

(MARMARA DEPREMİ ÜZERİNDEN)
BİR OLAĞANÜSTÜ HAL OLARAK AFETİN
BİYOSİYASET VE TOPLUM PSİKOLOJİSİ EKSENİNDE OKUNMASI

ARIN KUŞAKSIZOĞLU
109611005

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KÜLTÜREL İNCELEMELER YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

Dr. SAİME TUĞRUL
2011

(Marmara Depremi Üzerinden)

Bir Olağanüstü Hal Olarak Afetin

Biyosiyaset Ve Toplum Psikolojisi Ekseninde Okunması

Arın Kuşaksızoğlu
109611005

Dr. Saime Tuğrul

: Saime Tuğrul

Bülent Somay, MA

: Bülent Somay

Doç.Dr. Ferda Keskin

: Ferda Keskin

Tezin Onaylandığı Tarih

: 27.09.2011

Toplam Sayfa Sayısı:

Anahtar Kelimeler (Türkçe)

- 1) Afet
- 2) Marmara Depremi
- 3) Tanıklık
- 4) Olağanüstü Hal
- 5) Biosiyaset

Anahtar Kelimeler (İngilizce)

- 1) Disaster
- 2) Marmara Earthquake
- 3) Witness
- 4) Testimony
- 5) Biopolitics

ÖZET

[Lacancı] Gerçek ile yüz yüze gelinen afet halinin Simgesel olarak bir karşılığını bulamayan ‘tanık’; bu –dilsel- kaybın getirdiği eksiklik ve yarattığı travma ile, bir zaman sonra afet algısının ve afet mahallinin içine düştüğünde, tahlil ve tayin etmesi gereken diyagnozu ötekinde arar. Çünkü tüm bu tanımlar bir özne/nesne diyalektiği gerektirir ve özne de artık eksilmiştir. Ötekinde aranan bu tanım, toplumsal kodları, psikolojik kesişmeleri/kesmeleri ve dolayısıyla da bir cemaat anlayışını da beraberinde getirerek bir yeniden inşa sürecine tabi tutulur; ve asıl problematik de bu noktada başlar. Kubbesi altında toplanılan sınırları gevşek *Biz*, ortak kayıplarının yasını tutarken aslında kötücül bir noktada da farklılaşmaya başlar. *Biz*in elemanlarının kendilerini evvelden üzerlerinden tanımladıkları ‘içerisi’ ve ‘dışarı’sının iç içe geçmiş olması, yani farkına vardıkları muğlak alan bir anda tekinsiz bir boşluğa dönüşür; fakat bu boşluk beraberce doldurulmak zorundadır ve insanın politik bir hayvan olduğu gerçeği ile bu zorunluluğun kisvesi altında yüzleşilir. Bu boşlukta elbette ki egemen ve egemen hukuku da bir yeniden inşa/ tamirat faktörüdür. Biyosiyasetin afet alanındaki aktif rolü de burada bu devreye bir sigorta misali katılır. Bu yeni kamusal alan kurulumunda rasyonaliteden ya da rasyonel aktörlerden söz edilemez; bu kurulumda biyosiyasetin ve şiddetin asli kavramları asıl etkin rolü oynarlar. Afet halinin tüm psikolojik ve toplumsal kaotik refleksleri

aslında bir sınır kavramlar sorunundan ileri gelir. Afetin bir olağanüstü hal olarak değerlendirilebilmesini mümkün kılan hukuktaki muğlak hukuksuzluk bölgesi, bu sınır kavramların hep birlikte çakıştığı bir alan olarak, felsefeye bir denklem ihtiva eder. Bu denkleme yamuk bakmaya çalışmak, sınırlar arasındaki gri bölgeler üzerinden sınırın ayırdığı parçalara bakmak, en başta bahsettiğimiz içeriden-ya-da-dışarıdan tanıklığın eksikliği sebebiyle hep yetersiz kalacaktır; çünkü zaten özne/nesne diyalektiği üzerinden başladığımız –ve engel olamadığımız- bir diyagnoz meselesi mevzubahistir. Kamusal alan pratikleri, meta, hukukun sınır kavramları ve hayatın kendisi –en azından afet hali süresince- tekrar tanımlanmaya mahkumdur.

ABSTRACT

‘Witness’, unable to find the Symbolic correspondence of the state of disaster in which [Lacanian] *Le Réel* is faced off; with the –lingual- lack and the trauma, seeks the diagnosis he has to analyze and appoint at the ‘other’ when he realizes the state and the area of the disaster. Because all of these require subject/ object dialectic and the subject has already been decreased. This diagnosis sought at the other is subjected to a construction process through the social codes, psychological intersections/cuts and so an understanding of *sect*; and this is basically where the problematic begins. The loosely bordered *We*, begins to differ in an evil way while mourning for a common loss. The ‘inside’ and the ‘outside’ -on which the elements of *We* have defined themselves before- are now a *solutio* and are combined together; and as *We* realize the existence of such an equivocal space, it returns to an uncanny void. But this void has to be filled ‘together’, with an obligatory togetherness, which reminds human of being a political animal. In such a void, of course, the sovereign and the sovereign law are also a reconstruction/renovation agent. The active role of biopolitics in the area of disaster occurs right at this point. We can not speak of rationality or rational actors, through this construction of the new public sphere; in this setting the concepts of biopolitics and violence have the vital role. All the chaotic psychological and social reflexes of the state of disaster come from a

problem of boundary concepts. The equivocal lawless zone within the law, which makes us able to speak of the state of disaster as a state of exception, as being a clash point of boundary concepts altogether; includes a philosophical equation. Trying to look at this equation awry, trying to look at the parts divided by the boundaries from the gray zones between the boundaries will always remain inadequate because of the deficiency of witnessing from-in-or-out; because a diagnosis beginning from subject/object dialectic is to be spoken about. The practices of public sphere, meta, the boundary concepts of law and the life itself is always convict to be re-defined (at least during the state of disaster).

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	i
ABSTRACT.....	iii
İÇİNDEKİLER.....	v
I.BÖLÜM: GİRİŞ.....	1
II. BÖLÜM:AFETE TANIK OLMAK, KAYIP ve BELLEK.....	5
2.1 <i>Superstesin</i> Eksikliği.....	5
2.2 Bellek ve <i>Gerçek</i> Karşısındaki Dilsizlik.....	7
2.3. ‘ <i>Biz</i> ’, Yas ve Utanç.....	14
III. BÖLÜM: BİR KAMUSAL ALAN OLARAK AFET MAHALLİ.....	22
3.1. <i>Zoé</i> ve <i>Bios</i> Arasındaki Sınırın Bulanıklaşması.....	22
3.2. Kamusal Afet Alanı ve Biyosiyaset	28
IV. BÖLÜM: ‘BİR İSTİSNAİ DURUM OLARAK AFET’ VE ‘ŞİDDET’ İLİŞKİSİ.....	37
4.1. Egemen, Hukuk ve Olağanüstü Hal Üçgeni	37
4.2. Eşik, Limit ve Aralarındaki Şiddetli İlişki/ Şiddet İlişkisi	44
V. BÖLÜM: AFET VE MUĞLAK.....	51
5.1. Tanıklık ve Anamorfoz.....	53
5.2. [Tanık İçin] Meta ve ‘Şey’in Belirsizliği.....	59
SONUÇ.....	64
KAYNAKÇA.....	66

I.BÖLÜM

GİRİŞ

17 Ağustos 1999 tarihinde vuku bulan Gölcük merkezli deprem, olağanüstü büyüklükteki şiddeti ve bu şiddetin yol açtığı maddi ve manevi enkaz neticesinde, yalnızca Türkiye'nin ulusal hafızasına ve ekonomi tarihine değil, küreselleşerek ve bütünlenerek kendi seyrini belirleyen modern dünyanın tarihine de kapkara harflerle yazıldı. Bir ülkenin endüstriyel ve kültürel yükünün çok büyük bir kısmının omuzlandığı bir coğrafyada yaşanan böylesi büyük bir afetin, ülkenin özellikle ekonomik ve psikolojik momentumunu etkilemeyeceği, güç dengelerini yerinden oynatmayacağı -ya da en azından minimum kayıpla telafi edilebileceği- elbette ki düşünülemez. Hele ki bu afetin merkezi olan ülke -iç dinamiklerinin selameti gereği- olgunluğunu ve erkini tarihselliğiyle, çağdaşlaşma altyapısını da ekonomik ve politik enkazlar üzerine derme çatma ideolojik temellerle kurmuş bir ülkeyse. Tabii ki, Türkiye'nin bu politik/mekanik paradigmaları ve bu paradigmaların yol açtığı, devlet ve yönetim organlarının aksayan işleyişleri başka minvallerde tartışılmaya muktedir; fakat afet sonrası etkilerin ve tepkilerin analizini emsallerine ziyade farklı kılan ve eksenini genişleten de bu çarpıklıklar oluyor. Bu kıyaslama hali de bir yandan bu çarpıklıkların varlığının bir sağlamasını yapmamıza olanak tanırken, bir yandan da insanlığın paylaştığı ortak hallerin farklı topluluklara nasıl sirayet ettiğini kuşbakışı izlememizi sağlıyor. Tam da bu noktada konumun tomurcukları filizleniyor. Marmara

Depremi'nin ülke sınırları içinde ve sınırları gitgide bulanıklaşan küresel dünyada bıraktığı ekonomik ve politik etkilerin dumanı, aradan 12 yıl geçmiş olmasına rağmen hala üzerlerinde; bugün bile, deprem bölgesindeki şehirlere baktığımızda bunu açıkça görmek mümkün. Fakat bu olağanüstü halin, insan doğasına dair ve insanlık durumunun derinliklerine uzanan dallarının ve o dallarda tomurcuklanan çiçeklerinin kokusu da, bizler için o dumanın kokusu kadar gerçek ve çekici.

Geçtiğimiz yıl, tez danışmanlığımı yürütmesi ricamı açık yüreklilikle ve nezaketle kabul eden sevgili hocam Saime Tuğrul'un '*Kutsal, Kurban ve Modernite*' adlı dersi için naçiz bir hevesle yazdığım Marmara Depremi'ni konu alan bir makalemde geçen '*Afet hali bir yer değiştirmedir.*' tümcesi, belki de bu sorunları/soruları işaret etmekteydi. Zaman geçti, bu sav başka sorulara evrildi, nihayetinde bir noktaya vardı ve tezimin iskeletini oluşturdu: Bu yer değiştirme –eğer bu gerçekten mümkünse- nasıl ve hangi sınır kavramlar üzerinden gerçekleşmektedir? Bu yer değiştirme 'tanıkları' için neyi değiştirir? Tanıklar nasıl değişir? Böylesi büyük afetlerin travmaları psikanalize nereden dokunur? Afet sonrası kitleleri ele geçiren melankoli ve yas atmosferi bizleri nasıl bir 'biz'de nasıl birleştirir? [Modernizasyonu yamalama yöntemler ile yaşayan fakat modern kavramların içini doldurmayı pek de beceremeyen] bir toplumun psikolojik ve ekonomik bağlamda en sıkıntılı dönemlerinden sayılabilecek böylesi bir mücadele döneminde, modern devletin birey kurgusu ve kamusal alan kavramı hangi noktada konumlanır? Birbirimizi televizyon başında izlerken afet bölgesinde olmayanlarımız afeti nasıl tecrübe ettiler? Şiddet nasıl olur

da tüm bu soruların cevaplarının çatısını oluşturur? Tezim bunlar gibi, birbirlerine girift biçimde bağlı soruların ortak cevaplarının bir analizini içermektedir.

Bu sorular ve olası cevapları elbette ki çoğaltılabilir ve ipin ucunu kaçırdığımız noktada bizi bir girdap gibi içine çekebilir. Fakat tezimin izini sürdüğü, Marmara Depremi'nin etkilerinin biyosiyaset ve toplum psikolojisi alanları ile nerede çakıştığıdır; ve disiplinlerinin hepsi birbirine teğet geçen beşeri bilimlerin, kavramların doğru ve yerinde kullanımıyla bizi hedefimize götüreceğine inanıyorum. İnsani varoluşun en apaçık hallerinin sorgulandığı bir kitle meselesine ve o kitlenin kamusal alandaki kaymalarına biyosiyasetin ve toplum psikolojisinin ışığında bakmak, elbette ki zaman zaman gözlerimizi alacak ve bireye dair bazı detayları es geçmemize sebep olacaktır, fakat nihayetinde tezim bir kültürel analizin ve bir gürhunun kuş uykusunun izini sürmektedir.

Ben depremi Adapazarı'nda deneyimledim ve tecrübe etmek durumunda kaldığım fakat askıya aldığım ve askıdan indirme cesaretini henüz bulabildiğim münferit olaylar ve kulaktan kulağa yayılan –ve ne yazık ki kulaklarımızı tıkayamadığımız- anekdotlar da bu iz sürme yolculuğunun ara durakları olacaktır.

Bu örneklemelerdeki anlatım tekniğimizi ve bir anlamda da tüm bu meseleye baktığımız noktanın konumunu, bir sinema tekniği olan hors-champ'a (off-screen) benzetiyorum. Anlatımımız kameranın/gözün baktığı yerde değil, bakamadığı yerde şekillenmektedir ve aslolan, merak

ettiklerimiz hep oradadır; ve ‘görünür olanlar’ bize hikayenin bütünü hakkında ipuçları vermektedir.

II. BÖLÜM

AFETE TANIK OLMAK, KAYIP ve BELLEK

Bunu bizzat yaşamamış olanlar asla anlamayacak;
yaşayanlar ise asla anlatmayacak; ne doğruyu ne de tamamını...

Geçmiş ölülerindir...

(Wiesel, 1975: 314)

2.1 *Superstesin Eksikliği*

1990 yılında Shoshana Felman ve Dori Laub, *Shoah* yani felaket kavramını izini sürdükleri sinema kuramlarının içerisine monte ettiler:

“*Gerçeği* dışarıdan anlatmak, ona tanıklık etmek gerçekten mümkün değildir. [Daha önce gördüğümüz üzere] içeriden tanıklık etmek de mümkün değildir. Bir bütün olarak filmin imkansız duruşunun ve tanıklık çabasının, ne basitçe içeriden ne de basitçe dışarıdan olacağını ama paradoksal olarak *içeriden-ve-dışarıdan* olacağını öne süreceğim tam da: İçerisi ve dışarıyı arasında savaş sırasında da bugün de var olmayan bir bağlantı yaratmak –ikisi arasında bir geçişlilik ve diyalog sağlamak.”
(Felman & Laub 1992: 232)

Afet anına *tanıklık* etmenin bir anlatısını oluşturabilmek için, tam da bu *içeriden-ve-dışarıdan* bakan gözden görmeye çalışmayı öneriyorum; çünkü afetin *Gerçek* oluşunu yazında anlatabilmek için Felman ve Laub’un bahsettiği o diyaloga ihtiyacımız var.

[Bu noktada tanık kelimesinin etimolojik kökenlerine bir bakalım: Latince tanık anlamına gelen iki sözcük vardır. Birinci sözcük

(İngilizce'deki *testimony* sözcüğünün kökeni olan) *testis*, bir duruşma veya davada iki hasım taraf arasında üçüncü taraf konumundaki kişiyi ifade eder. İkinci sözcük *superstes* ise, bir şeyi yaşamış, olayı başından sonuna bizatihi kendisi yaşamış olduğu için buna tanıklık edebilecek kişiyi belirtir. (Agamben, 2010: 17) [Bu bağlamda kendimi bir *superstes* olarak konumlandırmakta bir beis görmüyorum.] Yunanca kökenli, tanık/şahit anlamına gelen *martus*, Latin dillerinde *şehit*'in karşılığı olan *martyrin* kökenini oluşturur; ki Arapça'da da *şehit* ve *şahit* aynı kökenden gelmektedir. *Şehit* olan aynı zamanda *şahit* olduğundan, daha sonraki kuşaklara bu eylem kurbanın sesiyle, onun tarafından aktarılacaktır. (Baumann, 2005: 40)]

Primo Levi, *Survival in Auschwitz and The Reawakening*'de 2. Dünya Savaşı sırasında esir düştüğü Auschwitz'de tanıdığı konuşma engelli, Hurbinek adını taktıkları bir çocuktan bahseder. Hurbinek tanıklık edemez çünkü bir dili yoktur.' der Agamben; 'fakat Levi'nin *sözcükleri* ile tanıklık ediyordur'. Ne var ki, hayatta kalanlar bile tam olarak tanıklık edemiyordur. Bu demektir ki tanıklık, tanıklık etmenin iki olanaksızlığı arasındaki ayrışma noktasıdır; yani dil tanıklık edebilmek için tanıklık etmenin olanaksızlığını göstermeli ve yerini dil olmayana bırakmalıdır.(...) Dolayısıyla, tanıklık etmenin olanaksızlığının, insanın dilini oluşturan 'boşluk'un, tanıklık etmenin –dili olmayan- farklı bir olanaksızlığa boyun eğerek yıkılması gerekmektedir. Hiç kimsenin tanıklık etmediği, yalnızca dilin kendisinin aktarabileceğine inandığı şeyin izi, dilin konuşması değildir.

Dilin konuşması dilin başlangıçta artık olmadığı yerde, dilin sırf tanıklık etmek için oradan uzaklaştığı yerde doğar. (Agamben: 2010, 39)

Yani afeti bizatihi yaşayanların dahi, afetin içinden konuşabilmelerinin imkansızlığından bahsediyorum. Afetin, aslında şahidi *eksik* olan fakat (dini ve politik konotasyonlardan sıyrılmış anlamıyla) *şehidi* olan bir dilsizlik hali olduğunu; dilin uzaklaştığı yerde kurbanın sesinin duyulduğu bir tanıklık içerdiğini düşünüyorum. Bundan ötürü, afetin psikoloji ekseninde okunmasında, tanıklığın bizleri daha en baştan *eksik* kıldığını ve toplum psikolojisi tabanlı analizler peşindeyken bu eksikliklerin pek çok şeyin temelinde yattığını unutmamak gerek.

2.2 Bellek ve Gerçek Karşısındaki Dilsizlik

Bir depremzedenin (N.A., 51, Kadın) aktardığı bir anekdot ile başlayalım: Deprem olur, N.A. ve ailesi uyanıktır. N.A. etrafındakilere korkmamalarını, sakin olmaları gerektiğini öğütler, ki kendisi de sakin ve olan bitenin 'bilincindedir'; evlerinden çıkana dek türlü telkinlerde bulunur. Evden sağ salım çıkarlar. Sonrasında öğrenir ki; N.A. evde geçirdikleri o birkaç dakika içerisinde aslında *tek kelime etmemiştir*, garip sesler çıkarmıştır.

Bu noktada analiz alanımız Lacancı Gerçek'i merkez almaktadır. Lacan, bilinçdışının dil gibi yapılandığını ve dilsel göstergenin ve psikanalizin (göstergelerin tekabül ettiği) Simge'sinin aynı şeyler olduğunu düşünür. (Althusser, 1996: 45) Yapısalcılığın alanında tanımladığımız biçimiyle dil, bir dışsallık içermez; anlam farklılıkları, bu yapı içindeki,

hareketi sağlayan kemiklerin ve eklemlerin rollerinin ve görevlerinin dağılımı ile belirlenir, yani kendine içseldir. Lacancı bilinçdışı da böyledir; dış dünyayla ve ampirik olanla, özsel bir bağlantısı yoktur. Lacan'ın ardışık üçlü düzeninde (İngesel, Simgesel, Gerçek), tanımı ancak diğer ikisinin olumsuzlanmaları ile -örneğin Simge ile gösterilemeyişiyle- yapılabilen Gerçek, bu bağlamda *dil dışıdır*. Gerçek, dilin bittiği yerde tekrar belirir. Gerçek, gündelik dilde ağız dolusu kullandığımız 'gerçeklik' değildir; ki tam da, o gerçekliğin dilin alanına çekilmesi mümkün olmayan **fazlalığıdır**. (Zizek, 1991) Göstereni olmayan gösterilendir. Ölüm, ampirik alanın dışında oluşu, simgesi olmayışı sebebiyle Gerçektir, tanımlanması imkansız olandır. Lacan için Gerçek de zaten bu *imkansız olandır*. Gerçek, varlığa ilkseldir ve sürüp gider; fakat benlik bilinci onu maskeler; ve bu sayede de *bilinçli* yaşamımız sürüp gider. Zizek tam da bu sebepten ötürü sorunumuzun ölümlü olmamız değil, ölümsüzmüş gibi yaşıyor oluşumuz olduğunu söyler.

N.A.'nın anekdotu, bu maskenin, bu perdenin bir an olsun aralanışını anlatıyor. *Dilin*in tutulmasına yol açan, Simge'nin yoksunluğudur. Kendi özne oluşunu dilin yani Simgenin alanında kuran insan bu alanın dışına düştüğünde, Gerçek yeniden belirir; insan, Gerçek'in o *fazlalığını* ampirik olarak tanımlayamaz ve kendi dehşeti ile karşılaşır; çünkü o fazlalık, onun/insanın **eksikliğidir**.

Marmara Depremi tanıklarından, deprem anını hatırlamalarını ve anlatmalarını rica ettiğimde sıklıkla karşılaştığım ilginç sonuçlardan biri, N.A.'nın hikayesinde de karşıma çıktı: Deprem esnasında onunla birlikte

olan kızı da bizimle birlikteydi. N.A. bana bu hikayeyi –diğer tüm tanıklarımız gibi- an be an anlattı, fakat kızı sürekli onun anlattıklarını düzeltti; evden çıktıkları ve dili çözüldüğü anda N.A.’nın söylediği cümleleri, olayların zamansal sıralanışını, eşinin ona söylediklerini... N.A. hikayesini çarpıtıyordu (bilerek ya da bilmeyerek), çünkü *yanlış hatırlıyordu* ve –aradan yıllar geçmiş ve muhtemelen bu konu üzerine defalarca düzeltilmiş olmasına rağmen- *yanlış anlatıyordu*. [Kızının söylediklerinin N.A.’nın eşi ve diğer kızı tarafından da onaylanmasını bir doğruluk değeri olarak alıyorum.]

Bellek her zaman ve her surette *seçici* olduğu için çarpıtmaktadır. Bir görme biçimi aynı zamanda bir görmeme biçimidir; bir hatırlama biçimi de aynı zamanda bir unutma biçimidir. Bellek yalnızca bir kaydetme yöntemi olsaydı, “gerçek” bir anı da mümkün olabilirdi. Fakat bellek yalnızca bir bilgi kodlama, bilgi depolama ve bilgiyi stratejik biçimde bulup getirme sürecidir ve bu sürecin her aşamasında toplumsal, psikolojik ve tarihi etkiler söz konusudur. (Schudson, 1994: 180) Bu N.A.’nın durumu için önümüzde iki tercih belirliyor:

Bireysel bellek, sosyal etkileşim, tekrarlama, yeniden gözden geçirme ve dil aracılığıyla yaşar. Bireyin seçim aşamasını etkileyen hem kasıtlı hem bilinçsiz birçok süreç vardır. Belleğin şekillendirilmesinde kendine-dönük yöntemler oldukça etkilidir. Kendine dönüklük bilgeliğin başlangıç noktası olabilir ama varış noktası olmamalıdır. (Schudson, 1994; 196) N.A.’nın deprem ile ilgili anılarının zaman içerisinde tazelenmesinde bu kendine-dönük yöntemleri kullandığı düşünülebilir. Çünkü deprem

sonrası en önemli sosyalleşme eylemlerinden biri, ister istemez bu tecrübelerin paylaşımı olmuştu; ve zaman içerisinde bellek, unutulması istenenlerin boşluğunu hatırlanmak istenenlerle doldurmuş olabilir. N.A. travmaya karşı bir savunma düzeneği kurarak dissosiyatif bir bozukluğa maruz kalmış da olabilir; bu da N.A.'nın –ve diğer bazı tanıkların- durumu için ikinci olasılık olabilir.

Tam bu noktada başka bir depremzedenin (Ç.G., 69, Erkek) aktardıkları ile N.A.'nın durumu hakkında bahsettiklerimizi birleştirelim: Deprem olur, Ç.G. uyanır; gördüğü şeyler o denli 'gerçek değildir' ki – kendisinin tabiri ilginçtir ki, aynen böyledir-, bu olan bitenin bir *kabus* olduğundan emindir. Bu sırada eşi çılgınlık atmakta ve onu evden çıkarmaya çalışmaktadır fakat onun tepkisizliği ve umursamazlığı devam etmektedir, çünkü biliyordur ki, eninde sonunda uyanacaktır ve bu durum sona erecektir. Eşi dayanamaz, ona bir tokat atar. O an kendine gelir. Deprem olduğunu, ve bir kabus görmediğini anlar. Bağırma ve koşmaya başlar. Kendisiyle konuştuğum 2010 yılında, Ç.G. halen, eşi ona tokat atana kadar, ne gördüğünü veya neyin nasıl yaşandığını *anımsayamamaktaydı*. Fakat eşi onun deprem süresince sayıkladığını ve yatağın altında terliklerini aradığını söylüyor.

Ç.G.'nin ikinci olasılık olarak almak istediğim *dissosiyasyon* ile örtüşmektedir. Ç.G.'nin kabus gördüğüne kendini inandırmaya, Gerçek'ten kaçmaya çalışması bir nevi seçici amnezi halidir, travmanın anidenliğine karşı bir ötelemedir. Bunu psikopatolojik bir tansiyonu önlemek için devreye giren psikanalitik bir süspansiyon sistemi olarak da düşünebiliriz.

Bilinci, Gerçek'in *fazlalığından* kurtulmak için bir aygıtı dönüştürüp, Gerçek'i tekrar maskeleyen akıl, burada işlevselliğini bir köprü değil bir bariyer olarak aktive eder. Bilinç, farkında olmanın farkındalığıdır ve bu durumda, kendi selameti için kendi yoksunluğundan verim almaktadır. Ben bunu bir yandan da, kişinin denetim altında tutamadığının denetimi ele geçirdiği an olarak özetliyorum. Kabusun yarattığı korku ile *tanışık* olan Ç.G., Simgesini ve dildeki karşılığını bulamadığı Gerçek'i, korkunun alanına çekerek; *bilmediği* ile değil *geçici olduğunu bildiği* ile mücadele etme yolunu tercih eder.

Depremzedenin bir tanık olarak *eksikliği*, en başta bahsettiğim üzere dil alanında başlamaktadır, N.A.'nın dilsizliği de –ve dili çözüldükten sonraki yanlış aktarımları- anlamlı bir uslamayla, buna örnek gösterilebilir. Bellek de Gerçek ile olan mücadelesinde kurduğu savunma düzenekleri ile bu eksikliği farklı bir boyuta çekmekte. Kızının ve eşinin N.A.'nın çarpık anlatımını düzeltmeleri ve bu *tanıkların* birbirlerinin belleklerini onayla(ma)maları; bana, birbirlerinin *sesi* olduklarını hatta sözlü tarih yazımında dahi bu birbirlerini sağlama yöntemleri ile rol oynadıklarını düşündürüyor.

Trajik bir örnekle Ş.'nin durumuna gelem ve meselemizi başka bir eksene taşıyalım:

Ş., deprem olduğu an uyanır; [sonradan öğrenildiği üzere] hemen yanı başındaki beşikte uyuyan bebeğini, üzerine düşmesi muhtemel eşyalardan korumak amacıyla kendine doğru çeker, üzerine kapaklanır.

Ş.'nin üzerine, evi ayakta tutması gereken kirişlerden biri düşer; bebeği, Ş.'nin altında kalarak can verir. Ş. evin enkazından sağ olarak çıkarılır.

Enkazdan çıkarıldığı an, gülümsüyor olan Ş., etrafına ve kendisinin enkazdan çıkarılışını umutlu bir mutsuzlukla izleyen kalabalığın arasına meraklı gözlerle bakınır. [Bir replika] arıyordur, bulur; kalabalığın içinde, onu 'tanır'. 14-15 yaşlarındaki bir çocuğa yaklaşır ve ona tutkuyla sarılır, *oğluna* kavuşmuştur, kurtuldukları için ne kadar şanslı olduklarını söyler ona sürekli. İzleyici kalabalık, bu "akılsızlık" hali karşısında üzgündür, fakat Ş. çok mutludur. *Oğlu*, bir şekilde oradan uzaklaştırılır.

Aradan birkaç ay geçer, Ş. ve çocuk, aşağı yukarı bu olayın yaşandığı noktada karşılaşırlar. Ş.'nin dili tutulmuştur. Çocuk gayri ihtiyari selam verir, Ş. kendine gelir ve "Neden bana söylemediniz?" diye bağırma ve ağlamaya başlar.

Seçici amnezi halinin patolojik bir vakaya dönüştüğü bu durumun direkt olarak bir *yanlış hatırlama* yani bir bellek sorunu olmadığı –yine de bir inkara dayandığı- aşikar, ve burada odaklanmamız gereken, elbette ki Ş.'nin bir tank olarak eksikliği ya da dili değil, bebeğinin yerine bir başkasını yerleştirerek kaybına ve Gerçek'e karşı direnç göstermeye çalışması olacak.

Alfred Hitchcock'un kadın/erkek, özne/nesne, etken/edilgen, fantazma/gerçeklik gibi o döneme dek popüler sinemada pek de irdelenmemiş karşıtlıkları psikanalitik bir dille kullandığı filmi *Vertigo*'da (1958) yer alan bir sekansı bu noktada örneklemek gerek:

Scottie (James Stewart), intihar ederek yaşamına son veren aşkı Madeleine'in (Kim Novak) ölümünün üzerinde yarattığı travma ile, bu kayıptan aylar sonra tanıştığı, Madeleine'in bir replikası olan Judy'yi –ki bu karakter de Kim Novak tarafından canlandırılmıştır- Madeleine'e dönüştürmeye çalışır. Onun giysilerini giydirir, saçlarını onun saçları gibi yapmasını ister, Judy de istemeyerek de olsa kabul eder, hazırlanır ve karşısına çıkar. Judy'nin ilk görüntüsü fludur, yaklaştıkça belirir, netleşir. Scottie'nin dili tutulmuştur.

Slavoj Žižek bu sahneyi şöyle açıklıyor: “Madeleine'e evrilmiş olan Judy kapıdan içeri girdiğinde, Scottie fantazmanın *farkına varır*. Ve tabii ki elimizde farkına varılmış, tanınmış bir fantazi için uygun bir kelime var: ‘Kabus’. Bu, ekstrem bir şiddete maruz kalmaktır. Bu noktadaki şiddet de var olan bir kadının, Judy'nin o an var olmayan Madeleine'e brütal biçimdeki evrilmesidir.”(Žižek: 2006)

Elbette ki, Ş.'nin ivedilikle bebeğinin yerine bir başkasını *yerleştirme* seçimi ile Scottie'nin kendisini ve Judy'yi mahkum ettiği zoraki *dönüştürme* süreci çok kritik bir noktada farklıdır: Scottie malum sekansta fantazmanın varlığının farkına varır; Ş. ise gerçeği belli bir referansla deforme ve restore eder, fantazmayı yaratır. (Ş.'nin fantazmasını farkına vardığı, muhtemelen depremin kısa bir zaman sonrasına denk gelen o anı bilebilseydik, daha katmanlı bir analiz yapabilirdik.)

Fantazma tatmin edilmemiş arzular üzerinden ve tatmin etmeyen gerçekliği telafi etmek için yaratılır. Arzu geçmiş modeline göre bir gelecek hayalini yaşatmaya çalışır. Ş. çocuğunun büyüdüğünü görememiştir ve

deprem sonrası bu [çocuğunun büyümesi] arzusunun modeline uygun bir *temsilci* belirlemiş ve kaybın gerçekliğini o temsilci ile telafi etmiş, bu katastrofik kaybı dolgulamıştır. Ulus Baker ‘eksikliğin yerine konan her şeyin Hayalinin altına itildiğini ve fantazma adını aldığını’ söylerken muhtemelen bu minvalde konuşuyordu. (Baker: 1996)

Bu noktaya kadar, *içeride* bir gözden superstesin afet anı tecrübesine baktık, ve asıl kaygımız bu tecrübelerin hikayeleşebilir anektodlarının değil –keza bu örneklerin sonu yoktur-, bir tanık olarak afetzedenin kayıplarının ve tanıklığın paradoksunun izini sürmektir. Netice itibarı ile afet anının travması, afet sonrasında görülen kamusal ve sosyal pek çok değişime kaynaklık etmekte, en azından psikolojik bir ‘köşe taşı’ olarak belleklerdeki afet algısına direkt etkide bulunmaktadır.

Madem meselemiz yavaş yavaş bu travmatik halin toplumsal boyutta bir analizine evrilecek; şimdi (afete) tanıklığın bir başka biçimine –ki mümkün olup olmadığını da tartışacağız-, afete ‘olay mahalli’nde değil ‘tarafsız’ bir bölgede tanıklık eden ve *yas tutanlara* dönelim, ve hem içeriye hem dışarıya göz atabilelim.

2.3. ‘Biz’, Yas ve Utanç

Deprem sonrası bir ulusal melankoli atmosferi yaratılması elbette ki niyeti sorgulanmayacak kadar dürüst ve olağan; ve böylesi felaketlerin insan topluluklarını sınırları hareket halinde, geçişken, geçirgen -ve fakat çoğu zaman da- geçici bir *Biz*de birleştirdiği de aşikar. Neticede insan hayatının kazalara, ihmellere ve bilinçsizliğe kurban edilişi söz

konusu. Bu *Bizin*, Marmara Depremi özelinde, nüfusça çok büyük bir kısmı malum ki afete afet mahallinin dışından tanıklık etti ve bu acıya gerek – deprem alanının hem geniş hem merkezi olması sebebiyle- kişisel kayıplarıyla gerek vicdanlarıyla ortak oldu, yasını tuttu. Hepimiz bu kayıplar için gözyaşı döktük. Bu noktada *Bizin* tanıklığını ve yasını incelemeyi öneriyorum. Bu noktada, tanıklıktan evvel yastan ve politik fonksiyonelliğinden bahsedelim.

Öncelikle bu keder birlikteliğinin neredeyse zorunlu olduğunun altını çizmek gerek. Bununla ilgili Judith Butler şöyle diyor: “[Oysa] bence yas daha girift türden bir siyasi cemaat anlayışı temin eder ve bunu her şeyden önce temel bağımlılığı ve etik sorumluluğu kuramsallaştırmak açısından içerimleri olan ilişkiyel bağları öne çıkararak yapar. Eğer kaderim başlangıçta ya da nihai olarak seninkinden ayrılmaz durumdaysa, ‘biz’i boydan boya kat eden, karşı çıkamayacağımız bir ilişkisellik söz konusudur. Ya da karşı çıkabiliriz, ama o zaman şekillenişimizin toplumsal koşullarına ilişkin temel bir şeyi inkar etmiş oluruz.” (Butler, 2005: 38) Deprem sonrası bu yası ve acıyı paylaşmamız, altruist güdülerin yanı sıra ulus yapımızı oluşturan bu ilişkilere de dayalıydı. Keza ülke olarak, bu tip ilişkileri kolaylıkla ve fanatizme varan bir tutkuyla kullanmaya alıştığımız. Hayatının tamamını afet bölgesinin çok uzağındaki Ankara’da geçirmiş olan N.Ö. (73) –kişisel tarihi hakkında fikir sahibi değilken- depremi nasıl ve nerede tecrübe ettiğini sorduğumda, sabah uyanınca öğrendiğini, öğrenir öğrenmez de apartmanın önündeki Türk bayrağını yarıya indirdiğini söylemişti; dönüp dolaşıp sürekli bunu

tekrarlamıştı. Bir noktada da hemen önümüzde duran televizyonu işaret etmiş, “Bir haberleri izledim, bir [bir televizyon kanalında günlerce okunan] duaları dinledim; günlerce uyumadım.” diye eklemiştir. Bu cevap bile pek çok şey ifade ediyor olsa gerek. N.Ö. yasını tanışık olduğu yas pratikleri ile *bildiği ve inandığı* üzerinden tutmuştur.

Judith Butler, ‘Kırılgan Hayat’ta şöyle diyor: ‘...insan kaybettiğinde esrarengiz bir şeyle de karşı karşıya kalır: kayıpta bir şeyler saklanmaktadır, kaybın kuytularında kaybolan bir şey vardır. Yas neyi kaybettiğini bilmeyi gerektiriyorsa, demek ki esrarengiz boyutu sayesinde, tam akıl erdiremediğimiz bir şeyi yitirmenin kışkırttığı bilmeme deneyimi sayesinde sürdürülmektedir.’ (Butler, 2005: 37) Yani kayıp elbette ki yası da beraberinde getiriyor ve yas da kaybın bilincini sağlamaya yönelik oluyor.

“...yasla ilgili bir şey var ki çok önemli: (...) Birisi öldüğü zaman bir yas süreci vardır, niye ziyaretine gidilir? Konuşulur çünkü, gittikçe bilinçlendirilir bu olay. Bu olmazsa, yas yaşanmazsa orada bir boşluk kalır, gerçekliğin inkar edilmesi gibi bir şey.” diyor Bella Habip yas ile ilgili. (Habip: 1999) Bu bağlamda yasin *anlamının* altında yatan, kaybın geri dönülmezliğinin fakat ilk keredede verdiği etkinin geçiciliğinin farkında olmak oluyor; ve yasin tesellisini en direkt biçimde verebilecek olan da ister istemez bir mensubu oluverdiği bu Biz oluyor. Kaybın içinde kayıp olan o esrarengiz şeye beraberce anlam atfediyorlar, farkına varıyorlar ve bunu yineliyorlar ve beraberce kabul ediyorlar; yani kaybın katastrofik etkisini

kontrol altında tutmaya çalışıyorlar. Bu anlam atfetme işini de bu bahsettiğimiz ilişkiyel bağların parametreleri ile beceriyorlar.

Bu durum yalnızca N.Ö. gibi afeti iletişim medyumlarından ya da bölgeye kısa süreli ziyaretlerle takip edenler için değil, afetzedeler için de böyleydi: Elinde megafonla, bir enkazın üzerine çıkmış halka hitap eden Sakarya milletvekili ‘Birlikte miyiz?’ diye sorduğunda kalabalık öylesine yüksek bir sesle –ya da bana öyle gelmişti (ki eğer öyle geldiyse bu çok daha ilginç)- ‘Birlikteyiz!’ cevabını almıştı ki (bu defalarca tekrarlandı), o ses hala kulaklarımda. Bella Habip, Freud’un travmanın işleyiş biçiminin tekerrüre dayalı olduğu görüşünü aktarırken şöyle diyor: “Travmada [da böyle] bir şey var, yinelenen düşlerde ve kabuslarda olduğu gibi; ilk olan şeye geri dönme arzusu. (...) Travmatik bir olayı tekrarladığımız zaman hep ilk başa döneriz. Bunu niye yaparız diyor Freud, bunu da o olayı kontrol alma isteğine bağlıyor.” (Habip: 1999) Muhtemelen işte bu yüzden, adeta bir adetmiş gibi, her yıl 17 Ağustos’ta yapılan anma törenlerinde bu ‘Birlikteyiz!’ ritüeli uygulanıyor. Keza bu törenlerin, depremden 12 yıl sonra dahi halen düzenleniyor olması bile bu tekerrür arzusunun kanıtıdır.

Yas da, bu bağlamda, *Biz* mekanizmasında kanaatimce üç farklı yoldan çalışıyor. Bir yandan Butler’ın bahsettiği temel bağımlılıklar ve ilişkiyel bağlar eksenine konumlanarak örgütlenmesinde kurucu bir görev üstleniyor; bir yandan bu ilişkiyel bağları inkar eden, yası bu bağlar üzerinden kurmayanlara karşı ve onları bu bağlamda ötekileştirmek adına ayırıştırıcı (misal, dönemin sağlık bakanı, Yunanistan’dan cesetleri saklamak için yollanan soğutucuları “Bize bizden başka dost yok” diyerek geri

çevirmişti) ve böylelikle kendini meşrulaştırmak ve dokunulmazlığı/kutsallığı hususunda da koruyucu bir görev üstleniyor. Bu mekanizmanın toplumsallığından ve kamusal konumundan ilerleyen fazlarda detaylıca bahsedeceğimiz için bu noktada durup, tanıklık konusuna dönmek istiyorum.

A.G.(45) depremin sabahında, Bodrum'daki yazlığında, televizyonda gördüğü görüntülerin onu nasıl etkilediğinden bahsediyordu: “İnsan ister istemez görüntülerdeki insanların yerine koyuyor kendini, ciğeri yanıyor. Biz de orada olabilirdik, bizim de çoluğumuz çocuğumuz var. İnsan onca kadını, çocuğu, yaşlıları o halde görünce, keşke onların yerine ‘ben’ orada olsaydım diyor bazen. *Olabilirdik zaten.*” (Bu cümleyi yalnız A.G.’den değil, pek çok kişiden duydum.) A.G.’nin bu söyledikleri bize tanıklık ve yas hususunda bambaşka bir kapı açıyor.

Depremin kültürel ya da politik değil, *doğal* bir afet olması insanları depremle kolaylıkla ilişki kurabilir hale getiriyor. (Fay hatlarının varlığını görmezden gelirsek) tamamen rastlantısal bir zamanda rastlantısal bir yerde vuku bulabilecek böylesi bir afetin ‘kader’le ilişkilendirilmesi bu bağlamda kaçınılmaz oluyor. Bu kadercilik faktörü, afeti yaşayanların kayıplarıyla olan psikolojik mücadelesi için olduğu kadar, dışarıdakiler için de geçerli oluyor.

A.G.’nin başkalarının yerine orada olmayı tercih edebileceğini söylemesi de (Elbette ki bu cümlenin ‘büyüklüğünü’ ilk kertede, A.G.’nin altruist ve insancıl niyetlerine bağlıyoruz) bir bakıma bir suçluluk, bir pişmanlık içeriyor. Hatta buna bir mahcubiyet bile diyebiliriz. Ben bunu

İkinci Dünya Savaşı'nda toplama kamplarından kurtulmayı başarabilen esirlerin yaşadıkları bir utanca benzetiyorum. Bettelheim bu utancı şöyle anlatıyordu: “Asıl sorun... kurtulmanın, düşünen bir varlık olarak, kendisinin suçlu olmadığını gayet iyi bilmesidir.(...) Kamplarda yıllarca gün be gün diğerlerinin yok edilmesini izlemeye mahkum bırakıldı –talihli olmasına rağmen- buna dur demesi gerektiğini hissederek, çoğu kez katledilen kendisi olmadığı için duyduğu memnuniyetten ötürü suçluluk hissederek.” (Bettelheim, 1979: 297) Wiesel aynı açmazı “Yaşıyorum, öyleyse suçluyum” aforizmasıyla formüleştirir: “Buradayım, çünkü benim yerime bir arkadaşım, bir tanıdığım ya da meçhul bir kişi öldü.” (Agamben, 2010: 89) Primo Levi ise bu düşünceye çok da belirli olmayan bir yanıt bulur: “Bir varsayımdan başka bir şey değildir, aslında belli belirsiz bir kuşkudur hatta: her insanın kendi kardeşinin Kabil'i olduğu, her birimizin (ancak bu kez 'biz'i çok daha geniş, evrensel anlamda kullanıyorum) komşusunun ayağını kaydıracağı ve onun yerine geçerek yaşadığı kuşkusu.” (Levi, 1989: 81) Bahsettiğim kader faktörü de afete dışarıdan tanıklık edenler için bence tam da bu utanç noktasında devreye giriyor.

Levinas, utancın ahlak felsefecilerinin savunduğu gibi, uzaklaştığımız bir şeyin benliğimizdeki kusurun ya da eksikliğinin bilincinde olmaktan kaynaklanmadığını, bilakis benliğimizin kendinden uzaklaşıp kopamama beceriksizliğinde temellendiğini düşünüyordu. Yani, kabullenilemeyen bir şey değildir, öznenen doğar ve kendisinden kaçacak delik arar. Hem özneleşme, hem özneliğin yok edilmesi biçimindeki bu ikili hareket utançtır. (Agamben, 2010: 104) Bu noktada, bu özneleşme ve

özneliğin yok edilmesi meselesini A.G.'nin afete televizyon karşısında (ki pek çokları haliyle öyle yaptı) tanıklık edişi kapsamında ele aldığımızda, Slavoj Zizek'in, acı dolu bir fotoğrafa bakarken, fotoğrafın, bakan özneyi nesne durumuna geçirdiğini, ve fotoğrafın kendisinin özne durumuna geçtiğini söylediğini hatırlayıp Agamben'i onaylayalım.

Fakat bir de madalyonun öbür yüzü var: Susan Sontag 'Başkalarının Acılarına Bakmak' hususunda artık doymuş olduğumuzu, özellikle medyanın sürekli önümüze sürdüğü şiddet manzaralarına karşı artık bağışıklık kazandığımızı ve bunların bizi eskiden olduğu kadar etkilemediğini iddia etmişti. Deprem bölgesinden haber merkezlerine servis edilen görüntülerin ne kadar 'gore' olduğunu hepimiz hatırlıyoruz. Fakat bir süre sonra aynen Sontag'ın dediği gibi bunlara da bağışıklık kazandık ve bu bağlamda onları tekrar nesneleştirdik. (Marmara Depremi'nin görsel simgesi haline gelmiş olan, enkaz altında boynu yamulmuş yatan bir kadının ve onu kurtarmak için uzanan ellerin görüldüğü fotoğrafı ve nasıl sıklıkla kullanıldığını hatırlayalım.)

Depremin kara dönemi boyunca milyonların ekran başına kilitlenmesini (başka türlü düşünülemezdi), bu utanç, özne, haz ve tanıklık bağlamında bir yandan elbette ki altruist, bir yandan da mazoşist hatta sado-mazoşist buluyorum ve en başta bahsettiğimiz *tanıklığın* tam da bu nokta yüzünden imkansız olduğunu düşünüyorum.

Agamben, utancın bu paradoksal niteliğinin, hazza dönüştürülecek bir nesne kabul edildiği bir alan olduğunu ve bunun sado-mazoşizm alanı olduğunu söylüyor. Anlamalı bir uslamayla bu savı meselemizin içine

çekmek mümkün. Burada edilgen özne, mazoşist, kendisini sorunsuz ölçüde aşan kendi edilgenliğince öyle bir kuşatılır ki, kendisini bütünüyle başka bir özneye tabi kılarak kendi özne oluşundan vazgeçer ve ıstırabı her şeyden önce kendi alıcılığını kabullenememekten kaynaklandığı için tam da, acısı doğrudan doğruya memnuniyete dönüşebilir. (Agamben, 2010; 108) Bu noktada sadist efendinin depremin bağımlılık yaratan imajları, mazoşistin de ekran başındakiler olduğunu söyleyebiliriz. Burada bir efendi köle diyalektiğinden ziyade, hiyerarşik bir zincirden değil, birbirlerinin içine geçmiş, girift bir yapıdan, bir rol değişiminden bahsediyorum. Tanıklığın öznel ve dil üzerinden kurulduğunu (ya da en azından kurulabileceğini) düşündüğümüzde her şey daha da belirginleşiyor. Fakat afetin *Gerçekliğine* tanıklık etmenin imkansızlığı toplumsal bazda da bu bağlamlarda baki kalıyor.

Yerinde (ve kişisel) bir örnekle konuyu tekrar içeriden-ve-dışarıdan görme meselemize çekelim ve şu ana dek değindiklerimi toparlayalım: Depremin birkaç gün sonrasında ailemle birlikte şehri terkettik, İstanbul'da (depremin pek de uğramadığı bir noktasında) bir yakınımızın yanına sığındık. Depremin üzerinden günler geçmiş olmasına rağmen, üzüntümden, korkumdan bir kez olsun bahsetmemiştim. Haliyle televizyondan ve gazetelerden afet bölgesinde olan biteni takip ediyorduk; ekrandakiler karşısında (zaten *bildiğim* şeyler oldukları için) tepkisizdim, genellikle bakmıyordum, görmüyordum bile. (Ertelenmiş tepkilerin bastırılmasında Protestan bir ahlak geliştirmek daha kolay olur: “Evet, bunlar yaşandı; şu an bu haldeyiz, kendimde değilim, ama bunlar *geçecek*; sabretmek gerek.) Ta

ki, okul arkadaşım O.A. ekranda karşıma çıkana dek. O.A.’nın cansız bedeninin enkazdan çıkarılışını canlı yayında izledim. Deprem sonrasında, evvelinde çokça ölü beden ve bir hayli şiddetli manzaralar görmüş olmama rağmen, ilk kez o zaman çok *korktum* ve ağlamaya başladım. İşin ilginç ekran başından kalkamıyordum, beni ekran başından çekmeye çalışan aileme ‘iyi olduğumu’ ve izlemek istediğimi söyledim durdum. Enkazın önünden canlı yayın yapan spiker [hiç unutmuyorum, tam olarak] şöyle demişti: “İnanın, kurtarma ekipleri ve kameraman arkadaşım ve ben dahil, O.A.’yı ve kardeşini enkazdan çıkarmak için canla başla uğraştık; ama olmadı.” (Bu cümleyi unutmayışımı ona ve onun ‘benim vermek istediğim’ mücadeleyi can-ı gönülden vermiş olduğuna bir şekilde inanmış olmama bağlıyorum.)

Şimdi burada üzerinde yoğunlaşmamız gereken üç değişik nokta var: Birincisi benim o kadar katastrofik bir acı içindeyken ekran başından kalkamamam, ikincisi ekran başındaki konumum, üçüncüsü ise spikerin “İnanın, biz elimizden geleni yaptık” derken içinde bulunduğu suçluluk duygusu ve kendini temize çıkarma güdüsü.

Ekran başına –o ana dek ilgilenmememe rağmen- kilitlenmemi, kendimi ilk kez (en başta etimolojik bağlamda bahsettiğim) *testis* durumunda hissetmiş durumda olmama bağlıyorum. Olayları bizatihi yaşayan biri gibi değil, olayın kendisi ve olayı yaşayanlar yani hasımlar arasında üçüncü bir taraf olarak konumlandığım bu ilk an, Gerçek’in kendini *benlik* bilincinden sıyrarak su yüzüne çıktığı anlardan olsa gerek. Depremi yaşayanlar bu kez ben değil, *onlardı* ve ben bertaraftım. [Bu da

benim ekran başındaki konumum, yani tanıklığının yer değiştirmesi ile alakalı oluyor. Bu da depreme dışarıdan ve içeriden tanıklık etmenin arasındaki uçurumu gösteriyor.] Bir yandan da bu, bahsettiğim mazoşizm eksenini de alakalı ve belki de ben bundan haz aldım. Spikerin durumu ise bambaşka: kendini bir suç işlemiş gibi hissediyor ve ‘aslında işlemediği bir’ suçun vebalinden kaçmaya alışıyor. Ona yüklenmemiş olan bir sorumluluğu, vicdanı ile kendiliğinden kuruyor ve başarısızlığını ilan ediyor.

O.A.’nın ölümünün naklen yayınında beni çok zen bir Şeyi (bir benzeri 9/11 olayları sonrasında New York’ta yapılan bir röportajda da gözüme ilişmişti) aktarmak ve bir sonraki bölüme bu noktadan ilerlemek istiyorum: Spikerin arkasından kadraja girmeye çalışan ve glşen bir kalabalık, kamera nereye dönerse o tarafa doğru ilerliyor ve bu acı hali dışlıyordu. ocuk aklım ile çok fkelenmiştim.

William Seston’un Germanicus’un cenaze törenine ve cenazenin yarattığı yas haline ilişkin yaptığı bir incelemesinde kurduğu bir cümle, tam da bu noktaya trajikomik bir biçimde dokunuyor: “Tartışma...epey canlıydı, ama çok geçmeden kimse onun hakkında düşünmemeye başladı.” (Seston, 1980: 155)

şimdi bu ‘tartışma’nın yaşandığı yere gidelim.

III. BÖLÜM

BİR KAMUSAL ALAN OLARAK AFET MAHALLİ

3.1. Zoé ve Bios Arasındaki Sınırın Bulanıklaşması

Antik Yunan'da baskın olan, 'insanın kendi kendine –özellikle biyolojik ihtiyaçları bağlamında- yeterli olamayacağı, iradesini ancak bir siyasal birimin üyesi olması ile kullanabileceği ve ancak böylelikle bir tür karar mekanizmasını harekete getirebileceği' inancını (Keskin, 2008) Aristoteles 'İnsan politik bir hayvandır' önermesi ile özetlemiştir. Bu toplumsal makinenin içine entegre olabilmek, Antik Yunan kültürü içerisinde bireyin kendisini 'hatırlanabilir' kılması ya da özellikle aydınlar için polis'in işleyişine katkıda bulunup erklerini kuvvetlendirmeleri gibi önemli edimler ve alt metinler de taşımaktaydı; fakat bizim üzerinden yürüyeceğimiz, bireyin bu şeffaf ve [biyolojik] yeterliğini kurmak amacıyla politikleşme biçimi, hiyerarşik sınıflandırmalar şu an mevzubahis değil.

Aristoteles'in ortak alan (*polis*), ev alanı (*oikos*), kamusal alan (*agora*), kutsal topraklar (*hieros*), kamusal topraklar (*demosios*), özel topraklar (*idios*), *leksis*, *praksis*, yaşam (*zoé*) ve iyi yaşam (*bios*) kavramları ile çizgilerini belirginleştirdiği Helenistik gelenek, bu alanlar arası düzeni kanunlar ile sağlıyordu. (Kalaycı, 2007) Eski Yunan'da hayat sözcüğünün karşılığı olarak doğal ve hayvani varoluşu, yani yalın canlılığı, yaşama olgusunu ifade etmek için *zoe*; yalnızca insan için söz konusu olabilecek yaşama biçimini vurgulamak için *bios* kullanılıyordu. (Aslan, 2007) "Zoé, temelde sadece yaşama olgusunun tanımıdır; ya da tüm canlıların ortak

duygularının, güdülerinin ve tavırlarının doğadaki niceliklerinin tekil toplamı. Bios ise canlı topluluklarının ortaklaşmak için kullandıkları ve onlar tarafından bütünüyle çerçevelenen yaşam tarzıdır. Yani zoé doğanın bir görüngüsü iken, bios *yaratılmış* bir toplumsallıktır.” (Kızıl: 2010) Antik Yunan’da siyaset bu iki kavramın sınırlarının belirlenmesi olarak görülürdü ve zoé sadece üreme hayatına indirgenerek polis yaşamının dışına, eve kapatılırdı. (Aristoteles, 2007: 35)

Bence tam da bu, insanı yalnızca biyolojik bir makine ve canlı bir organizma olarak mevcut ortak yaşam alanının dışında başka bir yerde kurgulamak fikri ve ayrımı, prematüre bir biyosiyaset fikrini doğuruyor. Fakat bu ayrım bir noktada, sivil toplum ve siyasal toplumun ayrı ayrı inşasına katkıda bulunur. Sivil toplumun bir ferdi olan insan, siyasal toplumda yurttaş olur; sahip olduğu insani ve doğal haklar siyasi haklarca desteklenir ya da sınırlandırılır; insanın ahlak ile kurduğu ilişki hukukun alanına düşer; zoédeki doğal yaşamı, bios alanında siyaseten koşullandırılır. Bu da biosun, zoéye müdahalesi sorunsalını ortaya çıkarır. (Keskin: 2008)

Çağhan Kızıl Birgün Kitap’taki bir yazısında şöyle soruyor: ‘Peki günümüzde zoé ve biosu nasıl tanımlayabiliriz? Yaşamın karmaşıklığı ve yabancılaşmanın yarattığı bios, yalın doğal hayatın zoesini yok etmek üzere mi; yoksa zoé aslında hiçbir zaman var edilemeyen bir devrim ütopyası mı?’ (Kızıl: 2010) Günümüzde zoé ve bios gibi iki (artık hayali) kavramın izini sürmek elbette ki, zaten sosyal/kültürel/politik her parametreyi iç içe sokan modernite dahilinde, pratikte mümkün görünmüyor. Keza Michel Foucault da devlet iktidarının mekanizma ve hesaplarına dahil edilmeye başlandığı

modernite sürecine gönderme yaparken Aristotelesçi tanıma ‘modern insan kendi siyasetini, canlı bir varlık bağlamındaki kendi varoluşunu sorgulayan bir hayvandır’ diyerek göndermede bulunuyordu. (Agamben: 2001, 11) Fakat özellikle doğal yaşamın parametrelerinin ve gereksinimlerinin pek çok şeyin önüne geçtiği ve bireyin haklarının ve sıfatlarının da askıya alındığı afet hali özelinde yapılacak bir kamusal/müstakil alan okumasında *zoé* ve *bios* kavramları bizim için yol gösterici olacak. [Makul bir metaforla] evinin duvarları yıkılmış olan ve böylelikle dışarı ve içerisi arasına koyduğu sınırı muğlaklaşan afetzedenin durumu bu *zoé* ve *bios* bağlamında sorudur.

Depremi saatler sonrasında çadırlar kurulur, M.Ö.(9)’ye durumu kabullenmesi –ve bir yandan da uzak tutulması- için bu [onun için kurulan küçük] çadırın bir süreliğine onun evi olduğu, bunun onun için ne kadar eğlenceli olabileceği söylenir. M.Ö. sorar: “Eğer şimdi burası bizim *yeni* evimizse, *diğer* evimiz ne olacak? Evet, [yanından hiç ayırmadığı] pikemi aldık ama [diğer evdeki] mataramı da istiyorum, ama ‘şu çocuklar’ ya onu alırlarsa?”

Şimdi bu M.Ö.’nün bu *evsizliği* hakkındaki sorusunu, -biraz da yaş gereği- biyolojik ve psikolojik ihtiyaçları kapsamında dolaysız olarak kurduğu yaşama algısı üzerinden ele alalım.

M.Ö., dışarıdaki yeni bir ortak alana -Helenistik gelenekteki *polise* benzetmekte bir beis görmüyorum- tanışıklıklarını ve alışkanlıklarını, pikesini taşıyarak, hem bir yandan kendini eşyaya atfettiği anlam ile güvence altına almak istemiş (bunu hangimiz yapmıyoruz ki?) bir yandan

da bu yer değiştirmeyi *kabul etmiştir*. Fakat “...burası bizim yeni evimizse..” kalıbı bir yandan bir yandan da bir şüphe içermektedir. Keza pikesi *burada*, matarası (biyolojik bir ihtiyaç da olduğunu unutmamak gerek) *oradadır*. Yani evi de ikiye bölünmüştür, yeni evi *eksiktir*. M.Ö.’nün, aslında durumları ondan çok da farklı olmayan diğer çocuklardan korkması ise bu yeni alanda belki de en kritik sorunu olarak gördüğü mülkiyet hakları ile alakalı; ki bu, yalnızca o yaştaki bir çocuğun değil, ‘mal canın yongasıdır’ diyen erişkin afetzedelerin de deprem dönemi boyunca yaşadığı bir güvensizlik sorunu oldu ve zaman zaman bu endişeleri haklı çıkararak örnekler de yaşandı. (Bu örnekleri ilerleyen fazlarda inceleyeceğiz.) İşte bu noktada, kamusal alanda biyolojik ihtiyaçlar, yardımlaşma ve çok kollu bir makine-organizma oluşturmak amacıyla yalın bir araya gelme meselemiz, günümüz modernitesinin ve hukukunun yarattığı güvensizlik boşluğunun içine düşüyor. M.Ö gibi taze zihinler, kendi *homo homini lupus*larını kurarken, büyükleri ise zaten bir süredir bununla yaşıyor oluyor. Deprem sonrası çadırlarını evlerinin enkazlarının üzerine kuran insanların dahi olması, bahsettiğimiz zoé/bios kavramlarının muğlaklaştığını (bir alt metin olarak) ve birbirlerini zaten kurtlar olarak gördüklerini anlatır nitelikte.

şimdi, bu noktaya dek bahsettiğimiz ayrımları ve bu yer değiştirmeleri detaylandırabilmek için ‘kamusal alan’ı ele alalım.

3.2. Kamusal Afet Alanı ve Biyosiyaset

Jürgen Habermas, "Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü: Burjuva Toplumunun Bir Kategorisi Üzerine Araştırmalar"da, kamusal alanı, "özel şahısların, kendilerini ilgilendiren ortak bir mesele etrafında akıl yürüttükleri, rasyonel bir tartışma içine girdikleri ve bu tartışmanın neticesinde o mesele hakkında ortak kanaati, kamuoyunu oluşturdukları araç, süreç ve mekanların tanımladığı hayat alanı" olarak tanımlar. "...Özel bireylerin kamusal bir gövde oluşturarak toplandıkları her konuşma durumunda, kamusal alanın bir parçası varlık kazanmış olur. Bu tür bir aradalık durumundaki bireylerin davranışları, ne iş ve meslek sahiplerinin özel işlerini görürken yaptıkları davranışlara; ne de bir devlet bürokrasisinin yasal sınırlarına tabi anayasal bir düzenin üyelerinin davranışlarına benzer. Yurttaşlar ancak, genel yarara ilişkin meseleler hakkında kısıtlanmamış bir tarzda, yani toplanma, örgütlenme, kanaatlerini ifade etme ve yayınlama özgürlükleri garantilenmiş olarak tartışabildiklerinde kamusal bir gövde biçiminde davranmış olurlar." (Habermas: 2009) Böylelikle, kamusal alan kavramının toplum ve devlet arasındaki bir yaşamsal uzlaşma noktası olduğu ve 'kamusal bilgi'nin toplumun seçimleri neticesinde iki uca da ulaşabildiği politik bir kanaat ve süreç belirlenim durumunu işaret ettiği ve kamusal alan kavramının ardında toplum ve iktidar arasındaki temasın inşa ve algı biçiminin yattığı ve Helen geleneğindeki polis de, bu bağlamda bios kamusal alanı değil, kamuyu işaret ettiği söylenebilir.

Hannah Arendt'te kamu terimi birbiriyle ilişkili ama tümüyle özdeş olmayan iki görüngenye işaret eder: Bu görüngenlerden birincisinde, terim,

kamu alanında gözüken her şey herkes tarafından görülebilir ve duyulabilir, ve mümkün olan en geniş açıklığa sahiptir anlamına gelir.(...) Görülen ve duyulan gerçeklikle karşılaştırıldıklarında mahrem yaşamın en büyük güçleri bile –yüreğin tutkuları, aklın düşünceleri, duyuların hazları-, kamusal görünüme uygun bir biçime sokulacak şekilde, özel ve bireysel olmaktan çıkarılmazlar ise ya da böyle yapılan dek, belirsiz, bulanık bir varoluş tarzı sürerler. (...)İkincisi(nde) kamu terimi, içinde özel olarak bize ait olandan ayrı, hepimiz için ortak olan bir dünyayı ifade eder. Bir araya gelmemizi sağlayan bir ortak dünya olarak kamu alanı tabir caizse birbirimizin üzerine yıkılmamızı önler.” (Arendt, 2009: 116)

Biyolojik ihtiyaçların çevresinde örgütlenerek süratle kabileleşen, bazı örneklerde kendi işleyiş sistemini bile belirleyen (temizlik, depolama, güvenlik vs. gibi kalemler için vardiya sistemi uygulayan çadırkentlere rastlanmıştır) yaratılmış bir toplumsallık, yani zoénin biosa içkin olduğu (ki bunu da tartışacağız: *zoé mi biosa yoksa bios mu zoéye içkindir?*) bu bir araya geliş hali, elbette ki farklı bir kamu anlayışını da beraberinde getiriyor. Bu bağlamda, afet sonrası oluşturulan çadır kampları, prefabrik konutlar ve burada oluşturulan ortak dünya ve oradaki kabileleşme güdüsü bizim için uygun bir gözlem alanı haline geliyor.

Deprem sonrası, her şey henüz sıcakken ve devlet ve belediye destekli çadır kampları kurulmamışken, süpermarketlerin açık hava otoparklarında, parklarda ve yeşil alanlarda kurulan çadırların ve derme çatma kulübelerin sakinleri, ilk kertede, kendilerini ilgilendiren sorunlara karşı biyolojik ihtiyaçlar/gelenekçi yaklaşımlar düzleminde çözümler üretmeye çalıştılar.

Tuvaletler gözden uzak noktalara taşındı (elbette ki kadın ve erkek tuvaletleri kampın iki ayrı ucundaydı), naylon çadırların üzerleri –içerisinin gözükmemesi olasılığına karşı- sıcak havaya rağmen örtülerle örtüldü, kısa bir zaman sonra kadınlar için giyinme çadırı, erkekler için mescit oluşturuldu – hatta bir müezzin, her ezan vakti yüksekçe bir yere çıkıp işini yapmaya devam etti-, bazıları çadırlarının çevresinde masa örtülerinden çitler ördü. Bunlar, her kültür için, oldukça tahmin edilebilir, biyosiyasetin alanına da düşen ve kültürel açılımları olan toplumsal refleksler elbette ki; fakat bu noktada farkına varılması gereken bunların *kendiliğinden ve mahremiyet* üzerinden gerçekleşmeleri. Yani afet sonrası içine düşülen ortak alan ilk olarak ‘saklamak’ ve ‘saklanmak’ üzerinden kuruluyor.

Biyolojik ihtiyaçların ve müstakil alana dair olan şeylerin kamusal görünümüne uygun bir biçime sokulana dek bulanık olduklarını öne süren Arendt’i bu noktada onuyoruz. Bir araya gelmemizi sağlayan ve böylelikle yıkılmamızı önleyen bir ortak dünya alanı olarak belirttiği kamuyu, Arendt’in bahsettiği görünürlük çerçevesinde değerlendirirsek de, sakladıkça ayakta kalabildiğimizi iddia etmek yanlış olmaz. (Helen geleneğinin kanunlarının zoé ve bios gibi kavramlar üzerinden yazıldığını ve öyle ya da böyle başarıya ulaştığını hatırlayalım.) (Yani, M.Ö.’nün matarasını saklı tutmak istemesi doğaldır.)

Bunların kendiliğinden olmaları da bir öncelik meselesini beraberinde getiriyor. Ortak bir karara varılmamış olmasına rağmen, ortak alanın ilk olarak mahremin korunması üzerine inşa edilmesi, kültürel bir ortak bilincin her şeyin askıya alındığı afet halinde bile varlığını sürdürdüğünü gösteriyor.

Keza başka türlü düşünülemezdi, çünkü bunlar aslında birer mutabakat görevi de görüyor ve bu mutabakata ihtiyaç var. Çünkü orada olmaktan başka çareleri yok ve evlerinin içinde olan biteni zaten saklıyorlardı ve şimdi de sakla(n)maları gerekiyor.

Yani *gündeliğin* 'ortalık yer' ile ilişkilendiği noktada, yalın hayata – ilk olarak- 'iliştirilen' *manevinin* toplumsal yapının kurulumunda ne denli öncelikli olduğu afet halinde daha net görülüyor, çünkü ilk *görünür* olanı onlar örtüyor.

Bir de Habermas'ın kamusal alan tanımı üzerinden bir okuma yapalım: Evvela, Habermas'ın kamusal alanın kurulumunda rasyonaliteye atfettiği önem tartışılmaya muktedir. [Diyelim ki] Tüm rasyonel aktörler bir araya geliyorlar, hepsinin rolleri var, iletişim kodlarının hepsi belirlenmiş ve hepsine vakıflar, bunun neticesinde bir kanaate varıyorlar ve araçlarını, süreci ve mekanı tanımlıyorlar ve kamusal alan bir noktaya evriliyor. Bu noktadaki sorun şu: Kamusal alan kurgusu sağlıklı bir neticeye varabiliyor mu ya da bu netice bir nevi 'oldu bitti'ye mi çıkıyor? Eğer öyleyse burada rasyonalitenin selametine ne kadar güvenilebilir? Olası karşıt bir kamu oluşumu bu kurguyu nasıl etkiler? Yoksa zaten kamusal alan tamamen bir harabe –ki deprem süresince ve hatta depremden çok uzun süre sonra dahi o halde olduğu tartışılmaz-, sürekli bir yerlerinden yapıbozuma uğrayan ve tekrar inşa edilen, karşıt kamularla ve kendi içinde çatışma halinde olan bir ortak, organik alan mı?

Bu noktada –madem tanıklık ediyoruz ve tanışın gözündeyiz, ki elbette ki kamusal alanı bu bağlamda değerlendirmek gerek- devreye

öznelik ve öznelik sorusu giriyor. Siyaset meselesini, ta en baştan, rasyonalitenin tanımladığı kimlik anlayışından ele alan Chantal Mouffe, (siyasi) özneyi Freud ve ağırlıkla Lacan'ın öznenin kurulumu diskurları üzerinden anlamaya girişiyor ve rasyonaliteyi eleştiriyordu. Öznenin, kurucu eksikliğini kimlik ile doldurup böylelikle sembolik ağda kendini konumlandırabildiği savını destekliyor ve sosyal özneliğin [bu kimlik meselesi bağlamında] bir iktidar meselesi içerdiğini ve bu yüzden zaten politik olduğunu, kaçınılmaz bir *dışlamanın* da işin içinde olduğunu söylüyordu. Yani özne zaten eksikti ve rasyonalite bu denklemde muğlak bir noktada konuşlanıyordu. (Mouffe, 2000: 26) Kamusal alanın kurulumu toplumsal bir düzen kurulumudur ve her düzen siyasallık içerir yani -öznelik hususunda- bir dışlamaya dayanır. Mouffe kamusal alanı bu bağlamda tartışmaya açık ve simetri dışı bir kurucu çoğulluk olarak tanımlar ve bu çoğulluk, öznelik içerir. Bu sav bizleri Habermas'ın savunduğu rasyonalite ve kamusal alan ilişkisinin güvenilirliği konusunda şüpheye düşürüyor. Yani kamusal alan, karşısında, bütün ampirik alanların yargılanacağı ve eksik bulunmak zorunda kalacağı bir ölçüt olan düzenleyici bir fikir olarak değil de süre giden bir deneysel inşası olarak algılanabilir.

Bu öznelik meselesi bir yandan da afetzedenin kamusalla olan ilişkisini etik bir boyuta taşıyor. O denli masif bir korku hali ve ölümle ilişkilenen kişinin, bir tür öznelik krizinin ortasına düşüp, etrafını kuşatan kaçınılmaz bir kamusalığın etkisinden uzaklaşamadığı, hatta tam da sosyal yaşamın göbeğindeki negatif bir öznelik olarak kendini kurduğu da söylenebilir. Orada, kavramlara, yaşanan acılara ve hatta zevklere dahi yeni

anlamlar yükleme durumu var; öznelliğindeki yarığı farkına varan afetzede, biçare durumuna getirdiği her yeni boyutta (“Eyvah, o da ölmüş.”, “Bu yaşadığım acı ne de büyük.” diye düşünürken, bir yandan da dağıtılan ekmeklerden alabildiği için, hatta kendisi ölmediği için memnuniyet duyabiliyor.) o kamusal alanın içinde ona sunulanları daha iyi yaşamaya çalışıyor ve ‘rıza’ kavramı beliriyor. Rızanın da ilişkisel olduğunu ve etik bir alana tekabül ettiğini düşünüyorum.

Yani, tamam, kamusal alanın inşasında özne bir biçimde rol oynuyor; fakat bu da öznenin, kamusal alan kurulumunun diğer aktörlerini nesneleştirme anlamına geliyor. Kamusal alana giriyor olmak diğer bir öznenin bakışına tabi olmak, aynı zamanda da bu bakışa karşılık vermeye davet etmektedir. Kamusal alan ile özel alan arasında bölünme ve kamusal alanın kendi içindeki farklılıklar öznenin çelişkili doğumundan kaynaklanır. (Wallenstein, 2007; 76,77) Yani bu özne/nesne diyalektiği bir yandan karşısındakinin öznelliğini kabul edişi, bir yandan da özne oluşun kendisini içeriyor. (*Asujettissement*) Foucault’nun öznelğin soykütüğüne ilişkin tüm çalışmalarında temel sorunsallardan biri de buydu.

Foucault’ya göre kamusal alanın doğuşu panoptik gözlem fikrine bağlıdır ve bireyi kuşatan bu kamusal tesis, bireye bir mükellefiyet potansiyeli atfeden iktidarın, bireyi bir kontrol şebekesi içinde tasnif ediş tekniğidir. Bu manada kamusal öznenin, düşüncesini oluştururken her daim öznellik ve mükellefiyet arasında bölünmüş olduğunu söyleyebiliriz. Bu söylem de bizi otomatik olarak, yeni çift taraflı bir zoé ve bios meselesine yönlendiriyor.

Biosta bu denli şekillendirilen, etkileşim içinde panoptik göze hizmet veren toplumsal birey, bu etkileşimin etkilerini zoéye taşımaz mı? Yani insan bedeni ve bedeninin sahip olduğu güçler zaten politika için malzemeleşmişken, bu bedeninin biyolojik bağlamda bağımlı olduğu zoé de politik bir düzeneğin bir uzantısı haline gelmez mi? Yani, çadırının üzerine içerisi gözükmeyen diye örtü örten adam evinde perdeleri ardına açık mı yaşıyordu? Burada girift bir ilişkiden, çift yönlü bir yoldan bahsediyoruz. Evet, Aristotelesçi insan politik bir varoluş yeteneği olan canlı bir hayvandı ve Helenistik gelenek, bir araya gelişin ilk kerte de biyolojik ihtiyaçlar dahilinde gerçekleştiğini söylüyordu; ama Foucault insanı yaşayan bir varlık olarak varoluşu politikasında kurulu olarak anlamaya çalışarak, kamusal alan tanımını kapitalist iktidar modelinin insan bedeni üzerinde erk kurma ve onu manipüle etme gayesi ile birleştirdi ve büyük resmi gözler önüne serdi.

Foucault'daki çerçevesi içerisinde biyosiyaset mefhumu, kitleyi oluşturan bireylerin bir toplumsal-beden olarak hukuki iktidar tarafından disiplin altına alınışı ve bireyin üzerine konuşlanan egemenin bu disiplini bireyden talep edişini, yani 'egemen'in birey üzerinde iddia ettiklerini sorgular. Politik bir davranış analizi arar. İnsanın biricik ve yalın gayesi olan yaşamının ipleri, siyasi bir kategori olarak, yönetim metotlarına düğümlenmiştir ve iktidar, kamusal düzeni kurma –ki meşruiyet noktası budur- gayesiyle siyasal öne sürüp biyolojiği, biyolojiği öne sürüp siyasal kendinde dahil eder.

Şimdi, misal, deprem sonrası o etik potansiyelle yüklenmiş, çırılçıplak ve tamamen zoénin tırnak içindeki vahşiliğinin içinde olan afetzedelerin çadır kentlere ve sonrasında inşa edilen toplu konutlara taşınmalarının anlam alanı biyosiyasetin içinde doğuveriyor; bunu münferit bir örnek olarak ele alalım.

Afetzedeler temel politik ve yasal hakların alanına çekilerek, yaşama ve barınma hakları çerçevesinde tanım altına alınıyor ve iktidarın kullanım alanına tekrar sokuluyor, yapay bir toplumsallık, yeni bir bios türetiliyor. Bunun ne denli sağlıklı olduğu ise bambaşka bir soru: örneğin, toplu konutların yapımında gözetilen sınıfsal bir ‘karma’ işlemi bu suni birlikteliği ilerleyen fazlarda büyük sıkıntılara sokmuştu. Şehirlerin elit kesimlerinde yaşayanlar kendi tabirleri ile sürgün edilmişlerdi –keza bu toplu konutlar ‘uzaklara’ inşa edilmişti-, fakat yoksul kesim o esnada kaloriferli dairelerinin tadını çıkarıyordu. Zaman geçtikçe, aileler arası bloklaşmalar hatta bu bloklaşmaların getirdiği kavgalar görüldü. Yani, sınıfların kendilerini tanımladıkları kamusal alanlar çakışmıştı. (M.Ö. ve matarası örneğini hatırlayalım.) Hatta bir bağlamda da sınıfın tanımlı zoési, yeniden kurduğu bios ile ilişki kuramamıştı.

Madalyonun diğer tarafında da, özellikle modern devlet modeli kavramının ve tarihsel bir süreç zarfında empoze edilen biyosiyasetin, dışarıdan dayatılan bir olgu olmadığı, aksine çoktan içselleştirilmiş olduğu ve bireyin kendi kendini düzene soktuğu sanısına yol açtığı gerçeği vardır. Yani iktidar öznesi, bireyi nesne kılmaktadır. (Sarı: 2010) [Bu bağlamda zaten kendisini kamusal alanın kurulumunda kendisini özne, diğer aktörleri

nesne olarak gören bireyin, bir kısır döngüde çift yönlü bir hareket içinde olduğu bir kez daha onanmaktadır.] Bu toplu konutlar, elbette ki birer mahalle oluşturuyorlardı ve *kendi kendilerini yönetebilirlerdi*. Muhtarlıklardan sonra (devlet kontrolünde) dernekler kuruldu; elit kesim kendini oraya ait hissetmiyordu ve bu derneklere ve muhtar adaylarına burun kıvırdılar, dernekler ‘çevreyi düzenlemeye’ giriştiler ve düzenlediler de. Kısa zaman sonra emlak fiyatları düştü; bu düşük fiyatlı evlerin bulunduğu, güvenliğin sorgulanabilir olduğu, sosyal iletişimin kabul günleri düzeyinden öteye geçemediği, inşa edilmiş tenis kortlarının köpek kulübelerine ev sahipliği yaptığı mahalleler, modernize edilmiş varoşlara dönüştüler. Yani –asıl- mağdurlar, tek bir topluluk halinde yek vücut edilmiş ve kontrol altına alınmış oldular. [Bu mahallelerden birinde bazı apartman girişlerine yerleştirilen –tesadüf bu ki- ‘kameraların’ çalınmaları ise trajikomik bir noktaya dokunuyor. Ama yalnızca sekiz on adet bakkalın/marketin olduğu böylesi devasa bir mahallede, tam üç adet (belediye destekli) vücut geliştirme/fitness salonu açılması kadar değil.] Bunlar biyosiyasetin elinin afet alanında pratikte bıraktığı parmak izleri ve özne/nesne diyalektiğinde iktidarın kaçınılmaz etkisi ile alakalı. Bu da bizi afet halinde bu ‘egemen’in durumuna, erk kurulumuna ve o kurulumun/makinenin iç dinamiklerine yönlendiriyor.

IV. BÖLÜM

‘BİR İSTİSNAİ DURUM OLARAK AFET’ VE ‘ŞİDDET’ İLİŞKİSİ

4.1. Egemen, Hukuk ve Olağanüstü Hal Üçgeni

1. Hannah Arendt de, ‘İnsanlık Durumu’nda bu kaçınılmaz nesneleşmeden bahseder. Kişiler, kamusal alanda ve makinesinde rol oynadıkları idare biçiminde kendilerini özneleştirirken, bir yanda da bu şekilde kendilerini bu kontrol mekanizmasına bağımlı kılarlar. Bu mekanizmanın onlara vaat ettiği ve hukuk içerisinde belirlediği bir hakkı kullanıp, o mekanizmaya ortak çıkar ve çatısı altında siyasal kimliklerini oluştururlar. Sorun Arendt’e göre şudur ki, bu mekanizmanın kendini yenilemesi ve kuvvetlendirmesi, ve çıkmış/çıkacak muhtemel teklemeleri ve sorunları, kendi iktidarını şüpheye düşürmeden engelleyebilmesi için bazı *yaratılmış* istisna durumlarına ihtiyaç vardır. (Arendt: 2009)

İstisnai durumla ilgili en meşhur ve en çok yorumlanan açıklama dolaylı olarak Carl Schmitt’in egemenin hukukta pozisyon alışının tanımından gelir: “Egemen, hukuk düzeninin dışında bulunmasına rağmen bu düzene aittir; çünkü bu durumda anayasanın *in toto* [tamamen] askıya alınıp alınmayacağına karar vermek bu kişiye düşer.” (Schmitt, 1985) Yani egemen, hukukun askıya alınmasına karar verendir. Agamben, egemenliğin paradoksunun burada yattığını söyler. “Egemen [kişi] hukuk düzeninin aynı anda hem dışında hem de içindedir. (...) Egemen, hukukun geçerliğini askıya alma konusunda yasal yetkiye sahip olmakla, kendini yasal olarak

hukukun dışında tutuyor.” (Agamben, 2001: 25) İstisnai durum olgusu, Agamben için tam da bu olağanüstü halin hukukla kurduğu muğlak ilişki noktasında önem kazanıyor: ‘Olağanüstü hal, (savaş hukuku gibi) özel bir hukuk değildir; hukuk düzeninin kendisinin askıya alınması olarak, hukukun eşliğini ya da sınır kavramını belirler.’ (Agamben: 2008) Biz, Agamben’in baktığı noktadan, olağanüstü hal ilanında bulunan –ya da varlığı bu ilan sayılan- bir egemeni değil, hukukun bu sınır kavramları ve hukukun alanı içerisindeki bu yasadışı bölgesini arıyoruz; bu sayede kuralların ve yasanın artık geçerli olmadığı afet halini bir olağanüstü hal olarak okumaya girişebileceğiz.

2. Öncelikle, Schmitt’in belirttiği gibi ‘olağanüstü halin anarşiden ve kaostan başka bir şey olduğunu ve hukuki anlamda onda hukuki bir düzen olmasa da, gene de bir düzen olduğunu’(Schmitt, 1985) ve “kamu hukuku ve siyasal olgu arasında bir dengesizlik noktası” olduğunu belirtmek gerek. (Saint Bonnet, 2001: 8) Bu, siyaset ve hukukun kesişme noktalarında bir muğlaklığı ifade ediyor. Okumamız da aslen, bu kendi dinamikleri bulunan bulanık bölgenin, afet alanındaki tezahürünün okunmasıdır.

Agamben yas ile yasadışı arasında tarih boyunca süregelen bir ilişki olduğuna dikkatimizi çeker. Özellikle imparatorluklar çağında “yaşayan yasa” olarak görülen imparatorun ölümünün yarattığı kamusal yas atmosferi yeni imparator tahta geçinceye dek yasadışılığın hüküm sürdüğü bir dönem olarak yaşanır. Bu kargaşa ortamından yararlanmak isteyen belli güçler, iktidarı ele geçirme veya bazı mülkleri gasp etme savaşına girişerek

“yaşayan yasa”nın ölümüyle doğan yasasızlığı bir fırsat olarak değerlendirmeye çalışırlar.’ (Qijika Rej: 2011) Elbette ki oligarşik egemenlik anlayışı ile modern devletlerin iktidar anlayışı arasında fark var; fakat Marmara Depremi özelinde, anlamlı bir uslamayla, süregelen bir yasanın askıya alınışı ya da en azından takipsizliği sonucu açığa çıkan, yağmalamalar, enkaz hırsızlıkları, tacizler ve bu 'suç'ları işlemek için, faillerin başka şehirlerden toplu otobüsler seferleriyle afet mahalline gelmeleri/seferler düzenlemeleri gibi bazı kötücül durumları Agamben'in bu söyledikleri çerçevesinde değerlendirmek mümkün, ve bunlar da madalyonun öbür yüzündekiler. Elbette ki insani ihtiyaçların, böylesi bir yoksunluk halinde bu şekilde sualsizce ‘paylaşılması’ meşru; fakat bir marketten –elektrikler haliyle kesikken- vantilatör ya da ahşap temizleyici almanın akla yatkın bir yanı yok, ve bu da yaşayan yasanın ölümünün değil sosyal kodların bağladığı başka bir dilin özgürleşmesini ve uyanışını, ve bu dilin kelimalarının ceza-i ehliyetinin olmayışının ‘kutlanması’ gibi görünüyor. Bu cezasız kalış da işte bu bahsettiğimiz kamu hukuku ve siyasal olgu arasındaki kaymayı, dengesizlik hususunu işaret ediyor. [Marmara Depremi'nin ardından hükümetin resmi bir olağanüstü hal ilanında bulunmamasını çeşitli nedenlere –haklı olarak- bağlayanlar var (olağanüstü hal ilanından sonra vergilerden yapılması gereken zorunlu indirim, Dünya Bankası ile oluşabilecek olası bir ekonomik sıkıntı vs. gibi); fakat bizim bu hususa değinmemiz hem işleri kültürel bir analizden ziyade hukuk ve siyasal bilgiler alanına çekecek hem de işleri tekinsiz bir noktaya sürükleyecek; bu yüzden es geçiyoruz.]

Schmitt, olağanüstü halin, uygulamayı olanaklı kılabilmek için normu uygulamadan ayırdığını ve bu yüzden hukuka bir yasadızlık bölgesi soktuğunu söylüyordu. Yani olağanüstü hal bu anlamda uygulama ile normun ayrılıklarını sergiledikleri ve katışıksız bir yasanın gücünün, uygulanması askıya alınmış bir normu gerçekleştirdiği (yani uygulamayarak uyguladığı) bir alanın açılmasıydı. Bu yolla norm ile gerçekliği kaynaştırmanın ve böylece normal alanı oluşturmanın olanaksızlığı, istisna biçiminde, yani ikisi arasında bir bağ olduğu varsayımıyla gerçekleştirilir yani aslen bir paradigma içermektedir. (Agamben, 2008: 57) Schmitt'in kendi sözleriyle, böylesi bir pozisyonda, hukukun ihtiyaç duyduğu “hayat ilişkilerinin normlar çerçevesinde yapılaştırılması” söz konusu. Keza bizim meselemiz de afet halinde yeniden inşa edilen bu yaşamsal ilişkiler yumağı. Peki, bu yeniden inşa sürecinde ‘dili uyanan’ şiddetin rolü nedir? Bu rolü analiz edebilmek için Benjamin ve Schmitt'in egemen hukuk merkezli tartışmalarının -Agamben'in tabiri ile devler savaşının- yüreğine inmek gerek.

3. Walter Benjamin, hukuku kuran şiddet ve hukuku koruyan şiddetin arasındaki diyalektiği kuran bir şiddet biçiminin olanaklılığını arıyordu. Böylesi bir hukukun şiddetin “dışında”(außerhalb) ve “ötesinde”(jenseits) olması gerekirdi ve Benjamin bu biçimi “saf” ya da “devrimci” şiddet olarak nitelendiriyordu. Bu şiddetin kendine özgü niteliği şuydu: “O, hukuku kurmaz, hukuku korumaz da, hukuku tahtından indirir ve böylece yeni bir tarihsel çağı başlatır. (Benjamin: 1921) İşte olağanüstü hal, Schmitt'in

Benjamin'in saf şiddet fikrini kavramaya ve yasadışı yasanın (nomos) bünyesine yerleştirmeye çalıştığı uzamdır. (Agamben: 2010) Evet, Benjamin bu kuramının iskeletinde bir olağanüstü halden –bir kavram olarak- bahsetmez, fakat Schmitt'in terminolojisine doğurgan bir çekirdek sunar: *Entscheidung*, yani 'karar'. Benjamin "Şiddetin Eleştirisi"nde şöyle diyor: Hukuk, "yere ve zamana bağlı olarak belirlenmiş kararı metafizik bir kategori olarak görür, ama bu görme aslında yalnızca "bütün hukuk sorunlarının nihai karar verilmezliğinin yol açtığı kendine özgü moral bozucu deneyim"e karşılık gelir. (Benjamin: 1921) Schmitt sözlüğündeki egemen tanımı da, egemenin 'olağanüstü hale karar veren' olduğunu söylüyordu. Onun için egemenlik en ekstrem kararı verebilendir ve "karar verilemezlik" bu tanımın kozasında dahi mevcut değildir. İşte Schmitt tam da hukukun metafizik bir kategori olarak gördüğü bu inisiyatif kaymasını, bu görmeyi hukuk düzeyine taşımayı amaçlamıştır ve tam da bu noktada Benjamin ile ayrışır. Benjamin, egemenliğe ilişkin barok kavrayışın hükümdara ilişkin en önemli işlevi olarak olağanüstü hali dışlama görevi atfettiğini söylüyordu. Yani Schmitt olağanüstü hal 'karar'ı ile yola çıkarken, Benjamin olağanüstü halin dışlanarak hukukun dışında kalmasını merkeze koyuyordu. Yani Schmitt'in karar ve egemenlik arasında kurduğu çarkı kırıyordu. (Bu durum yamuk bakınca Benjamin'in barok egemenliğin –tarih boyunca zaman zaman şahit olunmuş- karar vermekteki olası aczine bir atfı olarak da okunabilir.)

Yani, Benjamin, egemen şiddetin, yasa ile doğa, dışarı ile içerisi ve şiddet ile hukuk arasında bir bağımsızlık mıntıkası yarattığını; öte yandan da

egemenin tam da bu ikiliklerdeki tarafların birbirinden ayrılmasının mümkün olmadığını göstererek aynı anda bunları birbirlerinden ayıran da olduğunu söylüyordu. Schmitt'in derdi de bu egemen kararın herhangi bir biçimdeki zorunluluğunu gösterebilmektir ve onu ararken, egemenin, kendisini hukukun dışında nasıl da tutabildiğinin ve hukukun sınır kavramlarının bir çizelgesini çıkarıyordu. 'Egemen' sınır kavramının kendisiydi, ne içerideydi, ne de dışarıdaydı. Ona göre zaten Benjamin'in varlığını işaret ettiği türden saf yani mutlak olarak hukuk dışı bir şiddet var olamaz; çünkü olağanüstü halde şiddet, kendi dışlanması aracılığıyla hukuka katılır. (Agamben: 2010)) Yani aslında ikisinin de kolladıkları hukuk ve yasanın hükmünün yitirilişi (ve tekrar ilanı) arasındaki bir muğlak bölgeydi, şiddet (ve açığa çıkışı) ile hukuk arasındaki kurmacaydı, bu kurmacanın nasıl ve ne gibi şartlar altında yer değiştirebildiği idi. [Benjamin muhtemelen burayı Schmitt'in bulduğundan daha tekinsiz buluyordu.] Agamben bunu şöyle açıklıyor: "...yasadışı bölgesinde söz konusu olan, şiddet ile hukuk arasındaki ilişkidir –son tahlilde, insan eyleminin bir şifresi olarak konumudur. Şiddeti her defasında yeniden hukuki bir bağlama yerleştirmeye çalışan Schmitt'in jestine karşı, Benjamin her defasında şiddete –saf şiddet olarak- hukukun dışında bir varlık vermeye çalışarak karşılık verir." (Agamben: 2010)

4. Franz Kafka'nın "Dava" adlı romanındaki bir mesel, "Hukuk Önünde", afet alanı içerisindeki hukuk/egemen/şiddet paradigmasını incelememiz için doğru bir izlek teşkil ediyor –ki Agamben'den Derrida'ya,

Benjamin'den Cacciari'ye pek çok düşünür de bu mesel üzerine kelam etmiştir-. Meselde taşradan gelen adam adliyenin kapısına gelir ve kapıdan girmesini engelleyebilecek tek şey kapının zaten açık olması ve kimsenin bir şey emretmiyor oluşudur. Kapıda bir kapıcı vardır; ki en başta onun kapıcı olduğundan dahi emin değilizdir. [Buradaki kapıcı sembolizasyonu/figürü de bizim için ileriki kerte de önemlidir.] Derrida bu meseli okurken özellikle hukukun –yani adliyenin kendisinin- kendini korumayı –ve aslen böylelikle saydam duvarlar örüşü- “tercihine” vurgu yapar; Cacciari ise mesel üzerinden hukuktaki kritik bir paradigmadan bahseder ve bunu (hukukun gücünü)ontolojik bir imkansızlıkla açıklar: “Eğer kapı zaten açıksa nasıl bu kapıyı ‘açma’ umudu taşıyabiliriz ki? Açık olana girmeyi nasıl umabiliriz? Açık alanda şeyler zaten yerindedir ve biz buraya giremeyiz.”(Cacciari: 1985)Agamben bu perspektiften bakıldığında, Kafka'nın meselinin şu gerçeğin kusursuz bir ifadesi olduğunu söyler: “Hukukun en güçlü olduğu durum, artık hiçbir şeyi emretmediği durum – yani saf bir yasaklama durumu-dur. Taşralı adam, hukukun potansiyeline teslim/havale ediliyor; çünkü hukuk taşralı adamdan hiçbir şey talep etmiyor ve kendi açıklığından başka hiçbir şey ifade etmiyor.(...) Sadece taşralı adamın mukadderatı olan bu açık kapı, bu adamı, *dışlayarak içliyor ve içleyerek dışlıyor*. (Agamben: 2001)[Bu kendi haline bırakma hali, *nomosun* kökenidir. Schmitt, olağanüstü hali ve olağanüstü hal hukukunun ‘limitlerini’ tam da bu nomos tanımının içinden anlamaya çalışıyordu ve Benjamin'in saf şiddet kavramını da bu noktada okumaya girişiyordu.]. Şimdilik bu noktaya bir kök salalım ve bu hukuk ve şiddet eksenindeki,

Schmitt ve Benjamin terminolojileri bağlamındaki tartışmamızı afet bölgesine indirmeye ve sorularımıza karşılık bulmaya çalışalım. Buna giriştikçe, ta en başından beridir izini sürdüğümüz içerisi/ dışarısi diyalektiğine dair ipuçlarını yakalayacağız.

4.2. Eşik, Limit ve Aralarındaki Şiddetli İlişki/ Şiddet İlişkisi

1. Bu içleyerek dışlama ve dışlayarak içleme yönteminin, biyosiyasetin, nesnesini tasnif ediş tekniğinin ne denli önemli bir argümanı olduğu aşikar; Foucault buna ehemmiyetle vurgu yapıyordu. Hieronymus Bosch'un Ship of Fools (*Stultifera Navis*) adlı yapıtı –ki bu konuyu resmeden, kelamını eden pek çok farklı isim vardır- , bu meseleye müteakip ve bu gözlüğün ardından, bir örnek olarak okunduğunda –aynen Joseph K.'nın kapının önünde hissettikleri gibi- basbayağı biçilmiş kaftandı, Foucault da bunu ustalıkla kullanmıştı. Ortaçağ'da kamusal huzura zarar verdiği kanaat getirilen deliler gemilere bindirilirdi; ya liman liman dolaştırılır ve birinde terkedilir ya da nehirde gemi ile birlikte öylece başıboş, ölüme bırakılırlardı. (Bosch bu dramı resmetmişti: Bir nehir üzerinde ilerleyen delilerle dolu bir gemi, geminin zemininden yükselen bir ağaç, ağacın dallarına asılı bir maske ve gemidekilerin kusursuz mutluluğu.) Onlara 'orada' var olma hakkı tanınırdı, ortadan kaldırılmıyorlardı; eşiğe bırakılıyorlardı. Gemiye terketmek, atlamak ya da orada kalmak onların 'tercih'iydi; daha doğrusu bu bir tercihmiş gibi hissettiriliyorlardı –aynen modern iktidarın güttüğü yöntemler gibi-.

Bu ‘aradalık’ bizi, hukuk, iktidar ve şiddet bazlı bu kilidin anahtar argümantatif elementleri olan –Kantçı bir terminolojiyi de işin içine katarak- bu içerisi ve dışarıları arasındaki kavramsal bir ‘eşik’ (*Grenzen*) ve dışsallığa dair bir ‘limit’ (*Schranken*) kavramlarına götürüyor. Böylelikle meselemiz bir anda bir içerisi ve dışarıları diyalektiğine de göz kırıyor oluyor. (Kafka’nın meselini hatırlayalım.)

Kant terminolojisindeki karşılığı ile limit, hiç bir dışsallığa atıfta bulunmayan bir kavramdı. Bunu tekilliğin figürasyonunu yaparken öne sürüyordu. Kant’a felsefesinde, tekillik tüm olasılıkları sınırlıyor, ve böylelikle *omnimode determinatio*sunu belirlenmiş bir kavramdan ya da aktüel bir varlıktan değil, yalnızca bu sınırlanım üzerinden elde ediyordu. (Agamben: 1993) Böylelikle tekillik, tek bir kavramla hudutlu kalmıyordu, idea ile ilişkilenebiliyordu. Bu sınırlanım, Kant felsefesinde sınırın ötesi ve berisi, ve *aralarındaki boşluk* yani eşik kavramını ortaya çıkarıyor. Evet, limitin bir dışsallığı yoktu fakat eşik, boş kalması gereken –ve kalan- dışsal bir alana dair bir kontak noktasıydı. Yani, anlamlı bir uslamayla, vaat edilen bir *dışarıları* söz konusuydu –aynen bir *içerisi* olduğu gibi-. Bu noktada dışarıları nosyonunu da açmak gerek: Dışarıları, burada, belirli bir alanın ötesindeki bir alan/boşluk değil; bir geçit, bir erişim aparatı olarak görülmeli. Bu bağlamda eşik de, limitin kendisinin *bir-dışarıları-dahilinde* tecrübe edilidir. (Agamben: 1993)[Eğer bu mevzunun, hukuk ekseninde nihayetinde varacağı Kant’ın aklın yasa koyuculuğu ve doğanın ya da dışarının yasaları bu noktadaki etkileyebilirliğinin imkansızlığı meselesine – yani bir nevi nomos tanımına- girecek olursak, nomosa karşı *phusis*

mücadelesinin derinliklerinde kaybolmamız muhtemel, bu yüzden işimize yarar kadarına tamah etmekte fayda var.] İşte Bosch'un deliler gemisi de bu noktada bizi aydınlatıyor; nehir de bu denklemde eşiğin yerini tutuyor. Geminin güvertesinden her şey görebilir durumda; her şeyin dışında fakat nehrin iki yakasının da tam ortasında. Göstereceğimiz üzere, afet alanında olduğu gibi.

2. Şimdi bir parantez açalım ve olağanüstü hal tanımımıza geri dönelim. Olağanüstü hal durumunu afet özelinde ele aldığımızda karşımıza çıkan ilk şey, bu durumda, hukukun direkt olarak kendine referanslı olmasının imkansızlığı oluyor. Yani sembolik olarak inşası için kendi dışındakilere referans vermesi gereken, kendinde olmayan şeyleri, içerisi ve dışarısını birlikte ele alan bir tanım, yani eşiğe kök salan bir tanım.(Hukukun, kendisini değilleyerek ilerleyen ve tanıtlayan bu paradigması Gerschom Scholem'in Benjamin'e yazdığı bir mektupta öne sürdüğü "anlamı olmadan yürürlükte olması" fikriyle anlam kazanıyor ve çapı genişliyor. Anlamı olmadan yaşanan yürürlükte olan bir hukuk altında yaşanan bir hayat, istisna durumunda yaşanan bir hayata benziyor. İşte Benjamin de Scholem'e cevaben yazdığı mektupta buradan destek alıyor.) Fakat hukuk sistemi veya Agamben'in kullandığı biçimiyle kamu hukukunun kendi varlığını hissettirmeden dominant olabilirliliği ve meşruiyetini siyasal bir olgu olarak rızaya dayandırması durumu, olağanüstü halde tamamen altüst olur. Hukukun kendini dışsal bir mekanizmaya –bu noktada afet hali dinamiklerine- dayandırdığı boşluk anında kristalize olur

ve hukuk hukuksuzluğun alanı dahilinde baskınlaşır. Şiddet ve hukuku bağlayan indirgenemez bağlantıyı işte tam bu denklemin ortasına kuruyoruz: Yasayı koyan şiddet/ yasayı koruyan şiddet paradigması, yani hukuksuzluktaki hukuk düzeni. İşte tam da bunların arasındaki döngüsel diyalektiği kırmak için Benjamin saf şiddet kavramını öneriyor; Agamben böyle okumuş: “Benjamin’in ilahi olarak tanımladığı şiddet ise, istisna ile kuralı birbirinden ayırmanın imkansızlaştığı bir mntıkada yer alıyor. Bunun, gerçek istisna durumu olarak egemen şiddetle olan ilişkisi ile sanal istisna durumuyla olan ilişkisi aynıdır. Bundan dolayı (yani ilahi şiddet, öteki şiddetler türünden bir şiddet olmadığı, yalnızca şiddet ve hukukun bağının parçalanması olduğu için) Benjamin, ilahi şiddetin ne şiddet koyduğunu ne de şiddeti koruduğunu, sadece şiddeti azlettiğini söyleyebiliyor. İlahi şiddet, hukukun tek gerçek içeriğinin, bu iki şiddet arasındaki –ve hatta, şiddet ile hukuk arasındaki- bu bağlantı olduğunu gösteriyor.” (Agamben: 2001) Agamben’in bu vurgusunda önemli bir nokta, önemli bir anahtar var: İlahi şiddetin mntıkası.

Kurala dönüşmüş bir olağanüstü durumun, hukukun gerçekleştiğini ve yönetmesi gereken hayattan ayrılmaz bir hale gelen geldiğini öne süren Benjamin, bu yolla hukuk ve hayatın ayrılmazlığından bahsediyordu. Bu aynı zamanda bir çakışmaya da, ve bir anlamda da bir yer değiştirmeye işaretler. Agamben bunu şöyle anlatıyor: “Fakat hukuk sanal bir istisnai durum içinde saf biçimiyle yaşatıldığı sürece, bu durum çıplak hayatın (Joseph K.’nin hayatının ya da şatonun aşağısındaki köyde yaşanan hayatın) hukuk önünde hayatta kalmasına imkan veriyor. Gerçek bir istisna

durumunda hayattan ayrılamaz bir hale dönüşen hukuk, simetrik fakat ters bir hareketle tamamen hukuka dönüşen hayatla yüz yüze geliyor.” (Agamben: 2001) Benjamin de ilahi şiddeti tanımlamaya girişirken, tanım üzerine yoğunlaştıktan sonra bir anda şiddet ile hukuk arasındaki bağlantının taşıyıcısı olarak ‘çıplak hayat’ (*bloßes Leben*) kavramını belirliyor ve ibreyi o yöne çeviriyordu. Agamben de içinde yaşıyor olduğumuz çağın, içeriklerin sıfır noktasında yaşandığını ve insanları bir terk-etme ilişkisi biçiminde kapsayan bir hukukun egemenliğinde geçen bir meşruiyet krizinde olduğumuzu öne sürüyor [ve yanlış evrilen modernite algısının baskın geni olan nihilizmin de asli kaynağının bu olduğunu savunuyor]. Yani daimi bir istisna halinde yaşıyoruz ve Benjamin terminolojisinin o çıplak hayatı bizim için limit ve eşik gibi kavramları belirler oluyor. İşte olağanüstü hal kuramı afet özelinde okunduğunda bu yüzden bu denli kıymetli ve detaylı bir hal alıyor.

3. Limitlerin artık görünür olduğu ve zorlandığı bir noktada yukarıda tanımladığımız eşığe gelmiş oluruz. Bu eşik tamamen Lacancı Gerçek’in sızdığı bir imkansızlık ve anlamsızlık alanıdır. Gerçek’in dili yoktu ve işte bu dilsizlik hali de başka bir dilin çözülmesini tetikliyor. İşte yukarıda –en başta- bahsettiğimiz, Gerçek’in şiddetli oluşu bundandır. Afet alanı aslında boşluğun alanıdır. Lacancı Gerçek, eşikt(ed)ir. Şiddetin de, bu bahsini verdiğimiz eşikte azledildiğini görüyoruz; yani delilerin gemisinde, yani Joseph K.’nın yaşadığı, malum binanın hemen *eteklerindeki* köyde – mahkeme binası *yükseklerdedir*- (ki Benjamin de köydeki yaşamı daimi bir

olağanüstü hale benzetmişti), yani afet bölgesindeki, çıplak yaşam benzetmesini rahatlıkla taşıyabilecek kamusal/özel formasyonda.

Evet, biz afet alanı içinde kristalize olan şiddeti arıyoruz: Süpermarketten ahşap temizleyici çalan kişinin, ekmek dağıtım sırasında dağıtım kamyonunun kasasında kalan son birkaç somun ekmek için dövüşenlerin -eğer Gerçek ile yüz yüze gelmenin travmasının içinde olduklarını da göz önüne alırsak- bu bağlamda eşikte olduğunu öne sürmek mümkün; ve anlamı olmadan yürürlükte olan bir hukuk düzeninin, hayatın kendisi ile çakıştığı bir olağanüstü hal durumu söz konusu, ve bu da bizi Benjamin tarzı bir saf şiddet fikrine götürüyor. Burada kanaatimce, sorgulanması gereken malum 'eşik'teki şiddet meselesi değil, limit ve şiddetin aralarındaki ilişki: Şiddet limitin problemlendiği yerde midir, yoksa şiddet zaten limitin sınırlarına varmak ve tecrübe etmek için midir? Ahşap temizleyici çalan adam için kendisine ya da çevresindekilere – yabancılar dahil- ait olmayan ve çok daha yüce bir ideolojinin nesnesi olan bu mal, *süblimleşmiştir*. Artık tek başına o mal, (ahlaki ya da hukuki) yasanın sembolleşmiş halidirve *limiti tayin eder*. (Bu bağlamda ekmek dağıtım kamyonundan dağıtılan ekmek de bununla ters bir simetri oluşturuyor; ki bu da sağlıklı bir ters ilişki.) Bu yüzden limit ve şiddet problematiğinde, birinci tercihi daha uygun görüyorum. Biz bu bölümde afet alanındaki bir egemen/lik problematiğine yoğunlaşmak yerine, afet alanındaki hukukun sınır kavramlarını ve o kavramlar arasında sıkışan yasadışı bölgesini araştırdık. Gerçek'in bomboşluğu içindeki toplum(sal psikolojik etkenler) ve hukuktaki belirsizlik mıntıkası, elbette ki sağlıklı bir

limit algısını taşıyor. İşte kanaatimce Benjamin bunu görüp saf şiddeti bu eşğin, yani limitlerin öte tarafındaki boşluğa açılan ara bölgenin içine yerleştirmişti. Habermas'ın öne sürdüğü biçimiyle rasyonel iletişim çevresinde inşa edilen bir kamusal alanın (en azından afet alanı özelinde) imkansızlığı da en çok bu bağlamda belirginleşiyor, ve kamusal alanın, çevresinde örüldüğü kavramlar olarak bize şiddet ve biyosiyaset kalıyor; çünkü bahsettiğimiz,zoé ve biosun, iç ile dışın birbirlerine girift biçimde kenetlendiği bu muğlak arenada sınırın öte tarafını tecrübe eden ve tam eşikte duran salim, rasyonel aktörlerden söz etmek mümkün değil.Çünkü artık bir nevi *çıplak hayatın* içerisinde ve yaşayabiliyor olmanın kutsanması yanında hukukun hayat üzerindeki hakimiyeti sonraki bir kerte. Şimdi bu çıplak hayat ve kutsallık kavramlarını en başından beri meselemizin taşıyıcı elemanları olan içeriden/ dışarıdan tanıklık, yas ve şiddet gibi kavramlarının peşine takalım ve afet alanının dışarısına –içeriden bakarak- geri dönelim.

V. BÖLÜM

AFET VE MUĞLAK

anamorfoz (*Y. anamorphosis*): Görme duyusuyla dolaysız olarak algılanamayan, belirli bir biçime sahip değilmiş gibi görünen nesnelerin özel bir bakış açısından algılanabilir olması anlamına gelir. Anamorfofik cisimler, ancak belirli (sıradan olmayan, aykırı) bir bakış açısından, ‘yamuk bakarak’ algılanabilir, ancak bu sayede Simgesel düzende bir yere oturtulabilir. Lacan’ın bakış/nazar (*F. regard, İ. gaze*) anlayışına göre ancak belirli bir konumdan ve belirli bir açıdan bakıldığında (gözücüyle) görünebilir “gibi olan” anamorfofik nesneye en iyi örnek, Holbein’in *Sefiller* tablosudur. Bu tabloda iki sefirin önünde, yerde duran ve anlamsız bir döşeme deseniymiş gibi görünen şey, tabloya yandan ve hafifçe başınızı eğerek (“yamuk”) baktığınızda, bir kafatası olarak algılanır. (Zizék: 2008)

aralık: Aralık kuramı iki şey, varlık, durum, oluşum arasındaki uzaklığı ölçen “mesafe” kavramından farklı olarak, birbirinden çok uzak olan herhangi iki şey arasındaki “yakınlık” derecesini ölçmeye adanmıştır. Böylece Aralık ‘ayrılmanın’, ‘uzaklaşmanın’, ‘yabancılaşmanın’ keskin eleştirisinin temel kavramlarıdır. (Baker: 2011)

Alfonso Cuarón’un, biyosiyaset, kapitalizm ve toplum psikolojisi sacayağının üzerine oturtulmuş post-apokaliptik filmi *Children of Men* (2006), ‘dünyanın sonu’nu bambaşka bir felaket senaryosu üzerinden okuyordu. Filmin sinopsisi kısaca şöyleydi: Yıl 2027’dir ve dünya içinden çıkılmaz bir kaosa sürüklenmiştir, insanlar artık üreyemiyorlardır –ve hatta dünyanın en genç insanı da ölmüştür-. Tüm dünya düzeni bozulmuş, yalnızca İngiltere ayakta kalabilmiştir, mülteci kampları dolup taşmaktadır, tehcirler ve sınır dışı edilme vakaları kontrol altında tutulmaya çalışılmaktadır –Bu noktada İngiltere dışındaki tüm ülkelerin bir çıplak hayat yaşıyor olduklarını, ve dünyanın daimi bir olağanüstü hal içerisinde olduğunu çıkarabiliriz-. Hükümet, aktivistlere ve istilacılara savaş açmıştır.

Eski bir aktivist olan ana karakter, bir takım –yine aktivist- ilişkiler yumağı neticesinde, mucizevi biçimde hamile kalmış olan bir kadını, yani dünyanın son ve tek umudunu- denizin ortasındaki bir yüzer-kliniğe ulaştırmayı kabul etmiştir –ve haliyle nihayetinde başarır da-. (Bu noktadaki gemi ve nehir metaforları da dikkate değerdir.)

Bu noktadan bakıldığında komplike ve zekice tasarlanmış bir ‘insanlığı kurtarma’ macerası ve –ancak izlenince tecrübe edilebilecek türden- neredeyse kusursuz ve bilimkurgu ustalıklı kullanılmadığında plastikleşen bir geleceğin dünyası portresi gibi görünen bu filmi, Slavoj Žižek en derinlerdeki ayrıntılarına varana dek okumuştur –ki filmin yapımcıları ve yönetmeni senaryo yazım sürecinde de kendisine danışmışlardır-. (Afet alanı ve tanıklık özelindeki iç/dış okumamızda, şu an dek aktarılanlar çerçevesinde konuları birbirlerine bağlayacak olanköprülerimiz, bu analizin anahtar kavramları olacak.) Žižek şöyle diyor:

“Filmin asıl odak noktası, orada, arka planda duruyor; ve onun arkada bırakılmış olması da en kritik noktası. Bu bir paradoksa işaret ediyor, anamorfoz diyebileceğimiz türden. Direkt olarak değil, indirekt olarak bakıldığında görülebiliyor ve her daim arkada kalıyor. (...) Beni bu denli etkileyen arka plan ve ön plan arasındaki muhteşem tansiyon. Eğer dümdüz bakarsanız, ön planda üzücü bir sonla biten bir hikaye var, evet, fakat filmin yalnızca bununla alakalı olduğunu söyleyemiyorsunuz, hayatın absürtlüğüne görüyorsunuz. (...) Film geç kapitalizmin ideolojik umutsuzluğunun en iyi diyagnozunu veriyor. [*Filmde gördüğümüz, ana karakterin politikacı ve zengin ağabeyinin evindeki*] Onca sanat yapıtı, klasik heykeller, vs.

tamamen anlamsızlar. Bir Michelangelo heykeli sahibi olmanın [*öylesi şartlarda*] anlamı nedir? O sadece, kati bir dünyaya işaret ederse anlamlıdır ve eğer bu dünya eksik ise, hiçbir şeydir.](Zizék: 2008)

5.1. Tanıklık ve Anamorfoz

1. Evvela bu anamorfoz mevzuu bizim için önemli. Children of Men’de ön planda ilerleyen *macera* ile arka planda yatan *dünya* arasındaki tansiyondan, gerginlikten ve birbirlerine nasıl temas ettiklerinden/ teğet geçtiklerinden bahsediyor Zizék; tam da afet özelinde olduğu gibi. – Yukarıda verilen anamorfoz tanımı üzerinden- sıradan olmayan, aykırı ve fakat belirli bir konumdan ve bir bakış açısından algılanabilecek ve böylelikle Simgesel düzende bir yere oturtulabilecek bir *setting*den ve bunların arasındaki bir *aralıktan*, bir *eşik*ten bahsediyoruz. İşte, tezin girizgahını oluşturan, Shoshana Felman ve Dori Laub’un Shoah kavramı çerçevesinde geliştirdikleri sinema teorisindeki önerme de sanırım bu noktada çözülüyor: Bize Gerçek’e tanıklık etmenin mümkün olmadığını, bir bütün olarak filmin imkansız duruşunun ve tanıklık çabasının, ne basitçe içeriden ne de basitçe dışarıdan olacağını ama paradoksal olarak içeriden-ve-dışarıdan olacağını ve bunun iç ve dış arasındaki bir diyalog ile sağlanabileceğini öneren bu kuram, sanırım bahsedegeldiğimiz türden bir *eşik* kavramına göz kırpıyordu. Bu diyalogun sağlanacağı öngörülen unsur da, bu durumda, Zizék’in bahsettiği bu diyalektiğin elemanları arasındaki tansiyon oluyor. Çünkü o eşikten sonrası, dilin yitip gittiği o ‘boşluk’tur, Lacancı Gerçek ile yüz yüze gelinen yerdir. Evet, işte bu yüzden Gerçek’e

tanıklık etmek imkansızdır; ancak paradoksal bir içeriden-ve-dışarıdan bakış ile yakınlaşılabilir.

2. Afet alanının *da* arka planı ve ön planı arasındaki olası tansiyondan bahsedilebilir; ve işte tam da bu noktada, afete içeriden ya da dışarıdan tanıklığın imkansızlığı hususu aydınlanmaya başlıyor. Politik kimliğin tanımlandığı *zoé* ve *biosu* iç içe geçmiş olan afet kamusal alanında, hukukun sınır kavramlarının birbirlerinin içine geçmeleri, *la vida nuta*'nın getirdiği çıplak körlük ve toplumsal travma, elbette ki içeriden tanıklığı bir biçimde imkansız hale getiriyordu, bunu görmüştük. Bir de bunlara bahsettiğimiz türden bir *ön planın* ya da *arka planın* 'yoksunluğunu' ekleyelim. Afet alanında böyle bir düalizm, böyle bir ayrışma yoktur; aksine böyle bir ayırım, böyle bir *aralık*, evvelinde varsa bile artık daha da *yakınlaşmışlardır*. (Bu noktada Ulus Baker'in aralık tanımını hatırlayalım)Ön planda akan macera (!) ile arkada yatan çıplak dünya artık eriyik hale gelmişlerdir, çünkü o macera çıplak hayatın kendisidir.

Yani ön plan ve arka planın bu alaşımı, afet alanının içerisinden afete yamuk bakmayı, anamorfik bir başkalaşımı imkansız kılıyor –ki afet alanı *settingi* Simgesel düzende zaten karşılığını bulamıyordu ve bu yüzden gelenekçi/ ahlaki bir bilegeldik yapılanma öne çıkıyordu-. Holbein'in elçiler tablosunu düşünelim, zaten tablonun resmedildiği yüzeyden, tualden bu anamorfozu görmemiz imkansızdır, aynen Foucault'nun deliler gemisinin güvertesindeyken, geminin tamamını göremeyeceğimiz gibi.

3. Tanıklığın iki ayrı boyutu olan superstes ve testisten –ve benim ekran başında arkadaşımın ölümünü izlerken edindiğim pozisyondan, yani bu iki tanıklık biçimi arasındaki yer değiştirmeden- bahsetmiştik. Hatırlayacak olursak buradaki bu transformasyon medyumu televizyondur, aramızdaki beyaz cam sınıırıydı. Bu şu anlama geliyor: Benjamin’in önerdiği türden bir saf şiddetin yükseldiği eşikten geriye dönüp, alışık ve bağışık olduğum bir *şiddet egzersizinde*, yaşananları tanımlayabildiğim an, kayıpdil tekrar uyandı. Bu dilin uyandığı yerde de belirttiğimiz üzere yas ve utancım, ‘şiddet ile girift bir birlikteliği’ de vardı.

4. Marquis de Sade’in, insanların, herkesin gözleri önünde kendi ihtiyaçları ve arzuları doğrultusunda içine birilerini alabildikleri ve bu ihtiyaçlarını karşılayabildikleri public yatak odası fikrini, etken/ edilgen özne çerçevesinde ele aldığımızda sado-mazoşizm ile karşılaşıyoruz. Agamben, bu yatak odalarını mükemmel bir siyasal alan olarak görüyor ve şöyle tanımlıyor: “...yatak odası, kamusal ile özelin, siyasal varoluş ile çıplak hayatın yer değiştirdiği bir boyutta, tam olarak cité’in [şehrin] yerini alıyordu. Modernlikteki sado-mazoşizmin gittikçe artan öneminin kaynağı bu yer değiştirmeye dayanıyor. Sado-mazoşizm, tam da cinsel partnerin çıplak hayatının ortaya çıktığı cinsel tekniktir. Sade burada bilinçli olarak egemen iktidar benzetmesine başvurmakla kalmıyor; aynı zamanda da biz burada mazoşisti sadiste, kurbanı da cellada bağlayan suç ortaklığında homo sacer ile egemen arasındaki simetriyi görüyoruz.” (Agamben: 2001) Bu bir nevi biyosiyasete de işaret ediyor. Sado-mazoşizm bir kendini tabi kılma

pratiğidir. Kendi alıcılığını kabullenmekten kaynaklanarak, etkenliğini, bir *kendini-terk-ediş* ile edilgenliğe dönüştürür. Sado-mazoşizmin *şiddeti* de buradan ileri gelir. [Agamben'in, insanları bir terk ediş biçimiyle kapsayan bir hukukun egemen olduğu bu çağdan bahsederken, belki biraz da hukukun bu *ters* sado-mazoşizminden de bahsetmeliydi.]

5. Maurice Blanchot, "İtiraf Edilemeyen Cemaat" kitabında, - Bataille'in insanın sonlu bir varlık olarak ölümle ilişkilene halinin, ötekinin ölümüne tanık olmakla alakalı olduğuna ve bireyi kendinin dışına çıkararak şey olduğuna dair öne sürdüğü yetersizlik ilkesiyle hareket ederek şöyle diyor: "Varlık, kendi yetersizliğinin bilinciyle, kendini tamamlamak için değil, kendini tartışma konusu etmek için ötekine yönelir; ötekine, cemaate çağrı yapar, kendi dışına atılır, açılır, yetersizliğe son verecek şeyi değil, doldurdukça derinleşen eksiklikteki aşırılığı arar." (Blanchot: 1997) Bir fazlalık ve eksiklik meselesi olarak tanıklığın imkansızlığı, bir kendini-terk-ediş (ve şiddet) üzerinden acıyla kurduğumuz sado-mazoşist ilişki ve kişisel örneğim olan ekran başındaki superstes/testis yer değişikliği/m, işte bu noktada anlam kazanıyor.

6. Modern dünyanın bin bir çeşit sado-mazoşist pratikleri içerisinde en baskın ve gündelik hayatın içerisine tamamen kaynaşmış olanı elbette ki televizyon. Yalnızca malum felaket, kaza, savaş, erotik ya da *abusing* görüntüler aracılığıyla değil, yarattığı sanrı dolu algı sebebiyle -ışılmalı ve örnek alınması gereken (!) dünyası sınıfsal/ kültürel bir hedef teşkil

etmektedir- de televizyon, bir nevi göz göre göre kendini-terk-etme medyumuna dönüşmüştür. Hatta Andy Warhol'un öngördüğü gibi elbette ki bu gidişle herkes bir gün 5 dakikalığına da olsa ünlü olacaktır, ki muhtemelen asıl kendini-terk-ediş de o noktada yaşanacaktır. Ekranın içinde ve içindeki hayal dünyasında bunlar yaşanırken, bir yandan da bu şiddet dolu görüntülerin aksettiği ekranın önünde yaşananlar ve bunlara karşı kazanılmış olan bağışıklık ve bağımlılık var.

Bu bağımlılıkta da Zizék'in söylediği gibi 'fotoğraf'a bakarken, fotoğrafın, bakan özneyi nesne ve böylelikle kendisini özne olarak dönüştürmesinin etkisi var. [Elbette ki kitleler üzerinde böylesine bir etki sahibi olan televizyonun, egemen iktidarın küçük dokunuşlarına maruz kalmadığı, zaman zaman belki farkında dahi olmadan onu desteklemediği düşünülemez. Örneğin Agamben, son dönemde Ruandalı mülteciler yararına fon oluşturmak için yapılan bir reklam kampanyasını şöyle okuyor: "Para toplamak için fotoğrafı sergilenen; ama "artık canlı olarak görülmesi mucizelere kalmış olan" Ruandalı çocuğun "yalvaran bakışları", herhalde, tıpkı devlet iktidarı gibi insani(yetçi) örgütlerin de ihtiyaç duyduğu çıplak hayatı günümüzde en fazla ele veren şifredir." (Agamben: 2001)]

7. Superstes ve testis arasındaki geçişkenlikten bahsetmiştik. Zizék'in özne/ nesne diyalektiği ile öne sürdüğü sav tam da bu geçişliliğin doğasını aktarır nitelikte. Olayları yaşayarak, içeriden tanıklık etme çabasındaki superstes deney/gözlemin o bomboş alanının dışına çıktığında, kendi o eski superstesliğini *nesneleştirir*, ve böylelikle testis oluşa varır. O

bomboş alan artık superstesin eksikliği ile dolmuştur. İşte afete tanıklıktaki sado-mazoşist nokta da tam olarak budur. Dışarıdan tanıklığın olası bir medyumunu (ve kişisel örneğimdeki kilit nokta) olarak televizyon da, yani alışlageldik bir şiddet pratiğinin simetrik bir dönüşü de parçaların bütünlendiği alana düşmektedir.

[Bu noktadaki sorulardan biri de şu oluyor: Afetin ve travmanın öncül etkisini yitirdikten sonra, ben –ya da benim gibi, tanıklık konusunda iki ayrı tarafı da tecrübe etmiş birileri için- superstes mi yoksa testis mi oluyorum? Bu sorunun cevabı özne/ nesne diyalektiğini de beraberinde getiriyor. Fakat, benim aynı anda hem içeride hem dışarı da olamayışım sebebiyle bu soru da kendini iptal ediyor oluyor. Shoshana Felman ve Dori Laub’un önerdikleri türden, içeriden-ve-dışarıdan bir tanıklık bu iki alanın da aynı anda dolu olmasını gerektiriyordu. Yani buradan, [tecrübe eden] özneyi eşiğe yerleştirmenin –ve dolayısıyla afete ve Gerçek’e tanıklığın- imkansızlığı doğuyor. Bu iki tanıklık biçiminin birbirlerine yaklaştıkları *aralık* da, şiddetle doluveriyor. Ulus Baker’in tanımladığı biçimiyle aralık, uzaklaşmanın ve yabancılaşmanın keskin eleştirisinin temel kavramları idi, işte şiddet de özne/ nesne yabancılaşmasının anahtarı oluyor. Bu bağlamda diyebiliriz ki, özne ve nesne olmak arasında bir yerde sıkışıp kalıyorum.]

8. Önceki üç maddede ortaya koyduğumuz sebeplerden ötürü, anamorfoz meselesine, tanıklık üzerinden daha dikkatli yaklaşmak gerekiyor. İçeriden-ve-dışarıdan tanıklığın –yani o ya da bu şekilde birinci dereceden bir tanıklık kavramının- imkansızlığı, bu öznenin yamuk

bakmasına da engel oluyor. Zizék'i etkileyen o arka plan ve ön plan arasındaki tansiyonun imkansızlığını da zaten afettede için böyle iki ayrı planın dahi olamadığını belirterek göstermiştik. Yani netice itibarı ile, tanığın, *yamuk* bakabilmesi, Simgesel düzende afeti tanımlayabilmesi ihtimali rafa kalkmış oluyor.

5.2. [Tanık İçin] Meta ve 'Şey'in Belirsizliği

Zizék, *Children of Men* filminin analizini yaparken, filmin geç kapitalizmin ideolojik umutsuzluğunun en iyi diyagnozunu verdiğini söylemiş, kati dünyaya dair işaretlerinin ortadan kalktığı anda metanın nasıl bir evrim geçirdiğinin ve bir Michelangelo heykeli sahibi dahi olmanın anlamının ortadan kalkabildiğinin ipuçlarını vermişti.

Lacan, tanrı öldüğünden beri, artık hiçbir şeyin yasak olmadığını söylüyordu. Hukukun sınır kavramlarının bulanıklaştığı bir afet kalıbında, eşik ve limit kavramları çevresinde örgütlenen şiddetin ve bu şiddet uyandırdığı bir dilin çözünmesinin örneklerini (süpermarketten ahşap temizleyici ve vantilatör çalan adam örneği gibi) görmüştük. Bunlar, egemenin formunun transforme olduğu anlarda, altyapı iskeleti ve referans noktası alınabilecek geleneksel/dini/vicdani parametrelerin de bozunmaya uğradığını, Lacan'ın önermesinde olduğu gibi artık hiçbir şeyin yasaklı olmadığını gösterir nitelikteydi. Fakat bu bozunmanın –afet alanı dahilinde- kritik faktörlerini incelemek gerek.

1.Karl Marx'ın meta tanımı ile başlayalım: “Meta, her şeyden önce, bizim dışımızda bir nesnedir ve taşıdığı özellikleriyle şu ya da bu türden insan gereksinmelerini gideren bir şeydir. Bu gereksinmelerin niteliği, örneğin ister mideden, ister hayalden çıkmış olsun, bir şey değiştirmez. Burada nesnenin, bu gereksinmeleri, geçim aracı olarak doğrudan doğruya mı, yoksa üretim aracı olarak dolaylı yoldan mı, nasıl giderdiği de bizi ilgilendirmemektedir.” (Marx: 2004) Evet, kapitalizmin çarkının dönmesi sürekli meta üretimi ile mümkün olmuştur, hatta meta kapitalizmin en küçük hücresidir. Elbette ki iş gücünün ve emeğin de metalaşması bizi her anlamda ilgilendiren bir pozisyon, fakat metanın kültürel analize girişecek olursak, metanın bir fetişe dönüşmesidurumu –zaten metanın doğası da bunu gerektirir- bizi yolumuza iktisadi ve ekonomik parametrelere kıyasla daha aydınlık bir ışık tutacaktır. (ki zaten Marx'ın da dediği gibi metanın içerisinde insan emeği vardır.) Çünkü meta, toplumsal ilişkilerin ve kodların yapısal düzenleyicisi konumundadır. “Modern yaşamla birlikte insani ilişkilerin, metalar arası ilişkilere dönüştüğünü ifade eden Adorno'ya göre, birey de bu ruhsuz yaşamda bir ‘hiç’ konumuna gelmiştir. İnsanlığın sanayi cehennemi olan modernlikte, bireyler gittikçe bölünüyor ve yalnızlaşıyor; bölünüp yalnızlaşan bu bireyler sığınacak bir yer arıyor; ama irileşen yalnızlıklarına çözüm bulmak isteyen bu insanların sığınacak herhangi bir yerleri kalmamıştır.” (Akın: 2009) Yani meta bir bakıma, topluma kılavuzluk eden bir yanılsama ve toplumun kendi elleriyle yarattığı bir küçük canavardır. Yani toplumsal ilişkiler, yavaş yavaş “şeyler” arasındaki ilişkiye dönüşmeye başladığında meta fetişizmi devrede demektir.

Elbette ki kendi yasalarını yazan her rejim gibi kapitalizmin de, hem kendisini beslediği hem zaman zaman çelişkiye düştüğü bazı hususlar var ve ‘metaya yabancılaşma’ da bunlardan biri.

Farazi bir örnek olarak, Çin’de günlüğü 1 dolara, çok uluslu bir markanın ayakkabı atölyesinde çalışan bir çocuğu, ve İskandinavya’da bu ayakkabıyı satan al(dır)an başka bir çocuğu ele alalım. Acıdır ki; İskandinavya’daki çocuk rüyasında bu ayakkabıları giyerek basketbol oynadığını görürken, muhtemelen diğer çocuk kabuslarında bu ayakkabıyı belki de bininci kez örselediğini görüyor. Bir yanda emek sarfederek yaratılan bir metadan keskin biçimde bir kopuşma, bir diğer yanda sadece bir toplumsal değer mekanizması üzerinden metaya duyulan hayranlık. (*Fight Club* filmindeki meşhur deyişi (“Sahip olduğunuz şeyler, size sahip oluyor”) hatırlayalım.) Aslında iki taraf da bu yabancılaşmanın içine düşerek sistemin çarklarının dönmesine katkıda bulunuyor. Meta fetişizmi nesneyi yaratan öznenin, o nesnenin kontrolü altına girişi ile çalışır, yani bir *yer değiştirme* dinamiğidir.

2. Michelangelo heykelleri örneğine geri dönelim. Dünyanın –olası bir- sonunun geldiği bir zaman diliminde, artık dünyaya yeni bir insanın katılmayacağı bir *worst case scenarioda*, evinde değerli sanat eserlerini, antikaları ya da geçmişle bağıntısı olan belgeleri muhafaza etmenin nedeni nedir? (Bu *piecelerin* çok evvelden alındıkları, o anki karşılıkları artık her neyse, satılmaları için toplandığı ya da gerçekten muhafaza edilmeleri amacıyla orada oldukları ihtimallerini es geçiyoruz; keza bizi ilgilendiren,

işin imgesel yanı.) Zaten aynen Zizék’in de belirttiği gibi orada olmalarının tek sebebi, metanın çöküşünü aktarabilmek. Bir somun ekmeğin bir Michelangelo heykeli ile değış tokuş edilebileceğı mülteci kamplarının ortasında bir yerde, kültürel/ekonomik hiyerarşı yerini bir nevi “survival of the fittest” düzlemine bıraktığında, elbette ki biyolojik ihtiyaçlar ve çıplak hayatın gerçekliğı her şeyin önüne çıkıyor. Yani çıplak hayat söz konusu olduğunda, değıl meta fetişizmi metanın kendisi bile yerle bir oluyor. Toplumsal ilişkilerin metayla değıl de, insan doğası ile sınındığı bir alandan bahsediyoruz neticede. Demek ki, çıplak hayatın öznesi, kendisini, bir nesne olarak konumlayan egemenin metasına karşı, bu meta fetişizmi bağlamında galip gelebiliyor ve bunu da ilginçtir ki eksiklikleri ile başarıyor.

3. Peki ya afet mahallinde bu denklem nasıl kuruluyor? Madalyonun iki yüzü var. İlk olarak ahşap temizleyici ve vantilatör çalan adam örneğimize/sembolümüze geri dönelim.

O “mal” bir başkasınındır, ama o başkası –en azından malum adamımızın örneğı için- başka bir afettede, hatta bir yabancı bile değıldir; o mal süblimleşmiştir. Daha yüce bir yere ait bir nesnedir. Her daim altında ezildiğı, hayalini kurduğı, sanrısı içinde olduğu bir dünyaya ait bir semboldür. Yani metanın katı bir temsilidir. Belki evi yıkılmıştı, yıkılmamış olsa bile belki de zemini taştandı; ama o ahşap temizleyici ile beraber oradan kaçırılan şey, çıplak hayatın kendisiydi. Nesneleştiğini bilen bir öznenin, metanın, farkına vardığı özneliğini elinden alıp ona tekrar nesne etiketini yapıştırmasıydı. (Halbuki bu bir paradigmaya işaret ediyor; böylesi

bir *intikam* hissi, intikamın doğasındaki özne/nesne diyalektiğine de dokunuyor.) Yerinde bir örnekle tanımımızı ters yönde de genişletelim. Çevremizde pahalı otomobiline karşı duyduğu fanatizme varan tutkusuyla bilinen S.K. (55), deprem neticesinde ağır hasar alan aracının koltuklarını söküp yatacak yer bulamayanlara armağan etmişti. İşte bu noktada da yukarıda bahsettiğimiz geleneksel/dini/vicdani parametreler gibi değişkenler devreye giriyor ve afet alanında metanın durumunu açıklamak daha da zorlaşıyor. [Elbette ki başka şehirlerden otobüslere doluşup enkazları yağmalamak için deprem bölgesine gelen, birbirlerinin çadırlarından iç çamaşırlarını dahi çalan insanların durumu ayrı ve büyük derinlikte bir analiz gerektiriyor ve bu da bu değişken parametrelerin sonsuz kombinasyonlarını irdelemek anlamına geliyor.] Yani afet alanının sınır kavramları dahilinde bir meta okuması yapmak, o metanın *anlamlarının* bir süre sonra geri döneceği gerçeği ile hareket edersek iyice muğlaklaşıyor, ve hatta bu gerçek afet alanındaki şiddetin en büyük tetikleyicilerinden biri oluyor. Çünkü şiddet, ta en başından beri bahsettiğimiz özne/nesne diyalektiğinin konumuza bağlandığı en kilit ve ‘eşikteki’ nokta olarak *tekrar ve tekrar* karşımıza çıkıyor.

SONUÇ

Afet anında beliren Lacancı Gerçek ile başlayan özne ve nesnenin kırılması/yer değiştirmesi, tüm sınır kavramların Simgesel düzendeki karşılıklarını ve hukuki/siyasi alanın taşıyıcı parametrelerinin tanımını da, afet hali boyunca kırmıştır. Politik bir hayvan olarak insanın, kendini kamusal ve müstakil alanda tanımlayabilmek için ilkin referans noktası olarak aldığı bu temel yapıtaşlarının bu muğlaklığı, evvela bir özne olarak iç/dış, sonra cemaatin bir öznesi olarak ben/öteki ve nihayetinde biz/egemen diyebileceğimiz türden bir diyalektik zincirini tetikler. Afettede, tüm bu diyalektiklerin aralarındaki Benjaminsci bir terminoloji ile ‘eşik’ diyebileceğimiz tekinsiz noktalara –ki bu eşğin ve bu eşğin beraberinde geldiği limit kavramlarını detaylıca tanımlamıştık- adım attıkça bu sınır kavramların araları daha da açılır. Bu üç ayrı tansiyonun da, olağanüstü hal kavramına zemin olan hukuk(suzluk) bölgesinde kesişmesi bizi *şiddete* sürükler, ve bir anda şiddet, kırılan sınır kavramların ve tanımların yeniden düzenlenmesinde yeni bir yapıtaşı olarak belirir. Habermas’ın önerdiği gibi rasyonel iletişim ile inşa edilmesi öngörülen bir kamusal alan fikri, işte bu noktada darbe almaktadır: Ortada rasyonel *aktör* yoktur. Egemen hukukun içleyerek dışlama yöntemi de çoktan bu olası aktörleri hizaya getirme pratiklerine girişmiştir.

Özne ve nesnenin yer değiştirmesi de en bariz yüzünü tanıgın şiddeti değil, şiddetin tanıgı ara medyumlar aracılığıyla pratik edişinde gösterir; ki zaten bu özne ve nesne kayması bizi en başından beridir afete tanıklık etmek

hususunda köşeye sıkıştırıyordu: Önerdiğimiz iki biçimiyle de tanıklık bir anda sado-mazoşist bir ara yüz kazanır. Gerçek'e tanıklığın imkansızlığı bir de bu perspektiften gösterilmiş olur. Bu bahsettiğimiz yer değiştirme, metanın tanımını yapılırken de bu kez meta/özne değişikliği olarak karşımıza çıkar; yani alışageldik pratiklerdeki tutunacak, bizi bizden uzak tutacak olan son dal da kırılmıştır.

Netice itibarı ile döngü kendini tamamlamıştır. Özne/nesne kırılması ile başlayan afet tecrübesi, toplumsal psikoloji ve biyosiyaset ekseninde okunduğunda da sürekli aynı sonucu vermektedir. Bu yüzden afete içeriden tanıklık etmek imkansız olduğu gibi, dışarıdan okumak da imkansızdır. Çünkü *Superstes* dahi eksiktir.

KAYNAKÇA:

- Agamben, G. (1993), *The Coming Community*. Minnesota., US: U. of Minnesota Press.
- Agamben, G. (2001). *Kutsal İnsan*. İstanbul, TR: Ayrıntı Yayınları.
- Agamben, G. (2008). *Olağanüstü Hal*. İstanbul, TR: Varlık Yayınları.
- Agamben, G. (2010). *Tanık ve Arşiv*. İstanbul, TR: Dipnot.
- Arendt, H. (1994) *İnsanlık Durumu*. İstanbul, TR: İletişim Yayınları.
- Aristoteles (2007) *Politika*. İstanbul, TR: Dergah.
- Aslan, E. (2007) “*Küreselleştirme Karşıtı Hareketler ve Savaş Karşıtı Sivil İtaatsizlik*”. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, TR.
- Baker, U. (2011) *Beyin Ekran*. İstanbul, TR: Birikim Yayınları.
- Baumann, Z. (2005) *Liquid Society*, New Jersey, US: Blackwell Pub.
- Bettleheim, B. (1979) *Surviving and Other Essays*. New York, US: Knopf.
- Blanchot, M. (1997) *İtiraf Edilemeyen Cemaat*. İstanbul, TR: Ayrıntı Yayınları.
- Butler, J. (2005). *Kırılgan Hayat*. İstanbul, TR: Metis Yayınları.
- Cacciari, M. (1985) *Icone della legge*. Milan, IT: Adelphi.
- Felman, Shoshana ve Dori Laub (1992) *Testimony: Crisis of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History*. Routledge. New York/London.
- Habermas, J. (2009) *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*. İstanbul, TR: İletişim Yayınları.
- Kafka, F. (2006) *Dava*. İstanbul, TR: Varlık Yayınları.
- Kalaycı, N. (2007) “*“Kamusal Alan” Kavramı Üzerine Bir İnceleme: Aristoteles- Marx-Habermas*”. Doktora Tezi, Ankara, TR
- Levi, P. (1989) *The Drowned and The Saved*. New York, US: Random Hause.
- Marx, K. (2004) *Kapital 1. Cilt*. İstanbul, TR: Sol Yayınları.
- Nasio, J.D. (2007) *Jacques Lacan Kuramı Hakkında Beş Ders*. İstanbul, TR: İmge Kitabevi Yayınları

Saint Bonnet, F. (2001)*L'etat d'exception*. Paris, FR: . Presses Universtaires de France.

Schmitt, C. (1985)*Politische Theologie*, Massachusetts MIT Press, Çev. George Schwab

Seston, W. (1980)*Scripta Varia*. Rome, IT. Ecole Française de Rome.

Somay, B. (2008). *Çokbilmiş Özne*. İstanbul, TR: Metis Yayınları.

Žižek, S. (2004). *Yamuk Bakmak*. İstanbul, TR: Metis Yayınları.

SÜRELİ YAYINLAR

Baker, U. (1996) *Ignormaus = Bilmiyoruz : Bilinçdışının Bir Eleştirisine Doğru*, Toplum ve Bilim Dergisi , S. 70

Habip, B. (1999) *Deprem Travmasına Devrimci Bir Ruhla, Seferberlik Mantiğiyle Yaklaşmak Lazım*, (Açıkoturum: Cem Akaş, Reha Bayar, Güliz Elal, Bella Habip, Erçin Kimmet, Gökhan Oral, Yankı Yazgan), *Cogito*, S. 20, s. 225-249

Mouffe, C. (2000) *Politics and Passions: the Stakes of Democracy*, Ethical Perspectives, London. S.7, s.149

Schudson, M. (2007)*Kollektif Bellekte Çarpıtma Dinamikleri*, *Cogito*, S. 50, s:179

ELEKTRONİK KAYNAKLAR

Akın, S. (2009)*Modernlik ve Yabancılaşma*. Toplum ve Siyaset (Sürelİ İnternet Yayını)

Cuaron, A. (2006) *Children Of Men*. Sinema Filmi. Universal Studios. US.

Keskin, F. (2008) *Düşünce Tarihinde Sivil Toplum, İnsan Hakları ve Savunuculuk*, Sivil Toplum ve Demokrasi Konferans Yazıları, No.17

Kızıl, Ç. (2010) “*Zoe, Bios ve Egemen İktidar*”. İstanbul, TR, BirGün Kitap.

Lazzarato, M. (2010) *Biyoiktidardan Biyosiyasete*, Felsefi Yazın, S: 16

Qijika Rej (Sürelı İnternet Yayını) (2011),
<http://qijikares.blogspot.com/2011/02/istisna-hali.html>

Sarı, C. (2009) *Kamusal Alan ve Kamu Kavramları Üzerine*.
<http://musica-volant.blogspot.com/2009/08/kamusal-alan-ve-kamu-kavramlari.html>

Zizek, S. (2006) *The Pervert's Guide To The Cinema* [adlı filmden alıntıdır]. Sophie Fiennes. Amoeba Film: USA