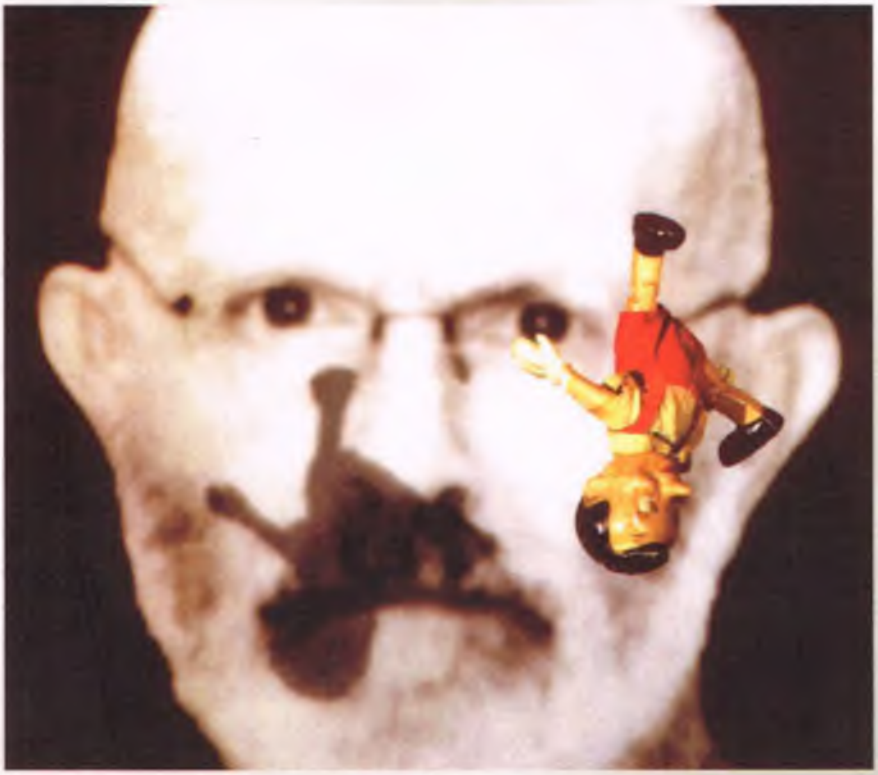
GEN-POLİTİK

İ. EMRE IŞIK



Theoria Dizisi
BAĞLAM

GEN-POLİTİK

Sağlık ve Sosyoloji

İ. EMRE IŞIK

BAĞLAM

Bağlam Yayınları 227
İnceleme-Araştırma 153
Theoria Dizisi- 11
ISBN 975-8803-17-4

Theoria Dizisi Editörü: Ali Akay

Gen-Politik
İ. Emre Işık

© İ. Emre Işık
© Bağlam Yayıncılık

Birinci Basım: Mayıs 2004
Kapak Fotoğrafı: Jim Dine, *Me Dangling,* (Detay) Dijital baskı
Kitap Tasarımı: Canan Suner
Baskı: Önsöz Basım Yayıncılık

Web: www.baglam.com e-mail: baglam@baglam.com

BAĞLAM YAYINCILIK Ankara Cad. 13/1 34410 Cağaloğlu-İstanbul
Tel: (0212) 513 59 68 Tel-fax: (0212) 243 17 27

İÇİNDEKİLER

Sunuş / Ali Akay — 7

Önsöz — 9

Giriş — 11

Sağlık ve Gündelik yaşam — 12

Modern Sağlık ve Tutuculuk — 13

'Hastalık'tan ve 'Sağlık'tan Bahsetmek — 15

Toplumsal Tıp ve Sosyoloji — 17

Organik Altyapı ve Marx — 21

Hastalık Rolü ve Toplumsal Düzen — 26

Düzenlenme ve Kontrol — 31

Yönetme ve Temsil — 35

Weber'den Foucault'ya Rasyonelleşme — 39

Foucault, Bilim, Tarih ve 'Öteki' — 41

Tarih ve 'Öteki' — 43

Bachelard ve Rasyonalizm — 47

Normal ve Normsal Arasında Bilim Tarihi — 51

Foucault, Bachelard ve Canguilhem — 57

Bilimsel Değişim Modeli — 61

Bio-Politika ve Rasyonelleşme — 65

Delilik ve Serseri Gemi — 66

Asayiş Sorunu Olarak Delilik ve 'Ötekilik' — 68

'Tımarhanenin Doğuşu' — 71

Homo-medicus: Baba ve Yargıç, Aile ve Yasa — 75
Bedenin Siyasal Anatomisi — 77
Bio-politika ve Yönetimsellik — 80
Söylensel Formasyon, Politika ve Tıbbi 'Bakış' — 82

Modern Baskıdan Genetik Manipülasyona — 87
Bio-teknoloji ve Bio-etik — 88
Yeniden-üretim Teknolojileri Kadını Sömürüyor mu? — 92
Gen-etik ve Dolly'nin Doğuşu — 94

Sonuç: Teknoloji ve Gen-Politik Üzerine — 97
Teknoloji Kavramı ve Modern Rasyonalite — 97
Toplumsal Değişim — 99
Çocukluğun Dönüşümü — 102
Teknopoli — 104
Gen-Politik — 107

Kaynakça — 111

SUNUŞ

Emre Işık'ın Gen-Politik kitabı, özellikle, Batı tarihinin sağlık, tıp, akıl ve akılsızlık arasındaki sosyal ilişkilerin iktidar biçimlerini ele almış olan Michel Foucault'nun çalışmalarına dayanmaktadır. Foucault'nun tez hocası olan Georges Canguilhem'in meşhur kitabı *Normal ve Patolojik*, bu iki kavram arasındaki ilişkiye değinmiştir. Emre Işık'ın kitabında normal ve patolojiğin zamansal, mekânsal, siyasal, sosyal ve iktisadi düzenlemelere ait olduğu ileri sürülüyor. Foucault'nun 1975 yılında yayınlanmış olan *Hapishanenin Tarihi* adlı çalışmasında disiplin toplumu olarak adlandırdığı modern toplumların günümüz toplumlarına, nüfusa ve ikametgah kontrollerine doğru gelişmekte olan bio-politika, Emre Işık'ın çalışmasında bir merhale daha ileri taşınıyor: Genetik buluşların, protezlerin geliştirildiği, organ nakli çalışmalarının mafyavari uluslararası pazar içinde edindiği yer, sanatçıların eserlerinde de ele alınan bu yeni durum gen-politik olarak adlandırılıyor.

20. yy'ın içinde G. Bachelard'dan Canguilhem'e ve oradan da B. Turner'in tıp sosyolojisi üzerine olan çalışmaları günümüz toplumlarında beden ve bedenin kullanımını sorunsallaştırıyordu. Beden ve ruh arasındaki klasik çağa, Descartes'a ait olan ayırımın Spinoza ve Leibniz tarafından eleştirilmesi çerçevesi içinde gen-politik, daha çok günümüzün imparatorlukçu sermaye dolaşımı, yani trans-nasyonal sermayenin yersizyurdsuzlaştığı bir düzenleme içinde yer buluyor. Bilime ait buluşların ekonomi politikayla ilişkisi üzerine duruluyor. Bu tarih, 19. yy'ın tıp uzmanları ve toplumsal örgütlenmeleri içinde gelişerek anatomi-patolojik araştırmalar sonrası bir dönemde, hastaneler, sağlık hizmetleri ve bunların kurumsallaşma ve tekelleşme süreci içindeki disiplin toplumu giderek yerini bio-politikaya bıraktığında, biyolojik olan ve genetik olan birbirlerini izliyor.

Emre Işık, Foucault'dan ödünç alınarak kullanılabilecek olan kurumlar analizinin arkeolojisi üzerinde duruyor. Bu perspektiften; cadı avcılığı, büyücülük, sapkınlık ilişkilerinin rasyonalize edilmesiyle, bu alanlara ait popüler kültürün merkezi kraliyetler ve onların ortaya koymuş olduğu politikalar çerçevesinde Hıristiyanlaştırma, hakim kültürü kurmaya çalışırken, dil politikaları da lehçeleri, ağızları denetim altına alıp bir standart dil ve kültür politikası oluşturmaktadır. Ve tıbbi denetim, akıl tedavisi yerini giderek psikiyatriye, 19. yy'ın ilginç pratiklerine dönüştürmesi Emre Işık'ın geliştirdiği tezin içinde yer almaktadır.

Bu pratik bize disiplin toplumundan denetim toplumuna giden ve genetik denetlemeyi sunan toplumsallığımızı göstermektedir. Foucault'nun sorunsallaştırması sonrasında Gilles Deleuze'ün geliştirdiği denetim toplumu kavramı Negri ve Hardt tarafından *İmparatorluk* adlı kitapta genişletilmiş ve bu ele alış biçimi bizi Emre Işık'ın genetik denetleme ve yeniden üretme üzerine kurulu toplumsallığı etika açısından gösterdiği çizgiye taşımıştır. Bilimsel ve teknolojik buluşların nasıl ideolojiye dönüştüğünü gördüğümüz modern toplumlar içinde, gen-politik özel bir bakışa yer verir gibi durmaktadır. Toplumsalın kendini yeniden üretme biçiminin, üretimin, emek gücünün gitgide yerini alan ve emek yerine teknoloji yoğunluklu modern toplumlarımızın geldiği noktada; genetiğin beden denetimi içinde aldığı üretken rol sadece göreli artı-değeri değil, aynı zamanda mutlak artı-değeri de belirlemektedir. Bu belirleme beden ve onun üretken ve toplumsal kullanımını denetim toplumu içinde göstermektedir.

Bu çalışma, gen-politiğin sadece sağlık bakımından değil daha geniş alanda ekonomi-politiğin paradigması içinde görülmesiyle ilginç bir yere oturmaktadır. Ekonomi-politik 19. yy ve 20. yy'ın başındaki çehresini, Emre Işık'a göre gen-politiğe bırakmaktadır.

Ali Akay

15 Temmuz 2004

ÖNSÖZ

Bu çalışmanın büyük bir bölümü 2001 yılında tamamlandı. Aradan geçen bu zaman kitabın sonuna bir ek yapmak gerekliliğini doğurdu. Sağlık ve sosyoloji ilişkisine Michel Foucault'nun çalışmalarından hareketle bakılırken, Foucault'nun düşünce dünyasının da ardyöresi irdeleniyor.

Son yıllarda Uzak Doğu ülkelerinden kaynaklanan SARS ve Tavuk Gribi gibi hastalıklar küresel boyutta korkulara yol açtı. Bir anlamda SARS'ın yarattığı küresel korku ve alarm, hızla artan ulus-aşırı ilişkilerin sağlık boyutunun da dikkatle düşünülmesi gerekliliğini ortaya koydu. Bu küresel sağlık krizleri, Foucault'nun tartıştığı nüfusun kotrolü, gözaltında tutulması ve bio-iktidar gibi kavramları artık küresel boyutta da düşünmemizi gerekli kıldı.

Güncel diğer bir konu ise sağlık ve bedeni kavrayışımıza yeni bir boyut getiren genetik alanındaki gelişmelerdir. İnsanın genetik yapısının detaylarının ortaya çıkarılması, sağlığı ve hastalığı kavrayışımızı derinden değiştirirken bir anlamda bedenin kontrolü ve düzenlenmesi tartışmasını yeni bir düzeye taşımaktadır. Bu alanda teknolojik gelişmeler sadece insan bedenini değil doğayı kavrayışımızı da dönüşüme uğratmaktadır. Bu yeni durumu gen-politik kavramı bağlamında değerlendirirken, bir anlamda sağlığın ve hastalığın, bedenlerin kontrolü ve düzenlenmesinin gözle görülemeyecek kadar bedenin içerisinden, ama aynı anda uzağından yapılmaya başlanmasına işaret etmek istenmektedir.

Çalışmanın sonuna yapılan ekte, sağlık konusunun dışına taşarak teknolojinin toplumsal inşası üzerine bazı düşünceleri de-

ğerlendirme amaçlandı. Yukarıda kısaca bahsedilen ve yakın zamanda oluşan bu tartışmaların teknoloji ve toplum ilişkisinin ele alınması yoluyla daha iyi kavranabileceği umudunu taşıyorum.

İ. Emre IŞIK
Mayıs 2004- Dublin

GİRİŞ

Bu çalışma birincil olarak modern tıp, rasyonelleşme ve iktidar (bilgi) ilişkisinin Fransız düşünür Michel Foucault'nun eserlerinde ele alınışını değerlendirmeyi ve sağlık ya da tıp (medikal) sosyolojisi içinde Foucault'nun konumunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. İkinci olarak hedeflenen 'sağlık', 'hastalık', 'normal' ve 'patalojiğin' zamansal, mekânsal, siyasal, sosyal ve iktisadi düzenlemeler olduğunu ve Foucault'nun çalışmalarının da bize göstereceği gibi özellikle sağlıkla ilgili örgütlenmenin modern iktidar, bürokrasi ve rasyonelleşmeyle direkt bağlantılı olduğunu kavramak gerektiğini göstermektir. Ne sağlık sosyolojisinin kuramsal çatısını oluşturan düşüncelerin tamamını ele almak ne de Foucault'nun eserlerinin ve yaklaşımının tam bir değerlendirmesini sunmak amacı güdülmemektedir. Dört bölümden oluşan çalışmanın ilk bölümünde sağlık sosyolojisi alanında kuramsal birçok düşünceyi ortaya koyan B. S. Turner'ın 'toplumsal tıp' ve tıp sosyolojisi kavrayışı üzerinde yoğunlaşarak, sağlık üzerinde yapılan teorik tartışmalar gözden geçirilmektedir. Bu yolla modern toplum ve sağlık ilişkisinin kuramsal yapısı ele alınarak Foucault'nun çalışmalarına doğru bir açılım sağlanmak istenirken, diğer yandan sağlık ve sosyoloji ilişkisi irdelenecektir. İkinci bölümde Foucault'nun tarih, rasyonalizm ve modern iktidar ilişkilerine bakışını ve bilim kavrayışını ortaya çıkarmak hedeflenmektedir. Bu bölümde özellikle Foucault'nun bilim, iktidar, normal ve patalojik kavrayışına temel oluşturan Fransız düşünürlerden G. Bachelard ve G. Canguilhem yaklaşımları da ele alınmaktadır. Üçüncü bölümde ise Foucault'nun modernlik, rasyonelleşme, modern tıbbi iktidar ve polis-bilimlerinin gelişimi üzerinde duruşu ortaya konulmakta-

dır. Son bölümde ise biyolojik yeniden-üretim teknolojileri ve genetik üzerindeki gelişmeler kısaca gözden geçirilmektedir.

Sağlık ve Gündelik Yaşam

Ruh ve beden sağlığımızı korumak için yaptığımız ya da yapmamız önerilen eylemlerin listesini çıkarmak uzun zaman alacak bir faaliyet olacaktır. Örneğin sağlıklı yaşam için sağlıklı beslenmemiz, dinlenmemiz, eğlenmemiz ve çalışmamız gerekmektedir. Liste kısa gibi görünebilir, ama kesinlikle öyle değildir. Çünkü bunlar sadece ana hatları oluştururlar. Sağlıklı beslenme ile ilgili on binlerce kitap ve dergiden oluşan bir diyet kütüphanesi oluşturmak olasıdır. Benzeri bir biçimde sağlıklı yaşam için nasıl spor yapabileceğimizi bildiren bir egzersiz kütüphanesi ve bir spor aletleri müzesi de açmak mümkündür. İş yerinde veya evde ergonomiye vermemiz gereken önem, hijyen ve evin ışıklandırılmasından, TV ile olan mesafemizin belirlenmesine değin uzun bir liste karşımızda durmaktadır.

Tüm bunlar bir yana sağlıklı olmak ve hastalıktan uzak kalmak için yaptığımız mücadele büyük bir parasal boyutu da içinde barındırmaktadır. Bu boyut sadece ulusal sınırlar içinde kalmaz aynı zamanda uluslararası bir hareketliliği de kapsar. Bir sağlık turizminden, ticaretinden bahsetmek oldukça kolay görünmektedir. Burada iki noktayı vurgulamamız gerekmektedir. Bunlardan ilki, günümüzde uluslararası boyuttan ayrılması oldukça zor görünse de, ulusal bir sağlık sistemi ve örgütlenmesinden bahsetmek gerektiğidir. İkincisi ise uluslararası, bilimsel ve ticari bir örüntü olarak sağlık sisteminin varlığıdır. Ulusal bir sağlık çerçevesi çıkarıldığında, ortaya çıkan, bir yanda bürokrasi ve devletin ilgili tüm politikalarını göz önüne almak, diğer yanda üniversitelerden sağlık ocaklarına halihazırda işlemekte olan modern sağlık kurumları ile birlikte geleneksel tıbbi unsurları düşünmek gerekliliğidir. Teknik olarak ciddi farklılıklar taşıyan, ama yine de tedaviye yönelik faaliyetini halihazırda aynı anda devam ettiren modern ve geleneksel anlayışların toplumsal yaşantımızda bira-

radalığı ise belirtilmesi gereken bir başka hususdur. İkili bir durum olarak, geleneksel ve modern tıbbi tekniklerin biraradalığı sadece iktisadi ya da herhangi bir sosyal bağlamda 'gerikalmışlık', 'modernleşememe' gibi kavramlarla açılımlanamaz görünmektedir. Nitekim A. Kasapoğlu'nun da belirttiği gibi sağlık ile ilgili pratik birçok sorun ve sosyal problem gelişmiş sanayi toplumlarında bile devam etmektedir.[1] Ayrıca ülkelerin zenginlik düzeyi ve kişi başına düşen gelirleri ile sağlık sorunlarının arasında kurulacak ilişkinin de yanıltıcı olabileceği söylenebilir.[2] 'Sağlık' konusu ancak, bir yanda daha genel bir bilimsel bilgi üretimi çerçevesini, öte yanda tıbbi bilgi üretim süreçleri, örgütlenme ve siyasal, toplumsal, ekonomik ilişki ve çatışmaların üzerine düşünme yoluyla kapsamlı olarak açıklanabilir.

Modern Sağlık ve Tutuculuk

Modern sağlık ve tıp anlayışının ve örgütlenmesinin gelişim sürecinin cadı ve büyücülerin ortadan kaldırılmasıyla bağlantılı olduğu iddia edilebilir. Bu bağlamda Akile Gürsoy kültürlerarası bir tutuculuk (orthodoxy) ve sapkınlık (heresy) tartışmasının sosyal bilimler ve tıp alanında yapılmasının bizi birçok temel tarihsel ve kültürel konuya götüreceğini vurgulamaktadır. Batı'da 15. ve 17. yüzyıllarda gerçekleşen 'cadı/ büyücü avının' modern bilimin oluşumundaki rolüne dikkat çeker ve modern bilimin oluşumundaki önemine vurguda bulunur. Gürsoy'a göre; 'bilimin baskın Batılı kültürler tarafından düzenlenmesi; bilimsel buluşlar ve süreçlerin erkeksileştirilmesi; bilimsel paradigmalar ve yerleşik iktidar temelleriyle ilişkisi; feminist modern bilim eleştirisi; demokrasi, sivil toplum, sosyal bilimler ve alternatif tıbbın siyasal dinamikleri arasındaki ilişki; çağcıl disiplinlerarası yaklaşımların çelişkili duruşu; kültürel anlam ve önemin

[1] A. Kasapoğlu, 'Güncel Sosyal Sorunlar ve Sağlık', *Toplumbilim 13*, Bağlam Yayınları, Temmuz 2001, s. 33

[2] Kişi başına düşen gelir düzeyi Türkiye'nin üçte biri olan Sri Lanka'daki bebek ölümlerinin Türkiye'dekinin yarısından az olması ilginç bir örnektir. B.k.z., B. Akşit ve B. Akşit, 'Study of Infant Mortality in Turkey, *Social Science and Medicine 28*, 1989, s. 571

aktarımı olarak dil; batılılaşma, sekülarizm, ateizm ve modern bilim ilişkisi; duygular, hisler ve tinsellik gibi, izahı zor konuların bilimsel paradigmalarla bütünleştirilmesiyle ilgili çağdaş tavır, bu temel konuları oluşturmaktadır.[3]

Gürsoy yukarıdaki tartışmayla bağlantılı diğer bir örneği ise yakın tarihimizden vermektedir. Bu, Dr. Özer'in oldukça sansasyonel, siyasetten tıp çevrelerine oldukça tartışılmış, 'zakkum' (nerium oliander) kullanarak gerçekleştirdiğini iddia ettiği kanser tedavisidir. Bizim ilgimizi yoğunlaştırdığımız husus, tedavinin sağlanması ya da sağlanmamasından çok, varolan yerleşik mekanizmanın nasıl bu tür alternatif önerilere tepki verdiğidir. Dr. Özer olayında yaşanan da benzer bir durumu işaret etmektedir. Birbiri ardına hapis cezalarından, görevden el çektirmeye varan birçok ceza istenmiştir. Bu tartışmaların ve alternatif olsun olmasın yöntemlerin ve tedavinin seçimi konusunda net ve basitçe anlaşılır süreçlerin olmadığı, Akile Gürsoy tarafından vurgulanmaktadır.[4] Burada ideolojik, sosyal ve kültürel birçok sürecin biraradalığı görülmektedir. Bu sadece yerleşik kurumsal iktidarın tavrı ile ilişkili olmayıp, çeşitli biçimlerde bireysel, bilimsel, siyasal ve sosyal konumlarla da bağlantılı bir hal almaktadır.

'Cadı/büyücü avından' hareketle, Gürsoy, Batı'da modern bilimin oluşumuna ve tutuculuk ve sapkınlık ilişkisine dikkat çekerken bir dönemin 'rasyonalizminin' başka bir dönemin 'batılı' ifadesi olabildiğini anlatmaktadır. Büyücülüğün birçok kültür ve bölgede Hıristiyanlık'taki gibi algılandığı görülmüştür. Ayrıca kadınların da bu suçtan öldürüldüğü yaygın bir olgu gibi durmaktadır. Ancak, Avrupa'dakine benzer önem ve şiddette bir 'cadı/büyücü avının' herhangi bir benzerinin görülmediği, Gürsoy tarafından vurgulanmaktadır.[5] Bu tartışma modern ikti-

[3] A. Gürsoy, 'Beyond the Orthodox: Heresy in Medicine and the Social Sciences from a Cross-Cultural Perspective', *Social Science and Medicine*, Vol. 43, No. 5, 1996, s. 577

[4] A.g.e., s. 590-1

[5] A.g.e., s. 578

darın işleyişini ve 'homo-medicus'un doğuşunu irdeleyen Foucault tarafından farklı yollarla tekrar karşımıza çıkartılacaktır.

'Hastalık'tan ve 'Sağlık'tan Bahsetmek

Sağlık uzmanları ve tıp alanında Ortodoksluktan bahsederken unutmamamız gereken diğer bir konu da sağlığın gündelik yaşamımıza yerleşen, magazinin ve sohbetlerimizin parçası oluşudur. Bu anlamda hemen her gün hepimiz şu ya da bu yeni bir 'salgın'dan, sinsice yakalayan düşman hastalıklardan bahsederiz. Sağlık ve hastalıktan konuşmak gündelik yaşamımızın ve popüler kültürün bir parçası halini almıştır. Susan Sontag, *Metafor Olarak Hastalık* adlı çalışmasında 'hastalık sadece hastalık olarak kalabilir mi?' sorusunu ortaya atarken benzer bir noktadan hareket etmektedir.[6] Bu soruyu hem kendi kanser hastalığı deneyimi hem de kanser üzerine kurulu söylemi işaret ederek sorduktan on yıl sonra *AIDS ve Metaforları*'nda AIDS üzerinden aynı soruyu sormaya çalışmıştır. Kanserden farklı olarak AIDS genellikle cinsel yolla bulaşan bir hastalık olduğundan bu yeni bir 'veba', 'düşman', 'cezalandırma' anlamını da içine almaktadır ve ona karşı 'savaş' açılmaktadır. Her ne kadar hastalıklarla ilgili tüm metaforların rahatsız edici olmadığını vurgulasa da hastalığa yüklenen metaforların, hastalığı kendisi olmaktan çıkardığını söyler.[7] Gündelik sağlık ve hastalık konuşmalarımız metaforlarla, özellikle de savaş metaforlarıyla dolup taşmaktadır. Sağlıkla ilgili söylensel pratiklerin, sağlık hakkında konuşmanın sosyolojik değerlendirmesinin yapılması oldukça dikkate değer bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Sosyolojik bir bakışın 'sağlık' ve 'hastalığı' toplumsallıktan bağımsız kavraması imkansız görünmektedir. Burada karşımıza çıkan, hastalığın ve sağlığın toplumsal yönüne işaret eden temel kavramlardan bir tanesi olarak 'toplumsal tıp'tır.

[6] S. Sontag, *Illness as Metaphor*, Farrar, Straus & Giroux, N. Y., 1978

[7] Nasıl düşman ülke askerleri ülkeyi işgal ediyorlarsa benzer biçimde hastalıkta kişiyi (bedenini ve ruhuyla) işgal etmektedir. S. Sontag, *AIDS and Its Metaphor*, Farrar, Straus & Giroux, N. Y., 1989, s. 94

TOPLUMSAL TIP VE SOSYOLOJİ

Ne sağlık, ne de hastalık doğrudan anlaşılabilir olgulardır. Bunların anlaşılması; ancak disiplinlerarası bir duruşla mümkündür."[1]

Toplumsal tıbbın kökenleri Turner tarafından, 18. yy'a dayandırılmakta ve merkantilist doktrinin etkisi altında oluşan devlet müdahalesinin gelişimiyle ilişkilendirilmektedir. George Rosen (1979) toplumsal tıbbın gelişimi üzerine yazdığı makalesinde tıbbi hususlara kamusal müdahale düşüncesinin *polis bilimi*nin (Polizeiwissenschaft) gelişimiyle bağlantılı olduğunu vurgulamaktadır.[2] Turner, bunun, toplumun genel kontrolünün (*policing of society*) parçası olarak kavranması gereken sağlık sistemleriyle bağlantılı olarak ele alınması gerektiğini, süreç içinde *tıp polisi* (Medizinalpolizei) fikrinin ivme kazandığını[3] söylemektedir.

19. yy'ın sonlarında endüstrileşmeyi izleyen Fransa'daki kentsel krizlerde ve devrimden sonra yaşanan siyasal sarsıntılar içinde St. Simoncu sosyal reformizmin etkileri oldukça fazla yaşanmıştır. Nantes'ta 1835 yılında gerçekleştirdiği yeni kamusal araştırmalar çerçevesinde, *Gazette Medicale de Paris*'in editörü Jules Guérin "toplumsal tıp" terimini ortaya atmıştır. İstatistiksel metotların uygulandığı, bu yeni analizin hedefi kamusal hastalığın boyutlarının kavranmasıdır. Guérin toplumsal tıbbı sosyal fizyoloji, sosyal pataloji, sosyal hijyen ve sosyal terapi olarak bölümlendirmiştir. Devrimci bir zihniyet ile tüm toplum-

[1] D. Black, D. Boswell, A. Gray, S. Murphy, J. Popay, *Health and Disease*, a Reader, Open Un. Press, Milton Keynes, 1984, s .xi

[2] G. Rosen, "The Evolution of Social Medicine", Der: H. Freeman (ve diğerleri), *Handbook of Social Medicine*, Prentice Hall, N. J., 1979, s. 23-50

[3] B. S. Turner, *Regulating Bodies: Essays in medical sociology*, Routledge, London, 1992, s. 129

sal düzeylere, toplumsal tıbbi müdahalenin yapılması gerektiğini vurgulamış ve doktorun siyasal ve sosyal işlevi üzerinde özel olarak durmuştur. Bu nedenledir ki, M. Foucault, Montesquieu ve Comte'tan çok bu tıbbi araştırma ve programları modern sosyolojinin kökeni olarak görme eğilimi içindedir.

B. S. Turner toplumsal tıp ile ilişkili önerisini iki boyutlu olarak ortaya koymaktadır. Bunlardan ilki toplumsal tıbbın disiplinlerarası olması gerekliliğidir. Bu bağlamda hem sağlık hem de sosyal bilimleri içine alacak biçimde nüfusun siyasal yönetiminin incelenmesi söz konusudur. Diğer yanda tıp adamının toplumsal rolü yine bu bağlamla ilişkili olarak ele alınmalıdır.[4] Turner, Fransa, Almanya ve İngiltere'deki büyük dönüşümler ile toplumsal tıbbın ilişkisini değerlendirmeye yönelmektedir.

Turner, Almanya'daki toplumsal ve siyasal büyük dönüşümler ile tıbbın ilişkisini anlamak için Rudolf Virchow'un Yukarı Silesia'da 1847-8 yıllarında oluşan tifo epidemiği üzerine yaptığı incelemeyi ele almaktadır. Virchow'a göre bu hastalığın nedeni biyolojik ve fiziksel olduğu kadar, aynı zamanda siyasal, sosyal ve ekonomik niteliklere de sahiptir. Toplulukların sağlığı; ancak siyasal sistemin demokratikleşmesi de dahil olmak üzere, önemli siyasal, sosyal ve çevresel reformlarla iyileştirilebilecektir. Bu iddia Turner'ın sağlık sorununa disiplinlerarası bir çerçeveden yaklaşmak gerektiği yönündeki düşüncesini destekler niteliktedir. Virchow radikal bir sloganla 'tıp bir sosyal bilimdir ve politika, geniş ölçekte, tıptan başka bir şey değildir' iddiasında bulunmaktadır. Bu noktadan sonra, tıp ve sosyal bilimler, sağlıkta reform ve siyasal reformlar örtüşmeye başlamaktadır.

Günümüzde her ne kadar sağlık ve hastalık olgusuna bu radikal yaklaşımların etkisi oldukça tartışmaya açıksa da, toplumsal tıbbın bu ilk döneminin üç temel özelliği Turner tarafından şu biçimde ortaya koyulmaktadır. (a) Hastalığın çok boyutlu bir çerçevede anlaşılmalıdır. (b) Toplumun sağlık durumunu değiştirmek için siyasal, sosyal müdahalelere ve reformlara ihtiyaç

[4] A.g.e., s. 130

vardır. (c) Toplumsal tıp sadece bir önceki geleneksel tıp anlayışına değil, aynı zamanda tüm geleneksel toplumsal yapıya karşı radikal bir toplumsal hareket niteliği taşımaktadır. Buradan hareketle, Turner toplumsal tıp anlayışının Fransız İhtilali ve 1848 çatışmaları sonrasında ortaya çıkmasının o kadar da tesadüf olmadığını anlatmaya çalışmaktadır.[5]

Karşımıza çıkan diğer bir husus ise toplumsal tıp ile toplumsallaşmış tıp kavramlarının karmaşasıdır. Ulusal sağlık sistemi ve vergilendirmelerle, tıp adamının kapitalist ekonomi içindeki rekabetten kurtarılması önerilmiştir. George Rosen, doktorun fakirlerden yana olduğunu ve tıbbın doğal olarak toplum hayatını iyileştirilmesi işlevine sahip olduğunu dahi vurgulamıştır.

19. yy'ın ortalarında, tıp uzmanları, statü, örgütlenme, etkili ve uzmanlaşmış kurallardan yoksun olmalarına rağmen yukarıda belirtilen rollerini gerçekleştirmeye yönelmişlerdir. Bu dönemde hastalar için metropoliten hastaneler ortaya çıkmamış sağlık hizmetlerinde kurumsallaşma ve tekelleşme süreci yaşanmamıştır; hastaların çoğu evlerinde tedavi olmaya devam etmiştir. 19. yy'ın sonu ve 20. yy'ın başından itibaren ekonomik gelişme, kentleşme, kamusal taşımacılıkta oluşan dönüşümler ve diğer birçok değişimle bağlantılı olarak, tıp hizmetlerine olan ihtiyaçlar da dönüşüme uğramaya başlamıştır. Burada ortaya çıkan önemli bir husus ise bilimsel tıp olgusunun gelişimiyle ilişkilendirilmektedir. Bilimsel ideolojideki dönüşümler, teknik imkanlardaki gelişimler tıbbi müdahalenin çehresini dönüştürmeye başlamış, daha etkin ameliyat ve iyi hastane koşulları ortaya çıkmıştır. Süreç toplumsal tıp ile bilimsel tıp arasında bir tansiyonun da ip uçlarını bize vermektedir.

Toplumsal tıp toplumsallaştırılmak istenen bir sağlık anlayışını öncelerken, bilimsel tıp hasta-doktor ilişkilerinden başlamak üzere daha bireyci ve özelleşmiş ilişkileri çağırmaktadır. Bilimsel tıp, Turner'a göre, bedenin değişik organları üzerinde uzmanlıklar da dahil, artan karmaşık bir iş bölümü ve bilgisel

[5] A.g.e., s. 131

uzmanlaşmaya yönelmektedir.[6] Tüm bir birey yerine parçalar öne çıkmaya başlamıştır. Daha da ileri giderek moleküler düzeye varana kadar bir uzmanlaşma gerçekleşmiştir. 1910 ve 1950 yılları arasında altın dönemini yaşadığı vurgulanan bilimsel tıp, bir yandan değişen sağlık sistemi öte yandan da kapitalist ekonominin değişen niteliğiyle dönüşüme uğramış ve onun katı bilimsel niteliği bu dönemden sonra değişmeye yüz tutmuştur. Hastalıklar ve yaşam süresi bilimsel tıbbın gelişimiyle değişirken akut hastalıklardan kronik rahatsızlık ve hastalıklara doğru bir dönüşme yaşanmıştır. Artık hastalığın sosyal yönü tekrar ortaya çıkmakta, sadece fiziksel biyolojik faktörler değil aynı zamanda çok boyutlu çok kapsamlı bir tıp fikri tekrar düşünülmeye başlanmıştır. Bu, aynı zamanda, her ne kadar bilimsel tıp ağırlıklı olsa da, tıp eğitiminin de disiplinlerarası bir bağlama doğru yeniden yönelişine işaret etmektedir.

Turner, *Tıbbi Güç ve Sosyal Bilgi* (1987) adlı çalışmasında tıp sosyolojisi söz konusu olduğunda karşımıza çıkan önemli bir karşıtlığa dikkat çekmektedir.[7] Bu, 'tıp içinde sosyoloji' (*sociology-in-medicine*) ve 'tıp sosyolojisi' (*sociology of medicine*) karşıtlığıdır. Bunlardan ilki, 'tıp içinde sosyoloji' tıbbi değer ve profesyonel ihtiyaçlar bağlamında belirlenmektedir. Öte yanda 'tıp sosyolojisi' (ya da sağlık sosyolojisi) geleneksel olarak bir meslek olarak tıbbın doğası ile ilgilenirken, doktor bakış açısından/ hastalıktan, hastanın bakış açısına bir yönelimi içermektedir. Tıp sosyolojisi aynı zamanda 'doktorların istihdamından eğitimine, doktorların diğer rollerinin gelişimi, diğer sağlık personeli ve hasta ilişkisinden, tıp ve bağlantılı mesleklerdeki uzmanlaşmaya' kadar birçok alanla ilgilenmektedir.[8]

Tüm bunlar bir yana, nasıl, din sosyolojisi, hukuk sosyolojisi teolojinin ve hukukun değil sadece sosyolojinin çalışma alanları ise, tıp sosyolojisinin de tıbbın değil sosyolojinin çalışma alanı

[6] A.g.e., s. 133
[7] B. S. Turner, *Medical Power and Social Knowledge*, Sage, London, 1992 (1987)
[8] A.g.e., s. 1

olduğu açıktır. Böylece, tıp sosyolojisi de toplumbilimin çözümlemeleri içine girer ve modern toplumun kuramsal ve kurumsal tüm tartışmalarına dahil olmak durumunda kalır. Marx, Nietzsche, Weber ve Durkheim'dan Foucault'ya modern toplum ve kurumların analizi tıp sosyolojisi çerçevesinde tekrar karşımıza çıkmaktadır. Böylelikle, Turner'ın hareket noktaları belirginlik kazanmaktadır.

Organik Altyapı ve Marx

Her ne kadar Beden ve Toplum kitabında Marx'ın ontolojisi üzerine önemli bir tartışma mevcutsa da genellikle Turner'ın tıp ve beden sosyolojisi üzerine çalışmalarında ağırlıklı olarak Nietzsche, Weber ve Foucault değerlendirmeleri göze çarpmaktadır.[9] Turner, Marx'ın ontolojisi üzerine analizinde özellikle insanın cisimleşmesi, doğayı ve kendini dönüştürmesini ön plana çıkartır: 'İnsanın içindeki doğa' ve 'doğa içindeki insan'. Marx'ın ontolojisi, kolektif emek süreci yoluyla sosyal insanın doğayı dönüştürdüğü ve kendine uygun hale getirdiğini vurgulamaktadır. Turner'a göre doğayı ve çevresini, bilinçli sosyal faaliyetlerle değiştiren insan, sonuçta kendini de değiştirmektedir. Aslında Marx'ın ve Marksizm'in 'insan doğası' ve/ veya insan kavrayışı üzerine yapılan tartışmalar, II. Dünya Savaşı sonrası Avrupa'sında, özellikle de Fransız düşünürleri içinde, önemli bir ayrışma noktasına da işaret etmektedir. Bu tartışmaların bir yanına J. P. Sarter'ın varoluşçu Marksizm'ini, diğer yanına da M. Ponty ve I. Levinas'tan, L. Althusser ve C. Lévi-Strauss'a kadar geniş düşünür topluluğunu yerleştirmek olası görünmektedir.[10]

İnsanın genel anlamdaki kolektif, bilinçli, pratik faaliyeti; doğayı avcılık, çiftçilik, hayvancılık ve üretim araçlarını kullanması yoluyla dönüştürmesi Marx'ın ontolojisinin temel elemanı haline gelirken; Turner'a göre insan yaşamını sürdürmek ama-

[9] B. S. Turner, *The Body and Society*, Sage, London, 1996 (1984)

[10] Bu tartışmalar için bkz. R. Young, *Beyaz Mitolojiler*, Çev.: C. Yıldız, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2000, A. Akay, *Tekil Düşünce*, Afa Yayınları, İstanbul, 1991; Bağlam Yayınları, 2004

cıyla ve bu amaçtan dolayı, 'inorganik bedeni' olan doğayı ve doğal dünyadaki herhangi bir nesneyi kendi ihtiyaçlarının öznesine dönüştürmektedir. Burada artık doğa 'kendinde şey olmaktan çıkıp insanın bir uzantısı haline dönüşmektedir: 'Doğa insan-için-(bir-) şey' halini almaktadır. Kontrol altına alma ve özel mülkiyetin koşulları içinde gelişen toplumsal değişimlerin bir sonucu olarak, insan potansiyelinin benimsenişinin bir anlamı halini alan 'doğa' kavramıyla karşı karşıya kalınmaktadır. Bu nedenledir ki, Turner'a göre Marx'ın siyasal programı, ontolojisiyle örtüşmekte; evrensel bir varlık olarak insan, kendi 'inorganik bedenini' tekrar devrimci değişimlerle ele geçirmektedir.[11] İnsanın cisimleşmesi bağlamında hem insan emeğinin niteliğinin hem de doğanın özünün Marx'ın ontolojisinde merkezi bir konum aldığı vurgulanmaktadır. İnsan varoluşu kaçınılmaz bir biçimde duyumsaldır. İnsandan bağımsız fiziksel nesneler toplamının dünyası olarak doğa kavramı ve makineler ya da onların parçaları gibi bir fenomen olarak algılanan insan kavramı, mal üretimine dayalı para ekonomisiyle belirginleşen bir tarihsel dönemde ortaya çıkmıştır. Turner tam da şöyle söyler:

"Marx, bu görüşlere karşı, hem doğa hem de insanı sosyal ve tarihsel süreçlerin duyusal bir ürünü olarak görmüştür. Her ne kadar Marx'ın kendisi özellikle *1844 Elyazmaları*'nda hem de Alman İdeolojisin'de insan eyleminin bu pratik ve duyusal yönünü sürekli vurgulamışsa da Marx'ın ontolojisi üzerine yeni yorumlarda insanın cisimleşmesi olgusu yeterince tartışılmamıştır. Cisimleşme, insanın duyusal doğayı ele geçirmesinin mutlak durumudur; cisimleşme, eylem için ön koşuldur".[12]

Hastalık sorununu yabancılaşma kavramından hareketle formülleştirmeye giden Turner, hastalığı insan bedeninde cisimleşmenin öznel ve nesnel deneyimlerini ortaya çıkardığını vurgulamaktadır. Kölelik ve patriarkal yapıda bedenlerin mülkiyeti dışarıdan kontrol edilmektedir. Bedenlerin şeyleşmesi bağla-

[11] B. S. Turner, *The Body and Society*, s. 217-8
[12] A.g.e., s. 219

mında birçok kurumsal düzenlemenin varlığından söz eden Turner, bedenin duyumsal mülkiyetinin kaybolmasının cismani bir yabancılaşma olduğunu vurgulamaktadır. Hastalık, bu bağlamda bedenin kontrolünün bozulması, yaratıcı ve duyusal faaliyetlerde sınırlama ve engellemenin oluşması olarak değerlendirilmektedir. Oldukça yaygın olarak rastlanan *gut* hastalığının, her ne kadar kalıtsal temelleri olsa da, orta yaşlı erkeklerde hareket eksikliği, alkolizm ve kötü diyetten kaynaklanmasını örnek olarak veren Turner, bedenin doğal bir çevre olarak bu hastalık tarafından nasıl bir anda işgal edildiğini, normal faaliyetlerde sınırlamaların nasıl ortaya çıktığını vurgulamaktadır. Bu hastalık karakteristiklerinden dolayı, kolay yaşayanların hastalığı olarak değerlendirilmeye başlamış ve melankoli benzeri bir kültürel kategoriye, 18. yy'da yerleştirilmiştir:

"Her ne kadar hastalığın kendisi bir anlamda yabancılaşma olsa da, insan praksis'inin önemli bir yönü olarak hastalık dahi uygun hale getirilip, kültüre dönüştürülebilmektedir.(...) Ayaktaki gut, bundan dolayı kişiliğe dönüştürülmüş, gut hastalığının bir kişide olması özel bir kişilik türünü ifade eder olmuştur.(...) Gut, melankoli gibi, kent uygarlığının, rahatlık ve gelişmişliğin hastalığı olmuştur. (...) Gut bu bağlamda bütünsel bir kimliğin parçası halini almış ve mükemmel biçimde anlamlanarak 'gutlu kişiliği' işaret eder hale gelmiştir. Toplumsal anlamlarda hastalık bir prestij ölçütü içinde sıralanmıştır; gut, tüberküloz, melankoli ve yüksek tansiyon zekanın, duygusallığın ve kelimelerde ustalığın toplumsal işaretlerinin parçası halini almıştır".[13]

Turner, hastalığı alt ve üst yapıların karşıtlığı bağlamında ele alma eğilimindedir: Hastalık altyapının düzensizliği (rahatsızlığı) olarak algılanmaktadır. Bunu, insanların, doğanın bir fenomeni ve organizmaları olmaları suretiyle kavrayabileceğimiz iddia edilmektedir. Üst yapı ise bireysel düzeyde insan yaratıcılığı ile ilişkilendirilmektedir: Burada, organik temeldeki tepkile-

[13] A.g.e., s. 221

re verilen cevaplar olarak sosyal, ideolojik ve ahlaki çıkarımlar söz konusudur. Hastalıkların organik temelleri olsa da her hastalığın ve hastanın toplumsal ve kültürel konumu farklılıklar, değişkenlikler içermektedir. Turner'ın buradaki örneği ise migren hastalığıdır. 'Migren insanların sahip olduğu, ama ayrıca onların yaptıkları bir şeydir. Hem migren hastalığından, migren atağından hem de aynı zamanda migrenli bir hastanın davranışından bahsederiz'.[14] Tüm hastalık emareleri ve hasta olanın davranışları kültürel iletişimle ilişkili işaretler olarak tekrar oluşurlar. Aslında bu aşamadan sonra Turner'ın çözümlemesinin Marx'ın ontolojisinden uzaklaştığı açıktır.

Öte yanda Neo-Marksist sosyolojinin sağlık olgularını kapitalist pazar ilişkileri içinde ele alma eğilimi de vurgulanmaya değer bir çözümleme niteliği taşımaktadır. Burada kârlılık talebi karşısında kapitalist yatırımın nüfusun geniş bir kısmını sömürme talebi ortaya çıkacaktır ve aynı zamanda bu, yabancılaşmanın nüfus kesitinde yoğun biçimde yaşanması da demektir. Sağlık, diğer servisler ve mallar gibi aynı değişim, kârlılık ve verimlilik mantığının içine yerleşmiştir. Bu tartışma içinde öne çıkan taraflar devlet, kapitalist birikim ve sağlık personeli olarak sıralanmaktadır. Sağlık alanında devletin müdahalesinin tartışılmasında negatif ve pozitif olmak üzere iki yön ortaya çıkmaktadır. Negatif seçim ya da stratejiler, devletin kapitalist sınıf yapısının çatışma dolu niteliğini hiçe sayarak ya da düzenleyerek gerçekleştirdiği aktivitelerdir. Ayrıca devlet çağdaş kapitalist toplumlarda hastalığın nitelik ve nedeni üzerine geliştirilen ideolojik tartışmada da önemli bir rol oynamaktadır. Buna verilecek en iyi örnek hastalığın sosyal ve çevresel nedenlerini hiçe sayarak bireysel bir olguymuş gibi göstermektir. Bu ideolojik tavrın bir diğer yüzü ise hastalığın önlenmesi ve bu amaçla yapılması gereken sosyal değişimlerden çok, hastalığın tedavisinin öne çıkmasıdır. Devletin sağlık alanında başka bir işlevi de belli sınıf ve çıkar gruplarının sağlık konularında karar

[14] A.g.e., s. 223

alma mekanizmalarındaki baskın rolünün meşrulaştırılmasıdır. Pozitif yön olarak ise toplumsal kaynakların ve personelin yaratılması gibi konular Turner tarafından vurgulanmaktadır.[15]

Her ne kadar Marx'ın yabancılaşma anlayışından hareketle modern kapitalist toplumlarda insan cisimleşmesini ve bedenini ele alan tartışmaları Marksist kuramcılar geliştirmemişlerse de Turner da Marx'ı analizinde sadece Nietzsche, Weber ve Foucault'ya doğru yönelirken ele almaktadır. Marx ve Weber arasında bir seçim yapma zorunluluğunun olmadığını, yabancılaşma ve rasyonelleşmenin birbiri üzerine katlanan kavramlar olduğunu vurgulamaktadır.[16] Turner'ın bu klasik kuramsal tartışmada konumu Marksizm'den yana değildir. Bir yanda politik ekonomi, sağlık sistemi ve kapitalist organizasyonların sağlık alanındaki konumunu değerlendirmekte oldukça yararlı olabilecekken, diğer yanda örneğin ilaç sektörünün ekonomi içindeki yeri gibi hususlar, bireysel deneyimler ve hastalığın fenomenolojisi üzerine Marksizm hiçbir yorum yapmamak suretiyle sağlık alanından uzaklaşmaktadır. Sağlık, hastalığın fenomenolojisi ve bireysel hastalık deneyimi gibi konular Marksist ilginin dışında kalmaktadır. Marksizm'de beden tartışmasına bile rastlanmamaktadır Turner'a göre:

> *"Klasik Marksizm içinde Engels'in çalışmaları da, ekonomik üretim ve insanın yeniden üretimi arasındaki karmaşık ilişkiyle ilgilenilmiştir. Ama bu konular çağdaş Marksizm'ce dışarıda bırakılmıştır. Marksist teorideki bu ilginç yokluğu işaret eden Foucault olmuştur: O, beden sorunsalını ideolojiden önde tutmanın daha materyalist bir tutum olacağını vurgulamıştır."*[17]

Bu noktada Marksistlerin kapitalist toplumda yaygınlaşan vatandaşlık ve sağlık konusundaki popüler siyasal mücadelele-

[15] B. S. Turner, *Medical Power and Social Knowledge*, s. 173-5

[16] Örneğin bkz., B. S. Turner, *Regulating Bodies*, s. 231; B. S. Turner, Max Weber: *From History to Modernity*, 1993 (1992)-özellikle 2. bölüm; B. S. Turner, "Preface to the edition of Karl Löwith's Max Weber & Karl Marx", Max Weber & Karl Marx, Der.: T. Bottomore & W. Outhwaite, Routledge, London, 1993

[17] B. S. Turner, *Medical Power and Social Knowledge*, s. 221

rin yarattığı iyileştirmeleri gözden kaçırdıklarına işaret edilmektedir. Ayrıca patriarkal yapı ve cinsiyetçilik üzerine de yetersiz kalan Marksistlerin, kapitalist ve sosyalist toplumlar arasında sağlık sektöründeki farklılıklar üzerine hiçbir değerlendirme yapmadıkları görülmektedir. Bu çerçevede refah devletinin azınlıklar ve işçi sınıfı için gerçekleştirdiği katkıların reddedilmesi eğiliminin yaşandığı vurgulanmaktadır. Foucault'nun sağlık tartışmalarındaki rolüne geçmeden önce 20. yy'ın klasik sosyoloji çalışmaları içinde yer alan önemli toplumbilim yaklaşımlarına göz atmak yararlı olacaktır.

Hastalık Rolü ve Toplumsal Düzen

Tıp sosyolojisinde özellikle Talcott Parsons'nın (1951) 'hasta rolü' üzerine yaptığı çözümleme ilgi çekici bir konuma sahiptir.[18] Parsons'ın çalışmalarındaki temel sorunsal toplumun dengesinin nasıl sağlandığı ya da sağlanabileceğidir, demek, yanlış olmayacaktır. Bu çerçevede Parsons'ın yapısal-işlevselciliğinin dört temel hareket noktası ortaya koyulabilir: Bunlardan ilki psikanalizin de içinde yer aldığı dinamik ve klinik psikolojidir. Burada birey dinamik yapısal işlevsel bir sistem olarak varolur. İkincisi, toplumun tek bir işlevsel sistem olduğunu vurgulayan Malinowski ve izleyicilerinin antropolojik yaklaşımlarıdır. Üçüncü hareket noktası Durkheim olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada ise sistemin farklılaşmış parçalarının nasıl bir arada duracağı sorunu için temel düşünceler yer almaktadır. Sonuncu hareket noktası ise Weber ve onun kapitalizm çözümlemesidir.[19]

Hastalık konusu açısından yukarıda belirtilen sosyal düzenin sağlanması hususu dikkat çekici bir önem taşımaktadır. Toplumun bir aradalığı sembolik anlamlara ve topluluğun bu ortak anlamları benimsemesine bağlıdır. Kaçınılmaz olarak toplumların evrim süreci tesadüfi olmayan bir uyma kapasitesi ile örtüşürken, süreç içinde patalojik artıklar ortaya çıkmaktadır. Par-

[18] T. Parsons, *The Social System*, Routledge and Kegan Paul, 1951

[19] Daha kapsamlı bir tartışma için bkz., P. Hamilton, *Talcott Parsons*, Routledge, London, 1983

sons toplumsal patalojilerin en aza indirgenmesini kültürel, ekonomik, biyolojik ve toplumsal tüm anlamlarda iç içe geçebilmeyle (interpenetration) ilişkilendirilir. Bu, bütünleşme için kaçınılmaz şart olan toplumsal normların ve değerlerin bireyler ve gruplar tarafından içselleştirilip benimsenmesi yoluyla sağlanacaktır.[20] Toplumsal değişim sonucu oluşan farklılaşma sürecinde eğer her yeni parça işlevini yerine getirirse uyumu daha fazla ortaya çıkacaktır. Örneğin fabrikalar, ev çevresinde yapılan üretim faaliyetinden daha ekonomik ve daha çeşitli ürün kapasitesini ortaya çıkarmışlardır. Toplumsal değişimler sonucu ortaya çıkan yeni durumlara uyum sağlanması sonucu, uyumsal yenileme (*adaptive upgrading*) süreci tüm sosyal birimleri olumlu bir yöne doğru taşıyacaktır.[21] Batıda bu farklılaşma sürecinin temellerini oluşturan devrimler, yani Endüstri Devrimi, Fransız İhtilali gibi olaylar bu farklılaşma sürecinin mihenk taşlarını oluşturmaktadır. Bu devrimlerin sonuncusu A.B.D.'de 'eğitim devrimi' olarak gerçekleşmiştir.[22] Eğitim devrimi olarak Parsons'ın adlandırdığı modernizasyon aşamasının geri planında sosyal düzenin, nüfusun ve değerlerin yeniden üretimi gibi konular yatmaktadır. Bir yanda Freud'un 'süper-ego' ve Durkheim'ın 'kolektif temsil' kavramları sosyal düzenin yapısı açısından önemli bir yere yerleşmektedir. Oyunun kurallarının içselleştirilmesi bağlamında J. Piaget'nin 'bilişsel gelişim' üzerine düşüncelerini hatırlatan bir çizgiyle karşı karşıya kalınmaktadır. (J. Piaget, 1952, 1982) Piaget'ye göre soyut, karmaşık problem çözmeye yönelik zekanın oluşumu direkt olarak çocuğun eğitimine bağlıdır. Parsons bu fikrin benzeri bir düşünceyi, Amerikan üniversite eğitiminin niteliğini açılımlarken kullanır.

Toplum içinde değerleri bir insanın bir veya birçok insan ya da nesneye bağlaması, bunları ilişkilendirmesi gerekmektedir. İletişimsel olan kültürel örüntüler kurumsallaştığında, sosyal

[20] T. Parsons, *The System of Modern Societies*, Prentice-Hall, Inc., New Jersey, 1971, s. 4-6

[21] A.g.e., s. 26-7

[22] A.g.e., s. 94-98

eylem ve sosyalleşme bağlamında normatif anlama sahip olacaklardır. Kavramsallaştırma ya da yönelim görüngüsünün, kurumsallaşma vasıtasıyla, bireyler ve/veya grupların niteliği halini alması söz konusudur. 'Bilişsel kompleks' böyle kurumsallaşmış bir bütündür. Modern toplumlarda gelişen karakter, 'kurumsallaşmış bireyciliktir'. 'Kurumsallaşmış bireycilik, insana saygı, özgürlüğün yüksek değer taşıması ve çoğulcu farklılaşma temelinde bir dayanışma dengesine gereksinim duymaktadır.' Ayrıca bu, cezalarda hakkaniyete, ödüllere ve olanaklara her birey ve alt grubun ulaşabilirliğine bağlıdır.[23] Tüm bunlar yüksek eğitimle ve eğitimin yaygınlaşmasıyla bağlantılı olarak Parsons tarafından ortaya koyulmaktadır. Bireyin 'conformizmi' için eğitim kaçınılmaz bir değişken olarak karşımıza çıkmaktadır.[24]

'Yaşayan sistemler' sadece insanlar değil aynı zamanda topluluklardır. Sosyal etkileşim sürecinde yaşanan bir bozukluk kaçınılmaz olarak yaşayan organizma olan bireyin toplumsal işlevlerini yerine getirememesine ve düzenin işleyişinin aksamasına neden olacaktır. Bu türden hastalıklı bir organizma olarak toplumun da sağlığının bozulmasına yol açacaktır. 'Sağlıksız' bir organizma ya da 'hasta kişi' kapasitesizdir.[25] Toplumsal eylemde, bir anlamda organizmayla ilişki sağlık çerçevesinde kurulmuş olur. Sağlık, organizmanın kaynaklara yönelimini mümkün kılan teleonomik kapasitedir (ve yalnızca başka bedenle girdiği etkileşim durumlarında, bir bedenin doğuştan gelen yeteneğidir). 'Sağlık, doğal çevre ve organik beden arasında köprü niteliği taşır. Sağlık, ne çevre ne de bedene özgüdür, ikisinin arasındadır. Sağlık, bedenin dışından gözlemlenen bir vasıtadır'.[26]

[23] T., Parsons, *The American Universities*, Harvard University Press, Cambridge, 1973, s. 42

[24] A.g.e., s. 69-70

[25] T. Parsons, "A Tentative Outline of American Values", *Talcott Parsons: Theorist of Modernity*, Der.: R. Robertson ve B. S. Turner, Saga Publications, London, 1991, s. 54-55

[26] A. W. Frank, "From Sick Role to Health Role: Deconstructing Parsons", Talcott Parsons: *Theorist of Modernity*, Der.: R. Robertson ve B. S. Turner, Saga Publications, London, 1991, s. 207

Burada hasta rolü ve hastalıkla ilgili diğer rollerin sosyal denge açısından önemi üzerinde durulmaktadır. Hastalık (ruhsal ya da fiziksel) sosyal etkileşim sürecinde ortaya çıkan bir kopukluğu temsil etmektedir. Bu durumda hasta ve hastalık bireysel bir pataloji olmaktan çıkıp dayanışmayı bozan, toplumsal bir nitelik kazanır. Toplumsal yükümlülüklerini yerine getirmek için hasta kişi tedavi olma niyetiyle doktora gider. Hastalığın kültürel ve toplumsal bir kategori olarak ortaya çıkması ve sınıflandırılması önemli bir olgudur. 'Hasta rolü' Turner'a göre sosyoloji için oldukça ciddi bir öneme sahiptir. 'Bu kavram, yalnızca, doktor-hasta etkileşimindeki beklentilerle alakalı hasta davranışının yapılandırılmasını vurgulamakla kalmaz; bir toplumda genel değerlerle bağlantılı hastalık ve rahatsızlık üretilişine de açılım getirir.' Bu, Durkheim'ın din sosyolojisinde açılımladığı kutsal ve kullanılabilir olan ayrımının modern analitik bir tarzı olarak değerlendirilebilir. 'Hastalık fikri şeylerin arzulanma, önemlilik ya da uygunluğunun oluşumunda temel rol oynamaktadır'.[27] Sonuçta sağlık toplumsal etkileşimin bir parçası halini almaktadır: Sadece organik süreçlerle ilgili değil, aynı zamanda sosyal bir olgu olarak Parsons tarafından ortaya koyulmaktadır. Ya dışarıdan ya da içeriden gelen etkilerle, bireyin işlevlerini yerine getirmesi için, korunması gereken bir olgu olan sağlık, toplumsal ve bireysel bir vasıta halini almaktadır. Aynı para gibi sağlık da dolaşımda olan bir vasıta durumundadır.[28] Parsons, sağlık personelini ve hastayı anne, baba ve çocuk benzeri rollere yerleştirmek suretiyle aile birimi hakkındaki işlevselci açıklamasını, hasta ve sağlık personeli ilişkisinde de tekrarlamaktadır.

Bu yönüyle Parsons'ın kuramının Turner tarafından bu kadar önemseniyor olması da ilgi çekici bir husustur. Hasta ve çocuğun konumu, Parsons'a göre, birbirine oldukça benzer nite-

[27] B. S. Turner, *Medical Power and Social* Knowledge, s. 216

[28] T. Parsons, *Action Theory and Human Condition*, Free Press, N. Y., 1978, s. 69-80

lik taşımaktadır. Gerek çocuk gerekse de hasta kişi, yetişkin ya da hasta olmayan bireyden farklı olarak, iki yönden birbirine benzemektedirler. Bunlardan ilki yetişkinin gündelik yaşamda sahip olduğu kapasiteye sahip olmamalarıdır. İkinci benzerlikleri ise her ikisinin de başka yetişkin bir kimseye bağımlı olmalarıdır.[29] Bu nedenledir ki, Parsons'a göre hastalık, toplumda, çocukluğun başka bir görünümünü oluşturmaktadır. Doktorun buradaki rolü ise babanın rolünün yerine geçmekte; otorite olarak karşımızda doktor durmaktadır. Toplumdaki eşitsizlikleri ve güç ilişkilerini görmezden gelerek, düzenin ve statükonun nasıl korunacağıyla ilişkili sorunları değer ve normları içselleştiren, verili toplumsal ve kültürel rolleri evrensel kalıplar olarak değerlendiren yaklaşım, oldukça yoğun biçimde gelebilecek eleştirilere açık konumdadır.

Ama yaklaşımın etkisi anominin nasıl ortadan kalkacağı sorunsalı çerçevesinde Merton gibi Parsons'ı izleyen sosyologları oldukça yoğun biçimde etkilemiş görünmektedir. Robert K. Merton kültürel hedeflere ulaşmak için kullanılan kurumsallaşmış yolların varlığından söz etmektedir.[30] Hedefe ulaşmak için toplumsal olarak benimsenmiş yollar kullanmak gerekmektedir. Kültürel yapıdaki bir kopma ya da bozukluk anomiyle sonuçlanacak durumlara neden olacaktır. Kültürel normlar ve hedefler ile toplumun bireyleri ya da gruplar arasındaki kopuş anomiyle sonuçlanacaktır. Merton bir yanda Parsons diğer yanda ise Durkheim'ı andırır biçimde anomi nosyonuna yönelmektedir. Durkheim, toplumsal ve kültürel yaşamın temel bir parçası olarak sapkınlıktan ve suçtan bahsetmektedir. Sosyolojik Metodun Kuralları'nda bu konularla ilgi hususların sağlık ve hastalık ile ilgi bölümü izlemesi oldukça dikkat çekicidir. Hastalık da sağlık kadar normal bir duruma tekabül etmektedir diyen Durkheim için, fiziksel sağlık çevreyle bağlantılı değişimlere uğramakta ve ilkel ile uygar

[29] T. Parsons, Fox, R., "Illnes, therapy and the modern American family", *Journal of Social Issues*, 8, 1952, s. 31-44

[30] R. K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, Free Press, Illinois, 1957, 131-194

topluluklardaki normal ve patalojik ayrımlar da kültürel anlamda değişebilmektedir. Bu bağlamda genel bir normal tip üzerinden sağlık düşüncesi geliştirmektedir. Fizyolog, ortalama tip üzerinden organizmanın işlevlerini incelerken, sosyologla benzer bir konuma yerleşmektedir. Anormalliğin olmadığı bir toplum, hastalığın ve suçun olmadığı bir toplum olası değildir. Durkheim'a göre hastalık ve suç kolektiflikle ilişkili fenomenlerdir ve kolektif bilinç çerçevesinde kavranabilecek olgulardır.[31] Normalliğin mümkün olması için ve normal bir sosyal tip için kaçınılmaz olarak anormale ihtiyaç vardır.

Turner'a göre Parsons işlevselci ve/veya Durkheimcı düzen sorunundan hareketle farklı bir kaynağa yönelmektedir. Burada toplumsal değerlerin birey tarafından içselleştirilmesi ve kurumsallaşmanın gerçekleşmesi yoluyla dayanışma ve denge noktasının inşasının mümkün hale geldiği görülmektedir: *Hobbes*çu bir sosyal düzen sorusunun modern sosyoloji içinde en karmaşık açılımlarından bir tanesinin Parsons tarafından ortaya koyulduğu açıktır.[32] Düzen sorununa Hobbes (ve Locke) siyasal otorite ve sosyal kontratı vurgulamak suretiyle cevap aramaktadır. Sosyal bir kontrat olmaksızın insan yaşamı şiddet ve tehlikeler içinde imkansızlaşacaktır.[33] Yaşam süresi kısalacak, acımasızlaşacak olduğundan rasyonel bireyler toplumsal kontrat bağlamında bir üçüncü tarafın değerini fark edeceklerdir. Bu bağlamda devlet, yalıtılmış ekonomik ajanların etkileşimlerini izleyip düzenleme görevini yerine getirecek üçüncü öğe olarak karşımıza çıkmaktadır.

Düzenlenme ve Kontrol

Turner'ın sosyal düzen sorunsalıyla bağlantılı, sağlık ve beden çerçevesinde ilgilendiği düzlemin dört öğesi bulunmakta-

[31] E. Durkheim, *Sosyolojik Metodun Kuralları*, Çev.: E. Aytekin, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1986, s. 89-123

[32] B. S. Turner, *The Body and Society*, 1996(1984)

[33] B. S. Turner, *Status*, Open University Press, Milton Keynes, 1988, s. 19

dır.[34] Bunlardan ilki nüfusun (zaman içinde) yeniden-üretimiyle ve ikincisi de nüfusun kontrolüyle ilişkilidir. Üçüncü husus düzenleme, dördüncüsü de bedenlerin temsilidir. Her toplum varoluş koşullarının araçlarını üretmek zorundadır. Her ne kadar nüfusun yeniden üretiminin ve farklı üretim tarzlarının farklı nüfus siyasetlerine sahip oldukları Marx tarafından gözlemlenmişse de Turner'a göre bu olguya tam olarak açıklık kazandırılmamıştır. Marx , konut ve aile üzerine çalışmaları düşünüldüğünde Engels için nüfus sorunu önemli bir olgudur. Kapitalizm Öncesi Üretim Biçimleri'nde nüfus olgusuna dikkat çekildiği açıktır.

Marx, zorunlu göç ile bağlantılı bir toplumsal örgütlenmenin Antik Yunan ve Roma devletlerinin kaçınılmaz bir parçası olduğunu vurgular. Bu devletlerde devletlerin devamlılığı için belli bir nüfus sınırının aşılmaması gerekmektedir. 'Uygar kalabilmek için pek kalabalık olmamak gerekti' sözüyle tam da bu konu vurgulanmaktadır.[35] Nüfusun dengelenmesi için zorunlu göçün kullanıldığını vurgulayan Marx, kapitalist toplumda zorunlu göç olgusunun anlamını kaybettiğini vurgulamaktadır. Bunun temelinde üretim tarzıyla ve teknolojiyle bağlantılı güç eksikliğinin ortadan kalkması yatmaktadır. Batı toplumlarında nüfusun üretim üzerinde yük olmaktan çıkmasına ve göç sorunu kaybolmasına olanak sağlayan bir sürecin yaşanmasıyla bu sorunlar hızla tasfiye olmuştur. Benzer biçimde konut sorunu, Engels tarafından kapitalist üretim biçiminin ortaya çıkardığı ikincil bir sorun olarak değerlendirilmektedir; ayrıca konut sorunu, salt kapitalizme özgü bir sorun da değildir. Engels 19. yy'ın konut darlığını, nüfusun hızla kentlere akmasıyla, işçilerin kötü konut koşullarında yaşamasıyla oluşan bir sorun olarak değerlendirmektedir. Bu dönemde küçük burjuvaların da konut

[34] B. S. Turner, *Body and Society*, s. 10B-113; C. Shilling, *The Body and Social Theory*, Sage, London, 1993, s. B9

[35] K. Marx, F. Engels, *Kapitalizm Öncesi Üretim Biçimleri*, Çev.: M. Belli, Sol Yayınları, Ankara, (3. Basım) 1992, s. 139

sorununu yaşamış olduğuna işaret edilmektedir.[36] Turner, Marksizm'in, demografi söz konusu olduğunda gelişkin bir kuram ortaya koyamamasından ve özellikle aile ve ataerkillik üzerine yeterli tartışmanın yapılabileceği tabanın sağlanmadığı iddiasından hareketle Malthus'a yönelmektedir.

Malthus, işçi sınıfının en fakir kesimlerinin sade bir biçimde geçinilebilecek düzeyin üstünde yaşam standartlarına ulaşmasının kaçınılmaz biçimde nüfusun artmasına neden olacağını vurgulamaktadır. Malthus, yemek ve cinsel tatmini doğanın değişmez kanunları olarak tanımlayıp, bunları insanı baskılayan evrensel değişkenler olarak değerlendirmektedir.[37] Yemek ve cinsel dürtüden, ilki üretim ve ikincisi nüfusun yeniden üretimiyle bağlantılı olduklarından, bunlar, kaçınılmaz olarak birbirlerini sınırlamakta ve belirlemektedir. Türün devamı için cinsel arzuya sınırlama getirilmesi gerekmektedir. Bu amaçla koruyucu kontroller gerekir, ki bunlar ahlaksal olmayan nitelikler de taşıyabilirler. Söz konusu olan akıl ve arzunun karşılaşmasıdır. Nüfusun azaltılması açlıkla, cinsel dürtülerin başka yollarla tatmini veya akıl kullanılmak suretiyle ahlaksal bir nüfus kontrolü sağlanmasıyla oluşturulabilecektir. Malthus tarafından, geç evliliğe bu noktada önemli rol atfedilmiştir. Norveç'te evliliğin iktisadi yapıya bağlı olarak kontrol edilmesi örneklenmektedir: Norveç'te, 1800'lerde, toprağı olmayan çiftçinin evlenememesi ve evlerde hizmetçi olarak çalışmaya zorlanması gibi yasal düzenlemelerle nüfusun kontrolüne dönük önlemler alınmıştır. Belli kurallar çerçevesinde ve aklın kullanılması sayesinde nüfus yönlendirilip, yönetilebilecektir.

Turner, toplumsal düzen ve ekonomik anlamda Malthus'un fikirlerinin ulaştığı noktayı oldukça iyi bilmesine rağmen; onu tartışmasının içine alması ilginç görünmektedir.

---

[36] F. Engels, *Konut Sorunu*, Çev.: G. Özdural, Sol Yayınları, Ankara, 1992 (2. Baskı), s. 20

[37] B. S. Turner, *Body and Society*, s. 110

Toplumsal eşitsizliğin meşrulaştırılması bağlamında *Malthusçuluğun* rolü ve kuramın ideolojik boyutu oldukça açıktır.[38] Bunun ekonomik yansıması A. Smith'in yaklaşımını andırır biçimde, asgari ücretin yaşamın en alt şartlarda üretilmesi ve ücretli işçinin yaşam biçiminin böylece en alt düzeyde kalmasının savunulmasıdır. Bu olmadığı durumda açlık ve hastalık, iktisadi yaşam ve toplum düzeni sarsıntıya uğrayacaktır. *Malthusçuluğun* ya da daha geniş anlamda bu tür iktisadi ve sosyal kuramların Marx ve Engels tarafından benimsenmekten çok, ağır biçimde eleştirildiği de aynı derecede açıktır. Bunun dışında Turner'ın da vurguladığı gibi teknolojik gelişmeler düşünüldüğünde, nüfusun toprağa bağlı olarak sınırlı tutulması düşüncesinin geçerliliği de oldukça tartışmaya açıktır. Turner, *Malthusçu* demografinin nüfusun düzenlemesini ahlaki boyuta yerleştirmesini oldukça önemsemektedir. Malthus'un kontrol noktaları işçinin cinselliğini belirler, akıl ve/veya ahlak çerçevesinde yeniden-üretimini düzenlerken toplumsal sınıflar ve yeniden-üretim ilişkisi çerçevesinde yeterince açıklama getiremediğinden; Turner, klasik sosyolojik yaklaşımlara tekrar yönelmektedir. Bu bağlamda nüfusun kontrolü çerçevesinde Weber'e ve Marks'a tekrar yönelinmektedir. Her ne kadar Weber sürekli olarak çileci (asetik) kontroller ve kapitalizm ilişkisi üzerine naif bir bağlantı inşa etmekle eleştirilmişse de, Turner'a göre benzer bakış açıları Marksistler tarafından da ortaya koyulmuştur. *Paris El yazmalarında* insan üretiminin kamusal bir sefalet olarak oluştuğunu vurguladığı noktadan itibaren Turner, Marx'ın nüfus teorisi içindeki temel tezinin asetizm olduğunu iddia etmektedir. Turner'a göre benzer bir tartışma Gramsci tarafından da ortaya koyulmuştur:

> *"Hapisaneden Notlar'da Amerika'daki Protestanlığın, işte yeni disiplin ve düzenleme standartlarını gerçekleştirmek suretiyle, taylorizm ve fordizm içinde modern yönetimsel tekniklerin oluşumunu kolaylaştırdığını ileri sürmüştür. Bu*

[38] B. S. Turner, *Equality*, Ellis Horwood Ltd., Sussex, 1986, s. 85-86

yeni yönetimsel metodlar, fabrika hayatının sürekli disiplini için işçiyi eğiterek, insanın 'hayvansallığını' bastırmıştır. Protestanlığın ilginç yönü, işçiler üzerinde uygulanan bir ideoloji olmaktan daha ziyade, öznel kontrol ve kendinden bir disiplini içermesidir."[39]

Bu yolla bedenleri rasyonel olarak düzenleyen Protestanlık, kapitalist üretim içindeki arzuyla bağlantılı engelleri, çıkarları doğrultusunda aşmaktadır. Turner geç kapitalizmin, 19. yy'ın ortalarından sonra başlayan tüketimcilikle birlikte, asetizm ve hazcılığın bir bütünleşmesine sahne olduğunu vurgulamaktadır. Weber'in sorunsalı içinde toplumsal eylem ve eylemin kontrolü rasyonel, bürokratik ve işlevsel bir baskıcı disiplin içinde oluşmaktadır.[40] Weber'in yaklaşımının eksik yanı ise cinsiyet ve sınıf farkları bağlamında asetizmin açılımlanmasında yatmaktadır.

Yönetme ve Temsil

Nüfusun (zaman içinde) yeniden-üretimi ve kontrol düzeyi ile düzenlenmesi arasında direkt bir ilişki olduğu savından hareketle Turner, mekân içinde gerçekleşen bu düzenlemeyi uygarlık, *civilité* , ve kentsel mekânla bağdaştırmaktadır. Bu süreç Batı'da endüstri kentlerinin oluşumu ve toplumsal rollerin ve statünün dönüşümüyle alakalı bir çok farklılaşmayı içermektedir. Turner, Rousseau'dan hareketle kentsel alanda nüfus arttıkça sorunların da arttığını vurgular. Kentleşme, çatışmaları arttıracak, beraber yaşayan insanlar çoğaldıkça bencillik ve bireycilik de artacaktır.[41] 'Büyük kentlerde, üzerinde düşünülecek boş zaman olmamasından dolayı her şeye görünüşüne bakarak karar verilmektedir' diyen Rousseau'nun kentli insanı, bencillikle kirlenmiştir. Turner'ın bu bağlamda ikinci durağı C. Lévi-Strauss'tur. Buradaki çözümleme de Rousseau'yu hatırlatmaktadır. Yoğun bir nüfusun yaşadığı

[39] B. S. Turner, *Body and Society*, s.114

[40] M. Weber, *Economy and Society*, University of California Press, Berkley, 1978, s.400

[41] B. S. Turner, *Body and Society*, s.118

mekânda kamusal formaliteler yoğunlaşmakta ve yanlış bir bencillik öne çıkmaktadır: 'Kent toplumunun oluşumuyla özgür mekânın masumiyeti kaybolmaktadır.'[42]

Batı uygarlığının farklı karakterini ortaya koymak için kentsel yapılanmanın özgün niteliğini vurgulayanlar arasında Ferdinand Braudel'i de görmekteyiz. Braudel nüfusun ekonomiden daha hızlı büyümesinin olumsuz sonuçlanacağını söyler. Bu durum Avrupa'da 16. yy'da yaşandığı gibi 20. yy'da 'kalkınmamış' ülkelerde de yaşanmıştır. Nüfus artışının bu biçimde gelişmesi afetlerle sonuçlanmaktadır. Açlık ve salgın hastalıklar nüfus oranını düşürmekte ve nüfus tekrar artınca benzer bir süreç, biyolojik afet tekrarlanmaktadır. Braudel'e göre bu kısır döngüyü 18. ve 19. yy'larda kıran şey endüstrileşme olmuştur.[43] Her toplumun/kültürün/uygarlığın ekonomik, teknolojik, biyolojik ve demografik durumlarla bağlantılı kavranmasına dikkat çeken Braudel, endüstriyel kültürün kentsel mekânın dışına taşan özgün yönünü işaret etmektedir. Batı'nın ilerleyen dönemdeki en büyük başarısı kırsal alanı da kent kültürü ya da endüstri kültürüyle fethedişidir. Bu durum ne kentsel olarak hızlı gelişmiş İslam toplumlarında ne de Uzak Doğu toplumlarında yaşanmıştır.[44] Bu farklı bir düzenleme sistemini ortaya koymaktadır.

Nüfusun Batı kentsel mekânlarında düzenlenmesi için yeni mekanizmaları modernlik kendi içinde üretmiştir. Kentsel bedenler siyasal olarak tehlike ihtiva etmektedir ve yeni disiplinci işlemlere gereksinim ortaya çıkmaktadır: 'Kentsel nüfusun izleme ve yönlendirilmesi düzenleme ve sınıflandırma yoluyla başarılmıştır. Bu panoptik sistem içinde bedenlerin teftiş (pollicing) merkezi oluşturulması yoluyla mümkün hale gelmiştir.'[45] Weber ve Foucault'nun kavramsal çerçevesi bedenlerin düzenlenmesi düşüncesi içinde kendini göstermektedir.

[42] A.g.e., s. 119
[43] F. Braudel, *A History of Civilization*, Penguin Books, N. Y., 1993 (1963), s. 19
[44] A.g.e., s. 18-23
[45] B. S. Turner, *Body and Society*, s. 120

Turner temsil düzeyini açıklarken ağırlıklı olarak bedenlerin gündelik hayat içindeki sunumuyla ve tüketim kültürünün modernlik içinde yaygınlaşmasıyla ilgilenmektedir. Geçmişin 'onuru' öne çıkaran dünyası kapitalist gelişim içinde dönüşmüştür. 'Onur' çerçevesinde kavranan bir insan kimliğinden akışkan, gevşek ve açık bir kimliğe doğru geçiş yaşanmıştır. Kamusal alanda temsilin öne çıkışında tüketim kültürünün rolü oldukça önemlidir:

"Kişi (self) ve kişinin temsili, sabit hiyerarşik statü ve sınıf sembollerinden çok, tarz ve modaya bağlı hale gelmiştir. Kentsel alan ticarileşmiş modalar ve yaşam tarzlarına dayanan temsille ilişkili çatışmaların yaşandığı rekabetçi bir arenaya dönüşmüştür."[46]

İnsan gelişimi ve toplumsal öznenin ya da 'ben'in oluşumu (self) üzerine toplumbilim geleneği içinde Amerikan yaklaşımlarının, özellikle de Chicago Ekolü sosyologların rolü oldukça önemli olmuştur. Turner, 'ben'in temsili bağlamında özellikle Ervin Goffman'ın çalışmalarından belli açılımlar getirilebileceğini iddia etmektedir. Goffman'ı ele almadan önce bu geleneğin arka planına bakmakta en azından G. H. Mead'in *beni* tanımlayışına bakmak yararlı olacaktır. Mead, 'ben'in bir gelişimi olduğunu vurgular. "Ben" doğuşta orada yoktur. O, toplumsal deneyim ve faaliyet sürecinde ortaya çıkmaktadır.[47] Bu bağlamda her 'ben' kendisini bu süreçte başkalarıyla etkileşim içinde inşa edecektir. Amerikan geleneği içindeki bu tartışma sosyal etkileşimcilik akımının da temelinde yer almaktadır. Her birey kendini ötekinde aramaktadır. Her ne kadar bu tartışmadaki 'ben' ve ötekinde kendini oluşturma fikri *Freud*cu geleneği andırsa da; kaynağı Cooley gibi Amerikan sosyolog ve düşünürlerine dayanmaktadır. Turner, Amerikan toplumunda 'ben'in oluşumunun tüketim kültürü ile ilişkisine dikkat çekmektedir. Goffman dramatolojik bir yaklaşım geliştirmek suretiyle 'ben'in temsili

[46] A.g.e., s. 122

[47] G. H. Mead, 'Self', *Sociological Perspectives*, Der.: K. Thompson, J. Tunstall, The Open University Press, Penguin, Middlesex, 1971 (1934), s. 144

ve oluşumuna bakmayı amaçlamaktadır. Burada sadece ben değil aynı zamanda grup ya da takımın da etkileşimi söz konusudur. 'Ben' ya da 'takım' sürekli olarak başkalarıyla girdiği etkileşimde arzuladığı role kavuşmayı hedef edinmektedir. Aynı tiyatro oyuncu(su)ları gibi seyirciyle yüz yüze geldiklerinde, sahne gerisindeki olayları bir kenara bırakmak zorundadır. Sahne ve sahne gerisi farklı süreçlerin yaşandığı iki alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Sahnenin dışı ise yine aynı derecede önemli bir mekânı (bölgeyi) oluşturur. Dış bölge, izleyicinin ayrıştırıldığı alandır.[48] Takım üyeleri, yazılı senaryoyu, 'rutini' gerçekleştirirken uyumlu olmak zorundadırlar. 'Ben' (oyuncu) ötekiler (seyirci ve takımdaki insanlar) tarafından benimsenmek ve asimile olmak istemektedir.[49] Goffman, seyirciler, aktör ve aynı oyundaki rol arkadaşları, sahne ve sahne arkasının yapısıyla tiyatroyu topluma dönüştürmüştür. Goffman'ın önemli kavramlarından olan 'yüz-çalışması' (face-work) burada kendine önemli bir anlam bulmaktadır.

Turner'a göre Goffman'ın çözümlemeleri yeni orta sınıf ve değerlerini anlamakta önemli bir yere sahiptir. '*Hobbesçu* sosyal düzen sorunundan bakıldığında, toplumsal aktörler 'yüz'lerini ne pahasına olursa olsun muhafaza etmek ve bozmamak yönünde motive olmuşlardır: Düzen ancak aktörler damgalanma (stigmatization) ve utanç tehlikesini savuşturabildikleri sürece vardır.'[50] Turner'a göre 'imaj-yönetimi ve imaj yaratımı, sadece siyasal kariyer için değil gündelik yaşamın örgütlenmesi içinde kaçınılmaz hale gelmiştir' ve iyi bir imaj iyi bir beden demek olduğundan, bununla bağlantılı yeni bir hizmet sektörü ortaya çıkmıştır. Diyetisyenlik, kozmetikçilik, plastik cerrahlık bir profesyonelin bedenini yeniden inşa eden meslekler olarak yayılmıştır. Bunlar hazcılık içinde gelişen modern yaşamın kaçınılmaz parçalarıdır:

[48] E. Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Doudlekyday, Garden City, N.Y., 1959, s. 137

[49] E. Goffman, *Stigma*, Prentice-Hall, N. J., 1963, s. 44

[50] B. S. Turner, *Body and Society*, s. 123

"Koşarız, zayıflarız ve uyuruz, bunların hiçbirini zevk aldığımızdan yapmayız, ama sekste, işte ve uzun yaşamda şansımızı artırmak için yaparız. Toplumsal ilişkilerdeki rekabetçi asetizm arzuyu üretmek için vardır. Arzu, kapitalist gelişimin en yüksek noktası olarak bedenin rasyonelleşmesi tarafından baskı altına alınmıştır."[51]

Turner'ın bu çözümlemesindeki her aşama hastalığın toplumsal düzen ve düzenin korunmasıyla ilişkilidir. 'Tüm hastalıklar sosyal hastalıklardır' derken Turner, sadece hastalığın toplumsal sonuçlarından bahsetmemektedir. Kronik hastalıklar ve stres ilişkisini vurgularken hastalık nedenleri içinde toplumsallığın sızdığına da dikkat çekmek istemektedir. Stres, modern hayatın ritmiyle ilişkilidir, örneğin peptik ülseri ortaya çıkarabilir. Turner histeriyi kadının toplumsal baskı altında oluşuna, agorafobiyi kentsel yaşamın belirsizliğine bağlarken, örneğin 'anorexia nevrosa'yı temsille ilişkili, ve Batı toplumlarında kadının konumuna işaret eden hem psikolojik, hem fizyolojik hem de sosyolojik bir hastalık saymaktadır. 'Tüm hastalıklar-metaforik, sosyal, siyasal olarak- düzensizliktir.' [52]

Weber'den Foucault'ya Rasyonelleşme

Sağlık sosyolojisinin Turner tarafından değerlendirilişini ele aldık. Modernlik ve sağlık ilişkisine eleştirel bir bakış için Turner'ın ağırlıklı olarak tartışmanın içine kattığı üç temel figür daha göze çarpmaktadır. Bunlar Nietzsche, Weber ve Foucault'dur. Her ne kadar Turner, Foucault ve Weber'in analizlerinin önemini vurgulamaktaysa da bunların eksikliklerine de işaret etmektedir. Modern tıp kurumlarının işleyişi Weber'in rasyonellik kavramının en dikkat çekici örneklerinden bir tanesini ortaya koymaktadır. Turner'a göre, Weber ve Foucault nostaljik eğilimler taşıyan yaklaşımlar geliştirmişlerdir. Örneğin, modern kültürün olumlu ve özgürleştiren yanlarını dikkate almayan, tek

[51] A.g.e., s. 124
[52] A.g.e., s. 125

boyutlu yaklaşımlar oluşturmuşlardır. Sosyolojinin toplumun nostaljik bilimi olduğunu söyleyen Turner'a göre, Weber'in de dünya görüşünün kaynağını "Kalvinizmin derin yalnızlığı" oluşturmuştur.[53] Turner, Weber ve Nietzsche arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalışırken toplumsal düzen sorusuna tekrar yönelmektedir. Weber'in modern rasyonalite ve bürokrasiye bakışındaki karamsarlığının anlaşılmasında, Nietzsche'nin devlet üzerine görüşlerini dikkate almak gereklidir. *Zerdüşt Böyle Diyordu*'da Nietzsche'nin özellikle devleti yeni bir puta, tüm iyilik ve kötülük dilleriyle yalan söyleyen bir kuruma benzetişinin önemi vurgulanmaktadır. Nietzsche'ye göre bu yeni put, ona taptığınız sürece, size her şeyi vermekte ve sizi satın almaktadır.[54]

Turner, modern toplumsal çözümleme yapanların ve özelde de sosyolojinin kökeninde gördüğü bu nostaljik eğilimi *Nietzsche'nin Dansı* adlı çalışmada da tekrarlar; bu nostaljinin kaynağında, Nietzsche'nin etkisi yatmaktadır.[55] Turner (ve Stauth) eğer bedenler Foucault'nun söylediği gibi, söylemlerin bir sonucu ise nasıl bir direniş ve muhalefet kaynağı olacaktır, sorusunu ortaya atar.[56] Bu değerlendirmelerinden hareketle gelecek bölümde M. Foucault'nun tıp, cinsellik, akıl hastalığı, suç gibi konuları ele alışı ve modern cinsellik, sağlık ve ceza kurumlarının özgün nitelikleriyle ilgili düşüncelerini değerlendireceğiz. Kaçınılmaz olarak Nietzsche ve Weber'den Foucault'ya uzanan bir rasyonellik ve modernite tartışması da burada içten içe karşımıza çıkacaktır. Foucault'nun çalışmaları, Batı'da 19. yy ile birlikte ortaya çıkan modern iktidarın, kapatma mekânları ve dışlama mekanizmalarının nasıl olup da nüfus ve sağlık sorunu ile bütünleşmek yoluyla, tıbbi otoriteyle özdeşleştiğini göstermesi açısından ilgi çekicidir.

[53] B. S. Turner, *Max Weber: From History to Modernity*, Routledge, London, 1992, s. 132-135

[54] F. Nietzsche, *Zerdüşt Böyle Diyordu*, Çev.: O. Derinsu, Varlık Yay., İstanbul, 1983 (3.Basım), s.68-71

[55] G. Staut, B. S. Turner, *Nietzsche'nin Dansı: Toplumsal Hayatta Hınç, Karşılıklılık ve Şiddet*, Çev: M. Küçük, Ark Yayınevi, Ankara, 1995 (1988), s. 1-4

[56] A.g.e., s. 211

FOUCAULT, BİLİM, TARİH VE 'ÖTEKİ'

Foucault'nun özellikle vurguladığı kapatma mekanizmaları, cüzzamlının, delinin, hastanın ötekileştirilmesi sürecinin oluşumuna işaret etmektedir. Modern ya da modern olmayan tüm iktidar yapılarının benzer bir strateji izliyor olması çok fazla şaşırtıcı değildir. Her toplumda şu ya da bu biçimde benzeri mekanizmaların işlemesi ve sapkınların, çizgiyi aşanların iktidar mekanizmalarınca verili sınırların içine çekilmesi oldukça evrensel bir süreçmiş gibi görünmektedir. Oysa günümüzde birçok toplumda falcılar ve büyücüler, sınıkçı ve çıkıkçılar ve daha birçok modern bilimselliğin dışladığı roller varlıklarını devam ettirmektedir. Öte yandan, Michel Foucault'nun 'tarihleri'nden öğreneceğimiz gibi modern iktidar (-bilgi) ekseninde oldukça özgün mekanizmaların işlediği, farklı nitelikte kurumlar ortaya çıkmışlardır. Dikkat çekici olgu farklı bilme türlerinin aralarındaki iletişimsizliktir. Bilimsel olanla, örneğin, büyüsel olanın birbirleriyle iletişimi oldukça zor görünmektedir. İlişkiye girildiğinde taraflardan biri diğerini reddetmek, eritmek (asimilasyon) veya yok etmek durumundadır.

Bu bağlamda Batı'nın 'öteki' toplumlara karşı tavrı da önemli bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Ali Akay'ın, Aztek imparatoru Mocktezuma'nın İspanyol komutan Kortez'in iletişim çabalarını reddedişi sürecini açıklaması bu çerçevede oldukça ilginçtir. İlk önce yerlilere hayranlık duyan Batı Avrupalılar, mantıklarını çözümledikten sonra yerlileri 'nesneleştirmiş', savaş mekanizmasıyla birlikte istilayı gerçekleştirmişlerdir. İspanyollarla savaşmayı (iletişimi) reddeden Mocktezuma yenilgiyi kabul etmiştir. Aynı süreç daha önce 'Doğu'da da yaşanmıştır. Batı hayranlık duyduğu ve yıkmaya çalıştığı bir 'öteki' ile sa-

vaşa girişmiştir.[1] 'Kâr için ve Tanrı adına' çıkılan seferlerle 'Doğu'nun sonu keşfedilirken, 'nesnelere' 'doğru' adlar verilmiş tam bir sınıflandırma faaliyetine girişilmiştir. Bu bağlamda büyücünün, mitsel olanın, 'ötekiliğin' yok edilişi, 'aklın' (ve Hıristiyanlığın) zaferiyle sonuçlanacak bir sürecin başlangıcı olarak ele alınmalıdır. Aynı biçimde 'Doğu'nun keşfi ve nesneleştirilmesi de benzer bir noktaya bizi götürmektedir. 'Dünya resminin Hıristiyanlaşması' derken acaba Martin Heiddeger bunu mu kastetmektedir?[2]

Bahsedilen süreçte, Adorno ve Horkheimer'ın vurguladıkları biçimiyle, 'mit aydınlanmaya, ve doğa katı bir nesneliğe dönüşecektir.'[3] Adlandırma ve sınıflandırmanın öne çıktığı bir düşünce sistemi içinde, ya da 'Aydınlanma'nın diyalektiği' içinde büyü ve mit, bağlantısallıklar ve benzerlikler üzerinden hareket eden düşünce sistemleri olarak terk edilecektir.

Özellikle I. Dünya Savaşı sonrası dönemi izleyen Avrupa'daki çalkantılar, Nazizm ve Stalinizmin yükselişi ile bağlantılı ele alınabilecek bir bağlamda Batılı bilim ve tarih anlayışı, birçok düşünür tarafından ciddi bir eleştiriye maruz kalmıştır. Burada temelde üzerinde duracağımız Michel Foucault ve onun düşüncelerinin arka planını oluşturan bazı Fransız filozofları dışında benzeri bir eleştirinin Frankfurt Okulu üyeleri tarafından da yapıldığını biliyoruz. Horkheimer'ın 'açık uçlu diyalektiği' ya da Adorno'nun 'negatif diyalektiği' benzer bir eleştiriye bizi götürmektedir. Adorno ve Horkheimer'a göre Aydınlanma, insana hükmeden bir diktatör olarak nesnelere karşı bir tavır almaktadır. Şeyleri ancak onları tahakküm altına alabildiği ölçüde bilmektedir. 'Bilimin adamı onları yapabildiği ölçüde tanır.'[4] Bu özdeşlik veya kimlik mantığı doğanın birliğini oluşturmaktadır.

[1] A. Akay,'Ötekinin Sorunsallaştırılması', *500. Yılında Amerika*, Der: R. Ertürk, H. Tüfekçioğlu, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1994, s. 103-8

[2] M. Heiddeger, 'The Age of World Picture', *Science and the Quest for Reality*, Der: A. I. Tauber, Çev.: W. Lovitt, Macmillan Press, London, 1997, s. 70

[3] T. W. Adorno ve M. Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, Çev.: S. Gunning, Verso, London, 1979, s. 9

[4] A.g.e., s. 9

İnsan, korkularından kurtarılmak ve insanın iktidarı inşa edilmek istenmiştir. Aşkın ve ampirik 'ego', merkezi bir konuma yerleştirilmiştir. Bu her şeyin merkezinde duran insandır ve tüm çatışmalardan soyutlanmış, doğru bir evrensellik düşüncesinin temsili, ütopyası haline gelmiştir.[5]

Bir yandan 'açık uçlu diyalektik' akla uygun olanın tarihin herhangi bir noktasında tamamlanamayacağını iddia ederken, diğer yanda benzer bir biçimde 'negatif diyalektik' tez/antitez karşıtlığını bir çelişki olmaktan çıkarmaya çalışmaktadır. 'Negatif diyalektik' önceden bir hareket noktasına takılıp kalmayacaktır. Çelişki hep vardır ve var-olacaktır ve 'sentez'(özdeşlik) bir başarıdan çok günaha dönüşmektedir.[6] Alternatif bir mutlak kurgu, 'negatif diyalektik' içinde yer almamaktadır.[7] Benzer bir tartışma özellikle II. Dünya Savaşı sonrası Fransız düşüncesinin içinde hızlanarak gelişmektedir.

Tarih ve 'Öteki'

Foucault'nun çözümlemelerindeki bilgi iktidar ilişkisine götürecek tartışmanın birden fazla kökeni olduğunu görüyoruz. M. Maleau-Ponty, I. Levinas, G. Bachelard, G. Canguilhem, J. P. Sartre, L. Althusser, J. Lacan ve C. Lévi-Strauss gibi isimler bunlardan sadece bir bölümüdür. İki savaş arası ve sonrasında gerek Fransız gerekse de uluslararası alanda etkili düşünceler ortaya koymuş bu düşünürlerin eleştirileri günümüzde gerek yapısalcılık-sonrası gerekse de modern-sonrası gerçekleşen tartışmalara temel oluşturur niteliktedir. Genel bir çerçeve içinde temel bir tartışma ekseni çıkarılmak istenirse, yukarıda kısaca değinmeye çalıştığımız Adorno ve Horkheimer örneğinde olduğu gibi, diyalektik, özdeşlik-kimlik ve 'Tarih' çerçevesinde Batılı dü-

[5] A.g.e., s. 83

[6] Ö. N. Soykan, *Müziksel Dünya Ütopyasında Adorno İle Bir Yolculuk*, Ara Yayıncılık, İstanbul,1991, s. 37-8

[7] B. F. Dellaloğlu, *Frankfurt Okulun'da Sanat ve Toplum*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1995, s. 25-6

şünce öncüllerine itiraz ve karşı itirazların Fransız eleştirisi içinde iç içe geçtiğini vurgulayabiliriz.[8]

R. Young 'Beyaz Mitolojiler' adlı çalışmasının hemen başlangıcında, yapısalcılık sonrası kadın düşünürlerden Hélène Cixous'dan Batı'da kadın, özne, iktidar ve tarih'le ilişkili iddialı iki alıntıyla, özellikle II. Dünya Savaşı sonrası Fransız düşüncesinin eleştirisine başlamaktadır. Cixous zihinsel karşıtlıklarla örülmüş, inşa edilmiş ve bekasını bununla sağlayan bir sistemi, kendi kadınlık deneyimleriyle bütünleştirerek keşfettiği Batı'yı tasvir etmektedir: 'Beyaz (Fransız), üstün, zengin, erkil, medeni dünyanın' iktidarı, ötekileri, azınlıklar, kadınlar ve proleterleri bastırmak üzerine inşa edilmiştir. Bu süreç yok edici bir diyalektik büyü sayesinde işlemektedir:

"Büyük, soylu, 'ileri' ülkelerin kendilerini, 'yabancı' olanı kovarak inşa ettiklerini gördüm; ortadan kaldırarak değil dışlayarak; köleleştirerek. Bu tarihin bildik bir jesti: iki adet ırk olmak zorunda - efendiler ve köleler."[9]

Cixous'a göre 'Hegel'in bir sistem olarak dehşetli bir sadelikle ortaya koyduğu devinim' bir ölüm kalım mücadelesi olarak toplumun gözleri önünde kusursuzca yeniden üretilerek devam etmektedir: "Bir 'şahsın' bir 'hiç kimse'ye 'öteki' konumuna indirgenmesi-ırkçılığın insafsız entrikası" devam etmektedir. Buradan hareketle Young, sadece Hegel'in tarih anlayışının değil aynı zamanda Marx'ın ve Marksist tarih anlayışında da 'öteki'nin Batı'da 'Tarih'in inşası çerçevesine yerleştirildiği role dikkat çekmek istemektedir. Özellikle Hindistan'da İngiliz emperyalizminin kapitalist gelişme açısından Marx tarafından olumlu karşılanıyor olmasına dikkat çekilmektedir. Gerçekten de Marx, Hindistan'da sefaletin, 'dünyanın Hıristiyan yaratılışından daha gerilerde bir evreye dayanan' dinsel yapıdan kay-

[8] Bu tartışmaların daha genel çerçevesi için bkz. A. Akay, *Tekil Düşünce*, İstanbul: Afa Yay.; 1991, Bağlam Yayınları 2004, R. Young, *Beyaz Mitolojiler*, İstanbul: Bağlam Yay., 2000

[9] H. Cixous'dan aktaran, R. Young, *Beyaz Mitolojiler*, s.11

naklandığını vurgulamaktadır.[10] İngiltere, Hindistan'da bir toplumsal devrim yaratmaktadır ve en iğrenç çıkarları doğrultusunda hareket etse bile bu temel bir sorun değildir: 'Sorun, insanoğlunun, Asya'nın toplumsal durumunda köklü bir devrim olmaksızın yazgısını tamamlayıp tamamlayamayacağıdır. Eğer tamamlayamayacaksa suçu ne olursa olsun, bu devrimi getirmekle İngiltere, tarihinin bilinçsizce aleti olmuştur.'[11] Marx'a göre 'Tarih'in Hindistan'da oluşması, gerçekleşmesi için İngiltere bir yanda yıkıcı diğer yanda yapıcı bir işlemle hizmette bulunmaktadır. 'Asya'da, eski Asyatik toplum ortadan kaldırılarak yerine batı toplumunun maddi temelleri gelmektedir.[12] Eleştirilen, bu açıdan bakınca, sadece Hegelci tarih anlayışı değildir. Bu bütünsel olarak işleyen Batılı 'tarih' anlayışıdır ve tüm diğer varolabilecek alternatifleri reddetmektedir. Örneğin bu bağlamda, Hindistan'ın tarihi olmadığı gibi, olan tarihi de işgallerin tarihidir: 'Hindistan toplumunun bir tarihi, hiç değilse bilinen bir tarihi yoktur. Onun tarihi imparatorluklarının bu değişmeyen, direnmeyen ve edilgen toplum üzerine kuran davetsiz yabancıların tarihidir.'[13]

Her ne kadar 20. yy'da bu Hegelci diyalektik tarih anlayışından kurtarılmaya çalışılmışsa da, Young'a göre bunu başarmak imkansız görünmektedir. Gerek Marksizm gerekse de psikanaliz gibi Hegelci sistemlerden, aynı Hegelci diyalektikle karşı çıkarak ve çelişerek kurtulunamayacaktır. Young'a göre buna en iyi örnek Althusser'dir: O, Marksist kalarak Hegel'den kurtulmaya çalışırken bazı Marksistlere göre Marksizm'i feda etmiştir.[14] Bu nedenle Fransız felsefesi farklı arayışlar içine girmiştir.

Bunlardan bir tanesi de Foucault'nun 'akıl' eleştirisidir: 'Akıl' kendisini ancak yine kendisi kurtaracak olan ve dogmatizm ile des-

[10] K. Marx, 'Hindistan'da İngiliz Egemenliği', *Kapitalizm Öncesi Ekonomi Biçimleri*, Çev.: M. Belli, Sol Yayınları, Ankara, 1992, s. 144

[11] A.g.e., s. 150

[12] K. Marx, 'Hindistan'da İngiliz Egemenliğinin Gelecekteki Sonuçları', *Kapitalizm Öncesi Ekonomi Biçimleri*, Çev.: M. Belli, Sol Yayınları, Ankara, 1992, s. 152

[13] A.g.e., s. 152

[14] R. Young, *Beyaz Mitolojiler*, s. 19

potizmin tarihini içinde barındırandır. Bu sorunsal, Foucault'ya göre Fransa'da, Almanya, ve Anglosakson geleneğinden farklı bir doğrultuda gelişmiştir. Aydınlanma ve onun 'akıl' sorunsalı Almanya'da toplum üzerinde siyasal ve tarihsel yansımalar olarak şekillenirken, din deneyimi ile devlet ve iktisat ilişkisi özellikle merkezi bir yere sahip olmuştur. Feuerbach, Marx, Nietzsche ve Weber'in izlediği yoldan giden 'post'-Hegelcilerden Frankfurt Okulu ve George Lukács'a birçok düşünür benzer bir yol izlemiştir. Oysa Fransa'da, 'tarihsel Aydınlanma üzerine olan sorunun ele alınması için, özelde bilim tarihi vasıta olarak kullanılmıştır:

> *"Bilgi (savoir) ve inanç, bilginin bilimsel biçimi (connaissance) ve temsiliyetin dinsel içerikleri, ya da bilim-öncesi aşamadan bilimsele geçiş, geleneksel deneyimin ard-yöresine karşı rasyonel gücün formasyonu; tüm inanç ve düşüncelerin tarihi içinde bilimsele özgü bir tarihin oluşumu, rasyonelliğin kökeni ve kırılması; bunlar, pozitivizm ve ona karşı olanlar, gürültülü bilimcilik tartışmaları ve ortaçağ bilimi üzerindeki münazaralar yoluyla, Aydınlanma'nın Fransa'ya ulaşan temalarıdır."*[15]

Burada yapısal bir özerklik içinde 'akıl' kendi tarihini yani dogmatizm ve despotizmi içinde barındıran, ancak özgürleştirmeyi kendisi için gerçekleştirmekle kalan bir yeni efendi olarak tanımlanabilir. Fransız felsefesi, Frankfurt Okulu'nun yaptığı eleştiriye benzeyen ama farklı bir dil ve yöntemle ilerleyen bir Aydınlanma Eleştirisi oluşturmaktadır ve bunun özelliklerini, özellikle II.Dünya Savaşı sonrası dönemde Foucault, üç ana başlık altında toplamaktadır. Bunlardan ilki siyasal karar verme ve üretici güçlerin gelişiminde teknik ve bilimsel rasyonalitenin artan önemidir. İkincisi rasyonalizmin despotizm içinde oynadığı rol de göz önüne alınarak, 'devrim' tarihinde oluşmuş umudun ortadan kaybolmasıdır. Üçüncüsü ise 'Batı'lının biliminin, kültürünün, sosyal örgütlenmesinin ve en önemlisi de rasyona-

[15] M. Foucault, 'Life: Experience and Science', *Aesthetics: The essential works II*, Allen Lane-The Penguin Press, London, 1998, s. 468

litesinin evrensel güvenilirliği hakkında insanları sorgulamaya sevk eden harekettir.[16] Bu tartışmaların en azından önemli bir bölümüne temel oluşturan iki bilim felsefecisi olarak Gaston Bachelard ve George Canguilhem'i görmekteyiz. Bu düşünürlerin yukarıda Foucault'nun vurguladığı 'akıl' ve Aydınlanma ile ilişkili sorunsal içindeki görüşlerine bakmak yararlı olacaktır.

Bachelard ve Rasyonalizm

Bachelard, bilimsel olanla felsefi olanı birbirine bağlamaktadır. Kendi kendimize olsak, dünyamız 'bizim sunduğumuz olacaktır'; oysa tümüyle topluma bırakılmış olsak, 'o zaman dünya bizim uzlaşmamız olacaktır'. Bachelard'a göre gerçek bilimsel doğru 'bir öngörüdür, daha doğrusu bir öneridir'. Bilimsel faaliyet içinde düşünceyi bir doğrulamada deneye bağlamak suretiyle 'zihinlerimizi ortaklaşmaya çağırırız: "*buna göre bilimsel dünya bizim doğrulamamızdır.*"

> "Özne'*nin üstünde, dolaysız nesne'nin ötesinde, modern bilim, tasarım üzerine kurulur. Bilimsel düşüncede öznenin nesneyi düşünmesi her zaman tasarım biçimini alır.(...) Gerçekte nesne bir ilişkiler karmaşığı olarak ortaya çıktığında, onu çeşitli yöntemlerle ele geçirmek gerekir. Nesnellik, kanıtın toplumsal özyapısından ayrılamaz.*"[17]

Deneycilikten rasyonalizme birçok düzey birbirleri üzerine katlanırlar; çünkü 'hem deney yapılıyorsa usavurmak, hem de usavuruluyorsa deney yapmak gerekecektir'.[18] Bilimsel 'gerçek' ile 'aklın' diyalektik ilişkisini zihninde tutarken, epistemolog (bilgibilimci) gerçekçilikle usçuluğun kesişme noktasında konumlanmaktadır. Mucizeler yaratan 'akıl' der Bachelard, 'kendi sınırlarını, mucizelerin şeması üzerine çizer'; o, 'akılı' bilimsel faaliyetin içinde kavramaktadır:

[16] A.g.e., 469. Ayrıca b.k.z., R. Young, *Beyaz Mitolojiler*, s. 22-4

[17] G. Bachelard, *Seçmeler*, Çev.: A. Timuçin, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988, s. 66-7

[18] A.g.e., s. 68

"Bilim, gerçeklikte içkin büyülü itkilerle değil, düşüncede içkin ussal itkilerle bir dünya yaratır. Modern bilimin manevi etkinliği bilimsel kavrayışın ilk çabalarından dünya örneğine göre bir us yarattıktan sonra us örneğine göre bir dünya kurmaya yöneldi."[19]

Bachelard'ın bilim felsefesinde, bilimin sürekliliğinden çok kesintilerinden, engellerden ve kopuşlardan bahsedilmektedir. Hem gündelik bilgimiz ve bilimsel bilgi arasındaki bir kesinti, hem de yeni bilimsel konumlarla, buluşlarla eskileri arasında kesintiler gerçekleşmektedir. Bachelard 'Ateşin Psikanalizi'nde olduğu gibi şiirseli, toplumsalı, söylenseli ve bilimseli bir arada değerlendirmeye yönelmek gibi, farklı dizgeler içinde aynı 'kavram(sallaştırma)lara' verilen anlamlar arasındaki ilişki ya da ilişkisizlikleri ortaya çıkarmanın zorlu çerçevesine yönelmektedir. Ateş hakkındaki çeşitli bilgi, ateşle ilgili psikolojik sezgiler ne kadar açıksa da, Bachelard'a göre bunlar yıkılması pek zor *epistemolojik engeller*dir.[20] Burada genellikle fizik, kimya ve matematikten örneklerle bilimsel dönüşümleri kavramaya çalışan bir düşünürün ilk olarak ateş üzerine değerlendirmelerinden başlamamış olmamızın nedeni, onun gündelik kullanımdaki anlamının ötesinde bilimsel kullanımda bir nosyonun ne kadar farklı anlamlar aldığını göstermesidir. Benzer biçimde 'bilim tarihleri' içinde, Bachelard'a göre tek bir bilim tarihi yoktur, aynı kavram farklı içerikler taşımaktadır. Epistemolojik kırılma, kırılacak bir şeyin olmasını gerektirmektedir: Epistemolojik bir engel. Bu engel ortak değer yargıları olabileceği gibi hali hazırda varolan bilimsel yaklaşımlar, kuramlar ve onların nosyonları algılama biçimleri de olabilir. Aristocu düşünceden kopuşa neden olan 17. yy'ın direkt gözleme yönelik anlayışı, 18. yy atom teorileri-

[19] A.g.e., s. 68

[20] G. Bachelard, *Ateşin Psikanalizi*, Çev.: A Yiğit, Bağlam Yay., İst., 1995 (1949),s. 57

nin gelişiminde engel teşkil etmiştir.[21] Bachelard için bilimin tarihini yazmak ile siyasal veya toplumsal tarihi yazmak arasında oldukça önemli farklar bulunmaktadır. *Siyasal*, toplumsal bir tarih yazımında 'ideal olguların nesnel öykülendirmesidir'. Bu durum ideal tarihçinin *hüküm vermemesini* gerektirir. Eğer, Bachelard'a göre, bu yapılmamaktaysa ve tarihçi kendi zamanının kavramlarıyla geçmiş zamanın olgularını değerlendirmekteyse, o, 'ilerleme mitini' kabul etmekle suçlanabilir.[22]

Oysa bilim tarihçisi için durum farklıdır. Çünkü, bilimde ilerleme bir mit değildir. Bunu felsefe için söylemekse olası değildir, der Bachelard. Bilimsel ilerleme, ahlaki, felsefi toplumsal ilerlemelerin tümünden farklı bir konum ihtiva etmektedir. Hiçbir filozof'un aklına 'Leibniz'in Descartes'tan ileri olduğunu, Kant'ın Platon'dan ileri olduğunu söylemek gelmez'. Oysa bilimsel nosyonların felsefi evriminin yönü oldukça açıktır ve Bachelard'a göre 'bilimsel bilginin düşünceyi düzenlediği ve bilimin felsefesinin kendisini düzenlediği sonucunu çıkarmak gerekmektedir'.[23] 'Rasyonalizm çoğalmaktadır, mutlak bir akıl yoktur' diyen Bachelard hemen eklemektedir, 'rasyonalizm işlevseldir: Çeşitli ve canlıdır'.[24] Bu bağlamda bilimi ilerletmenin tek yolu daha şimdiden oluşmuş bulunan bilimi yanlış bulmaktır. Gerçekçilik bunu yapamaz ama rasyonalizm bunu yapacak güce sahiptir, çünkü her deneyde kendini tehlikeye atacaktır.

Bachelard'ın bilim tarihleri içinde ortaya koyduğu üç ayrım ilgi çekici görünmektedir. Bunlardan ilki 'modası geçmiş bilimin tarihi' (l'historie périmée), ikincisi 'güncel koşullar tarafından geçerliliğine karar verilmiş bilimin tarihi' (l'historie sanctionnée) ve üçüncüsü ise (şimdiki zamanın şartlarında başlayan ve doğrunun geçmiş ilerlemeci biçimlenmeleri içinde keşfedi-

[21] G. Gutting, *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, s. 17

[22] G. Bachelard'dan aktaran, G. Gutting, *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Knowledge*, s. 19

[23] G. Bachelard, *Yok Felsefesi*, Çev.: A. Tümertekin, Y.K.Y., İstanbul, 1995, s. 18-9

[24] A.g.e., s. 26

len) 'tekrarlanan bilimin tarihi' (l'historie récurrente).[25] Bachelard'a göre bilimsel sonuçlar değişime açıktır. Bazı bilimsel sonuçlar tamamen reddedilirken diğerleri kalıcı olarak doğru kabul edilirler. Bu biçimde bazı bilimsel kuramlar geçerliliğini kaybederek modası geçerken, diğerleri yerli yerinde kalırlar. Gutting bu noktada Bachelard'ın nasıl olup da *epistemolojik kırılma* düşüncesi ile alt edilemez değişime açık bir bilimsel *'ilerleme'* düşüncesini bir arada kullandığını sormaktadır:

> *"Nasıl olur da epistemolojik kırılmanın ardından başarı hem 'kalıcı' hem de aynı zamanda düzeltmeye (correction-rectification) açık olur? Bachelard'ın buna tepkisi şudur: Epistemolojik kırılma sadece geçmiş bilimin reddinden ibaret değildir, aynı zamanda düşüncenin daha geniş bir bağlamında eski fikirlerin yeniden formülleştirilmesi yoluyla korunmasını da içerir. Özellikle, geçmiş bulguların yerine, onları şartsız olarak reddeden genellemeler tarafından yenileri getirilir ama aynı zamanda bu bulgular, yine de belirli şartlar altında doğru olarak korunurlar."*[26]

Örneğin Newtoncu kütle ile Einsteincı kütle kavrayışı ve bunlar ile Dirac mekaniğinin kütle kavrayışı birbirleriyle uyuşmazlar. Bunların herbirinde kütle, temel bir nosyon olarak kalırken aynı zamanda karmaşıklaşmaktadır. Bilim, sıçramalar yapmak yoluyla yeni oluşumların içine girmektedir. Bachelard'a göre yeni sistemler kurmak yoluyla- bunlar üçlü sistemlerdir, örneğin Aristotelesçi mantık, Euklidci geometri ve Newtoncu fiziğin oluşturduğu bir düzlemde olduğu gibi-'çağdaş bilim, kendisini yeni bir düşünceye davet ederek ona yeni bir tasarlama tipi, yeni bir dünya' kazandıracaktır. Bu yeni dünyalar, yeni temsil düzenleri birbirlerini hem farklı hem de aynı zamanda bazı müdahaleler yapmak suretiyle geriye dönüp geçmiş temsil sisteminin reformuna da olanak sağlarlar. Örneğin Dirac mekaniği bayağı bilgi-

[25] G. Gutting, *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Knowledge*, s. 19
[26] A.g.e., s. 20

yi (périmée) *sürdürmez*ken aynı zamanda onu yeniden formülleştirir.[27] İşte Bachelard'ın bilimsel değişimler üzerine önemli düşüncelerinden bir tanesi de burada yatmaktadır: Bilimsel değişimlerde 'ilerleme' fikri kabul edilmekteyken diğer yanda 'devamlılık' ya da bir 'süreklilik' fikri kabul edilmemektedir.

Bachelard'dan sonra onun bilim felsefesi için ortaya attığı düşünceleri izleyen George Canguilhem olmuştur. Ama burada bilim felsefesinden çok bilim tarihi üzerine düşüncelerin yer aldığını hemen söylemek gerekir. Ayrıca fizik, matematik ve kimya üzerine örneklerden ya da bunlarda gerçekleşen dönüşümlerden çok biyoloji ve tıp alanında tartışmalar Canguilhem tarafından ortaya koyulmuştur.

Normal ve Normsal Arasında Bilim Tarihi

Canguilhem'in olguların keşfinin tarihine yöneldiği ve bir ölçüde bilim tarihinden uzaklaştığı vurgulanabilir. Bu aslında pozitivist kuram-gözlem ayrımının reddedilmesidir.[28] Foucault, çalışmalarının büyük ölçüde etkisi altında kaldığını söylediği Canguilhem'e yazdığı bir mektupta (1965) 'eğer sizin yazılarınızı okumuş olsaydım yaptıklarımın bir çoğunu kesinlikle yapamayacaktım' demektedir.[29] Canguilhem'in çalışmaları ve tarih kavrayışı-G. Bachelard ve J. Cavaillés, A. Koyré gibi filozoflarla birlikte- özellikle varoluşçuluk ve fenomenoloji, başka bir deyişle duyu ve deneyim tartışmalarından uzaklaşmaya çalışanlar için önemli bir seçenek halini almıştır. Canguilhem'in ismi;

> *"özne felsefesinin birçok insan tarafından benimsenen yollarından kaçmaya çalışan - felsefe, sosyoloji ya da psikolojinin kuramsal söylemlerinin içine yeni bir yaşamı zerk etmeye kalkışan, 1950'den 1980'e kadar olan dönemdeki insanlar için militan bir sözcük halini almıştır. Canguilhem, diyebiliriz ki yapısalcılığın ardındaki ilk isimdir; ya da birçok genç araştır-*

[27] G. Bachelard, *Yok Felsefesi*, s. 91-4

[28] G. Gutting, *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Knowledge*, s. 33

[29] M. Foucault'dan aktaran, D. Eriborn, *Michel Foucault*, Çev.: B. Wing, Faber and Faber, London, 1993, s. 103

macıyı, bilimin yapısal tarihi diye adlandırılabilecek bir çerçeveyi hazırlamak suretiyle, daha sonra yapısalcılık adını alacak doğrultuya yönlendirmiştir."[30]

Özellikle yirminci yüzyılın ikinci yarısındaki tartışmalardan hareketle Foucault 'akıl hem aydınlanma hem de despotizmdir' dedikten sonra böyle bir paradoksun içinde Canguilhem'in bilim tarihini aldığı önemli konumun şaşırtıcı olmadığını vurgular. Canguilhem bilim tarihini özellikle ilgilenilen matematik, astronomi, Galileci mekanik, Newtoncu fizik, görelilik kuramı gibi alanlardan yeni yörelere taşımıştır. Bu yörelerde bilgi daha az tümdengelimsel daha fazla sezgiseldir ve felsefi alışkanlıklara yabancıdır. Canguilhem biyoloji ve tıp tarihi gibi alanlara bilim tarihi sorunsalını yönlendirmektedir. Foucault'ya göre bu farklılaşma sadece bilim tarihinin ilgilendiği alanın genişlemesi değil, aynı zamanda disiplini yeniden şekillendiren bir dizi önemli nokta üzerinde yeniden şekillendirilmesidir.[31]

Bu bağlamda dört ana konu Foucault tarafından vurgulanmaktadır. Bunlardan ilki 'süreksizlik' temasıyla bağlantılıdır.'Önyargılar', 'dirençler' ve 'engeller' ile ilişkili tartışma temalarını yeniden ele alan Canguilhem, süreksizliklerin sonuçlar ve postülalar ile bağlantılı olarak kavranamayacağını vurgulamıştır. Öne çıkan husus, bilim tarihine bağlı 'yaklaşma yolu', prosedür sorunsalı ile ilgili olarak ortaya koyulmuştur. Çünkü bilim tarafından üzerinde durulacak nesne bu biçimde çağrılmaktadır. Doğruluk ve bilim tarihi ilişkisini Foucault şu biçimde açıklamaktadır:

"Bilim tarihi, doğrunun ya da onun yavaşça doğuşunun tarihi değildir. O, şeyler ve zihnin içinde yerleşen bir doğrunun keşfini anlatmayı bir yol dışında kullanamaz. Bugünün bilgisi sadece tam ve kesin olarak bu doğruyu içerdiğinden dolayı geçmişin ölçütü olarak kullanılabilir. Ama aynı zamanda

[30] A.g.e., s. 104

[31] M. Foucault, 'Life: Experience and Science', *Aesthetics*: The essential works II, 1998, s. 470

bilim tarihi basitçe düşünceler ya da onların ortaya çıkıp kayboldukları şartların saf ve basit tarihi değildir."[32]

Bilim tarihinde kişi kendini bir kabul olarak doğruya yerleştiremez. Foucault'ya göre aynı zamanda doğruyla bağlantıyı ve doğru ile yanlış arasındaki karşıtlıktan vaz geçemez. Doğru ve yanlış arasındaki düzene yapılan atıf, bu tarihe özgünlüğünü ve önemini veren şeydir. 'Doğruluk söylenleri' kendini yenileyip yeniden formülleştirebilme yeteneğine sahiptir.[33] 'Yanlışlar' doğrular tarafından değil de yeni 'doğruyu-söyleme' formasyonları tarafından ortadan kaldırılmaktadır.

Foucault'nun üzerinde durduğu ikinci nokta ise 'doğruluk söylemi' tarihinden bahsetmenin aynı zamanda tekrarlanan bir yöntemden bahsetmek olduğudur. 'Uzun zaman çıkmaz bir sokak gibi görüneneler bir çıkış yolu halini alırlar'. Foucault buna örnek olarak, Pasteurcü biyolojinin beraberinde ortaya çıkan, selüler-olmayan fermantasyonla ilgili bulguların, enzim fizyolojisinin gelişimine değin fazlaca önem taşımamış olmasını verir. Bugünün bilimsel bulguları bugüne bağlı bakış açısıyla ilişkili doğrulardır. 'Canguilhem'in uyguladığı yöntemde 'süreksiz' analizlerin formülleştirilmesi ve bilim ile epistemoloji arasındaki tarihsel ilişkinin açıklamaları el ele gitmektedir.'[34]

Foucault'nun üzerinde durduğu üçüncü husus Canguilhem'in yaşam bilimlerini (life sciences) tarihsel-epistemolojik bakışın içine koymasında ortaya çıkmaktadır. Dördüncü nokta da bununla ilişkilidir. Hayat bilimleri kendi tarihlerini yapmak için belirli bir yolu ister. Bunlar, bilginin (connasiance) felsefi sorusunu kendine özgü bir yolla sorar. Bir biyoloğun genetik mutasyonla ilişkili olarak sorduğu sorularla fizikçinin sorduğu sorular arasında farklar vardır. Fizikçi için bu, bir *nucleic* kök yerine başka birinin yerleştirilmesidir. Oysa biyolog için insan

[32] A.g.e., s. 471
[33] A.g.e., s. 471
[34] A.g.e., s. 473

ve çevre arasındaki tansiyon öne çıkacaktır.[35] Bu noktadan itibaren karşımıza çıkan (fenomenolojinin odaklandığı) 'yaşanmış tecrübe'lerden (lived experience) çok yaşamın kendisidir. Başka bir deyişle 'yaşam' *kavramı*dır. Foucault bu çerçeve içinde Canguilhem'in ortaya koyduğu temel sorunsalı şöyle açıklamaktadır: *'Bundan böyle Canguilhem hayat bilimlerinde, geçen on yıllar boyunca iletişim kuramın içinde gelişen-kodlar, mesajlar, ileticiler gibi - bir dizi nosyonlar ile eski normal ve patalojik sorusunun kesişimine atıfta bulunmaktadır.'*[36] Canguilhem'in *Normal ve Patalojik* adlı çalışmasındaki içerik yaşam kavramının ele alınışıyla ilişkilidir:

> *"yaşamın özgün doğası sorununun nasıl olup da yakın zamanda evrimin en gelişmiş biçimlerine kesinlikle bağlı olduğu düşünülen bazı problemlerle kişinin buluşacağı bir yöne doğru çekilmiş olduğunu gösterir.*
>
> *Bu sorunların merkezinde kişi yanlışı bulur. Yaşamın en temel formunda, şifreleme (coding) ve şifre-çözme (decoding) süreci için, hasta, eksik ya da hilkat garibesi halini alamadan, iletişim sistemindeki bir boşluk, bir 'hata' şansının oluşmasına olanak verir. Bu anlamda yaşam-ki bu onun en radikal niteliğidir - 'yanlış' kapasitesine sahiptir."*[37]

'Yanlış', insan tarih ve düşüncesinin temeline, 'doğru'nun yerine yerleştirilmiştir. Bu bağlamda Foucault'ya göre Canguilhem Nietzsche'ye hem en yakın hem de ondan en uzak bir konumda durmaktadır. Nietzsche de yaşamdaki en büyük yalanı 'doğru' olarak görmektedir. Oysa Canguilhem ona (doğruya) hayatın içindeki en yeni 'yanlış' diyecektir ya da doğru/yanlış karşıtlığı veya bu karşıtlığa bağlanan doğru, bir yaşam tarafından icat edilmiş kendi içinde yanlışlık olasılığını barındıran, tekil bir yaşama biçiminden oluşmaktadır diyecektir. Bu nokta-

[35] A.g.e., s. 475
[36] A.g.e., s. 475-6
[37] A.g.e., s. 476

dan itibaren Canguilhem'in normal ve patalojik ayrımına bakmamız faydalı olacaktır.

Normal ve patalojik tanımları arasındaki ayrım gözlemcinin bağlı olduğu durumla ilişkilidir. Burada tıp anlayışındaki bir görelilik dikkat çekmektedir. 19. yy'ın önemli tıp isimlerinden Claude Bernard için tıp, hastalığın, biyoloji ise yaşamın bilimidir. Sağlık ve hastalık durumları Bernard'a göre, birbirlerinden niceliksel olarak ayrılırlar. Bunları kavrayan farklı prensipler yoktur: 'Gerçekte bu iki tür arasında yalnızca derece farkı vardır'.[38] Normal olgularda bir ahenk bozulması, bölünmeler hastalık durumunu yaratmaktadır. Bu çerçeve içinde normal bedeni ele alan fizyoloji ile hastalığı inceleyen pataloji arasındaki ayrım kalkmaktadır. Oysa Canguilhem'e göre normal ve patalojik sadece niceliksel değil aynı zamanda niteliksel olarak da farklılıklar içermektedir. Niceliksel olan istatistiksel bir duruma işaret etmektedir. Oysa örneğin kan şekerinin oranın normalliği kişiden kişiye değişebilir. O zaman *norm* ve *normallik* arasındaki ilişkinin kavranması gerekmektedir.

Canguilhem için normallik farklı durumlara ve çevreye uyum sağlama yeteneğidir. Yaşayan varlıklar değişen ilişkilerle değişken çevreye bağlanmaktadır: 'Normal olan, olması gerektiği gibi olandır; normal olan, kelimenin en sıradan anlamıyla, düzenlenmiş bir türün durumlarının çoğunluğuyla birleşen ya da ölçülebilen niteliklerin standardını ya da ortalamasını oluşturandır'.[39] 'Sağlıklı (normal) olmak niteliklerini belirleyen şey, zamansal normali tanımlayan *normu* aşabilme ihtimalidir.'[40] Canguilhem'e göre alışılmış normlarda parçalanma ve yeni durumların içindeki yeni *norm*lara uyabilmek sağlıklı olmak anlamına gelmektedir. 'Ameliyat ihtiyacı kaçınılmaz olana kadar, koma durumuna girene ya da kangrene kadar' başka bir deyişle şart-

[38] C. Bernard'dan aktaran, G. Canguilhem, *On the Normal and the Pathological*, Çev.: C. Fawcett, Reidel, Dordrect, 1978, s. 33

[39] G. Canguilhem, *On the Normal and the Pathological*, s. 69

[40] A.g.e., s. 115

lara uyum sağlayamayacak duruma gelene kadar durum o kadar da *anorm*(s)al değildir.[41] Açıktır ki Canguilhem'in baktığı noktadan normallik normsallıkla, normatiflikle örtüşmekte ve pek de fazla niceliksel bir ölçüte göndermede bulunmamaktadır. Normal hem kişinin bulunduğu belirli bir durumu işaret ederken aynı anda bu durumun niteliğine göndermede bulunmaktadır. *Normatif* olan *norm*u oluşturmaktadır. Bu noktadan itibaren yaşayan organizma ve onun çevresinin normal olmadığı, onları normal yapanın aralarındaki ilişki olduğu söylenebilir.

Kişi, yaşayan organizma doktora gitmekte ve tedavi istemektedir: Tıbbi normlar objektif olamaz; subjektiftir ve patalojik bir normal de olamaz.[42] Burada vurgulananı Gutting, şöyle açıklamaktadır:

> *"Bu, pataloğun (ya da fizyoloğun) tanımlamaları ve önerdiği açıklamaların tamamen bilimsellikten uzak ya da kesin biçimde objektif olmadığı anlamına gelmez. Ama bu, hasta ya da sağlıklı olarak açıklanan ve tanımlanan durumların kesin niteliği nesnel bilimsel çözümlemeden değil de organizmanın bu durumu deneyimlemesinden kaynaklanmaktadır demektir. (...)*
>
> *Her ne kadar biyolojik normlar, tarafsız bilimsel araştırma sonuçları anlamında nesnel değilse de yine de bunlar kati yetle, onları düzenleyen organizmanın biyolojik gerçekliğinden kaynaklanmaktadır. Bunlar, yalnızca, organizma tarafından yaşanmış bu gerçeklik deneyiminden kaynaklandıkları ölçüde özneldir (subjektif)".*[43]

Burada organizmanın kendi deneyiminden hareketle oluşan normlar olduğundan hareket eden Canguilhem bize fizyoloji, tıp ve patalojinin bilimsel çerçevesine farklı bir bakış imkanı sunmaktadır. Öte yanda toplumsal yaşamda normların oluşumu konusundaki sorun hali hazırda cevapsız bırakılmaktadır.

[41] A.g.e., s. 117

[42] A.g.e., s. 134. Ayrıca b.k.z., F. Delaporte, *A Vital Rationalist: Selected writings from George Canguilhem*, Zone Books, N. Y., 1994, s. 16

[43] G. Gutting, *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Knowledge*, s. 49

Bachelard'ın (ve Kuhn'un da[44] büyük ölçüde paradigma ve paradigmaların değişmesi çerçevesinde) yaptığı, bilimselliği bilimsel topluluğun psikolojisi ve normlarıyla bağlamaktır.

Foucault, Bachelard ve Canguilhem

Toplumsal normlar, psikoloji ve dilsel kullanımda burada etkin bir rol oynarlar. Başka bir deyişle epistemolojik engelleri teşkil ederler. Oysa Canguilhem biyoloji ve tıp üzerinde, beden ve makineler hakkında yazarken temellendirmeleri sağlam gözükse de toplumsal normlar ve normatiflik hakkındaki düşüncelerinin temellendirmesinde boşluklar oluşmaktadır.[45] Belki de şu iddia edilebilir: Özneyle nesnenin bilgi bağlamında girdiği ilişkide bir üçüncü eleman kaçınılmaz olarak orada bulunmaktadır. Bu, ister biyolojide ya da fizikte, isterse sosyal bilimlerde olsun kaçınılmaz olarak yerini almakta ve epistemolojik faaliyete aktif olarak katılmaktadır. Bilimsel toplum ya da topluluk bir yanda öznenin algısını, nesneye yaklaşımını etkilerken, öte yanda neden o nesne değil de bu nesnenin bilimsel faaliyetin içine çekildiğini de belirlemekte ya da en azından etkilemektedir. Günümüzde klişe bir söz gibi görünse de mutlak bir nesnellik ya da mutlak bir doğruluk herhalde ancak anlıksal olarak öznel deneyimin içinde bize kendini gösterecektir. Başka bir deyişle mutlaklık ancak konumsal, mekânsal ve geçici bir düzenleme olarak kalacaktır. Bu bizi o eski ve yıllanmış tartışmanın, materyalizm ve idealizmin sıkıcı gerilimine mi taşımış olur? Aklı ontolojik merkezden çıkarabilmiş bir rasyonalizm, özne ve nesne arasındaki ilişkiyi çözebilmiş bir deneycilik bulunduysa o zaman bu eski yıllanmış soruna dönmeye gerek yoktur. Açıktır ki bu gerilimin ortadan kalkması ancak geçici olarak bir metafiziği diğerine tercih ettiğimiz anda mümkün olabilecektir.

[44] T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago, 1962

[45] G. Gutting, *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Knowledge*, s. 52

Bachelard, bilgi dediğinde bilimsel bilgi ve bilimsel olmayan bilgi arasında bir bağlantıyı kurmaya çalışmaktadır. Mekânın iki boyutlu mantıksal algısından çıkmak için şiirsel olana başvurmaktadır. İçerisi ve dışarısını ayıran, varlık ve varlık-olmayanı ayıran, içerisi ve dışarısı diyalektiğini kuran o *kapı*, Bachelard için birçok düşe açılmaktadır: 'Kapı' koskoca yarı açık bir kozmostur.'[46] Bachelard'ın *Yok Felsefesi*'nde önerdiği soruya dönmemiz gerekli görünmektedir. Bu, 'en ciddi yöntemlerde öznel olarak kalanı' ortaya çıkarmak için bilim adamlarına öznel sorular sormak, onu nesnel çalışmasından bir anlık feragat etmeye çağırmak demektir:

> *"Bilim adamlarına psikolojik sorular sormakla başlayacağız ve yavaş yavaş onlara, tüm psikolojik metafizik postulat'lara bağlı olduğunu kanıtlayacağız. Tin, metafiziği değiştirebilir; ama metafiziksiz olamaz. Öyleyse bilim adamlarına şunu soracağız: Nasıl düşünüyorsunuz, arayışlarınız neler, denemeleriniz, yanlışlarınız neler? Düşüncenizi hangi dürtüyle değiştiriyorsunuz?(...) Laboratuvardan* çıkarken *değil, bilimsel yaşama* girmek *için ortak yaşamı terk ettiğiniz saatlerde ne düşündüğünüzü söyleyin bize."*[47]

Bachelard bilimadamının, bilimin psikolojisini yapmayı önerdiği noktada, yeni bir seçenek sunuyor. Bu bağlama Foucault'yu nasıl yerleştireceğiz, ya da bu bilim ve tarih anlayışının tıp, sağlık ve hastalığın onun tarafından kavranışının bu tartışmalarla ilişkisi ne boyuttadır türünden sorular ortaya çıkmaktadır. Foucault'nun tarihleri ne ölçüde bu tartışmalara bağlanabilir? Bunlar ve bunlar gibi birçok sorunun yanıtını onun çalışmalarına yaklaştığımızda görebileceğiz.

Canguilhem, her ne kadar kuramlar onları kullansa da, kavramları birbirinden ayrıştırmaya yönelmektedir. Kavramlar, kuramların içine de konumlanmış değildir. Anlamlarını bu kuram-

[46] G. Bachelard, *Mekânın Poetikası*, Çev.: A. Derman, Kesit yayıncılık, 1996, s. 235 ve devamı

[47] G. Bachelard, *Yok Felsefesi*, s. 13-4

lardan almazlar, tam tersine bilimsel soruları cevaplamak için, verileri bilimsel olarak düzenlemek için olanaklar sunarlar. Ama farklı kuramlar aynı kavrama farklı anlamlar yüklemektedir. Kavramlar, kuramsal olarak çoğul-anlamlar içerir.[48] Canguilhem'in vitalizmi (dirimselciliği) *yaşamı koda*, *enformasyona*, *yaşam kavramına* ve nihayetinde *kavrama* bağlayan bir doğrultu içinde gelişmektedir.[49] Yaşam, indirgenemez bir kavram olarak bilimin içinde yer alırken, anlamı hem organizmanın kendi deneyimi hem de bizim gözlemlerimiz yoluyla oluşmaktadır. Kavramsal faaliyet ve bu kavramlar 'yaşayan canlılar olarak bizim varlığımızın uzantısı ve devamlılığıdır'.[50]

Bir yanda Canguilhem diğer yanda Bachelard'ın bakış açıları içinde ve elbette I. ve II. Dünya savaşları arası ve sonrası gelişen birçok tartışma bağlamında Foucault, tarihlerini şekillendirmektedir. Birçok yönden Foucault'nun çalışmaları basitçe tek bir disiplinin başlığı altında tasnif edilemeyecek kadar çeşitli alanlara yayılmış görünmektedir. Bu çalışmalar, psikoloji, pedagoji gibi alanlardan insan bilimleri, tarih ve felsefeye kadar birçok alan içinde değerlendirilebilmektedir.[51] Deliliğin, hapisanelerin ve cinselliğin tarihinden, bilginin arkeolojisine kadar yaptığı birçok araştırmada modern toplumlarda öznenin oluşumu ve iktidar-bilgi ilişkisinin detaylı bir soykütüğü çıkarılmak istenmiştir. 18. yüzyıl bilgisinin ana nesnesi olan 'insan', Tekelioğlu'na göre Foucault'nun tarihlerinde, kurucu olarak bulunduğu söylemin içinde gücünü yitirmekte ve tarihsel olarak yerinden edilmektedir:

> *"Daha doğrusu, kendisine ilişkin söylemin içinde yararsızca sıkışıp kalmakta ve marjinalleşmektedir. Psikoloji ya da gös-*

[48] G. Canguilhem, *Ideology and Rationality in the History of the Life Sciences*, Massachusetts, MIT Press, 1988, s. 6

[49] D. Lecourt, *Marxist Epistemology: Bachelard, Canguilhem, Foucault*, New Left Books, London, 1975

[50] C. Gordon, 'Canguilhem:, Life, health and death', *Economy and Society*, 1998, 27 (2-3), s. 182-189

[51] O. Tekelioğlu, *Michel Foucault ve Sosyolojisi*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1999, s. 14-6

tergebilim gibi modern disiplinlerin söylemlerinde de görülebileceği gibi, gerçekte 'insan', kendi söyleminin ne egemen öznesi ne de efendisidir. (...) Toplumsalın söylemleri - yani, modern "refah" devletinin bilimsel - yönetsel pratikleri *ve bu bilgi pratiklerinin kurumları (...) temelde tersinir olmayan bir "zayıflığın" kaynağı olarak gördükleri öznenin gövdesine odaklanır."*[52]

Buradan hareketle artık Foucault'nun özneden çok toplumsal bir beden kavrayışıyla 'nüfusa' ve onun kontrolüne dönük, özelde modern genelde ise Antik Yunan'dan 20. yüzyıla, değişen Batılı pratiklere bütünsel bir bakış açısı getirdiğini görmekteyiz. Daha da önemlisi 'insan' kavramının kendisinin arkeolojik bir çözümlemesinin yapılması ve 'insan' kavramının eleştirisinin Foucault tarafından gerçekleştirilmesi söz konusudur.

Foucault, insan bilimleri alanının biyoloji, iktisat ve filoloji tarafından, 'her biri kendi içinde alt bölümlere ayrılmış ve hepsi birbiriyle kesişen üç epistemolojik bölge tarafından' açıldığını vurgulamaktadır. *Kelimeler ve Şeyler* kitabının son bölümlerinde, Foucault insan bilimlerinin, psikolojiden sosyolojiye, kimyadan tıbba, aynı ve tek bir 'episteme'ye mensup olduklarını, ya da aynı gramer ve doğal tarihin klasik *episteme*'ye mensup oluşları gibi, onların da modern '*episteme*'ye dahil olduklarını vurgulamaktadır.[53] Söz konusu olan başka bir önemli husus da, modern '*episteme*'nin içinde inşa edilen insan düşüncesidir: 'Batı kültürü, insan adı altında, tek ve aynı oyunuyla, *bilginin* pozitif alanı olmak zorunda olan, ama herhalde bilimin nesnesi olmayan bir varlık meydana getirdi' diyerek Foucault da, Adorno ve Horkheimer'ın yorumlarına benzer bir konum almaktadır.[54] Foucault, 'Tarih'i de tartışmanın içine çekmektedir: 19. yüzyıldan itibaren, Batı '*epistemesi*'nin alt üst oluşu içinde

[52] A.g.e., s. 16

[53] M. Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, Çev.: M. A. Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara, 1994, s. 471

[54] A.g.e., s. 473-4

tarihin bütünlüğü bozulmuş, kırılmıştır. Bu süreçte artık insanın tarihi yok olmuştur:

"veya daha doğrusu, konuştuğu, çalıştığı ve yaşadığı için, kendini kendine özgü varlığının içinde, ne ona bağımlı ne de türdeş olan tarihlere tamamen dolanmış olarak bulmaktadır. Klasik bilginin kesintisiz olarak yayıldığı mekânın parçalanmasıyla, böylece azat olan her alanın kendi oluşumu üzerine dolanmasıyla, XIX. yüzyılın başında ortaya çıkan insan `tarihsizleşmiş"tir."[55]

Bilimsel Değişim Modeli

Burada artık dilin içinde konuşan, iktisadı içinde çalışan ve tüketen, insan hayatı içinde yaşayan insan, edilgen bir hale dönüşmektedir. Edilgen konumdaki bu 'insan' - özne - fikri yerine bir beden fikri, hatta toplumsal bir beden fikri, ortaya çıkmaktadır. Foucault, Fransız sosyoloji geleneği içinde, Durkheim'ın bütüncül sosyolojisine karşı Gabriel Tarde'ın mikro sosyolojisine yönelmekte, Marx'tan çok Nietzsche'ye atıflarda bulunmaktadır.[56] Küçük icatlara, küçük insanlara, küçük olaylara, büyük harfle yazılan 'Tarih'ten çok 'öteki' tarihlere yönelen Foucault, dikkatimizi cinselliğe, deliliğe, tıbba, mahpuslara yöneltmekte; modern öznelerin şekillendirildiği modern pratiklerin mekânları olan hastanelere, mahkemelere, hapisanelere göndermeler yapmaktadır. Açıktır ki Foucault, tamamen olmasa da ağırlıklı olarak bilginin dönüşümünün tarihlerini Bachelard ve Canguilhem'in yaklaşımlarını izler bir biçimde çözümlemektedir.

R. Richards bilimsel değişimleri incelerken, bilim tarihi yazımı çerçevesinde farklı modeller ortaya koymaktadır. Bunlardan ilki 'statik model'dir ve Rönesans dönemi ve Aydınlanma öncesindeki tarihçi ve bilim adamlarının görüşleri ile ilişkilendirilir. 'Bu modeldeki bilim tarihi, antik düşünce tarzı ve bilginin en

[55] A.g.e., s. 476

[56] A. Akay, *Michel Foucault'da İktidar ve Direnme Odakları*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2000 (1995), s. 28

yüksek ölçütünün içine yerleşmiştir. Rönesans önermesi ile ahenk içindedir.'[57] Ama statik model Geç Rönesans'tan sonra yerini 'gelişim modeli'ne bırakacaktır. Gelişim modelinde temel olan ilerleme düşüncesidir. Bilim kaçınılmaz olarak 'doğru'nun istikametinde ilerleyecektir. Kesintiler olsa da bu ilerleme engellenemez biçimde devam edecektir. Bilim tarihi bu bağlamda 'insanın evrendeki keşiflerini, zaman ve mekân içinde varolan ilişkilerinin bulunmasını' ve daha da önemlisi 'yanlışlar ve batıl inançlara karşı savaşını' tanımlayacaktır.[58]

Üçüncü model ise Kant'ın işaret ettiği, ve günümüzde de oldukça fazla uygulama bulan 'devrimci model'dir. Burada devrim, siyasal ve sosyal dönüşümlerle bağlantılı bir eylem olmaktan çok, düşüncenin yapısında, bilimde gerçekleşen tek seferlik bir olaydır. Siyasal devrimlerin ardındaki düşünürler genellikle çoktan yok olmuşlardır. Bu anlamda düşünsel devrim ile bunun siyasal yansımaları aynı zamanda gerçekleşmemektedir. Örneğin Galileo'nun duyumsal deneyimler yerine matematiksel çıkarımları bilimsel başatının temeline yerleştirmesi bu entelektüel/düşünsel devrime temel bir örnektir. Yeni düşünceler temellerini önceki dönemlerin düşüncelerinden farklı matematiksel düzeylerde oluşturmaktadırlar.[59] Bu modele göre rasyonel bilim oluşacak ilerlemeyi garanti altına almaktadır. Richards, modelin en önemli temsilcilerini Alexandre Koyré, Alistair Combie, Rupert Hall ve Charles Gillispie olarak göstermektedir. Düşüncede gerçekleşen bu devrim sonucu rasyonel bilim oluşmuştur. Bu bir kerede gerçekleşen olaydan sonra tüm gerçekleşen düzenlemeler, revizyonlar içeriğe yöneliktir, bilimin yapısını etkileyemezler.

Dördüncü model Foucault'yu da Richards'ın içine dahil ettiği 'Geştalt modeli'dir. Richards tarafından modelin içinde yer aldığı vurgulanan diğer isimler N. Russell Hanson ve Thomas Kuhn'dur. Hanson'a göre 'fizik teorileri verilerin içlerinde anla-

[57] R. Richards, 'Theories of Scientific Change', *Science and the Quest for Reality*, Der.: A. I. Tauber, Macmillan Press, London, 1997, s. 203-4

[58] A.g.e., s. 206-7

[59] A.g.e., s. 207-8

şılabilir görüneceği çerçeveler oluştururlar ve bu onların kavramsal bir 'Geştalt oluşturmaları' anlamına gelmektedir.[60] Kuhn'un 'paradigma' olarak değerlendirdiği aynı şeydir. Bir paradigmadan diğerine geçiş bir devamlılık veya yeniliklerin eski paradigmaya eklemlenmesinden öte, birçok önerme ve uygulamanın kökten değişmesine işaret etmektedir. Richards'a göre Foucault da, yaptığı Rönesans, klasik ve modern dönem ayrımı, Hanson ve Kuhn'a benzer bir biçimde 'Geştalt modeli'nin çerçevesi içine yerleşmektedir.[61] Üç dönemde temsilin çerçevesi - Geştalt - değişmiştir. İnsan olarak bugün tanımladığımız yalnızca on dokuzuncu yüzyılın başlangıcında oluşmuştur ve Richards'a göre bu, Foucault'nun çalışmalarının paradoksal tezidir. İzleyen bölümde Richards'ın paradoksal olarak tanımladığı bu tezi tıp, biyoloji ve insan bilimleri alanında değerlendirmek suretiyle tıp sosyolojisinde Foucault'nun yerini belirginleştirmeye çalışmıştık. İzleyen bölümde özellikle günümüzün en önemli dönüşümlerinden biri olarak kabul edilen genetik alanındaki gelişmeler üzerinde duracağız. Genetik üzerine yapacağımız tartışmanın temel hedefi Foucault'nun modern iktidar ve tıp ilişkisi üzerine de temellendirdiği yapının bu yeni gelişmeler ışığında yerli yerinde durup durmadığının çözümlenmesidir.

[60] Hanson'dan aktaran R. Richards, 'Theories of Scientific Change', *Science and the Quest for Reality*, s. 210

[61] A.g.e., s. 211

BİO-POLİTİKA VE RASYONELLEŞME

Michel Foucault, bir yanda yapısalcılık, post-yapısalcılık ve post-modernizmin kuramsal tartışmaları içinde öte yanda 1960'lı yıllardan günümüz dünyasının siyasal, sosyal ve ekonomik hayatının da (modern) iktidarın oluşumu ve iktidar-bilgi ilişkisinin boyutları ele alındığı durumda kaçınılmaz olarak öne çıkan düşünürlerden biridir. Deliliğin tarihini yazmak ama bunu bilinen yollardan yapmamak: Deliliği, her yönüyle çalışmanın öznesi yapmak: Foucault, psikiyatristin, psikanalistin ya da psikoloğun düzenlediği bir tarih değil; aklın merkezden belirlediği bir tarih de değil deliliğin kendisinin kendini anlattığı bir tarih yazmak gibi oldukça sıra dışı, Derrida'nın deyişiyle ciddi, hem de aynı zamanda *çılgınca* yönleri olan,[1] bir proje ile karşımıza çıkmaktadır. Foucault, Avrupa'da 19. yüzyıl öncesi dönemde delilikle ilgili deneyimin çok yapılı olduğunu vurgular. Her ne kadar delilikle ilişkili dinsel söylem vurgulanmaktaysa da bu olgu, ruhsal hastalığın tanımlanmasına yönelik uğraş içerisinde ikincil bir noktada değerlendirilmektedir.[2] Avrupa tarihi içinde delilere karşı tavrın farklılaşmasını Foucault, üç temel dönem ya da üç temel episteme içinde değerlendirmektedir. Bunlar Rönesans, Klasik ve Modern dönemler olarak Foucault tarafından ayrıştırılmıştır.

15. yüzyıl, deliliğin dilin temel güçleriyle ilişki kurduğu dönemlerden bir tanesidir. Özelikle tiyatroda delilik temel bir unsur olarak karşımıza çıkar. Ancak Foucault'ya göre bu, delilere

[1] J. Derrida, *Writing and Difference*, Çev.: A. Bass, Routledge, London, 1993, s. 33-4

[2] M. Foucault, *Psikoloji ve Ruhsal Hastalık*, Çev.: M. Hesapçıoğlu, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2000, s. 98-99

ihtimam gösterildiği anlamına gelmemektedir. Delilik, özgürlük durumundaki bir yaşantı, 'engellenemeksizin hareket eden', gösteri alanının ve dilin bir parçası olup 'üstesinden gelinmek yerine aşırılığa vardırılan günlük bir deneyimdir.' [3]

Delilik ve Serseri gemi

Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*'in önsözünde 'Başka'nın, 'Öteki'nin tarihi olarak deliliğin tarihini konumlandırmaktadır. Öte yandan şeylerin düzeninin tarihinin 'Aynı'nın tarihini yazmak olduğuna işaret etmektedir.[4] Hastalık hem bir düzensizlik, insan vücudunun ve hayatının merkezine kadar ulaşan bir başkalık, hem de kendi içinde düzensizliklere, benzerlikler ve türlere, sahip bir olgu olduğu düşünülürse diyen Foucault, 'tıbbi bakışa ilişkin bir arkeolojinin hangi yere sahip olabileceği görülmektedir' der. Batı'da klasik bilgiyle modern bilgi arasındaki eşik, 'Öteki'nin 'sınır-deneyimiyle' 'Aynı'nın ve şeylerin düzenine geçişte kendini arkeolojik düşünceye sunan, modernliği kuran şey Foucault'ya göre, 'insan adı verilen ve insan bilimlerinin kendine özgü şu garip bilgi figürüdür'.[5]

Orta Çağın başında kaybolan cüzamın gelişimi ve ortadan kalkış sürecini ele alan Foucault, deliliğin tarihini bu noktadan yazmaya başlamaktadır. Cüzamın ortadan kalkışı, Haçlı seferlerinin sona ermesiyle, 'Doğudaki kaynaklarından kopmak' suretiyle ortaya çıkan 'garip bir yok oluştur. Öte yandan cüzam hiç de onu ortadan silmeye yönelik mekanizmalarla değil, onu kutsal bir mesafede uzakta tutmaya yönelen bir yapı içinde 'tersine dönmüş şu vasat yerleri ve şu ayinleri ortada bırakarak' Batı'da ortadan çekilmiştir. İsa'yı çarmıha gerileceği tepeye çıkaran kalabalığı uzaktan izleyen, ama onlara uzaktan ebediyen katılan olarak resmedilen cüzamlılar: Ardında binlerce boş miskinhane bırakarak yok olmuştur. Cüzama dinsel nitelikler atfe-

[3] A.g.e., s. 101

[4] M. Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, Çev.: M. A. Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara, 1994 s. 22

[5] A.g.e., s. 23

dilmiş, o, tanrının öfkesinin ve iyiliğinin işareti, dışavurumu olarak görülmüştür.[6] Bu, yok oluşun ardından bayrak cinsel hastalıklara geçecektir. Foucault 'birincisinin yerini alan' yeni cüzamın doğumunun o kadar da kolay olmadığını söylemektedir. Zaman içinde bu hastaların miktarı büyük ölçüde artmış ve eskiden cüzamlılara ait alanlara sığmayıp bazı kentlerin dış mahallelerinde bunlara, komşularından ayrılmış yerler tahsis edilmeye başlanmıştır. Cüzamlıların bulundukları hastanelere alınan bu kişiler ilkin tepkiyle karşılaşmıştır: 'Çünkü cüzamlılar da kendi korkularına sahiptir.'[7] Bu hastalıklar cüzamın yerini tutamayacak ve 16. yüzyılda tıbbın tedavi gerektiren hastalıkları arasına yerleşecektir. Foucault'ya göre cüzamın gerçek mirasçısı delilik olacaktır.

Rönesans döneminde delilerin durumunu en iyi anlatan imge 'Deliler Gemisi'dir. Foucault'ya göre Rönesans döneminde resmedilen birçok - Hükümdarların ve Soyluların Çarpışmalarının, Erdemli Hanımların Gemisi veya Sağlık Gemisi gibi - geminin aksine gerçekte karşılık bulan bir tek gemi vardır: Deliler Gemisi. Kentler delileri kovmaktadır. Orta Çağ ve Rönesans döneminde kaçıklara ayrılmış az sayıda da olsa kapalı tutma yeri bulunmaktadır ve Foucault'ya göre delilerin kaderinin sadece kovulmak olmadığını gösteren bir husustur. Burada Foucault, kentlerin yalnızca kendilerine ait delilere, deli yurttaşlarına ayrılmış yerlerinin olduğunu vurgulamaktadır: 'Bazı Orta Çağ kentlerinin muhasebe kayıtlarında delilere yönelik sübvansiyonlar ya da meczuplar için yapılan bağışlara rastlanmaktadır.' Bazı deliler, şehirden kovulmak için tayfalara teslim edilmişlerdir. Foucault delilerin toplandığı yerlerin genellikle hac merkezleri olduğunu vurgulamaktadır:

"Ve Rönesans'ın başlangıç döneminin tümü boyunca hayallere musallat olan bu deli gemilerinin hacı gemileri, akılları-

[6] M. Foucault, *Deliliğin Tarihi* 1, Çev.: M. A. Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara, 1992, s. 21

[7] A.g.e., s. 22-3

nı arayan meczupların çok simgesel tekneleri olmuş olmaları mümkündür." [8]

Delilerin önce dövülüp daha sonra kovulmalarında ve 'dışın içine ya da için dışına' konulmalarında, ayinsel yönler olduğunu vurgulayan Foucault'ya göre onlar mükemmel yolculardır. Deliler her şeyin dışında olan binlerce yolu ve kolu olan nehirlere ve denizlere teslim edilmişlerdir. Deliler, Rönesans döneminde tam anlamıyla dışlanmamışlardır. Deliler, alıklar ve kaçıklar herkese kendini göstermektedir, tiyatronun merkezine konumlanıp gerçeğin ortaya çıkmasını sağlamaktadırlar. Foucault, deliliğin Rönesans döneminde Bosch'un Deliler Gemisi'nde kozmik bir karanlığın dışavurum olarak görüldüğünü vurgulamaktadır. Ancak, Orta Çağ'da kutsal olanın ifadesi olarak görülüp herhangi bir patolojiyle örtüştürülmeyen delilik, Rönesans'ta toplumsallaşan ve yaşamın merkezine oturan bir kimlikle karşımıza çıkmaktadır. Ama, Tekelioğlu'nun da belirttiği gibi deliliğin cennetsi bir kavramsallaştırmayla örtüşmesi söz konusu değildir.[9]

Asayiş Sorunu Olarak Delilik ve 'Ötekilik'

Klasik dönemle birlikte delilik sessizliğe gömülecektir. Foucault, Descartes'ın deliliği, aklın faaliyetinin dışına attığını vurgulamaktadır. Çünkü 'düşünce deneyimi olarak delilik' kendi kendini içerirken bundan dolayı 'kendini tasarıdan dışlamaktadır': 'Akıl, hatadan başka tuzakla ve yanılsamadan başka tehlikeyle karşılaşmayacağı bir kendine sahip olmanın gerisinde kendini güvence altına almakta' ve delilik kovulmaktadır.[10] Foucault, Klasik dönemin başlangıcında, en önemli olaylardan birinin Genel Hastane'nin (1656'da) açılışı ve kapatma alanlarının ortaya çıkması olduğunu söylemektedir. Ama genel hastane tıbbi bir kurum değildir. Yarı adli bir yapı, yönetsel bir bütün söz konusudur:

[8] A.g.e., s. 27f

[9] O. Tekelioğlu, *Michel Foucault ve Sosyolojisi,* Çev.: İ. Sirkeci, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1999, s. 40

[10] M. Foucault, *Deliliğin Tarihi* 1, s. 77-8

"Genel Hastane, işleyişi veya söylemi içinde hiçbir tıbbi fikirle aynı aileye sahip değildir. Bu düzen, bu dönemde Fransa'da örgütlenmekte olan monarşik ve burjuva düzeninin bir yürütme makamıdır."[11]

Bu yapının tüm Fransa'ya yayıldığını belirten Foucault, 'devrim arifesinde taşra kentlerinde bunlardan otuz iki tanesinin varlığından söz etmektedir. Bu örgütlenme içinde yer almayan kilise kendi genel hastanelerini oluşturmuştur. Miskinhanelerin, o lanetli dışlama mekânlarının yerini ekonomik, sosyal ve siyasal birçok anlam yüklü kapatma alanları almaktadır: Bu kapatma alanları kilise, burjuvazi ve krallık iktidarını karşı karşıya getirmektedir. Öte yandan iki yüz yıl sonra cüzamlıların boş bıraktıkları yerler bu yeni 'kapatılanlar' tarafından doldurulmaktadır.[12] Klasik dönemin bu kapatma olgusu üzerinde Foucault tarafından yapılan tartışma birdenbire karşımıza Max Weber'in Protestan ahlakı tezindekilere benzer önermeleri de beraberinde getirmektedir. Bu konuya değinirken Foucault'nun ortaya koyduğu biçimiyle İngiltere ve diğer Avrupa ülkelerindeki duruma bir göz atmak faydalı olacaktır.

İngiltere'de 'düzeltme-evi' (*house of correction*) adı altında kurumların 'her kontlukta kurulması hükme bağlanmıştır.' Her ne kadar bu kurumların devamlılığı için vergi alınmaktaysa da, halk bağış yapmaya teşvik edilmiş ve bir süre sonra bu kurumların özel girişim tarafından açılmasına da olanak sağlanmıştır. Foucault, 17. yy'da yeni bir örgütlenmeyle, kendi yargı bölgesinde bir tane bu tür kurum kurdurmayan yargıçlara para cezası verilmeye başlandığını ve bu kurumlara kimlerin gönderileceğinden, içeride yapılacak işler için kullanılacak malzemenin sağlanması görevinin yargıçlara verildiğini vurgular. Bu kurumlar yavaş yavaş hapisaneler tarafından yutulmuşlardır.[13] 17. yy'ın ikinci yarısında çalışma-evleri (*workhouse*) oluşturulmaya baş-

[11] A.g.e., s. 81
[12] A.g.e., s. 85
[13] A.g.e., s. 86-7

lanmıştır. Burada açıkça anlaşıldığı gibi, bu mekânlar fakirler için kurulmuş alanlardır ve yardım işlerinin *'laikleşmesi'*ne doğru gelişen siyasal ve sosyal ortamın habercisidirler. Bu kurumlar yavaş yavaş bütün Avrupa'yı sarmaya başlamıştır. Bunların hastaneye dönüşmesini engellemek için bulaşıcı hastalığı olanların çalışma-evlerine kabul edilmedikleri Foucault tarafından ortaya konulmaktadır. Süreç içinde dilenciler ortadan kalkacaktır. Gelişmeler laikleşmeye işaret etmekteyse de diğer taraftan Katolik Kilisesi de benzer kararlar almakta ve bu, ortaya çıkan yeni yardım sürecinin içine katılmaktadır. Katolik alemi de, nefretle karşılasa bile, Protestanlık içinde geliştirilen sefaletle ilişkili fikirlere uyum sağlama eğilimi içine 17. yy'ın ikinci yarısında girmektedir.[14] Foucault'ya göre 'Genel Hastane' ve 'Hayır Büroları'nın açılmasıyla birlikte Hıristiyanlığın tüm hayır mitolojisi değişmiştir ve 'Orta Çağın büyük konukseverlik ayinine mutlak anlamını' vermiş olan kaygı yok olma sürecine Klasik dönemde girmiştir. Hayır yapmak ancak devletin çizdiği sınırlar içinde gerçekleştirilebilecektir. Deliliğin kaderini Klasik dönemde belirleyecek olan temel halkalardan bir tanesi, sefaleti yok etmek için onu hapishane düzeneğinin içine sokan benzeri süreçtir.

Orta Çağda delilik kutsal görünmekle birlikte bunun dayanağı kutsallığından çok, Foucault'ya göre, onun sefaletin karanlık güçlerini en iyi temsil eden unsurlardan biri olmasıdır. Oysa Klasik dönemin hızla değişen dünyasının kentlerinde ve algısında aylak, suçlu ve sefalet içinde yaşayanlardan farksız bir görüntüye bürünmüş bir delilikle karşılaşılmaktadır. Orta Çağ'da başka bir dünyadan gelen ve alışılmış bir unsur olarak görünen delilik birdenbire asayiş sorununa dönüşmüştür:

> *"Onu kabul eden konukseverlik yeni bir ikilik içinde, onu devre dışı bırakan sağlıklı kılma önlemi haline gelecektir. Nitekim serserice dolaşmaktadır; toplumsal mekânın düzenlenişini rahatsız etmektedir."*[15]

[14] A.g.e., s. 94
[15] A.g.e., s. 99

Klasik Dönem'de bu çözümlemelerin temelinde yatan kapatma olgusu tıbbi olmayan bir asayiş sorununa bizi taşırken, bir önceki dönemin deliliğe bakışının tam anlamıyla bir altüst oluşuna işaret etmektedir. Akıl, akılsal olmayanla bir diyaloğa girmemekte ve onu 'içeriye', duvarların arasına kapatmaktadır. Burada gerçekleşen uygulamalar, Foucault'ya göre tıbbi nitelik taşımadıkları gibi, sadece bedene verilen acımasız cezalardan oluşmaktadır. Rönesans'ın deliye gösterdiği konukseverlik ortadan kalkmıştır. Foucault, Doğu toplumlarında, Arap dünyası (12. yy'da) ve bu dünyayla etkileşime geçmiş İspanya'da (15. yy'da) delilere bir tür ruh tedavisi uygulamaya yönelik kurumların varlığına işaret etmektedir. Foucault, Avrupa'nın ilk meczup hastaneleri olan İspanya'daki bu kurumların, Pinel gibi 19. yy'ın doktorları tarafından hayranlıkla karşılandığını vurgulamaktadır. Oysa Klasik dönemin öne çıkan unsuru olan kapatma nosyonu, 'Genel Hastane', 'çalışma evleri ve Almanya'daki *zuchthausern* tamamıyla farklı bir delilik deneyimiyle ilişkilidir. Foucault bunun Klasik Çağ'ın bilgi açısından önceki döneme nazaran geride olduğunu göstermediğini vurgular.[16] Foucault'nun ele aldığı biçimiyle, kapatma ve onun kurumsal, düşünsel örgütlenmesi, modern hastane fikriyle ya da modern delilik deneyimiyle hiçbir ilişki içinde değildir.

'Tımarhanenin Doğuşu'

Klasik Çağ'da delilik üzerine Foucault'nun işaret ettiği temel öğelerden bir diğeri 'hukuk öznesi', medeni özgürlük ve tıp ilişkisi çerçevesinde oluşmaktadır. Klasik dönemde tıbbın iki kullanım biçiminin varlığına işaret edilmektedir. Bunlardan ilki tıbbın hukuk bağlamı içinde yer almasında, ikincisi ise kapatmanın toplumsal uygulamasında ortaya çıkmaktadır. İlk durum hukuk öznesinin yeterliğinin öne çıkması ve felsefi bir çözümlemenin doğmasıyla ilgilidir ve medeni özgürlüğün tıp tartışması içine çekilmesi; psikolojiyi hazırlayacak olan bir yapının temellerinin

[16] A.g.e, s. 175-181

atılması söz konusudur. İkinci durumda, kapatmanın toplumsal uygulaması çerçevesi ise; "toplumsal insanın tavırlarını gündeme getirmekte ve böylece ikili bir patolojiyi normal ve anormal, sağlıklı ve ölümlü terimleri içinde hazırlamaktadır; bu patoloji, "kapatılması uygundur" formülüyle birbirine indirgenemez iki alan yaratacaktır. Toplumsal özgürlüğün sağlam yapısı."[17]

18. yy'ın, sürekli olarak (eski) yasal bir kavram olan 'hukuk öznesi'ne, toplumsal insana ilişkin deneyi uydurmaya çalıştığını vurgulayan Foucault, Aydınlanma düşüncesinin iki kavrayış arasında bir uyumun sağlamasına yönelik çaba içinde olduğunu vurgulamaktadır. Buradan hareketle pozitivist tıbbın temellerine yönelinmektedir: 19. yy'ın pozitivist tıbbı, temellerini '*Aufklarung*'un çabalarından miras almaktadır: Hem hukukun içinde çözümlenebilen hem de toplumsal olarak algılanabilen bir yapı içinde hukuk öznesinin akıl bozukluğu ortaya çıkmaktadır. Bu çerçeve, 19. yy'ın psikopatolojisini belirleyici bir unsur olarak ileri sürmektedir. Yeni bir 'homo natura' fikrine göre bir normal insan algısı ortaya çıkmaktadır. Bu 'normal' insan eğer bir yere konumlandırılacaksa Foucault'ya göre '*socius*' ve hukuk öznesini birleştiren bir sistemin içine yerleştirilmelidir. 'Bilimsellik iddiasındaki psikopatolojimizin' kökeni bu senteze dayanmakta ve bu sentez pozitif bilim olma iddiasındaki ve 'deliyi insan mertebesine yükselten' bu yapının a *priori*'sini oluşturmaktadır.[18] Akıl ve akıl-dışı, delilik, arasındaki ilişki Aydınlanma'nın diyalektiği içinde yeni bir alana doğru kayarken tıbbi anlayışı da dönüştürmektedir. Klasik dönemde 'masumlara' suçlu muamelesi yapılmasına öfke duyacak pozitif bir tıbbi çerçeve oluşmaya başlamaktadır. Akıl, kendine akıl bozukluğunun reddi çerçevesinde bir yer bulacak, ahlaki bir dışlamadan ziyade, 'çoktan belirlenmiş bir mesafede' delilikten kopmadan, pozitif bir gereklilik tabanında kendini, akıl-dışılığa gitse dahi, düzenleyebilecek bir mertebeye yerleştirecektir. Yine de Foucault'ya

[17] A.g.e, s. 190
[18] A.g.e., s.192

göre 19. yy'ın ve ilerleyen dönemin psikolojik kavrayışı klasik dönemin kalıntılarını içinde barındırmaya devam edecektir.[19]

İngiltere ve Fransa'da sağlık ocaklarına delilerin kabul edilmesi 18. yy'ın ikinci yarısına denk düşmekle birlikte buralarda hekimlerden çok gözetmenler yer almaktadırlar. Deliliğin tıbbi tedavinin alanı içine alınması için 18. yy'ın sonunun beklenmesi gerekmektedir. 'Deli birçok tıp-dışı' uygulama evreni içinde yer almış ve bu, oldukça kabul gören, doğal, sağlam uygulama olmuştur ki, doktorlar bile bu durumu benimsemişlerdir.[20] 19. yy'ın tedavisinde yöntem fizik yerine, ahlaki bir görünüme bürünmekte ve bir tür cezalandırmayla iyileştirme düşüncesine yönelmektedir. Bu cezalandırma bedene ilişkin bir cezalandırma değildir: Burada ruha verilen cezalar öne çıkmaktadır.[21] Foucault'nun burada ağırlıklı olarak üzerinde durduğu iki figür Philippe Pinel ve Samuel Tuke'dir.

Tuke, delilere yönelik bakıma yönelen yardım cemiyetlerinin bir üyesidir. Bu yardımsever örgütlenmeler, Foucault'ya göre, başlangıçtan beri kapatma evleriyle sıkıntılı bir ilişki içindedirler. 1791'de Quarker'lara mensup bir kadın bu kurumlardan birine kapatılmış, arkadaşlarının tüm ziyaret talepleri reddedilmiş ve birkaç hafta sonra ölmüştür. Aslında daha önce de Quarker'lardan kapatılanlar olmuştur ve bu, Foucault'ya göre onların bu kurumlara karşı tavrını önemli ölçüde etkilemiştir.[22] Tuke, 1791'deki bu olaydan yirmi yıl sonra, 'Dostlar Derneği'nin kendine ait bakım yapacağı bir kuruluşa olan gerekliliğini ortaya koymaktadır. Bu süreç içinde yardım işleri tekrar düzenlenmiş ve *Retreat*'in yapımına eski yasalar ortadan kaldırılmak suretiyle başlanmıştır. Yeni oluşum içinde deliler, akıldan tam olarak yoksun görülmemektedir; onlar *yabancılaşmıştır*. Foucault, bu bağlam içinde 19. yy'ın psikolojisinde en önemli düzen-

[19] A.g.e., s. 229

[20] M. Foucault, *Deliliğin Tarihi* 2, Çev.: M. A. Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara, 1993, s. 197

[21] A.g.e., s.223

[22] M. Foucault, *Deliliğin Tarihi* 3, Çev.: M. A. Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara, 1993, s. 170-1

leyici rollerden bir tanesini oynayacak olan 'Üç Doğa' efsanesinin ortaya çıkışına dikkat çekmektedir. 'Retreat' bir kır evidir: Doğanın içindedir. Burada tedavide en önemli unsur doğa olarak karşımıza çıkmaktadır. 'Üç Doğa' efsanesini ise Doğa-Gerçek, Doğa-Akıl ve Doğa-Sağlık üçlüsü oluşturmaktadır.[23] Deliliğin '*Retreat*' içinde kavranışının özünü oluşturan öğeleri Foucault, şöyle sıralamaktadır:

"*1- Kapatmanın rolü, deliliğin kendi gerçeğine indirgenmektedir.*

2- Deliliğin gerçeği, onun olduğu şey, eski dünya, eski toplum, eski doğa karşıtıdır.

3- Deliliğin bu gerçeği, insanın bizzat kendisinin en ilkel olarak yabancılaştırılamayan'a sahip olabilmesi içindedir.

4- İnsanda yabancılaştırılamayan olarak bulunan şey, aynı anda Doğa, Gerçek, Ahlak, yani bizzat Akıl'dır.

5- Retreat deliliği, aynı anda hem deliliğin gerçeği, hem de insanın gerçeği olan bir gerçeğe; hem hastalığın doğası, hem de dünyanın sakin doğası olan bir doğaya geri götürdüğü için iyileştirme gücüne sahip olmaktadır."[24]

Fransa'da benzer süreç Philippe Pinel'in, Genel Hastane tarihinde ilk defa hastabakıcıların başına atanmasıyla oluşmaktadır. Pinel ruh-hastalıkları konusunda uzmanlığıyla tanınan bir kişidir ve Foucault'ya göre bu kurumun (Bicêtre'nin) başına atanması 'delilerin mevcudiyetinin *çoktan* bir tıbbi sorun' haline dönüştüğüne işaret etmektedir. Pinel için delinin tedavisinin temel hedefi 'onun ahlaken tanınmış ve onaylanmış toplumsal bir tip içinde' istikrara kavuşturulmasıdır.[25] Pinel ve izleyicileri, klasik dönemin ne fiziksel ne de ruhsal olan, aynı anda hem biri hem de öteki olan, delinin iyileştirilmesine yönelik yöntemleri baskıcı ve ahlaki bir çerçeve içinde devralmıştır diyen Foucault,

[23] A.g.e., s.180
[24] A.g.e., s. 183
[25] A.g.e., s.174-8

delilerin tedavisinde kullanılan 'duş' örneğini vermektedir: Duşun terden dolayı değil, bir suç işlendiğinde yaptırılması 19. yy'ın sonunda hâlâ hastanelerde görülen bir olaydır ve duş ile birlikte bir konuşma başlatılmak suretiyle delinin deliliğini itiraf etmesi beklenmektedir.[26] Gerek Pinel gerekse de Tuke'un efsanesinin gerisinde Foucault'ya göre 19. yy'ın psikiyatrisinin doğuşuna temel oluşturacak hususlar bulunmaktadır. Bunlar gerek tımarhane ve iyileştirme yöntemleri gerekse de delilik deneyimini düzenleyen yeni işlemlerdir. 'Deli artık korkutmayacaktır' tam tersine artık o *korkacaktır*.[27] Yeni bir oluşum ortaya çıkmaktadır: Bu, modern dönemin tımarhanesinde gözetim ve yargılamanın temelini oluşturacak olan başka bir önemli husustur: Otorite. Bu otorite klasik baskı çerçevesi içinde kavranamaz. Gözetmen, sadece dille ve bakışla, 'silahsız ve zorlama aracı olmaksızın' tımarhanede konumlanacaktır.[28]

Homo-medicus: Baba ve Yargıç, Aile ve Yasa

Tımarhanenin temeli dinsel bir yapıya da dayanmamaktadır: 'Din, tımarhane hayatının alt katmanı değil de, tamamen tıbbi nesne halindedir' derken Foucault, bir yandan kurumsal olarak laikleşmeye, diğer yandan yeni ahlak ve doğruluk anlayışına işaret etmektedir. Burada Foucault, dinin ahlaki boyutunun ortadan kalkmasından ziyade, hayali boyutunun ortadan kaldırılmasına gönderme yapmaktadır. Tımarhane 'dinsiz bir dinsel alan', ahlaki türdeşleştirme ve saf ahlakın mekânı olarak karşımıza çıkmaktadır. Foucault, bu bağlamda tımarhane ve modern dönemde delilik ile ilgi çarpıcı bir iddiayı ortaya atmaktadır:

> *"Pozitivist çağın tımarhanesi - Pinel'in onu kurmasından ötürü şan sağladığı haliyle - özgür bir gözlem, teşhis ve tedavi yeri değildir, burası itham edilen, yargılanan ve ancak bu davanın öngördüğü üzere psikolojik derinliğinin içinde,*

[26] M. Foucault, *Psikoloji ve Ruhsal Hastalık*, s.107
[27] M. Foucault, *Deliliğin Tarihi* 3, s.193
[28] A.g.e., s. 199

yani pişmanlık getirilerek kurtulunabilen adli bir mekândır. Dışarıda masumluğu ortaya çıkmış olsa bile delilik tımarhanede cezalandırılacaktır. Uzun bir süre, en azından günümüze kadar, ahlaki bir dünyanın içine hapsedilecektir."[29]

Daha önce delilerin yanında yeri olmayan hekimin birdenbire yeni mekânın temel karakteri, öğesi oluvermesi ise bu bağlamda başka bir önemli olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Pinel ve Tuke'un zihniyetleri farklı olsa bile, birleştirici öğesi hekimin varlığında yatmaktadır. Hekim, *homo medicus*, tımarhanede bir bilginden çok bir bilge konumundadır ve varlığının temelinde bilgiden çok yeni ahlaki ve hukuki yapılanma bulunmaktadır.[30] Deli reşit değildir, yaptıklarından sorumlu tutulamaz, o yabancılaşmıştır. Burada devreye giren pozitivist uygulamalardan ve iyileştirmeye yönelik yöntemlerden çok, düzen, otorite ve ceza ilişkisidir. Hekim hem 'Baba' hem 'Yargıç', başka bir deyişle reşit olmayanların hem aile reisi hem de düzenin yasasıdır. Foucault, işte bu noktada tımarhaneyi, burjuva toplumunun ve değerlerinin mikrokozmosuna benzer bir yapı olarak değerlendirmektedir. Hata-Ceza ilişkisinin yeni oluşan çehresi, kendini babanın-hekimin dolaysız otoritesiyle bütünleştirdiğinde, deliliğin karşısına yerleşen bir düzen sorunsalıdır: Hekim hastayı tedavi etmekte mucizevi güce işte buradan hareketle sahip olmaktadır. Psikiyatri, ruh hekimliği 19. yy'da Batı tıp tarihinde özerklik kazanmıştır. Ama Foucault ruh hekimliğinin pozitivizm iddiasında bulunamayacak ve tam aksi onunla çelişen nitelikler taşıyan özelliklerine işaret etmektedir. Deneyden çok ahlaki içerikler ve desteksiz tedaviler ile karşımıza çıkmaktadır: 'Desteksiz iyileştirmeler', gerçekten iyileştirmektedir ama, sahte hastalığın hakiki tedavileridirler.[31] Burada artık Freud'a kadar uzanacak süreçte ortaya çıkan yeni bir kurum, yeni bir uzmanlık ve farklı bir delilik deneyimi söz konusudur. 'He-

[29] A.g.e., s. 218
[30] A.g.e., s. 219
[31] A.g.e., s. 225-6

kim-hasta çiftinin gerçeğini tüm ciddiyetiyle' kabul eden Freud, bu ilişkiyi tıbbi bir maskelemeye yönelmeksizin ortaya serecek kişi olarak Foucault tarafından ortaya koyulmaktadır:

"Freud, Pinel ve Tuke'un kapatma uygulamasının içine aldıkları bütün yapıları hekime doğru kaydırmıştır. Hastayı, "kurtarıcıların" onu yabancılaştırdıkları bu tımarhane hayatından kurtarmıştır; ama onu bu varoluş içindeki öze ilişkin şeylerden kurtarmamıştır; tımarhane hayatının güçlerini birbirlerine bağlayarak, en uç noktaya kadar geçmiştir; psikanalitik konumu yaratmıştır, burada yabancılaşma dahiyane bir kısa devreyle yabancılaşmayı kaldıran olmaktadır, çünkü hekimin elinde özne haline gelmektedir."[32]

Homo-medicus, eğitimli sağlık personeli ve tımarhane, Genel Hastane'den farklı bir yapıda şekillenirken modern psikiyatri ve psikolojinin, modern delilik deneyiminin özgün yönlerini ortaya çıkarmaktadır. Her şeyden önce 'deli' dışarının içine kapatılmakla, serseri gemide başlayan yolculuğu tımarhanede, modern kapatma mekanizması içinde devam etmektedir. Deli, modern tıbbın ve toplumun içinde artık tamamen yabancılaşmıştır. Yetkin ve ergin, ehil ve ehliyetli olamaz. O, sadece, ailenin aklını tam anlamıyla kullanamayan ama uyumlu hale getirilebilir çocuğu, normalleştirilebilir hastasıdır. Öznelliği yoktur, nesnedir.

Bedenin Siyasal Anatomisi

Foucault'da modern bilgi-iktidar mekanizmasının arkeolojisinde önemli bir durak noktasını vurgulamamız ve tıp konusundaki tartışmalarla bir ölçüde örtüşen modern hapisane ve cezalandırma pratiklerine değinmemiz yararlı olacaktır. Bunlar bedenin siyasal olarak inşası ve kontrolüne ilişkin Foucaultcu iddiayı daha açıkça ortaya koyacaktır. Hemen söylemek gerekir ki tımarhane, hapisane ve kliniğin doğuşu farklı kendi düzenle-

[32] A.g.e., s. 227

meler olarak Foucault tarafından irdelenmektedir. Bunlar arasında bir devamlığın varolduğunu vurgulamak oldukça yanlış bir sonuca bizi götürebilir: Yine de en azından bu çalışmaların, tarihsel olarak tam anlamıyla değilse de, kapsam olarak birbirleriyle konuştuklarını söylemek olasıdır.[33] Yine de ortak tema vardır, bu modern öznenin oluşumuna yol açan yeni bilgi-iktidar formasyonudur. Cezalandırmanın içinde gerçekleşen yapısal dönüşüm kendini bize özellikle 18. yy sonu ile 19. yy'ın başında göstermektedir. Temelde yer alan önemli nokta bedene verilen cezanın dönüşümü ve cezanın seyirlik unsur olmaktan çıkması gibi olgulardan hareketle, modern ruhun oluşumu ve meşruiyet zemini içinde günümüz 'bilimsel hukuki yapısının soy ağacının' ortaya çıkarılmasıdır.[34] Ceza modern dönemde artık bedene verilmeyecektir; 'o halde ruha müdahale' edilmeye başlanacaktır. Tıp, psikiyatri ve yargı arasındaki bir ilişki, suçlunun işlediği suç, geçmişi ve ruhsal durumu arasında bir bağ kurulmaya başlanacaktır: Hafifletici nedenler ve yargıya nüfus eden hukuki olmayan unsurlar doğmaktadır. Tüm bunlar disiplin edici (modern) iktidarın hiyerarşik yapısıyla, modern devlet aygıtının işleyişiyle bağlantılı hususlardır.

Foucault, eğitim sisteminin 18. yy'da yeniden örgütlenmesi içinde, aynı tımarhanede oluşan yeni gözetim sistemini tartışırken vurguladıklarına benzer noktalarla eğitim kurumlarından orduya, hastaneden hapisaneye modern Batı toplumlarında iktidarın yeniden yapılanışını ortaya koymaktadır.[35] Klasik dönemin içinde bedenin, iktidarın nesnesi ve hedefi olarak keşfedilişi; itaatkâr, uyumlu ve becerikli hale getirilen bedenlerin yönetimi bu dönemin temel uzmanlaşmalarından bir tanesi halini

[33] Bu tartışma içi bkz., G. Gutting, *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, s. 111. Gutting özellikle *Kliniğin Doğuşu* ile *Deliliğin Tarihi* arasındaki bağlantısızlıktan söz etmekte ve özellikle *Kliniğin Doğuşu* sonra yazılmasına rağmen Deliliğin Tarihi'ne gönderme yapmamasını Bachelardcı bir tavır olarak değerlendirmektedir.

[34] M. Foucault, *Hapisanelerin Doğuşu*, Çev.: M. A. Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara, 1992, s. 27

[35] A.g.e., s. 220

almıştır. Foucault, bedenin, iktidarın nesnesi haline gelişinin bu biçiminin ilk olmadığını da vurgulamaktadır. Ona göre her toplumda benzer mekanizmalar işlemiştir ama eğitimli ve itaatkâr bedenlerin üretiminde bu oluşum ekonomik terimlerle (bedenin) gücünü artırırken, siyasal terimlerle azaltmaktadır.[36] Bunun, 'siyasal anatominin' 'icadı'nın bir keşif olarak anlaşılması gerektiğini vurgulayan Foucault, modern iktidar "mikrofiziği"ni tanımlamakta olduğunu gösterir. Burada karşımıza çıkacak olan diğer olgu disiplin kurumlarının *normalleştirme* işlevidir.

Foucault hiyerarşikleştirme, kıyaslama, dışlama ve birçok benzeri işleve sahip disiplin sisteminin amacını normalleştirme olarak görmektedir. Klasik çağın sonunda *normalleştirme* tıpkı gözetim gibi iktidarın büyük araçlarından bir tanesi halini almıştır.[37] Bütünsel olarak 'siyasal kuşatma' sadece bilinç ve temsil bağlamında değil aynı zamanda bizatihi bilgiyi mümkün kılan düzeylerde de benzeri işlemlerle etkisini göstermektedir. Normalleştirme ve gözetleme küçük işlemsel şemalarla psikiyatriden pedagojiye ve hastalıkların teşhisinden emek pazarına tüm alanları etkilemiştir. Burada Foucault'nun işaret ettiği, 'sınav' ve 'sınavdan geçirme' işleminin şekilsel ve disipliner yapısıdır. Hastanenin gelişimi de bu yapıdan etkilenmektedir. Foucault'ya göre, 17. yy'da tıbbın epistemiyolojik kilitlenmeden kurtulması, hastanenin 'sınavdan geçirme' aygıtı olarak örgütlenmesi yoluyla gerçekleşmiştir. Disiplinli hastanede sürekli bir gözetleme söz konusudur ve bu bağlamda da tedavi süreklilik kazanmaktadır: 18. yy ile birlikte sadece bazı saatlerde hastaneye gelip muayene yapan hekim olgusundan, sürekli olarak hastanede tüm gün bulunacak hekimlik makamının kuruluşuna ve 'hastabakıcılık' kategorisinin ortaya çıkmasına neden olacak süreç, kesintili ve hızlı bir teftiş görünümündeki tedavi olgusunun sürekli bir gözetlemeye dönüşmesinin yolunu açacaktır. Foucault'ya göre 'her şeyden önce bir yardım yeri olan hastanenin' kendisi de değişmektedir. Hastane, 'bir eğitim ve bilgi

[36] A.g.e., s. 171
[37] A.g.e., s. 230-1

verme yeri haline gelecektir' ve "tıbbi disiplin"in en uygun mekânı olacaktır. Foucault, tıbbi disiplinin metne bağlı, bu nedenle de yazarlara atıfla oluşturulmuş niteliğini kaybederek, daha çok 'sürekli olarak muayeneye sunulmuş nesnelerin oluşturdukları bir alana' atıflar yapar hale geldiğini vurgulamaktadır.[38]

Bio-Politika ve Yönetimsellik

Foucault'nun bio-politika, siyasal anatomi, gözetleme ve normalleştirme gibi kavramları, modern kurumların temsil ve bilginin düzlemlerindeki kesişmelerine işaret etmektedir. Eğitim, sağlık ve yasal kurumların mekânsal örgütlenmelerinde, mimarilerinde analitik bir düzenleme kaygısının yattığına vurguda bulunan Foucault, Bentham'ın *Panopticon*'unu, gözetleyen, bireyselleştiren ve normalleştirmeyi amaçlayan iktidarın 'harika makinesi' olarak değerlendirir. Görülmeden gözetleyen, kaçamak iktidar makinesi kralın yerini almaktadır. Öyle ki bu yapı sayesinde 'mahkumu iyi davranmaya, deliyi sakin olmaya, işçiyi çalışmaya, okul çocuğunu özenli olmaya, hastayı tedaviye uymaya zorlamak için güç kullanmaya' gerek kalmamaktadır.[39] Bu mimari, yeni 'siyasal anatomi' ile bütünleşmekte ve onun, hükmetmekten disiplin etmeye doğru farklılaşan bir amacı olduğunu ortaya koymaktadır.[40]

Burada karşımıza çıkan Barry Smart'ın da vurguladığı gibi ikili işleyen ama tek bir bütünsel çerçeveye sahip güç ilişkisidir: Ölüm üzerinde işleyen bir güç değil de yaşam üzerine bir güç söz konusudur.[41] Bunlardan ilki, bir siyasal anatomi fikri içinde tek tek bedenlere yönelmekte ve onları şekillendirmektedir. Bireysel ya da topluca yapılan spor ve bedeni güçlendirmek için gerçekleştirilen diğer faaliyetler bu bağlamın içinde, hastalıklar ve tedavilerini de içerir biçimde bireyselleşerek konumlanmak-

[38] A.g.e., s. 233
[39] A.g.e., s. 254
[40] A.g.e., s. 262
[41] B. Smart, *Foucault, Marxism and Critique, Routledge*, London, 1989 (1983), s. 90

tadır. Bedenin siyasal anatomisini bunlar oluştururlar. Diğer yanda ise nüfusun kontrolüne yönelik bio-politika kavramı Foucault tarafından ortaya atılmaktadır. *Kliniğin Doğuşu* adlı kitabında özellikle kamu hijyeni konusuna yönelişi bu bağlamda ilgi çekicidir. Özellikle *Hapisanenin Doğuşu*'nda da karşımıza çıkan 'polis' kavramından hareketle nüfusun kontrolü ve yönetimsellik nosyonlarına yönelmek gerekmektedir. Her ne kadar direkt olarak vurgulanmasa da *Deliliğin Tarihi*'nde de yer aldığı açıkça görülen nüfusun kontrolüne yönelik bio-iktidar, devletin yeniden örgütlenişi ile ilişkili bir husus olarak 'polis', modernlik ve Aydınlanma bağlamında kavranması gereken yeniden yapılanma olarak değerlendirilmelidir.

Burada bahsedilen sadece kolluk gücü olarak 'polis' değil, yeni bir politik teknolojidir. 18. yy sonrası disiplin mekanizmasının devletleşmesi ve yaygınlaşması bağlamında dispanserler, mahallelerde açılan küçük hastaneler hastaları kabul eder, hastalıkları gözetim altında tutarken aynı zamanda haber toplamakta, halka tavsiyede bulunurken öte yandan devlete bölgenin sağlık durumu hakkında bilgi sunmaktadır. Hastalık kişiselleşiyorsa da aynı zamanda onunla ilişkili birçok hususun devletleştirildiğinin söylenmesi bir çelişki oluşturmamaktadır. Burada söz konusu olan liberal ideallerle beraber gelişecek devletçi yapının çözümlemesidir. Foucault'ya göre söz konusu olan, refah devletine giden yolda önemli bir yapıtaşı olan, Almanların 18. yy'da *Polizeiwissenschaft* dedikleri şeyin ta kendisidir. Öznelerine refahını sağlamak amacıyla devletin gücünü artırması ve güç kazanmasına yönelik kuram ve çözümlemeler bütünü bu kavram çerçevesinde ele alınmaktadır.[42] Temel ilgi odağı, tüm bu yeni siyasal teknolojinin nesnesi, nüfus olarak karşımızda durmaktadır. Nüfus, devletin gücü için mümkün olanın en büyüğü ve en aktifi olmalıdır. Amaç bu olunca sağlık, doğum ve nüfusu hastalıklardan koruyucu bir dizi işlemin yapılması önemli hale

[42] M. Foucault, 'Security, Territory, and Population', *Ethics*, Çev.: R Hurley, Allen Lane-Penguin Press, London, 1997 s. 70

gelmektedir. Almanya'da *Polizeiwissenschaft* ortaya çıkışını Foucault, büyük merkezi bir devletin yokluğuna ya da toprağın bölgesel kontrolündeki eksikliklere bağlamaktadır.[43]

Benzer bir bağlamda ortaya çıkan ve bio-politika ile ilgili olan diğer hususlar toplumsal tıp, kamu hijyeni ve *Medizinische Polizei* (tıp polisi) kavramları çerçevesinde de görülmektedir.[44] Bio-politikayla bağlantılı kavranması gereken yönetme ve yönetimsellik ile nüfus ve sağlık sorunları örtüşmekte ve devletin rasyonel teknik ya da araçlarının gelişimine olanak sağlamaktadır. Hastanede bireyselleşmiş bedeni gözetleyen yapı, nüfusun bütünsel sağlığına dönük pratikleri de inşa etmektedir.

Söylensel Formasyon, Politika ve Tıbbi 'Bakış'

Bu noktada yönetimsellik nosyonu oldukça önem kazanmakta ve modern insanın bedenin kontrol ve düzenlenmesi yolunda uzmanların ve uzmanlaşmış kurumların oynadığı rolü göz önüne sermektedir. Foucault, *Kliniğin Doğuşu*'nda, hastalığın 'bedeni' ile hasta kişinin bedeninin tam olarak üst üste gelişinin tarihsel ve geçici bir veri olduğunu söylemekle çözümlemesine başlamaktadır. 'Tıbbi deneyim içinde, göreli olarak yakın bir dönemde, bedende hastalığın şekillenişinin (configuration) alanı ve rahatsızlığın yerleştiği (localization) alan, patolojik anatomi ile 19. yy tıbbının kesişiminde, birbirlerine geçmiştir.[45] Bu aynı zamanda hastalığın kavranmasıyla ilişkili dönüşümlerin oluştuğuna da işaret etmektedir. Söz konusu olan diğer husus ise, Tekelioğlu'nun ortaya koyduğu gibi, kliniğin bedenlerin bilimsel amaçlı teşhirinin yapıldığı bir eğitim alanına dönüşmesidir.[46] Bir yanda hastalığı doğallığında, çevreyle bağlantılı kavrayan bir tıp anlayışı 18. yy'la beraber ortaya çıkmakta ve hastayı

[43] M. Foucault, 'The Birth of Biopolitics', Ethics, Çev.: R Hurley, Allen Lane Penguin Press, London, 1997, s. 74

[44] M. Foucault, 'Security, Territory, and Population', *Ethics*, s. 71

[45] M. Foucault, The Birth of the Clinic, Çev.: A. M. Sheridan, Routledge, London, 1997(Fransızca, 1963), s.3-4

[46] O. Tekelioğlu, *Michel Foucault ve Sosyolojisi*, s. 62

kendi 'doğal' aile ortamında tedaviye yöneltmektedir. Buna Foucault 'türlerin tıbbı' demektedir. 'Türlerin tıbbı'nda hastalık toplumsal uzama yabancıdır.[47] Hastalık ortaya çıktığı yerde ortadan kaldırılmaya çalışılmaktadır. Hastane koşullarının ayrıcalığı yoktur: 'Hasta adam şüphesiz çalışacak kapasitede değildir; öte yandan hastanede tedavi edildiğinde ise toplum için ikinci bir yük teşkil edecektir.'[48] Diğer yanda ortaya çıkan tıp anlayışı ise Tekelioğlu'nun 'toplumsal uzam tıbbı' dediği, bizimse burada 'toplumsal tıp' olarak kullandığımız anlayıştır. Bu nüfusun kontrolüne yönelik, demografik yapıyla doğrudan ilişkili ve devlet politikalarıyla belirli düzeylerde örtüşen bir yapıya sahiptir. Çevresel öğeler, istatistiksel yöntem ve korumaya yönelik düşünceler bu anlayış içinde önemli öğeleri oluşturmuşlardır. Yavaş yavaş doktorlar sadece kamu sağlığının değil aynı zamanda kamu ahlakının da gardiyanları olmaya başlayacaklardır.[49] Hastane, ailesi olmayanlara, fakirlere hizmet vermek amacıyla kurumsallaşırken, tımarhanenin ve hapisanenin ortaya çıkışı ile açıkça örtüşen nitelikleri de içinde taşımaktadır. Klinik ise hastaneden farklı bir biçimde doktorların eğitimine yönelik bir kurum niteliğiyle karşımıza çıkmaktadır. Tekelioğlu'nun ortaya koyduğu gibi hastanede yoksulların tedavisi ve yeni sosyal yardım sisteminin öznesi olarak 'birey' öne çıkarken, klinikte doktorun eğitimi, 'bilgi' ve klinik gözlemin bilimsel nesnesi olarak 'hasta' ile karşı karşıya kalınmaktadır.[50]

Bu süreç, 19. yy'da dönüşen söylensel formasyonla bağlantılı olarak kavranmak durumundadır. Foucault'ya göre, tıbbi değerlendirmeler hemen hemen her toplumda ve uygarlıkta herhangi bir kişinin yapabileceği değerlendirmeler olmayıp, belirli bir iktidar ve statüyü gerektirmekteyse de 18. yy'ın sonunda Batı uygarlığında bu statü önemli bir biçimde yeniden dü-

[47] M. Foucault, *The Birth of the Clinic*, s. 16. Daha detaylı bir tartışma için bkz. O. Tekelioğlu, *Michel Foucault ve Sosyolojisi*, s. 63-69

[48] M. Foucault, *The Birth of the Clinic*, s. 18

[49] A.g.e., s. 42

[50] O. Tekelioğlu, *Michel Foucault ve Sosyolojisi*, s. 73

zenienmiştir.[51] Doktorun statüsündeki dönüşümün temelinde endüstri toplumları tarafından önemli bir norm haline dönüşen nüfusun sağlığı olgusu yatmaktadır. Kurumsal bağlamda hastane ve onun hiyerarşik örgütlenişi, insan bedeni ve hastalıkları algılamadaki modern pratiğin başlangıcı, dokümanter alanın inşası ya da kütüphanenin bilginin paylaşımına dönük yapısının doktoru sosyolog, coğrafyacı ve kamusal alanla bütünleştiren örgütlenmesi bu söylemsel pratiğin farklılaşmasına işaret eden önemli bir dönüşüme işaret etmektedir.

Ayrıca Foucault'nun açıkça belirttiği doktorun 'bakışı'ndaki bir değişim söz konusudur. Bu hastalığın ortaya çıkışının ve algılanışının dönüşümü ve diğer bilim dallarındaki yöntem ve tekniklerin tıp alanına taşınmasıyla bağlantılı bir sürece işaret etmektedir: '19.yy.da tıbbi pratik, fizik, kimya ya da biyolojideki deneysel normlara benzer biçimde, bu bilimlerin söylemsel alanının parçası olan laboratuvarla bütünleşmiştir.'[52] Hasta gözlenmekte, gözlem bedenin içine dek uzanmaktadır. Bu, tıbbi söylemin öznesinin farklılaşan tekniklerle (ve ameliyat, otopsi ve bu faaliyetlerle ilişkili aletlerin gelişimiyle) farklı bir algılama alanının ortaya çıkışına işaret etmektedir. Sınıflandırma, tanı koyma, kaydetme ve bunlarla bağlantılı sistemler oluşurken istatistiksel ölçütlerle tıbbi faaliyet bütünleşmektedir. 19. yy'la birlikte 'klinik söylemi içinde, doktorunun dokunan parmak, izleyen göz, doğrudan sorgulayıcı' ve iktidarın kendisi oluşu söz konusudur.

Foucault'nun tıbbi eğitim ve kurumsal yapının modernliğe doğru dönüşümünde ele aldığı tartışma siyasal değişimle bağlantılı olarak ilerlemektedir. 19. yy'la birlikte, 18. yy'ın yabancısı olduğu bir biçimde, tedavinin doğru yapılıp yapılmadığının kontrolünü yapmak üzere devlet devreye girmektedir.[53] Fransız Devrimi sonrası örgütlenmiş ulusal doktorların ortaya çıkması

[51] M. Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, Çev.: S. Smith, Pantheon Books, N.Y., 1972, s. 51

[52] A.g.e., s. 52

[53] M. Foucault, *The Birth of the Clinic*, s. 20

söz konusudur. Bu aynı zamanda tedavinin siyasal niteliğine işaret etmektedir: Doktorun, hastalığa ve kötü hükümete karşı, fakirden yana ve insanların bağımsızlaşmasında taraf olarak konumlanması demektir.[54] Foucault'ya göre:

> *"Tıp, artık bundan sonra hastayı tedavi için gerekli teknikler bütünü ve bunun gerektirdiği bilgiye sıkışamaz; Ayrıca tıp, artık sağlıklı insanın bilgisi, hasta-olmayanın çalışılması ve model insanın tanımını da içermektedir."*[55]

Siyasal ideoloji, tıbbi teknikler ve bilgi örtüşmeye başlamaktadır. Devlet adamı ve doktor bu örtüşme içinde farklı sözcük dağarcıklarıyla da olsa benzer bir hedefe yönelmektedirler. Foucault'nun ortaya koyduğu biçimiyle modern tıp ile bağlantılı kurum ve söylemin Batı'da gerçekleşen 19. yy siyasal ve sosyo-ekonomik dönüşümlerle bağlantılı oluşu oldukça açıktır. Bilgi, modern iktidarın kaçınılmaz bir parçasıyken, iktidar da modern bilginin kaçınılmaz bir parçası halini almakta ve nüfusun yönetimi ortak hedefinde bütünleşmektedirler.

Michel Foucault'nun çalışmaları önemli iddialarla insanın modern söylemlerin nasıl hem öznesi hem de nesnesi halini aldığını ve 'öteki'nin nasıl bir iktidar dinamiği içinde oluştuğunu bize göstermektedir. Bu iddialar, modern sağlık olgusunun modern iktidarla, sosyal bilimlerin tıpla ve diğer alanlardaki dönüşümlerle iç içe olduğuna işaret etmektedir.

[54] A.g.e., s. 20
[55] A.g.e., s. 34

MODERN BASKIDAN GENETİK MANİPÜLASYONA

Foucault'nun çalışmalarından hareketle modernlik, sosyoloji ve felsefe alanında sağlık, normallik ve bio-iktidar gibi konuları ele aldık. Bu bölümde özellikle, Foucault'nun modern iktidar ve normalleştirme gibi kavramlarını da aklımızda yine tutarak, dönüşen tıp teknolojileriyle bağlantılı olarak değişen durum üzerinde durulacaktır. İlk olarak yoğunlaşacağımız alan biyoloji yeniden-üretimle ilişkili olacak. Tüp bebekler örneğinden hareketle insanın biricik 'doğal' üremesinin farklılaşması tartışılacak. İkinci olarak genetik ve özellikle de insan geninin çözülmesinden klonlamayla ortaya çıkan gelişmelerin toplumsal yapıya etkileri üzerinde düşünülmek istenecektir. Son tartışmamız ise Foucault'nun bio-iktidar ve bio-kontrol anlayışının günümüzdeki geçerliliği üzerine olacaktır. Günümüzde 'insan' kavramının içeriği oldukça hızlı bir biçimde dönüşüme uğramaktadır. Eğer Foucault'nun söylediklerini izlersek onun zaten 19. yy'da icat edildiği düşüncesiyle karşı karşıya kalırız. Oysa 'insan' kavramı bilimin ürettiği yeni tekniklerle hızla dönüşüme uğramaktadır. Örneğin 'insan', modern endüstri üretimin bantlarında üretilen makineler gibi üretilebilen bir 'şey' haline dönüşme durumuyla karşı karşıyadır. Yalnızca üretim değil, benzer biçimde bu analojiden hareketle, aynı makine parçalarının değiştirilmesi gibi vücutta tadilat ve yenilemelerin yapılabilmesi bile gündelik ve sıradan bir olaymış gibi karşımızda durmaktadır. Buradan hareketle insan ve onun yeniden-üretimiyle ilişkili olarak modern ve modern-sonrası iki farklı algının ayrıştırılması üzerinde durmak gerektiğini iddia edeceğim. Bunlardan ilki Foucault'nun ortaya koyduğu baskı ilişkisiyle bağlantılıdır.

İkincisi ise teknolojik, enformatik ve genetik manipülasyon çerçevesinde karşımıza çıkmaktadır.

Bio-Teknoloji ve Bio-Etik

Aslında insanın yeniden-üretimiyle ilgili tartışmanın beraberinde karşımıza çıkardığı sağlık ve tıp ile ilgili konulardan bazılarını kürtaj, suni döllenme, tüp bebeklerden başlayıp insan kopyalamaya değin sıralamak olasıdır. Günümüzde özellikle gen teknolojisinin gelişimiyle karşımıza çıkan temel sorulardan bir tanesi insan klonlanması ile ilgilidir. Oysa yakın zamana kadar bazı kültürlerde ve ülkelerde (örneğin İrlanda Cumhuriyeti gibi) kürtaj en fazla kafaları meşgul eden sorunlardan bir tanesiydi. Aslında kürtaj çerçevesinde oluşan tartışma burada ele alacağımız diğer konularda da yinelenmektedir. Kürtaj üzerine yapılan tartışma bir yanda kültürel, toplumsal ve dinsel diğer yanda ise tıp ahlakı ile bağlantılı birçok açmazı ortaya çıkarmaktadır. Bazılarına göre kürtaj ahlaksal olarak kabul edilebilir bir olgu iken diğerlerine göre bu 'birey' haklarına karşı yapılmış ahlaksal olamayan bir işlem olarak değerlendirilmektedir.[1] Bununla birlikte rahim içinde embriyonun 'birey' olarak kabul edilip edilemeyeceği ise yukarıdaki tartışmalarla bağlantılı bir diğer hususu oluşturmaktadır. 'Birey' olmayı, beynin ve duyuların kullanılmasına bağlayan yaklaşımlarda ise biyolojik olarak beynin gelişimiyle 'birey' olma arasında bir ilişki kurulmaktadır. Ancak entelektüel aktivitelerin oluşumu ile embriyoda organların belirginliğe kavuşması arasında kurulacak ilişki de tartışmalı bir konumdadır. Bu yaklaşım, nasıl biz farklı dilleri konuşma kapasitesine sahip olup da konuşamıyorsak, en genç insan embriyosunun da bu entelektüel kapasiteye sahip olduğunu iddia etmektedir. Embriyoyu insan niteliklerine sahip olarak değerlendiren yaklaşım, embriyonun bilince, usavurmaya ve se-

[1] Bu tartışmalar için örneğin bkz., M. Tooley, M., *Abortion and Infanticide*, Clarendon Press, Oxford, 1983

çim yapma yeteneğine sahip olduğunu vurgulamaktadır.[2] Daha da ileri giderek döllenme sırasında bireyin ortaya çıktığını vurgulayan yaklaşımlara bile rastlanmaktadır. Aslında bir yanda dinsel, kültürel birçok temayı içinde taşıyan bu tartışma, bir yandan kürtajın toplumsal içeriğini ortaya çıkarırken diğer yandan embriyonun kavranmasında ve/veya algılanmasında oluşan belirsizliği gündeme getirmektedir.

Genel olarak kürtaj karşıtlığı günümüzde yoğun biçimde desteklenmeyen bir görüş olarak karşımıza çıkar. Don Marquis, özellikle laik yüksek eğitim kurumlarıyla bağlantılı düşünürler tarafından, kürtaj karşıtlığı konumunun ya irrasyonel dinsel bir dogma ya da ciddi biçimde yolunu şaşırmış felsefi bir iddianın sonucu olarak değerlendirildiğini vurgular.[3] Bu tartışmanın dışında yoğun olarak karşımıza çıkan hususlardan bir tanesi yardım alınarak yapılan biyolojik yeniden-yeniden üretim olgusu ve bununla bağlantılı gelişen teknolojilerdir.

Özellikle 1978 yılında İngiltere'de ilki dünyaya gelen tüp bebekten sonra, günümüzde tüp bebek teknolojisi, alışıldık bir hal almıştır. Ancak kürtaja benzer tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Dünyanın ilk tüp bebeği olan Louise Brown laboratuvarda, sperm ve yumurtalığı *Petri* kabında bir araya getiren bilim adamları tarafından yaratılmıştır.[4] Birey olarak bir insanı kabul etmenin çeşitli hukuki, psikolojik ve tıbbi kriterleri ortaya konmuştur. Örneğin tıbbi olarak beyin, sinir sistemi gibi çeşitli organların geliştiği, döllenmeden sonraki ilk yirmi haftada var olan bozulma ihtimali gibi hususlar sıralanabilir. Oysa, 'Louise Brown ve diğer tüp bebekler tek hücreli bir embriyo iken nasıl değerlendirilmelidir?' sorusunu sormak kaçınılmaz hale gelmektedir. Burada bilim adamlarının konumu ise ayrıca değer-

[2] Bu tartışma yeni-Aristocu olarak değerlendirilmektedir. Bu yaklaşım için bkz., Finnis, J., "Abortion and Health Care Ethics", *Bioethics*, Der.: H. Kuhse ve P. Singer, Blackwell Publisher, Oxford, 1999, s. 13-5

[3] D. Marquis, "Why Abortion is Immoral", *Journal of Philosophy*, LXXXVI, 4, April 1989 (s. 183-202), s.183

[4] N. Tonti-Filipini, "The Catholic Church and Reproductive Technology", *Bioethics*, Der.: H. Kuhse ve P. Singer, Blackwell Publisher, Oxford, 1999, s. 93-95

lendirilmesi gereken bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Spermin dondurulması, saklanması ve bunlarla bağlantılı diğer deneylerde oldukça tartışmaya açık görülmektedir.

Bu yoldaki çalışmalar sadece çocuk yapamayan çiftlere çocuk sahibi olma olanağı sağlamanın ötesine geçerek farklı bir yolda ilerlemektedir. Genetik hastalıklar ve diğer birçok bozukluğun tespitiyle mükemmel olmayan embriyoların belirlenmesi bizi mükemmel çocukların yaratılmasına doğru gelişen bir süreç üzerinde düşünmeye yöneltmektedir. Bu bağlamda Margaret Tighe sakat çocukların bakımındaki masrafları dikkate alan devletin 'üreme lisansı' verme ihtimalinden söz etmektedir. Tighe bu tartışmanın içine embriyonun incelenmesi yoluyla ailede suçluluğun yüksek olduğu durumlardan dolayı ileride ortaya çıkabilecek 'kaçınılmaz tehlikelerin' bertaraf edilmesinin söz konusu olduğunu, olanağının ortaya çıktığını, ancak burada 'kaçınılmaz tehlikenin' ne olduğuna karar verenin yine devlet olacağını vurgular.[5] Karşımızda duran, bebeğin cinsiyetinden başlayıp genetik yapısının şekillendirilmesine uzanan bir süreçtir. Diğer bir konu ise kadından geç yaşta alınan yumurtaların depolanıp, çocuk doğurmanın kariyerini geliştirdikten sonraya ertelenebilmesidir. Tüm bunların yanı sıra bütün ilginin bu tür teknolojilerle yoğunlaşması ve kısırlığın nedenleri hakkında bilinçlendirmeye yönelen çalışmaların fazla olmamasının dikkat çekici olduğunu vurgulayan Tighe, kısırlığa çoğunlukla neden olan hususları, rahim içinde kullanılan gebelik önleyici aletler, kürtaj ve kısırlaştırma olarak sıralamaktadır.[6]

İnsan embriyosuyla yapılan araştırmaların odaklandığı noktada belirenler ahlaki konulardan daha fazla embriyonun kaynağı ve kadın üzerindeki etkisi, hatalı olan embriyoların elenmesinin etkileri ile embriyo bağışlarının aile ve aile ilişkilerine

[5] M. Tighe, 'A Pandora's Box of Social and Moral Problems', *Bioethics*, Der.: H. Kuhse ve P. Singer, Blackwell Publisher, Oxford, 1999, s. 92 (91-93)

[6] A.g.e., s. 93

olan toplumsal etkileri olarak sıralanmaktadır.[7] Tüp bebek teknolojisiyle ilişkili vurgulanması gereken hususlardan ikisi de başarısının düşük olması ve gerek bebek gerekse de anne üzerinde tehlikeli etkilerin oluşabilmesidir. Rowland, bunların dışında gelişen teknolojilerle mutlu aile imajının ardında oluşacak toplumsal sorunlara şu örnekleri vererek dikkat çeker:

"- 62 yaşında bir İtalyan kadın yumurta bağışı ve tüp bebek teknolojisiyle doğum yapmıştır.

-59 yaşında Britanyalı bir kadının ikizi olmuştur.

-21 yaşında bir kadın, 48 yaşındaki annesinin embriyosundan annesine vermek üzere doğum yapmıştır.

-Güney Afrikalı bir kadın hiçbir maddi yakınlık hissetmediğini söylediği üçüzü kızı için doğurmuştur.

-Amerika Birleşik Devletleri'nde doğumu yapıp anne olan Anna Johnson, sperm ve yumurtalıkların kendine ait olmamasından dolayı doğurduğu çocuğu ziyaret etmek için açtığı davayı kaybetmiştir."[8]

Yukarıda belirtilen örnekleri artırmak ve gelecekte yaşanabilecek sorunların boyutunu düşünebilmek ve yeniden-üretim teknolojisinin gelecekte ve/veya şu andaki yapısının bizi nereye götürdüğünü kavrayabilmek için şu örnekleri vurgulamak oldukça aydınlatıcı olacaktır: '(a) İtalya'daki deneylerde üç rahim laboratuvar koşullarında faaliyet göstermektedir. Bunların içine yerleştirilen embriyolarla insan bedeni dışında yaşamı oluşturmak hedeflenmektedir. (b) Embriyo bağışı ve taşıyıcılarla birlikte ırksal deneyler gerçekleştirilmeye başlanacaktır. Örneğin, Üçüncü Dünyalı bir kadın beyaz bir çiftin bebeğini doğuracaktır. (c) Beyin ölümü gerçekleşmiş ya da ölümünden sonra kullanılmak üzere bağışlanmış bir kadının yumurtaları döllenebilecektir. (d) Tartışılan bir başka husussa beyin ölümü gerçekleşen

[7] R. Rowland, "Human Embryo Research: A Global Social Experiment", *Bioethics*, Der.: H. Kuhse ve P. Singer, Blackwell Publisher, Oxford, 1999, s. 96 (95-99)

[8] A.g.e., s. 98

kadınların taşıyıcı anne olarak kullanılmasıdır, çünkü bu kadınların bebek üzerinde hak iddia etmesi olasılığı olamayacaktır.[9]

Burada dikkat edilmesi gereken temel konular insanın üremesinin ya da başka bir deyişle biyolojik yeniden-üretimin gittikçe tıbbi ve teknik bir sorunsala dönüşmüş olması, 'doğallığın' kayboluşu ve tabii ki kadının vücudunun sömürülüp sömürülmediğidir. Bunun tıbbileşme ve teknik bir sorun haline gelmesiyle bağlantılı olarak bazı feminist görüşleri değerlendirmek faydalı olacaktır. Tartışma bizi feminizmin annelik üzerine geliştirdiği eleştirilere de götürmektedir.

Yeniden-Üretim Teknolojileri Kadını Sömürüyor mu?

Özellikle feministler kadın ve annelik ilişkisinin baskıcı bir biçimde kültürel olarak inşa edildiğini farklı tonlarda vurgulamışlardır. Oakley'e göre kadının doğurma ve çocuk sahibi olmaya, çocuğun anneye olan ihtiyacı olduğu savları birer mitolojidir.[10] Özellikle erkek olan doktora ve (kadın) hastasına yoğunlaşan Oakley, doğumun tıbbileşmesin etkileri üzerinde durmakta ve tıbbileşme yoluyla gittikçe alternatif seçeneklerden uzaklaşıldığına vurguda bulunmaktadır.[11] 'Hamilelik barbarcadır' sözünün sahibi Firestone tarafından ortaya atılan ve erkeğin biyolojik yeniden üretim sürecinden dışlanmasını içeren bir sav da mevcuttur. Kadının ezilmesinin temelinde yatanın biyoloji olduğu düşüncesi bu savın temelinde yatmaktadır. Biyolojik yeniden-üretimin gerçeklerinin üstesinden gelindiği anda farklı organlara sahip olmanın da anlamsızlaşacağını savunan Firestone, böylece erkek ve kadın rollerinin de ortadan kalkacağını düşünmektedir.[12]

[9] A.g.e., s. 98-99

[10] A. Oakley, *Woman's Work: Housewife, Past and Present*, Panthenon Books, New York, 1974, s. 186-7

[11] A. Oakley, *Women Confined: Towards a Sociology of Childbirth*, Martin Robertson, Oxford, s. 216

[12] S. Firestone, *The Dialectic of Sex*, Bantan Books, New York, 1970, s. 228-9

Burada teknolojik yeniden-üretime kadının özgürleşmesi yolunda umutlar bağlanmaktadır. Teknolojik yeniden-üretimi kadının özgürleşmesi için bir kaynak olarak gören yaklaşımlar da bulunmaktadır. Bunlar ağırlıklı olarak kadının biyolojik annelikten vazgeçmemesini savunurlar. Teknolojinin yeniden-üretimde önemli bir hale gelmesi savunulanın aksine kadını erkeğin egemenliğine daha fazla bağlayacaktır. Çünkü erkek hem sperm hem de teknolojinin sahibi konumundadır. Bu durum tam tersine erkeği kadından daha da bağımsızlaşmış bir hale getirecektir.[13] Bazı feminist araştırmacılar erkek bilim adamlarının suni döllenme gibi yeniden üretim uygulamalarının kadınlar üzerinde yarattığı fiziksel ve psikolojik riskleri göz ardı etmekle suçlamaktadırlar. Hatta bu tartışmalar, yeniden üretim teknolojileri yoluyla kadına ihtiyaç kalmayacağına değin gitmektedir.[14] Açıkça görülmektedir ki biyolojik yeniden üretim teknolojileriyle ilişkili tartışma oldukça kapsamlı. Kadınların toplumsal konumu dolayısıyla da feminist araştırmacılar yoğun bir biçimde tartışmanın içine girmektedir. Diğer bir tartışma ise daha sosyal bir uygulama, yeniden üretim uygulaması olarak görülebilecek taşıyıcı annelik konusunda yoğunlaşmaktadır.

Taşıyıcı annelik erkek sperminin kadının yumurtasını döllemesine verilen addır. Bu uygulama genellikle belli bir kontrat çerçevesinde yapılmaktadır. Önemli bir eleştiri, uygulamanın genellikle para karşılığı gerçekleşmesi nedeniyle kadının taşıyıcı annelik yoluyla çocuk satıcısı durumuna düştüğü yönündedir. 'Para ödenerek taşıyıcı annelik çocuk satıcılığı mıdır?' sorusuna Purdy şu açıklamayı getirmektedir:

"Taşıyıcı annelikten yana olanlar, kadınların sadece biyolojilerini kullanıma sundukları çerçevesinden hareketle taşıyıcı anneliği çocuk satıcılığı olduğu iddiasını reddetmektedir. Taşıyıcı anneliğe karşı olanlar ise çocuğun canlı ve sağlıklı

[13] A. al-Hibri, *Research in Philosophy and Technology*, vol 7, Der.: Paul T. Durbin, JAL Press, London, 1984, s. 266

[14] P. Singer, 'New Assisted Reproductive Technology', *Bioethics*, Der.: H. Kuhse ve P. Singer, Blackwell Publisher, Oxford, 1999, s.101 (99-102)

doğmaması durumunda paranın ödenmemesi veya az bir miktarın ödenmesinden dolayı kadının kesinlikle çocuk satıcısı durumunda olduğunu iddia etmektedirler. Eğer kadınlar sadece bir servis vermekteyseler o zaman çocuk ölü doğmuş olsa bile tamamen ödemenin yapılması gerekirdi savını ortaya atmaktadırlar."[15]

Purdy, taşıyıcı anneliğin kadının toplumsal statüsünü yükselten ve kadına güç veren potansiyele sahip olduğunu iddia eder. Ama kadının sömürülmesi yönünde gelişimlerin olması hususunun da göz ardı edilemeyecek biçimde konunun karanlık yüzünü oluşturduğunu da vurgular.[16] Burada yer alan önemli bir husus da biyolojik yeniden üretim, cinsel ilişki ve çocuk yetiştirme ilişkisinin parçalandığı noktasındadır. Bu bağlamda yeniden üretim teknolojilerinin hali hazırda varolan aile, çocuk bakımı ve cinsellik gibi birçok toplumsal olguya yeni bir boyut getirdiği açıktır.

Son yıllarda bilimsel alanda yaşanan ve sağlık ile doğrudan ilişki içinde olan en önemli gelişmelerden bir tanesi ise genetik üzerinde gerçekleşen araştırmalardır. Bu bağlamda tartışmanın biyolojik yeniden üretim teknolojilerinden başka bir alana kaydığını görmekteyiz.

Gen-etik ve Dolly'nin Doğuşu

Klonlama ve genetik üzerine yapılan araştırmalar, yeniden üretim ve nüfusun kontrolü üzerinde önemli dönüşümler ortaya çıkarmaktadır. Hayvanlar üzerinde başlayan araştırmaların büyük ölçüde sona ermesi ve insanın geninin çözümlenmesi birçok tartışmayı da beraberinde getirmektedir. 'Dolly' adlı kopyalanan ilk koyun, bilimsel toplulukla ilgili etik birçok tartışmayı ortaya çıkarmıştır.

[15] L. M. Purdy, 'Surrogate Mothering: Explotation or Empowerment?', *Bioethics*, Der.: H. Kuhse ve P. Singer, Blackwell Publisher, Oxford, 1999, s. 107 (103-112)
[16] A.g.e., s.110

Her ne kadar insan kopyalanması, klonlanması hali hazırda yasaklanmış durumda ise de birçok uygulama gerçekleşmiş durumdadır.[17] Örneğin Ekim 1993'te J. Hail ve R. Stillman, George Washington Tıp Merkezi'nde insan embriyosunu hücrelere müdahale ederek (parçalayarak) klonlamıştır.[18] Klonlama her ne kadar tam olarak aynı bireyi kopyalamayı sağlamamaktaysa da tam olarak aynı 'geno-tipi' ortaya çıkarmaktadır. Ama bu uygulamaların daha önceden varolması, 'Dolly'nin Şubat 1997'de Edinburgh'da 'doğuşu' kadar sansasyonel olmamıştır. Bu doğumun ardından Avrupa Parlementosu Mart 1997'deki kararında 'insan klonlanmasının her ne şarta olursa olsun meşrulaştırılamayacağı ve tolere edilemeyeceğini' bildiren kararını almıştır. Avrupa Parlementosunca her bireyin bu karara göre kendi genetik kimliğine sahip olma hakkı vardır ve klonlama yapılmasının yasağının devam ettirmesine karar alınmıştır. Birçok bilim adamı bu doğumu benzer biçimde değerlendirmiştir. Örneğin, Nobel ödüllü Joseph Botblat 'çığırından çıkmış' ve 'kitlesel tehdit yaratan' bilim olarak durumu değerlendirmiştir.[19] Ancak İnsan Geni Projesi'nin (Human Geno Project) ve genetik alanında yapılan araştırmaların, sağlık alanındaki etkileri oldukça güçlüdür.

Araştırmacılar birçok kronik hastalığın ve rahatsızlıkların temelinde bireyin genetik yapısının olduğunu işaret ederken, bu alanın ortaya çıkardığı tehlikelerle birlikte olumlu yönleri de göstermeyi hedeflemektedirler.[20] Gen terapisinden klonlamaya oldukça bize

[17] J. Harris, '"Goodbye Dolly" *The Ethics of Human Cloning*', Journal Of Medical Ethics, vol. 23, 1997 (s. 353-360)

[18] A.g.e., s. 353-4

[19] A.g.e., s. 354-5

[20] A. B. D. Enerji ve Sağlık departmanı tarafından desteklenen İnsan Geni Projesiyle ortaya çıkan sorunları tartışan C. Barker'ın *Senin Genlerin, Senin Seçimlerin (Your Genes, Your Choices: Exploring the Issues Raised by Genetic Research)* adlı raporda çeşitli vakalardan hareketle araştırmaların ortaya çıkardığı ahlaki, sosyal ve hukuki konular değerlendirilmektedir. Bu rapora http://www.ornl.gov/hgmis/publicat/genechoice/index.html adresinden ulaşmak mümkündür. Kalp hastalığından, kansere birçok hastalığın temelinde genetik yapının yatıyor olduğunu gösteren bir tartışma için bkz., D. E. Crews, G. D. James, 'Human evolution and the genetic epidemiology of cronic degenerative diseases', *Application of Biological Anthropology to Human Affairs*, Der: C. G. N. Mascie-Taylor, G. W. Lasker, Cambridge, N. Y., 1991 (s. 185-206)

yabancı ve bilim kurgu öyküsü gibi gelen konular insanın biyolojik yeniden üretiminin bildiğimiz yollarını dönüşüme uğratmaktadırlar. Yüzyılımızda nüfusun kontrolü ve iktidarı, bu etik ve teknik tartışmanın sonucunda ortaya çıkacaktır. Ama açıkça görünen odur ki Foucault'nun tasvir ettiği baskı ve iktidar modelinden farklı bir alana da doğru kayışın gerçekleştiği açıktır. Bu durumda modern sağlık kavrayışı dönüşümle birlikte yerini farklı bir kavrayışa mı bırakacaktır sorusu ile karşı karşıya kalmaktayız.

SONUÇ: TEKNOLOJİ VE GEN-POLİTİK ÜZERİNE

Sadece sağlıkta değil; yaşamımızı etkileyen birçok farklı alanda hızla değişen ve dönüşen uygulamalar, gelişmeler teknolojinin toplumsal bağlamdaki rolünün irdelenmesini gerekli kılıyor. Toplumsal değişim ve teknoloji ilişkisi oldukça tartışmaya açık bir alandır. Burada iki temel tezin olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki teknolojik determinizmdir ve iddia basitçe teknolojinin toplumsal dönüşümlere yol açan temel ve tek etmen olduğudur. İkinci tez ise teknolojinin toplumsal (ve ekonomik) inşası üzerinedir ve teknolojinin dönüşümünü toplumsal ve iktisadi olgularla açıklamak gerekliliğini iddia eder. Bu tartışmaları detaylandırmadan teknoloji kavramı üzerinde kısaca durmak gerekiyor.

Sağlıktan çalışma hayatına, eğitimden aile yaşamına teknolojiye bağlı ve zincirlenmiş olduğumuz, tartışma götürmez bir konudur. Ancak teknoloji kavramının anlamı üzerine düşünmeye başladığımız anda belirli zorluklarla karşı karşıya kalırız. Bu, teknolojinin kapsamının genişliği ve modern hayattaki karmaşık rolü ile bağlantılıdır.

Teknoloji Kavramı ve Modern Rasyonalite

Martin Heidegger, teknoloji nedir sorusunu açıklamaya basit iki cevapla başlandığını vurgular. Bunlardan ilki onun bir amaca yönelik araç oluşudur. İkinci özelliği ise bir insan faaliyeti olmasıdır. Bu iki husus Heidegger tarafından bir bütünün iki parçası olarak değerlendirilir.[1] Heidegger tüm üretilen ve kullanılan alet, aygıt ve makinelerin, kullanılan ve üretilen bütün şeylerin ve bunların cevap verdikleri ihtiyaçların ve hizmet ettik-

[1] H. Heiddeger, 'The Question Concerning Technology', *Basic Writings*, Routledge, London, 1993 (1978), s. 312

leri hedeflerin tümünün teknolojiye bağlı olduğunu vurgular. Kullanımda olan tüm bu aygıtların hepsi teknolojiye aitken teknolojinin kendisi de bir aygıt, bir alet olarak kavranır. Yani teknoloji de bir enstrümandır, Latince'deki *enstrumentum* kavramını Heidegger teknoloji ile bağlantılı olarak değerlendirir. Bu bağlamda teknoloji kavramının günümüzdeki tanımının enstrümantal-araçsal ve antropolojik olduğu vurgulanmaktadır.[2] Teknolojinin hem açığa çıkaran hem de tahakküm kuran olduğunu vurgulayan Heidegger, kavramın etimolojik kökenini açıklar. Teknoloji kelimesi Yunan kökenlidir. *Technikon*, *techne*'ye bağlı olandır. Techne kelimesi sadece zanaatçının yeteneği ve eylemleri ile sınırlı bir kelime değildir; ayrıca daha geniş bir bağlamda düşünceyi ve sanatı da kapsar. Bu bağlamda Heidegger *techne* ile şiirsel olanın (*poiesis*) ilişkisine işaret eder ve ayrıca onun *episteme* ile bağlantısını vurgular. Hem *episteme* hem de techne geniş anlamda bilme ve bilgi ile ilişkilidir. Buradan hareketle teknolojinin kökeninin günümüzde kavradığımız anlamda teknolojik olmadığı ve modern teknolojinin tözü ile ilişkili sorunun karmaşık ve gizemli yönü Heidegger tarafından vurgulanır.

Bu tartışma bizi teknoloji kavramının sosyolojik boyutuna da taşımaktadır. Çünkü teknoloji sadece bir araçlar bütünü değil aynı zamanda uygulamalar ve prosedürler ile ilişkili toplumsal ve ekonomik örgütlenmenin yapısını da ilgilendiren tüm alanların içinde bir yapıya sahiptir. Herbert Marcuse modern rasyonalite ve modern us eleştirisini, modern teknik usun kökenini anlamakta kullanır. Marcuse'a göre kapitalizmde yeni bir us faaliyet göstermektedir ve Whitehead'in 'aklın işlevi yaşam sanatının ilerletilmesidir' önermesi modern usu en iyi biçimde ifade eder. Bu us, üç boyutlu bir dürtüden kaynaklanarak çevreye ya da doğaya yapılan bir saldırının yönüne işaret eder. Bu üç boyut (a) yaşamak, (b) iyi yaşamak ve (c) daha iyi yaşamak

[2] *A.g.e.*, s. 312

kaygısından oluşur.[3] Bu bağlamda Marcuse bilimsel, teknolojik ve operasyonel aklı baskı ve baskının rasyonalitesi ile ilişkilendirerek, teknolojinin özgürleştirici etkileri olacağı düşüncesini olumsuzlamaktadır.

Marcuse, teknik temeli koruyarak hedeflerin değiştirilmesi gerekliliğini vurgulamaktadır. Bu ancak teknik rasyonaliteden uzaklaşılmasıyla mümkün olabilir. Endüstri toplumu metafizik olanı fizikiye, iç olanı dışa, aklın maceralarını teknolojinin maceralarına dönüştürecek araçlara sahiptir.[4] 'Bilimsel yönetim', 'ruh mühendisleri', 'kafa doktorları' (*head shrinkers*), 'tüketim bilimi' gibi sözler, irrasyonelin ve ruhsal olanın rasyonelleştirilmesine ve idealist kültürün reddedilmesine işaret etmektedir. 'Pasifleştirilmiş var oluş, 'teknolojik Eros' gibi kavramlarla Marcuse, teknoloji ve teknik rasyonaliteye bağımlılığımızı ortaya koyar. Doğanın teknolojik rasyonaliteyle tahakküm altına alınmasının özgürleştiren ve baskı altına alan iki boyutu vardır. Bu anlamda Marcuse'a göre akıl hem güç hem de özgürlük halini almıştır ve doğanın kontrolü, doğanın yıkımına dönüşmüştür.

Toplumsal Değişim

Teknolojinin toplumsal değişimi yönlendiren temel öğe olduğu düşüncesi oldukça kabul gören ve aynı zamanda eleştirilen bir konu olarak karşımıza çıkar. Bu tartışma bağlamında üzenginin feodalitenin doğuşuna neden olduğunu söyleyen L. White'ı hatırlamak gerekiyor.[5] White'a göre üzengi, at üstünde durmayı kolaylaştırmış ve güvenli hale getirmiştir. Böylece at ve sürücüsü tek bir bütün olarak bir savaş aygıtına dönüşmüştür. Şövalye üzenginin bir sonucu olarak doğar. Bir yanda zırhı, diğer yanda

[3] H. Marcuse, 'The Catastrophe of Liberation', *Critical Theory: the Essential Readings*, Der: D. Ingram ve J. Simon-Ingram, Paragon House, New York, 1992, s. 105

[4] *A.g.e.*, s.108

[5] L. White, *Medieval Technology and Social Change*, Oxford Un. Press, New York, 1978 (1962), s. 38. White'ın bu yaklaşımının bir eleştirisi için bkz. D. MacKennzie, J. Wajcman, 'Introduction', The Social Shaping of Technology, Der: D. MacKennzie, J. Wajcman, Open Un. Press, Buckingham, 1999 (1985), s.4.

eğitiminin gerekliliğiyle farklı bir ekonomik düzenleme gerektiren bu at üstünde savaş, yeni bir toplumsal örgütlenmeye ve feodalitenin her yönüyle doğuşuna sebebiyet vermiştir.

F. Braudel, teknoloji olmaksızın hiçbir şeyin değişmeyeceğini vurgularken, benzer bir tutum içindedir. Braudel, Weber'in tekstil endüstrisinin iniş ve çıkışlarının Batının bütün maddi dünyasının temelinde yer aldığını vurgulamasından hareketle pamuğun ilk fabrikaların kurulmasına neden olduğunu söyler. Endüstri, yeni teknolojik buluşlar istemiş ve teknoloji bunlara cevap vermiştir. Braudel'e göre endüstri sürekli daha fazlasını istemeye devam etmiştir.[6] *Homo sapien* ve *homo faberin* bu ittifakı Batının özgün bir niteliği olarak karşımızda durmaktadır.

Bu tartışma büyük ölçüde haddini aşan bir toplumsal değişim kuramı olarak teknolojik determinizmi karşımıza çıkarmaktadır. D. Mackenzie ve J. Wajcman teknolojik determinizmin karmaşık sorulara basit cevaplar verdiğini vurgularlar.[7] Burada teknoloji bağımsız bir değişken olarak algılanmakta ve toplumun dışından ona etki ettiği düşünülmektedir. Bu yazarlara göre bir toplum kuramı olarak teknolojik determinizmin bazı yönleri doğruluk taşımaktadır. Ancak yaklaşımın en sorunlu yönü teknolojinin nasıl uygulanması gerektiği üzerine yoğunlaşırken, teknolojinin nasıl *şekillendirilmesi* gerektiği üzerinde durmamasıdır. Bu, yukarıda Marcuse'un yaptığı eleştiriye benzer bir yöne doğru bizi çekmektedir.

Teknolojinin gelişiminin gerisinde neyin olduğu konusuna verilebilecek yanıtlardan bir tanesini T. P. Huges ilginç bir biçimde ortaya koymaktadır. 'Amerikanın elektriklenmesi' üzerine yazdığı makalesinde, Isaiah Berlin'in Kirpi ve Tilki kitabından esinlenerek bir dizi ünlü düşünür ve sanatçının yanına mucit T. Edison, yönetici S. Insull ve yatırımcı S. Z. Mitchell'i kirpi kategorisinden yerleştirir. Tilki birçok şeyi iyi bilendir, diğer taraftan kirpi ise tek ama büyük birşeyi bilir. Daha açık söylersek kirpi

[6] F. Braudel, *A History of Civilizations, Penguin Books*, New York, 1995, s. 377-8
[7] D. MacKennzie, J. Wajcman, 'Introduction', s. 5

bütün herşeyi tek bir vizyon içine sığdırırken, tilki birçok ve genellikle birbirleriyle ilgisiz hedeflere yönelir ve kendisiyle çelişir.[8] Edison sistemler icat etmiş, Insull bu sistemleri yönetmiş ve Mitchell bunların gelişimini finanse etmiştir. Her ne kadar bu üçü ayrı işlevleri yerine getirmişse de Huges'a göre hepsinin ortak özelliği yatırımcı olmalarıdır. Teknoloji bir sorun çözme prosedürü olarak kavranırsa, daha açıkçası sadece maddi değil ayrıca kavramsal bir cevap bulma işlevleriyle tanımlanırsa, bu üçlü Amerikanın ucuz ve gaza karşı daha verimli bir biçimde nasıl aydınlanacağı sorusuna en iyi yanıtı vermişlerdir. Ampül şans eseri Edison tarafından icat edilmemiş, tam aksine teknik rasyonalitenin kapitalist ekonomiyle bütünleşen yapısından doğmuştur.

Bu tartışmanın bir diğer boyutuysa sömürgecilik ve teknoloji ilişkisi bağlamında gelişir. Burada sömürgeciliği genel anlamında değil de daha özel bir çerçevede ele almak faydalı olacaktır. Doğanın ve doğal olanın sömürgeleştirilmesinden söz edebiliriz. Örneğin, D. Haraway doğal ve egzotik olanın sadece sömürgelerde yaşayan insanların içinde değil ama aynı zamanda hayvanların ve çevrenin içinde de keşfedilişini ele alır. 'On-dokuzuncu yüzyılda biyoloji, üretici, yayılan bir doğa düşüncesi hakkında bir söylem halini almıştır'. Biyoloji, üretim ve yeniden üretimin bir sistemi olarak bilinen doğa hakkında bir söylem olarak inşa edilmiştir. Doğa burada, iş bölümü ve organizmanın zihni, emeği ve cinsel verimliliği ile ilişkili olarak tanımlanır.[9] Haraway'e göre, 'Uygarlığın' felaketlerinde genellikle 'makine' olarak fanztazileştirilen, teknoloji suçlanmıştır. Teknolojik olmayan olarak hayal edildiğinden doğa güçlü, bir masumiyet sembolüdür.'[10]

[8] T. P. Huges, 'Edison and Electric Light', *The Social Shaping of Technology*, Der.: D. MacKennzie, J. Wajcman, Open Un. Press, Buckingham, 1999 (1985), s. 50

[9] D. Haraway, *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*, Verso, London, 1992, s. 9

[10] *A.g.e.*, s. 54

Haraway müzeleştirilen doğayı görsel bir teknoloji olarak değerlendirir. Tüm cinsiyet ilişkileri de dahil olmak üzere toplumsal baskı ilişkileri teknolojinin hem mantığı hem de aygıtlarının içine yerleşmiştir. Bu yapı teknolojik determinizmin yanılsamasını inşa eder. 'Doğa gerçekte sosyal praksis yoluyla bir teknoloji olarak kurulur' diyen Haraway, makineleri iktidarın güç haritaları ve kesintiye uğratılmış toplumsal ilişkiler olarak ele alır.[11] Makinelerin yaşamı yönetme eğilimi içinde oldukları da bu bağlamda vurgulanmaktadır.

Çocukluğun Dönüşümü

Modern teknolojinin toplumsal hayata etkisi üzerine bir başka tartışmayı, çocukluğun kaybolmaya başladığını vurgulayan N. Postman'ın düşüncelerinde görürüz.[12] Postman'a göre televizyon yetişkinlikle çocukluk arasındaki sınırı üç boyutta erozyona uğratmıştır. TV formunun anlaşılması için bir eğitime gereksinim olmaması bunlardan ilkidir. İkincisi televizyonun ne davranışta ne de düşüncede herhangi bir ciddi talepte bulunmamasıdır. Üçüncüsü ise izleyici ayrımı yapmamasıdır.[13]

Teknolojinin toplumsal değişime etkisi genelinde ve elektronik medyanın buradaki rolü özelinde bir tartışmada, iletişim kuramcısı M. McLuhan'dan bahsedilmesi gerekmekte. McLuhan'a göre bölme, parçalama ve ayırmayı bir kontrol yolu sayan toplumlarda, 'vasıtanın mesaj' olduğunun farkına varmak şaşırtıcı değildir. Burada basitçe söylersek vasıtadan kastedilen televizyon, radyo, araba gibi yaşamımızın parçası halini almış makinelerden elektrik ışığına teknolojinin ürettiği araçlar bütününün ta-

[11] *A.g.e.*, s. 54

[12] N. Postman, *The Disappreance of Chidhood*, Vintage Books, New York, 1994 (1982)

[13] *A.g.e.*, s. 80. Çocukluğun yok oluşu, teknolojini buradaki rolü ve çocuklukla birlikte yetişkinliğin de dönüşümü üzerine yoğun bir tartışma son yıllarda ortaya çıkmıştır. Bu tarışmalarla ilişkili örneğe bkz., D. Buckingham, *After the Death of Childhood: Growing Up in the Age of Electronic Media*, Polity Press, Cambridge, 2000

mamıdır. Her vasıta ya da araç, her yeni teknoloji insanın bir uzantısı olarak ilişkilere yeni bir boyut getirir. Bunların her biri sosyal ve kişisel hayatımızda ciddi sorunlar doğurmaktadır.[14] Örneğin, otomasyonun sonucu işler kaybedilirken, yeni iş alanları ve roller ortaya çıkmıştır. Her ne kadar birçoğumuz için makine ve teknolojinin kendisi değil de ne işe yaradığı önemliyse de McLuhan'a göre yeni kompozisyonlar ve yapılar oluşturmak suretiyle yeni teknoloji kişisel kullanımın dışında hem önemli toplumsal hem de ruhsal etkilerde bulunur. Bu demektir ki herhangi bir vasıtanın, aracın ya da teknolojinin mesajı insan faaliyetlerinin ölçütü, hızı ve biçiminde değişim yapmasıdır.

Bu bağlamda Postman'ın çocukluğun yok oluşuna bakışı, içerikten çok TV kullanımının herhangi bir eğitime ya da uzmanlaşmaya gerek duyulmamasını ele aldığı ölçüde McLuhan'a yaklaşmaktadır. Televizyon ve diğer elektronik medya geleneksel yetenekler bağlamında hiçbir ustalığa gereksinimi ortaya çıkarmamaktadır.[15] Postman'a göre, okur yazarlığın ve eğitimin yaygınlaşmasıyla güçlenen, 'aydınlanan' toplumunun, görselliği bu derece öne çıkaran bir teknolojik dönüşüm yoluyla, kendi eliyle önemli saydığı, özellikle eğitimle ilişkili yapıyı tahrip etmesi şaşırtıcıdır.[16]

Öte yandan, D. Rushkoff gibi, ekran kültürünün toplumsal etkisine, özellikle de nesiller arasında yarattığı değişime farklı biçimde yaklaşanlar da bulunmaktadır. Rushkoff'a göre yeni dijital medya ve onun kültürel yapısı içindeki durumumuz, aynı, başka ülkeye göç eden göçmen ailelerinde, yaşlıların ya da

[14] M. McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*, Routledge, London, 1997(1964), s.7. McLuhan içeriğin dışında, aygıtın, vasıtanın veya teknolojinin kendisinin toplumsalı dönüştürdüğünü söylemekte. Nasıl matbaa, milliyetçiliğin mimarı olmuşsa (s.170-8), televizyon ve diğer elektrikli ve elektronik medya McLuhan'a göre 'küresel köyü' yaratmıştır.

[15] N. Postman, *The Disappreance of Chidhood*, s. 118

[16] *A.g.e.*, s.118-119.

yetişkinlerin çocuklara nazaran daha geç bir biçimde dili ve kültürü kavramasına benzemektedir.[17] Rushkoff son dönemde gelen nesillerin bir mutasyondan geçtiğini söyler:

"Bilgisayar ekranı ve televizyonun elektronik olarak düzenlenmiş dünyasına doğan çocuklar en iyi biçimde 'ekran-nesli' olarak adlandırılabilir. Her ne kadar her neslin üyeleri ile çocukları arasında belirli bir ölçüde gerilim yaşanmışsa da, günümüzün 'ekran-neslinin' benimsemeye zorlandığı davranışların önceki nesille yaratığı gerilim idrak edilemez boyuttadır."[18]

Rushkoff, yeni neslin düşünüş biçiminin dönüşümünden söz eder. Burada artık kaos hakimdir. Ekran-nesli düzenden çok karmaşayı tercih etmektedir: 'Kaos herhangi bir yerden başlar ve ancak tüm sistemin 'hazır' olduğu bir değişim tamamen tetiklenebilir'.[19] Rushkoff'a göre çocukların kaosu sevmesine şaşmamak gerekir, çünkü kaos, doğanın doğruluk serumu olarak hareket edip, küçük olana güç verir.

Teknopoli

Günümüz toplumlarına aşırı teknokratikleşmiş toplumlar demek yanlış olmayacaktır. Yukarıda teknoloji ve toplumsal değişme üzerine bazı düşünceleri ele aldık. Endüstri devriminin başlangıç sürecinde makine ve özellikle işçi azaltan makinelere karşı verilen mücadele göz önüne alındığında, yeni makinelere ve teknolojilere karşı daha teslimkar olduğumuzu söylemek mümkündür. Şu an geriye dönüp baktığımızda makine kırıcıların on yedinci yüzyıldan başlayıp 1830'lara değin devam eden mücadelesi umutsuz ve saçma gelecektir. Oysa bu amaçsız görünen faaliyet işçi hareketinin bir parçasıydı. Bu konuyu değerlendirirken E. Hobsbawm iki tür makine kırımından söz eder. Bunlardan ilki makinelere hiçbir hınç duymayan ama geleneksel endüstriyel

[17] D. Rushkoff, *Playing the Future: What Can We Learn From Digital Kids*, Riverhead Books, New York, 1999, s. 4

[18] *A.g.e.*, s. 5

[19] *A.g.e.*, s. 25

mücadelenin bir tarzı olarak sadece makineye değil ayrıca ham madde, hazır ürün ve sınırlı olmakla birlikte özel mülke yapılan saldırıdır. İkincisi ise özellikle emeğe duyulan gereksinimi dolayısıyla da işçi sayısını azaltan makine kırma faaliyetidir. Bu tarz, toplumun işçiler dışındaki bazı kesimlerinden, özellikle küçük üreticilerden destek dahi görmüştür.[20] Hâlâ sabotajın bir direniş hareketi olarak kullanıldığını görürüz. Ancak günümüzde bu tür bir davranışın kabul görmesi bir yana, bir direniş tarzı olarak düşünülmesi bile oldukça güç hale gelmiştir.[21]

Bu durumu, teknolojiye ya da makinelere bağımlılığımızı, aşırı teknoratikleşme çerçevesinde ele almak mümkündür. Örneğin, N. Postman, *Teknopoli* kavramıyla bu yapıyı irdeler. Her ne kadar Marx, dokuma tezgahının feodal lordu, buharlı değirmenin kapitalisti doğurduğunu söylemişse de Postman'a göre Marx teknotratı neyin ortaya çıkardığını söylememiştir. Buna rağmen Postman, Marx'ın ekonomik sonuçların dışında teknolojilerin gerçeği algılamamızın yollarını nasıl yarattığını ve bu yolların değişken toplumsal ve zihinsel biçimleri anlamamızda anahtar rolü oynayışını, çok iyi çözümlediğini vurgular.[22]

Postman, hali hazırda üç ayrı tarz kültürün dünyada var olduğunu söyler. Bunlardan ilki alet kullanan kültürlerdir ve sayıları gittikçe azalmaktadır. Bu tarz kültürlerde alet sayısı az ya da çok olabilir ama ayırıcı özelliği kültürün kendisi ile alet arasında bir uyumsuzluğun olamaması, aletin kültürün bir parçası olmasıdır.[23] Yani teknoloji varolan düşünce sistemi ve ideolojiyle ne çelişki içindedir ne de bunlara karşı tehdit oluşturur. İkinci

[20] E. Hobsbawm, *Uncommon People: Resistance, Rebellion and Jazz*, Weidenfeld & Nicolson, London, 1998

[21] Makinelerin işçi emeğini sömüren, işçi üzerindeki kontrolü artırmak suretiyle baskıyı çoğaltan bir unsur olduğu üzerine tezin tutarlılığı olsa da günümüzde fazla rağbet görmediği söylenebilir. Makineler, yeni teknolojiler ve işçilerin durumu üzerine bu tarz bir tartışma için bkz., H. Braverman, *Labour and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century*, Monthly Review Press, 1974

[22] N. Postman, *Technopoly: The Surrender of Culture to Technology*, Vintage Books, New York, 1992, s. 21

[23] *A.g.e.*, s. 23

tarz ise teknokrasilerdir. Teknokrasinin başlangıcı olarak Adam Smith'in *Ulusların Refahı* kitabının yayın yılı olan 1776 tarihini veren Postman, teknokrasinin makineye dayalı yapısının ve bununla bağlantılı olarak fabrika üretiminin yeni bir toplumsal örgütlenmeyi doğuruşunu tartışır. Teknokrasi, ilerleme fikrini yayar, yeni bir zaman anlayışını ortaya çıkarırken aynı zamanda gelenekle olan bağ da tahribe başlar:

> *"Teknokrasi, havayı yeni özgürlükler ve farklı toplumsal örgütlenme biçimleri vaadiyle doldurmuştur. Ayrıca dünyayı hızlandırmıştır. Teknokraside, bir yerden başka yere daha hızlı gider, daha çabuk ve kısa zamanda işlerimizi yapabilir hale geliriz. Aslında zaman, teknolojinin zaferi karşısındaki tek düşman haline gelir. Bu demektir ki arkaya dönüp nelerin kaybedildiğine bakılacak vakit yoktur."*[24]

Aslında teknokrasi geleneksel toplumsal ve sembolik yapıları tam anlamıyla yok etmemektedir. Postman'a göre teknoloji bu geleneksel yapıları küçültmekte, ikincilleştirmekte ve aşağılamaktadır. Teknokrasi, yeni makinelerin icadıyla meşgul olurken, tüm insanlığın anlamını teknikler ve makineler bağlamında kavrayan indirgemeciliği kültürel felsefe olarak tamamen benimsemez. Bu Teknopolide gerçekleşir. Teknopolinin temelini, insanları kendilerinin yarattıkları makinelerden daha değersiz gören ve bireylerin tekniğin ve teknolojinin emrine girmesiyle topluma en iyi hizmeti yapacaklarını düşünen Frederick Taylor'un düşüncelerinde görürüz. Postman, Teknopolinin enformasyon bağışıklık sisteminin çökmüşü olduğundan söz eder. Teknopoli, kültürel bir AIDS biçimidir.[25] Burada ne aşkın bir anlam, ne kültürel bir tutarlılık ne de uğruna kendimizi feda edebileceğimiz yüce bir hedef bulunabilir. Sadece ortada dolaşan inanılmaz miktarda enformasyon vardır. İşte bu enformasyon bolluğu üçüncü kültürel biçim olan Teknopolinin gerek alet kullanılan gerekse de teknokrasi olarak Post-

[24] *A.g.e.*, s. 45

[25] Postman AIDS'i *Anti-Information Deficiency Syndrome*'un (Anti-Enformasyon Yetersizliği Sendromu) kısaltması olarak kullandığını söylüyor!

man'ca adlandırılan yapılardan farkını oluşturur. Teknopoli kavramı, *enformasyon fazla yüklemesi* sorununa cevap bulamayan toplumun durumunu açıklar.[26] Tek yapabildiği bu aşırı yüklemeyi yaratan teknoloji olduğu halde, bu karmaşayı teknolojiyle çözmeye çalışmasıdır.

Gen-Politik

*Teknopoli*yi yaşadığımız toplumların kültürel durumumu tartışan bir kavram olarak değerlendirirsek, gen-politik burada sağlık alanında gerçekleşen dönüşümün yapısını tanımlamaktadır. *Teknopoli* gibi gen-politik de kuramsal, toplumsal ve kültürel her alanda herşeyden şüphe edildiği bir anda teknolojinin tek gerçek olarak karşımıza çıkışına işaret eder. Aynı teknokrasiden *Teknopoli*ye geçiş gibi, Foucault'nun bio-iktidar olarak tanımladığı çerçevenin yeni bir aşamasını gösterir.

Bu dönüşümü anlamak için biraz tarihte geriye bakarak sağlık alanında stetoskopun doktor hasta ilişkisini dönüştürüşü örneği ile günümüzde genetik alanındaki gelişmelerin yarattığı etki üzerinde düşünülebilir. Stetoskop, Paris Necker Hastanesinde çalışan doktor René-Théophile-Hyacinthe Laënnec tarafından 1816'da icat edilmiştir. Laënnec fazla kilolu, kalp rahatsızlığı olan genç bir kadın hastasının göğsünü bildiği yollarla dinlemeye çalışmış fakat başarısız olmuştur. Sesin sert ortamlardan geçerken yükselmesini düşünerek ilk stetoskop modelini kağıtları silindir biçimine getirerek yapmıştır. Postman'a göre stetoskop göğüs rahatsızlıklarının tespitinde inanılmaz faydalar getirmiş hem de doktorun hasta yaşarken otopsi yapmasına olanak sağlamıştır![27] Burada doktorların kendi bilgi ve yeteneklerinden çok makineye güvenmeleri ve hasta ile doktor arasındaki ilişkinin dönüşmeye başlaması önemli iki konudur. Hastayla değil de hastalıkla ilgili bir tıp anlayışı gelişmeye başlamış, hastanın kendi bedeniyle ilişkili bilgisine değil de makineye

[26] A.g.e., s. 63
[27] *A.g.e.*, s.72

olan güven ön plana çıkmıştır. Stetoskop, röntgen makinesi gibi birçok farklı makinenin hasta, doktor ve hastalık ilişkisini derin bir biçimde dönüştüreceği bir dönemin habercisi olmuştur.

Günümüz gen teknolojileri bu durumu daha farklı bir alana taşımaktadır. Gen-politik bu anlamda sağlıktaki yeni teknolojik paradigmayı irdeler. Öte yandan gen-politik M. Castells'in yeni teknolojik paradigma olarak tanımladığı çerçevenin de bir parçasıdır. Bu yeni paradigma varolan enformasyonu değerlendirerek yeni enformasyon üretir. Genetik mühendisliği de bu işlemi yaşayan madde olarak saydığı organizmaların yapısını çözüp ve programlayıp organizmayı düzenlenebilen enformatik yapı olarak tekrar kurmak suretiyle yapar.[28] Eğer modern (fordist) bağlamında biyolojik yeniden-üretim bedenleri evrensel teknolojiler aracılığıyla kontrol etmeyi hedeflemekteyse, yeni paradigmanın hedefi yeniden-üretim sürecini dönüştürmektir. Bu dönüşüm sadece yaşayan organizmayı kadavraya çevirmekle değil, yaşamı daha başlamadan organizmayı düzenleyerek yapar. Örneğin çocuğunuzun göz rengini, vücut ölçülerini ve IQ'sunu seçme imkanını size sunacağını sadece vadetmez bunu yapacak kapasitede olduğuna sizi inandırır.

Geçen yıllar içinde insanın gen yapısı ortaya çıkartıldı. İlk kopyalanan hayvan olan koyun Doly'nin hayatına son verilirken, insan kopyalama üzerine tartışmalar hızlandı. Bu tartışmanın yeniden üretim teknolojilerini aşan birçok yönü bulunmaktadır. Bunlardan gündelik hayatımızı doğrudan ilgilendiren bir tanesi ise genetik yapısı ile oynanmış ve düzenlenmiş gıda maddelerinin mutfağımıza girişidir. Özellikle tarım ürünleriyle ilişkili büyük bir tartışma geçtiğimiz yıllarda ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda oluşan korkuların temelinde, genetik yapısı düzenlenmiş ve değiştirilmiş (GM-*genetically modified*) tarım ürünlerinin polenlerinin diğer tarımsal alanları işgal edeceği, ayrıca monokültürel bir tarıma doğru geçişin bazı fırsatçı bakteri ve virüsleri güçlendirerek tarımsal afetlere yol açacağından, tarım

[28] *A.g.e.*, s.98

sektörüne yapacağı olumsuz etkilere değin birçok konu yer almaktadır. Genetik yapısı düzenlenmiş gıda maddeleri sadece tarım ürünleriyle sınırlı değildir. Ayrıca hayvan ve diğer organizmaların yapısı ile, fazladan bir genin organizma içine inşası yoluyla oynanmaktadır. Sağlık bağlamında bilinmeyen husus ise bu ürünlerin uzun süreçte yapacağı etkilerdir.

Gen-politiğin sadece sağlık bağlamında değil daha geniş bir alanda kontrolü dönüştürdüğü söylenebilir. Toplumsal, bireysel ve ekonomik alanda yeni bir sürecin paradigması olarak sizi gözle görülemeyecek parçacıklara ayırıp tekrar birleştirerek, kontrolü içeriden ve aynı zamanda uzaktan yapar. Foucault'nun bahsettiği gözetleme bu defa ekrandan yapılmaya başlanır. Televizyon ve bilgisayar ekranı günümüzün panoptikonunu oluşturur.

KAYNAKÇA

Adorno, T. W., Horkheimer, M., *Dialectic of Enlightenment*, Çev.: S. Gunning, Verso, London, 1979

Akay, A., 'Ötekinin Sorunsallaştırılması', *500. Yılında Amerika*, Der: R. Ertürk, H. Tüfekçioğlu, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1994

Akay, A., *Michel Foucault'da İktidar ve Direnme Odakları*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2000 (1995)

Akay, A., *Tekil Düşünce*, Afa Yayınları, İstanbul, 1991, Bağlam Yayınları, 2004

Akşit, B., 'Study of Infant Mortality in Turkey, *Social Science and Medicine* 28, 1989

al-Hibri, A., *Research in Philosophy and Technology*, vol.7, Der: Paul T. Durbin, JAL Press, London, 1984

Bachelard, G., *Ateşin Psikanalizi*, Çev: A Yiğit, Bağlam Yay., İst, 1995 (1949)

Bachelard, G., *Mekânın Poetikası*, Çev: A. Derman, Kesit Yayıncılık, 1996

Bachelard, G., *Seçmeler*, Çev: A. Timuçin, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988

Bachelard, G., *Yok Felsefesi*, Çev: A. Tümertekin, Y.K.Y., İstanbul, 1995

Black, D. Boswell, A. Gray, S. Murphy, J. Popay, *Health and Disease*, a Reader, Open Un. Press, Milton Keynes, 1984

Braudel, F., *A History of Civilization*, Penguin Books, N.Y., 1993 (1963)

Braudel, F., *A History of Civilizations*, Penguin Books, New York, 1995

Braverman, H., *Labour and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century*, Monthly Review Press, 1974

Buckingham, D., *After the Death of Childhood: Growing Up in the Age of Electronic Media*, Polity Press, Cambridge, 2000

Canguilhem, G., *Ideology and Rationality in the History of the Life Sciences*, Massachusetts, MIT Press, 1988

Canguilhem, G., *On the Normal and the Pathological*, Çev.: C. Fawcett, Reidel, Dordrect, 1978

Castells, M., *The Informational City*, basil Blackwell, Oxford, 1989

Crews, D. E., James, G. D., 'Human evolution and the genetic epidemiology of cronic degenerative diseases', Application of Biological Anthropology to Human Affairs, Der: C. G. N. Mascie-Taylor, G. W. Lasker, Cambridge, N. Y., 1991 (s. 185-206)

Delaporte, F., *A Vital Rationalist: Selected writings from George Canguilhem*, Zone Books, N. Y., 1994

Delaporte, F., *A Vital Rationalist: Selected writings from George Canguilhem*, Zone Books, N. Y., 1994

Dellaloğlu, B. F., *Frankfurt Okulun'da Sanat ve Toplum*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1995

Derrida, J., *Writing and Difference*, Çev.: A. Bass, Routledge, London, 1993

Durkheim, E., *Sosyolojik Metodun Kuralları*, Çev.: E. Aytekin, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1986, s. 89-123

Engels, F., *Konut Sorunu*, Çev.: G. Özdural, Sol Yayınları, Ankara, (2. Baskı) 1992

Eriborn, D., *Michel Foucault*, Çev.: B. Wing, Faber and Faber, London, 1993

Finnis, J., "Abortion and Health Care Ethics", *Bioethics*, Der.: H. Kuhse ve P. Singer, Blackwell Publisher, Oxford, 1999

Firestone, S., *The Dialectic of Sex*, Bantan Books, New York, 1970

Foucault, M., 'Life: Experience and Science', *Aesthetics*: The essential works II, Allen Lane-The Penguin Press, London, 1998

Foucault, M., 'Security, Territory, and Population', *Ethics*, Çev.: R Hurley, Allen Lane-Penguin Press, London, 1997

Foucault, M., 'The Birth of Biopolitics', *Ethics*, Çev.: R Hurley, Allen Lane Penguin Press, London, 1997

Foucault, M., *Deliliğin Tarihi 1*, Çev.: M. A. Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara, 1992

Foucault, M., *Deliliğin Tarihi 2*, Çev.: M. A. Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara, 1993

Foucault, M., *Deliliğin Tarihi 3*, Çev.: M. A. Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara, 1993

Foucault, M., *Hapisanelerin Doğuşu*, Çev.: M. A. Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara, 1992

Foucault, M., *Kelimeler ve Şeyler*, Çev.: M. A. Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara, 1994

Foucault, M., Psikoloji ve Ruhsal Hastalık, Çev.: M. Hesapçıoğlu, Birey Yay., İst, 2000

Foucault, M., *The Archaeology of Knowledge*, Çev.: S. Smith, Pantheon Books, N. Y., 1972

Foucault, M., *The Birth of the Clinic*, Çev.: A. M. Sheridan, Routledge, London, 1997

Frank, A. W., "From Sick Role to Health Role: Deconstructing Parsons", *Talcott Parsons: Theorist of Modernity*, Der.: R. Robertson ve B. S. Turner, Saga Publications, London, 1991

Goffman, E., *Stigma*, Prentice-Hall, N. J., 1963

Goffman, E., *The Presentation of Self in Everyday Life*, Doudlekyday, Garden City, N. Y., 1959

Gordon, C., 'Canguilhem:, Life, health and death', *Economy and Society*, 1998, 27 (2-3), (s. 182-189)

Gürsoy, A., 'Beyond the Orthodox: Heresy in Medicine and the Social Sciences from a Cross-Cultural Perspective', *Social Science and Medicine*, Vol. 43, No. 5, 1996

Gutting, G., *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989

Hamilton, P., *Talcott Parsons*, Routledge, London, 1983

Haraway, D., *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*, Verso, London, 1992

Harris, J., '"Goodbye Dolly" The Ethics of Human Cloning', *Journal Of Medical Ethics*, vol. 23, 1997 (s. 353-360)

Heiddeger, M., 'The Question Concerning Technology', *Basic Writings*, Routledge, London, 1993 (1978)

Heiddeger, M., 'The Age of World Picture', *Science and the Quest for Reality*, Der: A. I. Tauber, Çev.: W. Lovitt, Macmillan Press, London, 1997

Hobsbawm, E., *Uncommon People*: Resistance, Rebellion and Jazz, Weidenfeld & Nicolson, London, 1998

Huges, T. P., 'Edison and Electric Light', *The Social Shaping of Technology*, Der: D. MacKennzie, J. Wajcman, Open Un. Press, Buckingham, 1999 (1985)

Kasapoğlu, A., 'Güncel Sosyal Sorunlar ve Sağlık', *Toplumbilim 13*, Bağlam Yayınları, Temmuz 2001

Kuhn, T. S., *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago, 1962

Lecourt, D., *Marxsist Epistemology: Bachelard, Canguilhem, Foucault*, New Left Books, London, 1975

MacKennzie, D., J. Wajcman, 'Introduction', *The Social Shaping of Technology*, Der.: D. MacKennzie, J. Wajcman, Open Un. Press, Buckingham, 1999 (1985)

Marcuse, H., 'The Catastrophe of Liberation', *Critical Theory: the Essential Readings*, Der.: D. İngram ve J. Simon-İngram, Paragon House, New York, 1992

Marquis, D., "Why Abortion is Immoral", *Journal of Philosophy*, LXXXVI, 4, April 1989 (s. 183-202), s. 183

Marx, K., 'Hindistan'da İngiliz Egemenliği', *Kapitalizm Öncesi Ekonomi Biçimleri*, Çev.: M. Belli, Sol Yayınları, Ankara, 1992

Marx, K., Engels, F., *Kapitalizm Öncesi Üretim Biçimleri*, Çev.: M. Belli, Sol Yayınları, Ankara, (3. Basım) 1992

McLuhan, M., *Understanding Media: The Extensions of Man*, Routledge, London, 1997 (1964)

Mead, G. H., 'Self', *Sociological Perspectives*, Der: K. Thompson, J. Tunstall, The Open University Press, Penguin, Middlesex, 1971 (1934)

Merton, R. K., *Social Theory and Social Structure*, Free Press, Illinois, 1957

Nietzsche, F., *Zerdüşt Böyle Diyordu*, Çev.: O. Derinsu, Varlık Yay., İstanbul, 1983 (3. Basım)

Oakley, A., Woman's Work: *Housewife, Past and Present*, Panthenon Books, New York, 1974

Oakley, A., *Women Confined: Towards a Sociology of Childbirth*, Martin Robertson, Oxford

Parsons, T., "A Tentative Outline of American Values", Talcott Parsons: *Theorist of Modernity*, Der.: R. Robertson ve B. S. Turner, Saga Publications, London, 1991

Parsons, T., *Action Theory and Human Condition*, Free Press, N. Y., 1978

Parsons, T., Fox, R., "Illness, therapy and the modern American family", *Journal of Social Issues*, 8, 1952

Parsons, T., *The American Universities*, Harvard University Press, Cambridge, 1973

Parsons, T., *The Social System*, Routledge and Kegan Paul, 1951

Parsons, T., *The System of Modern Societies*, Prentice-Hall, Inc., New Jersey, 1971

Piaget, J., *Origins of Intelligence in Children*, Çev.: M. Cook, International University Press, 1952

Piaget, J., *Yapısalcılık*, Çev.: F. Akatlı, Dost Kitabevi, İstanbul, 1982

Postman, N., *Technopoly: The Surrender of Culture to Technology*, Vintage Books, New York, 1992

Postman, N., *The Disappreance of Chidhood*, Vintage Books, New York, 1994 (1982)

Purdy, L. M., 'Surrogate Mothering: Explotation or Empowerment?', *Bioethics*, Der: H. Kuhse ve P. Singer, Blackwell Publisher, Oxford, 1999, (103-112)

Richards, R., 'Theories of Scientific Change', *Science and the Quest for Reality*, Der.: A. I. Tauber, Macmillan Press, London, 1997

Rosen, G., "The Evolution of Social Medicine", Der: H. Freeman (ve diğerleri), *Handbook of Social Medicine*, Prentice Hall, N. J., 1979

Rowland, R., "Human Embryo Research: A Global Social Experiment", *Bioethics*, Der.: H. Kuhse ve P. Singer, Blackwell Publisher, Oxford, 1999 (s. 95- 99)

Rushkoff, D., *Playing the Future: What Can We Learn From Digital Kids*, Riverhead Books, New York, 1999

Shilling, C., *The Body and Social Theory*, Sage, London, 1993

Singer, P., 'New Assisted Reproductive Technology', *Bioethics*, Der: H. Kuhse ve P. Singer, Blackwell Publisher, Oxford, 1999 (s. 99-102)

Smart, B., *Foucault, Marxism and Critique*, Routledge, London, 1989 (1983)

Sontag, S., *AIDS and Its Metaphor*, Farrar, Straus & Giroux, N. Y., 1989

Sontag, S., *Illness as Metaphor*, Farrar, Straus & Giroux, N. Y., 1978

Soykan, Ö. N., *Müziksel Dünya Ütopyasında Adorno İle Bir Yolculuk*, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1991

Staut, G., Turner, B. S., *Nietzsche'nin Dansı: Toplumsal Hayatta Hınç, Karşılıklılık ve Şiddet*, Çev.: M. Küçük, Ark Yayınevi, Ankara, 1995 (1988)

Tekelioğlu, O., *Michel Foucault ve Sosyolojisi*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1999

Tighe, M., 'A Pandora's Box of Social and Moral Problems', *Bioethics*, Der.: H. Kuhse ve P. Singer, Blackwell Publisher, Oxford, 1999, (s. 91-93)

Tonti-Filipini, N., "The Catholic Church and Reproductive Technology", *Bioethics*, Der.: H. Kuhse ve P. Singer, Blackwell Publisher, Oxford, 1999, s. 93- 95

Tooley, M., *Abortion and Infanticide*, Clarendon Press, Oxford, 1983

Turner, B. S., *Equality*, Ellis Horwood Ltd., Sussex, 1986

Turner, B. S., *Max Weber*: From History to Modernity, Routledge, London, 1992

Turner, B. S., *Medical Power and Social Knowledge*, Sage, London, 1992 (1987)

Turner, B. S., *Regulating Bodies: Essays in medical sociology*, Routledge, London, 1992

Turner, B. S., *Status*, Open University Press, Milton Keynes, 1988

Turner, B. S., *The Body and Society*, Sage, London, 1996 (1984)

Turner, B. S., "Preface to the edition of Karl Löwith's Max Weber & Karl Marx", Ed: T. Bottomore & W. Outhwaite, Routledge, London, 1993

Weber, M., *Economy and Society*, University of California Press, Berkley, 1978

White, L, Jr., *Medieval Technology and Social Change*, Oxford Un. Press, New York, 1978 (1962)

Young, R., *Beyaz Mitolojiler*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2000

DİZİN

Adorno, T.W. 42,43,60
AİDS 15,106
Akay, A. 21,42,44,61,65,
Akşit, B. 13
al-Hibri, A. 93
Althusser, L. 43,45,67,69
Anatomi 77,79,80-82
Aydınlanma 42,45-47,52,61,72,80

Bachelard 11,43,46,47,48,49,50,51, 56-59,61,67,70-75,78,80-83,85
Beden 6,9,12,15,19,21-23,25,28, 31,32,35-40,45,49,52,55,57,60-62, 71,73,77,78,80-85,91,107,108
Bilgi 11-13,19,20,41,43,44,46-50, 52,53,57,60,65-67,70-72,76,77,79-85,97,107
Bilinç 21,30,31,45,54,79,90
Bio-iktidar 87,107
Biyoloji 51,52,55,57,60,63,75,76,79, 81,84,87,92,101
Black, D. 17
Boswell, A. 17
Braudel, F. 36,60,100
Braverman, H. 105
Buckingam, D. 102
Büyü 42,44,66,68

Canguilhem, G. 5,11,43,46,51-59,61
Castells, M. 108
Cinsiyet 35,102
Crews, D. E. 95
Cüzam 66,67,69

Delaporte, B. F. 56
Delilik 65,66,68,70-72,74-77
Dellaloğlu, B. 43
Derrida, J. 65
Determinizm97,100,102
Doğa 21,22,42,73,74,101,102
Doğruluk 52,53,57,75,100,104
Doktor 19,20,29,85,107
Doly 108
Durkeim, E. 20,26,27,29-31

Edison, T. 100
Engels, F. 25,32-34
Epistemoloji 48-50,53
Eriborn, D. 51

Finnis, J. 89
Firestone, S. 92
Fizyoloji 17,55,56
Foucault, M. 9,11,14,17,20,21,25,26,36,39-43, 45,46,51-54,57-63,65-85,87, 95,107,109
Frank, A. W. 28

Genel Hastane 68-71,74,77
Genetik 9,11,53,63,87,90,94,95, 107,108
Gen-etik 94
Gen-politik 9,97,107,108
Goffman, E. 37,38
Gordon, C. 59
Guérin, J. 17
Gürsoy, A. 13,14

Gut 22,23
Gutting, G. 49,56-58

Hamilton, P. 26
Haraway, D. 101,102
Harris, J. 95
Hastane 19,68,69,71,74,77,79,82,83
Heiddeger, M. 41
Hijyen 12,17
Hobsbawm, E. 105
Homo-medicus 14,75,77
Horkheimer, M. 42,43,60
Huges, T.P. 100,101

James, G. D. 95

Kimlik 42,43,79
Kuhn, T.S. 56,57,62
Kültür 14
Kürtaj 88-90

Lecourt, D. 59
Levinas, I. 21,43

MacKennzie, D. 99
makine101,102,104
Makine 22,57,87,97,101,102,104-107
Marcuse, H. 98-100
Marx, K.
20-23,25,31,32,34,44,45,61,105
Materyalizm 57
Mcluhan, M. 102,103
Mead, G.H. 37
Medizinische Polizie 82
Merton, R.K. 30
Mit 42,49
Modern
11-14,17,20,25,27,29,31,34,38-41,
43,47,48,59-63,65,66,71,74,75,
77,78,80,82,83,85,87,95,97,98,102
,108

Nietzsche, F. 20,21,25,39,40,45,54,61
Normalleştirme 78-80,87
Nostalji 39,40
Nüfus 24,31-36,40,77,81,82

Oakley, A. 92
Ontoloji 21,22,23,24

Parsons, T. 26-31
Patalojik 11,26,30,53,54,55,56
Piaget, J. 27
Pinel, P. 71,73-77
Politika 18,65,80,82
Polizeiwissenschaft 17,81
Ponty, M. 21,43
Postman, N. 102,103,105-107
Post-yapısalcılık 65
Psikiyatri 76,77
Psikoloji 57,59
Purdy, L. M. 93,94

Rasyonel 31,35,46,62,82,89,98
Richards, R. 61-63
Rowland, R. 90
Rushkoff, D. 103,104

Sağlık sosyolojisi 11,20
Sapkınlık 13,14
SARS 9
Sartre, J. P. 43
Shilling, C. 32
Singer, P. 93
Smart, B. 80,90
Sontag, S. 15
Soykan, Ö. N. 43
Staut, G. 15,40
Süreksizlik 52

Tarih 11,41-45,48,51,54,58-61,65,85
Taşıyıcı anne 91

GEN-POLİTİK

İ. EMRE IŞIK

Gen-politik Batı Klasik dönem tarihinden günümüze kadar iktidar biçimi olarak gelen disipliner ve sonra biyo-politik (Foucault) denetim toplumu (Deleuze) iktidarının devamı gibi duruyor. Emre Işık, Foucault'nun bakışından yola çıkarak, iktidarın genleri denetim altına almaya başladığı klonlama dönemine girmeye başladığımız üzerine düşünüyor, bize yeni donemin ipuçlarını veriyor. Marx'tan ve Bachelard'dan Canguilhem'e, normal ve patalojik arasındaki ilişkilerin epistemolojisine, Foucault'nun akıl ve akılsızlık arasındaki kopmaya kadar gelişen söylemleri ele alarak inceliyor. Klonlama çağında Dolly'nin vaziyetini tüm insanlığın vaziyetini gösteren bir olgu olarak ele alıyor. İnsan ve sonrasının etik sorunlarına değinerek, plajlardan insan figürünün silinmeye başladığı antropoloji sonrasının etikasına bakmaya çalışmanın zamanının geldiğinden bizi haberdar ediyor.

Ali AKAY

ISBN: 975-8803-17-4

9 789758 803170

BAĞLAM