



Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi

The Journal of International Social Research

Cilt: 9 Sayı: 45 Volume: 9 Issue: 45

Ağustos 2016 August 2016

www.sosyalarastirmalar.com Issn: 1307-9581

**SOSYAL ACI: 'EVVELİM SEN OLDUN AHİRİM SENSİN'  
SOCIAL SUFFERING: 'EVVELİM SEN OLDUN AHİRİM SENSİN'**

**İlkay ŞAHİN\***

**Öz**

Bu makale, sosyal acıyı ele almayı amaçlamaktadır. Acı, sosyal gerçekliği inşa eden ve sosyal gerçeklik tarafından inşa edilen toplumsal ve kültürel bir fenomendir. İnsanoğlu, acının neden olduğu belirsizlik ve yıkıcı sonuçlardan korunmak için toplumu oluşturan sosyal kurumları yaratmaktadır. Ayrıca, acı, sebepleri, sonuçları, anlamı, içeriği, açıklamaları, pratik ve performansları sosyal etkileşim süreçleri içinde yaratılan, kalıcı yapısal değişimlerin güdüleyicisi, deneyimlenme biçimi toplumsal değişime bağlı olarak dönüştürülen, toplumsal ve kültürel olarak inşa edilen bir tecrübedir. Bu çalışmada, öncelikle, acının sosyal gerçeklik tarafından inşa edilen karakteri ve sosyal gerçekliği inşa eden etkileri tartışılmıştır. İkinci olarak, Weber'in kapitalizm analizinden hareketle, sosyal acı toplumsal ve kültürel değişimin temel güdüleyicisi olarak ele alınmıştır. Müteakiben, sosyal acı ve kültürel değişim arasındaki çoklu etkileşim, modernite ve rasyonel mit ilişkisi örneğinde değerlendirilmiştir. Son olarak, sosyal değişim ile acı çekme deneyimi arasındaki ilişki modernite örneğinde tartışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Sosyal Acı, Toplumsal Değişim, Teodise, Rasyonel Mit, Modernite.

**Abstract**

This article aims to deal with social suffering. Suffering is a social and cultural phenomenon which is constructed by social reality and which constructs social reality. Human beings establish social institutions, which form society, in order to protect themselves from the destructive outcomes and uncertainties brought about by suffering. Furthermore, it is socially and culturally constructed experience whose reason, result, meaning, content, explanation, practice and performance are created through social interaction, which is the motive for permanent structural changes and, which can be reconstructed in accordance with social changes. In this article, firstly, suffering whose character constructed by social reality and impacts that create social reality and institutions was pointed out. Secondly, social suffering was explained as the main motive for social and cultural change in the case of Weber's analysis on capitalism. Thirdly, multifaceted interaction between social suffering and cultural change was discussed in the case of relationship between modernity and rational myths. Finally, the interaction between social change and experience of suffering was discussed in the case of modernity.

**Keywords:** Social Suffering, Social Change, Theodicy, Rational Myth, Modernity.

**GİRİŞ**

Ölümlü prangalı yeryüzü yolculuğunun bitmek tükenmek bilmez katığı acı, insanoğlunu, 'sosyal bir varlık' hâline getiren beşerî tecrübedir. Sosyal bir varlık olarak insanın, dolayısıyla da toplumsal gerçekliğin yaratıcı gücü acı, aynı zamanda da, toplumsal gerçeklik tarafından üretilen, açıklanma ve meşrulaştırılma biçimleri, pratik ve performansları, anlam ve mahiyeti sosyal etkileşim süreçleri içinde kültürel olarak inşa edilen, kalıcı yapısal değişimleri güdüleyen, mukabilinde de bu değişimler tarafından dönüşüme uğratılan sosyokültürel bir tecrübedir. Bu bakımdan, hem sosyal gerçekliği yaratan, hem de sosyal gerçeklik tarafından inşa edilen bir tecrübe olarak acı, toplumsal ve kültürel bir fenomendir. Bu hâliyle 'sosyal acı', toplumsal bir varlık olarak insana dair sistematik ve rasyonel açıklama geliştirmenin bir bilimi olan sosyolojinin de varoluş sebebidir. Sosyoloji, 19. yüzyılın radikal toplumsal değişim süreçlerinin yarattığı sosyal acılar karşısında kültürel açıklamaların geliştirilmesine duyulan beşerî gereksinim neticesinde bir bilim olarak açığa çıkmıştır. Ayrıca, sosyolojiyi bir bilim olarak mayalayan temel toplumsal güdüleyici olarak sosyal acı, sosyolojinin hâlihazırda kavramsal ve kuramsal düzeyde söz söylediği sorunlarının da asıl yüzüdür. Buna rağmen, sosyoloji, bu varoluş sebebine uzunca bir süre ilgisiz kalmıştır.

Sosyolojinin acıyla arasına mesafe koymasının sebebi, bir bilim olarak açığa çıkışında yönlendirici bir rolü bulunan rasyonel dünya görüşü ve pozitivist paradigmadır. Rasyonel dünya görüşünün doğal olanı kontrol ve denetim dışı karakteri temelinde irrasyonel olarak tanımlayan tavrı ve pozitivist sosyokültürel gerçekliği nesnel dünyasına dair ampirik bir olgu olarak görmeye hevesli eğiliminin etkisiyle sosyal acı, irrasyonel ve müphem olanla ilişkilendirilmiştir. Bu ilişki ise, toplumsal ve kültürel gerçekliğinin irrasyonellik ve müphemlik algısı altında silikleşmesine sebep olmuş, sonuçta ise sosyal acı, sosyolojinin olgusal ve rasyonellik dikenleriyle örül sınırlarının dışına itilmiştir. Keza 'sosyal acı', 20. yüzyılın son çeyreğine kadar, sosyolojik çalışmalara konu olamamış, bunun yerine ya sosyokültürel referanslarından soyularak, bireysel, entelektüel ve hatta mistik bir tecrübe ya da ilahi adalet ve kötülük sorunuyla ilişkili tali bir mesele olarak psikolojik, felsefi ve teolojik araştırmalarda kendisine yer bulabilmiştir. Öte yandan, 20. yüzyılda yaşanan ve insanın tahayyül gücünü zorlayan acılar, sosyal acıyla arasına rasyonel bir mesafe

\* Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

koyarak, acının olgusal epifenomenlerine odaklanmayı tercih eden sosyolojiyi, bir asırdan fazla bir süredir 'sosyal sorun' adı altında ötedediği sosyal acıyla yüzleşmeye mecbur bırakmıştır. Böylelikle, dünyanın gün be gün acıyla boyanan gerçekliğine kıyasla henüz yeterli bir olgunluğa erişmese de, 1990'lı yıllarda Batı'da, doğrudan sosyal acıyı ele alan sosyolojik bir yazın alanı açığa çıkmıştır. Ülkemizde henüz etkisi hissedilmeyen bu sosyolojik yazın alanı, büyük oranda, acının farklı toplumsal tiplerine, pratiklerine, teodiselerine ya da diğer toplumsal faktörlerle olan ilişkilerine odaklanmıştır. Acıyı sosyal ve kültürel bir fenomen hâline getiren özelliklerini sistematik bir biçimde ele alan çalışmalar ise söz konusu yazın alanında oldukça sınırlı düzeyde kalmıştır.

Bu çalışma, 'sosyal acıyı' ele almayı kendisine konu edinmektedir. Böylelikle, acıyı toplumsal ve kültürel bir fenomen hâline getiren temel özelliklerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu çerçevede olmak üzere, ilkin, acının toplumsal yapı ve kurumları yaratan etkileri, toplum kaynaklı niteliği, sosyal olarak inşa edilen pratik ve performansları, kültürel olarak yaratılan içeriği ve çeşitliliği ortaya konulmuştur. İkinci olarak, acının, sosyokültürel değişimleri harekete geçiren karakteri, Weber'in kapitalizm analizi örneğinde açıklanmıştır. Sosyal değişimin, acıyı açıklayan ve meşrulaştıran kültürel yapıları dönüştürebilen etkileri ise modernite ve rasyonel mit ilişkisi temelinde tartışılmıştır. Son olarak, toplumsal değişimin acının mahiyetini, deneyimlenme biçimini ve acıya yönelik tutumları dönüştüren etkileri modernite örneğinde ele alınmıştır.

### 1. TOPLUMSAL GERÇEKLİK VE SOSYAL ACI

Ölümsüzlük ve aşkınlık uğruna dünyayı ihtiraslı bir oyunun trajik sahnesi hâline getiren, yeryüzündeki her bir gününü acıyla renklendiren ve kanla katıklandırın insanoğlu, ne tuhaftır ki, ontolojik olarak kırılığandır. Turner'in deyimiyle, insanoğlu kırılığandır; çünkü hastalık ve engellere organik olarak yatkın, yaşlanması ve ölmesi kaçınılmaz bir bedenle, hayatını sonlu ve imkânları sınırlı trajik bir süreç olarak yaşamaya, yani acı çekmeye mahkûmdur. Ontolojik bir kırılığınla dünyaya gelen insan, acı çekmesine neden olan varoluşsal belirsizliklerle baş etmek üzere, kendisini güvende hissedeceği, dayanıklı ve aşkın bir sistemi, yani toplumu, sosyal kurumları ve kültürü yaratmaktadır (2006: 26-29, 126-127). Böylece, Bauman'ın da dediği gibi, ölümlülük acısı, insanları, Tanrı'ya benzetmektedir. Zira ölümlülük bilgisi ve gerçeği, insanı sadece ölümün olmayışını değil, ölüme meydan okuma ve inkârı da içeren bir ölümsüzlüğü kültürel olarak inşa etmeye sevk etmektedir. Ölüm, sorgulamaksızın insanındır, oysa ölümsüzlük, insanın bizzat kendisinin inşa etmek zorunda kaldığı varoluş hâlidir (2012: 17). Ölümsüzlüğün inşası ise biyolojik ölümün kültürel bir ürüne dönüşmesine, toplumun yeniden üretimi için gereken sosyal kurum ve ritüellerin teşekkülüne neden olmaktadır (Lock, 1996: 213). Bauman'a göre, "ölümlülük yoksa tarih, kültür -insanlık- da yoktur...her şey ölümlü olduklarının farkında olan insanlar tarafından yaratılmıştır." (2012: 17).

Öte yandan, ontolojik güvenliği, aşkınlık ve ölümsüzlüğü kültürel olarak inşa etmek üzere yaratılan toplum, insanın ölümlülük ve kırılığının sosyokültürel formlarının da üretim alanıdır. Zira toplumsal bir varlık olarak insan, sosyal etkileşim içinde tecrübe ettiği saymakla bitmeyecek acı, risk ve belirsizlik karşısında daimi bir ölüm ve kırılığınla yaşamaya mecburdur. Bu nedenle, Turner'in de belirttiği üzere, insanın kırılığın, bedensel ağrıların neden olduğu acıların ötesinde, dünyanın etkilerine maruz kalmaya bağlı psikolojik, ahlaki ve ruhani her türlü acı çekmeyi aynı anda karşılayan toplumsal ve kültürel bir boyuta da sahiptir. İnsanın bu kırılığın ise ölümsüzlüğün kurgusal formlarının bitip tükenmek bilmeyen bir çabayla, kültürel olarak inşa edilmesini beraberinde getirmektedir. Güvenlik arayışının bir parçası olmak üzere, insanoğlunun hayatı boyunca bağımlılık ilişkilerinin çeşitli biçimlerini, sosyal yapı ve kurumları şekillendirmesine, toplumsal dayanışmanın yasal ifadelerini üretmesine neden olmaktadır (2006: 22-29, 126-127).

O hâlde, kırılığınla bağlı ezeli acısıyla baş etmek uğruna, toplum ve kültürün inşasını ebedi bir uğraş hâline getiren insan için acı, sosyal varoluşunun ontolojik zeminidir. Zira sosyal bir varlık olarak insan, bir yandan kırılığınla baş etmesini temin eden ölümsüz sosyal ve kültürel yapıları hiç durmaksızın inşa ederken, diğer yandan da kırılığın ezeli ve ebedi gerçeği hâline getiren aynı yapılar içinde sayısız acıyı üretmeyi ve yaşamayı aralıksız sürdürmektedir. Bu hâliyle acı, insanın zaman ve mekânın hükmettiği sonlu ve kırılabilir bedenli varoluşu ile tüm bu sınırlılıkları ve kırılığınları paranteze almak üzere yarattığı toplumsal ve kültürel varoluşunun uyumlu bir somutlaşması olarak yaşamın bizzat kendisidir. Dolayısıyla, Kleinman'ın dediği gibi, acı, hayatın içinde, toplumsal ve kültürel bir bağlamda inşa edilen, sosyokültürel yapılardan kaynağını alan, trajik gerçekliğine yönelik kolektif bir ilgiyi celbeden, kolektif eylemsel formlara sahip, bürokratik ya da geleneksel dayanışma ağları içinde paylaşılan ve dil aracılığıyla ifade edilen, rasyonel yasal sistemler ya da geleneksel anlam sistemlerince meşrulaştırılan ve sosyokültürel değişimleri güdüleyen sosyal bir fenomendir (1997: 320-321).

Her şeyden önce, sosyal acı, insanın kendisi, diğer bireyler, küresel ve yerel sosyokültürel yapılar ve doğayla kurduğu çoklu etkileşimin ortasında, toplumsal ve kültürel bir bağlamda açığa çıkmaktadır. Öyle ki kimi zaman sosyal etkileşimin bizzat kendisi bir acı çekme deneyimi hâline gelebilmektedir (Kleinman ve Kleinman, 1996:2). Bireylerin sosyal sorunları algılama ve yanıtlama biçimleri üzerindeki yönlendirici

etkileriyle sağlık, ekonomi, politika, siyaset ve din gibi farklı toplumsal ve kültürel yapılar, acıların kaynağı olarak karşımıza çıkabilmektedir. Zikredilen toplumsal yapılar, bireysel düzeyde travmalara, sosyal düzeyde ise yerleşik kategorilerde düzensizlik ve kaosa yol açabilmektedir. Örneğin, yoksulluk, çoğu zaman, kronik ve zihinsel hastalıklar, eşitsizlik ve ölümlerin, yanı sıra da bu trajik deneyimlere eşlik eden anlam krizlerinin kaynağıdır (Kleinman, Das ve Lock, 1996). Ayrıca, politik, dinsel ve ahlaki algı farklılığı, ekonomik kaynakların eşit dağıtılmayışı, etnik ve cinsiyet farklılıklarının ekonomik göstergeleri de bireysel ve kolektif acı ve yıkımların menşei olabilmektedir (Kleinman ve Kleinman, 1996: 10-14).

Öte yandan, tüm bu bireysel ve kolektif acılara çözüm üretme ve güveni sağlama işlevini, acıya kaynaklık eden aynı toplumsal yapılar yerine getirmektedir. Acıyı telafi edecek toplumsal yapıları ise acının beşerî merhameti celbeden trajik karakteri açığa çıkarmaktadır. Kleinman'ın da belirttiği üzere, acının toplumu topyekûn bir araya getirebilen trajik yapısı, acıya ve acı çekenlere yönelik kolektif bir ilgiyi doğurmaktadır. Bu kolektif ilgi ise sosyal etkileşim ve dayanışma ağlarının, acıların bürokratik kategoriler hâlinde örgütlenmesiyle oluşan teknik araçların, toplumsal davranış kalıplarının ve pratiklerin teşekkülüne neden olmaktadır (1997: 320-321). Bununla birlikte, bu toplumsal ve kültürel yapılar, teknolojik icat ve bürokratik yanıtlar acıya çözüm üretirken, aynı zamanda da, yeni acıları yaratmakta veya acının yeni pratik ve temsillerini şekillendirmekte, sonuçta ise acıdan yine acı çıkmaktadır. Toplumsal reform ve politikaların öngörülemez ahlaki, ekonomik ve cinsiyetçi sonuçları, sosyal patolojilerin normalleştirilmesi ya da terör gibi ekstrem olayların fiziksel ve psikolojik etkilerine dair patolojik göstergeler yeni acıları üretmektedir. Ayrıca, politik ve yapısal sorunlar ile trajik olaylar için üretilen yerel çözümlerin evrenselleştirilmesi acının tektipleştirilmiş küresel temsil ve deneyimlerini yaratmaktadır. İnsanı aşkınlaştırmak uğruna her türlü acıya savaş açan rasyonalite ve teknoloji de yeni acılara neden olabilmekte ya da acıların kemiyet ve keyfiyetlerini belirleyebilmektedir. Nitekim yerel ve küresel güvenliği tehdit eden riskler ile terör ve kitlesel katliam gibi ekstrem acıların altında yatan asıl etken, rasyonalite ve teknolojidir. Ölüm, yas ve hastalıkların varoluşsal süreçlerinin ötekileştirilmesi ve metamorfoza uğratılması, yeni deneyim ve temsillerinin yaratılması da rasyonalite marifetiyledir (Kleinman, Das ve Lock, 1996)

Acının mahiyeti, anlamı ve nasıl deneyimleyeceğine dair kültürel kalıplar, yıkıcı etkilerini telafi ederek hayatın anlamlılığı algısını sürdüren, paylaştırarak dayanışma ağlarını harekete geçiren, Berger'in deyimiyle *dünya inşa eden ve idame ettiren* (1973: 66-67) kolektif ve bireysel pratik, performans ve temsilleri ise sosyal etkileşim süreçlerinde kültürel referansların rehberliğinde inşa edilmektedir. Kültürel bir deneyim olarak acı, toplumsallaşma süreçleri içinde birey tarafından içselleştirilmekte ve kendi öznel varoluşunun bir parçası hâline getirilmektedir. Geertz'e göre insan sosyalleşme süreçleri içinde kültürel kalıpları içselleştirmek ve öznellemek suretiyle toplumsal onayla karşılanan bir fail ve toplumun mensubu hâline gelmekte, insan olmanın ayrılmaz parçası her türlü deneyim, sosyalizasyon ya da kültürlenme olarak adlandırılan süreçler içinde yaratılmaktadır. Nitekim Geertz, Java'da yürüttüğü etnografik araştırmaları esnasında, sosyalleşmesini tamamlamamış bireylerin insan olarak görülmediklerini gözlemlemiştir. Javalılara göre "insan olmak, Javalı olmaktır", çocuklar, deliler, ahlak ilkelerine uymayanlar ise Java kültürünü içselleştirmedikleri için henüz insan değildir. Dahası, Geertz'e göre insan, soluk alıp verdiği sürece yaşayabilir, oysa soluk alıp vermek bile, ancak kültürel anlam sistemlerinin rehberliğinde öznelendirilmiş bir deneyim hâline gelmektedir. Bu nedenle, sadece soluk alıp vererek değil, nasıl soluk alınıp verileceğini belirleyen kültürel kodları sosyalleşme sürecinde içselleştirerek insan olunabilir (1973: 52-53). Soluk alıp vermek gibi acı çekmek de, insanı insan yapan sosyalleşme süreçleri içinde, kültürel referansların içselleştirilmesi suretiyle inşa edilmektedir. Bu nedenle de acı çekmek, kültürlere göre farklılaşan biçim ve içeriğiyle toplumsal hayatta nesnelleşmektedir.

Kültürler, acı çekmenin kendi anlam sistemleriyle uyumlu, birbirinden oldukça farklı, tanım, davranış ve pratiklerini geliştirmektedir (Illich, 1976: 125-132, 153-155). İlk bakışta, insanın bedenli varlığından kaynağını alan ağrılar, dünyevi ve doğal felaketler acı için kültürel sınırları aşan, daha az değişken, ortak norm ve deneyimleri yaratıyormuş gibi görünebilir. Oysa Turner'in de vurguladığı üzere, beden, doğa ve dünyanın nasıl anlamlandırılması gerektiğine dair referanslar kültürel olarak yaratıldığından, acı çekmek de kültürlere göre farklılaşmakta ve çeşitlilik arz etmektedir (2006: 35-36; 2002: 91-92). Tarihî ve antropolojik verilerin de gösterdiği üzere, acı çekmenin zamansız ve mekânsız sabit tek bir formu ve anlamı namevcuttur (Breton, 2010). Bazı kültürler, acıyı değersizleştirirken, bazıları nihai bir anlamla ilişkilendirerek yüceltmekte, kimi toplumlar için hayati bir anlam ve öneme sahip olan bir acı, bir başkası için oldukça sıradan kalabilmekte, ya da aynı acının deneyim ve pratikleri farklı içerik ve formlarıyla somutlaşabilmektedir. Acının algılanışı, pratikleri ve ifade ediliş biçimi, aynı toplum ve kültür içinde bile çeşitlilik arz edebilmektedir. Ayrıca, acıya yönelik kolektif ilgi ve sosyal süreçler farklılık gösterebilmekte, ahlaki bir topluluğun acıya yönelik kolektif ilgisi, acının o topluluğa özel anlam, temsil ve pratiklerini yaratabilmektedir. Terör gibi ekstrem acılarla yoksulluk ve hastalık gibi acıların kolektif temsil ve deneyimleri de birbirinden tamamen farklıdır. Üstelik acı çekmek, cinsiyet, yaş, sınıf, etnisite, yerellik ve

küreselleşme gibi faktörlere göre de değişiklik arz edebilmektedir. Acının bireysel deneyim ve pratiklerinde de önemli farklılıklar görülebilmekte, bireyler aynı şekilde acı çekmemektedir (Kleinman ve Kleinman, 1996: 2).

Öte yandan, varoluşsal ve öznel bir deneyim olan acıyı, nesnel kültürün bir ürünü hâline getiren sosyalizasyon süreçleri, bireyi nesnel kültürün hâkimiyet alanı içinde sıkıştırarak farklı yoğunluktaki anlam krizlerine de ev sahipliği yapabilmektedir. Nitekim Adorno'ya göre "...sözü edilemeyecek kadar korkunç olana katlanmak isteyen bir bilinç, nesnel olarak sürüp giden çılgınlığa öznel olarak teslim olmak istemiyorsa, tekrar tekrar o vahşeti anlama çabasına geri dönmek zorunda kalacaktır." (2000: 107). Öznel ve nesnellik arasındaki bu diyalektik gerilim, Simmel'in deyimleriyle, *nesnel kültürün öznel kültüre* kendisini dayatması sebebiyle bir trajediyi yaratmakta (2009: 338-360), insanı kendi yarattığına mahkûm etmek ve ideal bir dünya ile yaşadığı dünya arasında sıkıştırmak suretiyle derin bir acıyı üretmektedir. Öznel ve nesnel dünya arasındaki bu gerilim, her türlü aidiyet ve bağlılığın yok olduğu bir eşik, Turner'in deyimleriyle *liminal* bir alanı (1974: 231-233) yaratarak toplumsal ve kültürel sistemlerin iç tutarlılıklarının, vaatlerinin ve paradokslarının sorgulandığı derin yaraları ve aidiyet krizlerini açığa çıkarmaktadır. Bu bakımdan, sosyal acı, öznel ve nesnel dünya arasındaki, yine Turner'in deyimleriyle, *tehlikeli sahipsiz topraklarda* (1974: 231-233) duran bireyin, beşerî naifliği ile toplumsalın düzenleyici katılığı arasındaki bir gelgit hâlidir. Öznel bir deneyim olarak acı, aidiyetin bütün kodlarını sarsan, yerle bir eden, yersiz yurtsuz evsiz barsız bırakan, bütün beşerî elbiseleri yakıp kavuran, arada bir yerde, bir eşikte, liminal bir alanda kalakalma hâlidir. Eşikte olmak, kriz, anomi ya da yabancılaşma, hangisiyle ifade edilirse edilsin, insan olma varlık kategorisini silip süpüren tehlike ve belirsizliklere mahkûm olmak demektir. Bu nedenle de, eşikte sürekli kalmak hiçbir şekilde mümkün değildir. Bir yeniden dirilişi, sosyal yapıyla yeniden bütünleşmeyi, sosyal yapıyı tasdik etmeyi ve kültürel bir onayla karşılanmayı icap ettirir (Turner, 1974:231-233). Bu bakımdan, sosyal acı, insanın toplumsal olanla etkileşimini belli bir süreliğine de olsa kesintiye uğratan, fakat yarattığı yoğun yıkım ve belirsizlikle başa çıkmak üzere sosyal yapıyla yeniden bütünleşmeyle sonuçlanan ve kültürel sistemlere referansla anlamlandırılan bir kriz pratiğidir. Acı, sosyal bir varlık olarak insanın yok oluş ve yeniden dirilişi anlatısı, kontrol edilemez müphemliğin ta kendisi, müphemlik kâbusundan kurtulma veya her "neden ben?", "bu bir kâbus olmalı!", "insanlık nerede?" nidası altında dillendirilen dünyayı *anamlı kılma* çabasıdır.

## 2. TOPLUMSAL DEĞİŞİM VE SOSYAL ACI

Sosyal acı, kendisine eşlik eden fiziksel ağrı, şiddet ve kayıpların ötesinde, bireyin benlik ve dünyasını yıkan (Scarry, 1985: 29, 37), hayatın acı dolu gerçekliği karşısında ne hissedilmesi gerektiğine dair varoluşsal sorgulamalara neden olan derin bir anlam krizidir (Morgan ve Wilkinson, 2001: 209). Zira acının kolektif bir ilgiyi uyandıran yapısı, gündelik hayatın her anına katışık sayısız örneğinden hareketle yaşamın anlamının, insan olma hâlinin ve adaletin sorgulanmasına kapı aralamaktadır. Ayrıca, Wilkinson'un da belirttiği üzere, ahlaki değerlere ve sosyal amaçlara yönelik sert saldırıları ve hayata dair normatif beklentilerin kesintiye uğramasına bağlı entelektüel gerilimleri açığa çıkarmaktadır (2013:127-128). Acılarla dolu ampirik gerçeklik ile ideal gerçeklik arasında keskin bir uçurumu yaratarak bireyi kendisine, toplumsal ve kültürel hayata karşı tepkisel, nihilist veya narsist tutumlar geliştirmeye, anlamsızlıkla çoraklaşmış bir hayatı yaşamaya sevk edebilmektedir. Berger'e göre, ölümün de dâhil olduğu her türlü acıya dayanabilen insanın, dayanamayacağı tek acı, işte bu anlamsızlıktır. Zira anlamsızlık, Berger'in deyimleriyle, aidiyeti kurma ve dünya idame ettirme işlevini gören sorgulanmaksızın kabul edilen kültürel yapıyı, yani *nomos'u* paramparça eden (1973: 65-67), böylece de bireyi yersiz yurtsuz bırakan ölümcül bir krizdir (Berger, Berger ve Kellner, 1973: 62-78; Berger, 1973: 30-31). Berger'e göre, hayatın yaşamaya değer bulunmamasına neden olan böylesi bir anlam krizinin girdabına kapılmamak için acılarla boğuşan her insan, sadece acılarından kurtulmaya değil, aynı zamanda da, yaşadıklarının neden kendi başına geldiğini bilmeye muhtaçtır. Zira insanın yaşayabilmek ve dünyasını idame ettirebilmek için asıl gereksinim duyduğu şey, mutluluk değil, anlamdır. Bu nedenle, insan, kriz ve anomiler karşısında koruyucu bir kubbeyi yaratmak suretiyle *dünya inşa eden* ve *dünya idame ettiren* kültürel açıklamalarla acılarını anlamlandırmak ve meşrulaştırmak zorundadır (1973: 65-67).

Bu çerçevede olmak üzere, Wilkinson'un da belirttiği üzere, acının neden olduğu ahlaki gerilim, nihilist umutsuzluk ve anlam krizi çözümü arayışlarını teşvik etmekte, bu uğurda da insanları kültürel anlayış ve sosyal pratiklerini değiştirmeye ve yenilemeye zorlamaktadır. Acının rasyonel anlama kategorilerini parçalayarak, insanları acının üstesinden gelmeye, acıya çözümler üretmeye, acı karşısında nasıl düşünmeleri ve davranmaları gerektiğini bilmeye ve belirlemeye zorlayan bu entelektüel ve pratik gücü ise kültürel ve toplumsal değişimleri açığa çıkarmaktadır (2013:127-130). Böylesi toplumsal ve kültürel bir değişimin en tipik örneği ise modernitenin kendi öz benliğinde saklıdır. Zira rasyonelleşmenin yarattığı anlam krizine entelektüel ve pratik çözüm geliştirme ihtiyacı, acının dinsel açıklamaları olan teodiselerin

yerini alan rasyonel açıklamaları açığa çıkararak kültürel bir değişimi başlatmış, buna bağlı olarak da rasyonel modern yapıları teşekkül ettirmiştir.

Modern öncesi toplumlarda, acı çekmek, Tanrı-insan ilişkisinin bir parçası ve Tanrı'nın insanla ilgilenme yollarından birisi olarak görülmüş (Sontag, 1981: 267-269), dünyanın kötülüklerle dolu gerçekliği karşısında Tanrı'nın adalet ve gücünü müdafaa etme amacını taşıyan teodiselerle açıklanmıştır (Green, 2005: 9111-9115). Modern zamanlara gelindiğinde ise rasyonalite işin içine karışmış, Orta Çağın Tanrı tasavvuruyla bir türlü örtüştürülemeyen sosyokültürel bir gerçeklik açığa çıkmıştır. Zira rasyonelleşme, hayatın genelini büyü bozumuna uğratmış, acı karşısında bir sığınak olma işlevini gören ortak kubbeyi parçalayarak çoğulcu bir yapıyı teşekkül ettirmiş, böylece de dinsel teodiseler acıyı açıklamakta kifayetsiz kalmış, acıyı Tanrı ya da irrasyonel güçlerle ilişkilendirmek beyhude bir uğraşı hâline gelmiştir (Sontag, 1981: 267-269). Weber'in deyişiyle, rasyonelleşme, anlamlı bir kozmik düzen anlayışını yerle bir etmiş, yaşanan acı dolu gerçekliğin mevcut kültürel sistemlerle uzlaştırılmayışına ve bir anlam krizine neden olmuştur. Dünya rasyonelleşip doğüstü güçlerden arındırıldıkça, talihin dağıtımında yaşanan eşitsizliklerin anlamını açıklamak ve acıyı meşrulaştırmak giderek güçleşmiş, böylelikle hak edilmemiş acılardan yakınmalar artmıştır (1998: 357, 342-380). Neticede ise bu anlam krizi, dünyanın acı dolu gerçekliğinin anlamlandırılmasına hizmet edecek rasyonel açıklamalara duyulan ihtiyacı artırmış (Berger, 1973: 65-67, 85-86) ve dinsel teodiselerin yerini alan rasyonel teodiseleri şekillendirmiştir (Kayes, 2006: 53). Bu kültürel değişim ise toplumsal yapıda radikal ve kalıcı değişiklikleri yaratmıştır (Wilkinson, 2013:129-130).

Çalışmalarının büyük bir kısmını acı karşısında geliştirilen kültürel açıklamaların ekonomik, politik ve sosyal değişimi güdüleyen etkilerini analiz etmeye ayıran Weber, bir teodise olarak gördüğü karizma ihtiyacıyla başlayan ve karizmanın rutinleşerek rasyonel yapılara dönüşmesiyle sonuçlanan toplumsal bir değişimi tasvir etmek suretiyle acının kültürel açıklamalarını sosyal değişimin temel motifi olarak takdim etmiştir. Weber için, acıdan kurtulma arzusunun güdülediği entelektüel ve pragmatik ihtiyaçlara eşlik eden karizma, temelde bir teodisedir (Wilkinson, 2013:129-130). Bu bakımdan, Kayes'e göre teodise, Hegel'in ilerleme fikrinin Weber'deki karşılığı, dolayısıyla da toplumsal değişimin temel kaynağıdır. Hegel'e göre sosyal değişim, birbiriyle mücadele eden iki sosyal güç arasındaki gerilimden açığa çıkmakta, bu güçlerin süregelen kararlılıkları daimî olarak gelişen ve ilerleyen bir toplumu yaratmaktadır. Weber'e göre ise sosyal çatışma belirlediğinde işin içine teodise karışmakta, asıl değişim de işte bundan sonra gerçekleşmektedir (Kayes, 2006: 53). Toplumsal kriz zamanlarında açığa çıkan karizma, sosyal değişimlerin irrasyonel güdüleyicisi bir teodise olarak işlemektedir. Acıların nicelik ve nitelik olarak yoğunlaştığı bunalım ve kriz zamanları, insanları amaçsızlığın hüküm sürdüğü bir belirsizliğe sürüklemektedir. Tenbruck'un Weber'e referansla işaret ettiği üzere, acının yıkıcı trajik gerçekliği, yarattığı anlamsızlık ve belirsizlik, insanın acıdan kurtuluşu talep eden ontolojik kırılma hareketine geçirmekte, insanı, gündelik ve sıradan olanı aşan, kendisi vasıtasıyla dünya üzerinde büyüsel bir güç elde edebileceği deneyimleri, yani karizmanın taşıyıcısı hâline gelmenin yollarını aramaya sevk etmektedir (1980: 335-338). Acının pratik çözümlerle telafi edilmesine yönelik bu ontolojik gereksinimle birlikte, acının irrasyonel doğasıyla baş etmenin sıra dışı ve büyüsel araçları olmak üzere, karizmatik kurtuluş tutumları toplumsal hayatta kristalize olmaktadır (Wilkinson, 2013:129-130). Özellikle sosyal bunalım zamanlarında beliren karizma arayışı, trajik bir deneyimin toplumsal olarak ayrıştırdığı bir grup ya da kişiyi, pratik sosyal eylemleri şekillendirerek insanları acıdan kurtaracak olağanüstü yetilere sahip bir otorite olarak gündelik hayatta nesnelleştirmektedir (Turner, 1996:146).

Öte yandan, kültürel sistemlerin insanların anlam ve amaç arayışına cevap vermekte yetersiz kaldığı sosyal kriz ve bunalım dönemlerinde acının irrasyonel trajik gerçekliğiyle baş etmenin sıra dışı araçları olarak açığa çıkan bu karizmatik kurtuluş tutumlarına, karizmanın rasyonel bir yapıya dönüşerek kalıcı hâle gelmesini sağlayan güçlü bir rutinizasyon süreci eşlik etmekte, neticede ise iç içe geçmiş radikal toplumsal ve kültürel bir değişim şekillenmektedir (Wilkinson, 2013:129-133). Weber, karizmanın rutinleşmesiyle açığa çıkan bu radikal değişime, "Dünyanın akılcı kavranışı, kurtarıcı miti içinde tohum hâlinde bulunur. Talihsizliğin akılcı bir teodisesi, kural olarak, bu dünya görüşünden kaynaklanır." diyerek işaret etmektedir (1998:348-349). Zira, Weber açısından, karizma arayışı, dünyaya rasyonel yönelimin bir parçasıdır. Acı çekmek, dünyaya pragmatik yönelimin amaçlı rasyonel kategorilerini parçalayan bir deneyim olduğundan, teknik ya da yapay araçlarla üstesinden gelinmesi ve çözümlenmesi mümkün değildir. Bu nedenle de, amaçlı rasyonel yönelim, belirsizlikten acil bir kurtuluşu, yani eylemin başarı ve kararlılıkla sonuçlanmasını vadeden, sıradanı aşan bir karizma arayışını daimî olarak kapsamaktadır (Tenbruck, 1980: 335-338).

Ayrıca, karizma, acının irrasyonel doğasının güdülediği geçici ve büyüsel bir kurtuluş biçimi olduğundan, kalıcı hâle gelmek için büyü bozumuna uğramak ve rasyonelleşerek rutinleşmek zorundadır. Tenbruck'un Weber'e referansla vurguladığı üzere, acı karşısında teorik ve pratik çözüm üretme arzusunun açığa çıkardığı karizmayı, büyü bozumuna uğratarak rasyonel bir yapı olarak rutinleştiren, irrasyonel dünya görüşünün rasyonelliğin çifte baskısına yenik düşmesidir. İlkın, tatmin edici bir dünya imajını oluşturmayı,



yani teorik düzeyde varlığın bilinemez yönlerini açıklamayı, pratik düzeyde ise bu irrasyonelliğin üstesinden gelmeyi gerektiren niteliğiyle rasyonalite, mevcut irrasyonel dünya görüşü üzerinde bir baskıyı yaratmıştır. İkinci olarak, tatmin edici bir dünya tasavvuruna ulaşmak için, rasyonel bir teodise vasıtasıyla dünyanın daha bütünsel ve kapsamlı bir açıklamasının üretimini zorunlu hâle getirmiş, böylelikle dinleri dünyanın rasyonelleşmesinin tutarlı bir teodisesini geliştirmeye mecbur bırakmıştır. Zikredilen büyü bozumu ve dinsel rasyonelleşme süreci ise irrasyonel bir acı için teorik ve pratik boyutlu rasyonel bir açıklama biçimi olan *bu dünyacı asketizmi* yaratmıştır. Bu dünyacı asketizm, kurtuluşun büyüsel ve irrasyonel formu olan karizmanın, büyü bozumuna uğrayarak rasyonel bir yapıya dönüşmesini ve rutinleşmesini karşılamakta, acıdan kurtuluşun karizmatik hareketlerden daha yapısal bir formunu temsil etmektedir (1980: 335-338, 342-345).

Weber'e göre dünyaya ezeli ve ebedi bir günah yüküyle gelme inancından mülhem irrasyonel bir acının rasyonel bir çözümü ve kurtuluşun rasyonel bir formu olan bu dünyacı asketizm, kurtuluşu akılcılaştırarak rasyonel bir meslek ahlakını tesis etmiştir. Böylece, dünyanın Tanrı'nın buyruklarına göre rasyonelleştirilmesi ve daha güçlü bir biçimde büyü bozumuna uğraması sonucunu üretmiştir (1998: 342-380; 2012: 291-311). Bu dünyacı asketizm, süreç içinde irrasyonel motif ve ruhunu kaybederek büyü bozumuna uğramış ve rutinleşmiş, mukabilinde de hayatı daha derin bir büyü bozumuna uğratarak kurtuluşun kalıcı rasyonel yapılarının teşekkülüne neden olmuş, neticede ise geriye rasyonel bir yapı olarak kapitalizm kalmıştır. Weber'in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*'nda gösterdiği üzere, bu rasyonel yapı varlığını sürdürse de, büyü bozumuyla birlikte, ona neden olan irrasyonel acı ve buna uygun ruh süreç içinde tamamen erimştir (Weber, 2012: 291-311; 2001; Tenbruck, 1980). Dolayısıyla, acıyla dolu bir dünyanın güvensizliklerinin üstesinden gelmenin modern öncesi çözüm yolu, büyüsel bir hâkimiyet biçimi olan karizma arayışyken, büyü bozumuyla birlikte bu irrasyonel kurtuluş mitinin yerini asketizm ve büyüsel güdüleyicileri rutinize olmuş rasyonel bir yapı olan kapitalizm almıştır (Tenbruck, 1980: 335-338, 345). Weber'in büyü bozumu, rasyonalite ve karizma arasında kurduğu ilişki bağlamında gösterdiği üzere, modern yapıların teşekkülüyle sonuçlanan zikredilen kültürel değişim, sosyal acı karşısında karizmaya duyulan ihtiyacı ortadan kaldırmamıştır. Aksine, karizmatik kurtuluş tutumlarını büyü bozumuna uğratarak akılcılaştırmış ve 'rasyonel mitlere' dönüştürmüş, modern hayatın sayısız rasyonel mit tarafından cepecevre kuşatılmasına neden olmuştur.

### 3. ACIDAN KURTULUŞUN MODERN BİR TEODİSESİ: RASYONEL MİTLER

Modern toplumlar, acıdan kurtuluşun irrasyonel ve büyüsel kaynaklarının, yerlerini rasyonel mit ve yapılara bıraktığı toplumlardır. Kayes'e göre, rasyonellik, inanç ve tecrübe arasında giderek artan bir ayrışmayı üreterek dünyayı daha belirgin bir biçimde büyü bozumuna uğratmış, böylelikle modern toplumların normatif beklentileri ile deneyimleri arasındaki gerilimi derinleştirmiştir. Normatif beklentiler ile yaşanan gerçeklik arasındaki gerilimin arttığı sosyal bunalım ve krizler ise geleneksel teodiselerin işlevsizleşmesine bağlı olarak insanların hayatı yaşamaya değer bulmakta zorlandığı, gerçekliğin anlamsızlaştığı ve acıların katlanarak çoğaldığı bir sosyokültürel gerçekliği açığa çıkarmıştır. Rasyonelleşme, yarattığı bu anlam kriziyle, modern toplumların, rasyonel teodiselere daha yoğun bir biçimde yönelmelerine neden olmuştur (2006:53). Neticede ise sosyoloji yazın alanında sosyodise (Sontag, 1981:267-269) ve antropodise (Berger, 1973: 67-87), bu çalışmada ise rasyonel mit olarak kavramlaştırılan seküler teodiseler açığa çıkmıştır. Acının bu rasyonel açıklamaları, acı için teorik ve pratik yanıtlar önererek kültürel gerçekliği meşrulaştıran etkileri temelinde ortak işlevleri paylaştıkları modern öncesi teodiselerden dünya görüşü ve kozmoloji itibarıyla ayrılmıştır (Morgan ve Wilkinson, 2001: 210-211). Bu yönüyle, rasyonel mitler, acıya dair geliştirdikleri açıklamanın odağına insanı yerleştiren, irrasyonel güçlere başvurmadan, rasyonel araç ve stratejilerle insanı acıdan kurtarma işlevini gören, acıları rasyonel dünya görüşünün kültürel referanslarına göre meşrulaştıran ve telafi eden açıklamalardır.

Dünyaya rasyonel tavır alan ve insanı teorik ve pratik yetileriyle acıyı telafi eden bir fail olarak takdim eden rasyonel mitler, büyü bozumunun kozmosun anlamlı bütünlüğünü parçalayarak ürettiği sayısız beşerî anlam sistemi formunda modern hayatta kendisini nesnelleştirmiştir. Weber, rasyonel mitlerin bu seküler çoğulcu yapısına, Turner'ın deyimiyle yaşantı dünyasının çoğulculaşan gerçekliğine (1996: 166-168, 170), metaforik bir biçimde şöyle işaret etmektedir: "Birçok eski tanrı mezarından çıkmakta; büyüleri bozulduğu için de kişisel olmayan biçimler almaktadırlar. Yaşamlarımıza egemen olmaya çalışmakta ve birbirleriyle ezeli çatışmalarına yeniden başlamaktadırlar." (1998: 226-227). Tenbruck'a göre rasyonelleşme, dünyanın bütünsel açıklamasını, kültürel bir uzlaşmayı ve eylemin etik bir bütünleşmesini kapsayan teodiseleri büyü bozumuna uğrattıkça, yaşantı dünyası alabildiğine parçalanmış, tam da yeni ölmüşken tüm eski tanrılar yeni bir mücadeleye girişmek üzere mezarlarından kalkmıştır. Eski tanrılar mezarlarından kalkıp yeni bir mücadeleye giriştiklerinde ise aslında dünya farklı güçlerin yetki alanlarına göre kendi içinde yeniden parçalanmıştır. Kozmosun anlamlı bütünlüğündeki bu parçalanma ve modern çoğulcu yapı ise eski Yunandaki politeist yapının bir benzeridir. Eski Yunanlıların dünyaya yönelik işlerinde farklı tanrılardan

yardım istemelerine bağlı politeist tavırları, yani yaşantı dünyasının politeist parçalanması bir trajediyi yaratmış ve Tanrı'nın yeterliliği inancının kültürel olarak sorgulanmasına, Yunan felsefesinin bu trajedi için metafizik ve transandantal çözüm arayışına girişmesine neden olmuştur. Tenbruck'a göre modern insanın yapabildiği de aslında bundan pek farklı değildir. Dünyaya seküler yönelimleri çerçevesinde politeist tanrularına başvuran antik Yunanlılar gibi, modern insanlar da, birbirinden oldukça farklı Tanrı'yı, komünizm, özgürlük, eşitlik, sosyalizm, demokrasi ve insan hakları gibi soyut isimleri vasıtasıyla yardıma çağırılmaktadır. Bireylerin kalbindeki tüm bu yeni tanrılar, fanatizm, politik ve devrimci hareketler vasıtasıyla halledilen veya uyum, ikaz ya da ilgisizlik yoluyla kabullenilen sosyal ve politik alanlardaki çözümlenemez çatışmalara konuveren bu günün gücü ve hâkimidirler (1980:339, 345-346).

Anlaşılan o ki hayatın yeni hâkimi rasyonel mitler, büyü bozulmuş bir dünyada kutsal bir savaşa tutuşmuş, mücadelelerinin bir parçası olmak üzere de acının rasyonel açıklamalarını geliştirerek müminlerine ideal bir dünyayı, yeryüzündeki cenneti arz eder olmuşlardır. Ortak anlatıları parçalanmış modern hayatın bireyci yapısı içinde, anlamsızlığın girdabında köksüz, yersiz ve yurtsuz kalmak istemeyen birey ise rasyonel mitlerin yarattığı yeryüzü cennetini sığınağı hâline getirmiştir. Zira modern insanın, kolektif mitleri parçalanmış böylesi bireyci bir yapı içinde sosyal bir varlık olarak yaşamını, toplumsal ve kültürel olanla bağına sürdürebilmesinin tek çaresi, acılarının toplumsal hafızayla ilişkilendirilmesidir. Simko'nun da belirttiği üzere, toplumsal hafızayla ilişkilendirilmeyen acılar, yarattığı belirsizlik ve kırılmayla yaşanan krizleri derinleştirerek kolektif bağ ve aidiyet hissini paramparça etmektedir. Ayrıca, sosyal, kültürel ve politik düzeni besleyen kolektif anlatıları tehdit edebilen yıkıcı etkilere, toplumsal düzenin muhafızı kolektif anlatıların gözden geçirilmesine, yenilenmesine ya da yerlerini başka anlam sistemlerine bırakmasına neden olmaktadır (2012:884-885). Nitekim modern toplumlar, ölüm, ayrımcılık, ailevi trajediler, cinayet, katliam ve terör gibi trajik olayların, özellikle de daha önce bir örneği yaşanmamış, ne tür bir kolektif tepki ve pratikle karşılanması, nasıl anlamlandırılması gerektiği bilinmeyen acıların toplulukların kolektif hafızalarını sarsan, mitlerini yerle bir eden yıkıcı etkilerine an be an sahne olmaktadır. Zikredildiği üzere, Berger'e göre, tüm bu acılar, hayatı anlamlı hâle getiren, sosyal düzeni inşa ve idame ettiren nomos'u parçalamakta, böylelikle yarattığı anomiyi bireyi anlamsızlık içinde köksüzleştirmekte ve sahipsiz bırakmaktadır. Bu sebeple, sürekli olarak beşerî anomiler tarafından yok edilmekle tehdit edilen nomos'un tekrar ve tekrar inşa edilmesi, bunun için de acıların açıklanması (1973: 61-62), yani toplumsal hafızayla ilişkilendirilmesi gerekmektedir. Hayatın nasıl sürdürülmesi gerektiğine dair normatif beklentilerin ağır darbe aldığı (Simko, 2012:884-885) ve kültürel gerilimlerin kesifleştiği kriz dönemlerinde açığa çıkan rasyonel mitler, acıları kolektif hafıza ve politik kültürle ilişkilendirmenin modern büyüsel araçlarıdır.

Bu büyüsel araçlar, acıyı geliştirdikleri teorik ve pratik açıklamalar vasıtasıyla toplumsal hafızayla ilişkilendirmektedir. Teorik düzeyde, trajik öğelerini sembolik göstergeler hâlinde kodlayarak acıyı mitleştirmekte ve kültürel temsillerini üretmekte, böylece, hem acıyı meşrulaştıran hem de acıyla mücadele etmenin pratik mekanizmalarını güdüleyen ortak bir atıf çerçevesini, bir hafızayı ve kolektif bağları inşa etmektedir. Pratik düzeyde ise mitsel atıf çerçevesinin acıyla mücadele etmek üzere güdülediği akılcı stratejileri, yasal ve bürokratik araçları tasarlamakta, sosyal, kültürel ve politik hareketleri şekillendirmektedir. Dolayısıyla, büyü bozumuna uğramış zamanların bu yeni mitleri, müminlerine, mitleştirilerek dünyevi ve beşerî elbiselerinden soyulmuş acılardan mamul bir cenneti yaratma; acıları toplumsal hafızayla ilişkilendirerek inşa ettikleri kolektif kimlik, kurgusal bağ ve aidiyetlerle teselli verme, sosyal ve politik hareketlerle acıdan kurtuluşu vadetme vazifesini üstlenmişlerdir.

Teorik ve pratik açıklamalarla acıyı toplumsal hafızayla ilişkilendiren bu modern mitler, yaşanan sosyal kriz ve bunalıma, acının mahiyetine, sosyokültürel ortamın hâkim desenine göre farklılaşan değişik form ve içeriğe bürünmekte, rasyonel dünya görüşünün kendisini nesnelleştirmesine hizmet eden sayısız biçim ve kültürel temsil aracılığıyla gündelik hayatta somutlaşmaktadır. Stokes için arabesk müzik, Türkiye'de yaşanan radikal sosyokültürel değişimle birlikte dinî inanç ile sosyal tecrübe arasında açığa çıkan çatlağı doldurmak üzere üretilen böylesi rasyonel mitlerden birisidir (1992: 225). Arabesk müzik, kültürel anlam sistemlerini altüst eden sosyal bir bunalım zamanında, olması gereken ile olan, ideal dünya ile yaşanan gerçeklik arasında kalmış melez bir bilinç için sığınak olma işlevini görmüş, acının müzikal bir yapı içindeki kolektif temsillerinin üretilmesine, ifade edilmesine ve toplumsal hafızayla ilişkilendirilmesine hizmet etmiştir. Günümüzde ise rasyonel bir mit olan arabeskin işlevlerini rap müzik gibi yeni müzik türleri yerine getirmektedir. Müziğe ilaveten, mizah, sinema, tiyatro, şiir, roman, sanatsal performanslar, toplumsal hareketler, protesto gösterileri, bilimsel açıklamalar ve politik söylemler de birer rasyonel mit ve bu mitlerin kültürel temsilleri olarak işlev görmektedir.

Acıları toplumsal hafızayla ilişkilendirmenin modern zamanlarda en aşına olunan rasyonel miti ise ideolojidir. Geertz'e göre, ister sebebi bilinmeyen korkuların yansımaları, ister grup dayanışmasının sözel ifadesi, isterse de bir yanlış bilinç olarak görülsün, ideoloji, problematik sosyal gerçekliğin bir haritası ve

kolektif bilinç için yaratıcı kültürel bir sistemdir (1973: 218-219). Semboller dizisinden oluşan kültürel sistemler ise hem gerçekliğin bir modeli hem de gerçeklik için bir modeldir. Model of ve model for olarak kültürel sistemler, hem sosyal gerçekliğe göre kendini, hem de kendi semboller dizisine göre gerçekliği inşa ederek hayatı çifte bir anlamlandırmaya tabi tutmaktadır (Geertz, 1973: 116-143). Kültürel kalıpların bu çifte anlamlandırma yeteneği ise bir dünya görüşünü tanımlamaktadır. Geertz'e göre, kültürel bir sistem olarak din, dünya görüşünü ritüeller içinde inşa etmekte, yaşanan bir şey olarak dünya ile imgelenen bir şey olarak dünyayı, ritüeller içinde tek bir sembolik formlar dizisinin failliği altında kaynaşmış olarak tek bir dünya hâline getirmektedir (1973: 112-118). Mit ve ritüel, inanç ve deneyim arasındaki bu organik ilişki ise acıların yarattığı gerilimler karşısında dünyanın anlamlılığı algısını devam ettirmekte ve sosyal düzeni meşrulaştırmaktadır. Bununla birlikte, Geertz'e göre rasyonelleşme süreci, ritüelleri işlevsizleştirmektedir. Mukabilinde de mevcut kültürel sistemin, yaşanan yapısal değişime eşlik edemeyişine, kültürel kalıpların model for ve model of olarak yerine getirdikleri çifte anlamlandırma yetileri arasında devamsızlığa neden olmakta, yanı sıra da sosyal ve kültürel olan arasındaki bütünlüğün bozulmasına bağlı bir anomiyi yaratmaktadır (1973:142-170). Siyasal ve toplumsal yapının rasyonelleşmesinin yarattığı gerilimleri yanıtlayacak sembolik sistemlerin ve kültürel modellerin bulunmayışı ise ideolojileri açığa çıkarmaktadır. Ideolojiler, toplumun genel kültürel yönelimleri ile sıradan pragmatik yönelimleri, kültürel ve politik süreçlerin bir imgesini üretmekte yetersiz kaldığında sosyopolitik anlam ve tutumları inşa etmenin temel kaynakları olarak somutlaşmakta, anlaşılması mümkün olmayan toplumsal durumları anlamlı hâle getirmektedir. Bireyler, yasal sorumluluk ve haklarını anlamlandırabilecek kültürel bir modelin eksikliğinin neden olduğu gerilimleri anlamlı hâle getirmek, bu gerilimler için kültürel bir yanıt üretmek üzere ekonomik, ahlaki ve siyasal ideolojik eylemlere yönelmektedir (Geertz, 1973: 218-219).

Geertz'in diliyle söylemek gerekirse, ideolojiler varlıklarını, gerçeğin bir modeli ve gerçeklik için bir modeli inşa eden çifte anlamlandırma gücüyle, sosyal ve kültürel olanı, birey ve toplumu ortak bir dünya görüşünün sembolik kalıplarının failliği altında bütünlükten mit-ritüel dengesinin, modern zamanlarda mit lehine bozulmasına ve mitlerin rasyonel dünya görüşünün sembolik referanslarına göre yeniden yapılanarak gündelik hayata hâkim olmasına borçludur. Buna göre rasyonalite, bir yandan yapısal dönüşümleri yaratırken, diğer yandan da büyü bozumuna uğrattığı gündelik hayat içinde inanç ve deneyimi giderek artan bir biçimde birbirinden ayırıştırarak yaşantı dünyasını çoğulcuşturmuş, neticede ise birey ve topluluk arasındaki organik bağı tamir edilemez bir biçimde bozmuştur. Ortak kültürel sistemin kuşatıcı çerçevesini ve yapısal homojenliğini parçalayarak inşa ettiği bireyci ve çoğulcu yapı, doğuştan gelen biyolojik özellikler ve atfedilmiş statüler temelinde homojen ve kolektif bir katılımı gerektiren, toplumsal hafıza ve kolektif aidiyetlerin yaratıcısı kültürel pratikleri, yani ritüelleri işlevsizleştirmiştir. Mitleri ise etnik, dinsel, ulusal, mekânsal...vb. farklılıklar ile kazanılmış statülerin hiyerarşik yapısı içinde parçalandıkları için ritüellerin organik, homojen ve kolektif bağlamına sığmayan modern bireyleri, kurgusal ve heterojen bir çatı altında bir araya getirerek, rasyonel bir aidiyet biçimi olan kolektif kimlikleri ve toplumsal hafızayı inşa etmenin yaratıcı rasyonel modeli hâline getirmiştir. Böylece, rasyonel mitler, ortak acıların sembolleştirilmesiyle oluşan anlatılar vasıtasıyla, anomik sosyal gerçekliğin bir modelini, yanı sıra da doğuştan getirdikleri farklılıkları arkalarında bırakan bireyleri, rasyonel seçimleri temelinde bu anlatılar etrafında bir araya getirerek kolektif kimlikleri yaratmak ve acıyı ortadan kaldıracabilecek sosyal ve politik hareketleri güdülemek suretiyle kolektif hafıza için bir modeli inşa etmenin kültürel kalıpları olarak modern hayatta cisimleşmiştir. Acıları sembolleştirerek ortak anlatılara dönüştüren ve kolektif hafızayla ilişkilendiren bu çifte anlamlandırma yetilerini ise acıların dramatize edilmesine, kolektif olarak paylaşılmasına, sembolik olarak yeniden üretilmesine ve rasyonel stratejilerle çözümlenmesine hizmet eden sözlü, yazılı ve eylemsel seremoniler vasıtasıyla gündelik hayatta somutlaştırmışlardır (Şahin, 2014).

Modern zamanlarda artık bireyler, geleneksel ritüellerin kolektif ve pratik bağlamında değil, acılardan mamul sembolik bir yapıya sahip rasyonel mitlerin bireysel ve kurgusal çerçevesinde buluşmaktadır. Bireyler, kendilerini tanımlamak ve sosyal olanla bağlarını kurabilmek için rasyonel mitlerin, acılarını kolektif hafızayla ilişkilendirerek oluşturduğu kültürel referanslara sığınmaktadır. Rasyonel mitler, bu acıları kendi kök paradigmalarına göre toplumsal hafızaya aktarmaktadır. Acıların trajik öğelerini sembolleştirerek mitsel anlatıları yaratmak, gündelik hayatta performans ve seremonilerini şekillendirmek, kolektif kimlikleri kurmak, sosyopolitik hareketleri ve diğer kurtuluş araçlarını geliştirmek suretiyle bireylerin acılarını kolektif hafızayla ilişkilendirmekte ve anlamlı hâle getirmektedir.

Çok uzun yıllar ve kuşaklar boyunca etkisini muhafaza edebilen, zaman ve mekâna dirençli, kolektif bir ilgiyi celbeden trajik gerçekliği (Wilkinson, 2013: 137) ile bireysel ve sosyokültürel yaşam üzerinde yarattığı yıkımlar, acının dayanıklılığını ve kalıcılığını artırmakta, böylelikle de kolektif hafızaya sembolleştirilerek aktarılmasını ve mitleştirilmesini sağlamaktadır. Mitleştirilen acılar, seküler anma ritleri, protesto, gösteri ve performans gibi kültürel pratikler, politik, edebî, sanatsal söylemler, müze ve sanat eserleri gibi kültürel temsilleri vasıtasıyla tekrar tekrar takdis edilmekte, gündelik hayatta sembolik olarak



yeniden ve yeniden inşa edilmekte, toplumsal hafızada canlı tutulmakta, mukabilinde de kolektif hafızayı güçlendirmektedir. Acının mitleştirildiği ve dramatize edildiği söz konusu süreçler ise kendilerini tanımlamak üzere rasyonel bir tercihle mitsel referansların kuşatıcı çerçevesine sığınan bireyler arasında sembolik ve kurgusal bir bağı, yani 'kolektif kimlikleri' teşekkül ettirmekte ve simgesel sınırlara sahip modern toplulukları açığa çıkarmaktadır. Dolayısıyla rasyonel mitler, geleneksel kolektif bağların, bu bağları kurmanın geleneksel mekanizma ve süreçlerinin modern alternatiflerini üretmektedir. Zira modern öncesi toplumlarda, doğuştan getirilen organik özelliklerin ritüeller içinde kolektif ve homojen bağlara dönüştürülmesiyle oluşan mensubiyetin karşılığı *aidiyet* iken, modern toplumlarda bunun yerini, modern mitlerin rasyonel seçimine bağlı *bireysel bir tanımlama biçimi* olarak *kimlik* almıştır (Şahin, 2014). Tanımlama, modernitenin, organik, doğal, sosyal ve kültürel, hangisi olursa olsun, müphemliğe tahammülsüz, insan ve evreni nesnelere dünyasının bir parçası ve rasyonel denetimin bir konusu olarak görme, belirleme ve denetleme, bunun için de sınıflandırarak kategorize etme ontolojik paradigmasının ayrılmaz bir parçasıdır. Bu modern ideoloji, *ötekileştirmeyi* beşerî kategorileri tayin etme, sınıflandırma ve kontrol etmenin rasyonel bir stratejisi olmak üzere bireysel bir tanımlama biçimi olan kimlik inşası sürecinin temel dinamiği hâline getirmiştir. Ötekini inşa etmeden kendini tanımlamak, kimlik sahibi olmak, bir topluluğun mensubu olmak modern zamanlarda imkânsızdır. Kendi öznel varlıklarını, toplumsal hafızalarında kodlanan bir acı üzerinden kurgulayan modern topluluklar, acıyla ilişkilendirdikleri bir *ötekini* de sembolik göstergeleriyle birlikte toplumsal hafızalarına kalıcı olarak kazımaktadır. Öteki, acıyla ilişkilendirilen her şeydir; para, teknoloji, modernite, çevre kirliliği, ataerkillik, erkekler, kadınlar, engelliler, zenginler, göçmenler, Avrupa, Amerika, kapitalistler, komünistler, faşistler, Müslümanlar, Hristiyanlar, Yahudiler...

Bununla birlikte, ötekileştirme diyalektik bir süreç olarak işlemekte, kendini tanımlamak uğruna bir öteki tasavvuruna ulaşan modern birey, kendisini de öteki tasavvuru üzerinden sınırları belirli ayrı bir aidiyet adacıyla ilişkilendirmekte ve ötekileştirmektedir. *Biz* ve *öteki* algısının sembolik yapısını kuran tarihsel ve toplumsal kaynaklar ise rasyonel bir tavırla, Hobsbawm'ın deyimiyle, *icat edilmektedir* (2005: 1-18). Rasyonel mitler, *biz* ve öteki tasavvuru üzerinde yükselen kolektif kimliklerin tarihsel, toplumsal ve kültürel kaynaklarını, karizmatik kurtuluş tutumlarını güdülemek suretiyle icat etmektedir. Bir yandan, acıdan kurtuluşun rasyonel stratejileri olarak sosyopolitik hareketleri yaratırken, diğer yandan da bu rasyonel kurtuluş tutumları ile geçmişin karizmatik hareketleri arasında tarihsel, sosyal, kültürel, politik ve organik bir bağı ve sürekliliği kurmakta, böylece istençli topluluğunu ve onların kolektif kimliklerini besleyeceği tarihsel bir kökü icat etmektedir. Ayrıca, geçmişin karizmatik önderleri ile mevcut sosyopolitik hareketlerin önderleri arasında bir bağı kurmaktadır. Bu ilişkinin de etkisiyle, sosyopolitik hareketlerin liderleri insanları acıdan kurtaracak olağanüstü birer kahraman olarak sembolleştirilmektedir. Böylece, toplumsal devrimlerin faili olarak tarihi karizmatik önderler, rasyonel mitlerin politik hareketleri güdülemek üzere başvurdukları sembolik modeller hâline gelmektedir. Karizmatik kurtuluş tutumlarını, sosyopolitik hareketleri güdülemek üzere başvurulan rasyonel bir araç hâline getiren bu ve benzeri süreçler, rasyonel mitlerin bizzat kendisinin karizmatik bir kurtarıcı olarak nesnelleşmesiyle sonuçlanmaktadır. Bu çerçevede olmak üzere, rasyonel mitler, karizmatik önderlerin olağanüstü ve büyüsel yeteneklerini, birer sembolik referans olarak bünyelerine aktarmakta, kolektif sosyal ve politik hareketleri yaratma rollerini kendi rolleri arasına katmakta, böylelikle de karizmayı insan failden ayırıştırmakta, soyutlamakta ve sembolleştirmektedir. Neticede ise rasyonel mitler, karizmanın rasyonel taşıyıcısı ve işlevsel dengi, karizmatik otorite ise rasyonel bir yapı haline gelmektedir. Buna paralel olarak, acı karşısında gereksinim duyulan karizma arayışı da rasyonel bir forma bürünmekte, sosyopolitik hareketler, karizmatik kurtuluş tutumlarının modern formları olarak, rasyonel mitler serbest pazarına akılcı seçimlerle talep edilecek birer ürün olarak takdim edilmektedir.

Öte yandan, rasyonel mitlerin modern hayat üzerinde kurdukları hâkimiyet ve acıdan kurtuluşu büyüsel kaynaklar yerine rasyonel stratejiler, reform ve sosyopolitik hareketlerle ilişkilendiren etkileri, modern zamanlarda acının mahiyetinde yaşanan radikal dönüşümün de habercisidir. Acı, artık büyüsel güçlerle açıklanmayacak kadar beşerî aklın bir ürünüdür. Karizmatik kurtuluş gibi acı da, artık beşerî ontolojiden ayırıştırılmış ve rasyonelleşmiş, insan aklının yarattığı, ancak ve ancak insan akıyla çözümlenebilir eğreti bir deneyim hâline gelmiştir.

#### 4. İNSAN İMALATI BİR ÜRÜN OLARAK SOSYAL ACI

Modern zamanların yegâne gayreti, beşerî noksanlığı, yani acıyı yok ederek insanı evrenin hâkimi hâline getirmek, anlamlı bir dünya arayışını bir yana bırakarak insanı mutlu etmektir. Bu nedenle de, Illich'e göre, modern zamanlarda, sınırsız maddi ilerleme sıradan insanın yegâne hedefi hâline gelmiş, bireyin kendi öz benliğine itimadı artmış, bireyin öz benliği takdis edilen tek gerçeklik hâlini almış, bireysel kontrol ve denetim yerleşmiştir. Neticede ise beşerî arzular endüstrileşmiş, ritüel cevaplar makineleşmiş, doğayı ve sosyal hayatı denetlemek temel arzusu olan endüstriyel bir kendine güven açığa çıkmıştır. Evrenin yeni hâkimi insanın kendi araçsal aklına olan bu güveni, irrasyonel büyüsel düşlerine tahdit koyan mitsel

çerçeveyi yerle bir etmiştir. İnsanın insanlıktan çıkmasını, çılgınca, açgözlü, düşmanca ve öldürücü düşlerinin gündelik hayatta maddileşmesini engelleyen, kendi referanslarına tabi olduğu ve hâkimiyet alanında kalındığı sürece sıradan insanların güvenliğini garanti altına alan, tüm hayatı büyüsel bir bağlam olarak kurgulayan modern öncesinin irrasyonel mitleri insanın aklına bu imanı karşısında hezimete uğramıştır. Doğa ve insan tasavvurunu kökünden değiştiren, insanı kozmik düzenin merkezine yerleştiren rasyonel dünya görüşü, sosyal hayatın devamlılığını ve kontrolünü irrasyonel mitlerin elinden alarak insan failin aklına teslim etmiştir. Artık insanı acıyı üretmekten alıkoyacak ve irrasyonel fantezilerini sınırlandıracak herhangi bir güç yeryüzünde namevcuttur. Üstelik insan, kendi ürettiği acılara yine kendisi çare olmak zorundadır. Bu nedenle, irrasyonel mitlerin eylem için sınırlar üretme yetkisine araçsal aklıyla el koyan insanoğlu, bireylerin irrasyonel arzularıyla baş etmeye ve acıyı yok etmeye hizmet edecek rasyonel programlar geliştirmeye girişmiştir. Endüstriyel kendine güven, rasyonel çılgın düşlere teknik cevaplar bulmayı ve yıkıcı değer arayışını satıcı ve müşteri arasındaki bir anlaşma hâline getirmeyi, acıyla rasyonel ve politik stratejilerle mücadele etmeyi, acının kaynaklarını rasyonel mekanizmalarla denetlemeyi ve yok etmeyi temel toplumsal hedef hâline getirmiştir (1976: 262-263). Böylece, acıyı azaltmak ve yok etmek son iki yüz yıl boyunca gerçekleştirilen neredeyse tüm alanlardaki reformların temel amacı olmuştur (Sznajder, 1996:331-334). Keza Aydınlanmadan bu yana, aklıyla evrenin kontrolünü eline almanın mücadelesini veren insan için kötülüklerle dolu dünya, beşerî kontrolün bir nesnesidir ve insanın yegâne hedefi, acıyı, bilimsel bilgi, teknoloji ve bürokratik stratejiler vasıtasıyla ortadan kaldırmaktır.

Oysa sonuç hiç de amaçlandığı gibi olmamış, endüstriyel büyümeyle eşlik eden politik sınırlar mitolojik sınırların yerini almış, yaygın hastalıklar, çaresizlik, eşitsizlik ve adaletsizlik alabildiğine artmış, üstelik de tüm bu acılar daha iyi eğitim, daha iyi ev, daha iyi diyet gibi rasyonel amaçların birer yan etkisi hâline gelmiştir. Neticede, modern gelişim projelerinin istenilmeyen sosyal, psikolojik ve fiziksel sonuçları akıl almaz acıları yaratmıştır (Illich, 1976: 262-263). İnsanı araçsal akılla varoluşsal noksanlığından kurtararak tamamlamak ve acıdan arındırılmış bir yaşam sürdürmesini sağlamak üzere atılan her bir endüstriyel ve teknolojik adım, geliştirilen her türlü rasyonel denetim ve çözüm mekanizması, Ritzer'in deyimiyle, evrenin yeni hâkimi 'insanı, insanlıktan çıkararak', 'akılcılığın akıldışılığı' (2011), yeni acıları beraberinde getirmiş, insanoğlunu tahayyül gücünü aşan, tarihin hiçbir döneminde görülmemiş dayanılmaz acılarla karşı karşıya bırakmıştır. Illich'e göre, mitsel intikam tanrısı Nemesis, endüstriyel gelişimin kaçınılmaz ve beklenmedik sonuçları, endüstriyel devrimin açığa çıkardığı maddi bir canavar olarak modern gündelik hayatta mezarından kalkmış ve yeniden dirilmiştir (1976: 262-263). Buzul karanlığı ve soğukluğunun hüküm sürdüğü modern zamanlarda acı artık, rasyonel dünya görüşünün hayatın merkezine yerleştirdiği insanın kendi eliyle ürettiği, insan yapımı bir üründür. Mitsel düşlerin korkunç canavarları, insan donunda dirilivermiştir. Kötülük artık rasyonelliğin uçsuz bucaksız denizlerinde limansız, acı alabildiğine akıl almazdır. Modern insan ise kendi yarattığı cehennemin melek yüzlü şeytanı, kontrol ve denetleme çılgınlığıyla aklının gösterdiği irrasyonel düşlerin modern Nemesis'idir. Sonsuzluk ve iktidar uğruna aklıyla gömdüğü tanrılar ve canavarlar, akılcılığın akıldışılığı düşlerinde dirilivermiştir. Sosyal acı artık hayatı kolaylaştırıp insanın ontolojik noksanlığını tamamlamanın rasyonel bir mekanizması olarak teşekkül ettirilen teknolojinin, Giddens'in de dediği gibi, bir bumerang etkisiyle ürettiği toplumsal, kültürel, çevresel ve biyolojik krizlerdir (2012). Modernleşmenin ezici makinesinin önünde rasyonel istençle sürüklenmek, her gün bir yenisi geliştirilen teknolojilerle biyolojik müphemliği kontrol etmenin yollarını bulurken, aynı teknolojilerin yarattığı yeni hastalıklar ve risklerle tanışma ya da artık hayat yerine 'yaşam süresi' olarak adlandırılan mekanik ve bürokratik bir zamanı, insan ömrünü, uzun, ancak yalnız ve soğuk bir deneyim olarak demir bir kafes içinde sürdürmektir.

Acıyı denetlenebilir, savaşılabilecek ve kaçınılması gereken, ideal olmayan bir şey ve bir kötülük olarak takdim eden rasyonel kendine güven, insan imalatı acıları üretmekle sınırlı kalmamış, acıyı dışlayan, öznel ve doğal süreçleri içinde deneyimlenmesini imkânsızlaştıran, beşerî ontolojiden ayrıştıran ve mekanikleştiren bir yaşam tarzını açığa çıkarmıştır (Sznajder, 1996: 331-334). Acıyı tüm kaynakları, sanatsal ve kültürel araçlarıyla birlikte ortadan kaldırmaya yönelik rasyonel iştah ve ihtiras, Illich'e göre, acıyı nüfusun kurumsal araç ve stratejiler vasıtasıyla kurtulabileceği bir işlev bozukluğu ve bu işlev bozukluğunu giderecek olan yeni politikaların geliştirildiği teknokrasilerle özdeş bir deneyim hüviyetine büründürmüştür. Buna bağlı olarak, geleneksel toplumların yok etmeyi düşünmeksizin ağır başlılıkla, doğal ve öznel süreçleri içinde tecrübe ettikleri acının yerini modern toplumlarda yapay olarak uzatılmış, anlaşılabilir, korku dolu, öznel bağlamında sökülmüş bürokratik ve teknolojik araçlar eşliğinde yaşanan eğreti ve mekanik bir deneyim almıştır. Bürokratikleşen ve mekanikleşen acı ise insanları, kendi benliklerinin yok oluşunu seyreden duygusuz izleyiciler hâline getirmiştir. Zira acının beşerî ontolojiyle olan bağları koparılmış, tüm anlamsal referansları kaybolmuş, geride bakiye hâlinde bir korku kalmıştır (1976: 125-132, 153-155). Acı ile arasına bürokratik mekanizmaları yerleştirmek suretiyle mesafe koyan birey için varoluşsal temellerinden başkalaştırılan ve metamorfoza uğratılan acılar, dehşete kapıldığı anlamsız bir

korkudan başka bir şey değildir (Kleinman, Das ve Lock, 1996). Sonuçta, Promete'den çaldığı ateşle bilimi harlayarak ışığıyla *aydınlanan* insan, Promete'nin kaderine de razı olmuştur. İnsan, kendi öz varoluşundan sökerek çıkarttığı kalbinin yerinde kalan dayanılmaz sızıya sardığı yalnızlık, damgalanmışlık ve eşitsizlik gibi acılara, bedenli ve ölümlülüğü gerçeğini avaz avaz haykıran ağrı ve hastalıklara durmadan yenilerinin eklenişine, tüm bu aklıyla bilebildiklerine eklenen bir türlü anlayamadıklarına dair korku ve kaygılarının her gün ruhunu galalayan ve parçalayan korkunçluğunun esiridir artık.

Geride korkunç bir kaygı ve korkuyu bırakarak mekanikleşen acı ise kendi canavarını deşifre edivermiştir. Acıyı ortadan kaldırmayı amaçlayan yasal bürokratik yapılar ve iletişim teknolojileri acıya neden olan rasyonel canavarı tüm insanlığa takdim etmiştir. Acıya aşinalık artmış, mekanikleşen acı bir de sıradanlaşmış ve tektipleşmiştir. Cinayet, soykırım, savaş, salgın hastalık, yalnızlık, yoksulluk, eşitsizlik ve adaletsizlik gibi trajedilerle insanları acıya boğanlar, I. ve II. Dünya Savaşı, Auschwitz, Hiroşima, Vietnam, Balkanlar, Irak, Suriye ve saymakla bitmeyen nice ekstrem acıya sebep olanlar, sıradan insanlar, komşular, arkadaşlar ve hatta akrabalarıdır. Örneğin, Morgan ve Wilkinson'un da belirttiği üzere, Bosna vahşeti, tüm insanlığa kadınların uğradığı sistematik tecavüzlerin ve yaşanan trajedilerin failinin ortak bir yaşamın paylaşıldığı ve başkalarının acılarını tahayyül edebilme yetisine sahip sıradan insanlar olduğunu göstermiştir. Ekstrem acıların ekonomik, ulusal ya da dinî bahanelerle üretilmelerinden daha vahim olanı da herhangi bir ahlaki ilke ya da pratik hedef gütmeksizin, evlerinde çocuklarıyla oynayan bu insanlar tarafından planlı ve sistematik bir biçimde işlenmiş olmalarıdır (2001:208-209). Bir zamanlar, canavarlar, tanrılar, cadılar ve kötü ruhlarla ilişkilendirilerek ötekileştirilen ve beşerî ontolojiden ayrıştırılan tüm kötülüklerin kaynağı artık aklıyla evrene hükmeden sıradan insandır. Böylesine sıradanlaşan ve normalleşen kötülük, insanlığın neler yapabileceğini göstermek ve beşerî tüm anlama kategorilerini yakıp kül etmek suretiyle deneyimin kendisinden daha korkunç bir vahşeti açığa çıkarmıştır (Arendt, 1963). Kötülük, ahlaki yargılara göre anlaşılamayacak, bağışlanamayacak ve cezalandırılmayacak ölçüde sıradanlaşmıştır, sorumluluk artık limansızdır (Coşkun, 2013: 72-74). Sıradanlık ile acımasızlığın yan yana geldiği ve anlamsal kodlarının birbirine geçtiği böylesi bir durum, yarattığı kayıtsızlık ve aldırmaçlıkla anlama kategorilerini çaresiz bırakmış, sıradanlaştırmanın da ötesinde kötülüğü banalleştirmiştir (Morgan ve Wilkinson, 2001:208). Sıradanlaşan ve banalleşen bu beşerî kötülük karşısında, insanın vicdanı ve gözü kör, kulağı sağır, dili lal olmuş, bireylerin başkalarının acılarına yönelik beşerî ilgileri tüm varoluşsal temellerini yitirmiştir.

##### **5. MODERNİTE, 'UZAKTAN ACI' VE RÖNTGENCİLERİ**

Giddens, bireylerin acıyı yaşama biçimlerine dair dört tip tutumdan bahsetmektedir. Bunlardan ilki olan *pragmatik kabullenişe* göre birey modern yaşamın denetimden çıkmış hâli karşısında hayatta kalabilmek için günlük işlere odaklanmakta, bunun dışındaki sorunlarla ilgilenmemeyi tercih etmektedir. *Sürekli iyimserlik*, acının yok edilebileceğine dair bir iyimserliği üreten Aydınlanma paradigmasından ve aklın tüm sorunlara cevap bulmayı sürdürdüğü kanaatinden beslenmektedir. *Alaycı kötümserlik*, acıların uyandırdığı kaygıları kayıtsızlıktan daha ziyade, kötümserliğin yıkıcı etkilerini azaltan ve duygusal olarak nötrleştiren mizahi bir bezginlikle bastırma eğilimidir. *Radikal katılım* ise algılanan tehlike kaynaklarına karşı pratik bir mücadeleye girişmektir (2012:117-120). Giddens, bireyi sonu olmayan bir tatmin arayışına sürükleyerek, dış dünyaya bir doyum ve hayal kırıklığı kaynağı olarak bakmaya ve onunla her türlü ilişkiyi kesmeye sevk eden narsist ve nihilist tavır alış, acıya dair tutumlar arasında saymaktan ısrarla kaçınsa da (2012:108), narsist ve nihilist kayıtsızlık, acıyı yaşamının günümüzdeki hâkim desenlerinden birisidir. Zira modern insan acının mahiyetini değiştirirken sadece kendi acısına değil, başkalarının acılarına da yabancılaşmıştır.

Acıyı mekanikleştiren, beşerî ontolojiyle olan bağlarını kopararak yapaylaştıran, kişisel bağlamından sökerek mahiyetini dönüştüren süreçler, acıya ve acı çekenlere dair insani ilgi ve duyarlılığı tamir edilemez bir biçimde değiştirmiştir. Birey ile acı arasına bürokratik mekanizmaları yerleştirerek mesafe koyan mezkûr süreçler, kolektif ve empatik paylaşımını güçleştirmiş, başkalarının acılarına hassasiyeti azaltmış, acıyı uzaktan seyreden bir tavır açığa çıkarmış ve bireyi acının uzaktan seyircisi hâline getirmiştir. Azaltılmasına, hatta yok edilmesine yönelik tüm bilimsel, teknolojik ve bürokratik girişime rağmen, katlanarak varlığını sürdüren acılar da hayatın anlamsızlığı algısını artırmış, bir agnostisizm ve nihilizmi yaratmıştır (Wilkinson, 2013: 127). Küresel düzeyde yaygınlaşan acı, akla meydan okur hâle gelmiş, akla duyulan güven azalmış, şüphe ise artmıştır. Adaletsizlik, felaket ve talihsizliklerin aldığı yeni formlar, acı çekmenin rasyonalitenin sınırlarıyla karşı karşıya kalmasına neden olmuş, dünyaya gündelik yönelimi parçalayarak hem pragmatik olarak açıklanamayan deneyimlerin dünyevi olmayan büyüsel, dinî ve ekstatik anlamlarına duyulan ihtiyacı, hem de aldırmaçlık tutumlarını perçinlemiştir (Morgan ve Wilkinson, 2001:204). Acının sebepleri, deneyimlenme biçimi ve azaltılmasına dair politikalarda bir eşitliğin bulunmayışı (Graubard, 1996) ve tarihin hiçbir döneminde rastlanmayan, kültürel sistemlerin açıklamakta kifayetsiz kaldığı ekstrem acıların mevcudiyeti, bu nihilist umutsuzluk ve kayıtsızlık hissini daha da güçlendirmiştir. Böylesi bir nihilizm ise insanın maddi ve manevi varoluşu arasındaki farkın erimesine, acının ağrıya indirgenerek daha da mekanikleşmesine neden olmuş, bir yandan bedensel ağrılarını alabildiğine azaltmaya çabalarırken, diğer

yandan da bireysel haz uğruna estetik operasyonlar, cilt bakımları ve spor gibi uğraşlarla bedenini ağrının aracı hâline getiren, insan varoluşuna endemik acıları ise lümpen bir üstten bakışla yadsıyan narsist ve nihilist bireyleri açığa çıkarmıştır (Shilling ve Mellor, 2010). Birey, acıyı çeken, paylaşan ya da hisseden olmaktan çıkıp, insan üretimi acılar karşısında edilginliğini çaresizce kabullenip narsistçe bedeni ve maskeli kimliğiyle oyalanan, nihilist bir düş kırıklığı içinde her şeyi tüketerek hayatını, bedenini ve evini dekore etmenin peşine düşen bir *mankurt'a* dönüşmüştür.<sup>1</sup> Kendi başına gelmeyen acının *şanslı izleyicisi* olarak birey, artık ne o acıyı yaşayanın beşerî varoluşu, ne de kendi ahlaki ve insani sorumluluklarının farkındadır. Bireyin yeni ve tek ahlaki, acının kendi başına gelme ihtimali karşısında duyduğu dehşet verici korkudur.

Mekanikleşmiş acılarıyla birlikte kendi insanlığının yok oluşunu seyreden birer duygusuz izleyici hâline gelen (Illich, 1976: 125-132, 153-155) modern insanın acı karşısındaki kulağı, gözü, dili ve vicdanı, acıyla arasında güvenli bir mesafeyi yaratan medyadır. İnsanı insanlıktan çıkararak her türlü vahşete televizyon, fotoğraf, gazete ve internet gibi iletişim kanalları vasıtasıyla an be an seyirci kalan insan için acı sıradan, bir o kadar da uzaktan dikizlenen ve röntgenlenen, nesnelere dünyasına ait bir *şeydir*. Boltanski'ye göre medya aracılığıyla sunulan acılar, *uzaktan acı*, bu acıları seyredenler ise ahlaki tavırları itibarıyla birer seyirci ve *röntgencidir*. Medyatize edilmiş acı, uzaktan acıyı ve röntgenciliği meşrulaştırarak, gündelik hayatın sıradan bir pratiği hâline getirmektedir (2004). Televizyonda, her gün ana haber bülteninde, akşam yemeği eşliğinde, sayısız ve akıl almaz acıyı art arda seyreden röntgenciler için acı baş edilmesi olanaksız, o nedenle de kendi başlarına gelmediği için şükredilesi, üstelik de sıradan bir olaydır. Bu bakımdan, Kleinman ve Kleinman'ın belirttiği üzere, medyatize edilmiş acı, seyircisini vahşet görüntüleri içinde boğarak duygusuzlaştıran, acının görüntülerini tektipleştirerek küreselleştiren, ahlaki yorgunluğa, empatinin tükenmesine ve politik umutsuzluğa yol açan ticarileşmiş ve metalaşmış bir boş zaman etkinliğidir. Medyada gösterim süresinden yayın zamanına kadar bütün detayları arz-talep ilişkisi içinde belirlenmekte, böylelikle acılar tüketilmek üzere pazara sunulmaktadır. Acının görüntüleri arz edilerek gazeteler satılmakta, televizyon programları reytinglerini artırmakta, kariyerler geliştirilmekte, yardım kuruluşları ve gönüllüleri gibi yeni iş alanları ve sektörler açığa çıkmakta, acının fotoğraf ve görüntüleri için ödüller dağıtılmaktadır. Bu hâliyle, medyatize edilmiş acılar, seyirci ile acı arasında *güvenli bir uzaklığı* kurarak *uzaktan acı çekmeyi*, yani ticarileşmiş bir röntgenciliği ve ahlaki olmayan sanal bir gerçekliği yaratmaktadır (1996: 8-10).

Sontag'a göre mezkûr gerçeklik, özünde pornografik bir gerçekliktir. Sontag için bir beden zedelenmesini, parçalanmasını ya da bozulmasını, dolayısıyla da acıyı sergileyen her türlü görüntü ve seyircisi kaçınılmaz olarak pornografiktir (2004: 96). Zira televizyonda yayınlanan dehşet verici görüntüler, acıyı beşerî, ahlaki ve kültürel tüm elbiselerinden soyarak çıplak bırakmaktadır. Bu görüntülerde insanlar sadece öldürülmekte, parçalara ayrılmakta, yakılmakta ve kesilmekte, tüm bu detaylar ise televizyon seyircisine alabildiğine dramatik bir biçimde sunulmaktadır. Neticede ise kurbanların yara ve travmaları, fiziksel ve seksüel şiddetin ticarileştirilerek sinemada satılmasına, pornografi olarak pazarlanmasına, dergi ve romanlarda sansasyonel ve duyumsal bir meta hâline getirilmesine hizmet eden popüler kodlarla özdeşleştirilmektedir (Kleinman ve Kleinman, 1996: 10-11, 14). Dahası, tüm bu trajik görüntüler, izleyicilerini ayrıntılarla baştan çıkartmakta ve ayartmakta, ilgilerini acının kendisine değil, sansasyonel ve duyumsal göstergelerine yönlendirmektedir. Böylelikle, acıya seyirci kalmayı meşru bir tutum olarak gören bir sosyalleşme biçimi şekillenmekte, acı medya aracılığıyla sunularak sıradanlaştıkça duyumsal *hovarda bir röntgenciliğin* ticari bir göstergesi hâline gelmekte, uzaktaki kişilerin acılarına şefkat ve merhamet duymayı imkânsızlaştıran pornografik röntgenci bir kültür gelişmektedir (Ignatieff, 1985: 57-59, 64-65).

Röntgenci için en katlanılmazından bir acı ile bir tuvalet kâğıdı reklamını izlemek arasında en ufak bir farklılık bulunmamaktadır. Medya aracılığıyla servis edilen acı, beşerî bir deneyim olmaktan çıkmakta ve gerçeği yerine göstergeleri üretilen, yapay ve kopya bir gerçeklik, ancak gerçekten daha gerçek hiper bir gerçeklik hâline gelmektedir. Acı artık uçsuz bucaksız denizlerde çaresizce sürüklenen ve anlamlandırılmayı bekleyen hiper bir gerçekliktir (Baudrillard, 2010). Tam da müphemliğe savaş açmışken her şeyin akışkanlaştığı, kontrol ve denetimi elinde tutmanın aşkıyla yanarken tüm dizginlerin kaybedildiği bir dünyada, her şeye şüpheli bakan, etkileşim örüntüleri içinde bile insan olan kendisi olarak var olamayan, bir simülasyonu yaşayan birey için acı çekmek hiper bir gerçeklik ve maskeli bir oyundur.

Boltanski'ye göre, acıya yabancılaşmış bu yeni kültürel gerçeklik, kökleri Fransız İhtilali'ne uzanan hümaniteryanizmin modern formlarında somutlaşan bir *merhamet krizine* dayanmaktadır. Zira Fransız İhtilali, esasında özgürlük sorununu ihmal etmiş, yerine bir acıma politikasını geliştirmiştir. Bu acıma politikası, bir yandan acı çeken ile çekmeyen arasında bir ayrımı kurgularken, diğer yandan da acıyı görmek

<sup>1</sup> Mankurt, Aytmatov'un kendi öz benliğini unutmamanın acısına mahkûm edilmiş kahramanıdır. Bkz. Cengiz Aytmatov (1995). *Gün Olur Asra Bedel*, İstanbul: Ötügen.



ile acıyı göstermeye ayrı ayrı odaklanmıştır. Zikredilen ayırım ise acıyı bir deneyim olmaktan çıkartarak başkalarının seyredilen acıları, *röntgenlenen uzaktan acı* hâline getirmiş ve bir merhamet krizini yaratmıştır (2004). Boltanski'nin de belirttiği üzere, Fransız İhtilali'nde mitsel köklerini bulan modern hümanizm, acı çeken ötekileştirmiş, acı çeken ötekine yönelik, özgürlük ve eşitlik söylemleriyle meşrulaştırdığı, bir acıma kültürünü teşekkül ettirmiştir. Bu acıma kültürü, esasında ötekileştirilmiş bir varlık kategorisi üzerinde tahakküm kurma hilebazlığı, demokrasi, özgürlük ve insan hakları söylemleriyle simüle edilmiş sessiz yığınlardan iktidar ve denetim çıkartma sihirbazlığıdır. Keza bu rasyonel sihirbazlık, acıyla arasına güvenli bir mesafe koymak ve uzaktan acıyı yaratmak suretiyle göstergeleri acı çeken ve çekmeyende somutlaşan bir iktidar ve denetim biçimini tanımlamakta, gelişmiş-az gelişmiş, yoksul-fakir, yetenekli-yeteneksiz, Doğu-Batı gibi sayısız dikotomi içinde kodlanan iktidar formlarını hümanizm şapkası içinde yaratmakta ve katılaştırmaktadır. Acı, artık boyun eğdirmenin ve modern kölelik sistemlerini yaratmanın yeni aracıdır. Sznajder'in deyiimiyle, Aydınlanmaya kadar, sosyal kontrol ve denetimin bir aracı olan acı (1996: 331-334), modern zamanlara gelindiğinde güç ilişkilerini üretmenin akılcı bir stratejisi, siyasal, ekonomik, bireysel ve küresel hâkimiyet uğruna yaratılan tüm acımasızlıkların merhametli masum yüzü hâline gelmiştir.

O hâlde, bir merhamet krizi ve acıma kültürünü karşılayan uzaktan acı, acıya uzaktan bakan olmayı, gelişmiş, medeni ve rasyonel olma, acı çeken olmayı ise medeni, demokratik ve rasyonel olmama gerekçesiyle meşrulaştıran, acının yarattığı edilginlik ile acısızlığın yarattığı üstünlükten çıkan modern bir iktidar biçiminin kültürel modelidir. Nitekim Kleinman ve Kleinman'a göre bir Batılının medya vasıtasıyla uzaktan seyrettiği acıdan çıkaracağı mesaj, Batı'nın acıyla bir arada düşülmesi olanaksız toplumsal ve kültürel farkı olacaktır. Bu fark ise hem Batı'nın hümanist söylemlerle ahlaki bir statü elde eden politik ve finansal yapıları geliştirerek kurduğu küresel ve yerel iktidarının, hem de acı çekenlerin kendi trajedileri içinde ölüp gitmelerinin meşruiyet zeminidir (1996: 8-1). Kleinman'ın Batı örneğinde zikrettiği üzere, uzaktan acıda cisimleşen tüm iktidar biçimleri alabildiğine meşru ve masumdur. Her şeyden önce, söz konusu iktidar ve ona eşlik eden acıdan arı konforlu yaşam, Tanrı hibesi özel yetenek ve rasyonel çalışma ahlakları nedeniyle sahiplerine helaldir. Acı çekenler ise tembellikleri, cahillikleri, ataletleri ve rasyonel olmayan dünya görüşleriyle ayaklarına takılan her türlü melanet prangasının gönüllüleridir. Ayrıca söz konusu iktidarların yegâne gayesi, acı çekmekte olan, üstelik de kendi zayıflıkları ve yoksunlukları nedeniyle acı çektiklerini fark edemeyecek kadar kendilerinden bihaber olan *bon sauvage*'i insan hakları ve demokrasi vasıtasıyla acılarından kurtararak insan hâline getirmektir. Hümanizm ülkesinin hükümdarlarınca kurtarılmayı bekleyen, Hernâiz'in ifadesiyle, fakirler, marjinaler, işçiler, göçmenler, kadınlar, erkekler, etnik topluluklar, dinî gruplar ve saymakla bitmeyecek daha niceleri, acılarından insan hakları ve demokrasi vasıtasıyla kurtarılacak, Aydınlanmanın deyiimiyle *bon sauvage*, yani *soylu vahşiler* (2011: 31-32), Fransız İhtilali'nden bu yana tanımlandıkları şekliyle de *ezilenlerdir*. Kadınların sistematik tecavüze maruz bırakılmalarının, çocukların ve yaşlıların bombalar ve yeni teknoloji silahlarla öldürülmelerinin, evlerini ve topraklarını terk etmelerinin, binlerce yıllık beşerî mirasın yerle bir edilmesinin, doğanın ve hayvanların katledilmesinin yegâne ulvi gayesi, tüm ezilenlerin dünyaya muktedir sihirbazların demokrasi ve insan hakları şapkası içinde büyülenerek *kurtuluşa* erdirilmesi ve birer insana dönüştürülmesidir. İnsanın da dâhil olduğu dünyanın tüm doğal kaynakları üzerinde iktidar kurmak, tanrısal bir hâkimiyet ve denetimi yaratmak ise dünyayı demokrasi, eşitlik ve insan hakları tılsımlarıyla büyüleyen bu simüle edilmiş gerçekliğin sadece *dolaylı* sonucudur.

Tam da Sontag'ın dediği gibi, modern zamanlarda, özgürlük alabildiğine gelişmiş, ama köleleştirme sanatı da bir o kadar rafineleşmiş, üstelik fiilen uygulandığı günlerdekinden daha da tehlikeli hâle gelmiştir (1981:267-269). Acıma kültürünün yarattığı model üzerinde yükselen iktidar formları, artık küreselden yerele, bürokratik ilişkilerden gündelik yaşamın sıradan etkileşim örüntülerine kadar uzanan hayatın her alanının yegâne hâkimidir. En korkunç masalların akıl almaz canavarlarının bile yanlarında masum kaldığı modern iblislerin dirildiği Ortadoğu can pazarı, acının demokrasi ve insan hakları güdümlü küresel iktidar kavgası için rasyonel bir strateji hâline gelişinin ve metalaştırılışının en son örneğidir. En son, ancak, tek ve nihai örneği değildir. Morgan ve Wilkinson'a göre Bosna'daki sistematik tecavüz, insanların bilinçli bir biçimde maruz bırakıldıkları ve asla unutamayacakları kolektif travmayla yaratılan sembolik ve fiziksel bir boyun eğdirme ve sindirme girişimidir (2001:209). Hiroşima, Vietnam, Somali ve daha niceleri, bu masum yüzlü tahakkümün örnekleridir.

Tüm bu ve benzeri deneyimlerin de gösterdiği üzere, Wilkinson'un deyiimiyle, araçsal rasyonalitenin hâkimiyeti altındaki, büyü bozumuna uğramış, duygusuz, soğuk ve anlamsız bir hayat içinde hiç olmadığı kadar evsiz barsız kalan insan, acılarına insan hakları ve özgürlük söylemlerinin yarattığı yalancı baharla çözüm bulmak için beyhude didinip durmuştur (2013:132-133). Zira acıları karşısında merhamet beklediği yapılar, ezilmişliğin daha rafine yeni formlarını üreten iktidar biçimlerine dönüşmüştür. Modern zamanlar, baskı ve zulümden kurtarmak üzere uğurlarına eski dünyayı yıktığı, sırf onlar için insan hakları, demokrasi ve eşitliğe dair rasyonel yasaları ve bürokratik yapıları geliştirdiği, Fransız İhtilali'nden bu yana uğurlarına



kan döktüğü ezilenleri, beşerî elbiselerinden soyulmuş, nesnelere dünyasına ait bir şey ve kategori hâline getirmiştir. Böylesi bir kategoriye karşılık gelebilecek, bilindik bir kültürel sistemle açıklanabilecek ve meşrulaştırılabilecek bir varoluş biçimi yeryüzünde namevcuttur. Zira ezilenler, insan ve beşer olma varoluş kategorisini karşılamayan, bir hayatları, isimleri ve aidiyetleri olmayan, tek sahip oldukları yoksunlukları ve yoksunluklarını tanımlayan istatistiksel rakamlardan ibaret olan birer metadlardır. Sosyal, ekonomik, biyolojik ve kültürel her türlü yoksunlukları iktidar ilişkisinin edilgin yanı sıra özdeşleştirilerek *ezilenler* adı altında sınıflandırılan bu acı çekenler zümresi, modern hayatın iktidar ve hâkimiyet pazarının değerli metalarındır. Tam da bu nedenle, birer sayı ve istatistikten ibarettirler. Onlar, Avrupa kapısındaki binlerce mülteci, Ortadoğu'da bombalı bir saldırıda öldürülen yüzler, Afrika'da malum bir virüsün öldürdüğü onlarca isimsiz, yüzdelerle ifade edilen okuma yazma bilmeyen, tecavüze uğrayan, yoksul, fakir, işsiz, sakat...dır.

Öte yandan, akılcılığın akıldışılığının yaşandığı demir bir kafese dönen dünyada kendileri için bir kurtuluş umudunun bulunmadığının bilincine varan ezilenler ise ezilmişliklerine dair kendi sınıf bilinçlerini geliştirmiş, pazarın rasyonel mantığına uyararak acılarını artı değere dönüştürmüş, kendi elleriyle pazarlamaya ve metalaştırmaya başlamışlardır. Neticede ise gündelik hayatın sıradan iktidar ilişkileri içinde kendi acılarını metalaştırarak, acılarıyla arasına güvenli bir mesafe koyarak kendisi için uzaktan acıyı yaratan ve kendi acısına uzaktan bakan bireyler açığa çıkmıştır. İnsan, düştüğü derin ve karanlık kuyudan kendini kurtarmak isterken, sahte kurtarıcısına canından ve etinden parçaları takdim eden araç rasyonel bir faildir artık. Keza acıyı metalaştırarak artı değere dönüştürmek, acıyı yaşamaktan daha rasyonel bir tutumdur. Bu nedenle de, ya acıdan nihilist ve narsist bir tavırla olabildiğince uzak kalmak ya da ezilmeyi rasyonel bir biçimde avantaja dönüştürebilmek gerekmektedir. Goffman'ın deyimiyle, acıların yarattığı delilik hâlinde kurtuluşun yolu, deli olduğunu ikrar ederek gündelik hayatın nesnel iktidar ilişkilerini tasdik etmekten geçmektedir (1961; 2014). Söz konusu tasdik, kenardalık hâlini kabullenmek, benliğini damgalamak, benliğinin damgalanmasına izin vermek ve sonuçta da söz konusu emeğin karşılığı olarak konforlu bir yaşamı hak etmeyi kapsamaktadır.

Ezilmişliğin romantize edilebilirliği ve acıların mitleştirilebilirliği ise bu konforlu hayata ulaşmanın, iktidarın küresel ve yerel dağıtımının büyüsel araçlarından. Ezilenler, Fransız İhtilali'nden bu yana kendi adlarına mücadele etme yetkisini naiplerine devretmek suretiyle, acıya ve merhameti celbeden yoksunluklarının güç ilişkilerini dönüştürmenin bir aracı olarak mitleştirilmesine izin vermiş, insan hakları söylemleriyle kendileri için simüle ve *pseudo* bir mücadeleyi yürütürken aslında beyaz iktidarlarını güçlendiren modern muktedirlerini ve sahiplerini yaratmışlardır. Bu hâliyle, ezilenlerin acıları, Bourdieu'nun deyimiyle (1990: 54-83), herhangi bir *alanın* güç ilişkilerini dönüştürmek üzere kurulan bir kumar masasının kozlarıdır. Bu kumar oyununda acılarının bir koz hâline getirildiğine dair bilgi ve deneyimi, ezileni kendi acısının kumarbazı yapmaktadır. Zira bu kumarbaz, acılarının demokrasi ve insan haklarıyla simüle edilmiş sosyal hareketleri güdülemek ve iktidarı sahiplenmekteki kıymetinin farkındadır. Keza Fransız Devrimi'nden bu yana yaşananlar göstermiştir ki neredeyse tüm sosyopolitik hareketler bir ezilen sembolü ve ezilmişlik mitinden güdülenmekte, toplumsal yapıları ve güç ilişkilerini değiştirmeye yönelik sosyal dönüşümleri başlatmaktadır. Modern zamanlarda varoluşsal süreç ve döngü tersine dönmüş, hem kendi acılarına, hem de başkalarının acılarına uzaktan bakma, hatta acıları metalaştırarak pazara sunma hâkim teamül hâline gelmiştir. Karizmatik kahramanların acıyla mücadelelerinin mitleştirildiği ve acıyla mücadele eden kahramanların sembolleştirildiği zamanlar çok gerilerde kalmıştır. İnsani bir erdemle acı karşısında sorumluluk hissetmek artık Don Kişotluk'tur (Berger, Berger ve Kellner, 1973: 81-82). Zira ezilen yeni rol modeldir, gerçeğin simüle edildiği, hakikatini ve varoluşsal temellerini çoktan yitirdiği bir zamanda, kendi şerefine imanı ile başkalarının acısını kendi acısı bilen Don Kişot çoktan ölmüştür. Baudrillard'ın ifadesiyle, bu yeni zamanın acı karşısında ihtiyaç duyduğu tek şey, sessiz yığınlardır (1991).

## SONUÇ

Anlaşılabileceği üzere acı çekmek, hem toplumsal gerçekliğin yaratıcı gücü, hem de aynı toplumsal gerçeklik tarafından yaratılan; açıklanma ve meşrulaştırma biçimleri, pratik ve performansları, anlam ve mahiyeti sosyal etkileşim süreçleri içinde kültürel olarak üretilen, kalıcı yapısal değişimleri güdüleyen, sosyokültürel değişimle dönüşüme uğrayan sosyal bir fenomendir. Toplumsal gerçeklik, insanın bedenli ve ölümlü varoluşuna bağlı ontolojik kırılma anının acı karşısında dayanıklı ve güvenilir bir sisteme ve sosyal acının açıklanmasına duyduğu varoluşsal gereksinimin bir neticesidir. Aynı toplumsal gerçeklik, yeni acıların da kaynağıdır. Acının anlamı, performans ve pratikleri ise kültürlere göre değişen bir çeşitliliğe sahiptir. Ayrıca, acının, açıklanmasına duyulan ihtiyaç, acıyı toplumsal ve kültürel değişimin temel dinamiği hâline getirmektedir. Acının güdülediği böylesi radikal bir dönüşümün en tipik örneği ise kapitalizmdir. Sosyal acı sadece kültürel değişimin sebebi değildir. Sosyal acı, toplumsal ve kültürel değişime uygun olarak dönüşümüne uğrayan bir fenomendir. Modern zamanlarla birlikte acının mahiyetinde yaşanan dönüşüm bu durumun tipik örneğidir.

## KAYNAKÇA

- ADORNO, Theodor W. (2000). *Minima Moralia* (Çev. O. Koçak-A.Doğukan), İstanbul: Metis.
- ARENDT, Hannah (1963). *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York: The Viking Press.
- AYTMATOV, Cengiz (1995). *Gün Olur Asra Bedel*, İstanbul: Ötüken.
- BAUDRILLARD, Jean (1991). *Sessiz Yığınların Gölgesinde Ya Da Toplumsalın Sonu* (Çev. O. Adanır), İstanbul: Ayrıntı.
- BAUDRILLARD, Jean (2010). *Simülakrlar ve Simülasyon* (Çev. O. Adanır), Ankara: Doğu Batı.
- BAUMAN, Zygmunt (2012). *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri* (Çev. N. Demirdöven), İstanbul: Ayrıntı.
- BERGER, Peter L. (1973). *The Social Reality of Religion*, Middlesex: Penguin Books.
- BERGER, Peter L.-BERGER, Brigitte-KELLNER, Hansfried (1973). *The Homeless Mind*, Pelican Books.
- BOLTANSKI, Luc (2004). *Distant Suffering Morality, Media and Politics* (Trans. G. Burchell), Cambridge: Cambridge University Press.
- BOURDIEU, Pierre (1990). *The Logic of Practice* (Trans. R. Nice), California: Stanford University Press.
- BRETON, David le (2010). *Acının Antropolojisi* (Çev. İ. Yerguz), İstanbul: Sel.
- COŞKUN, Berrak (2013). *Hannah Arendt'te "Radikal Kötülük" Problemi*, İstanbul: Ayrıntı.
- GEERTZ, Clifford (1973). *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books.
- GIDDENS, Anthony (2012). *Modernliğin Sonuçları* (Çev. E. Kuşdil), İstanbul: Ayrıntı.
- GOFFMAN, Erving (2014). *Damga Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar* (Çev. Ş. Geniş- L. Ünsaldı- S.N. Ağırnaslı), Ankara: Heretik.
- GOFFMAN, Erving (1961). *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, New York: Anchor Books.
- GRAUBARD, S. R. (1996). "Preface to the Issue "Social Suffering"", *Daedalus*, S. 125 (1), ss. V-X.
- GREEN, R.M. (2005). "Theodicy", *Encyclopedia of Religion* (S.13, ss.9111-9121), New York: Thomson Gale.
- HERNÁIZ, Hugo A. P. (2011). "Competing Explanations of Global Evils: Theodicy, Social Sciences, and Conspiracy Theories", *AGLOS*, S. 2, ss.27-45.
- HOBBSAWM, Eric (2005). "Giriş: Gelenekleri İcat Etmek" *Geleneğin İcadı* (Der. E. Hobsbawm-T. Ranger, Çev. M. M. Şahin), İstanbul: Agora.
- IGNATIEFF, Michael (1985). "Is Nothing Sacred? The Ethics of Television", *Daedalus*, S.114 (4), ss. 57-78.
- ILLICH, Ivan (1976). *Medical Nemesis The Expropriation of Health*, New York: Pantheon Books.
- KAYES, D. Christopher (2006). "Organizational Corruption as Theodicy", *Journal of Business Ethics*, S. 67, ss.51-62.
- KLEINMAN, Arthur (1997). "'Everything That Really Matters': Social Suffering, Subjectivity, and the Remaking of Human Experience in a Disordering World", *The Harvard Theological Review*, S.90 (3), ss. 315-335.
- KLEINMAN, Arthur-KLEINMAN, Joan (1996). "The Appeal of Experience; The Dismay of Images: Cultural Appropriations of Suffering in Our Times", *Daedalus*, S.125 (1), ss. 1-23.
- KLEINMAN, Arthur, Das, Veena and Lock, Margaret (1996). "Introduction", *Daedalus*, S.125 (1), ss. XI-XX.
- LOCK, Margaret (1996). "Displacing Suffering: The Reconstruction of Death in North America and Japan", *Daedalus*, S.125 (1), ss. 207-244.
- MORGAN, David-WILKINSON, Iain (2001). "The Problem of Suffering and the Sociological Task of Theodicy", *European Journal of Social Theory*, S. 4(2), ss.199-214.
- RITZER, George (2011). *Toplumun McDonaldlaştırılması* (Çev. Ş. S. Kaya), İstanbul: Ayrıntı.
- SCARRY, E. (1985). *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, Oxford: Oxford University Press.
- SHILLING, Chris-MELLOR, Philip A. (2010). "Saved from Pain or Saved through Pain? Modernity, Instrumentalization and the Religious Use of Pain as a Body Technique", *European Journal of Social Theory*, S.13(4), ss.521-537.
- SIMKO, Christina (2012). "Rhetorics of Suffering: September 11 Commemorations as Theodicy", *American Sociological Review*, S. 77(6), ss. 880-90.
- SIMMEL, Georg (2009). "Kültür Kavramı ve Kültürün Trajedisi", *Bireysellik ve Kültür* (Çev. T. Birkan), İstanbul: Metis.
- SONTAG, Frederick (1981). "Anthropodicy or Theodicy? A Discussion with Becker's "The Structure of Evil"", *Journal of the American Academy of Religion*, S. 49 (2), ss. 267-274.
- SONTAG, Susan (2004). *Başkalarının Acısına Bakmak* (Çev.O. Akınhay), İstanbul: Agora.
- STOKES, Martin (1992). "İslam, the Turkish State and Arabesk", *Popular Music*, S. 11(2), ss. 213-227.
- SZNAIDER, Natan (1996). "Pain and Cruelty in Socio-Historical Perspective", *International Journal of Politics, Culture and Society*, S.10 (2), ss. 331-354
- ŞAHİN, İlkay (2014). *Online Alevi Topluluklar Ritüel Desenli Bir Gruptan Mit Desenli Bir İnanç Topluluğuna*, Konya: Çizgi.
- TENBRUCK, Friedrich H. (1980). "The Problem of Thematic Unity in the Works of Max Weber", *The British Journal of Sociology*, S. 31(3), ss. 316-351.
- TURNER, Bryan S. (1996). *For Weber: Essays On the Sociology of Fate Theory, Culture*, London: SAGE.
- TURNER, Bryan S. (2002). *Regulating Bodies Essays in Medical Sociology*, London and New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- TURNER, Bryan S. (2006). *Vulnerability and Human Rights Essays on Human Rights*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- TURNER, Victor (1974). *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, New York: Cornell University Press.
- WEBER, Max (1998). *Sosyoloji Yazıları* (Der. H. H. Gerth-C. Wrights Mills, Çev. T. Parla), İstanbul: İletişim.
- WEBER, Max (2001). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (Trans. T. Parsons), London: Routledge.
- WEBER, Max (2012). *Din Sosyolojisi* (Der. Ephraim Fischhoff, Çev. L. Boyacı), İstanbul: Yarıntı.
- WILKINSON, Iain (2013). "The Problem of Suffering as a Driving Force of Rationalization and Social Change", *The British Journal of Sociology*, S.64 (1), ss.123-141.