



MSGGSÜ
AKADEMİ
DERGİSİ



MSEAU
JOURNAL OF
ACADEMIA

Hakem Listesi

Prof. Dr. Adnan Tönel, *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sinema ve Televizyon Bölümü*

Prof. Dr. Cengiz Asiltürk, *İstanbul Beykent Üniversitesi, Radyo, Televizyon ve Sinema*

Doç.Dr. A. Elif Posos Devrani, *Türk-Alman Üniversitesi, Kültür ve İletişim Bilimleri Bölümü*

Doç. Dr. Azime Cantaş, *Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sinema ve Televizyon Bölümü*

Doç.Dr. Çağla Kaya İlhan, *İstanbul Gelişim Üniversitesi, Yeni Medya ve İletişim Bölümü*

Doç. Dr. Dilan Tüysüz, *Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Radyo, Televizyon ve Sinema Bölümü*

Doç.Dr. Gökhan Ilgaz, *Trakya Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Bölümü*

Doç.Dr. Murat Arpacı, *Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü*

Doç.Dr. Serdar Kuzey Yıldız, *İstanbul Aydın Üniversitesi, Görsel İletişim Tasarımı Bölümü*

Doç.Dr. Uğur Akpur, *Bahçeşehir Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Bölümü*

Dr.Öğr.Üyesi Argun Abrek Canbolat, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Felsefe Bölümü*

Dr.Öğr. Üyesi Barışcan Demir, *Hacettepe Üniversitesi, Felsefe Bölümü*

Dr.Öğr.Üyesi Dilara Tekrin, *Türk-Alman Üniversitesi, Kültür ve İletişim Bilimleri Bölümü*

Dr. Öğr. Üyesi Ebubekir Düzcan, *Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü*

Dr. Öğr. Üyesi Emine Karabacak Alpay, *Ardahan Üniversitesi, Rus Dili ve Edebiyatı Bölümü*

Dr. Öğr. Üyesi Işınsu Eran Öztürk, *Dokuz Eylül Üniversitesi, Sahne Sanatları Bölümü*

Dr. Öğr. Üyesi Özge Barut, *İstanbul Beykent Üniversitesi, Rusça Mütercim ve Tercümanlık*

MSGSÜ Akademi Dergisi
MSFAU Academy Journal

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi
Mimar Sinan Fine Arts University

Sayı 3/33 / Bahar 2026
Issue 3/33 / Spring 2026



MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ

MSGSÜ Akademi Dergisi MSFAU Academy Journal

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Mimar Sinan Fine Arts University

Sayı 3/33 / Bahar 2026

Issue 3/33 / Spring 2026

Yılda iki kez yayımlanan ulusal hakemli dergidir.

This is a national refereed journal published twice a year.

MSGSÜ Akademi Dergisi TÜBİTAK-ULAKBİM Sosyal ve Beşerî Bilimler Veri Tabanında taranmaktadır.

MSFAU Academy Journal is indexed by TÜBİTAK-ULAKBİM Social and Human Sciences Database.

Yayın Dili / Languages of Publication Türkçe, İngilizce / Turkish, English.

ISSN 3108-5725

Kod MSGSÜ-LEE-026-05-D1

Sahibi / Owner

MSGSÜ Lisansüstü Eğitim Enstitüsü adına Müdür Prof. Dr. İlker Cırık

Director Prof. Dr. İlker Cırık, on behalf of MSFAU The Institute of Graduate Studies

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Managing Editor

Doç. Dr. Erol Gökşen

Yayın Kurulu / Editorial Board

Kurum içi

Prof. Dr. Eylem Deniz Howe, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, İstatistik Bölümü

Prof. Dr. U. Tümay Aslan Yegen, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü

Prof. Dr. Yasemin Erkalır, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Resim Bölümü

Prof. Dr. Hürriyet ÖGDÜ, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, ŞBPB

Prof. Dr. Arbil Ötkünç, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Mimarlık Bölümü

Prof. Dr. Erdem Çöloğlu, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Müzik Bölümü

Doç. Dr. Ozan Ömer Akgül, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sahne Sanatları Bölümü

Doç. Dr. Can Diker, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sinema ve Televizyon Bölümü

Kurum dışı

Prof. Dr. Ümran Ay, Marmara Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

Prof. Dr. Dilara Bakan Kalaycıoğlu, Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri

Prof. Çağrı Saray, Marmara Üniversitesi, Temel Eğitim Bölümü

Prof. Dr. Esmâ Mihlayanlar, Trakya Üniversitesi, Mimarlık Bölümü

Prof. Dr. Çiğdem Kaya, İstanbul Teknik Üniversitesi, Endüstriyel Tasarım Bölümü

Prof. Dr. Ozan Baysal, İstanbul Teknik Üniversitesi, Müzikoloji Bölümü

Prof. Ahmet Burak Basmacıoğlu, Anadolu Üniversitesi, Müzik Bölümü

Danışma Kurulu / Advisory Board

Kurum İçi

Prof. Dr. Aydın Usta, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Tarih Bölümü
Prof. Dr. A. Zeki Turan, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Endüstriyel Tasarım Bölümü
Prof. Dr. Rifat Onur Umucalı, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fizik Bölümü
Prof. Dr. Özgür Martin, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Matematik Bölümü
Prof. Dr. Evrim Hikmet Öğüt, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Müzikoloji Bölümü
Doç. Ceyda Güler, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Resim Bölümü
Doç. Dr. Arzu Çiftoğlu Çabuk, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Doç. Dr. N. Gamze Toksoy, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü

Kurum Dışı

Prof. Dr. Nalan Türkmen, Marmara Üniversitesi, Sanat Tarihi Bölümü
Prof. Dr. Neşe Baydar, Kocaeli Üniversitesi, Resim Bölümü
Doç. Dr. Oğuz Arıcı, İstanbul Üniversitesi, Tiyatro Eleştirmenliği ve Dramaturji Bölümü
Prof. Neşe Baydar, Kocaeli Üniversitesi, Resim Bölümü
Prof. Dr. Türkan Özbalta, Balıkesir Üniversitesi, Mimarlık Bölümü

Bilimsel Yayın Koordinatörü

Öğr. Gör. Çiğdem Sönmez

Baş Editör / Editor-in-Chief

Doç. Dr. Erol Gökşen

Editör / Editor

Dr. Öğr. Üyesi Hatice Özer

Editör Yardımcıları / Deputy Editors

Arş. Gör. Eda Öykü Öztürk Çakal

Arş. Gör. Gülce Nur Ertopuz

Alan Editörleri / Field Editors

Sosyal, Beşeri ve İdari Bilimler

Doç. Dr. Mehmet Şiray, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Felsefe Bölümü

Fen Bilimleri ve Matematik

Doç. Dr. İpek Tuvay, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Matematik Bölümü

Güzel Sanatlar

Doç. L. Başak Özdoğan, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sahne Dekorü ve Kostümü Bölümü

Mimarlık, Planlama, Tasarım

Doç. Dr. N. Volkan Gür, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Mimarlık Bölümü

Türkçe Dil Editörü / Turkish Language Editor

Dr. Öğr. Üyesi Habil Sağlam

İngilizce Dil Editörü / English Language Editor

Doç. Dr. Fatma Zeynep Bilge

Grafik Tasarım / Graphic Design

Arş. Gör. Gülce Nur Ertopuz

Grafik Tasarım Uygulama / Prepress Operator

Nadir Geçeroğlu

Mayıs 2026'da yayımlanmıştır.

Published in May 2026.

Yayımlanacak eserlerde dile getirilmiş olan görüşler, eserlerin bilimsel niteliği, dili, vb. konulardaki tüm sorumluluk yazar(lar)a aittir.

The sole responsibility for the views expressed, the scientific quality, language, and other content-related aspects of the published works lies with the author(s).

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Pürtelaş Hasan Efendi Mahallesi,

Meclisi Mebusan No:24, 34427 Beyoğlu/İstanbul

0 212 393 34 90

akademidergisi@msgsu.edu.tr

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/msgsuakademi>



İçindekiler

Index

Algoritmik İmgelem: Gündelik Düşünme
Biçimlerinde ve Popüler Kültürde Algoritmalar
Hakan Kürkçüoğlu, 1-18

Remiksküre: Mem Çalışmalarında Yeni Bir
Kavramsal Çerçeveye Doğru
Dilara Tekrin, 19-33

Kurumsal Bağlamda Bilinçli Farkındalık:
Çalışanlar İçin Farkındalık Temelli Bir
Uygulama
Zeynep Tunay Gül, Bülent Alcı, 34-53

Spinoza ve Özgürlük Estetiği
Övünç Cengiz, 54-68

**“Alias Grace”, “Sybil” ve “Üç Ruhlu Kadın”
Üzerine Dissosiyatif Bir Okuma**
Nesli Meriç Sanioğlu, 69-90

Limit-Attitude: The Relationship Between
Truth, Power, and the Aesthetics of Existence
in Foucault’s Late Works
Serhat Aslan, 91-107

Stalin ve Hitler Arasında:
Buber-Neumann’ın Kamp Tanıklığında Kadın
Olmanın Varoluşsal Mücadelesi
Merve Ay Karakuş, 108-124

ÖZGÜN MAKALE

Algoritmik İmgelem: Gündelik Düşünme Biçimlerinde ve Popüler Kültürde Algoritmalar¹

Algorithmic Imaginary: Algorithms In Everyday Ways of Thinking and Popular Culture



HAKAN KÜRKÇÜOĞLU²

Öz

Algoritmalar günümüzde salt yazılımcıların veya akademisyenlerin ilgilendiği bir kavram olmaktan çıkıp toplumsal imgeleme gitgide yerleşen bir konu haline gelmiştir. Gündelik sohbetlerde, sosyal medyada ve popüler kültür ürünlerinde algoritmaların bahsi sıklıkla geçmektedir. Bu durum, literatürde değinildiği üzere; insanların düşünme biçimlerinde algoritmik imgelemin dikkate değer bir yer tutması anlamına gelmektedir. Algoritmalar bizatihi birer aktör olarak toplumsal imgelemin içerisinde kendilerine yer bulmaktadır. Bu çalışmanın amacı; bahsi geçen noktalarda söz konusu algoritmik imgelemin nasıl ortaya çıktığını gündelik

hayat ve popüler kültür üzerinden incelemektir. Bu inceleme, akademik ve çevrim içi literatür, sosyal medya paylaşımları ve sinema filmleri gibi popüler kültür ürünleri üzerinden gerçekleştirilmiştir. Algoritmik imgelemin üretici ve tüketici rollerinde farklı biçimlerde ortaya çıktığı görülmektedir. Algoritma ve insanların birbirlerine uyum sağlama çabalarında algoritmik imgelem önemli bir işleve sahiptir. Algoritmik imgelem, giderek artan biçimde kültürel alanın etkin bileşenlerinden biri haline gelmekte, bu etkin rol bireylerin düşünme biçimlerine ve kültürel ürünlere yansımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Algoritma, Algoritmik Kültür, Algoritmik İmgelem, Toplumsal İmgelem, Popüler Kültür

Abstract

Algorithms are no longer just a concept that software developers or academics are interested in, but have become a subject that is increasingly embedded in the social imaginary. Algorithms are frequently mentioned in everyday conversations, social media and popular culture products. As discussed in the literature, this means that algorithmic imaginary plays a notable role in the way people think. Algorithms themselves find a place in the social imaginary as actors. The aim of this study is to examine how this algorithmic imaginaries emerges through everyday life and popular

¹ Makale başvuru tarihi: 13.09.2025. Makale kabul tarihi: 11.01.2026.

² Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Radyo, Televizyon ve Sinema Bölümü, hakankurcuoglu@ibu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-2603-1764

culture. This examination was conducted through academic and online literature, social media posts and popular culture products such as movies. Algorithmic imaginary appears in different forms in producer and consumer roles. Algorithmic imaginary has an important function in the efforts of algorithms and humans to adapt to each other. Algorithmic imaginary is increasingly becoming one of the active components of the cultural sphere, and this active role is reflected in the way individuals think and cultural products.

Keywords: Algorithm, Algorithmic Culture, Algorithmic Imaginary, Social Imaginary, Popular Culture

Giriş

Algoritmik medya yapısı, gündelik hayatın kültürel pratiklerini kendisinden bağımsız kavranamayacak bir duruma getirmiştir. Post-dijital çağın post-insanı, algoritmaların kuşattığı bir alanın içinde hem kendi düşünce biçimini algoritmalara uyarlamakta hem de algoritmayı verdiği tepki ve geri dönüşlerle kendi düşünsel dünyasına yaklaştırmaktadır. İnsan ve makinenin gitgide yakınsayan ikili yapısının sonucunda, düşünme ve imgelem yeteneği de belirli noktalarda ortaklaşmaktadır. Toplumsal olanın teknolojik olandan ayrıştığı alanların neredeyse tümüyle ortadan kalktığı bu ortamda, algoritmaların ve algoritma işleyiş mantığının düşünme biçimlerimizi kalıcı bir şekilde dönüştürmesi kaçınılmazdır.

İnsan ve makinenin kimilerine göre birleşime doğru giden yolculuğunda, insan zihninin makine işleyiş biçimine yaklaşması, makinelerin kendine ait imgelem biçimlerinin olması veya en geniş anlamıyla toplum ve teknolojinin birlikte tahayyülü literatürde sosyoteknik imgelem (Jasanoff ve Kim, 2009) veya makine görüşü (Rettberg, 2023) gibi başlıklar altında da tartışılmıştır. Belki anlam olarak biraz daha dar ancak aynı zamanda toplumsallığın daha yoğun görünür olduğu bir noktaya temas eden bir kavram olarak ise “algoritmik imgelem” terimi önümüze çıkmaktadır. Bu çalışmanın amacı; algoritmik imgelemenin gündelik düşünme, konuşma ve algılama biçimlerimizde nasıl yer ettiğini ve bu durumun popüler kültüre nasıl yansıdığını incelemektir.

Bugün kullanıcılar internete bağlı uygulamaları kullanırken kendilerine gösterilen akışın algoritmik bir editörlük süzgecinden geçerek sunulduğunun farkındadır ve bu farkındalıkla onlar da algoritmayı yönlendirmek için çeşitli stratejiler üretmektedir. Örneğin bir hesaptan görünen içeriğe benzer içerikleri görmemek için o hesabı engellemek bunlardan biridir. Ancak derin öğrenme yöntemleriyle çalışan algoritmalar da buna karşı stratejiler üretmek kullanıcıyı tekrar benzer içeriklere yönlendirebilmekte bu durum döngüsel olarak sürüp gitmektedir. Dolayısıyla hem kullanıcı hem algoritma sadece ön bilgileriyle (verilerle) değil birbirlerine karşı olan tutumlarıyla da hareket etmiş olurlar. İki taraf da birbirlerine karşı alışık oldukları bir

akış içerisinde tepkiler göstermektedir. Bu karşılıklı sürecin sonucunda algoritma artık gündelik pratiklerinde ve popüler kültürde imgelem biçimlerinin bileşenlerinden biri haline gelmiştir.

Bu çalışmada nicel araştırma yöntemlerinden betimsel analiz yöntemi uygulanarak algoritmaların web ortamındaki yorumlarda ve popüler kültür ürünlerinde nasıl imgeleştirildiği tema ve anlatı açısından incelenmiştir. Bu doğrultuda, öncelikle ilgili literatüre başvurularak algoritmik imgelemin kavramsal çerçevesi çizilmiştir. Daha sonra sosyal medyadan alıntılanmış yorumlarda algoritmaların ve öneri sistemlerinin kullanıcılar tarafında nasıl yorumlandığı incelenmiştir. Son olarak anaakım sinemadan iki filmin senaryosu içerisinde önemli yer tutan karakterler olarak algoritmayı temsil eden iki ayrı karakterin analizi yapılmıştır. Bu filmlerde algoritmaların hangi biçimde temsil edildiği, görsellik ve anlatı açısından nasıl sunulduğu ve filmin bütünlüğü içerisinde nasıl bir role sahip oldukları incelenmiştir.

Akademik literatüre bakıldığında algoritmik imgelem kavramının (bu makaledeki anlamıyla) ilk kez Tania Bucher'ın (2012) "Want to be on the top? Algorithmic power and the threat of invisibility on Facebook" başlıklı makalesinde kullanıldığı tespit edilmiştir. Dolayısıyla akademik literatür açısından henüz yeni sayılabilecek bir kavram olduğu söylenebilir. Bucher'ın makalesinden 3 yıl sonra yayınlanan "Algorithmic Imaginaries. Visions and values in the co-production of search engine politics and Europe"

(Mager, 2015) başlıklı bildiride ise kavramın daha çok "sosyoteknik imgelem" (ilerleyen sayfalarda değinilmiştir) kavramına yakın bir anlamda kullanıldığı görülmektedir. İzleyen yıllarda, algoritmaların gündelik hayat ve medya üzerindeki etkisinin iyice hissedilir olmasıyla beraber konuyla ilgili çalışmaların artışı söz konusudur. Finn (2020), Ruckenstein (2023), de Seta (2024) gibi araştırmacıların algoritmik imgelemle ilgili olarak yayınladığı kuramsal ve ampirik çalışmalar bunlardan bazılarıdır. Bu makalenin mevcut çalışmalara ek olarak algoritmik imgelemin gündelik hayatın içinde ve popüler kültürde nasıl yansımalar bulduğunu sorgulaması açısından literatüre katkı sunması hedeflenmiştir.

1. Sosyoteknik İmgelem,

Makine Görüsü ve Algoritmik İmgelem

Toplumlar, bilim ve teknolojileri ile olan ilişkilerinde, gelecekte ortaya çıkma potansiyeli olan veya halihazırda yaşanmakta olan bazı durumları kolektif olarak hayal dünyalarının içine yerleştirirler. Jasanoff ve Kim (2009, s. 20) uluslararası siyaset bağlamında bu durumu sosyoteknik imgelem olarak tanımlamıştır. Yazarlara göre sosyoteknik imgelem; uluslara özgü bilimsel ve teknolojik vizyonun tasarlanması ve uygulanışının toplumsal yaşama kolektif olarak yansıtıldığı bir imgelem biçimidir. Dolayısıyla bilim ve teknoloji politikalarında belirli düşüncelerin diğerlerinin önüne geçmesi, arzu edilen teknolojik geleceğin nasıl hayal edildiği, bu ortak hayallerin politika ve kurumları nasıl etkilediği gibi

konular sosyoteknik imgelemin alt başlıklarıdır.

Örneğin; bir ülkenin yapay zeka yarışındaki hedefleri, sosyoteknik ulusal imgelemin bir parçasıdır ve bu hedefler doğrultusunda araştırma ve yatırımların şekli belirlenir. Burada ulusa ait imgeler, mitler, tarihsel anlatılar ve semboller kamuoyu nezdinde ifade edilir. Böylelikle bilimsel ve teknolojik gelişmeler tarafsız biçimde değil, toplumsal arzular, değerler ve normlar çerçevesinde ilerler. Toplum ve teknolojinin birbirinden bağımsız olmadığı ve karşılıklı bir üretim ilişkisi içerdiği sosyoteknik imgelemin aracılığıyla bir kez daha görünür hale gelmektedir.

Teknolojik yakınsama, geçmişte bilginin merkezinde yer alan insanı, sahip olduğu ayrıcalıklı konumundan uzaklaştırmıştır. Artık insanlık, fiziksel ve biyolojik uyumun yanında bilişsel açıdan da teknolojinin ritmine ayak uydurmak durumundadır. Yaşamın makinelerle ortaklaşması aynı zamanda salt insani imgelemin makine karşısında zayıflaması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla insana özgü ‘aşkın imgelem’ giderek makinelere devredilmekte ya da makinelerle simbiyotik hale gelmektedir (Reader, 2021, ss. 166). Toplum-teknoloji ilişkisinde ortaklaşan düşünme ve hayal biçimleri, bilgisayar görüşü (*computer vision*) ya da makine görüşü (*machine vision*) başlıkları altında da incelenebilir. Bilgisayar görüşü, genellikle dijital araçların dış dünyayı algılama ve kaydetme biçimini teknik olarak vurgularken makine görüşü daha geniş anlamda (analog dönemi de içerecek şekilde)

makinenin kimi zaman insanlarla ortaklaşan algılama biçimlerini ifade eder. Dolayısıyla makine görüşü kavramı bir yandan daha teknik olana vurgu yaparken bir yandan da meselenin felsefi ve sosyolojik boyutlarını daha iyi kavramaya yardımcı olur.

Rettberg, makine görüşünü “görsel bilginin makineler ve algoritmalar tarafından kaydedilmesi, analizi ve temsili” (Rettberg, 2023, s. 3) olarak tanımlar. Buradaki analiz ve temsil vurgusu algoritmaların işleyişinin makinelere görme ve kaydetmenin ötesinde şeyler kattığını ifade etmesi açısından önemlidir. 1839’da fotoğrafın icadından beri makineler hem dünyayı görsel olarak kaydetmeye hem de insanın dünyayı algılama biçimini değiştirmeye başlamıştır. Örneğin geniş açı veya tele lensler, daha sonraları Dziga Vertov gibi sinemacılara da ilham olduğu üzere insanın farklı bakış açılarıyla dış dünyayı kaydedebilmesini sağlamış, bu açıdan fotoğraf klasik resim sanatından ayrılmıştır. Dolayısıyla makinelerin insanın biyolojik ve fiziki kapasitesini araçsal olarak genişletmesi yeni bir durum değildir. Ancak içinde bulunduğumuz zamanlarda, yapay zeka ve algoritmaların devreye girmesiyle birlikte makineler, kayıt yeteneğine ek olarak görsel bilgiyi tanımaya, işlemeye ve nihayetinde yeniden üretmeye başlamıştır. Makineler, geçmişten farklı olarak artık dış dünyayı bir belleğe kaydetmeden de görseller, imgeler üretme yeteneğine sahiptir. Dolayısıyla tıpkı insanlar gibi makineler de belirli imgelerle ‘düşünme’ ve üretme yeteneğini kısmen de olsa kazanmıştır.

Makine görüşünün insan görüşüyle ortaklaşması sadece fiziksel algılama kapasitesinin artması anlamına gelmez, aynı zamanda insana zihinsel olarak belirli içgörüler geliştirebilme yeteneğini kazandırır. Örneğin dijital fotoğrafın herkes tarafından her an üretilebilir hale gelmesi, nesnelerin hangi açıdan nasıl görüneceğini aşağı yukarı tahmin edebilmemizi sağlar. Telefonlarımızla fotoğraf çekerken geniş açılı lensi seçtiğimizde karşımıza nasıl bir görüntü çıkacağını önceden tahmin edebiliriz. Daha önce binlerce geniş açıyla çekilmiş fotoğraf görmüş olmamız o fotoğrafın nasıl çıkacağını ya da geniş açıyla mekanın nasıl görüneceğini zihnimizde canlandırabilmemizi sağlar. Bütün bu süreç, makine görüşünün insan görüşü ile yakınsamasının bir sonucudur.

Makinenin görme biçimleri, bireylerin ürettikleri sanat eserleri, oyunlar, memler vb. ile tekrar tekrar konuşulur ve tartışılır. Dolayısıyla toplumsal imgelemin bir parçası haline gelmiş olur. Bu durumun en önemli etkilerinden biri ise imgelemin makine görüşünün teknik gelişimini/kullanımını ve daha geniş anlamda teknolojik ilerlemeyi aktif olarak biçimlendirmesidir (Rettberg vd., 2024, s. 10). İki özerk aktör olarak makine ve insanın karşılıklı iletişimi, kendisinden sonraki iletişimsel yapıyı inşa etmektedir.

Son yıllarda makine ve bilgisayar teknolojisi geçmişe göre farklı bir boyut kazanmış, yapay zeka ve yapay öğrenme tekniklerindeki sıçramalarla beraber hayatın birçok alanını otomasyonlaştıran algorit-

malar, kültür konusunda son derece belirleyici bir aktör haline gelmiştir. Bu durumun sonucu olarak algoritmalar, sosyal, kültürel ve sanatsal bağlamda sıklıkla tartışılmaktadır. Bu tartışmalar, doğal olarak kültürün kendisini yeniden üretimi içerisinde farklı biçimlerde yankı bulmuştur. Algoritmalar, sadece akademisyenlerin ya da mühendislerin ilgilendiği bir konu olmaktan çıkıp her gün karşılaştığımız ve üzerine konuştuğumuz, sıradanlaşmış ama bir o kadar da geniş etkilere sahip bir problem haline gelmiştir. Bu problem, teknik doğası gereği en çok internet (platformlar) bağlamında önümüze çıkmaktadır.

Algoritmalar, çeşitli insani duyuşsal etkileşimlerin bir parçası olma özellikleriyle toplumsal imgelem üzerinde söz sahibi hale gelirler (Bucher, 2018, s. 113). İnternet kullanıcılarının yapılandırılmamış soyut verileri, ağdaki görsel, yazılı ve sesli paylaşımlarla birlikte yapılandırılmış verilere dönüşür ve algoritma bu veriler üzerinden birtakım kararlar alarak hareket eder. Gerçek hayattaki hiçbir zaman tamamıyla kavranamayan (kavranması da beklenmeyen) insan iletişiminin aksine algoritmanın dönütleri net ve hedefe yönelik olmalıdır. Dolayısıyla algoritmalar, sürecin başında yapılandırılmamış olan insan verilerini (duygular, tutumlar, hayal gücü vb.) kesinleşmiş kodlara dönüştürürler. Ancak bir yandan da bu kodların tekrar çözülmesi iki taraf için de giderek zorlaşır. (Manovich, 2020, s. 182).

Algoritma, kodlanmış biçimiyle karşısındaki

kullanıcıları kendisinden beklendiği gibi belirli noktalara konuşlandırır. Buna karşılık insanlar da algoritmayı kafalarında belirli bir noktaya yerleştirecektir. Ancak insan beyni matematiksel formüllerle çalışmadığından bunu soyutlamaya, bir başka deyişle imgelere başvurarak gerçekleştirir. Tam da bu noktada algoritmik imgelem gerçekleşmiş olur. Ed Finn (2020, s. 236), bu durumu kültürel bilgi sayımın yarattığı matematiksel evrene insanların soyutlama, sadeleştirme ve örnekleme yoluyla erişebilmesi olarak betimlemiştir.

Schulz (2022), kullanıcı ve algoritma arasındaki bu ikili konuma bir üçüncü aktör olarak algoritma tasarımcılarının da eklenmesi gerektiğini savunur. Yazara göre tasarımcıların uygulamalara eklediği yeni özelliklerde kullanıcıların potansiyel davranışlarına karşı sahip olduğu düşünce ve tahminler gibi faktörler de imgelemin şekillenmesinde önemli rol oynar. Dolayısıyla algoritmik imgelemin daha iyi anlaşılması için platformların tasarım ve geliştirme süreçleri de göz önüne alınmalıdır. Böylelikle kullanıcı-algoritma etkileşiminin yanına daha makro düzeydeki kurumsallaşma süreçleri de eklenmiş olacaktır.

Algoritmaların varlığının sezgisel de olsa farkında olmak tüketilecek içerikleri seçebilmede yeterli değildir. Algoritmik imgeleme sahip olmak yankı odasının dışına çıkmayı sağlamaz. Hatta kimi zaman bu kadar büyük bir güce karşı durmanın imkansızlığını tahayyül etmek yankı odası durumunu daha da derinleştirebilir. Bir Reddit kullanıcı-

cısının “algoritmik rehavet” (u/[randomdaysnow], 2025) olarak tanımladığı gibi kullanıcılar, özellikle eğlence ve haberin tüketiminde kendi kendilerinin editörü olma görevini üstlenmek gibi angarya bir işi istemez ve doğrudan kendilerine sunulan içeriği tüketmeyi tercih ederler. Eğer profesyonel bir medya çalışanı vb. mesleklerden değilse kimsenin gündelik hayatın akışında bu zorlu editoryal işi yapmaya vakti yoktur. Ancak bir yandan akışa küçük de olsa müdahaleler edilebildiği yaygın bir bilgi haline gelmiştir. “Instagram algoritmamı düzeltmem lazım”, “TikTok algoritmam yine bozuldu” gibi cümleler artık gündelik konuşmaların içinde doğal karşılanan ifadelerdir.

Algoritmik imgelem, sadece tüketim bağlamında değil içeriğin üretiminde de vuku bulur. Bir X gönderisinin hangi üslupla yazılırsa kabul göreceği, Instagram’da hangi tip görsellerin daha çok görüntülemeye ulaşacağı gibi konular, sadece medya profesyonellerinin değil sıradan kullanıcıların da az ya da çok hakim oldukları, “herkesin bildiği sırlar” haline gelmiştir. Dolayısıyla imgelem, içeriği şekillendiren en önemli etkenlerden birisidir. Aynı mesaj X platformunda farklı, LinkedIn’de farklı, Facebook’da farklı biçimlerde yayınlanmalıdır. Bir başka deyişle; ‘araç mesajdır’ın yerini ‘platform mesajdır’ almıştır. Bu durum, sosyal medya içerikleri kadar profesyonel kültür üretimlerinde de yankı bulmaktadır. Konuyla ilgili bir çalışmada; Raffa ve Pronzato (2021), müzik üreticilerinde Spotify algoritmasına dair oluşmuş olan imgelemin yaratıcı süreçleri doğrudan etki-

leyebildiğini, şarkıların kısalması, popüler arama terimleriyle adlandırılması, bot ve yapay dinleme gibi 'optimizasyon' yöntemlerinin kullanılması ve benzeri stratejilerin algoritmik imgelemin yansımaları olduğunu belirtmişlerdir.

Algoritmalar, kullanıcılarda birbirine çok zıt duygular uyandırabilir. Kullanıcıyla makine arasındaki algoritmik ilişki, keyif alma, coşku, korku, sıkıntı, kızgınlık, hayal kırıklığı gibi birbirinden çok farklı duygu durumlarını ortaya çıkarabilir. Gerçekten ilgiyi çeken bir içerik önerisi kullanıcıyı hoşnut ederken görmek istenmeyen bir öneri öfke uyandırabilir. Kullanıcı görmek istemediği ya da hoşuna gitmeyen önerileri de sıklıkla almaktadır. Algoritmik sınıflandırma, gündelik pratikler konusunda incelikli bir rehberden ziyade salt kişisel verileri sıralamaya dayalı mekanik araçlardır ve kullanıcılar genellikle incelikten yoksun işlemlerden rahatsızlık hissetmektedir (Ruckenstein, 2023, s. 24). Kullanıcının rahatsızlıkları ya da memnuniyetleri, farklı duygu çatışmaları yaratarak tek boyutlu olmayan, karmaşık bir imgelemin ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Bu konuda bir örnek olarak; Schellewald'ın (2022), algoritmik imgelem üzerine yaptığı etnografik araştırmada, *TikTok* platformundaki kullanıcıların algoritma hakkında bahsi geçen çok boyutlu ve zıt duygulara sahip olduğu sonucuna ulaşması gösterilebilir. Araştırmaya göre *TikTok*'un keşfet (*For You Page*) özelliği, kullanıcılara dijital gözetim, duygusal kontrol mekanizması olma vb. ile eğlence ve iyi vakit geçirme hissini bir arada

sunmaktadır.

İnsanların algoritmalarla olan duyuşsal temasları, algoritmanın dışında gelişen bir durum değil ortak bir varoluş biçiminin uzantısıdır. Bu karşılaşmalar, algoritmalar hakkında bazı hikayeler ve inançlar üretirken, aynı zamanda onları dönüştüren bir potansiyele de sahiptir. Dolayısıyla ortaya çıkan fiilleri mümkün kılan veya kısıtlayan şey salt matematiksel kodlar değil bahsi geçen ikili konum arasında ortaya çıkan algoritmik imgelemdir (Bucher, 2018, ss. 116-117). Buradaki ortaklık durumu algoritmik imgelemin betimlenmesi açısından oldukça önem arz etmektedir. İnsanlar ve algoritmalar artık birbirine sırayla karşılıklı tepkiler veren iki aktör değil sürekli ve kesintisiz bir şekilde birbirlerine mukavemet eden, birbirleriyle mücadele eden, aynı yönde ilerleyen, aynı kültürel çıktılar yaratan simbiyotik bir varoluşu sürdürmektedir. Finn (2020), ağ toplumunun ilk dönemlerinde internette gezinmeyi tanımlamak için kullanılan "sörf yapmak" deyimini tekrar gündeme getirerek insan ile algoritma arasındaki bu karşılıklı mukavemet durumuna dikkat çeker;

İnsanın rolü, bir küratörün değil, dalgaları aşan bir sörfçünün yaptığı yapmak, çağdışı bir dijital metaforu yenilemektir. Bizler, pek çoğu kasıtlı olarak bizden gizlenen, kendi algoritmik havasına, akımlarına ve enerji kaynaklarına sahip, karmakarışık bir alanda faaliyet gösteriyoruz. Tıpkı dalgaları süzen bir sörfçü gibi, bu muazzam güçlerle olan ilişkimiz

de dokunaklı, içgüdüsel ve bazen de neredeyse ilkeldir. Metafor, hayal gücü üzerine bir bakış açısı doğurur: Zenginleştirilmiş insan-ma-kine hayal gücünün olasılık alanı hakkında, birbirlerini çok az anlayabilen, oldukça farklı ölçeklerde işleyen iki varlığın kesişmesi olarak düşünebiliriz. Sörfçü ile okyanus arasındaki dinamik gerilim, eylemi asıl ilginç kılan şeydir (Finn, 2020, s. 241).

2. Yöntem

Bu çalışmada, sosyal bilimler bağlamında, belirli bir durumun veya fenomenin özelliklerini tanımlamayı amaçlayan metodolojik yaklaşımlardan betimsel analiz yöntemi kullanılmıştır. Algoritmik imgelem kavramını tanımlamak için öncelikle ilgili literatüre başvurulmuş, daha sonra konunun gündelik hayatta ve popüler kültürde nasıl yansımalar bulunduğu sorgulanmıştır.

Algoritma hakkındaki gündelik düşünce ve söylemleri veriye dönüştürmenin malum zorluğu nedeniyle genellikle gündelik konuşmalara en yakın şekilde gönderilerin paylaşıldığı X platformundan alıntılar yapılmıştır. Gönderi örnekleri; ‘algoritma’, ‘algoritmam’, ‘keşfet’, ‘keşfetim’, ‘ana sayfam’ gibi algoritmik imgeleme ilişkili olabilecek anahtar sözcükler aranarak tespit edilmiştir. Çok sayıda örnek arasından algoritmayla ilgili tahayyülleri en iyi yansıttığı düşünülen örnekler aktarılmış, birbirine benzer gönderiler arasında eleme yapılmıştır.

Betimsel analizin popüler kültür ürünlerinin

belirli özelliklerini, temalarını veya temsil biçimlerini tanımlamak için kullanılabileceğinden hareketle algoritmanın en yoğun biçimde yer aldığı örnekler araştırılmış, nihayetinde ulaşılan kültürel ürünler içerisinde anlatı içerisinde kapladığı alan açısından en geniş yeri tutan karakterlere sahip 2 popüler film seçilmiştir. Elbette algoritma, başta bilimkurgu türü olmak üzere birçok sinema filminde konu edilmiştir. Ancak doğrudan algoritmik imgelemi yansıtacak şekilde karakterler, olaylar, replikler vb. içeren film sayısı sınırlıdır. Bu nedenle araştırmanın ilgili başlığı bahse konu 2 filmle sınırlı tutulmuştur. Filmlerde algoritmik imgelemin olay örgüsüne nasıl yansıdığı ve kavramın karakterler üzerinden nasıl bir temsile dönüştürüldüğü incelenmiştir.

3. Gündelik Hayatta Algoritmaya Karşılaşmalar

Algoritmik imgelem, günümüzün internet mimarisini en iyi şekilde betimleyen platformlaşmadan bağımsız okunamaz. Platformlaşma, algoritmik imgelemi gündelik hayatımızın tam merkezine sokmuştur. Elbette *Google*'da eski usul bir arama yaparken de algoritmik imgelem ortaya çıkabilir ancak en iyi şekilde platformlar ve algoritma politikaları söz konusu olduğunda hissedilir hale gelir. Sadece sosyal medya platformları değil, alışveriş, yeme-içme, ulaşım, çevrim içi oyunlar vb. uygulamalar platformlaşmanın süzgecinden geçmiş, geniş algoritmik ekosistemlere dönüşmüştür. Dolayısıyla toplum, her yeni gün, kesintisiz ve sürekli artan biçimde algoritmik etkilere maruz kalmaktadır.

Toplumun algoritmalarla giderek derinleşen ilişkisi, teknik bilgiye sahip olma veya olmamanın ötesinde bir çeşit algoritmik halk kültürünü ortaya çıkarır. Bu kültür biçimi tıpkı geleneksel halk kültüründeki gibi gayri resmi anlatılardan, dedikodulardan, hikayelerden, hurafelerden, efsanelerden vb. oluşur. Bu, gündelik hayatın otomasyonlaşmasının halkın yorumlaması ve yaratıcılığıyla karşılaştığı alandır. Algoritmik halk kültürü sürekli olarak genişlemekte, yeni estetik ve düşünce biçimleri kazanmaktadır. Otomasyonun toplumsal hayatın içinde görünürlüğü arttıkça algoritmayla ilgili kültürel anlatıların bağlamı da genişlemektedir (de Seta, 2024, ss. 240-244).

Algoritmik kültür açısından algoritmanın formal tanımlarındansa hangi eylemleri yaptığı, neleri birbirleriyle eşleştirdiği gibi konuların bireyler tarafından nasıl tahayyül edilip tartışıldığı daha önemlidir. Bu tahayyüller, gündelik anlamlandırılmaların ve hissedilen deneyimlerin bir parçasıdır. (Ruckenstein, 2023, ss. 3-4) @FritzFassbender (2024) adlı X kullanıcısının yaptığı paylaşım (Görsel 1.) algoritmanın gündelik hayata sirayetinin ne denli büyük olduğunu ifade eder. *YouTube*, algoritma konusunda izleyici deneyimi açısından nispeten insafli platformlardan biridir. Arama-izleme geçmişi silindiğinde kullanıcının vurguladığı gibi her şeyi yeniden başlatır. *Instagram*, *TikTok*, *X* gibi platformlar ise bu konuda çok daha müdahalecidir. Bu platformlar arama geçmişleri silinse, hatta gönderiler için 'bu tür sonuçları gösterme' gibi seçenekler işaretlense

bile tekrar tekrar benzer içerikleri kullanıcıya göstermektedir. *TikTok*'da öylesine izlenmiş bir videonun benzerlerinin aylar sonra tekrar kullanıcının karşısına çıkabilmesi alışageldik bir durumdur. Kullanıcılar, bu durumun farkında olarak kararlar verse de algoritmanın kuşatıcılığı belirli bir içerik döngüsünden kurtulmayı pek de olanaklı kılmaz. Bu döngü, literatürde ve internet kültüründe 'tavşan deliğine düşmek' olarak da adlandırılmaktadır. Kullanıcı, farkında olmayarak, farkında olsa bile algoritmanın güçlü kuşatmasının dışına çıkamayarak sıklıkla kendini bu durumun içinde bulmaktadır. Dolayısıyla burada dijital okuryazarlık ya da algoritmik okuryazarlık olarak tanımlanabilecek farkındalık düzeyi de çoğu zaman işlevsel olmamaktadır.



Görsel 1. @FritzFassbender Adlı Kullanıcının Gönderisi.

Öneri sistemlerinin gereken incelikten yoksun olması sebebiyle değişken insan deneyimlerine cevap vermekte başarısız olması kızgınlık ve hayal kırıklığı yaratır. Bu durum, algoritmik ilişkilerin temelde iletişimsel ilişkiler olduğunun bir göstergesidir. Öneri sisteminin sınırlı bir iletişim alanı sunması karşı tarafta rahatsızlık yaratmaktadır. Kullanıcılar buna karşılık olarak verdikleri geri dönütlerle çift yönlü bir iletişim kanalını sürdürmeye çalışsa da algoritmanın tasarımı nedeniyle bu çaba çoğu zaman başarısızlıkla sonuçlanır ve ortadaki rahatsızlık döngüsel olarak devam eder (Ruckenstein, 2023: ss. 147-148).

@aycaoznazlii adlı kullanıcının gönderisi bahsi geçen rahatsızlığı yansıtır; “tiktok algoritmam ve rüyalarım.. ikisinin de ortak noktası aşırı alakasız olmaları (@aycaoznazlii, 2023).” Bir başka kullanıcının “Spotifydan o kadar korkunç şarkılar dinledim ki algoritmamı düzeltmem bütün senemi alıcak (@tamıserefsiz, 2024).” demesi ise algoritmanın sürekli olarak müzakere edilen, kontrol etmenin güç olduğu, başına buyruk yapısına vurgu yapar. Kullanıcılar, çok güçlü ve merkezi bir yapıyla karşı karşıya olduklarını bilseler bile yine de algoritmalarını yönlendirme çabalarını sürdürebilirler; “uzun zamandır cabalıyordum basardım: sifir begenili kedi videoları cikariyo algoritmam (@dinocardium, 2025).”

@icerisidolu adlı kullanıcının gönderisi algoritmayla müzakerenin, ondan memnun olunmasa bile başka türlü bir içerik tüketimi alternatifinin kalmayışının dikkate değer ifadelerinden biridir; “biliyorum niyeti kötü ama instagram algoritmam

kadar söylediklerimi dinleyen kimse yok ve bunu takdir etmek durumundayım (@icerisidolu, 2023).” Bir başka örnek ise algoritmanın nasıl çalıştığı bilinse bile yine de onun içerik tüketimindeki yönlendiriciliğinden uzaklaşmanın zorluğu üzerinedir; “Tiktok algoritmam bozuldu sadece 20-25 senelik ibrahim tatlıses canlı performansları düşüyo önüme. repostlarım bi süre bu tip içeriklerden oluşacak malesef (@emirunal_06, 2025).” Algoritmayla ilgili şikayetler ve rahatsızlıklar sadece esprili ifadelerle yansıtılmaz, kullanıcının kendini iyi hissetmediği durumlarda ‘tavşan deliği’ etkisinin bu olumsuz ruh halini artırabileceğiyle ilişkili yorumlara da rastlarız; “Algoritmam bozuldu bir anda yüzleşmek istemediğim ne varsa çıktı karşıma kendime söyleyemediğim binlerce cümle (@GBusra83924, 2025).”

Kullanıcı verilerinin izinli ya da izinsiz olarak takibi ve buna bağlı olarak ortaya çıkan gözetim etkisinin gündelik hayatta algoritma üzerine konulan en yaygın konulardan biri olması muhtemeldir. Veri-gözetim, artık eskisi kadar şaşkınlık duyulmayan, hayatın olağan akışının bir parçası konumundaki bir gözetim biçimi haline gelmiştir. Algoritmanın ‘her şeyi bilen’ (en azından bilme potansiyeli olan) bir gizli güç haline dönüşmesi de sosyal medyada yankı bulur. Örneğin; @puyond adlı kullanıcının gönderisi bu noktaya dikkat çeker; “Tiktok algoritmam asiri supheli sekilde spesifiklemeye basladi... my fbi agent knows me so well (@puyond, 2021).”

Sosyal medya ya da platform algoritmalarına bilerek yapılmış bir gönderme midir bilinmez ama @eylulturan adlı kullanıcının gönderisi, sadece çevrim içi bağlamlarda değil hayatın içerisinde bir benzetim olarak kullanılmasıyla algoritmanın toplumsal hayatın sıradan bir parçası olma durumunu yansıtır; “Türk kahvesi güzel gelmeye başladı noluyo bana algoritmam bozuldu iyice (@eylulturan, 2022).”

Çalışmanın bu bölümünde X platformundaki yazılı yorumlara odaklanılmış olsa da algoritmik imgelemin günümüzün görsel ağırlıklı sosyal medya-sında da sıklıkla kendisini gösterdiğini bir not olarak düşmek gerekebilir. Bu konuda en çok rastlanan videolar, kullanıcıların diğer kullanıcılara yardımcı olmak adına yaptığı videolarda algoritmanın nasıl çalıştığını ve ona karşı hangi stratejilerin izlenebileceğini anlattıkları içeriklerdir. *YouTube*, *Instagram*, *TikTok* gibi platformlarda arama çubuğuna ‘algoritma’ yazıldığında ilk karşılaştığımız videolar genelde bu tür içeriklerdir. Bunun yanında hiciv ve mizah içeriklerinde de algoritma temsilleriyle karşılaşırız. Örneğin bir TikTok videosunda (@bagimsiz-yasam) çevrim içi kumar bağımlılığı parodik biçimde anlatılırken algoritma insansılaştırılarak tasvir edilmiştir.

Bir başka kullanıcının öneri sisteminden bahsettiği videosunda (@heymgs) “*TikTok* Hurafeleri” ve “*TikTok* Mitleri” ifadelerini kullanması da kayda değerdir. Kullanıcı, bu videoda algoritmanın çalışma biçimi hakkındaki tartışmalı bazı konulardan bahsetmektedir. Burada “hurafe” ve “mit”

sözcüklerinin seçilmesi algoritmaların halk kültürüne sirayet etmiş olmasına örnek olarak gösterilebilir. Bu sözcükler, diğer sosyal medya platformlarının öneri sistemleri için de zaman zaman kullanılmaktadır. Hurafeler, mitler, efsaneler vb. halk kültürünün tamamlayıcı parçaları olduğundan bu adlandırma biçimi, algoritmaların gündelik hayatın diline nasıl yerleştiğini göstermektedir.

Bahsedilen örnekler çeşitlendirilebilir. İleride farklı medya araçları bağlamında yapılabilecek yeni çalışmalar, algoritmik imgelemin gündelik hayattaki yerinin daha net bir biçimde betimlenmesini sağlayacaktır. Özellikle içeriklere yapılan yorumların incelenmesi daha geniş kapsamlı araştırma verileri sunabilir. Örneğin; *TikTok* kullanıcılarının beğendikleri videonun başka kullanıcıların keşfet sayfasına düşmesini istedikleri için yorum kısmına “keşfet” yazmaları, algoritmayla müzakerenin sayısız biçiminden sadece birisidir.

Kullanıcılar, içeriklerin üretimi bağlamında da algoritmik imgeleme başvururlar. İçerik üreticileri, algoritmik imgelemin aracılığıyla, kullanıcı verilerini işleyerek gerçekliği yeniden şekillendiren ve bir çeşit yönetici rolü oynayan algoritmalara uyum sağlamaya çabalarlar (Zhang vd., 2020: 15). Bu durum, teknik ve kitabi bilginin ötesinde, içerik üretirken algoritmayı test etmeyi, yoklamayı, kandırmayı vb. içerir. Örneğin X gibi diğer kullanıcıları öfkelen-dirmenin daha çok etkileşim getirdiğinin bilindiği platformlarda, ‘öfke yemi’ (*rage bait*) taktiğini uygulamak paylaşımın algoritmik imgelemin dola-

yımından geçerek gerçekleştiğini gösterir. *TikTok*'un yükselişinden sonra popülerleşen bölünmüş ekran (*sludge*) taktiği de yine algoritmaya karşı üretilmiş stratejilerden biridir. Bu içerik biçiminde ekran ikiye bölünerek birbiriyle alakasız iki video aynı anda oynatılır. Bu, üreticilerin *TikTok*'da kullanıcıların ortak video yapabildiği düet özelliğinin (ekran aynı şekilde bölünmüştür) ilgi çektiğini fark ettikten sonra uyguladıkları bir tekniktir. Algoritmanın etkisiyle ortak bir teamüle dönüşmüştür. Birçok üretici, bahsi geçen taktik ve stratejileri aslında tercihleri o yönde olmadığı halde algoritmanın dikkatini çekmek için başka bir yol olmadığını düşündükleri için uygulamaktadır. Böylelikle insani düşünce, yazılımın çalışma prensibine uyumlanmış olur.

Algoritmik imgelem, sosyal medyadaki yaratıcılar arasında belirli kolektif davranışlarda da somutlaşır. İçerik üreticileri, algoritmanın çalışma biçimi hakkında öğrendiklerini yine ürettikleri içerikler üzerinden diğer kullanıcılara iletir. Dolayısıyla kültürel ürünler algoritmayla ortaklaşa üretilmekle kalmaz, kullanıcıları ortak bir algoritmik imgelemde buluşturan bir çeşit “eleştirel okuryazarlık” aracılığına da sahne olmuş olur (Low vd., 2023, s. 2346). Sosyal medya üreticileri *Reddit*, *Discord*, *Facebook* gibi platformlarda birbirlerine algoritma hakkında bilgiler vererek ya da algoritma üzerine sohbet ederek ortak bir kültürel alanı inşa etmiş olurlar. Bu sohbetlere çoğu zaman espriler, memler, yorumlar vb. eşlik eder. Bütün bunlar ortak

algoritmik imgelemin dallanıp budaklanarak genişlemesine yardımcı olur.

4. Popüler Kültürde Algoritmalar

Algoritmalar günümüzün popüler kültüründe, film, dizi, oyun, sosyal medya içerikleri, sanat eserleri vb. birçok kültürel ürünün içerisinde konu olarak yer almaktadır. Bir hayli geniş olan bu evrenin içerisinde örneklem saptamak oldukça zordur. Dolayısıyla aşağıdaki paragraflarda senaryo açısından algoritma konusuna ve algoritmayı temsil eden karakterlere tespit edilebildiği kadarıyla en geniş alanı ayıran iki film incelenmiştir. Bunlar 2018 yapımı *Wreck It Ralph 2: Ralph Breaks the Internet* ve 2021 yapımı *Space Jam: A New Legacy* filmleridir. Ciddi ve ağırbaşlı bilimkurgu filmlerinin aksine her iki film de daha çok çocuklara hitap eden eğlence odaklı film kategorilerinin içerisinde yer almaktadır. Ancak buna rağmen algoritmik imgelemi temsil etme açısından daha anlamlı ipuçlarına sahiptirler. Çünkü algoritmalar iki filmde de bir insan formunda cisimleştirilmiştir. Dolayısıyla seyirci, imgelemin oldukça açık bir biçimde yüzeye çıkmış olduğu bir benzetimle karşı karşıya kalmaktadır.

Wreck It Ralph 2: Ralph Breaks the Internet adlı animasyon filminde senaryo açısından önemli bir yer tutan “Yesss” karakteri popüler kültürdeki dikkate değer algoritma temsillerinden biridir. Yesss, filmdeki video paylaşım platformu Buzztube’un (*YouTube*’un bir parodisi) algoritmasıdır. Filmde

şirketin üst düzey bir yöneticisi olarak resmedilmiştir. Filmin ana karakterleri olan Ralph ve Vanellope, sanal bir evrendeki arkadaşlarını kurtarmak için para kazanmaları gerektiğinden, Yesss'in yanına giderek Ralph'in video kanalını nasıl büyütebileceğini sorarlar. Yesss tıpkı bir patron gibi bazı direktifler vererek platformdaki videolarının daha çok izlenmesi için ikiliye yardımcı olur.

Yesss sert ve baskın bir kadın karakterdir. Giyim tarzı Amerikalı genç iş kadını profiline uygun olmakla beraber görüldüğü her sahnede farklı bir kıyafet ve saç şekliyle karşımıza çıkar. Bu, algoritmaların sürekli değişen trendlere olan sıkı uyumuna bir göndermedir. Yesss, Ralph'in kanalı için bir anlamda menajer rolünü üstlenerek, ona kanalını nasıl büyüteceğini ve nasıl daha çok izleneceğini buyurgan bir tavırla anlatır. Eğer söylediklerine uyulmazsa kanalın yeterince izleme alamayacağını belirtir. Filmde Buzztube'un refere ettiği YouTube algoritması, tam da filmdeki Yesss gibi içerik üreticilerinin üzerinde Demokles'in kılıcı gibi sallanan ve onlara talimatlar yağdıran bir patron gibidir. Bu açıdan Yesss, algoritmik imgelemin gerçek hayata uygun biçimde cisimleştiği örneklerden biridir.

Yesss, Ralph'le karşılaştığı ilk sahnede üstten bakan bir tavırla onu pek umursamaz. Ancak Ralph'in bir videosunun viral olup 100 milyon kez izlendiğini duyunca ona bir anda ilgi göstermeye başlar. Bu, sosyal medya algoritmalarının viral olanı tekrar tekrar dolaşıma sokan yapısına işaret eden bir sahnedir. Algoritmalar genellikle filmdeki gibi kar-

odaklıdır ve viral olanı tekrar viral hale getirmek ticari açıdan en risksiz stratejidir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki Yesss, her ne kadar işi söz konusu olduğunda egoist ve çokbilmiş bir mizaca sahip olsa da Ralph ve arkadaşı Vanellope'ye yardım etmek konusunda samimidir. Dolayısıyla onun siyah-beyaz karşıtlığında değil hem iyi hem kötü yanlarıyla çizilmiş bir algoritma temsili olduğu söylenebilir.

Filmdeki dikkat çekici detaylardan birisi de Yesss'in videoların izlenmesini artırmak için kullandığı bir *pop-up* ordusuna sahip olmasıdır. Bu orduyu Ralph'e kafasında askeri bir şapkayla, bir komutan tavrında tanıtır. *Pop-up*'lar *Instagram* ve *Tumblr* gibi platformlara oradaki kullanıcıların dikkatini çekip Buzztube'a getirmek üzere gönderilir. *Pop-up* ordusu, günümüzün platformlaşmış internet dünyası için biraz modası geçmiş bir metafor olsa da algoritmaların kullanıcıların dikkatini çekmek için farklı taktikler izleyebileceğini ve platformlar arasındaki algoritma rekabetini göstermesi açısından önemlidir.

Amerikalı basketbol yıldızı LeBron James'in başrolde olduğu *Space Jam: A New Legacy* filminde Don Cheadle tarafından canlandırılan Al-G Rhythm karakteri, sinemadaki kayda değer algoritma temsillerinden bir başkasıdır. Al-G Rhythm, filmde, Warner Bros. şirketinin içerik pazarlama algoritmasının bedenleşmiş halidir ve filmin 'kötü adamı' olması ile dikkat çeker. Film boyunca LeBron James'e ve oğlu Dom'a kendi isteklerini dikte etmeye çalışır.

Karakter, teknoloji şirketi yöneticilerini çağrıştıracak şekilde şık ve stilize bir giyime sahiptir. Enerjik, kısmen sempatik sayılabilecek ancak aynı zamanda manipülatif ve komedi temalı da olsa şeytani bir karakterdir. İsmi, konuşma tarzı ve beden dili ile popüler Amerikan rapçilerini de çağrıştırır. Böylelikle hem yapay zeka gibi teknolojilerin yarattığı rüzgarın (*hype*) hem de popüler kültürün bir temsili olarak karşımıza çıkar.

Al-G Rhythm, genellikle bilimkurgu filmlerinde rastladığımız bir temaya uygun olarak kendisinin farkına varmış bir yapay zekadır. Yaptığı iş yeteri kadar takdir görmediği için öfkeli. İlk görüldüğü sahnede “Hiç kimse ne yaptığımı ya da kim olduğumu bilmiyor” demesi dikkat çekicidir. Bu replik aslında algoritmaların “kara kutu” özellikleriyle çalışma biçimlerinin kavranması zor, tam anlamıyla anlaşılabilir ya da belirsiz oluşuna (Kürkçüoğlu, 2024, ss. 58-62) da bir göndermedir. Böylelikle baş kötü karakterin gizemli ve bilinemez oluşu algoritmaların teknik yapısıyla örtüşmüş olur.

Lebron James’in Warner Bros. ofisine film anlaşmaları için toplantıya gittiği sahnede Al-G Rhythm ona bir animasyon formunda, daha olumlu özelliklerle çizilmiş bir karakter şeklinde görünür. Burada dış dünyadaki insanlara kendisini farklı şekilde yansıttığını görmüş oluruz. Bahsi geçen sahnede Al-G Rhythm, James’e yeni algoritma teknolojileri olan “Warner 3000” ile onu doğrudan şirketin tüm filmlerine entegre edebileceklerini söyler (Warner 3000 isminin *Terminator Genisys* (2015)

filminde insanlık ile yapay zeka arasındaki çatışmayı simgeleyen T-3000 ya da benzeri karakterlere bir gönderme olması muhtemeldir). Lebron James bu fikri beğenmez, çünkü böyle bir şeyin doğal olmayacağını düşünür. Ancak algoritma, bu anlaşmayla çok yüksek karlara ulaşabileceklerini düşündüğü için böyle bir formülasyon uygulamıştır. Dolayısıyla *Space Jam: A New Legacy* (2021) filminde esasen izlenme sayısı ve yüksek kar hedefleyen algoritma ile duygusal özelliklerini korumak isteyen insanların arasındaki mücadele senaryonun temel çatışmasıdır.

James’in algoritmanın sunduğu film anlaşması teklifini beğenmemesi Al-G Rhythm’i sınırlandır ve James ile oğlu Dom’a tuzak kurarak onları *Serververse* adlı sanal Warner Bros. evrenine kaçırmasına neden olur. *Serververse*, *Harry Potter*, *Matrix*, *Superman* vb. Warner Bros yapımlarının içinde bulunduğu bir çoklu sanal evrendir. Al-G Rhythm bu evrenin mutlak hakimidir. Burada algoritmaların basit birer teknik aracın ötesinde belirleyici ve otorite rolünde olma özellikleri karşımıza çıkmış olur. Film, algoritmalara karşı hareket etmenin başa bela açacağını imler. Al-G Rhythm, James’e kendisini bu sanal evrenin “kralı” (*king*) olarak tanıtır. Bu, Lebron James’in basketbol dünyasındaki lakabına (King James) bir göndermedir. James gerçek dünyada ‘kral’ olabilir ama sanal evrenin tek hükümdarı algoritmadır...

Al-G Rhythm’in James’in oğlu Dom’a maharetlerini anlatırken “kameralı her cihazla seni izle-

yebilirim, mikrofon varsa duyabilirim” demesi, algoritmaların kuşatıcılık ve gözetim boyutunu yansıtır. Büyük verinin ve algoritmaların sundukları bazı kolaylıkların yanında katı bir gözetim sistemi yaratmış olmaları da bu kısa replikle vurgulanmış olur. Özetle; Al-G Rhythm tıpkı Yesss gibi baskın, otoriter, belirleyici, kontrol ve gözetim kabiliyetine sahip ama Yesss’den farklı olarak aynı zamanda kendi ajandası olan bir ‘kötü adam’ profilindedir. Her iki karakter de gerçek dünyadaki yaygın algoritma tartışmalarını ve algoritmik imgelemi film düzeyinde yansıtmaktadır.

5. Sonuç

Algoritmik imgelem, gündelik hayatımızın birçok aşamasında biz farkında olarak ya da olmayarak ortaya çıkmaktadır. Bu durum, bazen bir sosyal medya gönderisinde bazen bir filmde bazen de hiç görünür olmasa da zihinlerimizde bir yerde tekrarlayan bir algılama ve soyutlama biçimidir. Sosyal medyadaki bazı paylaşımlar, kullanıcıların algoritmanın ve yapabildiklerinin farkında olduğunu, buna karşı çeşitli taktik ve stratejiler ürettiğini göstermektedir. İçeriğin hem üretiminde hem de tüketiminde çeşitli karşı davranışlar geliştirilmektedir. Bu, sosyal medya gönderilerinde artık alışageldik bir durum olmakla beraber uygulamaların sadece kullanımında bile algoritmayı gözetmek, birtakım tepki ve davranışları buna göre geliştirmek dikkat çekicidir. Hayatın neredeyse her alanına sirayet etmiş algoritmaları belirli bir düzleme yerleş-

tirerek yorumlamak oldukça zordur. *Chatgpt* ile olan bir konuşmada cümlelerimizi yazılıma uyum sağlayacak şekilde kurgulamak, sanatçıların şarkılarını *Spotify*’da algoritmanın daha çok dikkatini çekecek biçimde isimlendirmeleri, hatta akademisyenlerin yayınlarına *Google Scholar*’da daha görünür olacak şekilde başlıklar koymaları, algoritmik imgelemin birer tezahürüdür. Sadece popüler kültür veya sosyal medya değil ağa bağlı olan her şey platformlaşmadan ve algoritma etkilerinden nasibini almaktadır. Dolayısıyla algoritmik imgelem hayatın her yerindedir.

Gerçekliğin sanal olanla giderek bütünleşik hale gelmesi yaşadığımız dünyadaki düzeni elektronik bir yazılımın mekanik işleyişi haline getirmektedir. Bunun sonucu olarak yazılımlar algoritmaların yardımıyla insanlar gibi insanlar da algoritmaya karşı bir strateji olarak yazılımlar gibi düşünmeye çabalamaktadır. Bu durum, deneyimlemekte olduğumuz makine rasyonalitesi devriminin insan zihnindeki düşünme biçimlerinin değişimi açısından önemli bir aşamasını işaret etmektedir. Algoritmaların sembollerle düşünmeyi ve soyutlama yeteneğini geri dönülemeyecek şekilde değişime uğratması, insan sonrası (*posthuman*) dünyanın ufkunda beklemektedir.

Hem aktarılan sosyal medya alıntılarında hem de seçilen filmlerde Bucher’ın (2018: 114) algoritmik imgelemin, algoritmaya dair halk inanışları, kullanıcı deneyimleri ve beklentilerinde açığa çıktığı görüşü doğrulanmaktadır. Sosyal medya kullanıcı-

calarından aktarılan yorumlarda görüleceği üzere algoritmalar, gündelik hayatın sıradan bir nesnesi haline gelmiştir. Sadece medya içeriğinin üretimi ya da tüketimi sırasında değil, herhangi bir sohbet veya yorumda bile algoritmalara gönderme yapan cümleler, artık kanıksanmış, sıradan ifadeler haline gelmiştir. Algoritmaların gündelik hayatın akışıyla bu kadar iç içe geçmiş olması, popüler kültür ürünlerinde de başat temalar olarak yerini bulabilmektedir. Bütün bunlar, algoritmik imgelemin görünür hale geldiği durumlardır.

Algoritmaların gündelik hayatta ve popüler kültür ürünlerinde nasıl yankı bulduğu üzerine gerçekleştirilmiş olan bu çalışmada hem sosyal medya kullanıcılarında hem de popüler kültür ürünlerinde algoritmik imgelem incelenmiştir. Aktarılan örneklerde algoritmaların adeta kendi otonom davranışları olan, hayatın olağan akışı içerisinde son derece belirleyici, güçlü ve merkezi, kimi zaman kuşatıcı ve baskıcı kimi zaman ise yardımsever bir rolde oluşunun ortak bir tahayyül olduğu söylenebilir. Bu durum, literatürden yapılan alıntılarda da bahsedildiği üzere algoritmik imgelemin toplumsal bir ortaklık içerisinde üretildiğini tekrar göstermektedir. Birbirinden farklı ortamlardaki farklı yorum ve ifadeler, aşağı yukarı aynı imgesel yapıyı işaret etmektedir.

Algoritmik imgelem, daha geniş bir perspektiften insan ve makinenin simbiyotik bir yaşama geçişinin uzantılarından biri olarak da okunabilir. İnsan ile makine arasındaki yakınsamanın sonucu olarak

ne insan ne de makine ama tam da ikisinin ortasında bir imgelem biçimini tanımlayacaksa bunu algoritmik imgelem olarak ifade etmek mümkündür. Yapay zeka alanındaki gelişmeler de göz önüne alındığında algoritmaların rolünün insan hayatı üzerindeki rolünün giderek genişleyeceği, öngörüye yer bırakmayacak şekilde ortadadır. Bu makalede, algoritmik imgelemin kavramsal çerçevesi ortaya konmuş ve gündelik hayatla/popüler kültürle ilişkisi çalışma sınırları içerisinde sorgulanmıştır. Algoritmik halk kültürü ve algoritmaların insan yaşamına etkileri gibi temalar, ileride bu konuda yapılacak olan çalışmaların odak noktaları olabilir. Algoritmik imgelem üzerine daha kapsamlı kuramsal ve ampirik çalışmaların yürütülmesi, bu alanla ilgili akademik bilginin genişlemesi ve toplum üzerindeki etkilerin daha iyi anlaşılması açısından oldukça önemlidir.

Kaynakça

- Bucher, T. (2012). Want to be on the top? Algorithmic power and the threat of invisibility on Facebook. *New Media & Society*, 14(7), 1164-1180. <https://doi.org/10.1177/1461444812440159>
- Bucher, T. (2018). *If... then: Algorithmic power and politics*. Oxford University Press.
- de Seta, Gabriele (2024). An algorithmic folklore: Vernacular creativity in times of everyday automation. *Critical Meme Reader III: Breaking the Meme*. Institute of Network Cultures, 233-253.
- Finn, E. (2020) *Algoritmalar Ne İster? Hesaplama Çağın-da Hayal Gücü*, Çev. Songül Köse, Tellekt

Yayınları.

Jasanoff, S., & Kim, S. H. (2009). Containing the atom: Sociotechnical imaginaries and nuclear power in the United States and South Korea. *Minerva*, 47, 119-146.

Kürkçüoğlu, H. (2024). *Algoritmalar ve Kültürel Üretim: YouTube Öneri Sistemi Örneği*, Alfa Yayınları.

Low, B., Ehret, C., & Hagh, A. (2023). Algorithmic imaginings and critical digital literacy on #BookTok. *New Media & Society*, 27(4), 2336-2353. <https://doi.org/10.1177/14614448231206466>.

Mager, A. (2015 June 30). Algorithmic Imaginaries. Visions and values in the co-production of search engine politics and Europe. In proceedings of the ISIS summit Vienna 2015 – The information society at the crossroads. <https://doi.org/10.3390/isis-summit-vienna-2015-T3.3009>

Manovich, L. (2020). *Cultural analytics*. MIT Press.

Schellewald, A. (2022). Theorizing “stories about algorithms” as a mechanism in the formation and maintenance of algorithmic imaginaries. *Social Media + Society*, 8(1). 1-10. <https://doi.org/10.1177/205630512211077025>

Schulz, C. (2022). A new algorithmic imaginary. *Media, Culture & Society*, 45(3), 646-655. <https://doi.org/10.1177/01634437221136014>

Raffa M., Pronzato R. (2021). The algorithmic imaginary of cultural producers. Towards platform-optimized music?. *Hermes: Journal of Communication*, 19(2), 293-321. <https://doi.org/10.1285/i22840753n19p293>

Reader, J. (2021). *Postdigital Humans: Algorithmic*

Imagination?. Ed. Maggi Savin-Baden, *Postdigital Humans: Transitions, Transformations and Transcendence*, 155-168.

Rettberg, J. W. (2023). *Machine vision: How algorithms are changing the way we see the world*. John Wiley & Sons.

Rettberg, J. W., Gunderson, M., Kronman, L., Solberg, R., & de Seta, G. (2024). *Machine Vision in Everyday Life*.

Ruckenstein, M. (2023). *The feel of algorithms*. Univ of California Press.

u/[randomdaysnow]. (2025). *algorithmic complacency* [Çevrim içi forum gönderisi]. Reddit. https://www.reddit.com/r/ShrugLifeSyndicate/comments/1iw2w4e/algorithmic_complacency, (Erişim Tarihi: 01.03.2025)

Zhang, W., Chen, Z., & Xi, Y. (2020). Traffic media: How algorithmic imaginations and practices change content production. *Chinese Journal of Communication*, 14(1), 58-74.

Sosyal Medya Alıntıları

[@aycaoznazlii]. (2023, Mart 27). *tiktok algoritmam ve rüyalarım.. ikisinin de ortak noktası aşırı alakasız olmaları* [X gönderisi]. X. <https://x.com/aycaoznazlii/status/1640103458509299713>

[@bagimsizyasam]. (2025, Haziran 5). *Kumar oynayan psikolojisi ve kumar sitesi algoritması* [Video]. TikTok. <https://www.tiktok.com/@bagimsizyasam/video/7512203415812918546>

[@dinocardium]. (2025, Mart 9). *uzun zamandır cabalıyordum basardım: sıfır begenili kedi videolari cikariyo algoritmam* [X gönderisi]. X. <https://x.com/dinocardium/status/1920907650620895604>

[@emirunal_06]. (2023, Haziran 13). *Tiktok algoritmam bozuldu sadece 20-25 senelik ibrahim tatlises canlı performansları düşüyo önüme. repostlarım bi süre bu tip içeriklerden oluşacak malesef* [X gönderisi]. X. https://x.com/emirunal_06/status/1933625362254283012

[@eylulturan]. (2022, Şubat 9). *Türk kahvesi güzel gelmeye başladı noluyo bana algoritmam bozuldu iyice* [X gönderisi]. X. <https://x.com/eylulturano/status/1491467153912078337>

[@FritzFassbender]. (2024, Nisan 26). *yanlışlıkla izleme geçmişini sildim ana feed böyle oldu. artık ne izlesem sıfırdan algoritmam belirlenecek geride kalan hayatımın ilk günü resmen* [X gönderisi]. X. <https://x.com/FritzFassbender/status/1772609906220102051>

[@GBusra83924]. (2025, Şubat 12). *Algoritmam bozuldu bir anda yüzleşmek istemediğim ne varsa çıktı karşıma kendime söyleyemediğim binlerce cümle* [X gönderisi]. X. <https://x.com/GBusra83924/status/1889460589920928002>

[@heymgs]. (2025, Haziran 29). *TikTok Algoritmasıyla İlgili Duyduğun MİTLER ne? Ben hepsini denedim, test ettim, sonucu kendim gördüm. Şimdi sıra sende: Yorumlara “şunu da test et” diye...* [Video]. TikTok. <https://www.tiktok.com/@heymgs/video/7521454445784255760>

[@icerisidolu]. (2023, Şubat 10). *biliyorum niyeti*

kötü ama instagram algoritmam kadar söylediklerimi dinleyen kimse yok ve bunu takdir etmek durumundayım [X gönderisi]. X. <https://x.com/icerisidolu/status/1756350211104879007>

[@tam1serefsiz]. (2024, Şubat 7). *Spotifydan o kadar korkunç şarkılar dinledim ki algoritmamı düzeltmem bütün senemi alıcak* [X gönderisi]. X. <https://x.com/tam1serefsiz/status/1755103520938668167>

[@puyond]. (2021, Şubat 7). *Tiktok algoritmam asiri supheli şekilde spesifiklemeye başladı... my fbi agent knows me so well* [X gönderisi]. X. <https://x.com/puyond/status/1358397618091622407>

ÖZGÜN MAKALE

Remixsphere: Toward a New Framework for Meme Studies¹

Remiksküre: Mem Çalışmalarında Yeni Bir Kavramsal Çerçeveye Doğru



DİLARA TEKRİN²

Abstract

This article introduces the concept of the *Remixsphere* as a theoretical framework for studying memes, which have become an inseparable part of everyday life and cultural practices. Within this framework, remixing is understood as a meme production practice characterized by (1) a theoretically infinite capacity for generating content and (2) the potential to create new meanings in each iteration. These features are examined through an illustrative case study of the “We are Clean” meme, demonstrating how, through continuous remixing and circulation, the meme transcends the analog-digital divide and constructs its own evolutionary domain. This hypothetical hybrid space, encompassing the full remixing potential of a meme, is conceptualized as the *Remixsphere*. The study suggests

that the *Remixsphere* concept enables the exploration of related content of a meme within an integrated analytical framework, and it is expected that future research will further develop this concept to advance scholarship in culture and communication in an era where all content is inherently remixable.

Keywords: Remix, Meme, Remixsphere, Digital Culture, Digital Communication

Öz

Bu makalede, gündelik hayat pratiklerinin ayrılmaz bir parçası haline gelmiş olan memleri araştırırken faydalanılabilecek bir yaklaşım olarak Remiksküre (Remixsphere) kavramı literatüre önerilmektedir. Remiks bu çalışma kapsamında, mem üretim pratiği olarak ele alınmakta, söz konusu pratiğin (1) teorik olarak sonsuz içerik üretme kapasitesine ve (2) her yeni uygulamada yeni anlamlar ortaya çıkarabilme potansiyeline odaklanılmaktadır. Remiks uygulamalarının bu özellikleri açıklayıcı vaka analizi yoluyla, “We are Clean” memi üzerinden incelenmekte ve bu mem, remikslenip dolaşımında kaldığı sürece, analog/dijital ayrımını aşarak kendi evrimsel alanını inşa ettiği öne sürülerek, hibrid uzamda yer alan ve bir mem tüm remikslenme potansiyelini kapsayan bu varsayımsal alanın Remiksküre olarak adlandırılması önerilmektedir. Bir mem ilişkili olduğu içerikleri bir arada araştırma olanağı sağlayacak Remiksküre kavra-

¹ Makale başvuru tarihi: 14.10.2025. Makale kabul tarihi: 21.10.2025.

² Doktor Öğretim Üyesi, Kültür ve İletişim Bilimleri Bölümü, Türk- Alman Üniversitesi, dilara.tekrin@tau.edu.tr 0000-0001-9032-169X

mının gelecekteki araştırmalarla daha geliştirilmesi ve her içeriğin remikslenebilir olduğu bir çağda kültür ve iletişim alanındaki akademik çalışmalara katkıda bulunması beklenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Remiks, Mem, Remiksküre, Dijital Kültür, Dijital İletişim

Introduction

Over the past quarter-century, memes have become an integral part of our lives. In some cases, they fulfill our need to laugh; in others, they offer some of the most compelling commentaries on current events. At times, they have become symbols of protests that have shaken nations and the world. Memes suddenly appear on our social media feeds, and we often feel a strong urge to share them. Sharing a meme that makes us laugh or appeals to us has become a common part of our everyday practices, and memes are not surprisingly a research interest for many media and culture scholars.

Although numerous studies have been conducted on memes, as discussed in more detail below, there are many challenges in analyzing this complex concept from a scholarly perspective. Most of these challenges arise from the difficulty in defining the fundamental unit of a meme. In this study, I suggest the concept of Remixsphere as a means to overcome these challenges by focusing on the practice of remixing.

Remix enables the production of memes, their circulation for sharing with others, and the genera-

tion of new memes. In other words, remix is a mechanism that brings a meme into being. Therefore, if we are to develop new approaches to meme studies and construct models for empirical research, we should consider how memes are “made” that is, remix practices.

The proposed concept of the Remixsphere also has a strong link to hybrid space. Today, it is difficult to say that life is divided into two distinct parts, such as digital (online) and analog (or physical/offline) spaces, since our daily lives expand in both spheres. Digital technologies surround us in our work and private lives, and in a large portion of the world, it is almost impossible to find an analog-only domain. We work, study, entertain, commute, and even chill out using digital technologies, and the digital and analog spaces become more intertwined every day owing to the rapid developments in digital technologies. Consequently, the concept of hybrid space becomes more relevant every day that is first conceptualized by de Souza e Silva (2006) with the definition of “hybrid spaces are mobile spaces, created by constant use of users who carry portable devices continuously connected to the Internet and other users.” (2006, s. 262) This preliminary concept of hybrid space was focused on mobile technologies and suggested “mobility,” “connectivity,” and “sociability” as the elements of the concept. In a more recent article, de Souza e Silva and the co-authors develop the concept further by altering the 2006 dated core elements of hybrid space “mobility,

connectivity and sociability” into “(im)mobilities”, “connectivities” and “sociabilities” and by adding new elements such as “access”, “awareness”, “agency” and “power” to their model. They pointed out that “...Hybrid Space emerges from (im) mobilities, connectivities, and sociabilities where mobility is uneven, connectivities are diverse. And sociabilities might not always be a choice.” (de Souza e Silva, Campbell, & Ling, 2025) This statement highlights that today living on hybrid space is not a choice, it is inevitable. While the boundaries between online and offline collapse, not only our daily lives but also the cultural repertoire is located in the hybrid space. This notion of hybrid space is also the core of the proposed Remixsphere.

The first section of this paper examines the concept of meme. In the second section, I focus on the remix practices that produce memes and elaborate on two key characteristics of remix by analyzing a recent meme. Finally, to offer a new perspective on meme studies, I propose the concept of the Remixsphere: a hypothetical universe of remix that unfolds across both digital and physical spaces or the hybrid space.

The concept of the Remixsphere involves three contemporary issues: memes, remix practices, and hybrid space. As elaborated in the second section, remix is not only central to meme production but is also a practice that can be applied to all content formats in the era of digital communications. Thus, the proposed concept of the Remixsphere holds

potential not only for meme studies but also for any field in which remix practices are utilized.

Tracing the Meme: Conceptual Foundations, Fundamental Units, and Digital Circulation

Although it has mostly been researched in the social sciences, the term *meme* was introduced not by a social scientist but by Richard Dawkins, a biologist whose work gained international attention. In his 1976 book *The Selfish Gene*, Dawkins presented memes in relation to genes. He proposed that memes are the second replicators of our planet self-replicating units, such as genes. As genes are the building blocks of genetic evolution, memes are the fundamental units of cultural evolution. Dawkins used an analogy from genetic evolution to define memes. According to Dawkins, memes replicate by jumping from one mind to another, much like how genes are transferred from one body to another. They enable the dissemination of ideas and drive cultural evolution (1976). Dawkins attributed trends in clothing, the popularity of certain jokes, urban legends, and generational differences in language use to memes. These rapidly spreading units have caused many changes in cultural practices. For instance, a joke told at a particular time and place is passed along by listeners and eventually reaches a large population. It has become part of the cultural repertoire of a specific society at a specific time period. According to Dawkins, repeated transmissions mark a successful meme. He also named this new replicator, deriving

meme by shortening the Greek word *mimeme* [meaning “imitation”] and aligning it phonetically with the gene.

Dawkins provides well-known examples of memes: “tunes, ideas, catchphrases, fashions in clothes, ways of making pots, or of building arches” (1976, s. 172) These range from discrete transmissible units (such as tunes and slogans) to sets of instructions for making things (such as making belts and pottery). Importantly, all these examples were provided in 1976, and they are analog memes, in other words, physical, offline entities. Approximately 15 years later, Moritz expanded this list (1990). He argued that any behavioral or cultural unit faithfully imitated up to a certain point can be considered a meme. Alongside ideas, tunes, slogans, and fashion trends, he lists chain letters, prayers, jokes, and computer viruses as impactful electronic memes. He also included behavioral patterns, such as imitating celebrities, for instance, adopting their hairstyles. In a 2013 interview, Dawkins confirmed that internet memes, one of the most recognizable phenomena of the digital age, are not far removed from the memes he described in *The Selfish Gene*, and he noted that viral digital content also qualifies as memes (2013). On the other hand, Shifman suggested that memes should not be understood as singular entities that spread independently but rather as “groups of content units that share common characteristics” (2014, s. 39).

Digital technologies have shaped the concept of meme as a unit of cultural transmission in two distinct ways. The first concerns how the existing concept of meme has been altered by the digital communication age, particularly regarding the dynamics of how memes spread and persist in circulation. The second concerns the emergence of “internet memes” as a cultural phenomenon made possible by the development of digital communication.

First, digital technologies have enabled memes to reach a broader audience in significantly shorter periods. As a result, memes now possess a much greater capacity to “leap” from one mind to another and to remain in circulation longer, increasing its likelihood of survival as a successful meme. Thanks to digital communication, early instances of memes, such as jokes, catchphrases, fashion trends, or even Beethoven’s Ninth Symphony, are now more accessible and have more opportunities to circulate and reach more minds.

The second issue relates to the rise of internet memes, which have become a widespread phenomenon and a growing subject of scholarly inquiry. Internet memes are mostly defined as humorous, rapidly spreading digital content that invites users to engage by sharing, commenting on, liking, or remixing them; however, the academic significance of internet memes is far more profound. One reason is their intellectual lineage from the Dawkinsian meme, and the other is “their ability to exert macro-

level influence despite spreading through micro-level interactions, affecting group behavior, thought patterns, and social action” (Shifman, 2014, s. 18) Whether the early concept of the Dawkinsian meme and internet memes are entirely separate forms, and if so, how they should be differentiated, remains an open question in the literature. In this study, except when directly quoting sources that explicitly use the term “internet meme,” I will use the term meme to refer to both memes and internet memes.

Although the term “internet meme” gained popularity in the early 2000s, many scholars agree that its precursors emerged earlier, dating back to the 1990s, with the widespread adoption of personal computers. Marino (2015) divides the history of internet memes into three phases: proto-internet memes, internet meme subculture, and global internet memes. Early examples include chain-letter-style messages circulated via email, Usenet forum discussions, the Dancing Baby gif, and the emoticon “:)””. These early memes underwent fewer changes during transmission than today’s forms, partly because of technological limitations at the time.

Web 2.0 technologies have marked a pivotal transformation in the short history of memes. Previously, passive media consumers acquired the capacity to generate content and regenerate existing materials. This transformation has found its most intense expression on social media platforms, where content can be edited and reshared

easily and quickly. Users now produce their own content (User-Generated Content, or UGC), as well as comment on, adapt, and remix others’ content. These developments have created highly conducive conditions for meme dissemination, enabling users to modify and redistribute memes in seconds, without requiring specialized software. With the rise of user-friendly editing tools such as mobile and AI-supported apps and the ubiquity of mobile technologies that keep individuals constantly connected, internet memes have become deeply embedded in the rhythms of everyday life.

The emergence of memes has consequences for meme culture; in the early 2000s, meme-dedicated languages such as Lolspeak appeared and were widely used on digital platforms (Gawne, 2012) (Mukhtar, 2024). Many meme forums were established by the time they became a tool for the expression of ideas and feelings, and today they are even shared on governmental social media accounts (Dyner, 2024) or are employed to express feelings and ideas on important issues such as the climate crisis (Litherland & Wood, 2025).

Despite their potential to reveal insights into cultural dynamics, meme studies or memetics, face a major challenge: researchers still lack consensus on how to define the smallest unit of a meme (Heylighen & Chielens, 2009). For example, when someone cannot stop humming a song, what portion of the tune qualifies as a standalone meme? Dawkins addressed this question using another analogy.

If a gene is a “piece of chromosome that is copied with high fidelity,” a meme can be defined similarly. He uses Beethoven’s *Ninth Symphony* to illustrate that if a single phrase from the symphony is memorable enough to be isolated, it qualifies as a meme (Dawkins, 1976, s. 174). Daniel Dennett offers a similar view, describing memes as “the smallest elements that replicate themselves with reliability and fecundity” (Dennett, 1990). According to Heylighen and Chielens (2009), a meme is a unit of imitation or communication. However, Blackmore argues that a single, fixed definition is not possible. She notes that we grant copyrights to advertisements, books, and other works without requiring unit criteria implying that any element considered original enough for copyright could also be a meme (Blackmore, 1999). The ambiguity in defining a standalone meme hinders the development of universally accepted models and empirical research.

Exploring Remix:

Conceptual Frames and Digital Expression

Although remix practice is commonly associated with entertainment and popular culture in everyday usage, it has a long-standing history that spans different eras and modes of communication; thus, considering remix merely as a technique for producing artifacts of popular culture would underestimate its broader cultural relevance. Remix can be defined as the act of generating new content or meaning by reusing pre-existing materials, whether

by amateurs or professionals, creators or users (Navas, Gallagher, & Burrough, 2015). It is a mode of meaning-making frequently employed in everyday life, and “in a ‘participatory’ media culture, where it is expected for a user of media to also make media, remixing content is one of the main ways to participate” (Waysdorf, 2021).

Since the definition of remix is very broad and has many different uses in several fields of cultural production, it can easily result in ambiguity. Manovich draws attention to a semantic shift in the use of the term remix in the context of social media and user-generated content, observing that it is increasingly employed as a synonym for editing (Manovich, 2015). Actions such as altering a photo’s color palette or replacing its background, which were previously considered forms of editing, are often labeled as remixing. This shift may result in semantic ambiguity, as not all editing processes qualify as remixes; therefore, Manovich proposes a more refined definition for remix: “Compositions made from already existing parts that are arranged to produce an aesthetic, semantic, or physical effect” (Manovich, 2015). The emphasis here is significant: without the generation of a new effect or meaning, the act of recombination alone does not constitute a remix.

In a more recent work, Waysdorf suggests a different approach to remix and elaborates on the remix practices under three categories: aesthetic, communicative, and conceptual, adding that these categories should not be considered as distinctive

sets and that in some cases, these categories merge. Waysdorf stated that where artistic statement is the primary concern in aesthetic remix, communicative remix is focused on making a point—a way of expression and conceptual remix stands for the use of digital services (Waysdorf, 2021). Through remixing, individuals interact with cultural material, interpret its significance, and rearticulate it in their own terms. Consequently, remix has become one of the primary modes through which young people construct meaning and express themselves today (Knobel & Lankshear, 2008).

From a historical perspective, rhetoric is often cited as one of the earliest examples of remixing practices. Scott Church argued that rhetoric bears notable parallels to remixing in its aesthetic use of language to create engagement (2022). He noted that Isocrates, one of the prominent figures in rhetorical tradition, encouraged his students to incorporate fragments from the speeches of earlier rhetoricians, a clear precursor to remix (Church 2022). Graham Meikle offers comparable examples from the literature, observing how elements from Homer's *Odyssey* reappear in James Joyce's *Ulysses* and *One Thousand and One Nights*, as well as in Dante and Virgil's works and asks: "Which is the original and which the remix?" (2016, s. 60) Meikle points out that Homer was already referencing familiar characters and stories from oral tradition, and that subsequent works repeatedly remixed, updated, and recontextualized these elements. According to Meikle, this is

not a phenomenon limited to classical literature but a broad cultural pattern that persists today. Many cultural narratives, artistic creations, and urban legends follow patterns similar to those of memes, jokes, and viral content.

Remixes also hold a significant position in art history. Art movements such as Cubism, Dada, and Surrealism have historically employed techniques that resonate with the principles of remix, repurposing existing materials to generate new artistic meanings. In the visual arts, forms such as collages and photomontages exemplify this approach. Moreover, Dadaist poetry, constructed by assembling cut-up fragments from other texts, is a fitting form of a remix. Meikle notes that cinema is no exception: film relies heavily on techniques such as cutting, pasting, and montage to construct meaning, demonstrating that cinema is not merely about moving images but also about the possibilities of reinterpretation through editing (Meikle, 2016). Manovich likewise points out that from the early days of mass media, artists began creating works using "samples" from popular culture, citing examples such as Kurt Schwitters' collages and photomontages that gained popularity in post-World War I Russia and Germany. He situates movements such as Pop Art and video art within this tradition (Manovich, 2015).

The advent of personal computing marked a turning point in remix practices. Once computers and editing software became accessible to the public, remix became a practice available to all.

With increasingly user-friendly tools and the rise of Web 2.0, User-Generated Content can circulate freely, making remix one of the defining features of the 2000s. Manovich noted that although culture has always been remixable, in our time, every participant in internet culture can now experience it firsthand (Manovich, 2015). Thus, digital technologies have democratized remixes, allowing individuals to actively participate in cultural production. Today, any internet user can remix source materials to create and share videos, music, edited images, written texts, or even entirely new content formats.

Social media have also played a vital role in the proliferation of remix culture. In addition to enabling the creation and circulation of remixed content, the interactive nature of social media encourages users to adopt remix strategies. Meikle highlights YouTube as a key example: the platform serves not only as a site for video consumption but also for engagement through commenting, playlist creation, discussion, and the production of user-generated responses, all of which entail remix practices, whether consciously or otherwise (2016). Today, one of the most used social media post generation methods is remixed videos (or duets), especially on platforms such as Instagram and TikTok. These posts are widely used, especially by young adults, to express their ideas (Gitomer, Atienza-Barthelemy, & Welles, 2024).

The following section examines two characteristics of remix that play a major role in meme studies. The “We are Clean” (WAC) meme will be analyzed

within these characteristics, and these analyses will offer a conceptual ground for introducing the Remix-sphere.

The “We Are Clean” Meme: An Analysis of New Meaning Generation through Remix Practice

As previously emphasized, remix is the practice of creating new meanings. Every meme produced or reproduced by users is remixed and generates a new meaning. According to Markham, the components that create the “new meaning” are no longer evaluated based on their original form, but rather through the context and rhetoric in which they are placed (2017). Remixing involves selecting materials to produce a specific meaning and determining how to combine them to produce that meaning. Each step is crucial for achieving a new meaning in the text. Therefore, “the materials” should be examined first. In music, the term “sample” refers to the elements that form a remix. Navas argued that sampling is the key act that makes remix possible, as a source must be used either in part or in whole for remix to occur (Navas E. , 2012). He traces the history of remix through sampling and identifies the period before the term “remix” entered popular usage as the age of “mechanical reproduction.” Navas linked the beginning of this age to the invention of photography, when humans first acquired the ability to record nature. Subsequently, the capability to record moving images and sounds expanded this capacity. As these technologies have become accessible, the recording of

images, videos, and sounds has become widespread. Techniques such as cutting and pasting from photographs and film reels have facilitated the creation of new content using existing materials. Practices such as photomontage and photo collage, which gained popularity in the 1920s, are particularly relevant to this discussion. However, in contrast to contemporary remixing practices, these early methods often altered the integrity of original works. For example, cutting a film to extract frames for use in a remixing process would irreversibly change the source material. The film would no longer be intact, lose its integrity, and it would not be possible to reverse it to its original shape. Similarly, photographs, newspapers, magazines, sound tapes, and all other analog materials used in a remix will be altered forever. The invention of the sample machine in the 1970s, which allowed sections of audio to be extracted without damage, was a turning point in remixing practices. Adobe Photoshop along with image scanning technology, served a similar purpose to photography. Navas sees these developments as a new era of remix practices (Navas E. , 2012). Technological advancements have facilitated the extraction of parts from source files. Currently, computers and smartphones use commands such as cut, copy, and paste, which are the core functions of remix. Theoretically, it is now possible to remix the same material endlessly without corrupting the source material. It can be argued that these technologies, which have made remixing more efficient, have helped the proliferation of memes.

In a remixing process, the source materials/samples are placed in new contexts and may become unrecognizable after transformation. Markham defines remix as the creative reassembly of borrowed cultural units in ways that provoke, excite, or influence others (2013). According to her, the materials used are secondary to the impact of the new meaning they generate; they lose their former meaning and become part of the new meaning generated by the remix practice. Lessig offers another perspective, arguing that the cultural significance of remixed parts remains vital because they carry emotional and symbolic meaning. Quoting Söderbergh, he claims that symbolically meaningful materials combined with new creative elements generate meaning that did not exist before (2008, s. 75) . For Lessig, being familiar with the original material and its context is essential to fully understand the meaning generated by remixing. Remixing memes is not different; each remix has the potential for re-contextualization.

The WAC meme clearly illustrates the potential of memes as remixable source materials that can be endlessly transformed and imbued with new meanings. The world-renowned former coach of Fenerbahçe, José Mourinho, used the phrase WAC in a post-game interview, suggesting that despite manipulation by referees and authorities, his team upheld its values. A clip from the interview was set to the well-known Turkish song “Gurbet” and circulated widely. This remixed video quickly spawned others.

Originally conveying a football club's moral stance, WAC was soon adopted in various contexts. On platforms such as TikTok and Instagram, it became a slogan for personal integrity, used in videos featuring healthy eating, exercising, and choosing calm nights at home instead of going out and partying. Each clip still features Mourinho's voice, which is now reinterpreted as a declaration of self-discipline and pride. Although detached from its original context, the meme retains a consistent emotional core. The phrase gained further cultural traction when it began to appear as stencil graffiti across cities, adopted by Fenerbahçe fans as a symbol of identity. The club launched a T-shirt line with the slogan and integrated it into official marketing as a representation of the club spirit.

Soon after, the arrest of a prominent opposition politician sparked nationwide student protests. The meme, now symbolizing pride and resistance, appeared on protest banners. The meanings healthy lifestyle, sports pride, and political discourse are distinct, yet all express a shared emotional stance. The journey of the WAC remains open-ended and could continue to evolve with future events.

This example illustrates how remixes enable constant contextual transformation. A sample can be endlessly repurposed to create new meanings and serve different functions. The emotional and cultural undertones of the original material are often observable. In this case, the notion of pride in one's choices and actions persisted across all remixes.

New meaning making is one of the core features of the proposed concept of the Remixsphere. The Remixsphere consists of all content generated through remixing based on the same source and recontextualized variations established through different interpretations. To properly analyze the WAC meme, a researcher must be familiar with all of its versions; all of its remixes and their cultural references. Ignoring its political associations, adoption by football fans, or linkage to lifestyle choices would introduce significant limitations to any analysis of the meme. The function of generating new meanings through endless remixing and contextual shifts must be considered to fully understand the significance of the meme within its Remixsphere.



Figure 1 "We are Clean" stencil at a train station. Author's Photo Archive

The ‘We Are Clean’ Meme:

Endless Transformations across Hybrid Spaces

The second defining characteristic of a remix that underpins the proposed concept of the Remisphere is its capacity for theoretically infinite transformation, a process that unfolds not only within digital environments but also across both online and offline spaces. Each instance of remixing has the potential to become raw material for further remixing. For example, a meme constructed by combining images with text may circulate via social media, only to be appropriated by another user who modifies the visual elements or accompanying captions to generate an alternative interpretation. This revised version may be subject to further alterations, forming an expanding chain of re-contextualizations. In the contemporary information age, where content is readily modifiable and easily disseminated, any media artifact is a candidate for potentially endless remixes.

This phenomenon resonates with Lev Manovich’s notion of media mobility. Unlike traditional mass communication models, in which messages have fixed points of origin and reception, media content today is perpetually in motion, moving between users, platforms, and devices and evolving through these transitions (Manovich, 2015). Similarly, Campanelli notes that philosopher Vilém Flusser foresaw this fluidity in the 1980s, suggesting that in the information society, messages would not simply be received but continually re-synthesized into new

ones (Campanelli, 2015). Social media platforms operate on the logic of reconfiguration and connectivity. Every interaction from a like or comment to the integration of additional media elements, enables the emergence of new interpretative trajectories (Meikle, 2016). As previously discussed, the endless reconfigurability of remix is not limited to digital infrastructure. Meikle reminds us that storytelling itself has always relied on iterative narration; myths and legends have been reshaped across generations, with each iteration reflecting specific sociohistorical contexts and audiences (Meikle, 2016). Indeed, all creative productions, whether in literature, visual arts, or cinema, draw upon cultural materials.

While the logic of analog remixing reflects similar processes of recombination and reinterpretation, digital technology has exponentially increased the speed and scope of such transformations. As soon as remixed content is produced, it is subject to further modification and distribution, potentially triggering new chains of reinterpretation. Because each version can activate alternative readings, the process of remixing is a dynamic and ever-evolving mode of cultural production. From this perspective, “there is no end to remixing” (Knobel & Lankshear, 2008, s. 26).

The WAC meme illustrates how remixes traverse the boundaries between the analog and digital domains. As mentioned above, the WAC meme first emerged as a remixed video on digital platforms. In a short time, it has taken its place on the walls

of Istanbul (potentially also in other cities of the country) and has made its entrance into the analog world. Further developments occurred on social media through the remixed content of the WAC video using the voice of Jose Mourinho, the song “Gurbet,” or only the statement “ We are clean.” In particular, the instances where WAC became an inspiration for a T-shirt line or a slogan for protests, it was clear that the meme had a journey that expanded both in the physical (analog) and digital spheres, namely in hybrid space.

This instance exemplifies a remix trajectory that transcends the boundaries of media. WAC’s transformation into a meme began in a digital context grounded in remixing a broadcast on a digital platform then transitioned into the analog sphere via graffiti, fashion products, and protest banners, and finally returned to the digital world through the dissemination of these products on digital platforms, mostly on social media.

A comprehensive analysis of the WAC meme requires engagement with all aspects of its Remix-sphere; it cannot be adequately studied by focusing solely on digital outputs, such as TikTok or Instagram videos. Its sociopolitical significance, as expressed through protest banners, urban graffiti, and official merchandise, must also be considered.

As demonstrated in the example of the WAC meme, a thorough understanding of a meme demands attention to its multiple iterations, both digital and analog, each of which contributes to its

cultural function. By adopting this approach, we can better understand memes as dynamic elements of cultural transmission and their role in constructing social realities.

Conclusion

This study examines memes through the lens of remix, highlighting its two defining characteristics. First, remix generates new meanings by assembling disparate elements and altering the context of a meme. Second, it enables infinite transformation that transcends the boundaries between the physical and digital domains. To illustrate these dimensions, I analyze the WAC meme as it exemplifies how memes circulate across and beyond analog and digital spheres, continually producing new meanings through successive remixes.

The WAC meme originated from a brief television interview but quickly entered diverse spaces: it was remixed into short videos on platforms such as YouTube, Instagram, and TikTok, appeared as graffiti on city walls, printed on T-shirts, and even featured on banners during political protests. Each remix practice has put a new complexion on the meme and exemplifies how memes traverse and reconfigure the boundaries between digital and physical environments. Rather than merely confirming the now widely accepted collapse of the digital-physical divide, this case illustrates how memes operate as fluid cultural entities that elude confinement to a single medium or environment. Instead of solely

adopting the hybrid space framework for memes, this study proposes a new conceptual lens, the remix-sphere, by considering the remix as the production method of memes.

The Remixsphere refers to a hybrid hypothetical space that encompasses the full extent of an entity's remixability. As demonstrated by the WAC example discussed, this space is perpetually in flux, unbound by the digital/physical binary, and with each new remix, prior materials are recontextualized. Articulating this space may allow scholars to trace the cultural trajectories of remixed content more accurately and to establish more coherent analytical boundaries. Rather than treating social media posts, graffiti, T-shirts, and protest banners associated with the WAC meme as unrelated artifacts, researchers can conceptualize them collectively as components of the Remixsphere and design research within its scope.

Given the ongoing debates surrounding the definition of the fundamental unit of a meme, this approach offers an alternative framework for meme analysis. Rather than reducing a meme to its smallest reproducible component, scholars may consider the broader constellation of remixes it generates. This shift may yield deeper insights into how memes function as units of cultural transmission, as originally posited by Dawkins, and how they shape and are shaped by the cultural environments in which they circulate.

Although this study focuses specifically on memes, the proposed framework of the Remixsphere may be extended to other forms of remix-based productions. For example, a photomontage composed of distinct visual fragments can be studied within a Remixsphere encompassing both its source images and derivative works. The same analytical strategy may be applied to the remix practices of music, video, and other media forms. By introducing the concept of the Remixsphere, this study aims to lay the groundwork for future inquiries exploring its broader applicability across media, contexts and methodological approaches.

References

- Blackmore, S. (1999). *The Meme Machine*. Oxford: Oxford University Press.
- Campanelli, V. (2015). Toward a Remix Culture: An Existential Perspective. In E. Navas, O. Gallagher, & X. Burroughs, *The Routledge Companion to Remix Studies* (pp. 68-82). New York: Taylor Francis.
- Church, S. H. (2022). *Turntables and Tropes A Rhetoric of Remix*. Michigan State University Press: Michigan
- Dawkins, R. (1976). *The Selfish Gene* (Online Version). Oxford: Oxford. Retrieved from <https://www.pdfarchive.com/2014/07/21/the-selfish-gene/>
- Dawkins, R. (2013, 0620). Richard Dawkins on the Internet's Hijacking of the Word 'Meme'. (O. Solon, Interviewer) WIRED. Retrieved 12 02, 2019, from <https://www.wired.co.uk/article/richard-dawkins-memes>

- de Souza e Silva, A., Campbell, S. W., & Ling, R. (2025). Hybrid Space Revisited: From Concept toward Theory. *Communication Theory*, 35, 14-34. doi:https://doi.org/10.1093/ct/qtae023
- Dennett, D. C. (1990). Memes and the Exploitation of Imagination. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 2(48), 127-135.
- Dynel, M. (2024). Do We Know Whether to Laugh or Cry? User Responses to @Ukraine's Dark-humour Meme. *Journal of Creative Communications*, 19 (3), 243-258. doi:10.1177/09732586241239908
- Gawne, L. &. (2012). I can haz language play: The construction of language and identity in LOLspeak. *The 42nd Australian Linguistic Society Conference Proceedings* (pp. 97-122). Canberra: ANU Research.
- Gitomer, A., Atienza-Barthelemy, J., & Welles, B. F. (2024). Youth activism and (de)personalized remix on TikTok. *Social Movement Studies*, 1-19. doi:10.1080/14742837.2024.2415672
- Heylighen, F., & Chielens, K. (2009). Evolution of Culture and Memetics. In R. A. Meyers, *Encyclopedia of Complexity and System Science*. Springer.
- Knobel, M., & Lankshear, C. (2008). Remix: The Art and Craft of Endless Hybridization. *Journal of Adolescent & Adult Literacy*, 52(1), 22-33.
- Lessig, L. (2008). *Making Art and Commerce Thrive in the Hybrid Economy*. London: Bloomsbury.
- Litherland, B., & Wood, R. (2025). Meme-ing while the world burns: Climate change news on Reddit and the cultural politics of platform participation. *European Journal of Cultural Studies*, 1-18. doi:DOI: 10.1177/13675494251356427
- Manovich, L. (2015). *Remix and Remixability*. CMUEMS: <http://cmuems.com/2015b/wp-content/uploads/2015/08/Manovich-Remix-and-remixability.pdf> adresinden alındı
- Marino, G. (2015). Semiotics of spreadability: A systematic approach to Internet Memes and Virality. *Punctum*, 46-66.
- Markham, A. (2013). Remix Cultures, Remix Methods: Reframing Qualitative Inquiry for Social Media Contexts. In N. Denzin, & M. D. Giardina, *Global Dimensions of Qualitative Inquiry* (pp. 63-82). New York: Routledge.
- Markham, A. (2017). Remix as a literacy for future anthropology practice. In J. F. Salazar, S. Pink, A. Irving, & J. Sjöberg, *Anthropologies and futures : researching emerging and uncertain worlds* (pp. 225-242). London: Bloomsbury.
- Meikle, G. (2016). *Social Media: Communication, Sharing and Visibility*. New York: Taylor& Francis.
- Moritz, E. (1990). Memetic Science: 1- General Introduction. *Journal of Ideas*, 1(1), 03-23.
- Mukhtar, S. (2024). Memes In The Digital Age: A Sociolinguistic Examination Of Cultural Expressions. *Educational Administration: Theory And Practice*, 30(6), 1443-1455. doi: 10.53555/kuey.v30i6.5520
- Navas, E. (2012). *Remix Theory*. Viyana: Springer Verlag.
- Navas, E., Gallagher, O., & Burrough, X. (2015). In E. Navas, O. Gallagher, & X. Burrough, *The Routledge Companion to Remix Studies* (pp. 1- 12). New York:

Routledge.

Shifman, L. (2014). *Memes in Digital Culture*.

Cambridge: MIT Press.

Silva, A. d. (2006). From Cyber to Hybrid: Mobile

Technologies as Interfaces of Hybrid Spaces. *Space*

and Culture, 9, 261-277. doi:10.1177/1206331206289022

Waysdorf, A. S. (2021). Remix in the Age of Ubiqui-

tous Remix. *Covergence: The International Journal of*

Research into New Media Technologies, 27(4), 1129-

1144. doi:10.1177/1354856521994454

ÖZGÜN MAKALE

Kurumsal Bağlamda Bilinçli Farkındalık: Çalışanlar İçin Farkındalık Temelli Bir Uygulama¹

Mindfulness in the Organizational Context: A Mindfulness-Based Intervention for Employees



ZEYNEP TUNAY GÜL²

BÜLENT ALCI³

Öz

Bilinçli farkındalık kavramı, dikkatin bilinçli ve kasıtlı bir biçimde şimdiki ana yönlendirilmesi ve bu deneyimin farkındalık ve kabullenme tutumuyla ele alınması olarak kavramsallaştırılmıştır (Kabat-Zinn, 1994). Pozitif psikoloji perspektifinden incelendiğinde, bilinçli farkındalığın potansiyel yararları zaman içerisinde iş yaşamında giderek daha fazla önem kazanmaya başlamış ve bu kavramın örgütsel davranış çalışmalarına dâhil edilmesinin önünü açmıştır. Bu çalışmanın temel amacı, göz ardı edilen bir grup olan çalışan yetişkinler için tasarlanmış bir iş yeri bilinçli farkındalık eğitim progra-

mını uygulamak ve programın etkililiğini değerlendirmektir. Bu amaç doğrultusunda, iş ortamındaki yetişkinlere yönelik olarak tasarlanan 10 haftalık bir eğitim programı, uzaktan eğitim modeli kullanılarak 12 çalışana uygulanmıştır. Çalışmada karma yöntem araştırma deseni benimsenmiştir. Elde edilen nicel ve nitel bulgular, programın çalışanların bilinçli farkındalık düzeylerini anlamlı düzeyde artırdığını; psikolojik iyi oluşlarına ve dikkatlerini şimdiki ana yönlendirme becerilerine katkı sağladığını ortaya koymuştur. Bu bulgular, bağlamsal bilinçli farkındalık programlarının farkındalığı destekleyerek çalışanların psikolojik iyi oluşlarını artırma potansiyeline işaret etmekte; çalışanların işle ilişkili psikolojik gereksinimlerini yönetmelerini desteklemeye yönelik uygulanabilir yaklaşımlar sunarak iş yeri eğitimi ve örgütsel gelişim alanlarına değerli katkılar sağlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Bilinçli farkındalık, mesleki bağlam, psikolojik iyi oluş, yetişkin eğitimi

Abstract

The concept of mindfulness has been conceptualized as the intentional and deliberate direction of attention to the present moment, along with approaching this experience with an attitude of awareness and acceptance (Kabat-Zinn, 1994). The potential benefits of mindfulness have increasingly gained prominence in working life over time, paving

¹ Gönderilme Tarihi: 5 Ocak 2026 - Kabul Tarihi: 9 Şubat 2026

² zeyneptunaygul@gmail.com, ORCID: 0000-0001-9786-5307, Kadir Has Üniversitesi, Ortak Dersler Bölümü, Öğretim Görevlisi

³ alci@yildiz.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4720-3855, Yıldız Teknik Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Eğitim Bilimleri Bölümü, Prof. Dr.

the way for the inclusion of this concept in organizational behavior research. The aim of this study is to implement and evaluate the effectiveness of a workplace mindfulness training program designed for working adults. In line with this aim, a 10-week training program was delivered to 12 employees via distance learning model. A mixed-methods research design was adopted in the study. The quantitative and qualitative findings revealed that the program significantly increased employees' levels of mindfulness and contributed positively to their psychological well-being and their ability to direct attention to the present moment. These findings highlight the potential of contextual mindfulness programs to enhance employees' psychological well-being by fostering awareness in the work context, and offer valuable contributions to workplace training and organizational development by providing practical approaches for employees in managing work-related psychological demands.

Keywords: Mindfulness, occupational context, psychological well-being, adult education

1. Giriş

Günümüzde yaşanan ekonomik, sosyal ve teknolojik değişimler ile birlikte örgütsel yapılarıdaki dönüşümler, çalışma koşullarında da önemli değişimlere yol açmaktadır. Çağdaş çalışma bağlamıyla birlikte çalışanlar üzerindeki fiziksel, zihinsel ve duygusal talepler de giderek artmaktadır (Blanc, Jonge & Schaufeli, 2008). Bununla birlikte, iş orta-

mındaki aşırı talepler, psikolojik ihtiyaçların doyulmamasını engelleyerek memnuniyetsizlik ve hayal kırıklığına yol açmaktadır (Van Den Broeck vd., 2008). Aşırı iş talepleri, çalışanların görevlerini işlerine uygun şekilde yerine getirmekte zorlanmalarına ve özerkliklerinin baskılandığını hissetmelerine neden olduğundan, ihtiyaçların karşılanmasının önünde bir engel olarak görülmektedir (Fernet, 2013). Sonuç olarak, iş ortamında ihtiyaçları aktif biçimde engellenen ya da baskılanan çalışanlar kendilerini yetersiz, baskı altında, izole olmuş ve başkalarıyla çatışma içinde hissedebilmektedir (Vansteenkiste & Ryan, 2013).

Çalışanlar için bir tür dayanıklılık faktörü işlevi gören bilinçli farkındalık (Brown & Ryan, 2003), stresle başa çıkmada ve iş ortamlarının yönetilmesinde koruyucu bir unsur olarak ortaya çıkmaktadır. Doğu felsefesi geleneklerinden yararlanarak bilinçli farkındalığı 1970'li yıllarda Batı tıp uygulamalarına entegre eden öncü isimlerden biri Jon Kabat-Zinn olarak kabul edilmektedir. Bilinçli farkındalık temelde dikkatin şimdiki ana düzenlenmesi, odaklanma, deneyime açıklık ve kabul tutumu ile karakterize edilmektedir (Germer, Siegel & Fulton, 2005; Kabat-Zinn, 2003; Mackenzie, Poulin & Carlson, 2005). Buna karşılık, bilinçli farkındalığın azalması; dikkatsizlik, dağınıklık ve ilgisizlik şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu durum, istenmeyen ya da anlaşılmasız düşünce, duygu, dürtü veya algılardan uzaklaşma, bunları reddetme ya da görmezden gelme eğilimini içermektedir (Brown & Ryan, 2003). Bilinçli

farkındalık, açıklık ve canlılıkla karakterize edilen anlık farkındalığı yansıtırken; dikkatsizlik, alışkanlık hâline gelmiş ve otomatik işlemlere yönelik farkındalık eksikliğini ve bu durumun bireyler için kronikleşebildiğini belirtmektedir. Çalışan performansının, dalgınlık ile negatif ve farkındalık düzeyleriyle pozitif yönde ilişkisinin olma durumu ifade edilmektedir (Glomb vd., 2011; Shao & Skarlicki, 2009).

Bilinçli farkındalık üzerine yapılan çalışmalar, bilinçli farkındalığın stresi azaltmaya ve stresle başa çıkmaya katkı sağladığını ortaya koymuştur (Brown & Ryan, 2003; Bishop vd., 2004; Weinstein vd., 2009; Keng vd., 2011; Schultz vd., 2015). Bu nedenle bilinçli farkındalık, bireylerin iş yaşamında yaşadıkları olumsuz duygularla başa çıkmalarını sağladığı ve olumlu örgütsel davranışların gelişimini desteklediği için iş yerinde iyi oluşu sürdüren ve geliştiren bir strateji olarak değerlendirilmektedir (Good vd., 2016; Pirson vd., 2012). Çalışanlar, bilinçli farkındalık uygulamalarını kullanarak olumsuz bağlamlarla başa çıkma kapasitelerini artırabilmektedir (Schultz vd., 2015). Ayrıca bilinçli farkındalık, bireylerin bakış açılarını dönüştürerek durumları yeniden yorumlamalarına olanak tanınması yoluyla bilişsel süreçlerde olumlu değişimlere yol açmaktadır (Weinstein vd., 2009; Carmody vd., 2009). Bilinçli farkındalık düzeyi yüksek bireyler, düşüncelerini bilinçli ve kasıtlı bir biçimde algılama ve şekillendirme becerileri sayesinde stresli durumları daha az tehdit edici olarak değerlendirebilmektedir (Brown vd., 2007).

Bu durum, çalışanların iş ortamında daha sakin kalmalarına ve zihinsel dengelerini korumalarına olanak tanıyarak iyi oluşlarını artırmaktadır (Brown vd., 2007; Shapiro vd., 2006). Ayrıca bilinçli farkındalık, bireylerin otomatik tepkiler verme olasılığını azaltarak deneyimlerini daha nesnel bir biçimde yeniden yorumlamalarına katkı sağlamaktadır.

Bilinçli farkındalık, çalışanların iyi oluşunu desteklemede öne çıkan temel kavramlar arasında yer almaktadır. Bu kavramlara yönelik artan ilgiye rağmen, bilinçli farkındalık üzerine yapılan ampirik araştırmaların büyük ölçüde iş dışı bağlamlara odaklandığı görülmektedir (Baer vd., 2004; Brown & Ryan, 2003). Bilinçli farkındalık her ne kadar bağlamlar üstü bir dikkat ve farkındalık ilkesine dayansa da anlamı ve işlevi içinde bulunduğu duruma göre farklılık göstermektedir. Özellikle iş ortamı; yapısal, ilişkisel ve görev odaklı özellikleriyle, iş dışı günlük yaşamda deneyimlenen farkındalıktan ayrıştırmaktadır (Dane & Brummel, 2013; Zivnuska vd., 2016). Bazı meslek gruplarında bilinçli farkındalık düzeylerindeki farklılıkların farklı sonuçlar doğurduğu görülmektedir. Örneğin, hekimlerde yetersiz bilinçli farkındalık düzeylerinin artan risk, düşen klinik performans ve hasta bakımında olumsuz sonuçlarla ilişkili olduğu belirtilmektedir (Gümüş Özçelik vd., 2025). Bu doğrultuda, bilinçli farkındalık uygulamaları hem alan yazın hem de örgütler açısından daha sağlıklı ve etkili iş ortamları oluşturmak için değerli bir mekanizma olarak görülmektedir (Petchsawang & McLean, 2017).

Tüm bu araştırma bulgularından hareketle, bu çalışmanın amacı Türkiye’de farklı sektör ve pozisyonlarda çalışan yetişkinlerden oluşan bir çalışma grubu için 10 haftalık bir iş yeri bilinçli farkındalık eğitim programı tasarlamak, uygulamak ve değerlendirmektir. Bu çalışma, çalışan yetişkinlerin iş ortamındaki bilinçli farkındalık düzeylerini artırmayı temel almaktadır. Program süresince farkındalık temelli uygulamalar aracılığıyla katılımcıların farkındalık düzeylerinde anlamlı bir gelişim sağlanması hedeflenmiştir. Program içeriği; farkındalığın temel bileşenlerini, dikkat, nefes ve beden farkındalığı egzersizlerini ve temel meditasyon uygulamalarını kapsamaktadır. Tüm bu uygulamalar, ilgili alanyazın ve uzman görüşleri eşliğinde, çalışanların duygusal düzenleme becerilerini, stres yönetimi kapasitelerini, iyi oluşlarını ve iş yaşamındaki anlık farkındalık düzeylerini geliştirmeye yönelik olarak tasarlanmıştır.

Son dönemde Türkiye’nin iyi oluş göstergelerinde dikkat çekici bir düşüş gözlemlenmektedir. Gallup Küresel Duygular Raporu (2024), Türkiye’nin dünya genelinde olumlu duyguların en düşük düzeyde raporlandığı ülkeler arasında yer aldığını ortaya koymaktadır. Türkiye, 142 ülke arasında günlük olumlu duygusal deneyimler açısından en alt üç ülke arasında bulunmaktadır. Bu araştırma, Türkiye bağlamında yetişkinlere yönelik yapılandırılmış bir bilinçli farkındalık eğitim programının etkililiğini hem nicel hem de nitel verilerle ortaya koyarak alanyazına katkı sunmayı amaçlamak-

tadır. Çalışma, bilinçli farkındalık temelli müdahalelerin yetişkin eğitimindeki yansımalarını bütüncül bir program değerlendirme yaklaşımıyla ele alması açısından özgünlük taşımaktadır. Ayrıca, Türkiye’de iyi oluş göstergelerindeki düşüş dikkate alındığında, bu tür programların bireylerin farkındalık düzeylerini artırma potansiyeline dair ampirik kanıt sunarak uygulayıcılara ve araştırmacılara yol gösterici nitelikte olduğuna inanılmaktadır. Bu doğrultuda, Türkiye’nin en olumsuz çeyrekte yer aldığını ve bunun kaygı verici bir duruma işaret ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Bu çalışmada ele alınan boşluklar doğrultusunda aşağıdaki araştırma soruları incelenmiştir:

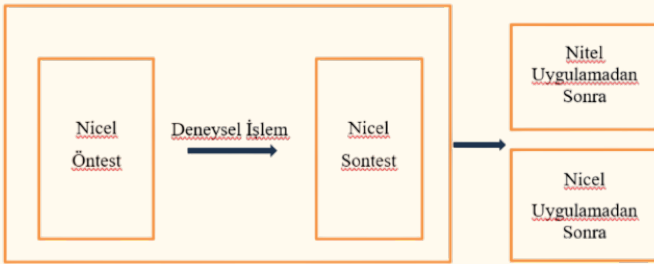
- 1.1. Programı tamamlayan yetişkinlerin eğitime katılmadan önce ve katıldıktan sonra bilinçli farkındalık düzeyleri arasında anlamlı bir fark var mıdır?
- 1.2. Katılımcılar, eğitim programını program değerlendirme formuna göre nasıl değerlendirmiştir?
- 1.3. Uygulanan programı tamamlayan katılımcıların programa ilişkin görüşleri nelerdir?

2. Yöntem

2.1. Araştırma Deseni

Yetişkinlere yönelik iş yeri bilinçli farkındalık eğitim programının etkililiğini inceleyen bu çalışmada karma yöntem yaklaşımı benimsenmiştir. Karma yöntem, nitel ve nicel araştırma yaklaşımlarının unsurlarını bir araya getirerek araştırma amaçlarını genişletmeyi, daha derin bir anlayış geliştirmeyi ve bulguları doğrulamayı amaçlayan

bir araştırma türüdür (Johnson, Onwuegbuzie & Turner, 2007). Karma araştırma yöntemleri arasında bu çalışmada iç içe gömülü desen kullanılmıştır. İç içe gömülü desen, nicel ve nitel verilerin eş zamanlı ya da ardışık olarak toplanmasına dayanmaktadır; bu desende yöntemlerden biri baskın (birincil), diğeri ise destekleyici (ikincil) bir rol üstlenmektedir. İç içe gömülü karma desen, özellikle deneysel bir sürece nitel bir bileşenin eklenmek istendiği ve farklı araştırma sorularını yanıtlamak için farklı veri türlerine ihtiyaç duyulduğu durumlarda önerilmektedir (Creswell & Plano Clark, 2015). Bu çalışmada deneysel araştırma süreci içerisinde nicel bileşen (ön test) birincil veri kaynağını oluştururken, nicel bulguları açıklamak ve derinleştirmek amacıyla yarı yapılandırılmış görüşmelerden oluşan nitel bileşen sürece entegre edilmiştir. Araştırma desenine ilişkin akış diyagramı Şekil 1'de sunulmuştur.



Şekil 1. İç İçe Gömülü Karma Yöntem Araştırma Desenine Ait Akış Diyagramı

2.2. Çalışma Grubu

Çalışma grubu, Mayıs, Haziran ve Temmuz 2025 döneminde programa gönüllü olarak katılmayı kabul eden ve hâlihazırda tam zamanlı olarak çalışan 12 yetişkini kapsamaktadır. Araştırmanın, en az 5–10 yıllık iş deneyime sahip, tasarlanan eğitim programına gönüllü olarak katılmayı kabul

etmiş ve daha önce farkındalık temelli uygulamalara dâhil olmadığını bildiren katılımcılarla yürütülmesi amaçlandığından, örneklem seçiminde amaçlı örnekleme yöntemlerinden biri olan ölçüt örnekleme tekniği kullanılmıştır. Ölçüt örnekleme, araştırmanın amacına uygun olması ve belirlenen ölçütleri karşılayan katılımcıların seçilmesine olanak tanınması nedeniyle uygulama grubu katılımcı seçiminde tercih edilmiştir (Creswell, 2012). Katılımcılar; insan kaynakları, akademi ve finans alanlarından üst düzey yöneticilik rollerinden, sanat ve gastronomi gibi alanlara kadar uzanan geniş bir sektörden oluşmaktadır.

2.3. Veri Toplama Araçları

İş Yeri Bilinçli Farkındalık Ölçeği

Zheng vd, (2023) tarafından geliştirilen İş Yeri Bilinçli Farkındalık Ölçeği (WPMS), bireylerin belirlenen ölçütler doğrultusunda farkındalık düzeylerine ilişkin öz değerlendirmelerini ölçmektedir. Ölçek, 5'li Likert tipi olarak yapılandırılmış, toplam 3 faktör ve 18 maddeden oluşmaktadır. Ölçeğin, bu çalışma kapsamında araştırmacılar tarafından Türkçeye uyarlama çalışması yürütülmüş, orijinal şeklindeki gibi 3 faktör ve 18 maddeden oluşması durumunu koruduğu tespit edilerek Cronbach alfa güvenirlik katsayısı .84 olarak hesaplanmıştır.

Program Değerlendirme Formu

Uygulanan eğitim programının etkinliğini ve niteliğini değerlendirmek amacıyla, prog-

rama katılan çalışan yetişkinlerin görüşlerini ortaya koymaya yönelik bir program değerlendirme formu hazırlanmıştır. Söz konusu form, Sarısoy ve Erişen (2018) tarafından geliştirilen *Duygusal Zekâ Eğitim Programı Değerlendirme Formu* esas alınarak uyarlanmış ve bu araştırmanın kapsamı ile hedeflerine uygun biçimde yeniden yapılandırılmıştır. Formda, eğitim programının içerik, süreç ve çıktılarıyla ilgili tüm bileşenleri kapsayan değerlendirme maddelerine yer verilmiştir. Bunun yanı sıra, eğitmenin yeterliği, teknolojik altyapı, zaman kullanımı ve oturumların yönetimi gibi programın uygulanma sürecini etkileyebilecek unsurlar da göz önünde bulundurularak toplam 18 madde oluşturulmuştur. 5'li Likert tipi derecelendirme ile yapılandırılan form, ölçme-değerlendirme ve program geliştirme alanlarında uzman iki akademisyenin görüşleri doğrultusunda son hâline getirilmiş; ardından dilsel açıklık ve anlam bütünlüğü açısından bir Türk dili uzmanı tarafından incelenmiştir.

Yarı Yapılandırılmış Görüşmeler

Nitel veri toplama tekniklerinden biri olan görüşme, bireylerin doğrudan gözlemlenemeyen düşünce ve duygularına ulaşma ve algısal yönelimlerini anlamlandırma açısından araştırmacılara önemli katkılar sunmaktadır (Patton, 2014). Nitel araştırmalarda sıklıkla tercih edilen yarı yapılandırılmış görüşmeler, önceden belirlenmiş sorulara ek olarak görüşmenin seyrine göre derinleştirici sorular

yöneltmeye olanak tanımaktadır. Bu gerekçeyle araştırmada yarı yapılandırılmış görüşme yöntemi kullanılmıştır. Bu kapsamda geliştirilen görüşme formunun kapsam geçerliği alan uzmanlarının görüşleri doğrultusunda değerlendirilmiş; ardından dilsel açıklık ve tutarlılığın sağlanması amacıyla Türk dili uzmanından geri bildirim alınmıştır.

2.4. İş Yeri Bilinçli Farkındalık Eğitim Programı

Bu araştırma kapsamında geliştirilen İş Yeri Bilinçli Farkındalık Eğitim Programı, çalışan yetişkinlerin bilinçli farkındalık düzeylerini güçlendirmeyi; duygu ve düşüncelerini fark etmelerini, dikkatlerini bilinçli biçimde yönlendirebilmelerini ve farkındalık temelli uygulamaları günlük iş yaşamlarına aktarabilmelerini desteklemeyi amaçlayacak şekilde tasarlanmıştır. Programın geliştirilme sürecinde, bilinçli farkındalık alanındaki müdahale programları, iş yeri bağlamına ilişkin kuramsal ve uygulamalı çalışmalar, Mindfulness Academy eğitmenlerinin uzman görüşleri ile gönüllü katılımcıların ihtiyaçları ve bireysel farklılıkları birlikte ele alınmış; elde edilen nitel ve nicel veriler doğrultusunda içerik yapılandırılmıştır. Bu yönüyle program, uygulama ağırlıklı ve bağlama duyarlı bir eğitim müdahalesi niteliği taşımaktadır.

Toplam 10 oturumdan oluşan programda her oturum, belirli farkındalık temaları etrafında kurgulanmıştır. Dikkat, duygu düzenleme, beden farkındalığı, iş ortamında otomatik tepkiler, farkındalıklı

iletişim ve farkındalık uygulamalarının iş rutinlerine entegrasyonu programın temel bileşenlerini oluşturmuştur. Katılımcıların Türkiye'nin farklı bölgelerinde yer alması nedeniyle eğitim, eş zamanlı çevrim içi oturumlar aracılığıyla uzaktan eğitim modeliyle yürütülmüştür. Bu doğrultuda hazırlanan *İş Yeri Bilinçli Farkındalık Eğitim Programı* oturum başlıkları şu şekilde belirlenmiştir:

1. Oturum: Tanışma /Program Tanıtımı ve Bilinçli Farkındalık nedir? Ne değildir?
2. Oturum: Karar Yorgunluğu ve 3 Bileşen: Niyet, Dikkat, Tavr
3. Oturum: İrade Gücü – Farkındalık Egzersizleri
4. Oturum: Farkındalıklı İletişim ve Düşünceler
5. Oturum: Engeller ve Gezen Zihin & Beyin: Mod1&Mod2
6. Oturum: Bilinçli Farkındalık ile Stres Yönetimi: Nefes ve Meditasyonun Etkisi
7. Oturum: Bilişsel Çarpıtmalar ve Farkındalık
8. Oturum: Alışkanlık Stratejileri ve Tasarımı
9. Oturum: Bireysel Kısa Sunum ve Özdeğerlendirme
10. Oturum: Program Değerlendirme ve Kapanış

2.5. Araştırmacının Rolü

Bu çalışmada İş Yeri Bilinçli Farkındalık Eğitim Programı araştırmacılar tarafından geliştirilmiş, programın uygulaması ise uygulayıcı-araştırmacı rolünü üstlenen birinci yazar tarafından yürütülmüştür. Uygulayıcı(eğitmen), Mindfulness Academy onaylı eğitimlik sertifikasına sahip olup Türkiye'de bir vakıf üniversitesinde bilinçli farkın-

dalık temelli dersler vermektedir. Ayrıca, eğitmen gönüllü çalışmalar kapsamında farkındalık temalı atölye ve seminerler düzenlemektedir.

2.6. Geçerlik ve Güvenirlik

Bu karma yöntem araştırmasında geçerlik ve güvenilirliğin sağlanmasına yönelik olarak çeşitli ilkeler doğrultusunda bir süreç izlenmiştir. Öncelikle, nicel verilerin geçerlik ve güvenilirliğini teminat altına almak amacıyla, ölçme aracı olarak psikometrik özellikleri daha önce sınanmış ve uygunluğu ortaya konmuş bir ölçek tercih edilmiştir. Bu kapsamda, kullanılan ölçeğin iç tutarlılığı, yapı geçerliği ve faktör yapısına ilişkin bulguları dikkate alınarak ölçme kalitesinin güvence altına alınması hedeflenmiştir.

Nitel boyutta güvenilirliği sağlamak amacıyla ise katılımcı gizliliğine özen gösterilmiş; her bir katılımcı kimliği anonimleştirilerek kodlar (K1, K2 vb.) ile temsil edilmiştir. Araştırma süreci başlamadan önce katılımcılara bilgilendirilmiş onam formu sunulmuş; çalışmaya katılımın gönüllülük esasına dayandığı, diledikleri aşamada herhangi bir gerekçe belirtmeksizin araştırmadan ayrılacakları açıkça ifade edilmiştir. Ayrıca, elde edilen tüm verilerin yalnızca bilimsel amaçlarla kullanılacağı katılımcılara bildirilmiştir. Görüşme soruları uygulama öncesinde alan uzmanlarının değerlendirmesine sunulmuş içerik açısından gözden geçirilmiş; veri toplama süreci, gerekli etik kurul onayları ve katılımcı onamları alındıktan sonra yürütülmüştür.

Ayrıca, güvenilirliği artırmak amacıyla, araştırmacılar katılımcılarla yeterli ve derinlikli veri elde edebilmek için uzun süreli etkileşim kurmaya özen göstermiştir. Veri toplama süreci boyunca elde edilen veriler sürekli karşılaştırılarak detaylı biçimde analiz edilmiş, ortaya çıkan örüntülerin daha iyi anlaşılabilmesi için araştırmacılar arasında ve alan uzmanlarıyla düzenli olarak görüş alışverişinde bulunulmuştur. Veri analizi aşamasında ise iki araştırmacı tarafından bağımsız çözümlenmeler gerçekleştirilmiş, ayrıca farklı uzmanların görüşlerine başvurularak veri çeşitlemesi sağlanmıştır.

Araştırmanın geçerliliğini güçlendirmek amacıyla veri çeşitlemesi (triangulation) yaklaşımı benimsenmiştir. Bu kapsamda, öntest ve sontest olarak uygulanan ölçeğin yanı sıra odak grup görüşmeleri, bireysel görüşmeler, öğrenme günlükleri ve program değerlendirme formu gibi farklı veri toplama araçları kullanılmış; böylece çeşitli veri kaynaklarından kapsamlı veri elde edilmiştir. Son aşamada ise nicel ve nitel bulguların birlikte ele alınmasıyla, araştırmanın farklı bileşenlerinin birbirini tamamlayıcı ve destekleyici yapısı ortaya konmuştur. Bu bütünleştirme süreci aracılığıyla, karma araştırma desenine özgü genel geçerlik ve güvenilirlik ölçütleri dikkate alınmış ve araştırma sonuçlarının tutarlılığı bu çerçevede uzman görüşü eşliğinde değerlendirilmiştir.

2.7. Etik Hususlar

Bu araştırma için Yıldız Teknik Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kuruluna etik onay

başvurusu yapılmış ve 06.06.2024 tarihli 2024.06 toplantı numaralı etik kurul onayı alınmıştır.

2.8. Verilerin Analizi

Araştırma kapsamında elde edilen nicel verilerin analizinde SPSS istatistik paket programından yararlanılmıştır. Analizlere geçilmeden önce, verilerin normallik varsayımını karşılayıp karşılanmadığı değerlendirilmiştir. Bu değerlendirme doğrultusunda, normallik koşulunun sağlandığı durumlarda parametrik istatistiksel testler, varsayımın karşılanmadığı durumlarda ise parametrik olmayan testler tercih edilmiştir. Çalışmada gerçekleştirilen tüm istatistiksel çözümlenmelerde anlamlılık düzeyi $p < .05$ olarak belirlenmiştir. Etki büyüklüklerinin yorumlanmasında Cohen (1988) tarafından önerilen sınıflandırmalar esas alınmış; $r = .10$ küçük, $r = .30$ orta ve $r = .50$ büyük etki olarak değerlendirilmiştir.

Nicel çözümleme sürecinin ilk aşamasında, katılımcıların İş Yeri Bilinçli Farkındalık Ölçeği aracılığıyla elde edilen ön test ve son test puanları ele alınmıştır. Katılımcıların eğitim programı öncesi ve sonrasında yaşadıkları değişimi ortaya koymak amacıyla, bu puanlar Wilcoxon İşaretli Sıralar Testi kullanılarak analiz edilmiş ve karşılaştırılmıştır.

Programın genel etkililiğini değerlendirmek ve katılımcıların uygulanan eğitime ilişkin görüşlerini belirlemek amacıyla ise İş Yeri Bilinçli Farkındalık Eğitim Programı Değerlendirme Formu aracılığıyla toplanan nicel veriler, betimsel istatistiksel yöntemler kullanılarak çözümlenmiştir. Bu

kapsamda elde edilen bulgular, programın içerik, süreç ve çıktılarına ilişkin katılımcı değerlendirmelerini ortaya koyacak şekilde raporlanmıştır.

Nitel verilerin analizinde Saldaña'nın (2019) önerdiği yaklaşım esas alınmış; analiz süreci, herhangi bir nitel veri analiz yazılımından yararlanılmaksızın araştırmacılar tarafından manuel olarak yürütülmüştür. Çözümleme sürecinde tümevarımsal bir yol izlenmiş, veriler öncelikle kodlanmış; ardından benzer kodlar bir araya getirilerek kategoriler oluşturulmuş ve bu kategoriler daha üst düzeyde temalar altında bütünleştirilmiştir. Bu aşamada, veriler arasındaki ortak örüntüleri ve ilişkileri ortaya koymak amacıyla içerik analizi yöntemi kullanılmıştır (Strauss & Corbin, 1990).

Sonuç olarak, araştırmada birlikte kullanılan nicel ve nitel veri analiz yaklaşımlarının, elde edilen verilerin çok boyutlu biçimde ele alınmasına olanak sağladığı; bu sayede bulguların daha derinlikli, bütüncül ve anlamlı bir çerçevede yorumlanmasına katkı sunduğu ve araştırma probleminin farklı boyutlarının daha kapsamlı biçimde anlaşılmasını mümkün kıldığı söylenebilir.

3. Bulgular

3.1. Birinci Araştırma Sorusuna İlişkin Bulgular

Çalışmanın birinci araştırma sorusunda İş Yeri Bilinçli Farkındalık Eğitim Programının katılımcı yetişkinlerin iş yeri bilinçli farkındalık düzeylerinde anlamlı bir fark yaratıp yaratmadığı ele alınmıştır. Bulgular, Zheng vd, (2023) tarafından

geliştirilen ve bu çalışma kapsamında araştırmacılar tarafından Türkçeye uyarlanan *İş Yeri Bilinçli Farkındalık Ölçeği*nden elde edilen veriler doğrultusunda şekillendirilmiştir. Deney grubunun ön test ve son test puanlarına ilişkin betimsel istatistik sonuçları aşağıda Tablo 1'de sunulmuştur.

	n	Min.	Max.	Medyan	M	SD
Ön-test	12	41	69	47	47,5	4,2
Son-test	12	57	81	77,5	76,6	3,4

Tablo 1. Deney Grubunun İş Yeri Bilinçli Farkındalık (İYBF) Düzeylerine İlişkin Ön Test ve Son Test Betimsel İstatistikleri

Tablo 1'de, çalışan yetişkin katılımcıların iş yeri bilinçli farkındalık düzeylerini belirlemek amacıyla uygulanan ön test ve son test ölçümlerinden elde edilen puanların karşılaştırmalı sonuçları yer almaktadır. Analizler, deney grubuna ait son test puan ortalamasının (M = 76,6), program öncesinde elde edilen ön test ortalamasına (M = 47,5) kıyasla belirgin biçimde daha yüksek olduğunu göstermektedir. Bulgular ayrıntılı olarak incelendiğinde, katılımcıların iş yeri bilinçli farkındalık düzeylerine ilişkin ön test puanlarının 41 ile 69 arasında değiştiği ve bu puanlara ait ortalamanın 47,5, medyan değerinin ise 47 olduğu görülmektedir. Eğitim programının tamamlanmasının ardından elde edilen son test puanlarının ise 57 ile 81 aralığında dağıldığı; bu ölçümlere ilişkin ortalama puanın 76,6 ve medyan değerinin 77,5 olduğu belirlenmiştir. Ön test ve son test ortalamalarının karşılaştırılması, uygulanan 10 oturumluk iş yeri bilinçli farkındalık eğitim programının, aktif olarak çalışan katılımcıların bilinçli

farkındalık düzeylerinde son test lehine anlamlı bir artış sağladığını ortaya koymaktadır. Program öncesinde orta düzeyde seyreden farkındalık puanlarının, eğitim süreci sonrasında belirgin biçimde yükselmesi, programın hedeflenen kazanımlara ulaştığına işaret etmektedir.

Örnekleme büyüklüğünün sınırlı olması ($n < 30$) (Can, 2013) ve elde edilen puanların dağılımsal özellikleri göz önünde bulundurularak, ön test ve son test puanlarının karşılaştırılmasında parametrik olmayan istatistiksel bir yöntem tercih edilmiştir. Bu doğrultuda, bağımlı ölçümler arasındaki farkı incelemek amacıyla Wilcoxon İşaretli Sıralar Testi uygulanmıştır. Bulguların raporlanmasında yalnızca merkezi eğilim ölçütleriyle yetinilmemiş; medyan değerler, sıra ortalamaları ve sıra toplamları ile z değeri, anlamlılık düzeyi (p) ve etki büyüklüğü (r) istatistiklerine de yer verilmiştir. Bu raporlama yaklaşımı, elde edilen sonuçların hem istatistiksel anlamlılığının hem de uygulama açısından önemini daha açık ve şeffaf biçimde ortaya konulmasına olanak sağlamaktadır. Yapılan analizlere ilişkin sonuçlar Tablo 2'de sunulmuştur.

Sontest-Öntesta	N	Sıra Ort.	Sıra Toplamı	z	p	r
Negatif sıralar	0	0	0	-3.06	.002*	.89
Pozitif sıralar	12	6.50	78.00			
Eşit sıralar	0					

Tablo 1. İş Yeri Bilinçli Farkındalık Ölçeğinden Elde Edilen Puanlara İlişkin Wilcoxon İşaretli Sıralar Testi Sonuçları

Pozitif sıralar temel alınarak

* $p < .01$

Katılımcıların İş Yeri Bilinçli Farkındalık Ölçeği (İYBFÖ) ön test ve son test puanlarını karşılaştırmak amacıyla Wilcoxon İşaretli Sıralar Testi uygulanmıştır. Analiz sonuçlarına göre, katılımcıların ön test puanları ($M = 47,5$; medyan = 47) ile son test puanları ($M = 76,6$; medyan = 77,5) arasında son test lehine istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunmuştur ($z = -3,06$, $p < .01$). Hesaplanan etki büyüklüğü ($r = .89$), elde edilen farkın uygulama açısından da anlamlı olduğunu göstermektedir. Bu artış, programın uygulanmasının ardından çalışanların bilinçli farkındalık düzeylerinde belirgin bir yükselme olduğunu ortaya koymakta; bu durum ise programın dikkat, farkındalık ve aktarılabılır becerilerin geliştirilmesine yönelik hedeflerini desteklemektedir.

3.2. İkinci Araştırma Sorusuna İlişkin Bulgular

Bu başlık altında İş Yeri Bilinçli Farkındalık Eğitim Programının uygulanması ardından katılımcıların görüşlerini toplamak adına Program Değerlendirme Formundan veriler istatistiksel olarak analiz edilmiş ve sunulmuştur. Formda yer alan her bir madde, frekans (f) ve yüzde (%) değerleri temel alınarak incelenmiş; ayrıca aritmetik ortalama (M) ve standart sapma (SD) değerleri raporlanmıştır. Aşağıdaki tabloda, formu eksiksiz biçimde dolduran 12 çalışan yetişkine ($n = 12$) ait değerlendirmeye ait sonuçlar gösterilmektedir. Bulguların programa ait içerik, süreç ve çıktıları açısından algılanan etkililiğini madde düzeyinde sunmaktadır.

İş Yeri Bilinçli Farkındalık Eğitim Programı Değerlendirme Formu	M	SD
1. Bilinçli Farkındalık Eğitim Programı beklentilerimi karşıladı.	4,5	0,527
2. Programla ilgili detaylı bilgi verildi.	4,6	0,516
3. Programdaki eğitim strateji ve yöntemleri, aktif katılımı sağladı	4,8	0,421
4. Kullanılan öğretim teknolojisi ve materyalleri ihtiyacı karşılıyordu.	4,6	0,516
5. Uzaktan eğitim için ayrılan çevrimiçi platform yeterliydi.	4,1	1,197
6. Eğitmen, konuya hâkim ve alanında uzmandı.	5	0
7. Oturumlar, zamanında başlatıldı ve sonlandırıldı.	4,6	0,516
8. Eğitmen, anlaşılır ve net yönergeler kullandı.	4,6	0,516
9. Eğitmen, program boyunca iletişim becerilerini etkin bir şekilde kullandı.	4,5	0,707
10. Eğitim kendime şefkatle bakmama katkı sağladı.	4,5	0,527
11. Programın psikolojik iyi oluşuma olumlu etkilediğini düşünüyorum.	4,9	0,316
12. Program, dikkati şimdiki ana yönlendirmeme yardımcı oldu.	4,6	0,516
13. Eğitmen oturumların tümüne hazırlıklydı.	4,6	0,699
14. Bu eğitim programı kişisel olarak gelişmeme yardımcı oldu.	4,6	0,516
15. Programda gösterilen uygulamalar iş hayatında uygulanabilir boyuttaydı.	4,5	0,527
16. Programa ayrılan süre (10 Hafta) yeterliydi.	4,8	0,421
17. Katılımcıların istekliliğini (motivasyonunu) destekleyecek bir program niteliğindedir.	5	0
18. Bu programı herkese tavsiye ederim.	5	0

Tablo 4. İş Yeri Bilinçli Farkındalık Eğitim Programı Değerlendirme Formuna Ait Betimsel İstatistik Sonuçları İlişkin Wilcoxon İşaretili Sıralar Testi Sonuçları

Değerlendirme formunda yer alan maddelere ilişkin ortalama puanların büyük ölçüde “Oldukça (4)” ile “Tamamen (5)” aralığında yoğunlaştığı görülmektedir. Bu bulgu, uygulanan iş yeri bilinçli farkındalık eğitim programının katılımcıların beklentilerini genel olarak karşıladığını ve programdan yüksek düzeyde memnuniyet duyulduğunu göstermektedir. En yüksek ortalamalar; “Eğitmen alanında bilgili ve uzmandı” ($M = 5,00$; $SD = 0$), “Katılımcıların istekli-

liğini (motivasyonunu) destekleyen bir programdır” ($M = 5,00$; $SD = 0$) ve “Bu programı herkese öneririm” ($M = 5,00$; $SD = 0$) maddelerinde elde edilmiştir. Bu sonuçlar, eğitmenin alan yeterliğinin ve programın katılımcı motivasyonunu destekleyen yapısının güçlü biçimde algılandığını ortaya koymaktadır.

İçerik ve sunum boyutuna ilişkin olarak; bilgi aktarımının açıklığı, kullanılan öğretim yöntem ve stratejileri, zaman yönetimi, sınıf yönetimi, iletişim

ve hazırlık düzeyi gibi maddelerin ortalamalarının 4,5-4,6 aralığında yer aldığı görülmektedir. Özellikle aktif katılımı destekleyen eğitim strateji ve yöntemlerinin yeterliliğine ilişkin maddenin 4,8 gibi oldukça yüksek bir ortalama puan alması, programın uygulama ağırlıklı ve katılımcı merkezli yapısının etkili bulunduğuna işaret etmektedir. Bununla birlikte, programın psikolojik iyi oluşa katkısı ($M = 4,9$) ve dikkatin şimdiki ana yönlendirilmesi üzerindeki etkisi ($M = 4,6$) katılımcılar tarafından belirgin biçimde olumlu değerlendirilmiş; on haftalık program süresinin yeterliliği de yüksek bir ortalama ile ($M = 4,5$) desteklenmiştir.

Öte yandan, görece en düşük ortalama puanın ve en yüksek standart sapmanın çevrim içi platformun yeterliliğine ilişkin maddede ($M = 4,1$; $SD = 1,197$) elde edilmesi, katılımcı deneyimlerinde teknik koşullara bağlı olarak farklılıklar yaşandığına işaret etmektedir. Bu durum, çevrim içi uygulamalarda karşılaşılabilecek bağlantı sorunları, teknik aksaklıklar ya da etkileşim araçlarının kullanımına ilişkin sınırlılıkların katılımcı algılarını etkileyebileceğini düşündürmektedir. Genel olarak değerlendirildiğinde, programın andragojik niteliği ve içerik-uygulama uyumu güçlü bulunurken, geliştirilmesi gereken alanların daha çok teknik ve lojistik boyutlarla sınırlı olduğu söylenebilir.

3.3. Üçüncü Araştırma Sorusuna İlişkin Bulgular

Bu bölümde, İş Yeri Bilinçli Farkındalık Eğitim Programı'nın tamamlanmasının ardından

katılımcılarla yürütülen bireysel görüşmelerden elde edilen nitel bulgulara yer verilmektedir. Bu kapsamda, programı başarıyla tamamlamış ve farklı sektörlerde aktif olarak çalışmayı sürdüren 12 yetişkin katılımcı ile yarı yapılandırılmış birebir görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Görüşme soruları; uygulanan programın bileşenlerinin etkililiğini, katılımcıların sürece ilişkin öznel deneyimlerini, farkındalık temelli uygulamaların iş yaşamına ne ölçüde aktarılabildiğini ve programa yönelik geliştirme önerilerini ortaya koymak amacıyla hazırlanmıştır.

Elde edilen veriler, nitel araştırma yöntemlerinden içerik analizi yaklaşımı benimsenerek çözümlenmiştir. Katılımcıların program süresince ve sonrasında yaşadıkları dönüşümleri, karşılaştıkları güçlükleri ve programın bireysel ile örgütsel düzeyde yarattığı etkilere ilişkin algılarını yansıtan anlatılar, herhangi bir nitel veri analiz yazılımı kullanılmaksızın araştırmacılar tarafından manuel olarak incelenmiştir. Analiz sürecinde öncelikle anlamlı ifade birimleri belirlenmiş ve bu birimler kodlanmıştır. Ardından, benzer özellikler gösteren kodlar bir araya getirilerek kategoriler oluşturulmuş; bu kategoriler ise daha üst düzey temalar altında bütünleştirilmiştir. Analiz süreci, yeni bir tema ya da kategori ortaya çıkmayana dek sürdürülerek veri doygunluğu sağlanmıştır. Sürecin güvenilirliğini artırmak amacıyla uzman görüşüne başvurulmuş; elde edilen tema ve kategoriler katılımcılarla paylaşılmış ve katılımcı doğrulaması gerçekleştirilmiştir. Bu doğru-

lama sürecinin ardından nihai bulgular, sistematik ve bütüncül bir yapı sunacak şekilde tablo hâline getirilmiştir.

Ortaya çıkan bulguların; katılımcıların programa yönelik genel algılarını, programın güçlü yönlerini, geliştirilmesi gereken boyutlarını, sürece ilişkin yansımalarını ve gelecekte yapılabilecek uygulamalara dair önerilerini yansıttığı düşünülmektedir. Aşağıda sunulan Tablo 4'te, içerik analizi sonucunda elde edilen *Program Deneyimi ve Değerlendirme* teması altında yer alan kategori ve kodlara ilişkin bulgular bütüncül bir şekilde sunulmaktadır.

TEMA	KATEGORİ
Kişisel Katkılar	AN'I fark etme
	Psikolojik iyi oluş
	Stres ve kaygı yönetimi
	Alışkanlık tasarımı
	Etkili karar verme
Programa Yönelik	İçerik/Pratik dengesi
	Eğitmen özellikleri
	Performans kaygısız oturumlar
Zorluklar	İş yorgunluğu
	Akşam oturumları
	Uzaktan eğitim/Bağlantı sorunları
Öneriler	Oturum süresi
	Kurumsal yayılım

Tablo 4. Nitel Analiz Sonucunda Elde Edilen Kategori ve Kodlar

Katılımcılar, programın kendilerine sağladığı en belirgin katkının bedensel ve zihinsel farkındalık düzeylerinde artış ile anlık stres ve kaygıyı yönetme becerilerinin güçlenmesi olduğunu ifade etmiştir. Özellikle kısa süreli nefes ve odak egzersizlerinin, iş yaşamının yoğun temposu içinde “anı fark etmeyi” desteklediği ve günlük iş akışına kolay-

lıkla entegre edilebildiği vurgulanmıştır. Bununla birlikte, katılımcılar programın psikolojik iyi oluşlarını desteklediğini, kendilerine alan açmalarını sağlayan alışkanlık tasarımı uygulamalarının sürdürebilir farkındalık pratikleri geliştirmelerine katkı sunduğunu belirtmiştir. Ayrıca, farkındalık temelli yaklaşımların etkili karar verme stratejileri geliştirmelerine yardımcı olduğu, özellikle stresli ya da belirsiz durumlarda otomatik tepkiler yerine bilinçli seçimler yapabilme becerisini güçlendirdiği ifade edilmiştir. Elde edilen tema altındaki kategorilere ait kodlardan alınan direkt alıntılara aşağıda yer verilmiştir.

Kişisel Katkılar Kategorisi Bulguları

İlk kategori olan *Kişisel Katkılar* altında AN'I fark etme, psikolojik iyi oluş, stres ve kaygı yönetimi, alışkanlık tasarımı ve etkili karar verme kodlarına yönelik direkt alıntılara aşağıda sunulmuştur.

“Geçmişini unutamama ve geleceğe yönelik ciddi kaygıları olan biriyim. Bunu zaten fark ediyordum ama şimdi bu AN'ı da fark etmek biraz iyi geldi. Yine kaygı sancılarım oluyor ama şimdiki zamana dönmeye çalışıyorum. Rahatlama oluyor.” (K5) AN'ı Fark Etme

“Olumlu düşünme, şu zamanı hissetme ve zihin süreçlerine detaylı bakışla kendi psikolojime yatırım yapmış olduğuma inanıyorum. Psikolojik olarak daha iyi hissediyorum.” (K7) Psikolojik İyi Oluş

“Eğitim sonrası herkes gibi sorgulamalarım oldu kendime yönelik. Stresi hissettiğimde önce nefesime bakmayı ya da işte yetiştirmem gereken bir iş

sırasında duyduğum kaygıyı gördüğümde kendime karşı daha nazik olmam gerektiğini anladım.” (K11)
Stres ve Kaygı Yönetimi

“Niyet ettim uzun zamandır elime almadığım gitara başlamaya. Kursa başvurudum. Alışkanlık tasarımı adımlarıyla bakalım deneyeceğiz.” (K3) *Alışkanlık Tasarımı*

“Bundan sonra patrondan öğleden sonra bir şey istemek yok. Karar verme mekanizmaları iyi oldu.”(K4) *Etkili Karar Verme*

Programa Yönelik Kategorisi Bulguları

Bu kategori altında içerik/pratik dengesi, eğitmen özellikleri ve son olarak performans kaygısız oturumlar kodlarına ulaşılmıştır. Elde edilen direkt alıntılardan bazılarında yönelik örnekler aşağıda sunulmuştur.

“Pratikler oldukça fazla olsa da içerik azalsa daha çok uygulama olsa...”(K4) *İçerik/Pratik Dengesi*

“Egzersizleri hayatıma yedirebilmek hoşuma gitti. İçerik ve uygulama dengesi iyiydi bence.” (K6) *İçerik/Pratik Dengesi*

“Eğitmen tam bir moderatör görevindeydi. Çözüm odaklı ve pozitif iletişimle yaklaştı süreçte bize.” (K11) *Eğitmen Özellikleri*

“Değerlendirme, sınav ya da kıyas olmaması daha rahat hissetmemi sağladı. Böylece, sadece kişisel gelişimime odaklanabildim.” (K1) *Performans Kaygısız Oturumlar*

Zorluklar Kategorisi Bulguları

Zorluklar kategorisi altında iş yorgunluğu, akşam oturumları ve uzaktan eğitim/bağlantı sorunları olmak üzere 3 kod elde edilmiştir. İlgili kodlara ait direkt alıntılara yönelik örnekler aşağıda yer verilmiştir.

Tek sıkıntım yoğun çalışıyorum. Eve geç geliyorum ve yorgun oluyordum. (K12) *İş Yorgunluğu*

En büyük challenge(zorluk) akşam oturunca iş sonrası çöken yorgunluk. İlk zamanlar zorladı ama sonra alıştım. (K2) *İş yorgunluğu ve Akşam Oturumları*

Akşam ya da nasıl desem gece insanı değilim. Gündüz olsa daha iyi gelirdi bana ama o zaman da hafta sonu olacaktı. Herkesin kendine ve ailesine yönelik oluyor hafta sonu. Yani akşam saati biraz zorladı. Yine de iyi bitirdim bence. (K9) *Akşam Oturumları*

Bazen bağlantı sıkıntıları yaşadık. Süreci uzattı. (K8) *Uzaktan Eğitim/Bağlantı Sorunları*

Zoom kaynaklı sıkıntılar bence gayet normal. Toplantılarımızda da oluyor sonuçta. Biraz bekleme süresi olabiliyor. Bu durumlarda yani uzaktan eğitim süreçlerinde beklemekten başla bir şey yok. (K3) *Uzaktan Eğitim/Bağlantı Sorunları*

Öneriler Kategorisi Bulguları

Öneriler başlıklı kategori altında oturum süresi ve kurumsal yayılım olacak şekilde elde edilen kodlara yönelik direkt alıntılar aşağıda sunulmuştur.

Oturum süreci hakkında başta bilgi verildi ama bazen 2 saati geçti. Saat konusuna dikkat edilebilir. (K3) Oturum Süresi

Bağlantı sorunları bazen oturumların uzamasına sebep oldu. (K9) Oturum Süresi

Bu pratikleri iş yerinde yapabilmek için keşke sessiz dinlenme odaları olsa mesela. Bu eğitimleri her kademe yayılsa ve yöneticiler bu konuda adımlar atsa. (K12) Kurumsal Yayılım

Üst kademelere, yöneticilere ya da ne şirket sahiplerine bu tarz eğitimlerin önemi uygulamalı gösterilse sanırım onların da çalışanlara farklı bir bakış açısıyla yaklaşmalarının mümkün olacağı söylenebilir gibi geliyor bana. (K1) Kurumsal Yayılım

4. Sonuç, Tartışma ve Öneriler

4.1. Sonuç ve Tartışma

Çalışanlar, görevlerin ön planda olduğu süreçler, örgütsel işleyiş düzenleri ve biçimsel istihdam ilişkileri tarafından yapılandırılan çalışma ortamlarında faaliyet göstermektedir (Zivnuska vd., 2016). Bu bağlamda bilinçli farkındalık, iş yaşamında gündelik yaşamdan farklı biçimlerde ortaya çıkmakta; bireylerin maruz kaldığı bilişsel yük, duygusal talepler ve örgütsel beklentiler doğrultusunda şekillenmektedir. Dolayısıyla, bilinçli farkındalığın iş bağlamında ele alınması, bu yapının bağlamsal niteliğini ön plana çıkarmaktadır. Bu araştırmada da farklı sektörlerde ve çeşitli pozisyonlarda görev yapan yetişkinlere yönelik bir iş yeri bilinçli farkındalık eğitim programının uygulama

olarak etkililiğinin değerlendirilmesi hedeflenmiştir. Çalışan yetişkinlerin dikkat düzenleme becerilerinin ve psikolojik iyi oluşlarının desteklenmesine yönelik artan gereksinimden hareketle yapılandırılan bu program aracılığıyla, bilinçli farkındalık temelli sistematik bir müdahalenin katılımcıların iş yeri farkındalık düzeyleri üzerindeki etkisi ve bu etkinin psikolojik iyi oluşlarına yansımaları incelenmiştir.

Araştırma sürecine farklı sektörleri temsil eden toplam 12 yetişkin katılmış ve katılımcılara 10 haftalık bir eğitim programı uygulanmıştır. Programın etkililiği, eğitim öncesi ve sonrası uygulanan İş Yeri Bilinçli Farkındalık Ölçeği kullanılarak ön test-son test desenine dayalı biçimde değerlendirilmiştir. Nicel bulguların daha derinlemesine yorumlanabilmesi amacıyla, program tamamlandıktan sonra katılımcılarla birebir görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Bunun yanı sıra, katılımcılardan programın içeriği, yapısı, kullanılan yöntem ve araçlar ile eğitmenin rolüne ilişkin değerlendirmeler, program değerlendirme formu aracılığıyla toplanmıştır. Bu farklı veri kaynaklarının bir arada kullanılması, programın etkililiğinin çok boyutlu biçimde ele alınmasına olanak tanımış ve tartışma bölümünde sunulan bulguların bütüncül biçimde yorumlanmasını desteklemiştir.

Araştırmanın temel varsayımı, iş yeri bilinçli farkındalık eğitim programının katılımcıların iş ortamındaki farkındalık düzeylerinde anlamlı bir artış sağlayacağı yönündedir. Elde edilen bulgular bu varsayımı doğrular nitelikte olup, eğitim sonra-

sında katılımcıların bilinçli farkındalık puanlarında istatistiksel olarak anlamlı bir yükseliş gözlenmiştir. Ön test sonuçlarının katılımcılar arasında benzer başlangıç düzeylerine işaret etmesi, son testte ortaya çıkan belirgin artışın programın etkisini açık biçimde ortaya koyduğunu göstermektedir. Bu durum, eğitim sürecinde yer alan yapılandırılmış ve bağlama duyarlı farkındalık uygulamalarının, çalışanların iş ortamındaki farkındalık düzeylerini geliştirmede etkili olduğunu göstermektedir.

İkinci araştırma sorusu kapsamında uygulanan program değerlendirme formundan elde edilen bulgular, katılımcıların programa ilişkin genel memnuniyet düzeylerinin yüksek olduğunu ortaya koymuştur. Özellikle eğitmenin alan yeterliği ile programın hedef, içerik ve değerlendirme boyutları arasındaki uyuma ilişkin maddelerin yüksek puanlanması, programın andragojik açıdan güçlü bir tasarıma sahip olduğunu göstermektedir. Katılımcıların psikolojik iyi oluş ($M=4.9$) ve motivasyon algılarında gözlenen artış, bilinçli farkındalık temelli oturumların iş yaşamının doğal akışıyla uyumlu olduğunu ve kazanımların iş ortamına aktarılabilir olarak algılandığını ortaya koymaktadır. Öte yandan, çevrim içi platformun yeterliliğine ilişkin maddenin görece daha düşük puanlanması ($M=4.1$), bağlantı sorunları, teknik aksaklıklar veya senkron etkileşim araçlarının sınırlılıkları gibi teknolojik faktörlerle ilişkili olabilir. Genel bir değerlendirme yapıldığında, programın pedagojik yapısı ve eğitsel niteliği hedeflerle güçlü biçimde örtüşmekte; gelişt-

rilmesi gereken yönlerin ise ağırlıklı olarak teknik ve lojistik boyutlarla sınırlı kaldığı görülmektedir.

Program sonrasında gerçekleştirilen birebir görüşmelerden elde edilen nitel bulgular ise, bilinçli farkındalık becerilerinin iş yaşamına etkili biçimde aktarılabilirdiğini ortaya koymaktadır. Katılımcılar, otomatik tepkilerin fark edilmesi, duygu düzenleme, iletişim süreçlerinin iyileştirilmesi ve sürdürülebilir alışkanlıkların geliştirilmesi gibi alanlarda olumlu değişimler yaşadıklarını ifade etmiştir. Bu bulgular, bilinçli farkındalık temelli müdahalelerin yalnızca kısa süreli rahatlama sağlamadığını; dikkat düzenleme, öz şefkat, bilişsel esneklik ve duygusal öz düzenleme gibi temel psikolojik mekanizmalar aracılığıyla daha kalıcı etkiler oluşturabildiğini göstermektedir. Bu uygulamaların günlük iş rutinlerine entegre edilmesi, müdahalenin uzun vadeli etkililiğini artıracak önemli bir unsur olarak değerlendirilmektedir.

Farkındalık üzerine yapılan son bilimsel araştırmalar, zihin, beyin, vücut ve davranış dahil olmak üzere kişinin genel sağlığının çeşitli yönleri üzerinde yararlı etkileri olduğunu göstermiştir (Greeson, 2009). Çalışan refahı üzerine yürütülen birçok kapsamlı farkındalık temelli müdahalelerin etkililiğine yönelik araştırmalar ise (Irving vd., 2009; Krasner vd., 2009; Wolever vd., 2012), iş yeri sağlığı ve çalışanların iyi oluş halini destelemesi bakımından farkındalık temelli müdahalelerin iş sağlık teşviğine yönelik hazırlanan programlara entegre edilmesinin yararlı olabileceğini ortaya koymak-

tadır. Glomb vd. (2011) ileri sürdüğü üzere, bilinçli farkındalığın etkileri özellikle duygusal düzenleme gerektiren işlerde daha belirgin hâle gelmektedir. Bu görüş, mevcut araştırmanın bulgularıyla önemli ölçüde örtüşmektedir. Bu çalışmada da katılımcıların, farkındalık temelli uygulamalar sonrasında özellikle duygu düzenleme, otomatik tepkilerin fark edilmesi, stresle başa çıkma ve farkındalıklı iletişim gibi alanlarda belirgin kazanımlar elde ettikleri görülmüştür. Nitel bulgular, katılımcıların yoğun duygusal talepler içeren iş süreçlerinde (örneğin çatışma yönetimi, stresli toplantılar, zaman baskısı altında karar verme) bilinçli farkındalık becerilerini daha işlevsel biçimde kullandıklarını ortaya koymaktadır. Bu durum, farkındalık temelli müdahalelerin duygusal emek içeren iş bağlamlarında daha güçlü ve görünür etkiler üretebileceği yönündeki kuramsal varsayımları desteklemektedir. Katılımcıların büyük bir kısmının insan ilişkileri, karar verme ve duygusal yük taşıyan roller üstlenmesi, elde edilen olumlu sonuçların bağlamsal olarak güçlenmesine katkı sağlamış olabilir.

Farkındalık temelli stres azaltmanın sağlıklı bireylerde stres azaltımı için alternatif ve tamamlayıcı bir terapötik yaklaşım olup olmadığını araştıran Sharma & Rush (2014) Ocak 2009 ile Ocak 2014 arasındaki toplam 17 çalışmanın kriterleri karşıladığını ortaya koymuştur. Her ne kadar bu çalışmada stres azaltımı çalışmanın merkezine koyulmuş olmasa da katılımcıların uygulama sonrası görüşlerinde kaygı ve stres düzeylerinde azalma yaşa-

dıklarını ifade etmeleri, farkındalık temelli uygulamaların bağlamsal ve dolaylı yollarla stresle ilişkili kazanımlar sağlayabildiğini göstermektedir.

Öte yandan Farias & Wikholm (2016) değerlendirme çalışmalarında mindfulness meditasyonunun bireylerde aynı etkiyi sağlamayacağını ve bazı katılımcılarda anksiyete ve psikolojik sıkıntı düzeyinde artış gibi beklenmedik durumların ortaya çıkabileceğini göstermektedir. Farkındalık temelli müdahalelerin her zaman evrensel ve olumlu sonuçlar üretmediğine yönelik bu bulgular mevcut çalışma bulgularıyla örtüşmese de örneklem grubunun kısıtlılığı ve bağlamsal özelliği bu durumun olumsuz etkilerini sınırlamış olabileceğini düşündürmektedir.

4.2. Öneriler

Yetişkin eğitimi perspektifinden ele alındığında, iş yeri bilinçli farkındalık programlarının; örgütsel iklimin güçlendirilmesine katkı sağlayan, tükenmişlik riskini azaltan ve öğrenme odaklı bir çalışma kültürünü destekleyen işlevsel bir model sunduğu söylenebilir. Bununla birlikte, örneklem büyüklüğünün sınırlı olması ve sektör çeşitliliğinin görece düşük düzeyde kalması, çalışmanın temel sınırlılıkları arasında yer almaktadır. Gelecekte daha geniş ve farklı sektörleri kapsayan örneklemle yürütülecek araştırmaların yanı sıra boylamsal çalışmalar, elde edilen bulguların genellenebilirliğini güçlendirecektir. Ayrıca, çalışmada yer alan yetişkinlerin tamamı özel sektör çalışanlarıdır. Kamu çalışanı, yarı-zamanlı ya da uzaktan çalı-

şanlara yönelik farklı bulguların ortaya çıkma ihtimali olduğundan sonraki çalışmaların bu boyutlara mercek tutması önerilmektedir. Son olarak araştırma kapsamında yürütülen bilinçli farkındalık eğitim programı, her biri 2 saatlik 10 oturumdan oluşmakta olup toplamda 20 saatlik bir uygulama süresi ile sınırlandırılmıştır. Bu doğrultuda, gelecekte yapılacak çalışmalarda program süresinin uzatılması ve farklı örneklem gruplarında uygulanarak sonuçların karşılaştırılması önerilmektedir

Bu çalışmadan elde edilen sonuçlar doğrultusunda, nitelikli uzmanlar rehberliğinde yürütülen bağlamsal bilinçli farkındalık programlarının hem çalışanların iyi oluşunu desteklemek hem de örgütsel verimliliği artırmak açısından stratejik bir yatırım niteliği taşıdığı ifade edilebilir.

Kaynakça

Baer, R. A., Smith, G. T., & Allen, K. B. (2004). Assessment of mindfulness by self-report: The Kentucky Inventory of Mindfulness Skills. *Assessment*, 11(3), 191–206. <https://doi.org/10.1177/1073191104268029>

Bishop, S. R., Lau, M., Shapiro, S., Carlson, L., Anderson, N. D., Carmody, J., Segal, Z. V., Abbey, S., Speca, M., Velting, D., & Devins, G. (2004). Mindfulness: A proposed operational definition. *Clinical Psychology: Science and Practice*, 11(3), 230–241. <https://doi.org/10.1093/clipsy.bph077>

Blanc, P. M., de Jonge, J., & Schaufeli, W. B. (2008). Job stress and burnout. In J. R. B. Houdmont & S. McIntyre (Eds.), *Handbook of work and health psychology*

(3rd ed., pp. 27–50). Wiley-Blackwell.

Brown, K. W., Ryan, R. M., & Creswell, J. D. (2007). Mindfulness: Theoretical foundations and evidence for its salutary effects. *Psychological Inquiry*, 18(4), 211–237. <https://doi.org/10.1080/10478400701598298>

Can, A. (2013). *SPSS ile bilimsel araştırma sürecinde nicel veri analizi*. Pegem Akademi.

Carmody, J., Baer, R. A., Lykins, E. L. B., & Olendzki, N. (2009). An empirical study of the mechanisms of mindfulness in a mindfulness-based stress reduction program. *Journal of Clinical Psychology*, 65(6), 613–626. <https://doi.org/10.1002/jclp.20579>

Cohen, J. (1988). *Statistical power analysis for the behavioral sciences* (2nd ed.). Routledge.

Creswell, J. W. (2012). *Educational research: Planning, conducting, and evaluating quantitative and qualitative research* (4th ed.). Pearson.

Creswell, J. W., & Plano Clark, V. L. (2015). *Designing and conducting mixed methods research* (3rd ed.). SAGE.

Dane, E., & Brummel, B. J. (2013). Examining workplace mindfulness and its relations to job performance and turnover intention. *Human Relations*, 67(1), 105–128. <https://doi.org/10.1177/0018726713487753>

Farias, M., & Wikholm, C. (2016). Has the science of mindfulness lost its mind?. *BJPsych bulletin*, 40(6), 329–332. <https://doi.org/10.1192/pb.bp.116.053686>

Fernet, C. (2013). The role of need satisfaction in psychological health. *Work & Stress*, 27(3), 209–226. <https://doi.org/10.1080/02678373.2013.809604>

Fredrickson, B. L. (2001). The role of positive

- emotions in positive psychology: The broaden-and-build theory of positive emotions. *American Psychologist*, 56(3), 218–226. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.56.3.218>
- Gallup. (2024). *Global emotions report*. Gallup Press.
- Germer, C. K., Siegel, R. D., & Fulton, P. R. (2005). *Mindfulness and psychotherapy*. Guilford Press.
- Glomb, T. M., Duffy, M. K., Bono, J. E., & Yang, T. (2011). Mindfulness at work. *Research in Personnel and Human Resources Management*, 30, 115–157. [https://doi.org/10.1108/S0742-7301\(2011\)0000030005](https://doi.org/10.1108/S0742-7301(2011)0000030005)
- Good, D. J., Lyddy, C. J., Glomb, T. M., Bono, J. E., Brown, K. W., Duffy, M. K., Baer, R. A., Brewer, J. A., & Lazar, S. W. (2016). Contemplating mindfulness at work. *Journal of Management*, 42(1), 114–142. <https://doi.org/10.1177/0149206315617003>
- Greeson J. M. (2009). Mindfulness Research Update: 2008. *Complementary health practice review*, 14(1), 10–18. <https://doi.org/10.1177/1533210108329862>
- Gümüş Özçelik, S., Yıldız, A., & Kaya, M. (2025). Mindfulness and clinical performance among physicians. *Journal of Health Psychology*. Advance online publication.
- Johnson, R. B., Onwuegbuzie, A. J., & Turner, L. A. (2007). Toward a definition of mixed methods research. *Journal of Mixed Methods Research*, 1(2), 112–133. <https://doi.org/10.1177/1558689806298224>
- Irving, J. A., Dobkin, P. L., & Park, J. (2009). Cultivating mindfulness in health care professionals: a review of empirical studies of mindfulness-based stress reduction (MBSR). *Complementary therapies in clinical practice*, 15(2), 61–66. <https://doi.org/10.1016/j.ctcp.2009.01.002>
- Kabat-Zinn, J. (1994). *Wherever you go, there you are: Mindfulness meditation in everyday life*. Hyperion.
- Kabat-Zinn, J. (2003). Mindfulness-based interventions in context. *Clinical Psychology: Science and Practice*, 10(2), 144–156. <https://doi.org/10.1093/clipsy.bpg016>
- Keng, S. L., Smoski, M. J., & Robins, C. J. (2011). Effects of mindfulness on psychological health. *Clinical Psychology Review*, 31(6), 1041–1056. <https://doi.org/10.1016/j.cpr.2011.04.006>
- Krasner, M. S., Epstein, R. M., Beckman, H., Suchman, A. L., Chapman, B., Mooney, C. J., & Quill, T. E. (2009). Association of an educational program in mindful communication with burnout, empathy, and attitudes among primary care physicians. *JAMA*, 302(12), 1284–1293. <https://doi.org/10.1001/jama.2009.1384>
- Mackenzie, M. J., Poulin, P. A., & Carlson, L. E. (2005). A brief mindfulness-based stress reduction intervention. *International Journal of Stress Management*, 12(2), 156–168. <https://doi.org/10.1037/1072-5245.12.2.156>
- Patton, M. Q. (2014). *Qualitative research & evaluation methods* (4th ed.). SAGE.
- Petchsawang, P., & McLean, G. N. (2017). Workplace spirituality, mindfulness meditation, and work engagement. *Journal of Management, Spirituality & Religion*, 14(3), 216–244. <https://doi.org/10.1080/14766086.2017.1291360>

- Pirson, M., Langer, E., Bodner, T., & Zilcha, S. (2012). Developing a sustainable mindset. *Journal of Management Development*, 31(9), 898–912. <https://doi.org/10.1108/02621711211259802>
- Saldaña, J. (2019). *The coding manual for qualitative researchers* (3rd ed.). SAGE.
- Sarısoy, B., & Erişen, Y. (2018). Öğretmenler İçin Duygusal Zekâ Becerileri Eğitim Programının Tasarlanması, Uygulanması ve Değerlendirilmesi. *İlköğretim Online*, 17(4), 2188-2215. <https://doi.org/10.17051/ilkonline.2019.507002>
- Schultz, P. P., Ryan, R. M., Niemiec, C. P., Legate, N., & Williams, G. C. (2015). Mindfulness, work climate, and well-being. *Journal of Organizational Behavior*, 36(6), 853–868. <https://doi.org/10.1002/job.1994>
- Shao, R., & Skarlicki, D. P. (2009). The role of mindfulness in predicting individual performance. *Journal of Applied Psychology*, 94(4), 982–993. <https://doi.org/10.1037/a0014710>
- Shapiro, S. L., Carlson, L. E., Astin, J. A., & Freedman, B. (2006). Mechanisms of mindfulness. *Journal of Clinical Psychology*, 62(3), 373–386. <https://doi.org/10.1002/jclp.20237>
- Sharma M., & Rush SE. Mindfulness-Based Stress Reduction as a Stress Management Intervention for Healthy Individuals: A Systematic Review: A Systematic Review. *Journal of Evidence-Based Complementary & Alternative Medicine*. 2014;19(4):271-286. [doi:10.1177/2156587214543143](https://doi.org/10.1177/2156587214543143)
- Strauss, A., & Corbin, J. (1990). *Basics of qualitative research*. SAGE.
- Van den Broeck, A., Vansteenkiste, M., De Witte, H., & Lens, W. (2008). Explaining the relationships between job characteristics, burnout, and engagement. *Journal of Applied Psychology*, 93(5), 123–134. <https://doi.org/10.1037/0021-9010.93.5.123>
- Vansteenkiste, M., & Ryan, R. M. (2013). On psychological growth and vulnerability. *American Psychologist*, 68(2), 85–97. <https://doi.org/10.1037/a0032351>
- Weinstein, N., Brown, K. W., & Ryan, R. M. (2009). A multi-method examination of the effects of mindfulness. *Journal of Personality and Social Psychology*, 96(4), 805–821. <https://doi.org/10.1037/a0013736>
- Wolever, R. Q., Bobinet, K. J., McCabe, K., Mackenzie, E. R., Fekete, E., Kusnick, C. A., & Baime, M. (2012). Effective and viable mind-body stress reduction in the workplace: a randomized controlled trial. *Journal of occupational health psychology*, 17(2), 246–258. <https://doi.org/10.1037/a0027278>
- Zheng, X., Ni, D., Liu, X. et al. (2023). Workplace Mindfulness: Multidimensional Model, Scale Development and Validation. *J Bus Psychol* 38, 777–801. <https://doi.org/10.1007/s10869-022-09814-2>
- Zivnuska, S., Kacmar, K. M., Ferguson, M., & Carlson, D. S. (2016). Mindfulness at work. *Journal of Management*, 42(1), 186–211. <https://doi.org/10.1177/>

ÖZGÜN MAKALE

Spinoza and the Aesthetics of Freedom¹

Spinoza ve Özgürlük Estetiği



ÖVÜNÇ CENGİZ²

Abstract

This paper argues that, despite Spinoza's explicit rejection of teleology and of aesthetic concepts such as beauty, his philosophy allows for a reconstruction of aesthetics grounded in the notion of power. By drawing an analogy with Spinoza's treatment of moral values, I show that aesthetic concepts, though anthropocentric and non-objective, retain a legitimate role within a reflective account of human life. Against mechanistic readings, the paper defends a dynamical interpretation of Spinoza's ontology centered on conatus as active striving. Within this framework, imagination, when guided by reason, can be understood as an expression of human activity rather than mere inadequacy. Art is thus interpreted as a domain in which human beings express and recognize their power of acting. Accordingly, beauty is redefined not as an objective

property, but as the sensible manifestation of human freedom.

Keywords: Spinoza, Aesthetics, Beauty, Conatus, Human Freedom

Öz

Bu makale, Spinoza'nın teleolojiye ve güzellik gibi estetik kavramlara yönelik açık reddine rağmen, onun felsefesinin güç (potentia) kavramı temelinde yeniden kurulabilecek bir estetik anlayışa imkân verdiğini savunmaktadır. Spinoza'nın ahlaki değerleri ele alış biçimiyle kurulan analogi üzerinden, estetik kavramların nesnel olmasalar da insan yaşamına dair yansıtıcı bir açıklama içinde meşru bir rol oynadığı ileri sürülmektedir. Mekanistik yorumlara karşı, Spinoza ontolojisinin conatus kavramı etrafında şekillenen dinamik bir okuması savunulmaktadır. Bu çerçevede, aklın rehberliğindeki imgelem yalnızca bir yetersizlik kaynağı değil, insan etkinliğinin bir ifadesi olarak anlaşılabilir. Sanat, böylece insanın eyleme gücünü ifade ettiği ve tanıdığı bir alan olarak yorumlanır. Bu doğrultuda güzellik, nesnel bir özellik değil, insan özgürlüğünün duyulur tezahürü olarak yeniden tanımlanır.

Anahtar Kelimeler: Spinoza, Estetik, Güzel, Conatus, İnsan Özgürlüğü

Introduction: aesthetics without beauty

Although Spinoza does not offer an explicit theory of art, his philosophy provides a remarkably

¹ Makale başvuru tarihi: 30.03.2026. Makale kabul tarihi: 20.04.2026.

² Dr. Öğrt. Üyesi. Çanakkale 18 Mart Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri, Felsefe Bölümü. ovuncengiz@gmail.com.
ORCID: 0000-0002-3889-5300

rich conceptual framework for rethinking aesthetic experience. Rather than constituting a limitation, the absence of a systematic aesthetics opens a productive space for interpretation. Spinoza's account of affectivity, imagination, and rational activity offers powerful resources for articulating a distinctively Spinozistic approach to art. Accordingly, the task is not merely speculative, but involves reconstructing the implicit aesthetic dimension of his philosophy.

There are several contemporary approaches to this relationship. First, some argue that Spinoza's naturalism is incompatible with aesthetics in a classical sense. By "classical," I mean a theory of art that relates the beauty of an artwork to perfection and teleology. Since Spinoza dismisses all forms of teleological explanation and rejects concepts such as "good," "bad," and "beauty" as objective properties, this incompatibility signifies a deficiency in his philosophy. Critics such as Morrison (1989) argue that Spinoza's reductive naturalism is unable to account for a vital aspect of human life; without purposiveness, for example, it is impossible to distinguish artifacts from natural entities (p. 361).

Montag (2020), on the other hand, argues that this incompatibility is not a deficiency but rather an exposure of the prejudices of our mundane understanding. Since, within the classical conception of aesthetics associated with Baumgarten, aesthetic experience has often been understood in terms of purposiveness or teleological form, and since Spinoza exposes the anthropomorphic prejudices

that produce such conceptions, his thought is indeed inimical to classical aesthetic theory. However, this does not mean Spinoza's thought lacks an aesthetic dimension. On the contrary, Montag suggests Spinoza offers a "counter-aesthetics" that frees artistic production from the yoke of philosophical evaluation. In this sense, Spinoza's works become aesthetic performances where anthropocentric conceptions of teleology, perfection, and order are deconstructed (p. 412). This deconstruction exposes a basic metaphysical truth: there is no hierarchy in being, neither among created things nor between God (*natura naturans*) and His creation (*natura naturata*). Spinoza's thought thus becomes a philosophical analogue to Baroque literature, characterized by movement, difference, and deferral.

Another approach suggests that art possesses practical value within Spinoza's framework. Even though an artwork belongs to the realm of sensation and affection, it remains valuable given Spinoza's theory of the affections (Uhlmann & Gatens, 2020). As finite beings, we are necessarily subject to passive emotions (4p4). However, some affections increase our power of acting (4p38). Artworks, as bodies among other bodies, enrich our sensuous experience and empower our physical nature. This enrichment, due to parallelism, also empowers the adequacy of our understanding. Similarly, Davidson (2017) relates an artwork's value to its impact on human health, the specific ratio of motion and rest unique to a human body. Art provides the nour-

ishment necessary to maintain this ratio. Thus, an artwork's value lies not in its presumed beauty, but in the "restored health" it provides (p. 192).

Finally, some scholars imply that art may provide more than just a practical benefit; aesthetics can be related to metaphysical truth. However, in Spinoza's epistemology, truth belongs to the second and third kinds of knowledge; therefore, the imagination and its concepts seemingly have no role in achieving metaphysical truth. Hence, a Spinozistic aesthetics must be one "without beauty," where aesthetic valuation is not a sensuous matter (Romagni, 2021). In a similar vein, Trop (2021) offers a veridical rather than axiological aesthetics, breaking the triad of the Good, the True, and the Beautiful (p. 182). Here, artworks manifest the infinite power of nature, expressing the truth of nature as an infinitely active single substance (p. 184).

The difficulty in reconstructing a Spinozistic aesthetics is not due merely to the lack of a theory of art in Spinoza's writings. What is more crucial is that Spinoza's thought appears to be inimical to the key conceptions of aesthetics: teleology, beauty, and imagination. Consequently, any speculative reconstruction of a Spinozistic aesthetic must either develop a theory without these concepts or attempt to reaccommodate them. While the general scholarly tendency is to develop an aesthetic that excludes beauty, I will attempt the latter. I propose a reading of Spinoza that relates art to metaphysical truth. This truth consists primarily in the idea that everything

in nature is a manifestation of the infinite power and freedom of God, and that human beings express this freedom from a particular perspective. Thus, I claim that in a Spinozistic aesthetics, the distinguishing character of an artwork, its "artistic beauty", lies in its ability to express human freedom. This reading aims to resolve the fundamental problems faced by any reconstruction of Spinozistic aesthetics.

The "an-aesthetic" Spinoza

To understand the necessity of this reconstruction, we must first address why Spinoza appears "an-aesthetic." In the "Appendix" to Part I of the *Ethics*, Spinoza characterizes beauty as a human prejudice or fiction. Teleological understanding, by which things are interpreted in relation to ends yet to be realized, is, for Spinoza, the source of many such prejudices, including good and bad, as well as beauty and ugliness. According to him, the concept of beauty has a physiological basis: when the motions of the nerves, produced by the impact of external objects, are conducive to health, we judge those objects to be beautiful (1app, II/82). This physiological phenomenon is subsequently reinterpreted within a teleological framework. We tend to regard nature as ordered in accordance with our needs and desires, and when natural objects conform to these expectations, we call them beautiful. Consequently, beauty is not an objective property of things, but a projection rooted in the constitution of the observer. It is therefore a prejudice to regard some things as more

beautiful or more perfect than others. Everything in nature “proceeds from a certain eternal necessity of nature and with the greatest perfection” (II/80). The perfection of things should thus be judged not in relation to human expectations, but in terms of their own nature (II/83).

Spinoza’s explicit remarks on artworks, few though they are, do not initially appear promising for an aesthetic theory. In 3p2Sch (II/143), he argues that artworks such as paintings or architectural structures, which are commonly taken to express a distinctively human or “spiritual” dimension, should instead be understood as products of the most general laws of nature. From this perspective, the song “Paint it Black,” and a stone rolling down a slope are, in principle, subject to the same explanatory framework, insofar as both can be understood in terms of, say, law of gravity. The difficulty this raises is not merely explanatory, but concerns the status of value: if both phenomena are treated within the same causal order, it becomes unclear how specifically aesthetic evaluation is to be accounted for. This problem bears a structural resemblance to the familiar gap between facts and values. This view can easily be interpreted as reductive, collapsing artistic creation into basic natural processes and thereby eliminating any specifically aesthetic dimension of human activity. Within such a framework, there would appear to be no qualitative distinction between a human being and a stone or a log.

Even in passages where Spinoza seems to

grant value to artworks, most notably in 4p45Sch, this value appears limited and largely instrumental. There, Spinoza suggests that a wise person refreshes and restores themselves through moderate enjoyment of pleasant things, including food, scents, music, theater, and other similar experiences. These are valuable insofar as they contribute to the maintenance of the body’s capacity for action and, consequently, to the mind’s capacity for understanding. However, artworks are here placed on the same level as other forms of sensory enjoyment. Spinoza does not attempt to distinguish, for instance, between Antigone and an expensive perfume in terms of their intrinsic value. What matters is their contribution to bodily and mental well-being. Thus, even when artworks are assigned a role, this role remains relatively modest and does not seem to support a robust aesthetic theory.

Nor does the faculty of imagination initially appear to offer a more promising foundation. In 2p40Sch2, Spinoza distinguishes three kinds of knowledge in terms of their degree of adequacy. Imagination constitutes the first and lowest kind. It includes not only sensory experience, but also associations formed through images and signs. Because imagination depends on external encounters, it is “mutilated, confused, and without order for the intellect.” It is therefore prone to error and is better described as opinion rather than knowledge. Beauty, insofar as it is an imaginative construct, appears to provide only a partial and unreliable grasp of reality.

Taken together, these elements support a reading of Spinoza as a mechanistic and reductionist thinker who dismisses the central concepts required for an aesthetic theory. On such a view, his philosophy is fundamentally incompatible with any account of art that relies on teleology, imagination, or beauty. In what follows, however, I will propose an alternative reading, one that reinterprets these very concepts and allows for the reconstruction of an aesthetic theory within a Spinozistic framework.

Before proceeding further, it is necessary to clarify why Spinoza's philosophy need not be interpreted as a mechanistic or reductionist system. There are, I believe, several reasons to resist such a reading. In particular, Spinoza's rejection of aesthetic concepts such as beauty and ugliness should be considered alongside his treatment of moral concepts such as good and bad. In the same passages in which Spinoza dismisses beauty as a subjective notion, he also denies that good and bad correspond to anything positive in things themselves. One might therefore be tempted to conclude that Spinoza's philosophy leaves no room for any form of value theory. Yet this conclusion is clearly untenable.

Moral values play a central role throughout the *Ethics*. In the Preface to Part IV, Spinoza explicitly states that although the terms good and bad "indicate nothing positive in things," and are instead

grounded in comparison, they nevertheless remain indispensable (4Pref, II/208). Their significance emerges in relation to a model of human nature, the figure of the wise or free person, which functions as a normative standard.³ This model is defined in terms of power: the more a person acts from their own nature, the more perfect and free they are. Accordingly, good is that which increases one's power of acting, that is, what is useful to us, while bad is that which diminishes it (4def1-2).

This framework also clarifies passages such as 4p68, where Spinoza claims that if human beings were born free, they would have no concept of good and evil. This statement does not render such concepts redundant; rather, it indicates that they arise from our condition as finite beings who are not fully determined by their own nature. Since human beings are necessarily part of nature and are constantly affected by external causes (4p4), they remain engaged in a continual effort to increase their power and perfection. Within this context, evaluative distinctions such as good and bad retain their practical and theoretical significance.

If the aim of the *Ethics* is to show how human beings can achieve greater freedom, then such value concepts are not optional but necessary for articulating the normative dimension of this project. They provide the normative framework within which the transition from passivity to activity can be understood. I suggest that a similar argument can be made

³ Spinoza discusses a similar model for human nature in *The Emendation of the Intellect* (14, II/8).

with respect to aesthetic values. Even if beauty does not designate an objective property of things, it may nevertheless function as a meaningful and indispensable category within a properly situated account of human experience.

To develop this claim, however, it is first necessary to reconsider the status of teleology in Spinoza's philosophy. As the preceding discussion of good and bad already suggests, Spinoza does not reject all forms of teleological explanation. What he rejects is divine teleology, that is, the attribution of purposes or ends to God. Finite beings, by contrast, exhibit a teleological structure insofar as they act in pursuit of what is useful to them. This form of immanent purposiveness is essential for understanding the central aim of the *Ethics*, namely the attainment of human freedom.

Moreover, such a teleological reading is indispensable if Spinoza's ontology is to be understood as dynamic rather than purely mechanical. Once this dynamic interpretation is established, concepts such as imagination and beauty can be reinterpreted rather than discarded. Art, in this context, can be understood in relation to the human striving for freedom, rather than as a mere byproduct of passive sensation.

A teleological reading

As noted above, Spinoza, in the Appendix to Part I

of the *Ethics*, explicitly rejects teleological explanations. However, it is crucial to recognize that his discussion here is primarily directed against divine teleology, and that it is articulated in a distinctly polemical context. It is God or nature, not human beings, that "has no end set before it" (1app, II/80). The underlying reason is ontological: God, as an infinite and absolutely perfect being, lacks nothing. Since teleological action presupposes the pursuit of something lacking, it cannot be attributed to God. Finite beings, by contrast, are characterized precisely by their limitations and needs. As Spinoza states, "men act always on account of an end, viz. on account of their advantage, which they want" (II/78).⁴

Furthermore, because human beings are aware of their own purposive activity, they tend to project this structure onto nature as a whole. This projection gives rise to the illusion that nature itself acts for the sake of ends. The target of Spinoza's critique, therefore, is not purposiveness as such, but the anthropocentric assumption that nature is ordered according to human desires. This assumption falsely elevates human beings to the status of a "kingdom within a kingdom."

A similar clarification can be made with respect to Spinoza's critique of the notion of order. In the Part 1 Appendix, he suggests that people believe in an order in nature because they are ignorant of its

⁴ I follow Don Garrett (2018) in the following discussion on teleology. As Garrett reads him, in the question of teleology Spinoza is much more akin to Aristotle than both Descartes and Leibniz (p. 323).

true nature of things (II/82). Taken in isolation, this might appear to imply that Spinoza denies the existence of order altogether. However, such a conclusion would be inconsistent with some of the most fundamental doctrines of the *Ethics*. The principle of parallelism, for example, presupposes a strict and necessary order: “The order and connection of ideas is the same as the order and connection of things” (2p7). Likewise, Spinoza’s account of individuals depends on the idea of a stable and structured organization. A complex individual is defined by the fixed ratio according to which its parts communicate their motions (2p13Def), and the whole of nature is itself described as a single individual with a determinate structure (2p13L7Sch). In this sense, nature is not devoid of order, but rather exhibits a form of order that is independent of human expectations.

Spinoza’s polemic in the Appendix should therefore be understood as targeting an anthropocentric conception of order and purposiveness, rather than denying these notions altogether. Proper metaphysics cannot be grounded in the human perspective, since human beings are themselves products of nature. Concepts that are meaningful only within this limited perspective are not suitable for understanding nature as a whole. Nevertheless, this does not imply that such concepts are without any value or use. As noted earlier, Spinoza retains notions such as good and bad within the context of human life, even while denying them objective status. These concepts acquire meaning in relation to a model of

human nature defined in terms of power and activity. By analogy, one may argue that aesthetic concepts such as beauty, though anthropocentric, can be legitimately employed within a reflective account of human existence. Although beauty is nothing but a mode of thought and as such merely a fiction, the ability to conjure up fictions would be taken as the expression of human power and freedom.

On this basis, it becomes possible to reconsider the role of teleology within Spinoza’s philosophy. While divine teleology is unequivocally rejected, a form of immanent teleology can be attributed to finite modes. This form of teleology does not involve externally imposed ends, but rather expresses the internal striving of things to persevere and to enhance their power. Such reading is essential if Spinoza’s ontology is to be understood as dynamic rather than merely mechanical.

This dynamical interpretation finds its foundation in Spinoza’s conception of *conatus*. The essence of God is power, the power to exist and to produce effects (1p34). Finite modes express this essence in a determinate way (1p36dem). The essence of each mode, its *conatus*, is its striving to persist in its being and to bring about effects in accordance with its nature (1p36). This doctrine should therefore not be understood as a metaphysical theory of inertia such that *conatus* is a passive resistance to external forces, but as an active tendency toward increased power and perfection (3p12). In this sense, I believe, a form of innate teleology can be attributed to *natura naturata*.

A potential objection to this interpretation concerns Spinoza's claim that all things proceed "with the greatest perfection" (1app). If perfection is identical with reality (2d6), and if reality is understood categorically (that is, something either is or is not), then it might seem that no degrees of perfection are possible. On this view, all things would be equally perfect as they are equally real, and hence there is no hierarchy in nature in terms of perfection. However, this interpretation sits uneasily with several key passages in the Ethics, which clearly indicate that reality and perfection admit of degrees. Consider following passages:

"The *more* reality or being each thing has, the *more* attributes belong to it." (1p9).

"For since being able to exist is power, it follows that the *more* reality belongs to the nature of a thing, the *more* powers it has, of itself, to exist." (1p11Sch).

"However, we also cannot deny that ideas differ among themselves, as the objects themselves do, and that one is *more excellent* than the other, and contains *more reality*, just as the object of the one is *more excellent* than the object of the other and contains *more reality*." (2p13Sch).

"But we perceive that one idea has *more* reality, or perfection, than another. As some objects are *more excellent* than others, so also some ideas of objects are *more perfect* than others." (2p49Sch).

"There is no singular thing in nature than which there is not another *more* powerful and

stronger. Whatever one is given, there is another *more* powerful by which the first can be destroyed." (4a1). [Italics added.]

Being is understood in terms of power, and power in terms of degree. Within this framework, the hierarchy of nature is not a hierarchy of substances, but of degrees of expression. The single substance expresses itself through modes that differ in the extent to which they manifest its power. Some modes possess a greater capacity to act from their own nature, and are therefore more perfect in this relative sense. Moreover, perfection itself is not a static property, but can increase as a thing passes to a greater power of acting (4pref II/208). This dynamic conception of perfection is essential for understanding both the ethical and the aesthetic dimensions of Spinoza's philosophy.

Spinoza's response to critics who accuse him of reducing human beings to the level of basic natural objects is particularly instructive in this regard. In *Letter 21*, he insists that such criticisms arise from a confusion:

But what you say—that I make men like elements, plants, and stones by making them so dependent on God—shows sufficiently that you understand my opinion very perversely and confuse things that concern the intellect with [those which concern] the imagination. For if you had perceived with a pure intellect what it is to depend on God, you would certainly not think that things, insofar as they

depend on God, are dead, corporeal, and imperfect... So that we best understand this dependence and necessary operation through God's decree, when we attend not to logs and plants, but to the most intelligible and perfect created things. (Letter 21)⁵

Properly understood, dependence on God does not render things passive or lifeless; rather, it reveals the active and dynamic character of all modes.⁶ Indeed, Spinoza suggests that this dynamism is best grasped by attending not to the simplest entities, but to the most complex and powerful ones.

This clarification is crucial. Spinoza's philosophy does not reduce human beings to inert matter; on the contrary, it situates them within a dynamic ontology in which all things are active to varying degrees. The difference between beings lies in the degree to which they express the power of nature. Human beings, insofar as they are capable of understanding and self-determination, belong among the more powerful modes (2p13Sch). It is this capacity that will ultimately ground the connection between art, beauty, and freedom.

Art and metaphysical truth

At this stage, the metaphysical framework with which art is to be associated has, in its general

outlines, come into view. Spinoza offers a dynamic ontology in which existence is understood in terms of power. There is only one substance, God, whose essence is identical with power, the power both to exist and to produce effects. Since God exists and acts solely from his own nature, he is the free, that is, self-determining, cause of all things. Everything that exists follows necessarily from the nature of God and expresses his essence in a determinate way. However, this necessity does not entail a rigid form of fatalism. To proceed from the nature of God is not merely to be passively determined, but also to act through the expression of divine power. The more a thing expresses this power, the more it acts from its own nature, and hence the more it can be said to be free.⁷

When considered under the attribute of extension, human freedom consists in the causal efficacy of the body; under the attribute of thought, it consists in the intellectual activity of the mind. Human beings are rational creatures (2a2), and their power is fundamentally identified with their capacity for reason (4appIII). Reason, in turn, consists in the possession of adequate ideas (2p40Sch2). An adequate idea is one that includes knowledge of the causes that bring its object into existence (2p41), since knowledge of an effect depends on knowledge of its cause (1a4). Inad-

⁵ See also 4p31Sch. Here Spinoza argues that things agree in position, not in negation (they agree in their power not in their lack of power). Therefore, the nature of stone, or a log, does not agree with the nature of a human since their natures express different degrees of power. Also see Spinoza's comments on love towards "lower animals" (4p35Sch; 4p37Sch2).

⁶ See 2p13Sch: "Individuals, all of which, though in different degrees, are nevertheless animate."

⁷ Spinoza defines freedom as existing and acting from one's nature alone (1d7). In this strict definition only God is free, since only God exists through his own nature and only God acts solely from the necessity of his own nature. However, I follow Kisner (2011) and argue that this is not the only freedom possible in Spinoza's thought. Kisner distinguishes "categorical" and "scalar" freedom. Whereas categorical freedom is the absolute freedom of God, scalar freedom is the highest degree of freedom (the capacity of self-determination) attainable by humans (p. 32).

equate ideas, by contrast, are partial and fragmentary, insofar as they fail to grasp these causal relations (2p35). Ideas derived from an adequate idea are themselves adequate (2p40). When the mind has an adequate idea, it can move to the causal antecedents of that idea, and it can also derive adequate ideas from given antecedents.

For this reason, adequacy is not merely an epistemic condition, but also an expression of activity. The mind is active insofar as it possesses adequate ideas (3p1). As Spinoza notes, when the mind is determined internally, when it acts from its own nature, it perceives things clearly and distinctly (2p29Sch). This is why Spinoza defines an idea as a *concept* rather than a perception: whereas perception suggests passivity, concept expresses the active power of the mind (2d3Exp).

Human freedom, therefore, is inseparable from the mind's capacity for truth. Truth is not something merely received, but something produced through the mind's own activity. In this sense, truth can be understood as a form of self-determination: the mind gives itself its content insofar as it understands things through their causes. This capacity for truth is what makes human freedom one of the more adequate expressions of divine freedom, since true ideas are "as true as God's ideas are" (2p43Sch).

Within this framework, imagination can be reassessed:

For if the Mind, while it imagined nonexistent things as present to it, at the same time knew that those things did not exist, it would, of course, attribute this power of imagining to a virtue of its nature, not to a vice—especially if this faculty of imagining depended only on its own nature, i.e. (by ID7), if the Mind's faculty of imagining were free. (2p17Sch, II 106).

Although it is traditionally classified as the lowest kind of knowledge, imagination need not be understood solely in negative terms. When it is governed by external encounters and random associations, it remains passive and confusing (2p29Sch). However, when it is determined internally, when it proceeds from the power of the mind, it becomes a genuine expression of activity. Spinoza explicitly suggests that if the mind could imagine freely, while at the same time recognizing the non-existence of its objects, this faculty would have to be regarded as a virtue rather than a defect.

Imagination, in this active sense, is closely connected to the striving for freedom. The mind, insofar as it can, endeavors to imagine those things that increase or assist the body's power of acting (3p12). Under the guidance of reason, imagination becomes a tool through which human beings can orient themselves toward greater activity and autonomy. It is thus not merely a source of error, but also a potential expression of rational power. Imagination, then, under the guidance of reason,

is a power employed when we strive “to conquer fortune” (2p47Sch) and to lead a free life.⁸

Artistic Beauty as Expression of Freedom

Human beings, as finite modes, express the infinite power of God in a determinate way. The mind’s capacity for truth, its ability to form adequate ideas through its own activity, is an expression of divine self-determination. One may therefore speak of an intrinsic striving toward freedom within human nature. The so-called “desires of reason,” which proceed solely from our own nature, can be understood as articulations of this striving (4appII, III). The desire to know oneself and God, to increase one’s understanding, and to establish rational forms of social life are all expressions of an effort to enhance one’s power of acting.

Within this context, artistic beauty can be reinterpreted in relation to this striving for freedom. The pleasure provided by artworks, though sensory in form, possesses a rational dimension insofar as it expresses this fundamental orientation toward self-determination. This allows us to distinguish artistic pleasure from other forms of sensory enjoyment. Whereas natural pleasures affect particular parts of the body, the pleasure associated with artworks can be understood as possessing a rational dimension, insofar as the quality of beauty is

defined by its capacity to express human freedom. In this way, such pleasure reflects and reinforces the striving for freedom and perfection that defines human existence.

Davidson (2017) offers a suggestive account of what distinguishes artworks from natural pleasures by relating the value of music to its capacity to counteract melancholy (p. 193). Spinoza defines melancholy as a passion in which all the parts of a person are equally affected by sadness (3p11Sch), and in 4Pref (II/208) he claims that music is beneficial for one who is affected by melancholy. From these premises, Davidson concludes that music affects all parts of the body with joy (*ibid.*). In this sense, the value of an artwork lies in the wholesomeness of its effect, that is, in its capacity to engage and transform the body as an integrated whole. While this account is compelling, it raises a further question: what enables an artwork to have such a comprehensive effect? A more satisfactory answer, I suggest, lies in the fact that artworks express freedom itself.

This claim can be further clarified by considering the role of conatus. I follow the interpretation according to which what unifies a complex individual and allows it to persist over time is its conatus.⁹ The fixed ratio that defines an individual should therefore be understood dynamically, in terms of this striving. In the case of human beings, this striving involves

⁸ Also see 5p10Sch.

⁹ See, for example, (Viljanen, 2011, p. 111). In this view, within Spinoza’s philosophy, modes should at the most fundamental level be understood not as wholes composed of parts, but as wholes that can be divided into parts. An individual, then, is not a mechanical aggregate that can be explained away into its parts. Rather, it is a causal focal point that unifies its parts into a coherent whole. I believe this view is more compatible with a vitalist interpretation of Spinoza’s metaphysics.

not only preservation, but also the enhancement of rational capacities. Artistic experience can thus be understood as engaging this fundamental striving. Accordingly, the pleasure associated with artworks is not merely sensory, but expressive of a deeper rational structure. Artworks appeal not to isolated parts of the body, but to the integrated striving of the human being as a whole. In doing so, they relate to the desires of reason in a sensuous form, and thereby participate in the process of self-determination.

A natural objection to this reading is that Spinoza nowhere explicitly connects beauty with freedom. However, such a connection can be justified within the broader framework of his philosophy. A promising way to approach this connection lies in the relation between rationality, intersubjectivity, and the production of artifacts.

Artworks are human artifacts, and their significance must be understood in relation to human capacities. In the Preface to Part IV (II/207-208), Spinoza discusses the perfection of artifacts in terms of their completeness and conformity to the intentions of their maker. Human beings reshape their environment through the production of artifacts, guided by rational purposes. These artifacts need not be purely material; intellectual tools, as described in the *Treatise on the Emendation of the Intellect* (29, II/13) also belong to this category. Such tools both facilitate the acquisition of knowledge and express the mind's capacity for self-develop-

ment and self-determination. Artifacts, in this broad sense, are expressions of human power. Artistic artifacts, in particular, can be understood as expressions of specifically human capacities for imagination and rational organization. Beauty, then, may be defined as the sensible manifestation of this power: the capacity to reshape natural forms so as to make them more appealing to human perspective and in ways that reflect human striving and understanding.

This account must be situated within Spinoza's broader conception of intersubjectivity. Spinoza, as we have seen above, argues that since human beings are necessarily part of nature, it is impossible for them to act solely from their own nature (4p4). Therefore, rational unities are most beneficial for a human being, since through these unities she increases her power of acting: "To man, then, there is nothing more useful than man" (4p18Sch). This passage may seem trivial, as it appears to say nothing more than that collaboration is the key to human survival. However, in a noteworthy passage in the same scholium, Spinoza reveals the intersubjective nature of rationality: "Moreover, if we consider our Mind, our intellect would of course be more imperfect if the Mind were alone and did not understand anything except itself." Just as our bodies need other bodies for their regeneration and development (2p13Post4), so too our minds, due to parallelism, require other minds for their regeneration and development. Furthermore, Spinoza argues

that one mode can increase the power of another to the extent that the two agree in nature (4p30–31). In the case of rationality, then, one becomes rational insofar as one is in mediation with other rational individuals (4p35C1). In other words, one can recognize and take joy in one's own rationality through the rationality of others. Artifacts, on the other hand, are direct expressions of human rationality. Human beings both express and recognize their rational nature through artifacts. Artworks, which are not devised for practical use, can be understood as artifacts that express, in a specifically intensified manner, human rationality and the power of acting. In this sense, art can be explained in terms of self-esteem, such that the pleasure provided by an artwork may be described as the joy that arises when a human being experiences herself and her power of acting (4p52).

Finally, I want to consider Spinoza's claim that artworks should be deduced from the laws of nature (3p2Sch, II/143). My main argument here is that these laws cannot be limited to the most basic mechanistic laws of motion, which regard bodies merely as extended quantities.¹⁰ As I have argued throughout the paper, Spinoza instead advances a more dynamical view of bodies. A body is characterized not by three-dimensionality, but by the complex system of internal activity it preserves. The doctrine of *conatus*, again, attributes such internal activity to

all modes, including all bodies. Spinoza is indeed highly critical of views that reduce bodily existence to inert extensionality:

You ask whether a variety of things can be demonstrated a priori from the concept of Extension alone. I believe I have already shown clearly enough that this is impossible, and that therefore Descartes defines matter badly by Extension, but that it must necessarily be explained by an attribute which expresses eternal and infinite essence. (Spinoza, 2016, *Letter 83*, p. 487).

The eternal and infinite essence of God is his infinite self-determining activity, and all his modes, both bodies and minds, express this self-determining activity under different attributes. Spinoza's discussion in this passage, then, is directed at those who regard body as subordinate to mind. According to the doctrine of parallelism, both express the same eternal perfection. Thus, if an artwork, as a bodily existence, is to be explained by the most general laws of nature, these laws must be those that adequately express the eternal and infinite essence of God. Clearly, the most basic mechanical laws of motion, which regard bodies as inert extended quantities, fail to do so.

Conclusion

This paper has argued that Spinoza's apparent hostility to aesthetics does not preclude

¹⁰ For example, like Descartes does when he says that "I recognize no matter in corporeal things apart from that which the geometers call quantity, and take as the object of their demonstrations, i.e. that to which every kind of division, shape and motion is applicable." (Descartes, 1985, 2.64, p. 247).

the possibility of a systematic account of art within his philosophy. Although Spinoza rejects teleology, beauty, and imagination as objective features of reality, these concepts can be reconstructed in a way consistent with his metaphysics of power. In particular, I have proposed that beauty be understood not as an intrinsic property of objects, but as the expression of human freedom.

Existing interpretations often conclude that a Spinozistic aesthetics must dispense with beauty altogether. Against this view, I have argued that Spinoza's treatment of aesthetic concepts is structurally analogous to his treatment of moral concepts such as good and bad. While such terms do not correspond to anything positive in things themselves, they remain indispensable within the context of human life, where they are defined in relation to that which increases or decreases in the power of acting. Aesthetic concepts can therefore be retained as anthropocentric yet legitimate elements of a normative framework.

This reconstruction depends on a dynamical interpretation of Spinoza's ontology. By distinguishing between the rejection of divine teleology and the presence of an immanent teleological structure in finite modes, it becomes possible to understand conatus as an active striving toward greater power. Human freedom is accordingly defined by the capacity for self-determination, realized through intellectual capabilities. Within this framework, imagination can be reinterpreted as a potential

expression of mental activity, rather than merely a source of inadequacy.

Art plays a distinctive role within this account. As human artifacts, artworks express the rational and imaginative capacities through which individuals transform both their environment and themselves. The value of art lies in its rational aspect, insofar as it expresses human freedom, though in a sensuous form. It is by virtue of this rational aspect that artworks have the capacity to engage the individual as a whole. In this sense, the pleasure associated with art reflects the recognition of one's own power of acting.

On this basis, beauty can be redefined as the sensible manifestation of human freedom. It designates not an objective feature of things, but a relation between a work and the human capacity for self-determination. A Spinozistic aesthetics, therefore, need not abandon beauty, but can reconceive it in its relation between human perfection and freedom. Such an account integrates aesthetics into Spinoza's broader philosophical system and shows how art can function as a domain in which the activity of human beings becomes both intelligible and experientially accessible.

References

- Davidson, C. (2017). *An Affective Aesthetics in Spinoza and Its Political Implications*. G. Boros, J. Szalai, O. I. Tóth (Eds.). *The Concept of Affectivity in Early Modern Philosophy içinde* (ss. 185-207). Buda-

pest.

Descartes, R. (1985) *Principles of Philosophy, The Philosophical Writings of Descartes Volume 1* (J. Cottingham et all. Trans.). Cambridge University Press,

Garrett, D. (2018). *Nature and Necessity in Spinoza's Philosophy*. Oxford University Press.

Kisner, M. J. (2011). *Spinoza On Human Freedom*. Cambridge University Press.

Montag, W. (2020). Spinoza's counter-aesthetics. *Intellectual History Review*, (30:3), 411-427. <https://doi.org/10.1080/17496977.2020.1732704>

Morrison, J. C. (1989). Why Spinoza Had No Aesthetics. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, (47:4), 359-365.

Romagni, D. G. (2021) Spinoza's Aesthetics. Y. Y. Melamed (Ed.), *A Companion to Spinoza* içinde (ss. 465-473). John Wiley & Sons Ltd.

Spinoza, B. (1985) *Treatise on the Emendation of the Intellect, The Collected Works of Spinoza Vol 1*. E. Curley (Ed. and Trans). Princeton University Press.

—. (1985). *Ethics. The Collected Works of Spinoza Vol 1*, ed. ve çev. E. Curley, Princeton University Press.

—. (1985). *Letters: July 1664-September 1665. The Collected Works of Spinoza Vol 1*, E. Curley (Ed. and Trans.). Princeton University Press.

—. (2016). *Letters: January 1671-Late 1676. The Collected Works of Spinoza Vol 2*, E. Curley (Ed. and Trans.). Princeton University Press.

Trop, G. (2021). Spinoza and the Genesis of the Aesthetic. *Aesthetic Investigations* (4:2):182-200.

Uhlmann, A. Gatens, M. (2020). Spinoza on art and the cultivation of a disposition toward joyful living. *Intellectual History Review*, (30:3), 429-445. <https://doi.org/10.1080/17496977.2020.1732705>

Viljanen, V. (2011). *Spinoza's Geometry of Power*. Cambridge University Press.

ÖZGÜN MAKALE

“Alias Grace”,
“Sybil” ve “Üç Ruhlu Kadın”
Üzerine Dissosiyatif
Bir Okuma

A Dissociative Analysis of
“Alias Grace”, “Sybil”, and
“The Three Faces of Eve”¹



NESLİ MERİÇ SANİOĞLU

Öz

Dissosiyatif kimlik bozukluğu (DKB), her bireyde bulunan dissosiyasyon mekanizmasının patolojik seviyeye ulaşmasıdır. Bu noktada DKB, bir kişinin kimliğinin, düşüncelerinin, duygularının ve davranışlarının farklı “kimlik durumları” ya da “alter” adı verilen ayrı parçalar halinde bölünmesiyle karakterize olur. Bu durum, kişinin kendilik algısında, hafızasında, bilinçte ve çevreyle bağlantısında ciddi kopukluklar yaşamasıyla ortaya çıkar. DKB'nin, doğrudan “karakter” ile ilgili olması, karakterin kendi içinde iyi-kötü çatışması barındırması ve travmalarla bağlantılı olması gibi pek çok nedenden dolayı güçlü bir “dramatik” malzeme sunar. Bu nedenle DKB, Hollywood başta olmak

üzere tüm dünyada önemli bir film konusu olarak öne çıkar. Fakat DKB tanılı bireyler, çoğunlukla tehlikeli birer “canavar” olarak tasvir edilir. Bu araştırmada ise anaakım yaklaşımın aksine, gerçek hayat hikayelerinden yola çıkarak farklı temsil biçimlerini esas alan “Alias Grace”, “Sybil” ve “Üç Ruhlu Kadın” yapımları incelenmiştir. DKB fenomenini, klinik gözlemlerle somutlaştıran bu üç yapımdan hareketle oluşturulan psikopatolojik tablolar değerlendirilmiştir. Yapılan analizlerde, söz konusu yapımların hastalığın kurgusal/fantastik dışavurumuna değil, gerçekçi seyrine odaklanan dramatik bir yol haritası çıkardığı sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dissosiyatif Kimlik Bozukluğu, Çoklu Kişilik Bozukluğu, Alias Grace, Sybil, Üç Ruhlu Kadın

Abstract

Dissociative identity disorder (DID) is the condition in which the dissociation mechanism present in every individual reaches a pathological level. At this point, DID is characterised by the division of a person's identity, thoughts, feelings and behaviours into separate parts called different ‘identity states’ or ‘alters’. This situation arises when the individual experiences serious disconnections in their sense of self, memory, consciousness and connection with their environment. DID offers powerful dramatic material for many reasons,

¹ Makale başvuru tarihi: 04.02.2026. Makale kabul tarihi: 09.05.2026.

* Dr. Öğr. Üyesi, Doğu Üniversitesi, Sanat ve Tasarım Fakültesi, Oyunculuk Bölümü, nsanioglu@dogus.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-2020-8469

including its direct connection to ‘character,’ the inherent conflict between good and evil within the character, and its association with trauma. For this reason, DID has become a significant film subject worldwide, particularly in Hollywood. However, individuals diagnosed with DID are often portrayed as dangerous ‘monsters’. In contrast to the mainstream approach, this study examines the productions “Alias Grace”, “Sybil”, and “The Three Faces of Eve”, which are based on real-life stories and focus on different forms of representation. Psychopathological profiles were evaluated based on these three constructs, which concretise the DID phenomenon in clinical observation. In analyses based on the semiotic method, it has been concluded that these productions present a dramatic roadmap focusing on the realistic course of the disease rather than its fictional/fantastic expression.

Keywords: Dissociative Identity Disorder, Multiple Personality Disorder, Alias Grace, Sybil, The Three Faces of Eve

Giriş

Dissosiyatif kimlik bozukluğu (DKB), geçmişte “çoklu kişilik bozukluğu” olarak adlandırılmış, ancak bu kavramın abartılı, yanıltıcı çağrışımlar yaratması nedeniyle “dissosiyatif kimlik bozukluğu” olarak güncellenmiş bir psikiyatrik rahatsızlıktır (Öztürk, 2020, s. 212). Dissosiyatif kimlik bozukluğu, patolojik düzeye ulaşmış bir dissosiyasyon biçimidir. Dissosiyasyon, genel anlamda

zihnin bütünlüğünün geçici veya kalıcı biçimde ayrışmasıdır ve iki temel düzeyde ele alınabilir: Sağlıklı ve sağlıksız dissosiyasyon. Sağlıklı dissosiyasyonda, zihinsel süreçlerde yaşanan geçici ayrışma, bireyin bütünlük duygusunu kalıcı olarak bozmaz. Kişi, kısa süreli bir kopuş yaşasa da ardından zihinsel sistem yeniden birleşir ve benlik sürekliliği eksiksiz şekilde devam eder. Örneğin, bir aktörün sahnede rolüne tam anlamıyla odaklanması, açık kalp ameliyatı için doktorun evden çıkarken eşi ile yaptığı ayrılık konuşmasını bastırması ve işine konsantre olması ya da bir sürücünün uzun yolda otomatikleşmiş şekilde araç kullanması bu tür geçici dissosiyasyonlardır. Klinik psikolog ve travma terapisti Alayarian, sağlıklı dissosiyasyonun bireyin zorlayıcı durumlara başa çıkmak için bilinçli olarak geliştirdiği bir savunma ve uyum mekanizması olarak değerlendirilebileceğini belirtmektedir (Alayarian, 2011, s. 151). Dr. Ülke Fedai’ye göre de dissosiyasyon, anksiyete içeren durumlarda stresi azaltmak amacıyla tüm bireylerin kullandığı uyum sağlayıcı bir başa çıkma mekanizmasıdır (Fedai, 2016, s. 10). Sağlıksız (patolojik) dissosiyasyonda ise ayrışma kalıcı hâle gelir; zihin parçalanmış bir bütünlük gösterir. Benlik, hafıza ve bilinç alanları arasında süreklilik bozular. DKB’de görülen bu durum, özellikle erken dönem ağır travmaların bir savunma mekanizması olarak zihinsel yapıyı bölmesi sonucu ortaya çıkar. Alayarian, sağlıksız dissosiyasyonu, bireyin çevresel etkiler sonucu benliğinin bir kısmını ya da bütünü yitirmesi durumunda, sahte bir benliğin

oluşumuna zemin hazırlayan bir süreç olarak değerlendirilmektedir (Alayarian, 2011, s. 157). Türkiye’de özellikle DKB alanında çalışmış psikiyatrist Prof. Dr. Vedat Şar, dissosiyasyonu normalde bütünlük gösteren bilinç, bellek, kimlik, duygu, algı, beden algısı, motor kontrol ve davranışta bir ayrışma ya da süreksizlik yaşanması durumu olarak ifade etmektedir. Bu kopukluklar, psikolojik işlevlerin tüm alanlarını etkileyebilir. Dissosiyatif kimlik bozukluğu, bu kopukluğun en kapsamlı biçimlerinden olarak görülmektedir (Şar, 2017, s. 1).

Dissosiyatif kimlik bozukluğu, genellikle çocukluk çağında yaşanan ağır travmaların sonucunda, dünyaya gelen kişinin bir ya da daha fazla kişiye bölünmesi ile ortaya çıkmaktadır (Sinason, 2011, s. 29). Yaşanan bu ağır travmalar, sürekli ve çeşitli, zihinsel ve fiziksel olabilmektedir. Cinsel ve fiziksel istismar, hapsetme, canlı gömülme, sürekli fiziksel/zihinsel işkence gibi durumların yarattığı ağır travmalar, kişinin fiziksel olarak kaçıp kurtulmadığı durumdan, aklını kaçırmamak için, zihinsel olarak kaçmasına sebep olur. Kişi zihnen bölünme gerçekleştirerek kendi bedeninde yeni bir kişilik oluşturur. Bu yaşanan travmanın kendinin değil “o”nun tarafından yaşandığına inanır (Işık, 1996, s. 353).

Yapılan çeşitli araştırmalar ÇKB olgularının % 68-90’ının cinsel istismarla, % 60-82’sinin fiziksel istismarla, % 88-97’sinin cinsel ya da fiziksel istismarla çocukluk döneminde karşılaştıklarını ortaya koymuştur. Ülkemizde bu

konuda yapılan bir çalışmada yaş ortalaması 24 olan bir hasta grubunun çocukluk çağında % 72’sinin cinsel istismara, % 64’ünün fiziksel istismara, % 96’sının ise herhangi bir travmaya uğradıkları belirtilmiştir. ÇKB olan ergenlerin % 73-80 oranında cinsel istismara, % 70-73 oranında fiziksel istismara, % 80-95 oranında fiziksel cinsel istismara uğradıkları bildirilmiştir (Tamam, vd., 1996, s. 47).

Beynin ayrışması ile kişi, kendini korumak için otomatik bir sistem geliştirmiş hale gelir. Psiko-terapist Phil Mollon, DKB’nin travmaya yanıt olarak ortaya çıktığını ve temel dissosiyasyon tepkisinin bir gelişimini temsil ettiğini ifade etmiştir (Sinason, 2011, s. 112). DKB tanısı konan bir çocuğun annesi, “Etiket sizi üzmesin. Zihin harika bir şeydir ve en iyi dostunuz ya da en kötü düşmanınız olabilir. Kızımda DKB geliştiği için minnettarım. Bu onun hayatını kurtardı” (Sinason, 2011, ss. 19-20) sözleriyle, kızının yaşadığı travma karşısında DKB’nin bir yıkım değil, hayatta kalmayı mümkün kılan bir zihinsel savunma sistemi olarak işlev gördüğünü vurgulamaktadır. Öztürk’e göre DKB, erken yaşta başlayan kronik çocukluk çağı travmalarına karşı, bireyin farkında olmadan geliştirdiği bir kimliklendirme çabasıdır ve bu süreç, başlangıçta savunma işlevi taşıyarak zamanla psikiyatrik bir hastalık haline gelir (Öztürk, 2018, s. 96).

Dünyaya gelen, diğerlerinin türediği kişi “orijinal kişidir; bölünen kişilikler ise “alter” kişilerdir. Kluff’a göre orijinal kişi “doğumdan hemen

sonra gelişen ve ciddi bir strese vücudun hayatını sürdürmesine yardımcı olmak için ilk yeni kişiliğe bölünen bütünlük”tür (Putnam, 2012, s. 162). Bedenin yönetimini uzun süre elinde tutan kişiliğe “ev sahibi” kişilik denilmekte bazı hastalarda bu orijinal kişi ile aynı, bazılarında ise ayrı olarak görülebilmektedir. Çeşitli alter kişilikler mevcuttur; güçlü kadın kişilik, çocuk kişilikler, düşman kişilikler, zalim kişilikler, intihara eğilimli kişilikler, içsel kendilik yardımcısı, koruyucu ve yardımcı kişilikler, hafıza takipçisi kişilik, karşı cinsten kişilikler, otistik/engelli kişilikler gibi (Putnam, 2012, ss. 153-162).

DKB’de tüm kişilikler zihnin içinde yaşar. Alterler arasında iletişim söz konusu olabilir; bazı alterler birbirlerine karşı amnezik kalabilirken, orijinal kişi tüm alterlerle iletişim kurabilir ya da bir kısmına karşı amnezik olabilir. Orijinal kişi, hastalığının farkında olmaksızın tüm alterlere karşı amnezi yaşayabilir. Orijinal kişi, alterleri kendi zihninin oyunu olarak değil, başkaları olarak görebilir. Hepsi birbiri hakkında yorum yapabilir (Öztürk ve Şar, 2016, s. 1). Kişilikler dışardan görüntü olarak da görülebilirken, zihninin içinden gelen halüsinatif sesler olarak da duyulabilmektedir. Bu sesler orijinal kişi üzerinde etkili olabilir, uzun ve mantıklı cümleler kurabilmektedirler (Yanık, 2024). “Hasta kendisinin içinde bir başka kişinin bulunduğu hissini duyabilir ya da bir alter kişiliği hayali arkadaş olarak algılayabilir” (Şar, 2017, s. 3).

DKB yaşayan bireyler, genellikle çocukluk

döneminde, maruz kaldıkları ağır travmalar ve istismarlar sonucunda bu bozukluğu geliştirmektedir. Yaşamları boyunca, başkalarının davranışları nedeniyle adeta kabus niteliğinde deneyimler yaşamaktadırlar. Şar, İstanbul Tıp Fakültesi Hastanesi’nde yürütülen çalışmalara göre, klinik olarak doğrulanmış olması koşuluyla, genel psikiyatri servisine yatan hastaların yaklaşık %5’inin, genel psikiyatri polikliniğine başvuranların ise %4’ünün DKB hastası olduğunu bildirmektedir (Şar, 1998, s. 14). Rakamlar belirli bir yaygınlığı işaret etse de, dikkat çekici olan, halk tarafından bu hastalarla nadiren karşılaşıldığıdır. Bunun çeşitli nedenleri bulunmakla birlikte, özellikle üzerinde durulması gereken nokta, bireylerin toplum gözünde “korkutucu” olarak algılanabilecekleri kaygısıyla durumlarını gizlemeleridir. DKB’ye sahip kişiler, hem başkaları tarafından uygulanan ağır travmalara maruz kalmakta hem de bu bozukluk nedeniyle yanlış anlaşılmakta ve adeta “canavar” olarak görülmektedir. Bu durum, onların yaşamları boyunca tekrar tekrar haksızlığa uğramalarına yol açmaktadır.

DKB yaşayan bireylerin kendilerini gizlemek zorunda hissetmelerinin başlıca nedenlerinden biri, toplumun bu hastalık hakkında yeterli bilgiye sahip olmamasıdır. Bu durum, özellikle kapitalist sistemin merkezi olarak kabul edilen Hollywood tarafından üretilen sinema ve dizi filmlerinde, DKB’nin sıklıkla “canavar” veya tehlikeli bir figür olarak tasvir edilmesiyle pekişmekte olduğu bir gerçektir. Bu yapımlar, seyirciyi etkilemek ve

dramatik gerilim yaratmak amacıyla hastalığı korku unsuru olarak kullanmakta, ancak bunun gerçek DKB hastalarının yaşamına yaratabileceği olumsuz etkileri göz ardı etmektedir. Sonuç olarak, bu tür temsiller, hastalığı yaşayan bireylerde stigma, sosyal izolasyon ve kendini saklama davranışı gibi yan etkilere yol açmakta; onların hem psikolojik hem de sosyal açıdan zorluk yaşamasına neden olmaktadır. Tüm bu yaklaşımlar, elbette ki, biyopolitika ile de doğrudan ilişkilidir. “Sistem/iktidar, bedeni çeşitli kurumsal yapılanma ve uygulamalarla sosyo-e-konomik açıdan kullanışlı” bir mekanizma haline getirmek için uğraşır. Burada politika, kapitalizmin bedenleri kullanabildiği, dizginleyebildiği, kontrol edebildiği, boyun eğdirebildiği ve sömürebildiği belirli bir yol olarak öne çıkar” (Ulusoy, 2024, s. 634).

1996 doğumlu, DKB hastası Chloe Wilkinson, DissosiaDID adlı YouTube kanalını kurarak, kendisini ve benzer deneyimler yaşayan diğer DKB bireylerini görünür kılmayı amaçlamıştır. Kanalında, DKB yaşayanların toplum tarafından anlaşılması ve çoğu zaman kendilerini saklamak zorunda kaldıkları vurgulanmakta; bunun bir “mutantlık” ya da kişilik kusuru olmadığını, yalnızca bir zihinsel sağlık sorunu olduğunu açıklamaktadır. Wilkinson, videolarında bu bozukluğun esas olarak bireylerin kendilerine zarar verdiğini; çevresindekilere yönelik bir tehdit oluşturmadığını ifade ederek, DKB bireylerine karşı duyulan korku ve damgalamanın yersiz olduğunu vurgulamaktadır (Alike, 2020). Bu yaklaşım hem farkındalık yaratmayı hem de DKB

yaşayanların kendilerini kabul etmelerini ve sosyal izolasyonu azaltmayı hedeflemektedir.

Üç DKB hastası, Chloe Wilkinson, Amanda ve Redwoodlar, katıldığı “I spent a day with Multiple Personalities (Dissociative Identity Disorder)” programında popüler kültürde bu hastalığın tasvir edilme biçiminden rahatsızlıklarını açıkça dile getirmektedirler: Redwood, Split filminde üzücü olan şeyin, James McAvoy çalışacak kimse bulamamış olması ve YouTube kanallarından izlemiş olduklarını, korkunç bir durumu temsil etmek için kullanmış olması olarak belirtir. Amanda, Siplit filmi için, onu rahatsız ettiğini belirtir ve ekler “bizler çoğu zaman korkmuş insanlarız. Canavar değiliz. İnsanları yakalamak için yola çıkmıyoruz. Çoğunlukla canavarlardan saklanıyoruz” (Alike, 2020) olarak yorumlar.

Chloe, yaşadığı bir deneyimi şu şekilde aktarır: Dissosiyatif Kimlik Bozukluğu yaşadığını bir arkadaşına açıklamıştır. Bir gün kendini kötü hissettiğinde arkadaşına “değişebilirim” der; bunun üzerine arkadaşısı endişeyle “bir katil olmayacaksın, değil mi?” diye sorarak ondan uzaklaşır. Chloe, bu tür tepkilerin Split gibi filmler yüzünden ortaya çıktığını ifade eder. Hatta bazı öğretmenlerin, öğrencilere DKB’yi öğretmek amacıyla Split filmi kullandıklarına dair duyular aldıklarını belirtir. Bunun oldukça zararlı bir yaklaşım olduğunu vurgular. Chloe’ye göre, söz konusu filmde bazı doğru unsurlar bulunsa da, bu yapımlar DKB’li bireyleri “süper güçlere sahip canavarlar” olarak göstererek damgalamaya yol açmaktadır. Oysa DKB yaşayan kişiler, toplumun diğer

üyelerinden daha tehlikeli değildir; aksine, çoğu durumda ağır travmaların mağdurlarıdır. Kendilerini kurban olarak nitelendiren Chloe, medyada yer alan bu abartılı ve korku temelli temsillerin hem bireysel hem de toplumsal düzeyde büyük zarar verdiğini dile getirmektedir (Alike, 2020).

Bu bağlamda değerlendirildiğinde, sinema dizi filmlerinin toplum üzerindeki etkisi yadsınamaz bir güç olarak karşımıza çıkmaktadır. Görsel anlatının bilinçaltına doğrudan ulaşabilen yapısı, sinemayı yalnızca bir sanat dalı olmaktan çıkarıp, tıpkı, atom bombasının, atomu parçalamakla kalmayıp, düşünce sistemini de parçalaması gibi (Ulusoy, 2025, s. 74) sinema da bireylerin düşünce biçimlerini, değer yargılarını ve toplumsal algılarını şekillendiren bir araç hâline getirmiştir. Dolayısıyla, özellikle insan psikolojisini, kimlik oluşumunu veya ruhsal hastalıkları konu alan yapımlar söz konusu olduğunda, sinema üreticilerinin etik sorumluluk bilinciyle hareket etmeleri sorunsalı ortaya çıkmaktadır. Aksi hâlde, estetik ya da ticari kaygılarla üretilen sinema ve dizi filmleri, gerçek yaşamda bireylerin damgalanmasına, yanlış anlaşılmasına ve toplumdan dışlanmasına zemin hazırlayabilmektedir. Bu nedenle sinemanın, etkileyici gücü kadar, taşıdığı sorumluluğun da farkında olunması gereken bir anlatı alanı olduğu savı ortaya çıkmaktadır.

Nitekim, sinemanın ortaya çıkışından günümüze kadar, görsel anlatının bireyler ve toplumlar üzerindeki etkisi tartışmasız bir biçimde güçlü olmuştur. Lumière Kardeşler'in trenin gara girdiği

kısa filmini izleyen seyircilerin, trenin gerçekten üzerlerine geldiği yanılgısına kapılması, sinemanın algı üzerindeki büyüleyici gücünün erken bir örneğidir. Bu etki, zamanla yalnızca bir görsel şaşkınlıktan öteye geçerek ideolojik, politik ve duygusal alanlarda da belirleyici bir araç haline gelmiştir. Örneğin, Üçüncü Dünya Sineması döneminde "Kızgın Fırınların Saati" gibi filmler, halkı politik bilince davet eden direniş araçları olarak işlev görmüş; Nazi Almanyasında ise Leni Riefenstahl'ın propaganda filmleri, sinemanın kitleleri yönlendirme potansiyelini açık biçimde ortaya koymuştur. Günümüzde ise Split gibi popüler yapımlar, Dissosiyatif Kimlik Bozukluğu gibi psikiyatrik olguları sansasyonel bir biçimde temsil ederek izleyicinin algısını biçimlendirmeye devam etmektedir. Tüm bu örnekler, sinemanın yalnızca bir sanat formu değil, aynı zamanda toplumsal inançları, korkuları ve önyargıları şekillendiren güçlü bir temsil aracı olduğunu göstermektedir.

Bu çalışmada ise DKB özelinde, gerçek hayat hikayelerinden hareketle hazırlanmış olan Alias Grace, Sybil ve Üç Ruhlu Kadın adlı eserler ele alınmaktadır. Hem DKB'nin hem de DKB tanılı bireyin temsil olanaklarını, Hollywood efsanelerinden değil, klinik gözlemlerden yola çıkarak oluşturmaya yönelik hareket eden bu yapımların teknik analizleri gerçekleştirilmiştir.

Diğer taraftan özellikle disiplinlerarasılık bağlamında, psikoloji ve sinema ilişkisinde hazırlanmış çok sayıda araştırma bulunmakta; bunların

belirli bir kısmı da kimlik bozukluğu grubu rahatsızlıklara ait olmakla birlikte, doğrudan dissosiyatif kimlik bozukluğuna odaklanan çalışmalar yok denecek kadar azdır. DKB-sinema/dizi film ilişkisinde, doğrudan gerçek hayat hikayelerinden hareketle yapılmış bir araştırma ise bulunmamaktadır. Bu araştırma ile literatüre küçük de olsa bir katkı sunulması amaçlanmaktadır.

Gerçek Hikayelerden Yola Çıkan

Sinema ve Dizi Film İncelemeleri: Alias Grace

Alias Grace dizisi, 1996'da Margaret Atwood'un yazdığı *Alias Grace* romanından uyarlanmıştır. Sarah Polley'in kaleme aldığı dizi, Mary Harron tarafından yönetilmiştir. 2017 yılına ait dizi, Netflix platformunda izlenebilmektedir (2025, Eylül). Olaylar gerçek hayat hikayesine dayanmaktadır.

Toronto'da bir ev sahibi olan Thomas Kinnear ve kahyası Nancy Montgomery öldürülmüştür. İşlenen cinayette Alias Grace 30 yıl hapis cezası almış ve suç ortağı James Mcdermott asılmıştır. Grace, 15 yılını hapiste ve akıl hastanesinde geçirmiştir. Grace'in suçluluğuna karar vermek adına, akıl sağlığının yerinde olup olmadığının raporlaması için Simon Jordan adında bir psikiyatrist getirilir ve Grace seanslarda ona hayatını anlatmaya başlar. Cinayetin işlendiği dönem ile ilgili hiçbir şey hatırlamıyordur. Psikiyatrist, Grace'in muhteşem zekaya sahip bir yalancı mı yoksa gerçekten hasta mı olduğunu anlamaya çalışacaktır.

Grace, İrlanda'da yaşayan Protestan bir köylü ailesinin çocuğudur. 1843 yılında, Protestan ileri gelenlerinin öldürülmeye başlanması ile korku başlar ve savaştan kaçmak için Kanada'ya göç ederler. Kötü koşullardaki gemi yolculuğu sırasında annesini de kaybeder. Grace'in kendinden küçük dört kardeşine baktığı, sarhoş babası tarafından sürekli dayak yediği ve cinsel istismara uğradığı görülmektedir. Toronto'da bir eve hizmetçi olarak yollanır ve Mary Whitney ile çok yakın arkadaş olurlar. Grace'in suskunluğu ve mutsuzluğuna karşın, Mary onun tam tersi enerjik ve yaşam dolu görülmektedir. Mary, evin büyük oğlu tarafından kandırılarak hamile bırakılır ve kovulur. Mary'nin hayat enerjisinden eser kalmaz. Bebeği aldirmek için Grace ile yasa dışı çalışan bir doktora giderler. Mary, kötüleşse de doktor ilgilenmez ve ikisini de dışarı atar. Ertesi sabah Grace, Mary'i yatağında kanlar içinde ölü bulur. Grace, Mary'nin "izin ver gireyim" diyen sesini duyar ve bayılır. Günlerce baygın kaldıktan sonra bir anda uyanıp "Grace nerede, ne oldu" ona diye bağırma başlar. Grace'in kendisi olduğunu söyleseler de bunu anlayamaz. Kendine geldikten sonra çalışmaya devam eder. Evin büyük oğlunun geceleri onun odasına girmeye çalıştığı görülür. Grace, çiftlikten ayrılır ve Thomas Kinnear'ın çiftliğine hizmetçi olarak çalışmaya gider. Nancy Montgomery çiftliğin kahyasıdır. Fakat hanımı gibi davranmaktadır. Zamanla evin bekar beyi Kinnear ile ilişkisi olduğu anlaşılır. Arkadaşı Mary aynı durumda kaldığı için ölmüşken Nancy çok mutlu yaşamaktadır. Bu andan

sonra, Grace'in anlatımı ve diğer çalışan, suç ortağı James Mcdermott'un ifadesi iç içe verilmektedir. Mcdermot, Grace'in Nancy'i öldürmesi için kendini kışkırtmış olduğunu, onları öldürüp paraları ile kaçırmaları için teşvik ettiğini söyler ve asılır. Grace ise bu zamanlar hakkında hiçbir şey hatırlamadığını belirtir. Suçlu Mcdermott'tur. Fakat Grace ve Mcdermott Amerika'ya kaçarlarken Grace'in Nancy'nin kıyafetini giydiği görülmektedir.

Heyet, doktoru rapor yazması için sıkıştırılmakta fakat doktor karar verememektedir. O dönemde dikkatleri çeken bir yöntem olan hipnozun kullanılmasını tavsiye ederler. Hipnoz uzmanı Jerome Depond gelir ve tüm heyet karşısında Grace'i hipnoz eder. Grace'in duruşu ve sesi değişmiştir, konuşmaya başlarlar. Grace tüm cinayeti itiraf eder. Herkes şoktadır ve artık suçlu olduğu kanıtlanmıştır. Fakat tam bu an Grace, kendinin Grace olmadığını, Mary olduğunu bunu kendisinin yaptığını ve Grace'in bunlardan haberi olmadığını anlatır. Bu noktada Grace'in bölündüğü ve bir alter karakter olarak Mary'i oluşturduğunu anlarız. Cinayeti Mary işlemiştir, Grace duruma amneziktir. Suçlu, Grace'in bedenini kullanan Mary'dir. Ama dönemde bu hastalıkla ilgili bir bilgi bulunmadığı görülmektedir. Grace, daha uzun süre hapis yattıktan sonra affedilir.

İnceleme

Dissosiyatif Kimlik Bozukluğu (DKB), tarihsel olarak çok eski dönemlere kadar uzanmaktadır. 1800'lü yıllara kadar bu durum, sıklıkla

“şeytani etkiler” veya kişinin kötü ruhlar tarafından ele geçirilmesi şeklinde yorumlanmış; ancak XIX. yüzyılda modern psikiyatri disiplininin gelişmesiyle birlikte, uzmanlar tarafından bir psikiyatrik hastalık olarak tanınmaya başlanmıştır. DKB uzmanı Morton Prince, hipnoz kullanarak alter kişileri incelemiş ve diğer psikiyatriklere yol gösterici olmuştur. DKB ile savaşmada hipnoz önemli bir araç haline gelmiştir (Tamam, vd., 1996, s. 46). Bu film, bir gurup tarafından inanılan “bedenin ele geçirilmesi” bakış açısı için, 1800'ler öncesine bir örnek teşkil etmektedir. Aynı zamanda hipnoza olan ilginin de arttığı dönem örneği olarak görülebilmektedir. Filmde hipnoz aracılığıyla alter kişiyle kurulan iletişim de gerçekçi bir şekilde verilmektedir. DKB hastalarının yaşadıkları ağır travmatik durumdan sonra bu hastalığa yakalandıkları, bu travmanın ensest ilişkilerden de kaynaklandığı bilinmektedir (Soner ve Aykut, 2017, s. 138). Bu noktada, Grace'in de babasının istismarı sonucu bu rahatsızlığa yakalanması durumu gerçekçi görünmektedir. DKB hastalarının alter kişileri kendi zevklerine göre kıyafet tercih etmektedir (Putnam, 2012, ss. 106-109); bu noktada da Grace'in alter değişimi sonrası Nancy'nin kıyafetini giymesi gerçekçidir. Her alterin kendine ait bir sesi vardır. Bu durumda Mary alteri ortaya çıktığında sesinin değişmesi de gerçekçi olarak verilmektedir. Ayrıca alterler arası amnezi görülebilen bir durumdur (Godvin, vd., 1990, s. 95). Prof. Dr. Erdinç Öztürk, “Alter kişilikler, host kişiliği etkisiz hale getirerek etkileyebilir veya onunla yer değiştirebilir. Hatta psikoterapi-

lerde ruh sağlığı uzmanları bile özellikle başlangıç aşamasında host-alter kişilik ayrımını zor yapabilmektedir” (Öztürk, 2018, s. 33) şeklinde belirtmektedir. Dolayısı ile Grace’in yerini Mary’nin alması ile Grace’in Mary’nin eylemleri hakkında hiçbir şey hatırlamaması ve cinayeti işlediğini bilmemesi, insanların ikisini birbirinden ayıramaması, gerçekçi bir durumdur. Mary, Grace’den bağımsız, istediği gibi onun bilgisi dışında hareket etmektedir. Mary’nin Grace’i farkında ama Grace’in Mary’i farkında olmadan yaşamaları, görülebilen bir durumdur. Alterler ve orijinal kişi arasında farklı iletişim yolları gözlenebilmektedir (Fedai, 2016, s. 27). Bir alterin orijinal kişiliği ele geçirip cinayet işletebilecek kadar bedenine ve zihnine hâkim olması, orijinal kişiliği istediği gibi kullanması da uzmanların belirttikleri ışığında doğru kabul edilmektedir. Mary’nin cinayet işlemesi ve Grace’in durumun farkında olmaması da gerçekçi bir bakış açısı olarak dizide yer almaktadır. “İçteki bu varlık, kişiyi etkisi altına alarak psikolojik ve davranışsal süreçler başlatabilir, onu yöneterek kontrolü geçici olarak ele geçirebilir” (Öztürk, 2020, s. 216).

Unutulmamalıdır ki, bu vakada katil alter örneği görülse de her DKB hastasında katil alter olacak diye bir gerçeklik yoktur. Filmlerde DKB’nin bu yönünün sıkça kullanılması, mistik duruşu, gizemi ve korkuyu arttırarak ilgi çektiği için yönetmenler tarafından tercih edilmektedir.

Gerçek Hayat Hikayesinden

Yol Alan Mini Dizi: Sybil (1967)

Sybil, 1976 yılına ait, ABD yapımı bir mini dizidir. Başrolünü Sally Field canlandırmakta, *Sybil* adlı bir DKB hastasını oynamaktadır. 1973 yılında yayımlanan, Flora Rheta Schreiber’in yazdığı Sybil adlı romandan uyarlanmıştır. Gerçek adı Shirley Ardell Mason olan, kim olduğu anlaşılmasın diye Sybil adı verilen bir hastanın gerçek hayat hikayesi üzerine yazılmış ve film de ona uygun uyarlanmıştır. Filmde de tedavi süreci izlenilmektedir. Filmin yönetmenliğini Daniel Petrie gerçekleştirmiştir.

Sybil, öğretmendir ve bir parkta çocuklara resim yaptırıyorlardır. Oyun parkından gelen salıncağın gıcırta sesi ile tetiklenir ve gözünün önüne asılan bir çocuk görüntüsü gelir. Koşmaya başlar, kendini su havuzunun içinde bulur ve izin alıp eve gider. Apartmanına piyano gelmiştir ve piyano sesi Sybil’in kötüye gitmesine sebep olur, eve zor girer. Kapıda iki kişinin konuşmasını duyarız fakat kamera içeri girdiğinde Sybil yalnızdır. Piyano çalmaya devam ettikçe Sybil kötüleşir, yatağa uzanır, konuşma sesleri duyarız. Ve birden ayağa kalkıp camı kırar. Arkasına döndüğünde ev darmadağıniktır ve bileğini kesmiştir. Hastaneye gidelim diye bir ses duyarız. Kamerada, hastanede çocuk gibi konuşan Sybil’i görürüz. Psikiyatrist Wilbur, “çocuk gibi konuşmak hoş mu Bayan Sybil?”, diye adını söyleyince Sybil kendine gelir. Muayene sırasında Sybil, gözlüğünü bir takıp bir çıkartır. Cevap verme-

diği sorulara, aradan bir saat geçtikten sonra birden yanıt verir. O arada bir sürü test yapılmıştır. Doktor, Sybil'e "Ne zamandır buradasın?" diye sorar ve Sybil bilemez. Yapılan testleri hatırlayamaz. Muayenede anlarız ki, Sybil, zaman kayıpları yaşamakta, farklı yaşlarda hissetmekte ve bir anda kendini gitmeyi düşünmediği yerlerde bulmakta, üzerinde hatırladığından farklı giysiler giymiş bulmaktadır. Bunları küçüklüğünden beri sürekli yaşadığını anlarız. Wilbur, tekrar gelip kendisini görmesini ister.

Sybil'i yatakta uyumaya çalışırken görürüz, kafasının içinden sesler gelmektedir. Kamera, aynı parktaki su havuzundan açılır. Sybil içindedir ve işten kovulur. Sabaha karşı 3'te Vicky adında bir kız, doktor Wilbur'ü arayıp Sybil'in otelde pencereden atlamak üzere olduğunu söyler. Wilbur, otele gelir; kapıyı açtığında Sybil gerçekten atlamak üzeredir. "Sybil" diye seslenince kendine gelir ve pencereden uzaklaşır. Wilbur, "Vicky nerede?" diye sorar, Sybil tanımadığını söyler. Sybil, bir anda çocuklaşır ve korktuğunu söylemeye başlar. Küçük bir çocuk gibi konuşmaya devam ederek "anne beni oraya götürme lütfen" diye yalvarır. Sybil'in çocukluğuna gideriz; 4 yaşlarındadır. Onu zorla bağlayıp sedyeye yatırarak bademcik ameliyatı yaparlar. Sybil'i görürüz, psikiyatriste "onu öldürecekler" der. Doktor, neden kendinden üçüncü kişi olarak bahsediyorsun diye sorar. Sybil, "ünkü o Sybil" diye cevap verir. Adının Peggy olduğunu ve 9 yaşında olduğunu söyler.

Wilbur'ün bir meslektaşı ile konuştuğunu görürüz. Sybil'in dissosiyatif kimlik bozukluğu

olduğunu anlatmaktadır. Psikanaliz yaparak tedavi edeceğini söyler.

Sybil, bir gün yolda yürürken bir faytoncu ona seslenir. Sybil başta onu tanımaz ama sonra komşusu olduğunu anlar. Adam ona, onu gördüğünü, bebeklerle oynadığını, resim yaptığını söyler. Sybil yıllardır resim yapmadığını söyler. Adam onu gezdirmek ister ve elini uzatır. Sybil eline dokunacak diye korkar ve fena olur. Hemen sonra bölünme yaşanır; bir alter gelir, adamın elini tutup faytona biner. Gözlüğünü çıkartır ve Fransızca konuşmaya başlar. Paris'te büyüdüğünü söyler.

Sybil ve Wilbur terapilere başlarlar. Wilbur'ün muayenehanesine gideriz. Sybil, bu sefer 13 yaşındaki Vicky'dir. Vicky, psikiyatrist ile Sybil ve Peggy hakkında konuşur. Ellerden korktuklarını söyler. Vicky, Sybil'in onları bilmediğini söyler. Wilbur'ün de ona söylememesi gerektiğini, Sybil'in bunu kaldıramayacağını belirtir. Wilbur, Sybil'in bademcik ameliyatında Peggy'nin de canının yandığını söyler ve Vicky'e, "Seninki de yandı mı?" diye sorar. Vicky, "evet" diye yanıt verir. "O zaman siz aynı kişiliğin farklı yönleri olabilir misiniz?" diye sorar. Vicky "bu imkânsız" der. Wilbur, "hayır imkânsız değil, böyle olabilir" diye anlatır. Vicky, "hayır" der. Vicky, Wilbur'a "sevgi nedir hepimiz bilmek istiyoruz", diye sorar. Wilbur, "hepiniz kimsiniz?" der. Vicky, "Sybil ile yaşayan herkes" diye yanıtlar. "Sen herkesi görebiliyor musun?" diye sorar, o da "evet" der. "Onlar olmadan daha mutluyduk, onlar gelince kötü oldu, mesela Marcia, Sybil'i bir gün öldürecek" diye

konusur. Wilbur, terapilere devam eder ve Marci-a'nın ölmek istediğini öğrenir. Bu kişiliklerin neden ayrıldığını, işkenceyi kimin yaptığını ve işkencecinin kim olduğunu bilmek istediğini söyler.

Komşusu olan adam Richard, Sybil'i müzik dinlemeye çağırır. Vanessa, piyano çalmayı seven bir alteridir, müzik dinlemeye o gider. Çok eğlenirken birdenbire şemsiyeleri gören Vanessa (Sybil) transa girer ve başka bir alter gelir. Çok korkar ve kaçar, canının yandığını tekrar eder. Bir tuvalete girer, Richard arkasından gelir ve içeriye Sybil diye seslenir. Sybil adını duyunca kendine gelir. Tuvaletten çıkar ve eve gider. Ayrılırken Richard'a çok soğuk davranır. Giderkenki haliyle alakası kalmamıştır; Richard şaşırıp kalır.

Wilbur ile yine bir terapi seansına şahit oluruz. Vanessa ile konuşurken bir alter daha olduğunu ve erkek bir çocuk olduğunu öğrenir. Peggy gelir, resimler çizer ve havlulardan çengellerden korktuğunu söyler. Sybil gelir ve "bu resim annemin kim çizdi?" diye sorunca, Wilbur artık ona DKB hastası olduğunu anlatmak zorunda kalır ama Sybil kabul etmez. Wilbur ona ses kayıtlarını dinlettikten sonra kabul etmek zorunda kalır. Kayıtlarda konuştuğu bir anı duyar ve "bu benim annem" diye bağırır, çok korkar ve bir köşeye kaçıp parmağını emmeye başlar. Wilbur, Sybil bebekliğine döndüğü ve algısı da bebekleştiği için onu uzun süre geri getiremez.

Terapiler devam eder. Noel'in gelmesine yakın diğer alterler de ortaya çıkmaya başlar ve Vicky Wilbur'e konuşmaya gelir. Diğerlerini kontrol edeme-

meye başladığını söyler. Wilbur, Vicky'yi hipnotize eder. Vicky'nin 5 yaşındaki haline, evine gideriz ve annesinin ona çok kötü davrandığına şahit oluruz. Onu merdivenlerden yuvarladığını, kapıyla ona vurduğunu, tekmelediğini ve dövdüğünü görürüz. Havlu ile gözlerini ve ellerini bağladıktan sonra onu bir çengele asar, sonra bir kutuya kapatır ve bunları yaparken ona korkunç dini hikayeler anlatır. Annesi bu işkenceleri sürekli tekrar eder. Sybil'i kutudan her seferinde babası çıkartır ve annesinin söylediklerine inandığı için hak ettiğini düşünür. Wilbur, Sybil'i günümüze getirir.

Bir terapide Sybil, Wilbur'e yalan söylediğini, çoklu kişiliği olmadığını söyler. Wilbur, derindeki tehlikeli yerlere indikçe, bütün alter kişilerin birleşip, ona karşı gelmek için kendilerinin Sybil olduğunu düşünmesini istediğini tahmin etmektedir.

Dr. Wilbur, Sybil'in kasabasına gidip oranın doktoru ile konuşur ve Sybil'in küçükken olduğu tedavilerin listesini ister. Omuz yırtılması, gırtlak parçalanması, ocakta el yanması, burun kırılması, vajina bölgesinde ağır hasar gibi korkunç şeyler yaşamış olduğunu görür. Wilbur, Sybil'in küçüklük evine gider ve orayı araştırır. Kapatıldığı sandığı bulur ve yanına alıp Sybil'e yaşadıklarını inkâr etmemesini, onları yaşadığına dair kanıt bulduğunu söyler.

Terapiye devam ederler. Wilbur Sybil'i bir nehir kenarına götürür ve resim yapmasını ister. Resim yaparken fenalaşır ve Peggy gelir. Olanları Wilbur'e

anlatır. Annesi herkes gittikten sonra Sybil'i bağlayıp işkence ediyordur. Yaptığı tüm korkunç işkenceyi detayları ile anlatır. Sybil gelmiştir ve artık her şeyi hatırlıyordu. Wilbur, Sybil'i hipnoz eder ve Sybil'i 17 alter kişisiyle de tanıştırır ve sonunda hepsi bütünleşir. Wilbur, Sybil'i iyileştirmek için 11 yıl süren bir tedavi uygulamıştır.

İnceleme

Travmalar, herhangi basit bir sesin, görününün ya da kokunun tetikleme ile hatırlanabilmektedir (Sinason, 2011, s. 97). Dolayısı ile Sybil'in salıncağın zincir sesinden veya piyano sesinden etkilenecek bir şeyler hatırlaması gerçekçidir. Sybil'in zaman kavramının boşluklar ile ilerlediği görülmektedir. DKB hastaları, alter değişimlerinde amnezik durumdalarsa alterin bedene ait olduğu sürecin nasıl geçtiği hakkında bilgi sahibi değildirler (Putnam, 2012, ss. 106-109). Bu sebepten bir kişi ile randevu yaşayan alter, o gece hakkında bilgi sahibi iken, orijinal kişi o kişiyi tanımıyor olabilmektedir. Dolayısı ile orijinal kişiyi tanıdığını zanneden insanlar, dün yemek yediği ama bugün selam vermeyen bir kişi ile karşılaşabilirler. Sybil'in de Faytoncu ile yaşadığı örnek, bu açıdan gerçekçidir. Bir alter, orijinal kişiliğin yerine geçtiği zaman, canı ne isterse onu yiyebilir, içebilir ve istediği yere gidebilir. Orijinal kişi bu altere amnezik ise bunların hiçbirini hatırlayamaz; dolayısı ile dizide bu durum da gerçekçi işlenmiştir. Sybil'in her alterinin farklı sesler ile konuştuğu, çocuk alterinin de çocuk sesi çıkarttığı görülmek-

tedir. DKB hastalarında bu rastlanan bir durumdur (Goodwin, vd., 1990, s. 95). DKB'de kafanın içinden sesler duyulabilmektedir. Bu sesler orijinal kişiye yaptırmak istediklerini de yaptırabilmektedirler (Putnam, 2012, ss. 104-105), filmin bu kısmı da gerçekçi işlenmiştir. Vicky alterinin terapisti araması ve yardım istemesi de DKB hastalarında görülebilen bir durumdur. Bu tarz alterler orijinal kişiyi korumak için sistemde yer almaktadırlar. Orijinal kişi tehlike- deyse güvendiği birine (burada terapist) haber verebilmektedirler (Putnam, 2012, ss. 155-156).

Sybil'in alter kişilerinden 9 yaşındaki Peggy'nin Sybil'den "o" diye bahsettiğini duyarız. Alter kişilikler kendilerini orijinal kişiden bağımsız insanlar olarak görebilmektedir. Bu açıdan da dizinin gerçekçi işlendiği görülmektedir (Putnam, 2012, s. 147). Psikiyatrist Morton Prince'in vakası Christine L. Beauchamp (1898) ile gerçekleştirdiği bir seansta, Beauchamp'ın alter kişisi de Beauchamp'tan "o" diye bahsettiği görülmektedir. Prince ikisinin de kollarının ve bacaklarının aynı olduğunu söylemesine karşın, Alter, kolların ve bacakların onları aynı kişi yapmadığı cevabını vermiştir (Prince, 1908, s. 562).

Dizide Wilbur, bir meslektaşıyla yaptığı konuşmada Sybil'in dissosiyatif kimlik bozukluğuna sahip olduğunu ve psikanaliz yöntemiyle onu iyileştirmeyi planladığını söylediği sahne, diğer dizi ve filmlerden farklı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sahnede meslektaşı, terapistini memnun etmeye çalışan hastaların yeni alterler yaratma eğiliminde olabileceğini belirterek onu uyarır; Wilbur'e, Sybil'e bir

anne gibi yaklaşmaması ve onu küçük bir kız çocuğu olarak görmemesi gerektiğini, çünkü hastanın sevgiyi hissettiğinde terapistine kendini sevdirmek için daha fazla bölünme riski taşıdığını hatırlatır. Psikiyatrist Frank W. Putnam, *Çoklu Kişilik Bozukluğu* adlı kitabında, terapistini memnun etmeye çalışan hastaların yeni alterler oluşturma eğilimi gösterebileceğine dikkat çekmiş ve uyarmıştır. Dizinin bu yönüyle de gerçekçi bakış açısına sahip olduğu görülmektedir.

Sybil'in alterlerinden birinin Fransızca konuştuğunu ve bir alterinin ise resimde yetenekli olduğunu görmekteyiz ama Sybil yıllardır resim yapmamıştır ve Fransızca da bilmiyordur. Bu da görülebilen bir durumdur. DKB hastalığında her alterin kendine ait yetenekleri ve özellikleri mevcut olabilmektedir. Bir alter, diğerine geçtiği ya da orijinal kişiye geçtiği zaman bu yeteneklerin hepsini unutabilmektedir (Putnam, 2012, s. 117). Sybil'in Fransızca konuşmazken alter kişinin konuşması gibi durumlar da gerçekçi olarak ele alınmıştır. Alter kişiler, dizideki gibi tetiklenerek ya da kendiliğinden ortaya çıkabilmektedir (Tamam, vd., 1996, s. 50). Sybil tetiklenerek ya da tetiklenmeden de alter değişimi yaşamaktadır. Bu kısım da gerçekçi işlenmiştir.

Alter kişilikler farklı insanlar değil (Sürü, 2025, s. 16) ya da insanın zihin parçaları değil, zihnin farklı örgütlenen biçimi olarak görülmelidir. Sayıları da bu sebeple çok olabilmektedir (Şar, 1998, s. 14). Dolayısı ile dizide de Sybil'in alter sayısı fazlalığı abartı kullanılmamıştır. Alterlerin her birinin

DKB sisteminde bir görevi mevcuttur (Putnam, 2012, s. 152). Dolayısı ile psikiyatrist hepsinin bilgilerini - hafızasını bir araya getirmeyi onları bütünlemeyi başarırsa ortaya "bütün insan Sybil" çıkacaktır. Sybil her şeyi hatırladığı zaman, alterlerin varlık sebebi ortadan kalkacak; Sybil ile bütün olacaklardır. Bu sebeple sahnelerde tek tek alterler ile konuşulduğu ve Sybil'in parçası olduklarına ikna edilmeye çalışıldıkları görülmektedir. Bütünleşme aşamasının tamamlanması, orijinal kişinin de alterin de bunu kabul etmesine bağlıdır (Öztürk, 2020, s. 304).

Seanslardan birinde, alter kişi, psikiyatriste tedavi sürecini sonlandırmak için Sybil'i taklit eder. Bunun sebebi Sybil iyileşirse kendilerinin yok olacağı korkusudur. Alter baş edemediği bir durumla karşılaşınca, orijinal kişiyi ya da başka bir alteri taklit edebilmektedir (Putnam, 2012, s. 161).

Hipnoz, DKB hastalarında kullanılan bir yöntemdir. Prince uygulamış, pek çok psikiyatriste de yol gösterici olmuştur (Tamam, vd., 1996, s. 46). Sybil'de de bu yöntem kullanılarak travmanın temellerine inilebilmiştir. Bu açıdan da gerçekçi bir yaklaşım olmuştur.

Sybil, gerçek hikâyeden ve doktor diyaloglarından yola çıkılarak yazıldığından, bize DKB hastalığı hakkında ciddi bilgiler vermektedir. Bilgilerimiz ile tutarlı olarak küçük yaşta işkenceye maruz kalması ile kişilik bölünmesi yaşamış ve Wilbur'ü bulana kadar alter kişilerin bedenini ele geçirmesi ile hayata devam etmiştir. Alter kişilerin egemen olduğu durumlarda, hafıza kayıpları söz konusudur. Gerekli

olan yerde, yeteneğine göre, farklı alter devreye girip durumu idare etmektedir. Tedavide, terapi ve hipnoz kullanıldığı görülmektedir. Bütün alter kişiler birleştirildikten sonra iyileşme gerçekleşir.

Gerçek Hayat hikayesinden uyarlanan Film:

Üç Ruhlu Kadın

Üç Ruhlu Kadın (The Three Faces Of Eve), 1957 yapımı, öyküsü gerçek bir hayat hikayesinden alınarak yazılmış “Havva'nın Üç Yüzü” kitabından uyarlanmıştır. DKB hastası bir kadının tedavisini konu alan filmde, diyalogların çoğu doktorların tuttuğu tutanaklardan çıkartılarak kaleme alınmıştır. Georgia Tıp Fakültesi'nde çalışan Dr. Thigpen ve Dr. Cleckley, kadının tedavisini üstlenmişlerdir. 1953'te Amerikan Psikiyatri Birliği'ne verdikleri raporlar sonucunda psikiyatri literatürüne “klasik vaka” olarak geçmiş bulunmaktadır. Film, takma adı Eve White olarak kaleme alınan DKB hastasının yaşadıklarını, gerçeğine dayanarak sunmaktadır. Yönetmen, Nunnally Johnson'dır.

20 Ağustos 1951'de White ailesinin hep gittikleri doktoru Dr. Watkins, Psikiyatrist Dr. Luther'e bir yazı ile Eve'den söz eder ve Eve, eşi Ralph ile beraber Dr. Luther ile görüşmeye gelirler. Eve'in çok korkunç baş ağrıları mevcuttur. Önce şiddetli baş ağrısının geldiğini ve ardından nöbet geçirdiğini söyler; eşi bu sırada hafıza kaybı olduğunu belirtir. Arka bahçede, dört buçuk yaşındaki kızı ile oynarken birden baş ağrısı saplanmıştır, sonrasını hatırlamamaktadır. Bu arada, 4 ay önce bir bebeğini kaybettiğini de belirtir.

Eve, psikiyatri tedavilerine başlar. Bir sene boyunca tedavi süresince, nöbetleri ve ağrıları azalır. Bir sene sonra, Ralph işten eve gelir ve yatağın üzerinde eşinin tarzı olmayan kıyafetler bulur. Eşine bunları neden aldığını sorar. Eve onları almadığını, kendisinin ona aldığını sandığını söyler. Fakat Ralph bunları kendisinin de almadığını belirtir. Ralph durumu açıklığa kavuşturmak için mağazayı arar. Mağaza çalışanı Ralph'e kıyafetleri Eve'in aldığını belirtir. Ralph, Eve'in yalan söylediğini düşünür, çok sinirlenir. Eve tekrar tekrar onları almadığını söylese de Ralph, Eve'e inanmaz. Bu arada Eve'in baş ağrısı başlar. Bahçeden “karnım aç” diye sesi gelen çocuğunun birden acı çığlıklarını duyarız. Eve, perdenin ipi ile kızını boğmaya çalışıyordu. Ralph, koşar kızını kurtarır.

Psikiyatriste giderler ve olayları anlatırlar. Eve, kızını boğmadığını söyler fakat kocası gördüğünü belirtir. Eve, yaşananları hatırlamamaktadır. Ralph, Eve'in geçen ay kafasına göre çıkıp Atlanta'ya gittiğini, onu almak için gittiğinde ise Eve'in asla gelmeyeceğini söylediğini ve küfrettiğini söyler. Eve bir yıldır Atlanta'ya gitmediğini belirtir. Ralph'in söylediği şeyleri yapmadığını söyler. Psikiyatrist, Eve'e kocasının onun yapmadığı şeyleri yaptığını söylemesinin bir nedeni olması gerektiğini anlatır. Eve, kafasının içinde bir ses olduğunu, aylardır duyduğunu belirtir. Bir kadın sesidir. Bazen tanıdık gelse de tam tanıyamıyordu ve Eve'e korkunç şeyler yapmasını söylüyordu. Ralph'i terk etmesi, kızı Bonnie'yi alıp kaçması bunlardan bazılarıdır. Eve, bazen kafasının

daki sesi kendi sesine benzettiğini söyler ve deliriyor muyum diye hırçınlaşır. Bir anda Eve'e baş ağrısı girer. Yüzünü kapatır biraz titrer ve normale döner. Doktor iyi olup olmadığını sorar. "İyiyim" der. Doktor baş ağrısını sorduğunda, onun baş ağrısı var, benim yok, ben dışarı çıkmak istediğimde, o salağın baş ağrısı tutar, diye cevap verir. Doktor "onun" kim olduğunu sorar. Eve "White" der. Eve, eteğinin altına naylon çorap giymiştir. "Benim naylona alerjim var" diyerek sürekli kaşınır. Psikiyatrist, "Siz Eve White değil misiniz?" diye sorar. Eve, "tabi ki ben o değilim, ben, Eve Black'im" der. Bu arada saçlarını açar, duruşu, hareketleri değişir. Sünepe Eve gitmiş, yerine başka, deli dolu biri gelmiştir. Psikiyatrist, Black'in evlenmeden önceki soyadı olduğunu belirtir. Eve, "o benim" diye karşı çıkar. Hiç evlenmediğini söyler. Ralph'in kocası olmadığını, Bonnie'nin de onun çocuğu olmadığını söyler. Psikiyatrist, hemen diğer arkadaşını çağırır ve DKB teşhisi için yardımcı olmasını ister. Diğer psikiyatrist Eve Black ile konuşur ve Eve Black, Eve White'ın yaşadığı her şeyi bildiğini fakat Eve White'ın ondan haberi olmadığını belirtir. Eve White'a Ralph'i terk etmesi gerektiğini, kızını alıp kaçması gerektiğini söylediğini söyler. Eve Black, Eve White'ı aptal olarak görmektedir. Gece kulübünde sahneye çıkıp şarkı söylediğini anlatır. Psikiyatrist, her istediğinde ortaya çıkıp çıkamadığını sorar. Eve Black, Eve White'ın zayıfladığını ve kendinin güçlendiğini, daha rahat ortaya çıkacağını ve sürekli kalacağını belirtir.

17 Mayıs 1952 günü, üniversite hastanesinin

psikiyatri bölümüne gözlem ve tedavi için yatırılır. İlk hafta davranışlarında hiçbir anormallik gözlemlenmemiştir. Psikiyatristi Dr. Luther, alter kişiliği hakkında Eve'i bilgilendirip bilgilendirmeme konusunda kararsızdır. Bir gece hastanede çalışan bir doktor, evine gitmek için odasından çıktığı sırada Eve ona seslenir; Eve'in davranış şekli tamamen değişmiştir. Pijamalarını seksi olacak şekilde sıyrılmıştır. Doktor yanına gider. Doktoru odasına sokar kapıyı kapatır ve doktor aynı hızla dışarı çıkar, saçları dağılmıştır. Doktor ile sevişmeye çalıştığı anlaşılır. Doktor hemen psikiyatrist Dr. Luther'i arayıp bilgi verir. Luther gelip Eve Black ile karşılaşır ve konuşmaya başlar. Ondan ortaya çıkmamasını istediğini söyler. Eve Black, Eve White'ın deli olup olmadığını sorar. Doktor bu şekilde ortaya çıkarsa onu delirtebileceğini söyler. Eğer böyle olursa Eve White'ı tımarhaneye kapatacaklarını ve kendisinin de hayatı boyunca Eve White ile hapis kalacağını belirtir. Eve Black kendisinin deli olmadığını ama Eve White'ın deli olduğunu söyler. Doktor hiçbir mahkemenin alt kişiliği ayırt etmeyeceğini, aynı bedende olan ikisini de tımarhaneye atacağını belirtir. Doktor ona Bayan White diye seslenir, birden değişir ve Eve White gelir. Eve White pijamalarına bakar; "İçimde başka biri mi var?" diye sorar. Doktor "evet" der. Dissosiyatif kimlik bozukluğu olduğunu anlatır.

Ertesi gün, Ralph'i çağırır ve durumu kocasına da açıklar. Ralph durumu anlayamaz. Ralph'i eşinin yanına götürür. Eve White'a Ralph'i tanıyıp tanımadığını ve kim olduğunu sorar. Eve White elbette tanı-

yorum, kocam der. Doktor “Ben şimdi Eve Black ile konuşmak istiyorum” der. Eve White transa geçer ve Eve Black olarak geri gelir. Doktor, “kocanız mı?” diye sorar, Eve Black, “hayır hiç evlenmediğimi söylemiştim, evlensem onun gibi biri asla olmazdı” diyerek Ralph’i işaret eder. Doktor Ralph’e durumu anlamayı başarır.

İki hafta boyunca Eve gözlem altında tutulur ve iki kişiliğin de birbirlerine zarar vermeyeceğinden emin olunur. 30 Mayıs 1952’de Eve’i taburcu ederler. Ralph başka bir şehirde iş bulur. Kızları Bonnie’ye dedesi ve büyükannesi bakar. Dr. Luter, Eve’in tedavisi için kasabada kalması gerektiğini söyler.

Bir zaman sonra Eve White’ı, Eve Black olarak görürüz. Seksi bir kıyafet giymiş, bara gider, içki içer, dans edip şarkı söyler. Bir adam ile flört etmektedir. Adam bardan onunla çıkmak ister. Black bir anda kaybolur, Eve White gelir. Eve, kıyafetine bakar, adama bakar, hiçbir şeyi farkında değildir. Şok geçirir, durumu anlayıp ağlamaya başlar ve eve döner.

Ertesi gün Ralph gelir, Eve’e onunla gelmesini istediğini söyler. Ralph’in arkadaşları Eve’i erkeklerle samimi dans ederken görmüşlerdir. Ralph çok kızgındır. Eve farkında olmadığını, hastalığından kaynaklı olduğunu anlatmaya çalışır. Ralph, başka doktorlar ile konuştuğunu bunun bir numara olduğunu söylediklerini söyler, Ralph, Eve’i terk eder. O anda tekrar Eve Black geri gelir, mutludur ve artık baskındır.

Dr. Luter ve meslektaşı Eve’in iki sene öncesinden daha kötü durumda olduğunu konuşurlar. Bu esnada Eve Black gelir. Doktora artık Eve White’ın gelmesine izin veremeyeceğini çünkü dün, usturayla bileklerini keserek kendini öldürmeye çalıştığını söyler. Kendinin de Eve White gibi bayılma nöbetleri geçirmeye başladığını ve o anları hatırlamadığını, bu durumdan korktuğunu anlatır. Doktor, Eve White ile konuşmak ister ve onu çağırır. Eve White gelir ve Doktor, Eve Black’in anlattıklarını onunla paylaşır; onu tekrar hipnoz etmek istediğini söyler. Hipnoz sonucu, bambaşka üçüncü bir kişilik uyanır. Doktor ona kim olduğunu sorar. Ben de bilmiyorum yanıtını alır. Doktor “o zaman siz, Eve White veya Eve Black değilsiniz öyle mi?” diye sorar. “Değilim” yanıtını alır. Doktor tek kişi oluşturmaya çalışırken birbirlerinden farklı üç kişi olmuşlardır. Adı Jane olur, anıları olmayan bir alter kişidir.

17 Eylül 1953 öğleden sonra, Eve White tedavisi için büroya gider. Dr. Luter ile konuşmaya başlarlar. White çok yorgun olduğunu ve iyi olmadığını söyler. Eve White, Doktor’a, “Bence üçümüz birleşince Jane kalacak” diye ekler. Doktor nedenini sorunca anlatır. Kızını görmeye gitmiştir, Black ortaya çıkmıştır ve kızını tokatlamıştır. Bu durum White’ı çok üzer. Kızı ise Jane’i sevmiştir. Doktor Jene’den White’ın kızına gittiği günü anlatmasını ister. White, kızı ile top oynuyordur. Top evlerinin altına kaçar. White, ben alırım diye giderken birden transa girer ve ortaya Jane çıkar. Jane topu almak için evin altına girer. Evin altında

iken tetiklenir. Küçük bir çocuktur ve çok korkmuştur. Doktor, çocukluğu ile ilgili bir şey hatırlayıp hatırlamadığını sorar. Jane “Hiçbir anım yok, çocuk olduğumu bile hatırlamıyorum” diye cevap verir. Doktor, White’ı çağırır ve ona Jane’in anlattıklarını anlatır. Çocukken evin altında bulunup bulunmadığını sorar. White hiç bulunmadığını söyler. Doktor bu konuşmayı hipnoz altında yapmak ister; White kabul eder. Doktor, White’ı 6 yaşına götürür ve evin altına girip girmediğini sorar. White, “evet” der. Evin altında iken başına bir şey gelip gelmediğini sorar. White çok gergindir, “Anne bana bunu yaptırma, yapmak istemiyorum, anne lütfen yaptırma” diye bağırarak uyanır. Uyanan Black’tir. Doktor, Black’e 6 yaşında yaşadığı şeyi sorar. Black “Ben umursamazdım, yapmak istemediği şeyleri yapmak için çıkardım. Yoksa çok dayak yedi” der. Doktor Jane’i çağırır ve Jane anlatmaya başlar. Geçmişe gider, olayı izlemeye başlarız. Eve, 6 yaşında evin altında arkadaşı ile oyun oynuyordur. Annesi gelir ve ölen ananesine veda öpücüğü vermesi gerektiğini söyler. Eve çok korkmuştur ve öpmek istemez annesine ve babasına yalvarır ama ailesi ona zorla ölü büyükannesini öptürürler. Eve o anda korkudan bağırma başlar ve kendinden geçer. Günümüze döneriz; Jane olayı anlatmaya devam ediyordur. Jane her şeyi hatırlamaya başlamıştır. Unuttuğu her şey aklına geliyordu. Tüm geçmişini anlatmaya başlar anıları geri gelmiştir. Doktor, White ile konuşmak ister. White’ı çağırır ama White gelmez. Jane, Doktor’a White’ın gittiğini söyler. Doktor, Black’i çağırır fakat

o da yoktur. Jane ikisinin de gittiğini söyler. “Benden başka kimse kalmadı” diye mutluluktan ağlamaya başlar. Her şeyi hatırlıyordur. Annesini, babasını, Bonnie’yi, unuttuğu her şey geri gelmiştir. 17 Eylül 1953’te hasta iyileşmiştir.

Putnam’ın da belirttiği üzere, ölen kişilerin çocuklara zorla öptürülmesi ile çocuklarda yaşanan travma sonucunda kişilik bölünmesi durumu oluşabilmekte; bu da DKB’nin sebeplerinden biri olarak ortaya çıkabilmektedir (Putnam, 2012). Söz konusu durum, bu filmde de görülmektedir. Filmde de Eve, ölünün zorla öptürülmesi yüzünden kendini korumak için, kendine umursamaz bir alter kişi oluşturmuş ve yapmak istemediği şeyleri umursamaz kişisine yaptırmıştır. Hayatını sürdürmek içinse sünepe bir kişi daha oluşturarak onu ev sahibi yapmıştır. Orijinal kişilik olduğu sonradan anlaşılan Jane ise tamamen uyumuş ve hayatına bu şekilde devam etmiştir. Terapiler aracılığı ile travma ile yüzleşilmiş, Uyuyan orijinal kişi uyandırılmış, Alterler ile tanıştırılmış ve travma ile yüzleştirilerek tek bedende tek kişilik haline getirilmiştir.

İnceleme

Eve’in filmde baş ağrıları, hafıza kaybı ve krizleri mevcuttur. Önce ağrı gelir sonra nöbet geçirek değişim yaşanır. Putnam DKB’nin en net nörolojik göstergelerinin baş ağrısı, bayılma, hafıza kaybı ve krizler olduğunu belirtmektedir (Putnam, 2012, ss. 95-96). Film bu açıdan gerçekçidir.

Eve'in eşi tarafından fark edilen ve kendisine ait olmayan kıyafetlerin Eve tarafından satın alınmadığının iddia edilmesi, dissosiyatif kimlik bozukluğu yaşayan bireylerde sıklıkla gözlemlenebilecek bir durumdur. Bu tür vakalarda, alter kişiliklerin kontrolü ele aldığı dönemlerde kişi amnezi yaşayabilmekte ve bu süreçte gerçekleştirilen davranışlardan haberdar olmamaktadır. Dolayısıyla, Eve'in kendisine ait olmayan kıyafetleri gördüğünde bunları satın almadığını düşünmesi, alter değişimi sırasında yaşanan dissosiyatif amneziyle açıklanabilir. Satın alma eylemini gerçekleştiren, Eve'in farkında olmadığı bir alterdir; ancak eşi bu durumu Eve'in davranışı olarak yorumlamaktadır. Her alterin kendine özgü bir kimlik yapılanması, beğeni biçimi ve davranış repertuarı bulunduğu için (Putnam, 2012, ss. 106–109) bu durum dışarıdan tutarsız ya da çelişkili bir davranış olarak algılanabilir. Nitekim, Eve'in kişilik özellikleriyle uyumsuz kıyafet seçimleri, farklı saç modelleri, makyaj tarzları ya da konuşma biçimleri, alter kişiliğin kendine özgü tercihleri ve sosyal sunum biçimiyle ilişkilidir. Bu örnek, DKB'de kimlikler arası geçişlerin sadece bilişsel ve duygusal değil, aynı zamanda davranışsal ve estetik düzeyde de belirgin farklılıklar sergileyebildiğini göstermektedir.

Eve psikiyatriste kafasının içinden sesler duyduğunu ifade eder; ki DKB'de kafanın içinden seslerin gelmesi olabilen bir durumdur (Putnam, 2012, s. 118).

Bu nokradan sonra psikiyatrist, alter ile

tanışır. Sakin ve hanım olanın Eve White, delidolu davranışın alter Eve Black olduğunu öğreniriz. Alterlerin farklı adları olabilmektedir. Bu durum da DKB'de görülebilen bir durumdur. Örneğin, 1898'de Morton Prince'in Vakası, Christine L. Beauchamp'ın Sally adında bir alteri bulunmaktadır (Kenny, 1981, ss. 345-347). White ve Black karakter özellikleri bakımından tamamen farklılardır ve Black, White'ı "aptal" olarak tanımlamaktadır. Onu basit görür ve görüşlerini yaşam tarzını aşağılar. Alter kişi, tüm özellikleri ile orijinal kişiden farklı olabilir ve onun yaşadığı hayatı tamamen reddedebilmektedir (Kenny, 1981, s. 337).

DKB hastalarının kişiliklerinde farklı hastalık tipleri mevcut olabilmektedir. Bir alter miyopken, diğerinin görmesinde sorun olmayabilir. Burada da Eve Black'ın çoraba alerjisi olması ama Eve White'ın olmaması olası bir durum olarak değerlendirilebilir. Bir DKB hastasının bir ilaca alerjisi varken alter kişinin olmayabilmektedir (Şar, 2017, s. 1). Fizyolojik bir sorunu olmamasına rağmen sağır olmaya programlanmış bir kişilik ortaya çıkabilmektedir (Putnam, 2012, s. 160). Aynı miktarda alkolle bir kişilik kör kütük sarhoş olurken, diğeri sadece çakırkeyif olabilmektedir. Aynı ilaca da farklı tepkiler verebilmektedirler (Putnam, 2012, ss. 171-172). Bu bağlamda bakıldığında, Eve'in kişilikleri arasındaki aynı duruma farklı tepkileri gerçekçi işlenmiştir.

DKB hastalarında alter kişiler arasında istedikleri zaman ortaya çıkıp, istediği zaman kaybolan kişilikler mevcuttur. Psikiyatrist, alter kişinin adını

söyleyerek onun ortaya çıkmasını sağlayabilmektedir. Bu durumun doğruluğu, gerçek hayatta, Dr. Sinason'un Vakası Anna ile yaptığı ilk seansta açıkça görülebilmektedir (Sinason, 2011, ss. 128-135). Eve Black de canı istediğinde giderek bedenini hakimiyetini Eve White'a bırakmaktadır. Psikiyatrist görüşmek istediği kişinin ismi ile hitap ederek onu çağırılmaktadır ve tıpkı Dr. Sinason'un Anna'nın alterlerini ikna etme çabası gibi filmde de psikiyatrist, alter kişi Eve Black ile anlaşma yolları aramaktadır.

Alter kişilikler bedeni ele geçirip kendi istediği gibi hayatlarını yaşarken zorda kaldıkları anda bedeni orijinal kişinin kontrolüne bırakıp kaçabilmektedir (Putnam, 2012, s. 159). Bu orijinal kişinin çok zor durumda kalmasına sebep olabilir. Bu filmde de bir bar sahnesinde Eve Black, Eve White'ı bir barda erkek ile baş başa bırakıp kaçar.

Hipnoz, DKB hastalığında başvurulabilen bir yöntemdir (Tamam, vd., 1996, s. 46). Eve White'ta da bu yöntem kullanılmaktadır ve ortaya üçüncü bir alter çıkar bu da görülebilen bir durumdur alter sayısı, iki ya da daha fazla olabilmektedir. 1898'de Morton Prince'in Vakası, Christine L. Beauchamp'ın alter kişiliği Sally, hipnoz sırasında ortaya çıkmıştır (Kenny, 1981, ss. 345-347).

Hipnoz sırasında, Eve'in üçüncü kişiliği Jane'in aslında orijinal kişi olduğu keşfedilir. Orijinal kişi, alterler tarafından uzun yıllar boyunca uyutulabilmekte ve tedaviden sonra ortaya çıkartılabilmektedir (Putnam, 2012, s. 162). Eve vakasında da bu durum

gözlenmektedir. White ve Black alteri, bedene uzun yıllar hâkim olmuş, orijinal kişi Jane ise uyumuştur. Terapi seansları sonucu orijinal kişi ortaya çıkmıştır.

Bu film de gerçek hayat hikayesinden yola çıkılarak çekilmiştir. Diğer filmlerden farklı olarak, erken çocukluk döneminde cinsel tacize maruz kalmaya bağlı bir travma öyküsü bulunmamaktadır. Burada, Putnam'ın da Çoklu Kişilik Bozukluğu kitabında belirttiği gibi, ölü öpme geleneğine sahip bazı toplumlarda çocuklara yaşatılan zorlama sonrasında ortaya çıktığı bilinen DKB (Işık, 1996, s. 354) örneğini izleriz. Sonunda birleşme başarı ile gerçekleşir ve hasta kendine yepyeni bir hayat kurabilir. Filmdeki karakterin gerçek hayattaki ismi, Christine Costner Sizemore'dur.²

"Eve" de California'da Dr. Thigpen ve Cleckley tarafından derslerinde örnek vaka olarak gösterilmiş ve incelenmiştir (Kenny, 1981, s. 351). "Eve White'ın ikincil kişiliği olan 'Eve Black'i tanımlayan Thigpen & Cleckley (1954) şunları yazmıştır: "Bayan Black bir keresinde pervasızca birkaç pahalı ve gereksiz yeni elbise ve iki lüks palto satın aldı. Bazen ucuz gece kulüplerinde eğlenir, yabancı erkeklerle flört eder. Sorumsuzca, genellikle eğlenerek, bazen biraz sıkılarak, asla telaşlanmadan, üzülmeden ya da ciddi bir sıkıntıya kapılmadan kendi sorumsuz yolunu izliyor" (Apter, 1991, s. 240).

"Sybil ve Üç Ruhlu Kadın, ne kadar eski olursa olsun, dissosiyasyonun ana kamusal imajı olmaya devam etmektedir" (Sinason, 2011, s. 8).

² <https://www.youtube.com/watch?v=QUfq5jsmgel> bağlantısından orijinal videosuna ulaşılabilir.

Karşılaştırma Kriteri	Üç Ruhlu Kadın (1957)	Sybil (1976)	Alias Grace (2017)
Tür ve Çıkış Noktası	Film. Dr. Thigpen ve Dr. Cleckley'in tutanaklarına dayanan "Havva'nın Üç Yüzü" kitabından uyarlanmıştır. Christine Costner Sizemore'un gerçek hikayesidir.	Mini dizi. Flora Rheta Schreiber'in kitabından uyarlanmıştır. Shirley Ardell Mason'ın gerçek hikayesidir.	Mini dizi. Margaret Atwood'un romanından uyarlanmıştır ve gerçek olaylara dayanır.
Travmanın Kökeni	Altı yaşındayken, ölen anneannesini öpmeye zorlanması sonucu yaşanan ani ve akut şok/korku.	Annesi tarafından erken çocukluk döneminde uygulanan sistematik fiziksel, psikolojik ve dini işkenceler (kutuya kapatma, çengele asma vb.).	Babası tarafından uygulanan sürekli fiziksel şiddet, cinsel istismar ve savaş/göç koşullarının yarattığı travmalar.
Semptomlar ve Hafıza Kopuklukları	Şiddetli baş ağrıları, bayılma nöbetleri, eşya/kıyafet alımlarına veya davranışlara karşı tam amnezi, kafanın içinden gelen kadın sesi.	Zaman kayıpları, kendini beklemediği yerlerde ve farklı yaşlarda hissetme, kafanın içinden gelen sesler duyma.	Tam amnezi. Host (ev sahibi) kişilik, cinayetin işlendiği zaman dilimine dair hiçbir şey hatırlamaz.
Alter Kişilikler	Eve White (Pasif/Host), Eve Black (Delidolu, bencil alter) ve Jane (Tedavide ortaya çıkan anısız "orijinal" kişilik).	Sybil (Host) ve 17 farklı alter. Vicky (13 yaşında, sırdaş), Peggy (9 yaşında, korkak), Vanessa (piyano çalar), erkek çocuk ve Fransızca konuşan alter...	Grace (Host) ve Mary Whitney (Grace'in ölen arkadaşının adını alan, bağımsız, cinayeti işleyen "katil" alter).
Tanı ve Tedavi Yöntemi	Terapi, klinik gözlem ve hipnoz. Dr. Luther (Thigpen & Cleckley) tarafından yürütülen ve üç kişiliğin Jane'de birleşmesiyle sonuçlanan tedavi.	Psikanaliz ve hipnoz. Dr. Wilbur tarafından 11 yıl süren terapi süreci, travmalarla yüzleştirme ve bütünleştirme (entegrasyon).	Hastalığın henüz tam anlaşılmadığı ("bedenin ele geçirilmesi" algısı) dönem. Hipnoz uzmanı (Jerome Depond) aracılığıyla alterin tespiti.
Tarihsel Süreç	1950'ler; doğrudan teşhis konulur ve raporlanarak klasik vaka olarak literatüre geçer.	1970'ler; psikanaliz yöntemiyle doğrudan DKB teşhisi konulur.	1800'lü yıllar; hastalığa dair bilgi olmaması ve bedenin ele geçirilmesi algısı hakimdir.
Sonuç	Uyuyan orijinal kişi olan Jane uyandırılır, tüm anılar geri gelir ve travmayla yüzleşilerek kişilikler birleştirilir.	Travmanın temellerine inilerek 17 alter kişi tek bir bedende bütünleştirilir ve hasta iyileşir.	Cinayetin Mary tarafından işlendiği anlaşılır ve Grace uzun yıllar hapis yattıktan sonra affedilir.

Tablo 1. Yapımların Psikopatolojik Karşılaştırması

Sonuç

Bu çalışmada, psikopatolojik bir fenomen olan dissosiyatif kimlik bozukluğu (DKB) özelinde, gerçek hayat hikayelerinden yola çıkarak çekilen Alias Grace, Sybil ve Üç Ruhlu Kadın yapımları ele alınmış ve şu sonuçlara ulaşılmıştır: Her üç yapımda da dissosiyatif kimlik bozukluğu yaşayan bireylerin vaka dönemleri ele alınmış ve son derece zorlu bir psikolojik süreçten geçtikleri açık bir biçimde ortaya konmuştur. Bu noktada, Split gibi anaakım Hollywood yapımlarının aksine, hastalığın kurgusal sonuçlarına değil, gerçekçi seyrine odaklanan dramatik bir yol haritası çıkarılmıştır. Buna paralel olarak, incelenen yapımlardaki DKB tanılı karakterlerde, katil alter bulunabildiği görülmüş ama her DKB hastasının “katil” bir altere sahip olmadığı da dramaturjik olarak vurgulanmıştır. Bu doğrultuda, hastaların çoğunlukla çevrelerindekiyle değil, kendilerine zarar vermeye yatkın olabildiklerinin altı önemle çizilmiştir. Diğer taraftan, her üç yapımda da karakterlerin travmatik bir geçmişe sahip olması, amnezik tablolar oluşturması, her alterin kendine özgü bir karakteristiği bulunması ve her birinin orijinal kişi için bir işlevsellik taşıması, psikiyatristlerin hipnoz ve terapi odaklı bir tedavi benimsemesi, ortak özellikler olarak öne çıkmakta ve bunlar da DKB fenomeniyle doğrudan örtüşmektedir. Dolayısıyla her üç yapımda da DKB tanılı bireyi, bir canavar değil, bir insan olarak temsil ederek sunmakta, DKB’ye dair doğru bilgilendirmede bulunmakta ve belli bir

farkındalık yaratarak empati oluşturma açısından güçlü bir araç hâline gelmektedirler.

Kaynakça

- Alayarian, A. (2011). *Trauma, Torture And Dissociation A Psychoanalytic View*. London: Karnac.
- Alike, S. (2020). *I Spent a Day with Multiple Personalities (Dissociative Identity Disorder)*. <https://www.youtube.com/watch?v=ek7JK6pattE>
- Alike, S. (2025). Dissociadid. <https://www.dissociadid.com/>
- Apter, A. (1991). The problem of Who: Multiple Personality, Personal Identity and The Double Brain. *Philosophical Psychology*, 4(2), 219–248.
- Fedai, Ü. A. (2016). *Dissosiyatif Kimlik Bozukluğu Hastalarının Sosyo Demografik Ve Klinik Özelliklerinin İncelenmesi*. Uzmanlık Tezi, Harran Üniversitesi, Şanlıurfa.
- Goodwin, J., Hill S., Attias, R. (1990). “Historical And Folk Techniques Of Exorcism: Applications To The Treatment Of Dissociative Disorders. Dissociation: Progress İn The Dissociative Disorders” *Ridgeview Institute and the International Society for the Study of Multiple Personality and Dissociation*, 3(2), 94–101.
- Işık, E. (1996). *Nevrozlar*. Baskı Kent Matbaa: Ankara.
- Kenny, M.G. (1981). Multiple Personality and Spirit Possession. *Psychiatry*, 44(4), 337-58.
- Öztürk, E. (2018). Travmamerkezlialyansmodelterapi: dissosiyatif kimlik bozukluğunun psikoterapisi. *Türkiye Klinikleri Psychology-Special Topics*, 3, 31-38.

- Öztürk, E. (2018). Psikotarih Ruhsal Travma ve Dissosiyasyon. *Turkuaz Akademi*, 92-106.
- Öztürk, E. (2020). *Travma ve Dissosiyasyon*. İstanbul: Nobel Tıp Kitabevleri.
- Öztürk, E.; Şar, V. (2016). Formation And Functions Of Alter Personalities İn Dissociative Identity Disorder: A Theoretical And Clinical Elaboration. *Journal of Psychology and Clinical Psychiatry*, 6(6), 1-6.
- Prince, M. (1908). *The Dissociation Of A Personality A Biographical Study In Abnormal Psychology*. Cambridge: The University Press.
- Putnam, F. W. (2012). *Çoklu Kişilik Bozukluğu* (Çev. M. Topal). İstanbul: Psikoterapi Enstitüsü.
- Sinason, V. (2011). "The Shoemaker And The Elves." Şu Kitapta: *Ed Valerie Sinason, Attachment, Trauma and Multiplicity Working with Dissociative Identity Disorder*. New York: Routledge, 127-138.
- Soner, S.; Aykut, S. (2017). Dissosiyatif Kimlik Bozukluğu Temelinde Sosyal Bir Sorun: Ensest ve Sosyal Hizmetler. *Türkiye Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi*, 1(2), 129- 141.
- Sürü, D. (2025). Dissosiyatif Kimlik Bozukluğu ve Diğer Tanılar İle İlişkisi. *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 17(1):12-29. doi:10.18863/pgy.1409605
- Şar, V. (1998). Dissosiyatif Kimlik Bozukluğu: Tanı ve Nörolojik Sorunlar. *Klinik Psikiyatri Dergisi*, (1)1,13-21
- Şar, V.(2017). "Dissosiyatif Bozukluklar." Şu Kitapta: Ed Oğuz Karamustafaloğlu, *Temel ve Klinik Psikiyatri*. Ankara: Güneş Tıp Kitabevi, 1-8.
- Tamam, L., Özpoyraz, N., Ünal, M. (1996). Çoğul kişilik bozukluğu (Dissosiyatif kimlik bozukluğu): Bir gözden geçirme. *3P Dergisi*, 4(1), 45-53.
- Ulusoy, A. Ö. (2024). Biyopolitik Bir Kavram Olarak "Kadın Bedeni" ve Protest Bir Tavır Olarak Performans Sanatında Çıplaklık. *Konservatoryum*, 11(2), 631-644. <https://doi.org/10.26650/CONS2024-1532501>
- Ulusoy, A. Ö. (2025). Robert Wilson'ın 'Hamlet Makinesi' Rejisi ve Postdramatik Stratejisi. *Yedi*(33), 73-85. <https://doi.org/10.17484/yedi.1551474>
- Yanık, M. (2024). Dissosiyatif Kimlik Bozukluğunun Tanı ve Tedavisi 1. Eğitim [Online ders kaydı].

Limit-Attitude: The Relationship Between Truth, Power, and the Aesthetics of Existence in Foucault's Late Works

Sınır-Tutum: Foucault'nun Geç Dönem Çalışmalarında Hakikat, İktidar ve Varoluş Estetiği İlişkisi¹



SERHAT ARSLAN²

Abstract

This article examines the concept of “limit-attitude” as a philosophical *ēthos* that occupies a central place in the later works of Michel Foucault. It explores the interplay between truth, power, and the aesthetics of existence, focusing on Foucault's reinterpretation of Enlightenment thought. The study highlights his shift from the government of others (*biopolitics*) to the government of the self (*biopoetics*), demonstrating that subjectivation occurs through techniques of the self and practices of freedom. It further analyzes *parrhēsia* and the Cynics' militant lifestyle as radical manifestations of this attitude. By focusing on the historical ontology

of ourselves, the article argues that the limit-attitude functions as a critical attitude enabling individuals to challenge established regimes of truth and reconstruct their lives as ethical, aesthetic, and political creations. By centering Foucault's post-1980 works on ethics and the art of living, this research highlights an underrepresented dimension in the literature.

Keywords: Limit-attitude, dispositive, techniques of the self, historical ontology, ethics, art of living

Öz

Bu makale, Michel Foucault'nun geç dönem çalışmalarında merkezi bir yer işgal eden felsefi bir *ēthos* olarak “sınır-tutum” kavramını incelemektedir. Çalışma, Foucault'nun Aydınlanma düşüncesine getirdiği yoruma odaklanarak, hakikat, iktidar ve varoluşun estetiği arasındaki etkileşimi ele almaktadır. Araştırma, Foucault'nun başkalarının yönetiminden (*biyopolitika*) “kendinin yönetimi”ne (*biyopoetika*) geçişini vurgulamakta ve özneleşmenin “kendilik teknikleri” ile özgürlük pratikleri aracılığıyla gerçekleştiğini göstermektedir. Ayrıca *parrhēsia* ve Kiniklerin militan yaşam tarzı bu tutumun radikal tezahürleri olarak analiz edilmektedir. Kendimizin tarihsel ontolojisine odaklanan makale, sınır-tutumun bireylerin yerleşik hakikat rejimlerine meydan okumalarını ve yaşamlarını etik, estetik ve politik yaratımlar olarak yeniden inşa etmelerini

¹ Makale başvuru tarihi: 30.03.2026. Makale kabul tarihi: 09.05.2026.

² Dr., serhatarslan84@gmail.com, ORCID no: 0000-0001-5559-9792

sağlayan eleştirel bir duruş işlevi gördüğünü savunmaktadır. Foucault'nun 1980 sonrası etik ve yaşam sanatı çalışmalarını merkeze alan bu araştırma, literatürde yeterince temsil edilmemiş bir boyuta dikkat çekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Sınır-tutum, dispozitif, kendilik teknikleri, tarihsel ontoloji, etik, yaşama sanatları

Introduction: The Ontological

Weight of a Small Concept

In his essay titled “What Is the Enlightenment?” Foucault (1984) interprets Kant’s essay of the same name (*Was ist Aufklärung*) as a specific moment in which philosophical thought turns to questioning its own historical present. Building on this text, he proposes philosophy not as a discipline in pursuit of universal truths, but as one that questions the conditions of its own era and the constitution of the subject within those conditions. In this sense, Foucault’s critical project can be understood not as a rejection of Enlightenment thought, but as an attempt to transform it from within (Hendricks, 2008). This interpretation is consistent with broader readings of Foucault’s work that situate critique at the intersection of historical analysis and ethical transformation (Falzon et al., 2013). This, in turn, implies a critical engagement with the present moment. Thus, modernity must be understood not as a specific period in history, but as a specific critical attitude established in relation to the present, as has been emphasized in the literature on Michel

Foucault’s notion of critique (Healy, 2001).

For Foucault, criticism is not merely a theoretical analysis, but a mode of thought and action that enables the subject to distance itself from the conditions of its own historical formation. This movement of distancing is itself grounded in a critical relation to the present. In this sense, criticism begins with the subject’s refusal to accept the historical arrangements within which it is situated as natural, necessary, or immutable. Consequently, critical thinking not only reveals how existing regimes of truth, forms of knowledge, and practices of subjectification are established, but also reveals that they could be otherwise. In this context, criticism is not merely an activity that describes the “present”; it is an attitude that questions it, tests it, and reopens it as a space capable of transformation, a process that can be understood as operating within the interrelation of truth, power, and the subject (Lorenzini and Tiisala, 2024).

And by “attitude,” I mean a mode of relating to contemporary reality; a voluntary choice made by certain people; in the end, a way of thinking and feeling; a way, too, of acting and behaving that at one and the same time marks a relation of belonging and presents itself as a task. A bit, no doubt, like what the Greeks called an *ēthos* (Foucault, 1984, p. 39).

Foucault (1984) defines this attitude as a philosophical *ēthos* and notes that it can be characterized as a *limit-attitude* (p. 45). This article reads

Foucault's "What Is the Enlightenment?" as a pivotal text within his oeuvre, through which the concept of "limit-attitude" emerges as a philosophical *ēthos* at the core of his post-1980 work. This emphasis has also been highlighted in recent scholarship on the late Foucault, which similarly foregrounds the centrality of the "limit-attitude" in understanding his ethical and political project (Faustino and Ferraro, 2021). Building on this, the article examines how Foucault's project opens up a field of an "aesthetics of existence," within which processes of subjectivation allow life to be continuously reconstructed as an ethical-political and aesthetic creation (Nehamas, 1998).

This study adopts a qualitative, interpretive approach grounded in a close textual and conceptual analysis of Michel Foucault's post-1980 work, particularly his Collège de France lectures and related writings. The rationale for centering the analysis on the concept of "limit-attitude" (sınırtutum) stems from an identified gap in the existing Turkish literature³. As suggested by the distribution of key concepts in graduate theses in Turkey (see Table 1), while canonical Foucauldian themes such as "power" and "subject" continue to dominate the field, ethical-aesthetic concepts such as "limit-attitude" remain relatively underexplored. The analysis is guided by Foucault's notion of problematiza-

tion, approaching concepts as relational formations that emerge within specific historical and discursive contexts. Accordingly, the study aims to delineate the conceptual field in which ethical, political, and aesthetic dimensions intersect in Foucault's later thought.

The Historical Ontology of the Self as a Practice of Limit-Attitude

In his essay "The Subject and Power," Foucault (1983) writes that he seeks to propose another path that is more empirical, more closely attuned to the present, and more directly engaged with the relation between theory and practice, to move toward a new economy of power relations. This alternative approach takes forms of resistance against different forms of power as its starting point. Foucault (1983) suggests that the metaphor of a "catalyst" can be used for this purpose (p. 211). What is at stake is treating resistance as a catalyst that renders power relations visible, revealing how they are configured, where they operate, the contexts in which they are deployed, and the methods they employ. Rather than analyzing power in terms of its internal rationality, this approach examines it through the irreconcilability of strategies, as reflected in Foucault's insistence on exploring domains such as madness and illegality, as well as forms of resist-

³ The reception of Foucault's work in Turkey has developed within specific political and intellectual conditions. Both the trajectory of the translation of his works into Turkish and the broader political context, which is marked by military interventions, a strong tradition of state power, and recurring forms of legal and political repression, have significantly shaped the direction of academic engagement. As a result, scholarship has largely gravitated toward analyses of power, discipline, and biopolitics, often privileging Foucault's earlier works. This orientation has contributed to a relative marginalization of his later work, particularly the line of inquiry centered on subjectivation, ethical practices, and the subject's relation to itself. Rather than repeating this tendency, the present study seeks to engage more directly with this comparatively less explored dimension of Foucault's thought.

ance and attempts to dissociate these relations, to grasp the nature of power relations (1983, p. 211).

Foucault (1983) identifies several common features of these forms of resistance, which he describes as anti-authoritarian struggles: (1) they are transversal; (2) they target power effects as they are exercised; (3) they are immediate struggles; (4) they question the individual's position; (5) they resist power effects tied to knowledge, skills, and qualifications (the privileges of knowledge); and (6) they revolve around the question, "Who are we?" (pp. 211–212).

Based on these commonalities, Foucault (1983) identifies three general types of struggle: (1) those against forms of domination (ethnic, social, and religious); (2) those against forms of exploitation that separate individuals from the products of their labor; and (3) those against forms of subjectivation that bind individuals to themselves and subordinate them to others. These struggles may occur independently or in combination; indeed, Foucault notes that both historical and contemporary examples can be found in which they appear either in isolation or in mixed forms (p. 212).

While Foucault (1983) proposes the analysis of resistance as a way of understanding power relations, these forms of resistance can be read as struggles over the production of subjectivity rather than struggles for identity. This subjectivity is neither a position secured through rights nor a stable status to be attained; it is not, in other words, a struggle for

identity. What is at stake is not the discovery of what we are, but the refusal of what we have been made to be (Foucault, 1983, p. 216). This requires abandoning the figure of the "constituent subject" and shifting analysis toward the historical and contingent processes through which subjects are formed (Foucault, 1980a, p. 117). Subjectivity thus appears as something continuously produced through problematizations embedded in regimes of truth, which allows ethical life to be understood as an ongoing practice of self-formation. In this sense, life is less an identity to be secured than a field of possible transformations. This perspective resonates with Deleuze's notion of subjectivation as a folding of forces, understood as the self's relation to itself (Deleuze, 1988, p. 104). Subjectivation, as the self working on the self, designates an ethical field in which freedom is not given but practiced. Accordingly, Foucault treats freedom not as a general condition or abstract horizon, but as a set of situated practices. Understood as a universal theme, freedom risks presupposing a human essence repressed or obscured by power. By contrast, it must be grasped as something exercised within relations of power, and therefore as a practice rather than a foundation (Foucault, 1997, p. 282).

It does not, therefore, find a place either in Foucault's conception of the subject (or subjectivation) or in his analysis of power relations within this framework. The central issue in the self's relation to itself is instead the practice of freedom; that is, the

way in which freedom is enacted and given form. This is also an ethical question. For Foucault (1997), ethics is either the practice of freedom itself or its reflective elaboration (e.g., the form freedom takes when it is thought), and freedom is the ontological condition of ethics (p. 284). The question then becomes how ethics, as the reflective form of freedom, can be actualized in practice. In other words, how can one escape the “double bind” (Foucault, 1983, p. 216), understood as the simultaneous individualization and totalization of modern power structures?

For Foucault, breaking free from this dual constraint involves imagining what we might become and working toward its realization. This, however, is possible only through a philosophical inquiry that problematizes our relation to the present, our historical condition, and the constitution of the self as an autonomous subject. It requires, in other words, the sustained practice of a philosophical *ēthos*, understood as a continuous critique of our historical existence (Foucault, 1984, p. 42). Foucault defines this attitude, or philosophical *ēthos*, as a critique of what we say, think, and do, carried out through a historical ontology of ourselves (1984, p. 45). The essential task, then, is to develop a critical historical ontology of the self.

This is not an act of discursive or practical rejection; rather, the limit-attitude transcends the inside-outside dichotomy, designating a mode of being at the threshold. It refers to a condition in which identity, understood as that to which we are

bound as subjects of certain experiences, both meets and conflicts with a critical practice that seeks to unsettle its own limits. For Foucault (1984), this attitude does not involve the search for universal formal structures or value systems. Instead, it constitutes a historical inquiry into the events that lead to the constitution of subjectivity and to the formation of subjects as those defined through what they do, think, and say (pp. 45–46).

Conceptual Positioning in the Construction of Subjectivity I: Problematization, Games of Truth, and the Dispositif

Foucault argues that forms of subjective experience (subjectivation) are constituted, developed, and transformed through “problematizations.”

Problematization doesn’t mean representation of a preexisting object, nor the creation by discourse of an object that doesn’t exist. It is the totality of discursive or non-discursive practices that introduces something into the play of true and false and constitutes it as an object for thought (whether in the form of moral reflection, scientific knowledge, political analysis, etc.) (1990a, p. 257).

In this sense, problematization concerns forms of experience (how things are articulated, organized, and rendered amenable to specific modes of treatment) (Foucault, 2001, p. 171). It thus involves the reconstruction of the object through its inscrip-

tion within regimes of truth, that is, through the relations between the practices that constitute it and the truths produced about it. These relations take shape within what Foucault calls “games of truth” (*jeux de vérité*)⁴, understood as historically constituted mechanisms through which experience becomes an object of reflection and intervention. Within these games, forms of subjective experience are rendered intelligible through distinctions between true and false, as well as between normative evaluations such as good and bad.

Another key concept within the framework of “games of truth” is what Agamben (2009) calls the “apparatus,” described as “a decisive technical term in the strategy of Foucault’s thought” (p. 1), or, in Foucault’s own terminology, the “dispositif” (Busso- lini, 2010). Foucault characterizes the *dispositif* as a heterogeneous ensemble comprising discourses, institutions, architectural forms, regulatory decisions, laws, administrative measures, scientific statements, and philosophical, moral, and philanthropic propositions, in short, both what is said and what remains unsaid. What defines the *dispositif* is not this set of elements in itself, but the network of relations established among them. These relations are mobile and reversible: elements may shift position and function across different contexts, such that a discourse may operate as an institutional program

at one moment, as a justification or legitimation of a practice at another, or as a secondary reinterpretation that opens a new field of rationality. The *dispositif* thus functions as a strategic formation whose primary role at a given historical moment is to respond to an urgent need. In this sense, it operates as a calculated and rational intervention that organizes and orients power relations in a specific direction.

I said that the apparatus is essentially of a strategic nature, which means assuming that it is a matter of a certain manipulation of relations of forces, either developing them in a particular direction, blocking them, stabilising them, utilising them, etc. The apparatus is thus always inscribed in a play of power, but it is also always linked to certain coordinates of knowledge which issue from it but, to an equal degree, condition it. This is what the apparatus consists in: strategies of relations of forces supporting, and supported by, types of knowledge (Foucault, 1980b, p. 196).

The very moment of its emergence (its relation to what it is, its nature, and its strategic function) plays a crucial role in understanding this formation. Foucault distinguishes two key moments in its emergence. The first is an initial phase dominated by a strategic aim. In the second, the formation takes

⁴ When explaining “games of truth” by comparing them to political regimes or regimes of punishment, Foucault draws on the concept of “regime” and employs the term “regime of truth” (Yardımcı, 2017, p. xxiv). A regime of truth is the cyclical relationship between truth and the power systems that produce and sustain it, as well as the power effects it generates and disseminates (Foucault, 1980a, 133). In other words, “[a] regime of truth is then that which constrains individuals to these truth acts, that which defines, determines the form of these acts and establishes their conditions of effectuation and specific effects.” (Foucault, 2014, p. 93). Therefore, it can be argued that a person can only become a subject by being subjected to specific acts of truth within a regime of truth and within the framework of certain truth procedures.

shape as a *dispositif* proper and persists insofar as it involves a dual process.

On the one hand, there is a process of functional overdetermination, because each effect-positive or negative, intentional or unintentional-enters into resonance or contradiction with the others and thereby calls for a readjustment or a re-working of the heterogeneous elements that surface at various points.

On the other hand, there is a perpetual process of strategic elaboration (Foucault, 1980b, p. 195).

In this sense, *dispositifs* can be understood as constitutive of “games of truth” insofar as they organize both discursive and non-discursive practices, as well as the material and intellectual arrangements through which power is exercised. From this perspective, power is not a substance but a relation between forces, or more precisely, a set of force relations, as Deleuze emphasizes (1988, pp. 70–71).

The dynamic relation between shifts in position and changes in function among the discursive and non-discursive elements that constitute the heterogeneous unity of the *dispositif* points to its inherently unstable structure. This instability is reinforced by the reciprocal relation through which the *dispositif* and knowledge mutually shape one another, as well as by its subjection to processes of overdetermination. For this reason, it becomes virtually impossible to provide a closed and definitive definition of the games of truth established within

this framework. Thus, in a given game of truth, it always becomes possible to discover something else, to alter any rule (or even, at times, the entire game of truth itself) to a greater or lesser extent (Foucault, 1997, p. 297). The very openness of truth games and their structure, which permits diverse strategic and tactical moves, enables Foucault’s criticism of historical ontology.

It is within the field of the obligation to truth that it is possible to move about in one way or another, sometimes against effects of domination which may be linked to structures of truth or institutions entrusted with truth[...] Thus, one escaped from a domination of truth not by playing a game that was totally different from the game of truth but by playing the same game differently, or playing another game, another hand, with other trump cards. I believe that the same holds true in the order of politics; here one can criticize on the basis, for example, of the consequences of the state of domination caused by an unjustified political situation, but one can only do so by playing a certain game of truth, by showing its consequences, by pointing out that there are other reasonable options, by teaching people what they don’t know about their own situation, their working conditions, and their exploitation. (Foucault, 1997, pp. 295-296).

The fact that truth games may go in any direction lends credence to the idea that they foster

different forms of subjectivity in social interactions and provide a platform for social and political opposition to establish their own truth regimes. At the same time, this open-ended nature does not suspend power relations; rather, it requires their continual work of subject formation, while also making possible alternative configurations of subjectivity. It is at this point that the notion of *limit-attitude*, or philosophical *ēthos*, becomes relevant. It designates the site where subjects are bound to their identities and the limits of their experience are historically constituted, while also indicating a critical practice that seeks to work on these limits from within. The construction of new subjectivities, therefore, cannot take place either entirely inside or entirely outside the game of truth.

As Foucault (1984) formulates it, this *ēthos* refers to a “historico-practical test of the limits that we may go beyond [...] and thus as work carried out by ourselves upon ourselves as free beings” (p. 47). Such work is characterized by both a negative dimension (undoing, refusal) and a positive dimension (the production of new forms of subjectivity) (Foucault, 1984, pp. 42–50).

Conceptual Positioning in the Construction of Subjectivity II: Power, Biopolitics, and Governance

Foucault argues that, particularly from the late 17th century onward, power took on a new form in Western societies. Unlike the legal-discursive model

based on the sovereign’s decision-making authority over the right to life, this new form of power operates through practices aimed not at suppressing life but at regulating, managing, and enhancing its capacities. Foucault refers to this form of power as “biopower” (1978, p. 140).

Biopower develops along two interconnected poles. The first treats the human body as a machine and operates through disciplinary techniques that aim to train it, enhance its capacities, and integrate it into efficient systems of control. In Foucault’s terms, this is the “anatomy-politics of the human body.” The second pole does not replace the first one (which can also be called “disciplinary power”) but takes hold of it and rearticulates it at a different level. It no longer targets the body as an individual organism, but the human as a living species. Here, power is concerned with processes such as birth and death rates, population growth, health, and life expectancy to regulate and optimize the life of the population by means of interventions and regulatory controls. Foucault refers to this form as the “biopolitics of the population.” Together, bodily disciplines and population regulations constitute the two poles around which power over life is organized (Foucault, 2003, pp. 241-243; Lemke, 2011).

Biopower brings together the anatomopolitics of the body and the biopolitics of the population as interconnected and mutually reinforcing processes, enabling power to operate simultaneously at the level of individual bodies and that of the popu-

lation. Foucault links this dual structure directly to the development of capitalism, which depends both on the disciplined incorporation of bodies into processes of production and on the regulation of the population in accordance with economic imperatives, including the management of birth and death rates, health, and living standards. As Keskin notes, “under the capitalist mode of production, the body’s inherent powers must be transformed into labor power and utilized as productive power; but at the same time, it must be made obedient and docile, and subjected (*assujettissement*)” (2014, p. 17).

The power that enables this state/process of subjectification operates not through an institution (the state or any other centralized structure), but through a series of *dispositifs* with their own rationalities. This form of biopower, operating through such *dispositifs*, categorizes the individual, defines them through their individuality, and binds them to their identity, thereby imposing upon them a law of truth that both they and others are compelled to recognize (Lemke, 2011). In this way, it directly intervenes in everyday life. This is precisely the form of power that transforms individuals into subjects; subjects who are subordinate to others through control and dependence, yet bound to their own identity through conscience or self-knowledge (Foucault, 1983, p. 212).

The question of how to escape the double bind of modern power (its simultaneous individualizing and totalizing effects) returns us to Foucault’s notion

of a “limit-attitude.” To situate this notion within the framework of biopower, it is necessary to clarify how power operates. For Foucault, power is neither a substance nor a transcendental principle, but a set of relations. It does not exist as such; rather, it is exercised through power relations that structure the field of possible actions. These relations are not homogeneous or randomly distributed, but organized through asymmetries that enable some to act upon the actions of others. This asymmetry is what Foucault conceptualizes as “government”: a field of strategic relations structured through different positions, techniques, and capacities to act. Power, in this sense, is a form of action upon action, operating within a field of possibilities in which subjects are constituted as agents capable of acting. Foucault therefore turns to the notion of “conduct” (*conduite*) to capture this specificity. Foucault writes,

To “conduct” is at the same time to “lead” others (according to mechanisms of coercion which are, to varying degrees, strict) and a way of behaving within a more or less open field of possibilities. The exercise of power consists in guiding the possibility of conduct and putting in order the possible outcome (1983, pp. 220-221).

In his lecture dated January 7, 1981, Foucault notes that in his work up to that point, he had addressed the issue of “subjectivity and truth” through historical problems such as madness, illness, death, and crime. But what is at stake here

is the existence of a true discourse articulated by someone. Foucault (2017) states that he wishes to explore how the subject is called upon to reveal itself and to define its own truth, as an object of desire, within its own discourse (p. 14). Within the framework of truth and subjectivation, these studies, grounded in techniques of the self, are defined not by true-false games in which truth is imposed from the outside, but by regimes of truth that enable individuals to relate to themselves through practices such as expression, construction, and confession.

From Biopolitics to Biopoetics: Techniques of the Self or Self-Work as a Philosophical Ethos

Foucault refers to a body of literature, widespread in the Hellenistic and Roman periods and in the early centuries of Christianity, that has largely disappeared; a literature concerned with modes of behavior, ways of life, and forms of existence. In this context, Foucault's engagement with ancient ethics reimagines philosophy not merely as a theoretical discipline or a quest for abstract knowledge, but as an "art of living" (*technē tou biou*) through which the individual works upon themselves. In this sense, Hadot's (1995) notion of "spiritual exercises" closely resonates with Foucault's analysis of techniques of the self, insofar as ancient philosophy is understood not as a system of doctrines but as a set of transformative practices shaping the subject's mode of being. Within this framework, while some formulas of the art of living focus on moments considered pivotal to

existence (death, exile, mourning, etc.), others may refer not to moments but to activities, specifically certain activities (public speaking, memory, etc.). There are also arts of living that address not specific moments or particular activities, but rather what we might call the general regime of existence (Foucault, 2017, p. 28).

According to Foucault, the defining feature of the ancient arts of living is that they do not primarily teach individuals how to perform specific actions, but how to form a mode of existence. In antiquity, these practices are therefore oriented less toward the question of *what one should do than toward how one should exist*. This orientation begins to shift in the seventeenth and eighteenth centuries, when emphasis gradually moves toward the regulation of actions and the question of how things should be done. In their "original" form, however, these arts of living aim at the transformation of being itself: they seek to shape, refine, and reconfigure the subject's mode of existence, enabling a form of life that acquires a distinctive aesthetic and ethical style (Foucault, 2017, p. 29). For Foucault, the *arts of living* are

those intentional and voluntary actions by which men seek not only to set themselves rules of conduct, but also to transform themselves, to change themselves in their singular being, and to make their life an oeuvre that carries certain aesthetic values and meets certain stylistic criteria (1990b, pp. 10-11).

The ancient arts of living aim at the acquisition of certain qualities (Nehamas, 1998). These are not aptitudes or moral virtues, but modes of being that transform existence itself. As Foucault suggests, such qualities include states like tranquility (*vita tranquilla*), beatitude, and happiness, which concern not conduct but the very form of being. What is at stake here is not the possession of qualities, but the transformation of being itself; the passage from one ontological mode to another (Foucault, 2017, p. 35). This transformation can be understood through the image of a door: not simply as an opening between inside and outside, but as a threshold where modes of existence are reconfigured. The door marks neither a pure boundary nor a stable passage, but a liminal point where being is reworked in its very form.

Foucault notes that the central methodological issue in the arts of living is to define the complex process that must be undertaken to attain the ontological status of experience. This is a process that operates through relationships with others, a certain relationship with truth, and the self. The relationship with others is shaped through practices such as teaching, listening, and instruction within a master and apprentice, teacher and student, or scholar and disciple relation. The relationship with truth, however, involves not simply the acquisition of the arts of living but their internalization. The relationship with the self, in turn, concerns the broader field of training and formation.

Foucault (2017) himself states the following in

the handwritten notes from his lecture dated January 14, 1981:

Biopoetics would be justified because it is indeed a sort of personal fabrication of one's own life (note that in these arts the question often arises of whether or not an act is beautiful). One could thus follow the problem of sexual conduct: biopoetics where it is a matter of the aesthetic-moral conduct of individual existence; biopolitics where it is a matter of the normalization of sexual conducts according to what is considered politically as the requirement of a population (p. 34).

Biopoetics, the question of government is no longer framed in terms of governing others, but rather in terms of an individual's self-governance and the relationship of this process to truth. The individual will adopt a specific attitude toward truth and, through this ethical-aesthetic attitude, will become a subject. However, becoming a subject will also imply a state of subjection. A subject's relation to itself is always mediated by the regime of truth of its time, within which subjectivity is both formed and transformed (Yardımcı, 2017, p. xxii). According to Foucault, truth is neither something outside of power nor something devoid of power, but something of this world. Precisely for this reason, it is not the truth, and its ontology is not at issue (Foucault, 2013, pp. 216-217). It emerges through numerous forms of coercion and produces regular effects of power. However, it can only occur on the condition that it cannot be fixed.

Parrhēsia and the Cynics' Militant Way of Life as an Example of a Radical Limit-Attitude

In his final two courses at the Collège de France between 1982 and 1984, Foucault focuses particularly on *parrhēsia* as an act of truth (2011; see also Foucault, 2019). He notes that by examining *parrhēsia* not so much in the realm of personal ethics but rather in the political sphere, he moves even closer to one of the central axes of his work. This axis concerns the power relations that are always present in his examinations of the relationship between the subject and truth, and the role these relations play in the interaction between the subject and truth. Foucault notes that, through his examination of *parrhēsia*, he has found a way to rearticulate this axis (the relationship between power, the subject, and truth) within the framework of the governance of oneself and others.

It seems to me that by examining the notion of *parrhēsia* we can see how the analysis of modes of veridiction, the study of techniques of governmentality, and the identification of forms of practice of self interweave. Connecting together modes of veridiction, techniques of governmentality, and practices of the self is basically what I have always been trying to do (Foucault, 2011, p. 8).

Foucault's 1982–1983 lectures focus on the transformation of *parrhēsia* from the Periclean period (second half of the fifth century BCE) to the Socratic–Platonic tradition within the framework of

political life and democratic institutions. In his final lecture year (1983–1984), he shifts his attention to *ēthos*, examining Socratic–Platonic *parrhēsia* as an ethical-political practice linked to modes of acting, being, and conduct (that is, to the constitution of moral subjectivity) alongside Cynic *parrhēsia* as a form of militant way of life. Across these final two years at the Collège de France, Foucault thus traces the passage from democratic-political *parrhēsia* to an ethical-political form, and finally to Cynic *parrhēsia* as a militant practice of existence.

It could be said that Foucault found the most radical and “scandalous” form of the *limit-attitude* in the Cynics. The Cynics practiced philosophy not as a theory but as a “way of life,” and constructed their attitude by using their own bodies and poverty as “indicators of truth,” thereby transgressing the boundaries of social conventions, luxury, and “false values.” In other words, ancient Cynicism is a form of philosophy in which one's way of life is directly and unconditionally linked to the act of truth-telling. Thus, the fundamental question of Cynicism takes shape within a framework where life itself is *parrhēsia* (speaking the truth): “How can one live rightly? So that living itself becomes speaking the truth” (Yardımcı, 2017, pp. xxxv–xxxvi).

The Cynic's “right way of life” is a transformative practice directed, on the one hand, toward individuals and their lives, and on the other, toward all people, humanity, and the world. Foucault (2011) treats the Cynic as a “border-figure” (p. 309). This

conceptualization once again leads us to the *limit-attitude* of what Foucault defines as a “philosophical *ēthos*.” Here, the self, humanity, and the world that the Cynic seeks to transform through a relentless, harsh, and uncompromising struggle against himself for his own sake and against others for theirs can be understood as another version of the “limit-attitude.” In another time and another world, it also appears as the possibility of a continuous reconstruction of the self through a critical historical ontology. In this instance, Foucault’s conceptualization of the Cynic as both a “border-figure” and a “limit-attitude,” that is, as an instance of the critical ontology of the self, makes it even clearer that this ontology concerns not only the self, but also its relation to truth and to others. In this sense, *the attitude toward limits* should be understood not only as a philosophical concept but also as an ethical-political *ēthos*. Critical historical ontology thus involves adopting such an attitude through continuous reflection on oneself, not in pursuit of a fixed or absolute subject position, but through an ongoing process of subjectification that opens the possibility of another life and another world for oneself and others.

Indeed, for Foucault, the idea of a way of life, as a radical and often scandalous expression of cynicism and truth, becomes an integral element of revolutionary practices and movements throughout the nineteenth century. This idea continues, in various forms, to inform contemporary revolutionary practice. Across different

historical and geographical contexts, revolution is not reduced to a political project alone, but also as a broader transformation of life itself; that is, as a new way of life (Foucault (2011, pp. 184-185).

The first form is the militancy inherent in revolutionary life, which takes shape through secrecy. As Foucault notes, this form was particularly significant in the early nineteenth century, operating within an invisible social order organized according to a millenarian logic, in opposition to the existing visible society. The second form of militancy stands at the opposite pole. Here, militancy is no longer concealed within secret networks but becomes a visible and organized force, expressed through established political and social structures. Rather than withdrawing from society, it seeks recognition within trade unions and political parties that assume a revolutionary role.

In the third major form of militancy identified by Foucault, the individual bears *witness to truth* through their own life and the mode of existence they adopt. This form of revolutionary life necessarily breaks with social conventions, customs, habits, and values. It must show, through its continuous practice and its very form of life, that another life, the “true life” is possible and meaningful. In this sense, militancy becomes a lived testimony of truth, where existence itself functions as a mode of verification. Foucault thus returns to a central motif in Western thought, first articulated in Socratic philosophy: the question of the “true life,” which appears here as

both a foundational and unresolved problem.

Although these three aspects of revolutionary militancy (covert social engagement, organization, and way of life) may not have been equally decisive in every era, they have been an enduring presence in 19th- and 20th-century Europe. To put it roughly in schematic terms and place it in historical context, it can be said that the clandestine social dimension of revolutionary militancy dominated revolutionary movements in the early 19th century; the organizational dimension became essential with the institutionalization of political parties and trade unions in the third quarter of the 19th century; and the dimension of bearing witness through one's life and mode of existence was influential in the movements of the mid-19th century. In this context, Foucault argues that we must examine the path taken by anarchism and terrorism as a life activity that goes as far as dying for the truth (such as a suicide bomber). For him, this anarchism and terrorism appear as a dramatic and frenzied form of the "courage of truth" pushing it to its limits. According to Foucault,

Going after the truth, manifesting the truth, making the truth burst out to the point of losing one's life or causing the blood of others to flow is in fact something whose long filiation is found again across European thought (2011, p. 185).

In the movements spanning from nihilism to anarchism and terrorism in the mid-19th century, this aspect of militancy has not remained merely a

figure of the past in the history of European revolution, that is, it has not completely disappeared. The issue of the revolutionary lifestyle frequently resurfaces within the radical left. According to Foucault, the resurgence of the radical left in European revolutionary thought is not grounded in organizational structures, but in militancy understood as a form of hidden sociality and way of life. In some cases, this militancy appears in a paradoxical form, as a hidden sociality expressed through scandalous forms of existence, that is, as a life that becomes a scandal of truth.

Foucault (2011) suggests that revolutionary parties such as the Socialist and Communist Parties in France, which took shape in the 1920s, should be examined in relation to this form of life.

One can quite well imagine this analysis of the style of life in European revolutionary movements, and, however important it would be to make this analysis, so far as I know, it has never been done: how the idea of a cynicism of the revolutionary life as scandal of an unacceptable truth clashed with the definition of a conformity of existence as the condition of militantism in the so-called revolutionary parties. (Foucault, 2011, p. 186).

In his final lecture before his death (March 28, 1984), Foucault states his intention to examine the history of *the arts of living* (particularly *parrhēsia*) alongside philosophy as a way of life and ascetic practices, especially in their Cynic form, in relation

to truth as it appears in Christian thought after antiquity. This line of inquiry continues the themes developed in his Collège de France lectures after 1980. In the same lecture, he adds a note of uncertainty: “Maybe I will try to explore these themes a little next year—but I cannot guarantee it, I confess that I still don’t know and have not yet decided” (2011, p. 316). Had he lived, he might have extended this analysis to the forms these practices take in modern revolutionary movements. His remarks in this final lecture can thus be read as an open invitation: “A point of departure for me, if I continue them; an encouragement for you, if you take them up in turn” (2011, p. 316).

Conclusion: Limit-Attitude as a Practice of Freedom and Foucault’s Legacy

The line of thought followed throughout this article takes its starting point from a problem area opened up by Foucault’s reinterpretation of Kant’s question, “What is Enlightenment?” While in Kant, *Enlightenment* is defined as the questioning of the present through the subject’s courage to use its own reason and as the possibility of the subject’s return to itself, Foucault transforms this into a critical ethos directed at the historical ontology of modernity. Thus, criticism ceases to be a theoretical activity in search of universal foundations and is instead understood as a practical attitude on limits. In the first sections of the article, it was demonstrated how this attitude is situated within analyses of the biopolit-

ical order and governance shaped by modern power rationality; subsequently, the discussion addressed how these analyses intersect with techniques of the self and bio(po)ethical issues that transform the subject’s relationship with itself. At this point, the issue is no longer merely how those in power govern life, but how the individual can construct their own life as a work of art. In Foucault’s later works, this line becomes even sharper alongside his examination of *parrhēsia*: We see that the subject who speaks the truth is shaped within a practice of existence that oscillates between the boundaries of fear and courage, life and death. Thus, the “limit-attitude” is not merely a form of critical thinking; it also becomes the name for a militant practice of life in which one speaks the truth by taking risks, transforming one’s life into a testimony to that truth.

This massive project, left unfinished by Foucault’s death in 1984, is, to use his own term, the “incentive” he left us. For, the “limit-attitude” is not merely a nostalgia confined to ancient texts, but rather a conceptual and practical toolkit for constructing “another life” (an ethical-political and aesthetic life) here and now; it is not the grave of our given identities, but rather the cradle of that “other” self we have not yet become.

References

Agamben, G. (2009). *What is an apparatus? and other essays* (D. Kihik & S. Pedatella, Trans.). Stanford University Press.

- Bussolini, J. (2010). What is a dispositive?. *Foucault Studies*, (10), 85-107.
- Deleuze, G. (1988). *Foucault* (S. Hand, Trans.). University of Minnesota Press.
- Falzon, C., O'Leary, T., & Sawicki, J. (Eds.). (2013). *A companion to Foucault*. Wiley-Blackwell.
- Faustino, M., & Ferraro, G. (Eds.). (2021). *The late Foucault: Ethical and political questions*. Bloomsbury Academic.
- Foucault, M. (1978). *The history of sexuality, volume I: An introduction* (R. Hurley, Trans.). Pantheon Books.
- Foucault, M. (1980a). Truth and power. In C. Gordon (Ed.), *Power/knowledge: Selected interviews and other writings 1972-1977* (pp. 109-133). Pantheon Books.
- Foucault, M. (1980b). The confession of the flesh. In C. Gordon (Ed.), *Power/knowledge: Selected interviews and other writings 1972-1977* (pp. 194-228). Pantheon Books.
- Foucault, M. (1983). The subject and power. In H. Dreyfus & P. Rabinow (Eds.), *Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics* (pp. 208-226). The University of Chicago Press.
- Foucault, M. (1984). What is enlightenment? In P. Rabinow (Ed.), *The Foucault reader* (pp. 32-50). Pantheon Books.
- Foucault, M. (1990a). The concern for truth. In L.D. Kritzman (Ed.), *Michel Foucault: Politics, philosophy, culture* (pp. 255-267). Routledge.
- Foucault, M. (1990b). *The history of sexuality, volume II: The use of pleasure* (R. Hurley, Trans.). Vintage.
- Foucault, M. (1997). The ethics of the concern for self as a practice of freedom. In P. Rabinow (Ed.), *Ethics: Subjectivity and truth, volume I* (pp. 281-301). The New Press.
- Foucault, M. (2001). *Fearless speech* (J. Pearson, Ed.). Semiotext(e).
- Foucault, M. (2003). *Society must be defended* (A.I. Davidson, Ed.; D. Macey, Trans.). Palgrave Macmillan.
- Foucault, M. (2011). *The courage of the truth (The government of self and others II)* (A.I. Davidson, Ed.; G. Burchell, Trans.). Palgrave Macmillan.
- Foucault, M. (2013). *Lectures on the will to know* (A.I. Davidson, Ed.; G. Burchell, Trans.). Palgrave Macmillan.
- Foucault, M. (2014). *On the government of the living* (A.I. Davidson, Ed.; G. Burchell, Trans.). Palgrave Macmillan.
- Foucault, M. (2016). *About the beginning of the hermeneutics of the self* (H.P. Fruchaud & D. Lorenzini, Eds.; G. Burchell, Trans.). The University of Chicago Press.
- Foucault, M. (2017). *Subjectivity and truth* (A.I. Davidson, Ed.; G. Burchell, Trans.). Palgrave Macmillan.
- Foucault, M. (2019). "Discourse and truth" and "parrēsia" (H. P. Fruchaud & D. Lorenzini, Eds.). University of Chicago Press.
- Hadot, P. (1995). *Philosophy as a way of life: Spiritual exercises from Socrates to Foucault* (A. I. Davidson, Ed.; M. Chase, Trans.). Blackwell.

Healy, P. (2001). A 'limit attitude': Foucault, autonomy, critique. *History of the Human Sciences*, 14 (1), 49–68. <https://doi.org/10.1177/095269510101400103>

Hendricks, C. (2008). Foucault's Kantian critique: Philosophy and the present. *Philosophy & Social Criticism*, 34 (4), 357–382. <https://doi.org/10.1177/0191453708088509>

Keskin, F. (2014). Sunuş: Özne ve iktidar. In Ferda Keskin (Ed.), *Seçme yazılar 2: Özne ve iktidar* (I. Ergüden & O. Akınhay, Trans.) (pp. 11-24). Ayrıntı Yayınları.

Lemke, T. (2011). *Biopolitics: An advanced introduction* (E. F. Trump, Trans.). New York University Press.

Lorenzini, D., & Tiisala, T. (2024). The architectonic of Foucault's critique. *European Journal of Philosophy*, 32 (1), 114–129. <https://doi.org/10.1111/ejop.12877>

Nehamas, A. (1998). *The art of living: Socratic reflections from Plato to Foucault*. University of California Press.

Yardımcı, S. (2017). Önsöz - Başka türlü bir aşk: Hakikat, kendilik, cinsellik. In *Öznellik ve hakikat* (S. Yardımcı, Trans.), (pp. xv-xxviii). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Yükseköğretim Kurulu (YÖK). (n.d.). Ulusal Tez Merkezi. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/>

Appendix

Concept	Title	Abstracts	Keywords	Total
Power	37	128	60	225
Subject	21	70	37	128
Discourse	10	43	24	77
Biopolitics / Bio-power	8	29	22	59
Ethics	12	26	11	49
Knowledge	6	24	15	45
Truth	4	26	8	38
Self	7	17	10	34
Discipline	6	14	7	27

Table 1. Concept frequency in titles, abstracts, and keywords of graduate theses⁵ on Foucault

⁵ This table was compiled using a search for the keyword "Foucault" in the titles of theses available in the database of Yükseköğretim Kurumu (YÖK) Ulusal Tez Merkezi (Higher Education Council National Thesis Center, <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/>), which contains all master's and doctoral theses in Turkey. In this regard, a search covering the period from 1993 to 2025 yielded a total of 239 theses, including 47 doctoral theses and 192 master's theses. Although a total of 240 theses appear in the search results, the actual number is 239, as Nusret Polat's 2002 master's thesis titled "The Concept of Power in Michel Foucault from a Sociological Perspective" was entered into the system twice. As can be seen from the table above, concepts such as "Power," "Subject," "Discourse," and "Biopolitics" occupy a central position in studies on Foucault and are the dominant terms that define the academic identity of nearly every thesis. "Limit-Attitude" and/or "Philosophical Ethos," however, appear in the abstract and keywords of only one out of 239 theses, and that particular study is the author of this article's doctoral dissertation. A similar trend can also be observed when examining the general framework of the discussions taking place in Turkey's leading theoretical and social science journals (see especially *Cogito*, No. 70-71; *Teorik Bakış*, No. 3; *Felsefelogos*, No. 63; *Toplum ve Bilim*; *Birikim*). It is evident that references to Foucault in these publications primarily focus on themes such as power, governmentality, neoliberalism, and mechanisms of discipline.

Stalin ve Hitler Arasında: Buber-Neumann'ın Kamp Tanıklığında Kadın Olmanın Varoluşsal Mücadelesi¹

“Between Stalin and Hitler: The Existential Struggle of Womanhood in Margarete Buber-Neumann's Camp Testimony”



MERVE AY KARAKUŞ*

Öz

Bu makale, Alman yazar Margarete Buber-Neumann'ın *İki Diktatörlük Altında: Stalin ve Hitler'in Mahkûmu* adlı eserini temel alarak, Sovyet Gulag sistemi ile Nazi toplama kamplarında kadın olma deneyimini varoluşsal mücadele çerçevesinde karşılaştırmalı biçimde incelemektedir. Nitekim Alman bir komünist olan yazar önce 1938 yılında tutuklanarak Sovyet Gulag kamplarına, ardından 1940 yılında ise Nazi toplama kamplarına gönderilir. Bahsi geçen eser doğrultusunda her iki kamp deneyimine de değinen çalışma, totaliter şiddetin kadın kimliği üzerindeki etkisini yalnızca fiziksel

olarak hayatta kalma üzerinden değil, annelik, kadınlık, cinsellik ve evlilik gibi gerek toplumsal gerekse duygusal anlamda etkili kadınlara özgü olgular aracılığıyla çözümlenmektedir. Buber-Neumann'ın anlatısında, annelik, kadınlık, cinsellik ve evlilik gibi olgular her iki rejimde de farklı şekillerde denetim altına alınarak kadınların benliğini zedeleyen araçlara dönüşürken, kimi zaman da hayatta kalma mücadelesi içinde birer umut kaynağı haline dönüşür. Bu bağlamda çalışma, kamp tanıklığında totaliter sistemler altında kadın olarak var olabilmenin sınırlarını anlamak için güçlü bir analiz sunmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: : Margarete Buber-Neumann, kamp edebiyatı, kadın tanıklığı, varoluş mücadelesi.

Abstract

This article, based on the work of German author Margarete Buber-Neumann, *Under Two Dictators: A Prisoner of Stalin and Hitler*, comparatively examines the experience of being a woman in the Soviet Gulag system and Nazi concentration camps within the framework of existential struggle. The author, a German communist, was first arrested in 1938 and sent to Soviet Gulag camps, and then in 1940 to Nazi concentration camps. Drawing on her work, this study addresses both camp experiences, analyzing the impact of totalitarian violence on women's identity not only through physical survival

¹ Makale başvuru tarihi: 04.02.2026. Makale kabul tarihi: 08.05.2026.

* Doktora Öğrencisi, Rus Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, merve.ay@ogr.hbv.edu.tr, ORCID: 0000-0002-6473-6872.

but also through socially and emotionally significant aspects of womanhood such as motherhood, womanhood, sexuality, and marriage. In Buber-Neumann's narrative, concepts such as motherhood, womanhood, sexuality, and marriage are controlled in different ways under both regimes, becoming tools that damage women's sense of self, while at other times they transform into sources of hope in the struggle for survival. The article argues that existence in Soviet camps was experienced as a slow demise, while in Nazi camps it was a suspended death experience, emphasizing the importance of female testimony in camp literature. In this context, the study aims to offer a powerful analysis to understand the limits of being a woman under totalitarian systems through camp testimonies.

Keywords: Margarete Buber-Neumann, camp literature, female testimony, existential struggle.

Giriş

Kendi toplumlarını şekillendirmek adına acımasızca uyguladıkları baskılarla milyonlarca insanın hayatını değiştiren Nazi Almanyası ve Sovyetler Birliği dönemlerine şahit olan 20. yüzyıl, insanlık tarihinin en karanlık dönemlerinden biri olarak nitelendirilir. Gerek Nazi Almanyası gerekse Sovyetler Birliği döneminde toplumsal anlamda etkin rol oynayan ve tarihte güçlü bir yer edinen kamp sistemi yalnızca bilimsel araştırma yazıla-

rında değil, aynı zamanda kamptan kurtulan kişilerin tanıklığında edebiyatta da yansımaları bulur (Öksüz, 2020, s. 65). Nazi ve Sovyet Gulag kamplarına dair metinler uzun süre erkek deneyimi merkezli bir anlatı çerçevesinde değerlendirilir. Ancak erkek söylemlerine ek olarak kadın yazarların kaleme aldığı tanıklıklar, kamp deneyimini yalnızca tarihsel bir olgu değil aynı zamanda beden, cinsiyet ve varoluş bağlamında yeniden düşünmeyi mümkün kılar (Lahmann, 2024, s.449).

Toplumsal eşitsizliklere daha çok maruz kalmaları ve bu anlamda daha savunmasız ve marjinal konumda olmaları kadınların kamp deneyimlerinin de hem geç kayda geçmesine hem de uzun süre ikincil görülmesine yol açar. Nazi kamp edebiyatı ilk bakışta Primo Levi (1919-1987), Tadeusz Borowski (1922-1951) ve Elie Wiesel (1928-2016) gibi erkek yazarların tanıklıklarıyla şekillenirken² Sovyet kamp edebiyatı literatürü ise uzun süre Varlam Şalamov (1907-1982), Vasiliy Grossman (1905-1964) ve Aleksandr Soljenitsın (1918-2008) gibi erkek yazarların anlatımıyla genel çerçevesini kazanır.³ Bununla birlikte daha erken dönemde oluşan anlatı hâkimiyeti, kamp deneyiminin toplumsal cinsiyet boyutunu bir anlamda görünmez kılar. Ne var ki ilerleyen süreçte Sovyet kamp edebiyatında Yevgeniya Ginzburg (1904-1977), Yevgeniya Kersnovskaya (1908-1994), İrina Rathuşinskaya (1954-2017); Nazi kamp edebiyatında Ruth Klüger (1931-2020), Char-

² https://www.holocaust.org.uk/holocaust-literature?utm_source adresinden alınmıştır. Erişim tarihi: 10.01.2026.

³ Ayrıntılı bilgi için bkz. E. Bostancı (2023). *Sovyet Edebiyatında Yeni Gerçeklik: Kamp Edebiyatı ve Zamanın Bellek Mekânı Kolıma Üzerine Yazılan Öyküler*, [Yayımlanmış Doktora Tezi], Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

lotte Delbo (1913-1985), Germaine Tillion (1907-2008) gibi kadın yazarların anıları gün yüzüne çıkar (Sun, 2025, s.2). Böylelikle kamp edebiyatına ait eserler yalnızca baskı rejimi ve hayatta kalma mücadelesini anlatmakla kalmaz, aynı zamanda kadınlık, annelik, cinsellik, el işleri gibi kadına özgü varoluşsal olguların da bu mücadele içindeki konumuna değinir. (Popova, 2024, s.891.) Bu nedenle kadın tanıklıklarının incelenmesi ve görünür kılınması, kamp edebiyatını anlamada tamamlayıcı bir unsur olmanın ötesinde, totaliter şiddetin çok katmanlı doğasını kavramak açısından oldukça önemlidir.

Margarete Buber-Neumann'ın (1901-1989) *Als Gefangene bei Stalin und Hitler* başlığıyla İsveç'te kaleme alıp yayımladığı ve Türkçeye *İki Diktatörlük Altında: Stalin ve Hitler'in Mahkûmu* ismiyle çevrilen kitabı gerek Sovyet gerekse Nazi dönemi kamp deneyimini anlatması açısından oldukça büyük bir öneme sahiptir. İlk olarak 1949 yılında basılan eserinde Buber-Neumann, sadece totaliter rejimlerin tarihsel bir tanıklığını değil, aynı zamanda bu rejimlerin etkilediği kadınların dünyalarına dair derin bir analiz sunar; kadınların, birer siyasi mahkûm olarak yaşadıklarını anlatmanın yanında varoluşsal anlamda birbirinden farklı iki diktatörlük sistemine karşı gösterdikleri direnişi gözler önüne serer.⁴ Yazar, Sovyetler Birliği'ndeki Gulag deneyimini merkeze alırken Nazi Almanyası'ndaki Ravensbrück Kampı'nı karşılaştırmalı bir arka plan olarak kullanır. Bu çift

yönlü tanıklık, ideolojik farklılıklar olsa dahi totaliter rejimlerin birey üzerinde kurduğu ortak baskı biçimlerini analiz etmeye olanak tanır.

Almanya'da 1901 yılında dünyaya gelen Margarete Buber-Neumann, yaşamının ilerleyen yıllarında Alman Komünist Partisi'ne katılır ve parti yöneticilerinden Heinz Neumann ile evlenir. Çift, Hitler'in iktidara gelmesinden sonra Sovyetler Birliği'ne sığınır ancak Stalin'in "Büyük Terör" yıllarında Heinz Neumann tutuklanır ve pek çok Komünist Parti yöneticisi gibi öldürülür. Tek başına, yabancı ve suçlu bir adamın eşi olarak büyük yaşam mücadelesi veren Margarete Buber-Neumann da 1938 yılında, eşinin tutuklanmasından yaklaşık altı ay sonra devlet siyasi müdürlüğü GPU tarafından tutuklanır. Beş yıl süreyle kamp mahkûmiyetine çarptırılan yazar, Kazakistan'da bulunan ve en büyük çalışma kamplarından biri olan Karaganda Kampı'na gönderilir. 1940 yılında Rusya'ya sığınmış pek çok komünist ve anti-faşistlerle birlikte Gestapo'ya teslim edilir ve Almanya'daki Ravensbrück kadın toplama kampında beş yıl boyunca mahkûmiyetini sürdürür. Nazilerin II. Dünya Savaşı sonundaki yenilgisi sonrasında özgürlüğüne kavuşur ve 1949 yılında *İki Diktatörlük Altında: Stalin ve Hitler'in Mahkûmu* adlı kitabını yayımlar (Buber-Neumann, 2012, s.1). Kısa bir süre İsveç'te yaşayan yazar, hayatının geri kalan bölümünü Frankfurt'ta geçirir ve 1989 yılının Kasım ayında yaşamını yitirir.

⁴ <https://www.christophersilvester.com/under-two-dictators-prisoner-of-stalin-and-hitler> adresinden alınmıştır. Erişim tarihi: 10.12.2025.

Buber-Neumann'ın *İki Diktatörlük Altında: Stalin ve Hitler'in Mahkûmu* adlı eseri, sadece otobi-yografik bir tür olarak değerlendirilmemelidir. Yazar aynı zamanda, 20. yüzyılın totaliter rejimle-rinin toplum üzerindeki etkilerini derinlemesine irdeleyen bir edebi metin sunar ve kadınlık kimli-ğinin bu rejimlerin diktatörlükleri altında varlığını nasıl sürdürdüğüne ışık tutar. Buna ek olarak kamp gerçekliğinin kadın mahkûmlar üzerindeki etkile-rini, birinci elden tanıklıklarla ortaya koyar. Bahsi geçen kamp gerçekliği bireylerin iç dünyasında kimlik arayışı ve inanç krizi şeklinde etkisini göste-rirken Buber-Neumann da eserinde kendisini inanç dolu bir öznenen, sorgulayan bir tanığa dönüşen biri olarak tanımlar (Buber-Neumann, 2012, ss.21-22). Bu dönüşüm gerek Sovyet gerekse Nazi kamp edebiya-tının birçok kadın yazarı tarafından kaleme alınmış metinlerde ideolojik hayal kırıklığı olarak okuyucu ile buluşur.

Kamp Deneyiminde Kadın Olmak

Sovyet Gulag sistemi ile Nazi toplama kamp-ları, farklı ideolojik temeller üzerine inşa edilmiş olmalarına rağmen, bireyi devlet karşısında bir nesneye indirgeme noktasında kesişen iki totaliter baskı rejimini temsil eder. Özellikle kadın mahkûm-ların deneyimleri, bu iki rejim arasındaki yapısal benzerlikleri ve işleyiş farklarını görünür kılmak açısından son derece önemlidir. Kadınlar her iki sistemde de annelik, kadınlık ve cinselliğin siste-matik biçimde tahribiyle karşı karşıya kalır, ancak

bu uygulamalar Sovyet kamplarında “ıslah etme” ve “emek sömürüsü”, Nazi kamplarında ise “biyo-politik imha” ve “ırksal tasnif” mantığıyla meşrulaş-tırılır. Bu bağlamda kadın bedeni, ideolojik olarak dönüştürülebilir bir araç olarak görülür ve ağır fiziksel çalışma, açlık, hastalık koşulları bu dönü-şümün temel bileşenleri olur. Kadın mahkûmlar, çoğu zaman cinsiyetleri dikkate alınmaksızın erkeklerle aynı işlerde çalıştırılır, ancak biyolojik ve toplumsal rollerinden kaynaklanan kendilerine özgü hassasiyetleri sistematik biçimde göz ardı edilir (Buko, 2018, s. 192).

Gulag kamp sisteminin başından itibaren hem adi suçlu hem de siyasi mahkûmlar arasında kadınlar azınlıktadır ve buna ek olarak şehirlerde düzenlenen kimi protestolarda tutuklanan profes-yoneller dışında kadınların mahkûmiyet sebepleri bizzat işledikleri suçlar değildir (Clements, 1997, s.280). Çoğu açıdan, kadın ve erkeklerin kamp ceza-sına çarptırılma şekilleri birbirine benzer. Kadın mahkûmların sadece küçük bir kısmı gerçek suçlu olarak nitelendirilir; bazıları şiddet suçları işler, hırsızlık gibi “sıradan” suçlardan tutuklananlar veya özellikle İkinci Dünya Savaşı sırasında iş hukuku ihlallerinden mahkûm edilenler vardır. Kadınlar da tıpkı erkekler gibi, ispatı olsun ya da olmasın siyasi muhalefet iddiası ile zulüm görür ancak, kadın-ların cezalandırılma şekli, erkeklerinkinden önemli bir farkla ayrılır: Yetkililer, “vatan hainleri” olarak adlandırılan muhalif düşmanların(!) akrabaları oldukları için (anne, kardeş, kız) kadınları suç ortak-

lığı nedeniyle tutuklar ve kamp yaşamına mahkûm eder. Bu uygulama, Sovyetler Birliği'nde 1937-1938 arasındaki Büyük Terör olarak adlandırılan yıllarda özellikle yaygınlık kazanır. Bu anlamda kadın kamp-larının en büyüğünü Kazakistan'daki Akmola Vatan Hainlerinin Eşleri Kampı (Rusça kısaltması ile *ALJİR*) oluşturur (Clements, 1997, ss. 279- 280).

Yalnızca bir aile mensubu olma sebebiyle bile kamp deneyimine mahkûm edilen kadınlar için özel-likle annelik, hayatta kalma mücadelelerinde güçlü bir etkidir. Ancak bunun yanında emzirilmeyen çocukların annelerinden koparılmaları ve kampa alınmamaları ise beraberinde bir dizi zorluğu getirir. Çocuklarını yanına alamayan anneler, başkalarını ihbar etmedikleri ya da kendileri için hazırlanan itirafnameleri imzalamadıkları zamanlarda çocuk-ları ile kendilerini tehdit eden sorgucuların baskıları karşısında savunmasız kalır. Henüz emzirme dö-ne-minde olması sebebiyle bebeklerinden ayrılmayan kadınlar için de benzer şekilde hapisane ve transit kampların zorlu koşulları, kendilerini savunma noktasında daha güçsüz kalmalarına sebebiyet verir (Şapovalova, 2012, ss. 159-162).

Kamp yaşamının farklı bir boyutunu oluş-turan ve kadın varoluşunun bir simgesi haline gelen annelik, özellikle Nazi kamplarıyla kıyaslandığında Sovyet Gulag kamplarında doğum yapan kadınlar için bazı kolaylıklar da sağlar (Bell, 2015, s. 202). Kampta hamile kadınların bebeklerini doğurmasına genellikle izin verilir ve bu bebekler için kreş olarak kullanılacak özel bölümler ayrılır. Hamilelik ve

emzirme döneminde ekmek, hayvansal yağ, sebze, patates ve varsa şeker verilir, hamileliğin son iki ayı ve doğum sonrası iki ay olmak üzere toplamda dört ay boyunca gece çalışmasından ve ağır el işçi-liğinden muaf tutulurlar (Bell, 2015, s.216). Buna ek olarak yasal olmamasına rağmen kamp yetki-lilerinin kadınları kürtaja zorladığı durumlar da görülür ya da kimi zaman kadınlar hamileliklerini kendi yöntemleri ile sonlandırır. Hamile ve emziren anne olarak kısa bir süreliğine de olsa ağır işçilikten kısmen muaf olma avantajı sebebiyle savaş sonrası dönemde hamilelik ve çocuk sayısında artışlar meydana gelir ve bu artış, kamp yetkililerini bebek ile çocukların bakım masraflarının artmasından duyulan endişeye sürükler. Bu gibi nedenlerden dolayı devleti, zaman içinde siyasi suçu olmayan, hamile ya da küçük çocuğu olan kadın mahkûm-ları affetmeye yönlendiren etkenler ortaya çıkar. Özellikle 1947 yılı itibarıyla pek çok kadın erken tahliye edilir ve bu durum kadınların kampta hamile kalmayı istemesi için teşvik edici olur (MacKinnon, 2012, ss. 12-13). Ne var ki bu teşvik edici gerekçeye rağmen kadın mahkûmlar, kendi istekleri dışında genellikle kamplardaki güç sahibi olan erkekler tara-fından tecavüze uğramaları sonucunda hamile kalır. Psikolog L. A. Maksimova'ya (2003) göre annelik, ikinci bir rüzgâr sunarak normalliğe ulaşma çabası içinde kişisel tatmin bulma umudunu canlandırır ve kamp mahkûmiyetindeki kadınlara özgü varoluş mücadelesinde en büyük güç kaynaklarından biri olur. Ancak bunun yanında yetersiz bakım, resmi-

yette görünenden çok daha az erzaka ve tıbbi malzeme-ye sahip olmaları sebebiyle kimi zaman kadınların sağlıkları çok daha kötüye gider (s.284).

Zorlu şartlarda bir kadın olarak hayatta kalmanın, var olmanın ve bu anlamda mevcut şartları hafifletmenin bir yolu olarak anneliğin yanında kamplarda yaşanan aşklar ve yapılan evlilikler de oldukça dikkat çekicidir. Soljenitsın'ın de gözlemlediği ve *Gulag Takımadaları (Arhipelag Gulag, 1989)* adlı eserinde belirttiği üzere bu evliliklerin büyük bir kısmı, kadınların kendilerini koruyacak birine ihtiyaç duymalarından kaynaklanan formalite evlilikleridir. Toplumsal cinsiyet ve iktidar gibi olguların kamp yaşamında nasıl karşılık bulduğunu inceleyen Amerikalı araştırmacı W. T. Bell (2015) için evlilik ve cinsellik bir diktatörlük altında ezilip insanlıktan çıkma noktasında varoluşun ispatı için kullanılan araçlardan biridir (s. 203). Benzer şekilde V. Şapovalova da cinselliğin ve devamında anneliğin kadın mahkûmların varoluş mücadelesinde ne kadar etkili olduğunu savunur ve kendi hayatları üzerinde kontrol sahibi olabilmenin bir yolu olarak değerlendirir. Gulag kadınlarından bazıları ise hayatta kalma mücadelesinde başarılı olmak adına sadece bir muhafızın cinsel beklentilerine boyun eğerek onun koruması altına girmek ve bu suretle diğerlerinin tecavüzüne uğramamak amacını taşır (Şapovalova, 2012 ss.156-157).

Tıpkı annelik gibi evlilik de kimi zaman kadınların kamp koşullarını hafifletmek için başvurduğu yöntemlerden biri olarak görülür. Öyle ki kampta

yapılan evlilik bir anlamda dert ortağı edinmek gibidir ve gerek psikolojik anlamda gerekse fiziksel anlamda birbirine yardımcı olma konusunda destekleyici bir kurumdur (Şapovalova, 2012 s. 57). Hayata tutunma mücadelesinde en büyük silahlardan biri olan kamp evlilikleri, yalnızca kamp sınırları içinde kalmaz, kimi mahkûmlar yaptıkları evliliği mahkûmiyetleri sona erdikten sonra da sürdürür. Rus tarihi araştırmacısı Orlando Figes'in aktardığına göre Olga Lobaçeva adlı bir mahkûm, Norilsk Kampı'ndan tahliye olmasına karşın orada tanıştığı Vladimir adlı bir jeolog ile evliliğini sürdürür. Çoktan öldüğünü düşündüğü ilk eşi Mihail de aynı şekilde Karaganda Kampı'nda tanıştığı Sofya adlı bir kadınla evlenir, bir çocuk sahibi olur ve mahkûmiyeti sonrasında Alma-Ata'ya yerleşir. İlk eşi Olga'nın varlığını öğrenmesine ve Olga ile konuşmasına karşın her ikisi de kamp evliliklerini sürdürme kararı alır (Figes, 2011, s.606).

Hayatta kalma mücadelesinde etkili unsurlardan biri olan anneliğin ve eş olmanın yanında mahkûmların "kadınlık" kimliği de etkili bir rol oynamaktadır. Soljenitsın'ın aktardığı üzere kimi kadınlar daha güzel görünmek adına makyaj malzemesi yerine yüzlerine pancar püresi sürer ya da sorguya çağrılacakları sırada diğer arkadaşları ile hangi elbiseyi giymeleri gerektiği konusunda tartışmaya girer (Soljenitsın, 1989, aktaran Çakır, 2018). Diğer yandan kadınlara özgü bu özellikler ve el becerileri onları erkeklerden ayırır ve hayata tutunma noktasında şartları daha iyi hale getirmenin yolla-

rından biri olarak değerlendirilebilir. Benzer şekilde çeşitli çalışma kamplarında on yıl boyunca kalan ve sağ çıkmayı başaran Ye. Ginzburg da *Anafora Doğru (Journey Into the Whirlwind)*⁵ adlı eserinde bir kadın mahkûmun erkeklere acımasını “Zavallı adam, bir düğme bile dikemez...” sözleriyle ifade ettiği ve kadınların daha güçlü olduğunu hissettiği bir anıya yer verir (Ginzburg, 1996, s.289). Kamp hayatında erkek mahkûmların gözünde önemsiz sayılan ama kadın gözüyle farklı algılanan sorunların şartlar ne olursa olsun kadınların kafasını meşgul etmeye devam etmesi de ilgi çeken başka bir husustur. Yine, Ye. Ginzburg *Anaforun İçinde (Within the Whirlwind)* adlı eserinde zatürre teşhisiyle kampta zor bir süreç geçiren Asya Gudz isimli kadından bahseder ve onu bütün olumsuzluklara karşın her zaman kadınlığını koruyan biri olarak tanımlar. Nitekim Gudz, ara sıra cebinden çıkardığı kırık ayna parçasına bakar ve bir kadının çekici olduğu sürece her şeyin mümkün olduğunu söyler (Ginzburg, 2000, s.120).

Kadınlığa özgü küçük detaylar aracılığıyla varoluşunu sürdüren mahkûmlar psikolojik açıdan hayata tutunmanın yolunu bulmuş olsalar dahi kamp şartlarının gerçekliği onların yaşam mücadelesine ket vurur. Nitekim kamp yetkilileri ellerindeki imkânların belirlenmesi noktasında üstü kapalı bir biçimde erkek mahkûmların sayısını standart olarak kabul eder. Çalışma kuralları ve kamplara verilen

gıda yüzdeleri erkek mahkûm sayısının ortalama-sına göre hesaplanır (Popova, 2024, s.891). Özellikle çalışma şartları değerlendirildiğinde yalnızca erkeklerin standart olarak alınması, kadın varlığının yok sayılmış olduğuna işaret eder.

Kadınlar da tıpkı erkekler gibi tarım alanları, inşaatlar, demir yolları, madenler gibi çeşitli alanlarda ya da kereste işlerinde çalıştırılır, ancak erkeklerle aynı oranda verim sağlayamazlar. Kimi zaman verimlilik konusundaki endişe sebebiyle tarım ya da giysi üretimi gibi daha az fiziksel güç isteyen işlerde çalıştırılan kadınlar, yapılan işle doğrudan bağlantılı olması sebebiyle bu kez de daha az yiyecek payı alırlar. Örnek vermek gerekirse Komi Cumhuriyeti’ndeki bir kampta hayatta kalan Lyudmila Miklaşevskaya, kereste sahasında kesilmiş ağaçların kabuklarını soymakla görevlendirildiğinden bahseder. Kütüğü çevirecek gücü olmadığı için tek bir kütüğü bile tamamen soyamaz ve sonunda altı kütüğün kabuğunu kısmen soyabilir, ancak günlük iş normu on altı kütüğün tamamen soyulmasını gerektirir. Bu sebeple Lyudmila, ihtiyacı ve hakkı olan yiyecek payını alamaz (Popova, 2024, s.892).

Öte yandan, bir diğer coğrafyada totaliter şiddetin en uç biçimlerinden biri olarak II. Dünya Savaşı Dönemi’nde Yahudiler başta olmak üzere ideolojik düşmanları imha etmek amacıyla Almanya’da ve Almanlar tarafından işgal edilen bölgelerde

⁵ Ginzburg’un ilgili eserinin özgün ismi *Sarp Yol (Krutoy Marşrut)* şeklindedir. Ancak eser Rusçadan önce İngilizce olarak yazılmış olup *Journey Into the Whirlwind* ve *Within the Whirlwind* şeklinde adlandırılan iki cilt halinde basılmıştır. Eseri Türkçeye kazandıran Gün Zileli, çeviriye başladığında eser henüz Sovyetler Birliği’nde, kendi dilinde basılmamıştır ve İngilizce aslından iki cilt halinde tamamlanan eser çevirisinin ilki 1996 yılında *Anafora Doğru*, ikincisi ise 2000 yılında *Anaforun İçinde* başlığı ile Türkiye’de yayımlanmıştır. Bu sebeple eserin isimleri Türkiye’de bilinen halleri ile kullanılmıştır.

kurulan Nazi toplama kampları da dikkat çekicidir. Tıpkı Sovyet kamplarında olduğu gibi bu kampların da toplumsal cinsiyet rollerinin, etnisitenin ve beden üzerinden öteki olarak kodlanan kişilerin sistematik bir biçimde yok oluşuna sebep olduğu görülür. Bu anlamda kadın mahkûmlar, Nazi kamp rejiminde hem baskı mekanizmalarının hem de cinsiyete özgü şiddet uygulamalarının ortak noktası haline gelir. Kadın olmak yalnızca biyolojik bir farklılık değil; beden, anneliğin, cinselliğin ve üretkenliğin ideolojik olarak denetlendiği çok katmanlı bir deneyim alanı yaratır (Buko, 2018, s.204).

Tıpkı Sovyet kampları gibi Nazi toplama kamplarında da sistem başlangıçta esas olarak erkek mahkûmlar üzerine kurgulanmış olsa dahi özellikle 1938 yılı itibarıyla kadınlar için ayrı kamplar kurulur ve en ünlü kadın kamplarından biri Ravensbrück Kampı olur. Siyasi tutuklular, Yahudiler, Romanlar ve direniş hareketine katılanlar gibi farklı kategoriler altında kamplara gönderilen kadınların bulunduğu bu kampların kurulmasıyla cinsiyet temelli bir kamp düzeni ortaya çıkar. Ancak bahsi geçen suç kategorilerinin her biri, kadın bedeni üzerinde farklı denetim ve disiplin biçimlerini beraberinde getirir (Buko, 2018, s.193).

Sovyet kamplarında da görüldüğü üzere zorla çalıştırma sistemine dahil edilen kadınlar, çoğu zaman fiziksel güçlerinin yetersizliği gerekçesiyle daha düşük yaşam koşullarına maruz bırakılır, beslenme ve sağlık hizmetlerinden daha sınırlı ölçüde yararlanır. Bunun yanı sıra kadınların kamp

içindeki konumu, cinsel istismar ve keyfi cezalandırma gibi sebeplerle erkek mahkûmlara kıyasla daha kırılgan bir hal alır. Ancak Nazi kamplarındaki kadına yönelik şiddet yalnızca fiziksel zorluklarla kısıtlı kalmaz, cinsiyetleştirilmiş bir yok etme politikası uygulanır. Zorunlu kısırlaştırmalar, tıbbi deneyler, hamileliklerin sonlandırılması ve yeni doğan bebeklerin sistematik biçimde öldürülmesi ile kadın bedeni ideolojik bir kontrol nesnesi haline getirilir. Özellikle Yahudi ve Roman kadınlar, “ırksal temizlik” politikalarının doğrudan hedefi olur. Bununla birlikte, adet görmenin yasaklanması, hijyen malzemelerinin bilinçli olarak sağlanmaması ve kadın bedenine dair mahremiyetin tamamen ortadan kaldırılması, kadın mahkûmların insanlık onurunu zedeleyen uygulamalar arasında yer alır. Bu tür uygulamalar bedeni yalnızca biyolojik bir varlık olmaktan çıkararak, totaliter iktidarın mutlak tahakküm alanına dönüştürür (Duffy, 2020, ss. 91-92).

Bu anlamda Fransız etnolog Germanie Tillion'un *Ravensbrück (1946)* adlı eseri dikkat çekicidir. 1942-1945 yıllarında Ravensbrück Kampı'nda olan Tillion, ilgili eserinde kadın mahkûmlar üzerinde yürütülen tıbbi deneyleri, duygusal bir anlatıdan ziyade belgeleyici bir dille aktarır. Onun yaklaşımı, deneyleri “istisnai vahşetler” olarak değil, Nazi ideolojisinin rasyonel görünen ama bütünüyle insanlık dışı bir uzantısı olarak konumlandırır. Kadın mahkûmların birey, hasta ya da insan olarak değil, deneysel materyal olarak görüldüğünü

açıkça ortaya koyar. Tillion'un dili, dramatik betimlemelerden bilinçli olarak kaçınır; bu soğukkanlılık, şiddetin sıradanlaştırılmasını sağlar. Kadın bedeni burada ne annelikle ne de kadın kimliğiyle ilişkilendirilir; tamamen biyopolitik bir nesneye indirgenir. Nazi kamplarında her şey sözde bilim adına yapılır Kadın mahkûmlar, enfeksiyon deneyleri, kemik ve kas müdahaleleri gibi uygulamalara maruz bırakılırken, bu şiddet ilerleme ve fayda diliyle meşurlaştırılır. Tillion, bu noktada bilimsel aklın totaliter ideolojiyle nasıl işbirliği yapabildiğini açığa çıkarır (Curtis, 2019, ss.95-97).

Kadın varoluşunun en temel unsurlarından biri olan annelik, Nazi kamplarında hem fiziksel hem de sembolik düzeyde imkânsızlaştırılır. Araştırmacı Helena Duffy'nin de ifade ettiği üzere, çocuklarıyla birlikte kampa getirilen kadınlar çoğu zaman çocuklarından zorla ayrılır ve annelik bağı sistematik olarak parçalanır. Hamile kadınlar ise ya doğrudan ölüme gönderilir ya da insanlık dışı koşullarda doğum yapmaya zorlanır ve annelik bir "suç" veya "yük" olarak görülür. Buna karşın tanıklık metinlerine bakıldığında bazı kadınların annelik içgüdüsünü dayanışma biçimine dönüştürdüğü görülür. Başkalarının çocuklarına bakmak, zayıf olanı korumak ve gündelik yaşamda küçük şefkat pratikleri geliştirmek, kadın mahkûmlar için varoluşsal bir direnç alanı yaratır (Duffy, 2020, s.93). Auschwitz-Birkenau'dan sağ kurtulan ve Nazi kamp edebiyatının en çarpıcı örneklerinden birini

oluşturan *Auschwitz ve Sonrası (Auschwitz et après, 1965)* adlı üçlemesinde Charlotte Delbo, kamplarda biyolojik anneliğin büyük ölçüde imkânsızlaştırıldığını, buna karşın anneliğin etik ve varoluşsal bir ilişki biçimi olarak yeniden kurulduğunu vurgular. Kadınlar, çocuklarını kaybettiklerinde ya da çocuk sahibi olamadıklarında, anneliği birbirlerine yönelttikleri bir koruma ve sorumluluk pratiğine dönüştürürler. Delbo, bu düşüncesini kadın mahkûmlar için kullandığı "*Birbirlerinin annesi oldular*" cümlesi ile özetler. Bu anlamda kadınlar arasındaki dayanışma, Delbo için varoluşsal bir direniş biçimi olarak anılır. Ona göre bir bakış, bir dokunuş ya da bir ismin hatırlanması dahi insan kalma ısrarının ifadesidir. Benzer şekilde Tillion da deney kurbanı kadınların birbirlerine bakarak, yaraları gizleyerek ya da moral desteği sağlayarak anneliğe benzer bir koruma ilişkisi geliştirdiğini anlatır (Sun, 2025, ss.5-6).

Kadın mahkûmların hayatta kalma mücadelesi, çoğu zaman kolektif dayanışma üzerinden şekillenir. Ekmek paylaşımı, gizli bakım ağları ve moral desteği, kadınlar arasında kurulan görünmez direniş biçimleri olarak öne çıkar. Bu dayanışma biçimi hangi ideoloji altında olursa olsun kamp sisteminin insanı yalnızlaştırıcı yapısına karşı geliştirilen varoluşsal uygulamalar olarak değerlendirilir. Sovyet ve Nazi kamplarında birbirleriyle paralel düzlemde yaşanan insanlık dramaları ve bahsi geçen varoluşsal uygulamalar Buber-Neumann'ın kaleminden karşılaştırmalı olarak aktarılır.

Buber-Neumann'ın

Kamp Tanıklığı ve Varoluş Mücadelesi

Hayatının yaklaşık on yılını Sovyet ve Nazi kamplarında geçiren Margarete Buber-Neumann için, tıpkı eşi Heinz Neumann gibi idam edilen erkeklerin ailelerine dair anıları yazmak çok önemlidir. Bu sebeple kamplarda tanıştığı kişilerin isimlerini ve hayat hikâyelerini oldukça ayrıntılı bir şekilde anlatır; böylelikle kendi hikâyelerini anlata-mayanların çektikleri sıkıntı ve acıların bir sesi olur. Bu doğrultuda yazar, *İki Diktatörlük Altında: Stalin ve Hitler'in Mahkûmu* adlı otobiyografik eserini kimi zaman kendi iç dünyasını geri planda tutarak kadın mahkûmların anılarıyla donatır. Zorlu kamp şartlarında kadınların verdiği varoluş mücadelesi yazarın kaleminden annelik, evlilik, el işleri ve kadınlık kimliği gibi olgular etrafında şekillenir (Lahmann, 2024, ss. 486-487).

Devrimin hemen ardından hayatın her alanında kadın-erkek eşitliğinin sağlanması noktasında toplumsal cinsiyet normlarını ortadan kaldırmayı hedefleyen Sovyet ideolojisi, kamp yaşamında da kaçınılmaz olarak kendini gösterir. Kamp mahkûmu kadınlar tıpkı erkekler gibi ağır işçilik yapmak zorundadır ve Buber-Neumann da anılarında Karaganda'da bir tarım işçisi olarak çalıştığından bahseder; ağır tahıl çuvallarını taşımakta zorlanır ve Rus bir erkek mahkûm kendisiyle alay eder: “*Şu Alman faşistine bakın, ağır çuvalları taşımak hoşuna gitmiyor. Bir de şu Rus kadınlara bakın. Onlar erkeklerle aynı işi yapmaktan gurur duyuyorlar.*” (Buber-Neumann, 2012, s.143). Devamında ise bu alay edici tavır, diğer bütün Rus kadınları tarafından desteklenir. Bir Alman olarak Buber-Neumann, bunu nerede olurlarsa olsunlar asla kaçamayacakları bir Sovyet propagandası olarak değerlendirir ve hangi milletten olursa olsun bütün kadınlar için fiziksel işçiliğin kadın ve erkekler için eşit bir temele oturtulamayacağından bahseder. Bu durum Nazi kamplarında da aynıdır, özellikle savaşın başlamasıyla yaşanan ekmek krizi Ravensbrück Toplama Kampı'ndaki iş yükünü daha da artırır. Tıpkı Sovyet kamplarında olduğu gibi kadınlar inşaatlarda, elektrik fabrikalarında ya da tarım işlerinde çalışır. Eser boyunca yazar, her iki kamp yaşamında da ağır fiziksel işçilik karşısında kadınların kendilerine özgü işlerle nasıl hayatta kalabildiklerine ve akli dengelerini koruyabildiklerine vurgu yapar.

Genellikle yapılan iş miktarı ile doğru orantılı olan yiyecek ve giysi gibi ihtiyaçların tedariği, kendilerine verilen ağır işler için fiziksel anlamda yeteri kadar güçlü olmayan kadınların karşısına pek çok zorluk çıkarır (Popova, 2024, s. 889). Buber-Neumann, Sovyet kampı Karaganda'da kendilerine kargo gelmesinin yasaklandığı ve herhangi bir tedarik sağlanmadığı dönemde sokakta tutuklanıp yazlık elbisesiyle öylece kampa gönderilen genç bir kadından bahseder ve bu anlatı ile kadınlara özgü büyük bir kolektif yardım örneği sunar:

Parası olan bazı mahkûmlar, üstü başı olmayan talihsiz kadına yardım etmeye ve yeni bir elbise temin etmeye karar veriyor,

aralarında para toplayıp yarım düzine kaba Rus kumaşından havlu satın alıyorlardı. Fakat elbisenin kesimi makas olmadan nasıl yapılabaktı? Küçük bir beceriyle sorun çözülmüyordu. ‘Kesim’ yeri yanmış kibrit çöpünün kömürleşmiş ucuyla işaretleniyor, malzeme işaretlenen hat boyunca katlanıyor, kibrit ateşi katlanan yer boyunca öne arkaya gezdiriliyor, sonra malzeme katlanan yerlerinden yeniden açılıyor ve kibritin hafifçe yaktığı hat yırtılıyordu. Dikmek için gerekli olan iplik diğer kumaşlardan dikkatle çıkarılıyordu. Bunlar nakış yapmakta kullanılırdı. Rus kadınlar arasından birkaçı bu tür işlerde gerçekten sanatçıydı. İster inanın ister inanmayın, sabah ortaya çıkarıldığında vitrinlerdeki son moda giysilere taş çıkarak kadar göz alıcıydı. (Buber-Neumann, 2012, ss. 64-65)

Buber-Neumann, eserinde benzer şekilde pek çok anıya vurgu yaparak kadınlığa özgü el işlerinin kamp yaşamında benliklerini sarmalayan gelecek korkusundan, belirsizlikten ve çekilen acılardan kurtulmak için yaratıcı bir çıkış noktası oluşturduğundan bahseder. Bu, sıradan hayatın kaybıyla başa çıkmanın ve yeni bir düzende, yeni bir kimlikle var olmanın yarattığı sarsıntıyla bir nebze de olsa normalliğe dönme girişimidir. Bütün zorluklar içinde güzel bir elbise dikmenin ya da giymenin verdiği mutluluk, varoluşun kadına özgü biçimlerinden en ayırt edici olanıdır (Lahmann, 2024, s. 495). Buna ek olarak yazar, Nazi toplama kampla-

rında da benzer örneklerden bahseder: Çizgili elbiseler içinde başlarında, saçlarının şeklini tek tip gösteren beyaz eşarplar aynı şekilde bağlanmış bini aşkın kadın gruplar halinde, bir düzen içinde yürümek zorundadır. Ancak Buber-Neumann, “suç” olmasına karşın kadın mahkûmların kendilerini mutlu etme biçimini şu sözlerle anlatır:

İyi hali ihlal eden çok sayıda suç söz konusuydu: (...) Eşarbını düzgün bağlamamak, eteğin çok kısa olması ya da dar bluz giymek. Mahkûmların çoğu gençti; toplama kampında bile olsalar hala kadındı onlar ve güzel görünmek istiyorlardı, kamp kıyafetlerini biraz daha şık hale getirmeye teşebbüs ettikleri için sürekli ceza alırlardı. Atölyeden çaldıkları iğne ipliklerle elbiselerini üstlerine uygun hale getirmeye çalışıyorlardı. Bütün bunlar hayatlarımızı iyice karartıyordu. (Buber-Neumann, 2012, ss. 218-219)

Güzel görünmek dışında kadın olmanın en büyük temsillerinden biri olan evlenme, eş olma gibi durumlar da kamp yaşamında kendi gerçekliği ile yeniden şekillenir. Buber-Neumann, eserinde özellikle Sovyet kamplarında karşılaştığı evliliklerden bahseder. Genellikle kadın mahkûmların kendilerini koruyacak birine ihtiyaç duymaları sebebiyle yapılan kamp evlilikleri yaygındır. Margarete Buber-Neumann kamp evliliğine dair ayrıntıları berber olarak çalışan erkek mahkûmla bizzat arasında geçen diyalog üzerinden açıklar:

Bir an durduktan sonra sordu: “Bir kamp evliliği yapmadın mı hâlâ?” Güldüm. “Gülme,” dedi ciddi bir şekilde, “Beş yıl uzun bir zaman.” Derken, cesaretini toplamak istermiş gibi derin bir nefes alıp gürlledi: “Buradayken neden benim karım olmuyorsun? Ayda yirmi beş ruble kazanıyorum ve mutfakla iyi ilişkilerim var. Et ve ne istersen alabilirim oradan. Kendime ait bir odam var; benimle birlikte yaşayabilirsin. Her şey çok rahat. Benim karım olarak her gün banyo bile yapabilirsin. (...) Burada bir kadın, eğer aç kalmak istemiyorsa iyi bir kamp evliliği yapmak zorundadır.” (Buber-Neumann, 2012, ss. 104-105)

Teklifinin kabul edilmesi için kampın zorlu şartlarını hatırlatan berber, erkeklerin kadın mahkûmlara karşı tutumu konusunda nadir bulunur türden biridir. Bekâr olmak söz konusu olduğunda kamptaki diğer kadınlar kimi zaman Buber-Neumann kadar şanslı değildir. Hem mahkûmlar hem de kamp çalışanları tarafından düzeni sağlamak adına şiddetin sıklıkla kullanıldığı bir ortamda kadınların sürdürmeye çalıştığı varoluş biçimi, günlük yaşamda pek çok tehlikeyle karşı karşıyadır. Kadınlar, pek çok kez içinde buldukları düzene kabul edilmeleri için dövülür ya da tecavüze uğrar. Kamp yöneticilerinin veya kamp hiyerarşisinde daha üstte olan diğer erkek mahkûmların tekliflerini reddetmek, kadın mahkûmlar için kimi zaman ciddi sonuçlar doğurur. Bu durum, kadın mahkûmların karşılaştığı en büyük ikilemi oluşturur: Yöneticilerin

ya da erkek mahkûmların taleplerine boyun eğdikleri takdirde ağır işlerden kurtulup daha hafif işlerde görevlendirilebilirler (Popova, 2024,s.894). Ancak bu erkeklerin reddedilmesi durumunda yalnızca cinsel şiddet değil, ağır iş yükü de artarak kadın mahkûmları tehlikeye atar. Buber-Neumann kendi bakış açısıyla durumu şöyle özetler: “Bizim ceza kampında bir kız vardı. (...) Çok güzel bir kadındı. Çalışmak gibi bir derdi yoktu. Eğer oldukça güzelseniz ve ahlaki değerler gibi fazla bir yükünüz yoksa çalışmanıza gerek yoktur.” (Buber-Neumann, 2012, s.130)

Bir kadın olarak ağır iş yükü karşısında fiziksel olarak zayıflığın yanı sıra kadın olmanın beraberinde getirdiği en büyük zorluklardan biri olan tecavüz ya da taciz vakaları yukarıdaki anlatımda da görüldüğü üzere kimi zaman avantaja çevrilir. Ancak genel olarak değerlendirildiğinde özgürlüğün kaybedilmesiyle başlayan kimlik kaybı, devamında ağır yaşam şartları altında çekilen acıyla insan olarak var olmanın izlerini silmeye başlar. Yazar, ilgili eserinde bu durumu şu sözlerle özetler:

Hristiyan ahlakı acı çekmenin insanı yücelttiğini söyler. Toplama kampındaki hayat bunun tersinin daha doğru olduğunu gösterir. (...) Özgürlüğün kaybedilmesi büyük bir darbedir ama bu daha başlangıçtır; ondan sonra acı çekersiniz, kasıtlı olarak acı çektirilir size, sürekli olarak. (...) Siz diğer talihsizlerden ayırt edilebilmek için kendisine bir numara verilmiş, nefes alıp veren bir varlıksınız sadece. (Buber-Neumann, 2012, s.226)

İnsan olarak var olabilmenin gitgide yok olduğu kamp yaşamında yalnızca nefes alıp veren bir varlıktan ibaret olan kadınlar, Nazi kamplarında resmi olarak bedensel ceza ile de karşılaşır. Kamp disiplinine karşı suç işleyen kadın mahkûmlar, 1940 yılında yürürlüğe giren yasa ile özel bir blokta bağlanarak kamçılanırlar. Buber-Neumann, kadınları kamçılama işiyle görevlendirilen SS görevlilerinin yorgun düştükleri noktada nöbet değiştirdiklerinden bahseder. Bir gün kadın mahkûmu kamçulamaktan yorgun düşen SS görevlisi, yerine geçecek birini bulamayıp Else Krug isimli bir kadın mahkûma işi devralması emrini verir. Bir mahkûmu asla kamçulamayacağını söyleyen Krug, emre itaatsizlik sebebiyle doğrudan gaz odasına gönderilir. Yazar, Nazi kamplarında gaz odalarına gönderilenler dışında “doğal ölüm”lerin ya kırbaçlanma ya dövülme ya da açlıktan olduğunu belirtir (Buber-Neumann, 2012, s.223).

Kendi hikâyelerini bırakıp birer numara ya da meta haline gelen kadınlar, yaşamla aralarında fiziksel anlamdaki tek bağ olan bedenlerinin gerek ağır iş yükü gerekse yukarıda bahsedildiği gibi bedensel cezaların tahribi sebebiyle hissizleşir. Özellikle Nazi kamplarında doğrudan ölüme terk edilme deneyimi Buber-Neumann’ın Sovyet kamplarındaki kadınları daha şanslı görmesine sebebiyet verir: *“Benim için kadınlar şu ya da bu şekilde toplumun kurbanıydılar ve Almanya’dakilerin çoğu bir bakıma GPU’nun toplama kamplarındaki benzerlerinden*

daha ağır yükler altındaydılar.” (Buber-Neumann, 2012, s.212)

Mahkûmların her iki kamp yaşamında da altında ezildikleri ağır yük ve beraberinde getirdiği karanlık, kimi zaman kadın olmaya özgü ayrıntılarla aydınlanırken en büyük umut kaynaklarından biri annelik olur. Mahkûmiyeti sebebiyle iki çocuğundan da ayrılmak zorunda kalan Buber-Neumann, kadınların annelik kimliğini özgürlüklerinin bile önünde tuttuğunu üç küçük çocuğu olan bir mahkûmun sözleri aracılığıyla aktarır: *“Tanrıya şükür. Sonunda tutuklandım! Şimdi çocuklarım en azından bir şeyler yiyebilecekler. Yiyecek hiçbir şeyimiz yoktu.”* (Buber-Neumann, 2012, s.68) Araştırmacı E. MacKinnon’a (2019) göre annelik, mahkûm kadınlar için hayatta kalmanın ahlaki ve duygusal bir zorunluluğudur (ss.66-68). Bu zorunluluk altında yazar, kendi çocuklarına duyduğu özlemden açık bir şekilde bahsetmez, benzer şekilde annelik olgusunu da genellikle doğrudan yaşanan bir deneyimden ziyade bastırılması zorunlu olan bir kadınlık boyutu olarak ele alır.

Buber-Neumann, kamp şartları sebebiyle anneliğini sürdüremeyen kadınların bu deneyimi tamamen ortadan kaldırmadığını vurgular. Ona göre, kamp gerçekliğinde annelik yeniden üretilir ve kadınlar arası dayanışma biçiminde kendini gösterir. Hasta bir mahkûma bakmak, genç bir kadını kollamak, açlıktan bitkin düşen biriyle yiyeceğini paylaşmak gibi gündelik olaylar anneliğin biyo-

lojik bağdan koparak etik bir ilişki biçimine dönüşmesini sağlar (Lahmann, 2024). Kamptaki annelik, yası tutulmayan sessiz ama derin bir kayıptır ve Buber-Neumann bu kaybı Ravensbrück mahkûmu Milena'nın,⁶ kızına dair düşünceleri aracılığıyla ifade eder:

(...) Milena birden sözü küçük kızı Honza'ya getirdi. Dört yıl önce Milena Prag'da hapishanedeyken Honza henüz küçük bir kızdı. Fakat hayat dışarıda devam ediyordu ve anneler hapishanede ve toplama kampındayken çocuklar büyüyorlardı. "Büyüyüp kızların ve genç kadınların arasına karşıyorlar," dedi Milena "ve doğal olarak annelerini neredeyse unutupuyorlar. Mektuplar giderek son derece resmileşiyor. (...) ama isterdim ki ne tür elbiseler giydiğinden, ipek çorap giymeye başlayıp başlamadığından da söz etsin." Ve içini çekti. (Buber-Neumann, 2012, s.292)

Yazar, Milena'nın anlatısından yola çıkarak kamp deneyiminin kadınlar için yalnızca fiziksel anlamda hayatta kalma mücadelesi değil, aynı zamanda anneliğin sessiz ve görünmez biçimde kaybı anlamına geldiğini de gösterir. Milena'nın kızının büyüyen bedenine ve değişen gündelik hayatına dair ayrıntıları özlemle anması, anneliğin artık bakım, temas ve birlikte yaşanan zaman üzerinden değil, mektuplardaki eksik cümleler üzerinden kurulmak zorunda kaldığını ortaya koyar. Bu kopuş,

anneliği alışılmış formundan çıkarıp giderek silikleşen bir kimliğe dönüştürür. Kamp mahkûmiyetindeki kadınlar için anneliğin korunup sürdürülen bir bağ olmaktan ziyade, sessizce kaybedilen bir varoluş boyutuna geçtiğini gözler önüne serer.

Buber-Neumann annelik, kadınlık, cinsellik, evlilik ya da el işleri gibi kadın var oluşuna özgü olguları diktatörlüklerin yıkıcı politikalarına rağmen tamamen ortadan kaldırılamayan, aksine kriz koşullarında onlara kimi zaman umut kaynağı olan ya da farklı biçimlerde varlığını sürdüren yeni bir boyut olarak tanımlar. Eser boyunca pek çok kadın mahkûmun anıları etrafında şekillenen bu olguların tümü, kimi zaman onları zayıf düşürse dahi, erkek mahkûmlardan farklı kılan bir direniş biçimi halini alır.

Sonuç

Margarete Buber-Neumann'ın *İki Diktatörlük Altında: Stalin ve Hitler'in Mahkûmu* adlı eseri, yalnızca Sovyet Gulag sistemi ile Nazi toplama kamplarına ilişkin tarihsel bir tanıklık sunmakla kalmaz, aynı zamanda totaliter rejimlerin kadın bedeni, kadın kimliği ve kadın varoluşu üzerindeki etkilerini karşılaştırmalı biçimde görünür kılan önemli bir kadın anlatısı olarak öne çıkar. Bu çalışma, Buber-Neumann'ın çift yönlü kamp deneyimini merkeze alarak, kadın mahkûmların totaliter şiddet altında geliştirdikleri hayatta kalma ve var

⁶ M. Buber-Neumann, Ravensbrück Kampı'nda Franz Kafka'nın sevgilisi olarak tanınmış gazeteci Milena Jesenská ile tanışır ve mahkûmiyetleri sırasında Milena'nın hayatını kaybetmesi onu derinden etkiler. Özgürlüğüne kavuştuktan sonra yazar, 1963 yılında yayımladığı Milena adlı eserinde kendisi ile yakın arkadaşlığından bahseder. Bkz. https://www.dnb.de/EN/Ueber-uns/DEA/Nachrichten/_content/buberNeumann

olma biçimlerini annelik, kadınlık, cinsellik, evlilik ve gündelik dayanışma pratikleri üzerinden incelemiştir. Böylelikle çalışma, kamp edebiyatının uzun süre erkek tanıklıkları üzerinden şekillenen anlatı çerçevesine alternatif bir okuma önererek kadın deneyiminin özgül boyutlarını görünür kılmayı amaçlamıştır.

Çalışmanın ortaya koyduğu temel sonuçlardan biri, Sovyet ve Nazi kamp sistemlerinin ideolojik farklılıklarına rağmen kadın bedeni üzerinde benzer tahakküm mekanizmaları kurduğudur. Her iki rejimde de kadın bedeni denetim altına alınmış, ağır çalışma koşulları, açlık, cinsel şiddet, anneliğin bastırılması ve kimliksizleştirme politikaları aracılığıyla kadınlar sistematik biçimde nesneleştirilir. Bununla birlikte çalışma, bu nesneleştirme sürecinin kadınlar tarafından tamamen edilgen biçimde karşılanmadığını ve aksine kadın mahkûmların gündelik yaşam pratikleri aracılığıyla kendi varoluş alanlarını yeniden üretmeye çalıştıklarını gösterir. Bu bağlamda saç yapmak, elbise dikmek, bakım konusunda birbirlerine yardımcı olmak, annelik duygusunu paylaşım ve dayanışma ilişkisine dönüştürmek gibi küçük görünen eylemler, kamp sisteminin insanı silen yapısına karşı geliştirilen varoluşsal direniş biçimleri olarak değerlendirilir.

Buber-Neumann ilgili eseri aracılığıyla kadın tanıklığının kamp edebiyatındaki işlevine dair önemli bir kavramsal çıkarım da sunular. Erkek merkezli kamp anlatılarında çoğunlukla fiziksel hayatta kalma, zorla çalıştırma ve politik baskı ön

plana çıkarken, kadın tanıklıkları kamp deneyiminin toplumsal cinsiyet boyutunu açığa çıkarır. Yazar, kadınların yalnızca birer politik mahkûm değil, aynı zamanda kadın bedenine özgü kırıl-ganlıkları, annelik deneyimleri, cinsel hayatları ve gündelik yaşam pratikleriyle hedef alınan bireyler olduğunu gösterir. Bu yönüyle çalışma, kadın kamp anlatılarının yalnızca “tamamlayıcı” bir perspektif sunmadığını, aksine totaliter şiddetin çok katmanlı yapısını anlamak açısından merkezi bir öneme sahip olduğunu ortaya koyar.

Makalede ulaşılan bir diğer önemli sonuç ise Sovyet Gulag sistemi ile Nazi toplama kampları arasındaki farklılığın kadın deneyimi üzerinden daha görünür hale gelmesidir. Buber-Neumann'ın tanıklığında Sovyet kamp sistemi, insanı uzun süreli emek sömürüsü ve sürekli yıpratma üzerinden tüketen bir yapı olarak belirirken; Nazi kamp sistemi doğrudan fiziksel yok oluşa yönelen, ölümün sürekli hissedildiği bir imha mekanizması olarak öne çıkar. Bu nedenle çalışma, Sovyet kamp deneyimini “yavaş tüketim”, Nazi kamp deneyimini ise “askıya alınmış ölüm” deneyimi olarak değerlendirmektedir. Böylece kadın tanıklığı üzerinden geliştirilen karşılaştırmalı okuma, iki totaliter rejim arasındaki yapısal benzerlikleri ve ayrımları yalnızca politik düzlemde değil, beden ve varoluş düzleminde de analiz etmeye imkân tanır. Bu çerçeveden bakıldığında çalışma, literatürdeki önemli bir boşluğu doldurmayı hedeflemektedir. Türkiye’de kamp edebiyatına ilişkin çalışmaların büyük bölümü erkek yazarların tanık-

lıkları etrafında şekillenirken, kadın kamp anlatıları ve özellikle kadın olmanın varoluşsal boyutu görece sınırlı biçimde ele alınmaktadır. Margarete Buber-Neumann'ın hem Gulag hem de Nazi kamp deneyimini birlikte yaşamış olması ise onun tanıklığını yalnızca tarihsel değil, aynı zamanda karşılaştırmalı kadın belleği açısından da özgün hale getirir. Bu nedenle makale, kadın tanıklığını merkeze alarak kamp edebiyatına toplumsal cinsiyet odaklı yeni bir okuma alanı açmayı amaçlamaktadır.

Sonuç olarak Buber-Neumann'ın anlatısı, totaliter rejimlerin yalnızca bireyin fiziksel varlığını değil, kadın kimliğine ait bütün anlam alanlarını da hedef aldığını göstermektedir. Ancak aynı anlatı, insanın en ağır baskı koşulları altında dahi gündelik hayatın küçük ayrıntıları aracılığıyla kendi varlığını korumaya çalıştığını da ortaya koyar. Bu yönüyle *İki Diktatörlük Altında: Stalin ve Hitler'in Mahkûmu* adlı eser, yalnızca tarihsel bir kamp tanıklığı değil, aynı zamanda kadınlık, beden, hafıza ve insan kalabilme mücadelesi üzerine güçlü bir varoluş anlatısı olarak değerlendirilebilir.

Kaynakça

Bell, T. W. (2015). Sex, pregnancy, and power in the late stalinist gulag., *Journal of the History of Sexuality*, 24(2).

Bostancı E. (2023). Sovyet edebiyatında yeni gerçeklik: kamp edebiyatı ve zamanın bellek mekânı Kolıma üzerine yazılan öyküler. [Yayımlanmış Doktora Tezi]. Ankara Üniversitesi.

Buber-Neumann, M. (2012). *İki diktatörlük altında: Stalin ve Hitler'in mahkûmu* (Çev. Gün Zileli), İmge Kitabevi.

Buko M. (2018). Female Memories of the Experience of Totalitarian Places of Isolation, *Acta Poloniae Historica*, 118, ss. 183-206.

Clements. B.(1997). *Bolshevik Women*. Cambridge University Press.

Curtis L.R. (2019). Germaine Tillion: Observations of Algeria and Ravensbrück, *writing resistance and the question of gender: Charlotte Delbo, Noor Inayat Khan, and Germaine Tillion*. L.R. Curtis (Ed.), ss. 95-131.

Çakır, N. (2018). Gulag kamplarında göz ardı edilen bir unsur olarak kadın. *Turkish Studies*, 13(12), ss. 95-109.

Duffy, H. (2020). Motherhood during and after the holocaust: testimonial and fictional perspectives. *The Journal of Holocaust Research*, 34(2), ss.91-94.

Figes, O. (2011). *Karanlıkta fısıldaşanlar. Stalin Rusya'sında özel yaşam* (Çev. Nurettin Elhüseyni). Yapı Kredi Yayınları.

Ginzburg, E. (1996). *Anafora Doğru* (Çev. Gün Zileli). Pencere Yayınları.

Ginzburg, E. (2000). *Anaforun İçinde* (Çev. Gün Zileli). Pencere Yayınları.

<https://www.christophersilvester.com/under-two-dictators-prisoner-of-stalin-and-hitler> Erişim tarihi: 10.12.2025.

https://www.dnb.de/EN/Ueber-uns/DEA/Nachrichten/_content/buberNeumann Erişim Tarihi:

12.01.2026.

Sankt- Peterburge, s. 159-162.

https://www.holocaust.org.uk/holocaust-literature?utm_source Erişim tarihi: 10.01.2026.

Lahmann R. (2024). *Lager i Literatura: svidatelstva o Gulage*. Nauçnaya Biblioteka.

MacKinnon, E. (2012). The forgotten victims: childhood and the Soviet Gulag, 1923–1953. *The Carl Beck Papers in Russian and East European Studies*. 2203, p.1-68.

MacKinnon, E. (2019). Motherhood and Survival in the Stalinist Gulag. *Aspasia*, 13, s.65-94.

Maksimova, L. A. (2003). Materinstvo v lageryah GULAGa. *Gendernaya teoriya i istoričeskoe znanie: Materialı Mejdnar. nauç.-prakt. konf., Gender theory and historical knowledge: Materials of an international scientific-practical conference*, A. A. Pavlov (ed.).

Öksüz, G. (2020). *Kamp esaretinden edebiyata Şalamov ve Kolima öyküleri*. Nobel Bilimsel Eserler.

Popova, Z. (2024). Good fortune in the camps never lasted: gendered experience of carceral labour in the Soviet Union, 1930–1953. *Gender & History*, 36, ss. 890-903.

Sun X. (2025). Blind spots: feminist memory, gendered testimony, and cultural trauma in holocaust memoirs, *Humanities*, 14 (168), ss.1-13.

Şapovalova, V. (2012). Sestrenki, mamki, damki: Tema nasiliya v jenskih lagernih memuarah. *Bitovoye nasiliye v istorii rossiiskoy povsednevnosti (XI–XXI vv): Kollektivnaya monografiya*. M. G. Muraveva & N. L. Puşkareva (Ed.). Evropeiskiy universitet v