye rağmen varolma temsiliyetini kazandırır (anıtlar bu nedenle önemlidirler. Geçmişten bugüne dek var olduğumuzun kanıtlarıdır). (Keslassy, Rosenbaum, 2007: 64). Kuruluş ve eskilik gerekliliği kimi zaman masum ve kahramanlık fantazmaları ile dolu bir geçmiş miti oluşturabilir. Bu kahramanlık ve masumiyet fantazması kolaylıkla bir saplantı olabilir. Tehlikeli boyutlara da ulaşabilir (Nazi döneminin aryan ırk projesi, Türkiye’de Türklerin soyu gibi).

Birliktelik ve devamlılık anlatıları ile kolektif kimliği güçlendirmek ve pozitif bir imaj yaratmak için grup belleğinin derinliklerinden, uyumlu ve sosyal harmoni dönemleri ön plana çıkartılır (Keslassy, Rosenbaum, 2007: 64). Bu nedenle, geçmişteki ayrılık, çatışma ve uyumsuzluk dönemleri kolektif bellek içinde geriye itilir, bastırılır. Törenler, anımlar, kutlama ve farklı ritüeller sayesinde bir cemaatsel birlik ve beraberlik duygusu güçlendirilir. Gelecek kuşaklara temel kültürel özellikler böylece aktarılır. Anıların bağlandığı sembolik figürler üzerine yoğunlaşılır. Bu nedenle, kültürel bellek için gerçek değil hatırlanan tarih ön plana çıkar. Hatta bazı tarihsel olaylar (gerçek ya da uydurulmuş şekliyle) efsaneye bile dönüşür.

Geçmişin tarih sayfaları arasında olumlu ve toplumsal kimliği yüceltici tarih ve zamanlar ön plana çıkartılır ve bunlar kutlanır. Temiz bir geçmiş hikâyesi hem saygı uyandırır, hem de

geçmişin suçlarının, kara lekelerinin üstünü örter. Bu nedenle, her toplum karanlık geçmiş sayfalarını geriye iterek ve üstünü kapatarak öz kimliğini korumaya çalışır ve tarihini farklı şekilde yeniden kurgular.

Kutsanan Tarih ve Geçmiş

Bellek-tarih ilişkisi

Latin kökenli dillerde, tarih, "History-histoire" kelimesinin kökeni Antik Yunancadan gelir. "İstorien" gören, bilen, "istorie" ise, bilmeye çalışmak, araştırmak, anket yapmak anlamların yanı sıra anlatı, hikâye anlamını da içerir. Bu bağlamda, tarih bir anlatıdır; bu anlatı doğru ya da yanlış, gerçek ya da hayali bir olay etrafında kurgulanır (nitekim İngilizcedeki "story-history" ayrımı diğer Latin dillerinde yoktur) (Le Goff, 1988: 180).

Tarihin geçmiş-bugün ilişkisi belirleyicidir. Tarih, geçmiş aracılığı ile bugünü anlamamızı sağlar ama, aynı zamanda, geçmiş de bugün aracılığı ile anlanır. Kolektif hafızanın tarihi, mitik, deforme, anakronik olabilir ama yaşanmışlığın tarihidir ve bu anlamda geçmiş ile şimdinin ilişkisi içinde yaşar. Gerçekliklerle ilişkisi ikircikli ve yanlışlarla doludur.

Her dönemin düşünce yapısına göre tarihsel geçmişin temsiliyeti yeniden oluşturulur. Bazen, büyük zaferlerin yanı sıra, bazı büyük yenilgiler, paradoksal bir biçimde kutsal kutlamalara dönüşebilirler; binlerce kişinin telef olduğu savaşlar da kutlanarak anma törenleriyle yüceltilir. Örneğin, Birinci Dünya Savaşından yenilgi ve parçalanmışlıkla çıkan Türkiye, Cumhuriyetin ilk yıllarında, bu utandırıcı yenilgiden kurtulmak ve yeni ulusu kahramanlık ve zaferler üzerine inşa etmek gereğini duyduğundan, sadece Birinci Dünya ve Kurtuluş Savaşlarının zaferleri (Çanakkale, Dumlupınar, vb.) canlı tutulmaya çalışılır. Zaman geçtikçe ve tekrarların getirdiği eskimişlikle, yeni imaj ve hafıza mekânlarına duyulan ihtiyaç, büyük hezimetleri ve te-

lef olmuş askerlerin anısını gündeme getirmeye başlar: Birinci Dünya Savaşında Doğu cephesi savaşları (Sarıkamış'ta ölen askerler, Erzurum direnişi, vs.) etrafında filmler, hikâyeler oluşturulmaya başlanır (Tuğrul, 2014: 177).

Traverso'ya göre, tarih ve bellek aynı kaygı ve amacı paylaşır; geçmişi araştırmak. Ama aralarında bir hiyerarşi bulunur (2005: 127). Bellek öznel, niteliksel, tekil, karşılaştıma ve geleneklerden uzaktır (2005: 159). Bellek her zaman bugünün filtresi ile temsil edilen bir geçmiştir. Kolektif veya bireysel bellek tekindir. Belleğin tikelliği mutlak, tarihin ise görecelidir (Traverso, 2005: 207). Tarihten en büyük farklılığı da budur; tarihin bir süreç, kompleks ve değişken bir tablonun parçası olarak gördüğü bir olay, tanık için hayati olabilir. Örneğin, tarihçi Auschwitz'e trenlerle gelenleri, ne olduklarını, gelenlerin Yahudiler, onları yönlendirip seçenlerin ise SS subayları olduğunu anlatır, tasvir eder. Ancak, olayın içinde olan tanık için, bu genel fotoğrafın içindeki her detayın bir duygusu, anısı vardır (Traverso, 2005: 173). Özellikle, İkinci Dünya Savaşı sonrası, "tanığın" rolü ve kolektif bellek formu farklılaşır. Tanıklık, tarihçiyi ve tarih anlayışını yerinden oynatır ve yeni bir boyut kazanmasına yol açar.

Tarih ve belleğin kendi zamanları vardır; karşılaşır, uzaklaşır, sürekli iç içedirler ama hiçbir zaman tam örtüşmezler. Tarihsellik için bir geçmiş zaman gereklidir. Bu mesafe sembolik kesintilerle yapıldığı zaman daha iyi yerleşir. (Osmanlı tarihini yükselme-duraklama-gerileme dönemlerine ayırmak gibi) Belleğin zamanı ise, tarihin devamını sorgulayan bir zamansallıktır. Belirli bir yerde, zamanda dondurur. O an sonsuzlaştırmak istenir. (Örneğin, Türkiye'de, 10 Kasım, tam 9.05'te sirenler aynı anda başlarlar.)

Bellek, yaşamın kendisi ve her türlü etkiye açıktır; anının diyalektikliği, amnezi, uzun bekleyiş ama uyanışa açık olduğundan, manipüle edilebilir, bilinçaltı deformasyonlara maruz kalabilir. Oysa, "ebedi ama şimdiye bağlı bu yaşanmışlık" tarih tarafın-

dan asimile edilemez. Problematik ve her zaman eksik olsa da, objektif ve geçmişe dönük olması gereken tarihin temeli, uzaklık üzerine kurulur (Nora, 2006: 279).

Tarihin en önemli ham maddelerinden birisi olan belgelerin tarafsızlığı da tartışmalıdır.¹ Geçmişe ilişkin belgeler iktidarın bir ifade biçimidir. Kolektif hafızayı yönlendirmek, manipüle etmek gelecek için önemlidirler, çünkü, belge de bir çeşit “anıt-tır” Türkiye’de olduğu gibi, Devlet arşivlerinde hangi belgelerin gösterilip gösterilmeyeceğine iktidar karar verir.

Ancak, tarihin bellek gibi boşlukları olabildiği kadar, bazı tarihlerin amacı ve yazılış nedeni, diğer tarih ve belleklerin reddedilmesi üzerine kurulur. Bir toplumda, azınlıkların ya da karışık tarihlerin aktarımları görmezden gelinir, ya da tamamen reddedilebilir.²

Özellikle 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyılda, milliyetçiliğin gelişimi ve yaygınlaşması, tarihin tanımı ve gelişimini değiştirir. Ulus, vatan olur; vatan da, modern dünyada ilahi bir güce dönüşür. Yani kutsallaşır ve etrafında da ulusu yüceltici bir geçmiş ve tarih yazılır. Bu vatan-ulusun kutsallığı, ulusal birliğini yeni kazanmış toplumlarda daha da önemlidir.

Karışık ve sorunlu olan tarih yazımı ve bellek ilişkisi, özellikle toplumların kuruluş dönemlerinde kritik bir rol üstlenir. Bir taraftan geçmişin kötü izlerini yok eden, öte yandan o izleri tamamen kapatacak yeni bir mitik-kurucu tarih hikâyesi yaratılır. Hatta, tarihten kolektif bellekleri yeniden şekillendirmesi istenir ve bir resmi tarih yazımı oluşturulur. Resmi tarih, kolektif kimliği yücelten, geçmişin temsilini farklı yansıtan bir tarih yazımıdır ve amacı toplumsal belleği yönlendirmektir. Kolektif bel-

¹ Çağdaş dünyada, belgeden anlaşılan sadece metin ve arkeolojik ürünler değil, söz, imaj, hatta jestleri de kapsayan geniş bir yelpazedir.

² Örneğin, Edward Said, İsrail arkeolojisinin Filistin topraklarında Yahudi geçmişini bulmak için yaptıkları toprak altı kazıları, Arap Filistinlilerin bu topraklardaki izlerini silmeye çalışan buldozernere benzetir (akt. Traverso, 2005: 302).

lek bu tarihsel çarpıtma modeli içinde kimliğini oluşturur. Resmi tarih yoluyla, geçmişin olumsuzlukları silinerek, şanlı zaferlerle dolu ama bir o kadar da inkâr üzerine kurulmuş hibrid bir kolektif bellek yaratılmaya çalışılır.

Resmi tarih

Resmi tarih geçmişi, ulusun başkahraman olduğu büyük bir destan olarak anlatır, ulusal birliği güçlendirme işlevini yüklenir.

Schnapper, bir anlamda, ulusları yaratanların tarihçiler olduğuna dikkat çeker. Her ulusta, (Batı Avrupa'da ve başka ülkelerde olduğu gibi) belirli dönemlerde tarihsel bir topluluğun yaratılma görevi özellikle tarih öğretimine yüklenmiştir (2003: 73). Tarihçiler, geçmişi şanlı bir ulusal kimlik yaratmak amacıyla (gerçek olaylardan çıkarak) zaferler, kahramanlıklar ile dolu ulusal bir anlatı oluştururlar. "Tarihi yanlış yazmak, millet olmanın bir parçasıdır" (Renan, 2009: 7).

Fransa'da, 1881 Lavissey'in "Sorbonne'da tarih öğrenimi ve ulusal eğitim" adlı makalesinde, ulusal tarihin bir dizin çok eski kahramanlar aracılığı ile anlatılması gerektiğini savunur. Lavissey'e göre, okul Fransızlara Fransa'nın ne olduğunu anlatmalıdır. Bu anlatı Devrim ve sonrası mücadelelerini, karşılıklı savaş ve kınılmaları anlatmak yerine çok daha eskiden başlamalı, eski kahraman ve destanları güncelleştirerek kınılmaların ve kopuklukların olmadığını göstermelidir. Özellikle destansal-şiişsel bir üslup ile ataların kahramanlıkları yeni kuşaklara aktarılmalıdır (Keslassy, Rosenbaum, 2007: 28).

Birinci ve İkinci Dünya Savaşı sonrası da bu yaklaşım devam eder. Fransa'nın 1940 yenilgisinin önemsizleştirilmesi, işgal, işbirlikçi hükümetinin, kamplara techir travmalarını silme görevi, tarihe yüklenir. Okullardaki tarih dersi müfredatı Lavissey'den miras kaldığı şekilde belirlenir (Keslassy, Rosenbaum, 2007: 35). Resmi tarih, Fransa'da savaş sonrasında, işbirlikçilerin ufak bir azınlık, direnişçilerin ise çoğunluk olduğunu yazar ve

yaygınlaştırır. Direnişçi Fransa miti, işbirlikçi Vichy hükümetinin yaptıklarını, Fransa Devletinin sorumluluğunu üstünden atmayı amaçlar. Hatta, Fransa'daki Yahudilerin toplanıp kamplara gönderilmesi sadece Almanların suçuymuş gibi gösterilir. (Oysa, Fransız Yahudilerinin çoğunluğu Fransız polisi tarafından toplanıp kamplara gönderilmiştir.) Savaş yıllarına ait tanıklıklar, kahramanlık hikâyeleri, kurtarıcı General De Gaulle, vb. üzerine binlerce kitap, filmler, belgeseller ilk dönemin kolektif belleğini belirler. Sosyal amaçlar ve kolektif belleğin oluşumu için bu anılar, açık ya da kapalı temsil yollarıyla kanalize edilir. Resmi yönlendirme, düzenli anma törenleri, arut kutlamaları ve resmi tarihin gelecek kuşaklara aktarımını kapsar.

Dernekler (Gaziler, direnişçiler, askerler, vb.), sinema, televizyon belgeselleri aynı şekilde, tarihçiler ve eğitimciler gibi, kolektif belleği yönlendirmeye çalışırlar (Rousso, 1990: 253). Tüm bu yönlendiriciler, kolektif belleği ve onun temsil yollarını belirlerler. Bunların ötesinde, sinema çok etkili bir görsel olur; savaş sonrası filmler, direniş ve kahramanlıklar etrafındadır. Vichy hükümeti, işbirlikçilik, “yanlış anlaşılmalara” ve muğlak açıklamalarla anlatılır. Direniş her zaman ön plana çıkarılır.

Türkiye’de de Cumhuriyet’in kuruluş dönemlerinde benzer bir yaklaşım hâkimdir. Yeni kimliğin oluşum sürecinde en önemli görev okullara düşmektedir. Türk milli eğitim ideolojisi, genç kuşaklara, Türk devletine sadık olmayı, yabancı düşünce ve akımlara karşı mücadele etmeyi öğretme amaçlıdır. Ziya Gökalp, objektif-tarafsız ve milli tarih olmak üzere tarihi ikiye ayırır. Ulusal tarihin hedefi, halkı yönlendirmek ve “ulusçuluk ateşini yaymaktır” (1968). Cumhuriyet padagogları, uyumlu yurttaş üretimini üstlenirler (Üstel, 2004: 215).

Türk tarih tezi, bu nedenle, Türk benliğini oluşturacak bir araç olarak tarumlanır. Mustafa Kemal önderliğinde 1931’de, tarih çalışmalarını yürütmek, ders kitaplarının müfredatını belirlemek amacıyla “Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti” kurulur (Ersanlı, 2015: 121). 1930’larda okullarda okutulan tarih dersi kitapların-

da, Türkler ayrı bir “ırk” olarak yüceltilirler. Diğer uygarlıklar üzerindeki olumlu etkileri ve kurdukları devletler büyük uygarlıklar olarak vurgulanır. Türklerin Osmanlı’dan da önce var oldukları özellikle tekrarlanır (Ersanlı, 2015: 126). Aynı amaçla oluşturulan Tarih Kongreleri (1932, 1937) milliyetçiliğin, Türkçülüğün temel alındığı “Türk tarih tez”lerinin güçlendirilmesini, yeni bir tarih yazılmasını hedefler. Bu önermeler, kurucu bir mitin geliştirilmesini sağlar (Ersanlı, 2015: 139-141). Özellikle, ikinci kongreden sonra pozitivist yaklaşımla tarih tezini bilimselleştirme yolları aranır; antropoloji, arkeoloji alanlarında, tarih tezini destekleyici yönde “bilimsel” araştırmalar yapılır. Bilimsellikten anlaşılan ise, “tarihe bir tanıklık rolü” oynatmaktır, “çünkü tarih vatandaşı eğitici bir rol” üstlenmiştir (Ersanlı, 2015: 226).

Böylece ulusal resmi tarih çeşitli çatışmaların, birbirine zıt çıkarların ya da azınlıkların iktidar ile ters düşen mücadelelerinin yer aldığı bir süreci anlatmaz. Çünkü, ulusal tasavvur içinde bu tür gerçeklikler kırıncı, bölücü ve yıpratıcı olabilirler. Oysa, zafer ve kahramanlıklar silsilesi olarak anlatılan tarihin, ulusal birliği güçlendirici etkisi vardır. Bu nedenle, resmi tarih uzun ve devam eden şanlı bir ulusal roman gibi kurgulanır.

Resmi tarih, geçmişin en acımasız hikâyelerini, zulümlerini, kıyımlarını bile gerekli veya pozitif eylemler olarak anlatır. Örneğin, Fransa sömürgeci politikasını bir “medenileştirme” süreci olarak meşrulaştırmaya çalışır. Jules Ferry 1884’te Meclis’te yaptığı konuşmada “üst ırkların alt ırklara karşı görevleri olduğunu hatırlatır. Barbarların ülkesine gitme haklarının olmasını da onlara medeniyet götürmelerinin gerekliliği” olarak savunur (akt. Keslassy, Rosenbaum, 2007: 30). Türkiye’de, resmi tarihin “Ermenilerin tehciri” olarak adlandırdığı olaylara sebebiyet verenlerin gene Ermeniler ve onların düşmanlar ile yaptıkları işbirliği ve isyanlar olduğu genel söylemdir. Aynı şekilde, azınlıkların ülkeden kovulmalarının nedeni’de “ekmeğini yedikleri ülkeye” ihanet etmeleridir.

Resmi tarih aynı zamanda kolonyal işgalleri, azınlıklara karşı yapılan haksızlıkları, baskı ve hatta katliamları meşrulaştırmaya da yarar. Örneğin, Osmanlı'nın "yükselme, durgunluk ve gerileme" dönemleri olarak Türkiye tarih kitaplarına girmiş anlatılar, işgal edilen topraklar üzerindeki halklara karşı yapılan baskıları, zorbalık, tehcir vb. uygulamaları anlatmazlar. Yükselme devrinin diğer adı fetih dönemidir ("İstanbul'un fethi" ile başlar). Fetih, ele geçirme demektir, yani başkalarına ait bir yeri savaşarak kendine mal etmektir. Ancak, fetih kelimesine olumsuzlayıcı bir anlam yüklenir; kahramanlık, şanlı zafer mitleri ile işgal eylemi şanlı bir geçmişin doğal devamı gibi öğretilir yeni kuşaklara. Türk tarih kitaplarında, Mısır, Cezayir'in Osmanlı tarafından savaş ederek ele geçirilmeleri fetih, kazanılan topraklar ve zaferler olarak anlatılır. Oysa 1800'lerin başında Mısır ve Cezayir'in Fransızların eline geçmesi, "Fransız sömürgeciliği ve işgali" olarak tanımlanır.

Türkiye Cumhuriyeti ve hatta Osmanlı topraklarında yaşayan azınlıkların direnişleri "ihanet, bölücü faaliyet, isyan" olarak nitelendirilirken, başka ülkelerde yaşayan Türk azınlıkların baş kaldırma eylemleri, "zalimlere karşı direniş, haksızlıklara karşı mücadele" terimleriyle açıklanır. Olumsuzluk çağrıştıracı olacak her türlü tarihsel olay resmi tarih ve kolektif bellek içinde, ya tamamen silinir, ya da ulusal tarih-mit anlatısının içine olumlama biçiminde girer.

Ulusal anlatı ve mitler

Modern dönemde ortaya çıkan ulus devletler, varlıklarını temellendirmek ve geçmişe demirlemek için semboller, öyküler ararlar, yeni gelenekler oluştururlar. Paralel olarak, büyük adamlar, kahramanlar kurgulanır. Kimlik iddiası olan her grup kahramanlarını da yaratır (Bilgin: 2013: 66): Bütün ulusların, -özellikle uluslaşma sürecini yeni tamamlamış olanların-, ulusal kahramanları vardır (Atatürk, Gandhi, Bolivar, Nasır, Ben Bella). İşgalci, kolonyal güçlere ve baskılarına karşı verilen müca-

deleler ve bu süreçteki kahramanlar, egemen iktidarların önünde boyun eğen, pasif, güçsüz bir halk imajını kırmak için gereklidir.

Anlatılar, yorumlanarak tekrarlanan olaylar, deneyimler, vs. kolektif belleği oluşturur. Kitap, dergi, biyografi (şimdi internet), konferans, anma törenleri, rituel vb. yollarla aktarılır. Renan'a göre, ırk, dil, dinsel yakınlık, toprak birliği, ortak çıkarlar "ulusal hukuk" için önemli olsalar da yeterli değildirler, çünkü, "ulus her şeyden önce bir ruh, manevi bir prensiptir" (2009: 31). Ulusun ortaya çıkışı çoğunlukla kimliksel boyutu ile siyasal bir kurgu olduğundan, ulusal anlatı da kolektif belleğin düşlerini besleyecek, geçmişin parlaklığını koruyacak bir hikâye, destansı bir roman olarak yaratılır.

Ulusal anlatı içinde mitler oluşturulur ve bunlara gerçeklik atfedilerek, ortak geçmişi hatırlama eylemi biçimlendirilir. Hikâyenin seçici fonksiyonu sayesinde, hatırlanma ve unutma stratejileri manipüle edilir. Tarihsel kuruluş miti, bir anlam bütünlüğü içinde oluşur ve korunur. Bu normatif bir bellek olduğundan, kolektifin kendisinin "özel" olduğuna inancını ikiye katlar.

Özellikle milliyetçiler dil, din, etnik, ırk argümanlarını muğlaklık içinde kullanarak mitleri ve etnik değerleri yeniden kurgularlar. Ulus gücünün kaynağını geçmişten alır; ortak, zengin bir anılar mirası önemlidir. Nitekim her ulus, etnik değerleri ve mitleri yeniden düzenleyerek toplum içinde aitik duygusunu güçlendirmeye çalışır. Ulusal anlatı başka geçmiş temsiliyetlerin üstünü kapatır; tek bir ulus yaratmak için tek bir kuruluş hikâyesi kurgulanır. Özellikle kuruluş mitleri, ortak geçmişin vazgeçilmez öğelerindendir ve her toplulukta ulusal anlatılar, mitler ile zenginleştirilir.

Mitlerin kaynağı ne olursa olsun, temel olan, bir söylem olduğu ve hikâyeyi zenginleştirdiğidir. Genellikle, evrenin ortaya çıkışı gibi mitler bir yaratılış anlatısıdır, kutsal zamanlara gönderme yapılır. Yaratılış mitleri, tanrıların eserlerini dile getirir-

ler. Aynı zamanda, kutsallığın bir püskürmesi, yaratıcı bir enerjinin de fışkırmasıdır. Tanrılar bir güç fazlalığından, bir enerji taşmasından ötürü yaratırlar. (Kabal miti) Bu mitler de kutsal tarihi oluştururlar (Eliada, 2005: 77). Dindar insan, mitlerin öğretisine uygun davranarak, tanrıları taklit ederek kendi yaşam alanını kurar.

Levi-Strauss'a göre, insan düşüncesinin oluşumu ile mitlerin ortaya çıkışı arasında bir ilişki vardır ancak bu sadece temsili düzeydedir. Mitoloji insan düşüncesinin doğuşundaki masumiyetini, fantazi şeklinde sahneye koyar. Mitler, bir müzk partiyonu gibi iki biçimde aynı anda okunmalıdırlar; hem melodik satırları, hem de harmonik çözümleme bir arada olmalıdır (2007: 38). Yani, mitler hem fantezileri, hem de onların arkasındaki gerçeklikleri yansıtır.

Mit büyümlü bir dünya görüşünün bedenleştirilmiş halidir. Bir topluluk içinde mitlerin yaşıyor olması, tarihsel anlatının yetersizliği, sıkıcılığı ya da mitlerin çok etkili olmasından kaynaklanabilir. Mitlere inanmayı tercih etmenin nedeni ise, hayatların mitlerin izinde devam etmesi arzusuna bağlıdır (Margalit, 2002: 65).

Mitlerin çoğu çok anlamlı (polisemik) özellikler taşırlar. Bu nedenle, tarihsel özellikleri ile birlikte yorumlanabilir olsalar da, mitlerde somut mesajlar bile belirli bir dozda büyü içerirler. Fantezi elemanlar katılır. Ama tüm mitlerin ortak noktası, insan ilişkileri ve dünyayı açıklamaya yöneliktir (Vernant, 2004: 1673). Kolektif simgeler ve kült değerler, değişerek, farklı biçimler içindeki anlam depolarındırlar... Özellikle arkaik toplumlar kökenlerini mitlerle açıklarlar.

Son yıllarda tarihçiler için, mitler de bir araştırma alanıdır. Artık yürürlükten kalkmış, eskimiş sosyal sistemler mitler tarafından yakalanıp yeniden yapılandırılırlar. Yani, mitlerin uzun kültürel hayatları, tarihçi için "yakalanacak anlardır" (Örneğin Vernant, Vidal-Naquet bu tür araştırmalar yaparlar). Bu nedenle, tarihsel problematik açısından mitler hem çok ilginç tarihsel

araştırma nesneleri, hem de tarihçinin metotlarını zenginleştiren araçlardır bugün (Le Goff, 1988: 229-230).

Mitler ile zenginleştirilen ulusal anlatının yanı sıra, ortak zaman deneyimleri olan ritüeller ve anma törenleriyle kolektif belleğin güçlenmesi sağlanır. Geçmiş olaylar, zaferler, kahramanlıklar ve hatta bazen yenilgiler, yeniden canlandırılarak temsil edilirler ve mistik bir anlam kazanırlar. Mitik öykülerle hikâyelendirilip, külte dönüşürler. Egemen kolektif bellek, böylece, geçmişe ait anıları örgütler ve diğer kolektif bellekleri bastırarak öne çıkar.

Belirli şan, şeref ve kahramanlık anıları, olayları kutlanır, madalyalar dağıtılır (Rousso, 1990: 12). Böylece, egemen, hangi durumlarda “hafızası ve hafızasızlığının” oluşacağına karar verir. Şiddet olayları, Çanakkale’de zafer, kahramanlık, Sarıkamış’ta mağduriyet anlatıları olarak kolektif hafızanın oluşmasını sağlarken, Ermeni soykırımı, Trakya olayları, Varlık vergisi, Aşkale sürgünü gibi başka şiddet olayları unutulur ya da hatırlandığı kadarıyla haklılık hikâyelerine dönüştürülür. Savaşlarda ölen Müslümanlar için minnet ve şükran borcumuz olduğu sürekli (anmalar, anutlar sayesinde) hatırlatılırken, etnik temizlikte ölenler unutulduğu gibi, hafızaları sorgulatacak suçluluk, utanç gibi duygular hiç olmaz.

Ötekinin Belleği

Daha önce açıkladığımız gibi, ulusal anlatı başka geçmiş temsiliyetlerin üstünü kapatır. Her türlü farklı bir bellek hikâyesi bir tehdit olarak algılanır. Farklı bellekler, kamusal alanda var olamazlar ama başka kapalı yollar aracılığı ile -oral anlatılar, ritüeller, gelenek görenekler- sosyal bellek korunarak kuşaktan kuşağa aktarılır (Kessler, Rosenbaum, 2007: 31). Özellikle, travmaya maruz kalmış ötekilerin belleği, egemen kolektif bellek aracılığı ile kontrol altında tutulmaya çalışılır. Travma sonrası zaten suskunlaşmış ötekilerin belleği egemen kolektif belleğin müdahale yollarıyla farklı şekilde oluşur.

Travmatik bellek

Kolektif hatırlama ve unutmanın bir arada olabildiği başka bir olgu, bastırılmış travmatik anılardır. Travmatik olaylar görünüşte unutulmuştur ancak farklı biçimlerde geri dönebilirler. Çünkü, paradoksal bir biçimde, travma yaşayanlar unutmak istedikleri için asıl olanı unutamazlar. Tam tersi, çok hatırladıkları ama bu anıların verdikleri acılara tahammül edemedikleri için unuturlar. Travmanın hemen sonrasında sessizlik hakimdir.

Çok küçük yaşlarda, İkinci Dünya Savaşı yıllarında tüm ailesini kamplarda kaybeden ve Ukrayna ormanlarında yalnız başına, saklanarak yıllar geçiren Appelfeld, savaş sonrası bu unutuş ve sessizlik dönemini tasvir eder:

Sonra o unutuş, güçlendirilmiş temellerini attı ve çok geçmeden onları alıp Filistin'e götürdük. Oraya vardığımızda unutuş içimizde katılmıştı bile... Unutuş verimli topraklar bulmuştu. Elbette o yıllarda egemen ideoloji, hafızanın böyle kilitlenmesine destek olup yardım ediyordu, ancak duvarların inşa emri yalnızca dışarıdan gelmedi. Kimi zaman savaş esnasında gördüklerim, hafızanın duvarlarla çevrili bodrumlarından fark ettirmeden çıkıp varolma haklarını talep ederdi. Ancak unutuş sütunlarını yerle bir edecek güçleri yoktu. Uzun yıllar derin bir unutuş uykusuna dalmış vaziyetteydim... İçimdeki dar ve küflü bodrumlara alışmışım. Doğru, onlardan hep korktum. Bana öyle geliyordu ki, orada yaşayan karanlık yaratıklar giderek güçlenecek ve günün birinde yerleri dar gelmeye başlayınca yüzeye sökün edeceklerdi... (2009: 7)

İlginç bir biçimde, yaşanmış farklı kolektif travmalar (Shoah, Ermeni, yerli soykırımları, sömürge savaşları, kölelik, vb.) olsa da, sonrasında benzer süreçler yaşanır: Yaşananlar, çok yenidir, her şey bellekte ama bir o kadar da bedenlerde acı-sızı olarak canlılığını korur. Acıların anlatılamazlığı ile dinleyicilerin duymazlığı arasında, ilk kuşakta "suskun" bir bellek oluşur. Henüz hiçbir şey, -acılı olsa bile-, anlatıya dökülememiştir. Anlatılar ise çoğunlukla, travma öncesi mutlu bir belleğin anıları olarak kendilerini gösterirler. Üstelik, acılı belleği silmek için, daha da abartılı mutlu zamanlar hikâyeleri yaratılır. Özellikle, travma

sonrası başka topraklara göç etmek zorunda kalmış bir kolektif çoğu zaman, terk etmek zorunda bırakıldıkları ülkeye, toprağa ve travma öncesi döneme ilişkin, idilik bir geçmiş hikâyesi ve nostalji geliştirirler.

Göçmenler geldikleri ülkelerde yitirilmiş vatan özlemi ile, kendi aralarında küçük adalarda yaşarlar. Hiçbir şeyin miras kalmadığı göçmenler için hayallerindeki vatan imajı taşıyabildikleri tek mirastır ve onun etrafında melankolik bir topluluk oluştururlar (Arendt, 2000: 9).³ Yurtlarından yoksun kalanların belleğinde, geçmişte kaybedilenlerin melankolisi ile, kaybedilen yurt nostaljisi birleşir ve anlatılar oluşur.

Nostaljinin etimolojik anlamı; “nostos” dönüş, “alghos” özlemdir, (daha çok millet ile yakından bağlı, sızılı özlem), yani geri dönüş özlemi demektir (Byrant, 2014: 70). Nostalji’nin 17. yüzyıldan itibaren anlamı; anayurdu belli bir biçimde hayal etmeyi de içeren, geri dönüş özlemidir. Nostaljide önemli olan, toplumsal aidiyet içinde, kayıptan ziyade yeniden kazanabileceğini ima ederek yokluğu (olmayanı) vurgulamasıdır (Byrant, 2014: 69). Yeniden hayal edilen, yurt imajına sabitlenen ama yıkılmış, yaralanmış etnik kimliği koruma arzusu baskındır.

Farklı grupların ortak belleği, kimlik oluşmasında en önemli rolü oynar. Bunun temel nedenleri de bizi tanımlamaya yardımcı olan bir dizin referans, temsil ve göstergeler sunmasıdır. Yanı sıra, çağdaş kimlikler sürekli değişimlere maruz kalırlar; kırılgan, istikrarsız ve oynak olabilirler. Coğrafi hareketlilik giderek büyüdüğünden, kimlik kayganlığına yol açar. Böyle du-

³ Arendt’e göre, tekrar kazanabilecek bir kimlik olmadığından, dışa dönmek gerekir. Kimliğe alternatif yeni bir “doğuş” olabilir, buradaki doğuş kökensel değildir. Doğuştan kastedilen, daha çok yeniden yaratmak isteğidir. Yetişkin olabilmek için geçmişin zincirlerinden kurtularak bugüne doğru yolculuk yeniden kendini oluşturmaktır. Sürgünün geçmişten bugüne yaptığı yurttaşlık yolculuğu, her kişinin zorlu “ben” yolculuğu, doğuş koşulları ve atfedilen kimlik ile belirlenmiş öznenin yok olma sürecidir (2000: 9).

rumlarda, gruplar içinde etnik kimliğe bağlanma ihtiyacı çok daha fazla hissedilir. Özellikle göçmenlerde, yer değişimine maruz kalmış gruplarda, bellek aktarımında büyük boşluklar ortaya çıkar. Mitler, ritüeller, anımlar ve hikâyeler ile kolektif belleğin boşlukları doldurulur.

Her grup kendi geçmişinde kolektif haysiyetini dayatabileceği bazı dönemleri, olayları idealize eder. Anne-Marie Fortier, İngiltere'deki İtalyan göçmen çocukları üzerine yaptığı araştırmada bir asır öncesine kadar giden bu göçmen grup içinde, genç kuşakların da dini, kültürel pratikler ve kolektif anıların sayesinde İtalyan kimliklerini koruyabildiklerini saptar. İlerleyen kuşaklarda İtalyan kültürü, anılar, hikâyeler ya da anlatılarla öylesine idealize edilir ki, neredeyse zaman öncesi, pastoral, otantik ve moral değerleri yüksek bir ülke olarak tasvir edilir (akt. Keslassy, Rosenbaum, 2007: 80). Gerçek sosyo-ekonomik koşullardan çok uzak, idilik, mutlu harmoni içinde bir ülke anlatılır. Göçmen çocukları bu idilik imajlar içinde, bütünleyici bir kimlik kazanırlar. Hatta birinci kuşak göçmenler için son derece önemli olan bölgesel farklılıklar, birleştirici-bütünleştirici bir hikâye içinde kaybolur. Benzer hikâyeler birçok etnik grup için geçerlidir. Bazı yerler, tarihler, olaylar idealize edilir, kimi semboller kutsanır.⁴

Harmoni içinde, istikrarlı geçmişe karşı duyulan kolektif nostalji özellikle yeni kuşaklar için cankurtaran simidi gibidir. İdealize edilmiş geçmiş, her zaman zararsız bir kimlik aracı olmayabilir. Şanlı geçmişe geri dönme arzusu ile birleşirse, en hafif biçimiyle regresyona, bazen de fondemantalizme ve bağnazlığa kadar gidebilir.

Ancak, travma öncesinin idilik memleket anlatısı, travmaya maruz kalmış grubun bellek yaralarını kapatmaya yeterli değildir. Sadece zaman içinde travmatik geçmişin geri geliş farklı düzeylerde gerçekleşir. Unutulmaya çalışılan ve memleket gü-

⁴ Bkz. Mıgırdıç Margosyan kitapları (*Gâvur Mahallesi* ile *Tesbih Taneleri*).

zellemleri ile üstü kapatılan travma anıların izleri ilk aşamada mağdurun bedeninde kendini gösterir ve sonra anlatıya dökülür.

Travmatik-sessiz belleğin sesinin ilk duyulduğu alan bedendir. Travma bilinç düzeyine çıkmasa, dile dökülme de, bedenin hafızası bir şekilde travmanın izlerini tutar. Travmatik nitelikli beden hafızası, bedenin tamamına ilişkin değildir. Bütün bedene bağlantılı “alışkın beden hafızası”nın tam tersine, travmatik beden hafızası “parçalanmış beden” (Lacan) üzerinde etkindir. “Bedenin organlarının birbirleri ile bağlantıları kopmuştur; verimli ve bir istikamete yönelik değildir” (Casey, 2000: 165). Geçmişte yaşanan bir travma, benzer koşullar bir araya geldiğinde, aynı acı-travma olmasa da acının bedensel anısı geri gelir.

Gene Appelfeld’e kulak verecek olursak, bu süreci, hemen savaş sonrasında unutmama-hatırlama arasında nasıl gidip-geldiğini, yıllar sonra, unuttuğunu sandığı, belleğinde silik, kopuk görüntüler olarak beliren yaşadığı travmaların izlerinin, bedeninin nasıl unutmadığını anlatır:

... Savaş yıllarına dair çok az şey anımsıyorum, sanki hiç aralıksız altı yıl sürmemiş gibi. Doğru, kimi zaman yoğun sisin arasından görüntüler yüzeye çıkıyor: bir karaltı, kömürleşmiş bir el, lime lime olmuş bir ayakkabı. Bazen bir ocaktan çıkan ateş kadar acımasız olan bu görüntüler, kendilerini göstermeyi reddediyormuşçasına çabucak soluveriyor ve savaş adını verdiğimiz o karanlık tünel beliriyor. Bilinçli hafıza dediğimizin sınırı bu. Ama insanın el ayakları, ayak topukları, sırtı ve dizleri hafızadan daha çok anımsıyor (2009: 6).

Appelfeld’in tanımladığı gibi, “el ayakları, ayak topukları, sırtı, vb.” bilincin unutmaya çalıştıklarını hatırlar. Sisli geçmişin içinden, bir elin, ayak topuğunun, bir dizin dayanılmaz acısı, yaşananların acısını aynı şekilde geri getirir. Beden, sayfaları yırtılmış, satırları silinmiş bir hatıra defteri gibi, kopukluklar olsa da, travmayı eklemlerinde, parçalanmış bedenin organlarında tutar.

Travmanın farklı anlatıları

Travma öncesi ve travmaya ilişkin mağdur anlatılarının yanı sıra, bizzat travmanın faileri tarafında olanların anlatıları da, doğal olarak farklılaşır. Örneğin, 2009-2010 yıllarında, Türkiye ve Ermenistan'da sözlü tarih çalışması olarak gerçekleştirilen bu araştırmada ortaya çıkan veriler, sonuçlar ilginçtir. Farklı kesimlerden ama geçmişte Ermenilerin yoğun olduğu Anadolu'daki bölgelerden ve İstanbul'dan yüz kadar kişiyle görüşülür ve 1915 katliamlarına ilişkin aile hikâyelerini anlatmaları istenir. Görüşülen kişiler, Türk-Müslüman, Ermeni, Kürt vatandaşlardır (Neyzi, 2014: 16).

Görüşülen Türkler arasında çoğunluk, 1915 öncesinde Hıristiyanlar ve Müslümanların barış içinde yaşadığına, 1915 Ermeni kıyımını kesin kopuş olarak tanımlarlar. Ermeni nüfusunu ortadan kaldıran olaylar için kullanılan terimler "seferberlik, savaş, çatışma, tehcir, 1915 olayları..." gibi göreceli olarak yumuşak tabirler olabildiği gibi "kıyım, kırım, kesim, soykırım" terimleri de kullanılır (Neyzi, 2014: 18).

Son yıllarda, Kürt toplumunda da 1915 Ermeni kıyımında oynadıkları role ilişkin daha eleştirel bir bakış yaygınlaşmaya başlar. Ermenilere karşı uygulanan şiddet olaylarında Kürtlerin sorumluluğuna ilişkin çalışmalar başlar. Kürt resmi söyleminde, İttihatçıların, Kürtleri kullandığı söylemini çürütecek araştırmalarda, Kürtler'in bir kısmının da Ermeni tehciri ve katliamında bizzat rol aldıkları ortaya çıkar. Yapılan bir sözlü tarih çalışmasında birçok kişinin bahsettiği "bejik" (Kürtçe milis demek) isimli paramiliter güçlerden söz edilir. Kırk beş yaş üstü savaşa alınmamış sıradan bireylerin katıldığı bir örgütlenmenin esas görevinin bir şekilde kaçıp saklanan Ermenileri bulup öldürmektir. Devlete bağlı çalıştıkları da anlaşılan bejikler'in bu 'av'ın karşılığında maddi kazanç elde etmeleri, bugünkü hafızayı da rahatsız eder. Kolektif Kürt hafızasında, bejiklerin kötü-

lülle eşdeğer olarak anılırlar (Yıldız, 2016).⁵

Yarı sıra, Kürtlerin, günümüzde devlet şiddetine maruz kalması sonucu yaşadıkları acılar ile geçmişte Ermenilerin yaşadıkları ile özdeşleşmeye iter. “Keşke gitmeselerdi...” araştırmasında bir Kürt görüşmeci bunu şöyle vurgular: “Ermenilerle ilgili bir bağ oluşturmak... artık ayrıcalıklı bir şeye dönüştü. O mağdurların mağduriyetini devralmak, o sorumluluğu hissetmek sana bir iktidar alanı açıyor...” (Neyzi, 2014: 38)

Başka bir mağduriyet-faillik anlatısı olan Filistinlilerin “Nakbah”⁶ hikâyesi ile İsrail’in 1948 savaş anlatıları birbirinden çok farklıdır. İsrail devletinin amnezisi tarihçiler tarafından geliştirilir. (Ancak, eleştirel tarih son yıllarda gelişir; İsrail’de de, Benny Morris, İlan Pappé gibi tarihçiler farklı bir tarih yazarlar.) Filistinlilerin hikâyesi ise, “ebedi bir şimdi” olarak varlığını sürdürür. İki farklı tarih karşılaşmazlar, iki hikâyenin, -birinin inkân, diğerinin hiç unutmadığı-, zaman “sıkıştırılmış zaman”dır (Traverso, 2005: 662). Bu zaman, özellikle, Filistin kolektif belleğinde hep şimdiki zaman ve geçmek bilmeyen geçmiş olarak kalır. Türkiye’de de benzer bir şekilde, özellikle Ermeni diaspora, belleği “sıkıştırılmış zamanı” bugüne taşır, inkârcı resmi Türk tarihi de bu zamanı reddeder...

Türkiye’de Ermeni soykırımına ilişkin tarih ve bellek kamusal alanda hiçbir zaman tartışılıp yazılamadığından, bu tarih ve kolektif bellek diasporada oluşur ve birtakım sonuçlar doğurur: Bir yandan, Türkiye’de, sadece unutmaya karşı değil sürekli inkâr üzerine kurulu bir kolektif bellek gelişir. Öte yanda, Türkiye’de arşivlerin kapalı tutulması ve araştırmaların önüne engeller konulması sonucu, tarihin yazımını da zorlaştırır.

Resmi tarih dışında olsa bile ve ne kadar çabalansa da, tarih

⁵ Rojda Yıldız, (2016), Dönem sonu ödevi; “1915 Ermeni soykırımında Kürtler”, Bilgi Üniversitesi, Kültürel İncelemeler Bölümü, yayımlanmamış yüksek lisans tezi.

⁶ Büyük felaket demektir. 1948 İsrail devletinin kuruluşunu ve Filistin topraklarına yerleştirilmesi olayını tanımlar.

yazını yaralanmış belleklerde oluşan boşlukları dolduramaz. Çünkü, tarih, genellikle susturulmuşların sesi olmadığından, kolektif bellek içinde demir atmazlar. Suskunların sesini duymak imkânsız olsa da (çünkü çoğu zaten ölüdür!) tanıklar sessizliği biraz bozabilirler.

Suskun Bellek

İkinci Dünya Savaşı sonrası, Yahudi soy kıyımının ve kamplarda yaşananların sessizliğini ilk bozanlardan birisi olan Primo Levi'ye göre, Shoah ve kamplardan sonra, konuşmamak imkânsızdır. Etik açıdan, kamptan çıkan herkesin paylaştığı ortak duygudur bu. Toplama kampının hakikati sistematik kitle ölümleridir. Asıl yok edilmişliğin, korkunç gerçekliğinin öznelere yaşamıyorlardır, konuşamazlar, tanıklık edemezler. Suskundurlar. Sadece bundan kurtulanlar konuşabilirler. Onlar adına konuşanlar ise, özne olmayan öznelerdir. Yani, konuşan özne, özne olmayı kendi seçmemiştir, metin dışı koşullarca seçilmiştir. Yanı sıra, kampın tamamını zaten anlatamazlar, çünkü nihai deneyimi, -ölümü- yaşamamışlardır. Sadece konuşurlar. "Ben kurbandım" diyebilecek olan, tam olarak saf kurban (ölen) değildir. Bu nedenle, öznenin bütünlüğü yoktur (1989: 61-71).

Bu durumda tanık, başka birinin yerine geçmiştir. Suçluluk duyar ama vekil olduğu için değil, sadece ölenin yerine ölmediği için. Kurtulanların tanıklıkları okurları ya da dinleyicileri için hammadDEDİR. Kurtulanlar sadece hatırlarlar ama nihai sonucu bilmezler, yaşamamışlardır (Sarlo, 2012: 30). Tanıklığın temsil etmesinin imkânsızlığının bir başka yönü ise, yaşamayan için inanılmaz olan bu deneyimin yoğunluğudur. Tanıklık özneyi iyileştiremez ama ahlaki görev boyutu, onu kendisi ile benzer deneyimleri yaşamışlara bağlar. Sessizliğin ve yokluğun içinde kaybolmaktan kurtarır.

Tanıklığın hakikat taşıma değeri, deneyimin dolaysızlığına dayanır ve çekilen acıları telafi kapasitesi (hukuksal telafi birgün belki gelebilir) onu geçmişin kurtarıcı bir boyutuna yerleş-

tirir (Sarlo, 2012: 37). Bellek her şeyi tanımak, bilmek ve unutmaya karşı garanti olmak isterse de, bazı şeyleri anlamak belki de hiç mümkün olmayacaktır. Ancak acı veren kalır bellekte. Acının bellekteki yeri derindir. Bu nedenle, geçmiş asimile edilmez, öyle olduğu gibi kabullenmek gerekir (Rousso, 1990: 188).

İlk kuşak yukarıda belirttiğimiz gibi, suskundur, hatta yaşananlar, travmaya ilişkin anıları bile çocuklarına anlatmaktan kaçınırlar. Oysa, kolektif düzeyde yaşanan travmalar, travmayı yaşayanları ve gelecek kuşakları da etkiler. Finkelkraut, geride kalanların deneyimlerinde, her zaman karanlık, anlaşılmaz ve korunması gereken bir bölüm, aktarılamayacak bir parça olduğu vurgusunu yapar. Çünkü, geride kalanlar, ne kadar detaylı anlatsalar, dillendirseler de “sözleri aslında sessizliğin zarfıdır” (1983: 12).

1915’te yaşananlar konusunda, Türkiye’deki Ermeni cemaati içinde de benzer bir tutum sergilenir. Sonraki kuşaklar, ailelerinin sessizliğini ve bu tarihin çok az anlatıldığını aktarırlar. Anlatılar, “korkuyla yoğrulmuş bir azınlık cemaati olarak” (Neyzi, 2014: 19) Türk-Müslüman çoğunluk tarafından çevrili olmanın, kendi azınlık kimliklerinin özellikle kamusal alanda temsiliyetini nasıl etkilediği yönündedir.

Katliam ve felaketlerden sonra gelen kuşaklar hayatlarına zorlu bir süreçle başlarlar. Felaketlerden kurtulmuş bir kuşak olduklarını bilirler ama önceki kuşakların acısı ile yaşamayı da öğrenirler. Kaybolan ile birlikte yaşamayı kabul etmektir. Unutmamak ne kendini ölüme terk etmek ne de melankoliye bırakmaktır (Chalier, 2018: 295). Kaybolanlar için gerçekleşebilecek bellek ödevi, onların anılarını melankoliye düşmeden hatırlamaya devam etmektir (Chalier, 2018: 338). Hatırla buyruğu, anıya bir gelecek vermekten çok, bu buyruğu kabul eden kuşağı bağlar (Chalier, 2018: 637).

Bu aşamada başka bir sorun daha ortaya çıkar; doğrudan kendi deneyimi olmadan nasıl anımsanır? Sonraki kuşakların

devraldığı anılar, başkaları tarafından yaşanan, vekâleten devralınan hikâyelerdir. Özne yaşamadığı deneyimleri, kurumlar, siyaset, eğitim, aile aracılığı ile sahiplenir ve hatırlar. Hirsch'ye göre, "post memory" kamusal, toplumsal bellek, hafıza mekânları aracılığı ile hatırlamak değildir. Zaman açısından daha öznel ve mahrem bir hatırlamadır. Boyutu olaylara maruz kalan ilk kuşağın çocuklarının ya da torunlarının anılarıdır. "Post memory"nin temel özelliği anıların kaçınılmaz dolaylılığıdır (akt. Sarlo, 2012: 80). Young'a göre, geçmişin her türlü yeniden inşası (ikinci kuşak anıları) eğer öznenin beden ve duygularını doğrudan etkilememiş ise, vekâleten ve hiperdolaylıdır. Ancak, geçmiş ile ilgili tüm yaşanmışlıktan gelmeyen anlatılar bir temsildir ve olayın yerine geçen bir söylemdir (Art Spiegelman'ın *Maus* adlı eserinin sözlü tarihin çizgi romanı olması gibi) (akt. Sarlo, 2012: 81-82). Örneğin, Holokost'un temsil edilemez bir yanı vardır. Çünkü, sadece ölenlerin yaşadığı gaz odası deneyiminin yeniden inşası imkânsızdır. Krematoryumun 4 fotoğrafı "Lager"i hayal etmeyi mümkün kılar ama temsil edemez (Sarlo, 2012: 88). Bu nedenle, "post memory" tarihçinin ya da araştırmacının geçmişe yönelik yaptığı anlatıların dinlenmesinden farklıdır.

Kimi zamanda, ebeveyn anıları ya da tanıkların söylemlerinin bir başka işlevi de geçmişe dayalı bugünü kurmaya yöneliktir. Asimilasyon politikaları her ne kadar azınlık bellekleri üzerinde baskı uygulasa da her zaman başarılı olamaz. Çünkü, bazı kuşaklar "belleksiz" izlenimini verse de kolektif bellek hiçbir zaman kaybolmaz. Bir kuşağın unuttukları ya da sildiklerini, daha sonraki kuşak talep edebilir (Keslassy, Rosenbaum, 2007: 57).

Daha sonraki kuşaklar için ebeveynlerinin yaşadığı travmalar bir kimlik belirlenmesine ve kriterine dönüşebilir. Özellikle, Batı Avrupa'da, İkinci Dünya Savaşı sonrası ikinci kuşakta, yeni bir kimlikleşme sonucu doğurur. Travmatik "post memory" anıları, ikinci (bazen daha sonraki) kuşaklar için, siyasal bir

uyarıya, yeni bir kimlik oluşumuna yol açabilir. Genç kuşaklar, ebeveynlerin suskunluklarını, silikliklerini taşımak istemezler ve kendi kolektif belleklerinde birleşmiş tüm haksızlıklar adına başkaldırırlar.

Azınlık hareketlerinin en büyük sorunlarından birisi, ilk aşamada negatif olarak kendisini belirlemek zorunda olmasıdır. Kültürel otonomi ilk önce hayır diyerek başlar (Hayır, ben Türk değilim...). Ancak bu aşamada ya da sadece kültürel düzeyde kalınır, politik bir güce ulaşamaz ise, eninde sonunda çoğulluk içinde yutulma tehdidi ile karşı karşıyadır. Bir etnik grubun yeni bir özne olarak varolmaları, bu insanların “var olmak için meydan okuma” riskini göze aldıkları zaman mümkündür (De Certeau, 1993: 133). Egemen iktidarların terör eylemleri olarak niteledikleri olayların arkasında, sadece bugünün haksızlıklarına karşı bir başkaldırma değil, geçmişin de intikamını alma duygusu olabilir. Bütün geçmişin acılı belleğini yanında taşıyanlar olarak eyleme geçerler.⁷

Özellikle post kolonyal azınlıklar, onur kırıcı kolonyal geçmişe karşı oluşan kimlik uyarısında, geçmişten gelen mitik hikâyeler ile kimliklerini şanlı bir geçmişe bağlarlar (Keslassy, Rosenbaum, 2007, 81). Her yeni iktidar, kendi geçmişini ölümle yeniden kurar. Mezarsız kalan kendi kutsal ölümlerini yaratır. Diyarbakır isyanı kahramanı Şeyh Said, Dersim isyanı lideri Seyit Rıza ve 46 arkadaşının kayıp olması, başka bir kutsal hayalet yaratılmasına yol açar. Şeyh Sait, bir efsaneye göre, Diyarbakır sokaklarında gezinen ve yok olmayan bir hayalet dönüşür (Ankan, 2016: 157).

Etnik azınlıklar için de benzer kahramanlar geçmiş hikâye-

⁷ Örneğin, birçok Kürt, PKK sayesinde ezikliklerinin azaldığını, “arkada bir güç var” duygusunun geri geldiğini ve bunun güven verdiğini vurgularlar (Ünlü, 2018: 280). Bozarslan’ın bir söyleşide belirttiği gibi, Kürtlerin Kristal Gece’si dört yıldır sürdüğü halde, Kürt hareketi şu anda Türkiye’de en fazla direniş potansiyeline sahip hareket olma özelliğini korumaya devam eder (Bozarslan’ın İrfan Aktan ile söyleşisi, 13.04.2019, Gazete Duvar).

lerde önemle yer alırlar. Egemenin baskılarına karşı ayaklanan azınlıklar veya gruplar kendi kahramanlarının hikâyelerini her türlü baskıya rağmen korumaya devam ederler. Ayaklanma ve mücadele kanlı bir şekilde bastırılmış olsa da kolektif tasavvur içindeki yeri belirleyicidir (Örneğin, Pir Sultan Abdal, Seyit Rıza [1938], Şeyh Sait [1925]). Eğer bir eylem kahramanlık içeriyorsa, geçmişin bir yenilgisi de birleştirici hikâye olabilir. Seyit Rıza'nın idam edilmeden önceki dizgleri: "Ben yalan ve hileleriyle baş edemedim. Bu bana ders oldu. Ben de karşınızda diz çökmedim bu da size dert olsun" sözleri, Kürtlerin kolektif belleğinde kazanmış bir atasözü gibi, -yasaklanmış olsa da-, daha sonraki kuşaklara aktarılır.

Renan'nun vurguladığı gibi "ortak acı, sevinçten daha birleştiricidir" (2009: 29). Paylaşılan kolektif bir acıyı zikretmek zamanın silinmesini sağlar. Atalara karşı duyulan borç, sadakat ve bağlılığı güçlendirir. Geçmişle bugünü birbirine bağlar. Neden ve ne koşullarda olursa olsun, ölüleri çağırmak birleştiricidir (şehit cenazeleri özellikle bu rolü oynarlar). Unutulmamak ölümlerin talebi değildir. Ama geride kalanlar onlara, topluluğu birlikte tutma, kayıpların etrafında yeniden birleşme fonksiyonlarını yüklerler. Özellikle, soykırım, katliamlar bazı topluluklar için geçmişleri ile kurdukları ilişkinin mihenk taşlarıdır. Baskı ve kıyım, Batı Avrupa'da Yahudi ve Protestan kimliklerinin temelidir. Aynı şekilde 1915 kıyımı, modern Ermeni kimliğinin oluşmasında belirleyicidir. İnsan hakları değerleri sayesinde, çağdaş toplumlarda bireysel ya da kolektif kurban figürü toplumsal yapının önemli bir parçasına dönüşür (Keslassy, Rosenbaum, 2007: 85).

Yukarıdaki satırlarda belirttiğimiz gibi, birliği bozucu her türlü farklı bir bellek hikâyesi tehdittir, çünkü, ulusun sembolik dengesi ortak geçmişe ilişkin uzlaşmaya bağlıdır. Ancak, ulusal birlik ve uzlaşmış kolektif bellek hiçbir zaman tam anlamıyla başarılı olamaz. Karşıt bellekler, kamusal alanda var olamazlar ama başka kapalı yollar aracılığı ile -oral anlatılar, ritüeller, ge-

lenek görenekler- sosyal bellek korunarak kuşaktan kuşağa aktarılır. Diğer azınlık ve ezilen grupların kolektif hafızası “geçmek bilmeyen geçmişin” içinden hortlayarak geri geldiklerinde derin çatlaklar açılır ve sorgulama başlar (Keslassy, Rosenbaum, 2007: 31).

Bellek yaraları

Geçmişinde travma yaşamış damgalıların, hatta bizzat travmayı yaşamamış sonraki kuşakların bile, belleğine sirmiş belirleyici yaralardan en önemlisi, korkudur.

Muratyan'ın yaptığı saha çalışmalarının gösterdiği gerçek, Türkiyeli Ermenilerin kolektif belleklerini şekillendiren temel, ortak geçmiş, din, gelenekler olduğu kadar ortak travma 1915 Ermeni tehcidir. Bu travmanın canlı tutulması, korku ve tehdit algısını sürdürür ama, aynı zamanda biz duygusunu da güçlendirir (2011: 10- 16).

Hırant Dink'in 2007'de öldürülmesinden sonra on binlerin katıldığı cenaze töreninde “Hepimiz Ermeniyiz” sloganı, 2008 yılında gerçekleştirilen “Ermeni kardeşlerimden özür diliyorum” kampanyası ve bu görüşü destekleyen eylemler, Türk siyaset arenasında ve kamuoyunda tehdit, hakaret boyutlarına varan büyük tepkilere neden olur. Genç bir Ermeni vatandaş maruz kaldığı tepkileri şu şekilde aktarır: “... Bazen köpek yerine konuluyoruz. Küfürlerin en büyüğü ‘Ermeni köpeği’ oluyor. Bazen de köpekten bile daha aşağıda sayılıyor” (Muratyan, 2011: 74).

Korku öylesine içselleştirilir ki, 60 yaşındaki T. bu korkuyu ifade etmekte zorlanır: “Öyle adsız bir korku. Yetiştığımız zamandan beri gelen bir şey olarak. Gınunkumuzu (vaftiz) bile yaparken öyle yapıyorduk” (Muratyan, 2011: 20). Ya da Sarkis'e çocukluğundan beri öğretildiği gibi “Ermeniliğini uluorta belli etmemesi” istenir (Muratyan, 2011: 82).

Azınlık mensubu olmanın doğurduğu korkuya, tedirginliğe ilişkin benzer bir anı Meseri ve Kuryel'in kitabında yer alır: Ya-

hudi cemaatinden bir genç kadın, çocuk iken, dışarıya çıktığında, anneannesinin “geç kalma”, “şemsiyen var mı” gibi tembihlerin Türkçe, sadece “dikkatli ol” anlamına gelen tembihin Ladinio karşılığı “yuzudeyate” olarak söylendiğini hatırlar ve devam eder: “... Dışarda Susan Hanım ve Musa Bey’in torunlarının başına gelebilecek, üşümek, yağmurda ıslanmak... gibi kötülüklerden farklı olarak Madame Suzan ve Mösyö Moiz’in torununun başına gelebilecek bir tehlikeden bahsediyorlardı sanki... Benim o yaşlarda anlamadığım şeylere tanık olmuş bir neslin fazla konuşmadan uyarma biçimiydi belki de ‘yuzudeyate’” (2018: 271-272).

Azınlıklar, daha önce de belirttiğimiz gibi, küçük yaştan itibaren kamusal alanda, silik kalmayı, ana dillerini konuşmama, “Vapurda falan Hayeren konuşma...”, “...sokakta ‘mama, mama’ dediğim zamanlar ‘Türkçe konuş’...” (Muratyan, 2011: 117) gibi uyarılarla, kimliklerini saklamayı öğrenirler. Her an bir tepki ile karşılaşmanın korkusu öylesini sindirilmiş içselleştirilmiştir ki, bu gündelik yaşamda, kendi aralarında bile sessizlik örüntüsü baskındır. “Hassas” konuları (özellikle kıyımı büyük dede ve ninelerinden dinlemişler, 5-6 Eylül olaylarını bizzat yaşamış kuşaklar) kendi aralarında bile tartışmazlar.

Hatta kamusal alanda Türkler kadar vatanperver ve milliyetçi olduklarını göstermeye çalışırlar. Milli bayramlarda, “yanlış anlaşılma, hedef olma korkusu ile bayrak asmak çok yaygın bir pratiktir” 6-7 Eylül olaylarında bayrak asarak kurtulanların anısı, bu pratiğin yaygın kullanımının da en önemli nedenidir (Muratyan, 2011: 122).

Egemen Türkler ile ilişkiler de bu korku ile şekillenir. Tecrit edilme korkusu ile azınlık üyeleri, kendi etnik kimliklerine ya da gruplarına ilişkin konuları konuşmazlar: “Üniversiteden beri arkadaşlık ettiğim Türkler var... Ama bir yere kadar. Her şeyi konuşamayız... Onlar benimle rahat konuşabilirler ama ben onlarla konuşamam. Çünkü onlar çoğunluk, ben azınlığım” (M. Muratyan, 2011: 16).

Benzer anılar, Yahudi cemaatinde yer alır. 6-7 Eylül olayları sırasında, Beyoğlu'nda, apartman sahibi bir Yaşlı Yahudi Bey anılarını ancak bir-iki kuşak sonra, genç bir bireye aktarır: "... korku ile beklerken, gözü dönmüş kalabalık sonunda ... kapısına dayanır. Can derdi, mal derdi ile, Mösyö... çaresizlik içinde giriş kapısına doğru ilerler... Kapıyı çoktan kırmış güruha, 'Durun, ben sünnetliyim!' diye bağırır... 'Göster' seslerinin arasında söyleneni yapar..." (Meseri, Kuryel, 2020: 227)

Egemen iktidar ve bürokrasisi, azınlıklar ilişkin uygulamalarda tamamen keyfi bir tavır içindedirler. Örneğin, İsrail'i sadece görmeye gitmek için 70'li yıllarda başvuran bir Yahudi karı-kocaya pasaport verilmez. Ya da Türk vatandaşlığından çıktıkları takdirde pasaportlarını alabilecekleri söylenir. Yani, sadece "kırk katır mı, kırk satır mı" tercihi bırakılır (Meseri, Kuryel, 2020: 25).

Daha önce yapılan katliamlar, pogromlar, ayrımcı-yıkıcı uygulamalar azınlık grubunun kolektif belleğine bizzat somut korku olarak yerleşir ve kuşaktan kuşağa aktarılır. İttihat Terakki geleneğinin devamı olarak Cumhuriyet tarihinin azınlık karşıtı, "1934 Trakya olayları", "Vatandaş Türkçe konuş", "20 kur'a ihtiyatlar" gibi eylemler yaygındır. "Vatandaş Türkçe konuş" sloganları Cumhuriyet tarihinde üç kez yoğun bir şekilde gündeme gelir; 1928, 1934 ve 1964. Gayrimüslüm azınlıklara karşı yürütülen en şiddetli kampanyalardan birisidir. Genellikle, vandalizm ve şiddet içerir ve tavsiyeden çok saldırıya uğrayıp hırpalanma ihtimalini içeren bir tehdit düzeyindedir (Bali, 2010: 136). Bu pratikler, azınlıklara bu coğrafyada artık bir yerleri olmadıklarını gösteren uygulamalardır.

"Varlık vergisi" de bu yıldırma ve tehdit politikasının bir başka pratiğidir. 11 Kasım 1942 tarihinde kabul edilen bu yasayla "verginin yüzde 70'i İstanbul'daki mükelleflere tahakkuk ettirilir ve bu mükelleflerin yüzde 87'si Gayri Müslimdir. Müslümanlar ise yüzde 7'lik bir oranı oluşturur... Varlık Vergisi, İttihatçı Paşa İnönü'nün Lozan'da yarım bıraktığı ya da gerçekleş-

tiremediği azınlıklardan kurtulma projesinin uzantısı olan İttihatçı geleneklere uygun bir projedir” (Çetinoğlu, Aktar, 2009). Borcunu ödeyemeyen mükellefler ise, Ocak’tan itibaren toplama kamplarından alınarak Aşkale’de çalışma kamplarına gönderilir.

Azınlıkların seçeneği, ülkeden gitmek ve her şeylerini burada bırakmaktır. 1948’de İsrail’e gitmek isteyen Museviler de her şeylerini bırakma karşılığında ülkeden çıkabilme izni alabilmişlerdir. Kıbrıs olayları bahane edilerek yerleşik Rumlar da 1964’te her şeyleri bıraktırılarak sınır dışı edilirken, Yahudilerle aynı kaderi paylaşacaklardır: ‘0 Kilo. ‘0 Dolar!’ Bir resmi gazete olan 13 Kasım 1942 tarihli *Ulus*’ta, Fazıl Ahmet Aykaç’ın, Son kararları Düşünerek başlıklı Varlık Vergisi ile ilgili yazısındaki ürkütücü sözleri de bu kapsamda ele alabiliriz: “Bilelim ki yapılan şey, dün haddini bilmemiş olanlara bir ceza olmaktan ziyade onu yarın unutacaklara karşı muazzam bir ihtardır” (Çetinoğlu, akt. Aktar, 2009: 57). Türkiye’de gayri Müslim azınlıklara karşıtı bu olaylardan ders çıkaramamış, hala bu topraklarda yaşamaya devam edenlere, Çetinoğlu’nun ifadesiyle “hala anlamayanlara” 6/7 Eylül olaylarıyla 1955 yılında daha net olarak anlatılacaktır.

Damgalılar arasında kendilerini korumak için geliştirilen bir başka, “suskun” belleğin ifade biçimi ise asimilasyonu sonuna kadar kabul ederek, hatta abartılı bir biçimde geçmişlerini unutmaktır. Unutmadıklarında ise, gene mümkün olduğu kadar kimliklerini göstermemeye, silik kalmaya çalışırlar (Örneğin, Türkiye’de Hemşinliler, Dönmeler). Yeni asimile kimlikleri ile yaşamaya başladıklarında isimler, soyadılar, söylemler değişse bile kolektif bilinçaltının derinliklerinde ve farklı pratikler yoluyla saklanırlar. Geçmişin hayaletleri, dinsel eylemlerin, masalların, yemeklerin, dilin, bedeninin içine sızarlar ve aşırımı anılara yeni bir ruh verirler. Hemşinliler “Ermenice kökenli olduğunu inkâr ettikleri” bir dil konuşurlar, Hıristiyanlıktan kalan işaretleri gündelik yaşam içinde kullanırlar, masallar ve özgün

dualarıyla yaşanan korkunç kıyımlara gerçek üstü bir beden verirler.⁸

Dönmeler ise aradan asırlar geçmiş olmasına ve asimile olmalarına rağmen, kendilerini saklamayı tercih ederler, çünkü egemen Türkler arasında, “dönme” sözcüğü bile kötüyeyici, aşağılayıcı bir olumsuzluk anlamı içerir (dönek, sözünde durmayan, çağrışımlarını taşır). Dönmelerin gizli kimlik, dayanışma ile ekonomiyi, siyaseti yönettikleri, gördükleri kişilikler ile aynı olmadıkları gibi iddialar hala tartışılmaktadır (Yalçın Küçük ve Soner Yalçın gibi yazarlar buna örnek olarak gösterilebilir). Türkiye’de, damgalı azınlıklardan beklenen, tamamen Türkleşerek asimile olmalarıdır. Ama hiçbir zaman “bizler” gibi olamayacakları da sürekli hatırlatıldığından, “onlardan her an ihanet beklenir!” retoriği genel kanının ifadesidir. Özellikle gayri Müslim azınlıklara ilişkin bir paradoks ortaya çıkar: Ünlü’nün vurguladığı gibi, bir yandan, ön koşul Müslümanlık olduğu için kategorik olarak Türklük dışında bırakılırlar, öte yandan sürekli asimile olmaları, kaynaşmaları istenir. Üstelik, bu durumun sorumluları olarak, kendi içinde kapalı yaşadıkları vurgulanarak, gene onlar suçlanır (2018: 233). Nitekim, azınlıklara karşı uygulanan asimilasyon ve Türkleştirme politikaları Osmanlı’da İttihat ve Terakki’den bu yana uygulanan ve gide-rek sertleşen yaygın bir politikadır.⁹

Akçam’a göre, 1915 Ermeni soykırımının yapısal bir unsuru da zorla asimilasyondur. 1915-18 arası üç biçimde gerçekleşir: 1) zorla/ gönüllü din değiştirir, Müslüman olurlar. 2) 12 yaşından

⁸ Hemşinli pratikleri için bkz. Talin Büyükkürkciyan (2011), “Hemşinli-lerde unutarak ve gizlenerek var olmak”, Bilgi Üniv. Kültürel İncelemeler Bölümü yayımlanmamış yüksek lisans tezi.

⁹ Örneğin, İttihatçı politika, “toplum mühendisi gibi davranarak”, Ermeni nüfusunu, sorun olmayacak bir düzeye indirmeyi amaçlamaktaydı: Az kalan bir nüfus toplumu içinde eritmek hem daha kolay hem de grup üzerinde “mutlak kontrol”u sağlamak böylece mümkündü (Akçam, 2017: 38).

küçük çocuklar zorla Müslümanlaştırılır. Yetimhanelerde veya dağıtıldıkları hanelerde Türk-Müslüman olarak yetiştirilirler. 3) Genç kızlar zorla Müslüman erkekler ile evlendirilip din değiştirirler (2017: 123). Ancak, bir süre sonra, gönüllü din değiştirenler bile sürgün edilir. 1916 sonrası, din değiştirmiş bir Ermeniye ayırt etmek için nüfus kâğıtlarına bir kayıt düşülür, özel kimlikler çıkartılır (2017: 142).

Türkleştirme politikası Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra da devam eder: 1923-24 Türk-Yunan nüfus mübadelesi, "vatan-daş Türkçe konuş" kampanyaları, (1928, dil devrimi sonrası), 1934 Trakya Yahudi pogromları, 1940'larda Varlık vergisi, 6-7 Eylül 1955 olayları, 1964 yılında İstanbul Rumlarının sınır dışı edilmesi, ötekilerinden kurtulma yollarından bazılarıdır.

Ötekinin bedeninin bizzat yok edilmesi, asimilasyon yoluyla silinmesi, kapatılması, mahkûmiyeti, modern siyaset içinde de egemenin öldürme ve yaşatma yetkisinin sembolik ifadeleridir. Baskı, zorunlu asimilasyon yolları ile damgalıların belleklerine müdahalenin bir başka yolu da doğrudan kolektif hafızanın destekleyicilerini yok etmek ya da etkisiz hale getirmektir; yaşadıkları mekânları yıkkır, "sıkıştırılmış zamanı" farklı şekilde kurgulayıp dönüştürülür ve doğrudan dili engelleyici önlemler alınır. Daha önce de tekrarladığımız gibi, egemen aynı zamanda, öznelere yaşamalarını da düzenleyen olduğundan. biyosiyaset, öteki olarak damgalananların yaşam alanlarına, diline zamanına, düzenlemeleri aracılığı ile müdahale eder, yeniden düzenler ve yeni anlamlar üretir.

Ötekinin silinen dili, zamanı ve mekânı

Dil kurgusu ve söylem, ifade edilenin ilginçliği ile ifade edildiği ortamın yapısından kaynaklanan sansür arasındaki bir uzlaşmanın ürünüdür. Bu yapısal sansür, yasak ve yaptırımlar aracılığı ile gerçekleşir. Her türlü sembolik üretimi etkiler. Ancak bu yaptırımlar, kurumsal, açık yasaklar şeklinde değildirler. Daha çok, farklı pozisyonlardaki ajanlar aracılığı ile üretilip kodlana-

rak söylemler içinde form bulur. Hatta, her aktör-ajan kendiliğinden ne demesi gerektiğini bildiğinde daha da verimli olur. Ne kadar farkında olmadan sansür söylemin içine girerse, o denli mükemmel ve görünmez olur. Çünkü, bireyler içselleştirdikleri ölçüde neyin sansür, neyin kendi fikirleri olduğunun bilincinde olmayacaklardır. Böylece, topluluk kendi oto sansürünü yaratır ve bu sansür her türlü baskıcı yasaktan bile daha fonksiyoneldir. Örneğin, azınlıkların sessizliği, egemen grupların yüksek seslerinin bastırması sayesinde, resmi yasak olmadan yasaklanmış, adına sansür demeden sansürlenmiştir (Bourdieu, 2014: 344-345). Okulda, konuşma becerileri öğretilir. Uygun konuşma kuralları saygıyı, -özellikle otoriteye karşı- öğretir. Kurulu düzene ve kurallara boyun eğişin ideolojik araçlarından birisidir “uygun konuşma”. “Usulüne uygun konuşma kuralları, aynı zamanda saygının sunulduğu kuralları olduğu kadar, kurulu düzenin kurallarına boyun eğişin de yeniden üretimidir” (Althusser, 2002: 62).

Örneğin, Türkiye’de okullarda öğretilen düzgün konuşma tek yönlüdür. Otoritenin karşısında herkes düzgün konuşmalıdır ama otoriteyi temsil eden kendisini bu kuralın dışında tutar. Her iktidar ilişkisinde olduğu gibi, iktidar sahibinin dili, hiyerarşik olarak daha aşağıda gördüğü- kişiden farklıdır. Polis sokaktaki vatandaşa, Müdür, şef alttaki çalışanlarına, öğretmen öğrencisine, bazen doktor hastasına, “sen” diye hitap eder ama karşındakilerin “siz” demesini bekler. Hatta, birçok siyasi otorite temsilcileri, tanımadığı vatandaşlara “sen” diyerek konuştuğunda bu tavırdan kimse rahatsız olmaz.

Özellikle resmi dili kullanan egemen grup, ötekinin dilini de biçimlendirir. “Bir dile hâkim olan, sonuç olarak, o dille ifade ve ima edilen dünyaya da hâkim olur” (Fanon, 2016: 35). Bir dili konuşmak bir dünyayı, bir kültürü kuşanmak demektir. Beyaz olmak, beyazlaşmak isteyen “Antilli Zenci”, evrensel anlamda kültürel bir araç ve donanım olarak, dile hâkim olabildiği oranda beyazlaşacaktır (Fanon, 2016: 57). Bu nederle, mağdurlar da

galibin dilini kullanmaya çalışırlar. Nitekim, resmi dil hep polis tarafından korunur, diyalekt (genellikle mağdurların konuştuğu dil) ise dışlanır (Traverso, 2005: 674).

Oysa, Derrida'ya göre, her dil zaten ötekinin dilidir, çünkü egemenin dili, resmi dil olsa bile hiçbir zaman tam anlamıyla anadil, ya da ulusal dil olamaz. Egemen dilin derinliklerindeki hayaletler (ötekilerin dili) nedeniyle, dil sürekli değişimlere tabidir. Tüm diller harflerine kadar, kullanılışlarında "kolonize edilmiş diğer dillerin" bastırılmış, kolektif bilinçaltına itilmiş varlıklarının tedirginliğini yaşarlar. Hiçbir dil tam anlamıyla kullanılan dilin hâkimiyetine sahip değildir (akt. Balibar, 2011: 185). Bu korkuyla, ötekinin dili yasaklanır, yasaklanmadığı zamanda itibarsızlaştırılır. Nitekim, kamausal alanda kullanılan, yaygın ve kabul edilmiş olan uygun, egemen dilidir.

Ötekinin dilini yasaklayan, yasaklamadığı zaman da "resmi dil"e göre itibarsızlaştıran imtiyazlı grup iktidarının, mekânları, uzamları da kendi imajına göre nasıl değiştirip yeniden düzenlediğini birinci bölümde açıklamıştık. Alana, yaşanan uzamlara hâkim olma politikası kapsamında, ötekilerin yaşadıkları uzam ve mekânlar da, iktidarın eylem alanındadır. Bu uzam ve mekânların ötekilere aitliğinin her türlü işareti silinmeye çalışılır, sembolleri ya yıklır ya da dönüştürülür.

Örneğin, Eyal Weizman İsrail devleti, mekânsal hâkimiyetini güçlendirmek için Batı Şeria bölgesinde belirli bir strateji geliştirdiğine dikkat çeker ve bu politikayı "Dikeylik Politikası" olarak tanımlar. "West Bank" bölgesi artık tek bir bölgenin iki boyutlu yüzeyi olarak değil, bir dizi katmanlı etnik, politik ve stratejik bölge içeren büyük bir üç boyutlu bir uzam olarak belirir.¹⁰

"Dikeylik Politikası" mevcut kartografik tekniklerin gözden geçirilmesini gerektirir. Siyasi manipülasyon ve çarpma eylemlerinin iki boyutlu bir yüzeyi üç boyutlu bir hacme dönüştür-

¹⁰ <https://www.opendemocracy.net/en/>

düğü ve böylece konumsal analiz modellerinden kaçındığı bölgesel bir hologram yaratır.

“Dikeylik Politikası” mimariyi ve planlamayı egemenlik ve kontrol aracına dönüştürmek için manzarayı kullanır. West Bank, çok sayıda yerleşim bölgesi, gözlem noktaları, güvenlik koridorları, altyapı ağları ve ilgili arkeolojik izler içeren karmaşık bir görünüm sergiler. Geleneksel bir arkeolojik alanda olduğu gibi, peyzaj unsurları siyasal gücün ve hakimiyetin araçları olarak işlev görürler.¹¹

Türkiye topraklarında bir arada, aynı bayrak altında yaşamak ve bütün etnik grupların vatanı olması temel ilkedir. Aynı coğrafyayı paylaşıyor olmak, akrabalık, komşuluk ilişkileri kurmak, toplum olarak ayrışmanın mümkün olmayacağını kanıtı (bu topraklar hepimizin...) gibi sunulur. Ancak, barış içinde bir arada yaşamamanın arka planı olan geçmiş hep göz ardı edilir. Dışladıklarının yaşadıkları alanlara el koyarak, o coğrafyayı, uzamı kendi imajına göre değiştirir. Özellikle, hemen savaş sonrası dönemlerde, tam yeniden inşa başlamadan önce, yıkıntılar, ülkenin harabe hali kolektif bellekleri şekillendirmede önemli bir rol oynarlar (Keleş, 2014: 172).

Ötekinin mekânı bir şekilde yıkıntıya uğratılır, harabe halinde tutulur. Harabeden harabeye de fark vardır: Kimi harabe, bizi yumuşak bir melankoliye, nostaljiye götürür. Geçmişinde de kutsal ya da asil bir kökeni olan anıt (tapınak, kale, şato, vb) tüm güzelliği ile karşımızdadır. Yansıttığı tarih ve geçmiş ile birleşerek daha da kutsallaşır. Bitmiş, yaşanmış bir dönemin yıkıntılarıdır. Oysa, bombalanmış, deprem, sel gibi bir felaket sonucu oluşan yıkıntılar, harabeye dönüşmüş bir kent, semt, bizi rahatsız eder. Ya da bitmemiş, yarım kalmış bir şantiyenin görüntüsü huzur bozucudur, görüntü kirliliği olarak algılanır. Çünkü, gerek bombalanmış, yıkılmış evler, gerek bitmemiş inşaatlar doğmadan ölmüşlerdir. Geçmiş ve bitmişliğin temsili

¹¹ Aynı yer.

olan anıt statüsüne ulaşmadan oluşmuş atıklardır. Hiçbir zaman, bitmeyeceklerdir, tarihi bir harabeye dönüşmeden yarım kalmışlardır (Fırat, 2014: 141). Örneğin, 2015 sonbaharında Diyarbakır'ın sembolü Sur'un yıkılması kimlik yıkımının sembolik bir ifadesidir. Bir etnik grubun kimliğinin silinmesi amacını taşır. Kentin "kimlikte demirleyen" sembolik bir alanın yok edilmesidir.

Ötekiler ise, "taktikler"¹² yoluyla en azından sokağa yeniden sahip çıkarlar. Strateji bir mekânın varlığının önkoşuludur. "Taktik" ise, bir mülkiyetin varolmaması ile nitelenen eylemdir ve ötekinin mekânını kullanır. Bir gücün yasalarıyla donatılmış bir alanı kullanmak zorundadırlar. Ancak çatlaklar, kaçaklıklar oynadıkları yerlerdir. Bu nedenle, kentlerde bütün kurallara rağmen sokak hiçbir zaman tam anlamda iktidarın elinde olmamıştır. Kentlerde, bir strateji alanı olarak, kurallar, kent kültürü kentin tüm alanlarında uygulamaya konulmaya çalışılır. Ancak, yayalar bu işleyişe karşı "taktiklerini" devreye sokarlar (Düzcan, 2014: 187). Sokakların oluşumunda, toplumsal hafızada çok "zayıfların" taktikleri önemli bir rol oynarlar. Sokaklar ile ilgili çağrışımlar stratejinin denetiminde olsa da, taktik o dili kullanarak sapmaları oluşturur. Bu nedenle, sokak taktik ve stratejinin içiçe kesişim alanı olarak kamusal mekânda sürekli tüketilir (Düzcan, 2014: 189).

Sokağın kriminelleştirilmesi ve bu imajı sürekli kullanmak ise, bir iktidar stratejisidir, çünkü "güvenli olmayan" bu alanlara iktidar müdahale ettiğinde, meşru olarak tanımlanır. Güvenli yaşam için mahalle sakinleri sokaklardan uzaklaştırılır. Sokağın şiddetinden arınmış, güvenli siteler oluşturulur. Sokağın tehlikeli olduğu hep hatırlatılır. "Sokak ortası cinayetleri"nin anlamı çok özeldir; sokak özellikle erkeğin alanıdır. Bu nedenle, cinaye-

¹² "Taktik ve strateji", De Certeau'nun geliştirdiği kavramlardır. İktidar ve karşı grupların politik alan ve eylemlerini tanımlar. "Strateji" bir iktidar eylemi, "taktik" ise karşı grupların stratejiler arasından, buldukları çatlaklardan ortaya çıkardıkları eylem alanlarıdır (1990).

ti işleyen kişi bu eylemi adeta “kurban” metaforu ile özdeşleştirmek ve bunu teşhir etmek ister. Toplumsal ispat ve erkeklik imajı ile yakından ilişkilidir (Düzcan, 2014: 201-205).

Direnış pratikleri içinde sokağın özel bir önemi vardır. Sokağı ele geçirmek, grup aidiyetini güçlendirir. mekân belleği cisimleştirir. mekân aracılığı ile anılar belleğe yerleşir. Aynı nedenden ötürü strateji kolektif belleği düzenlemeye çalışır; sokak isimleri değiştirilir. Sokak hiçbir zaman tam anlamıyla hakim olunamayan bir “işaret sistemidir” (Düzcan, 2014: 192).

Bu nedenle, “Sokak ortası” tanımlaması, sürekli hatırlatma ve altını çizmektir; böylece kent güvenlik stratejisine, hem gözetim, hem de erkeklik stratejisine yönelik güçlü çağrı yapar. Sokağın erkeklik mekânı olarak tüketilmesini sağlar. Yanı sıra, alternatif bir yaşam ihtiyacı yaratır ve “kentsel dönüşümün” meşruiyet temellerini hazırlar. Sokak imgesi iktidar kodlarına yapışmış bir biçimde sürekli yeniden üretilir (Düzcan, 2014: 207-209).

Sokağa hiçbir zaman tam hâkim olamayan iktidar, yıkıntı haline gelmeyen ya da tam anlamıyla silinemeyenler için başka unutturma stratejileri uygular. Kentlerin, sokakların isimleri değiştirilir. Nitekim, yerlerin isimlerini değiştirmek Türkiye’de çok sık gerçekleştirilen bir uygulamadır. Cumhuriyet döneminin ilk yıllarından başlayarak ve özellikle 1956 yılında Demokrat Parti döneminde, kurulan “Ad Değiştirme Komisyonu” bu uygulamayı daha sistemli hale getirerek yoğunlaştırır. Binlerce, Ermenice, Rumca, Kürtçe, Zazaca, vb. kökenli yerlerin adları Türkçeleştirilir ve bu uygulama halen devam eder. Türkleştirme sürecinde, yerlerin ad değiştirmesi çok önemli bir rol oynar. 1915 sonrası, özellikle Rum, Ermeni, Bulgar kökenli yerleşim yerlerinin adlarının Türkçe değiştirilmesine ve yerlerine şehit asker isimlerinin verilme süreçleri başlar. 1950-1970 yılları arası, Türkiye’de 22.000’den fazla köyün, toplam 28.000 yerin adı değiştirilir.

Örneğin Dersim isyanından sonra, 1935 “Tunceli Kanunu ile birlikte, Dersim, Tunceli adını alır”. Tunceli adı Dersim’i de içine alacak şekilde, yeni bir il düzenlemesine oturtulmuş bu coğrafyaya verilir. Dersim’in bunun içinde ‘eritilmesi’ ereğiyle...¹³ Tunceli’nin “Tunç Eli”nden geldiği, “Tunç gibi sağlam insanların diyarı” anlamında kullanıma sokulur. Her halükârda söz konusu beşerî-kültürel coğrafyanın bir parçası olmayan bu ad, onunla birlikte Dersim’i oluşturan pek çok yer isminin de değiştirilmesiyle birlikte ortaya çıkmıştır. Böylece coğrafyanın etno-kültürel dokusu tahrip ve tahriş edilmiştir... Etnik kınımın yolu, insanların zihnine ve gönlüne “memleket” olarak işlemiş yer adlarını değiştirmekle başlar.¹⁴ Eskinin hafıza mekânları, otorite simgelerini dönüştürürler (Türkiye’de kiliselere, cami minareleri eklemek gibi) ya da tamamen yıkılırlar.

Daha önce vurguladığımız gibi, sokak, cadde, köy, hatta kent adlarını değiştirmek, yeni işgal edenlerin kimliğini vurgulamanın en çarpıcı yöntemlerinden birisidir. Sokak isimlerini değiştirmek, işgal edenlerin yeni kimliğini vurgulamanın yanı sıra ve en önemlisi, orada yaşayan “ötekilerin” bellek destekleyici mekânsal referanslarını silmektir. Orada yaşayan ötekileri (özellikle azınlık nüfusunun yoğun olduğu yerlerde) yön kaybı, kaybolmuşluğa itmek, bellek yaraları açarak korkutmak, egemenin tahakküm alanlarında yaşadıklarını sürekli hissetmelerini sağlamaktır.

Mekânları, yerleri, kent ve sokakları Türkleştirme ve isim değiştirme politikasının en çarpıcı örneklerinden birisi, İstanbul’un göbeği Tatavla semtinde yaşarır. Başlangıçta küçük bir Rum köyüdür Tatavla semti. 21 Ocak 1929 tarihinde çıkan yangın sonrası, Tatavla’nın adı “Kurtuluş” olur. Mahallenin “Kurtuluş” adını alması bile ilginçtir; içindeki yabancı unsurlardan kurtulmuşluğu vurgular. Sokak isimlerinde de değişikliğe gidi-

¹³ Atay, T24, 26.05.2019.

¹⁴ Atay, T24, 26.05.2019.

lir. (Bu nedenle art niyetli bir yangın olduğu da düşünülür.) Sokak, caddelere 1935'ten sonra Türkçe adlar verilir; zaten Türkçe olanlar bile, milliyetçiliğin sembol isimleri, Türklerin kökenlerini çağrıştıran isimler ile değiştirilir: Kasımpaşa-Şişli; Bozkurt, Rouso; Türkbeyi Sokak, Konstantin; Baysungur, Feriköy Hamam; Ergenekon, Havuzlu Bahçe; Sadık Şendil, gibi yeni adlar alırlar. Şahadet, Bozkurt, Ergenekon gibi, milliyetçilik sembolü adların yanı sıra, yeni yapılan okullara Talat Paşa, Kuvayı Milliye, Mahmut Şevket Paşa adlarının verilmesi, özellikle hala önemli bir Ermeni azınlığı barındıran bu mahallede yaşayanlara bir tokattır ve verdiği acı kuşkusuz bir tokattan kat ve kat daha fazladır.

Resmi tarih ile biçimlendirilen, mitler ve kahramanlık hikâyeleri ile zenginleştirilen ortak geçmişin, rahatsız edici, karanlık sayfaları da farklı yollarla kapatılmaya çalışılır. Bu topraklardan kovulan ya da yok edilmeye çalışılan ötekilerin bellek izleri baskı, korku ve hatta şiddet kullanarak silinmeye çalışılır. Ötekilerin kimliklerini anımsatan hafıza merkezleri, mekânları, sokakları yıkılır, dönüştürülür. Ancak, mekân hafızayı tutma özelliği taşıdığı kadar, unutmayı da kolaylaştırıcı ve hızlandırıcı fonksiyonlara sahiptirler.

SİLİNİMİŞ HAFIZANIN MEKÂNLARI

Daha önce de değindiğimiz gibi, yeni yerleşikler yaşadıkları coğrafyayı, kendi imajlarına göre değiştirirler. Eskiye, ötekileri hatırlatacak olan izleri yok etmeye uğraşırlar. Özellikle, modernite bu süreci hızlandırır ve kolaylaştırır. Hatırlanması gereken yerler, anıtlar, hafıza mekânları olarak kamusal alanı işgal ederken, unutulması tercih edilenler ya dönüştürülür ya da tamamen silinir.

Moderniteyle birlikte, geçmişin tutma kapasitesi kaybolmaya başlar (Jameson, 1985: 64). Yeni kuşaklar geçmiş bağlardan, yıkılmış geçmiş sosyal mekanizmalardan kopuk büyürler (Hobsbawn, 1984: 20). Unutmanın temel kaynaklarından biri, yaşanan mekânların sosyal hayatlardan ve insani boyutlardan yoksunluğudur. Kentlerin ve mimarının mega boyutlarından, tüketimin emekten kopuş sürecine dek giden bir kopuştur bu (Connerton, 2009: 5). Uzamsal hatırlama, doğrudan içinde yaşadığımız mekânlara, sokaklara, alanlara yani yerleşim yerlerine bağlıdır. En çok hatırlanan yerler, sınırların belli olduğu alanlardır, düzendir. Sokakların birbirleriyle kesişme sıklığı, komşuluğu, sima alışkanlığını geliştirir (Connerton, 2009: 23). Bir merkez etrafında oluşmaları, hatırlama referanslarını kolaylaştırır. Sınırlar, surlar, büyük kilise, resmî binalar, meydanlar, her şey merkeze yöneliktir.

Oysa modern kentin sınırları mobil, belirsiz bir biçim almıştır. Modern kent, sınıfsal bölünme ve işyeri ile çalışma yerinin ayrışmasıyla temel bir değişim geçirir. Özellikle, 20. yüzyılda şehir artık dağılmış bir ünedir (Connerton, 2009: 99-104). Sokakların az kesişmesi, sınırların silikleşmesi, sivil hafızayı da azaltır (Connerton, 2009: 26). Modern şehirler, sürekli yer değiştirmerin gerçekleştiği alanlardır. Bu nedenle, artık “mekân alanları” yerine, “akım alanları”nın işgalinden söz etmek gerekir. Arabalar, sokakların topografyasını değiştirirler; sokak bir toplanma, gezinti yeri değil, bir yerden bir yere geçiş yolu olur. Bu nedenle de panoramik algı yeni ve modern bir kavramdır; mekanik bir araç vasıtasıyla edinilen algıdır (Connerton, 2009: 111).

Ancak, modern kent farklı bir biçimde bireylere sınırlar koyar. Bu sınırlar coğrafi değil, De Certeau’nun belirttiği gibi, görsel, bedensel bir sınırdır; modernitenin kaçınılmaz yükselen binalarıyla sürekli bireylere sınırlar çizer. Gözün sınırlarını zorlayan bu yüksek binalar, bireylerin okuyamadıkları, gözleri ve adımlarıyla tanıyamadıkları bir “kent metini” oluştururlar (1990: 141).

Modern kent topolojisi, toplanmış kitleleri bir araya getiren büyük bir depo olduğu kadar, yalnız bireyler ya da nükleer aileler için de kapsül yerleşim mekânları sunar. Bu topoloji, kentlinin ekonomik hayatını örgütleyen kurumları oluşturur (Sloterdijk, 2005: 578). Diğer bir deyişle, “Yeni Babil” kentler, yeni hayat tarzlarının güçlü ifadeleridirler. Sürekli ilişkilerin olmadığı, içsel-bireysel mekânların çoğalarak arttığı, sosyal ilişkilerin giderek yok edildiği yerleşim alanlarıdır (Sloterdijk, 2005: 587).

Modern apartman, küçük bireysel köpüklerin, birbirine yapışmış hücrelerin birleşme halidir (Sloterdijk, 2005: 478). Moderniteyle birlikte, çevreyi dönüştüren ve sadece arka planda kalamayan bir akım modeline geçilir. Özellikle bireylerin ve eş-

yanın hareketliliği, insan yerleşiminin algısını ve oluşumunu radikal bir biçimde değiştirir (Sloterdijk, 2005: 444-447). Modern kent iç ve dış mekânlar arasına kalın duvarlar örerken, iç mekânların bu denli kişiselleştirilmesine karşın, dış mekânlar giderek kişiliksizleşirler (Sennett, 1999: 15).

Modern kent Senett'in deyimiyle bir "ızgara kent"tir. Satranç tahtası gibi, üzerinde ekonomik rekabetin oynanabileceği "nötr" bir alandır; çevreyi her türlü değerden, -doğal yapısından, karşılaşma mekânlarından- yoksun bırakır. Merkezlessiz ve sınırsız, geometrik bir bölünmedir. Geometrik bölünmeler içinde, dikeylik, gökdelenler belirir; nötrale edici devasa gücün devasa yapısındaki çatlaklardır (1999: 74, 77). Dikey konut projeleri, sınırsız, amorf bir ızgara ilkesine göre yapılır. Her şey işlevine göre düzenlenir; park, gezinti, alışveriş, vs. İşte tam bu işlevsellik, orada yaşayanları yabancılaştırır, birlikte yaşamaların değerlerinden, anlamlarından uzaklaştırır. Böylece, denetim ve otorite, mekânı kişiliksiz hale getirerek sağlanır (Senette, 1999: 80-82).

Ayrıca modern dünya, hem dikey (asansör), hem yatay biçimde (araba, metro...) geliştiğinden hız ve görüntüyü değiştirir. Sürekli göğe yükselen, büyük, heybetli binalar, yaşam alanlarını ve yaşayanları kapsayıcıdır. Siyasi iktidar, Türkiye'de sıklıkla gördüğümüz gibi, "en büyük", "dünyanın en büyük" binalarını inşa ederek totaliter hâkimiyetin temsillerini ortaya koyarlar. Kongre binaları gibi büyük binalar, büyüklükleri ve insanı ürktüren boyutları ve fonksiyonlarıyla kitleler ve insanlar üzerinde hâkimiyet kurarlar.

Yüksek binalar da nötr binalardır; geleneksel mimariden ve onların simgesel değerlerinden yoksundur. Bu nedenle, gökdelenleri ile ızgaralanmış uzam, gelişim için boş bir altyapı değildir. O mekânda yaşayanlara boyun eğdirir; diğerlerini görme, değerlendirmeye olanaklarını kısıtlar. Bu anlamda nötr mekânların tasarlanması başkalarına hükmetme ve boyun eğdirmeye ey-

lemidir. 20. yüzyılın başında New York'da şehir planlamacıları, dikey nötr yapıların sadece barınak sağlayan "insanlık dışı" biçimler olduğuna karar verirler (Senette, 1999: 79). Türkiye'de 21. yüzyılda böylesi binalar inşa edilir!

Bunların ötesinde, çevrenin düzenli yıkımı, kolektif unutmayı en fazla etkileyen ve hızlandıran etmendir. Kültürel bellek, ilk bölümde belirttiğimiz gibi, sadece geçmişin hatırlanması üzerine inşa edilmez; geçmişi geleceğe taşımanın yollarını oluşturur, kuşaklararası bir bellektir. Hatırlamak bugünü ve geleceği de angaje eder. Bir kentin meydanları, sokakları da birer kültürel bellek araçlarıdır. Bunlar yok olduğunda amnezi başlar.

Yaşadığımız uzamın yıkımıyla bu belleğin taşıyıcı özelliği tamamen yıklır. Bir kuşaktan öteki kuşağa çevre değiştiğinden, referanslar kaybolur ve sürekli yer değiştirir. Yeni içinde geçmiş yok olur. Kültürel olarak "tüketimin zamansallığı"yla unutma süreci hızlanır. Birbirinin aynı binalar ve sokaklar, bugün var-yanın yok türü, sadece tüketime yönelik dükkânlarla çevrilidirler. İnsan ömrü uzarken, nesnelerin ömrü kısalır; bu da kişisel ve alışkanlık hafıza alanlarında, unutma yaratır. Hız, haberlerin kısalığı ve çeşitliliği, sürekli değişken tüketim alışkanlıkları sayesinde her şey tam özümsemeden yerine geçenlerle yok olur.

"Boş Mekânlar"

Bir mekân kendisin, kimlikssel, ilişkişel ve tarihsel olarak tanım-lar. Oysa, kendisini ne kimlikssel ne ilişkişel ne de tarihsel olarak tanımlayamıyorsa, orası, Augé'nin tanımıyla "boş mekândır" (1992: 100).

İnsanların hastanelerde doğup hastanelerde öldüğü, transit noktalar, insansız ilişkişel, geçici mekânlar (otel zincirleri, tatil köyleri, mülteci kampları, vb.) sessiz ticaret (makine, kartlar ile yapılan alışverişler) içinde sessiz, yalnız, geçici yaşadığı yerler, boş mekânlardır. Bunların arasında "yeni gündelik hayat" oluş-

turulur. Mekânlar ve boş mekânlar iki birbirinden kaçan kutup olsa da, birincisi ne tamamen yok olur, ikincisi de tamamen oluşmaz (Augé, 1992: 100-101).

Ancak, aşırı modernite'nin gerçek boş mekânları (her gün kullanılan otoyol, süpermarket, havaalanları) kendilerinin tanımlarını sadece kelimelerle yaparlar (mesajlar, hatırlatmalar, levhalar, ekranlar, afişler, vb.). Bu "metinsel mekânlar" (örneğin, otoyol) bakmayı, görmeyi ve durmayı dışlarlar. Böylece, geçtikleri yerler görülmez, ama afişlerde kelimelerle belirtilir. Oysa, tali yollar, tren istasyonları günlük hayatın mahremiyetlerine giren yapılanmalardır (Augé, 1992: 121).

İstanbul gibi küresel kentler, kuşkusuz böyle bir sürecin uç örnekleridir. Kültürel dokunun rant için yok edildiği eski şehrin sokaklarının cetvellerle düzeltilerek, arabaların hız yapabilecekleri geniş caddelerin açıldığı (Uşaklıgil, 2014: 188) bir kent, daha doğrusu "boş mekânlar" yaratılır. Bu yeni kent modeli, bir kenti yok ederek, unutmamanın da yollarını açar: Uydu kentlerin kurulmasıyla merkez tamamen yok olduğu gibi, bu yerleşim alanları birbirini yüksek binalar aracılığıyla kesen, uzun, kişisiz, çoğunlukla numaralardan ibaret caddelerden oluşur.* Bu "boş mekânlar" da kentin tarihsel dokusu, ilişkisel özellikleri, karakteri, yol gösteren tabelalar ve ışıklar ardında kaybolur.

Sürekli yıkılan, inşaat halinde olan bu kentlerin referans noktaları artık sokaklar, hatta caddeler bile değil, kentin her tarafından fışkıran AVM'lerdir. AVM'lerin tamamen kitle tüketim merkezleri olduğunu düşünecek olursak, kolektif hafızayı artık belirleyen bir AVM modelidir. Her şeyin şimdinin içinde, anında tüketilip unutulduğu, geçmişin bellek izlerinin

* Türkiye'de ve özellikle İstanbul'da gözlemlenebilecek bir özellik de, kimsenin sokak adlarını bilmemesidir. Sokak başlarında isimleri yazılı olanları bile o mahallede yaşayanlar, taksi şoförleri, hatta esnafın bilmesi, bana göre, bu genel kolektif amnezinin, her gün görse de bakmayı, kaydetmeyi bilmeyen bir kültürün parçasıdır (ST).

AVM'lere giden caddelerde kaybolduğu, geleceğe devredilecek kolektif hafızanın AVM'lerin yükselen binalarının tepelerinden görüldüğü gibi uzak ve silik bir hafızanın parçaları olmaları kaçınılmazdır (Tuğrul, 2014: 33).

Boş mekân alanları ne tikel bir kimlik, ne de ilişki yaratırlar, sadece yalnızlık ve benzerlik üretirler (Augé, 1992: 130). Türkiye'de özellikle benzerlik üretme alanları olarak AVM'ler, sadece tüketici ve birbirine benzeyenleri üreten alanlardır. Tikellik ve kimlik yıkım sürecini hızlandırırlar; "ayrılık" kimliği içinde kapanmış bireyler, AVM'lerde bir tek model tüketici oluştururlar. Böylece, politik insanın, tikellik ve özgünlük kriterlerinin kaybolmasına katkıda bulunurlar.

Şimdinin tüketimi içinde, ne geçmişten kalanlar -daha doğru bir deyişle, sadece siyasi otoritenin bize bıraktığı geçmişin dışında- hafızalarda tutulur, ne de gelecek kuşaklara iletilebilecek hafıza mekânları kalır. Hafızalarımız, AVM'lerin boş mekânların çeşitliliği ve zenginliği(!) içinde kaybolup giderler (Tuğrul, 2014: 35).

Boş mekân deneyiminin de en dikkat çekici noktası, hem bu deneyimin çeken gücü, hem de buna orantılı olarak toprağa, yerlerin ağırlığına ve geleneklere aşırı ilginin bir arada olmasıdır. Daha önce de ısrarla vurguladığımız gibi, yerleşik olanların, mültecilerden, göçmenlerden korkmasının nedeni üstünde yaşadıkları topraklardan hiçbir zaman emin olmamalarından kaynaklanır. "Boş mekânların kapsayıcılığı içinde, bireyin kendi imajının giderek sallanması, ulusal kimliğe sığınmasını kolaylaştırır" (Augé, 1992: 147-148).

Daha öncede defalarca belirttiğimiz gibi, yerleşikler o toprakların ne kadar kendilerine ait olduğunu düşünseler ve bunu sürekli belirtse de, kolektif bilinçaltında, üzerinde yaşadıkları toprakların başkalarına da ait olduğunu bilirler. Diğer bir deyişle, toprakların sürekli el değiştirebileceğinin bilincindedirler, çünkü, hiçbir toprak parçası, şiddet kullanmadan, savaş olma-

dan, suçlar işlenmeden ele geçirilmemiştir. Çoğunlukla bir toplulukta kurucu olarak belirlenenler, özünde şiddet yoluyla gerçekleşmiş olduğundan çarpıtma, kolektif bir travma sonrası en sık görülen tepkidir. Travmatik anılarla ilgili en önemli engel, bastırılına dirençtir. Burada kast edilen, travmatik anıların hafıza sınırlarının dışında, kolektif bilinçaltının katmanları arasında tutulması ve anı olarak geri gelmelerinin engellenmesidir.

Bu nedenle, kurucu geçmişin bu acılı tarafı, stratejiler, baskılar ve düzenlemeler ile unutturulmak istenir. Hafızayı engelleme ve hatırlamaya müdahale sürecinin en temel belirleyici unsuru olarak hakikatları çarpıtma, inkâr ve suçlama mekanizmaları devreye sokulur.

HAKİKATLERİN¹ ÇARPITILMASI

Gerçek, varlıkla ilgili, zihinden ve bireyden bağımsız bir olgudur. Hakikat ise, bireyin zihninin ürünü ve gerçekliğe bakarak ürettiğimiz gerçeklik tasarımıdır. Bu nedenle, herkesin kaçınılmaz hakikatleri (doğruları), yani önyargıları vardır. Bireyin, kendi gerçeklik tasarımı bu doğrular olur, gerçekliği sadece kişisel algıları ile sınırlamaya başlar. Bu aşamada, doğru ile gerçeklik eşitlenmeye çok müsaittir, Herkes kendi doğrularını inşa ederken, bu doğruları gerçeklik olarak kurguladığında büyük sorunlar doğurur, hatta fanatizme kadar gidebilir (Göka, 2007: 39). Gerçekler, bir öznenin doğruları ve hafızanın oynaklığı ile karşılaştığında ise, çarpıtmalar ortaya çıkar.

Çarpıtma, gerçeklerle doğrudan ilişkili de olabilir. Bireysel düzeyde, eski bilgilerle yeni öğrenilmiş bilgilerin, özneye karşıması sonucu bir çarpıtma oluşabilir; ya gerçekten yaşanmış bir olaydan çıkar ama deforme edilmiştir, ya da yalan anıdır, hiç yoktan var etmektir ve her zaman bilinçli olmayabilir (Croisile, 2009: 296). Yalan anıların oluşum sürecinde birçok etmen yer alır: Daha önce okunan, duyulan başkasına ait bir bilgiyi kendine mal etmek mümkündür. Bilinçaltı devreye girerek, bir bilgiyi kendine atfeder. Retroaktif bir unsur söz konusu oldu-

¹ Burada, hakikat ve gerçekler arasında İngilizce ve Fransızca anlamları üzerinden bir ayırım yapmayı tercih ettim: "Reality, réalité" karşılığı gerçek, "truth, verité" karşılığı ise hakikat, gerçeklik ve bazen, -özellikle referans verdiğim eserlerde hakikat yerine "doğrular" kelimesi de kullanıldığında-, doğrular kelimelerini kullanıyorum.

ğunda, yeni bilgiyi dönüştürüp, tamamen ikâme edebilir. Birinci bölümde de belirttiğimiz gibi, anı, hep bir yeniden oluşum olduğundan, anıların sürekliliği ve kesinliği bir yanılsama ve mistifikasyondur. Hafıza kımultısız değildir, günlük hafıza eskiyi bulaştırır. Anılar sabit kalmaz ve hafıza çarpıtmaları, anıları değiştirir, doğal bir süreçtir. Hatta, sadece unutmayız, anıların ayrıntılarını da değiştirebiliriz (Ricoeur, 2002: 30). Yani, öznelere hakikat olarak kurguladıkları doğrular yönünde her alanda çarpıtma mümkün olabilir.

Yarı sıra, bellek her zaman seçici olduğu için “çarpıtma” kaçınılmazdır. Bir hatırlama biçimi de aynı zamanda bir unutma biçimidir. Schudson’a göre dört çarpıtma süreci bulunur:

1) Uzaklaştırma; zamanın akışı belleği biçimlendirir. Zaman içinde, detaylar yitirilir, anı silikleşir, duygusal yoğunluk azalabilir. Araya giren zaman, hatırlayanları yeniden biçimlendirir. Yıldönümleri, anma törenleri bu amaca hizmet ederler. Belleğin ahlaki karakterini oluşturur. Geçmişe karşı sorumluluk ya da toplumsal değerlere göre, geçmişin bir bölümünü tamamen dışlamak şeklinde kendini gösterir. Toplumsal değerler değiştikçe geçmişe bakış hatta “tarih yazılımı” bile değişir. Ancak, travmalar zamanın silikleştirme etkisine direnirler. Anılar tamamen kaybolursa bile, travma mağdurları izlerini taşırlar.

2) Araçsallaştırma; geçmişin kullanılmasıdır. Bellek seçerken ve tahrif ederken güncel çıkarlara hizmet eder. Geçmişin belirli bir yorumu kullanılır. Özellikle siyasi iktidarlar. Sansür, örtbas etmek, baskı en genel araçsallaştırma durumlarıdır. Ama her zaman hesaplı, kasıtlı olmayabilir. Bireyler ve toplumlar, iyi şeyleri, başarılar, zaferler vb. daha kolay hatırlar ve benimserler. Başarılar kendi çabalarının ürünü, yenilgi ve başarısızlıklar ise başkalarının tavrının sonucu olarak tanımlanır. (Schudson, 181-183) Kötü olayları, yenilgileri ise dış etkenlere bağlamak tercih edilir. Tarihi her zaman kazananlar yazar. Bu nedenle, tarih kitapları önemli bir araçsallaştırma araçlarıdır. Birlik, beraberlik, toplumsal uzlaşma adına, geçmişteki toplumsal çatışmaların

gün ışığına çıkması sürekli engellenir.

3) Öyküleme; geçmişin ilginçleştirilmesidir Geçmişin nakli, kültürel biçimde sarmalanır ve anlatıya dönüşür. Geçmiş hep bir başlangıç hikâyesi veya mitine bağlanır. Anlatı sürecinde, geçmiş süslenir, başarılar, zaferler özgün kahramanlıklar etrafında öyküler oluşur. (Ömer Seyfettin hikâyelerinde Türkler hep kahraman ve fedakar, Yunanlılar ise zalim, riyakar olarak anlatılır. Neşeli günler filminde, Avusturya, soylu-direnışçi bir halk olarak gösterilir. Anne Frank anıları, Hollanda'nın kıyıma pasif katkısını silmeye çalışır.)

4) Uzlaşım-sallaştırma; geçmişin bilinebilir hale getirilmesidir. Geçmişin yeniden inşa edilmesini ve düzenlenmesini tanımlar. En iyi bilinen geçmiş, her zaman öyküleştirilmiş olan değil, inşa edilmiş olandır. Ortak bir geçmiş etrafında anılar yeniden örgütlenir. Kutsamalar, anma törenleri, vb. En önemli yöntemlerden bir "anıtlaştırma"dır. Araçsallaştırma sürecinde olduğu gibi, kültürel açıdan da düzenli kutlanan eylemleri hatırlamak, eleştirilen, kınanan, bastırılanları hatırlamaktan daha kolaydır. (2007: 181-183)

Riceour, Blain ile yaptığı söyleşide, tarih ile bellek karşılaştırmasında, belleğin hassas tanıklığının, kötüye kullanılması tehdidini vurgular. Kimi zaman, bellek engellenmiştir; anılara hemen ulaşamaz, arasak bile ona karşı koyan bir şeyler vardır ve arımsamak için yardım almak gerekir (terapi). Yanı sıra, engellenen belleğin travmayı hatırlaması da zordur; ortada yaralı veya hasta bir hafıza vardır. Kolektif hafıza da aynı sorunlardan etkilendiğinden toplumsal düzeyde benzer süreçler ortaya çıkar. (2007: 145)

Bu süreç içinde, otoritenin, ideolojinin, inanç ve normların belirlediği seçici bir hafıza oluşur. Unutma ve hatırlama mekanizmaları devreye sokularak kolektif hafızaya müdahale edilir ve iktidar sahipleri hatırlanmasını ve unutulmasını istediklerini organize ederler.

Kolektif hatırlama eylemlerinin en önemli ortak özelliği, oto-

ritenin hafızayı manipüle etmesini sağlamaktır. Otoriter doğrulama, bir başkasının hafızasını yönlendirebilir. İdari, moral, dinî ya da siyasi bir otoritenin etkisiyle gerçek olmayan bir eylemin olduğuna, yapıldığına ilişkin hafıza yaratılır. Bireyler gerçekten inanırlar ve kendi istemleriyle, çarpıtmanın bizzat aktörleri olurlar. Bu basit bir itaatten ötedir, otorite ve egemenin ideolojisine eklenmiş özneler, çarpıtma sürecine gönüllü eylemler ile katılırlar.

Özellikle toplumsal hafıza böyle belirlenir: Yapay anıların yerleştirilmesi, baskıcı yöntemlerle yapılabildiği gibi, pozitif biçimde de gerçekleştirilebilir. Topluluk üyeleri geçmişin temsili-nin “homojen” dağılımını paylaşırlar; farklı perspektifler olsa bile hatırlananlar birbirlerini tamamlayıcı niteliktedirler. (Verstch, 2002: 21)

Kimlik bölümünde açıklamaya çalıştığımız gibi, tahakküm sadece güç kullanarak kurulmaz; her otorite, göz korkutmak veya tam tersi kendini çekici kılmak için bir retoriğe ve anlatıya ihtiyaç duyar. Kurucu hikâye, zafer-kahramanlık ve yenilgi anlatıları övünme, aynı zamanda da korku söylemlerini beslerler. Bu hikâyede kazanılanlar ön plana çıkarılır ama kolektif bilinçaltı kaybedilenleri de tutar.

Kaybolan nesne, iktidar, toprak, devletin tözelliğine ait nüfuslar olabilir ve kolektif yaralar açabilir. Kolektif hafıza arşivinde, her topluluğun iyileştirmesi gereken bellek yaraları bulunur. Millî kimlik içindeki bu yaralar, kaybolan sevgi nesnesini hatırlatır. Yaralı hafıza kaybolanlarla yüzleşmek zorundadır; yoksa kaybolan nesnenin yokluğunu içselleştirilemediği ölçüde kolektif libido, kaybolan nesneye bağlı kalacaktır. Hakikatin sıranmasına maruz kalmak ise, yas ve arı çalışmasının başladığının göstergesidir. (Ricoeur, 2002: 96-99)

Oysa, genellikle ve sıklıkla, geçmişle yüzleşmek yerine, mitlerin, ritüellerin, kutlamaların ve hafıza mekânlarının etrafında oluşan, tekrarlarla güçlendirilen eylemler oluşturulur. Daha doğrusu, meşruiyetini kurmak, sağlamlaştırmak için, siyasi oto-

ritenin belirlediği anma törenleri, ritüeller, kolektif bilincin gerilerine itilmiş travmanın ortaya çıkmasını engellemenin en iyi yollarından biridir. Saplantılı tekrarlama, gerçek anı yerine eylemi koyduğundan, geçmişle barışmayı zorlaştırır. Anma törenleri, takıntılı hafıza örnekleridir ve eleştirilere kapalıdır (Ricoeur, 2002; Rousso, 1990, 2001). “Kutlama çılgınlığı” bir yerde hafızaya el koymaktır ve sadece totaliter değil, tüm zafere ve şana susamışların en iyi reçetesidir (Todorov, 2004: 27).

Hatırlamamak, ya da hatırlananların manipülasyonu, varlığın özgürlüğünün önündeki engeldir ve tekrarlama mahkumdur. “Hayvan sadece hafızasını kullanabilir, insan ise kötüye kullanabilendir” (Maisondieu, 2017: 19). Ancak, bu hakikati bile kabul etmek zordur, çünkü rahatsız edici olduklarından, bilinçaltına itilmişler ve hafıza ile oynanmıştır. Kolektif, sürekli eylem halindedir; aynı şeyleri tekrarlar ve neyi tekrarladığını bile bilmez, çünkü; “tarihi hatırlamayanlar, onu tekrarlamaya mahkumdurlar” (Casey, 2000: 305). Aynı nedenden ötürü, itki ile inkâr ve direnme bir çift oluştururlar.

Bu kritik aşamada, sembolik sistem ve onların retorik ifadeleri harekete geçer ve bunlar sayesinde ideoloji, eklenen bir artı-değerden, iktidarın meşruluğuna inanç statüsüne yükselir. Ancak bu sayede gerçeğin çarpıtılması mümkün olur ve toplumsal hafızaya eklenir (Ricoeur, 2000: 101). Otorite, toplumsal “bağ” üzerine kurulmuş, insanlara “güven veren” bir sistemdir (Sennett, 2005: 27). Otorite sayesinde, kolektif hafıza, neleri hafızada tutacağını “izni”ni verir (De Certeau, 1990: 131).

Dayatılan hafıza, resmî, izin verilmiş bir tarihle donanmıştır; bu resmî tarih, kamusal alanda kutlanan tarihtir. Ortak kimlik kurulumu, bu ezberlenen tarih ile kurucu olayların birbirine sınımlanmasıyla mümkün olur. Hikâyenin böylece kapanması, topluluğun kimliğinin kapanması için kullanılır (Ricoeur, 2000: 103).

Böylece, öğretilen, öğrenilen ve kutlanan tarih sayesinde, yeniden hatırlama (*rememoration*) ve kutlama (*commemoration*) arasında korkunç-mutlak bir pakt oluşur (Ricoeur, 2000: 104).

Sorgulanmayanlar, sorgu talebi gelinceye kadar unutulur.

Çoğulcu toplumlarda, hafızayı yönlendirme olsa bile, farklı biçimde tarih ve yorumlamaları arasındaki mücadele, kolektif hafızanın oluşumunu belirler. Eleştirel hatırlama, meşruiyet ve kimlik ekseninde yer alan tartışmalar sayesinde gelişir. Buna karşın, askeri diktatörlük, iç savaş, devlet baskısı olan ülkelerde, geçmiş ile hesaplaşma genellikle “unutmaya”, daha doğru bir deyişle “unutturmaya” yönelik olduğundan hatırlama da büyük direnme ve mücadele gerektirir. (Sancar, 2007: 54)

Totaliter rejimler, yukarda belirttiğimiz gibi, toplumsal hafızayı silmek için sistemli bir unutturma yoluna giderler. Nazi Almanyası ve Sovyetler Birliğinde olduğu gibi, bilinçli bir şekilde kolektif bellek yok edilmeye çalışılır.² Totaliter devletler, kolektif belleği silmek, kendilerine göre belirlemek için farklı stratejiler uygularlar. Tarih de, yukardaki satırlarda değindiğimiz gibi, bu yönde yeniden kurgulanır. Resmi tarihin amacı, zaten kolektif belleği şekillendirmeye yöneliktir. Olumlu tarihsel olayları kolektif belleğe yerleşmesini, ulusun kimliğini zedeleyebilecek negatif olayların ise unutulmasını amaçlar.

Bellek tarihten başka bir düzeyde, duygulara dayanarak yer aldığından bazı tarihsel olayların da ortaya çıkmasını engeller. Daha önce de sıklıkla belirttiğimiz gibi, hafızanın bir otonomisi vardır; pozitif ya da negatif nitelikli olabilir. Bellek kaydı, öncelikle yaşanmışlık ve bunun aktarımı düzeyinde olduğundan, kimi zaman tarihsel gerçeklikler ile uyuşmayabilir. (Keslassy, Rosenbaum, 2007: 48)

Hatıralar her zaman kökenlerine sıkıca bağlı değildirler. Bazı dönüştürmelerin, değişimlerin şematikleşme gibi etkenlerle anılar gerçeklerden kopabilir ve daha çok “negatif bir otonomi” sergilerler (Casey, 2000: 279). Negatif otonomi, diğerlerinin,

² Bozarslan, Türkiye’de de bunun yapıldığını hatta AKP tarafından hafızanın yok edilmesinin “neredeyse toplumsal bir mühendisliğe” dönüştüğüne dikkat çeker. (İrfan Aktan söyleşi, 13.04.2019, Gazete Duvar)

düşmanların bize yaptıklarını hatırlatmayı ve sürekli başkalarını suçlamayı (komplo teorileri üreterek, “dış muhrakların oyunu” retorikini kullanarak, vb.) içerir. Kimi zaman, negatif bir anı pozitif bir anıya dönüştürmek mümkündür. Örneğin, “Çanakkale Zaferi” aslında bir yenilginin (Birinci Dünya Savaşı) içinde yer alır ama aynı zamanda bir kahramanlık hikâyesidir. Hayatlarını vatan uğruna kaybeden “meçhul askerlerin” yazdığı bir ulusal destandır ve pozitif bir anlatı ile kuşaklardan kuşağa aktarılır.

Pozitif hatırlama ve negatif amnezi dönemlerine ilişkin bir süreç Batı Avrupa’da İkinci Dünya Savaşı sonrası yaşanır. Savaş sonrası, hemen yeni bir çatışma dönemine, -soğuk savaşa- girilir. Yani, zaferle çıkmış ülkeler arsında da (Doğu-Batı blokları) henüz uzlaşma bile olmadan, yeni bir gerilim dönemi başlar. Faşist-totaliter rejimler yıkılmıştır ama, Komünist birlik, işgal ve baskıdan yeni kurtulmuş Batı ülkeleri için tehditkardır. Hemen savaş sonrası (örneğin, Fransa’daki “arıtma” hareketi ve yargı cezaları), intikam, eşitsiz, keyfi ve adalet uygulamaları, toplumları gene fraksiyonlara ayırır. Yanı sıra, savaşın yıkımı belleklerde hala çok tazedir; toplumların kendi imajlarını bu yıkıntılardan kurtarmaları gerekmektedir... vb. nedenlerle, savaşın negatif yönlerinin üstü kapatılır. Geçmişin suçları, işbirlikçi hükümetler, ölüm ve toplama kamplarına gönderilenlerin kolektif sorumluluğu tartışılmaz, dokunulmadan üstleri kapatılır. Olumlama eylemi ve pozitif seçicilik ile, kolektif bellek, farklı şekilde yönlendirilmeye çalışılır.

İkinci Dünya Savaş sonrası, kolektif belleğin önemli bir elemanı, tüm halkın direndiği görüşüne duygusal katılım ile direnişçileri reddetme arasındaki muğlaklıktır. Bu muğlaklık, direnişin sınırları, katılımı, hangi grupları kapsadığı gibi nesnel saptamaların üstünü kaplar. Batı Avrupa toplumlarında “Shoah” gibi korkunç bir trajedinin sorumluluğu ilk önce kolektif bir itki, bastırma (*refoulement*) şeklinde olur. Ancak bu itilmiş belleğin geri dönüşü çok şiddetli ve yıkıcı olacaktır. (Rousso, 1990: 34)

Fransa'da, De Gaulle, 1944'de Paris'e zaferle girdikten sonra tüm Fransa'nın kurtuluşunun, Fransız halkı ve ordusu sayesinde gerçekleştiğini vurgular. Vichy hükümeti ise parantez içine konularak, geçersiz ve yok sayılır. General De Gaulle'ün sembolize ettiği, "direnen halk" imajı, çok kısa zamanda herkes tarafından benimsenir ve sonraki siyasetçiler de, kutsal referans olarak "direniş" mitini seçerler (Rouso, 1990: 30). 1980'li yılların başında parçalanmış ulusal anlatı, geçmişe farklı bir bakış getirir. "Bellek ödevi" tartışmalarını yönlendirir ve yeni bir tarih yazılır. (Devlet düzeyinde, 1990'lı yıllara dek bu tartışmaya yer açılmaz.)

Fransa'da, on yıl sonra, Cezayir savaşına ilişkin başka bir unutturma süreci yaşanır; bağımsızlığına kavuşan Cezayir ve Fransa'da bu savaş, kolektif hafızada farklı şekillerde yer alır. Suçluluğunu kapatmak için inkârla beslenen Fransız amnezisi ile Cezayir'de askeri bir devleti meşru kılmak amacıyla düzenlenen "devrim kutlama çılgınlığı" (Stora, 1998: 8) birleşerek, bu savaşın hakikatlerinin ortaya çıkması uzun süre engellenir.

Stora, hemen savaş sonrasında "unutma mekanizmalarının" her iki tarafta nasıl devreye sokulduğunu açıklamaya çalışır: 1962'de kazanılan savaş Cezayir için, bir askeri zaferden çok siyasi bir zaferdir. Cezayir'de, askerler, hem bu yarım başarıyı hem de, bağımsızlık talepleri döneminde, bölünmüş farklı fraksiyonları barındırdıklarını, tam bir bütünlük arz edemediklerini de unutturmak isterler. Bu nedenle, özellikle 1965 askeri darbesi sonra, baskıcı otoriter askeri hükümet döneminde Fransa'da olduğu gibi, kutlama çılgınlığı ile toplum içindeki uyuşmazlıkların, çatlakların üstleri örtülmeye çalışılır ve unutturma sürecine girerler. Olmadığı kadar kutlama, anma törenleri düzenlenir (Stora, 1998: 228). Cezayir resmi tarihi, "unutma" ile, ulusal resmi tarih arasında sıkışır. Sansürlü bir resmi tarih yaratılır. 1990'larda İslamcı ideolojinin yaygınlaşması ile birlikte, resmi söylemde, "İslamiyet dinim, Cezayir vatanım, Arapça di-

limdir" türünde popülist sloganlar, yeni kapanan kimliklerin göstergeleridirler. (Stora, 1998: 302)

Fransa tarafında ise, Cezayir savaşına katılan 2 milyon Fransız askeri, Cezayir dönüşlerinde "unutmak" isterler bu dönemi. Yanı sıra, zenginleşen ve sıkılan bir Fransız toplumunda da hiç kimsenin onları dinleme isteği yoktur. Savaşlar hep unutulmak istenir. Tam tersi, 60'lı yıllar, Direnişçi Fransa, II. Dünya Savaşı kutlama törenleri ve kahramanlığa yönelik hafıza mekânlarının kurulması dönemidir. Bu anma törenleri, koloni savaşlarını da (1954 Hindişin, Mart 1962 Cezayir) unutturmak için kullanılır. (Stora, 1998: 220)

Anmalar, anıtlar, hafıza mekânları, ulusal anlatılar ve tarihin yazılımı inkâr politikasını belirler: Bir yanda, "iyilerin" (direnişçiler, kurtuluş savaşı mücadelesi verenler, vb.), öte yanda "kötülerin" (işgalciler, düşmanlar ve içerdeki işbirlikçileri, vb.) sınıflandırıldığı, kategorik bir tarih içinde, iyilerin de kötülük yapabileceği tahayyül edilemez. İyi ve kötü, böylece tarih yazımının yönünü de belirler (Rouso, 1990: 185). Her ülke kendi tarihini "iyiler" yönünde yeniden yazar ve toplumsal bellek, tarihsel gerçeklikler üzerinden değil, toplum için belirlenen doğrular yönünde oluşur. Bu çerçeve ile şekillenmiş toplumsal bellek, kendi hakikatini, sadece "pozitif hatırlama" ile kurgular.

"Pozitif otonomi" ise, sadece geçmişten kopuk değil, tasavvur edilerek oluşmuş anılar sayesinde gerçekleşir. Anımsama sürecinde, özellikle aklın, hayal-tasavvur etme özgürlüğü, hiçbir şeyle karşılaştırılmaz. Bu nedenle "paramnesia", yani yanlış şeyi hatırlamak "amnesia" kadar tehlikelidir (Casey, 2000: 280). Örneğin, Türkiye Cumhuriyeti tarihinin sadece iyilik ve zaferler ile dolu olması gibi. Oysa, negatif hatırlama farklıdır; geçmişin utanılacak, rahatsız edici olayları ve bu yükten kurtulmak için, inkâr ve baskı yolları ile "hatırlama yasağı" şeklinde kendisini gösterir (Sancar, 2007: 49).

İnkâr, Suçlama

Neden bazı toplumlar için hakikatleri kabul etmek daha zordur ?

Hakikat, Badiou'ya göre, bir olaya gerçek sadakat sürecidir. Bir durumdan kaynaklanır, çünkü, içkin bir kopukluktur. Özne, olay öncesi yoktur, hakikat süreci özneyi devreye sokar. Sadakat içindeki özne, düşünen, psikolojik ya da aşkın bir özne değildir, kendini aşan bir şekilde sadakat ilişkisinin içinde hapsolmuş öznedir. (Badiou, 2009: 69-70)

Özne, özünde otoriteye tabi olarak varlığını kurduğundan, buradaki "hakikate sadakat" otoritenin kurguladığı hakikate göre belirlenir. Althusser'e göre, özne, ideolojiyi çalıştıran bir niteliğe sahiptir (2002: 116). Özne olmanın ikircikli yapısının, özneyi aynı zamanda madun edilen duruma da soktuğunu daha önce de belirtmiştik. Ancak, madun olmak, özneyi sorumluluktan uzaklaştırmaya ve çocuksu olmaya da yönelttiği gibi, kendi grubu ile tamamen, -sadakat ilişkisi içinde-, özdeşleşmiş birey olgusunu da sergiler.

Kanadalı psikolog Nyla Branscombe "Neden bir gruba üye olmak geçmişî manipüle ederek değiştirmeye yol açıyor?" sorusuna istinaden farklı etnik gruplar arası bir anket uygular. Anket sonucunda, geçmişin algılanmasının büyük ölçüde kimlik özdeşleşmesi ile çok güçlü ilişkisi olduğu ortaya çıkar. Bu bağlamda, bir başka gruba bir suçun sorumluluğunu yüklemek, tamamen kimlik özdeşleşmesinin derecesine göre değişmektedir. Özneler ne kadar kendi grupları ile özdeşirlerse, o kadar başka gruplara negatif nitelikleri, onlara ait bir karakter özelliği olarak atfetmeye eğilimlidirler ve tarihsel koşulları dikkate almazlar (akt. Keslassy, Rosenbaum, 2007: 72).

Buna karşın, kolektif üyeleri, kendi grup üyelerinin gerçekleştirdiği olumsuz eylemler söz konusu olduğunda sadakat gereği farklı bir tutum sergilerler. Koşullara bağlanır ve tamamen dış etkenlere atfedilir. Bireylerin gruba aitlikleri, yukarda da

vurguladığımız gibi, ne kadar güçlüyse o kadar kolektif olumsuz eylemlere ilişkin sorumluluğu yok etmeye, silmeye çalışırlar. Başkalarını eleştirerek kendini temize çıkartmaya çalışmak, politik arenadaki en yaygın tavidir. Oysa, “kendin olmak”, aynı zamanda başkaları tarafından da tanınmak demektir; yani, başkaları tarafından yargılanmayı kabul etmek ve bireysel sorumluluğu üstlenmektir. Özellikle, Türkiye gibi, “kimlik kapanması”nın yaşandığı toplumlarda, tabi özneler, geçmişlerine resmi tarihin ve otoritenin söylemleri açısından bakarlar, eleştiril ve bağımsız bir yaklaşım geliştiremezler, daha doğrusu tercih etmezler. Çünkü, kimliğin “hassas, kırılğan” niteliği ile yaralı bir bellek oluşmuştur ve bu kolektif bellek her türlü eleştiriye kapanmıştır. Özne, ait olduğu topluma yönelik eleştiriye bizzat kendisine yapılmış olarak algılar ve benliği yaralanır. Kendini hem madun olarak gören ve sürekli sorumluluğu başkalarına yükleyen tabi-özne babarın ve sembolik babaların otoritesinden kurtulamaz.

Türkiye’de de komplo teorileri öncelikle ve doğal olarak, azınlıklara yöneliktir. Ötekiler, yani “Türklük sözleşmesi” (Ünlü, 2018) içine dahil olamayanlara karşı, nefret nesneleri olarak suçlamalar Türkiye Cumhuriyet tarihinde hiçbir zaman yok olmaz. Komplo teorileriyle birlikte, hatta iç düşmanlar algısı giderek yaygınlaşır. Üstel-Caymaz, Ergin ve Kentel-Ahıska-Genç’in yaptıkları araştırmalar, azınlıklara ve özellikle Kürtlere karşı, komplo teorileriyle beslenen bir tür ötekileştirme dili kullanıldığını ortaya koyarlar. Milleyetçiliğin gündelik hayatlara girerek, ırkçı kanaatların, tutum ve davranışların inşasındaki rollerini açıklarlar. Türklük, içerdeki bütünlüğü temsil ederken, iç ve dış düşmanlar söylemi, azınlıklara karşı tanımlamalarda kullanılır. Bunlar gibi birçok araştırma, etnik ve dinsel azınlık gruplar için kullanılan dilleri, retoriklerin ne denli öngargılar, hatta nefret söylemleri ile kurgulandıklarının örneklerini sunarlar.

Türkiye’de etnik kimliklerin eritildiği bir TC’ye gönderme

yaparak, birlik ve bütünlüğün mihenk taşına “Türklük” yerleştirilir. Bu nedenle, bağlılığın ve karşılıksız sevmenin düğüm noktasıdır. “Ya sev ya terk et”, özellikler Kürtler, sonra Rumlar, Ermeniler için kullanılır. Kürtlerin “biz”i sevmediğinin kanıtı, karşılıksız sevmedikleri gibi, bitmeyen talepleri ve taleplerinin tekensizliğidir. Kürt meselesi, etnik ve politik değil, ortadan kaldırılması gereken bir sorun olarak görülür. Türkiye’yi sevmenin işareti, ona hizmet etmek, onu yüceltmek, itibarını zedelememek gibi resmi devlet söylemini benimsemektir. Tersini yapanlar, vatan haini, bölücüler olarak tanımlanır. (Keleş, 2014: 89)

Yanı sıra, kolonyal geçmişi ya da Batı hegemonyası altında olan, Doğu-İslam toplumlarında, Shayegan, hakikat’a bakışın ve algısının çok farklı olduğunu vurgular,³ hakikatin hep başka yerde arandığına dikkat çeker. Doğulu ile Batılı aynı şeyi görmez; Doğu’lu bakış, gönül gözüdür, tefekkür uçuşumunda kaybolur (Shayegan, 2014: 43-44). Tefekküre dalmış bir Doğu, sadece ilahi alanda varolma dürtüleriyle kendi içine kapanır (Shayegan, 2014: 23-25).

Bir yandan, batılılaşmış olmaları nedeniyle bu çarpık süreç sürekli eleştirilir, öte yandan öze dönüş gerekliliği savunulur. Hazır cevap kalıplar, kavga ideolojisi ile birlikte indirgemeci bilgi paketleri halinde açıklamalara gidilir. Batı, İslam toplumları için, onları siyasal-kültürel köleliğe götüren, gizli fesat güçler olarak tanımlanır. Vaizler, toplumun maruz kaldığı felaketleri yabancı düşmanlara atfederler, düşmanın üzerine yıkılan hayali komplolar icat ederler. Böylece, Müslüman özneyi (zaten yapısal olarak çok az olan) suçluluk duygusunun yükünden ve so-

³ Ancak, İslam dünyası sadece bölük pörçük kopuk teknikleri yayılma yoluyla alsa da bilimsel dünya bakışından doğan gerçekliği algılaması olmadığından, bu teknikler kök salamaz. (“Nahda” -yenilenme- akımı, İslamiyet’in geri kalmışlığını kabul eder ve buna çare arar.) Dinsel alanın özelleştirilmesi gerekliliği konusunda birçok İslam dünyası entelektüelleri hem fıkirdirler. (Shayegan, 2014: 32-34)

rumluluktan kurtarırlar. (Meddeb, 2005, 114)

Nitekim, Chebel'e göre, İslamiyet'in Hıristiyanlıktan en önemli farkı "suçluluk ruhuna" ilişkindir; her Hıristiyan, birey olarak günahlı ruhunun kefareti bu dünya üzerinde ödemek durumundadır. Oysa İslamiyet, bütün Müslüman cemaatini bugünün şüphelerinden kurtarmayı amaçlayarak bireyden ilahi gücün emir ve yasaklarına itaat bekler. Bu yapı içinde, imkânsız ben silikleşerek, sanallaşır. Bilinçaltının derinliklerine atılarak unutulur. (Chebel, 2002: 103)

Müslüman birey, ilahi hukuk önünde ebedi bir çocuk statüsündedir. Kendisine verilen ödüllendirme ve cezayı sadece kabullenmek zorundadır. (Etimolojik olarak, Arapça da, vadedilen [wa'd] ile tehdit [wa'id] aynı kökenden gelir.) Bu nedenle, gerçekleştirdiği eylemlerden dolayı bireysel sorumluluk hissetmez. En acımasız eylemler bile, kişisel bilinç düzeyinde bir yara açmayabilir çünkü eyleminden kendini sorumlu tutmaz. Cemaat tarafından cezalandırılrsa ya da tam tersi onaylansa da, bir süre sonra aynı çocuk statüsüne geri dönecektir (Chebel, 2002: 106-108). Özellikle, Sünnilik tam mutakabat ilkesi üzerine kurulduğundan, cemaatin bütünlüğü tam mutakabatla sağlanır; bunun dışına çıkışları, her türlü çoğulluğu ve atipik davranışları yok etmeyi amaçlar. Şerefli Müslüman kimliği, Kuran'da ve sünnetin belirttiği suçsuzluk alanında, imanlı kişinin imanla verdiği cevaptır. Müslüman kimliği, kendi hakikatine suçluluk duygusundan koparak ve sadece imanlı biri olduğunda kavuşur (Chebel, 2002: 177-178).

Saplantılı bir reddedişin histerik dili ile, ötekiler ve özellikle Batı eleştirilir ve suçlanır. Güçsüzlük duygusuyla önceden ilahi güçlere atfedilen sihirli nitelikler, bu kez kurnaz yabancılara atfedilir; Müslümanlar da, "düşüşün masum çocukları" olarak bu verilen zararlardan kurtulmaya çalışırlar (Shayegan, 2014: 13).

Ama ne yapılırsa yapılsın, hep masumiyet içinde yapılır, çünkü, sorumluluk yoktur. Sorumluluk ancak ahlaksız yetişkinlere vergi bir şeydir. Ezeli bilinçsizlik bahçesinde, ezeli bir oyu-

nu oynayan, ezeli masumların işi değildir.” (Shayegan, 2014: 165)

İnkâr Belleğinin Dili

Ötekiler-dışardakiler ile içerdekiler arasına kötüler ve iyiler sınırı getirmek, bazı hakikatlerin reddini kolaylaştırdığı gibi, aynı zamanda içerdeki kolektif arasında bir üstünlük algısı oluşmasını da sağlar. Türklerin sıklıkla kullandıkları, “Uygarlıkların beşiği”, “Medeniyetlerin bulunduğu yer”, “700 yıllık hoşgörü” “birlikte yaşama kültürünün zenginliği”, “Dinlerin biraradalığı”, “Hepimizin kardeş olduğu” klişelerine dayalı adlandırmalarla toplumsal mekânı sabitleyen, “birlik ve beraberlik zamanı”na göndermeler yoluyla Türklerin üstünlüğü sürekli hatırlanır.

Egemenin kullandığı bu “üstünlük” dili kimseyi rahatsız etmez. Üstünlük sıfatları, abartılar (bizim gücümüz karşısında kimse duramaz, biz güçlü milletiz...) yakıştırmaları kullanılır. Abartılarda bütünlüğe gönderme yapılır. Halkların, grupların, kişilerin değil “halkın sesi” vardır. Türkiye’de de sıklıkla duyduğumuz, “Emsalsiz, tarihin en büyük...” gibi ifadeler hatibin, ajitatörün elindeki en etkin silahlardan biridir. “Dünyanın en büyük... dendiğinde bir sabitlik ölçütü verilir, çünkü dünya en sabit üstünlük sıfatına sahiptir. Ayrıca, tarihsel vurgusu da, bir kolektife ebedilik izlenimini verir. Kolektif hafıza, üstün niteliklere sahip olarak ebediyen yaşayacak bir toplum olduğuna inanır. Oysa, mutlak üstünlük maskesinin ardında kuşku ve güvensizlik yatar. “En üstünlük” sıfatı aynı zamanda karşı durabilen aklın, yitimidir. (Klemperer, 2018: 245)

Egemenin üstünlük diline paralel olarak kullanılan ırkçı söylemde, sıklıkla duygular ön plana çıkartılır. Duygularla beslenen, kendisini üstün nitelikli, diğerlerini ise, hain, ikiyüzlü, sadakatsiz, vb... tanımlayan söylemler kamusal alanı işgal eder. İnkâr dili, okulda, ailede, işyerinde ve özellikle medyada farklı

biçim ve formalarda kendini gösterir.

Van Dijk, “ikiyüzlülüğün” medyanın etnik konulara bakışıyla ilişkili olduğunu; insanların konuşmalarında kanıt olarak kullandıkları ve azınlık gruplarına attettikleri “olumsuz” özellikleri çoğunlukla bu kişi ve gruplarla birebir ilişkilerde bulunmadıklarından daha çok medyadan edindikleri ve hatırladıkları bilgiler içinden süzdüklerini belirtir (1991: 7). Medya, etnik ilişkiler konusundaki yaygın rızanın üretiminde gerekli olan sembolik kaynakların kontrolüne sahiptir. Bu kontrol gücü, haber değeri atfetme pratikleri, haber kaynakları ve politik-ekonomik güç gruplarıyla ilişkiler, istihdam politikaları ve profesyonelleşme gibi haber üretim sürecinin iç dinamikleri de dikkate alındığında, ırkçılık karşıtı görüşlerin kamuoyunun gözünden gizlenmesinde medyaya ayrıcalıklı bir yer verir. Tekrarlar, sürekli eskiyip unutulmuş ama yeni felaket haberlerinin belirleyiciliği, seyircinin de özümseme kapasitesini aşar. Televizyon karşısındaki pasif seyirci, bütün sunulanları “dünyasal bir tiyatro sahnesi” gibi izler.

İktidar tarafından organize edilmiş bilgiler, daha ilk ifade edildikleri andan itibaren bizim düşünce ve yorumlarımızı belirlerler. Bireyler ise, aldıkları bilgiler karşısında hiçbir zaman tam pasif değildirler, bir şekilde çağrıştırdıkları duygu veya düşüncelere göre tepki verirler. Medya ve diğer iletişim yolları, bilgi vermekten öte, yönlendirme fonksiyonu da üstlenirler. Bu yönlendirme tam olarak “hazır düşünce” empoze etmek değil, düşüncenin yapılaşmasını sağlayacak şekilde bilgi verme yoludur. Böylece, siyasi iktidar baskı, şiddet uygulamadan da, öznelere duygu ve düşüncelerini yönlendirir.

Haberin verilme biçiminde tekrarlar çok önemlidir. Derrida’ya göre, tekrarın koruyucu, nötralize edici, bir travmayı amorti eden ve uzaklaştıran bir etkisi vardır. Bu televizyondaki tekrarlanan imajlar için de geçerlidir (Derrida-Habermas, 2004, 135). Bu tekrarlar, çok önemli bir olay olduğu izlenimini verir. Buradaki izlenim kelimesi de olayın kendisine benzer; “izle-

nim" kelimesinin iki anlamını da taşır; belirleyici bir sistem, bir form verir ve daha sonra da bu form, organize olmuş bir enformasyon makinesinden (söylem, iletişim, retorik, imaj, medya, vb.) geçer (Derrida-Habermas, 2004: 135).

Siyasi egemenin belirlediği söylemler ve dil etrafında bir uzlaşma oluşur. Çoğunluğun bakış açısını, bireysel düşünciyi de doğrudan etkiler. Elisabeth Noelle-Neumann'ın "sessizlik spirali" dediği olgu ortaya çıkar; birey çoğunluğun fikrine uymak zorunda hisseder kendini, farklı düşünenler de seslerini çıkartamazlar ve çoğunluğun uzlaşmacı düşünsel baskısı. medya sayesinde aykırı seslerin çıkmasını da engeller (1989: 182).

Daha önceleri de sürekli vurguladığımız gibi, Türkiye'de biz tanımının sınırlarını belirleyen imtiyazlı çoğunluk diğer azınlıklardan sürekli "sadakat" talep eder. "Ekmeğini yedikleri, suyunu içtikleri", yüzyıllar boyunca onlara kucak açmış bu topraklara... Türkiye'ye "minnet" duymaları gerektiği, basın ve medyanın da çok kullandığı yorumlardır. (Köker, Doğanay, 2010: 90)

"İrkçi, milliyetçi, şoven değilim ama" cümlesiyle başlayan yazıları sürekli gündemde tutan ulusal basın, Türkiye'de yaşayan hâkim dini çoğunluk karşısında Alevileri sadece "Müslüman biz" in bir parçası olarak gündeme getirdiği gibi, diğer bazı azınlıkları "dinleri", özellikle de "kiliseleri" aracılığıyla işaretlemekten, azınlıkların etnik kökenlerini belirtirken terör, suikast, isyan gibi ortaklığı tehdit eden adlandırmaları kullanmaktan çekinmezler. (Köker, Doğanay, 2010: 11)

Örneğin, "Medyada Nefret Söyleminin İzlenmesi projesi", 2009'dan beri Türkiye'de nefret söylemini sistematik olarak raporlayan ve yorumlayan Hrant Dink Vakfı, sadece 2018 yılının verilerine göre yaklaşık 98 farklı kimliğe karşı üretilen nefret söylemlerini raporlar.

Sevda Alankuş-Kural'ın "TV aracılığıyla yaygın medyanın, toplumun meşru çoğunluğu ve iktidar ile onların karşısındaki her türden gayrimeşru azınlıklar arası hegemonya mücade-

sindeki ‘tarafıru’ resmetmek” (1995: 94) amacıyla gerçekleştirdiği “Türkiye’de medya, hegemonya ve ötekinin temsili” başlıklı çalışmasında, çeşitli program türlerinden ve dizi filmlerden seçilen örnekler aracılığıyla dinsel ve etnik ötekilik tiplerlerinin söylemsel kuruluşuna odaklanılır. Çalışma, Kürtlerin televizyon dizilerinde hâkim mitleri yeniden üretecek şekilde, “kriminal dünyanın insanları, dolayısıyla bize de zararları dokunabilecek harici ötekiler” olarak resmedildiklerini ortaya koyarlar. (Köker, Doğanay, 2010: 8)

Dört ulusal gazetenin ilk sayfalarında yer alan haber başlıklarında çeşitli grupların, kurumların veya bunların özdeşleştirildiği anlayış ve değerlerin ötekileştirilme tarzları üzerine odaklanılan, Yurdağül Bezirgan Arar ve Nuri Bilgin tarafından kaleme alınan “Gazete Haber Başlıklarında Öteki’nin İnşası” başlıklı çalışmada ise “bir olay veya kişiyi, adlandırma ile etiketleme, etiketleme ile damgalama ya da ötekileştirme arasındaki sınırlar”ın oldukça esnek ve geçirgen olduğuna vurgu yapılmaktadır. Arar ve Bilgin, “toplumdaki başat grubun temel özelliklik, değer ve törelerinin öteki olarak algılananlarda bulunmayışı” ve “ötekileştirilenlerin tehdit kaynağı olarak görülmesi”nin ya da “bir olayın faili olarak suçlanarak düşman görülen diğer gruplarla ilişkilendirilmesi”nin haber başlıklarında en sık rastlanan temalaştırmalar arasında yer aldığını saptarlar: “Bu konjunktürde ötekileştirme, kendi kimliğini negatif bir kutba, kötü bir referans noktasına karşıt olarak inşa etme çabalarının bir ürünü olarak görünmektedir” (akt. Köker, Doğanay, 2010: 9).

Gazeteler üzerinden yürütülen bir diğer çalışma, Vakıf’ın birinci sayfaları ve manşetlerini “millet” ve “milletin düşmanları” ikiliğinin söylemsel kuruluşu açısından irdeleyen Onur Bakır’ın “Muhafazakâr Popülizm, Neoliberalizm, Nefret Söylemi ile Aşırı ve İlmî İslamcılık Aynı Potada Nasıl Eritilir: Vakıf Gazetesi Örneği” başlıklı yazısıdır. Çalışma, yazının millet kavramını İslam ümmetinin bir parçası anlamında kullandığını belirttiği Vakıf’ın bu söylemsel tercihinin “Türkiye’de yaşayan herkesi

Türk olarak tanımlayan asimilasyoncu-inkârcı anlayışla" ilişkisinin zayıf olmadığını, aksine, bir tür mazlumluk konumu ile beslenen ve "'halk ve halkın düşmanları', 'millet' ve 'milletin düşmanları', 'biz' ve 'bizden olmayanlar'" gibi ikiliklere dayanan popülist (milliyetçi) söylem ile beslendiğini ortaya koyar (2008: 82-83).

Azınlık gruplarına ve kesimlerine ayrımcılığın yapıldığını ifade eden haber ve yorumların milliyetçi söylemlerle bezenir. "Herkesin Türkiye'ye ve Türklere karşı" olduğu gibi etno-merkeziyetçi bir söylemle, ayrımcı uygulamalar yumuşatılır. (Köker, Doğanay, 2010: 35)

Sözcükler, başlıklarda yer alan sözcüklerin kullanılma sıklıklarına göre dağılımına bakıldığında ortaya çıkan tabloda, Türkiye'de haber editörlerinin etnik-dinsel gruplar ve toplumdaki ayrıcalıksız kesimlerle ilişkilendirdikleri haberleri okura sunarken çerçevelemeyi Türklüğü ve Türk kimliğini öne çıkaran sözcük yeğlemeleri içinden yaptıklarını göstermektedir. Ayrıca ülke ve vatan sözcüklerinin anıldığı 22 ve "biz" sözcüğünün yer bulduğu 24 haber başlığı saptanır. (Köker, Doğanay, 2010: 41)

Azınlık gruplarının sözünü başlığa çıkarmakta zorlanan ediytorial müdahale, suç ve şiddet ile Kürt sorununu yan yana getirmekte zorlanmazlar. Etnik gruplar arasında nefret ve iğrenme duygularını körükleyen ifade ve kalıpları olağanlaştırılır. Türklüğü mutlak bir öz halinde metinleştirmek için abartılı övgü ve mağduriyet hallerinden beslenir. Türkiye'de yaşayan Romanlara, Araplara, Süryanilere, Yahudilere, Asyalılara, siyahlara, eşcinsellere, cemaat ve tarikatlara yönelen ve gündelik dilin içine stereotipler aracılığıyla yerleşen ayrımcılık ise gazete sayfalarında görünmez kılır. Aksine, haber dili, bu türden grupların habere konu edildiği durumlarda, yerleşik stereotipleri yeniden üretmeye yöneliktir. (Köker, Doğanay, 2010: 175)

Mülteciler ya da azınlıklar için, "hırsız, asalak, düzenbaz, tecavüzcü, fahişe, çok üreyen, pis kokan, ekmeğimizi yiyen, ekmeğini yediği ülkeye ihanet eden, defolup ülkelerine/şu ülkeye

gitsinler, yok edelim, üremelerini engelleyelim, fazla vergi alalım, bedava geçiniyorlar, bu ülkenin nimetlerinden bizden daha fazla yararlanan, terörist, çocuklarını dilendiren, güvenliğimizi tehdit eden, bizden fazla para kazanan, devletin sırtından geçinen, vergilerimizi sömüren, dilenci, eğitimsiz, cahil, saldırgan, tehlikeli, medeniyet görmemiş, ikiyüzlü vb.” tabir ve yakıştır-malar kamusal alanda kimsenin rahatsız olmadan tekrarladığı ifadelerdir.

Türk Solu dergisinin Ağustos 2005’te yayımladığı manifesto-nun ana teması bile benzerdir ancak bu kez nefret nesnesi Kürtlerdir: “Türk, Kürt dizisi izlemez. Kürtçe müzik dinlemez. Kürtçe müzik çalan barlara gitmez. Kürtçe konuşulan minibüse binmez. Kürtçe kaset satan dükkândan alışveriş yapmaz.” Türkiye’de Suriyeli karşıtı ırkçı beyanatları okumak için Twitter’da “Suriyeliler” veya “#UlkemdeSuriyeliİstemiyorum, #SuriyelilerDefolsun” paylaşımları da en ırkçı söylemleri aratmayacak niteliklerdedir.

Dünyadaki yaygın ırkçı söylemlerin kullandığı “anahtar kelimelerle”, Türkiye’de Kürtlere karşı da yıllardır aynı ırkçı söylemler üretilir: Hem de yüz yıldır! Biri 1930, biri 2005 yılından iki örnekle yetinelim: “Hunhar, atılğan, vahşi ve yırtıcıdır-lar...”)

Bunlara aşağı-yukarı vahşi denilebilir. Hayatlarında hiçbir şeyin farkına varmamışlardır. Bütün bildikleri sema ve kayadır. Bir ayı yavrusu nasıl yaşarsa, o da öyle yaşar. İşte Ağrı’dakiler bu nevidendir... Hayatlarında acımanın manasını öğrenememişlerdir. Hunhar, atılğan, vahşi ve yırtıcıdır-lar. Çok alçaktırlar. Yakaladıkları takdirde sizi bir kurşunla öldürmezler. Gözünüzü oyarlar, burnunuzu keserler, tırnak-larınızı sökerler ve öyle öldürürler. Kadınları da kendileri gibi imiş...⁴

75 yıl sonra, Kınkkanat, yazısında farklı bir dil üretmez:

... Ama artık etle tırnak, Türkle Kürt sözcüklerinin arasında otuz bin ceset var ve çoğalıyor. Şehre inen aşiretleri, töre cinayetleri, kapkaççı

⁴ Mahmut Esat Bozkurt, *Akşam* gazetesi, 1 Eylül 1930.

çocuk çeteleri, otopark mafyaları var. Kaçak elektriğini, kaçak suyunu bize ödeten, doğurup sokağa saldırdığı evlatları suç makinesine dönuşen ve sonra varoşlarda Biji Apo diye bayrak açıp dükkân yağmalayan eşkıyası var. Aymaz devlet, hâlâ PKK'ya karşı "sadık" Kürt nüfus çoğaltma derdinde. Bizim cebimizden alıp iki karıdan, üç karıdan on yirmi çocuk sahibi cahillere, çocuk başına 20 YTL'den 50 YTL'ye "sosyal yardım" yapıyor... Şimdi böyle bir kavmin, kafası kadın haklarında Ortaçağı aşamamış dernek başkanı, demokrasi var diye çıkıp televizyonlarda: "T.C. Güney Doğu'da işgalcidir, ben Barzanî'nin iktidarını tanırım, Atatürk de İngiliz mandacısıydı" deyince... Türklerde de böylesini sırtında taşımamak, dölünü finanse etmemek, aşiretini, töresini, cehaletini, kısaca yükünü çekmemek, hatta birlikte yaşamayı reddetmek isteğı doğuyor... Asalak kardeşlik, zoraki beraberlik artık yeter, yağma yok, herkes kendi yoluna diye düşünen Türkler çoğalıyor, benden söylemesi...⁵

Aydınlık gazetesinden M. Soydan LGBTİ'leri ele aldığı bir yazısında LGBTİ derneklerinin George Soros tarafından fonlandığı ve ülkelerin iç işlerine müdahale için kullanıldıklarını, uyuşturucu ticareti gibi, ülkeyi parçalamaya amaçladıklarını ileri sürer.⁶

Türkiye'de yakın dönemlerde, azınlıklara ve özellikle Kürtlere yönelik, "her Kürdün şahsında PKK'yı gören" bir linç kültürü yaygınlaşmaya başladığını gözlemlemek mümkündür. İktidarın bu tür eylemlere karşı hoşgörüsü, bu gruplara "tahrik olma hakkının" bahşedilmesi (Bora, 2008: 12) olaylara meşruiyet kazandırır. Yanı sıra, saldırganlığa ve linç girişimli eylemlere müsamaha, bireylerin bir kitle içinde eriyerek, özdeşleşerek birlik olmalarına katkıda bulunur (Bora, 2008: 17). Bir türlü "kendisi" ve "özne-kişiler" olamayan, bireysel sorumluluk ve vicdan etiğinden yoksun bir topluluktur. Bora'nın da vurguladığı gibi, "Tek ortak bağı kendi 'biz'liğinin üzerine kapanıp aidiyet yemini törenleri yapmak haline gelen, intikam peşinde bir

⁵ "Asalak Kardeşlik", Mine G. Kırıkkanat, *Vatan* gazetesi, 7 Aralık 2005.

⁶ *Aydınlık*, 23 Ağustos 2019.

linç güruhu”dur (Bora, 2008: 19).

Ancak, bu yanılmalı bir aidiyet ve iktidardır. Otoritenin karşısında sadece itaat etmeyi bilen güçsüzlerin, hiçbir zaman sahip olamayacakları bir güç dalgası içinde, kendilerinden daha güçsüz ve savunmasız olanları ezmeleridir. Biz-aynılık takıntısının şiddete dönüşmüş formlarıdır.

Aynı şeylerin takıntılı tekrarları ile bellek karşı karşıyadır. Bilinçsizce tekrarlanan şeylerin birçoğu aslında hatırlanmak istenmeyenlerin sürekli yinelenmesinden başka bir şey değildir. Özgürleştirmez, melankoliye götürür. Kompulsif tekrarlar, özgür düşüncenin ve özgür belleğin önündeki en büyük engeldir. Bu nedenle, toplumlar için de, sürekli geçmişteki suçları işlemediğini tekrarlamak, aynı söylemi farklı şekilde üretmek, sürekli tersi karutlar ortaya çıkarmaya çalışmak, suçu atanlara aynı suçlamaları yöneltmek, sadece kompulsif bir tekrar eylemidir.

Nitekim, Freud, incelediği hastalarda, hastanın unuttuğu ve bastırıldığı hiçbir şeyi hatırlamadığını ama eylemleri ile tekrarladığının altını çizer. Hatırladığı için değil ama eylem olarak aynı şeyleri yeniden üretir (2011: 29). Bedenselleştirilerek tekrarlar halinde yeniden üretilen bir “ikinci bellek” gerçekleştirilir. Ancak, geleceği ve geçmişi özgürleştiren anımsamadan farklıdır.

Fantazmalar, Komplo Teorileri, Günah Keçileri

Pozitif bir geçmiş hikâyesi ile donanmış öznelere kendinden olanların, -ataları olsa bile-, suçluluğunu kabul etmek kolay değildir. Geçmişin suçları ile yüzleşebilmeyi göze almak korkutucudur ve öz benliği yaralanmaya açmaktır. Buna karşın, (genellikle olan budur zaten) inkârcı söylemlere inanmak hem daha kolaydır, hem de benliği zedelenmekten kurtarır.

Nitekim, inkârcı söylemler, her zaman kamuda da, daha geniş bir yankıya sebep olur. Örneğin, Batı Avrupa'da savaş sonrası, kaybolan 5-6 milyon insanı belleklerden silmek, "final çözümün" kompleks mekanizmalarının nasıl oluştuğunu anlamaktan daha kolaydır. Ayrıca, inkârın medyatik etkisi çok daha fazladır. Herkesin, medyanın ortaya attığı basit ve ifşa edilen "sözde sırlara" ilişkin haberlere ilgisi her zaman yoğundur.⁷ Yansıra, kolektif belleğin doğrudan yapısına uygun olarak, inkârcı söylem tarih sayfalarının açıklarını (zayıf nokta, faillere ulaşmaktır her zaman) kullanmayı tercih eder, hatta açıkları yakalamaya çalışır (Rousso, 1990: 180-181).

İnkârcılar bir anlamda, gerçekleri ters yüz ederek şüphe oluştururlar ve olayları farklı ve basitleştirilmiş şekilde yeniden yazarlar. Özellikle, yeni kuşaklara, yeniden yorumlayarak tarihi gerçekleri farklı sunmak her zaman mümkündür; çünkü geçmiş ne denli ağır, suçlar ve suçluluk ile doluysa, o denli inkâr yolu ile geçmişin üstünü kapatmak tercih edilir. İnkâr, karşı tarafın sessizliği sona erdiğinde ve geçmişi ortaya çıkarmaya çalışıldığında genellikle daha da artar.

"Sadakatsizlik" ve "dış mihrakların oyunu" gibi kalıplar, bir ülkede ötekileri suçlamak için, hem medyada, hem genel toplum düzeyinde, kullanılan en yaygın söylemdir. Sadakatsizlik her durumda, namus, şeref nosyonlarına gönderme yapar. Erkekliğin-virilite'nin en önemli kurucu kavramlarından biridir. Yani, temel bir erkeklik söylemi elemanıdır. Dış mihraklar ise, sorumluluğu dışarı atmanın, masumiyeti içerde tutmanın koşuludur. Komplo teorileri ile bezenen "bizi zayıflatmak isteyen dış mihrakların oyunu" söylemleri, içerdeki bizlerin masumiyetini, saflığını ve oyuna getirildiklerinin kanıtı olarak ortaya konur. Hatta, siyasiler bile "kendilerinin de oyuna getirildiklerini" itiraf etmekten çekinmezler, mağduriyete ve haksızlığa uğradıkları

⁷ Özellikle çağdaş dünyada, sosyal medya bu konuda zirve yapmaktadır.

rını tekrarlarlar. Ancak, bu tavır bir yandan da, büyümemiş, yetişkin olamamış ve sorumlu bireyler statüsüne kavuşamamış acizliğin de göstergesidir. Kendini sürekli mağdur olarak tanımlamak, suçluluk ile baş edememenin bir sonucu ve sorumluluktan kaçmanın bir yoludur.

Her suçlama karşısında ortaya atılan mağduriyet ise, kendini "istisna" olarak belirlemenin koşuluymuş gibi sunulur. Böylece, yeni bir mağdur varolma biçimi oluşur. Siyasilerin (özellikle bizde!) çok kullandığı "asıl mağdur olan biziz..." şeklinde kendini kendini mağdur, mazlum olarak tanımlamak, "bütün marjların en kenarında tutmak, aynı zamanda, dışardanlığı ile mazlumiyetini bir güç aracı olarak kullanabilmektir ve bu bir dominasyona dönüşebilir" (Dupuy, 2009: 219). Ya da tam tersi, mağdur-kurban, kutsallaştığında ve kurban-mağdurlar için duyulan kaygı evrenselleştiğinde, bu kez de mağdurlar adına öldürülüp, katliamlar gerçekleştirilebilir.

Milliyetçi retorik ile birleştirilen mağduriyet ve başkalarını suçlama söylemi sadece egemen iktidarı değil, muhalifleri de içine alır. Gözü yaşlı milli mağduriyet söylemleri tüm kamusal alanı işgal eder.

Haffner'in Nazi Almanyası için yaptığı gözlemede, 1930'lu yılların başında, Nazi ideolojisinin temel taşlarından olan "milliyetçi" söyleme sosyal demokratların da gönülden katıldığını belirtir. Muhalefetin, Hitler ve Nazi ideolojisi ile savaşmak, toplama kamplarının gerçeklerini ifşa etmek yerine, kendilerinin Nasyonal Sosyalist'lerden daha milliyetçi olduğunu gösterme ve Alman halkının mağduriyetine yol açanları suçlama yarışına girerler. Böylece, mağdur Alman halkı etrafında bir uzlaşma oluşur (Haffner, 2004: 785).

Bu sürecin sonunda, "millilik, milli çıkarlar, ulusun bekası, vb..." etrafında oluşan ortak dil tüm kolektifin dili olur. Kolektif, popülist sloganlar eşliğinde kendine yeterliliğin ve birliğin

fantazması ile ötekileri dışlayıcı ve suçlayıcı ithamlar etrafında birleşir ve kimliğini tamamen kapatır.

Yarı sıra, başkalarından şikâyetçi olduğumuzda, onları suçlayarak, utandırarak haksızlıklarını kabullenmelerini beklemek zordur. Tersine, daha saldırgan olmaları muhtemeldir. Bu nedenle, bir kişiye veya gruba yönelik şiddetli bir nefret oluşumunun en kolay yöntemi o varlığa karşı ağır bir haksızlık yapmaktır. Başkalarının bize yönelik haklı bir şikâyetinin olması, onlardan nefret etmek için daha güçlü bir gerekçedir. Tamamen hakir görülen, aşağılanan ve dışlanandan nefret edilmez. Bir fanatik de kendisi gibi bir fanatikten değil, -karşısındaki ayrı zamanda kendi izdüşümüdür-, hayranlık uyandıran, ılımlı, uzlaşmacı düşmandan daha çok nefret eder, çünkü, onlar kendisini daha ezik, daha değersiz hissetmelerine yol açar (Hoffer, 2019: 123-124).

Türkiye’de de inkâr, hafifletme ve bahane bulma gibi stratejilerin yanında, suçu karşı tarafa atmak da ırkçı söylemlerin doluşma girdiği haber ve yazılarda sıklıkla başvurulan stratejilerden biridir. Bu strateji, başlıkların ve temaların analizinde de görüldüğü gibi, özellikle Ermeni soykırımı iddiaları karşısında asıl zulmedenin/soykırım yapanın Ermeniler olduğunu ileri süren haberlerde karşımıza çıkar (Köker, Doğanay, 2010: 164). İnkârcı söylemler ve politikalar ile suçlamalar hep azınlıklar üstüne atılır. Ermenilere karşı yapılanlar, onların suçmuş gibi gösterilir ve eğer bir şey yapılmışsa, bunun suçlusu Ermenilerdir. İmparatorluk için tehlike yaratan isyancı, ayrılıkçı bir tebaa olarak nitelendirilirler ve yapılanları da “hak etmişlerdir” (Sunny, 2016: 12).

Türkiye devletinin sürekli inkâr politikasının bir başka örneği de (bilimsel bir çağrışım uyandıran!) “Institut de Poltique Etrangere” (Dış ilişkiler enstitüsü) tarafından 1982 yılında Fransızca yayınlanan “Ermeni meselesi: 9 soru, 9 cevap” adlı bir broşürdür. 33 sayfalık kısacık bir metinde, Türkiye’ye yöneltilen

bütün suçlamaların asılsızlığı “bilimsel bulgu ve belgelerle”, kaynakların bolluğu ile kanıtlanmaya çalışılır. Hatta, bu amaçla, eskimiş-unutulmuş tartışmalar yeniden gündem konusu yapılır. Toynbee ve Lord Byrce’ın 1916 yılında Osmanlı İmparatorluğunda yaşayan Ermeniler üzerine “Mavi kitap” olarak bilinen kitaba karşı suçlamalar CHP ve Başbakan Erdoğan tarafından 2005 yılında yeniden gündeme gelir. (Aktar, 2006: 32)

Türkiye’de azınlıklar ise, sürekli bu suçlamaların tehditi altında yaşarlar. Suçlamalar olmadığı durumlarda bile, onların uğradığı haksızlıkların, bazı imtiyazlılara yapılanlardan daha fazla olmadığı hatırlatılır. Bir Ermeni vatandaşın tanıklık ettiği gibi, en yakın Türk dostlara, kazara geçmişin acılarından bahsetmek bile imkânsızdır: “ Ne zaman yaşadığımız acılardan bahsetmeye kalksam, çok yakın çevremdeki arkadaşlarım bile, ‘bizimkilere de vakti zamanında şu yapılmıştı’ ya da ‘sen kendini azınlık sanıyorsun ama bizler bile azınlık durumundayız’ diyerek tabiri caizse lafı ağzıma tıkadılar” “... ortak tarihe farklı açılardan bakıyorduk ama bunu asla konuşamıyorduk” (Hacudi, 2016: 34)

İnkâr, azınlıklara karşı, “ekmeğini yedikleri ülkeye” ihanet ve sadakatsizlikle suçlamalar, ırkçı-ayırıcı pratiklerin meşrulaşmasını kolaylaştırır. Ülkesine sadakat önemli bir ölçektir ama sadakatin nasıl, kimler tarafından belirleneceği, test edileceği muğlak bırakılır (Keleş, 2014: 95). Bu bağlamda, Türklüğe yüklenen aşırı anlam, patolojik düzeyde “karşılıksız aşk sendromu” özellikleri taşır; Türkiye-Türklük karşılıksız sevmeyi gerektirir (Keleş, 2014: 98). İnkârcı ve suçlayıcı retorik, kendi söylemlerini eleştiren ya da kabul etmeyenlere karşı, saldırgan, paranoyak bir tavır geliştirir.

Diğerinden ürkmek, başkasına karşı saldırganlık, psikopatlık (kendi değerlerini tartışmamak), Ben’in büyümesi (hipertropi) ve megalomaniye kadar gidebilir ve yargı niteliğinin

kaybolmasını ile içsel bir paranoya oluşturulur. Paranoyaklar,⁸ tutkusal davranışlarıyla, hakikatleri saptırırlar. Fikirler, ön yargılarla yönlendirilir; kuşku ve öz eleştiri mümkün değildir. Rasyonel görünen bir söylem görüntüsü altında, kendi fikirlerini değil, duygularını haklı çıkarmaya çalışır. Zorlukların ve başarısızlıklarının nedeni hep başkalarıdır. Bu düz mantıkla, paranoya ve komplo teorileri üretilir, uygun, daha doğrusu bildik günah keçileri bulunur. Siyasi paranoya, komplo teorisinin atfedildiği siyasetin üstünlüğünün ifadesi olarak kendini gösterir. “Paranoyalar, kadiri mutlak tezi ile beslenir.” (Butler, 2018: 26)

İçerdeki düşmanları ortaya çıkarma, ifşa etme söylemleri geliştirerek egemen iktidar içsel paranoyagüçlendirilir. Organik safiyeti sağlamak için dışardakilere ve onların içerdeki işbirlikçilerine karşı nefret, içerdekiler için sevgi dili kullanılır. Egemen “ethnos”, bu dili kullanarak ve kolektif paranoyayı en yüksek düzeyine taşıyarak içimizdeki düşmanları açığa çıkartarmak ve dışarıya püskürtmek projesini geliştirir

İrkçi-milliyetçi bir toplumun üyesi ve kuşatılmışlık paranoyası içinde olmak her an, üyelerini katliam yapmaya götürebilir. Komplo ve paranoya duyguları birlikte gelişirler. Böylece, ötekinin ölümüyle, özne kendi ölümlülüğünü yenmeye çalışır. Paronayak durumun en mükemmelidir, çünkü düşmanı öldürerek özne yaşayacağına inanır; “senin ölümün benim hayatım”dır. (Tuğrul, 2014: 189)

Savaş ve şiddeti haklı çıkarabilecek, iç düşmanın muhakkak bir dış düşmanla birlikte hareket ettiği söylemi bu retoriğin parçasıdır. İç bütünlüğü korumak için dışarıdakilerle ve onların işbirlikçileri iç düşmanlar ile savaşmak gerekir. İç düşman-dış düşmanlarla işbirliği içindedir. (Tuğrul, 2014: 190)

İç düşmanlar olarak işaretlenenler, sadece içerdeki düşmanlar şeklinde ifade edilirse, savaşı çağrıştırması olasıdır. Oysa,

⁸ Bkz. bu kitabın “Kimlik” başlıklı bölümü.

savaş retorliğini kullanmak sorun yaratır. İç savaş tanımı ve bunun kullanımı, sınırlar içi bütünlüğü bozucu, üniter devlet simgesini zedeleyici bir retoriktir, mümkün olduğunca uzak durulur. Nitekim, bugün Türkiye’de, Güneydoğu’daki, ordu ve PKK arasındaki savaşın adı “terörle mücadeledir”

Bu paranoya, toplum içinde, gizembilimci (Kant’ın tanımıyla “Mystagoglar”) manipülâtör liderler aracılığı ile geliştirilir: Kitleleri doğruya götüren liderin “taşıyıcı, yönlendirici” (*agogy*)⁹ fonksiyonu (Duce, Führer gibi), onu diğerlerinden ayırır. “Mystagog”, kitleyi manipüle ederek, ritüel pratiklerle ve etrafındaki ufak militan kadrosuyla, kalabalığı istediği yöne çeker (Derrida, 2005: 27).

Despot ve diktatörler, kendilerini dünyayı da biçimlendirebilecek güce sahip kişilikler olarak ortaya koyarlar. Politika yapmadan, özgün güçleri sayesinde hâkimiyetlerini sağladıkları fantazmasını geliştirirler. (Tazi, 2018: 179)

Kant, bu gizibilimcilere ilişkin bir tipoloji çıkarır; en önemli özellikleri, kendilerini herkesten üstün efendiler olarak görmeleridir. Okulun öğrettiklerini, onlar sezgileriyle öğrenmişlerdir. Sezgili aydınlardır. İş ile yetenek, sezgi ile kavram, alaylı-dahi ile mektepli karşıtlıklarını kullanırlar: “tanrı vergisi bir istidatla” her şeyi bir anda kavrarlar (akt. Derrida, 2005: 31). Modernitenin gizembilimcileri, Kant’a göre, sadece görmek, dokunmak ve hissetmekle kalmayıp, önsezileriyle, daha önceden hissederek önlem alırlar. Bunlar iz ve içkinlik adamlarıdır. Metaforlarla çok basit olayları, bir önsezi ve duyarlılık alanına sokarlar. Böylece, gizembilimciler, her şeyi bir tül perdesi arkasına saklayarak, kanutları ve açık olanları, analogi ve benzerlikle açıklamayı seçerler (akt. Derrida, 2005: 43).

Entelektüel için kuşku, her türlü bilgi arayışında en önemli silahtır. Oysa gizembilimciler ya da ideologlar keskin önsezileri

⁹ Taşıyıcı, diğerin elinden tutarak (mecazi anlamda) başka bir noktaya taşıyabilen.

sayesinde, sarsılmaz inançları olanlardır ve doğruya sahiptirler: "... Kalabalıkların bütün gizli psikolojik etkenlerini, heyecan çeşitlerini... bütün duygu dizinini tanurlar...Bu güçleri halkla aynı dalga boyutunda olmalarından kaynaklanır..." (Shayegan, 2014: 183-84)

Paranoya ve komplo teorilerinin en çağdaş örneklerinden birisi de Batı Avrupa toplumlarında giderek yaygınlaşan ve Fransız Renaud Camus tarafından geliştirilen "Great Replacement" teorisi ve ilginç bir biçimde Kant'ın gizembilimcilerinin geliştirdiği paranoya teorilerini çağırıştırır. Bu yaklaşım da, benzer biçimde tehlikeli hayali güçleri harekete geçirerek, ötekileri (özellikle göçmenler ve mülteciler) tehdit edici unsurlara dönüştürmeye çalışır. Paranoya ve korkuya dayanan bu ırkçı söylem istatistik, ekonomik, demografik verilerle desteklenir; böylece "bilimsel" bir taban yaratılır. "Great Replacement" teorisine göre, göçmenler bir süre sonra, yaşadıkları Batı Avrupa ülkelerinin demografisini değiştirip çoğunluk oluşturacaklar, kamusal alanı ellerine geçirerek hâkimiyetlerini kuracaklardır. Tabii ki tüm bu eylemler, gizli güçler tarafından yönlendirilmektedir!

Bu yaklaşımın başka bir örneği ve Türkiye versiyonu da Suriyeli mültecileri hedef alır. Yeniçağ gazetesi yazarı Cahit Armağan Dilek, yazısında şu ifadelerle yer verir: "Göç olayının gelişmesine bakıldığında Suriyeli göçüyle adeta bir Truva Atı operasyonuna maruz kalıyoruz", "Suriyeliler, orta ve uzun vadede Türkiye'nin millî, kültürel, politik, sosyolojik, güvenlik ve jeopolitik yapısını değiştirecek kadar büyük bir tehdit oluşturmaktadır. Bu nedenle büyük bir Truva Atı operasyonudur. Batı'nın Türkiye'yi Suriyeli sığınmacılar konusunda övmesi teşvik etmesi manidardır" diyor ve ardından şöyle devam ediyor: "2040'ta Türkiye'nin nüfusunun yaklaşık yüzde 10'unu oluşturacak Suriyeli göçmenlerin dil, eğitim, toprak istemeyeceklerini düşünmek saflık olur. Sığınmacılar üzerinden Türk toplumuna

zikredilecek selefî-cihatçı aşırı görüşlerle birlikte bu Türkiye'nin parçalanması, Anadolu'daki BİN yıllık Türk yurdunun dağılması demektir." (6 Ekim 2018)

Cambridge Üniversitesinde, Ağustos 2018'de yürütülen "Komplo ve demokrasi" (Conspiracy anda democracy) başlıklı bir araştırma çerçevesinde, 13 Batı Avrupa ülkesinde, yalan haberlere ilişkin bir anket yapılır. Anket, çok hayali bilgiler ve daha olası bilgilere ilişkin soruları kapsar: "Hangi kesinleme bilgi (sizce) doğrudur?" sorusuna verilen cevaplar ve yüzdeleri ilginç sonuçlar ortaya çıkarır. Örneğin, "Great Replacement" teorisini gönderme yaparak, "Ülkenizdeki Müslüman göçmenleri, Müslüman nüfusunun çoğunluğu oluşturmaya bağlı daha büyük bir projenin parçasıdır" olumlamasını doğru bulanların oranı, ülkelere göre, İsveç'te %24, Almanya'da % 20, Macaristan'da %20, Fransa'da %18, İtalya'da %17 dir. "Ülkenize karşı yapılan komplolar, diğer ülkelere göre daha fazladır" bilgisinin doğru olduğunu düşünenler; Polonya'da %24, Portekiz'de %19, İtalya'da %14, Fransa'da %8, Almanya'da % 5, İsveç'de %3 oranındadır. Oysa, "Hükümet ve resmi örgütlenmelerden bağımsız küçük bir grup insan dünyayı yönetiyor" gibi bir bilgiyi doğru bulanların oranı birçok ülkede şaşırtıcı derecede yüksektir (Portekiz %42, İtalya %29, Polonya %29, Macaristan %25, Fransa, Almanya %18, İngiltere %14, İsveç %12). "Buradaki önermelerin hiçbiri doğru değildir" önermesine, yani komplo ve yalan (fake) haberlere inanmayanların oranının en yüksek olduğu ülkeler İsveç %48, Almanya %35, İngiltere %40, Fransa %24'tür.

Araştırmanın genel sonuçlarına bakıldığında, Fransa'da beş, İsveç'te dört kişiden birinin "Great Replacement" teorisine inandığı, dünyayı yönetenlerin bir avuç insan olduğunu düşünenlerin oranının hayli yüksek olduğunu saptıyoruz. Araştırmayı yöneten Hugo Leal'ın belirttiği gibi, komplo teorilerine kuşkuyla bakanların oranının son derece düşük olması kaygı vericidir. Leal, ayrıca, bu tür teorilere ilgi gösterenlerin, az eğitilmişler ve cahiller olduğu algısının da yanlışlığına dikkat çeker;

sadece çok eğitilmiş küçük bir azınlık ile hiç eğitim görmemiş ve sosyal medya kullanmayanların bu tür haberlere itibar etmediği saptanmıştır.¹⁰

“Great Replacement” yaklaşımında olduğu gibi, kendisini sürekli saklamayı beceren, gizli güçlerin varlığı iddiaları, suçlamaları kolaylaştırır ve suçlu hep kendinden başka yerde aranır. Her suçlamanın ise, haklı bir nedeni vardır. “Hiçbir zaman suçlu olmadığını söylemek, hiçbir zaman, bir şey yapmamak demektir” ve vazgeçmeden vazgeçme ütopyasıdır” (Bruckner, 2007: 140).

Sürekli başkalarının “gizli emelleri” olduğuna inanmak, herkesten şüphelenerek suçlamak, genel paranoyayı güçlendirir ve daha kapalı bir grup oluşturur. Oysa kapalı bir birlik çoğaltıcı değil, eksilticidir. Kolektif kendi içine kapandığından, kendi irrasyonel iç sesinden başka seslere kulak vermez. Dışarıdan gelen her türlü yorum ve açıklamayı düşmanlık olarak tanımlar ve bir kısır döngü içine girer. Sürekli tehdit altında olduğunu hissetmek paranoyayı artırır.

Sosyal ve politik aktörler, söylem ve eylemleriyle bu kitlesel paranoyadan doğan, kolektif duyguları yönlendirirler. Yeni temeller üzerinde, başka hayali kurucu öğeleri harekete geçirirler (Semelin, 2005: 33). “Ötekinin şeytanlaştırılması, kendinin ise cennetleştirilmesi” (Shayegan, 2014: 138) ile paranoyak söylem dinleyicilerine ulaşır (31 Mart 2019 seçim öncesi, Sivas taki bir AKP’li adayın, AKP’ye oy vereceklerin cennete gideceklerini söylemesi gibi). Bu sakatlanmış bakış açısıyla, ötekiler, hele Batılı söz konusu olduğunda eleştirel ama kendine karşı körleşir toplum.¹¹ Böylesine, kendi kimliği üstüne kapanmış bir toplum, ötekini yok edici her türlü eyleme hazırdır.

Hareket halindeki bir bütün içinde, bilincin kendini kaybetmesi ya da kendinden geçtiği takdirde, ortaya çıkan duygu ise

¹⁰ Nouvel Obs, 10/01/2019.

¹¹ Bkz. Ümit Kıvanç, Duvar, 01/06/2020.

bir nevi özgürlük bilincidir. Semelin'in "çılgın rasyonalite" (2005: 68) olarak tanımladığı bu durum, paranoyak söylemi, kolektif duygusallığı kolayca harekete geçirdiğine ve bu duyguları bir düşmana yönlendirmenin kolaylığına daha önce de değinmiştik; basit taktikler ve (sözde) rasyonel açıklamalar grubu eyleme geçirmeye hazırlarlar.

Kayıpların yasını tutamayan... kendi içine bakmak üzere bir an sessiz kalamayan, acısını, tepkisini mutlaka ve sadece intikam diline transfer eden... "bir toplum yapısı ne yas tutmayı ne de başkalarının yasına saygılı olmayı bilir" (Butler, 2017: 21). Böylesine, sürekli kendini haklı çıkarmak için, ötekilere nefret püskürten bir toplumda nefret ve intikam söylemleri farklı şekillerde üretilerek yas sürecinin başlamasını engellediği gibi, suçluluk ve utanma duygularının da çıkma ihtimallerini bastırır. Yas tutmaktan duyulan bu korku, insanların kayıplarıyla baş etmesinden çok, intikam yoluyla telafi etmeyi teşvik eder.

Ancak, uzlaşmış kolektif bellek, ne kadar inkâr etse de, karşı suçlama stratejileri gelirtirse de, hiçbir zaman tam anlamıyla başarılı olamaz. Dışlanan ötekilerin belleği kaybolmaz, hatta, aniden hücum edebilir. Baskılar, şiddet ve unutturma stratejileri ile sembolik ya da maddi biçimde yok edilmeye çalışılsa bile tamamen silinemez.

Geçmişe ilişkin kolektif temsiliyeti besleyen gerilimlerin yükü belirli kriz dönemlerinde yoğunlaşır. Özellikle geçmişin yeniden oluşturulması konusunda rakip sosyal gruplar arasında zaten varolan gerilimi açığa çıkarırlar. Arka planda "latant" bellek bastırılrsa da, söylenemeyenler, "dil sürçmesi" (*lapsus*) ve "cevapsız hareketler" (*actes manqués*) şeklinde kendilerini gösterirler ve birgün bastırılmış kolektif bellek geri gelir (Rousso, 1990: 12). Diğer azınlık ve ezilen grupların kolektif hafızası "geçmek bilmeyen geçmişin" içinden hortlayarak geri geldiklerinde derin çatlaklar açılır ve sorgulama başlar.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
YAS ÇALIŞMASI, YÜZLEŞME

YAS ÇALIŞMASI

Bastırılanın Geri Dönüşü

Kolektif düzeyde, toplumlar da, kolektif bilinçaltında -bireylerde olduğu gibi- arketipleri saklarlar. Her yeni oluşumun (özellikle ulus-devlet) kurucu temeli kurtuluş, bağımsızlık savaşları ya da iç savaşlar yoluyla gerçekleşir ve daha sonra hukuk-yasal çerçeve ile bu geçmiş şiddet olayları meşruiyet kazanırlar. Tüm uygarlıkların kökenlerinde, başka bir halkın kurban edilmesi üzerine kurulduğundan bu suçluluk itki şeklinde bilinçaltında saklanır. Başka bir deyişle, geçmişi temiz, suçsuz hiçbir toplum yoktur.

Kolektif hafızada kaybolan nesne bir iktidar, toprak, bazı nüfuslar olabilir. Ancak, kimisinin zaferi-kazandığı, diğerinin yenilgisi-kaybettiği ya da kiminin kutsanması ötekinin yıkıntısı olduğundan, kolektif hafıza arşivinde her topluluğun iyileştirmesi gereken yaralar bulunur. Yas yolları, hüzünden başlayarak kaybolan nesneden vazgeçmeye dek gidebilir.

Bir önceki bölümde açıklandığı gibi, her toplumun kolektif belleğinde pozitif seçicilik ile bazı olaylar tutulur. Tam tersi, belleğin arka arşivlerinde tutulan negatif olaylar, süreçler elenir, ya da belleğinin derinliklerine itilir. Belleklerin tuttuğu olumlu olaylar, anmalar, kutlamalar yoluyla kompulsif tekrarlara dönüşür. Tekrarlayarak vurgularsak; bir toplumda bu tür eylem-

ler ne denli çok ise, o toplumda hatırlanmak istenmeyen olayların da o denli çok olduğunun göstergesidir. Bellek yaraları olarak negatif anıların bir yerlerde hala tutulduklarının da belirtilebilirler. Kolektif belleğin kendini açıkça ifade edemediği durumlarda, kolektif bilinçaltı kendini örtük gösterimlerde ortaya koyar. Bu açıdan bakıldığında, histerik semptomlar ile kentlerdeki anıtlar (*mnésique*) arasında yakın bir bağlantı vardır ve Freud, anıtları, “kaybedilene cevap” olarak yorumlar. Anıtlar kaybedilenlerin histerik semptomları gibi, anma sembolleridir (2017: 41-42). Anıtlar kaybedilenlerin acısının hala devam ettiğini ve bu geçmişe bağlılığın kopmadığının, bugünün gerçeklerinin ise umursanmadığının ifadesidir.

Geçmişî görmezden gelme bugün üzerindeki etkisini artırır, hatta bugün korkulan ve kaçılan geçmişin bir ürünü haline gelir. Geçmişte yaşanan kötü olaylar, kahramanlık hikâyeleri, mitler ile kapatılmaya çalışılır, ayrıca kurban, mağdur mitosları eklenir. Amaç, ulusun geçmişindeki büyük trajedilerde fail olarak yer almadığı ve bunların sorumluluğundan azade olduğu inancını yerleştirmek, böylece ulusal kimliği temiz tutmaktır. Toplumlar da bireyler gibi gururla bakabilecekleri bir geçmişî tercih ederler. Şüphe ya da uyumsuzluk olduğunda “kendi öz algılarını sorgulamak yerine” bellekleri manipüle ederek yeni kanıtlar bularak bugünün ihtiyaçlarına uydurmaya çalışırlar. Hatırlama yasağı, inkâr, engel, vs. geçmişin yükünden kurtulma çabalarıdır (M. Sancar, 2007: 17-18). Geçmişin olumlamasının bir başka nedeni de, bugün ile uğraşmamak içindir. Böylece vicdan yükünden de kurtulunur. Geçmişteki haksızlıkları tanımak, bugün yapılan haksızlıklara da karşı olma sorumluluğunu getirir.

Hafıza kültürü, birçok geçmişî kahramana ayrıcalık tanınması ve unutulmalarını istememek yüzünden de olur. Bu nedenle, “geçmişin kurbanı olarak tanımlanmak” bugün de sonsuz krediye sahip olmanın yolunu açar. Ancak, bellek kültürü her zaman adalete hizmet etmez, hatta kolektif bellek için olumlu bile olmayabilir (Todorov, 2004: 56).

Bazı durumlarda kurban statüsünde olan bir halkın kendisinin de benzer katliamları yapmış olabileceğini kabullenmesi çok zordur. Örneğin, Hiroşima ve Nagasaki’de yüz binlerce kişinin öldüğü atom bombalanmasına maruz kalmış Japonya, 1937’de Çin’de Nankin katliamını gerçekleştirir; Japonya işgali sırasında ölen Çinli sayısı 20 milyon civarındadır, 200 bine yakın Çinli kadın seks köleleri olarak çalıştırılır. Yanı sıra, Filipinler de, Endonezya da benzer katliamlar ve savaş suçlarına yol açarlar. Ancak, Hiroşima ve Nagasaki’ye atılan atom bombaları nedeniyle kurban-mağdur miti daha hâkimdir. Japonların kolektif suçu, yenilgiye uğramalarıdır ve bu nedenden ötürü, Japon İmparator’undan kolektif özür dilenir. Başkalarına karşı işlenen suçlar için hiçbir zaman pişmanlık belirten bir eylem yapılmaz. Japonya sadece kendi kayıpları için yas tutar. Nankin katliamı, hala ders kitaplarında yoktur (2005 yılında savaş bitiminin 60ıncı yıldönümünde Başbakan zarar gören ülkelerden özür diler, ama egemen tutum mağdur-kurban olmaya devam eder) (Chalier, 2018: 2296). Japon’ya da Nankin katliamı kolektif hafızanın karanlığına itilerek, bugün bile, değil katliamı kabul etmek, hala bir zafer olarak anılır. Böylece, tarih ve hafıza kol kola girerek, herhangi bir suçluluğa yol açabilecek her türlü geçmişi silmeye çalışırlar.

Türkiye’de olduğu gibi, siyasal ve kültürel ortam, komplo-ihanet suçlamaları teorileri altında kısırlaştırılıp, kolektif akıl, kolektif ezberin yarattığı gürültüde boğulur. Türklerin geçmişlerine bu denli duygusal yaklaşıyor olmalarının sonucu, geçmişte gerçekleşen bir suçun sorumluluğunu kabul etmeyi ve onun kefaret borcuna tahammül etmeyi daha da zorlaştırır (M. Sancar, 2007: 21). Türklerin çoğunluğu, duygusal olarak geçmişte yaşansa bile- toplum olarak kötü şeyler yapabileceklerine inanmak istemezler. Tersî gerçeklikler ile karşılaştıklarında ise, kendilerini sevmeyen düşmanların suçlayıcı komploları olarak algırlar.

Yanı sıra, “Karşılıklı birbirlerini öldürmüşler” “Onların

yaptıkları bizim yaptıklarımızdan daha az değil" ... gibi muhakemeler yürütmek, Türkiye’de olduğu gibi, suçu inkâr etmenin bir başka yoludur. Suçun yer değiştirmesini sağlamak ve bir simetri oluşturmaya çalışmaktır.

Başka bir savunma mekanizması da “suçun küçültülmesidir”. Örneğin Türkiye’de sürekli katliamda ölenlerin sayıları az gösterilir. Bunun amacı sadece niceliksel olarak az telef ve hasar olması değil, niceliksel hata ve yanlış olduğu gibi niteliksel hatanın da olduğuna dikkat çekmek içindir. Sonuç ta, yanlış sayılar nasıl mümkünse yanlış suçlamaların da mümkünlüğüne vurgu yapılır. Nitekim, 1915’te yapılanların amacı insanları öldürmek değildir resmi tarihe göre. Anadolu’nun güvenliği için Ermenilerin techir edilmesi gerektiğidir ve yolda hastalık, hava koşulları nedeniyle ölümlerin olduğu iddia edilir (Sancar, 2007: 184). Adorno’nun, ölen Yahudiler için yaptığı saptamada olduğu gibi, “6 değil de 5 milyon Yahudinin gaz odalarında öldürüldüğünü bir argüman olarak ileri sürmeye utanmayan insanlar anlamak zordur” (2016: 58).

Oysa, her olay, hatta en travmatik olmayarı bile mutlak tekil bir olaydır. Karşılaştırmalar da rahatsız edici ve anlamsızdır. Her birey için yaşadığı travma tekil ve öznedir. Her karşılaştırma bir neden sonuç açıklaması olamaz. Nazi suçları, Stalin suçlarını açıklayamaz. (Todorov, 2004: 34, 37)

Suçun tekilliğinin karşılaştırılmayacağıı iddia etmek de başka bir sorun yaratır; söz konusu suçun örnek ve diğer bütün suçlardan daha önemli olduğu anlamına gelir. Böylece, mutlak kötülük sosyal uzlaşma ile belirlenince, “moral değerin” ölçüsünü sadece mutlak kötülüğün ne olduğuna karar verenler ve o tarafta olanlar belirleyebilir. Oysa, korkunç bir suçu örnek almak, diğer suçlar üzerine düşünmeyi, doğabilecek sonuçları önceden görebilmeyi kolaylaştırır. Diğer yandan buradaki tehlike “örnek bellek” için genelleme analojisi içine düşmek olabilir. Farklılıkları silerek herkesin mutsuzluklarını eşitleme tehlikesidir. Ama “örnek alınacak hafıza” genelleştirmeyi sınırlarsa

da olayların kimliğini değiştirmez. (Todorov, 2004: 42)

Bu bağlamda, kolektif düzeyde travmatik anılara ilişkin iki farklı tavır geliştirilebilir: 1) Bir önceki bölümde açıkladığımız gibi, inkârcı bir yaklaşımla geçmişin karanlık sayfaları, kolektif bilinçaltında saklanır ve geçmiş suçlar sürekli inkâr edilir, karşı suçlamalar şeklinde püskürtölmeye çalışılır. İnkârlar yoluyla, bastırılanlar sürekli geriye itilmeye çalışılır. Kompölsif tekrarlar ile yaralanan narsizm böyle onarılmaya çalışılır. Tekrarlar aynı zamanda geçmişin gerçekten tanınmasını da engeller. Mit ve güzellemler ile oluşturulan bir tarih anlayışının dışına çıkmak zorlaşır. 2) Diğer bir yaklaşım ise, geçmişin suçları, şiddet eylemleri, kaybedilenler ile hesaplaşmayı kabul etmektir. Çok zor ve uzun bir süreçtir, çünkü travmatik bellek ya suskundur, ya da inkârcı ve suçlayıcıdır. Kolektif belleğin özgürleşebilmesi için anlatıya dökmesi gerekir. Assmann'a göre, hatırlamanın özgürleştirici etkisi sadece kurban-mağdur topluluklar için değil, fail topluluklar için de geçerlidir (Sancar, 2007: 58). Genellikle, travma sonrası hele toplum yeni bir oluşum sürecindeyse, kolektif hafıza birinci yolu tercih eder.

Daha önce de değindiğimiz gibi, bireysel düzeyde, travmatik anılarla ilgili en önemli engel, bilinçaltına itilene karşı dirençtir. Hasta, anılarını bilinç düzeyine çıkaramadığından, farklı eylemler olarak tekrarlar ve neyi tekrarladığını bilmez. Psikanalitik metodun amacı deforme edilmiş anıyı ortaya çıkarmak değil, anıyı deforme eden süreci incelemektir. Yani, izin kendisini değil, arkada bıraktığı iz ve süreci inceler. Travmatik anılar bilinçaltına itilmiştir, bu itilenler hafıza içinde belirli bağlar kurar, başka yerlere göç eder. Bu nedenle, hatırla buyruğu "bağlantıları kur" anlamına gelir (Pontalis, 1997: 114). "Yeniden hatırlamak bir analitik tedavinin başarısının değışmez koşuludur" Eğer geçmişin psişik ve gerçek olgularının yeniden arımsanması başarısız ise, geçmiş bugünden farklı olmayacak, geleceğe sızarak onu da belirleyecektir. (Pontalis, 1997: 109)

Bireysel açıdan çözüm, analiz yoluyla transferi (hastalık ile

gerçek arasındır) sağlamaktır. Transfer, kompülsiyona izin verilen arenadır: Kendine karşı saklanmak yerine, marazi emareleri irdeleyerek sorunların üstüne gitmeyi sağlar. Yoksa, “yeniden barışma” olmayacaktır. Dinamik bir süreçtir; eylem tekrarı yerine, yeniden hatırlama oluncaya dek devam eder. Geçmişin travmatik etkilerinden kurtulmak ve özgürleşmenin yegâne yolu hatırlamak ve hafızayı özgürleştirmektir.

Kolektif düzeyde ise, bu süreç çok daha sancılıdır. Kompülsif tekrarlama, eylemi gerçek anı yerine koyduğundan, geçmiş ile barışmayı zorlaştırır. Tekrarlar yoluyla kendini sürekli olumlayan kolektif eleştirilere kapalıdır. Eleştiri noksanlığı yüzünden, kimisi marazi geçmişten kurtulamaz, kimisi de suçluluk duygusuyla hiç dokunmamayı tercih eder. Bu nedenle, bireysel düzeyden daha fazla kolektif düzeyde, yas çalışması ile anı çalışması gerçek anlamlarını kazanır. Milli kimlik içindeki yaralar, kaybolan sevgi nesnesini hatırlatır. Yaralı hafıza kaybolanlar ile yüzleşmek zorundadır. Bu kaybolan nesnenin yokluğunu içselleştiremediği ölçüde kolektif libido kaybolan nesneye bağlı kalacaktır. Gerçeğin sıranmasına maruz kalmak ise, yas ve anı çalışmasının başladığının göstergesidir.

Bu iki süreç birbirlerinden bağımsız değildir, genellikle birbirlerini izlerler. Birçok toplum, travma (savaş, iç savaş, toprak, nüfus kaybı, bölünme, vb.) sonrası, toplumsal uzlaşma adına, geçmişini süsler, şanlı bir tarih oluşturur. Ancak, geçmişin karanlık tarafı, kolektifin bilinçaltının dolaplarında saklanmış suçlar, kıyımlar, her an aydınlığa çıkmayı beklerler. (Traverso, 2005: 1099)

Bu nedenle, savaş sonrası farklı eylemler ile kolektif, yeni formlar ile karşı karşıya kalır; resmi tarih eleştirisi, bastırılan geçmişin yeniden canlanması, anma tarzlarının değişimi, geçmişin hukuksal işlenişi (Nurenberg, Eichmann davaları, TPI, AIHM, vs.), arşivlerin açılması yeni bir kolektif hafıza oluşumunu hazırlar. Nora’ya göre, tarihin hızlanması ve tarihin demokratikleşmesi; (halkların, etnik grupların ve bireylerin kurtu-

luş, özgürlük mücadeleleri) “hafıza yükselişinin” temel iki nedenidir (2006: 21). Geçmişin hatırlanması, siyasi mücadelelerin ilgi alanında yer alır. Özellikle şanlı dönemlerin hatırlanması için çaba gösterilir.

Yirminci yüzyılda yaşanan, tarihte görülmemiş boyutlardaki şiddet ve kıyım eylemlerine bağlı olarak gelişen “acı deneyimi birikimi”, hafıza ve hatırlamaya yönelik ilginin temelini oluşturur. Batı Avrupa, özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası böylesi bir acı birikimiyle karşı karşıyadır. İkinci Dünya Savaşında ölen 60 milyondan fazla insanın sadece 1/3 ü elinde silah olanlardır. Gerisi bombalarda, katliamlarda, kurşuna dizilenler ve kamplarda ölen sivillerdir (Russo, 1990: 38). Bu korkunç deneyim, sivil halk üzerinde de yıkıcı, travmatik etkiler bırakır. Hemen savaş sonrası, savaşın kötü anıları unutulmak istenir. Geleceği kurma gerekliliği ön plana çıkar

Yanı sıra, kamplardan dönenlere ilişkin yaşanan şok, insanlıktan çıkmış hallerine bakmaya kimserin tahammülü yoktur. İlk tepki, dışlamak ve geçmişte olanları bastırmaktır ama ağır sonuçlar doğurur. Ancak, otuz yıl sonra soy kıyımından kurtulmuş Yahudi belleği uyanır (Russo, 1990: 40-41). Batı Avrupa, özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası, bu iki süreci birbiri ardına yaşar.

Savaştan yenik çıkmış Almanya’da 1950’li yıllar unutma ve bastırma dönemidir. Konrad Adenaur, unutmayı savunur ve “tabula rasa”ya gerek olduğundan söz eder. 1949’da yayımlanan ilk hükümet bildirisinde Yahudilerin katline ait hiçbir beyanda bulunmaz ve “geçmiş geçmişte bırakmayı” önerir (Sancar, 2007: 178).

Ancak, bu vahşet tarihini kapatmak çok kolay olmadığından, sorumluluk öncelikle ve tek başına Hitler ve dar yönetim çevresine yüklenir. Rasyonel bir önerme ile “Alman halkı kandırılmış bir kitle” olarak kurban-mağdur statüsüne taşınır. Hatta, Alman şehirlerinin müttefikler tarafından bombalanması, Naziler tarafından işgal edilen Doğu Avrupa ülkelerinde savaş

sonrası Almanların sürülmesi gibi olaylar, Nazi rejiminde yapılan soykırımından, katliamlardan bile daha kötü olarak tanımlanır. Çünkü, Almanya zaten kayıplarıyla kefarete ödemıştır. Müttefiklerin suçları ile nazilerin suçları birbirine mahsup edilir. Böylece suç hafifletilmeye çalışılır; Almanların kayıpları ile Yahudilerin kayıpları denkleştirilmeye uğraşılır. Bu nedenle, kurban-mağdur yer değiştirir. Böylece Almanlar da fail veya suçlu değil, onlar da savaşın ve Nazismin kurbanı statüsüne kavuşurlar. (Sancar, 2007: 181)

Avrupa'nın diğer ülkelerinde de benzer bir süreç yaşanır. Özellikle İtalya ve İspanya'da, faşist dönemin bir "iyileştirme" süreci başlar; savaş kurbanları genellemesi içine cellatlar bile sokulur. İspanya'da, Frankist dönemden barış içinde çıkılması sonucu, yüzleşme 1990'lardan sonra başlar ve hala devam eder (Traverso, 2005: 616-628). İtalya'da, "halk faşizmin destekçisi değil, kurbanı" söylemi uzun süre kullanılır. Savaş Mussolini'nin savaşı olarak tanımlanır. Direniş hareketi ön plana çıkarılır. 1990'larda "tarihin kamusal kullanımı" tartışmaları etrafında yeni bir hesaplaşma dönemi başlar. Ancak, ters tepki de yaratır; 60'ların sol iktidarını oluşturan kolektif mutabakata karşı, faşizm yeniden rehabilite edilmeye çalışılır.

Kriz dönemlerini belirleyen bazı olaylar, geçmişe ilişkin kolektif temsiliyeti besleyen gerilimlerin yükünü-ağırlığını ortaya çıkarır. Özellikle geçmişin yeniden oluşturulması konusunda kıskanç rakip sosyal gruplar arasında zaten varolan gerilimi açığa çıkarırlar. Bu gerilimler tarih yazımında da saptanırlar. Kendi zamanının ve döneminin etkisiyle, tarihçi de geçmişi belirli bir bakış açısıyla inceler ve her zaman evrensel, objektif olamayabilir (Russo, 1990: 12). Belirli şan, şeref ve kahramanlık anıları, olayları kutlanır, madalyalar dağıtılır ama, arka planda "latan" bellek bastırılır. Söylenemeyenler, "dil sürçmesi" (lapsus) ve "cevapsız hareketler" (*actes manqués*) şeklinde kendilerini gösterirler ve birgün bastırılmış kolektif bellek geri gelir. Tartışma ve çelişkiler artık o döneme ait her şeyin, yeniden gözden

geçirilmesi gerektiğinin habercisidirler (Russo, 1990: 13).

Bir dönemin bittiği, daha sonra gelen kuşakların kendi çalışmalarını, çelişkilerini yansıttıkları bir ekrana dönüştüğünde anlaşılır. Öncelikle “Ekran anılar”ın (Freud, 2017: 114) arkasındaki anılar yüzeye çıkmaya başlar çünkü, ekran anıtlar itilmiş anıların yerine konulan ama itilmiş olanlar ile içerik bağlantıları olan anılardır. Tartışma ve çelişkiler artık o döneme ait her şeyin, yeniden gözden geçirilmesi gerektiğinin habercisidirler.

Sembolik kopuşlar olmadan sadece kronolojik uzaklaşmanın sonucunda oluşan “sıkıştırılmış zaman”, (Dinner, akt. Traverso, 2005: 650) geçmiş olmayı reddeder. Yani, bazı geçmiş olaylar ne kadar uzakta kalırsa kalsın, eğer yüzleşme olmaz ise, -sıkıştırılmış zaman olduğundan-, patlamalar şeklinde ortaya çıkarlar. Geçmiş hiç beklenmedik bir yerde hortlar. Hafızadan kovulmak istenen geçmiş toplumların üstüne hayalet gibi çöker ve denetlenmesi imkânsız hamleler ile geri döner. Batı Avrupa toplumları, İkinci Dünya Savaşı sonrası, bastırılanların, patlamalar ve geri dönüş hamleleri olarak yaşandığı bir deneyim örneği sunar.

1980’lerden sonra Batı Avrupa’da “hafıza patlaması” şeklinde tanımlayabileceğimiz bir döneme girilir. Geçmişin tüm sayfalarının açığa çıkması yönünde bir eğilim başlar (Sancar, 2007: 62). İlginç bir biçimde, kimi zaman daha eski hayaletlerin geri gelmesini tetikleyen, daha yakın bir geçmişte yaşanmış acı veren bir olaydır.¹ Bu sürecin çok açık bir biçimde yaşandığı Fran-

¹ Türkiye’de de benzer bir süreç çok daha sınırlı bir düzeyde ve maa-
lesef çok çabuk bastırılrsa da, Türkiye’de yaşandı. Kürtlerin direnişi ve
Kürt hareketleri ile 2000’lerde başlayan işkence, kapatılma, köylerden
tehir gibi olaylara ilişkin tartışmalar (küçük bir entelektüel grup arasında
kalsa bile), çok daha eskilerde kalan Ermeni soykırımı, gayri müslim azın-
lıklara karşı gerçekleştirilen ayrımcı, hatta nefret eylemlerinin sorgulan-
malarına yol açtı ama maaalesef bu “minicik” eleştirel süreç hızla şiddet
ve baskıcı yöntemlerle kesintiye uğradı, eski bildik inkârcı yaklaşım tüm
şiddetiyle geri döndü.

sa ilginç bir örnektir.²

Fransa’da, “Hafıza tarihi” (Pierre Nora) yapılmaya başlanınca, incelenen olaylar genellikle Fransız birliği ve kimliğine ilişkin derin kriz dönemleridirler. Yanı sıra, krizler birbirlerini beslerler, bir önceki kriz hafızası üzerinde rol oynar. Örneğin, Dreyfus olayında Devrim, Vichy döneminde Dreyfus, Cezayir savaşında Vichy gibi. Geçmişin anıları kriz dönemlerinin önemli kurucu elemanlarındandır. Fransa’da Cezayir savaşı sırasında ve sonrası (1954-1962) tartışmalar, İkinci Dünya Savaşının işgal yıllarının sorgulanmasını tetikler, bu dönemin kolektif bilinçaltına itilmiş olayları, hafıza patlamaları şeklinde geri gelir. (Russo, 1990: 12)

Rousso Fransa’da İkinci Dünya Savaşı sonrası yaşanan bu süreci “Vichy sendromu” olarak tanımlar. Vichy sendromu, siyaset, kültürel ve sosyal hayat içinde bir seri heterojen semptomların bütünüdür ve dört evrede incelenebilir: 1) 1944-1954; Fransa doğrudan savaşın, iç savaşın, tasfiye-arıtma (*épuration*)³ ve amnezi dönemlerinin yaralarını sarmaya çalışır. Karışık ve çelişkili bir yas dönemidir. 2) 1954-1971; Vichy anısı daha az çelişkilidir. Bu “iç savaş” dönemine ait kolektif bellek, hafızanın gerilerine itilmiştir ve “direniş miti” kolektif belleği belirler. Vichy dönemi, marjinal bir tarihsel olgu olarak tanımlanır ve Fransız toplumu üstündeki etkisi minimize edilir. Yanı sıra direniş miti etrafında yeni bir “bellek nesnesi” oluşturulur. 3)

² Fransa örneği üzerinden tartışmamın nedeni; 1) Türkiye örneklerine çok benzemesi, 2) Kişisel olarak, Fransız tarihinin II. Dünya Savaşı ve Cezayir savaşının da önemli ilgi alanlarını olmasıdır.

³ “*Épuration*” dönemi Fransa’da hemen savaş sonrası halk arasında başlayan intikam amaçlı bir tasfiye hareketidir. Direnişçiler ya da destekleyicileri, Almanlar ve Vichy hükümeti ile ilişkisi olanları ifşa ederler; kimileri yargısız infaz edilir, kimileri yargılanır, Alman askerleri ile ilişkileri olan kadınların kamusal alanda saçları traşlanır. 1944-45 arası bu karışık dönemde, hesaplaşma adına birçok suç işlenir, yargılı, yargısız ölüm cezaları 100.000’e yaklaşır.

1971-1974; ayna kırılır ve mit paramparça olur. Üçüncü evre, “bastırılmışın geri dönüşüdür”. 4) 1975-; “takıntı” evresi. Özellikle Yahudi topluluğunun belleğinin uyanış dönemi ile başlar. İşgal dönemi, işbirlikçi hükümet ve sivil halkın işbirliği tartışmaların göbeğindedir (Russo, 1990: 17). Yahudi belleğinin ortaya çıkışı ile tartışmalar daha yoğunlaşır. Fransız genel politik tartışmanın tutukluğu ve keza, işgal dönemine ilişkin “dilsel içi savaş” devam eder (Russo, 1990: 155). Örneğin, Robert Faurisson’un soykırımı inkârıcı söylemlerini hem sağ hem sol kesim destekler (Russo, 1990: 176). R. Paxton’un kitabına dek (1973), direnişçi Fransa miti kolektif belleğin temel yönlendiricisidir. (Rouso,1990: 279)

1973 yılında Amerikalı tarihçi Robert Paxton’un “Vichy Fransa’sı- 1940-44” adlı kitabı deprem etkisi yaratır. Paxton, kitabında Fransa’nın işbirliğini isteyerek yaptığını, düşman ile aynı ideolojiyi paylaştığını ortaya koyar. Vichy hükümeti Almanlar talep etmeden, kendi inisiyatif ile Yahudilere karşı ilk ayrımcı yasaları çıkarırlar (Paxton, 1999). Yani, Fransa’nın anti-semit ideolojik boyutu, Nazilerden bağımsız olarak, Vichy ile ifadesini bulmuştur. Fransız bile olmayan bir tarihçinin Fransa’yı ve -neredeyse-, Fransız halkını suçlayıcı açıklamaları büyük tepkilere yol açsa da, artık direnişçi Fransa miti çökmüş, sorgulama dönemi başlamıştır. Bu ve daha sonra yayınlanan kitaplar, belgeseller ile sorgulama hızlanır ve eleştirel olanlar (Chagrin, Shoah) ön plana çıkarlar.

Fransa’da başka bir patlama, “Le chagrin et la Pitié” filmi (Marcel Ophuls, 1971) ile yaşanır. Film, iki temel elemanı ortaya çıkarır; 1) Vichy rejimi yasaları, uygulamaları ve projeleri ile, işgal ve yabancı bir gücün yasalarından daha çok Fransa’nın tarihsel, ideolojik ve politik mantığına itaat etmiştir. 2- General De Gaulle’ün sözünü ettiği 30 yıl yabancılarla savaş (1. ve 2. Dünya Savaşları) iç savaştan çok daha az etki bırakmıştır. Film boyunca görülen tanıkların “dil sürçmeleri” ve söyleyemedikleri bunu

ortaya koyar. Aynı zamanda, Fransızların anti-semitizmi çok açık bir şekilde gösterilir; halk arasındaki anti-semit söylemler Nazi söylemlerini aratmayacak düzeydedir. (Russo, 1990: 121, 124)

Filmde gösterilen en önemli tanıklık, Charlemagne bölüğüne (SS Waffen) yazılan ve Alman üniforması giyen Fransızlar ve onların angajmanlarıdır. Yani, İkinci Dünya Savaşı sadece uluslararası bir çatışma değil, ülke içinde de kanlı bir ideolojik çatışmadır; inançlı anti-semit faşistlere karşı, belli bir demokrasi ve cumhuriyeti savunan direnişçilerin çarpışmasıdır. Filmde, direnişin politik söylemlerde olduğu gibi “sadece vatanseverlik” uğruna değil, onun da bir angajman adına yapıldığı vurgulanır. Bu film, Fransızların o güne dek kabul ettikleri tüm mitleri yıkar. TV’de ilk kez 1981 yılında gösterilir ve 15 milyon kişi izler. İlk kez bir film, özellikle işgal döneminde bir kesim halkın nasıl alçakça davrandığını vurgulamayı seçer. Film, işgal yıllarının tarihinden çok, bu yılların kolektif bellekteki yeri üzerinedir (Russo, 1990: 126). Benzer bir etkiyi, 1985 yılında gösterime giren C. Lanzmann’ın *Shoah* belgeseli yaratır. Özellikle Yahudi tanıkların kamp deneyimleri üzerine yoğunlaşmış bu belgeselde, Fransız toplumunun o kadar da masum olmadığını ortaya koyar. Bu örnekler ve daha başkaları, “masumiyet” etrafında oluşmuş toplumsal uzlaşmayı paramparça eder.

Uzlaşma, genellikle unutmaya ve geçmişini kapatma politikası için dayanak olarak kullanılsa da, toplumsal tanıma olmadan, travmalar bireysel acılar olarak kalırlar (Sancar, 2007: 156-157). Oysa, gerçek bir uzlaşmanın olabilmesi için toplumsal inşası gereklidir. Öncelikle hakikat bilinmelidir. Mağdur kişi, neyi tam olarak bağışlayacağını bilmelidir. Ancak özür dilemeden sonra uzlaşma gelebilir. Pişmanlık, yanlışlığın itirafı olmadan adaletsizliktir. (Sancar, 2007: 160)

Bu süreç içinde, hakikat arayışı önemlidir çünkü, 1) kurban/mağdurlara karşı ahlaki bir yükümlülüktür, 2) suçluları or-

taya çıkarmak ve yargılamak, 3) demokratik ve resmi kurumların vatandaşlar tarafından denetlenebileceğini göstermek yani güçlendirmek, 4) bu ihlallerin yeniden yaşanmasını önlemek (IHB madde 19) (M. Sancar, 2007: 102).

Hafızanın kötüye kullanılmasından da kaynaklanan hafıza boşlukları, sadece katlandığımız ve bizim dışımızda bir olay değil, bizzat sorumlu olduğumuz bir durumdur. Hafızanın içindeki kopukluklar, boşluklar üzerine düşünüldüğünde bu (yas-anı) çalışmaları stratejik bir önem kazanır.

Trajik ve olağanüstü olayların yaşandığı geçmişi aktarmak bir bellek ödevidir. Bu nedenle, trajik olaylar yüzünden kaybolanları (sadece isim, doğum ve kayboldukları tarih gibi basit bulgular olsa bile) ortaya çıkarmak, onlara insani saygınlıklarını geri vermektir. Ölüm karşısında belki hayatlarını kaybetmişlerdir ama bellek hiçliğe karşı mücadeleyi kazanır böylece. (Todorov, 2004: 16)

Bellek ödevi, mağdurlara ve mağdur olmaya neden olan davaya adalet sağlamak, mağdurları ve faili belirlemek gerçek bir görevdir. Bellek görevinin düşüncesi, aynı zamanda, zorunlu olarak, çağdaşları kendilerinden önceki kişilere borçlu olarak yerleştirir: “Hafıza ödevi denen buyruk, ulusal topluluğun ya da siyasal gövdenin yaralanmış bölümlerinin bu olayları sakın bir biçimde hafızaya dönüştürme konusunda çektiği zorluklarla kazanır anlamını.” (Riceur, 2006: 108)

Öte yandan, hafızanın faili olarak kendinin bilincinde olmak, kişi olmanın temelidir. Doğrudan bellek ile bağlantılıdır, örneğin, hafızasını kaybetmiş bir kişi, dün olduğu kişi ile aynı değildir, ama daha önce yaptığı eylemlerin faili olması ve sorumluluğunu taşıyacağı hakikatini değiştirmez.

Toplumsal düzeyde de bir toplum geçmişte önceki kuşakların yaptıklarını hatırlamıyor ya da hatırlamak istemiyor diye, ne geçmişteki olaylar ne de onların sorumlulukları silinemez. Yanı sıra, “hafızanın faili” olarak geçmişin bir kısmına sahip çıkıp is-

temediklerini yadsımak hatta unutmak, toplumun kimliğini ancak zedeler. Paradoksal biçimde ise, bu “aynılık kimlik” takıntısı olarak sürekli kendini yeniden üretmeye devam eder.

Yüzleşme

Melankoli ve yas çalışması

Yüzleşme olabilmesinin temel gereksinimi kompulsif tekrarlardan kurtularak yas çalışmasına başlamak ve yasları tutulmayan ötekilere karşı bellek görevini yerine getirmektir. Bu süreç hem kolektif düzeyde, hem bireysel düzeyde tüm yurttaşları kapsar.

Sevilen varlık, nesne kaybolduğunda iki tür tepki gelişir: Melankoli ve yas. 1) Yas; sevgili bir varlığın kaybolmasına verilen tepkidir ama vazgeçmeyi öğrenmenin, kaybın anyaya dönüşmesine izin veren bir süreçtir. 2) Melankolide ise, sevilen varlığın (nesnenin) kaybolduğunu reddetmek ve her şeye eskisi gibi devam etme arzusu baskındır. Kaybedilen sevgi nesnesi ile özdeşleştiğinden, melankolik saplantılı bir biçimde nesneyi korumaya çalışır. Nesnenin kaybını inkâr eder. Butler’a göre, kayıp inkâr edilirse, bu onun yok olmasına neden olmaz, içselleştirme ile kayıp psişe içinde muhafaza edilir. “Kaybın içselleştirilmesi inkâr mekanizmasının bir parçasıdır.” (2005: 128)

Melankoli, dış dünyaya ilgisizlik, sevgiye kayıtsızlık, kendini küçük görerek, suçlamalara ve cezalandırmalara dek giden bir davranıştır. Psişik olarak melankolik acılı bir karakterdir. Hatta, kendinden nefrete dek gidebilir, çünkü, “Kendinden nefret, insanın kurucu melankolisinin” bir parçasıdır. (Ferrault, 2000: 78)

Bir sevilen kişi ya da nesne kaybolduğunda, dünya anlamsız ve boş gelebilir ki, bu doğal yas sürecinin başlangıcıdır. Bu süreç, melankoliye dönüştüğümde ise, anlamsız ve boş gelen bireyin kendisidir. Melankolik bireyde kaybolan kendinin bir parçasıdır. Özne kaybolan nesne ile kendini özdeşleştirir. Nesne

ile narsisik özdeşleşme böylece sevgiye yapılan yatırımın yerini alır. Freud bunu “narsisik bir özdeşleşme” olarak tanımlar (2011: 268). Ancak, “ben”in bir parçası özdeşleşme sürecinin dışında kaldığından, melankoliğin acımasız nefreti “ötekine nefret” şeklinde kendini gösterecektir.

Sevgi nesnesini korur. Freud’a göre, öleni canlı tutmak amacından kaynaklanan suçluluk, melankoliyi yaratır, çünkü ölüm, kaybolanın ölümünden daha fazlasıdır; sevginin de ölümüdür (2011: 27). Suçluluk sadece dışsal bir yasaklamanın içselleştirilmesi değil, sevgi nesnesinin kendi potansiyel yok edici şiddetinden de korumasıdır (Butler, 2005: 31). Melankoli, bu kaybın ilan edilmesini reddeder ve nesnenin var olmadığına dair gerçeklik hükmünü inkâr eder. Yas ise, “egoyu, nesnenin öldüğünü ifşa ederek nesneden vazgeçmeye zorlar” (Freud, 2011: 28).

Yas/melankoli ile birlikte gider ve yas melankoliye doğru kayma eğilimindedir. Her iki durumda da kodlanan standartlara uygun bir yaşam kuramama süreci bulunur, ama önemli farklılıklar da içerirler. Başarısızlık karşısında, melankolide, kişi saldırganlıkla sorunu çözmeye çalışır. Kendi üzerine aldığı saldırganlığı dışarıya, ötekine karşı yöneltir. Yer değiştirmiş saldırganlık olarak ortaya çıkar. (Butler, 2005: 175) Melankolik, yas sürecinin bazı özelliklerini, diğer özellikleri de narsisik sevgi nesnesinin seçiminden alır (Freud, 2011: 59-60).

Melankoli ile yas arasındaki temel fark ise, kaybedilen nesne ile “ben” arasındaki özdeşleşmeden kaynaklanır. Yas içinde olan kişi, öteki için “yaşıyor” olmaktan vazgeçer ve kendini siler, böylece kaybolanın anısını saklamaya çalışır, melankolide olduğu gibi marazi bir kendini aşağılama yoktur (Freud, 2011: 36-40). Yas sürecinde dünya boş ve yoksuldur. Melankolide ise, “ben”in dünyası boş ve yoksuldur (Freud, 2011: 49). Melankolide, nesne kaybı bilinçten çekilir. Hem nesne, hem de kaybın kendisi kayıptır, yani melankolik hiçbir şey kaybetmediğine inanır.

Yas ve melankoli, ülke, özgürlük gibi ideallerin kayıplarında

da görülür, yani toplumlar içinde geçerlidirler. Bireysel kimlik ile cemaatsel kimlik arasında bir benzerlik bulunur, analogi mümkündür; bi-poler karakteri vardır ikisinin de.

Melankoli ile toplumsal yaşam ilişkisinde, toplumsal iktidar hangi kayıplara hüznülenebileceğini düzenler. “Devlet, kendi ideal otoritesini gizlemek ve otoritenin yerini değiştirmek için vatandaşları arasında melankoli üretir” (Butler, 2005: 178). Ama her zaman amaçladığı kadar etkili olamaz. Nesnenin kaybırın doğrudan ilanı olmadan ve nesnenin kutsallığını bozmadan bu bağlılıktan kopuş mümkün değildir. (Butler, 2005: 179)

Yas, yukarıdaki satırlarda da belirttiğimiz gibi, sevgili bir varlığın, ya da o kişinin yerine konulan bir (vatan, yurt, özgürlük, ideal, gibi) soyutlamanın kaybedilmesine bir tepkidir. Yas çalışmasında, sevilen nesne kaybolduğunda, o nesneye yapılan sevgi yatırımı da zaman içinde yok olacaktır. (Ferault, 2000: 86)

Yas sürecinde her şeyi yoketme, terketme, başka bir sevgiye yer olmaması anlaşılabilir, çünkü bu sınırlama ve yasaklama bir tek kayıp üzerine yoğunlaşmaktan kaynaklanır ve başka hiçbir şeye yer kalmaz. Kaybedilen nesneyi ben içine çeker; çekilen nesne masalsıdır, bir tür iz ve nesnenin temsilcisidir ama kendisi değildir. Nesne ile ilişki “benin” içinde yeniden ortaya çıkar ancak, zihinsel bir olay olarak değil, “beni” yeniden düzenleyen içsel bölünme ve yargının fantezisi olarak kendini gösterir (Freud, 2011: 38). Bitmemiş bir yas çalışması hüznü getirir. Daha sonra tekrar gelen sevinç ise, kaybedilen nesneden vazgeçmenin mükâfatıdır.

Tamamlanmış bir yas çalışmasında sevilen nesnenin artık yok olduğu kabul edilmiştir ve yaşlı kişi libidosunu bu bağlı nesneden kurtarması gerektiğinin bilincindedir. İlk başlarda bir tepki olursa da, zaman içinde bu kurtuluş gerçekleşir. Önce vazgeçmeyi ve kaybedilen ile yeniden uzlaşmaya razı olabilmektir. “İyi bir yas çalışması sonunda, sevilen nesne kaybolmaz çünkü onu içimizde taşıyız ve hiçbir zaman kaybetmeyiz.” (Freud, 2011: 85)

Başka bir deyişle, yas belki de sonucu kestirilemeyecek bir dönüşüm geçirmeyi kabul etmektir. Çünkü, kaybın dönüştürücü etkisi vardır. Bizi oluşturan bağları kaybettiğimizde, kim olduğumuzu, ne yapacağımızı bilemeyiz. Yas, bir siyasi cemaat anlayışı temin eder ve temel bağımlılık ve etik sorumluluk açısından ilişkisel bağları öne çıkararak yapar. Yani, her kişisel anlatı da başkaları vardır ve bu ilişkisellik üzerinden kendi kurulur. (Butler, 2018: 37-38)

Yas çalışmasının başarıyla tamamlayan bir toplum, melankolik hüznün ve tatminsizlikten kurtulmuştur. Artık geçmişin negatif yönleri, suçları ile hesaplaşmaya da hazırdır. Bu başarı tam olmasa bile, hesaplaşma ve yüzleşmenin özgürleştirici etkisi ile, geleceğin üzerindeki ipoteği de kaldırabilir.

Hesaplaşma

Yukandaki sayfalarda, yas çalışmasının olabilmesi için, bir toplumun öncelikle geçmişte kaybedilenler, yıkımlar ve bunların etrafında oluşan suçlar ile yüzleşmesi gerektiğini, hatta bunun kaçınılmaz olduğunu açıklamaya çalıştık. Geçmişinin karanlık tarafları ile yüzleşemeyen hiçbir toplum için geçmiş geçmek bilmeyecektir. Sürekli aynı inkâr mantığını devam ettirmek ve kendini haklı göstermek için suçlamaları sürdürmeye ve yenden üretmeye devam edecektir.

Bastırılmış suçluluk, yüklü suç geçmişini öznenin değerlerini de tahrip eder. İnkâr ederek sürekli suçu yükleyebileceği günah keçileri bulmaya yönelir. Böyle bir özneye empati kapasitesi düşer, yeni sorunları çözme yeteneği azalır. Örneğin, Oe, Japonya'nın ırkçı bir toplum olmasını ve bunun tehlikeli bir boyut kazanmasını doğrudan geçmişindeki vahşetler ile hiçbir şekilde hesaplaşmamış olmasına bağlar (akt. M. Sancar, 2007: 141-142).

Böylesi bir süreçte, kimlik kapanmasının gerçekleşmesi kaçınılmazdır. Bu yaklaşım, kolektif hafızanın yaralarını iyileştirmek yerine, melankolik bir toplum oluşumuna neden olur. Kolektifin giderek kendi içine kapanmasına yol açar ve kolektif ha-

fıza, sadece kendi sesini duyabilen bir kapsül içinde sıkışıp kalır.

Ancak, yas süreci ve geçmiş ile hesaplaşma, ne kadar ötelen-se de, bastırıl-sa da, önlenemez, kaçınılmaz bir süreçtir. Sadece, daha ileri bir zamana itmek ve gelecek kuşakların tarihini de ipotek etmektir ama erinde sonunda, korkulanların, bastırılan-ların hafıza patlamaları ve daha şiddetli bir biçimde geri gelme-si engellenemez.

Öte yandan, sürekli olarak, işlenen suçları günah keçilerine yüklemek, sadece sonraki kuşakların yükünü daha da ağırlaştırır. Bireysel ya da kolektif pişmanlık olmadan adalet gerçekleştirilemez (Traverso, 2005: 2553). Bu nedenle, suç dolu bir geçmiş ile hesaplaşmama, demokratik olgunluğu doğrudan etkiler. Demokratikleşme mümkün olamaz. Hep en güçlü görünme, şanlı-temiz geçmiş miti ile yaşama ve bunu temsil eden siyasete gü-venme, aynı zamanda demokratik bir öznenin ortaya çıkışını da engeller. Bu tam da “yırtık kimlik” tanımının tabanını oluşturu-r; bir türlü özgürleşemeyen, demokratikleşemeyen özne, kimlik kapanması bölümünde niteliklerine değindiğimiz “yırtık bir öznedir”.

Geçmişle hesaplaşma terimi negatif bir geçmişçi çağrıştırır; hatırlama ve hesaplaşma tercihidir (Sancar, 2007: 29). Geçmiş değiştirilemez ancak geçmişte yaşanan olayların bugüne yansıyan sonuçları incelenebilir. Geçmişle hesaplaşma, yüzleşme bir dönemi bastırmak ve kolektif hafızayı bloke etmekten vazgeçmeyi gerektirir (Sancar, 2007: 31-32). Tarafsız değil, normatif bir kavramdır. Bu nedenle, geçmişle hesaplaşma, demokrasiyi pekiştirme, savaşa son verme, geçmişteki hataları telafi etme imkânlarını verir. “Hakikat ve adalete” ulaşma amacını taşır. (Sancar, 2007: 34)

Acıların tanınması failler için de hukuksal ve moral bir gerekliliktir. Geçmişle ilişki, bireysel ve kolektif kimliğin oluşu-mundaki temel kaynaklardan birisidir (Sancar, 2007: 59). Bu ne-

denle, geçmişin algısı kolektif ve bireysel kimlikleri belirlediği gibi geleceğe bakışı da tutuk eder.

Geçmişle hesaplaşmanın evrenselleşmesine yol açan başlıca dört neden vardır Sancar'a göre: 1) Ulusal deneyimlerden evrensel birikimlere geçilmiştir. Yeni demokrasilerin geçmişteki insan hakları ihlali ile nasıl başa çıkabileceği sorgulanır. 2) Uluslararası ceza yargısı önem kazanır; geçmişle hesaplaşmanın evrenselleşmesi sonucu Nurenberg, TPI gibi örgütler geçmişle hesaplaşmayı harekete geçirirler. Devletler hukukundan dünya vatandaşlığı hukukuna doğru bir evrim söz konusudur (Habermas). 3) Uluslararası ilişkiler ve özür dileme kültürü gelişir; 70'lerden bu yana, özellikle Batı Avrupa'da özür dileme geçmişle hesaplaşmanın temel unsurlarından birine dönüşür. W. Brandt ilktir. Kanada, Avustralya, İngiltere, Almanya, Fransa, ABD (linçlere karşı durmadığı kölelerden) gerçekleştirdikleri katliamlar, kolonyalist politikaları için, Papa Jean-paul Haçlı seferleri, cadı avı, engizisyon için özür dilerler. 4) Evrenselleşmenin yarattığı imkânlar çoğalır; Auschwitz, Hiroşima, Şili ulusal stadyumu, Robben hapisanesi, gibi, birçok ülkenin işledikleri suçların sembolü alanlar, yeni hafıza mekânlarını oluşturur.⁴ (2007: 73)

Geçmişle hesaplaşma geniş bir alanı kapsar: i- siyasal sistem, kurumsal düzenlemeler, ii- siyasal-kültürel alanda kamusal tartışma, iii- siyasal zihniyet- halkın tutumu. Bu nedenle, sorumlu örgütler yasaklanmalı, failer cezalandırılmalı, kamu soruşturulmalı, mağdurların tazmin edilmesi ve rehabilitasyonu, geçmişin kamusal alanda işlenmesi gerekir. (Sancar, 2007: 84)

⁴ Türkiye'de ise, neredeyse ironik bir biçimde, İstanbul'da ünlü siyasi mahkûmların da yattığı eski bir cezaevi lüks otel olur. 1977 kanlı 1 Mayıs'ın gerçekleştiği Taksim Meydanını yıkım projeleri gündemini korur. Onlarca insanın öldüğü, binlercesinin işkence gördüğü, sakatlandığı Diyarbakır Cezaevinin ise okula ya da otele dönüştürülmesi söz konusudur. Sadece, Ulucanlar Cezaevi şu anda müzedir.

Geçmişteki ağır suç ve ihlallerin ve bunları mümkün kılan şartların, yapıların, sorumluların belirlenmesidir. Böylece, hakikatları ortaya çıkarmak ve mağdurların tanınması mümkün olur. Zamana bağlı değildir, farklı yöntemler, akademik, kamusal tartışma, müzeler, anıtlar, belgeler, vb. gereklidir bu süreçte (Sancar, 2007: 95-99). Aynı zamanda, bu hesaplama, suçun kuşaklar boyu kolektif bir yük olmasına da son verir. (Sancar, 2007: 145)

Hesaplama sürecinin yaşanmadığı toplumlarda ise, suç ve ihlallerin oluşma sürecine tanıklık edenler, itiraz etmeyenler, sessiz kalanlar doğrudan suçlanmadıkları için kendilerinden sonra gelen kuşaklara aktarırlar bu sorumluluğu ve sonraki kuşakları da bu kolektif suça ortak ederler.

Haffner, kitabının birçok yerinde, 1930'lu yılları anlatırken, toplumun pasifliği, sessizliği karşısındaki şaşkınlığını dile getirir. Nazi'lerin önceleri yavaş yavaş, daha sonra giderek artan şiddet eylemleri, insanlık dışı uygulamaları karşısında direnenlerin sayısı gün geçtikle azalmakla kalmadığı gibi, tam tersi, Nasyonal sosyalistlerin etrafında destekçilerin sayısı artar (2004: 1650). Toplum sessizleşip, suskunlaştıkça, sessizlik halkaları büyüyerek tüm toplumu etkisi altına alır. İşte bu suskunluk daha sonraki kuşakları da kuşatır ve onları da "inkâr" ve gerçekleri görmemeye mahkûm eder.

Yukarıda açıkladığımız "bastırılanların geri dönüş"ü ile birlikte, birçok Batı Avrupa ülkesinde, İkinci Dünya Savaşına ilişkin bir hesaplama süreci başladığına dikkat çekmiştik: Hafıza patlamalarını (tekil olaylar, kitaplar, filmler, belgeseller vb.) yüzleşme dönemi izler. Geçmiş ile hesaplama ilk önce Almanya'da 60'larda başlar. Önce Willy Brandt, 70'li yılların başında, İkinci Dünya Savaşı bitiminin anma törenlerinde ülkesi adına özür diler. Polonya'da Yahudi getosu önündeki jesti ile bütün dünyaya resmi özürünü beyan eder.

Daha sonraki yıllarda, savaş kurbanları için, “karşıt anıtlar” ve hafıza mekânları yaygınlaşır. Berlin’de öldürülen Yahudiler için anıt, hem kurbanlarını anısı içindir, hem de ulusa ders niteliğindedir. Almanya’nın Auschwitz’i tarihsel bilincine entegre etmesi ve soykırımın etkisi sayesinde, Almanya kendi geleneksel temelinin, sadece kan bağı üzerine kurulu etnik topluluk olduğu geçmişi ile bağını koparabilmiştir. Yeni kimliğini politik bir topluluk ilkeleri üzerine, yani, vatandaşların olduğu bir ulusu yeniden kurmaya başlar.

İspanya’da Franco rejimi 35 yıl boyunca travmatik iç savaş mitini canlı tutar. İç savaşın ikiye böldüğü İspanya, Franco sonrasında da “unutmayı” uygun bir strateji olarak benimser. Diktatörlüğün siyasi kadrolarına dokunulmaz ve genel bir “unutma politikası” izlenir. Böylece, 35 yıl süren baskı rejimini unutmak, demokrasiye geçiş bedeli olarak kabul edilir. “Geleceği kazanmak için geçmişi geride bırakmak” İspanya demokrasinin kurucu miti olur. Bask ve Katalan bölgeleri bu unutma-uzlaşma politikasına tepki gösterirler. Ancak, gene de hesaplaşma 2000’lerde başlar. Yurttaşlar birliği girişimi olan “Tarihsel hafızayı yeniden kazanma girişimi” iç savaş ve Franco döneminde kaybolanların akıbetlerini araştırmaya başlar. (Sancar, 2007: 197)

Fransa da daha önce belirttiğimiz gibi, İkinci Dünya Savaşı sonrası yüzleşme Cezayir savaşı krizi ile tetiklenir. Vichy hükümeti işbirlikçileri ve direnişçiler karşıtlığı, Cezayir savaşında da farklı biçimde ortaya çıkar. Bu savaşın yol açtığı kriz, İkinci Dünya Savaşına ilişkin oluşan “Direnişçi Fransa” mitini de kırma başlar.

Çoğunluk, Fransız, Vichy-Direniş çatışması söylemine uzak ve işgal yıllarının çelişki ve çatışmalarını duymak istemezler, çünkü, bağımsızlık sonrası General De Gaulle politikasını iki önemli aks üzerine kurar; 1- İşbirlikçi Vichy hükümeti dönemini silmek, 2- direnişi, tarihsel çoğulluklarından kopararak, tüm ulusa ait soyut bir kavram olarak meşrulaştırmak (Rousso, 1990:

89). Cezayir savaşı, bu “uygun-yakışır” anılar paktını kırar. (Stora, 199: 109-112)

Cezayir savaşı ile İkinci Dünya Savaşı işgal yılları arasında doğrudan bir bağlantı yoktur. Cezayir savaşının mantığı, gelişmesi 40’lı yıllardan farklı olsa da çağrıştırdıkları ile, yoğun bir siyasi mücadeleyi ve gene bir Fransa iç savaşını tetikler. İki savaş da, geleneksel, tutucu ve hatta faşistler ile anti-faşist ve belirli bir demokratik Fransa geleneğine sadık direnişçi sol, tekrar karşı karşıya gelirler. (Rousso, 1990: 99)

Kolektif tasavvur düzeyinde ise, bu yeni Fransa-Fransız savaşında yer alan güçlerin tartışmaları, 1940’ların tartışma ve olaylarıyla özdeşleştirilir. Özellikle, solcu aydınlar ve Cezayir’in ne olduğundan daha fazla, belirli bir Fransa fikrine bağlı Dreyfus taraftarları arasında, direniş referansı sembolik değer kazanır. Cezayir’deki olan işkence olayları faşizmin yeni canlanması olarak protesto edilir, 1930’lu-40’lı faşizm yılları ile karşılaştırma yoğunluk kazanır. (Rousso, 1990: 93)

Nitekim, Fransa’da okullardaki tarih kitaplarının içeriği de bu süreçlere paralel olarak değişir. 1960’larda 1914-1945 dönemi, özellikle 40-45 arası, direniş hareketi temel konudur. Vichy hükümeti ise, 2-3 sayfada anlatılır. Üstelik tutucu Mareşal Pétain ile asıl işbirlikçi olarak tanımlanan Laval birbirinden ayrılır. (Rousso, 1990: 306)

1980’lerde okullarda okutulan tarih kitaplarının müfredatı tamamen değiştirilir. 1930-1980 arası dönemin tarihi çok farklı şekilde yazılır. Kitaplarda, Paxton’un kitabı referans kitabıdır. İşbirlikçi Vichy hükümeti ayrıntılarıyla anlatılır, direniş daha objektif bir şekilde yer alır. Vichy hükümetinin çıkardığı anti-semit yasalara, günlük hayatın sıkıntıları ve yasaklarına yer verilir. Savaş tarıklıkları, soykırımından kurtulanlar ortaokul ve liselerde konferanslar verirler. Cezayir savaşına ilişkin tartışmalar devam etse de bir yüzleşme sürecine girilir ve işlenen suçlar Fransa devleti tarafından tanınır.

Hesaplaşma süreçleri, askeri diktatörlüklerin uzun süre iktidarda kaldıkları Latin Amerika ülkelerinde de ortaya çıkar. 90'lı yıllardan sonra, vicdan etiği, sorumluluk etiği tartışmaları çerçevesinde geçmiş ile hesaplaşma süreçleri başlar. Arjantin'de, 1976-83 askeri dikta döneminde (30.000 kayıp) okyanusa atılanlar ve onların çocuklarının çocuksuz subaylara verilmesine ilişkin soruşturmalar açılır. Arjantin hakikat komisyonu Alfonsi döneminde 1983 sonrası kurulur, ama kısa sürer ve Başkan Menem döneminde uzlaşma ve af ön plana çıkar. 1995 sonrası yeniden "hakikat davaları" gündeme gelir. Bugün hala hakikat ve adalet arayışı devam eder; 300'den fazla dava etmekte olup, toplam 1.600'den fazla sanığın üçte biri tutuklanmıştır. (Üstündağ, 2011: 9)

Şili'de, 1998 Pinochet Londra'da gözaltına alınır ve hesaplaşma dönemi başlar. 3.000 işkence mağduruna ücretsiz sağlık hizmeti ve maaş bağlanır. 2004'de, Pinochet'nin dokunulmazlığı kaldırılır. Pinochet'ye karşı yolsuzluk davaları açılır ancak, hiçbir zaman mahkeme kararı ile mahkûm olmaz.

En ilginç geçmişle hesaplaşma deneyimi, Güney Afrika'da yaşanır. Hesaplaşma, yöntemi çok özeldir. Apartheid sonrası talepler sorumluların cezalandırılması yönündedir, ancak ANC müzakere boyunca güvenlik güçlerinin korunacağı garantisini vermiştir. "Hakikat ve uzlaşma komisyonu" 1994'te kabul edilen geçici Anayasada öngörülen uzlaşma ve sıırlı af çerçevesinde oluşur. Komisyon sadece belge, delil değil, faillerin ve mağdurların ifadelerine de dayanan bir araştırma gerçekleştirir. 3 yıl sürer, 21.000 ifade alınır ve bazıları kamuya açık dinlenir. Af yetkisi genel affa dönüşmez ve af talepleri ayrı ayrı değerlendirilir. Güney Afrika modeli, onarıcı bir adalet, siyasi gösteri ve dinsel, günah çıkarma kanşım bir deneyim olmuştur (Sancar, 2007: 241). Çelikkın, hakikat komisyonlarıyla ilgili olarak şunları söylemektedir:

Hakikat komisyonları, geçmiş insan hakları ihlalleriyle ilgili olguların, sebeplerin ve bu ihlallerin sonuçlarının saptanması için kurulan resmi, adli olmayan ve geçici bir süre görev yapan kurumlardır. Tanıklıklara özel bir dikkatle eğilerek, genellikle uzun bir toplumsal damgalanma ve endişe döneminin ardından mağdurların saygınlıklarını iade eder... Hakikat komisyonları, özellikle telafi politikaları, cezai kovuşturma ve kurumsal reformların dahil olduğu kapsamlı bir geçiş dönemi adaleti stratejisinin parçası olduklarında en ileri düzeyde etkili olurlar. (Çelikkan, 2014: 21)

Bu komisyonlarının amacı, failleri cezalandırmaktan çok hakikatin ortaya çıkması ve anlatıyı mümkün kılmasıdır.

Kuşkusuz, yas çalışmasını yapmış olan hiçbir toplum, bizim burada kurguladığımız etik açıdan anlamlı, ama saf ideal biçimde yaşamamıştır bu süreçleri. Özür dileme ve af süreçleri, daha çok "reel politik" gereksinimlerine, toplumsal dönüşüm ve demokratikleşme taleplerine bağlı olarak gelişir.

Suçluluğu kabul etmek ve bizzat failer olmasalar da geçmişte yapılan haksızlıkların sorumluluğun yüklenmek, özneler ve toplum için yas çalışmasının tamamlandığını gösterir. Bu aşamadan sonra ötekilerin bellek yaralarına bakmak mümkün olur ve ötekilerin de (bizden farklı) bir tarihi, kolektif belleği olduğu kabul edilebilir. Ancak, bundan sonra ötekilere bakışımız değişebilir ve "öncelik etiği" kurulabildikten sonra, özür dilemek anlamlı olabilir. "Etik öncelik", ötekine bakışımızı değiştirdiği gibi, bizim de sorun olmaksızın farklılıklar ile birlikte yaşamamızı sağlar. Melankolik bireyleri özgürleşmesine, sorumlu varlıklara dönüşmesine yardımcı olur. Etik önceliğin "kendini takdir" (Ricoeur, 1996: 248) özelliği sayesinde adalet ve af süreçleri devreye girer.

ETİK ÖNCELİK

Margalit'e göre, Etik ve moralite arasındaki fark, insan ilişkilerinin "kalın" ya da "ince" olması ile yakından bağlantılıdır. Etik bize kalın, moralite ise ince ilişkilerimizi nasıl düzenleyeceğimizi gösterir. Moralite, daha çok saygı ve aşağılanma ile, etik ise, sadakat, ihanet gibi kavramlarla ilintilidir. (2002: 13-15)

Kalın ilişkiler, daha çok aile, dost, sevgili, hemşerilik ilişkilerini kapsar. Paylaşılan ortak bir geçmiş üzerine kuruludurlar. İnce ilişkiler ise, daha genel, insan olmaya, ya da kadın, hasta, genç olmak gibi insan olmanın bazı yönlerine atfedilmiş ilişkilere. Bellek, doğrudan kalın ilişkileri bir arada tutan "çimento" olduğundan, doğrudan etik ile bağlantılıdır. Ancak bazı ince ilişkilerde de moralitenin doğrudan bellek ile ilgisi vardır – örneğin, insanlık suçları.

Badiou'ya göre, özne-insan bir söylem kurgusu ve tarihsel bir düzenleme olduğundan, bir etik ve haklarının ezelden beri var olduğu anlamına gelmez ama çağdaş etik doğrudan insan haklarıyla ilgilidir (Badiou bu yaklaşımı eleştirir) . Etik, bugün insanın doğal haklarını korumak ve saygı göstermek anlamında kullanılır (2009: 21). Çağdaş etik, kültürel farklılıkların tanınmasını ötekilikle doğrudan ilişkilendirir. Varlığın yasası çoğuldur ve çoğullukların çoğulluğu olduğundan, her kişinin kendisi bir çoğulluktur; ben aynı zamanda bir başkasıdır (Badiou, 2009: 49). Yani, çağdaş etik, Margalit'in moralitenin alanında olarak

tanımladığı “ince ilişkileri” de kapsar.

Ricoeur de, etik ve moral arasındaki temel farklılıklara değinir: 1) Etiğin morale önceliği vardır. 2) Etik, gayenin norm süzgecinden geçer. 3) Norm-pratik, çıkmazlara girdiğinde, gayenin ne olduğuna başvurması meşrudur. Ricoeur’e göre, moral, etik gayenin meşru, gerekli ama sınırlı bir gerçekleştirmesini oluşturur. Yani etik, moral olanı kuşatır (1996: 223).

Ricoeur, farklı durumlara göre, iki terime de gönderme yapar; kendini takdir etme (*estime de soi*) durumunda, etiğe. Kendine saygı (*respect de soi*) durumunda ise, deontolojik- moral olana gönderme yapar. Bu nedenle, 1) Kendini takdir, kendine saygıdan daha önemlidir. 2) Kendine saygı, kendini takdirin normatif çehresidir. 3) Ödevin açmazı, saygının sınıranmasında, norm yeterli olmadığı durumlar yarattığında, kendini takdir, sadece saygının kaynağı değil, ama çaresi olacak durumlar yaratır. “İyi hayatı” amaçlamak, etiğin morale ve norma önceliğini gerektirir (1996: 235). “Kendini takdir”, “kendimi takdir” demek olmadığı gibi, aynı şekilde, “kendi” demek, “kendim” demek değildir (dire soi n’est pas dire moi) . Bu bağlamda, kendini ne adına takdire layık bulursun? sorusuna cevap gerçekleştirilenler üzerinden değil, yeterlilikler (yapabilirim...) düzeyinde olmalıdır. Anlamı ise, ben eylemlerini değerlendirebilen, gayelerine iyi değer biçebilenimdir. “Ben”i içerse bile, buradaki önemli etik vurgu, “yargılayabilmeyi sağlayan yapa-bilmedir.” (Ricoeur, 1996: 248)

Etik amaç, başkalarıyla beraber ve başkaları için, adil durumlar içinde “iyi hayat”tır. İyi eylemler, başkaları ve adil durumlar üçlüsünün anlamlarının birleşmesi ile, kendini takdir tam anlamını kazanır (Ricoeur, 1996: 235). İyi sıfatıyla değerlendirmeye izin veren üstatların gerçekleştirdiği “yetkinlik standartlarıdır” ve bu standartların iyi yaşamaya bağlanması iki yolla mümkündür; 1) içsel iyiler, pratiğe içkin anlam kazandırır, 2) içsel iyiler aynı zamanda, Kant’sal koşulsuz buyruk (*impératif catégorique*) formuna içerik sağlayan normatif morali-

teyi yeniden anlamlandırmayı sağlar¹ (Ricoeur, 1996: 241). İsnat edilebilirlik, manevi sorumluluk (*imputabilité*) eylemin faile yüklenmesidir. Karşıtlığa göre tanımlanır; izinli/izinsiz bir eylemin faile yüklenmesinin etik-moral ifadesidir. (Ricoeur, 1996: 418)

Daha önce de belirtildiği gibi, kendilik ile başkalık arasındaki diyalektik, en temel ilişkidir (hatta kendilik ile ayrılık arasındaki karşıtlıktan bile daha önemlidir) Başkalığın çok anlamlı karakteri, bir başkasının başkalığına indirgenmesini engeller (Ricoeur, 1996: 460). Maruz kalmak, katlanmak, çekmek, tahammül etmek edilgenliktir (Ricoeur, 1996: 463). Ama, aynı zamanda, insan eyleyen ve acı çeken, maruz kalan varlıktır. Kendinin acı çekmesinin edilgenliği, kendinden başkasının kurban edilmesi edilgenliğinden ayırt edilemez. Çünkü, failin diğeri üstünde güç kullanması diğerini, eyleminin münfaili olarak davranmasına yol açar ki, bu bir disimetri oluşturur. (Ricoeur, 1996: 370-371)

Kendilik-ayrılık arasındaki çatışmalı bağlantı göz önünde tutulduğunda, "sorumluluk kavramı" isnat edilebilirlikten, (manevi sorumluluk) daha uygundur. Sorumluluk, bir kimse-nin kendi fiillerinin sonuçlarını üstlenmesi, yani gelecekteki belli olayları (öngörülmemiş veya istenmemiş olsalar bile...) kendisini temsil eden olaylar olarak görmesidir. "Bu olaylar, kendisine rağmen veya kendi rızası olmadan o kimsenin eseridir". Bu nedenle de, özellikle ceza ve medeni hukuk çerçevesinde tanımı açıkça belirtilir. (Ricoeur, 1996: 421)

Sorumluluğun geçmişe dönük bir yüzü vardır. Borç fikri sorumluluğun, geriye dönük boyutuna aittir. Yani, sorumluluğun zamansal bir boyutu ve üç yöne, -geçmiş, şimdi, gelecek- ilişkisi bulunur. Bizzat kendisi borçlu olmasa da, borcu tanımak, kendini sorumlu tutmaktır. Bu nedenle, sorumluluğun ileriye ve geçmişe dönük kabulü, şimdi içindeki sorumlulukla kenetlenir

¹ Burada sözü edilen "hayat", "bios" anlamındadır, yani etiko-kültürel eylem hayatıdır.

ve örtüşür (Ricoeur, 1996: 422-423). Yanı sıra moral bir anlamı da vardır. Kamusal güçlerin ve yurttaşların aldıkları kararların uzun dönemli sonuçların hesaba katarak “sorumluluk ilkesini” yeniden tanımlar. Sorumluluk, bir anlamda yeni bir kategorik buyruktur; “gelecekteki insanlığın bizden sonra yaşanabilir bir dünyada varolacağı şekilde eyle!” (Jonas, 2013: 91-99) buyruğunu içerir.

Söz vermenin kurucu kuralı iki kişi arasında birisinin diğerrinin sorumluluğunu üstlenmesidir. Ancak, söz vermek bir şey, yerine getirmek ise başka şeydir. Söz vermek, sözünü yerine getirdiğin zaman anlamlıdır (Ricoeur, 1996: 376). Yani, verilen söze sadık kalındığında söz vermenin sorumluluğu üstlenilmiştir. Sadakat ise, hazırda olmaktır, “bana güvenebilirsin”, “beni hesaba katabilirsin” demektir. Bu aşamada, “altın kural” devreye girer: “Komşuna, sana yapılmasından hoşlanmayacağın şeyi yapma”, “İnsanlar size ne yapsın istiyorsanız, siz de onlara aynı yapın.” Böylece, “altın kural”, beni yükümlleyici konuma sokar; yükümlülük ise, borçlu olduğum birisi anlamına gelir. (Ricoeur, 1996: 382)²

Ötekinin Etik Önceliği

Anlatımın etik içerimleri, özdeşlik-kendilik kutbunda, etik kendini idame ettirme nosyonu ile temsil eder. Kendini idame, kişi için başkalarının onu sayabileceği, hesaba katabileceği demektir. Birisi bana bel bağladığı, güvendiği için, başka birisi önünde, ben eylemlerimin muhasebecisi olmak durumundayımdır. Bu nedenle, sorumluluk iki anlamı yeniden birleştirir. “...bel bağ-

² Altın kural (Hilel) ile “öldürmeyeceksin” emri arasında bir yol vardır, bunlar ara formlardır. Bir tarihsel topluluğun birlikte yaşama dileklerini hayata geçirme yeterliliği ki bu ortaklaşa güçtür (*pouvoir en commun*) ve politik şiddetin barındığı tahakküm ilişkisinden farklıdır. Ortaklaşa iktidar sadece güçüstüne kurulmuşsa, başkasına karşı gücün kötü kullanım yelpazesi zulümden işkenceye dek uzanabilir. (Ricoeur, 1996: 2)

lama, güvenme..." ve "...den sorumlu" yani hesabını verebilir olmak. Sorumluluk bu iki anlamı, onlara "neredesin?" sorusuna bir yanıt fikri ekleyerek yeniden birleştirir. Bu yanıt "işte buradayım" dır. Bu yanıt, kendini idameyi, kendini üstlenmeyi dile getirir. (Ricoeur, 2010: 224)

Ben kimim? sorusu, "işte ben" cevabının güvenilirliği ile yüz yüzedir. Kişinin kendisini isnat, yükleme (*imputation*) öznesi olarak tanınmasını sağlayan "işte buradayım" yanıtıdır (Ricoeur, 1996, 197). Kendisini "isnat öznesi" olarak tanımlayan başkasının beklentisinden sorumlu öznedir ve artık "ben kimim?" sorusunda boğulan özne değildir, dönüşüme uğramıştır. Bu ikisi arasındaki yankı, bireyin gizli yırtıklığını ifade eder. (Ricoeur, 2010: 227-228)

Hitap ediliyor olma durumu, bizi ahlaki olarak bağlayan ve kayıtsız kalamayacağımız bir şekilde öteki ile karşı karşıya getirir. Ötekinin hitabıyla oluşan ihlal bizim irademizin şekillenmesinden önce kurulur. Yani, bir başka yerden gelen ve görevimizin ifade edilip, üzerimize yüklenen bir taleptir. (Butler, 2018: 133) Bu ahlaki açıdan bağlayıcı durum benim otonomimden ya da düşüncemden kaynaklanmaz. Bana dışarıdan davetsiz, beklenmedik biçimde gelir.

Başkasının (öteki) yüzü karşımıza çıktığında, bu tasarımlarımız dahilinde değildir. Görünen bir sestir ve o ses, "öldürmeyeceksin" der. Böylece, başkasından gelen bu hareket, "ben"de tamamlanır (Ricoeur, 2010: 491). Başkası ben'i sorumlu, yani cevap verebilecek biri olarak tayin eder (Ricoeur, 1996: 387). Bu konuda, Žižek, şunları söylemektedir:

Mesele, komşumuzu kendimizmiş gibi, bize benzediği sürece, yani onda kendimize dair bir imge gördüğümüz sürece sevme meselesi olmadığı gibi, mesele, ötekine, simgesel özdeşleşmesinin, bizimle ayrı simgesel cemaate ait olmasının –biz bu cemaati mümkün olan en geniş anlamda tasarlasak ve "bir insan olarak" ona duyduğumuz saygıyı korusak bile- ona verdiği haysiyetten dolayı saygı gösterme meselesi de değildir. Ötekine, bir kişi olma haysiyetini veren şey herhangi bir evrensel-simgesel özellik değil, tam da onun 'mutlak bir biçimde tikel'

olan yanı, fantezisi, asla paylaşamayacağımızdan emin olduğumuz parçasıdır. (Žižek, 1999: 209)

Ötekinin etik önceliği, Levinas için, başkalık (*altérité*) prensibinden kaynaklanır. Ötekinin etik önceliği, ayrının teorik ontolojisinden önce gelir (2004: 112). Bu düşünce içinde, etik, düşünen özneyi silerek, ötekinin “anında” üstünlüğüdür. “Sen”, “Ben”den önce ve “Onun” üstündedir. Ancak, bugün anlaşıldığı şekilde, ötekiyi tanıma etiğinin temelinde olan, “farklılığa hak” ya da diğer kültürlerle iyi niyetle bakmaktan çok farklıdır (Badiou, 2009: 44). Levinas’ın ötekinin yüzü ile karşılaşması bir aşkınlık deneyimidir. “Başkasıyla en iyi karşılaşma, onun göz rengini hatırlamadığım karşılaşmadır” der Levinas (akt. Direk, 2005: 202). Bu deneyimde, yüz ile karşılaşma, ilişkisel değil, yatay, etik bir karşılaşmadır.

Levinas’a göre, 1) Yüz karşımda değil, üstümdedir, 2) Onu ölmeye bırakmamasını isteyen ötekidir ve bana “öldürmeyeceksin” der, ötekinin varolma hakkı benimkinden önde gelir (akt. Butler, 2018, 135). Yüz konuşmaksızın “öldürmeyeceksin” buyruğunu ifade eder. “Yüze cevap vermek, anlamını çıkarmak, bir başka kırılğan olan şeye, ya da hayatın kendisinin kırılğanlığına uyanık olmaktır”. Kendi kırılğanlığının çıkarsaması değildir bu, “doğrudan ötekinin kırılğanlığının bir kavrayışı olmalıdır”. (Butler, 2018, 136-137)

Butler, Levinas’ın kırılğanlık ve yüz arasında kurduğu etik ilişkiyi hatırlatır. Levinas, bize ötekinin hayatını kendi hayatımızdan öncelikli gördüğümüz bir etik anlayış sunar. Herkes birbirinin hayatından sorumlu olduğuna göre yüzler birbirinden farklı değildir. Yalnızca kırılğanlığın dağılımını belirleyen politikalar aracılığıyla bazı yüzler insan dışlaştırılmış ve hayatları değersiz kılınmıştır. (2018: 140)

İnsan sesinin temsil ettiği “öldürmeyeceksin” mutlak bir sorumluluğu ifade eder. Kendini korumak adına öldürmek meşru sayılamaz, çünkü, şiddeti etik olarak gerekçelendirmek için kendini korumak yeterli bir koşul değildir (Levinas, 2006: 24-

25). Etik özneyi oluşturan deneyim, bütünselin içine sızmış olan radikal bir başkalığın deneyimidir. Başkalığın baskını, bireyi başkasına ve başkalarına karşı sorumluluğa davet eder.

Baldwin, başkasını anlayabilmek için kendini tam anlamıyla benimsememenin gerekliliğini vurgular. Önemli olan yabancı ile konuşmak, başkasının yarattığı duygulanımlardan doğan, farklı olan ile birlikte dobra ama sert bir ilişki yaratabilmektir (akt. Senette, 1999: 172).

Bu bağlamda, sorumlu politik özne, hesaplanamaz olanla hesap etmek durumundadır. Bilinmedik, duyulmadık, tanıdık olmayan ile karşılaşmayı ve konuksever bir biçimde kabullenmeyi gerektirir. Konukseverlik ötekine her an açık olmak, koşulsuz, önceliksiz ötekini kabullenmektir. Yani, bizde sıklıkla vurgulandığı gibi “biz misafirsever ülkeyiz” demek gerçek konukseverlik değildir. Daha önce değindiğimiz, tolerans, hoşgörüden farklıdır; tolerans, misafirperverliğin sınırındır, eğer misafirperverlik toleransa bağlı ise, kabulünün sınırı ve koşulu var demektir. Egemenlik alanını ve gücünün kontrolü çerçevesinde misafirperverliktir. Tolerans, yaşamayı sürdürmeye izin vermektir, koşullu bir misafirperverliktir (Derrida, 2001: 167-171). Çünkü “tolere” edilmiş her türlü kabul, ev sahibinin kurallarına göredir.

Dostluk, misafirperverlik ya da adalet, ancak “ötekinin” alteritesi ile mümkündür. Bu alterite mutlak, indirgenemez ve hesapsızdır. Misafirperverlik ipseité ile alakalı bir kavramdır. Misafirperverlik yabancıya evimi açmak, ülkeme kabul etmek değildir: Ona açıldığım anda misafirperverlik ilişkisi içindeyimdir yani, reddetmek, hatta savaş bile öteki ile ilişkiye açık olduğunun göstergeleridir (Derrida, 2005: 65). Koşulsuz konukseverlik gerçek konukseverliktir; önceden tanışma kabul etmek, ya da davet değildir, beklenmeyene maruz kalmaktır. Gelenin kim, neden geldiğini bilmemek, sonuçlarını (iyilik ya da felaket getirebilir) öngöremeden geleni kabul etmektir. (Derrida, 2005: 64)

Sonuç olarak, “öteki” kendi alteritesinden önce gelir. Bu ne-

denle, ötekinin karşısında sadece onu kabul değil aynı zamanda ötekinin rehini olma duygusu vardır ama aynı zamanda bir sorumluluktur ve mesafe (bakış) bulunur (Derrida, 2005: 66). Bu koşulsuz ötekiye açılma eylemi sorumluluk içerdiğinden, geçmiş de bağlar. Geçmişte ötekine karşı gerçekleştirilen suçlar ile yüzleşmeyi üstlenerek adalet ve af dileme süreçlerini devreye sokar.

Adalet, Özür, Af

Yukanda belirttiğimiz gibi, bellek ödevi dendiğinde, yas ve bellek çalışmasından farklı ve fazla olan buyurucu ve müdahaleci özellikleridir. Diğer taraftan, bunlar da “hafıza suistimali” ne götüren manipülatif özellikler olabilirler. Oysa, adalet, travmatik anıları örnek değerlerini ayıklayarak, hafızayı bir projeye dönüştürür. Bu adalet projesi “bellek ödevine” buyurucu formunu verir. Adaletin, gerçeği bulma ve pragmatik amacının yanı sıra, yas ve hafıza çalışmasına da bağlayan bir gücü bulunur. (Ricoeur, 2000: 420)

Rawls, adaleti bir “sözleşme teorisi” üzerine oturtur ve adalet sorununa prosedüral bir çözüm getirmeye çalışır: İlk ilke, herkes için en kapsamlı temel özgürlükler sistemine erişebilmek için eşit haklara sahip olmalıdır. İkinci ilke ise, ekonomik ve sosyal eşitsizlik durumunda en dezavantajlı olanlar haklardan daha fazla yararlanabilir olmalıdırlar ve böylece adaletin fırsat eşitliği prensibine de uyulmuş olunur. İlk ilke “özgürlüğün önceliğidir” ve özgürlük ancak özgürlük adına kısıtlanabilir. İkinci ilke ise, farklılık ilkesidir ve toplumdaki en güçsüzlerin materyel ve sosyal statülerin iyileştirilmesinin önemini savunur Rawls. Bu amaçla en dezavantajlı sınıfların beklentilerinin gerçekleştirilmesi için daha fazla kaynak ayrılması, -örneğin eğitim-, gereklidir. (2009: 131-132)

Ricoeur’ göre ise, adil olan iki yöne bakar; 1) iyiden yana, 2) yasaldan yana. Nitekim, Fransızcada “droit” kelimesi iki anlam-

lıdır; 1) yasa, hukuk disiplinlerinin konusunu açıklar, 2) hukuki olmayan anlamda, doğru, dürüst olmayı tanımlar (Ricoeur, 2010: 276). Adalet, dağıtım kavramı ile de sıkı sıkıya bağlıdır ve genellikle birlikte kullanılır. Ortak çekirdek ise “eşitliktir.” Buradaki eşitlik bir, “her biri” olan bir “başka”yı “kendi” ile yüz yüze getirir. Buradaki her biri, gramatik düzeyden etik düzeye geçer. Bu nedenle, adalet her biri, başkası için eşit olacak ölçüde, “üzerine titrenerek” varolması gerektirir. (Ricoeur, 2010: 320)

Hakkaniyet terimi adalet kavramının anahtar sözcüğüdür. (Ricoeur, 2010: 322) Hakkaniyet iki adalet ilkesi doğurur: a- Yurttaşlık özgürlüklerini (ifade, toplanma, oy, vb) teminat altına alır. b- Yetki ve sorumluluk farklılardan kaynaklanan eşitsizlikleri, olabildiğince eşitler. “Farklılık ilkesi” gereğince, örneğin, servet ve gelir eşit olmasa da, yetki ve sorumluluk alanları herkes için ulaşılabilir olmalıdır. (Ricoeur, 2010: 328)

Hukuk-hak adalet değildir. Hukuk bir hesap işidir, oysa adalet hesaplanamaz, ölçülemez. Bu açıdan adalet hukuk içinde olduğunda, ölçülemeyen bir kıstas ile ölçmeye çalıştığından arada hep bir açıklık oluşur. (Derrida, 2005: 38)

Sonuç olarak, adalet, özel bir saldırının genelleşmesi sonucundan doğar ama yasanın çıkışı bireyselliğin silinmesi sayesinde mümkün olmuştur. Bu nedenle, her ne kadar her kurban kendi başına geleni haklı olarak tekil bir olay görse de, adalet ilkesini kabul etmek zorundadır. Yoksa yas çalışmasını hiçbir zaman bitiremez, geçmiş ve travması bir takıntıya dönüşür. (Todorov, 2004: 32)

Bütün erdemler içinde, adaletin en büyük erdemi, Ötekine yönelik olmasıdır. Daha önce de değindiğimiz gibi, borç nosyonunu devreye sokar; borç ise miras kavramından ayrılamaz. Bugün ne isek, bunu daha öncekilere borçluyuzdur. Bu nedenle, hafıza ödevi, sadece materyel izleri saklamak değil, aynı zamanda geçmişten kalan bir borç var ise, o borcu da ödemektir. Adalet, bu borcun ödenmesini ve ayrıca mirasın envanterini sağlar. Borçlu olduklarımızın başında, mağdurlar-kurbanlar ge-

lir. Ancak, buradaki mağdur, kendisi için tazminat isteyen değil, mağdur bizden başkası olandır.

Ancak, büyük travmalar sonrası, acılara maruz kalmış bir topluluğa yönelik belirli haklar vererek, geçmiş içine kapanmak yerine, sayfayı çevirerek geleceğe yönelmeleri gerektiği söylemleri anlamsız ve boşlukta kalacaktır, çünkü sayfayı çevirmeden önce, o sayfayı sabırla ve özenli bir adalet anlayışıyla yeniden yazmak (yani onarmak) gerekir. (Chalier, 2018: 1585)

Ölenlerin ardından yani en uç gerçek kurbanlardan sonra, onlar adına affetmek, kurbanları kandırmak olur. Ancak, mümkün olan tek şey adalete başvurmaktır. Levinas, hiç kimsenin hiçbir eylemin bir suçu silemeyeceğini, bu nedenle, hiçbir suçun affedilemeyeceğini, ama adalet istediğini belirtir (2009: 134).

Af Dilemek-Affetmek³

Afın anlamı nedir? Suç ve af arasında ilişki nasıl belirlenir? Selamet, barışma, pişmanlık, kefaret ödeme ile bağları var mıdır? Hangi koşullarda af mümkündür? Adalet ve hukuk sistemleri içinde yer alır mı? Af, zaman ve unutma süreçlerini nasıl etkiler? Af nasıl reddedilir? Bu soruları kuşkusuz çoğaltılabilir. Af, problematik olduğu kadar, enginliği ve etkileşim alanların farklılığı ile hep sorgulanmıştır:

Jankélévitch "Pardoner?" adlı kitabında, "Af ölüm kamplarında öldü" (1986: 50) cümlesi ile, bazı suçların affının zorluğunu hatta imkânsızlığını haykırarak, "affı reddetme hakkını" talep eder. (1986: 58) Yazar, Nazi ölüm kamplarında ölenlerin adına yaşayanların affetmesinin mümkün olamayacağını vurgulayarak, suçlunun affedilebilmeyi isteyebilmesi için, öncelikle hiçbir rezerv koymadan, suçuna bahaneler bulmadan suçluluğunu kabul etmesi gerektiğini belirtir (1986: 55).

³ Bu bölümün bir kısmı, "Affetmek mi?" (Tuğrul, 2011) başlıklı makalemenden alındı.

Ricoeur'ün tanımında ise, af, hafızanın, tarihin ve unutmamanın ortak ufkunu oluşturur. Hep geride kalan bu ufuk ele geçirilmekten kaçır ve affı zorlaştırır, vermesi ve alması zor olsa da imkânsız değildir. Af, suç ile affetme kutuplarının arasındaki orantısızlıktan kaynaklanır. Bu dikey ve seviye farklılığından gelen bir dengesizliktir; suçun derinliği ile affın yüceliği arasında bir uyumsuzluk bulunur (2000: 593). Af dilenmesi ile verilmesi arasında bir değiş-tokuş, ikili bir ilişki oluşsa da, ilişkinin dikey derinlik-yükseklik karakteri koşul-koşulsuzluk tanınmaz. Bu değiş-tokuşta, sadece bu talep ve arzın ikileminin coğrafyası ortaya çıkar. (Ricoeur, 2000: 617)

Arendt, af, geri döndürülemezliğe karşı pişmanlıkla birlikte gelen, insanın geliştirdiği bir eylem olduğunu belirtir. Yapılanı bozmanın mümkünlüğü, bir insanı güç olan affetmekten geçir (1983: 301-302). Ancak, insana özgü bu affetme niteliği bir başka nitelik ile yanyana olmak durumundadır, o da söz vermektir. Nasıl ki af eylemi ile insan, geri dönülemezliği kırabilir ise, söz verme ve bunu yerine getirerek, geleceğin beklenmezliği ve katokliğinin endişesini hafifletir. Sonraki kuşaklar için başlarında Demokles kılıcı gibi sallanan geçmişin suçları, affetme yoluyla silinebilir, söz vererek ve sözünü tutarak, bir kuşak diğerine bağlanabilir. Bu nedenle, her iki nitelik te çoğulluğa, ötekinin varlığına ve eylemine bağlıdır ve öteki ile ilişki içinde mümkündür. (Arendt, 1983: 303)

Öteki ile ilişki, af kelimesinin etimolojisini bile belirler. Birçok dilde doğrudan bağış kavramına bağlıdır –Fr. *don-pardon*, İng. *gift-forgiving*, İta. *dona-perdona*, Alm. *geben-vergeben*. Bağış, karşılık beklemeden yapılan, -yapılması gereken- bir eylemdir ve bu eylem veren ile kabul eden arasında bir asimetri oluşturur. Ancak, her ne kadar karşılıksızlık üzerine bir ilişki kursa da, aynı zamanda geriye dönüşü kabul eder (Mauss ve C. Lévi-Strauss, birçok arkaik kültürde bağışın bir değiş-tokuş aracı olduğunu belirtirler) ve bu bağlamda bir simetri oluşur.

Öte yandan, af dilemek ve affetmek arasında bu karşılık zor

olduğu gibi, aralarında bir eşitlik kurulması da imkânsızdır. Af, bir bağıştır ve verenin belirlediği yatay bir ilişki içinde gerçekleşebilir. Bu bağışın verildiği karşıdakiler, -suçu işleyenler-, bunun karşılığında bir şey veremezler, yani af sürecinde karşılık ilkesi kınılır; bağışı yapana bir başka bağışla karşılık vermek imkânsızdır, bu nedenle af karşılık beklenemez bir bağıştır.

Nitekim, Derrida'nın "saf af" kavramı her türlü alış-veriş dışlar. Prensip olarak, affın ne sınırı ne ölçüsü, ne de belirli bir düzeyi olabilir. Ancak, bugünkü kullanımında, özellikle siyaset içinde- yakınındaki diğer kavramlarla karıştırılır; özür dilemek, genel af, yerinme gibi. Bunların bir kısmı doğrudan hukuk içindedirler. Oysa af hukukun dışındadır ve indirgenemez. Af hiçbir zaman ne bir hesap ne de bir uzlaşma terapisinin yolu değildir. (Derrida, 1996: 103-104)

Jankélévitch gibi bir "affetmeme ödevine" inanmaz Derrida, ancak af deneyimi ile ona bağlı olan diğer süreçler (genel af, zaman aşımı, aklanma ya da unutma) arasında mutlak bir benzerlik olduğuna dikkat çeker. Gerçek af, unutma değil, tam bir hafıza gerektirir; geçmişin temsiliyi kaybetmek değil, kendini dönüştürmek, kendinle barışmak, başka bir vücut olmaktır. Bu nedenle, af mümkün olduğunda, bir şekilde sadece "affedilemeyecekler" için verilmelidir. Affedilebilecek bir şeyi affettiğimizde o artık af olmaktan çıktığından, zor hatta imkânsız olan: "affın affedilmeyeceği hitap etmesidir" (2005: 135).

Af deneyiminde paradoksal bir durum söz konusudur: Suçlu affını talep ettiğinde, mağdur kişi, affını suçluya yönlendirir. Ama ayrı zamanda, af mutlak bir lütuf olduğundan, suçlunun af dilemesine bağlı olmadan verilmesi gereken bir bağıştır. Bu bağlamda, suçlunun af dilemesi ile mağdurun bu talep olmadan affedilebilmesi arasında bir çelişki ortaya çıkar. Af dileyen suçlu pişmanlıkla, günah çıkarma yoluyla bunu talep ettiğinde, suçu işleyen kendisi ile aynı yerde değildir; değişmiştir, dönüşüme uğramıştır ve sadece mağdur olan bu taleple geleni affedebilir. Oysa, af eğer koşulsuz bir bağış ise, mağdurun suçlu-

nun değişimini beklemeden, günah çıkarmadan önce yapması gerekir. Derrida'nın altını defalarca çizdiği gibi, tamir edilemeyecek olan suçun hatırlanıyor, yaranın açık olması gerekmektedir. Eğer acı azalmış, hafıza yas çalışmasına ve suçlunun dönüşümünü temsil etmeye başlamış ise, zaten unutmaya sürecine girilmiştir (2005: 136).

Suç-af-zaman

Af, öte yandan, bir geçmişin sosyal ve psikik izlerini, hiçbir şey olmamış gibi silmeye yönelik olduğundan (Ricoeur, 2000: 585-89) doğrudan unutmaya ile de bağlantılıdır. Her ne kadar af unutmak değilse de, uzlaşma sürecinde ya da yas çalışması af sürecinin içine girdiğinde, af değişime uğrar. Bu nedenle, af zamanı durduran, geçmiş ile gelecek arasında yer alır. Affın doğrudan bağlı olduğu iki alan ise suç ve zamandır. Ayrıca hukuk içinde bu ikisi de birbirine bağlanır ve suçlar zamana bağlı olarak, zaman aşımına uğrayan ve zaman aşımsız suçlar (insanlık suçları) olarak ikiye ayrılır.

Adalet (din gibi) geleneğinde suç-suçludan ayırır: Suçun cezası yasa tarafından belirlenir, suçlunun özel koşulları dikkate alınsa da, asıl ceza doğrudan suça ilişkindir. Bir suç işlendiğinde suçlu adalet tarafından yargılanır, cezasına adalet sistemi karar verir. Mağdur kişi, o suçluyu affetse de, yargı için bu af hukukun dışındadır ve cezanın niteliğini belirlemez. Bu nedenle, Derrida'nın da vurguladığı gibi, "af, adalet-hukuk sistemine heterojendir" (2005: 120). Bu nedenle, devletin temsilcisi yargılayabilir amma affetme yetkisi bireysel, suçlu ile kurbanı arasındaki bir ilişki olduğundan, affedemez. (Derrida, 2005: 104)

Bu bağlamda, özür, yargı sistemi içinde yer alan haklılık gerekçelerinden çok farklıdır. Özür dilemek kendini ikiye bölmektir: 1) Bir tarafı bir suç, -saldırı, taciz-, nedeniyle suçludur; 2) diğer tarafı, suçtan kendini çözerek, çığırılmış kurala inandığını teyit eder. Her türlü formunda özür, rahatsızlık, hüznün, verilecek cezayı kabullenme, kefareti ödemeyi üstlenmek ve kaybedi-

lenleri yerine koyabilme arzusu gibi birçok ögeyi birlikte taşır. (Goffman, 1973: 114)

Adalet ile af birbirlerine yabancılardır ama ceza ile af arasında benzerlik olabilir. Arendt'e göre, af ve cezanın benzerliği özellikle intikam sürecini kırmaya yarayan eylemler olmalarından kaynaklanır (1983: 307).

Oysa, affın cezadan bir başka önemli farkı daha bulunur: Affetmek doğrudan kişiye yöneliktir ve suçluyu suçlu olarak affetmek anlamına gelir (Derrida, 2005: 138). Neyi affederiz? Bir suçu mu yoksa o suçu işlemiş kişiyi mi? Ya da pişmanlıklar içinde kendini suçlayarak af dileyene mi? Bunun tersi, görev icabı, kurallara uyduğunu açıklayarak suçunu reddedeni mi? Pişmanlıkla gelen, zaten dönüşüme uğramış bir başkasıdır; artık suçludan farklı bir kişidir. (Derrida, 1996: 114)

Af deneyiminde suç değil de suçlu affedilir, suçlu suçundan ayrılırsa, o zaman suçsuz, masum bir kişi affedilmiş olur. Affetmek adil olmak ya da adaleti geri vermek değildir ve adaletin yerini alamaz (Derrida, 2005: 132). Affetmek, adalet ve hukuk sisteminin dışında kaldığından suçlu ile suçu ayırmak, suçluyu değil de suçu mahkum etme sorununu getirir; bu da suçu işleyen değil başka bir özneyi mahkum etmektir.

Affin paradoksu ve suçluların ilk sığındığı argüman, dönemin koşullarının gereksinimleri ve birçoğunun zaten sadece verilen emirleri yerine getirdiğidir. Böylece, herkes başka herkese suç atar. Ya da suçlu hiçbir zaman suçunu kabul etmez ise, af imkânsız ve işlevsizdir (Chalier, 2018: 2135).

Ancak, bu duruma karşı istisnai koşullar bulunur: Egemen (devlet başkanı) bir suçluyu çok özel koşullarda affedebilir ya da genel af çıkarabilir. Bu eylem özünde hukukun dışındadır, çünkü hukuki hakların üstünde, hukukun askıya alınabileceği bir "istisnai durum" hakkıdır (Agamben, 2003) ve bu hak sadece egemene aittir. Tanrı adına gücünü kullanan Kral ve daha sonra devlet başkanı, hukuku askıya alabilendir ve kendisi de bu hukukun dışındadır. Bir başka istisnai durum da, bizzat hu-

kukun içinde yer alır; insanlık suçları, diğer suçlardan ayrılarak, bir hukuk ilkesi olan zaman aşımının dışında kalan suçlar olarak tanımlanır.

Hukukta zaman aşımı kavramı, tüm suçlar için geçerlidir. Zaman aşımı bir suçun cezasına bağlıdır ve o cezayı yok eder. Doğrudan zamanla ilgisi bu eylemin geriye dönüşsüzlüğü ile bağlantılıdır. Yarı işlenmiş bir suçun izleri yok olmasa da, ceza eylemini gerçekleştirmenin yolları kapanmıştır. Hukukta her suçun bir cezası vardır, gene hukukun belirlediği biçimde belirli bir zaman sonra bu ceza ortadan kalkar; işlenmiş suç ispat edilse ve açıkça ortada olsa da, ceza silinir. (Türkiye’de birçok örneği olduğu gibi!)

İnsanlık suçları, İkinci Dünya Savaşından sonra, Nurenberg mahkemesinde ortaya çıkar ve yorumu zor bir kavramdır: Temel insan haklarına karşı işlenmiş bu suçlar, affedilemesi zor suçlardır. Bu nedenle, sonsuzluk ufku, aşkın bir boyutu bulunur; hukukun, tarihin ötesinde olma niteliği taşırlar. Jankélévitch, insanlık suçlarının affedilemeyeceğini, çünkü bunların düşmana karşı değil, insanı insan yapan affetme gücüne karşı yapılmış suçlar olarak belirtir (1986: 52).

İnsanlık suçu, eğer canlının en kutsal yönüne, yani, Tanrı’nın insanda kendini gösterdiği, insandaki ilahi tarafa yönelikse bu da ilahi güce karşı işlenilmiş bir suçtur. Bu nedenle, Tek tanrılı dinlere ilişkin bir kavramdır ve o dilsellik içinde gelişmiştir (Derrida, 1996, 107-108). Tarihsel süreç içinde kavram dönüşüme uğrar ve gelişen insan hakları, insanlık suçları, af kavramının kolektifleşip belirsizleşmesine de neden olur. (Derrida, 1996, 106).

Afın kolektif bir nitelik kazanması ise başka bir sorunu ortaya çıkarır: Af özellikle kişiseldir: Kolektif af dilemek sorunlu bir nosyondur, çünkü af ancak tekil olabilir. Mağdurlar adına affetmek veya affı reddetmek sorunludur ama, aynı zamanda, tarıksız bir af sahnesi olamaz. Suçlu ile mağdur arasında tarıksız, hayatta kalan olmadan, bir süre geçmeden af imkânsızdır;

bunlar gerçekleştiği andan itibaren de, bir cemaat, bir kuşak yani bir çeşit kolektif üçüncü bir varlık devreye girmek durumundadır (Derrida, 2005: 138). Ancak bu af “tekil” olamadığından otantik değildir ve trajedi de buradadır.

Vekâleten af ise, (kaybolanların adına) mümkün değildir. Toplumda adaleti ve onanın mümkünliğini sağlayacak kurumlar bulunur ama bunlar af için değildir. Yeniden barışma komisyonlarının karşılaştığı en büyük zorluk budur; acıların, yasın, hafızaların dışında aktarımı imkânsızdır. Bu nedenle, birçok dinde vekâleten af yoktur; Tanrı kendine karşı işlenen günahları af edebilir ama başkasına yapılanı affedemez. Her dinde affetmek, insanın ilahi tarafına gönderme yapar, affetmek gücünün insana ait bir güç ve aynı zamanda Yüceliği çağıştırdığını anlatır. (Chalier, 2018: 2247)

Örneğin, İslamiyet içinde, her kişi Allah’a karşı kusurları için af dileyebilir ama başka birisine karşı yapılan suç hatta kabahata karşı af dileyemez; o “kul hakkı”dır ve sadece maruz kalan affedebilir. Allah, kul adına affedemez. Bu nedenle, cenaze törenlerinde katılanlara “hakkınızı helal ediyor musunuz?” sorusu yöneltilir. Yahudilerde de Yom Kippur, yani büyük pardon günü de aynı prensibi benimser.

Nitekim, İbranicede, “salakh” yıkamak, affetmek kelimesi sadece, tanrı’nın affı için kullanılır. İnsan affı için kullanılan kelime ise, taşımak, yüklenmek anlamına gelen “nasa”dır. Yani, insanlar arası affın gerçekleşebilmesi için, kötülük yapabilirliliği de üstlenmek, taşımak gerekir. (Margalit, 2002: 185)

Ancak, bazı devasa suçlar için “affetmeme hakkını” Jankélévitch’e geri vererek sonuçlandıırırsak: “Af, kötülük kadar güçlüdür ama kötülük af kadar güçlüdür” (1986: 14).

Jankelevitch, bu paradoksal cümlesinde kötülüğün de af kadar güçlü olduğunu –“de” yoktur cümlesinde- ya da aynı oranda güçlü olduklarını anlatmaz: “Af kötülük kadar güçlüdür” cümlesi kötülük o denli büyüktür ki, affın büyüklüğü bile

o aradaki “ama”yı kapatamaz anlamını içerir. Aradaki kınkılık “ama”dır, mutlak sevgiyi imkânsız kılar. Çünkü işlenen suçların dehşeti, bu suçları işleyenleri bile aşar, sonraki kuşakları da bağlar.

Aynı nedenden ötürü de, “kınılması, çözülmesi gereken anılar değil borçtur” (Abel, Bruckner, 2006: 58). Bu borcun sorumluluğunu üstlenmenin yolu da, bizzat failler olmasalar da sonraki kuşakların af dilemesidir. Açık özür önemlidir, çünkü kelimeler bir eylem görevini alır, yeni bir gelecek mümkün kılınabilir.

SON SÖZLER...

Bu kitaba Nolan'ın bellek, belleğin çarpıtılması ve kimlik üzerine kurguladığı "Memento" filmının hikâyesi ile başlamıştık. Son sözlerimizi de kimlik ve bellek üzerine mitik bir başka hikâye olan Odessa destanının baş kahramanı Odisseus kimliğinin bize anlattıkları ile bitirmek istiyoruz.

Odisseus, Truva savaşının en önemli kahramanlarından birisidir ve kurnazlığı ile ünlüdür. Aynı zamanda, ikili kişiliği ile kendini tanımlayan bir melezdır. Sembolik anlamda Odisseus iki kişilikle çıkar karşımıza: 1) Geleneksel tanımı içinde, nitelik ve aidiyeti ile; "Ben Odisseus, Laerta'nın oğlu, İthaka'nın güçlü kralı, Truva'nın galibi..." 2) Hiçbir yere, kökene bağlı olmayan kimliği ile karşımıza çıkar: İthaka'ya dönüş yolculuğunda, Kikloplar adasında tutsak düştüğünde, Polifimos'un kim olduğu sorusuna, hem kişi-şahsiyet, hem de hiç kimse anlamına gelen "outis" olarak cevap verendir. Odisseus'un buradaki kelime oyunu ise hiç kimse "anlamını taşıyan "outis" ile kurnaz akıl anlamına gelen "metis" in eş okunuşlarını kullanmasıdır. (Ver-nant, 2005: 1321)

Bu bağlamda kimliği düşünecek olursak, birey hem kültürel, bireysel bir tikellik içerir hem bu aidiyetini anlamsız kılan "hiç kimseye benzemeyen" özgün bir kişidir. Başka bir deyişle, kendisini sadece kökensel-kültürel aidiyet ile tanımlayan birey tikelliğini, şahsiyetini kaybetmiş bir "hiç kimsedir".

Odisseus gibi, başkalarının görüşlerine, değerlendirmelerine göre sunulan kimlikler zaman içinde yıkılır, yeniden yapılır.

Görünenler (rütbeler, fonksiyonlar, meslekler, vb.) bir yere kadar kişiyi tanımlar. Geride kalan belleğimizin tuttuğu, bireyin oluşturduğu kendilik imajıdır. Kendilik imajı ise aynılıkla belirlenemez, tikelliği içinde saklar. (Vernant, 2005: 1450)

Buna karşın, bu kitapta açıklamaya çalıştığımız gibi “kendiliğinle aynı” olmak bir kapanıştır ve kendiliğin (ipseité) niteliksel özelliğini tamamen silmektir. Böylesine bir oto-referans içinde kapanmanın ortaya çıkardığı özne ise bir türlü özgürleşemeyen, demokratikleşemeyen, aynılık-aidiyet takıntıları ile kapalı “yırtık bir öznedir”

Kimliğin, toplumsal aidiyetle örtüşmesi sonucu kısır bir döngü oluşur. Aynılık fantazması ile kendi içine kapanmış özneler ile toplumsal kökensel bütünlük ve aynılık idealleri kolektif belleğe eklenir. Oysa, kolektif kimliğin bütünlüğünü korumak için kökene bağlanma gerekliliği ideolojiktir ve köken-kök kategorisi tahakküm ve egemenlik kategorileridir (Adorno, 2016: 183). Ben olmayanın ben olduğunu iddia ettiği ideolojik yapının içinde kısıtlanmıştır. Bu denklem içinde “Ben” nesneye indirgenmiştir. Herkesten önce orada olana öncelik verir; göçmene karşı yerlinin, hareket edene karşı yerleşik olanın önceliğidir ve statik olanı korur, ayrıcalığı ona tanır. (Adorno, 2016: 193)

Oysa, “Ben” kimliğinde olduğu gibi “biz” olmak aynı zamanda başkalarıyla birlikte olmayı ve farklılığı sizin içinde taşıyabilmektir.

Gene Yunan mitolojisinin bir başka örneğine dönecek olursak, Hermes ve Hestia tanrıları birbirinin zıtlığının ve aynı zamanda birlikteliğinin sembolik ifadeleridirler. İç ve dış alanlar olarak insanın kendisi de bu iki uç arasındadır: İçsel alan sınırla korunan, güvenli, istikrarlı ama kapalı, dışarıya ise endişe verici ama açık ve hareketli olandır. Eski Yunanlılar bu ikiliği, birbirinin zıddı ama birleşik Hestia-Hermes tanrıları ile ifade ederler. Hestia, evin-yuvarın tanrısıdır; güven, istikrar, köken, kımülti-

sızlık ve yerleşikliğin sembolüdür. Hermes ise, göçebe, berduş, gezgindir. Hiçbir sınır tanımaz, yeni tanışıklıklar, değişim ve iletişim arayışındadır. Bu iki ilah birbirlerinin karşıtıdır ama ayrılmaz bir ikilidirler aynı zamanda. Her ikisinin bir parçası ötekinde bannır.

Başka bir deyişle, içerisinde olabilmesi için dışarısının olması gerekir. Her birey, kendinde Hermes-Hestia ikiliğinin olduğunu kabullenmek durumundadır. “Kendin olmak için ötekine-yabancıya doğru uzanmak, onun devamı olduğunu bilmek gerekir. Kendi özdeşliği-kimliği içinde kapanmak, kendini kaybetmek ve varolmayı durdurmaktır... Aynının ve ötekinin arasında insan bir köprüdür.” (Vernant, 2005: 2781-2789)

“Ben” her zaman bir başkasıdır. İşte kimliğin içindeki bu özdeşlik ve özdeşsizlik kimliğin ikircikli karakterini oluşturur. Özdeşlik prensibi somutluğa ve istikrara bağlanır. Başka bir deyişle, insan bütünlüğünü koruyabilmek için kendi geçmişini hatırlar ve geçmişinde somut olanın aynı şekilde devam ettiğini varsayar. Oysa “Ben” zaman içinde başka bir “Ben”e dönüşür. (Adorno, 2016: 193)

Adorno’ya (2016: 193) göre, bu nedenle, “kimliğin içinde kimliksizliği karşı formül olarak üretmek gerekir”. Başkalarıyla, bilinmezler olarak sabit, siyah-beyaz karşıtlığında kategorilerinin dışında varlıklar olarak ilişki kurmak, yani bir anlamda “kimliksizleşmek” gerekir. Adorno’nun önermesi, kimlikten çıkmak, kişiliksizleşmek anlamlarına gelmez. Bu diyalektik gerçek entelektüel olma koşuludur. Ancak eleştiri sayesinde sürekli sorgulayarak, her türlü kimlik engelinden uzak kalarak, farklı olmak mümkündür. Bu tür birey, kolektif bir bütünlüğe katılımı ve bütünlüğe boyun eğmeyi reddeder. Ancak, bütünün parçası olma, aynı olma idealleri reddedildiğinde birey yegâne, indirgenemez tekilliğine kavuşabilir.

Başka bir deyişle, başkasını anlayabilmek için, kendini tam anlamıyla benimsemek gereklidir. Önemli olan yabancı ile

iletişim kurabilmek, farklı olan ile birlikte bir ilişki yaratabilmektir. (Baldwin, Senette, 1999: 172) Öteki ile empati uzak şeylerin yakınlaşıp özümsermesini ve ötekinin duygularını kavramayı sağlar. Empati, ötekinin bakış açısını algılayabilme ve anlayabilme kapasitesidir. "Hatta, 'soyutlama empatisi' sayesinde, başkalarıyla ortak bir dünyayı paylaşırsınız; dil ve sembolleştirme kapasitelerimiz sayesinde başkalarının dünya görüşü ulaşılabilir hale gelir." (Apfeldor, 2006: 90)

Aidiyet kimlikleri silinse bile kolektif belleğin geçmişi ile hesaplaşması olmaksızın, farklılığın tanınması, ötekilerin farklılıkları ile birlikte yaşamak mümkün değildir.

Böylesi bir ideoloji ile sarmalanmış toplum ise geçmişini de sadece olumlu bir olaylar ve eylemler dizini olarak kurgular. Kolektif bellek hep en güçlü görünme, şanlı-temiz geçmiş miti ile yaşama ve bunu temsil eden siyaset etrafında örgütlenir. Bu kısır döngü ve kolektif belleğin saplantılı inkâr eylemleri, geçmiş ile hesaplaşmayı engeller. Geçmişte gerçekleşen bir suçun sorumluluğunu kabul etmeyi zorlaştırır.

Geçmişinin karanlık tarafları ile yüzleşemeyen hiçbir toplum için ise, geçmiş geçmek bilmeyecektir. Sürekli aynı inkâr mantığını devam ettirmek ve kendini haklı göstermek için suçlamaları sürdürmeye ve içindeki ötekilere aynı haksızlıkları üretmeye devam edecektir.

Böylesi bir toplum ise melankolisinin içine hapsolarak, gidecek daha fazla kapanmaya mahkûmdur. Bu kısır döngüden çıkış, ancak geçmişte oluşan suçlar ile yüzleşmek ve yas çalışması ile mümkündür. Hatta bu kaçınılmaz bir süreçtir ve geçmişin mağdurlarına karşı bir borçtur, bellek ödevidir. Mağdurlardan af dilemek, tam olmasa da biraz adalet duygusu verebilmeyi olası kılar, geçmişin yaralarına bir parça merhem olur. Geçmişin acıları ve travmaları ancak bu yolla onarılabilir.

Onarma, af, geçmiş-şimdi ve geleceği kapsar, çünkü onarım zamanı aşar, üstünden geçer; geçmişin eylemleri, düşünce ve

sözleri nasıl bugünü ve geleceği etkiliyorsa, bugünün ve geleceğin eylemleri, düşünceleri ve sözlerin de geçmişle ilgili sonuçları olacaktır. Bu nedenle, geçmişten miras alınan suçlardan ve utançtan kurtulmak için kefareti ödemek, acı çekmek değil, geçmişin hatalarını bugün onarmak mümkündür. Tam tersi, acıyı sürekli üretmek, melankoliye götürür. Oysa, onarma eylemiyle yas çalışması tamamlanabilir. (Chalier, 2018: 1241)

Onarmak demek unutmak, silmek demek değildir; benliğinde çok özel bir şeyin kırıldığının, kaybolduğunun bilincinde olup bu talihsizliğin kendinden-bireyden bir çaba ve eylem gerektirdiğinin farkında olmaktır. Bu onarmayı üstlenmediğinde, kişi veya toplum, kaybolan her yerine başka şeyler koyarak tamir etmeye çalışacaktır. (Chalier, 2018: 1278)

Kuşkusuz, Kaba'l'da altı çizildiği gibi: "onarılmış bir vazod hiçbir zaman ilk haline dönüşmeyecektir"; kırılıklar, çatlaklar olacaktır. İnsanlar da yanlışlarını onarmayı başarsalar bile kırılmış olanların izleri, çatlaklıklar kaybolmayacaktır (Chalier, 2018: 1278). Onarma saf, özgür bir eylem olmasa da yön verici ve özgürleştiricidir, çünkü bugünkü kuşaklara geçmiş (günahları ve sevaplarıyla) üstlenebilecek sorumlu bireyler olabilme fırsatını da sunar.

KAYNAKÇA

- Adorno, Theodore W. (2007), *Etudes sur la personnalité autoritaire*, Ed. Allia, Paris.
- Adorno, Theodore W. (2016), *Dialectique négative*, Petite Bibliothèque Payot. Paris.
- Agamben, Giorgio (2007), *l'amitié*, Rivages, Paris.
- Agamben, Giorgio (2007), *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, Rivages, Paris.
- Agamben, Giorgio (2008), *Qu'est-ce que le contemporain*, Rivages, Paris.
- Akçam, Taner (2017), *Ermenilerin Zorla Müslümanlaştırılması. Sessizlik, İnkâr ve Asimilasyon*, İletişim, İstanbul.
- Akman, Kubilay (2007), "Ayrışma, çatışma ve fanatizm", *Cogito*, sayı 53, s. 8-14, YKY, İstanbul.
- Aktar, Ayhan (2003), "Türkiye siyasetinde milliyetçilik ana damardır", *Cumhuriyet'in Demokrasi İle İmtihani*, derleyen Ahmet Yıldız, Etkileşim, Ankara, s. 345-356.
- Aktar, Ayhan (2006), *Türk Milliyetçiliği, Gayri Müslimler ve Ekonomik Dönüşüm*, İletişim, İstanbul.
- Aktar, Ayhan (2009), *Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları*, İletişim, İstanbul.
- Althusser, Louis (2002), *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Murat Belge, İletişim, İstanbul.
- Apfeldor, Gérard (2006), *Les relations durables*, Odile Jacob, Paris.
- Arendt, Hannah (1972), *Du mensonge à la violence*, Calmann-Lévy-Agora, Paris.
- Arendt, Hannah (2001), *Eichmann a Jérusalem*, Folio-Gallimard, Paris.
- Arendt, Hannah (2002), *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy-Agora, Paris.
- Arendt, Hannah (2006) *Les origines du totalitarisme*, Quarto-Gallimard, Paris.
- Arıkan, Mustafa (2016), "İktidar için bir cenazeler topografyası", *Öteki Olarak Ölmek*, Dipnot, Ankara.
- Aries, Philippe (1975), *Essais sur l'histoire de la mort en Occident, du moyen âge à nos jours*, Seuil, Paris.
- Assmann, Jan (2001) *Kültürel Bellek, Eski Yüksel Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, Ayrıntı, İstanbul.
- Augé, Marc (1992), *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Seuil, Paris.
- Augé, Marc (2012), *Çağdaş Dünyaların Antropolojisi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Dipnot, Ankara.
- Augé, Marc (2015), *Les formes de l'oubli.*, Rivages Poche. Paris.
- Augé, Marc (2017), *Unutma Biçimleri*, çev. Mert sert, YKY, İstanbul.
- Aytaç, Ahmet Murat (2011), *Kitlelerin Ruhü; Siyasal ve Sosyal Kuramda Kalabalık Tahayülleri*, Dipnot, Ankara.
- Bachelard, Gaston (2017), *Mekânın Poetikası*, çev. Alp Tümerterkin, İthaki, İstanbul.
- Badiou, Alain (2009), *L'Éthique. Essai sur la conscience du mal*, Nous. Paris

- Baldwin, James (2018), *La prochaine fois, le feu*, Folio/Gallimard (e-kitap), Paris.
- Balibar Etienne (2011), *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Puf. Paris.
- Balibar Etienne ve Immanuel Wallerstein (1988), *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, La Découverte, Paris.
- Balibar, Etienne (2000), "Prolégomenes à la souveraineté: la Frontière, l'Etat, le Peuple", *Temps modernes*, no. 610, s. 10-11, Paris.
- Benslama, Fethi (2002), *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*, Flammarion. Paris.
- Bergson, Henri (2012), *Matiere et mémoire*, GF Flammarion, Paris.
- Bilgin, Nuri (2013), *Tarih ve Kolektif Bellek*, Bağlam, İstanbul.
- Blain, Jean (2007), "Paul Ricoeur ile söyleşi. Bellek, tarih, unutuş", *Cogito*, sayı 50, s. 141-155, YKY, İstanbul.
- Bora, Tanıl (2008), *Türkiye'nin Linç Rejimi*, Birikim, İstanbul.
- Bourdieu, Pierre (2014), *Langage et pouvoir symbolique*, Fayard, Paris.
- Bozarslan, Hamit, İrfan Akran ile söyleşisi, 13.04.2019, *Gazete Duvar*.
- Broch, Hermann (2008) *Théorie de la folie des masses*, Ed. De l'éclat, Paris.
- Butler, Judith (2005), *İktidarın Psikik Yaşamı. Tabiyet Üzerine Teoriler*, çev. F. Tütüncü, Ayrıntı, İstanbul.
- Butler, Judith (2018), *Kırılğan Hayat. Yasın ve Şiddetin Gücü*, Metis, İstanbul.
- Byrant, Rebecca (2014), "Felaketi yazmak. Kıbrıs'ta nostalji ve tarih", *Nasıl Hatırlıyoruz? Türkiye'de Bellek Çalışmaları*, s. 69-82, İş Bankası, İstanbul.
- Canetti, Elias (2006) *Kitle ve İktidar*, çev. Gülşat Aygen, Ayrıntı, İstanbul.
- Casey, Edward S. (2000), *Remembering a Phenomenological Study*, Indiana Univ. Press, Bloomington.
- Chalier, Catherine (2018), *Mémoire et pardon*, Ed. François Bourin (e-kitap), Paris.
- Chebel, Malek (2002), *Le sujet en Islam*, Seuil. Paris.
- Cizre, Ümit (2014), *Muktedirlerin Siyaseti. Merkez Sağ-Ordu-Islamcılık*, Metis, İstanbul.
- Conan, Eric et Rouso Henry (2001) *Vichy, un passé qui ne passe pas*, Gallimard/folio, Paris.
- Connerton, Paul (1999), *Toplular Nasıl Anımsar?*, Ayrıntı, İstanbul.
- Connerton, Paul, (2009), *How Modernity Forgets*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Croisile, Bernard (2009), *Tout sur la mémoire*, Odile Jacob, Paris.
- Çağla, Cengiz (2007), "Fanatizm ve sivil toplum üzerine sorular" *Cogito*, sayı 53, s. 15-26, YKY, İstanbul.
- Çelikkhan, Murat (2014), *Hakikat Komisyonları*, Hafıza Merkezi, İstanbul.
- Çetinoğlu, Sait (2009), "Kanun Gömleği Giymiş Zülüm: Varlık Vergisi", A. Sait Çetinoğlu, *Varlık Vergisi 1942-1944, Ekonomik ve Kültürel Jenosid*, Belge, İstanbul.
- Çoban-Keneş, Hatice (2014), *Yeni Irkçılığın "Kırlı" Ötekileri. Kürtler, Aleviler, Ermeniler*, Dipnot, Ankara.
- De Bellaing Louis Moreau (1983), *L'un sans l'autre. La légitimation du pouvoir*, Ed. Anthropolos, Paris.
- De Certeau, Michel (1990) *L'invention du quotidien I, arts de faire*, Gallimard, Paris.
- De Certeau, Michel (1993), *La culture au pluriel*, Seuil, Paris.
- Demir, Gökhan Yavuz, (2010) *Uludağ. Ü. Fen ve Edebiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler Dergisi*, Yıl: 11, Sayı: 19, Bursa.
- Derrida Jacques (2005), *D'un ton apocalyptique adopté naguere en philosophie*, Galilée, Paris.
- Derrida Jacques (2008), *Séminaire, La bête et le souverain*, Tome 1, 2001-2002, Gallimard, Paris
- Derrida, Jacques (1996), *Foi et savoir*, Seuil, Paris.
- Derrida, Jacques (2001), "Hospitalité, responsabilité et cosmopolitisme", *Autour de Jacques Derrida içinde, De l'hospitalité*, Ed. le passé du vent, Ardèche-France.

- Derrida, Jacques (2002), "İstanbul mektupları", *Cogito*, sayı 47-48, 2006, s. 17-36, s. 19-20), YKY, İstanbul.
- Derrida, Jacques (2002), *Öteki Hedef, (Başka Baş)*, Bağlantı, İstanbul.
- Derrida, Jacques (2005), *Sur parole. Instantanés philosophiques*, Ed. De l'Aube.
- Derrida, Jacques, Jurgen Habermas (2004), Le "concept du 11 Septembre", Galilée, Paris.
- Descombes Vincent (2001), *Les embarras de l'identité*, Gallimard (e-kitap), Paris.
- Dimu Nicos (2015), *Ne Mutsuz Yunanizm Diyen*, çev. Herkül Milas, İstos, İstanbul.
- Direk, Zeynep (2005), *Başkalık Dencyimi: Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler*, YKY, İstanbul.
- Dupuy, Jean Pierre (2009), *La marque du sacré*, CarnetsNord, Paris.
- Durkheim, Emile (2007), *Les formes élémentaire de la vie religieuse*, CNRS, Paris.
- Düzcan, Bekir (2014), "Toplumsal hafızada 'sokak' imgesinin dönüşümü: 'sokak ortasında' söylemi ve sokağın kriminalleştirilmesi" *Sokağın Belleği* içinde, s. 187-21, Dipnot, Ankara.
- Eliada, Mircea (2005), *Le sacré et le profane*, Gallimard/Folio, Paris.
- Ersanlı Büşra (2015), *İktidar ve Tarih. Türkiye'de "Resmî Tarih" Tezinin Oluşumu (1929-1937)*, İletişim, İstanbul.
- Eröz, Zeliha (2016), "Vasiyetimdir: Yükleri ağırlaşsın diye, tabutumun içinde tepineceğim", *Öteki Olarak Ölmek* içinde, Dipnot, Ankara.
- Fanon, Franz (2016), *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, çev. Cahit Koyuncu, Encore, İstanbul.
- Ferault, Philippe (2000), "La haine de soi, l'autre face de la haine, point de vue psychanalytique", *La Haine de soi. Difficile identité. sous la direction de E. Benbassa et J.C. Attias*, Editions Complexe, Paris.
- Firat, Derya (2014), "Sunuş: Bellek, uzam ve mücadele", *Sokağın Belleği* içinde, der. Derya Firat, s. 8-42, Dipnot, Ankara.
- Finkelkraut, Alain (1983), *Le juif imaginaire*, Seuil/points essais, Flammarion, Paris.
- Foucault, Michel (1975), *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris.
- Foucault, Michel (1984), *L'histoire de la sexualité*, Gallimard, Paris.
- Foucault, Michel (2001), *Dits et Ecrits*, Gallimard, Paris.
- Freud, Sigmund (1968), *Introduction a la psychanalyse*, Petit bibliothèque Payot, Paris.
- Freud, Sigmund (2011), *Deuil et mélancolie*, Petit bibliothèque Payot, Paris.
- Freud, Sigmund (2017), *Memoire, souvenirs, oublis*, Petit bibliothèque Payot, Paris.
- Freud, Sigmund, (2014), *Cinq leçons sur la psychanalyse*, http://philosophie.accreteil.fr/IMG/pdf/cinq_lecons_psychanalyse.pdf
- Gebeş, Melis (2018) *Dava İzleme: Duruşma Salonunda Devlet ve Yurttaş*, Hafıza Merkezi, İstanbul.
- Gellner, Ernst (1983) *Nations and Nationalism*, Basil Blackwell, Oxford.
- Giddens, Antony (2008), *Ulus Devlet ve Şiddet*, Kalkedon, İstanbul.
- Goff, Jacques (1988), *Histoire et mémoire*, Gallimard, Paris.
- Goffman, Erving (1973), *La mise en scene de la vie quotidienne*, cilt 1, la présentation de soi, Ed. Minuit, Paris.
- Goffman, Erving (1973), *La mise en scene de la vie quotidienne*, cilt 2, Les relations en public, Ed. Minuit, Paris.
- Goffman, Erving (2014), *"Damga", Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*, Heretik, Ankara.
- Goffman, Erving (2014), *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, Metis, İstanbul.
- Goody, Jack (2007), *Pouvoirs et savoirs de l'écrit*, la Dispute, Paris
- Gök, Erol (2007), "Fanatizm psikolojisi ve Türklerin psikolojisinde fanatizm" *Cogito-53*, s. 37-61, YKY, İstanbul.
- Gök, Ziya (1968), *Türkçülüğün Esasları*, Varlık, İstanbul.

- Green, André (2007), *Pourquoi les pulsions de destruction ou de mort?*, Ed. du Panama, Paris
- Günay-Erkol, Çimen (2014), "Taş üsüne taş koymak: 12 Mart romanlarında.." in *Nasıl Hatırlıyoruz? Türkiye'de Bellek Çalışmaları*, s.41-5, İş Bankası, İstanbul.
- Habermas, Jürgen (2002), "Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak. *Siyaset Kuramı Yazıları*, çev. İlkunur Ata, YKY, İstanbul.
- Haffner, Sebastian (2004), *Histoire d'un Allemand: Souvenirs 1914-1933*, Actes-Sud (e-kitap), Paris.
- Halbwachs, Maurice (1994), *Les cadres sociaux de la mémoire*, Albin Michel, Paris
- Halbwachs, Maurice (1997), *La mémoire collective*, Albin Michel, Paris.
- Hatzfeld, Jean (2000), *Dans la nu de la vie: récits des marais rwandais*, Le Seuil, Paris.
- Hatzfeld, Jean (2009), *Une saison de machettes*, Le Seuil, Paris.
- Hendrick, Beatrice (2014), "Mario Levi ve Mıgırdıç Margosyan'da Yemek Hatıraları ve Yemekleri", *Nasıl Hatırlıyoruz? Türkiye'de Bellek Çalışmaları* içinde, s. 98-106, İş Bankası, İstanbul.
- Hobsbawm, Eric (1994), *Age of extremes. The twentieth century*, Vintage Books, New York.
- Hobsbawm, Eric (2010), *Milletler ve Milliyetçilik. Program, Mit, Gerçeklik*, Ayrıntı, İstanbul.
- Hoffer, Eric (2019), *Kesin İnançlılar*, çev. Erkil Günur, Olvido, İstanbul.
- Huyssen, Andreas (1999), *Alacakaranlık Anıları Bellek Yitimi Kültüründe Zamanı Belirlemek*, Metis, İstanbul.
- Jameson, Frederick (1985), "Postmodernism and consumer society", H. Foster, *Postmodern Culture* içinde, Londra.
- Jankélévitch, Viladimir (1986), *L'imprescriptible. Pardonner dans l'honneur et la dignité*, Seuil, Paris.
- Jenkins, Richard (2012), *Social identity*, Routledge, Londra.
- Jonas, Hans (2013), *Le principe responsabilité*, Flammarion, Paris.
- Jung, C. G. (1993), *Psychologie de l'inconscient*, Georg Editeurs, Cenevre.
- Keslassy, Eric, Alexis Rosenbaum (2007), *Memoires vives. Pourquoi les communautés instrumentalisent l'histoire*, Bourin, Paris.
- Klemperer, Viktor (2018), *LTI Nasyonal Sosyalizmin Dili*, çev. Tanıl Bora, İletişim, İstanbul.
- Köker Eser, Ülkü Doğanay (2010), *İrkeç değilim ama... Yazılı basında ırkeç-ayırıcı söylemler*, İHOP, İstanbul.
- Lacan, Jacques (1966), *Écrits*, Seuil, Paris.
- Le Breton, David (2010), *Ten ve İz, İnsanın Kendini Yaralaması Üzerine*, çev. İsmail Yarguz, Sel, İstanbul.
- Lefort, Claude (1994), *L'invention Démocratique*, Fayard, Paris.
- Leroi-Gouhan André (2016), *Le geste et la parole II. La mémoire et les rythmes*, Albin Michel, Paris.
- Levi, Primo (1989), *Les naufragés et les rescapés*, Gallimard, Paris.
- Levinas, Emmanuel (2004), *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, Le livre de Poche, Paris.
- Levinas, Emmanuel (2006), *Altérité et transcendence*, Le livre de Poche, Paris.
- Lipovetsky, Gilles (1993), *L'ère du vide - Essais sur l'individualisme contemporain*, Folio-Gallimard, Paris.
- Locke, John, (2009), *Essai sur l'entendement humain*, Le livre de Poche, Paris.
- Mann, Micheal (2005) *The dark side of democracy, explaining ethnic cleansing*, Cambridge University Press., Cambridge.
- Margalit, Avishai (2002) *The Ethics of Memory*, Harvard Univ. Pres, Boston.
- Meddeb, Abdelwahab (2005), *İslamın Hastalığı*, Metis, İstanbul.
- Meseri Raşel, Aylin Kuryel (2018), *Türkiye'de Yahudi Olmak, Bir Deneyim Sözlüğü*, İletişim, İstanbul.
- Mnembe, Achille (2016), "Nekro-siyaset", *Öteki Olarak Ölmek*, Dipnot, Ankara.

- Muratyan, Nayat (2011), "Türkiyeli Ermenilerde kolektif korku. Gündelik hayatta korku altında varolma pratikleri, Bilgi Üniv. Kültürel İncelemeler Bölümü, yayımlanmamış yüksek lisans tezi.
- Nergiz, Leyla (2014), *Nasıl Hatırlıyoruz? Türkiye'de Bellek Çalışmaları*, İş Bankası, İstanbul.
- Neyzi, Leyla (2010), "'Keşke gitmeselerdi': Türkiye'de Ermenileri hatırlamanın ağırlığı", Hranush Kharatyan-Aragelyan, "Kimi affetmek? Neye affetmek?" *Birbirimizle konuşmak: Türkiye ve Ermenistan'da Kişisel Bellek Anıları* içinde, DVV International, Bonn.
- Noelle-Neumann, Elisabeth (1989), *The Spiral of Silence*, Univ. of Chicago Press, ABD.
- Nora, Pierre (2006) *Hafıza Mekânları*, çev. M.Emin Özcan, Dost, İstanbul.
- Park, R. Ezra (2007), *La foule et le public*, Parangon, Lyon.
- Paxton, Robert O. (1999), *La France de Vichy 1940-1944*, Points, Paris.
- Paxton, Robert O. (2007), *Le fascisme en action*, Seuil, Paris.
- Pontalis, J.B. (2013), *Ce temps qui ne passe pas*, Folio/essais, Paris.
- Poyraz, Hakan (2007), "Fanatizm, bağlanma ve ahlak", *Cogito-53*, s. 27-36, YKY, İstanbul.
- Proust, Marcel (2013), *Kayıp Zamanın İzinde*, çev. Rosa Hakmen, YKY, İstanbul.
- Rawls, John (2009), *Théorie de la Justice*, Points essais, Paris.
- Renan, Ernest (2009), *Qu'est-ce qu'une nation*, Mille et une nuit, Paris.
- Ricoeur, Paul (1983), *Temps et récit*, Points Seuil, Paris.
- Ricoeur, Paul (1996), *Même que soi-même*, Points Seuil, Paris.
- Ricoeur, Paul (2000), *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris.
- Ricoeur, Paul (2010), *Başkası olarak kendisi*, çev. Hakkı Hünler, Doğu-Batı, İstanbul.
- Rossi, Jean-Pierre (2018), *Neuropsychologie de la mémoire*, Ed. De Boeck Sup. Numérique.
- Rousso, Henri (1990), *Le syndrome de Vichy. De 1944 à nos jours*, Seuil, Paris.
- Sancar, Mithat (2007), *Geçmişle Hesaplaşma. Unutma Kültüründen Hatırlama Kültürüne*, İletişim, İstanbul.
- Sancar, Serpil (2009), *Erkeklik: İmkânsız İktidar. Ailede, Piyasada Ve Sokakta Erkekler*, Metis, İstanbul.
- Sarlo, Beatrice (2012), *"Geçmiş Zaman". Bellek Kültürü ve Özneye Dönüş Üzerine Bir Çalışma*, çev. P. Bayan Charum, Deniz Ekinci, Metis, İstanbul.
- Sartre, Jean-Paul (1976), *L'être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris.
- Schnapper, Dominique (2003), *La communauté des citoyens*, Folio/Gallimard, Paris.
- Schudson, Micheal (2007), "Kolektif bellekte çarpıtma dinamikleri", *Cogito*, sayı 50, s. 179-199, YKY, İstanbul.
- Semelin, Jacques (2005), *Purifier et détruire. Usages politiques des massacres et génocides*, Seuil, Paris.
- Senett, Richard (1970), *The uses of disorder. Personal identity and city life*, Vintage Books, New York.
- Senett, Richard (1999), *Gözün Vicdanı, Kentin Tasarımı ve Toplumsal Yaşam*, Ayrıntı, İstanbul.
- Senett, Richard (2005), *Otorite*, Ayrıntı, İstanbul.
- Shayegan, Daryush (2012), *La conscience métisse*, Albin Michel (e-kitap), Paris.
- Shayegan, Daryush (2014), *Yaralı Bilinç. Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, Metis, İstanbul.
- Sloterdijk, Peter (2005), *Ecumes, Spheres III*, Maren Sell Edition, Paris.
- Sontag, Susan (2004), *Başkalarının Acısına Bakmak*, Agora, İstanbul.
- Stora, Benjamin (1998), *La gangrène et l'oubli*, Ed. La Découverte, Paris.
- Strauss, Levi-Claude (1962), *La pensée sauvage*, Agora, Plon, Paris.
- Suny, Ronald Grigor (2016), *Ancak Bir Çölde Yaşayabilirler. Bir Soykırımın Tarihi*, Aras, İstanbul.

- Tardé, Gabriel (2015), *L'opinion et la foule*, FV Ed. Paris.
- Tazi, Nadia (2018), *Le genre intraitable. Politiques de la virilité dans le monde musulman*. Actes sud, Paris
- Todorov, Tzvetan (2004), *Les abus de la mémoire*, Arléa, Paris.
- Traverso, Enzo (2005), *Le passé, modes d'emploi. Histoire, mémoire, politique*, La Fabrique (e-kitap), Paris.
- Tuğrul, Saime (2010a), "Ritmik beden, bedenin ritmi", *Toplum Bilim*, 41-56, Birikim, İstanbul.
- Tuğrul, Saime (2010b), "Hafıza mekânı olarak beden", *Amargi*, sayı 19, 23-27, Feminist Kitabevi, Ankara.
- Tuğrul, Saime (2011), "Affetmek mi?", *Amargi*, sayı 21, 19-22, Feminist Kitabevi, Ankara.
- Tuğrul, Saime (2014), "AVM'li hatırlama ve unutma", *Moment*, sayı 1-(2), 16-33, Hacettepe Üniversitesi Yay., Ankara.
- Tuğrul, Saime (2014), *Canım Sana Feda. Yeni Zamanların Kutsallık Biçimleri*, İletişim, İstanbul.
- Uşaklıgil, Emine (2014), *Bir Şehri Yok Etmek*, Can Yayınları, İstanbul.
- Ünlü, Barış (2018), *Türklük Sözleşmesi. Oluşumu, İşleyişi ve Krizi*, Dipnot, Ankara.
- Üstel, Füsun (2004), *Makbul Vatandaşın Peşinde*, İletişim, İstanbul.
- Üstündağ, Nazan (2011), *Geçmişle Yüzleşme: Arjantin Deneyimi*, Hafıza Merkezi, İstanbul.
- Vernant, Jean-Pierre (2004), *La traversée des frontières*, Librarie du XXe siecles (e-kitap), Paris.
- Vernant, Jean-Pierre (2005) *Mythe et pensée chez les Grecs*, Ed.Poche, Paris.
- Verstch, James V., (2002), *Voices of collective remembering*, Cambridge Univ. Press, Cambridge.
- Weber, Max (1978) *Economy and Society*, University of California Press, California.
- Wilson, Christopher, (2014), "Anıtkabir", *Nasıl Hatırlıyoruz? Türkiye'de Bellek Çalışmaları* içinde, s. 150-161, İş Bankası, İstanbul.
- Wimmer, Andreas (2002), "Nationalistic exclusion and ethnic conflict", *Shadows of modernity*, Cambridge Univ. Press, Cambridge.
- Yılmaz, Ahenk (2014), "Bellek topografyasında özgürlük: Gelibolu alanları", *Nasıl Hatırlıyoruz? Türkiye'de Bellek Çalışmaları* içinde, s. 142-149, İş Bankası, İstanbul.
- Young, James E. (1992), "The German Counter-Monument", *Critical Inquiry*, cilt 18, No. 2. (Winter), 171-195, University of Chicago Press, Chicago.
- Young, James E. "The Counter-Monument: Memory Against Itself In Germany Today", *Critical Inquiry* 18, no. 2 (1992): 267-296.

SAİME TUĞRUL

YİTİK BELLEK

Yas Kimlik Yüzleşme

Kolektif belleğin temel işlevi nedir? Nasıl inşa edilir? Kimlik-bellek ilişkisi kolektif düzeyde nasıl kurgulanır? “Biz”i inşa ederken içerdenlik ve dışardanlık kriterleri nasıl oluşur ve manipüle edilir? Kolektif bellek ve kimlik inşasında sürekli devrede olan iktidarın bu ikili bağlantıdaki rolü nedir?

Neden bazı toplumlar için kolektif bellek sadece olumlamalardan oluşan bir hikâyesidir? Neden ortak geçmişe yönelik farklı bir kolektif bellek hikâyesi rahatsız edicidir? Neden geçmişin negatif eleştirisi “aidiyet” kimliğimize yapılmış bir saldırı olarak algılanır ve neden bu denli kırılığandır? Öznenin oluşumu doğrudan bellek ile ilişkilidir ama aynı zamanda dışardan kurgulandığından, kim olduğumuz sadece bir yanılsama değil midir? Belleğin çarpıtmalara bu denli açık olması ve kayganlığı, ben-biz kimliğini nasıl etkiler?

Saime Tuğrul elinizdeki kitapta, yukarıdaki sorulara yanıt arayarak, kolektif düzeyde bellek, kimlik, belleği çarpıtma ve sorumluluk konularına açıklık getiriyor.

