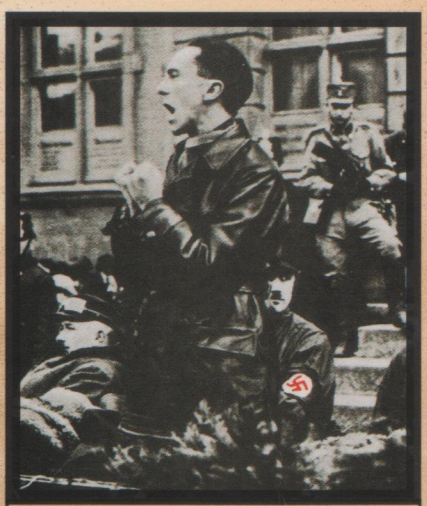
DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL:3 | SAYI:9 | KASIM, ARALIK, OCAK-1999 | ISSN: 1303-7242



SÖYLEM ÜSTÜNE SÖYLEM

DOĞUBATI

3. Baskı

DOĞU BATI
ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ

DOĞU BATI
ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ
Yerel süreli yayın.

ISSN:1303-7242 Sayı: 9
Doğu Batı Yayınları
adına sahibi
ve
Genel Yayın Yönetmeni: Taşkın Takış
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Erhan Alpsuyu
Halkla İlişkiler: Şermin Korkusuz
Dış İlişkiler Sorumlusu: Savaş Köse
İstanbul Temsilcisi: Mahmut Dinçkal

Yayın Kurulu
Halil İnalcık, E. Fuat Keyman, Mehmet Ali Kılıçbay,
Etyen Mahçupyan, Şerif Mardin, Süleyman Seyfi Öğün,
Doğan Özlem, Ali Yaşar Sarıbay

Danışma Kurulu
Cemal Bâli Akal, Tülin Bumin, Ufuk Coşkun, Nezih Erdoğan,
Cem Deveci, Ahmet İnam, Hasan Bülent Kahraman,
Yusuf Kaplan, Kurtuluş Kayalı, Nuray Mert, İlber Ortaylı,
Ömer Naci Soykan, İlhan Tekeli, Mirze Mehmet Zorbay

Doğu Batı, yılda dört sayı olmak üzere Kasım, Şubat,
Mayıs ve Ağustos aylarında yayımlanır.
Doğu Batı ve yazarın ismi kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.
Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmaması
yayın kurulunun kararına bağlıdır.

Doğu Batı hakemli bir dergidir.

Reklam kabul edilmez.

Doğu Batı Yayınları
Selanik Cad. 23/8 Kızılay/ANKARA
Tel: 0 (312) 425 68 64 / 425 68 65
Fax: 0 (312) 384 34 37
e-mail: dogubati@dogubati.com
www.dogubati.com

Kapak Tasarım Uygulama: 3 TASARIM
www.3tasarim.com

Baskı: Cantekin Matbaacılık,

1. Baskı: 3000 adet (Kasım 1999)
2. Baskı: 1500 adet (Aralık 1999)
3. Baskı: 1000 adet (Ekim 2005)

Önceki Sayılar ve Abonelik İçin:
Tel: (0 312) 425 68 65

Ön Kapak Resmi: Propaganda Bakanı Goebels, *Hitler and His Henckmen*,
Peter J. Banyard, 1976, London, World War II Special.
Arka Kapak Resmi: Hitler Propaganda Çalışmalarında, Rudolf Herz,
Hofmann & Hitler Klinkhardt & Biermann 1994.

İÇİNDEKİLER

SÖYLEM ÜSTÜNE SÖYLEM

Tülin Akşin 9
Söylem Üstüne Söylem'lere Dair

Ferda Keskin 15
Söylem, Arkeoloji ve İktidar

Cem Deveci 25
Foucault'nun İktidar Kavramsallaştırmasında Siyasal Boyutun Ayrıştırılamazlığı

Orhan Tekelioğlu 45
Moderniteye Sıkışan Özgürlük: Foucault'nun "Kendilik Teknolojileri"ne Bir Bakış

E. Fuat Keyman 57
Toplumbilimlerinde Yorumbilgisel Yaklaşım ve Modernite/Sekülerleşme Söylemini Anlamak

Mukadder Yakupoğlu 79
Özne ve Söylem

Efkan Bahri Eskin 91
Söylemin Aşılması Olarak "Ge-rede"

Ali Utku 99
Söylenemeyeni Söylemek Tractatus'ta Paradoksal Yapı

Yücel Dursun 109
Habermas'ın Söylem Etiğine Bakışı

Oğuz Adanır 127
Baudrillard Postmodern Bir Düşünür Değildir!

TÜRKİYE ÜSTÜNE SÖYLEM

135 Hasan Bülent Kahraman
Türkiye'de Kültürel Söylem Kurguları: Kopuştan Eklemlenmeye ve Geleneksizliğin Geleneği

SEYİR

157 Ahmet İnam
Söylem Kafesinde Muhabbet Denen Kuş

179 Etyen Mahçupyan
Ölüm Döşeğindeki Entellekt

KENZ

185 Edward W. Said
Michel Foucault 1926-1984

195 Gilles Deleuze
İçkinlik: "Bir Yaşam..."

199 Jean-François Lyotard
Yönerge



SÖYLEM ÜSTÜNE SÖYLEM

Bir söylem bolluğu içinde yaşıyoruz. Tıpkı kelime permütasyonlarıyla yeni cümleler elde etmemiz gibi cümlelerin ard arda eklemlenişiyle yeni söylemler elde ediyor, onları nüanslandırıyor, geliştiriyor ve çoğaltıyoruz. Eski moda savaşların çok daha iyi bileylenmiş silahlarla yeniden üretildiği, nesneleri ve tarafları belirsiz, sınır ihlallerinin yapıldığı ve oyuncuların birbirine karıştığı bir uyurgezerlik hâli, yani bilip-bilmeme düzlemindeyiz. Bazen hâkim söylem biçiminin kültüralist ve özcü formalarını taşıyarak topluma açıldığını (Hegelci genellemeler), bazen de dağınık görünen postmodern düşüncenin tek bir söylem çatısı altında toplandığını görüyoruz.

Söylemin Düzeni'nde: "Bugün yapmak zorunda olduğum konuşmada ve burada belki de yıllar boyunca yapmak zorunda kalacağım konuşmalarda, hiç kimseye sezdirmeden eriyip gitmeyi dilerdim". Söylem aşırılığının içerisinde eriyip gidiyoruz. Dahası Michel Foucault: "Söze başlamaktansa, sözün beni sarıp sarmalamasını ve beni her türlü olası başlangıcın çok ötelerine taşımasını isterdim. Konuşacağım sırada, kimliği bulunmayan bir sesin benden epey önce söze başlamış olduğunu farkedivermek ne hoş olurdu: o zaman sözcükleri bağlamak, cümleyi sürdürmek, kendisini, sanki bir an için, askıda tutarak bana işaret vermişçesine yarattığı boşlukların arasında, hiç kimsenin fazlaca dikkatini çekmeksizin yerleşivermek yeterdi bana. Böylece başlangıç olmayacaktı; ve söylemin

kendisinden kaynaklandığı kişi olacak yerde, onun uzayıp gidişinin rastlantısallığında zayıf bir boşluk, olası eriyişindeki bitiş noktası olacaktım".

Bu endişe, 'belirsiz olageliş'lerle sınırlanmış politik ve felsefî istekler karşısında tekil kalmış bir duygulanımdır. Önceki düşünürlerin özneyi tarihsel gelişimi içinde dramatize eden genel bilgi yapılarına karşın Foucault, öznenin oluşum sürecindeki koşulların ve bu koşullar arasındaki ilişkilerin araştırılmasını tavsiye eder. Sözü edilen endişeyi silkeleyebilmek için de alışılagelmiş katmanları, tarihin istif ettiği o bilindik ayrımları, *a priori* kategorileri ve yürürlükteki önyargıları sarsmak, parçalayarak ayrı bir bütünlük oluşturmak gereklidir.

Söylem heyulası, hacmi ve ağır kokusuyla giderek hantallaştı. *Logosa* gönderme yapan, rehavetle yinelediğimiz antik bilgeliklerle dolu heveskâr sözler, (Her baskı bir direniş yaratır vb...) hem iktidarın kurgulanış biçimini ve tahakküm sanatını esgeçmemize neden olacaktır, hem de varoluşsal özgüvenimizi doyuramayacaktır.

Her çağ farklı bir söylem biçimine sahiptir. Bu seferki söyleyişimizi, özellikle son yüzyılın söylem biçimlerine ayırdık. Söylem üstüne söylemde bulunarak muhtemel en geniş imkânları ve katkıları arıyor, söylemin peşinde iz sürüyoruz.

Taşkın Takış

Söylem Üstüne Söylem



"Doğayı resmeden ve resmedeni resmeden"

Daumier 120 *Great Lithographers* edited by Charles F. Ramus. 1987.

SÖYLEM ÜSTÜNE SÖYLEM'LERE DAİR

Tülin Akşin

Il ya plus assaire à interpréter les interprétations qu à interpréter les choses.

Şeyleri yorumlamaktan daha çok yorumları yorumlamaya iş düşüyor.

Montaigne

Bu konunun sonsuz olanakları var. Bir sınırlama gereksinimi ile bir sözlük anlamına değinmek istiyorum. "Söylem" sözcüğünün İngilizce karşılığı *discourse* olup *Oxford Dictionary of Current English*'de, isim işlevi şöyle betimleniyor: Sözlü veya yazılı ders *(lecture)*, vaaz *(sermon)* veya sürekliliği olan başka türden açıklamalar; yani belli bir kişiye veya topluluğa hitap eden konuşma *(talk)* veya iki ve daha çok kişi arasında düşüncelerin belli bir dil yapısı içinde sözcükler aracılığı ile anlatımı *(conversation)*. Fiil işlevi, söylem söylemek (utter) ise şöyle betimleniyor: Bir konu *üzerine, içinden, hakkında* kişilerin görüşlerini 'sözlü' veya "yazılı" olarak açıklaması, geliştirmesi, yorumlaması, *ileri sürmesi.*

Şimdi, yukarıda altını çizmiş bulunduğum "ileri sürmek" anlamı üzerinde biraz durmak istiyorum. Bir kere, bir şey söylemek (sözlü veya yazılı) için söylüyor olmak için, söylemek istemiş ve istiyor olunması ve bunu bir başkasının veya başkalarının duymasını istemiş olmamız gerek-

tiğini kabul etmemiz gerekiyor. Yoksa, ağzımızdan bir başkasının duyabileceği sesler çıkarmayı veya kağıt üzerine okuyabileceği işaretler üretmeye hiç gerek olmazdı. Sessiz bir iç söylemle de düşünebilir, kendi kendimize bazı şeyleri açıklayabiliriz ve hattâ kendi kendimizi etkileyip değiştirebiliriz. Demek ki yukarıda bahsedilen sözlü ve yazılı söylemlerin yanında bir *sessiz iç* söylemi de hesaba katmalıyız. Çünkü bu söylemler aynı zamanda kendi *içimizde* de bir farklılığın bir 'başka'sının bulunduğuna işaret ettikleri için ve Saussure'ün *Dil Dersleri*'nin bir yerinde ileri sürdüğü gibi *ses* ve *anlamın* birbirinden ayrılamaz bir bütün olmadığını bize gösterdiği için önemli. Eğer sesimizi bir dilsel ses sistemiyle ilişki içinde kullanıyorsak veya dilsel bir grafik sistemle ilişki içinde o sistemin grafik işaretlemesini *(notation)* kağıt üzerinde uyguluyorsak, yazıyorsak, yine ilk olarak, bir başkasının veya başkalarının dışımızda orada bulunuşunu ve bizi anlayabileceklerini varsayıyor ve kullanmakta olduğumuz sesçil *(phonic)* veya grafik işaretleme tekniği *ile* düşüncelerimizi ötekine iletmek, anlatmak istiyoruz demektir. Ama her anlatım seçilen belli bir sözcükler gurubu arasında kurulan sistematik ilişkilerden yapılandığı için, bir şey anlatırken aynı zamanda sınırlandırmalar yapmış oluyor, bazı şeyleri dışarıda bırakmış, bazı şeylere ağırlık vererek *ileri sürmüş* olmuyor muyuz? Öyleyse söylemimizde düşüncelerimizi iletirken aynı zamanda bizi dinleyenleri şu veya bu şekilde kaçınılmaz olarak etkilemiş oluyoruz veya niyetimize uygun etkilemek istemiş oluyoruz. Yani ötekini yönlendirmek istemiş oluyoruz. Tabiî niyetimizin tam tersine *bile* karşımızdakini etkilemiş olmak da var.

Öyleyse, bir de bu olaya söylemi üreten kişi açısından bakalım. O da, söylemiyle başkasını etkiler ve yönlendirirken, karşısında duran kişi ve kişiler gibi, kaçınılmaz olarak bir etki-tepki yumağı veya yapısı değil mi? Hem bilinç hem bilinç-dışı düzeyde, hem bedensel hem ruhsal düzeyde başkalarıyla ilişkilerde sürekli dönüşümlere, değişikliklere uğramıyor mu? Yani, şu veya bu şekilde dili kullanmakta olan kişi de bilerek veya bilmeyerek benimsediği veya benimsemediği, o sırada hatırladığı veya hatırlamadığı bazı bilgilerin ve hattâ duyguların etkisi altında söylemek istediğini dile getirmekte değil mi? Dili kullanmakta olan kişi de onu dinlemekte olan da "zaten her zaman, daha önceden izler tarafından üzerinde çalışılmış bir izler" yumağı yazısı değil midir? Hattâ kişi kendi kendine düşünürken bile, kendi kendisini etkilemekte ve kendi kendisinden etkilenme, öğrenme durumu içinde olup dolayısıyla değişmekte değil midir? Demek ki iç söylemlerde de kendi içimizde iletişime geçen bir *kendi*

ve *öteki* vardır ve bu ayrım, *bedenimizde* her zaman karşılıklı olarak çifte bir hareketin dönüşüm ve üretimine yol açmaktadır.[1]

"İleri sürmek" deyimiyle ilgili son bir boyuta daha değinmek istiyorum. Başkalarına yönelik sözlü veya yazılı söylemlerde ileri sürülmek istenen düşünce her zaman gerçeklere uygun olmayabilir. Bu, kullanılan kavramların "yetersizliğinden" veya kişinin dikkatsizliğinden, bilgisizliğinden kaynaklanan istenmeyen bir yanlış yönlendirme veya etkileme olabilse de, ileri sürülen düşünce *bile bile,* kasten başkasını veya başkalarını yanıltmak, aldatmak üzere düzenlenmiş olabilir. Kişi yalan söylemle ötekini ve ötekileri yanlış yönde etkilemeyi, yönlendirmeyi ve böylece gerçeği kendine saklayarak kişisel bir yarar sağlamayı amaçlayabilir. Çoğu zaman kolay fark edilse de, ispat edilmesi olanaksız olan "yalan söylemler" bizi bu işin etik boyutuna götürebilir, ki bu başlı başına derin bir konudur. Hele günümüzde her alanda çeşitli maksatlarla ve biçimlerde çoğalan yalan söylemleri, yalanın gizliden gizliye nasıl bir ahlâksızlık, kötülük olmaktan çıkarak, âdeta bir erdem, bir başarı olmaya dönüştüğünü, bunun nerelerden kaynaklandığını ve bu durumların bizi nerelere, ne büyük tehlikelere sürükleyebileceğini gören; anlamak, araştırmak isteyenler için.

Kısacası, şimdilik burada altını çizmek istediğimiz şudur: Varlıklar arasında insan denen varlıkta bir dil-yetisi (fakültesi) ve dolayısıyla "söylemek istemek" *(vouloir dire)* gücü (bellek, bilinç), bir güçler (izler) arası ilişkiler sisteminde yapılanabildiği için, bir dil kurulabilmiş (sesçil veya grafik işaretler sistemi) ve onun kurumsallaşmasıyla insan düşüncelerini dışarı vurmak üzere bir *araç* olarak kullanabildiği için, ister gündelik alanda, ister bilimsel alanda olsun, yazılı ve sözlü söylemler, yani *dil* bir yapı olarak, belki de en etkin bir güç kullanma, etkileme-etkilenme, yönlendirme-yönlendirilme *aracı* olarak karşımıza çıkıyor (Hele, bir de, ileri iletişim teknolojisini de hesaba katarsak, ne kadar hız ve etkinlik kazanıyor bu iş). Yaşamımızı hem olumlu hem olumsuz yönlendirebiliyor. Fakat, yalnız insan insanı mı yönlendiriyor dil aracı ile ve tabiî bilimsel dillerle? Yoksa insan ve insanlıktan öte tüm canlıları ve onlardan öte cansızları ve onlardan da öte, her zaman zaten bize gelmekte olan ölümün bize gelişini, etkilediklerimizin etkilerinin bize dönerek bizi etkileyişini ve dönüştürüşünü de mi yönlendiriyoruz?[2]

---

[1] Bu düşünceler bizi daha sonra değinmek istediğim Derridacı düşünceye götürecek. Örneğin duyulur/bilinir, bilinç/bilinç-dışı karşıtlığı arasında olduğu gibi.

[2] Bu paragraf bizi Husserl, Saussure ve Derrida düşüncelerine gönderiyor.

Öyleyse şimdi şöyle düşünebiliriz: İlk sözün ve böylece bir dilin yapılanma sürecinin açılışı, aynı zamanda insan denen canlıda bilincin ve belleğin açılışına, hem de dış dünyada şeylerin açılışına, yani, yer ve zamanın açılışına işaret ettiğini düşünecek olursak, her anlatım *(signification)* hareketinde en az *üçlü* bir yapının, varoluşun ilişkiye geçmekte olduğunu varsaymamız gerekecektir: 1) Şeyler dünyası (insan bedeni dahil *sujet* ve *referent*'ler) 2) Kavramlar sistemi veya bir izler sistemi yazısı olarak bellek yapısı, 3) Güdüsüz hâlinde, kurgusal, kurumsal bir işaretler sistemi olan dil adında bir yapı. Yani, sesçil ve grafik birimlere dökülebilen dilsel objeler, sözcükler. Bunları da bellekte diğerlerinden ayrı ve farklı bir izler sistemi olarak düşünebiliriz. Ve bu üçlü ilişkide *sonuncu* kategoride olanların yani sesçil ve grafik işaretlemeleri, sözcükleri, diğer iki sistematik oluşum veya yüz arasında bir "menteşe" rolü oynadığını düşünebiliriz. Çünkü bu sonuncusu diğer ikisi arasında en bedensel, en materyal, en kalıcı ve kurgusal izler yapısı olduğu için, yukarıda bahsettiğimiz karşılıklı yönlendirmelerle zaman içinde diğer ikisi köklü dönüşümlere uğrasalar bile, onların dönüşümlerini bu *menteşe,* kalıcı yapı olarak tarih içinde bir arada tutabilecektir. Dönüşümlerin ortak *adres*'i olabilecektir.[3]

Bu durumda dilin doğuşundan önce de varlıklar ve yaşam olduğunu kabul etmek zorunda olsak da, tarihin doğuşunu dilin doğuşuyla eşzamanlı düşünmemiz gerekmekte ve dolayısıyla, dil bir üçlü yapı olduğuna göre, dil öncesinde bu dil yapısının ortaya çıkışını destekleyecek, benzer bir yapılanma hareketinin olduğunu varsaymamız gerekmekte. Demek ki, o zamandan bu zamana dek üretilmiş ve üretilmekte olan sonsuz sayıda ve içerikte söylem bulunduğunu düşünmeliyiz. Tabiî söylemler arasında, söylemlerin ilgi alanlarına veya sorularına göre sınıflandırmalar vardır: Gündelik söylemler, mitik söylemler, felsefî söylemler, bilimsel ve edebî söylemler gibi. Ve tarihe baktığımız zaman her söylem alanının kendi tarihsel süreci içinde yeni doğumlara ve ölümlere tanık olduğundan bahsedebiliriz. Fakat ne gibi koşullar ve durumlar veya güçler arası ilişki, dilin ve tarihin doğumunu olanaklı kılmıştır? İşte bir köken veya kaynak sorusu biçimi. Ve dolayısıyla bu sorunun da bir tarihi vardır ve onun doğuşuna hazırlayan bir zemin veya koşullar olmalıdır.

Şimdi, "söylem üstüne söylemleri, söylemler arasında bir söylem türü olarak düşünecek olursak ve bu tür söylemlerin kendisini kendine konu ettiğini düşünecek olursak, kendini kendine konu eden her düşünce gibi,

---

[3] Bkz. Jacques Derrida, *De la grammatologie, Kie,* Ed. Minuit, 1967, s. 96-108.

onun kendisine kendi kaynağının veya olanaklılığının ne veya nasıl bir durum olduğunu sorduğunu düşünmeliyiz. Yani, bu durumda "söylem üstüne söylemler", kendi kaynaklarını sorgulayan söylemler olarak, bir kaynak, bir başlangıç *(origin)* veya öz *(essence)* sorusunu yanıtlamaya girişen söylemler olarak görülüyor. Bu tip soruların tarihte ilk defa eski *Yunanca* ortaya çıktığını düşünecek olursak, günümüzdeki deyimiyle "söylem üstüne söylemler"in kaynak veya dayanak arayışları olarak felsefî söylemler geleneğine ait olduğunu düşünmeliyiz.

Dil-kullanımı *(language)* ile ilgili sorunlar hiçbir zaman diğer sorunlar arasında bir sorun olmamıştır. Çünkü dilimizin, söylemlerimizin sorunsallaşması, bütün söylemlerin ve ilişkilerin sorunsallaşması demek oluyor. İşte bu yüzden, eski Yunan'dan beri dil konuları, felsefenin temel konusu olmuştur. Ve tarihe bakacak olursak dilimizin ve anlamın kaynağının, güvencesinin sorgulanması, köken sorusunun ortaya atılması, bu sorunun eski Yunan'da ilk açılışında olduğu gibi, her zaman büyük toplumsal kargaşaların ve tehlikelerin yaşandığı zamanlarda tekrarlandığını görüyoruz. Yani, dilimizin sınırlarının silinerek sınırsızlaştığı ve kendine güvenini kaybettiği zamanlarda. Şimdi felsefe tarihini dilimizin ve dünyamızın bozulan düzenini ve tehlikeye giren yaşamı sürdürebilmek (yani ölümü erteleyebilmek) üzere girişilmiş güvence ve kaynak arayışları tarihi olarak görürsek, bu arayışların çok çeşitli niyetlerle ve metodlarla çeşitli *Yer*'lere yöneldiğini görüyoruz. Fakat yöneldikleri kaynak yeri bakımından üçe ayırabiliriz:

Metafizik geleneğinde anlamın kaynağı, sözlü dünyanın dışında ve ondan bağımsız bir Logos, bir tam-bulunuş olarak varsayılıyor. Hegel sonrası dönemlerde dünyamızda yaşanan sorunlar ve bilimlerin başarılarının etkisiyle, Tanrı'nın, Felsefenin ve İdeolojilerin ölümünün ilânından sonra bile, bu arayışlar sona ermek bir yana, daha da çoğalıp çeşitleniyor; ve görüyoruz ki, bunların hepsi de bir "kriz", bir tehlike söyleminden kaynaklanıyor. Fakat felsefenin ölüm ilânından sonra kaynak arayışları genellikle, yer olarak tarih-içi, bilinç-içi bir yere yöneliyor. Dolayısıyla görüyoruz ki, metafizik düşünce reddedilse bile onun merkeziyetçi, teksoylu bir tam-bulunuş önvarsayımından kendini kurtaramıyor.

Üçüncü tip bir kaynak yerine yönelmeyi Jacques Derrida'da görüyoruz. Bu düşünür metafizikten bütünüyle kurtulmanın olanaksız olduğunu, ancak onun bir *deconstruction*'ından geçerek onun dışına adım atılabileceğini söylüyor ve diğerlerinden kökten bir farkla *iki-soylu, çifte* yazılı bir kaynak anlayışını geliştiriyor. Bu durumda, kaynak yerine tarihin içinde, ne de tarihin dışında tutulan bir yer oluyor. O, görülen bilincin, biçimlerin içinde saklı ve baskı altında tutulan bir sessiz, gizli yazı olarak bulunuyor.

Ve kendini söylemese bile, bir biçimde kendini belli eden ve dolayısıyla deşifre edilebilir bir yazı olarak düşünülüyor. Derrida geleceğin düzeninin kaynağının bu yazının okunmasından geçmek zorunda olduğunu, böyle bir sorumluluğun alınması gerektiğini savunuyor.

Bu üç örnekle günümüzde köken arayışlarının ne kadar birbirinden farklı yönlere yöneldiğini göstermek istedim, gittikçe çoğalan bu arayışlar, küreselleşen dünyamızda sorunların da küreselleşerek büyüdüğünün göstergesi sayılabilir. Sorunların büyüklüğü karşısında umutsuzluğa düşsek de yine de yılmamalıyız. Çünkü dünyada işler bozuluyorsa "sistematik olarak" bozulmakta, öyleyse her şeyin başı o kadar da boş değil. Sistematik olarak bozulan sistematik olarak düzeltilebilir. Yeter ki nerelerde araştırma yapacağımızı, hangi ortak zeminde bir araya gelebileceğimizi bir an önce bilebilelim. İşte bu iş için, Montaigne'nin dediği gibi "söylem üstüne söylem"lere çok iş düşüyor.

SÖYLEM, ARKEOLOJİ VE İKTİDAR

Ferda Keskin*

...biraz da suyun yüzeyine sıçradığında küçük ve geçici bir köpük izi bırakan, ancak artık kendisini kimsenin görmediği, hiçkimse tarafından izlenmediği ya da denetlenmediği dip sularda daha derin, daha tutarlı ve daha iyi düşünülmüş bir yol izlediğine inandıran, inanmak isteyen ya da gerçekten inanan bir balina izlenimi veriyordum.

Michel Foucault'nun yapıtını yorumlamaya yönelik çalışmalarda bazı sınıflandırmalar ve dönemlendirmeler neredeyse standart bir biçim aldı. Örneğin yöntembilimsel olarak bir arkeolojik dönem ile bir soybilimsel (jenealojik) dönem arasında temel bir ayrım yapılıp, arkeolojinin yöntembilimsel olarak başarısız kaldığı veya bir noktada tıkandığı ve Foucault'nun soybilimi, arkeolojinin bu başarısızlığını gidermek üzere geliştirdiği iddia ediliyor. Aynı iddia açısından bu ayrım aynı zamanda Foucault'nun ilgi alanında bir kaymaya da işaret ediyor: Buna göre arkeolojik analizin amacı sadece belli tarihsel dönemlere özgü söylemsel oluşumlar (bilgi alanları, örneğin insan bilimleri) ile onların içinde yer alan tikel söylemlerin (teorilerin) ortaya çıkışını mümkün kılan biçimsel epistemik koşulları ortaya çıkarmak iken, soybilim iktidar ilişkileri ve bu ilişkilerde biçimle-

* Dr. Ferda Keskin, Boğaziçi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

nen politik tekniklerin analizine yönelik bir çalışma. Oysa dikkatli bir okuma Foucault'nun kendi yapıtlarında amaç ve kaygı bakımından sistematik bir bütünlük ve bu bütünlüğün arkasında yöntembilimsel bir süreklilik gördüğünü; yani arkeoloji ile soybilimi iki ayrı araştırma alanına özgü iki ayrı ve birbirine alternatif yöntem olarak değil, aynı araştırmanın birbirini tamamlayan iki biçimi olarak konumlandırdığını ortaya çıkartıyor.

Foucault'nun araştırmalarına çok genel anlamda bir bütünlük getiren şey, kuşkusuz özne ve öznellik teması. Foucault da kendi yapıtını değerlendirmeye yönelik retrospektif yazılarında amacını, insanların özneye dönüştürülme biçimlerinin bir tarihini yazmak olarak tanımlıyor. Ancak bu tanımın, altı özellikle çizilmesi gereken bir ayrıntısı var. Bu tarih çalışmasında söz konusu olan, *verili* bir özneyi tarihselleştirmek, yani öznenin tarih içinde aldığı biçimlerin analizini yapmak değil, öznenin ta kendisinin belli tarihsel söylemler ve pratikler yoluyla kurulduğu sürecin analizini yapmak. Çünkü Foucault'ya göre ister bilgi isterse de eylem olsun, öznel deneyimi mümkün kılan *a priori* ve aşkın, başka bir deyişle *kurucu* bir özne ve bu özneyi koşullayan evrensel bir insan doğası yok. Bu yüzden öznel deneyimi bir özne (ve bilinç) felsefesi yoluyla anlama girişimlerini tümüyle reddediyor.

Reddettiğim bir yaklaşım varsa, o da gözlemleyen özneye mutlak bir öncelik veren, bir edime kurucu bir rol yükleyen, kendi bakış açısını tüm tarihselliğin kökenine yerleştiren –kısacası aşkın bir bilince götüren– yaklaşımdır (buna geniş anlamda fenomenolojik yaklaşım diyebiliriz).[1]

Öte yandan Foucault öznel deneyimin aslında tarihsel olarak sorunsallaştırmalar yoluyla kurulduğunu savunuyor ve kendi yapıtlarını da bu tür bazı sorunsallaştırmaların tarihleri olarak nitelendiriyor: Örneğin Foucault için modern Batı kimliğinin oluşumunda büyük önem taşıyan delilik, hastalık, suç, cinsellik, biyolojik yaşam, dil, emek gibi deneyimlerin sorunsallaştırılmalarının tarihleri.

Foucault'nun tanımıyla sorunsallaştırma ise "herhangi bir şeyi doğru ve yanlış oyununa sokan ve onu bir düşünce (ister ahlâkî refleksiyon, ister bilimsel bilgi, ister politik analiz, vb. biçiminde olsun) nesnesi olarak kuran söylemsel ve söylemsel olmayan pratikler bütünü".[2]

---

[1] M. Foucault, "Foreword to the English Edition", *The Order of Things*. New York: Pantheon Books, 1971, s.xiv.–Bu yazıda yapılan bütün alıntıların tercümesi benim.–:.K

[2] M. Foucault, "Le souci de la vérité' içinde *Dits et écrits*, IV. Cilt. Paris: Gallimard, 1994, s. 670.

Foucault'ya göre sorunsallaştırmanın gerçekleşmesini sağlayan üç ana eksen var: Bilgi, iktidar ve etik. Sorunsallaştırma sonucunda ortaya çıkan her deneyim, belli kavramlar ve kuramlar içeren ve ürettiği doğruluklarla ifade bulan bir bilgi alanı (söylemsel pratikler), belli normlar ve kurallar üzerinden işleyen bir iktidar alanı (söylemsel olmayan pratikler) ve bu bilgi ve iktidar alanları bağlamında bireyin kendisiyle kurduğu belli bir ilişki biçimini bir araya getiriyor. Bu anlamda örneğin deliliğin sorunsallaştırılması, delilik olarak adlandırdığımız davranış biçimlerinin belli söylemsel pratikler (psikoloji, psikiyatri, psikopatoloji gibi 'bilimsel' söylemler) ile söylemsel olmayan pratikler (akıl hastanesinin kurulması, işleyişini düzenleyen bir kurallar sisteminin geliştirilmesi, belli idari tasarruflar, vb.) tarafından bir doğruluk oyununa sokulması; yani bir düşünce nesnesi hâline getirilerek delilik hakkında belli doğruluklar üretilmesi anlamına geliyor. Bu sorunsallaştırma sonucunda daha önce sadece farklı bir davranış biçimi olarak görülen delilik 'akıl hastalığı' olarak yeniden kuruluyor ve bazı bireyler bu kurulmuş deneyimin öznesi olarak konumlandırılıyorlar. Bu yüzden sorunsallaştırmaların eleştirel bir tarihini yapmak da bilgi öznesi, iktidar ilişkilerinin öznesi ve kendi eylemlerimizin etik öznesi olarak nasıl kurulduk sorularını sormayı gerektiren bir çalışma. Birinci soruyu cevaplamak, bizi bilgi öznesi olarak kuran bilgi alanlarının ve ürettiği doğrulukların oluşumunun ve bu oluşuma özgü söylemsel pratiklerin (örneğin epistemolojinin) analizini; ikinci sorunun cevabı iktidar ilişkileri ve teknolojilerinin, yani tarihsel olarak kurulmuş bir deneyimin pratiğini düzenleyen normatif bir sistemin (örneğin delilerin, hastaların ve suçluların kurumsallaştırılması ve 'normal' insanlardan ayrılıp tecrit edilmesini düzenleyen bir sistemin) örgütlenmesinin analizini; üçüncü sorunun cevabı ise insanın kendisiyle olan ilişkisinin, bireylerin kendilerini tarihsel bir deneyimin özneleri olarak (örneğin deli, hasta, suçlu, eşcinsel ya da normal olarak) kurma, tanıma ve kabullenme ya da reddetme pratiklerinin analizini gerektiriyor. Foucault bu üç eksenin birbirine yakından bağlı olduğunu ve her birinin var olma koşullarının diğer ikisiyle karmaşık ilişkiler içerdiğini söylüyor. Bu yüzden sözünü ettiğimiz deneyimlerin aynı anda hem bir bilgi ve doğruluklar alanı, hem bir normlar ve bu normlara bağlı kurallar sistemi, hem de bir kendiyle ilişki modeli içeren karmaşık odaklar olarak görülmesi ve eleştirilmesi gerek. Ancak bu açıdan bakıldığında bilgi ekseninin, yani söylemsel pratiklerin analizi olarak arkeolojinin, iktidar analizinden, yani söylemsel olmayan pratiklerin analizinden ayrılamayacağı açık. Bu iki eksen arasındaki, yani söylemsel pratikler ile söylemsel olmayan pratikler arasındaki karmaşık ilişkinin düğüm noktası ise Foucault'ya göre doğruluk sorunu. Artık kla-

sik bir başvuru metni hâline gelen bir söyleşisinde Foucault, doğrulukla ilgili şu genel saptamaları getiriyor:

> 'Doğruluk' önermelerin üretimi, düzenlenmesi, dağılımı, dolaşımı ve işleyişi için düzenlenmiş bir prosedürler bütünü olarak anlaşılmalıdır. 'Doğruluk' kendisini üreten ve destekleyen iktidar sistemleriyle ve kendisinin meydana getirdiği ve kendisini yayan iktidar etkileriyle döngüsel bir ilişki içindedir: Doğruluk rejimi.[3]
> Bu doğruluk rejimi ise 'keşfedilecek ve kabul edilecek doğruluklar bütünü' değil, doğru ile yanlışın birbirinden ayrıldığı ve doğruya spesifik iktidar etkilerinin yüklendiği kurallar bütünüdür'.[4]

Birinci alıntıdaki iki saptama sırasıyla arkeolojiyi ve soybilimi karakterize ediyorlar. Kabaca bir tarifle arkeolojik analizin amacının, bilgiyi mümkün kılan tarihsel koşulları ve bu koşulların belirlediği epistemik mekânı ortaya çıkarmak olduğunu söyleyebiliriz. Foucault, *episteme* olarak adlandırdığı bu epistemik mekânı "epistemolojik biçimler, bilimler ve hattâ formelleştirilmiş sistemler üreten söylemsel pratikleri verili bir dönemde birbirine bağlayan ilişkiler bütünü"[5] olarak tanımlıyor. Söylemsel pratiklerse anonim ve tarihsel kurallardan oluşan bütünler ve bu kurallara göre oluşan ve 'bilimsel olarak doğru kabul edilen' söylemsel oluşumların *(formations discursives)*, yani tarihsel olarak konumlanmış bilgi alanlarının oluşma koşullarını betimliyorlar. Ancak bu kuralların aşkın, yani söylemsel oluşumlardan bağımsız, onların üstünde ve onları mümkün kılan *a priori* bir statüsü yok. Tersine, sadece belli bir tarihsel dönemde ortaya çıkmış önermeler arasındaki ilişkileri betimlemeleri, yani arkeolojik analize göre bilgi tarihsel olarak, bir episteme içinde ve bu epistemenin söylemsel pratiklerini tanımlayan kurallara göre oluşuyor. Söylemin (yani bilginin) öznesinin söylemdeki konumunu belirleyen de aynı kurallar.

Söylem bir düşünen, bilen, konuşan öznenin görkemli bir biçimde gelişen ortaya çıkışı değil, tersine öznenin dağılımının ve kendisiyle süreksizliğinin belirlenebileceği bir bütündür. Söylem birbirinden ayrı bir mevkiler ağının yayıldığı mekândır.[6]

Bu anlamda söyleme göre öncelik taşıyan, soylemden bağımsız, söylemi mümkün kılan, ona anlamını veren bir merci değil. Tersine söylem

---

[3] M. Foucault, "Entretien avec Michel Focault" içinde *Dists el écrits*, III Cilt. Paris: Gallimard, 1994, s. 160.
[4] ibid, s. 159.
[5] M. Focault, *L'Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969, s. 250.
[6] ibid, s. 74.

söylemsel pratikleri belirleyen kurallara göre oluşurken bir 'özne konumları' dizisi açıyor ve bireyler bu konumların içini dolduruyorlar. Foucault'ya göre özne konumlarını tanımlamada üç aşama söz konusu. Bu aşamalardan birincisi, kimin konuştuğunu, yani belirli bir söylemi kimin kullanma gücüne sahip olduğunu sormak, çünkü söylemler yalnızca belli niteliklere sahip bireylerin özne konumunu doldurmasına izin veriyorlar. Örneğin tıbbî ya da psikanalitik söylemde bu konuma sahip olanlar doktor, psikanalist, hastabakıcı, vb. iken kriminolojide savcı, yargıç, pedagog, psikolog, hapishane müdürü, gardiyan, vb. İkinci olarak, verili bir söylemin meşruiyetine ve gücünü aldığı kurumsal mevkiye *(emplacement)* bakmak gerekiyor. Örneğin tıbbi söylemde bu mevkiler hastane, laboratuvar ve kütüphane iken kriminolojide mahkeme ve hapishane. Dolayısıyla her kurumsal mevki sadece kendi iç yapısı açısından değil, aynı zamanda kendi dışında yer alan bir toplumsal ve kurumsal ilişkiler ağındaki konumu açısından da incelenmeyi gerektiriyor. Son olarak, öznenin konumu bilgi alanları ya da bilgi nesnesi kümeleriyle girilebilecek potansiyel ilişkiler alanına bağlı olarak belirleniyor. Özne olarak doldurulacak konum, söylemsel ilişkiler ağı tarafından belirlenen konuşan özne, dinleyen özne, soru soran özne, gözlemleyen özne, vb. konumları olabilir.[7] Sonuç olarak öznenin, söyleme kaynaklık eden ve söylemin birliğini sağlayan, yani söylemi mümkün kılan bir merci olmadığını, tersine özgül bir söylemsel oluşuma yayılmış farklı konumlardan oluşan ve bütünlük göstermeyen bir kategori olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlamda özne, bilginin koşulu olarak değil, bilgiyi oluşturan söylem öznel deneyin kurulduğu tarihsel pratiklerden biri olarak ortaya çıkıyor.

Söylemde özne konumlarının ortaya çıkışını belirleyen kuralların arkeolojik analizine karşı sıkça getirilen bir eleştiriye göre arkeolojik analiz sadece bu kurallar üzerinde yoğunlaştığı ve özne konumlarını hangi bireylerin niçin doldurduğu sorusuna yanıt vermediği için formel bir analiz olarak kalıyor. Foucault, özne konumlarını tanımlarken kimin konuştuğunu ve hangi kurumsal mevkiden konuştuğunu sorgulamak gerekir demişti. Bu, söylemsel olmayan pratiklerin, yani söylem dışı alanın kendi içinde belli bir tutarlılığı olduğu, söylemden önce geldiği ve söylemsel pratikleri belirlediği anlamına geliyor. Dolayısıyla bu iki alan arasındaki ilişkiyi tam olarak anlamak büyük önem taşıyor. Öte yandan bu eleştiriye göre Foucault arkeolojik analizin söylemsel alanla söylemsel olmayan (yani kurumsal, toplumsal, ekonomik, politik) alan arasındaki ilişkileri

[7] ibid, ss. 68-72.

ortaya çıkardığını söylese de[8] bunun nasıl yapılacağını açıklamıyor. Böylece arkeolojik analiz bireylerin söylem dışı alanda toplumsal, siyasal, ekonomik, kurumsal olarak konumlandırılmasıyla söylem içindeki özne konumlarının nasıl kesiştiğini gösteremiyor. Üstelik kendi içlerinde tutarlı sistemler gibi duran *epistemelerin* niçin tarihsel olarak geçici olduklarını, bir epistemeden diğerine niçin geçildiğini açıklayamıyor, çünkü bu geçişi belirleyen söylem dışı etkenleri analizin dışında bırakıyor. Bu yüzden arkeolojik analiz en azından eksik ya da yetersiz kalıyor.

Oysa Foucault'nun yapıtlarına ve özellikle arkeolojiyi tanımlayışına biraz daha yakından bakmak, bu eleştirinin yersiz olduğunu gösterebilecek durumda. *Kelimeler ve Şeyler*'in yayımlanmasından sonra bu kitapta kullanılan yöntemle ilgili yoğun tartışmalar üzerine yazdığı *L'Archéologie du savoir (Bilginin Arkeolojisi)* adlı kitabının daha önsözünde Foucault arkeolojik analizi Fransız bilim tarihçisi ve felsefecileri Bachelard ve Canguilhem'in yaptığı türden bilim tarihiyle ilişkilendirerek bu tür bir tarihin kaygısının öncelikle 'belge'leri *(document)* sorgulamak olduğunu belirtiyor. Bu sorgulamanın birincil görevi ise belgenin yorumlanması veya doğruyu söyleyip söylemediğine ya da ifade değerinin ne olduğuna karar vermek değil, belge üzerinde belgenin içinden çalışmak ve geliştirmek; tarih şimdi belgeyi organize ediyor, bölüyor, dağıtıyor, düzenliyor, düzeylere ayırıyor, diziler kuruyor, ilgili olanla olmayanı ayırıyor, ögeler buluyor, birlikler tanımlıyor, ilişkiler tarif ediyor...; tarih her yer ve zamanda, kendiliğinden ya da bilinçli bir biçimde var olan belgesel malzeme (kitaplar, metinler, hesaplar, kayıtlar, edimler, binalar, kurumlar, yasalar, teknikler, nesneler, gelenekler, vb.) üzerinde yapılan çalışma.[9]

Bu alıntıda bizim için en önemli olan nokta Foucault'nun belgesel malzeme olarak adlandırdığı şeyin ögeleri. Tekrarlarsak: Kitaplar, metinler, hesaplar, kayıtlar, edimler, binalar, kurumlar, yasalar, teknikler, nesneler, gelenekler, vb. Bu küme yalnızca söylemin alanına giren ögeleri değil, aynı zamanda binalar, kurumlar, teknikler, nesneler, gelenekler gibi söylemsel olmayan alana ait olan ögeleri de içeriyor. Dolayısıyla Foucault'ya göre söylemsel pratikleri, yani söylemin oluşumunu belirleyen anonim kuralları ortaya çıkarmak için yapılan arkeolojik çalışma bu söylemsel olmayan ögeleri de dikkate almak zorunda. Nitekim Foucault bir söylemin nasıl ortaya çıktığı ve bu süreç içinde hangi teorik seçimlerin etkili olduğunun analizi yapılırken, bu seçimleri belirleyen mercileri de

[8] ibid, s. 212.
[9] ibid, s. 14.

saptamak gerektiğini söylüyor. Bu mercilerden biri de Foucault'ya göre incelenmekte olan söylemin "ilk olarak *bir söylemsel olmayan pratikler* alanında yerine getirmesi gereken *işlev* tarafından karakterize ediliyor." Bu yüzden teorik seçimleri belirleyen bu mercinin analizi, yine bu mercinin "söylemsel olmayan pratikler içinde oynadığı rolün söylemin birliği, karakterizasyonu ve oluşum yasalarına dışsal" olmadığını göstermek zorunda.[10] Sonuç olarak Foucault'nun tarif ettiği arkeolojik söylem analizi yalnızca biçimsel oluşum kurallarını değil, aynı zamanda söylemin söylem-dışı alanla ilişkisini de içermesi gereken bir analiz. Belgeleme üzerinde yapılan çalışmanın bir parçası olarak binalar, kurumlar, teknikler, nesneler, gelenekler üzerinde yapılması istenen çalışma da ilişkinin nasıl içerileceğine işaret ediyor. Bu anlamda yukarıda sözünü ettiğimiz eleştiri ile söylem analizi olarak arkeoloji ile söylemsel olmayan pratiklerin analizi olarak soybilim arasında yapılan ayrım geçerliliğini yitirmiş oluyor.

Öte yandan soybilimin Foucault'ya göre toplumsal bütüne nüfuz eden iktidar ilişkileri ile politik tekniklerin bir incelemesi olduğunu söylemiştik. Foucault, modern iktidarın burjuva toplumunun büyük bir icadı olduğunu ve "kapitalizmin gelişmesinde vazgeçilmez bir unsur" olduğunu iddia ediyor. Çünkü kapitalist üretim biçimi insan bedeninin güçlerinin emek gücüne dönüştürülmesini ve üretim gücü olarak kullanılmasını ama aynı zamanda uysal ve tâbi kılınmış olmasını gerektiriyor. Bedenin güçlerini tâbi kılmak için şiddet kullanmak ise bu güçleri tahrip etme riski taşıyor. Dolayısıyla iktidara şiddetten farklı ve daha ince teknikler gerekiyor. Bedenin şiddet kullanmadan kuşatılıp tâbi ve uysal kılınmasını sağlayacak bu yeni ve ince tekniklerin aldığı biçimlere Foucault *dispositif*[11] adını veriyor. Foucault'ya göre *dispositifler* söylemler, kurumlar, mimarî biçimler, düzenleyici kararlar, yasalar, idarî tasarruflar, bilimsel, felsefî, ahlâkî önermelerden oluşan heterojen bütünler; bu söylemsel ve söylemsel olmayan ögeler arasındaki ilişkilerin oluşturduğu sistemler.[12] Bu tanıma bakarak *dispositifler*in bu yazının başında tanımını verdiğimiz sorunsallaştırma odakları, yani bilgi ekseni (söylemler, bilimsel, felsefî, ahlâkî önermeler) ile iktidar ekseninin (kurumlar, mimarî biçimler, düzenleyici kararlar, yasalar, idarî tasarruflar) biraraya geldiği söylemsel ve söylemsel olmayan pratik yumakları olduğunu söyleyebiliriz.

---

[10] ibid. ss. 90-91.

[11] Foucault için özel bir anlam taşıyan ve tam Türkçe karşılığı olmayan bu kelimenin Fransızca aslını kullanıyoruz.

[12] M. Foucault "Le jeu de Michel Foucault" için. *Dist et écrits*, III. Cilt, s. 299.

Dolayısıyla *dispositif* her zaman bir iktidar oyunu kayıtlıdır, ancak kendisinden çıkan ve aynı ölçüde kendisini koşullayan belli bilgi sınırlarıyla da her zaman ilişki içindedir.[13]

Foucault'ya göre bir doğruluk ekonomisi olmadan iktidar işleyemez, ancak bu doğruluk ekonomisi de ancak iktidarla girdiği bu ilişki üzerinde ve bu ilişki yoluyla geçerli olabilir.

Burada yapılması gereken önemli bir gözlem var: Foucault'nun tanımladığı biçimiyle *dispositif* yine Foucault'nun daha önce 'belgesel malzeme' diye adlandırdığı ve arkeolojik çalışmanın nesnesi olan belgeler bütünüyle örtüşüyor. Dolayısıyla hiç de şaşırtıcı olmayan bir biçimde Foucault söylemsel oluşumların arkeolojik analizinde merkezî bir yer tutan *episteme* kavramını yeniden tanımlıyor.

Şimdi yapmak istediğim şey, *dispositif* dediğim şeyin *epistemenin* çok daha genel bir biçimi olduğunu; daha doğrusu ögeleri çok daha heterojen olduğu için hem söylemsel olan hem de olmayan *dispositif*ten farklı olarak *epistemenin* spesifik olarak *söylemsel* bir *dispositif* olduğunu göstermek... Retrospektif olarak *epistemeyi* mümkün olan tüm önermeler arasından, bilimsel bir kuram içinde demeyeceğim ama, bir bilimsellik alanı içinde kabul edilebilir ve doğru ya da yanlış oldukları söylenebilecek olanların ayrılmasına izin veren stratejik dispositif olarak tanımlardım. *Episteme* doğrunun yanlıştan değil, bilimsel olarak karakterize edilebilecek olanın edilemeyecek olandan ayrılmasını mümkün kılan 'dispositif'tir.[14]

Bu anlamda epistemenin yukarıda 'doğruluk rejimi' ve yazımızın başında verdiğimiz sorunsallaştırma tanımındaki 'doğru ya yanlış oyunu' ya da 'doğruluk oyunu' ile aynı şey olduğu görülüyor. Bu aynı zamanda arkeolojinin açıklayamadığı iddia edilen bir epistemeden diğerine tarihsel bir geçişin nasıl olduğunu da açıklıyor. *Dispositifler* Foucault'ya göre stratejik bir işlev taşıyor ve bir *dispositif*in "ana işlevi verili bir tarihsel anda acil bir ihtiyaca cevap vermek."[15] Örneğin deliliğin sorunsallaştırılmasında bu işlev, özünde merkantilist bir ekonomi için yük olduğu düşünülen başıboş bir nüfusun asimilasyonu olmuş olabilir: Burada yavaş yavaş deliliğin, akıl hastalığının ve nevrozun denetimini ele geçiren bir *dispositif*in matrisi olarak hareket eden bir stratejik gerekirlik vardı.[16]

---

[13] ibid, s. 300.
[14] ibid, s. 301.
[15] ibid, s. 299.
[16] ibid, s. 299.

Böylece bilgi (doğru söylem) ile iktidarı *dispositiflerde* bu şekilde birbirine bağlayarak Foucault yalnızca bazı deneyimlerin tarihin belli anlarında niçin sorunsallaştırıldıklarını açıklamakla kalmıyor, aynı zamanda niçin "verili bir doğruluk oyununda her zaman başka bir şey keşfetmenin ve şu ya da bu kuralı, hattâ bazen bir doğruluk oyununun tümünü değiştirmenin mümkün olduğunu" açıklıyor. Bu değişim bilimsel olarak doğru kabul edilen önermelerin oluşma kurallarındaki bir tadilat. Dolayısıyla bu ne bir içerik değişimi (eski hataların reddi, yeni doğrulukların ortaya çıkartılması) ne de teorik biçimde bir değişim (bir paradigma yenilenmesi, sistematik bütünlerin tadilatı). Söz konusu olan önermeleri neyin *yönettiği* ve önermelerin, bilimsel olarak kabul edilebilir ve dolayısıyla bilimsel prosedürler yoluyla doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir bir önermeler kümesi oluşturacak şekilde birbirlerini nasıl *yönettikleri*. Kısacası burada bir bilimsel önermeler rejimi, politikası sorunu var.[17]

Böylece arkeoloji ile soybilim arasında bir örtüşme olduğunu, birbirinden farklı iki yöntem gibi sunulan bu araştırma biçimlerinin aslında Foucault'nun sorunsallaştırmaların tarihsel analizi olarak tanımladığı bir bütünün birbirini tamamlayan ve iki parçası olduğu görülüyor. İşte bu yüzden Foucault sorunsallaştırmaların bilgi, iktidar ve etik eksenlerini bir araya getirdiğini; bilginin, yani doğru söylemin oluşumunu belirleyen kuralları araştırmanın söylemsel olmayan bir dizi ögeyi, yani iktidar ilişkilerini de kapsaması gerektiğini; iktidar ilişkilerinin ise iktidarla döngüsel bir ilişki içinde olan bilgi ekseni olmadan anlaşılmayacağını söylüyor.

[17] M. Foucault, "Entretien avec Michel Foucault", op. cit. s. 143.



Michel Foucault: Bu bir pipo değildir.. Pipo resmidir..

FOUCAULT'NUN İKTİDAR KAVRAMSALLAŞTIRMASINDA SİYASAL BOYUTUN AYRIŞTIRILAMAZLIĞI

Cem Deveci*

İktidar toplumsal kuramın inşasında ve pratiklerin yönlendirilmesinde merkezî öneme sahip bir olgu Buna karşın, iktidarın etkileriyle sonuçlarını tespitte ciddi sorunlarla yüzleşilmese de, iktidarın ne olduğu üzerine hâlâ spekülasyonun ötesine giden bir kuram ya da yaklaşımdan söz etmek mümkün değil. Öte yandan iktidar olgusu yakalanamazlığı, özlere yerleştirilemezliği ve çok boyutluluğu bahane edilerek boşveremeyeceğimiz bir sorunsal oluşturmakta. Bu çalışmada Foucault-öncesi iktidar tanımlarından bazılarını sunup, Foucault'nun yaklaşımının getirdiği yenilikleri sergiledikten sonra, bu anlayışın bir indirgemeye de neden olduğunu göstermeye çalışacağım. Temelde, Foucault'nun iktidar kavramsallaştırmasının genelde iktidar ilişkileriyle siyasal iktidar arasındaki ayrımı görmezden gelmemize neden olduğunu savunup, Foucault'nun yaklaşımını reddetmeksizin, siyasal iktidarın genelde iktidardan koptuğu`noktaların neler olabileceği üzerinde duracağım.

* Dr. Cem Deveci, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

İktidarın tanımlanmasında, anlaşılmasında ve incelenmesinde ortaya çıkan güçlükler, çağdaş siyaset kuramında ve siyaset biliminde birçok yaklaşıma ortak bir stratejiyle aşılmaya çalışıldı denebilir: Bağlamsallaştırma. Bu stratejiye göre genelinde iktidarın ne olduğu sorusu cevaplanması güç bir soru olsa da, iktisadî iktidarın, devlet iktidarının ve toplumsal iktidar ilişkilerinin kendi bağlamlarına yerleştirildiğinde kuramsal ve ampirik çalışmalara kolaylık sağlayan olgular olarak ele alınabileceği düşünüldü. Bu yolla, analitik olarak ayrıştırılan iktidar alanları arasındaki ilişkilerin incelenmesi de mümkün oldu. Ancak, sosyal bilimlerdeki disiplinlerin ayrışması da iktidar konusunda bir tür kolaycılığı getirdi denebilir. Her disiplin kendi fenomen alanına ilintili iktidar ilişkilerine yönelirken, siyaset bilimi de siyasal iktidarın özgünlüğünü kurumsal-hukukî yaklaşımda ele alarak, iktidarın egemenlik boyutuna ve yaptırım olgusuna yoğunlaştı. Kurumsal analize göre, siyasal iktidarı diğer iktidar kalıplarından ayıran unsur, yaptırımların varlığında ve bu yaptırımların ardında yatan şiddet tekeli ilkesinde yatıyordu. Bu kurumsalcı bakışa XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren iki temel eleştiri geldiği söylenebilir: Siyaset sosyolojisi çalışmaları ve Marxist devlet kuramları. Kendi içlerinde arz ettikleri çeşitliliğe ve aralarındaki uyuşmazlıklara rağmen, bu iki yeni yaklaşım, kurumsalcı analizin ve diğer iktidarı bağlamsallaştırma çabalarının temel bir noktada tıkandığını ortak olarak dile getirdiler: Siyasal ile siyasal olmayan iktidar biçimlerinin arasındaki ilişkiler kurumsalcı analizde açıklanamıyor ya da gözardı ediliyordu. Siyaset sosyolojisi çalışmaları toplumsal kümeler ile devlet kurumunun arasındaki ilişkilerin dinamiğine dikkat çekerken; Marxist devlet kuramları sınıf iktidarının önemini ve devlet iktidarının iktisadî boyutunu vurguladılar. Bu iki temel eleştiri, iktidar olgusunun toplumsal ilişkilerden kaynaklandığını, bağlamsallaştırılamayacağını ve siyasal iktidarın da bu çoğul ve karmaşık ilişkiler içinde ele alınması gerektiğini sosyal bilimcilerin çoğuna kabul ettirdiler. Devlet-yönelimli olmayan, genelde iktidarın ne olduğu sorununa yönelen bu iktidar kavramsallaştırmalarını kabaca üç sorunsal çerçevesinde toparlayabiliriz: a) istenç sorunsalı, b) karar sorunsalı, c) çıkar sorunsalı. Bu üç sorunsala ortak olan tema, iktidarın toplumsal eylem düzeyinde, aktörlerin davranışları, seçişleri ve etkileri açısından anlaşılması gerektiğiydi. Verili toplumsal ilişkiler ağında eyleyen özneye ve bu öznenin eylemliliğine odaklanarak iktidarın etkileri tanımlanmaya çalışılıyordu. Çoğunlukla, öznenin özerk eyleme potansiyeli veri olarak kabul edildiğinden iktidar, öznelerin birbirlerinin eylemlerine etkileri açısından anlaşılıyordu.

A) İktidar olgusunu istence bağlama düşüncesinin XIX. yüzyıldan, özellikle Nietzsche'den kaynaklandığı söylenebilir. İstencin insan eylemliliğinin en başat ögesi olduğu varsayımı, örneğin Weber'de devam etmiş ve onu iktidarı "bireylerin diğerlerinin direncine rağmen istençlerini gerçekleştirme kapasitesi" olarak tanımlamaya götürmüştü. Bu yaklaşımın temel sorunu bir istenç metafiziğinden beslenmesi ve iktidarı istencin gücü olarak görmesiydi. İktidar olgusuna özgün çelişkiler de istençler arası rekabet, mücadele ya da boyun eğme fenomenlerine indirgenmişti. Bireylerin istenç kapasiteleri arasındaki farkların açıklanması ise vitalist ya da doğadan esinlenen modelleri gereksiniyordu. Dahası, özellikle bireysel istencin oluşumu süreci var olan toplumsal ilişkilerden bağımsız, iktidardan kopuk, bu ilişkilere öncel olarak varsayılmak zorundaydı. Toplumsal eşitsizliklerin açıklanması da, bu sorunsaldan bakıldığında, bazılarının istençlerini diğerlerine empoze etmesinin kaçınılmaz olduğu savıyla aslında geçiştirilmişti. Bu yaklaşımda iktidar, Foucault'nun karşı çıktığı şekliyle yani ele geçirilen, sahiplenilen bir muktedir olmaya eşitleniyordu.

B) Dahl ve diğer çoğulculuk kuramcıları Weber'i izleyerek ama onun ussallık kavramına dayanarak eylem-odaklı başka bir iktidar tasarımına eriştiler. Dahl bazı Weberci temalara davranışçı modelin karar-alma süreçlerini inceleme yöntemini ekledi. Karar sorunsalı aynı zamanda iktidar tanımlarında oldukça steril A, B gibi terimlerin kullanılmasını da getirdi. Bu tür tanımlarda A ve B birey, küme, devlet gibi özneleri betimliyordu. Dahl'a göre: "Eğer A, B'ye B'nin iktidar uygulanmadığında yapmayacağı bir şey yaptırabiliyorsa A'nın B üzerinde iktidarı vardır". Bu türden bir ilişkinin olup olmadığı ya da nasıl işlediği de ampirik olarak karar-alma düzeyinde bulgulanır nitelikteydi. Bu yaklaşımda, kararlar, siyasal olsun, örgütsel, kümesel olsun, yakalanması zor olan iktidar ilişkilerinin kısmen de olsa saydamlaşmasını sağlayan nesnel bir veri olarak alınmaktaydı. Denebilir ki, bu sorunsalın katkısı iktidar ilişkilerinin bütünleştirici, uzlaşmacı yönlerinin yanısıra, tansiyonlu, çelişkiye ve çoğulluğa açık yönleriyle de hesaba katılmasıydı. Kararlar ve karar-alma süreçleri incelendiğinde, bu fenomenlerin ardında yatan hâkimiyet ve etki unsurlarının bilgisine ulaşılabiliyordu. Öte yandan bu sorunsalın eksikliliği ise karar-alma momentini bir son nokta olarak ele alması, kararların uygulanmasında, yorumunda karar-öncesi ilişkilerden değişik iktidar ilişkilerinin ve hattâ değişik aktörlerin gündemde olabileceğini gözardı etmesiydi. Oysa, uygulama aşamasında da iktidar mücadelelerinin devam ettiği –hattâ alınmış karar pahasına– şüphesi doğru bir şüphedir. A-B modeli kullanılarak açıklanırsa, karara giden süreçte B'nin A'ya uyarak davranması, karar sonrasında B'nin aynı tutarlılığı göstereceğini garanti etmez. Kısacası,

karar-sonrası oluşumlar kendi iktidar ilişkilerini yaratıyor olabilir ki bu da, iktidarın bu dinamiğini karar sürecinin ampirik incelenmesiyle göremeyeceğimiz anlamına gelir.

C) Çıkar sorunsalı ise kararı merkeze koyan yaklaşımların bir eleştirisi olarak gelişti denebilir. Lukes (1972) iktidarı şöyle tanımladı: "Eğer A, B'yi B'nin çıkarlarına aykırı bir şekilde etkiliyorsa, A'nın B üzerinde iktidarı vardır". Lukes çıkar terimini radikal bir şekilde anlamamız gerektiğini öne sürdü ki bu da, Marxist gelenekte uzunca tartışılmış olan öznel çıkar ve nesnel çıkar ayrımını vurgulamaktaydı. İnsanların ne istedikleri, sistemin ürünü olabileceğinden, bu öznel yönelimlerin, kişilerin ya da kümelerin gerçek çıkarlarına karşı işleyebileceğine dikkat çekiliyordu. Görüleceği üzere öznel-nesnel çıkar ayrımı en çok da istenç sorunsalına karşı dile getirilmişti ve toplumsal yapıların eyleyenleri etkilemedeki gücüne vurgu yapılıyordu. İdeolojinin çarpıtma etkisi de, Lukes'e göre, iktidar ilişkilerini anlamaya çalışırken incelenmesi gereken bir olguydu, çünkü özellikle ideoloji bazı kesimlerin çıkarlarına aykırı durum ve kararlara boyun eğmelerini sağlıyordu.

Bu yaklaşımın temel sorunu, kanımca, iktidarın anlamı konusundaki belirsizliğin, başka bir belirsizlikle –çıkar olgusuna ilişkin belirsizlikle– değiştirilerek giderilmesi çabasındaydı. İktidar başkalarını, çıkarlarına karşı eylemeye yöneltme üstünlüğüyse, çıkar neydi o hâlde? Başka deyişle genelde çıkar sorunsalı, özellikle Lukes'in tanımı zaten güçlükler barındıran iktidar kavramını, tanımı zor başka bir kavramla açıklamaya çalışıyordu. Lukes'e yakın bir anlayışla ama toplumsal sınıflara daha yoğun bir vurguyla Poulantzas iktidarı bir toplumsal sınıfın kendi spesifik nesnel çıkarlarını gerçekleştirme kapasitesi olarak tanımladı. A ve B modellerinin sterilitesinden kaçınsa da, bu tanım iktidar olgusunu sınıf mücadelesi ve sınıf ilişkilerine sınırlı bir olgu olarak ele almaktaydı. Toplumsal yapılar eyleyenler üzerinde asimetrik ve çelişkili etkilerde bulunacak şekilde işlediğinden, Poulantzas'a göre aktörlerin eylemini belirleyen ya da sınırlayan bu yapıların iktidar ilişkilerini ürettiği aşikârdı. Özellikle son dönem yapıtında, *Devlet, İktidar ve Sosyalizm*'de iktidarın düzeyler anlamında (iktisadî, siyasî, ideolojik) ayrıştırılmasını terk ederken, sınıf ilişkilerinin başat olduğu önermesinde ısrar etti ve sınıf çıkarları perspektifini terk etmedi.

Foucault'da İktidar

Bilindiği gibi Foucault'nun iktidar kavramsallaştırması mevcut kuramlara hemen ve doğrudan bir etki yapmamıştır. Ancak 1980'lerden itibaren, Foucault'nun, söyleşilerinde iktidarı tanımlama girişimleri nedeniyle bu

yeni iktidar anlayışı etkili olmaya başladı ve bu etki giderek yoğunlaştı. Yukarıda sunduğum üç sorunsaldan ayrıldığı temel nokta, Foucault'nun iktidarı tamamıyla tarihsel bir olgu olarak ele almasıdır diyebiliriz. Verili ilişkiler içinde, sınırlı bir zaman diliminde kimin kim üzerine, nasıl etkide bulunduğundan çok, bu verili ilişkilerin nasıl kurulmuş olduğu sorgulanıyor, iktidarın etkileri ise öznelerin eylemlerine etki anlamında değil; toplumsal dokuya yayılmış, anonim işleyen söylem ve pratiklerin birbirleri üzerindeki etkileri olarak ele alınıyordu. Bu söylem ve pratikler hem çelişkili hem bütünleştirici hem içerseyen hem dışlayan özeliklere sahip olduğundan, iktidarın işleyişini anlamak için geniş çaplı tarihsel analizlerin gereği vurgulanıyordu. Foucault'nun iktidar analizindeki en önemli yenilik de, daha önce uzlaşmaz ikilikler olarak ele alınan –özgürlük ve iktidar gibi, özne-olma ve boyun eğme gibi– boyutların iktidar ilişkilerinde aynı mekânda ve eşzamanlı olarak uygulanıyor olduğuna ilişkin genel iddiadır denebilir. Şimdi Foucault'nun iktidar konusunda özellikle katkı değeri taşıyan görüşlerini ve çalışmalarının sonuçlarını önermeler şeklinde gözden geçirelim. Beş önermede topladığım bu sunuş daha çok bir basitleştirme ve toparlama çabası; yoksa Foucault nun olmayan iktidar kuramını oluşturmaya yönelik değil. Göstermeye çalışacağım şey, bu beş önermenin tutarlı bir bütün oluşturduğu ve her birinin siyasal iktidarın genelde iktidar ilişkilerinden ayrıştırılamazlığı tezini besliyor oldukları-dır. Özellikle yukarıda sıraladığım iktidar anlayışlarından Foucault'nun yaklaşımının ayrıldığı noktaları belirgin kılmayı ve bu yaklaşımın gerçekten özgün yönlerini ortaya çıkarmaya yönelik.

I. YÖNTEM: NOMİNALİZM

Foucault'nun özellikle söyleşilerinde daha bariz şekilde ortaya çıkan iktidara yaklaşımının yöntemsel açıdan en önemli özelliği iktidarı bir töz (substance) olarak anlama çabalarının reddedilmesidir. Gordon (1979), Foucault'nun iktidar kavramının delilik olgusunu incelerken uyguladığı nominalist yöntemle benzerlik gösterdiğini söyler: Delilik gibi iktidar da tözsel anlamda var olmaz, belirli türden ilişkilere verdiğimiz isimdir. Foucault'nun kendi sözleriyle: "Açıkça nominalist olmak gerekir: İktidar bir kurum, yapı ya da sahip olduğumuz bir kuvvet değildir. İktidar verili bir toplumda karmaşık stratejik bir duruma verdiğimiz isimdir" (Foucault; 1980a: 93). Aslında, iktidarı nominalist bir yöntemle anlama kaygısında önemli bir adım atılmaktadır; çünkü iktidar nedir sorusunun aslında yanlış bir soru olduğu öngörülmekte, değişmez bir tözselik olarak iktidarın hiçbir zaman bulunamayacağı dile getirilmektedir. İktidar kavramı karmaşık toplumsal ilişkilere verdiğimiz isimden ibaretse, kuramsal ve

genel geçer tanımı olanaksız, özü olmayan, ortaya çıktığı durum ve ilişkilere göre çok farklı şekillerde uygulanan bir ilişkiselliktir. Bu nedenle, iktidar gözlemlenebilir değildir; göreli yoğunlaşma ya da seyrelme alanları belirlenebilse de ölçülür değildir, yalnızca etkilerinde analiz edebileceğimiz, kendini yalnızca etkilerinde var eden bir ilişkidir. Dolayısıyla, Foucault'nun iktidar analizi iktidarın ne olduğunu bulmaya yeltenmez, yalnızca nereye bakılması gerektiğini göstermeye yöneliktir.

II. BİLGİ/İKTİDAR BİRLİKTELİĞİ

Belki de Foucault'nun iktidara ilişkin hem en iyi bilinen, hem de en çok tartışılan önermesi bilgi ve iktidarın hep birarada olduğu düşüncesidir. Aydınlanma felsefesinin doğru bilgiyi iktidar ilişkilerinden bağımsız, nesnel bir çerçeveye yerleştirmesine karşın Foucault bilgiyi, hem iktidarla ayakta duran söylemlere gereksinimi nedeniyle; hem de bilginin kullanımının stratejik olması nedeniyle bir iktidar olgusu olarak ele alır. "Doğruluk rejimleri" kavramının kendisi bile doğruluk denen ölçütün hep tarihsel olarak değişen ama içerme, dışlama normalleştirici etkileri sabit kalan iktidar ilişkileriyle birlikte işlediğini akla getirir. Bu konudaki bağlantılar açık bir çerçeveye oturtulmamış olsa da; bilgi/iktidar birlikteliğini şu şekilde toparlayabiliriz: Bilgi söylemseldir çünkü hangi önermelerin kabul edilip, hangilerinin dışlanacağının sınırının çizilmiş olması gerekir. En genel düzeyde, dilde anlam söylemsellik sayesinde oluşur. Dil pratiklerini içeren iktidar yalnızca anlamın oluşma sürecinde değil, aynı zamanda oluşmuş söylemlerin toplumsal pratiklerde uygulanması sürecinde de kaçınılmaz olan bir boyuttur. Doğruluğun, dolayısıyla da bilginin söylemsel formasyonlarla örtüşük olması, söylemsel formasyonların da yapısal bir iktidar ilişkisi içermesi, bilgiyi dolaylı da olsa iktidara bağımlı kılar. Ama, öte yandan da, özellikle insan bilimlerinde erişilmiş bilgi bütünlerinin toplumsal ilişkilere uygulanmasında, yani pratiklerin ve eylemlerin denetlenmesinde de bilgi iktidarla buluşur. Başka bir deyişle, bilginin hem olanaklılığında, hem de toplumsal dolaşıma sokulmasında iktidarla birlikte işleme zorunluluğu vardır. Bu birliktelik iktidar yönünden başlanarak okunursa, tarihsel belli dönüşümlerden sonra Foucault'ya göre Batı'da iktidar bilgiye, bilginin 'evrensel' ölçütlerine başvurmadan doğrulanamaz olmuştur. Uygulanan iktidarın keyfî değil, bilimsel ve doğruya dayanan düzenlemeler olduğu düşüncesi bu buluşmanın eseridir denebilir. Foucault'nun kavramsallaştırmasının bu noktasında açık olmayan şey bilgi/iktidar birlikteliğinin yapısal nedenlerle zorunlu bir birliktelik mi, yoksa soykütüksel olarak anlaşılması gereken olumsal bir eklemlenme mi olduğudur. Bu konuda Foucault pek açık değildir; bilginin iktidarsız oluşama-

yacağını söylerken kuramsal genellikte bir sav sunmakta, ama iktidarın kendini bilgiyle –özellikle modern iktidar teknolojileriyle– donatıp temellendirmeye başlamasının tarihsel bir dönüşüm olduğunu söylemektedir.

III. İKTİDARIN AKIŞKANLIĞI, SAHİPLENİLEMEZLİĞİ, MERKEZSİZLİĞİ

Foucault'ya göre iktidar anonim bir değiş-tokuş aracı gibi işler. Bu, hem kaynaklandığı yerler açısından, hem de uygulanageldiği noktaların çoğulluğu ve değişkenliği açısından bariz olan bir anonimliktir. İktidarın bir merkezde sabitlenemezliğini, kümeler tarafından sahiplenilemezliğini ve iktidar ilişkilerinin hep dinamık, bir düzeyden diğerine geçişlilik gösterdiği savını anlamının yolu Foucault'nun güç (force) ve strateji kavramlarına eğilmeyi gerektirir. İktidar ilişkilerinin nereden kaynaklandığı sorusuna Foucault güç ilişkileri cevabını vermektedir. Pek açık edilmese de "ayrımsal güç ilişkileri" kavramı gizil bir ontolojik argümanı barındırır gözükmektedir. Deleuze'ün (1988) yorumuyla, Foucault'da iktidar verili güçler arasında kurulan ilişkilere gönderme yapar. Güçler alanı, henüz diyagramlara oturtulmamış, saf bir kendiliğindenlik arz eden, tabakalaşmadan yoksun, heterojen 'oluşum' alanıdır. İktidar ise bu sınıflandırılmamış, bağlantılara sokulmamış ve gelişigüzelliği ile sonsuz olasılığa açık güçler alanının çeşitli yollarla bir düzene sokulmasıdır. Örneğin insan bedeninin çeşitli olanakları güçler alanından iktidar ilişkilerine taşındığında, emek ya da cinsellik üzerine merkezî vurgularla bedene ilişkin güçler derlenip toplanır, böylece daha önce olmayan yeni bir entegrasyon sağlanmış olur. İnsan bedeninin taşıdığı güçlerin keşfi ve bu güçleri iktidar ilişkilerince diyagram hâlinde düzenlenmesi, insan eylemlerinin emek ya da cinsellik eksenli düzenlemesini olanaklı kılmakla kalmaz, bu güçlerin kullanımı, işlevselliği hattâ sömürüsü için gerekli müdahalelerin bilgisine de erişilmiş olunur. Foucault'ya göre insan olsun, doğa olsun, verili bir heterojen materyal üzerine müdahalenin tüm şekilleri, güç ilişkilerini toparlayıp değiştirdiği için iktidar ilişkileridir. Karşılaştırılacak olursa, güç ilişkileri işlev barındırmayan bir kendiliğindenlik ve olumsallık barındırırken, iktidar ilişkileri programsal, söylemsel biçimlendirmeler, yerleştirmeler olarak çalışırlar. Bu noktada rahatsız edici kuramsal sorun ontolojik bir veri olarak alınan güç ilişkilerinin, varlıkbilimsel bir tartışmaya girilmeden, belli özellikleri arz ettiğinin varsayılmasıdır. Neden ayrımsal ve çoğul, hep değişken güç ilişkilerini kaotiklik ve ereksizlik özellikleriyle anlamak durumundayız? Oluş süreci, iktidar ilişkilerinin, özellikle dilsel pratikler yoluyla sınıflayıcı, isimlendirici müdahalesinden önce, ger-

çekten hiçbir düzen ve ilke arz etmeyen, sürekli devingen bir türdeşsizlik midir? Ya da böyle olup olmadığını bilebilir miyiz? Öyle görülüyor ki, Foucault'nun güç-iktidar ayrımında Nietzsche'nın etkisi belirgindir: Sürekli bir akış olan yaşam (ya da oluş olarak varlık) iktidarın öncesinde, iktidar uygulamalarına hiç benzemeyen, iktidarın müdahalelerinden hep kaçan bir tesadüfîlik sergiler. Deleuze'e bakılırsa, güç ilişkilerinin böyle olduğunun kanıtı, iktidar ilişkilerinin sürekli değişmesinde bulunabilir. Yani, ortaya çıkış (emergence), değişim ve mutasyon olguları bize iktidar ilişkilerinin işlediği zeminin –güç ilişkilerinin– kural olarak istikrarsız olduğunu gösterir. Olmayana ergi mantığıyla bak:'dığında, eğer güç ilişkileri istikrarlı olsaydı, iktidar ilişkilerinde bir tarihsellik, sürekli bir yapımbozum çabası görülmezdi; oysa hep görülmektedir, demek ki, diyagram çizerek işleyen (güç ilişkilerini birbirine bağlayan) iktidar ilişkileri sürekli mevcut diyagramları bozup, yenilerini çizmekte, oluşturduğu biçimleri değiştirmekte, yeni yeni sınıflandırma, tabakalaştırma mantıkları yaratmaktadır. Deleuze'e göre "güçler sürekli bir evrim durumundadırlar, Nietzscheci kavramsallaştırmaya göre tarihi çiftleyen ya da tarihi çevreleyen güçlerin ortaya çıkması söz konusudur" (Deleuze, 1988: 85).

Bunun, aslında, oluş felsefesinin Nietzscheci yorumunun iktidar ilişkilerine arka plan olarak alınması olduğu söylenebilir. Foucault, oluşu, Nietzsche'de olduğu gibi ele aldığını "Nietzcshe, Soykütük, Tarih" (1988) makalesinde açık eder: "Oluşum (Entstelung) ortaya çıkma anlamını taşır daha çok, bir parlayıp sönüşün ilkesi ve benzersiz yasası..." Oluşum daima belirli güçler ilişkisi içinde gerçekleştiğinden, oluşum analizi bu güçlerin oyununu göstermek zorundadır (s. 78). Foucault'nun deyişiyle "Bu güçler verili (vorgängig) bir niyetin ya da değişmez bir sonucun birbirini izleyen biçimleri olarak göstermezler kendilerini. Olayın tekrarlanamaz zar atımında çıkarlar ortaya" (s. 80). Güçten Foucault'nun ne anladığı Nietzsche'nin oluş felsefesine bağlantı yaptığı bu metinde nispeten daha açık olsa da, güç ilişkilerinin oluştaki tesadüfî kendiliğinden açılımlara denk geldiğini varsaysa bile, hâlâ güçlerle iktidar arasındaki geçişin nasıl olduğu sorusuna sağlam ve açık bir yanıt bulmak çok zordur. Emin olmamız gereken şey, tesadüfîlik arzeden oluş sürecinden kaynaklanan güç ilişkilerinin mevcut kurulu iktidar ilişkilerini hep söylemsel yeni tanımlamalara, tabakalaştırmaya, kısmî ipsallere ve yeni ilişkisellikler kurmaya zorunlu kıldığıdır. İktidarın sürekli değişken ve akışkan olmasının, bir merkeze sabitlenememesinin bir nedeni budur.

Diğer nedeni ise, iktidar ilişkilerini oluşturan unsurların kendi aralarında tam bir çakışmaya erişemez olmalarındadır. Örneğin söylemler toplumsal pratikleri tam bir etkililikle yakalayıp denetleyemezler. Çünkü,

Gordon'un (1979) belirttiği gibi Foucault'ya göre söylemler, pratikler ve etkiler birbirleriyle hiçbir zaman örtüşmezler. İktidar uygulamasında belli bir program işlerliğe sokulduğunda, hesapta olmayan, söylemde kodlanmamış ama pratiklerde olası heterojen unsurlarla karşılaşılacağı kesindir. Başlangıçta niyetlenen hedeften uzağa gidilebileceği gibi, amaçlananın tam tersine yönelimler de ortaya çıkabilir. Bu gibi durumlarda ya programı olası kılan söylemde değişiklikler yapılır, ya programın ereklerinden ödün verilir ya da ikisi birden yapılır. Her hâlükârda, stratejik olma zorunluluğu belirir, duruma göre değerlendirmeler iktidarın başta varsayılan tutarlılığını onarmaya çalışırlar. Stratejiler söylemsel değildir, ortaya çıkan tesadüfî durumları çözmeye yönelik, alınan *ad hoc* tavırlar ve kararlardır denebilir. Başka deyişle, iktidar uygulamalarında stratejik boyut kaçınılmaz olarak ortaya çıkar. Örneğin, Foucault'ya göre hapishane reformu suçluları ıslah etmeye yönelik, suç üzerine tutarlı bir söylemle ve belirlenmiş detaylı bir programla işe başlamışken, zamanla, suçun daha etkin cezalandırılmasına doğru bir kayma göstermiştir. Özellikle insan kümelerinin iktidarın nesnesi olarak alındığı uygulamalarda bu kümelerin verili ve indirgenemez heterojenitesi, iktidar ilişkilerini uygulama sırasında yön ve tavır değiştirmeye zorlar. Bazen baştaki amacın önceden öngörülmüş araçlardan başka araçlarla yürütülmesine dönülürken, bazen de bir programın içerdiği araçlar (sorgulama, itiraf gibi) yeni çıkan olasılıklar ışığında başka amaçlara yöneltilirler. Ama bu yön ve niyet değişikliklerini sonradan bulgulamak çok zordur. Hedefine ulaşmayan, geçersiz kılınmış programlar özellikle resmî tutanaklara geçirilmediğinden, sonraki dönemlerden bakanlara söylem, pratikler ve etkiler arasındaki ilişkiler birbiriyle çakışan, örtüşen tutarlı ilişkilermiş gibi görünür.

Toparlarsak iktidar ilişkilerindeki uygulamaların başından sonuna tutarlı ve istikrarlı olması olanaksızdır. Bunun bir nedeni iktidarın değişken ve tanımı gereği istikrarsız güç ilişkileri üzerinde oynaması ise; diğeri söylemlerle pratiklerin tam uyuşmasının, tam örtüşmesinin olanaksızlığı, dolayısıyla da iktidar uygulanımından beklenen etkinin de belli bir düzeyde belirsizlik taşımasıdır.

IV. DİRENMENİN İKTİDARA İÇKİNLİĞİ

Foucault'nun iktidar kavramsallaştırmasında çoğunluk yanlış yorumlanan bir önerme de iktidarın direnmeyi barındırdığı, direnmenin iktidara dışsal olmadığıdır. Kendi sözleriyle; "Nerede iktidar vardır, orada direnme de vardır ama sonuç itibariyle bu direnme iktidarla ilişkisinde asla bir dışsallık konumunda değildir" (Foucault, 1980a: 95). İlk bakışta, paradoksal gözüken bu iddiasını Foucault aslında "Özne ve İktidar" (1983) makale-

sinde sağlam temellere oturtmuştur. Ona göre iktidar özneler oluşturmasının yanısıra, yalnızca özneler üzerinde uygulanabilen bir ilişkidir. Özne konumunun hiçe sayıldığı ya da yok edildiği durumlar iktidar ilişkisi olarak görülemez. Örneğin, şiddet, uygulanan üzerinde özne olmanın, öznelliğin koşullarını yok edici nitelikte olduğu için Foucault'ya göre iktidar ilişkisinden ayırt edilmelidir. Burada öznenin ve aynı zamanda tâbi olmanın iktidarla mümkün olduğu savına değinmeyeceğim.[1] Daha çok, iktidarın uygulanırken belli bir sınırı olduğu düşüncesine bakalım; çünkü bu sınır ilkesi anlaşıldığında direnmeden Foucault'nun ne anladığı daha açık hâle gelmektedir. İktidarın sınırı, minimal de olsa, özne-olma sınırıdır, yani iktidar ilişkileri öznelliği tamamen yok edemez ya da direnmeyi tamamen olanaksız hâle getiremez. Çünkü bu aşırı durumda, iktidar ya varlık nedenini yitirir ya da mevcut ilişki iktidar olmaktan çıkar. Aslında, iktidar olası direnmenin varsayımlarıyla donanmış söylemler ışığında ve programlar yoluyla işletilir. Tuhaf bir mantıkla şunu bile söyleyebiliriz: İktidar az-çok da direnme sayesinde, direnmenin iktidar kullanımı için yeni olanaklar yaratması –ilk amaçlardan sapılması, programların gözden geçirilmesi– başka deyişle iktidarı kışkırtması sayesinde süreklilik kazanır. Daha sinik bir yorumla, pek çok durumda, iktidar uygulaması mevcut direnmeyi göstererek kendini doğrular. Örneğin, "hâlâ" bazıları okul disiplinine tam uyum göstermemekte, hastanede hijyen kuralları zaman zaman hiçe sayılmakta ya da orduda bazıları hâlâ tüfeği tutarken hata yapmaktadırlar. Oysa bu tür direnmeler olmasa iktidar da kendini yeniden üretemeyecektir. İşte iktidar ve direnmenin bu bitişikliği, birinin diğerini varsayması, hep birlikte bulunmaları, özne konumunun iktidar ilişkisinde tamamen yitirilmemesi gereğine, iktidar uygulamasında minimal düzeyde de olsa, bir kendiliğindenliğin kalması gerektiğine işaret eder. Direnme konusunda Foucault'ya yöneltilen eleştirilerin hemen hepsi direnmenin normatif temelinin verilmemiş olduğuna ilişkindir.[2] Oysa, yukarıda anlatılan minimal özne-olmanın saklı kalması koşulu, kesinlikle normatif bir sınır değildir ve aslında önceki önermede sunulan güç ilişkilerinin kaçınılmaz dinamiği ve bozucu etkisiyle anlaşılması gereken bir zorunluluk, bir kaçınılmazlıktır. İktidar direnmeden koparılamaz, tıpkı güç ilişkilerinden yalıtlanamayacağı (tesadüfî oluşumlardan ayrı düşünülemeyeceği)

[1] Bu konunun detaylı bir şekilde sunulup tartışıldığı çalışma için bkz. F. Keskin (1997).

[2] Bkz. Nancy Fraser (1981), Charles Taylor (1992), Michael Walzer (1992). Fraser mücadelenin boyun eğmeye neden yeğlenmesi gerektiğinin Foucault'da yanıtlanamadığını ileri sürerken, Taylor iktidarın dışında olacak bir özgürlük kavramının eksikliğine işaret etmekte, Walzer ise Fraser gibi değişik direnmelere katılıp katılmama, destek verip vermeme seçişlerinin son kertede ahlâkî seçişler olduğunu ama böyle bir seçişin Foucault'nun iktidara yaklaşımında anlaşılamayacağını dile getirmektedir.

gibi. Bilgi/iktidar bütününü anlamaya çalışırken yaptığımız gibi iktidar-direnme ilişkisini bir de öbür taraftan okumakta fayda vardır. Yani, iktidar-direnme ilişkisine, direnmenin açısından bakıldığında ortaya çıkan şudur: Direnme de iktidar ilişkisini gereksinir, bireysel olsun, kümesel olsun direnme belli güçleri biraraya getirip, bütün oluşturmayı ve bu bütünü istikrarlı kılma çabasını içerdiğinden, bütün direnmeler aslında aynı zamanda iktidar ilişkisidir. Direnmenin iktidara dışsal olmadığı ifadesi böyle anlaşılabilir. Bir karara, eyleme direnen özne konumundakilerin biraradalığı, bu kümenin kendi bütünlüğünü sağlamaya yönelik iktidar uygulamalarını –içermeyi de dışlamayı da– zorunlu kılar. Burada Foucault'nun bakış açısını özgün kılan düşünce uygulanan iktidarla, bu uygulamalara direnen iktidar arasında bir nitelik farkı olmadığı; anonim iktidar ilişkilerinin değişik yerlerde konuşlandırılıyor olduğudur. Bu yaklaşımın varsaydığı bir şey daha vardır: İktidarın bütünleştirici tarzıyla, çelişkide ortaya çıkan uygulamalar arasında da nitelik farkı yoktur. İktidar sahip olunan bir unsur olmadığından bütünsellik ve çelişki (mücadele) momentleri birbirine geçişlidir. Her mücadele durumu en az iki bütünselleşme süreci arasında gerçekleşir, öte yandan da her bütünselleşme girişimi direnmeyle karşılaşacağından, olası mücadelelere ve alternatif bütünleme stratejilerine maruz kalacaktır.

V. İKTİDARIN HER YERDELİĞİ

Yukarıdaki önermelerden anlaşılacağı üzere, Foucault'ya göre iktidar ilişkilerinin özel olarak yoğunlaştığı ya da kaynaklandığı yer, mekân, yapı ya da kurumdan söz etmek yanlıştır. İktidar tüm toplumsal dokuya yayılmıştır, dolayısıyla iktidar ilişkilerinden arınmış ya da kurtarılmış bir bölgeden, söylemden, toplumsal hareketten bahsedemeyiz. İktidarın her yerdeliği tezi Foucault'nun nominalizmiyle, iktidara atfedilen akışkan, değişken dinamik ile tutarlıdır. Eğer iktidar her yerdeyse, iktidarı bağlamsallaştırmak (iktisadî, siyasal, ideolojik düzeylere ayırmak) ögelerine ayrıştırmak da anlamsızdır. İktidar ilişkileri bu ögeleri ve ayrıştırmaları önceleyen niteliktedir, onun için de, bu düzeylerin herhangi birinden bakılarak diğer düzeylerin iktidar ilişkileri anlaşılamayacağı gibi, varsayılan analitik ayrımlar da iktidarın işleyişindeki akışkanlığı, toplumsaldaki her noktaya sızması olgusunu gözardı eder. İktidar, bu toplumsal kategorilerle ilişkisinde "tarihsel bir önsel"dir. Market ekonomisi olsun, egemen devlet söylemi olsun, bunlara ilişkin söylem ve pratik bütünleri hep iktidar sayesinde bütünlenen sistemlerdir. İktidar ilişkilerinin kaçınılmaz tarihselliği iktisatta, siyasette, ideolojilerde dönüşümlere, mutasyonlara, çeşitlenmelere neden olmaktadır, tersi değil. Herhangi bir kolektivite, ku-

rumsal birliktelik, önce iktidar ilişkilerinin hem bütünleştirici hem çelişkili zemini üzerinde ortaya çıkar; ki ancak ondan sonra belli iktisadî faaliyetler, egemenlik kuramları, devlet siyasalarının uygulanımları olası gelişmeler olarak anlaşılır hâle gelir. Bu noktada, Foucault iktidarın yalnızca söylemselliğini değil, mikro-iktidar ile makro-iktidar uygulamalarının birbirine geçişkenliğini her yerdeliğe kanıt olarak sunar. Mikro ve makro düzeyler arasındaki çoğul ilişkiler iktidarın yukarıdan gelen ve öncelikle siyasal olduğu varsayımını yadsır niteliktedir. Foucault bir adım daha atarak, aslında iktidarın aşağıdan yukarı çalıştığını makro düzeyde bütünlenmenin ya da egemenliğin olanağının mikro düzeylerde uygulanagelen hücresel iktidar ilişkilerine bağlı olduğunu ileri sürmüştür. Bedenden, aileden, okuldan başlayan mikro müdahaleler öznеleri belli bir şekilde oluştururken, özellikle modern iktidar teknolojileri normlar çerçevesinde türdeşleştirip bir makro normalizasyona eklemlemektedir.[3]

İktidara ilişkin alışageldiğimiz çoğu ikiliği reddettiği gibi, Foucault kendi ayrımı olan mikro ve makro iktidar ilişkilerinin bir ikilik oluşturmadığında ısrar eder. Mikro ve makro düzeyler iktidarın her yerdeliği nedeniyle birbirlerine dönüşebilir düzeylerdir. Tarihsel olarak önceki dönemin söylem ve pratiklerinde mikro düzeyde ele alınan bir ilişki, dönüşüm sonucu, tüm toplumu ilgilendiren, nüfusa ilintili, devletin müdahalesini bekleyen bir sorunsal alanı olarak ortaya çıkabilir. Dolayısıyla, yalnızca söylemselliği, anonimliğiyle değil, aynı zamanda mikro-makro hareketliliğiyle de iktidar her yerdedir. Bu savın Foucault'nun çalışmasında yalnız kuramsal değil, stratejik de bir önemi olduğu söylenebilir. Çünkü, Foucault her yerdelik savını siyasal kuram geleneğine yönelttiği köktenci saldırıda temel düşünce olarak kullanmaktadır. İktidar her yerdeyse –ve bu gösterilebilirse– siyasal kuramın geleneksel ikilikleri ve ayrımları geçersiz kılınmış demektir: Yönetenler-yönetilenler; egemen-teba, meşrumeşru olmayan ve hattâ güvenlik-tehlike. Foucault'nun sözleriyle: "İktidar aşağıdan gelir, yani iktidar ilişkilerinin kökeninde yönetenlerle yönetilenler arasında ikili ve kapsayıcı bir muhalefet yoktur" (Foucault; 1980a: 94). Böyle bakıldığında, iktidarın anonimliği, akışkanlığı, devin-

[3] Foucault normun bir iktidar etkisi olduğu iddiasını geliştirirken, Cangulheim'dan etkilenmiş gözükmektedir. Norm, normativite ve normalizasyon Foucault'da aynı fenomenin değişik düzeyleridir. Bu birlikteliğin tartışılması için bkz. Gordon (1979). Foucault'nun bu indirgemesi sorunludur. Görülen odur ki, etik normlar da "normal davranış" normlarının içinde ele alınmaktadır. Oysa, özellikle etik normların işlevi anormal olanı belirleyip iktidar ilişkilerine kural oluşturmak değil, ortak yaşamanın kurallarını ahlâkî içeriğiyle ortaya koymaktır. Normlar, yalnızca normali değil, genellenebilir iyi anlayışını da imâ ediyor olabilirler. Belki de bu yüzden normların "normal" hâle gelip yaygınlık kazanmasının ardında yalnızca iktidarla değil, ahlâklılıkla da ilgili bir boyut vardır.

genliği, çok-merkezliliği, sahip olunamazlığı, söylemselliği ve nominal olarak anlaşılması gerektiği önermeleri neredeyse bir kuram oluşturacak düzeyde bir tutarlılıkla birbirlerine bağlanabilmektedir. Ancak, iktidarın her yerdeliği teması, savlanmasına ek olarak, gösterilmesi de gereken bir iddiadır. Foucault'nun bu yönlü çabasını soykütüksel çalışmalarında bulabiliriz. Aslında, bu çalışmalardan çok sonraları yapılan söyleşilerde yapılan iktidar üzerine genellemeler bu söykütüksel bulgulara dayandırılmaktadır. Şimdi, kısaca Foucault'nun disiplin, cinsellik ve yönetim-zihniyeti alanlarındaki bulgularının iktidarın her yerdeliği savını nasıl desteklediğine bakalım. Bu alanlar belli bir tarihsel dönemde ortaya çıkmış olan üç modern iktidar teknolojisi olarak da anlaşılabilir.

İktidarın her yerdeliğine örnek olarak disiplin mekanizmaları ve pratikleri bireylerin mekânda dağıtılması yoluyla anlamlı, işlevsel kolektiviteler yaratılmasına yönelik bir tekniktir. Kesin olmayan dağıtımların öngörülemeyen etkileri en aza indirgenirken, mekân analitik bir şekilde örgütlenir. Disiplin uygulamalarında özne-olmanın ve tâbi olmanın karşılıklı ilişkileri sürekli olarak yeniden kurulagelmiştir. Yeni bir teknoloji olarak disiplinin iktidarını kurumsal ve hukuksal-söylemsel iktidardan ayıran en önemli özellik, bir merkezden değil, birçok noktadan denetlenen bir süreç olması, yalnızca hedeflenen kolektivitelere ve zaten tâbi olanlara dışsal etkiyle değil; aynı zamanda özne konumundaki bireylerin içselleştirmesine olanak sağlayan bir uygulama olmasındadır. Disipliner yöntemler "Bireylerin yaratılmasına odaklanmış ve detaylı denetimin düzenli müdahalelerine" her bir zaman biriminde yürütülmesine yöneliktir (Foucault, 1985: 180). Disiplini "hayır diyen" iktidar kalıplarından ayıran bir başka özelliği ise üretken, olumlayıcı ve kışkırtıcı olmasıdır. Modern toplumlarda, Foucault'ya göre, bildik anlamıyla merkezî, egemen siyasal iktidarı kademeli olarak, yeni söylem ve pratiklerle geri plana iten bu teknoloji, anonimliğiyle pek çok kuruma girmiştir: Ordu, hapishane, okul, fabrika. Foucault, disiplinin çoğul unsurların küçük ölçeklerde denetlenmesine yönelik olduğunu söyleyip, disiplini geniş çaplı, genelde nüfusun bütününe uygulanan cinsellik ve yönetim-zihniyetinden kapsam açısından ayırsa da; bu sınırlı ölçeklerde uygulanan ayrık kurumsal disipliner tekniklerin birçok kurumun entegre çalışması yoluvla makro düzeye evrildiğini ve "disipliner topluma" doğru gidildiğini ileri sürer. Disiplin "alttan gelmiştir" ama çoğul uygulama alanları disipliner iktidarın akışkanlığını ve yoğunluğunu arttırmış, her yere yayılmasını kolaylaştırmıştır.

Cinsellik konusuna yaklaşımına baktığımızda, Foucault'nun en doğal güdülerimizden biri olarak varsayageldiğimiz cinselliği bir değişmez (ya da bir töz) olarak almayı reddetmesi ve bu fenomeni neredeyse tamamen

tarihsel olan söylemsel pratikler bağlamında ele alması gerçekten yadırgatıcıdır. Ona göre cinsellik doğal bir gerçeklik değil, özellikle modernleşmeyle, giderek yoğunlaşan bireyin gözetimi (surveillance) ve denetimi sürecinin parçasıdır. Aslında, yukarıda tartıştığımız güç ile iktidar arasındaki bağlantı ve kopukluklar hatırlandığında, cinselliği iktidar ilişkilerine maruz bir toplumsal eylemlilik alanı olarak düşünmek o denli de şaşırtıcı değildir. Foucault'ya göre cinsellik kul'anılmaya uygun, denetlenmesi gereken, sınırlarının çizilmesini bekleyen bir güç (fors) olarak ortaya çıktığında iktidar amansızca bu alana yönelmiş, bu alana ilişkin iktidar ilişkileri kışkırtılmıştır. İktidarın diyagramatik mantığını en iyi sınıflandırma çabasında gösterdiğini kabul edersek, cinsellik üzerine modernitenin oluşturduğu çok detaylı sınıflamalar, normalin anormalden ayrılması (bazen tıp söyleminin yardımıyla), bu ayrımların zaman içinde değiştirilip "düzeltilmesi", cinsel edimlerin tiplere ayrılıp incelenmesi, hem bilgi/iktidar bağlılığını, hem de her yerdelik tezini doğrulan niteliktedir. Cinsellik söylem ve pratiklerinde mikrodan makroya geçiş ise, XVIII. yüzyıldan XIX. yüzyıla geçerken ortaya çıkan dönüşümde barizdir: XVIII. yüzyılın sonuna değin cinsel pratikleri yöneten üç belirgin kod vardır: Kanonik hukuk, Hıristiyan pastoral zihnivet ve medenî hukuk. Bu üç kod da uygun ve uygun olmayan ('licit ve illicit') arasındaki farkı belirlemeye, hattâ korumaya odaklanmıştır (Foucault, 1980a: 37). Daha sonra ortaya çıkan söylemde ise cinsellik yeni bilgi alanlarıyla ilişkilendirilmeye başlanmış, hukukî söylemin yasaklayıcı sınırlarından koparılıp üretken-olumlu yönüyle ele alınan bir fenomen hâline gelmiştir. Bu da cinselliğin "bilimsel bir normativite" sorununa dönüşmesini getirirken, doğurganlık, hijyen, toplum sağlığı meselelerine bağlanarak bütün bir nüfusa yayılan iktidar ağına yerleştirilmesini olanaklı kılmıştır. Dolayısıyla, cinsellik de disiplin gibi, bildik anlamıyla siyasal-olmayan genelde iktidar ilişkilerine eklemlenmiştir.

Yönetim-zihniyeti ise iktidarın mikro ve makro düzeylerdeki geçişkenliğini en açık şekilde anlatmaya yönelik çalışmasıdır denebilir. Yönetim-zihniyeti hem aşağıdan yukarı işlemesiyle, hem de bireylerin yönetimini nüfusun yönetimine bağlamasıyla modern iktidar teknolojilerinin en kapsamlısıdır denebilir. Cinsellik gibi yönetim-zihniyeti de göreneksel anlamda siyasal-olmayan bir iktidarı getirmiştir, öyle ki devlet yönetimi zamanla bu zihniyetin bir alt başlığı olarak anlaşılacaktır. Bu iktidar teknolojisi şeylerin "doğru" yerleştirilmesi ilkesiyle hareket eder, dolayısıyla benliğin yönetimi tekniklerinden başlayıp, kümelere, iktisada, servetin yaratımına, emeğin, teritoryanın yönetimine değin uygulanır. Foucault'ya göre, eskil Hıristiyan pastoral modelin –çobanın sürüsünün iyiliğini gö-

zetmesi metaforuyla anlatılan yönetim ülküsü– bazı değişikliklerle modern ortamda yeniden gündeme gelmesi, zamanla egemenlik modelini geride bırakmış ve bir anonim yönetim-zihniyetine kapıyı açmıştır. Bu yeni iktidar modeli devleti aşarak genel anlamıyla "şeylerin yönetimi" bilgisini olası kılmıştır. Yönetilecek "şeylerin" kapsamı ve bu teknolojinin kullanım alanları olabildiğince geniştir: "İnsanlar, ama ilişkilerindeki insanlar, bağlantıları, servet, kaynaklar, geçim araçları; özgünlükleriyle verili teritoryanın olanakları, iklim, sulama, doğurganlık, ama aynı zamanda kararlara ve şanssızlıklara ilişkin açlık, salgın, ölüm gibi fenomenler" (Foucault, 1979: 11).

Denebilir ki, eğer yönetim-zihniyeti genelde şeylerin yönetimine yönelikse hem siyasal-öncesi, hem de siyasal-üstü bir konuma sahiptir. Siyasal-öncesidir, çünkü kişinin kendinden ya da hanenin yönetiminden başlayıp iktisadî hayatın, devlet politikalarının belirlenmesine doğru işler. Öte yandan bildik anlamıyla siyasal düzeyin üstünde görülebilir; çünkü egemenliğe aşkın bir bilgi/iktidar oluşumunu geliştirmekte, devlet denen kurumu da kendi söylemsel ve pratik ilişkilerine uydurmaya yönelmektedir. Örneğin, iktisat denen fenomenin toplumsaldan ayrıştırılması bile Foucault'ya göre yönetim-zihniyetinin sonucudur (Foucault, 1979: 16). Bu iktidar teknolojisi yönetenler-yönetilenler ayrımına dayanan yönetme sanatının yerine geçerek, "nüfusun bilimselleştirilmiş bir siyasetini" olanaklı kılmıştır (Foucault,1979: 21).

Bu üç teknolojiye ortak olan özelliklerden siyasal kuram açısından en önemlisi iktidarı bildik anlamda siyasal merkez ve ilişkilerin kendine özgü dinamiklerinden ayrı ve hattâ, bu dinamiklere öncel olarak uygulamasıdır. Mikro ve makro düzeylerin geçişkenliği; olumsuzlayıcı iktidarın kademeli olarak üretken ve olumlu iktidara dönüşmesi, bu üç teknolojinin toplumsal ilişkilerde akışkan oluşu, belirgin bir şiddet tekelinden ve bu şiddetin kullanılma tehdidinden uzakta (ya da aşağıda) işliyor olması Foucault'nun iktidar üzerine temel bir argümanına bağlanabilir. Bu argüman, kanımca, gizil kalmakta ve temellendirilmesi bazen soykütüksel çalışmalara dayanarak, bazen de kavramsal genellemelerle yürütülmektedir. Argümanın iki yönlü olduğu söylenebilir: Birinci olarak, iktidar siyasal düzeyin tekelinde değildir; iktidar ilişkilerinin genelliğinden ayrıştırılabilecek bir siyasal iktidar düzeyi yoktur. Dolayısıyla ikinci olarak, aslında toplumsalın bünyesindeki her şey siyasaldır; toplumsaldaki her ilişkiye hem iktidar, hem de direnme içrek olduğundan siyasal-olan kategorisi geçersizdir. Foucault'nun bu argümanı yalnızca imâ ettiği söylenebilir ama çalışmalarından bu sonucu çıkarsamamıza yetecek veri vardır. Basit bir akıl yürütmeyle Foucault'yu izlersek şu sonuca varırız: Toplumsal

ilişkiler ağında her nokta ve ilişki siyasal niteliğe sahip ise, bilinegelen anlamıyla ve özgünlüğüyle siyasal iktidarı ayrıştırıp yerleştirebileceğimiz bir merci, kurum ya da ilişki yoktur. Bu noktada ortaya çıkan sorunlardan ilki temellendirmeyle ilgilidir. Siyasal boyutun ayrıştırılamazlığının bütün zamanlar için mi geçerli olduğu; yoksa XVIII. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan modern iktidar teknolojilerinin genel etkisi mi olduğu açık değildir. Yani, iktidarın her yerdeliği tarihsel bir dönüşümün, iktidar ilişkilerinin yoğunlaşmasının sonucu mudur, yoksa kuramsal genelleme düzeyinde düşünmemiz gereken bir önerme midir? Başka bir deyişle egemenlik siyasal kuramın yarattığı bir mit miydi de, yönetim-zihniyeti bu miti yıktı; yoksa egemenlik gerçek bir siyasal iktidar yoğunlaşması mıydı da yönetim-zihniyetinin yaygınlaşması karşısında zamanla önemini ve etkinliğini yitirdi? Foucault siyasal kuram geleneğindeki "kralın başını kesmemiz gerektiğini" ilân ederken egemenlik takıntısını kafamızdan atmamızı mı önermektedir; yoksa egemenliğin gerçek bir sıyasal oluşum iken tarih içinde eriyip gitmiş olduğunun tespitini mi yapmaktadır? Şöyle denebilir: Siyasal iktidarın ayrıştırılamazlığı tarihsel bir dönüşümün sonucu olarak anlaşılırsa (yani yukarıdaki sorulara ikinci seçeneklerdeki cevaplar verilirse) Foucault'nun teşhisi kabul edilebilir. Öte yandan birinci seçeneklerdeki bütün cevaplar bizi siyasal kuramın etkisini abartmaya, örneğin egemenlik olgusunun yalnızca söylemsel bir kurgu olduğu gibi bir yanlış varsayıma götürecektir. Siyasal kuramcıların egemenliği kavramsallaştırma ve temellendirme çabalarıyla egemenliğin kendisi karıştırılmamalıdır. Çünkü, tarihsel birçok durumda modern devletler egemenlik pratiklerini, egemenliği temellendiren siyasal kuram söylemlerinin öngördüğü ilkeleri ve sınırları hiçe sayarak yürütmüşlerdir. Egemenlik ile egemenlik söylemleri arasında bir öncelik-sonralık ilişkisi kurmak zor olsa da, modern egemenlik pratiğinin Hobbes'un kuramından kaynaklandığını varsaymak abartılı olacaktır. Aslında Hobbes'un kuramı, modern devletlerin onun zamanında çoktan başlamış siyasal iktidar yoğunlaşmalarını betimleyen bir yaklaşım olarak okunabilir. XVI. yüzyıldan başlayarak teritoryal bütünlüğün ve güvenliğin sağlanmasına yönelik şiddet ve siyasî iktidar uygulamaları aslında Hobbes'ta öyküsünü ve doğrulamasını bulmuştur diyebiliriz.

Foucault'nun iktidar incelemelerine getirdiği tüm yeniliğe ve katkıya rağmen, siyasal iktidarı anlama konusunda eksiklikler hattâ yanlışlıklar barındırdığı söylenebilir. Foucault'nun genelde iktidar ilişkilerine nominalist yaklaşımı siyasal iktidarı kavramada geçerli bir yöntem değildir; çünkü şiddet kullanımının tekelini korudukları sürece modern devletler teritoryal gerçeklikler olarak varlıklarını sürdüreceklerdir. Siyasal iktidarı

Foucault'nun ayrıştırmamasının bir nedeni, onun siyasal kuram geleneğine tepkisel yaklaşımında aranabilir. Foucault'nun siyasal düzeyi genelde iktidar ilişkilerinde eritmesi, Simons'nun (1995) deyişiyle egemenlik söyleminden aldığı intikamdır. İktidar ilişkileriyle siyasal iktidar arasındaki bağlar ve kopma noktalarının yalnızca söylemsel ya da pratiklere ilişkin bir sorunsal olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü iktidar ilişkilerinin siyasallaşması süreci aynı zamanda meşruiyet ilkesiyle, hukuk sistemiyle ve özellikle söylemsel boyuta indirgenemeyecek olgular olan şiddetin tekeli ve teritoryalite ile de ilintilidir. Modern devletlerin bu dört özelliğinin hepsi Foucault'nun iktidar analizinde ya göz ardı edilmekte ya da iktidar ilişkilerine indirgenmektedir.

Foucault'nun katkısını bir yana bırakmadan ama iktidar ile siyasal iktidar ayrımının önemini de unutmadan neler söyleyebiliriz? Foucault haklıdır, iktidar şimdiye kadar düşündüğümüzden çok daha akışkan ve dinamik; hem özne olmayı hem tâbi olmayı barındıran; her yerde işleyen; bilgiyle pekişen söylemler ve pratiklerdir. Fakat bu özellikler genelde iktidar için doğrudur diyebiliriz. Diğer yandan siyasal iktidar sürekli bir yapısallık arz etmektedir. Aslında Foucault'nun betimlediği çoğul ve değişken iktidar ilişkilerinin gelip dayandığı bir düzey, sınır ya da ötesine geçildiğinde başka türden sorunların çıktığı bir çizgi tasarlanabilir; ki bu çizgi kurumsal-hukuksal niteliğiyle siyasal iktidarın işlemeye başladığı yerdir diyebiliriz. Yalnızca meşruiyet perspektifinden bakarsak, genelde iktidar ile siyasal iktidarın ayrımı modern devlette vazgeçilemez bir ilke olarak geçerliliğini sürdürmektedir. Foucault'nun katkısını kabul ederek modern devletin meşruiyet zeminini yeniden düşündüğümüzde bu zeminin sanıldığından daha dinamik ve istikrarsız olduğu sonucuna varabiliriz. Eğer iktidar ilişkileri hem siyasal iktidara eklemlenme şansına hem de siyasal iktidarca ittirilme, bastırılma olasılıklarına açıksa, devletin kurumsal meşruiyeti hiç de söylemsel olmayan bir bağımsızlaşma ve genel iktidar ilişkilerinden kopabilme potansiyelinde anlaşılabilir. Siyasal iktidarın modern devletlerde meşruiyeti bu kopabilme olanağından ayrı düşünülemez. Tarafsız olsun olmasın modern siyasal iktidar, meşruiyetini ilkeler düzeyinde bütünün temsilinde, bütün vatandaşlara geçerli formel hukukun yürütülmesinde bulur. Oysa, Foucault yasayı Nietzscheci anlamıyla "yaşam karşıtı bir ilke" olarak aldığından tüm yasaların meşruiyetini de doğrulayıcı söylem ve pratiklere bağlama eğilimindedir. Fakat modern hukuk geleneği meşru bir şekilde siyasal iktidarın genelde iktidar ilişkilerini denetlemesi, onlara müdahalesi olarak da anlaşılabilir. Ancak, böyle bir yaklaşımın olanaklı olması için genelde iktidar dinamiklerinin devlet pratiklerinde uygulanan siyasal iktidardan analitik olarak ayrıştırılması

gerekir. Yoksa, siyasal iktidarın genelde çoğul iktidar ilişkilerinde eridiği bir durumda meşruiyet söz konusu olamaz. Foucault meşruiyet sorununu hâlâ bir boyun eğme mantığı içinde ele aldığından toplumsal hattâ kitlesel rızayı disiplin, cinsellik ve yönetim-zihniyeti gibi evcilleştirici teknolojilerle açıklamaya yönelmektedir. Fakat modern toplumlardaki yaygın rızayı açıklamada bu teknolojiler yetersiz kalmaktadır. Foucault, bir yasanın yalnızca legal normları değil aynı zamanda rızaya temel oluşturan moral normları da barındırdığını görmezden gelmektedir. Özellikle ceza hukukunun toplumda genel kabul gördüğü varsayılan moral normların legal norma taşınmasıyla oluşturulduğu söylenebilir. Yine Foucault norm olgusunu doğrudan normalizasyona –kaçınılmaz olarak da iktidara– bağladığından, bu tür taşımaların meşruluğunu tartışmamaktadır; çünkü ona göre egemenlik gibi meşruiyet de siyasal kuramın bir kurgusudur. Oysa görülmesi gereken şey, siyasal iktidarın ayrışmasının olgusal bir durum değil, meşruiyete ilişkin en önemli ilke olduğudur. Çünkü, genelde iktidar ilişkilerinin hep değişken doğası birlikte yaşamayı olanaksız hâle getirebilir ya da kurulu hâkimiyet ilişkileri tahammül edilmez yoğunluklara ulaşabilir. Bu gibi durumlarda, ayrışmış bir siyasal iktidarın süregiden iktidar ilişkilerine müdahalesi belki de toplumun çok büyük bir kesimi tarafından tamamen meşru görülecektir. Öte yandan, asimetrik ve keyfî yollardan genelde iktidar ilişkilerinin dinamiğine sürekli maruz kalan bir siyasal iktidarın bu istikrarsızlığı uzun süre barındıramayacağı, meşruiyetini yitireceği açıktır. Çünkü, ister yapısal etkilerden kaynaklansın, ister tesadüflerden olsun belli kümelerin sürekli dışlanması bu kümeler için siyasal iktidarı genelde iktidar ilişkilerinin bir parçası olarak görmesine yol açabilir. Foucault'nun çerçevesinden belki de göremediğimiz şey modern hukuk geleneğinin zaman içinde bu türden karışma olasılıklarına karşı pek çok kurumsal ve yasal mekanizma geliştirmiş olduğudur.

Tüm bu sorunlara rağmen Foucault'nun iktidar ilişkilerinin dinamizmine ve geçişkenliğine vurgusu bize meşruiyet ilkesini yeniden düşünmeye yönlendirecek niteliktedir. Yukarıda sunduğum kopma süreci siyasal iktidarın meşruiyetini saklı kılması için ilkeler düzeyinde beliren ve işleyen bir düzenektir. Foucault'nun katkısını hesaba katarsak, bu düzeneğin şimdiye değin varsayıldığından çok daha zor bir süreç olduğunu görebiliriz. Çünkü siyasal iktidarın legal-kurumsal statüsünden ayrılarak, zaman zaman da olsa, stratejik pratiklere yönelmesi kaçınılmazdır. Eğer siyasal iktidar genelde iktidar ilişkilerini olduğu gibi bırakır ve uygulayıcılar yalnızca hukuksal düzeyde işleyen kopma ilkesine yaslanırlarsa, çoğul, dinamik ve akışkan iktidar ilişkilerinin meşruiyet pahasına siyasal iktidarın sınırını (ayrımını) ihlal etmesine yol açabilirler. O hâlde, modern siyasal

iktidar kopma sürecinin yanısıra kendisi sınır geçerek, genelde iktidar ilişkilerine müdahale edebilecek ve stratejik bir tavırla kendinden uzaklaşan kümeleri kendine yaklaştırmaya, kendine çok yaklaşan kümeleri ise, az da olsa sınırın uzağına ittirmeye yönelik kararlar almak ve siyasalar uygulamak zorundadır. Aslında, siyasal faaliyet dediğimiz devingenlik Foucault'nun genelde iktidar ilişkilerinin çoğulluğunda dağılmış olduğunu ileri sürdüğü eylemlerden farklı olarak, bu sınır üzerinde, sınır arkasında, sınır önünde yürütülen faaliyetlerdir. Egemenlik bir meşruiyet kaynağı olmaktan çıkmış olabilir ama günümüzde modern devletlerin meşruluğu kopma ilkesinde ama aynı zamanda genel iktidar ilişkilerine müdahale kapasitesinde de aranabilir.

KAYNAKÇA

Deleuze, G., (1988) *Foucault*, çeviren ve derleyen Sean Hand, Univ. of Minnesota Press, Minneapolis.

Dreyfus, H. L., P. Rabinow, (1983), *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Univ. of Chicago Press, Chicago.

Foucault, M., (1979) "Governmentality", *Ideology and Consciousness*, no: 6.

Foucault, M., (1980a) *The History of Sexuality*, vol. 1, Vintage Books, New York.

Foucault, M., (1980b) *Power/Knowledge*, derleyen Colin Gordon, Pantheon Books, NewYork.

Foucault,M., (1983) "Subject and Power", *Dreyfus ve Rabinow*.

Foucault, M., (1985) *Discipline and Punish*, Peregrine Books.

Foucault, M., (1988) "Nietzsche, Soykütüğü, Tarih" *Argos*.

Frow, J., (1985) "Discourse and Power" *Economy and Society*, vol. 14, no. 2.

Gordon, C. (1979) "Other Inquisitions" *Ideology and Consciousness*, no. 6.

Hindess, B. (1997) "Politics and Governmentality" *Economy and Society*, vol. 26, no. 2.

Lukes, S. (1972) *Power: A Radical Theory*, MacMillan, London.

Keskin, F. (1997) "Foucault'da Öznellik ve Özgürlük" *Toplum ve Bilim* (Yaz).

Taylor, C., (1992) "Foucault on Freedom and Truth" derleyen D. C. Hoy, *Foucault: A Critical Reader*, Basic Blackwell, Oxford.

Walzer, M., (1992) "The Politics of Michel Foucault" D. C. Hoy içinde.



MODERNİTEYE SIKIŞAN ÖZGÜRLÜK: FOUCAULT'NUN "KENDİLİK TEKNOLOJİLERİ"NE BİR BAKIŞ

Orhan Tekelioğlu*

Benim rolüm –çok iddialı bir sözcük olduğunun farkındayım– insanlara hissettiklerinden çok daha özgür olduklarını göstermek

Michel Foucault

GİRİŞ

"Özgürlük" ne kadar gizemli, buğulu bir sözcük, modern ve çağdaş olmanın *olmazsa olmaz* bir koşulu sanki. Belki de öyle ama sadece bu çağa, moderniteye özgü bir nosyon olabilir mi "özgürlük"? Modern çağ dediğimiz dönem Batı düşünüldüğünde üç yüz küsur, Türkiye düşünüldüğünde sadece yetmiş küsur yıllık bir döneme tekabül eder. Ama insanlık tarihi binli yıllarla ifade bulan bir geçmişe sahiptir ve bunun çok küçük bir dö-

* Doç. Dr. Orhan Tekelioğlu, Bilkent Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü

nemine gönderme yapan bu aydınlanmacı anlayışa biraz kuşkuyla bakmak gerekmez mi? Yani soru şu: Modernite öncesinde "özgür" olmak mümkün değil miydi? İnsanî varoluşun hangi formunda, insan toplumlarının hangisinde bulunur özgürlük? Bana öyle geliyor ki Aydınlanma hareketinden itibaren modernite içinden konuşan birçok toplum düşüncesi (Liberaller, Weberciler, Marxçılar) insan ve onun özgürlük alanını sürekli tarife çalışmışlar ama yine de özgürlüğün insanın kamusal (isterseniz toplumsal deyin) alandaki varoluşuyla sınırlamışlardır.

Halbuki, Marx'tan beri biliyoruz ki, pazarda "özgür" bir işçi olmak, pazarın dinamikleri ve kapital sahibinin iktidarı düşünüldüğünde, çoğu zaman o işçiyi hiç de feodal köylüden daha "özgür" kılmaz. Ama bununla kapitalist pazarda özgürlük mücadelesi yapılmaz ya da kamusal alanda asla özgür olunmaz demek istemiyorum. Liberal düşüncenin kendinde temellendirdiği bireyin özgürlüğü ve bunun temel bir hak olduğu önermesi önemli ve gerekli bir tartışma alanıdır. Zaten gerek liberaller gerekse liberalizm karşıtları için özellikle Kant'tan itibaren bireyin, devletin, özgürlüğün modernite içindeki yeri sürekli tartışılmıştır ve bundan sonra da tartışılacağa benzer.

Yine de bütün bu tartışmaların temel bir tasarım eksikliği, bir yaklaşım zaafı var diye düşünüyorum. Bu zaaf, açıklayıcı ve aslında kulağa hoş gelen, kamusal alan/özel alan ayrımında saklı gibi. İnsanî varoluşun kendisi söylemsel bir pratiğe de tekabül ediyor. Yani istediğimiz kadar ayırmaya çalışalım, zaten insan toplumsal bir alanda var olur. Onun iç dünyası ya da kişisel alanı diye düşündüğümüz alan da toplumsala eklemlidir. Dahası insan, Aydınlanma geleneği ve modernitenin bir norma dönüştürdüğü "bölünmez-bir-bütün" olmak zorunda da değildir. İnsanî varoluşun birçok hâli, birçok çehresi ve duruşu vardır. Heidegger, Foucault ve Deleuze'ün bize işaret ettiği varoluşların bireyin özünde "tekil" olmadığını, "çoğulluğunu", "gezginliğini", "uçuşunu", kısaca bir dizi başka varoluş hâlini gösterir. "Birey" bir "bir" olmaktan çok, parçalı, uyumlu ve uyumsuz, birbirine eklemlenmiş ama yine de o gövdede aynı anda var olan bir "çoğul" olabilir.

Yukarıda sözü edilen pazardaki işçi örneğine dönersek, bu işçinin özgür olmadığı pazar hâli, onun aynı anda bambaşka özgürlükler yaşamasına engel teşkil etmez. Bugün yaşadığımız modernite bize bir dizi "kısıtlama" ve "özgürleştirme" pratiklerini aynı anda sunar. Para kazanmak zorundayızdır ve bunun için formel/rasyonel bir akıl kullanabiliriz ama harcarken bambaşka "akıllar" da kullanabiliriz. Dikkat edilirse doğrudan "kullanırız" demiyorum, özellikle *kullanabiliriz* demeyi tercih ediyorum. Kullanma da fiilin doğasından ötürü bir tercihtir, bir başka akılcılıktır.

Burada bireyin (ya da "çoğulun") etik tercihi ya da daha doğru bir ifadeyle yönelimi önem kazanır. Özgürlük doğrudan bir seçim olmasa da, en azından bazıları için dünyaya özel bir yönelim, kişisel bir etik duruştur.

KENDİLİK TEKNOLOJİSİ

Foucault'nun son döneminde geliştirdiği "kendilik teknolojileri" ve "kendine bakma, kendini kurma" ve etik anlayışının bu farklı özgürlük anlayışını anlamamıza yardımcı olacağını düşünüyorum. Foucault (1985, 366-67), daha önceki çalışmalarında hükmetme teknikleri üstünde çok fazla durduğundan söz eder ve şu özeleştiriyi yapar:

> Şöyle bir özeleştiri yapmalıyım. Habermas'ın bazı önermelerine bakarsak insan toplumlarında üç ayrı temel teknik ayırt edebiliriz: Kişilerin nesneleri üretmesine, dönüştürmesine ve yönlendirmesine olanak sağlayan teknikler; kişilerin gösterge sistemlerini kullanmasına olanak sağlayan teknikler; son olarak da, kişilerin, bireylerin davranışlarını belirlemeye, onlara belirli hedefler ya da amaçlar doğrultusunda hükmetmeye olanak sağlayan teknikler. Yani, üretim teknikleri, ifade ya da iletişim teknikleri, hükmetme teknikleri. Ama giderek daha da farkına varıyorum ki tüm toplumlarda başka bir tür teknik daha var: Kendi araçlarıyla, kendilerini dönüştürmek, bir düzene sokmak, bir mükemmeliyet, mutluluk, saflık, doğaüstü güç elde etmek için kişilerin kendi vücutları, kendi ruhları, kendi düşünceleri, kendi davranışları üstünde belirli sayıda işlem yapmasına olanak sağlayan teknikler de var. Bu tekniklere kendilik teknolojileri diyelim... Tımarhaneleri, hapishaneleri ve diğerlerini çalışırken belki hükmetme teknikleri üstünde çok fazla durdum. Bu tür kurumda disiplin dediğimiz şey gerçekten önemlidir. Ama bu, toplumlarda mevcut insanları yönetme sanatının/aklının (governmentality) sadece bir yönüdür.

Oldukça ilginç bir alıntı bu. Çünkü burada hem insanları yönetmeye yönelik, hem de bizzat insanlar tarafından kendilerini yönetmeye yönelik dinamikleri olan toplumsal bir yapı düşünülüyor. Yani temel süreç aslında bir yönetme sanatı ve de aklı ya da hükmetme biçimi ki buna Foucault *governmentality* diyor. Hükümet *(government)* ve zihniyet *(mentality)* sözcüklerinin bir araya gelmesinden oluşan bu yeni ve sözlüklerde daha önce olmayan sözcüğün iki temel göndermesi var. Bir taraftan doğrudan siyaseti, hükmetme zihniyetleri ve sistemlerini, başkalarını yönetme tekniklerini bize anımsatıyor. Öte yandan hükmetme biçimi sonuç olarak bir zihniyet olduğundan insandan bağımsız değil aksine onun davranışlarına, fikirlerine ve gövdesine içselleşmiş durumda. Yani, bir yanda kişilerin üs-

tünde toplumsal kurumlar tarafından kurulan bir dizi hükmetme pratiği var (örneğin Foucault'nun *Hapishanenin Tarihi*'nde detayı ile anlattığı biyo-iktidar), öte yanda kişinin kendini kendi tarafından inşası da devam ediyor– bunu açıklayan en güzel terim "bireyleşme" *(individuation)* olabilir. Bu iki alanın (biyo-iktidar ve "bireyleşme") *fiziksel* kesişme noktası ise bireyin gövdesi.

Alıntıda sözü edilen "üretim teknikleri", "ifade ya da iletişim teknikleri" ve "hükmetme teknikleri", kişinin gövdesine yönelimli ama yine de ona dışsal. Burada gövdeye dışsal olmasına rağmen yine de onu kuşatan ve *içinden geçen* teknikleri kastediyorum. Gövdenin "içinden geçmesi" önermesi ise gövdenin aklı olması ile ilintili. İnsanî gövde basitçe tepkisel edimde bulunan reaktif bir mekanizma değil, aksine bir aklı ve toplumsal bir "ruhu" var. İşte tam bu noktada Foucault'nun etik kavrayışı devreye giriyor. Foucault, kendilik teknolojilerinin yanına kendine ilgi gösterme, kendini dert edinme anlamında bir etik tutumdan *(care of the self)* söz ediyor. Yani kişinin kendini kendi araçlarıyla sürekli inşa çabası, kendisiyle sürekli didişen bir ilgisi var. Bu Türkçe'ye çevrilmesi oldukça güç *(care of the self)* olan nosyona şimdilik "kendilik ilgisi" diyelim ve bunun biraz daha üstünde duralım.

Kendilik İlgisi

Foucault her zaman tekil bilinçlilik (bu bireysel bir bilinç de olabildiği gibi, bir gruba ya da topluluğa ait bir bilinç de olabilir) hâllerine muhalif olmuştur. Belki de bu nedenle, Foucault'nun yapıtlarında ne net bir biçimde kategorize edilmiş tekil bir bireylik hâli, ne de homojen bir toplumsal özne vardır. Foucault, "Tekilliğe," "bütünleşikliğe", aklın katıksız egemenliğine, yani rasyonel davranışa karşıdır. İnsanî varoluşun toplumdaki karşılığını, Foucault'nun yukarıda sözü edilen son dönem yazılarında gördüğümüz, "kendilik" *(self)* nosyonunda bulabiliriz. "Kendilik" Foucault'nun doğrudan tarif ettiği bir kavram olmaktan çok, anlattığı tarihlerde sıkça karşımıza çıkan bazı karakterlerde bazen ortaya çıkan kimlik hâllerinden biridir. Bu hâller gözlemlenebilir ama doğrudan tarif kabul etmez çünkü o kişiye, yerele ve zamana özeldir. İşte "kendilik", toplumsal sapkın olmaları nedeniyle sanatçılarda, delilerde, aylaklarda, berduşlarda kolayca gözlemlenen ama "sıradan" insanî varoluşa da hiç yabancı kalmayan toplumsal bir duruş, çarpıcı, teatral, ritüellerle örülü bir varoluş hâlidir. Foucault'yu izleyerek söylersek (1994, s. 286), "kendilik ilgisi" *(soucie-toi de toi-méme)* toplumsal bir varoluş hâli olarak her zaman "başkalarınca görülebilir, özel bir yolla beliren" bir toplumsal davranışı içerir.

Burada öncü-sanatçıyı, çılgınlığı ve onun cerbezeli dışavurum hâllerini düşünmeye hiç gerek yok. Kuşkusuz bu davranış setleri de kendilik hâllerindendir. Ama bence Foucault'nun asıl vurgulamak istediği ve sosyal bilim çalışmaları için ufuk açıcı olan, "kendilik teknolojilerinin"[1] sıradan hayatlardaki sıradan insanların, sıradan davranışlarına gizlenmiş olmasıdır. Yani birçoğumuzun çok sıradan olduğunu düşündüğümüz bazı davranış setleri, aslında o davranışı yapan kişiler için kendilerine yarattıkları "davranış barınakları" hattâ bazen "direniş ritüelleri"nin temeli olabilir. Bu seçilen ruj renginden dinlenen müziğe kadar alabildiğine geniş bir davranış yelpazesinde, kişiliği sürekli inşa, diğerlerinden ayırma ve koruma projesidir. Bu projenin tek mimarı ve sahibi kişinin kendisidir. Kendini başkalarından ayırabildiği, farkını koruyabildiği bu davranışlar ve ritüeller seti, kendisiyle başbaşa kalan kendi hakikatini arayan kişinin etik yöneliminin hem başladığı hem de son bulduğu yerdir. Çok sıradan hakikatlerden söz ediyorum burada, çayın nasıl pişirilmesi gerektiğinden, neyin neye yakışacağına ya da kadının elinin sıkıp sıkılmayacağına karar vermeye kadar giden bir dizi kişisel yargının arkayüzünden söz ediyorum.

Kişinin kendi hakikatini arama kaygısı, kendini bulma ilgisi, gövdesine ve ruhuna gösterdiği ihtimam, zevkle ve acıyla olan ilişkileri tam da kendilik teknolojisinin faal olduğu alandır. Bu sürekli değişen, katlanan, bazen tekilleşip bazen çoğalan anlam alanında etik, yani buradaki anlamıyla kişinin sosyal dünyadaki yerini tarif kaygısı, bir sürek avına, kişinin kendi hakikatinin peşine düşme ve sonunda kişiye özel bir dizi "düşünce-davranışları" oluşturmasına neden oluyor. Bir sürek avı bu, hem kendi hakikatini bulma, bulunca da başkalarının hakikatleriyle karşılaştırma, onlara kayıtsız kalma, aşağılama ya da beğenme yönelimi. Etik bu anlamında bir yönelimin yolunu gösteren bir pusula oluyor. Dağın nerede olduğunu toplum ve hükmetme teknikleri verse de, ona ulaşan yol, kişiye özel bir patika, bazen tercihlerle, çoğunlukla ise zorunlulukla örülü çapraşık bir patika bu. Yani kişi bir yandan kendi patikasını bulmak ve kendinin hayata ilişkin hakikatini tarif etmek zorunda ama öte yandan şunu da çok iyi biliyor ki bu yol çıkmaz olabilir, bu yol bulunsa bile kişi için yolun sonu var, sonunda ölüm var. Kadere başkaldıran, ölüme meydan oku-

[1] Burada teknik ile teknoloji arasında bir ayrım yapmak gerekiyor. Teknik ile kişilerin kendilerince geliştirilen "kendilik ilgisi" davranışlarını düşünüyorum, yani kişiye özel geliştirilmiş davranış setleri. Teknoloji ise bütün bu davranışları kapsayan genel soyut bir kategori. Bir kişinin kendilik teknolojisi olamaz ama ona özgü kendilik teknikleri vardır

yan, hayatı uzatan modernite, aynı zamanda yaşama bölümlendiğinden ona "hız" kattığından, onu *kısalttı* da.

HAKİKAT OYUNLARI

Modernite acımasız bir biçimde insanı kendisiyle başbaşa bıraktı. Kendi hakikati peşindeki insan bir ironiyi oynuyor. Hakikatin kendisi bizzat bir "hakikat oyunundan" *(jeux de vérité)* başka bir şey değil. Burada sözü edilen "oyunlar" özünde eğlendirmeye yönelik, gelip geçici oyunlar falan değil, aksine hakikati bulmanın, kaybetmenin ve tekrar bulup, tekrar kaybetmenin oyunları. Kendilik teknolojisi ancak hakikat oyunlarıyla anlam kazanır. Foucault (Bernauer ve Rasmussen 1988, 16) "oyun" konusunda bizi uyarıyor:

> Oyun sözcüğü sizi yanıltabilir: Ben "oyun" derken hakikat üreten bir dizi kuraldan söz ediyorum. Yani bu bir taklit etme ya da eğlendirme oyunu değil...[aksine] belirli bir sonuca varan bir dizi süreç ki kendi ilkeleri ve kuralları çerçevesinde bir işlevle örtüşüyorlar, yani geçerli ya da geçersiz oyunlar ya da kazananı ve kaybedeni olan oyunlar.

Belki de bu nokta özgürlüğün başladığı ya da sonlandığı yer. Oyun, adı üstünde, oynamayı, kurcalamayı ve en önemlisi bir risk almayı içerir, tabiî iyi oyuncular için. Heidegger'in özgürlük meselesinde söz ettiği risk alma ile Foucault'nun oyunu örtüşüyor sanki. Oyuncu risk alabildiği ölçüde özgürdür. Bir yanda ona kültürün sunduğu araçlar ve neyin "gerçekten de doğru" olduğu sorusu, öte yandan bunun içinde her şeye rağmen farkını koruyan bir kimse olma isteği. Bazı oyunlar isteğe bağlıyken, bazıları zorakidir. Örneğin "zengin olma isteği" isteğe bağlı olduğu söylense de aslında neredeyse toplumsal bir beklentiye ya da öncesinden olumlu karşılanabilecek bir yönelime dönüşebilir. Oysa örneğin şiir yazma edimi hiçbir maddî çıkar içermediğinden sadece isteğe bağlı olarak görülebilir. Tabiî ki bunlar o kişiler ("işadamı" ve "şair") için hakikatin ne olduğuna cevap vermez, onlara dışsal toplumsal, kültürel değerlendirmelerdir. Ama daha yakından bakılınca belki de şair için şiir kendi hakikatidir ve zorunlu bir faaliyettir. Öte yandan para işadamına kendi hakikatini bulma yolunda hiçbir şey sağlamamaktadır. Pazarda işadamı daha "özgür" olsa da kendi hakikati ve onu kurma yolunda şair daha da "özgür" olabilir.

Görünen o ki, kendilik teknolojisi zorunlu olarak hükmetme teknolojisiyle beraberce var olur. Siyaset, kültür ve dil bu teknolojileri kişinin gövdesi üstünde beraberce kurarlar. Ama yine kişiye özel kendilik ilgisi, kişiye kendilik tekniklerini sağlar ve kendi hakikatini aratır, belki de buldu-

rur. Bu etik bir yönelimdir ve bir pusula gibi kişiye son kertede sadece kendini ama hep kendini gösterir. İktidar ile hakikat birbirleriyle bazen dost bazen de kavgalı iki kankardeştir. Çünkü neyin doğru olduğu sorusu kültürden kaynaklanan ahlâkî *(moral)* bir soruyken, kişi için neyin doğru olduğu etik bir cevaptır. Kültür sadece neyin doğru neyin yanlış olduğunu kurgulamaz, aynı zamanda doğru ile yanlışı verili bir hiyerarşiye bağlar. Bu hiyerarşinin kriteri iktidara olan yakınlık ya da uzaklıktır. "Doğru" siyasî bir tercihken, "yanlış" toplumsal bir hatadır. Şiir yazmak belki hakikati şairine gösterir ama hiyerarşideki yerinden ötürü onu toplumun marjinine de fırlatır, onu sıradışı yapar, *görünür* kılar.

ZORUNLU BİREYLEŞME

İktidar ilişkileri hakikat oyunlarına ve kendilik teknolojisine içkindir. Çünkü kendilik hâli modern iktidar rejiminin "bireyleşme" *(individuation)* sürecinin bir parçasıdır. Burada modernitenin altını tekrar çizmek gerekiyor. Modernite öncesi insan toplumlarında "bireyleşme" kitleye, yani herkese özgü bir süreç değildi. Yönetici katındaki bazı kimselere özgü bir kimlikti bu *tekil* birey olma hâli. "Birey"i Rönesans keşfetti, Fransız Devrimi yarattı, modern çağ kurdu. Modernite bireyi Tanrı'nın yerine onu ikame eden bir kimlik olarak kurarken bireye hem "iyilik" hem de "kötülük" yaptı. İyilik yaptı, çünkü onu tekil bir üst-öznenin ruh sultasından, verili kaderden, ekonomik fakirlikten kurtardı. Ama ona kötülük de yaptı. Onu, altından kalkamayacağı kimlikler, akıl ve beklentilerle donattı. Ona sınırsız umut ve erişilmez bir zenginlik vaat etti ama gövdenin ve zamanın sınırlı olduğunu da sürekli va'zetti. Modern birey ya bir "kahraman" ya bir "aylak," ya bir "hiç" ya da bir "kifayetsiz muhteris" oldu.

Modern öznenin "birey" olarak kurulmasını irdeleyen Foucault (1988, s. 12), klasik düşüncenin "özne nasıl oluştu?" sorusuna şu iki ampirik soruyu ekledi: "Bu özne nasıl formel bilginin bir problemi hâline geldi?" (hükmetme zihniyetinin sorusu) ve "nasıl modernite öncesi kişisi modernitenin toplumsal öznelerine dönüştürüldüler?" (bireyleşmenin sorusu). Bu sorular ister istemez modernite ve liberal bakışın "birey" ve "özgürlüğü" nasıl kurduğu sorularıyla da ilintilidir. Foucault'nun *Hapishanenin Kuruluşu*'nda değinmeye başladığı, *Cinselliğin Tarihi*'nde ise detaylarıyla anlattığı "biyo-iktidar" aslında modernitenin bireyi nasıl kurduğunun da dolaylı bir tarihidir. Aydınlanma ve buna koşut liberal düşüncenin etkisinde evrilen ilk refah devleti söyleminde halk (tebâ), yani bir kitle vurgusu giderek azalırken, birey nosyonu öne çıkmaya başlar. Aslında bu vurgu değişikliği ilk olarak modernite öncesi mutlakiyetçi monarşilerdeki siyasî söylemde dile gelmeye başlamıştır. Peki, modernite öncesi toplum-

larda ne olmuştur da, siyasî elitler halk yerine bireyden söz etmeye başlamıştır?

Bugün yalnızca tarihsel bir kategori olarak düşünülen feodalite ve onun çözülmesi, modern devlet ve sosyal bilim pratiklerini etkileme anlamında bugün bile belirleyici olan bir dizi hükümet etme zihniyetinin *(governmentality)* kozası olmuştur. Yukarıdaki soruya tekrar dönülürse; feodalite sonrasında değişen, teknik bir deyimle, demografik bir dönüşüm, yani çok büyük bir nüfus hareketidir. Feodalitenin çözülmesiyle, daha önce zorunlu olarak kırsal alanda ikamet eden, yani derebeyine zorunlu olarak çalışan köylü, birdenbire sahipsiz, evsiz, aşsız, işsiz ve yoksul kalır. Büyük ve denetimsiz bir kalabalığa, bir güruha dönüşür ve feodalitenin durağan iş ve nüfus yapısına göre kurulmuş Ortaçağ şehirlerine akmaya başlar. Bu aç, işsiz ve şehir yaşamından habersiz insanlar, var olan şehir düzenini kısa sürede alt üst ederler. Dönemin sosyal yardım, sağlık ve güvenlik kurumları, sayıları hergün artan bu kalabalığa, salgın hastalıklara, bakıma muhtaç insanlara, hergün artan suç olaylarına karşı yetersiz kalır. Kısacası modernite kavşağındaki Avrupa şehirlerinde büyük bir kaosa düşen toplumsal düzen ve yardım kurumlarının yeniden düzenlenmesi zorunlu bir hâle gelmiştir.

İlk önlem olarak sorun çıkaranlar "hastanelere" yatırılarak gözetim altına alınır. Dönemin bir tıp kurumu olmakla hiç ilişkisi olmayan ve aslında hapishane işlevindeki hastanelerine zorla kapatılan bu kişilerin sosyolojik kökenine bakılınca ilginç bir sosyal marjinaller mozaiği ile karşılaşılır. İçeriye tıkılanlar hırsızlar, dinsizler, akıl hastaları, katiller, işsizler, *libertine* diye bilinen düzen karşıtları, yaşlılar ve nihâyet, gerçekten hasta olanlardır ve bu kişiler hiçbir özel bölümleme yapılmayan koğuşlarda birarada yaşamaktadır. Feodalite sonrası "hastanenin" bugünkü hastanelere dönüşmesi kendi başına ilginç bir tarih olmasına rağmen bu yazının konusu değildir. Bu nedenle toparlarsak, hastane benzeri gözetim kurumları feodalitenin çözülüşünden sonra büyük nüfus hareketlerine sahne olan Avrupa'nın birçok ülkesinde farklı adlarla ortaya çıkmıştır.

Burada önemli olan, modernite eşiğindeki devletlerin nüfusu artık sadece bir kütle olarak görmemesidir. Aksine modernite düşüncesinin oluşturduğu devlet, nüfusu çeşitli kategorilerde gözlemleyen, nüfusu en alt birimine, yani "bireye" kadar tanımlamak isteyen bir yapıdır. Feodalitenin kral-tebâ ilişkisi, yerini modernitenin devlet-yurttaş ya da toplum-birey ilişkisine terk eder. İlginç olan, devletin bireye bu yeni bakışında "normal" bireyin toplumsal davranışlarının değil, aksine toplumsal marjinallerin (suçlular, deliler, libertenler, hastalar, vb.) davranışlarının temel alınmasıdır. Normalin ne olduğu, normal-olmayana göre tanımlanır. Bu ne-

denle "birey" normatif, standart, beklenen bir davranış setiyle ilişkilendirilir, bireyin beklenmeyen davranışı anormal kategorisinde değerlendirilir, kolayca sapkınlık kategorisine sokulabilir. İşte bu nedenle liberal birey soyut ve standart bir kategoriden başka bir şey olamaz. Keza onun "özgürlüğü" de. Liberal düşüncenin tekil bireyinde, "çoğula", "kendiliğe" ve tesadüfî davranışa yer yoktur. Tarifte yer yoktur ama yaşamda tesadüf, beklenmeyen her zaman bulunur, kişiye yol açar, patika olur. En sıradan görünen yaşam bile böylece bir entrikaya, bir "yalan rüzgarına" dönüşür.

Tekrar aynı döneme, feodalite sonrası büyük bir nüfus dönüşümünde bunalan Avrupa şehirlerine bakınca bugünkü anlamından çok daha kapsamlı bir gözetim örgütlenmesi olan "polis" kurumuyla, yani yeni bir şehir yönetme zihniyetiyle karşılaşılır. Modern Avrupa şehir düzenin fikrî öncüsü olan bu kurum, gerek görev tarifiyle, gerekse kurulmakta olan şehir hayatıyla olan ilişkisinde, bugünkü polis örgütlenmesiyle benzerlik göstermez. Daha doğrusu, bugünkü polis kurumu, tarihsel olarak üstlendiği birçok görevi daha sonra kurulacak olan yardım kurumlarına aktararak günümüzdeki suça yönelik kuruma dönüşmüştür. Buna ilaveten, günümüzdeki siyasî ve idarî bilimlerin öncülü olan "polis bilimleri" *(politzeiwissenschaft)* feodalite sonrası Alman şehir üniversitelerinde açılmaya başlar. Polis bilimleri, şehrin demografik bilgisini toplama, derleme ve sınıflama işini polis örgütüne verir. Böylece, nüfusa ilişkin ilk demografik veri bankası bizzat polis örgütünün eliyle oluşturulur. Yeni devlet, böylece kendi "toplumsal gövdesini", yani nüfusunu tanımaya, ona ilişkin veri toplamaya, onu birimlere ayırmaya, onu oluşturan "birey" ve "grupları" sürekli gözlemeye, izlemeye çalışır. Bu sadece bir tanıma, bilme ilgisi değil ama aynı zamanda bireyi izleme, kurma, disipline etme faaliyetidir.

Sonuç yerine: etik ve direnme

Foucault'nun biyo-iktidar olarak adlandırdığı modern devletin kişilerin hayatlarını yeniden üretmeye ve denetlenmeye yönelik ilgisi ile liberal düşüncenin Aydınlanma ateşiyle kendini bulan, özgürlüğe kavuşan birey anlatısı birbirlerine hiç benzemiyor. Doğuştan edindiği haklarına müdrik ve bunun korunması koşulu ve kendi iradesiyle hayatını devletin eline bırakan rasyonel bir birey anlayışı Foucault tarafından reddedilir. Foucault'ya göre "birey" sözcüğü, ancak bir dizi iktidar ilişkisinin, hakikat oyununun, hükmetme tekniklerinin ve kendilik teknolojisinin iç içe geçtiği bir söylem alanında anlam kazanabilir. Devlet bireyi özgürleştirmekten çok, onu söylemsel olarak kurmaya çalışır, bu nedenle de bireyi en küçük, en bölünmez biriminde, yani bireyin gövdesinde yakalar. Modern iktidar bireyin gövdesi üstünde kurulmaya, onu gövdesinden yönetmeye

çalışır ama aynı zamanda gövde, iktidara karşı gelişen her türlü direnmenin odağıdır da. Kişinin direnebilme gücü, aklı ve istenci özgürlüğün de kaynağıdır. Kişisel etik "sıradan" ve "kendiliğinden" direnişin tam da tarifidir.

Direnen kendilik hâli için modernite, sadece dolaylı ritüellere cevaz verir. Bu nedenle kişi sürekli kimlik, durum, ruh değiştirir. Bir tür dervişliktir bu, sürekli yol değiştiren, zora gelince esneyen, sıkışınca şekil değiştiren, arazinin rengine dönüşen, asla tarif kabul etmeyen ve modernite içinde ve ona rağmen var olan bir insanî çoğul duruş ve yokoluş. Kendilik duruşu kendi başına olduğu kadar öteki kendilikler ile de tarif edilebilir, yani tamamıyla ilineksel ve bağlantılıdır *(relational)*. Ancak bir ilişkiler ağında kendilik bulunabilir. Bu karmaşık ilişkiler içinde sonuç olarak kendilik de bir hâli gösteren bir durumdan, bir isimlendirmeden *(nolminalistic)* başka bir şey değildir. Direnen ama akıntıya karşı koymayan, aksine iktidarın akışıyla beraber hareket eden, gücünü bizzat onun gücünden alan bu gerillavari teknikler bütünü, ancak öteki teknolojiler ve iktidar ilişkilerinin rejimi anlaşıldığında anlamlandırılabilir.

Liberal bakışın kuramında ayrıcalıklı bir yer alan birey analizinin, Foucault'nun kendilik ilgisi analizinda kuramsal bir önceliği yoktur. Zaten yöntembilimsel olarak Foucault'nun kuramsal çerçevesinde hiçbir parçanın diğerine göre analitik önceliği olamaz. Kuramsal vurgu söylemin düzeni ve onu tanımlayan iktidar ilişkileri üzerindedir. Kişi için kendilik durumunun kendine yönelik ilgisi, onu bu yönde zorlayan etik yönelimi kişiyi kendi hakikatinin peşine *düşürebilir*. Ama düşürmeyebilir de. Seçim insanî varoluşun kendisi gibi çoğuldur, her zaman birden fazladır ve her an başka bir seçime doğru yönelebilir. Foucault'nun kuramı özgürlük açılımına kapalı değildir, ancak liberal özgürlük anlayışı ile hiçbir benzerlik göstermez. Özgürlük asla doğuştan edinilmez, ona ancak riskler alarak ve toplumsal beklentiden biraz da olsa saparak ulaşılabilir. Özgürlük sıradan formlarından sıradışı formlarına kadar her zaman bir risktir, hattâ çoğu zaman kendini bile riske edebilir.

KAYNAKÇA

Akay, A., Uçkan, Ö. (1990) "Duvarların Arkasındaki Suskunluk Üzerine", F. Guattari, *Üç Ekoloji*, çev. A. Akay, İstanbul: Hil, ss. 55-101.

Bernauer, J. ve Rasmussen, D. ed. (1988), *The Final Foucault*, Massachusetts: The MIT Press.

Gordon, C. (1978), "The Birth of Subject". *Radical Philosophy*, 17.

Foucault, M. (1977), *Discipline and Punish*, London: Ailen Lane.

Foucault, M. (1979a), *Histary of Sexuality. Volume 1: An Introduction*, London: Ailen Lane.

Foucault, M. (1979b), "On Governmentality," *Ideology & Consciousness*, 6, ss. 5-21.

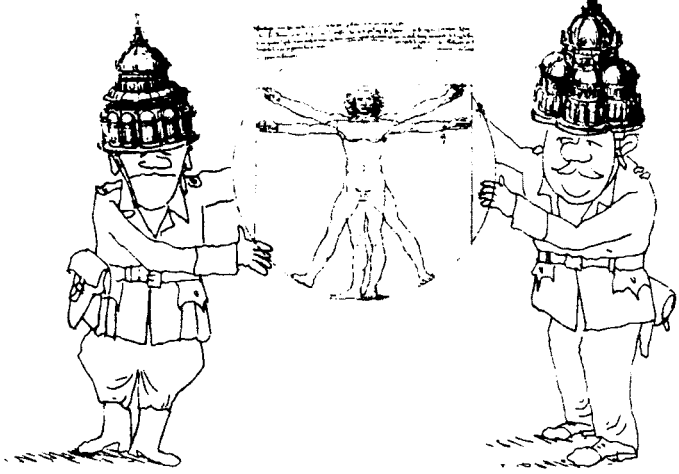
Foucault, M. (1985), *History of Sexuality. Volume 2: The Use of Pleasure,* New York: Pantheon.

Foucault, M. (1988), *Politics, Philosophy, Culture: Selected Interviews and Other Writings 1977-1984,* ed. L. D. Kritzman, London: Routledge.

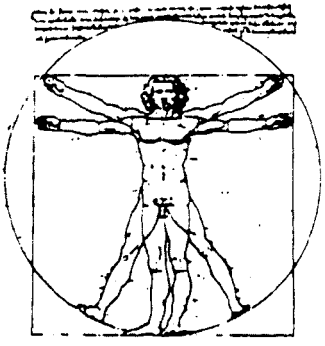
Foucault, M. (1994), *Ethics. Subjectivity and Truth,* ed. P. Rabinow, New York: The New Press.

Heidegger, M. (1949), "Hölderlin and the Essence of Poetry", *Existence and Being.* ed. W. Broch, Chicago: Henry Regnery Co., ss. 270-291.

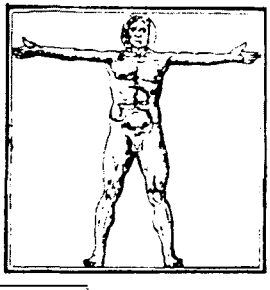
Tekelioğlu, O. (1997) "Two incompatible Positions in the Challenge against the 'Individual Subject of Modernity'", Vol. 7, No. 2 *Theory and Psychology,* Vol. 7, No. 2, ss. 215-233.

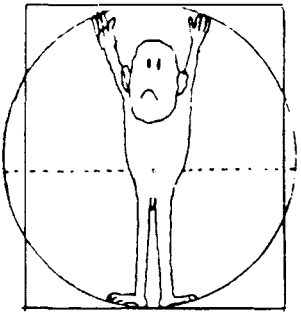












"Leonardo De Vinci'den Geriye Ne Kalır?"

Hinter Ironimus. Architekten Sind auch nur Künster 1989 Berlin
Wilhelm Ernst&Sohn

TOPLUMBİLİMLERİNDE YORUMBİLGİSEL YAKLAŞIM VE MODERNİTE/SEKÜLERLEŞME SÖYLEMİNİ ANLAMAK

E. Fuat Keyman*

Güvensizlik ve *Risk:* Bu terimler olmaksızın günümüzün dünyasını nitelemek, tanımlamak, açıklamak ve anlamak giderek güçleşiyor. Örneğin, bu terimler, modern zamanlarda, teknolojik gelişme, ilerleme ve sanayileşme adına doğa ile kurduğumuz ilişkimizin sonuçlarını tartışırken, sık sık kullanmak durumunda kaldığımız terimler. Doğayı yok etme sürecinin sonucu yaşadığımız doğal âfetler, kirlilik ve kazalar karşısındaki "güvensizlik duygusu"; geleceğimizin "muğlaklığı ve belirsizliği" ve modern toplumun bir "risk toplumuna" dönüşmesi; doğa ile ilişkimizin bu referans noktalarıyla nitelendiği bir dünyada yaşıyoruz.[1] Yine bu terimler temelinde, "toplumsal" dediğimiz alanın yaşadığı değişimi ve dönüşümü tanımlıyoruz. Farklılıklarla ilişkimiz, devlet-toplum/birey ilişkileri, "yeni (dünya) düzeni" arayışları, demokratikleşme, özgürlük istemleri, insan hakları, ekonomik refah ve korunabilir gelişme, globalleşme/yerelleşme;

---

* Doç. Dr. E. Fuat Keyman Bilkent Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü

[1] Z. Bauman, *Globalization*, Polity, Oxford, 1998.

modern toplumsal ilişkilerin kuruluşundaki tüm bu gönderme noktaları, bugünkü tarihsellikleri içinde, güvene dayalı ve düzenli bir modern toplumu değil, aksine "muğlak, belirsiz, güvensiz ve riskli" bir toplumsal alanın varlığını niteliyorlar.[2]

Toplumsal özneler arasındaki ilişkileri belirleyen ve modernite içinde ulusal zaman-mekân ekseninde kurulan "düzen anlayışı" yerini "muğlaklığa"; toplumsal özneler-arası ilişkileri tanımlayan "modern belirlilik ölçütleri", yani toplumsal sınıf ya da vatandaşlık anlayışı yerini farklılığa ve farklılık talepleri temelinde yaşanan "belirsizliğe"; devlet-birey ilişkilerinde varsayılan "devlete karşı güven" yerini güvensizliğe ve devlet iktidarının yönetilen alan olarak varsaydığı ve imgelediği "homojen ulusal kimlik ve ulusal toplum" anlayışı yerini, demokratikleşmeden parçalanmaya kadar geniş bir yelpazede hareket eden toplumsal sorunların nitelediği "risk toplumu"na bırakıyor.[3] Bu anlamda, sadece özne-doğa ilişkisi içinde değil, aynı zamanda özneler-arası ilişkilerde de, niteleyici ve tanımlayıcı ölçütün ontolojik güvensizlik ve risk olduğunu görüyoruz.[4]

Özne ile (kendi) benliği arasındaki ilişkide de, aynı durumun ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda konuştuğumuz alan ahlâk ve etik alanı. Toplumsalın parçalanması, yaşamın çok-boyutlaşması, devlet-birey ilişkilerinde post-modernite ve globalleşme süreçleriyle ortaya çıkan "ontolojik güvensizlik" duygusu, işkenceden kaybolmalara, etnik kıyımdan köktenci tecavüzlere ve yok etmelere kadar insan yaşamının semboller uğruna yok edilmesi, zenginliğin karşısında milyarlarca açlık ve sefalet içinde yaşayan insanlar: Tüm bu gelişimler Zygmunt Bauman'ın tanımıyla "parçalanmış/riskli/güvensiz bir yaşam"sal alana sokuyor bizleri ve "iyi-kötü ekseni"nden önce bir alanda "ahlâkî bir benlik" olarak kendimizi tanımlamaya zorluyor.[5]

Karşı karşıya kaldığımız felâketlerin sonucunda, denetlediğimiz doğaya yaklaşırken artık "ahlâkî bir benlik" olarak hareket etmek zorundayız. Bilişim teknolojileri sonucunda artık yadsıyamadığımız ve gözlerimizi kapatamadığımız insan hakları ihlallerine, yok etmelere, tecavüze, açlığa karşı, kendi benliğimizle ahlâkî bir ilişkiye girmeye zorlandığımız bir dünyada yaşıyoruz. Kendi çıkarlarımız için, atomistik bireyler olarak, araçsal ussallıkla hareket edebileceğimiz alanlar her gün giderek daralmakta. Modernite globalleştikçe, globallik riskleri yaygınlaştırdıkça, risk-

---

[2] U. Beck, *World Risk Society,* Polity, Oxford, 1999.
[3] U. Beck, *Democracy Without Enemies,* Polity, Oxford, 1998.
[4] C. Calhoun, *Critical Social Theory,* Blackwell, Oxford, 1997.
[5] Z. Bauman, *Life in Fragments,* Blackwell, Oxford, 1994.

ler etrafımızı güvensizlik ve muğlaklık duygularıyla sardıkça, özne ile kendi benliği arasındaki ilişki, artık varlıklarını yadsıyamadığımız "ötekiler"le çerçeveleniyor: Sonuç ise, eleştirel akıl ile çevresine, ötekilere ve kendisine yaklaşmaya zorlanan "ahlâkî benliğin ortaya çıkması" ve yeni bir birey/vatandaş kavramının filizlenmeye başlaması.[6]

Bu bağlamda, "güvensizlik ve risk" ile nitelenmeye başlanan yaşadığımız dünyanın, toplumsal ilişkilerin ve varlığımızın, (i) özne-doğa, (ii) özne-özne ve (iii) özne-benlik ilişkilerine *farklı, ilişkisel, eleştirel ve ahlâkî* bir bakış açısını gerekli kıldığını düşünüyorum. Diğer bir deyişle; (a) bu ilişkilere rasyonel özne ve olgu-değer karşıtlığı içinde bakan ve bu yolla doğayı, ötekini ve benliği "açıklanması, denetlenmesi ve dönüştürülmesi gereken bir nesne" olarak kuran pozitivist yöntemin/zihniyetin dışında/gerisinde bir alanda toplumsal olgulara ve ilişkilere yaklaşmamız gerekiyor; (b) doğayı, ötekini ve benliği nesne olarak görmeyi bırakıp, öznelliği olan bir varlık ve kendisi ile gireceğimiz ilişkide diyaloğa girebileceğimiz bir özne konumunda görmeliyiz ve (c) bu temelde de, toplumsal olgu ve ilişkileri, özne-nesne ayrımı temelinde "açıklama" yerine, bu olgu ve ilişkilere onları "anlama" yoluyla yaklaşmalıyız. Aynı zamanda, "anlama" eyleminin, doğa-özne-benlik ile diyaloğu içersediği sürece, toplumsala eleştirel bakışın da ön-koşulu olduğunu söyleyebiliriz.[7]

Eğer pozitivizmin özne-nesne ayrımı temelinde bize atfettiği "doğanın ve çevremizin efendisi" olma durumu, bugün yerini belirsizliğe ve muğlaklığa bıraktıysa ve eğer bu anlamda da, geleceğe karşı belirlilik ve güven duygumuz, risk ve güvensizliğe dönüştüyse, belki de yapılması gereken, açıklayarak nesneleştirdiği ve böylece denetim altında tutmaya çalıştığımız olgularla ve ilişkilerle "anlamaya" dönük bir ilişkiye girmek ve araçsal akla karşı "diyaloğun gücü"nü kabul etmemiz.[8] Diğer bir deyişle, yapmamız gereken atılımın, *açıklama sürecinden anlama eylemine geçmek, toplumsal ilişkilere monolojik yaklaşımdan diyalojik iletişime doğru adım atmak ve toplumsal olgularla onları ötekileştirmeden eleştirel bir yaklaşım temelinde ilişki kurmak* olduğunu düşünüyorum. Bu düşüncemin temelinde, modernite içinde pozitivist/rasyonalist epistemolojilerin egemenleği yanında, hep ikinci planda kalmış ama varlığını sürdürmüş yorumbilgisel yaklaşımın "anlama eylemine" verdiği önem var. Bu çalışmada, yorumbilgisel yaklaşımının, en geniş anlamı içinde kullanıldığı zaman, belirsizleşen denetlemeye çalıştıkça daha da güvensizleşen ve

---

[6] E. F. Keyman, *Türkiye ve Radikal Demokrasi*, Bağlam, İstanbul, 1999.
[7] B. Smart, *Facing Modernity*, Polity, London, 1999.
[8] H. H. Kogler, *The Power of Dialogue*, The MIT Press, Cambridge, 1999.

büyük riskler taşıyan dünyamızı tanımlayan toplumsal ilişkileri ve olguları anlamamızda önemli yöntemsel ve kuramsal katkıları bize sağlayabileceğini önermek istiyorum. Ve bu anlamda da, *anlama eyleminin eleştirel yaklaşımın ön koşulu olduğunu ve eleştirel yaklaşım yoluyla toplumsal ilişkilere yaklaştığımız zaman da, belirsizlik ve muğlaklık durumundan demokratik açılımların yaratılabileceğini* vurgulamak istiyorum.

Bu genel girişten sonra, çalışmayı yaşadığımız belirsizlik ve muğlaklık durumunun tezahür alanlarından birisi üzerinde yoğunlaştıracağım: toplumlar modernleştikçe kaybolacağı ve kamusal yaşamdaki öneminin ortadan kalkacağı düşünülen ama gittikçe güçlenen ve siyasal bir güce dönüşen din olgusu, dinsel söylem ve dinsel hareket. Kafalarımızda (yorumsal) zihin karışıklığı yaratan dinin modernite içinde yeniden-canlanması olgusu etrafında, çalışma bundan sonraki bölümlerde, yorumbilgisel yaklaşımın, Türkiye örneğini gözönünde tutarak, modernite-sekülerleşme ilişkisini yeniden-düşünme süreci içindeki katkısını tartışacaktır.

YORUMSAL ZİHİN KARIŞIKLIĞI VE BUGÜNÜN DOĞASI

Yorumbilgisel yaklaşımın toplumsal süreçleri ya da toplumsal olguları açıklama/anlama olasılığı için gerekliliğinin ortaya çıktığı alanlardan birisi de, "modernite içinde dinin varlığı ve rolü" bağlamında gündeme gelen, Andrew Davison'nun terimiyle, "yorumsal zihin karışıklığıdır.[9] Modernite=sekülerizm ilişkisiyle ya da daha somutta sekülerleşme siyasetiyle ilgili olan toplum bilimcileri ve araştırmacıları şaşırtan dinsel söylemin, dinsel hareketlerin ve dinin siyasallaşması sürecinin son yıllarda yeniden-canlanması ve toplumsal dönüşümün önemli ve etkili bir aktörü konumuna gelmesi, hepimizde yorumsal bir zihin karışıklığına yol açtı. Bu zihin karışıklığının hâlâ devam ettiğini söyleyebiliriz.

Modernite üzerine felsefî söylemlerin ve toplumbilimsel çözümlemelerin öngördüğü, "modernizasyon süreçlerinin toplumsal ilişkileri belirlemesiyle dinin toplum içindeki varlığı ve rolünün azalması ya da sadece özel alanda yaşanması" arasındaki nedensellik ilişkisi ve mantıksal bağlantı, hem tarihsel olarak hem de söylemsel düzeyde, günümüzün toplumsal ilişkileri içinde tamamen geçersiz bir konuma geldi. Yaşadığımız dünyanın "bugünü ve bugünün doğası", hem kapitalizmin yaygınlaşmasını, pazarın globalleşmesini, iletişim ve bilişim teknolojisinin hızla değişimini, hem de modernleşme süreçlerini ortadan kaldıracağını ya da özel

[9] A. Davison, *Secularism and Revivalism in Turkey.* Yale University Press, New Haven, 1998.

alana iteceğini varsaydığımız din olgusunun, dinsel hareketin ve söylemin yeniden-canlanmasını gündeme getirdi.[10]

Din, siyasal bir hareket olarak, sosyolojik bir olgu olarak ve bir söylem olarak, ne yok oluyor ne de sadece özel alanda bireysel bir inanç olarak yaşanıyor. Aksine din, kamusal alanın örgütlenmesinde ve kurulmasında önemli bir rol oynuyor; geç-modern zamanların en etkili grup taleplerinden ve kimlik kodlarından birisi ve en etkili alternatif modernite söylemleri içinde belki de hegemonik olanı. Globalleşen dünyayı simgeleyen kültür savaşlarının en önemli sembollerinden biri olan ve ortadan kalkacağı varsayılan din, bugünün siyasal yaşamının egemen kodlarından birisi olarak yaşamını sürdürüyor.[11]

Dinin ve dinsel söylemin yeniden-canlanması süreci ve olgusu, bu anlamda, hem kuramsal düzeyde hem de somut siyasal yaşamda, yorumsal bir zihin karışıklığı yaratıyor, çünkü dinsel söylemi ve hareketi açıkladığımızı söylediğimiz an, aynı zamanda bu söylemi hiç de anlamadığımızı fark ettiğimiz an oluyor. Bu hareketin ve söylemin yükselişini denetlediğimizi düşündüğümüz an, bu yükselişi körüklediğimiz âna tekabül ediyor. Toplumsal bir olgu olarak dinsel söylem ve hareket, "katı olan her şeyin buharlaştığını", "tanımını yaptığımız olguların yanıt arayan sorulara dönüştüğünü", "nedensellik ilişkilerinin çarpıklaştığını", "sabitliğin belirginsizleştiğini" ve "anladığımızı ve yanıt verdiğimizi sandığımız toplumsal ilişkilerin karmaşıklaştığını" simgeleyen geç-modern zamanların en önemli göstergelerinden biri olarak varlığını sürdürüyor.[12]

Dinsel söylem ve hareket, toplumsal ilişkiler içinde sınırlarını ve çerçevesini çizdiğimiz ve bu yolla birbirinden ayırdığımız yaşam-alanlarının/dünyalarının iç içeliğini ve aralarındaki grift ilişkiselliği bize gösteriyor, gözletiyor ve yaşattırıyor. Ve bu bağlamda da, bizi bir "yorumsal zihin karışıklığı" duygusuyla karşı karşıya bıraktırıyor, çünkü bir zamanlar bize açık ve anlamlı gelen sekülerleşme sürecini, çok daha karmaşık bir süreç olarak karşımıza çıkartıyor. Elimizdeki (modernist/pozitivist) kuramsal ve kavramsal araçların açıklama/anlama düzeyindeki yetersizliğini ortaya çıkartan dinsel yükseliş, bizi toplumsal değişimi yorumlamada bir zihin karışıklığı, bir belirsizlik, bir epistemil güvensizlik duygusuyla başbaşa bırakıyor.[13]

Dinsel söylemin ve hareketin yükselişi, sonuçta;

---

[10] E. F. Keyman, *Türkiye ve Radikal Demokrasi*, giriş.
[11] E. F. Keyman ve A. Y. Sarıbay (der.), *Global/Yerel Ekseninde Türkiye*, İstanbul, 2000.
[12] D. Harvey and A. Grew, *Global Transformations*, Polity, Oxford, 1999.
[13] A. Heller, *A Theory of Modernity*, Blackwell, Oxford, 1999.

(i) Batı'yla özdeşleştirdiğimiz ve bizlere gelişme ve özgürlük getireceğine inandığımız seküler modernite projesinin geçirdiği radikal değişim ve dönüşüm sürecini simgeleyerek;

(ii) bu projenin içeriden ve dışarıdan sorgulanmasının temel referans noktalarından birisi olma işlevini görerek;

(iii) devlet ve siyasal partilerle özdeşleştirerek çözümlediğimiz siyasal alanı, hem söylem hem de aktörler düzeyinde ciddi bir değişim ve dönüşüm olgusuyla karşı karşıya bırakarak ve

(iv) yöntemsel düzeyde de, modernite ile sekülerleşme arasında nedensellik ilişkisi temelinde kurulan açıklamaların, yorumların ve siyasî söylemlerin sorunlu ve kısıtlı niteliklerini ortaya çıkartarak, açıklama/anlama dünyamızda "yorumsal bir zihin karışıklığını" gündeme getiriyor.

Bu değişim ve dönüşümleri, özne-nesne ayrımına dayalı bir nedensellik ilişkisi içinde ya da belli bir ekonomik ve kültürel öze indirgeyerek açıklama eğilimimizi korumaya çalıştığımız zaman, zihin karışıklığımız daha da artıyor, çünkü bu açıklama tarzı bizim toplumsal değişim ve dönüşümü anlamamıza neden olduğu gibi, bu yolla geliştirilen ve dinin yeniden-canlanmasını engelleyeceğini düşündüğümüz siyasallar ve kararlar, aksine bu canlanmayı körüklüyor ve dinin kamusal alanın örgütlenmesinde oynadığı kurucu rolü daha da güçlendiriyor. Böylece, pozitivist yöntemi kullanarak ve özne-nesne ayrımına dayalı geliştirdiğimiz açıklama eylemi, yerini "anla(ya)mama eylemine", dolayısıyla "yorumsal bir zihin karışıklığı"na bırakıyor. Bu anlamda, dinin yeniden-canlanma sürecini ya da olgusunu açıklama fetişinden kurtulup, bu süreci ya da olguyu anlama girişimi içinde olmalıyız.

Bu girişimi yaşama geçirmek için, belki de her şeyden önce, belirlilik, sabitlik ve özcülük eğilimlerinden kurtularak, yorumsal zihin karışıklığı durumunun toplumsal ve siyasal yaşamın gerekli ve niteleyici ögelerinden birisi olduğunu kabul etmemiz gerekir. *Yorumsal zihin karışıklığı, bu anlamda, anlama eyleminin ön koşuludur ve bu temelde hareket eden yorumbilgisel yaklaşım da, siyasal aktörler, kurumlar, pratikler ve etkinlikler-arası ilişkileri simgeleyen siyasal yaşamın tarzını, biçimini, niteliklerini ve hareketini kuran "dili, söylemi, anlamları, simgeleri, sembolleri ve metni" kavramayı ve anlamayı amaçladığı ölçüde, üzerinde ciddi olarak düşünmemiz ve tartışmamız gereken bir yöntemsel yaklaşımı bize sunmaktadır.*

Yorumbilgisel yaklaşım, toplumsal pratiklerin ve taleplerin söylemselliğini kabul ederek, bu pratiklerin kendilerini toplumsal olguya dönüştüren anlamları açıklamaya ve anlamaya çalışır. Sekülerleşme sürecini

anlamak, bu bağlamda bu sürecin içerdiği ve taşıdığı anlamı anlamaktır. Davison'ın vurguladığı gibi, sekülerleşmeyi anlama eylemi, bizi sekülerleşmeyle modernite arasındaki ilişkiye götürecektir.[14] Diğer bir deyişle, sekülerleşmeyi anlamak hem Hans-Georg Gadamer'in belirttiği gibi, "modernitenin geleneğe karşı taşıdığı önyargıyı" görmemizi, hem de Dorothy Ross'un vurguladığı gibi, sekülerleşmenin "modernitenin gerçekleştireceğine inandığımız büyük beklentilerimizin" bir simgesi olduğunu kavramamızı olanaklı kılacaktır. Bu beklentilerin en önemlilerinden birisi de, modernleşme süreçleriyle birlikte, toplumların ekonomik, demografik ve toplumsal değişimlerin sonucunda karmaşıklaşacağı ve bu sürece paralel olarak da kamusal yaşamla dinsel alanın ayrışacağı ve modern bireyin akılla ve rasyonel yolla hareket edeceğidir. Modernite, toplumsal ilişkilerin rasyonalizasyonunu ve rasyonel düşüncenin toplumsal ilişkilerin örgütlenmesinde "kurucu rol" işlevini üstlenmesini sağladığı ölçüde, eşzamanlı olarak, kamusal yaşamla geleneği ve geçmişi temsil eden dinsel alanın ayrışmasını da sağlayacaktır.[15]

"Modernitenin sekülerleşme süreci içinde bu ayrışmayı sağlayacağı ya da sağlayabileceği" beklentimiz, bu temelde, modernleştikçe toplumsal yaşamın ileriye doğru gelişeceği ve geleneksel olanın da bu ilerleme/gelişme düşüncesiyle negatif bir ilişki içinde olacağı inancımıza dayanmaktadır. "Modern sekülerdir ve geleneği tarih dışına atar" düşüncesi bu anlamda, sekülerleşmenin ileriye doğru bir tarihsel gelişmeyi, yani objektif tarihi, geleneksel olanın da geriye doğru bir tarihi, yani tarih-dışılığı simgelediği inancına dayanmaktadır. Sekülerleşmenin kurulduğu dil, taşıdığı anlam ve yaşama geçirdiği söylem, sonuç olarak, modernitenin geleneğe karşı önyargısını, modern toplum-geleneksel toplum karşıtlığını, modern olanın geleneksel olanı aşmasını, akıl kategorisinin dinsel olana üstünlüğünü simgeler. Ve bu anlamda da, modernleştikçe sekülerliğin toplumsal yaşamın her alanına yaygınlaşacağı, böylece dinin siyasal ve kamusal alanlardaki varlığının ortadan kalkacağı ve sadece bireysel bir inanç olarak yaşanacağı düşüncesi, toplumu yorumlama sürecinde kabul edilen ve üzerinde siyasal kararların alındığı bir tez, bir model olarak ele alınır.

Bu model temelinde yaklaştığımız modern özne, akıl ve rasyonellik yoluyla hareket ettiği sürece, gelenekten uzaklaşacak ve toplumsal taleplerini modern kategoriler temelinde yapacaktır. Grup kimliğinden ziyade

---

[14] A. Davison, *Secularism and Revivalism in Turkey.*
[15] H. Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age.* The MIT Press, Camridge, 1987.

birey kimliğiyle konuşacak, kamusal yaşama vatandaş olarak katılacak, kendisini farklılaştıracak kimlik taleplerini "özel yaşamı"yla kısıtlayacaktır. Seküler/modern/birey özne, gelenekten uzaklaştıkça modern anlamda özgürleşecek ve özgürlüğünü, toplumsal tercih ve taleplerini yaparken, "kamusal alan-özel alan" ayrımı içinde farklı yaşayacaktır. Diğer bir deyişle, seküler/modern/birey özne, modern toplum-geleneksel toplum karşıtlığı içinde hareket eden, geleneksel kimlik konumlarını kamusal alana taşımayan, kamusal alanda vatandaş olarak varlığını sürdüren bireydir.

Yorumbilgisel yaklaşım, modernite-sekülerleşme ilişkisine dikkatimizi çekerek, bu ilişkinin üç boyutlu bir anlam-sistemi üzerine kurulduğunu ortaya çıkartır:

(i) Modernite-sekülerleşme ilişkisi içinde akıl ve ussallık kategorilerine verilen olumluluk, kendi içinde tanımlanmayan fakat geleneğe önyargı üzerine kurulmuş bir niteliktedir;

(ii) bu bağlamda, sekülerlik, dinsel yaşamın kamusal yaşamdan ve dinsel söylemin devletten/siyasal akıldan ayrışmasını nitelemeden önce, modernliğin geleneğe karşı *a priori* olumluluk taşıyan bir davranış biçimi olduğu savı üzerine kurulur ve

(iii) bu nedenle de sekülerlik, Foucault'nun tanımlamasıyla bir "davranış biçimi" olan modernitenin, hem tanımlayıcı bir ögesidir, hem de geleneğe karşı önyargı temelinde, bir benlik teknolojisi ve toplumu yönetim mentalitesidir.[16]

Sekülerleşmeye bu çerçevede yaklaştığımız zaman, pozitivist yöntemin moderniteyi bağımsız değişken ve dini/dinsel kimliği denetlenmesi gereken bir nesne olarak açıkladığı sekülerleşme sürecinin yöntemsel sorununu görürüz. Pozitivist yaklaşım din olgusuna öznelliği olan bir kimlik, toplumsal bir hareket ve siyasal/kültürel bir söylem olarak yaklaşmadığı sürece, açıklama tarzı sekülerleşme sürecinin tarihselliğini ve söylemselliğini anlamamakta ve bugün dinin yeniden-canlanması toplumsal olgusu karşısında bir zihin karışıklığıyla karşı karşıya kalmaktadır. Bu nedenle, modernite-sekülerlik arasında kurulan tarihsel ve söylemsel ilişkiyi anlamak için, bu ilişkiyle "anlama"ya dönük, din olgusunu toplumsal bir olgu olarak gören ve bu ilişkinin üzerinde kurulduğu anlam-sistemine yorumsal bir yaklaşımı içeren bir yönteme dikkatlerimizi döndürmemiz gerekmektedir. Diğer bir deyişle, sekülerleşme sürecine yorumbilgisel metotla yaklaşmamız gerektiğini önermek istiyorum. Fakat

---

[16] M. Foucault, "On Governmentality", *Ideology and Consciousness*, no. 13, 1979.

bunu yapmadan önce, yorumbilgisel yaklaşımın nasıl çalıştığı, tarihsel kökleri ve yöntemsel/epistemik parametreleri üzerinde durmamızın faydalı olacağını düşünüyorum.

TOPLUMBİLİMLERİNDE YORUMBİLGİSEL YAKLAŞIM

Yorumbilgisi (Hermeneutik) dediğimiz, tarihsel kökleri Yunan mitolojisine giden ve tanrı Hermes'ten türetilen bir terimdir. Yunan mitolojisinde Hermes dil ve konuşmayı yaratan tanrıdır.[17] Tanrıların habercisi olan ve tanrıların sözlerini insanlara taşıyan Hermes, hem sözlerin iletici durumundadır, hem de sözlerin daha iyi anlaşılmasını amaçlamaktadır. Fakat Hermes, tanrıların habercisi rolünü oynarken, tanrıların mesajlarını açımlama ve açıklama, dolayısıyla "yorumlama" işlevini de üstlenmektedir fakat Hermes, dilin taşıdığı ikilemi, diğer bir deyişle dilin hem doğruları ve yanlışları eş-zamanlı içermek, hem de yorumlama sürecine dönük olarak her zaman anlam değişikliğine açık olmak niteliklerini, çözmüş bir tanrı değildir. Bu nedenle, Hermes'in taşıdığı tanrı sözleri, insanlara iletilirken, belli bir yorumlama sürecinden geçmektedirler. Tanrı sözlerinin taşıdıkları anlamların yorumlama süreci içinde oluşması, söz ile sözün taşıdığı anlam arasında birebir bir ilişkinin olmadığını, aksine anlamın yorumlama yoluyla kurulduğunu bize göstermektedir. Bu anlamda, Hermes'in yaptığı, aslında, "bir tür çeviri"dir, eğer çeviriyi sadece çevirme eylemini değil, aynı zamanda "açıklama", "açık kılma" ve "açımlama" eylemlerini taşıyan bir etkinlik olarak düşünürsek.

Benzer bir şekilde, Platon da, *Diyaloglar*'ında Sokrates'in sözcüklerindeki ikili-yapıya dikkat çeker: sözcükler hem bir anlamı açığa vururlar, hem de gizlerler. Platon, bu nitelikleri içinde, sözcüklerin "güçlü bir gösterge" olarak işlev gördüğünü vurgular ve sözcükleri de Hermes'in oğlu Pan'a benzetir. Pan'ın üst kısmı mükemmel görünüştedir, yani anlam ortaya çıkarıcı ve açımlayıcı göstergeyi niteler, alt kısmı ise keçi görünümündedir, yani değişen, değişebilen ya da gizleyici bir niteliktedir. Tam da bu nedenle, "sözlerin anlamının değişebilir ve yoruma açık niteliği", yorumlama (interpretation) ve anlama (understanding) eylemlerini, toplumsal ilişkileri ve olguları çözümleme ve açıklama sürecine içsel kılar. Söz ile anlam arasında yorum yoluyla kurulan bu "içsellik ilişkisinin" kabulü, yorumbilgisel (hermeneutik) yaklaşımı da ortaya çıkartır.[18]

---

[17] Bu konuda çok iyi bir çalışma için bkz. B. F. Dellaloğlu, *"Toplumsal"ın Yeniden Yapılanması*, Bağlam, İstanbul, 1998.

[18] T. McCarthy, *Ideals and Illusions*, The MIT Press, Cambridge, 1988.

"Tanrıların habercisi/mesajcısı/elçisi" Hermes'le başlayan yorumbilgisel yaklaşımın tarihsel gelişimi günümüze kadar ciddi değişimler ve dönüşümler geçirerek gelmektedir. Hermes'le başlayan tarih, din adamlarının/felsefecilerinin İncil'i okumaları ve yorumlamalarıyla devam eder ve Aydınlanma dönemi ve moderniteyle birlikte, toplumsal süreçler, olgular ve kurumlar üzerine "belli bir bilgi üretim tarzı"na dönüşür. Bugüne geldiğimizde, yorumbilgisel yaklaşımın toplumbilimi içinde farklı alanlarda "modern bir eleştirel söylem" olarak yer aldığını ve pozitivist/rasyonalist Kartezyen mantığa karşı ciddi bir alternatif oluşturduğunu görüyoruz.[19] Günümüzde, yorumbilgisel yaklaşım, toplumsal süreçleri ya da toplumsal olguları nesneleştirerek açıklama istemini fetişleştiren pozitivist/rasyonalist Kartezyen mantığın aksine, özne ile nesne arasına iletişimsel ve diyaloğa dayalı bir ilişki kurarak, bu süreçleri ve olguları açıklama ve anlamamıza katkıda bulunmayı amaçlayan, modern bir eleştirel söylem olarak varlığını sürdürmektedir.[20] Modern ve günümüzün toplumbilimi alanını taradığımızda, yorumbilgisel yaklaşımın, Wilhelm Dilthey'le birlikte "toplum bilimlerde bir yöntem", Martin Hiedegger'le birlikte "varlığın fenomolojik yorumbilgisi", Hans-Georg Gadamer'le birlikte "felsefî yorumbilgisi" ve Cliford Gertz'le birlikte "uygulamalı yorumbilgisi" olarak kullanıldığını gözlüyoruz. Aynı zamanda, Jacques Derrida'nın "yapıçözümü tekniği"nin ve Michel Foucault'un "söylem analizi"nin, "radikal yorumbilgisel yaklaşım" olarak nitelendiğini de görüyoruz. Jürgen Habermas da, yorumbilgisinin, modern bilgi üretimi içinde, pozitivist ve eleştirel kuramların yanında, kendi özgüllüğü olan ve pratik akıl ve bilişsel rasyonellikle bağlantılı bir alan oluşturduğunu önerir.[21]

Aralarındaki farklılıklara rağmen, tüm bu yaklaşımlar, dört ortak nokta temelinde, yorumbilgisel yaklaşım içinde görülebilirler.[22] Bu ortak noktaların köklerini, yorumbilgisinin "modern bir eleştirel söylem" olarak hareket etmesinin en önemli kurucularından birisi olarak kabul edilen ve Romantik Dönem'in önemli temsilcilerinden sayılan Alman dilbilimcisi ve din felsefecisi Friedrich Schleiermacher'in (1768-1834) çalışmalarında bulabiliriz:

---

[19] J. P. Surber, *Culture and Critique,* Westview Press, Boulder, 1998.

[20] D. Michelfelder and R. P. Palmer (der.) *Dialogue and Deconstruction,* SUNY, New York, 1989.

[21] A. Honneth, *The Critique of Power,* The MIT Press, Cambridge, 1992.

[22] Bu dört noktanın ayrıntılı açımlamasını, *Yorumbilgisel Yaklaşım ve Kemalizmi Anlamak* adlı kitap çalışmamda yapıyorum.

(i) Schleiermacher, yorumbilgisini "modern bir eleştirel kuram" olarak yeniden-formüle ederken, *"metin" dediğimiz şeyin sadece yazılı dokümanları içermediğini, aynı zamanda, kültürün ve kültürel biçimlerin var olduğu ve geliştiği temel alan* olarak da ele alınması gerektiğini vurgular. Bu anlamda da, *metin dediğimiz şey, toplumsal kurumların ve pratiklerin eleştirel söylem tarafından çözümlendiği düşünme ve anlama alanına verdiğimiz isimdir.* Bu tanımı içinde düşünüldüğü zaman, Schleiermacher'in, metin teriminin taşıdığı anlamı radikalleştirdiğini ve toplumsal kurum ve olguları da içerecek bir tarzda genişleterek yeniden-kurduğunu görüyoruz. Aristoteles'ten Aydınlanma dönemi içinde İncil yorumbilgisine kadar geniş bir tarihsel süreçte, metin terimi yazılı dokümanlara referansla düşünülüyor ve bu yazılı dokümanlar yoluyla metindışı olarak nitelenen kültürel biçimler ve görüntüler anlaşılmaya çalışılıyordu. Schleiermacher'in yeni-formülasyonu içindeyse, metin teriminin anlamının ve kapsadığı alanın önce görsel sanatlar, müzik ve edebiyatla ilgili kültürel ürünleri, daha sonra da tüm toplumsal ve kültürel kurumları ve pratikleri içerecek bir şekilde genişletildiğine şahit oluyoruz. Bu anlamda, *modern bir eleştirel söylem olarak yorumbilgisel yaklaşım içinde metin terimi, toplumsal kurumların, olguların ve pratiklerin tarihsel ve söylemsel kurulma niteliğini simgeler ve pozitivizm/rasyonalizmin nesnel gerçeklik olarak gördüğü olguların aslında "tarihsel öznellik taşıyan toplumsal olgular" olduğuna dikkatlerimizi çeker.*

(ii) Schleiermacher'in metin anlayışı, bize *metnin tarihsel ve söylemsel kurulmuş bir "anlam sistemi"ni simgelediğini, dolayısıyla nesnelere yüklenilen "anlamların" kendilerinin de belli bir tarihsellik içinde oluştuğunu ve böylece metnin temel işlevinin de "anlam" dediğimiz şeyin nesnel değil, aksine toplumsal bir iletişim süreci içinde yaratıldığını* gösterir. Aydınlanma söylemi içinde, var olan kültürel pratikler ve kurumlar, "üzerine eleştirel değer yargılarında bulunabileceğimiz nesnel olgular olarak" ele alınmıştı. Zaten, bu bağlamda da, Aydınlanma söylemi, özellikle Decartes ve Bacon felsefeleri içinde, özne-nesne ayrımına dayalı ve akıl yoluyla bilimsel bilgi üretme istemini dile getiriyordu. Buna karşılık, modern yorumbilgisel yaklaşım içindeyse, özellikle Schleiermacher'den başlayarak, araştırılan, bilgisi üretilen ya da açıklanmaya çalışılan şeyin, sadece nesnel olgular olmadığı, aksine çok daha karışık ve karmaşık toplumsal süreçler ve olgular olduğu düşüncesi önem kazandı. Diğer bir deyişle, Aydınlanma söyleminin nesnel gerçeklik olarak yaklaştığı ve böylece verili bir olgu olarak ele aldığı toplumsal süreçler, yorumbilgisel yaklaşım içinde tarihsel ve söylemsel kurulmuş "toplumsal olgular" olarak düşünülür.

Bu anlamda da, yorumbilgisel yaklaşım bir metnin taşıdığı anlamın, sadece açıklanacak, betimlenecek ya da üzerinde yargıda bulunulacak verili bir nesnel olgu olarak ele alınmaması gerektiğini vurgular. Aksine *metnin kendisi, metnin yazarı ve metinle aktif katılımcı ilişkisi içinde olan okur tarafından yapılan ya da geliştirilen yargıların, yorumların, yönelimlerin, yaklaşımların, bakış açılarının ve eleştirel okumanın karmaşık bir birleşkesi, sabit bir merkezi olmayan, yorumlama süreci içinde değişebilen ve yeniden-kurulabilen bir bütünüdür.* Bu nedenle de, modern yorumbilgisel yaklaşım özne ile nesne arasında diyalojik ve iletişime dayalı bir bağlantı olduğunu ve özne-nesne ilişkisinin "özneler-arası bir ilişki" olduğunu önerir. Bu da, metinle metnin okuyucusu arasında "yorumsal bir bağlantı" olduğunu ve metnin taşıdığı anlamın hem tarihsel ve söylemsel kurulmuşluğunu, hem de bu anlamın sabit olmayıp yorumlama süreci içinde yeniden-kurulabileceğini bize gösterir. Sonuç olarak, yorumbilgisel yaklaşım içinde, metinle bağlantının metinle okur arasında yaşanan diyalojik bir ilişki olarak düşünülmesi, metnin anlam verdiği kültürel süreçlerin, kurumların ve olguların hem tarihsellikleri içinde ele alınmasının, hem de değişen tarihsel bağlam içinde yeniden-kurulmasının/tanımlanmasının olanağını ortaya çıkartır.

(iii) Bu bağlamda, *modern bir eleştirel söylem tarzında hareket eden yorumbilgisel yaklaşım, toplumsal pratiklerin "bir anlam-sistemi olarak" tarihsel ve söylemsel kurulmuşluğuna dikkatimizi çekerken, yöntemsel düzeyde de, yapılması gereken epistemolojik girişimin, "salt açıklama" (explanation) değil, "açıklamayı içeren anlama işlemi" (understanding) olduğunu vurgular.* Açıklama ve anlama arasında yapılan bu ayrım ilk biçimini, doğal bilim-toplum bilimi farkının vurgulanması ve toplumbilimlerinin nesnesinin toplumsal ilişkiler ve kültürel pratikler olması nedeniyle farklı bir yönteme sahip olması gerektiğinin önerilmesiyle alır. Schleiermacher'le başlayarak tüm yorumbilgisel yaklaşımlar içinde, toplumbilimlerinin özne-nesne ayrımını yaparken, nesneyi toplumsal ilişkilerden ve tarihsellikten bağımsız olgular olarak alamayacağı düşüncesi öncül alınır. Toplumbilimlerin nesnesi toplumsal ilişkilerdir, bu anlamda da özne-nesne ayrımı özneler-arası bir ilişki olarak düşünülmelidir.

Bu da bize, pozitivizmin nesnel gerçeklik ve olgusallık olarak gördüğü şeyin, esasında toplumsal gerçeklik ve toplumsal olgu olarak görülmesi gerektiğini gösterir. Bu bağlamda, Dilthey doğabilimlerinin açıklamayı, toplumbilimlerinin de anlamayı epistemolojik temelde öncül alması gerektiğini vurgular ve Kant'ın "bilgi" üzerinde yaptığı vurguyu "anlama" üzerine çeker. Bu anlamda da, modern bir eleştirel söylem olarak yorumbilgisel yaklaşımı sadece yazılı metinlerin ve dokümanların okunması/

yorumlanması işlemine indirgemek sorunludur: Aksine *yorumbilgisel yaklaşım "toplumsal olguları/pratikleri" tarihsellikleri içinde anlama/açıklama yöntemini toplumbilimlerine kazandırır.*

(iv) Schleiermacher'le birlikte yorumbilgisel yaklaşımın "metin" tanımını toplumsal olguları/pratikleri içeren bir şekilde genişletmesinin, bu yaklaşım içinde dile verilen önemi ve dilin oynadığı merkezî rolü ortaya çıkardığını söyleyebiliriz. *Yorumbilgisel yaklaşıma göre, dil sadece bir iletişim aracı olarak görülmemelidir: Dil toplumsal ilişkilerin ve kimliklerin tarihsel kurulma sürecine içsel "kurucu bir öge"dir.* Bu anlamda, (a) bir metinden konuşmak aslında metni kuran dilden konuşmaktır; (b) metin içindeki kimlikler nesnel olgular değil, tarihsel ve söylemsel olarak kurulmuş kültürel ve siyasal kategorilerdir; (c) bu önermeleri kabul etmek, eleştirel öznenin toplumsal olgulara ve süreçlere yaklaşırken toplumsal süreçlerden bağımsız nesnel bir gözlemci ya da yargılayıcı olarak hareket etmediğini gösterir; aksine eleştirel özne, toplumsal ilişkilerle empatik bir ilişki kuran bir yazar, bir okuyucu ve bir yorumcu olarak hareket eder; ve bu nedenle de, (d) dili kurucu bir öge olarak kabul etmek, metinle yazar/okuyucu arasında "iletişimsel bir diyaloğun" oluşmasını olanaklı kılarak, metni tarihselliği, kimliği, söylemselliği ve kurgusallığı, toplumsal olguları özgünlükleri içinde anlama ve yeniden-kurma olasılığını ortaya çıkartma potansiyelini taşımaktadır.

(v) Fakat metin ile yazar/okuyucu arasındaki bu "iletişimsel diyalog" toplumsal ilişkilerin içerdiği ya da bu ilişkileri niteleyen güç ve iktidar ilişkilerinin varlığını yadsımaz. *Yerleşik güç ve iktidar ilişkilerinin hangi koşullarda oluştuğu, nasıl hareket ettiği ve toplumsalın yeniden-üretiminde ne tür etkiler yarattığı, vb. soruları yanıtlamadan, tartışmadan ve sorgulamadan toplumsal olgulara, kurumlara ve pratiklere yaklaşmak, yorumlama, anlama ve diyaloğu var olan yapıyı değiştirmek yerine korumak eylemine dönüştürecektir.* Bu nedenle de, anlama eleştirel yorumlamayla beraber hareket ettiği sürece ve diyalog ötekiyle eleştirel bir iletişimi içerdiği durumda, yorumbilgisel yaklaşımın ego-merkezci ve özcü pozitivist/rasyonalist toplum açıklamalarından kendisini ayrıştırabileceğini ve modern bir eleştirel söylem olarak hareket edebileceğini söyleyebiliriz.

Bu noktada şu önermeyi yapabiliriz: Eğer yorumbilgisel yaklaşım hem Kartezyen öznenin (Düşünüyorum Öyleyse Varım) hem de Hegelci öznenin (Ben=Tarihin kurucu öznesi) hareket tarzındaki ego-merkezci ve özcü niteliği tanımamızda bize yardımcı olacaksa, bu katkının farklı bir benlik anlayışını da bize sunması gerekmektedir. *Yorumbilgisel yaklaşım, benlik-öteki ilişkisi temelinde bu katkıyı yapar ve "ötekinin, farklılığın ve*

farklı olanın kendi-benliğimize eleştirel bakışın başlangıç noktası olarak ele alınmasının", anlama eyleminin gerekli kurucu-ögesi olduğunu savunur. Eleştirel diyalog içinde farklılığın başlangıç noktası olarak ele alınması da, bu anlamda iktidar ve güç ilişkilerinin tanınması ve çözümlenmesini olanaklı kıldığı gibi, "anlama eylemine" çoğulluk ve tarihsellik niteliklerini de kazandıracaktır. *Farklılık ve farklılığın söylemsel ve sembolik kuruluşu, kendimizi tanımada, kendi benliğimize eleştirel bakışımızda ve kendimizi yeniden-kurmamızda temel referans noktası işlevini gördüğü sürece ve bu işlev sembolik ve öznel alanlarda hareket eden iktidar ve güç ilişkilerini tanıdığı zaman, anlama/yorumlama eyleminin eleştirel bir söylem olduğunu ve var olan yapının değişimine katkıda bulunma potansiyelini içerdiğini söyleyebiliriz.*

Bu bağlamda da, pozitivist özne-nesne ayrımına ve rasyonalist özne kavramına dayalı açıklama fetişinin aksine, modern bir eleştirel kuram olarak yorumbilgisel yaklaşımın dayandığı "anlama yoluyla açıklama eyleminin", hem bilgi (epistemik) hem de etik boyutları iç içe geçmiş bir yöntemi ortaya çıkardığını görebiliriz. Bu iç içelik farklılığa karşı eleştirel sorumluluk (etik) ve eleştirel iletişimle benliğin tarihsel ve söylemsel kurulmuşluğunu anlamak (bilgi) süreçlerinin eşzamanlılığını içerdiği sürece, yorumbilgisel yaklaşım, hem toplumsal olgu, kurum ve pratiklere etik bir açıdan bakmayı olanaklı hâle getirecektir, hem de bu olgu, kurum ve pratiklerin demokratik bir ortamda eleştirel diyalog yoluyla yeniden-kurulmasına katkıda bulunacaktır.[23] Tam da bu noktada, anlama eylemi yorumbilgisel yaklaşıma "modern bir eleştirel söylem" olma niteliğini kazandırmaktadır.

Yukarıda beş madde hâlinde açımladığımız yorumbilgisel yaklaşım, bu bağlamda, anlama eylemini ve eleştirel iletişimi yaşama geçiren ama aynı zamanda var olan iktidar ve güç ilişkilerini de tanıyan bir kuramsal/yöntemsel çerçeveyi bize sunmaktadır. Bu çerçeve, şimdiye kadar yaptığımız noktaları toparlarsak, eleştirel yorumu anlama eylemine götüren/dönüştüren beş aşamayı içermektedir;

(i) temel inanç ve varsayımları içeren "sembolik alan" (ii) gelenekle kazandığımız pratikleri ve alışkanlıkları içeren "pratik alan" (iii) deneyimlerimizi ve tarihselliğimizi içeren "öznel alan" (iv) eleştirel yorumu ve anlamayı içeren "yorumbilgisel alan" ve (v) eleştirel diyaloğu içeren ve ötekiyle, farklılıkla kurulan "iletişimsel alan".

---

[23] H. H. Kögler, *The Power of Dialogue*, sonuç bölüm.

Bir metin olarak düşündüğümüz toplumsal olgular, kurumlar ve pratiklere (örneğin sekülerleşme) yorumbilgisel yaklaşım, iktidar ve güç ilişkilerinin hareket ettiği sembolik, pratik ve öznel alanların anlama eylemine içselliğini tanıyarak, hem özne ve nesne arasında, hem de bilgi ile etik arasında ayrım yerine ilişkiselliğin yer aldığını savunarak, benlik-farklılık ilişkisine semboller, pratikler ve öznellikler-arası bir ilişki olarak bakar. Diğer bir deyişle, yorumbilgisel yaklaşım yorumcu/okuyucu kadar, metnin de sembolik, pratik ve öznel-alanlara sahip olduğunu ve bu alanların iç içeliği üzerinde kurulduğunu vurgular. Bu anlamda, *yorumcu ile metin arasındaki ilişki, yorumbilgisel yaklaşım içinde, özne-nesne ayrımına dayalı bir ilişki değil, aksine iktidar ve güç ilişkilerini içeren semboller, pratikler ve öznellikler-arası bir ilişki olarak kabul edilir. Bu ilişkiselliğin tanınması da, diğer bir deyişle anlam-sistemi yerine çoğul olarak hareket eden anlamlar-sisteminden konuşmak, bize yorumbilgisel alana geçişin olasılığını verir ve aynı zamanda da, farklılıkla kurulacak eleştirel diyaloğa dayalı bir ilişki temelinde toplumsal olguların, kurumların ve pratiklerin demokratik bir tarzda yeniden-kurulması olasılığının yolunu açar.*

Örneğin sekülerleşme bağlamında, yorumbilgisel yaklaşım bize şu olasılığı verecektir: Sekülerleşme sadece din ve devlet işlerinin ayrılması olarak düşünülmemelidir, aynı zamanda sekülerleşme ulus-devlet oluşumu içinde, modern olan ile geleneksel olan arasında yapılmış "tarihsel bir anlaşmayı" da simgeler. Ve bu nedenle de, sekülerleşme her şeyden önce, belli bir anlam-sistemi üzerinde ve tarihsel/söylemsel/sembolik düzeyde kurulmuş "özneler-arası bir ilişkiyi, bir anlaşmayı" nitelemektedir. Ulus-devlet sistemi üzerine kurulmuş ve modern bir ulus yaratmayı amaçlayan bir modernite projesinin, ki bu Türkiye örneğidir, seküler niteliğini, kendi tarihselliği, söylemselliği ve sembolikliği içinde anlamak, hem bu projeyle diyalojik/eleştirel bir ilişkiye girmemizi, hem de bu projeyi ve sekülerlik kurumunu, değişen tarihsel koşullar içinde, demokratik ve çoğulcu bir tarzda yeniden-kurmamızı olanaklı kılacaktır. Çalışmanın bundan sonraki kısmında bu noktayı, Andrew Davison'ın, 1998 yılında Yale Üniversitesi Yayınları tarafından yayımlanan *Türkiye'de Sekülerleşme ve Dinin Yeniden-Canlanması: Yorumbilgisel bir Yeniden-Düşünme* adlı çalışmasına dayanarak açımlamaya çalışacağım.[24]

---

[24] Bu kısımdaki notlar, aksi gerekli olmadığı sürece, metin içinde Davison'ın kitabındaki sayfa numaralarına referansla verilecektir.

YORUMBİLGİSEL YAKLAŞIM VE SEKÜLERİZM

Andrew Davison, *Türkiye'de Sekülerleşme ve Dinin Yeniden-Canlanması* adlı çalışmasında, modernite içinde sekülerizm ve din siyasetinin siyasal açıklanması için "yorumbilgisel yaklaşımın önemini ve gerekliliğini/kaçınılmazlığını" sergilemeyi amaçlamaktadır. Davison'ın amacı ikili bir yöntemsel girişimi içermektedir: Hem, siyaset bilimi içinde, "yorumbilgisel yaklaşımın açıklama gücü yoktur" biçiminde dile getirilen yaygın görüşe karşı, hem de genel olarak toplumbilimi içinde, "yorumbilgisi sadece gelenek ile ilgili konular için geçerli bir yaklaşımdır" genel yargısına karşı, kuramsal/yöntemsel değerlendirmeler ve ampirik/tarihsel örneklerle desteklenmiş güçlü bir antitez geliştirmek ve yorumbilgisel yaklaşımın toplumsal süreçlerin siyasal olarak "açıklanması ve anlaşılması" için önemini vurgulamak.

Davison yorumbilgisine yönelik siyaset bilimi ve toplum bilimi içindeki bu yanlış algılamaya ve indirgemeci konuma karşı, yorumbilgisel yaklaşımın (i) siyasal yaşamı ve kurumları eleştirel, karşılaştırmalı ve tarihsel olarak açıklayabileceğini; ve (ii) modernite içinde siyasal konumları ve tercihleri çerçeveleyen geleneklerin (modern, seküler ya da dinsel gelenekler gibi) eleştirel çözümlenmesinde ve kendi söylemsel yapıları içinde anlaşılmasında ciddi bir katkısı olabileceğini önerir. Davison'a göre, toplumsal süreçlere ya da olgulara yorumbilgisel yaklaşımın yapmaya çalıştığı tam da budur: *Açıklama ve anlama eylemlerinin eşzamanlılığını olanaklı kılma.*

Davison, çalışmasında yorumbilgisel yaklaşımın açıklama ve anlama eylemlerinin eşzamanlı oluşmasına yaptığı katkıyı, modernite-sekülerleşme ilişkisinin eleştirel çözümlenmesi içinde göstermeyi amaçlar. Bu ilişkiyi açıklamaya çalışan sekülerleşme sorunsalıyla ilgili siyasal araştırmaların ortak noktası, modern siyasal tarihin *kaçınılmaz olarak* seküler bir nitelik taşıyacağı düşüncesidir (s. 3). Sekülerleşme sorunsalı, teleolojik bir tarih anlayışı içinde, modernizasyon sürecinin toplumsal ilişkilerin her alanına doğru yaygınlaşacağı, dolayısıyla toplumsal ilişkilerin ileriye dönük rasyonellik temelinde gelişeceği ve modern benliğin Akıl ve bilimsel nesnellik temelinde hareket edeceği ve kültürel/ekonomik/siyasal yaşama anlam vereceği düşüncesiyle, modernleşme ile sekülerleşme arasında birebir bir ilişki kurarak, bir gelenek olarak dinsel yaşamın giderek özelleşeceğini ve kamusal alandan soyutlanacağını önerir. Bu öneri, sekülerleşme sorunsalının dinsel yaşama *anlaşılması* gereken bir öznellik olarak değil, *açıklanması* gereken bir olgu, nesnel bir gerçeklik olarak yaklaşımının sonucunda kurulur. Sekülerleşme sorunsalı sekülerleşmeyi,

dinsel yaşamla siyasal yaşamın "iki-farklı yaşam alanı" olarak hareket etmesi ve dinin "siyasal akıl"dan soyutlanması temelinde tanımlar. Ve böylece, sekülerleşme sorunsalı, yöntemsel düzeyde de, modernizasyon sürecini bağımsız değişken, dinsel yaşamı da denetlenmesi gereken bağımlı değişken olarak ele alarak, rasyonelliğin ve bilimsel aklın gelişimini simgeleyen modernleşmenin seküler niteliğinin kaçınılmaz bir olgu olduğunu savunur.

Fakat, burada önemli bir noktanın altını çizmemiz gerekmektedir: Özellikle Hobbes ve Locke'dan sonra, sekülerleşmeyi din ve devlet/siyaset işlerinin/alanlarının ayrışması olarak görmek, bu ayrışmanın hem siyaset hem de dinsel yaşam açısından iyi olacağı, siyasetçilerin elinden kurtarıldığı zaman dinsel yaşamın gerçek canlılığına kavuşacağı düşüncesini savunmaktır. Bu savunma, ne sekülerleşmeyi bir "tabu" olarak görmek ne de din-karşıtı bir konum olarak algılamak eğilimlerini taşır: Tersine, *sekülerleşmeyi din ve siyaset arasında, birbirlerinin etki alanlarından çekilmek bağlamında yapılmış "tarihsel bir anlaşma" olarak düşünmek, ele almak ve söyleme sokmak eğilimini taşımaktadır* (s. 5). Bu anlamda, sekülerleşme tezini savunmak, özünde, modern siyasal tarihe "dinsel yaşamın siyaset içindeki yeri ve rolünün kaçınılmaz olarak ortadan kalkacağı düşüncesi temelinde yüklenmiş seküler niteliği/anlamı" kabul etmektir ve bu tarihe, dinin devletten ve devletin dinden ayrışması, dinsel yaşamın özelleşmesi, dolayısıyla özel alanda yer alan bireysel bir tercihe dönüşmesi temelinde hareket eden seküler bir tarih olarak yaklaşmaktır.

Bu bağlamda da, *sekülerleşme tezini savunmak, a priori bir din-karşıtlığını ya da bir tabulaştırma eğilimini içermez.* Fakat bununla birlikte, sekülerleşme tezi, tarihsel bağlamı içinde, sorunlu bir tezdir ve buradaki sorun tarih okumasıyla ilgili *yöntemsel* bir sorundur. Bu sorun iki boyutlu bir niteliktedir; birincisi, Gadamer'i izleyerek söyleyebileceğimiz, sekülerleşme tezini savunan sorunsalın modernist niteliğinden oluşan, "geleneğe karşı önyargılı olma" eğilimden kaynaklanan sorundur. Geleneğe karşı önyargı, modernleşmeye yaklaşım içinde ortaya çıkan, dinsel yaşamın özelleşmesi ve kamusal yaşamdan soyutlanması, vb. büyük beklentilerin normatif temelini oluşturmaktadır. Bu da, hem bugün dinsel kimliğin ve siyasetin yükselmesi temelinde yaşadığımız "yorumsal zihin karışıklığını"nın ortaya çıkmasında önemli bir rol oynamakta, hem de, daha da önemlisi, bu yükselişi anlamamız önünde ciddi bir engel oluşturmaktadır.

İkinci sorun, sekülerleşme tezinin özne-nesne ayrımına dayalı pozitivist-rasyonalist bir epistemik temele oturtulmasında ve böylece sekülerleşme sorunsalının dinsel kimliğe "yorumsal bir iletişime girilebilecek bir

benlik/özne" olarak değil, açıklanabilir bir nesne/nesnel olgu biçiminde yaklaşmasında ortaya çıkmaktadır. Bu yolla geliştirilen "nesneleştirme yoluyla açıklama" istenci, ya dinin yükselişini "gelip geçici" bir olgu olarak algılamayı ya da bu yükselişi denetleyecek siyasal mekanizmalara başvurarak, dinsel yaşama karşı kutuplaşmayı gündeme getirmektedir. Diğer bir deyişle, dinsel yükselişini nesneleştirme yoluyla açıklama;

(i) ya ekonomik yapının krizi, sanayileşme politikalarının krizi, sosyal demokrasinin krizi, sol söylemin krizi vb. süreçlere gönderimle yapılmakta ve bu süreçler "neden", dinin yükselişi ise (gelip geçici) bir "sonuç" olarak görülmektedir;

(ii) ya da bu süreç, siyasal yaşamı sınırlayacak, siyasal alanı küçültecek ve toplumsal değişimi denetleyecek iki-kutuplu siyaset anlayışı (laik-müslüman, doğu-batı, çağdaş-gerici, vb.) temelinde işlev gören siyasal mekanizmalarla çözümlenmeye çalışılmaktadır.

Fakat, nesneleştirme yoluyla açıklama, ne günümüzün dünyasında dinsel yükselişin bir toplumsal olgu olarak yerini anlama da bize yardımcı olmakta ne de dinsel hareket ve söylemin siyasallaşması ve köktencileşmesine karşı alternatif ve etkili siyasal stratejileri geliştirme olanağını bize vermektedir. Dinsel yükselişi gelip geçici bir olgu olarak düşünmemiz ve beklentimiz, her gün giderek artan bir karamsarlığa dönüşmekte, bu yükselişi iki-kutuplu siyaset anlayışıyla denetleme istencimiz, her gün biraz daha dinsel hareket ve söylemin siyasallaşmasını körüklemektedir.

Bu iki-boyutlu yöntemsel sorun, bu anlamda, dinsel kimliğe farklı bir benlik olarak yaklaşmamanın, dinsel siyasetin yükselişini eleştirel bir anlama/çözümleme sürecine sokmamanın ve açıklama eyleminden anlama/yorumlama sürecini dışlamanın sonucunda yaratılmaktadır. Diğer bir deyişle, *sekülerleşme tezinin karşı karşıya kaldığı temel sorun, toplumsal ilişkileri nesneleştirerek kurduğu açıklama eylemini/istencini "siyasal araştırmanın nihaî sonucu" olarak ele almasından ve böylece karşısındaki olgunun esasında öznelliği olan "toplumsal bir olgu" olduğunu yadsımasından kaynaklanan yöntemsel bir sorundur.*

Yorumbilgisel yaklaşımın önemi de, tam bu noktada ortaya çıkar: Sekülerleşme tezinin "modern siyasal tarihin bir sekülerleşme tarihi olduğu" açıklamasını bir "sonuç" olarak değil, tersine "çözümleme sürecinin başlangıç noktası" olarak ele almamız gerektiğini vurgulaması (s. 6). Sekülerleşmenin kaçınılmazlığı, dinsel yaşamın özelleşmesi vb. öneriler, siyasal araştırmanın son değil "başlangıç noktası" olarak ele alınmalıdır. Diğer bir deyişle;

(i) yorumbilgisel yaklaşım, toplumsal olgular üzerine yapılan açıklamaları çözümlenmesi, yorumlanması ve sorunsallaştırılması gereken başlangıç noktaları olarak düşünülmesini talep eder;

(ii) bu açıklamaları kuran dil üzerine kuramsal/felsefî yansımalar yapılmasını gerekli kılar ve

(iii) böylece, bizim açıklamaya çalıştığımız toplumsal olguların, süreçlerin, kurumların ve pratiklerin günlük yaşamda yaşanış tarzlarını, varlıklarını ve söylemleşmelerini kuran dili ve anlam-sistemini kavramamızı ve anlamamızı olanaklı kılar.

(iv) Bu nedenle de, din-siyaset ilişkisi bağlamında bu olanak, ancak ve ancak dinin modernite içinde önemini yitireceği ya da sadece özel alanda bireysel bir tercih olarak yaşanacağı ânı beklememiz yerine, yorumbilgisel yaklaşım yoluyla dinin siyasal yaşamdaki rolünü ve önemini anlamaya çalışmamızla ortaya çıkabilir.

Sonuç yerine

Bu çerçevede, sonuç olarak şu önermeyi yapabi[1]iriz: Anlama eylemi yoluyla "dinin yükselişi" olgusuna yaklaşmak, bu yükselişi tarihselliği ve söylemselliği temelinde ele almayı ve bu yükselişi öznellik içeren bir "toplumsal olgu" olarak düşünmeyi olanaklı kılar. Bir toplumsal olgu olarak dinin yükselişi, toplumsal değişime içsel bir nitelikte düşünülmelidir. Bu nedenle de yapılması gereken yöntemsel açılım, toplumsal değişimi denetlemek yerine, (a) toplumsal değişime modernite içinde anlam veren pozitivist/rasyonalist yaklaşıma eleştirel bakmak, (b) "geleneğe karşı yargı" üzerine kurulan sekülerleşme sorunsalından, "farklılıklarla eleştirel diyaloğu" öngören çoğulculuk paradigmasına geçmek ve (c) sekülerleşmeyi bugünün dünyasındaki toplumsal sorunlara ve taleplere yanıt verebilen bir "ortak dil" olarak düşünmek ve yeniden-kurmak gibi "üçboyutlu bir etik-siyasal girişimi" gerekli kılmaktadır.

Olivier Abel Pierre Bayle'nin dinsel hoşgörü üzerine önerisine göndermile kurduğu lâiklik anlayışı, bu bağlamda, bize önemli ipuçlarını vermektedir:

> Hoşgörüyü, yani sonuçta laikliği düşünmek için, toplumu oluşturan inançlardan her birinin, meşrulaştırmanın üzerine oturmuş olduğu biricik, temel direk olmadığını kabul etmesi gerekir. Dolayısıyla her birinin, bir şekilde, ortak siyasal alanı ve ortak toplumsal alanı oluşturan kubbede bir taş olmayı kabul etmesi gerekir. Ama işte tam da bu taşlardan her birinin kendi ağırlığı olduğundan, tüm ağırlığıyla, kanaat ağırlığıyla, inanç ağırlığıyla, coşkun gücünün ağırlığıyla ağır basan ayrı ayrı taşlar olduğundan; bu kanaat ve coşkun güç ağırlığı var oldu-

ğundandır ki, toplumun kubbesi sağlamdır. Yani tuhaf bir şekilde, *bir çoğulluk, ama coşkun inanç çoğulluğu olduğu içindir ki toplumsal birlik zemini mümkün bir zemindir. Dolayısıyla biz, ne her türlü çoğulluğun reddedildiği homojen bir zemine mahkumuz ne de içinde hiçbir homojenliğin, hiçbir ortak tartışma alanının olmadığı bir çoğulluk zeminine mahkumuz. Tersine, çoğulluk ve birlik karşılıklı olarak birbirlerini güçlendirir ve birbirlerine ihtiyaçları vardır.*[25]

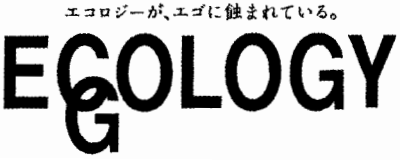
Bu anlamda, farklılık taleplerinin olduğu, tutuculuk, liberalizm ve sosyal demokrasi gibi ulusalcı belirlilik ölçütlerinin meşruluk ve yönetebilirlik krizleriyle gündeme gelen toplumsal muğlaklıkların, belirsizliklerin ve risklerin nitelediği bugünün (geç-modern) dünyasında, *sekülerleşme, sadece din-devlet işlerinin birbirinden ayrılması değil, aynı zamanda, çoğul bir toplumsal oluşumda farklılıklar-arası "birliği" kuran bir "anlam-sistemi", "ortak bir dil" olarak da işlev görmelidir.* Diğer bir deyişle, modernite içinde, modern ulus-devlet ve modern-ulus inşasına gönderimle devlet ve din arasında yapılan "tarihsel anlaşma"yı simgeleyen sekülerleşme, bugünün dünyasında farklılıklar arası ortak dilin bir simgesidir ve çoğulculuk temelinde kurulan devlet-toplum/birey ilişkilerinde gerekli olan "birliği" tanımlamaktadır. Sekülerleşmenin üzerinde kurulduğu anlam-sistemi, artık sadece modern-ulus ve seküler ulusal-kimlik değildir; "çoğulculuk" ve "farklılıklar içinde birlik duygusu" bu anlam-sisteminin temel referanslarıdır. Siyasal akıl ile dinsel talepler arasındaki karşılıklı ilişki, bu anlam sistemine dayalı geliştiği sürece, sekülerleşme bir sorun değil, aksine toplumsal mozaik içinde bir ortak dil, demokratik birliği sağlayan "anlam-sistemi" işlevini görecektir.

Yorumbilgisel yaklaşımın, (a) açıklama yoluyla toplumsal ilişkileri denetleme istencine karşı anlama eyleminin ciddi bir alternatif olabileceğini vurgulaması, (b) anlamın tarihselliğine ve yeniden-kurulabilirliğine dikkatimizi çekmesi ve (c) bize farklılıklarla "eleştirel diyalog" temelinde bir iletişime girme olanağını vermesi tam da bu noktada önemli bir demokratik açılım olasılığını ortaya çıkarmaktadır: Eğer bugünün dünyasında ortak bir dile ve birlik duygusuna gereksinim içindeysek, geleneğe önyargılı olmadan ama aynı zamanda da eleştirel ve diyalojik bir yöntemle farklılaşan toplumsal ilişkilere yaklaşma olasılığını simgeleyen yeni bir "sekülerleşme" anlayışını kurmamız gerekmektedir. Modern bir eleştirel söylem olarak yorumbilgisel yaklaşım, bu olasılığın ortaya çık-

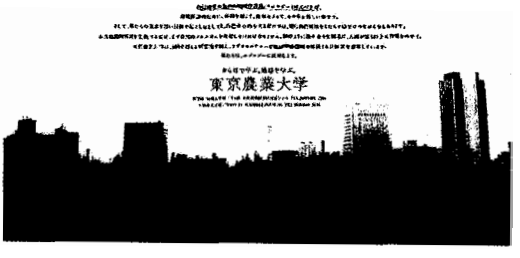
[25] O. Abel, "Dinlerin Etiği Olarak Laiklik", O. Abel, M. Arkoun ve Ş. Mardin (der) *Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik* içinde, Metis, İstanbul, 1994, s. 40.

masına ciddi katkılarda bulunacak felsefî ve yöntemsel ipuçlarını taşımaktadır. Levinas'ın vurguladığı gibi, "akıl, sorgulandıkça, tarihselliği içinde yorumlandıkça ve yeniden-kuruldukça gücünü koruyabilir". Bir denetim mekanizması olarak değil, bir anlama eylemi olarak hareket ettikçe ve araçsal-ussallığın değil, diyalojik iletişimin simgesi olarak işlev gördükçe, sekülер aklın modernitenin "ortak-dil'i olduğunu söyleyebilir ve savunabiliriz.









"Poster Çalışması"

Graphic Design in Japan, Vol. 15, Nagakura Tomahiko, 1995, Tokyo.

ÖZNE VE SÖYLEM

Mukadder Yakupoğlu

Uçup giden varoluşumuzu çaresizlik ve umutsuzlukla terk ederken belleğimiz bir ben'in var olduğu varsayımıyla bir ilişkiler ağı kurar. Var olmakla bellek arasında geçişi sağlayan bu ben, varoluşun dinamizmine çoğu zaman ayak uyduramaz. Böylece varoluş belleğin dışında devinir. Bu varoluşun içinde bir ben arandığında yani içe dalındığında ne olur? Bu serüveni en yoğun ve en uzun bir zaman diliminde yaşayan Henri-Frederic Amiel şöyle yazıyor: "Varoluşu, ölümden sonrası, öte taraf gibi ele alabilirim, kendimi dirilmiş biri gibi hissedebilirim; her şey bana yabancı; bedenimin ve bireyselliğimin dışında olabilirim, ben kişilik dışıyım, ayrılmışım, uçmuşum. Bilincim bir Budist'in, bir Sufi'nin, bir Brahman'ın bilinci olabilir. Tek bir biçim bana pek uygun gelmiyor." (8 Temmuz 1880). Amiel yaşamının büyük bir bölümünde (35 yıl boyunca) hiç aksatmadan günlük tutarak kendi ben'ini aramış ve bu ben yerine varoluşun devinimi ile karşılaşmıştır.

Şimdi de Nietzsche'nin ben'inin nerede olduğuna bakalım. Ölümüne kadar sürecek mutlak sessizliğe gömülmeden önceki son metni olan Burckhardt'a yazdığı 5 Ocak 1889 tarihli mektubunda şunları yazıyor:

> Değerli profesörüm, sonuçta Tanrı olmaktansa Basel'de profesör olmayı isterdim; ama bu nedenle bencilliğimi dünyanın yaratılmasını savsaklayacak kadar ileri götürmeye cesaret edemedim... Aslında hoş olmayan ve alçakgönüllülüğümü rahatsız eden şey, benim tarihin her adı olmamdır; aynı şekilde dünyaya getirdiğim çocuklara gelince, durum öyle ki, belirli bir kuşkuyla, "Tanrı'nın krallığı"na giren herkesin

aynı zamanda Tanrı'dan gelip gelmediğini kendi kendime soruyorum. Bu kış pintice giyinmiş olarak iki kez kendi cenazeme katıldım, önce Kont Robilant olarak (–hayır, ben Carlo Alberto olduğum sürece o benim oğlum) ama ben aynı zamanda Antonnelli'yim.

Diğer taraftan Strindberg'e gönderdiği mektuplarda imzasını Nietzsche Sezar, çarmıhtaki İsa olarak atan Nietzsche'nin varoluş deviniminin şiddetinin ben'i imha ettiğinden söz edebiliriz. Ben varoluş devinimini yavaşlatan ve durduran bir işlev yükıenmekte ve bu işlevi yerine getirirken bellekten yardım almaktadır.

Ben, varoluş deviniminin belirli bir aşamasında kırılgan bir oluşum olarak ortaya çıkmakta ve bu devinimi toplumsallaşma adını alan bir evrede yavaşlatmaktadır. Ad verme ve bu adın çevresinde varsayılan ben, varoluş deviniminin doğrudan ifadesi olan arzuyu bastırma işlevini aile kurumu aracılığıyla gerçekleştirmektedir. Ailenin bir ferdi ve toplumun bir üyesi olmanın ilk koşulu arzuyu bastırmaktır. Ben, Oidipus (Elektra) kompleksi aracılığıyla inşa edilir. Arzunun biçimi, şiddeti ve akacağı kanallar belirlenmiştir. Ben, Oidipus kompleksi yoluyla yapılan bir kodlamadır. Ben, bastırılmış bir varoluş devinimidir. Bu olguyu en kapsamlı biçimde ortaya koyan Deleuze-Guattari'nin *Anti-Oidipus*'u olmuştur. Bu yapıt 68 öğrenci hareketlerinden esinlenerek yazılmış ve bu hareketin felsefesini ve özünü ortaya koymuştur. *Anti-Oidipus*, belki de "ben" merkezli felsefeye son darbeyi vurmuştur.

"Ben"i merkeze koyan felsefe, bireyin toplumsal alandaki tutsaklığını bir veri olarak almaktadır. Çünkü "ben" aile başta olmak üzere toplumsal yapılar tarafından biçimlendirilmektedir. Tüm bilimsel ve kültürel etkinlik de bu biçimlendirme işlemini kaçınılmaz görerek meşrulaştırmaktadır. Çağımızdaki bilimsel ve kültürel etkinlikler aşırı bir biçimde kurumlaşmış, hiyerarşikleşmiş merkezler tarafından gerçekleştirilmektedir. Bu kurumların hepsi bilgi, bilim, kültür adı altında bireylerin yaratıcı etkinliklerini öldürmekte, onları bir iktidar ilişkisinin içine sokmaktadır. 68 öğrenci hareketlerinin özü, bu modern kurumların bastırıcı etkinliklerine karşı bireylerin özgürlük taleplerini toplumsal alana taşıma hareketiydi.

Anti-Oidipus genelde toplumsal baskı âletlerini araştırırken, özelde psikanalizin nasıl baskıcı ve sömürgeci bir etkinlik olduğunu ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. "Oidipus her zaman başka yollarla yürütülen sömürgeleşmedir, içsel sömürgedir ve bizde, Avrupalılarda bile bunun kendi sömürge biçimimiz olduğunu göreceğiz."[1] "Oidipus'u var eden şey

[1] Gilles Deleuze-Félix Guattari, *Anti-Oedipe*, s. 202 Editions de Minuit, 1972.

sömürgeleştirmedir ama bu, Oidipus'un bu yabanılların kendi toplumsal üretimlerini kontrol etmelerinden yoksun bırakılmış olmalarını ve kendilerine bırakılan tek şeyi, yani onlara zorla alkolik ve hastalıklı olduğu kadar Oidipuslaşmış olarak dayatılan ailesel üremeye indirgenmek için yeteri kadar olgunlaşmış olduklarını varsaydığı ölçüde, olduğu gibi yani saf olarak hissedilen Oidipustur."[2] Ben'i oluşturma bir sömürgeleştirme işlevidir. Toplumun bize zor kullanarak giydirdiği bir üniformadır.

Deleuze-Guattari psikanalizin toplumsal baskının bürokratik bir aracı olduğunu ileri sürüyor. Psikanaliz bu baskı işlemini arzuyu Oidipuslaştırarak, üçgenleştirerek gerçekleştirmektedir. Ve arzuyu Oidipuslaştırdıktan sonra bu arzuyu toplumsal otoriteye aktararak faşizmi güçlendirmektedir. "Ve herkes psikanalizin Oidipusu çözümlemek diye adlandırdığı şeyi biliyor: Oidipusu dışarıda, toplumsal otorite içinde daha iyi bulabilmek için onu içe atmak ve böylece onu yaymak ve çocuklara aktarmaktır."[3] Psikanaliz, arzunun özgürleştirilmesi yerine onu baskıyı, otoriteyi talep eder hâle getirmektedir. Arzu Oidipuslaştırma yoluyla ailenin çerçevesi içine hapsediliyor ve bastırılıyor. "Oidipussal arzular tuzaktır veya Oidipus içe atmanın isteği tuzağa düşürmesini sağlayan bozulmuş imgedir. Eğer istek içe atılmışsa bunun nedeni babanın ölümünün veya annenin arzulanması değildir; aksine istek içe atıldığı için bu şekle dönüşüyor."[4]

Arzu psikanaliz söylemi tarafından tutsaklaştırılmıştır. Bu söylem kavramlar üreterek ben'i inşa etmekte ve bu ben, arzuyu biçimlendirmektedir. Ben, toplumsal kurumun temel öğesidir.

Psikanaliz arzuyu tutsaklaştırdığına göre, bu arzuyu özgürleştirecek bir yöntemin bulunması gerekmektedir. Deleuze-Guattari bu yöntemin psikanalizin zıttı olan şizo-analiz olduğunu ileri sürmektedirler. Şizoanalizin amacı, arzuyu Oidipus boyunduruğundan kurtararak onu şizofrenikleştirmektir. Burada Nietzsche'nin ve Artaud'nun Oidipus ben'inden nasıl kurtulup şizofrenikleştiklerini anımsayalım. Deleuze-Guattari için şizofreni bir hastalık olmayıp kişinin kapitalizmin kodlayıcı, tutsaklaştırıcı etkinliğine direnme, karşı çıkma hareketidir. "Şizofren kapitalizmin sınırına tutunur; şizofren kapitalizmin aşırı üretimidir, proleteridir ve yok edici meleğidir. Tüm kodları karmakarışık eder ve kodu çözülmüş arzu akımlarını taşır."[5] Foucault bütün söylemlerin iktidar ilişkisine yol açtığını söylemiştir. *Anti-Oidipus* da bu görüşten hareket ederek kapitalist-

[2] a.g.e. s. 212.
[3] a.g.e. s. 97.
[4] a.g.e. s. 138.
[5] a.g.e. s. 46-47.

teknolojik söylemin faşist kodlama yoluyla bir iktidar yarattığını belirtmektedir. Kendi toplumumuza baktığımızda bu kodlamanın çok iyi iş yaptığını söyleyebiliriz. Özgürlüğün önündeki en büyük engel arzunun üzerindeki faşist kodlamadır. İşte bu faşist kodlama nedeniyle insanlar özgürlüğü talep ederken faşist bir organizasyonun içine düşmektedirler. Toplumumuzda, özgürlük hareketine katılan kişiler içlerindeki faşizmi korudukları için, iktidara taptıkları için arkalarından gelenleri de yeni bir kölelik sisteminin içine sürüklemektedirler. Özgür fikirli olmadan özgürlüğü savunan bu kişiler savaştıkları faşistlerle aynı kafa yapısına daha doğrusu aynı kodlara sahiptirler. Ülkemizdeki sözde entelektüeller, fikir adamları faşist kodlandıklarından bütün yazdıkları tutsaklığı meşrulaştırmaya çalışmaktadır.

Anti-Oidipus öncelikle kültürün neden olduğu bu tutsaklıkla savaşır. Hepimizi kodlardan kurtulmaya çağırır. Bu kodlardan ilki ailesel kodlamadır. Anne-baba-çocuk üçgeni içinde kodlanan birey daha sonra baba figürünü iktidar olarak toplumsal alana taşır. Bu figür Freud'un Sofokles trajedisinden günümüze aktardığı Oidipus figürüdür. Oidipus tüm iktidarları temsil eden evrensel bir figürdür. Baba her zaman her yerdedir. *Anti-Oidipus* bu figürü, bu temsili yıkmak, yok etmek üzere yazılmıştır. *Anti-Oidipus* figürü şizofren Artaud'da somutlaşmaktadır. Yapıtı baştan başa dolaşan Artaud, anne-babasız daha doğrusu anne-babayı tanımayan, kabul etmeyen bir şizodur. Bu şizo, bir taraftan daha önceki sistemlerin kodlarını çözen ama diğer taraftan bu kodları kendi ürettiği aksiyomlarla yeniden kodlamaya çalışan kapitalist sistemin marjinal bir üretimidir. Deleuze-Guattari'ye göre, kapitalist sistem zorunlu olarak kendinden kaçış yollarını da üretmektedir. Bu kaçış şizofrenidir. Bu terim özellikle kapitalist sistemin ve onun uzantısı faşizmin özü olan paranoyanın karşıtı olarak kullanılmaktadır. Paranoyak yapı tutsaklığa yol açarken, şizofrenik yapı özgürleştirmektedir. Şizofreni tüm kodlamaları reddeden bir süreçtir. Şizofreni bir hastalık değildir. Şizofrenik sürecin hastane tarafından kesilmesi hastalık nedenidir. Kesintiye uğratılmayan şizofrenik süreçler, Henry Miller ve D. H. Lawrence örneğinde olduğu gibi, özgürlüğün gerçekleşmesi sürecidir. Şizofrenik süreç, arzu makinelerinin faşist baskıdan kurtularak çalıştıkları bir süreçtir. Şizo-analizin işi, bu şizofrenik sürecin kesilmesini önlemektir.

İçimizde hissettiğimiz yoğun baskı ve bunun yol açtığı keyifsizlik bize dayatılan ben'in varoluşumuza ağır gelmesinden kaynaklanmaktadır. Çağımızdaki kültürel oluşumların yol açtığı söylemler her zaman bize bir ben modeli sunmakta ve bizi derin ruhumuzla temas kurmaktan uzaklaştırmaktadır. İnsan bilimleri ben oluşturma işlevini yerine getirmek için

her yöntemi kullanmakta ve bize yabancısı olduğumuz bir insan modelini dayatmaktadır. İşte bu noktada Foucault'nun ünlü yapıtı *Sözcükler ve Şeyler* veya İngilizce'deki başlığıyla *Şeylerin Düzeni* adlı yapıtıyla karşılaşıyoruz.

Foucault bu eserinde Batı kültürünün kendi ifadesiyle arkeolojisini yapmaya çalışmaktadır. Bu kitabı yazımızın konusu açısından ele alacağız. Foucault'ya göre Batı söyleminde ben olgusu XIX. yüzyılın başında çıkmıştır. Bu dönemde Kant'ta felsefî anlatımını bulan görgül-aşkın bir öznenin yani insanın ortaya çıktığını ve bu olgunun modern epistemeye bağlı olduğunu ve yakın bir zamanda başka bir epistemenin ortaya çıkışıyla birlikte insanın bilgi alanından çıkacağını belirtir. Episteme, bilgiyi mümkün kılan paradigmalardır. Foucault kitabının onuncu bölümünde insan bilimlerinin bilim olmadığını ve bilgi alanında bir yerleri olmadığını söyler. Foucault'ya göre Descartes ve Kant'la başlayan ve insanı merkez alan felsefeler bitmiştir. Özellikle Lacan'ın öznenin parçalanışı ve dile bağımlılığını vurgulayan Foucault düşünüyorum ve varım arasında bir bağlantının olmadığını vurgular. Burada dilin insan üzerindeki egemenliği vurgulanır: "Nietzsche'nin kim konuşuyor sorusuna, Mallarmé, konuşanın yalnızlığı, kırılgan titreşimi, hiçliği içinde kelimenin kendisinin olduğunu –kelimenin anlamının değil onun esrarlı ve geçici varlığının olduğunu– söyleyerek yanıt veriyor ve yanıtını tekrarlamaktan geri durmuyor."[6]

Foucault için insan fikri ve olgusu tam anlamıyla zararlı bir saplantıdır. Bu saplantı sahte bilimlerin, diğer bir anlatımla insan bilimlerinin oluşmasına yol açmıştır. Foucault bilim olmayan insan bilimlerinin psikoloji, sosyoloji, kültürler, fikirler veya bilimler tarihi olduğunu belirtmiştir. Foucault'a göre modern episteme çalışma, yaşam, dil görgüllükleri (ampirisiteler) yoluyla ekonomi, biyoloji ve filoloji bilgi alanlarını mümkün kılmıştır. İnsan bilimleri de bu üç alana birden yanaşarak bilim hâline gelmeye çalışmıştır: "Ama bu dış biçimler ve modern episteme içindeki düzenleniş tarzları belirlenir belirlenmez, onların (insan bilimleri) neden bilim olmadıkları anlaşılmaktadır: Aslında onları mümkün kılan şey, biyolojiye, ekonomiye, filolojiye bir çeşit yakınlık durumlarıdır."[7] Modern epistemede insan bilimlerinin yeri yoktur. Foucault'ya göre bunlar sadece bilgi parazitleridir.

Deleuze-Guattari'nin *Anti-Oidipus*'u ve Foucault'nun *Sözcükler ve Şeyler*'i felsefedeki önemli bir akımı başlatmıştır: İnsansız bir söylem

[6] Michel Foucault, *Les mots et les choses* , s. 317 Gallimard, 1966.
[7] a.g.e. s. 377.

oluşturmak. İlk bakışta şaşırtıcı ve hattâ imkânsız gelen bu proje XX. yüzyılın ikinci yarısındaki düşünürlerin büyük bir çabayla gerçekleştirmek istedikleri bir proje hâline gelmiştir. Bu çalışmaların düşünürlere çekici gelen tarafı gerçeğin araştırılmasında yeni bir ufuk açmasıdır. İnsanın kendi duygu ve düşüncelerinden yola çıkarak gerçeği bulmaya çalışması bir kısırdöngüye yol açmıştı, çünkü böyle bir gerçek insana bağımlı kalıyor ve ona aşkın bir gerçeğe dönüşemiyordu. XX. yüzyılın ilk yarısındaki düşünürlerin devasa kuramsal eserlerinin hiçbir yere götürmediğini fark eden Georges Bataille, Ortaçağ mistisizmini Nietzsche söylemiyle birleştirerek ve özellikle etnolojinin bulgularını da kullanarak kendine özgü yaratıcı bir söylem geliştirdi. Belki de XX. yüzyılın ikinci yarısındaki felsefenin öncüleri Heidegger'le birlikte Bataille'dır. Bataille'ın en büyük şansı felsefe eğitimi almamasıydı. Böylece kendisinden önceki felsefe dilini ölü bir dil olarak fırlatıp atma yürekliliğini gösterdi. Bataille, Nietzsche ve gizemciler gibi görüşlerini kendisine gelen bir esin gibi sundu ve onları akıl yoluyla kanıtlamaya yeltenmedi. Tek sistematik yapıtı *Lanetli Pay*'ı bir tarafa koyarsak Bataille kendini tekrar etme pahasına aynı konuların etrafında dönmüştür. Bunlar din ve erotizmdir. Bu iki alanın da insanın kendini aştığı veya kendi özünü terk ettiği alanlar olması dikkat çekicidir. Bataille'ın felsefî olsun, edebî olsun bütün yapıtlarında herkes sınırlarda dolaşır. Kimse insan olduğundan memnun değildir, hep kayboluşu, esrimeyi arar. Sanki Ortaçağ mistikleri günümüze gelmişlerdir. Bataille, Avilalı Teresa'dan, Angele de Folignio'dan büyük coşkuyla söz eder. Aynı Nietzsche gibi esrimeye geçmek için bütün hastalıkları uyarıcı olarak kullanır. Bataille, insandan yorulan, bıkan ve artık ona sırtını çevirmek isteyen düşünürlerin öncüsü gibidir. Bataille insanın doğasından gelen çelişkileri çözemeyeceği ve bu çelişkilerin ölüme giden bir yol olduğunu düşünür. "Toprak ayaklarımın altında kayacaktır. İğrenç koşullar içinde öleceğim. Bugün, kaderimin yaşamımı ona bağladığı tek varlık için tiksinti nesnesi olmaktan yararlanıyorum. İçinde olduğum tükenmiş kafa o kadar korkutucu, o kadar açgözlü olmuştur ki sadece ölüm onu tatmin edecektir[8] (*İç Deneyim* s. 99). Bataille'la birlikte hiçliğin içinde yol alırız. Erotizmi bir ölüm olayı gibi yaşarız. Artık insanı unutarak felsefe yapılabilir.

İşte yapısalcılık böyle bir ortamda, insanın dışında bir gerçek arayışından yola çıktı. İnsan bir sistemin yalnızca bir parçası mıydı? İnsan olayının merkezî bir işlevi yoktu. İnsanı içine alan oluşumların gizemini

[8] Georges Bataille, *İç Deneyim*, s. 99 Yapı Kredi Yayınları, 1995, çeviren: M. Mukadder Yakupoğlu.

çözerek gerçeğe yaklaşabilirdik. Belki de insan beyni insandan vazgeçebilecek bir donanıma sahipti. Dil insanın kullandığı bir araç olmayıp insana aşkın bir düzenleyici olabilirdi. Wittgenstein'ın *Tractatus Logico-Philosophicus*'u insanı yöneten bir dil yapısından söz ediyordu. İnsan dili kullanan bir efendi olmayıp, dilin gereklerini yerine getiren bir uşaktı. O hâlde insan beyni dilin yapısını çözerek kendi tutsaklığının nedenlerini bulabilirdi. İnsan olarak adlandırılmak bile bir tutsaklık biçimiydi. Yapısalcılık aslında insanı dilin egemenliğinden kurtarma çabasındaydı. Dilin yapısını ve işleyiş tarzını çözerek varoluşumuzun içine doğrudan dalmak. Bataille bunu gerçekleştirmenin dilin egemenliğinden kurtulmakla mümkün olduğunu düşünüyor: "Eğer birisi bana kim olduğumu sorarsa, her şeye rağmen yanıtlarım: Her olasılığa bu koşuş, hiçbir maddesel tatminin yatıştıramayacağı ve dil oyununun aldatamayacağı bu bekleyiş! Bir doruğu arıyoruz. Eğer canları isterse herkes bu arayışı gözardı edebilir. Ama insanlık genelinde, kendini tanımlayan, onun doğrulanmasını, anlamını sağlayan bu doruğu arzulamaktır. Bu doruk, bu en yüksek an, felsefenin aradığından farklıdır. Felsefe kendinin dışına çıkmıyor, dilden dışarı çıkmıyor. Dili öyle bir şekilde kullanıyor ki, arkasından sessizlik gelmiyor. En üst an zorunlu olarak felsefî sorgulamayı aşıyor. En azından felsefe kendi sorusunu yanıtlıyor gibi göründüğü ölçüde onu aşıyor. Sorunun felsefe tarafından işlenmiş şekliyle bir anlamı vardır: Yanıtı erotizmin en yüksek ânı olan en üst sorudur –erotizmin sessizliği"[9] (*Erotizm* s. 294-295). Bataille felsefenin en büyük çıkmazının tamamen söyleme bağlı olmasından doğduğunu belirtiyor. Mistiklerde ve Nietzsche'de dilin arkasından sessizlik gelir. Felsefenin dille hesaplaşması gerekir. Dilden sıyrılmak, dilden ötesine ulaşmak. Dilin insandan ayrı bir nesne olarak ele alınması ve bunun içinden insanca unsurların çıkarılması, saf varlığı bulmak için iyi bir yöntem olabilir. Böyle bir çaba Heidegger'de yoğun olarak vardır. Felsefede insanı dışarı tutarak saf varlığa dönmeye çalışan Heidegger, felsefe için şunları söylemiştir: "Felsefe Varlığın gerçekliğini düşünmediği sürece, temelden yoksun olacaktır. İşte bu nedenle, Varlık ve Zaman'ın düşüncesi, varlığın gerçeğine doğru ilerlemeye çalışırken, temel ontoloji adını kendine mâl etmiştir" (*Hümanizma Üzerine Mektup*) ve *Metafiziğe Giriş*'te "İnsan kimdir sorusu ancak Varlığın sorgulanması içinde sorulabilir." Heidegger kendisinden sonra gelecek filozoflara yolu göstermiştir. Felsefeyi insanı dışta tutarak yapmak. O dönemin felsefe dünyası Heidegger ile Sartre'ı varoluşçu filozoflar olarak aynı kategoride

[9] Georges Bataille, *Erotizm*, s. 294-295 Bilkamat Yayınları, 1993, çeviren: M. Mukadder Yakupoğlu.

tutarken 1960'lı yıllardan itibaren gelişen felsefe, Sartre'ı tamamen yok ederken, Heidegger'i öncü olarak selamlamıştır. Sartre'ın silinmesinin nedeni felsefesinin tamamen insana dayanmasıydı. Felsefe insandan uzaklaşıp söylemin kendi kurallarına tâbi olduğu ölçüde tamamen teknik ve mekanik bir uğraş hâline geldi. İlgi çekmeyen, sıkıcı metinlerin çokluğuyla karşı karşıya kaldık. Felsefe söylemin içinde boğulmuş ve kendi sonunu hazırlamıştı. Yüzyılımızın son on yılında yaşayan bir filozof adı vermekte zorlanıyoruz. Bence Derrida'nın ne yaptığı belli değil ve Habermas'ı doğrudan felsefeye bağlamak imkânsız.

XX. yüzyıl felsefesine baktığımda beni kişisel olarak ilgilendiren Georges Bataille, Simone Weil, Michel Foucault ve *Anti-Oidipus*'un Deleuze-Guattari'sinden başkasını göremiyorum. XIX. yüzyılda üç büyük filozof yaşamış: Henri-Frederik Amiel, Søren Kierkegaard ve Frederik Nietzsche. Bu filozofların ortak noktası varoluş trajedisini hiçbir yalana, hiçbir yapay çözüme girmeden en uç noktada yaşamış olmaları. Var olmanın zorluğunu ve içinden çıkılamaz bilmecelere sürükleyişini içten ve mükemmel bir biçimde dile getiren bu düşünürler, kendimi bu dünyanın içine yerleştirme konusunda bana rehber oldular. Bu dünyada var olmanın yanlış bir hareket olduğunu ve buna rağmen bu yanlışlığın içinde kendi gerçeğimizi bulmanın olanaksız olmadığını bana gösterdiler.

Varoluşumuza trajik açıdan baktığımız zaman, söylemin bizi belirleyiciliğinden kurtuluruz. Özellikle çağımızda egemen söylem olan kapitalist-teknolojik söylem karşısında birey yoktur ve yalnızca yığın-insan vardır. Bireysel özgünlüğümüzü ve özgürlüğümüzü korumaya kalktığımızda, büyük bir imha makinesiyle karşılaşırız. Hayır, hayır sana katlanamayız. Senin alçak güdülerini her zaman tatmin etmeye hazırız ama bize yüksek amaçlardan söz etme. Yığın-insan alçak güdülerle ölüme bile kolayca gider. XX. yüzyılın ünlü mistik filozofu Simone Weil güdülerimizin bizi nasıl da küçülttüğünden söz ediyor: "Aynı ıstıraba alçak bir güdüye göre yüksek bir güdüyle katlanmanın daha zor olduğu doğruysa da (bir yumurtaya sahip olmak için gecenin birinden sabahın sekizine kadar ayakta sabit duran kişiler bir insan yaşamını kurtarmak için böyle bir şeyi zor yaparlar), yüksek bir özelliğe göre alçak bir özellik belki de bazı bakımlardan zorluklar, günah eğilimleri ve mutsuzluklar sınavına daha uygundur. Napolyon'un askerleri. Askerlerin moralini korumak ve yükseltmek için vahşetin kullanımı. Güçsüzlükle ilgili olarak bu kullanımı unutmamak gerekir."[10] Belki de varoluşumuzun en trajik yönü sürekli

[10] Simone Weil, *La pesanteur et la grâce* s. 8 Librairie Plon, 1947 (Bu kitap 1999 Kasım ayında Mor Yayınları tarafından yayımlanacaktır).

boşluk yaratmasıdır. Her durum, her ilişki yeni bir boşluğun habercisidir. "Kendinde bir boşluğu kabullenmek doğaüstüdür. Karşılık bulunamayan bir eylem için enerjiyi nereden bulabiliriz? Enerjinin başka bir yerden gelmesi gerekir. Ama buna rağmen, öncelikle bir boşluğun oluşması için, bir kökün sökülmesi, umut kırıcı bir şey gerekir. Boşluk: Karanlık gece."[11] Yaptığımız iyi bir şeyin karşılığı olarak kötü bir şeyle karşılaşmak bir kökün sökülmesi gibidir. Bu boşluk söylemle dolmaz. Sessizliğin içinde doğaüstü bir güce bağlanmak gerekir. Ya yaşarken tamamen yalnız kalırsak bu boşluk bize ne yapabilir: "Acı çeken her kim olursa olsun, acısını azaltmak için –ister kötü davranarak, ister acımayı tahrik ederek olsun– acısını iletmeye çalışır. Tamamen altta olan, kimsenin acımadığı, kimseye kötü davranma gücü olmayan (onu seven çocuğu veya kimsesi yoksa) kişinin ıstırabı kendi içinde kalır ve onu zehirler."[12] Bu zehri boşaltmak için de doğaüstü güçler gerekir. Söylemin içinde dolanarak kötülüğümüzü aşamayız. Bunun yerine doğrudan boşluğu istemek gerekir: "Ne olursa olsun, her şeyde boşa istemek, boşluğu istemek. Çünkü tasarımlayamadığımız ve tanımlayamadığımız bu iyilik bizim için boşluktur. Ama bu boşluk bütün dolu şeylerden daha doludur. Bu noktaya varılırsa, işin içinden çıkılmış olur çünkü Tanrı boşluğu doldurur. Burada hiçbir şekilde bugün anladığımız anlamda bir entelektüel süreç söz konusu değildir. Zekâ hiçbir şeyi bulmak zorunda olmayıp düzeltmek zorundadır. Zekâ ancak kölesel işlerde iyidir. Bizim için iyilik bir hiçtir çünkü hiçbir şey iyi değildir. Ama bu hiç gerçek-dışı değildir. Var olan her şey, onunla karşılaştırıldığında gerçek-dışıdır."[13] Söylemlerin üzerine yeni söylemler yerleştirerek onları ağırlaştıran yeni felsefe varoluşumuzun aşkın boyutunu törpülemektedir.

Belki de felsefeyi terk ederek kişisel varoluş deneyimlerimizi zenginleştirmek ve o deneyimleri metinleştirmek en iyi yoldur. Ve bu metinlerin üzerine başka metinleri yerleştirmek yerine başka varoluş deneyimlerini yansıtan metinleri karşı karşıya getirmek en iyi yöntemdir.

Felsefe rasyonel söylemi terk etmelidir. Bunu terk etmediği sürece okunmayan ve taşınmasının zahmetli olacağı kitapların yazılmasına yol açacaktır. Felsefe bireysel yaratıcılığın ve sınırsız düşüncenin alanı olmalıdır. Nietzsche'nin açtığı yolu izlemeliyiz. Belki bu yol bizi mistiklerle buluşturacaktır. Varoluş gizemi bizi hiç ummadığımız yerlere sürükleyebilir. Söylemin ve onun dayandığı akılcılığın dar kalıpları içinde kalırsak bizden öncekilerin çoktan sabitleşmiş söylemini sürdürmekten başka bir

[11] a.g.e. s. 19.
[12] a.g.e. s.12.
[13] a.g.e. s. 21.

şey yapmış olmayız. Felsefe, doğal düzenin varoluşumuzu parçalamasından doğmaktadır. Doğal düzenle varoluşumuz arasında uyum yoktur. Bu gerçeği kabul ettikten sonra yolumuzu çizebiliriz. Belki bu yol hiçliktir ama bu hiçliğin içinde belki de gerçek gizlidir.

Herkes gibi ben de kendimi aradım. Bir bütünlük oluşturmaya çalıştım. Her an ölüme hazır olmamızın gerektiğini düşündüm. Gerçekten bir ben var mıydı? Yoksa her şeyi bedenimiz, yani maddî varlığımız mı belirliyordu? Zaten bedenimiz bizi diğerlerinden ayırmak için yeterliydi. Bunun üzerine bir "ben"i eklemenin yaşamımızı çözümleyici mi yoksa karıştırıcı mı olduğunu bilmek önemliydi. Uykudan uyandığımızda kendimizi mi yoksa bedenimizi mi yeniden buluyorduk. Bütün olayın bellekle beden ilişkisinden doğması mümkündü. Bellek beden gibi maddî bir varlık olarak ele alınabilirdi. O zaman "ben" varsayımı gereksizleşiyordu. O zaman bellek bir metin hâline getirilebilirdi. Özyaşam öyküsü bir belleğin yapısını ortaya çıkarıyordu. Belki de orada bir "ben"den söz edilemezdi. Teknolojinin gelişmesiyle belleğin fotoğrafı çekilebilir ve böylece özyaşam öyküsünün yazılmasına da gerek kalmazdı.

Varoluş dünyayla girdiği zorunlu ilişkiyle parçalanıyor. Ama buna karşın doğanın uzantısı olan beden ve ona bağlanan yaşam bütünlüğünü koruyor. Bu bütünlük varoluştaki parçalanmayı gizliyor. Bu nedenle tek bir beden görünümü altında parçalanan bir varlığı sürdürüyoruz. Söylem ve onun uzantısı olan metinler bu parçalanmayı dilin düzeni aracılığıyla onarmaya çalışıyor. Söylemdeki düzenlilikle varoluşumuzun parçalanmışlığı arasındaki bağlantı varsayıma dayanan bir bütünlük aracılığıyla sağlanıyor. Amiel on yedi bin sayfalık güncesiyle varoluşundaki parçalanmayı onarmaya çalışmıştır. Her gün büyük bir özenle gerçekleştirilen bu çalışma Amiel'i sonu gelmeyen dehlizlerin içine sokmuştur ve geriye sadece Amiel'in belleği kalmıştır. İnsanlık tarihinde eşi bulunmayan bir olay olarak, Amiel'in belleği metinleşmiştir. Elimizde bundan daha ayrıntılı ve kapsamlı bir bellek bulunmamaktadır.

Görüldüğü üzere ben'in yok olması varoluşun ve ona bağlı belleğin yok oluşu demek değildir. Ebedî dönüş varoluşun sürekli devinmesidir. Ebedî dönüşte metin hâline gelen bellekler yoluyla süreklilik gerçekleşmektedir. Nietzsche'nin tarihin bütün adlarına sahip çıkmasının anlamı budur. Tarihteki adlar metinleşen belleklerdir. Bu bellekler varoluşumuzun içinden geçtiği metinlerdir. Nietzsche'nin delirmesi diye adlandırılan olay, belleğinin durmasıdır. Nietzsche on iki yıl boyunca belleksiz bir varoluşun dinginliği içinde yaşamını sürdürmüştür.

Nietzsche'nin gizemcilerde rastlanan ıstırap yoluyla esrik bir ruh hâline geçişi Ebedî Dönüş'den söz ettiği dönemde çok belirgin bir varoluş

durumu hâline gelmiştir. Nietzsche'nin varoluşu ben'i parçalamış ve kullandığı söylem artık bilince ve akla hitap etmemektedir. Çevresindeki insanlar (Lou Salome, Overbeck başta olmak üzere) onun bir ben'i olmadığını hissetmeye başlamışlardır. Nietzsche artık insan olarak hiç anlaşılmamaya başlamıştır. Ama buna karşın metinleri ruhumuzun derinliklerine nüfuz etmektedir. Bu metinlerin ilki *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'tür. Artık ben merkezli bilimsel ve toplumsal söylemin hiçbir kategorisi geçerli değildir. Zerdüşt kimdir? "Zerdüşt Dionysos'un sözcüsüdür. Bu şu anlama gelmektedir: Zerdüşt, üstinsan doktrininde ve bu doktrin için Aynı'nın Ebedî Dönüş'ünü öğreten bir öğretmendir"[14] (s. 143). Heidegger'in "Nietzsche'nin Zerdüşt'ü kimdir?" adlı konferansında söylediği bu sözler artık Nietzsche'nin insanın felsefesiyle ilgilenmediğini açıkça ortaya koymaktadır. Dionysos bir Yunan tanrısıdır. İnsanüstü bir varoluş coşkusunu taşıyan bu Tanrı tam da İsa'nın karşıtıdır. "Terbiye ve Ayıklama" adlı çalışmaları arasında bulunan şu metin, Nietzsche'nin Hıristiyanlık söylemiyle oluşturulan ben'e karşı nasıl bir savaş başlattığını göstermektedir: "İki tip: Dionysos ve çarmıhtaki.

> –Tipik din adamının düşüşün bir biçimi olup olmadığını belirlemek (büyük devrimcilerin hepsi hasta ve epileptirler)
> –Ama din adamı tiplerinden birinin de pagan tipi olduğunu unutmayalım. Pagan tip yaşamın onaylanmasının ve tanınmasının bir biçimi değil midir? Bunların en gelişmişinin yaşamı övmesi ve yüceltmesi gerekmez mi? Esrime içinde taşkınlaşan bir kafa tipidir pagan! Yaşamın sorunlarını ve çelişkilerini benimseyen ve onları çözen bir kafa tipi! Yunanlılar'ın Dionysos'unu ben buraya yerleştiriyorum: Hiçbir şekilde yadsınmayan ve parçalanmayan yaşamın bir bütün olarak dinsel onayı –(cinsel ilişkinin derinlik, gizem, saygı fikirleri uyandırması dikkat çekicidir) "çarmıhtaki'ne karşı Dionysos: İşte karşıtlık budur: Acı çekme açısından aralarında bir fark yoktur ama farklı anlamlar taşırlar. Sürekli olarak, korkunç yapısıyla, ebedî dönüşüyle yaşamın kendisi korkuyu, yok etmeyi, yok etme istencini gerektirir ... Karşı tarafta acı, "masum İsa" yaşama karşı bir kanıt, yaşamı mahkum etmeye yarayan bir formül olmaktadır. Şu olgu ortaya çıkıyor: Sorun acıya verilen anlam sorunudur: Hıristiyansal anlam ve trajik anlam... Birinci şıkta bu, kutsal bir varoluşa gönderen bir yoldur; ikinci şıkta varoluşun kendisi devasa bir acıyı doğrulamaya yeterli olacak kadar kutsal görünmektedir. Trajik insan en korkunç acıya bile evet der: Bunun i-

[14] Martin Heidegger, *Qui est le Zarathoustra de Nietzsche?* (Essais et Conférences), s. 143, Gallimard, 1958.

> çin yeteri kadar güçlü, verimli, yücelticidir; Hıristiyan insanı dünya üzerindeki en mutlu talihe bile hayır der: Yaşamın her biçiminde acı çekmek için yeteri kadar güçsüz, yoksul, yetkesizdir... çarmıhtaki Tanrı yaşamın lanetlenmesi, yaşamdan kurtulmanın belirtisidir; parçalara ayrılmış Dionysos ise yaşamın kahramanlığıdır. Yok oluştan geri gelecek ve sürekli olarak yeniden doğacaktır.[15]

Nietzsche'nin bu muhteşem metni, Hıristiyanlığın varoluş deviniminin önünü keserek bizi nasıl güçsüzleştirdiğini göstermektedir. Hıristiyanlık bir "ben" oluşturmuştur. Bu ben bütün arzuları mahkum eden bir cezalandırıcıdır. Burada psikanaliz ve Hıristiyanlık buluşmaktadır. Dionysos Deleuze-Guattari'nin *Anti-Oidipus*'udur. Burada Dionysos, üstinsan için bir idealdir. Yaşamın bütün çelişkilerini ve zorluklarını kabul edecek bir güç istencine sahip olmak gerekiyor. İşte bu güç istenci ölüme açılmakta ve ölümden sonra yeniden doğuşu sağlamaktadır. Nietzsche bir tür Grek mistisizmine kaymıştır. Bu mistisizmde yine aşkın güçler vardır. Bu aşkın güçler Dionysos imgesinde somutlaşmaktadır. Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümünden kastettiği tek tanrılı dinlerin tanrısıdır. Artık Deccal Frederic'in tanrısıyla karşı karşıyayız. Klossowski'nin "Baphomet" adlı romanı iki tip tanrıyı karşılaştırmaktadır. "Çünkü ben varlığı yarattığı şeye, yarattığı şeyi tek bir bene ve bu beni de tek bir bedene köle eden bir yaratıcı değilim... çünkü ben O'nun gibi ekmediğini biçen bir Efendi değilim"[16] (s. 85). Klossowski bu romanında Nietzsche'nin Ebedî Dönüş kuramından yola çıkarak Nietzsche'nin Tanrısı'nın özelliklerini Hıristiyanların Tanrısı'yla karşılaştırarak ortaya koymaya çalışmıştır. Bu roman köleleştirici tanrıya karşı yaratılışı özgür bir eyleme dönüştüren tanrıyı koymaktadır. Bu özgürlüğün ilk koşulu yaratılan şeyin tek bir ben'e tutsak edilmemesidir.

[15] Frederic Nietzsche, *La volont, de puissance 4.cilt*, s. 283-284 Mercure de France, 1918.
[16] Pierre Klossowski, *Baphomet* s. 85, Mor Yayınları, 1999, çeviren: M. Mukadder Yakupoğlu.

SÖYLEMİN AŞILMASI OLARAK "GE-REDE"*

Efkan Bahri Eskin

"Cennetten, bir kubbeyle ayrılır gibi ayrıldığımız için, sadece düş görebildiğimiz bir cehennemde gibiyiz."

Ludwig Wittgenstein

"Hıristiyanların istediği, pek sık da elde edemediği inanç, bu inanç Luther'in ya da Cromwell'in ya da başka bir kuzeyli ruh barbarının Tanrısına ya da Hristiyanlığa sarıldığı gibi tertemiz, içte somurtkan, yönlendirici bir inanç değil, korkunç bir biçimde, aklı bir defada tek bir darbeyle öldürülemeyen, çelik gibi yedi canı kurtsu aklın sürekli intiharını andıran Pascal'ın inancına çok daha yakın."

Friedrich Nietzsche

---

*das GEREDE: Laflama, gevezelik, boş konuşma, boş söylem. Heidegger kavramsallaştırmasıdır. Heidegger'e göre, Dasein'ın benliği, ortalık tarafından ortalıkta dönenip duran onların benliği tarafından yutulmuştur. "Laflama", der Heidegger, "bir şeyleri önceden sindirmeden, her şeyi anlama olasılığıdır." Dasein, onları umursamadığını söylediğinde, onları umursuyordur ve 'onları' dinlemediğini söylediğinde 'onları' dinliyordur. Bu kavram, imaj doygunu postmodern çağ insanlarını çözümlemede aydınlatıcı bir açı verir. Özne başkası olmamak için başkası olmaya boyun eğer. Horkheimer'ın deyimiyle, "kolektif öykünme modellerinde" üretilir ve yeniden üretilir.

Böylece, bu simülatif evrende, artık şiirin bile toplumsal dönüşümden ayrı, ideal bir yerleşim bölgesinde bulunabileceği iddia edilemez: "Durmadan şişen bir şişman gibi, aynı iz üzerinde durmadan dönen bir plak gibi, durmadan çoğalan kanser hücreleri gibi, nasıl duracağının formülünü yitirmiş her şey gibi. Burada bütün bu toplum, etkili ve üretken olma payı dahil, herkes durma formülünü yitirdiği için dosdoğru koşuyor." (J. Baudrillard, *Amerika*, s. 52).

İnsanların, toplulukların, grupların dilleri vardır. Ancak, hepsinin zemininde, tarihsellik içinde oluşan temel söylem kipleri durur. Bu temel söylemlerden pay almayan görüşler, verili olan tarafından, söyleme olan uzaklıkları ölçüsünde dışlanırlar. Tikel bir söylem ana akıntı hâline gelerek ötekilerce beslenip, ötekileri besleyerek gelişir; gittikçe dal budak salar ve kimi dallarında kopmalar, hasım doğumları olur.

Böylece çağlar, zamanın keyfî sayısal çitleri üzerinde değil, söylemlerin dönüşümünde yaşar. Söylem, varlığın massedilebilme ya da öznenin onunla ilişkiye girme çabaları olarak anlaşılabilir, daha cüretli, daha kuşatıcı söylemlerin yanısıra daha sınırlı olanlar da bulunur. İlkin tarihte temel bir söylem, bir dürtü, bir nüve olarak var olur, sözgelimi Nietzsche'nin, Sokratik usçuluk olarak nitelediği eğilim ya da tam karşıtı olarak Sofizm. Ancak var olanın ele avuca gelmeyen doğası, söylemlerin basit diyalektik karşıtlıklar olmasını engeller. Yine de tarihsel-toplumsal koordinatları enikonu belirli olmasa da ana söylemlerden bahsedilebilir. Bu yüzden Heidegger şöyle yazar: "Metafizik bir çağı temellendirir, zira var olanın özgül bir yorumu ve hakikatin özgül bir kavranışı yoluyla o çağa üzerinde oluştuğu temeli verir. Bu temelin, çağı ayırt eden bütün olgular üzerinde tam bir hâkimiyeti vardır."[1]

Modern zamanların ilk evrelerinden, söylemin yetkinliğe doğru çevrilmesi, ilkin tarihin içkinlik zemini biçiminde kavranması ve değişen düşünce kategorilerinin geçersizleşip yeniden yapılanması olarak Hegel' de cisimleşir. Hegel düşünceyi tarihsel yatakta büyütür ve bu yüzden der ki: "Başlangıç belirlenimleri yönünden daha zayıftır, daha somut ve daha zengin belirlenimler daha sonra ortaya çıkar." Bundan böyle onun aşılması da kolayca kendini açığa vurabilir: "İçkinlik düzlemi düşünülmüş ya da düşünülebilir bir kavram değil ama düşüncenin imgesidir; düşünmenin, düşünceyi kullanmanın, düşünce içinde yol almanın ne anlama geldiğine ilişkin olarak düşüncenin kendine verdiği imge... Düzlem tıpkı kavramların onu bölmeksizin kalabalıklaştırdıkları bir çöl gibidir. Düzlemin bölgeleri yalnızca kavramların kendileridir ama kavramların yegane vekilharcı da düzlemdir."[2]

Modernitenin felsefî söylemi aslına bakılırsa iki temel eğilimin bu dünyalık temelinde, çekişmelerinin-uzlaşmalarının tarihi ve postmodernite bunların çaresiz kaldıkları kesit olarak anlaşılabilir. Şu hâlde postmo-

---

[1] Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, Bilim ve Sanat Yay. (Çev. Tuncay Birkan) Ankara 1998 s. 230.

[2] G. Deleuze/F. Guattari. *Felsefe Nedir?*, Yapı Kredi Yay. (Çev. Turhan Ilgaz) İstanbul 1995, s. 40.

dern dönem, olguculuğun usçulukla uzlaşım sağladığı ılımlı ussallığı tedricî olarak terk ettiği dönem; başka bir deyişle modern sonrasında aklın, olgunun hakkını teslim ettiği, kendini ilâhî bir lütuf olarak kavradığı kendilik algısını terk etmeye başladığı ve kendini diğer olgular içre bir olgu tarzında gördüğü tarihsel-kültürel bir uzamdır.

Modernin aşılmaya çalışılması, onun kökten reddi değil, sadece açtığı yolun derinleştirilmesi, içkinliğe giderek daha çok gömülmesidir. Yine burada Hegel'in "düşünen düşüncesi" evrenin telosudur ama bu süreçten Hegel'in inandığı gibi ne özne ne de nesne yara almadan çıkabilir: "Mantıkçıların kör inançlarıyla ilgili olarak –bu kör inançlı kafaların gönülsüzlükle kabule yanaştıkları bir küçük, kısa olguyu vurgulamaktan usanmayacağım– yani, düşüncenin "o" istediği zaman gelmesi, "ben" istediğim zaman değil, böylece, "ben" öznesi "düşünüyorum" yükleminin koşuludur demek durumu yanlışlanma olacak. O düşünür oysa bu "o" kesinlikle şu eski ünlü "ben"dir, yumuşatarak söylersek, yalnızca bir kabul, bir sav ama hiç de dolaysız kesinlikle değildir. Her şeyden önce bu, "o düşünüyor"la çok ileri gidilmiş oluyor, bu, "o" sürecin yorumunu içerir, sürecin kendine ait değildir."[3]

Dönemselleştirmeler gerçeğe göre oldukça soyut kalır ve bu yüzden büyük açıklar verir. Hattâ hâlâ modern bilinç döneminde yaşandığı ya da dönemin melez olduğu söylenebilir. Ve yine dünyanın kimi bölgelerindeki anakronizm yüzünden çok sayıda ulus daha yeni moderndir. Bu evrende temel söylem modernitenin felsefî söylemidir. Eğer diğer tekil söylemler yaşayabileceklerse bu zemin üzerinde durabildikleri için yaşayacaklardır.

Bu zeminin çatılması Descartes ile ilk nüvesini alır, Spinoza'da durulaşır ve Hegel'de tarihselleşir. Spinoza bu bakımdan merkezî bir felsefecidir, sadece modern kitlenin dürtülerinin bilinçli dile getiricisi olarak değil, aynı zamanda Yeniçağ düşünürlerinin uyandırıcısı olarak.

Steiner, Heidegger ontolojisini betimlediği çalışmasında, bu ontolojinin yoğun bir biçimde içkin olduğunu söyler. "Varlık dünya-içre varlıktır. Başka hiçbir var yer yoktur. Varoluş ve sahicilik ancak içkin varoluş ve zaman içinde gerçekleştirilebilir. Heidegger için hiçbir saf ideleştirme küresi, hiçbir hareketsiz hareket ettirici yoktur."[4]

---

[3] F. Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, Gündoğan Yay. (Çev. Ahmet İnam) Ankara 1997, s. 22-23.

[4] G. Steiner, *Heidegger*, Vadi Yay. (Çev. Süleyman Kalkan) Ankara 1996, s. 74.

Görüldüğü gibi, "varlık dünya içre varlıktır, başkaca hiçbir var yer yoktur." dendiğinde bu Spinoza'yı anımsatır ve "hiçbir saf ideleştirme küresi yoktur dendiğinde ise atıf, Spinoza'ya değil, Nietzsche'yedir.

Bu durumda, modernliğin etiği temel olarak Spinoza'nın doğalcılığını izlerken, Nietzsche onu da Hıristiyan ahlâkı formlarıyla beraber tahrip etmek ister. "Varoluşun içkin kiplerinin bir örnek bilimi (typologie) varoluşu aşkın değerlerle ilişkilendiren Ahlâk (morale), Tanrı'nın yargısıdır, yargının sistemidir. Ama etik, yargı sistemini alt üst eder."[5] Bu bağlamda Spinoza'ya Nietzsche katılır, ancak sadece değer biçmenin varlığa hariçten yöneltilmesinin yanlışlığı konusunda. Bu iki filozof arasındaki ayrımın temel önemi burada gizlidir ve iki toplumsal söylem arayışının kökenini anlatır.

Pierre Klossowski'nin, Nietzsche okumalarında vurguladığı gibi, Nietzsche'ye göre özne, dışsallığın göstergeler kodu aracılığıyla yapılandırılır. Böylece insan, tekil yalnızlığının derinliğinde bile içsel hakikat katmanına yanaşabildiğini iddia edemez: "Çünkü *yalnız,* sessiz olduğumuz *zaman bile* dışarının bizi işgal eden uğultusu, dürtüsel yaşamımızı tamamen kaplayan bu göstergeleri sayesinde, bizimle konuşan hâlâ dışarısıdır; en diplerimiz, sözde içsel yaşantımızda, hepsi hâlâ bizi nesnel ve yansız gösterme bahanesiyle dışarıda oluşturulmuş göstergelerin kalıntısıdır."[6]

İşte Nietzsche'yi rasyonel düşünürlerden farklı kılan ve gelecekte onlardan daha çok düşünme odağı hâline getirebilecek olgu, "hakikat", "varlık", "etik" gibi yüce kavramlara yaklaşırken kaybedecek bir şeyinin olmamasıdır, böylece geleneğin tahakkümü yarılmaya başlar.

İnsanın dünyada duruşunu o, yalıtık kartezyen öznenin duruşu olarak değil, aklın ayakları üstüne dikilmişliği olarak değil ama gövde, varoluş, deneyim ve dürtülerin beslenmesi, oynaşması, yenilenmesi vs. olarak gördü. Bundan sonra kolaylıkla anlaşılabilir ki, onda olgu-değer ayrımı yoktur ve bu yüzden salt öznel olan değerler değil, aynı zamanda nesnel olduğu söylenen varlık araştırması da (bilim) sallantıdadır.

"Şimdi belki beş-altı kafada fiziğin de, dünyanın yorumlanması ve düzenlenmesi olduğu ama bir dünya açıklaması olmadığı düşüncesi doğuyor."[7] Varlık üstüne söylemde, daha ılımlı bir felsefecinin E. Boutroux'

---

[5] Deleuze, Spinoza edition: de munuit 1981, akt. Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1996, s. 77.

[6] Pierre Klossowski, *Nietzsche ve Kısır Döngü*. Kabalcı Yay. (Çev. Mukadder Yakupoğlu) İstanbul 1999, s. 70.

[7] F. Nietzsche, a.g.e., s. 20.

nun düşünceleri açık ki, Nietzsche'nin dünyasından oldukça farklıdır; ama onun ruh durumunu anlamak için bunlar analojik bir *tarzda* kullanılabilir: "En genel ve en temel kategorilerin ve kavramların tablosu kesin olarak tanzim edilmemişse bu, varlığın mutlak bir hareketsizliğe, kendi en derin yataklarında bile tahammülsüz olmasından ileri gelir."[8] Nietzsche ise var olanı varlık olarak değil, durmaksızın devinen oluşun akıntısı olarak kavrar. Bu yaklaşımın, bir filozofun hezeyanlarından daha çoğu olduğunu anlayabilmek için şu metafora bakmalı: "Bu tasavvur, yer depremi esnasında sağlam toprak parçasına güvenini kaybetmiş bir kimsenin içinde bulunduğu duyguya akrabadır."[9]

Tanrı'nın ölümüyle beraber, Nietzsche artık eski dünyanın hükümsüz olduğunu ilân eder. Bu hükümsüzlüğün fark edilmesi 'nihilizm' olarak bildiğimiz şeye tekabül eder. Ama Nietzsche'nin işaret ettiği gibi iki tür nihilizm vardır. Bir yanda, Nietzsche'nin dünyanın hükümsüzlüğünün sunduğu fırsat olarak gördüğü şeye cevap vermeyi başaramayan bir nihilizm vardır. Bu nihilizm mevcut bütün değerlerin değersizleşmesini ezici ve sıkıntı verici bir şey olarak görür. Boşluğa bakar, ürperir ve geri çekiliriz. Krizin gerçekliğini yumuşatmaya çalışır, hiçbir şey olmamış gibi, dünyanın hâlâ ekseni üzerinde dönüyormuş gibi yaparız. Kısacası pasif ve estetik olmayan bir tavır alırız. Öte yandan ise, aktif, estetik bir nihilizm vardır. Nietzsche bu nihilizmi modern ve postmodern varoluşa uygun tavır olarak salık verir. Boşluktan korkuyla geri çekilmek yerine, onun üzerinde dans ederiz. Kendi varlığımıza uygun bir yer yok diye sızlanacağımız yerde bir dünya icat ederiz. Doğal sınırlar tarafından engellenmeksizin kendi varoluşumuzun sanatçıları oluruz. Nietzsche *Nachlass*'da şunları söylerken aklında bu vardır: "Nihilizmin en aşırı biçimi, 'gerçek bir dünya' olmadığı ve bu yüzden de her şeyin "kökeni bizde olan, perspektifsel bir görünüş olduğu görüşüdür."[10]

Aslında hijyenik bir bölge bulunsa sorun şöyle konabilir: Sorun aklın ve tarihin sürekli katlanmalarıyla ve bu katlanışın diyalektiğinde doğar. İç patlamalarla ilgilidir. Burada "bir dış dünya yoktur" dendiğinde bunu eski Sovyet ya da Bulgar felsefecileri gibi kavramamalıyız. Bu daha çok J. Derrida'nın figürünün dünyada duruşundaki tuhaflığı, şaşkınlığı ifade eder ve Jacques Derrida'nın hiçbir şey söylemeden söyleme çabasına benzer.

---

[8] Akt. Prof. Süleyman Hayri Bolay, *E. Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini*, M.E.B. Yay., İstanbul 1989, s. 21.
[9] Hüseyin Aydın, *Metafizikçi Olarak Nietzsche*, Uludağ Üniversitesi Basımevi, 1984, s. 19.
[10] Allan Megill, a.g.e., s. 67.

Nietzsche ve Heidegger geldikten sonra, Jacques Derrida'nın işinin ne ölçüde kolaylaştığını anlamak için şu iki düşünceye bakmak gerekir.

J. Derrida: "Hiçbir şey kastetmeme riskine giriyorum."

F. Nietzsche: "Aynayı kendi içinde incelemeye kalkıştığımızda, keşfedeceğimiz onun üzerindeki şeylerden ibarettir. Şeyleri kavramak istediğimizde de elimize sonuçta aynadan başka hiçbir şey geçmez. En genel açıdan bakıldığında, düşünce tarihi denen şey budur işte."[11]

Demek ki, sorun aynayla ve şeylerle gereğinden fazla uğraşmaktan doğmuş. Ancak geriye dönmek de imkânsız ve gereksizdir. Öyleyse devam etmeli.

> Aşkınlık yanılsamaları bile yaşamsal anekdotlar sağlar, yaşamsal anektodlar olarak hizmet ederler. Zira aşkın içkinlik içinde anlatmakla böbürlenirken, içkinlik düzlemini bizatihi içkinlik olarak yeniden doldurmaktan başkaca bir şey yapmıyoruz: Kierkegaard dışına atlar, ancak o atlama anındaki havada kalışında, devinimin bir duraklama anındaki havada kalışında, devinimin bir duraklama anında ona yeniden verilmiş olan şey, yitirilmiş nişanlı veya oğuldur, içkinlik düzlemi üzerindeki varoluştur... Pascal, Tanrı'nın aşkın varoluşu için bahis tutar, ancak-bahsin konusu, üzerinde bahis tutulan şey, Tanrı'nın var olduğuna inanan kişinin içkin varoluşudur... Varoluş kiplerinin, birinin ötekinden daha iyi olduğuna karar vermek üzere onları kıyaslayacak, ekleyecek aşkın değerlere gereksindiklerini düşünmek için en ufak bir gerekçemiz bile yoktur. Tersine, ancak içkin kıstaslar vardır ve bir yaşam olabilirliği kendinde bir içkinlik düzlemi, üzerinde çizdiği devinimler yarattığı yoğunluklara göre ölçümlenir; çizmeyen ve yaratmayan atılır. Bir varoluş kipi, İyilik'ten ve Kötülük'ten ve de her türlü aşkın değerden bağımsız olarak iyi ya da kötüdür, soylu ya da bayağı, dolu ya da boştur: Varoluş derecesinden yaşamın yoğunluğundan başkaca bir kıstas asla yoktur."

Nietzsche yukarıdaki, "bir varoluş kipinin, her türlü aşkın değerden bağımsız olarak iyi ya da kötü, soylu ya da bayağı, dolu ya da boş olduğu anlayışı ile (ki Nietzsche bu görüşü de savunmuştur) şimdi bunlarla ne denmek istendiği arasında sıkışıp kalmıştır. Çünkü eğer herhangi bir ahlâkî kıstas, logos icat edilecekse, bu kaçınılmaz olacak eski erdemlerin bir yeniden gözden geçirimi olacak ve böylece yaşamın yoğunluğu tıpkı eskiden olduğu gibi kavramsal kasnaklarda hapsedilmiş kalacaktır. Diğer

---

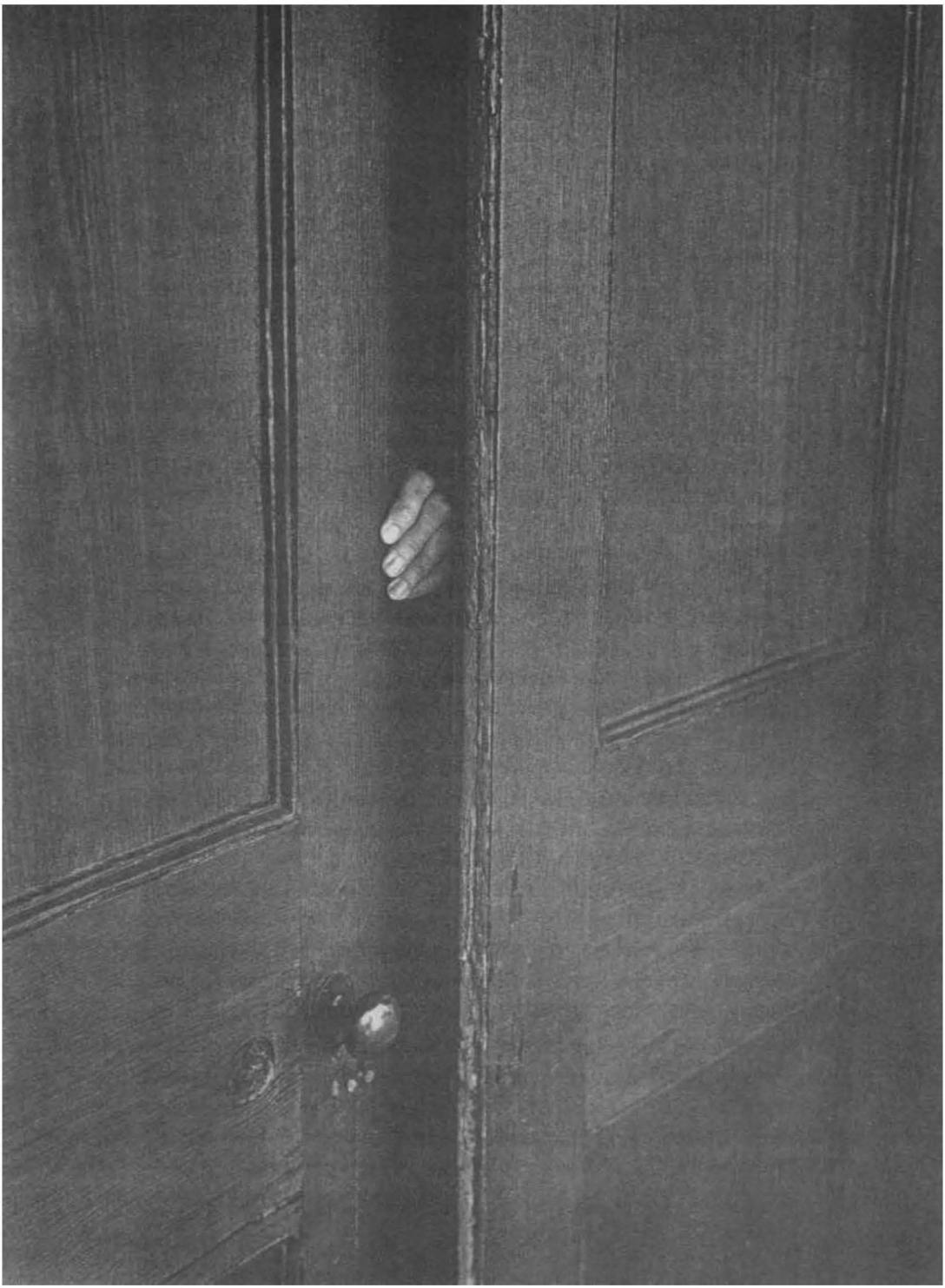
[11] A.g.e., s. 381.

yandan her şeyin her şeye denk olduğu bir evren de ona huzur vermez. Ama bu kaçınılmazdır: Uslamlama buraya dek getirildiğinde artık o kendi başının çaresine bakabilecek yetkinliğe gelmiştir. Ayrıca Nietzsche *fragmante* yazan bir filozof olduğu için onda asıl önemli yanın bu nihilistik vargılar olduğu ve dolayısıyla kaçınılmaz olarak Nazizmi de kapsadığı söylenebilir. Garip olan, çok sayıda okumanın bu nihilizmden söz ederken, uygunsuz bir tarzda normalleşerek, ahlâkı yeniden kurtarma moduna geçmesidir. Bu tıpkı, Derrida'nın, yanlış bilinç eleştirisinin, ideoloji eleştirisinin, imkânsız olması dışında karşı çıkılacak bir yanın bulunmaması gerektiği tezine katılmak; ama yine de söyleneni unutarak başka bağlamlarda yeniden ideoloji eleştirisine eski alışkanlık nedeniyle devam etmeye benzer (Jacques Derrida'nın da sık sık yaptığı bir şey).

Heidegger, tekno-kültürle sarmalanmış bir çağda artık felsefenin kapandığını, yapılabilecek tek şeyin şiire dönme olduğunu söylemişti. Oysa iyiden iyiye matlaşmış bir dünyada şiir artık yüce şizofrenin "Varlığı dinleyen sesi" değil ama sıradan şizofrenin gevezeliğidir. Heidegger, Hegel'in "daha zengin belirlenimler daha sonra ortaya çıkar", iddiasına karşı çıktığında, tarihte yerinden hoşnut olmayan bir eski çağ düşünürü izlenimi verir ve çağa uygunluğu Nietzsche ile Derrida arasında köprü olmasından kaynaklanır, daha ötesi değil.

Nietzsche ve söylemi içinse son olarak söylenebilecek şey, onun fizyolojik yapısının, hormonal düzeninin, kan dolaşımının bozuk, hastalıklı ve buna bağlı olarak ürkek ve tavsiye ettiği tehlikeli yaşama uygunsuz bir kişilik olduğudur. Aynı zamanda tahmin edilebilirliğin ötesinde yaralıydı ve abartmaları yalnızca acılarını anlattığında abartma değildir.

Ancak yine de sanılmamalıdır ki, Nietzsche'nin enerjiyle dolu dengesi/gövdesinin içe çökelmesi sonucu oluşan içerlemeyle yazması onu sahte bir negatif mesih, bir şarlatan kılar. Tam aksine bu içerleme perspektifini durulaştırdı, ona korkunç bir görüm gücü kazandırdı. Geleceğe ilişkin önsezisi tüm zamanlar için ciddiye alınmalıdır. O şöyle der: "Yeryüzünde eşi benzeri görülmemiş bir krizle en büyük vicdan çalışmasıyla anılacak adım."



“Bir insan kilitli olmayan ama içeriye doğru açılan bir kapıyı boyuna itiyor,
çekmek aklına gelmiyorsa, odada hapistir" Ludwig Wittgenstein.
Jacsonville, Florida, 1968.

SÖYLENEMEYENİ SÖYLEMEK
TRACTATUS'TA PARADOKSAL YAPI

Ali Utku

Benim düşüncelerim, İngiliz garlarında bilet gişelerinin üzerine yapıştırılan şu afişe benzer: "Is your journey really necessary?" (Bu yolculuğu ille de yapmanız gerekiyor mu?) Bunu okuyan birinden şöyle bir yanıt beklenebilir: "On second thoughts, no." (İkinci kez düşünecek olursam, hayır).

Ludwig Wittgenstein

Roland Jaccard, "Wittgenstein'ı Sevmek İçin 50 Neden" başlıklı yazısında, Wittgenstein'ın, "Filozofların sorunlarını, onların düşündüğünden daha çılgın şeyler düşünerek çözebiliriz" sözünü, onu sevmenin yeter sebeplerinden biri olarak sunuyor.[1] Sebep yeterlidir, zira bir gramer damlasının içinde felsefe fırtınası koparmak idealiyle Wittgenstein, bu sözünü felsefesinde *sınırlara* oynayan çılgınca deneyimlerle teyit etmiştir. Nitekim, *Tractatus* düşüncenin bütün felsefî sorunları kökten hâlletmek iddiasıyla giriştiği bir çılgınlık deneyimi değildir de nedir? Bütünlüğün, sınırların gittikçe sınırsızlaştığı parçalanışına doğru uzatılan bir merdiven.

---

[1] Roland Jaccard, "Wittgenstein'ı Sevmek İçin 50 Neden", *Kuram*, Sayı 14, 1997. s. 5.

Felsefeden çıkışın (kaçış mı demeliydim?) başı sıkışmışlar için yalnız bir kullanımlık yangın merdiveni. Evet, "bir kullanımlık merdiven" çünkü Wittgenstein'ın ifadeleri de bu yöndedir. Bu konu *Tractatus*'un paradoksal yapısıyla ilgilidir ve paradoksal yapı kitabın en az diğer sorunları kadar ilginç, önemli ve çokça tartışılan yönlerinden birini oluşturur. Söz konusu olan (çılgınlık) *Tractatus*'un kendi kendisiyle çelişmesi, kendi geliştirdiği söylemin içine sığamamasıdır. Wittgenstein'ın geleneksel felsefeyi sona erdirdiğini öne sürdüğü dahiyane eserinin garip yazgısı, kendi önermelerinin de felsefî önermelerin safında yer alan saçma önermeler olduklarını itiraf etmek olmuştur. Bu yazımızda *Tractatus*'un bünyesindeki paradoksal yapının üzerine gitmeye çalışacağız.

Wittgenstein'ın erken felsefesinin eleştirel yönteminin hedefi, tıpkı Kant'ınki gibi sınırlandırmadır. Kant'la birlikte dikkatler varlıktan çok bilgiye, bilginin olanağı ve koşullarına çevrilmiş, varlığın kendinde, kendi başına, ne ise o olarak bilinebilirliğinin olanaksızlığının verdiği derin uyarımla, varlığın ancak bilen varlığın bilme koşullarına göre bilinebileceği üzerinde durulmuştu. Kant, düşünceye bir sınır çizerek *olgusal dayanağa sahip bir bilgi alanı* (yasal bilgi) açarken; Wittgenstein, Kant'ın düşünce alanında tartıştığı sorunları dolayımlı olarak, dil vasıtasıyla ele alır, sınırı dil üzerinde çizerek *olgusal dayanağa sahip bir ifade alanı* (yasal söylem) oluşturur. Varlığın ne ise o olarak bilinebilirliğinin ya da bilinemeyişinin ne ölçüde dile getirilebileceğinin sınanması ve bu sınanma işinin koşullarının aranması asıl ilgi durumundadır.

Wittgenstein, bütünüyle sınırlara yönelmiş yapıtı *Tractatus*'un önsözünde, kitabının felsefe sorunlarıyla ilgilendiğini ve bu sorunların ortaya çıkış sebebinin dilin mantığının yanlış anlaşılması olduğunu belirtir.[2] Felsefe sorunları dilin nasıl çalıştığının iyi bir şekilde anlaşılmasıyla çözülebilecektir ve *Tractatus*'un hedefi de budur. Wittgenstein bu konuda iddialıdır. İleri sürdüğü düşüncelerin kesinlik ve doğruluklarının tartışma götürmez olduğunu; bundan dolayı da sorunların esas itibariyle nihaî olarak çözülmüş olduğuna inandığını vurgular.[3] Burada *felsefeden çıkışa* ya da daha tam bir ifadeyle *felsefenin sonuna* (geleneksel anlamda) işaret eden "sorunların esas itibariyle nihaî olarak çözülmüş olduğu" iddiasının altını çizmek gerekiyor. Bu büyük bir iddiadır; zira felsefenin tarihi çözümlerin değil, sorunların tarihidir ve felsefeye kendine özgü niteliğini kazandıran da bu sorunlardır. Kaynağından bu güne, felsefenin en önemli işlevinin

---

[2] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus, Trans.* D.F. Pears and McGuinnes, Routledge and Kegan Paul Ltd., London and Henley, 1981, s. 3.
[3] *A.g.e.*, s. 4.

soruşturmak, sonra da anlamlı soruları açık bir şekilde ortaya koymak olduğu hep söylenegelmiştir. Bu bağlamda felsefe, sorunlarımıza nihaî yanıtlar vermekle sorumlu değildir. Daha ziyade yanıtlarımızı sorgulamakla sorumludur. Hiçbir felsefe sorununun nihaî olarak işi bitirilemez. Felsefe sorunları –en azından önemli bir bölümü– sürekli gündemdedir. Sorunların tükendiği yerde felsefe de tükenmiş olacaktır. Böylece dil merkezli soruşturmasıyla radikal bir yaklaşım sergileyen ve felsefenin (bilimler karşısında) kendi kendisiyle hesaplaşmasının en ciddi ve uzlaşma kabul etmez ürünü (yaygın tabirle "kutsal kitabı") olarak nitelenen *Tractatus*'un hedefleri daha iyi anlaşılmış olur.[4] Grayling'in de belirttiği gibi bu kitapta Wittgenstein'ın amacının iki ayrı görünümü vardır. Onun hedefi felsefe sorunlarını çözmektir ve bu nedenle de dilin nasıl işlediğini göstermek ister. *Tractatus*'un ortaya koymaya çalıştığı şey, dilin anlaşılmasının niçin felsefe sorunlarını çözmesi gerektiğidir.[5]

Wittgenstein, kitabının bütün anlamının şuna benzer bir ifadede toplanabileceğini belirtir: "Söylenebilen her şey açıkça söylenebilir ve üzerine konuşulamayan hakkında susmak gerekir."[6] Bu anlamda söylenebilenle (düşünülebilen) söylenemeyen (düşünülemeyen) arasındaki ayrım kitabın ana ilgisidir. Bu iddianın daha açık bir ifadesini Wittgenstein'ın Russell'a yazdığı bir mektubunda da görmek mümkündür: "*Tractatus*'un esas noktası önermelerle, yani dille ifade edilebilen şeyin (ve bu düşünmeyle, düşünülebilen şeyle aynı anlama gelir) ve önermelerle ifade edilemeyen fakat sadece gösterilebilen şeyin kuramıdır ki bu inandığım belli başlı felsefe sorunudur."[7]

Böylece mesele açıktır; kitap yöneldiği hedeflere bir sınırlandırma yoluyla ulaşacaktır. Wittgenstein'ın da belirttiği gibi sınırlandırmanın gerçekleştirileceği alan düşüncedir, fakat düşünceye sınır çizebilmek için sınırın her iki tarafını da (yani düşünülemeyeni de) düşünmemiz gerekirdi. "Bu yüzden yalnız dilin içinde bir sınır çizilebilir ve sınırın ötesinde kalan şey ancak saçma olacaktır"[8] Wittgenstein'ın kanaatine göre dilin

---

[4] Felsefenin önermelerini "saçma" önermeler olarak değerlendiren Wittgenstein, felsefeyi geleneksel anlamından koparmış, ona bir öğreti olmanın ve felsefî önermeler ortaya koymanın ötesinde bir rol; önermeleri açık kılma rolü yüklemiştir. Bu yeni felsefe anlayışı felsefenin geleneksel anlamını tahrip etmiş ve onu objesiz duruma düşürmüştür. Zira ne felsefenin tarihsel sorunları, ne de felsefe tarihi içinde bu sorunlara karşı belli çözümler öneren felsefî sistemler vardır. Felsefe, araştırma objesi olmayan bir etkinliktir ve dil eleştirisiyle şekillenir (Bkz. Wittgenstein, *Tractatus*, 4.003, 4.0031, 4.111, 4.112, 4.1121).

[5] A.C. Grayling, *Wittgenstein*, Oxford University Press, Oxford, 1988, s. 12.

[6] Wittgenstein, *A.g.e.*, s. 3.

[7] Grayling, *A.g.e.*, s. 14.

[8] Wittgenstein, *A.g.y.*

sınırları düşünceninkine de tekabül eder. Düşüncenin doğasıyla ilgilenmek bizi dilin doğasıyla ilgilenmeye götürür.[9]

Tractatus'ta sınırlandırma faaliyeti, dilin sınırları içinden, dilin merkezinden, mantığından dışarıya doğru bir yürüyüştür. Daha şimdiden "içerisi-dışarısı" gibi bir ayrımla yüz yüzeyiz. Özne kendi kendine döner, kendi diline kapanır, söylemsel kabuğuna çekilir ve sınırlarını oluşturur. Bu bağlamda dilsel bir varlık olarak insanı merkeze alan Wittgenstein felsefesinde, dilin belirleyici bir konumu vardır. İnsanın dünyaya bakışının merkezi de dildir: "Dilimin sınırları dünyamın sınırlarını gösterir."[10] Wittgenstein, şeylerin karmaşıklığına (kaos) karşı dilin düzenini (logos) koyarak kaostan sıyrılmaya çalışır. Dilde kalarak ve dilden, dilin mantığından şeylere doğru hareket ederek kaosa karşı kategorik bir tavır almıştır. Böylece dilde, düşünce, dil ve gerçeklik alanlarının geçişkenliği içerisinde doğruluk ve kesinlik sorununu aydınlatabilecek bir kriter aramaktadır. Bu aynı zamanda tarih içinde ortaya çıkan birçok köklü düşünce sorununu çözebilecek bir kriter arayışıdır. Düşüncenin bir şeye dair olduğunu ve kendisini dilde ortaya koyduğunu düşünürsek, tarih boyunca dinî, etik, estetik, metafizik, bilimsel vb. birçok farklı söylem alanlarının oluştuğunu göz önüne alırsak, Wittgenstein'ın dil ve anlam düzeyinde geliştirdiği çözümlemenin bizi ifade etme (söylem oluşturma) konusunda kesin bir zemine doğru çekmeye ve spekülatif mahiyette söylem alanlarından koparmaya çalıştığını söyleyebiliriz. Dil içinde bir kriter elde edildikten sonra yapılması gereken şey, mevcut söylem tarzlarını oluşturan farklı türden önermelerin anlamlarının kontrol edilmesi için doğalarının

---

[9] Düşünce, *Tractatus*'ta dil ve dünya arasında nispeten daha önemsiz seviyede bir bağ olarak görünür. Wittgenstein, *Notebooks*'ta düşüncenin bir tür dil olmasından, hem de önermenin mantıksal resmi olmasından ve bu yüzden kesinlikle bir tür önerme olmasından dolayı dille aynı şey olduğunu düşündüğünü belirtir (Bkz. L. Wittgenstein, *Notebooks 1914-1916*, Trans. G.E.M. Anscombe, Basili Blackwell. Oxford. 1969. s. 82). Düşünce ve dil arasındaki özdeşlik düşünülebilen her şeyin linguistik bir ifadede ortaya konabileceğini ifade eder. Böylece x düşüncenin ve bundan dolayı da bilginin durumu ve sınırları hakkındaki klasik sorun, şimdi söylenebilen ve söylenemeyenin sınırlarının ve durumunun belirlenmesi sorununa dönüşür. Wittgenstein klasik bilgi kuramını bir psikoloji felsefesi olarak niteler. Doğal olarak düşünce süreçlerini inceleyen psikoloji felsefesi yerini düşüncelerin kendisini ortaya koyduğu dilin yapısının incelenmesine bırakmalıdır (Bkz. Wittgenstein, *Tractatus*, 4. 1121). Bu noktada, "düşünceye bir sınır çizebilmek için sınırın her iki tarafını da (yani düşünülemeyeni de) düşünmemiz gerekirdi. Bu yüzden yalnız dilin içinde bir sınır çizilebilir" iddiasının da altını çizmeliyiz. Wittgenstein, her ne kadar dilin sınırları içinde kalmaya, merkezden sınırlara doğru hareket etmeye çalışmışsa da söylenemeyeni söylemeden söylenebileni sınırlandırmayı başaramamıştır. Bu paradoksal durum yazımızın temel çerçevesini oluşturmaktadır.

[10] Wittgenstein, *Tractatus*, 5. 6.

incelenmesidir. Zaten Wittgenstein *Notebooks*'ta bütün işinin önermelerin doğasını incelemekten ibaret olduğunu açıkça ifade etmektedir.[11]

Düşünceye sınır çizine faaliyetinin dilde gerçekleştirilmesi *Tractatus*' un düşünce, dil ve dünya (burada "gerçeklik" kavramını da anlamalıyız) bağlantısı çerçevesinde sorunları genel bir dil kuramına nasıl taşıdığına da işaret eder. Düşünce, dil ve dünya *Tractatus*'ta paralel yapılardır ve düşünce diğer yapılara nispetle daha az önemlidir. Wittgenstein'ın erken felsefesini belirleyen ve *Tractatus*'un merkezî tezi olan "resim kuramı" (picture theory) dilin dünya ile ilişkisine dayandırılır. İşlevi dünyayı resmetmek olan dil, dilsel resimlerle dünyayı yansıtır, temsil eder. Bu temsil ilişkisi dil ve dünyanın birbirine uygun, paralel yapılar olarak temellendirilmesini gerektirir. Wittgenstein'ın kuramsal çözümlemeleri de bu uygunluğu sağlamaya yöneliktir. Hartnack'ın ifadeleriyle, resim ve onun resmettiği şey arasında yapı benzerliği bulunmalıdır yani dilin biçimi gerçekliğinkiyle aynı olmalıdır. Eğer yapı bozulursa sonuç anlamsız olacaktır, başka bir deyişle eğer dilin biçimi gerçekliğin yapısıyla uyumlu ise anlamlı ifadeler kesin ve net bir biçimde ifade edilebilecektir.[12]

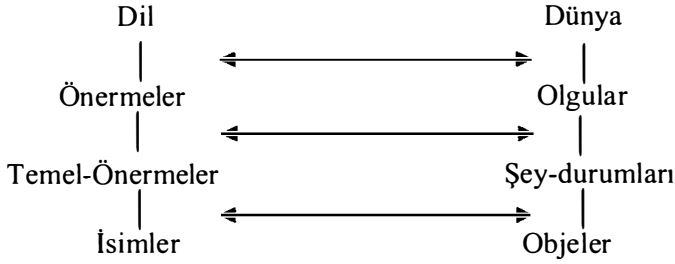
Tractatus'ta yapısal çözümleme çerçevesinde dil ve dünya birbirine uygun, paralel yapılar olarak kendilerinde artık parçalanmayan unsurlara indirgenecek ve bu indirgeme sürecinde dilde ve dünyada belirlenen seviyeler arasında temsil ilişkisini oluşturan yapı benzerlikleri kurulacaktır. Dil ve dünya arasındaki karşılıklı yapısal konumları Grayling'e başvurarak kısaca gözler önüne serelim: Wittgenstein'a göre dil, önermelerin toplamından meydana gelir ve önermeler de onun temel-önerme (elementary-proposition) olarak isimlendirdiği önermelerden oluşurlar. Kendilerinde bileşik bir yapı arz eden temel-önermeler isimlerin (name) bir bileşimidir. İsimlerse dilin en son unsurudur (yapı taşı). Buna mukabil dünya, olguların (fact) toplamından meydana gelir ve olgular şey-durumlarının (states of affairs) bileşimidirler. Kendilerinde bileşik yapı arz eden şey-durumları da objelerin (object) bir bileşimidir. Objeler dünyanın en son unsuru (yapı taşı) ve tözüdür. Dilin en son unsuru olan isimler dünyanın en son unsuru olan objeleri gösterir. İsimlerin bileşimi olan temel önermeler de şey-durumuna karşılıktırlar. Bunlar karşılıklı yapıların belirtilen sıradaki bileşik biçimini oluştururlar. Yapısal bağıntıda önermeler ve olgular arasındaki resim ilişkisi neticesinde dil dünyanın resmi olarak kavranmaktadır. Burada ana hatlarıyla ortaya koyduğumuz paralel yapıla-

---

[11] Wittgenstein, *Notebooks*, s. 39.

[12] Justus Hartnack, *Wittgenstein and Modern Philosophy*, Trans. M. Cranston, New York University Press, 1965, s. 17.

rın seviyeleri arasındaki dikey ve yatay ilişkilerin oldukça basit bir temsilini aşağıdaki gibi verebiliriz.[13]



Dilin işlevi dilsel resimler aracılığıyla dünyayı resmetmektir. Her önerme mantıksal biçimi aracılığıyla dünyadaki olanaklı bir şey-durumunu tasvir eder. Sonuçta, önermeyi oluşturan ve objeleri temsil eden isimlerin düzenlenme biçimi, önermenin yansıttığı şey-durumundaki objelerin düzenlenme biçimi ile aynı ise önerme doğru; önermedeki isimlerin düzenlenme biçimiyle şey-durumundaki objelerin düzenlenme biçimi farklı ise, önerme yanlış; önermedeki isimlerin düzenlenme biçimi, şey-durumundaki objelerin düzenlenmesinin olanaksız olacağı bir biçimde ise, önerme anlamsızdır.[14]

Wittgenstein'a göre dilde anlam sınırı dildeki temel-önermelerin tüm olanaklı değişik düzenlemeleri tarafından saptanır. Dilin yapısını kuran olgusal önermelerle temel-önermeler arasındaki yapı ilişkisi bir doğruluk-fonksiyonu ilişkisidir: "Önermeler temel-önermelerin doğruluk-fonksiyonudur"[15] Bileşik önermelerin doğruluk değeri (doğruluğu ya da yanlışlığı) onu oluşturan bileşenleri tarafından belirlenir. Bu anlamda önermeler doğruluk-fonksiyon bağlantılarıyla temel-önermelerin şekillenmesidir. Çünkü onlar kendi doğruluk değerleri için temel-önermelerin doğruluk değerlerine bağlıdırlar. Önermeler, temel-önermeler arasındaki doğruluk değerlerinin ayrımına göre doğru veya yanlış olacaktır. Anlamlı önermeler olgusal bir alana işaret etmektedir. Böylece olgusal alanda bir şey-durumunun var olması ya da var olmaması gibi iki şıkka karşılık önermeler de "değilleme" ile iki şıkka sahip olacak ve olgulara bağlı olarak önermelerin doğruluk değerleri belirlenecektir. Önermenin doğruluk-fonksi-

---

[13] Grayling, *A.g.e.*, s. 29.
[14] Taylan Altuğ, *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi ve Yol Açtığı Bilgi Kuramsal Sorunlar*, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir, 1989, s. 57 vd.
[15] Wittgenstein, *Tracctatus*, 5.

yonu durumundaki temel-önermelerin doğruluk-fonksiyonları ise yine kendileridir.[16] Böylece olgusal önermelerin doğruluk ve yanlışlığını tespit eden kriter temel-önermeler olarak belirlenir. Şayet bütün temel-önermeler verilirse ve hangilerinin doğru, hangilerinin yanlış olduğu bilinirse dünya bütünüyle resmedilmiş olur.[17] Temel önermenin doğruluğu daha önce belirttiğimiz gibi tasvir ettiği şey-durumunun var olup olmamasına bağlıdır. Bu durumda olgusal söylemin merkezinde temel-önermeler durmaktadır. Wittgenstein'ın dilde çizmek istediği anlam sınırı da temel-önermeler tarafından belirlenmektedir. "Empirik gerçeklik objelerin toplamıyla sınırlandırılmıştır. Sınır temel-önermelerin toplamında yeniden kendisini gösterir."[18]

Wittgenstein dil ve dünya arasındaki resim ilişkisi çerçevesinde dilde bir anlam sınırı çizmiştir. Anlamın sınırları aynı zamanda olgusal söylemin sınırlarıdır. Dil gerçekliği tasvir ettiği için dilin mantıksal formu gerçeklik tarafından idare edilir. Bu form idare edilmeksizin hiçbir şey söylenemez. Dil sadece gerçek olan, olgusal olan ve mantıksal olarak olanaklı olan hakkındaki muktedir konuşmadır. İfade edilemeyen, mantık uzamının dışında kalan şeyler sadece ifade edilememekle kalmaz, onlar aynı zamanda düşünülemezler de. Bu yüzden bir olgunun mantıksal resmi düşüncedir. Olgunun mantıksal resmiyle Wittgenstein önermenin olguyla aynı mantıksal forma sahip olmasını ifade eder.[19]

Dilin yapısına yönelik mantıksal çözümlemeden hareket eden ve sonunda bir çeşit dil metafiziğine ulaşan Wittgenstein için dilin en önemli karakteristiği, "söylenebilen" ve "gösterilebilen" arasındaki ayrımda bulunur. Dil ve dünya arasında resimsel bir ilişki kurabilmek için katı kurallar konulması, doğal olarak dilin işlevi dışında kalan alanları kendiliğinden getirmiştir. Wittgenstein bizim mantık uzayımızın sınırları dışında kalan, dolayısıyla dile getirilemeyen bu tip alanların varlığını inkâr etmek yerine, onları "söylenemeyen" alan olarak muhafaza eder. Böylece dilde çizdiği sınır çerçevesinde mantık uzayımızı bu tip alanlardan ayırır. Dilin ve dünyanın sınırlarının dışını işaretleyen önermeler "saçma" (yok-anlamlı)dır. Olgusal alanı aşan, dilin sınırları dışındaki şeyler hakkındaki önermeler herhangi bir şeyin resmi olamazlar. Onların resmedebilecekleri hiçbir şey yoktur. Bunun doğal bir sonucu olarak etik, estetik, din ve ha-

---

[16] *A.g.y.*
[17] *A.g.e.*, 4, 26.
[18] *A.g.e.*, 5, 5561.
[19] Hartnack, *A.g.e.* s. 36 vd.

yat sorunları hakkında hiçbir şey söylenemez.[20] Nitekim, geleneksel felsefenin önermeleri de dilin sınırlarının ötesine açılan, söylenemeyeni söylemeye çalışan önermelerdir. *Tractatus*'un can alıcı tezlerinden olan, "doğru önermelerin toplamı doğal bilimlerin toplamıdır"[21] ifadesinde vurgulandığı gibi anlamlı önermelerle saçma önermeler arasındaki sınır, doğa bilimleriyle felsefe arasındaki sınırla çakışır. Felsefe doğa bilimlerinden biri değildir[22] ve onun görevi felsefî önermeler ortaya koymak değil, önermelerin mantığını açık kılmaktır.[23] Bu tezler Wittgenstein'ın felsefe hakkındaki düşüncelerini özetlemekle kalmaz, aynı zamanda *Tractatus*'un yapısını da gösterir. Kitapta, dil ve felsefe bir dil eleştirisi kalıbında birleştirilmiştir. Zaten Wittgenstein'ın kanaatine göre bütün felsefe bir dil eleştirisidir.[24]

Wittgenstein, söylenemeyen fakat kendisini göstereni "mistik olan" (mystical) olarak isimlendirir.[25] "Mistik olan"la konuşulması, tasviri hattâ düşünülmesi olanaksız olanı ifade eder. Çünkü dil onun hakkında mantıklı olarak kullanılamaz. Öte yandan "mistik olan" duyguyla (feeling) ilişkilidir. Mistik olan kavranamaz, dilin onu ifade etmeye gücü yoktur. Burada Wittgenstein bilimin sınırlarının ötesindeki sorunlara işaret eder.[26] Wittgenstein dile getirilemeyen hakkında susma telkininde bulunuyorsa da[27] aslında onu en çok ilgilendiren bu sorunlardır. "Yüksek şeyler" (higher) olarak tanımladığı bu tür alanlardan dilimizin olanağı çerçevesinde bizi koparırken[28] onlara mistik bir bağla yeniden bağlanmamızı sağladığını söyleyebiliriz.

Sunduğumuz özet açıklamalardan sonra dilin sınırları ve onun dünyayla ilişkisini kuramsallaştırmaya çalışan *Tractatus*'un paradoksal yapısı üzerinde durabiliriz. "Resim kuramı" çerçevesinde gerçekliğin ne olduğuna ilişkin anlamlı bir şey söylenemediği gibi dil ile gerçeklik arasındaki ilişki üzerine de bir şey söylenemez. Yani, dilin sınırı, dünyayla ilişkisi dil vasıtasıyla ortaya konamaz. Wittgenstein bir yerde şöyle der: "Önermeler kendilerinde yansıyan mantıksal formu resmedemez. Dilde yansısı bulunanı dil tasvir edemez. Dilde kendisini ifade edeni biz, dil vasıtasıyla

---

[20] Grayling, *A.g.e.*, s. 44.
[21] Wittgenstein, *Tractatus*, 4.11.
[22] *A.g.e.*, 4.111.
[23] *A.g.e.*, 5.5561.
[24] *A.g.e.*, 4.0031.
[25] *A.g.e.*, 6.522.
[26] Hartnack, *A.g.e.*, s. 40.
[27] Wittgenstein, *Tractates*, 7.
[28] *A.g.e.*, 6.42.

ifade edemeyiz."[29] *Tractatus*'ta yapılan tam da budur. Böylece kitap, ileri sürdüğü tezi destekleyen ifadelerle, hem felsefe sorunlarına kuşku duymayacağımız kesinlikte çözümler önerdiği iddiasıyla bizi olgusal (yasal) söylem alanının dışına çıkmamak konusunda uyarmakta, yani dilimize kesin ve katı bir sınır çizmekte; hem de kendi ifadelerinin de söylenemeyen yani yasal söylem alanını aşan önermeler olduğunu itiraf etmektedir: "Benim önermelerim şu yolla açıklayıcıdır ki, beni anlayan birisi onlara tırmanarak, onların üzerine çıktığında saçma olduklarını anlar (deyim yerindeyse, kullandıktan sonra merdiveni bir kenara atmalıdır). Bu önermeleri aşması gerekir, o zaman dünyayı doğru olarak görecektir."[30]

Karl Popper, *Tractatus*'u paradoksal yapısı açısından ele alarak ilginç bir eleştiri geliştirir. Bu eleştiriyi açıklayıcı olması açısından burada kısaca ele alabiliriz: Wittgenstein'ın önermelerinden birini, mesela "Felsefe bir öğreti değil bir etkinliktir" önermesini ele alalım. Bu önermenin doğal bilimlere ait bir önerme olmadığı ortadadır. Bundan dolayı Wittgenstein'a göre "doğru önermelerin tümü" kümesine giremez. Diğer taraftan yanlış bir önerme de değildir. Çünkü yanlış olsaydı değillemesinin doğru olması ve doğal bilimlerin bir önermesi olması gerekirdi. Böylece bu önermenin "anlamsız", "anlatımsız" ya da "saçma" olduğu sonucuna varırız. Bu Wittgenstein'ın önermelerinin çoğu için de geçerlidir. Wittgenstein, öğretisinin bu sonucu vereceğini kendisi de fark ediyor ve önermelerini okuyanların onların saçma olduğunu takdir edeceğini belirtiyor. Bu sonuç önemlidir. Witgenstein'ın önermeleri saçmadır ve öyle olduğu kendisi tarafından itiraf edilmektedir. Öte yandan Wittgenstein kitabının önsözünde ileri sürdüğü düşüncelerin kesinliklerinin ve doğruluklarının tartışma götürmez olduğunu, bundan dolayı da sorunların, esas itibariyle nihaî olarak çözülmüş olduğuna inandığını belirtiyor. Bu durum, saçma oldukları itiraf edilen önermeler aracılığıyla kesinlik ve doğruluğu tartışma götürmez düşünceler öne sürebileceğimizi ve sorunları saçmalıklar öne sürerek "nihaî olarak" çözebileceğimizi gösterir. Bunun ne demek olduğunu düşününüz. Bu demektir ki, Bacon'ın, Hume'un, Kant'ın ve Russell'ın yüzyıllardır savaştıkları her türlü metafizik saçmalık artık rahatça yerleşebilir ve hattâ saçma olduğunu itiraf edebilir. Çünkü artık önümüzde yeni bir saçmalık türü var; kesinlikleri ve doğrulukları tartışma götürmez olan saçmalıklar, başka bir ifadeyle derin bir önemi olan saç-

[29] *A.g.e.*, 4.121.
[30] *A.g.e.*, 6.54.

malıklar,[31] görüldüğü üzere Popper *Tractatus*'u en hassas noktasından yakalayıp Wittgenstein'ın merdivenini yere vurmuştur.

Gerçekten de *Tractatus*'ta sunulan dil izahı, *Tractatus*'un kendisini açıklamamıza olanak vermez. Bu durumda *Tractatus*'un kendi önermeleri kitabın talep ettiği dile örnek teşkil etmez. Peki ama *Tractatus*'un önermelerinin büsbütün anlamsız olarak değerlendirilmesi doğru mudur? Kelimenin sıradan anlamına göre *Tractatus*'un önermeleri saçma değildir. Kitabı okuyan biri haklı olarak söylenenin ne olduğunu bir dereceye kadar anlayabildiğini söyleyebilir. Dikkatli bir çalışmadan sonra bile onun önermelerinden bazılarını anlamlandırmak zor olsa da, bu çalışmanın tamamını anlamsız olarak nitelemek yanlıştır. Belirli bir nokta ortaya çıkmıştır ki kitabın önermelerin anlamı hakkında getirdiği tez kendisini açıklamak için uygun değildir. Benzer bir durum emprizmin bilgi hakkındaki iddiasında da karşımıza çıkar. Mesela XVII. yüzyılda Locke tarafından ortaya konulan görüşe göre "bütün bilgiler deneyim üzerine temellenmiştir". Burada yeniden, bu ifadenin yani bütün bilgilerin deneyim üzerine temellenmiş olduğu iddiasının kendisinin böyle bir metodla açıklanıp açıklanamayacağını sorabiliriz. Locke böyle bir şeyi talep etmiş olsa da bilginin diğer kaynaklarını gözardı etmeyi başaramazdı. Yani bilgi hakkındaki emprist iddianın kendisinin doğruluğu, emprist bir yolla bilinemez.[32]

Wittgenstein'ın kitabının sonunda kendi önermelerinin saçma olduğunu itiraf ettiği önerme, aslında kitabın ilk önermesinden itibaren uzun bir temellendirmenin neticesidir. Dolayısıyla bu önermenin saçma olarak nitelediği şeyin (kitabın önermelerinin değerinin) anlaşılması kitabın kurduğu fikir çatısının tam anlamıyla kavranmasıyla söz konusu olabilir. Zaten Wittgenstein'ın maksadı da budur. Bizi arzu ettiği kuramsal yüksekliğe taşımış, elde edilen konumun meşruiyetinin tartışılmadan, *a priori* kuramsal bir kavrayış olarak muhafaza edilmesini istemiştir. Oysa Wittgenstein'ın yakın arkadaşı Frank Ramsey'in ifadesiyle, "Söylenemez olan gerçekten söylenemezse, bu konuda ıslık bile çalamayız." Ortada söylenemeyen üzerine yazılmış koca bir kitap varsa, üzerine konuşulması gereken önemli bir sorun da var demektir. Wittgenstein, tam da bu noktada sözü/sorunu kesip atar: "Üzerine konuşulamayan hakkında susmalı."[33]

---

[31] Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*. Çev. H. Rıza Tepe, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1989, cilt, 2, s. 263, 264.
[32] Oswold Hanfling, *Wittgenstein's Utter Philosophy*, The Macmillan Press Ltd. London, s. 22. vd.
[33] Wittgenstein, *Tractatus*, 7.

HABERMAS'IN SÖYLEM ETİĞİNE BAKIŞI

Yücel Dursun

GİRİŞ

Bu çalışmada, J. Habermas'ın *Moral Consciousness and Communicative Action* (Ahlâkî Bilinçlilik ve İletişimsel Eylem) adlı yapıtında yer alan "Discourse Ethics" (Söylem Etiği) bölümünde temellendirmeye çalıştığı söylem etiği konu edinilip incelenmektedir.

Habermas'ın Söylem Etiğini temellendirme programına bakmadan önce kısaca Söylem Etiğinden söz etmenin yararı olacaktır.

Söylem Etiği, katılımcıların çoğulculuğunu gerektiren ve katılımcıların bir ahlâkî savlamada (argumantation) bulundukları ve bu yönde geçerlilik iddiaları (clairns to validity) sundukları ve yine söylem(ler) boyunca bir hemfikire (consensus) ulaşmaya çalıştıkları, söylem tabanlı bir etik kuramıdır. Bu söylemin kuralları olduğu gibi, aynı zamanda katılımcılar söyleme katılmadan önce en azından söylemin olabileceği ve bir hemfikire ulaşılabileceklerini (bu her zaman mümkün olmasa da) kabul ederler. Bunun yanı sıra söylemin nasıl olması gerektiğini belirleyen kurallar da vardır.

Habermas, yukarıda kısaca söz ettiğimiz Söylem Etiğini olanaklı kılan bir ahlâkî yasa olarak evrenselleştirme (universalization) ilkesinden bahseder. Evrenselleştirme ilkesinin bir temellendirmesini ve tanımını yap-

maya çalışırken Habermas, aynı zamanda bir söylemin nesnesi ve yapısını da incelemeye çalışacaktır. Habermas bu konuda şöyle der:

> Ahlâk kuramının köktenci sorusu: Nasıl oluyor da bizler, bizlerin pratik sorunlar üzerindeki savlamaları boyunca fikir birliği etmemize tek başına olanak veren evrenselleştirme ilkesinin kendisini temellendirebiliyoruz?[1]

Evrenselleştirme ilkesini temellendirmeye başlarken Habermas, ilk iş olarak ahlâkî fenomeni açığa çıkarmaya çalışır. Biz bu çalışmamızda onun temellendirme programını ve bu yönde oluşturduğu kurgusunu açık kılmaya çalışacağız. Bu bakımdan Habermas'ın ahlâk fenomenine bakışı da onun kurgusunun (ya da programının) ilk aşamasını oluşturur.

AHLÂKIN FENOMENOLOJİSİ ÜZERİNE

Habermas, öncelikle metafiziksel tanımcı kuramların, sezgili değer etiğinin, coşkuculuk (emotivisim) ve kesinlikçilik gibi bilişselci (cognitive) olmayan kuramların, ahlâk fenomenini açıklamada yetersiz kaldıklarını tespit ederek başlar kuramına.[2] Aslında ahlâkî fenomen Habermas'a göre iletişimsel eylemin[3] (aktörlerin geçerlik iddialarına yöneldikleri bir eylem tipinin) biçimsel-pragmatik çözümlenişi anlamında aydınlatılabilir.[4]

Habermas, ahlâkî fenomeni aydınlığa kavuşturmak için Strawson'un ahlâkî fenomeni incelemesine yer verir ve onun iki kişi arasındaki bir ahlâk deneyimini örneklemesini ele alır. Buna göre, kişilerden birinin karşısındaki kişiyi aşağılama ya da itibarsızlaştırma durumunda incitilen kişinin duygusal cevabı incelenir. Bu cevap, kişisel aşağılanmayla yüzleşildiğinde bir kızgınlık ve öfkedir. Bu incinmenin tamiri olmadığında da belirsiz bir tepkisi, gücenmedir. Strawson bu bakımdan korku ve şiddetin incinmede ortaya çıkan ilk cevap olduğunu söyler. Bundan sonra ortaya çıkan gücenme, birine bir başkası tarafından yapılmış hatalı bir itibarsızlaştırmaya verilen bir yanıttır. Gücenme görece güçsüz de olsa der Strawson, ahlâkî ayıplama/kınamanın bir ifadesidir. Strawson bu örneği incelediğinde bu bağlamda şu noktaları belirtir:

---

[1] Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, tr. Christian Lenhardt ve Shierry Weber Nicholsen, MIT press. Second printing, 1991, Massachusetts, s. 44.
[2] a.g.y. s. 44.
[3] Bu metnin ilerleyen kısımlarında Habermas'ın İletişimsel Eylem ve Stratejik Eylem ayrımı daha ayrıntılı bir şekilde anlatılacaktır.
[4] Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, tr. Christian Lenhardt ve Shierry Weber Nicholsen, MIT press. Second printing, 1991, Massachusetts, s. 44.

Eylemler bir başka kişinin bütünlüğünü bozduğunda, bunu yapan veya üçüncü bir kişi özürler üretebilir. İncitilen taraf bu özrü kabul eder etmez, artık daha önce olduğu tarzda kendini gücenmiş hissetmez. Özürler ise çok çeşitli olabilir. Strawson iki özür tipini ele alır ve bunlardan birinin, saldırganın hatalı bir davranışta bulunduğunu ifade eden örneğin "O bu niyette değildi..." gibi bir cümleyle dile gelen bir özür olabileceğini belirtir. Ya da onun yanlış davranışının bir çocuğun, alkoliğin veya bir çılgının eylemi olduğu şeklinde ifade edilen ikinci bir özür tipi olabilir. Bu durumda bizler ahlâkî ayıplamanın önüne geçen nesnelleştirilmiş bir davranış aldığımızı zannederiz. Strawson, saldırılan tarafın incinme gibi kişisel cevaplarının, yalnızca etkileşimde yer alan bir kişinin edimsel davranışı içinde mümkün olduğunu söyler. Bu bakımdan da duygusal davranışların ve hislerin bu örüntüsünü linguistik çözümleme araçlarıyla açıklamaya çalıştığında Strawson, öncelikle bütün bu duyguların, bizim için sadece edimsel bir tavır içinde erişilebilir olan gündelik yaşamın pratiklerine yerleşmiş olduğu olgusuyla uğraşır.

Habermas, ahlâk felsefesinin, gündelik yaşamın iletişimsel pratiklerine katılan birisinin tavırlarına uygulanabilmesi gerektiğini söyler.

Habermas'ın Strawson'dan aldığı bu örnekte aslında vurgulamak istediği şudur:

> Kızgınlık ve incinme, bizim bütünlüğümüzü bozmaya yönelmiş belirli bir öteki kişiye yönelir. Buna rağmen bu kızgınlığı ahlâkî yapan şey, iki somut birey arasındaki etkileşimin kesintiye uğratılmış olması gerçeği değildir; ama daha çok, sadece ego ve değişme için geçerli değil, aynı zamanda bir toplumsal grubun bütün üyeleri için, hattâ bütün ehil aktörler için geçerli olan, altta yatan, normatif beklentinin bozulmasıdır [....] Bu kişi (eyleyen, kıran kişi) aynı zamanda, bütün tarafların kavradığı genelleştirilmiş bir beklenti denilen, kişisel olmayan veya en azından kişiler üstü bir şeyi ihlal etmiştir.[5]

Bu sözlerden de anlayabileceğimiz gibi kırılan tarafın kırılma nedeni aslında bir normun ihlaliydi. Örneğin böyle bir norm "insanlar birbirlerine saygılı olmalıdır" gibi bir şey olabilirdi. Normlar böylelikle temellerini haklılaştırmış bulunmaktadırlar.

Habermas'ın, ahlâk fenomenini açıklamayı bilişselci bir yöntemle ele aldığını daha önce söylemiştik. İşte bu bakımdan Habermas, bir kuralın bozulmasına yönelen kızgınlık ve kınamanın, son tahlilde, bilişsel bir

---

[5] Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, tr. Christian Lenhardt ve Shierry Weber Nicholsen, MIT press. Second printing, 1991, Massachusetts, s. 48.

esasta temellenmiş olması gerektiğini söyler.[6] Böylelikle Habermas, etik temellendirme programının bilişsel bir tabanda yürümesinin gerekçesini vermiş olur.

Habermas'ın Strawson'un Ahlâk Fenomenolojisi'ne yer vermesinin nedeni, ahlâkî fenomenin dünyasının, sadece etkileşimdeki katılımcıların edimsel tavırlarında kavranabileceğine yönelik vurgusunu güçlendirmek istemesidir.

Etiğe Nesnelci ve Öznelci Yaklaşımlar

Stephen Toulmin, "Etikte aklın yerinin değerlendirilmesi"nde duygular ve algılar arasında bir paralellik çizer. Habermas, bu bakımdan gündelik yaşamdan aldığı ve iletişimdeki sorunsuz aracılar dediği ifadeleri inceler. Örneğin, "bu namussuz bir yapışkan" gibi inanç ifadeleri ya da "bunu nasıl yapabildim?", "ona yardım etmelisin", "bana fırtınalı bir yaşam verdi", "o muhteşem davrandı" gibi duygusal ifadeler olabilir.

Habermas bu gibi ifadelerin itirazlarla karşılaştığında, neden oldukları geçerlilik iddialarının reddedildiğini söyler. Benzer şekilde de ahlâkî temellendirme, özür dileyerek, haklılaştırarak ya da eleştirerek olabilir. Habermas'a göre, Toulmin'in olguların kuramsal açıklamaları ve eylem biçimlerinin ahlâkî temellendirmeleri arasında, diğer deyişle algılanmaların deneyimsel temelleri ve duygular arasındaki çizdiği paralellik durumun bütünü değildir.[7]

Bu eksik durum nedeniyle Habermas, "ahlâkî doğruluk" sorununu ele alır ve bunu netleştirmeye çalışır. Böylece normatif ifadelerin doğruluk ve yanlışlığını ele alır. Habermas, normatif ifadelerin kural olarak bildirme kipi tarzında kullanıldığını; gösterme/işaret etme (indicating) suretiyle bu normatif ifadelerin betimleyici ifadeler gibi eleştiriye açıldıklarını ve böylelikle çürütmeye ve temellendirmeye de açıldıklarını söyler. Habermas, Alan R. White'dan bir alıntı yaparak konuyu aydınlatmaya çalışır. White şöyle demektedir:

> Ne yapılması gerektiği hakkındaki ahlâkî tartışmada, hakkında hemfikir olduğumuz ya da savladığımız, varsaydığımız, keşfettiğimiz veya kanıtladığımız, kuşkulandığımız veya bildiğimiz şey, filanca bir şeyi yapıp yapmamak değildir; ama bu filancanın doğru, daha iyi ve yapılacak tek şey olmasıdır. Ve bu doğru ve yanlış olabilen bir şeydir. [...]

---

[6] a.g.y. s. 49.
[7] a.g.y. s. 51.

> Ahlâkî bildirimler 'Ne yapsam iyi olur?' sorusunun cevaplanmasını gerektirebilir. Onlar böyle yanıtlar vermezler.[8]

Habermas White'ınkine benzer savların, bir bilişselci etik yönelimine işaret ettiğini söyler.

Habermas bu tespiti yaptıktan sonra, normatif ifadelerin geçerli ya da geçersiz olabileceğinin varsayıldığı durumda –ki Habermas bunu doğru bulur– ve geçerlilik iddiaları ahlâkî savlarla rekabet edebilen açıklamalar olduğu sürece, *geçerlilik iddialarının ahlâkî doğru öne sürdüğü* şeklindeki bir yorumlamanın *yanlış* olacağına işaret eder.[9] Yani buna göre, eğer biz,

– Normatif ifadelerin geçerli veya geçersiz olabildiğini varsayarsak (ki bu doğrudur)

– Geçerlilik iddiaları, ahlâkî doğru öne sürer dersek,

normatif ifadelerin doğru veya yanlış olmasını, betimleyici ifadelerin doğru ve yanlış olmasıyla eş tutarak, pratik sorunların olası doğruluğunu yanlış yorumlamaya yol açmış oluruz. Bu ise Habermas'ın, normatif ifadelerin doğruluk veya yanlışlıklarını betimleyici ifadelerle eş tutmadığı anlamına gelmektedir.

Habermas, sezgicileri de normatif ifadeleri doğrulayamadığı veya yanlışlayamadığı için eleştirir.[10] Sezgicilerin kuramını, "bu masa sarı", "bütün kuğular beyazdır" gibi önermesel ifadeleri normatif ifadeler yerine geçirdiği bir kuram olarak görür. Bunu biraz açarsak, sezgiciler iyi ve güzel vb. değerlerin bilinemeyeceğini ama sezgiyle doğrudan doğruya kavranabileceğini söylüyorlardı. Aynı şekilde, sezgiciler için normatif ifadeler de bir sezgiyle doğrudan doğruya kavranabilen ifadelerdir. Durum böyle olunca da onların doğruluk ve yanlışlıklarından ya da geçerli olup olmamasından söz etmek anlamını yitirmektedir. Habermas'ın sezgicileri eleştirdiği nokta da budur. Habermas, bu konu üzerinde dururken Moore'un sezgisel duyuş yapan normatif ifadelerin en azından dolaylı olarak kanıtlanabileceğini söylemesine yer verir. Buna göre, "iyi", "haklı" gibi bildirimler "sarı" ve "beyaz" gibi özelliklerle karşılaştırılmamalıdır ama doğru gibi yüksek düzeydeki bir doğrulamayla karşılaştırılabilirler. Yapılan iş aslında yüklem olarak "haklı" ya da "iyi" gibi kavramların yerine "doğru" gibi bir kavramın konulmasıyla, önermesel olarak bir nor-

---

[8] Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action,* tr. Christian Lenhardt ve Shierry Weber Nicholsen, MIT press, Second printing, 1991, Massachusetts s. 52.

[9] a.g.y., s. 52.

[10] a.g.y., s. 54.

matif ifadeye benzetmektir. Habermas ise bunun, yerleşmiş geçerlilik iddialarını açıklamada uygun bir yol olmadığını söyler.[11]

Etik kuşkucuları da inceleyen Habermas, onların, *ahlâkî yargılarımızın, aslında ne demek istediklerini* ve *ahlâkî duyguların gerçekte hangi işlevleri yerine getirdiğini* açıklamak zorunda olduklarını belirtir.[12]

Habermas, etikçi kampları inceledikten sonra, bilişselci olmayan konumun iki temel argümanını saptar:

1. Temel ahlâkî ilkeler hakkındaki tartışmalar, fikir birliği içinde doğmaz, konu edilemez.

2. Normatif önermelerin doğru olmasının ne anlama geldiğini açıklamada bütün girişimler başarısızdır.[13]

Birinci sav Habermas'a göre, eğer ilkesel olarak olanaklı ahlâkî bir argümantasyonda, fikir birliği yapan bir ilke adlandırılabilinirse gücünü kaybeder. İkinci sav, normatif cümleler, ancak önermesel doğruluk anlamında geçerli veya geçersiz olabilir şeklindeki öncülü bırakırsak başarısızlığa uğrar.

Habermas bu noktada Toulmin'in söz ettiği, etiğin temel sorusu formülasyonuna geri döner:

> Ne çeşit bir sav, ne çeşit bir gerekçelendirme ahlâkî kararların desteklenmesini kabul etmemiz için elverişlidir? Ne gibi şeyler, bir sonucu inancın değeri yaparlar?[14]

Özellikle birinci soru, Habermas'ın evrenselleştirme ilkesine girişi için büyük önem taşımaktadır. Böylelikle Habermas, savlamanın bir kuralı olarak evrenselleştirme ilkesine geçiş yapar. Bu geçişi yaparken de Habermas, ahlâkî temellendirmenin iktidarın pragmatik bir eşitlemesi için olmadığını; ahlâk kuramının, ahlâk savlamasının bir çözümlenmesi olmaktan çıkarılması gerektiğini ve yine evrenselleştirme ilkesinin, ahlâkî savda fikir birliğini olanaklı kılan bir ilke olduğunu söyler.[15]

---

[11] Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, tr. Christian Lenhardt ve Shierry Weber Nicholsen, MIT press, Second printing, 1991, Massachusetts, s. 53.
[12] a.g.y. s. 54.
[13] a.g.y. s. 56.
[14] Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, tr. Christian Lenhardt ve Shierry Weber Nicholsen, MIT press, Second printing, 1991, Massachusetts, s. 56-57.
[15] a.g.y. s. 57.

İLETİŞİMSEL EYLEMDE HAK İDDİA EDİCİ (ASSER-TORIC) VE NORMATİF GEÇERLİLİK İDDİALARI

Habermas, evrenselleştirme ilkesini temellendirdikten sonra Söylem Etiğinin yapısını anlatmaya girişmektedir. Söylem Etiğinin iletişimsel bir bağlamda geçmesinden dolayı iletişimseli de buna göre tanımlamaya çalışır. Öncelikle, geçerlilik iddiaları çoğulluk içinde, iletişimsel eylemin bağlamlarında ve böylece yansımalardan önce görünmezse, savlama düzeyinde meydana gelecek doğru ve normatif doğruluk arasında bir farklılaşma beklenemeyeceğini belirtir. Ardından Habermas, iletişimseli şöyle tanımlar:

> Katılımcılar, kendi eylem planlarını, geçerlilik iddialarının özneler arası tanınması anlamında, geliştirilmiş olan herhangi bir noktada elde edilen fikir birliğiyle uzlaşımsal olarak eşgüdümlediklerinde, karşılıklı etkileşimlere iletişimsel derim.[16]

Bu tanımdan da anladığımız gibi, geçerlilik iddiaları özneler arasıdır ve fikir birliğine uzlaşımsal olarak ve eşgüdümlenerek varılabilir. İşte bu aşamadaki karşılıklı etkileşimler de "iletişimsel" adını alır. Habermas, iletişimsel bir süreç içindeki aktörlerin geçerlilik iddialarını üç farklı düzeyde sorgular:

1- Konuşan, nesnel dünyada bir şeye gönderme yapıp yapmadığında

2- Paylaşılan toplumsal dünyada bir şeye gönderme yapıp yapmadığında

3- Kendi öznel dünyasında bir şeye gönderme yapıp yapmadığında

Tüm bu düzeylerde de geçerlilik iddiası sunan aktör, buna göre bir hakikat iddiası, doğruluk iddiası veya doğruculuk iddiası (claim to truthfulness) sunar.

Bunun yanı sıra Habermas, bir de iletişimsel eylem ve stratejik eylem olarak iki ayrım yapar:

İletişimsel eylemde aktör, konuşma önerisinin bağlayıcı etkisine güvenerek, karşısındakini akılcılıkla güdülemeyi amaçlar.

Stratejik eylemde aktör, yaptırımların tehdidine veya doyumun vaadine güvenerek karşısındakini kendi arzusu yönünde etkileşimin sürmesi için etkilemeye çalışır.[17]

---

[16] a.g.y. s. 58.

[17] Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, tr. Christian Lenhardt ve Shierry Weber Nicholsen, MIT press, Second printing, 1991, Massachusetts, s. 58.

Habermas daha sonraları Söylem Etiğinin iletişimsel bir tabanda yürüdüğünü söyleyecektir. Hattâ bu yönde iletişimsel eylemin bir kuramını da kurmaya çalışacaktır.

Habermas, normların bu bağlamdaki rolüne tekrar döner ve iki geçerlilik iddiasının, önermesel hakikat ve normatif doğruluk iddialarının, eylemin eşgüdümleyicileri olarak rollerini farklı biçimde yerine getirdiklerini öne sürer.[18]

Bunun yanı sıra Habermas'a göre, konuşma ediminin normlarla ilişkisi konuşma ediminin olgularla ilişkisiyle aynı değildir. Örneğin, evrensel olarak -meli, -malı şeklinde ifade edilebilen ahlâk normlarına bakıldığında

a) Bir kimse diğerini öldürmemelidir

b) Hiçkimsenin öldürülmemesi emredilmektedir

şeklindeki ifadelerden, (a) gibi ifadeler, bir biçimde ikincil olarak veya diğer konuşma edimleri boyunca hitap ettiğimiz emirlerdir. Bunun olgular alanında eşiti yoktur.

Habermas'ın bu incelemesinin ışığında Söylem Etiğine uygun olabilecek bir sonuca varılır: *"Normlar, meşru olarak düzenlenmiş kişiler arası ilişkilerin sürekli yeniden kurulmasına bağlıdır"*[19]

Yine bu bağlamda şöyle denir:

> Eğer uzun vadede bir normun toplumsal geçerliliği, onun seslendiği grupta geçerli olarak kabul edilmesine bağlı ise, [...] normların "varoluşu" ile denk gelen "-meli" ifadelerinin beklenen temellendirmesi arasında bir bağlantı vardır; bu bağlantının ontik alanda bir paraleli yoktur[20]

Ahlâkî İlke

Habermas, bir savlama kuramının bir "biçimsel olmayan mantık" biçiminde olması gerektiğini, çünkü kuramsal ve ahlâkî pratiklik üzerinde, dedüksiyon veya empirik kanıt tabanında uyuşmaya zorlamanın mümkün olmadığını söyler.

Kuramsal söylemde, tekil gözlemler ve genel hipotezler arasındaki mesafe, bazı kanunlar ve indüksiyon ile köprülenir.[21] Bu da bir anlamda konsensüsü mümkün kılan köprüleme ilkesini yani ahlâk ilkesinin özünü

---

[18] a.g.y. s. 59.
[19] a.g.y. s. 61.
[20] a.g.y. s. 62.
[21] Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action,* tr. Christian Lenhardt ve Shierry Weber Nicholsen, MIT press. Second printing, 1991, Massachusetts, s. 63.

oluşturur. Habermas'a göre bu analojik köprüleme ilkesi, pratik söylem için gereklidir. Ahlâkî savlama mantığının bütün kuralları, ahlâkî bir ilkeye girişle sonuçlanır. Ahlâkî ilke, ondan etkilenebilecek veya etkilenen herkesin nitelikli onayı ile karşılaşmayan her geçersiz normu dışlayacak şekilde tasarlanır. Uzlaşmayı mümkün kılan bu köprü kurucu ilke, sadece genel bir iradeyi ifade eden bu normların geçerli olarak kabul edilmesini sağlamaktadır.[22]

Habermas, Söylem Etiğinin ahlâkî ilkesinden söz ederken Kant'ın "kategorik imperativi"ne de göndermelerde bulunur. Habermas'a göre kategorik imperativ, eylemin modları ve maksimleri veya onlarla ilerleyen çıkarların evrenselleştirilebilirliğine gereksinim duyan bir ilkedir. Kant, bu gereksinimlerle çelişen tüm normları geçersiz olarak elemek istemiştir.

İşte bu noktada Habermas, evrenselleştirme ilkesinin, koşulsuz evrensel "-meli" ifadesini almak zorunda olan ahlâkî normları gerektirdiğini söyler.[23]

Habermas, Kurt Baier ve Bernard Gert'in, geçerli ahlâkî normların genel olarak öğretilebilir ve kamusal olarak savunulabilir olduğunu öne sürdükleri zaman, evrenselleştirme ilkesinin bu tip bir anlamına yaklaştıklarını söyler. Yani O'na göre evrenselleştirme ilkesi, aynı zamanda *öğretilebilir ve kamusal olarak savunulabilir bir ilkedir.*

Habermas, fikir birliğini mümkün kılan köprüleme ilkesinin temellendirilebildiği zaman Söylem Etiğine geçilebileceğini söyler; ve köprüleme ilkesini, evrenselleştirmenin monolojik uygulamasını önlemek amacıyla formüle ettiğini de belirtir. Habermas bu bağlamda evrenselleştirme ilkesinin bazı özelliklerini de verir:

> Öncelikle, evrenselleştirme sadece katılımcının bir çoğulluğu içindeki savlamayı düzenler; ikincisi, o, etkilenen herkesin katılımcılar olarak kabul edildiği gerçek yaşam savlamasının bir perspektifini önerir.[24]

Böylelikle Habermas, katılımcıların çoğulluğunu gerektiren bir söylemin düzenlenmesini ve bunun da aslında gerçek yaşamda yer alan bir olgu olduğunu söyler. Habermas, bu bakımdan, normatif geçerlilik iddialarının her günkü hayatımızın iletişimde aldığı rolü aklımızda tutarsak, neden

---

[22] a.g.y. s. 63.
[23] a.g.y. s. 64.
[24] a.g.y. s. 66.

ahlâkî savlarla çözülen problemlerin monolitik olarak ele alınmadığının ama katılımcı bir efor gerektirdiğinin görülebileceğini öne sürer.[25]

Habermas'ın Söylem Etiğinin de Kant'a göndermeler yaptığını söylemiştik. O, aslında Kant'ın kategorik imperativ'ini de Söylem Etiğinin bakımından yeniden formülleştirir ve şöyle ifade eder:

> Evrensel bir yasa olmasını isteyebileceğim herhangi bir maksimi herkes için geçerli olarak atfetmeden daha çok; maksimimi herkese, kendisinin evrensellik iddiasını söylemsel (diskursiv) test etme amacıyla sunmalıyım. Bu, vurgunun, birinin genel bir yasa olmak için, çekişmeye düşmeksizin işleyebilmeden, herkesin evrensel bir norm olmak için hemfikir olmayı işleyebilmesine koymasıdır.[26]

Evrensellik ilkesinin bu versiyonu der Habermas, gerçekten de, bir katılımcı savlama işleminin bu fikrini gerektirir. Bu tanımdan da anlayabileceğimiz gibi Kant'ın kategorik imperativiyle verilen ve "öyle eyle ki istemenin maksimi genel bir yasa olarak tanınabilsin" diye tanımlanabilen bu pratik aklın yasası, aslında benim ilkemin herkes için geçerli olabilmesinin koşulunu söyler. Habermas ise yukarıdaki tanımdan da anlaşılabileceği gibi makisimimin (ilkemin) evrensel olabilmesinin koşulu olarak söylemi (discourse) görmektedir. Böylelikle de evrensel ilkelerin, katılımcıların bir çoğulluğuyla onaylandığını söyleyebiliriz. Diğer deyişle Habermas'a göre, çıkarlarını kavrayan her bir bireydeki betimleyici terimler, diğerleri tarafından eleştirelliğe açık olmalıdır.

Habermas, bu söylenenlerin ötesinde Söylem Etiğinin iki varsayımla başarılı olabileceğini veya olamayacağını vurgular:[27]

1- Normatif geçerlilik iddiaları, bilişsel anlama sahiptir ve hakikat iddiaları gibi ele alınabilir.

2- Komutların ve normların temellendirmesi, gerçek bir söylemin gerçekleştirilmesine gereksinmektedir.

Söylem Etiki ve Eylem Teorisindeki Tabanı

Habermas, Evrenselleştirme ilkesine girişle, bir Söylem Etiğinin temellendirilmesinde ilk adımın atılmış olduğunu söyler. Konuyu özetlemek bakımından da bir etikçi bilişselcinin taraftarları ile ahlâkî kuşkuculuğun taraftarları arasında hayâlî bir tartışma düşler. İlk aşamanın, kuşkucunun

---

[25] Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*. tr. Christian Lenhardt ve Shierry Weber Nicholsen, MIT press, Second printing, 1991, Massachusetts, s. 67.
[26] a.g.y. s. 67.
[27] a.g.y. s. 68.

gözüne "ahlâkî fenomen" tabanında açılan bir konu olduğunu söyler. İkinci aşamanın, "hakikatin" kabulünün sorunsallaştırılıp sorunsallaştırılamayacağı konusu olduğunu söyler. Habermas, bir öznel etikçi olarak kuşkucunun, nesnel etikçiye bazı puanlar verebileceğinin görüldüğüne dikkat çeker. Bilişselci bu ikinci düzeyde pozisyonunu, normatif ifadeler için bir geçerlilik iddiasının yalnızca bir hakikat iddiasına benzeştiğini ileri sürmesiyle kurtarmıştı. Üçüncü aşama, kuşkucunun, ahlâkî ilkenin sorulan üzerine *bir konsensüse ulaşmanın sıkça mümkün olmadığı* biçimindeydi. Aslında nihaî değer yönelimlerinin bir *çoğulculuğuyla yüzleşildiğinde,* kuşkucunun konumu *destekleniyor gözüküyordu.* Bilişselci, bu durumda konsensüsü mümkün kılan bir köprüleme ilkesininin varlığını betimlemeye çalıştı. Bundan sonra kültürel görecelik sorunu, savlamanın bir sonraki aşamasını işgal edecektir. Bu aşamada kuşkucu, evrenselciliğin Batı kültürüne özgü ahlâkî sezgilerin aceleci bir genellemesi olduğunu söyler. Buna karşı bilişselci, onu, ahlâk ilkesinin bir transendental temellendirmesiyle yanıtlar. Beşinci aşamada, kuşkucu, transendental temellendirmeye göz diker ve sonrasında Apel'in savının daha tedbirli bir versiyonuyla karşılaşır. Altıncı aşamada, bir Söylem Etiğinin bu söz verilen temellendirmesi yüzünden, kuşkucu, söyleme girmeye karşı bir durumda yer alır. Fakat Habermas, kuşkucunun böyle yapmakla kendisini umutsuz bir yerde konumlandırdığını göstermeye başlar. Yedinci ve tartışmanın son aşamasında, kuşkucu, Hegel'in Kant eleştirisinde geliştirdiği etik biçimciliğe karşı görüşleri diriltir.[28]

Habermas, konuyu bu biçimde özetledikten sonra, ahlâk ilkesinin temellendirmesini açmak ister ve bunun olanaklılığına ve gerekliliğine bakar.

AHLÂK İLKESİNİN BİR TEMELLENDİRMESİ GEREKLİ VE MÜMKÜN MÜDÜR?

Habermas'a göre Ahlâk ilkesinin temellendirilmesine yönelik istek, Kant'ın kategorik imperativ'i hatırlandığında, zorunlu olarak ussal değildir. Habermas'ın daha sonra söyleyeceği gibi, bu temellendirme, aslında sıkı sıkıya dedüktif ve mantıksal ve yine nihaî bir temellendirme değildir. Bu açıdan bakıldığında da o, zorunlu olarak ussal değildir.

Habermas, ahlâk ilkesinin evrensel geçerlilikle temellendirilme teşebbüsünde Hans Albert'in çok önemli bir trilemmasından söz eder. Bu tri-

---

[28] Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action,* tr. Christian Lenhardt ve Shierry Weber Nicholsen, MIT press, Second printing, 1991, Massachusetts, s.76.

lemma, "Müchhausen Trilemma" olarak bilinir ve Hans Albert'e göre bilişselci, böyle bir trilemma içindedir. Yani üç eşit kabul edilemez seçenekten birini seçmek zorundadır bilişselci. Bu seçenekler şunlardır: Temellendirme teşebbüsünde:

1- bir sonsuz geriye dönüşle ortaya koymak
2- dedüksiyon zincirini keyfî olarak kırmak
3- döngüsel bir sav yapmak[29]

kabul edilemez seçenekler olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıntıya girmek gerekirse, Birincisinde öncüllerden yola çıkarak vardığımız sonuçta, bu öncüllerin de temellendirilmesi durumunda ve onun dayandığı öncüllerin de temellendirilmesi durumunda sonsuz bir geriye gidiş vardır. İkincisi ise, temellendirmenin bir halkasının kopuk olma durumudur. Ve son olarak üçüncüsünde ise, öncüllerden yola çıkarak ulaştığımız bir sonucun, başta çıktığımız öncüle denk bir önerme olması söz konusudur.[30]

Habermas, bu trilemmanm durumunun problematik olduğunu söyler. O, sorunun, bildirimler ve yalnızca mantıksal çıkarıma dayanma arasındaki bir dedüktif ilişkiye yönelmiş, temellendirmenin bir anlamsal kavramını önvarsayarsa doğduğunu söyler. Habermas bu probleme, bir anlamda sorunun, evrenselleştirmenin temellendirilmesiyle ilgili olmadığı yanıtını verir:

> İndüksiyon ilkelerine ve evrenselleştirme ilkesine, dedüktif olmayan ilişkilerde mantıksal mesafeyi sadece köprülemeye amacı için savlamanın kuralları olarak girildi.[31]

Buna göre, köprüleme ilkesi dedüktif temellendirmelere müsait değildir.

Temellendirme bakımından, Habermas, K.O. Apel'in transendental-pragmatik'ini alır ve onun anahtar öğelerinden birine, "bir edimsel çelişki" nosyonuna yer verir. Bu ilginç temellendirme biçimine, kuşkucunun Söylem Etiğine ilişkin karşı çıkışlarını başarılı bir şekilde yanıtlamasından dolayı burada yer vermek istiyoruz.

Bir edimsel çelişki, bir sabit söz edimi k(p), öne sürülen p önermesine çelişik önermesel bir içeriğe sahip olumsal olmayan önvarsayımlara da-

---

[29] Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, tr. Christian Lenhardt ve Shierry Weber Nicholsen, MIT press, Second printing, 1991, Massachusetts, s. 79.

[30] Bu, özellikle bilim felsefesinde temellendirme bağlamında incelenen bir sorundur. Konuyla ilgisi bağlamında "Gödel darbesi"ni verebiliriz. Gödel bir matematikçiydi ve kümeler kuramı çalışması sonucunda hiçbir matematiksel sistemin tam ve tutarlı olamayacağını ispatlamıştı. Bu daha sonra bilim ve felsefe dünyasında büyük yankı yaptı ve sonrasında dedüktif bir temellendirmenin mümkün olup olamayacağına ilişkin bir sorunu gündeme getirdi.

[31] a.g.y. s. 79.

yandığında oluşur. Habermas'a göre Apel, bilinç felsefesinin klasik savlarını anlamak için, edimsel çelişkilerin önemini resmeder. Örneğin Apel'in seçtiği bir örnek vardır. Bu Descartes'in "Cogito ergo sum"udur. Descartes'in savı, "Var olduğumun kuşkusunu belirtiyorum" şeklinde yeniden kurulabilir. Bir edimsel çelişkinin terimlerinde yeniden kurulan bu yargı sonrasında konuşmacı, aşağıdaki önermeler için bir doğruluk iddiası doğurur:

a- Var değilim (şimdi ve burada)

b- Varım (şimdi ve burada)[32]

Konuşmacı a) ifadesini sözcelemekle, kaçınılmaz olarak varlıksal bir varsayım yapar. Burada her iki ifadedeki kişisel telaffuz, bir ve aynı kişiye işaret eder. Böylelikle konuşmacı, a)'yı sözcelemekle bir edimsel çelişki içinde yer almaktadır.

Benzer şekilde Apel, etik kuşkucunun ahlâk ilkelerinin temellendirilmesinin olanağını reddetmesi ve yukarıdaki trilemmayı sunmasında bir edimsel çelişkiyi ortaya koyar.[33]

Etik kuşkucu, bir söylemin olamayacağını ya da bu söyleme ilişkin ahlâk ilkesinin temellendirilemeyeceğini söylerken, aslında kendisi bu söylem içinde yer almakta ve kendi savını temellendirmeye çalışmaktadır. Bu bakımdan da o, bir edimsel çelişki içinde yer almaktadır. Bu da şu demektir Habermas'a göre:

> Fakat, eğer öne süren, savını oluşturmada, varsayım oluşturmanın zorunlu olduğunu [...] ve bu varsayımlarının önermesel içeriğinin yanılgıcının ilkesiyle çeliştiğini gösterebilirse, rakip, kendini bir edimsel çelişki içinde bulmuş olacaktır.[34]

Eleştirel ussalcılar arasına taşınan bir "minimal mantık" hakkındaki bu tartışma, temellendirmenin mümkün olamadığını söyleyen kuşkucunun iddiasını olumsuzladığı sürece Apel ve dolayısıyla Habermas'ı ilgilendirmektedir.

Yukarıda vermeye çalıştığımız edimsel çelişki iyi incelendiğinde, aslında bir özgönderim sorunu olduğu ortaya çıkacaktır. Habermas, ahlâkî savlama kuramı geliştiren bir kişinin savlama süreçlerinde de, bu tür edimsel çelişkilerin ortaya çıkabileceğini işaret eder. Habermas, bu bakımdan bilgi teorisiyle ve ahlâkî savlama teorisiyle ilgilenen kişiler ara-

---

[32] Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, tr. Christian Lenhardt ve Shierry Weber Nicholsen, MIT press. Second printing, 1991, Massachusetts, s. 80.

[33] a.g.y. s. 80.

[34] a.g.y. s. 80-81.

sında bir paralellik çizer. Bilgi teorisiyle ilgilenen kişi nasıl kendi bilişsel edimlerinin dışında kalamazsa, ahlâkî savlama teorisi geliştiren bir kişi de bir savlama sürecinde kısmen yer alan kişinin olgusuyla tanımlanan durumunun dışında kalamaz Habermas'a göre. Onun için savlamanın bu durumu kaçınılmazdır. Bu ise Habermas'ı, *nihaî dedüktif temellendirmenin olamayacağı* anlamında ilgilendirir:

> Epistomolojistlerin bilgilerinin öz-gönderimliliğinin (self-referentiality) farkında oldukları gibi, savlamacı teorisyenler de savlarının özgönderimli olduğunun farkındadırlar. Bu farkındalık, "nihaî" ilkelerin dedüktif temellendirmesinde ve "kaçınılmazlık"ın açıklığına ve önvarsayımlara dönüşte, boş teşebbüsleri bırakma anlamına gelir.[35]

Bundan sonra Habermas, Apel'in transendental-pragmatiğinin bu bağlamdaki önemini Apel'in sözleriyle şöyle dile getirir:

> Eğer, bir durumda, bir önvarsayım, eylemdeki edimsel öz-çelişiği olmaksızın savlamaya karşı duramıyorsa; ve eğer, öteki durumda, önvarsayım, biçimsel mantıksal *petitio principi* olmaksızın dedüktif olarak temellendirilemiyorsa, o hâlde o, daima kabul edilmişlik zorunda olan, savlamanın bu transendental-pragmatik önvarsayımlarına aittir. Elbetteki savlamanın dil oyunları anlamlıysa.[36]

Habermas'a göre böylece amaçlanan ahlâk ilkesinin temellendirilmesi şu şekli alır: Her savlama, oluştuğu yerdeki bağlamına bakılmaksızın pragmatik önvarsayımlara dayanır ve o, onun evrenselcilik ilkesinin önermesel içeriğinden türetilebilir.[37]

Habermas, evrenselleştirme ilkesine geri döndüğünde, transendental pragmatik savın bu süreçte aldığı rolü belirtmek ister. Habermas'a göre onun işlevi, genel olarak, savlamanın önvarsayımları tarafından gerektirilen, savlamanın bir kuralı olarak yer alan, evrenselleştirme ilkesini göstermek için yardım etmesidir. Bu gereksinim ise şöyle karşılanır:

> Evrenseli ve savsal konuşmanın gerekli iletişimsel önvarsayımlarını kabul eden ve eylemin bir normunu temellendirmenin ne anlama geldiğini bilen herkes, kesinlikle, yukarıda belirttiğim biçimde veya denk

---

[35] Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, tr. Christian Lenhardt ve Shierry Weber Nicholson, MIT press, Second printing, 1991, Massachusetts, s. 81.
[36] a.g.y. s. 82.
[37] a.g.y. s. 82.

biçimde olsun ya da olmasın evrenselleştirme ilkesini geçerli olarak önvarsayar.[38]

Transendental-pragmatiğin önemini ve statüsünü böylelikle belirten Habermas bundan sonra R. Alexy'den aldığı söylemin kurallarına bakar ve onları, eleştirilerinden geçmiş şekliyle kabul eder.

SÖYLEM (DISCOURSE) KURALLARI

Habermas, bu bağlamda Alexy'nin söylem kataloglarını, onların basitliğinden dolayı aşağıdaki şekilde inceler:

Bu kataloğun ilki ya da kuralların ilk bölümü şöyledir:

1.1. Hiçbir konuşmacı kendisiyle çelişemez.

1.2. Yüklem F'yi nesne A'ya uygulayan her konuşmacı, F'yi bütün ilgili hâllerde A'ya benzeyen bütün diğer nesnelere uygulamaya hazır olmalıdır.

1.3. Farklı kullanıcılar, aynı ifadeyi farklı anlamlarda kullanamazlar.[39]

Bu düzeyde savlamanın önvarsayımları mantıksal ve etik içeriği olmayan anlamsal kurallardır. Yine bu düzeyde, etkileşimin özel bir biçiminin pragmatik önvarsayımları yerleştirilir.

Şimdi Alexy'nin kataloğundaki diğer kurallara geçersek,

2.1. Her konuşmacı, gerçekten yalnızca inandığını iddia edebilir.

2.2. Tartışma altında olmayan bir normu veya önermeyi tartışan bir kişi, böyle yapma isteği için bir neden sağlamalıdır.[40]

Açıkça bu kurallardan bazıları etik bir öneme sahiptir. Bu düzeyde ön plana geçen, söylemde ve anlayışa ulaşmaya yönelmiş eylemde ortak olan önvarsayımlardır.

Habermas, bundan sonra R. Alexy'nin söylem (discourse) kurallarını verir ve bunun üzerine bir değerlendirme yapar.

3.1. Konuşan ve eyleyen, rekabetteki her öznenin, bir söylemde yer almasına izin verilir.

3.2.

a- Herkesin, ne olursa olsun, herhangi bir iddiayı sorunsallaştırmasına izin verilir.

b- Herkesin, herhangi bir iddiayı söyleme sokmasına izin verilir.

c- Herkesin, davranışlarını, arzularını, isteklerini ifade etmesine izin verilir.

---

[38] a.g.y. s. 86.

[39] Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, tr. Christian Lenhardt ve Shierry Weber Nicholsen, MIT press, Second printing, 1991, Massachusetts, s. 87.

[40] a.g.y. s. 88.

3.3. Hiçbir konuşmacı, içsel ve dışsal zorlamayla, 3.1 ve 3.2'de dayandığı haklarını sınamakta engellenemez.[41]

Habermas, burada kural 3.1'in potansiyel katılımcıları tanımladığını söyler. Kural 3.1., savlamada yer alma kapasitesine sahip olan istisnalar olmaksızın tüm özneleri içerir. Kural 3.2'i ise Habermas'a göre, bütün katılımcılara savlamayı kurmada ve kendi savlarını çıkarmada eşit fırsat vermeyi garantiler. Yine kural 3.3., evrensel erişim hakları ve herkes tarafından eşitçe hoşlanılabilen eşit katılım altındaki koşulları yerleştirir.

Habermas'a göre söylemin bu kuralları yalnızca uzlaşımsal değil, daha çok, kaçınılmaz önvarsayımlardır.

Yine Habermas, kuralların bu önvarsayımlarının biçimini vermede, Alexy'nin, "tüm edimsel söylemlerin bu kurallara uyması gerektiği" şeklinde yanlış bir kavramsallaştırma yaptığını söyler. Habermas'a göre bir çok durumda bu açık değildir ve yaklaşımlara razı olunmalıdır.[42]

Bundan sonra Habermas, bir söylemin kurallarına ilişkin kendi görüşlerini belirtir:

> Söylemler, tekil sosyal bağlamlarda yer almaktadırlar ve zaman ve mekânın kısıtlamalarına boyun eğerler. Katılımcıları, Kant'ın zeki karakterleri değildir; fakat doğruyu araştırmanın izin verilen güdülerine ek olarak diğer güdüler tarafından yönetilen gerçek insanlardır. Konular ve kurucular organize edilmelidir. Tartışmaların açılması, ertelenmesi ve yeniden başlaması düzenlenmelidir.[43]

Habermas, tüm bu notlardan sonra, eğer Alexy tarafından konulan kurallar kabul edilirse, evrenselleştirme ilkesinin türelimi için yeterince güçlü öncüllere sahip olunabileceğini vurgular.[44]

Sonuç

Bu çalışmada, öncelikle Habermas'ın bir Söylem Etiğini temellendirme programı verilmeye çalışıldı. Bu temellendirme programında Habermas'ın, öncelikle Ahlâkî Fenomen'in ne olduğunu Strawson'un bir örneğini alarak incelediğini gördük. Buna göre ahlâkî fenomenin yapısında, bir söylem ortamındaki katılımcıların normatif beklentileri vardı. Bundan sonra normların yapısı incelenmeye çalışıldı. Bu arada öznel etikçilerin ve nesnel etikçilerin konuya bakışlarına yer verildi. Daha sonra Haber-

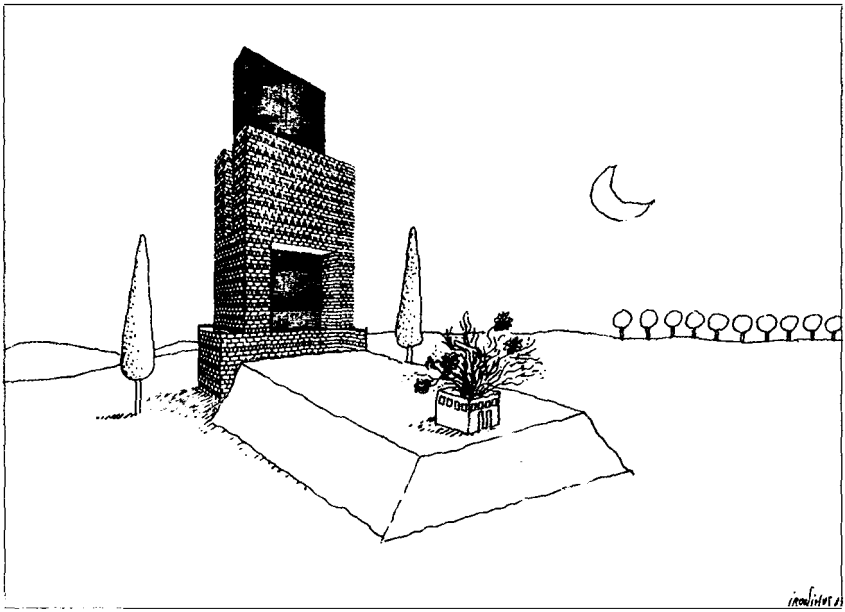
---

[41] a.g.y., s. 89.
[42] Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action,* tr. Christian Lenhardt ve Shierry Weber Nicholsen, MIT press, Second printing, 1991 Massachusetts, s. 91.
[43] a.g.y. s. 92.
[44] a.g.y s. 92.

mas'ın bilişselci bir etik kuramcısı olarak, onları, normların önermesel olarak doğru ya da yanlış kabul etme bakımından eleştirdiğini gördük. Kuşkucu etikçinin, bir söylemin olanaklarına yönelttiği itirazları gördük. Bunun karşısında da Habermas, "evrenselleştirme ilkesi" adını verdiği bir ahlâk ilkesini tanımlamak zorunda kaldı. Bu köprü kurucu ilke aynı zamanda konsensüsü mümkün kılan ilkeydi. Daha sonra evrenselleştirme ilkesini temellendirme aşamasına gelindi. Burada yine kuşkucu etikçinin "Münchhausen Trilemma" adını verdiği bir temellendirme açmazını gördük. Habermas ise buna karşılık Apel'in transendental-pragmatik temellendirmesini yardıma çağırdı ve etik kuşkucunun bir edimsel çelişki içinde yer aldığını gösterdi. Ardından, evrenselleştirme ilkesinin nasıl temellendirilebileceğini söyledi. Fakat bu bağlamda yine gördük ki, Habermas'ın temellendirmesi ne dedüktif biçimsel mantıksaldı, ne de nihaî bir temellendirmeydi. Habermas'a göre bu hem olanaksız (öz gönderim sorunundan dolayı) hem de gereksizdi. Son olarak da Habermas'ın R. Alexy'nin Söylem Etiğine ilişkin kataloglarını yani Söylem Etiğine ilişkin kuralları incelemesini gördük. İncelemede Habermas, Alexy'e getirdiği eleştirilerden sonra bu kuralları kabul ederek, bunların, evrenselleştirme ilkesinin türelimi için güçlü öncüller olduğunu söyledi. Böylelikle Habermas, bir söylem etiğini temellendirme programı boyunca Söylem Etiğinin hem nesnesini hem de yapısını irdeledi.

KAYNAK

Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, tr. Christian Lenhardt ve Shierry Weber Nicholsen, MIT press, Second prin-ting, 19[illegible], Massachusetts.



"Postmodern Sanat!"

Hinter Ironimus, *Architekten Sind auch nur Künstler* 1989 Berlin/Wilhelm Ernst& Sohn

BAUDRILLARD POSTMODERN BİR DÜŞÜNÜR DEĞİLDİR!

Oğuz Adanır*

Çünkü postmodernizm'e ait metinler ve söylemler sistemli ve –yani belli bir dünya görüşüne dayalı– yöntemli bir düşüncenin ürünü olmadıkları için boşlukta kalmaya mahkum metin ve söylemlerdir. Bir başka deyişle onlar birer metin ve söylev[1] simülakrıdırlar.

Genelde dünyayı izleyip özgün ve yeni düşünceler üretmesi gereken Üçüncü Dünya aydınları çoğunlukla gelişmiş olarak nitelendirilen ya da işlerine gelen, çıkar ilişkilerinin olduğu ülkelerde üretilen düşünce ve

---

* Prof. Dr. Oğuz Adanır, Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Sinema ve TV Bölümü.

[1] "Söylem üstüne söylem" gibi bir başlığın Baudrillard gibi radikal bir düşünce adamına uygun olmadığını söylemek gerekiyor. Çünkü onunki bir "söylem" değil bir "söylev"dir (söylev ve söylem sözcükleri arasındaki anlam farklılığı için bakınız T.D.K. Sözlüğü). –Türkçe'nin etimolojik sözlüğü oluşturulmadığı sürece hiçkimsenin keyfî bir şekilde sözcük ve kavramlarla oynama hakkına sahip olmadığını düşünüyorum.– Baudrillard çektiği söylevle içinde yaşadığı sistemi başta toplumsal-politik-ekonomik-kültürel alanlar olmak üzere gündelik yaşamın tüm ayrıntılarına kadar inerek belli bir bakış açısı doğrultusunda çözümler ve eleştirirken (istisnalar hariç?) diğerleri daha çok kişisel çıkarlara uygun bir mantıktan hareket eden çoğunlukla "oyalama" amaçlı söylemler üretmektedirler.

metinleri üzerinde hiç tartışmadan öğrencileri ya da toplumlarına, bilime, entelektüel ortama bir katkı yapmak yerine salt tüketici bir konumda kalmayı yeğleyerek aktarırlar (tembellik mi yoksa başka nedenler mi?). Dolayısıyla böyle bir ortamda çeşitli isim ya da yaklaşımların aktarıcıları birbirleriyle yel değirmenleriyle savaşma türünden anlamsız ya da absürt bir çatışma içine girerken, gerçekten özgün olma çabası içinde olanlar da doğrudan saf dışı kalmaya mahkum edilmektedirler.

Türkiye'de son 50 yıldan bu yana bir kültür politikası yoktur. Buna karşın geçtiğimiz on yıl içinde bir patlama yapmış görünen yayın yaşantımızda da belli bir yayın politikası yoktur. Yayınevleri özellikle çeviri metinler alanında önemli ve ünlü olduğunu düşündükleri bilim adamlarının birer ikişer metnini aynen bir romancının *best-seller*'ını basma mantığı doğrultusunda yayımlayarak okuyucuların o düşünce/bilim adamlarını anlamaktan çok anlamamalarına neden olmaktadırlar. Örneğin XX. yüzyıl'ın önemli birkaç isminden kaçının tüm metinlerinin ya da en önemlilerinin yayımlanmış olduklarına bir bakınız (Morgan, Dewey, Bell, Lefebvre, Huizinga, Eliade, Mauss, Marcuse, Serres, Derrida, Baudrillard, Morin, Castoriadis, Cioran, Habermas, Adorno, Piaget, McLuhan, Kristeva, Lacan, Laborit, Virilio, Klein, Polanyi, Koestler, Popper, vs.).

Baudrillard postmodern bir düşünür değildir, çünkü başvurduğu terminoloji bir neolojizm (uydurma, kişisel terminoloji) olmaktan çok hem kendi içinde tutarlı hem de kendinden önce üretilerek onaylanmış ve günümüze kadar kullanılagelmiş/kullanılmakta olan sosyal bilimler terminolojisinin çağdaş, güncel oluşumu açıklayabilmekten aciz olduğu düşüncesinden kaynaklanan lirik, ironik özellikler taşıyan sağlam bir terminolojidir.

Daha ilk metinden ("Nesneler Sistemi") başlayarak, sosyoloji dışındaki sosyal bilim terminolojilerinden yararlanmış (antropoloji, psikoloji, psikanaliz, ekonomi, iletişim, hattâ biyoloji, sibernetik, bilgisayar, moda, edebiyat, sinema, vs.) olan Baudrillard'ın "Eleştirel Kuram", "Radikal Düşünce" ya da başkaları tarafından "Simülasyon Kuramı" olarak nitelendirilen ve belli bir olgunluk düzeyine "Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm"le ulaşan söylevinin anlaşılabilmesi için (özellikle "Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm" ve ondan sonrakiler), M. Mauss'un "Simgesel değiş tokuş ya da potlaç" olarak nitelendirdiği kapitalizm öncesi ilkel topluma kadar uzanan toplumsal-kültürel yapı açıklamalarının yanısıra Freudcu psikanaliz terminolojisi (buna Freud'un çalışmalarını dilbilim terminolojisine başvurup bir dil felsefesi üzerine oturtarak yeniden yorumlayan J. Lacan'ın terminolojisini de ekleyiniz) ve Saussure'un Dilbilim termino-

lojisinin (yanısıra Barthes ve sonrasına ait semiyotik terminolojisi) bilinmesi bir zorunluluktur.

Bu terminolojilere hâkim olmadan Baudrillard'ın evrenine derinlemesine sızabilmek olanaksızdır. Aksi takdirde o ve benzer durumdaki pek çok düşünce adamının "uzanılamayan üzüm koruktur" muamelesi gördükleri ve olur olmaz bir şekilde eleştirildikleri daha doğrusu hiç haketmedikleri saldırılara uğradıkları görülmekledir.

Örneğin ABD'deki üniversitelerin internet adresleri aracılığıyla Baudrillard konusunda yazılanlara ulaştığınızda bunların çok büyük bir çoğunluğunun daha önce de söylemiş olduğum gibi abuk subuk denilecek türden yazılar olduğunu görürsünüz. Ayrıca Baudrillard ve benzer üne sahip düşünce adamlarının sırtından geçinmeye çalışan sahtekârları da (D.K.) unutmamak gerekiyor.

Öte yandan Batı Avrupa'nın içinde yaşamakta olduğu tarihsel süreçte iktidar-muhalefet, sağ-sol vb. ikili karşıtlıkların anlamlarını çoktan yitirmiş olduklarını, ancak sistemi ayakta tutabilmek için el ele vererek tek bir bütün oluşturduklarını ve bu yüzden sol ya da sağ, iktidar ya da muhalefeti eleştirmenin bir anlamı kalmamış olduğunu, asıl sorunun sistem olduğunu ve dolayısıyla sistem eleştirisi yaptığını söyleyen Baudrillard, yukarıda sözünü etmiş olduğumuz ve benzer nedenler yüzünden hem "Sağ" hem de "Sol" kesimler tarafından dışlanmakta ya da eleştirilmektedir. Bu da onun doğru yolda olduğunu gösteren en önemli kanıtlardan biridir.

Öte yandan sistem kendisini eleştirir görünüp aslında savunan postmodernistler aracılığıyla Baudrillard'ı da aynı kategoriye indirgeyerek simgesel düzeyde (düşünce düzeyinde) onu yok etmeye çalışmaktadır.

Teknolojik yönden ileride görünen ancak düşünsel ya da zihinsel açıdan bugün büyük ölçüde ırkçı, milliyetçi, tutucu, yalnızca maddî değiş tokuşlara önem veren bir sistemi başarısız kabul eden Baudrillard, Avrupa'daki demokrasilerin belki de hiç iyi olamadan kötü demokrasiler ("Le Transparence du Mal") hâline geldiklerini ve bu demokrasilerin insanlık açısından başarının simgesi olamayacaklarını; Batı'nın pek çok yanlış yapmış olduğunu ve bu yüzden her şeye yeniden başlamak gerektiğini söylemektedir. İşte bu noktada daha önce de tekrar tekrar ifade etmiş olduğum gibi Türkiye ve benzeri ülkelerin Avrupa'dan daha gelişmiş, çağdaş ve uygar birer demokratik model üretme-yaratma şansları olduğu görülmektedir. Asıl sorun bu ülkelerin kafalarını kullanarak bu "illüzyonu" yaşama geçirebilmeleridir. Çünkü kolektif anlamda bir gereksinime dönüşmediği sürece demokrasi Türkiye'de olduğu gibi bir demokrasi parodisi olmayı sürdürecektir.

Tam bu noktada Philippe Petit'nin (bkz: Le Paroxyste Indifferent) Baudrillard'a sorduğu şu 2 soru ve yorum hayatî bir öneme sahiptir:

Soru: Ne pahasına olursa olsun Batı'nın morolini bozmayı sürdürecek misiniz ?

Yanıt: "Batı tarihinin temel yapı taşı moral bozukluğudur. Bunu ben uydurmadım. "Yeni duygusal düzen" yani kurbanlardan oluşan duyarsızlık, pişmanlık üzerine oturmuş olan toplum, sanayi devrimi ve kolonizasyon gibi sonuçlara yol açmış XIX. yüzyıla ait anlam bunalımının bir uzantısıdır ve bizim uzun XX. yüzyılımız boyunca da sürüp gitmiştir. Son 30 yıldan bu yana bu bunalımın son evresini daha doğrusu sondan bir önceki evreyi yaşamakla meşgulüz. Bizim macera peşinde koştuğumuz en son alanlar başkalarının sefaleti ve insanların başına gelen felâketlerdir..."

Soru: Batı'yı terk mi edelim ?

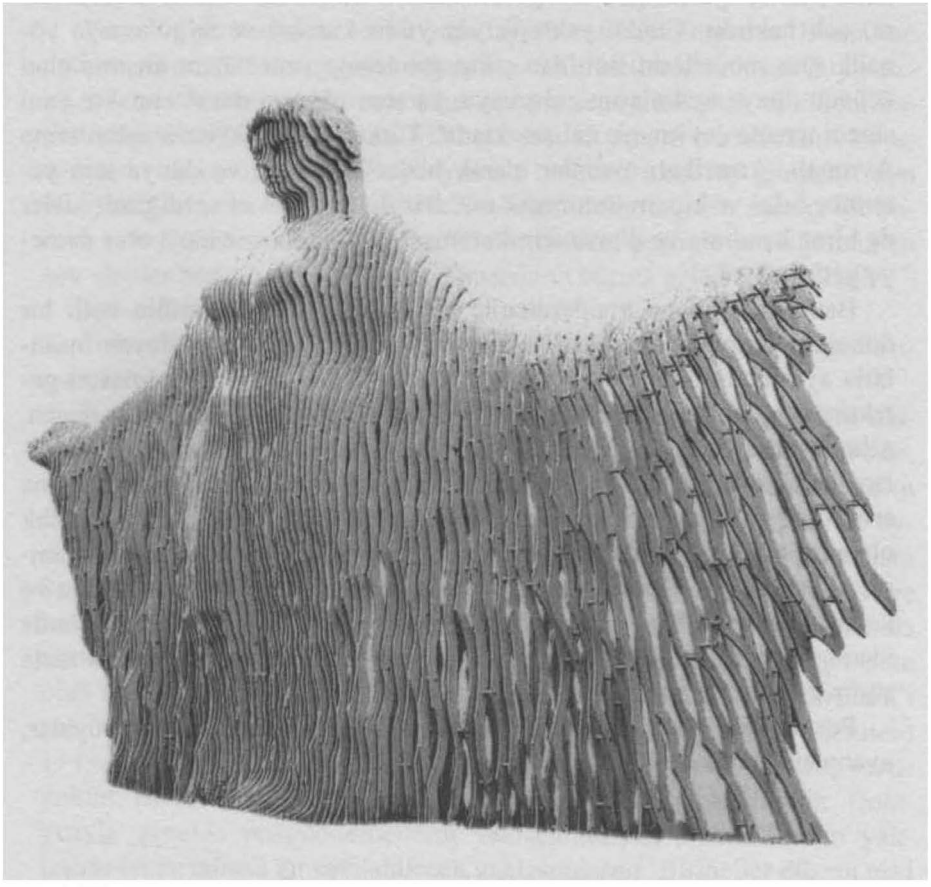
Yanıt: Batı dünyasının dışında kalan dünyalara da bakmak zorundasınız....

Baudrillard postmodern bir düşünür değildir. Çünkü postmodern olarak nitelendirilen düşünce, insanları postmodernizmi modernizm sonrası, onun aşılıp geçildiği yeni bir dönem, bir evre gibi görürken Baudrillard'ın üstünde yoğunlaştığı Batı'nın modernleşme süreci kendi içinde ikiye ayrılmaktadır. Sanayileşmeyle birlikte ortaya çıkan ve 1930-1950'li yıllara kadar (hattâ 1968) süregelen bir modernleşme dönemi (yükselen trend) ve bu yıllardan başlayarak ekonomik, politik, kültürel ve toplumsal anlamda sistem+toplum ya da özne+nesne işbirliğiyle tersine döndürülmüş/mekte olan bir modernizm. Bu süreçte öne çıkan birey ve haklar Baudrillard'ı pek ilgilendirmemektedir. Çünkü onun için kitle (birey denilen) 1+1+1+1...'den oluşan bir süreçtir. Dolayısıyla onun bireyle bir alış verişi yoktur. Bireyle özne-nesne diyalektiği bağlamında ilgilenmektedir. Dolayısıyla genelde postmoderncilerin yaklaşımlarıyla, Baudrillard'ın yaklaşımı taban tabana zıt sayılabilecek yaklaşımlardır. Birinciler düzeni eski kavramlar, terimler ve kısmen de neolojilerle açıklamaya, eleştirmeye ve bu sürecin yeni (yerel ve evrensel düzeyde) bir döneme tekabül ettiğini ve dolayısıyla düzenin ufak tefek tamiratlarla düzelebileceğini ifade ederlerken, Baudrillard tam tersine, bu sistemin, modernizmin zıddı sayılabilecek, kendi kendini yok etmeye yönelik bir süreç içine girmiş olduğunu ancak bu sürecin yine özne+nesne işbirliğiyle sonsuza kadar uzayabileceğini, yapılması gerekenin modernizmin bir anlamda yanlış uygulanmış doğru çıkışlı(?) bir proje olduğunu kabul ederek, bu sistemin bir an önce ortadan kalkması gerektiğini, –dolayısıyla yeni bir sistem, düzen arayışı içine girilmesi gerektiğini ancak az önce söylemiş olduğumuz gibi Batı'nın şimdilik böyle bir niyeti olmadığından– ve yeni sistem öneri-

lerinin –aynen yüz elli, iki yüz yıl önce Avrupa nasıl yeni bir sistem (Modernizm) projesiyle ortaya çıkarak (Amerika'yla birlikte) bunu yaşama geçirmeye çalıştıysa– üçüncü dünya ve benzeri ülkelerden çıkabileceğini hattâ çıkması gerektiğini dile getirmektedir. Bunda da (kişisel kanıma göre) çok haklıdır. Çünkü yaklaşık yüz yıldır kurama ve uygulamaya yönelik tüm modellerin Batı'dan çıkıp gelmesine yani hazıra alışmış olan üçüncü dünya aydınlarını çalışmaya, yaratıcı olmaya davet etmekte yani süreci tersine çevirmeye çalışmaktadır. Türkiye gibi ülkelerin aydınlarına Avrupalı, Amerikalı aydınlar olarak bizler kendimiz ve dünya için yeterince bilgi ve kuram üretmedik mi? Biz dinlenirken el verdiğimiz sizler de biraz kendiniz ve dünya için kuramsal bilgi üretseniz nasıl olur demeye getirmektedir!

Baudrillard'ın postmodernizmle bir ilişkisi olamaz (tarihin belli bir döneminde onunkiyle pek ilişkisi olmayan başka şeyler söyleyen insanlarla aynı anda ortaya çıkmış olması aynı şekilde sınıflandırılmasını gerektirmez) çünkü diğerlerinin illüzyondan yoksun yani açık uçlu denen, aslında nereye doğru gittiği belli olmayan metinlerine karşın, Baudrillard'ın metinleri bir illüzyon sunmaktadır: Var olan egemen düzenin sona ermesi. Başkalarının başarı olarak sunduğunu Baudrillard bir başarısızlık olarak görmektedir. İronik bir yaklaşımla ifade ettiği düşünceleri karamsar olmaktan çok eğlendirici ve neşelendiricidir. Sistemin umutsuzluğu ve karamsarlığıyla dalga geçen düşünür umutludur. Çünkü 1970'li yıllarda ideolojik, ahlâkî, düşünsel anlamda çökmüş olan bu sistemin daha fazla sürüp gitmesinin bir anlamı olmadığına inanmaktadır.

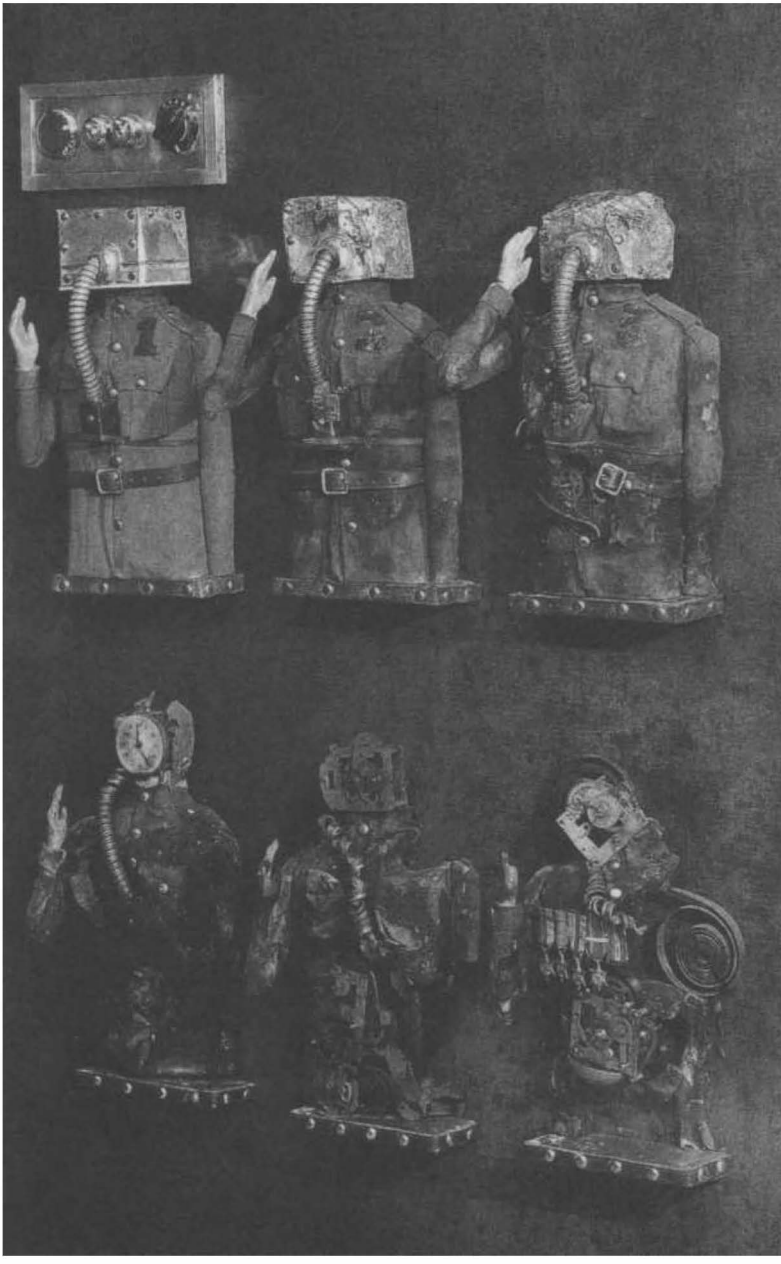
Postmodernizm, Baudrillard, vb. konularda uyuyanlara tatlı rüyalar; uyanmak isteyenler lütfen iş başına!



"Akdeniz"

İlhan Koman.

Türkiye Üstüne Söylem



Bili Jacklin, John Russel Taylor, Phaidon 1997, Invitation Card 1963.

TÜRKİYE'DE KÜLTÜREL SÖYLEM KURGULARI: KOPUŞTAN EKLEMLENMEYE VE GELENEKSİZLİĞİN GELENEĞİ

Hasan Bülent Kahraman*

Türkiye toplumunun çağdaş tarihinde kültür, başlangıçtan beri önemli bir sorun olma niteliğini korumuştur. Bir imparatorluktan ulus devlete, Cumhuriyete geçişin getirdiği ciddi bellek yarılmaları, kültür olgusunun yaşamla iç içe geçtiği kadar ondan kopuk bir sorunsal olarak içselleştirilmesine de yol açmıştır. Kültür, yeni toplumsal düzenin tercihlerine bağlı olarak daima iki temel nokta çevresinde biçimlenmiştir. Bunların ilki *'çatışma'*, öteki *'kopuş'* kavramıdır. Fakat, eğer çizgisel (lineer) bir sıralama ve gidimlilik aranacaksa ilkin çok ciddi bir kopuştan söz açmak gerekir. Çatışma, kopuşun doğrudan bir sonucu olarak biçimlenmiştir. Dünün yadsınmasıyla başlayan kopuş olgusu ve süreci zaman içinde ulusal kültür-evrensel kültür, dün-bugün, seçkinci kültür-kitle kültürü vb. sorunsallar etrafında gelişmiş, giderek tepeden inmeci, dayatmacı, merkezî otoritenin

* Doç. Dr. Hasan Bülent Kahraman, Sabancı Üniversitesi Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi.

mantık ve muhakemesiyle özdeşleşen bir nitelik kazanmıştır. Bu kültür yapılanması kuşkusuz devlet-toplum ikileminden, yöneten-yönetilen etkileşiminden ve nihâyet demokrasi anlayışından uzak ve bağımsız düşünülemez. Bu nedenle, bu yazıda, daha ziyade kültürün toplumsal oluşumu etrafında durulacak, bugün yaşanan ve soyutlanmış bir kültür olgusu diye görülen sorunların aslında bu bağlamın öne çıkardığı, onunla özdeş bir gerçeklik boyutu taşıdığı gösterilmeye çalışılacaktır. Böyle bir eğilimle ele alındığında Türkiye'deki kültürel yapının üç evrede oluştuğu söylenebilir: 1923-1950 arasında yayılan ama özellikle 1930'la birlikte ağırlık kazanan dönem, 1960'ları özel bir vurgu ve yorumla öne çıkaracak ve 1970'lerin tümden kayıp bir on yıl (decade) olduğunu gösterecek biçimde ele almayı gerektiren 1950-1980 arası ve nihâyet 1980 sonrası bu dönemlerin somutlaştığı zaman parçalarıdır.

I

Bir toplumsal, yönetsel sistematikten ötekine geçişin süreçlere dayanmadığı, kopmalarla belirlendiği alanlarda ortaya çıkan en önemli olgu ret ve inkârdır. Gerçekten de, yeni kurulan Cumhuriyet yönetimi, Türkiye'de, gerçekleştirdiği çok önemli kültür kökenli hareketlere meşruiyet sağlamak için ciddi bir inkârcılığı ve reddiyeyi hiç çekinmeden denemiştir.[1] Hilafetin kaldırılması gibi, saltanatın lağvedilmesi gibi atılımlar ve tüm bunların yalnızca simgesel olmakla kalmayan aynı zamanda somut dayanağı olan yazının değiştirilmesi aslında siyasal çıkışlar olmanın ötesinde doğrudan kültürle ilgilidir. Üstelik bu kültürel (yeniden) yapılanma bellek gibi, benlik gibi, kişisel tarih gibi son derece önemli bireysel alanların sorgulanmasını getirmektedir.

İki yaşama biçimi arasındaki fark merkezî otoritenin mutlak gücüyle geriye dönüşü olmaksızın temellendirilirken, birey, kendisinin yalnızca toplumsal, tarihsel alandan değil kendisine ait özel alandan da silindiğini neden sonra ayrımsamıştır. Oysa, yönetim, güç kullanımını meşrulaştırmak amacıyla sorunun bu yanını hiç ele almamış, olup bitenleri yalnızca basit bir siyasal sorunsal olarak ortaya koymuştur. O nedenle de geçmiş-

---

[1] Bu çok tartışmalı konunun ana kaynağı Ziya Gökalp olarak gösterilebilir. Elbette Gökalp öncesi, Tanzimat dönemine kadar götürülebilecek bu 'inkâr' olgusu Türkiye'de ulusçuluk arayışı ve yönelimlerinde önemli bir rol oynamıştır. Diğer kanadını Yahya Kemal'in oluşturduğu 'ibtidat' düşüncesinden hareket eder ve yakın geçmişi Selçuklu-Osmanlı birikimi olarak benimseyip değerlendirirken, Gökalp kanadı bu aşamayı dışlayıp Orta Asya kökenlerini öne çıkarmaya çalışmakta ve arada da asıl dikkat edilmesi gereken dönem olarak Tanzimat'ı öne çıkarmaktadır. Bu konudaki zıtlaşmayı farklı bir yaklaşımla ama içinden izleyebilmek için şu kaynağa bakılabilir A. H. Tanpınar, *Yahya Kemal* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1982), 104-120 özellikle 118-119.

ten hiçbir olumlu şeyin devralınmadığı, geçmiş (kültürel) birikimin belki de hiçbir anlam taşımadığı söylenirken iddialara bir çekinge veya sınır koymak kaygısı da güdülmemiştir.[2]

Denenen ve temellendirilmek istenen, kapsamlı, her boyutu iyice hesap edilmiş bir büyük süreç değildir. Tersine, Cumhuriyet yönetimi kendisini Batı'yla özdeşleştirerek her türden soruna kısa ve kestirmeden bir yanıt verme çabasına girişmiştir. Bu, kaçınılmazdır; çünkü, kültürel olan siyasal olanın, siyasal olan da kültürel olanın kılıfına sarılırsa toplumun yaşayacağı sancının dindirilmesi daha kısa bir sürede mümkün hâle gelecektir. Bu bağlamda Cumhuriyet, Batı'ya çok belirgin bir ideolojik arayışla yönelmiş, onu bulmakta da güçlük çekmemiştir. Pozitivizm, bu yeni dönemin üzerine oturacağı somut zemindir.

---

[2] Bu yorum çabası, ayrıntısına da tartışmasına da burada girilmesine olanak bulunmayan bir başka etkileşimden ve yaklaşımdan kaynaklanmaktadır. Bilindiği üzere, sömürgecilik sonrası oluşumlar son dönem siyaset bilimi, toplumbilim ve antropoloji yazınında çok önemli yer tutan bir tartışmadır. Özellikle yapısalcılık sonrası eğilimler bu kavramın tümüyle yeni bir bağlamda ele alınmasına yol açmıştır. Ayrıca, ulusçuluk kavramının geliştirilen tartışmaları da bu bağlamı yeniden belirlemiştir. Sonuç olarak ortaya çıkan görüş. Türkiye gibi toplumları yakından ilgilendirmektedir. O da şudur: Özellikle, Cliattarjee, Parekh, Spivak, Anderson gibi düşünürlerin yorumları, sömürgecilikten sömürgecilik sonrasına geçişi hazırlayan milliyetçi yönetimler Chatterjee'nin deyimiyle bir 'türevsel söylem'e (derivative discourse) yol açar ve bir önceki sistemin içinden gelişirken, Parekh bu dönemin budunmerkezcil (ethnocentrist) bir yaklaşımla liberal demokrasiyi tartışmalı hâle getirdiğini yazmakta, Spivak, bu sürecin 'fark' ve 'öteki' kavramları etrafında çok sorunlu bir konuma yerleştiğini göstermektedir. Kısacası, sömürgecilik sonrası dönemle sömürgeci dönem arasında alttan alta işleyen çok etkili, çok benzer bir süreçlenmeden ve yapılanmadan söz açılabilir. Belki tümünden daha önemli olarak da, bu dönemin 'imgelem'le kurduğu sarsıcı ilişkiye değinmek gerekir. Sömürgeci dönemin biçimlendirdiği ve bir sonraki dönemde de arındırma çabalarıyla yaralanan imgelem yine son dönemin çok ciddi bir tartışma odağıdır. Bu oluşum, özellikle Türkiye'de çok ciddi bir özgüllüğe tekabül etmektedir. Çünkü, Üçüncü Dünya ülkeleri gibi bir sömürgecilik dönemi yaşamamış olan Türkiye, çok ilginç bir biçimde, Cumhuriyet'e geçtiğinde kendi imparatorluk geçmişini bir tür sömürgeci dönem gibi algılamış ve öyle göstermiştir. Dolayısıyla, imparatorluktan milliyetçiliğe geçerken, yukarıda değinilen sorunların hemen tümünü ve neredeyse 'aynen' yaşamıştır. Genel olarak milliyetçilik, budunmerkezcilik gibi oluşumları göğüslerken, Türkiye, imgeyle de o sancılı ikilemini sürdürmek zorunda kalmıştır. Bu yazıda, her defasında ayrıca değinilmeyecektir fakat böyle bir özgül etkileşimin varlığı kabul edilmektedir. Bu kabulün bir tür varsayımdan çıkarılıp somutlaştırılması ise başlı başına bir çalışmayı gerektirmektedir. Benedict Anderson: *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1983). Partha Chatlarjee: *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986). Bikhu Parekh: "Ethnocentricity of the Nationalist Discourse" in *Nations and Nationalism*, 1, 1995, s. 25-52 Bikhu Parekh: "Cultural Diversty and Liberal Democracy" in David Beetham (ed): *Defining and Measuring Democracy* (London Sage, 1994) Bikhu Parekh: "Liberalism and Colonialism: A Critique of Locke and Mill" in J.N. Pieterse, B. Parekh (1995). I.N. Pieterse, B. Parekh (eds): *The Decolonization of Imagination: Culture. Knowledge and Power* (London, New Jersey: Zed Books Ltd, 1995).

Pozitivizm, Türkiye'ye bir 'sonuç' olarak girmiştir. Batı metafiziğinin özellikle Protestanizm çevresinde yaşadığı sorgulama, irdeleme ve kopuş evrelerini yaşamamış ve uhrevî-dünyevî çatışmasını yercilleşmiş bir benlikte somutlaştırmamış Türkiye, pozitivizmi yalnızca bilimin ve teknolojinin üstünlüğü olarak 'görmeyi' ama daha çok da öyle 'göstermeyi' tercih etmiştir. Türk 'teceddüd' tarihinin, daima, dışarıdan bilimi bir kabuk olarak alıp içini yerel değerlerle doldurma çabası, artık biliyoruz ki, yalnızca bize özgü bir süreç değildir; sömürgecilik sonrasını yaşayan hemen tüm coğrafyalarda neredeyse aynen yaşanmıştır.[3] Cumhuriyetin bu dönemde ortaya koyduğu yalnızca keskin bir kopuşun ve yönelişin kararlılığıdır: Batı, teknoloji ve bilimle özdeştir ama, Batı'nın Judeo Kretiyen geleneği anımsanmamaktadır. Yine Batı, bu yanıyla benimsenen bir evrensellik anlayışının da simgesidir.[4]

Geçmiş birikim, artık yalnızca teknolojinin güncel açılımları ve konumu bağlamında ele alınıp değerlendirilecektir. Kültür, yaşamla, daha da

---

[3] Bu konu, aslında çok tartışılmış "maddesel-ruhsal' ayrımıyla yakından ilgilidir. Chattarjee'nin, Anderson'un *Hayâlî Cemaatler* kitabı üstüne yazdığı bir eleştiriyi kapsayan "Kimin Hayâlî Cemaati" başlıklı yazısı bu konuyu çok ilginç bir biçimde tartışmaktadır: Partha Chatterjee: "Whose Imagined Community", *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993). Sorun Türkiye'de ise Atatürk'ün şu yaklaşımıyla açıkça 'biçimlendirilmiştir': "Münevverlerimiz milletimi en mesut millet yapayım der. Başka milletler nasıl olmuşsa onu da aynen öyle yapayım der. Lâkin, düşünmeliyiz ki, böyle bir nazariye hiçbir devirde muvaffak olmuş değildir. Bir millet için saadet olan bir şey diğer millet için felâket olabilir. Aynı sebep ve şerait birini mesut ettiği hâlde diğerini bedbaht edebilir. *Onun için bu milletin gideceği yolu gösterirken dünyanın her türlü ilminden, keşfiyatından, terakkiyatından istifade edelim, lâkin unutmayalım ki, asıl temeli kendi içimizden çıkarmak mecburiyetindeyiz.* " (Vurgulama benim HBK): *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri: II (1906-1938)* (Ankara: Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yayınları: I, 1959) s. 141. Ayrıca, sorunun Türkiye'deki biçimlenişiyle ilgili olarak, kaynağa dönük bir inceleme için Taha Parla: *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1989)'a bakılabilir. Fakat, tartışmanın daha ayrıntılı bir çözümlemesi ve çok ilginç bir yorumu olarak bkz: Ayşe Kadıoğlu: "The Paradox of Turkish Nationality and the Construction of Official Identitiy", *Middle Eastern Studies, 32/2. April 1996.*

[4] Pozitivizmin yakın dönemdeki modernleşme projesi üstünde oynadığı rol ve oluşturduğu etki bellidir. Ona eklenmesi gerekirken çok ihmal edilen bir başka çok önemli husus toplumsal determinizm kavramıdır. Gökalp-Kemalizm ekseninde geliştirilen bu kavram pozitivist ilerlemenin toplumbilimsel plandaki desteğidir. O nedenle de daha başlangıçta belli bir tepki uyandırmıştır. Tepki gösterenler Bergsoncu olarak bilinen Mustafa Şekip Tunç ve ona gizli fakat kararlı bir destek veren ve konuyu adını koymasa bile sonuna kadar hattâ daha da somutlaştırarak götüren Yahya Kemal'dir. Bu kuşağın son halkası ise her konuda olduğu üzere bu alanda da Y. Kemal'in izinden giden Tanpınar'dır. Fakat Yahya Kemal-Tanpınar hattının belli muhafazakâr çevrelerde bugün de izlendigi açıktır. Bergsonculuk tartışması için, H.Z. Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (İstanbul: Ülken Yayınları, 1979), 368, 375. Konunun Y. Kemal'i de kapsayan bir değerlendirmesi ise şu kaynakta bulunabilir: Beşir Ayvazoğlu, *Yahya Kemal: Eve Dönen Adam* (İstanbul- Ötüken Neşriyat A.Ş., 1995), 95-105.

önemlisi yaşamayla ilişkili bir olgu sayılmayacak, yalnızca bilimsel ilerlemeye, teknolojik yenilenmeye olanak verip vermemesiyle ölçülecektir. Yeni zihniyete göre kültür, ekonomik kalkınmanın ve büyümenin teknoloji kökenli bir yansımasıdır. Bu yanıyla Cumhuriyet kültürü, zihnin evreni, ona içkin nesneler düzenini belli bir yaklaşımla alınması olduğunu bilmez ve düşünmek istemez;[5] kültürü, bizatihi teknolojiyi belirleyen, onun kurucu ve asal olgusu olarak görmez. Dolayısıyla da yalnızca teknik icat ve keşifler tarihi çerçevesinde ele alınan Batı uygarlığı, daha çok da onun XIX. yüzyılda geliştirmeye koyulduğu pozitivist mantık, yeni yönetimin neredeyse tek dayanağı olur.

Çok tartışılmış ulusal kültür-evrensel kültür gerilimi aslında böyle bir yönelime tekabül eder.[6] Bu bağlam, yüksek bir sesle dışa vurulmasa da özünde dinsellik-lâiklik tartışmasının da kaynağıdır.[7] Neredeyse evrensel düzeyde geçerliliği, etkinliği olduğu varsayılan Batı dinlerinin bilimsel ilerleme karşısında hiçbir vakit engel oluşturmadığı, buna mukabil İslâm'ın tam da böyle bir tıkanmayla tezahür ettiği açıkça duyumsatılır.[8] Gerçi, bir kapalılık kendisini sezdirmiyor değildir; İslâm, kendi alanında, bağlamında bir tür dokunulmazlıkla 'mücehhez'dir. Sorun, İslâm'ı yanlış yorumlayanlar, yani geçmiş yönetsel yapının temsilcileridir.[9] Giderek, tartışma bir İslâmiyet tartışmasına dönecek, ona karşı da ideolojik tercih pozitivizmden yana kullanılacaktır. O arada gerek laisizmin gerekse po-

---

[5] Yine sömürgecilik sonrasında ortaya çıkan bu 'genel' oluşumun 'toplumsal bilincin eksikliği' olarak görülüp yetkin ve çok açılımlı bir eleştirisinin yapıldığı temel kaynak olarak bkz: Frantz Fanon: *Wretched of the Earth* (Harmondsworth: Penguin, 1967).

[6] Bu bağlam ve tartışma Türkiye'de çok geniş bir metin birimine dayanır; fakat, tüm bir sürecin hem son bir temsilcisi olarak hem de kapsayıcı bir örneği olarak bkz: Atilla İlhan, *Hangi Batı* (Ankara: Bilgi Yayınevi, 3. Basım, 1982).

[7] İşin ilginç yanı, bilinenin aksine, bu kanının 'İslâmcı' diye tanınan kesimde de İslâm-Doğu eksenine yöneltilmiş bir eleştiri olmasıdır. Örneğin Mehmet Âkif için Doğu ve Osmanlı neredeyse tepeden tırnağa yıkılması gereken bir alandır. Bu anlamda Âkif'le Ziya Paşa'nın özdeşliğini söylemek mümkündür ve bu elbette ortaya çarpıcı bir görüntü koymaktadır

[8] Ziya Gökalp, Rönesans ve Türk Rönesensı konusunu irdelerken lâiklik kavramından hem de daha o tarihte söz açmakta, tüm yaklaşımını bu temel üstüne yerleştirmektedir. Bu son derece ilginç ve gözden kaçmış ya da yeterince değerlendirilmemiş bir husustur. Gökalp Türk Rönesansı'nı Tanzimat'la ama özellikle Tevfik Fikret'le başlatır. Fikret hem hümanizmaya yönelmiştir hem de dinsel-feodal ağırlıklı 'ümmet edebiyat'nı aşmış kişidir, ona göre. Ziya Gökalp, "Tevfik Fikret ve Rönesans", *Makaleler* V, haz. R. Kardaş (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981), 173-177. İlk yayımlanışı, 1917.

[9] Bu tartışmaların *'Utcus classicus'u* elbette Atatürk'ün "söylev ve demeçleri"dir. İslâm'ın yorumu ve tarihsel gelişimini nasıl gördüğüne bir örnek olarak 7.2.1923, geri kalmışlığın müsebbibi olarak gördüğü yöneticiler hakkındaki düşüncelerine bir örnek olarak da 20.3.1923 tarihli konuşmalarına bakılabilir. Passim 2. S. 94-95 ve 138-139, 144-145.

zitivizmin yeni ve kapalı dinsel alanlara dönüştüğü gözlerden kaçırılabilecektir.

Lâiklik-dinsellik, pozitivizm-İslâmiyet tartışması özünde başka bir gelişmeye yol açar, olanak verir. Bireyin yerine cemaatin, aydının yerine bilen-öznenin ikame edildiği yeni dönemde, yönetimin kendisi, meşrulaşması ve erk kazanması için zorunlu gördüğü her türden yönelimi merkezde yoğunlaşmış ve merkezin ideolojisiyle özdeşleşmiş seçkinci azınlığın kitleye götürülmesini ister. Kitlenin bu oluşumda hiçbir etkinliği olmadığı gibi, seçkinler, kitleye onu kitleyi oluşturan varlığı yani halkı halka anlatmakla da yükümlüdürler. Tüm otoriter yönetimlerin ayrılmaz parçası olan ve 'sen busun' yaklaşımıyla vurgulanan ayıklamacı ve ayrıştırmacı kitleye ve onun üyelerine ancak kendilerinden vazgeçerlerse yeni dünyanın nimetlerinden yararlanacaklarını açıkça duyurmaktadırlar.[10] Kısacası, tümüyle yeni bir yönelim, tercih, geçmişle bağların mutlaka ve bütünüyle koparılmasındaki zorunluluk yeni düzenin üstüne oturması gereken, kitlelere de geriye dönüşü olmaksızın önerilen temel sistematiktir. Yeni düzen âdeta bir büyük boşluktan, bir yokluktan, bunlara kaynaklık edecek bir köklü kopuştan doğrulmak istemektedir.[11]

Yeni kültürel gelişmenin, izleri bugün de süren bu açılımı bu katılıkta ve bu zihniyet içinde ancak bir noktaya kadar götürülebilmiş, yönetimin ilk toplumsal tepkileri almasından sonra ve Önerilen yeni kültürün yaratılmış boşluğu dolduramayacağının da anlaşılması üzerine o noktadan başlayarak farklı bir atılım gerçekleştirilmiştir. Özellikle Selçuklu-Osmanlı kültür bileşiminin reddedilmiş olması, oraya yeniden dönülmesine olanak vermeyeceğine göre, üstelik, o alan, yıkılmış bulunan siyasal yapının özünü de barındırdığından, Cumhuriyet, yüzünü büsbütün ötelere çevirmeyi düşünür. Orta Asya 'gerçeği' bu aşamada çok rahatlatıcı bir olanaktır. Böylelikle, iki kuş aynı taşla vurulmaktadır: Hem, kültür söz

---

[10] Burada yine bir çelişki kendisini göstermektedir. Çünkü, Kemalist dönem seçkinlere dayanmaktadır ve bunda hiçbir kuşku yoktur; fakat seçkinlerle aydınlar arasında bir özdeşlik görmez. Dolayısıyla, bu dönemin seçkin diye tanımladığı kimselerin aslında bürokratlar olması gerekir. Atatürk'ün, 'münevverler' konusundaki görüşleri açıktır: "Münevverlerimiz belki bütün cihanı, bütün diğer milletleri tanır, lâkin kendimizi bilmeyiz." Atatürk, ibid. s. 140. Aynı şekilde bu düşüncenin bir uzantısı olan görüşlerin yakın tarihli bir kaynağı olarak bkz: Atilla İlhan: *Aydınlar Savaşı: Atilla İlhan'ın Defteri: 8* (İstanbul: Bebekus'un Kitapları, 1991) Üstelik, Atilla İlhan, aydınları 'bürokrat' olmakla suçlamakla, bunu onların en büyük eksiği ve çıkmazı olarak görmektedir

[11] Bu anlayışın çeşitli alanlarda, çeşitli yazarlarca nasıl temellendirildiği aşağıdaki yapıtta yer alan farklı çalışmalarda zengin bir biçimde sunulmaktadır. *Atatürk Devri Fikir Hayatı I-II,* haz: M. Kaplan, 1. Enginin, Z. Kennan, N. Birinci, A. Uçman (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992).

konusu olduğunda onsuz yapılamayacak olan kaynak, köken gibi sorunlar çözülmekte hem de geçmişin inkârından kaynaklanan, kayıtsız koşulsuz bir Batı tercihinden doğan aşağılık kompleksi aşılmaktadır.[12]

Türkler'in de artık dünyaya sunacak bir şeyleri vardır ve yönetim bu alanda tüm uygarlıkların Türk kökenli olduğunu söyleyecek kadar, tüm dillerin Türkçe kaynaklı olduğunu savunacak derecede ileri gider. Ayrıca, bir önlem daha alınmaktadır. Türk kavramının yaratacağı muhtemel rahatsızlıklar bu kez de "Anadolu'daki tüm uygarlıklar bizimdir" teziyle aşılmak istenmektedir. Başlangıçta Yahya Kemal ve Yakup Kadri aracılığıyla ve 'Nev Yunanilik'[13] diye başlatılan bu süreç daha sonra Halikarnas Balıkçısı, Sabahattin Eyüboğlu ve Azra Erhat'ın yoğun çabalarıyla 'Mavi Anadolu' düşüncesine dönüşmüş, bu da belli bir 'yaşama biçimiyle' iç içe geçmiştir. Tezin tarihsel ve arkeolojik plandaki başlıca savunucusu Balıkçı, antikiteyle metinsel-yazınsal ilişkisini kuran Erhat, 'hümanistik' boyutunu ele alansa Eyüboğlu'dur.

Ne kadar gariptir, bir yandan böylesine yaygın ve geniş bir yelpaze ortaya açılırken öte yandan toplumun kendi ve var olan gerçeğiyle ilgili hemen hiçbir çözümleme yapılmamaktadır. Resmî söylemin izin ve olanak verdiğinin dışında kim ve kimlik soruları tümüyle dokunulmazdır.[14]

---

[12] Bu bağlamda özellikle Atatürk'ün farklı iki zamanda yaptığı konuşmada öne çıkan vurgular üstünde durmayı gerektirecek ölçüde ilginç ve belirleyicidir: "Osmanlı İmparatorluğu dahilindeki akvamı muhtelife hep millî akidelere sarılarak, milliyet mefkuresinin kuvvetiyle kendilerini kurtardılar. Biz ne olduğumuzu, onlardan ayrı ve onlara yabancı bir millet olduğumuzu sopa ile içlerinden kovulunca anladık. Kuvvetimizin zaafa uğradığı anda bizi tahkir, tezlil ettiler. Anladık ki, kabahatimiz kendimizi unutmaklığımızmış. *Dünyanın bize hürmet göstermesini istiyorsak evvela kendi benliğimize ve milletimize bu hürmeti hissen, fikren, fiilen bütün ef'al ve harekatımızla gösterelim; bilelim ki, millî benliğini bulmayan milletler başka milletlerin şikarıdır."* (Vurgulamalar benim-HBK.): Atatürk: "Konya Gençleriyle Konuşma: 20.3.1923," ibid. s. 143. "Yeni harfleri, ulusal tarihi, öz dili, ar, ilimsel müzik ve teknik kurumlarıyla kadını, erkeği her hakta eşit, modern Türk sosyetesi bu son yılların eseridir. Türk ulusu ancak varlığını derin ve sağlam kültür sınırları ile çevreledikten sonradır ki, onun yüksek kapasitesi ve erdemi, uluslar arasında tanınır. Türk ulusuna doğunsal rengini veren bu devrimlerden her biri, çok geniş tarihsel devirlerin övünebileceği büyük işlerden sayılsa yeridir. Bütün bu işler Partimizin programını, *özenle göz önünde tutarak başarılabilmiştir."* (Vurgu benim-HBK)" Atatürk: "CHP Dördüncü Büyük Kurultayını Açarken, 9 Mart 1935," *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri T.B.M. Meclisinde ve C.H.P. Kurultaylarında (1919-1938)* (Ankara: Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yayınları: 1, ikinci baskı, 1961) s. 380.

[13] Bu konunun ayrıntıları için Y. K. Karaosmanoğlu, *Gençlik ve Edebiyat Anıları* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1986).

[14] Bu anlayış içinde gelişen bir kültür anlayışının hangi kavramların üstüne oturduğunu, dönemin 'resmî' sayılabilecek yayın organlarında *Ülkü'de* yer alan sembollerin incelenmesi ve frekans farklılıklarının saptanması ile gösteren çok önemli bir çalışma olarak bkz: Şerif Mardin: "Siyasî Fikir Tarihi Çalışmalarında Muhteva Analizi, *Ülkü*'de Semboller, Yıllar Boyunca

Bunu da doğal karşılamak gerekir; çünkü, bu 'erişilmezlik' içinde yönetim seçkinler tarafından belirlenir ve seçkinleri denetlerken, dolaylı olarak kitleyi yönlendirebiliyor, yanısıra da halkın öz gerçeğinin değil, ona önerilenin tek doğru olduğunu savunabiliyordu. Tekçil bir kültür anlayışında bu da önemli bir kazanım demekti.

Halk kültürü ya da çok yanlış sayılmazsa 'doğal' kültür denebilecek kültürle seçkinci kültür arasında yaşanan ve Türkiye toplumunun kültürel alandaki ikinci büyük çatışma düzlemini oluşturan süreç tam da bu etkileşime tekabül etmektedir. Kültür, eğer kaynaktan koparılmış, uzaklaştırılmış ve ancak bir kurmacanın sınırları içinde ele alınmışsa anlam kazanacaktır. Yani, Batı yüksek kültürünün yalnızca eğitimle ve belli bir bilinçle, birikimle içselleştirilebilecek kültürü halkın kendi yaşama biçiminin doğal uzantısı olarak beliren kültürün karşısında tercih edilecektir.

Bu, yeni tiyatro, opera, görsel sanat eğitiminin başlaması demektir. Yazılı kültürün sözel kültüre karşı etkinleşmesidir. Bütün bu sürecin kendisini belki de en berrak biçimde somutlaştırdığı alan mimarlıktır. İki merkeziyetçi ve otoriter yönetimin, faşizmin ve sosyalizmin bu mantığı yansıtan ve görselleştiren mimarlık anlayışı, konstrüktivist bir biçim tahakkümüyle, Alman mimarlar aracılığıyla ülkeye aktarılmış, kitleye sunulmuştur. Kent tasarımları, Modernizmin Batı'da yaşadığı tüm aşamaları içerecek biçimde öne çıkmaktadır ve belki de, unutuşa, unutturmaya dayalı bir bellek modeli kendisini en çok bu oluşumun içinde bulmaktadır. Yıkılan her bina, yok edilen her sokak, ortadan kaldırılan her kent dokusu geçmişle ilgili bir izi silmeye dönüktür.[15] Peyami Safa ise durumu olanca açıklığıyla saptamaktadır: "Kemalizm ahşap binaların ve ahşap kafaların yıkılması ve betonlaşmasıdır."[16] O arada, belki hepsinden önemlisi, aynı tavır kendisini dil alanında da göstermektedir. Dil, 'arındırılmakta', 'yeni'lenmekte, böylelikle de süreç tamamlanmaktadır. Yönetim, geçmişle olan bağları koparmakla yetinmemekte, yeniden kurulması, onarılması için kullanılabilecek olanakları da tümüyle ortadan kaldırmaktadır ve ne hazindir ki, böyle bir sarsıntıya en çok karşı çıkması gereken kesim, şair-

---

Sembol Frekansında Farklılıklar, İdeoloji Türleri," *Siyasal ve Sosyal Bilimler: Makaleler 2*, derleyenler: M. Türküne, T. Önder (İstanbul: İletişim Yayınları, 1990).

[15] Bu sürecin çok tartışmalı ve aşağıda değinilecek olan 1950'leri de kapsayacak biçimde ele alınıp iki kent ölçeğinde yapılan değerlendirmeleri için bkz.: Doğan Kuban: *İstanbul: Bir Kent Tarihi*, Çev. Z. Rona. (İstanbul: Türkiye Ekonomi ve Toplumsal Tarihi Vakfı, 1996). İlhan Tekeli: "Başkent Ankara'nın Öyküsü!", *Türkiye'de Kentleşme Yazıları* (Ankara: Turhan Kitabevi, 1982).

[16] Peyami Safa: "Kemalizm, Hayat ve İdeal", *Atatürk Devri Fikir Hayatı*, passim 7. Cilt, II, s. 289.

ler kendilerini bu süreçle özdeşleştirmiştir.[17] Kısacası, ulusçuluk ve modernizm uzantıları bugün de toplumu sarsmakta olan kültürel oluşumların ilk evresinde öne çıkan iki temel olgudur. Birisinin yok sayan, ötekinin tekcilleştiren anlayışı, çoğulcu, sivil ve demokratik bir kültürün önünü tıkamış, kültürel yapıyı bugün de içinden çıkılamamış büyük çatışma düzlemlerine oturtmuştur.

1950 sonrasının çevreye nispeten daha çok ağırlık veren anlayışı doğal bir gelenekten türememekte, kaynaklanmamaktadır. Merkezde yerleşik seçkinlerin aslında yüzyıl başından beri devam edegelen ulusal burjuvaziyi kurma tutkusu konjonktürün itkisiyle yoğunlaşmıştır. Batı'dan ziyade Amerika'yla yaşanan ilişkiler salt devlet merkezli bir toplumsal yapının mevcudiyetini en azından gündelik ilişkiler düzeyinde olanaksız hâle getirince, devlet eliyle güçlendirilen ama devletin denetiminden bir nebze olsun dışarı çıkmayı düşünmeyen ulusal burjuvazi, küçük de görünse, kendisine ait bir alanın sınırlarını çevirmeye başlamıştır.

Çok delikli, geçişli bir sınır hattıdır bu: Bir yanıyla taşra kültürünün tüm özelliklerini barındırmakta, törel ahlâkın tüm birikimini içermekte öte yandan kendisini sahne-viski-otomobil-apartman gibi simgelerle ifade etmektedir. Gerçekten de, bir kent kültürü değil, kentte yerleşmeye başlamış melez ve piç bir taşra kent kültürü kırmasıdır, serpilip ortaya çıkmaya çalışan. Sahne bir yandan, sinema öteki yandan gelişmekte, ülke 'küçük Amerika' olmaya doğru giderken kitle kültürünün egemenlik süreci başlamaktadır. Amerika olgusu burada yalnızca 'metaforik' bir gerçeklik değildir. Özellikle, görsellik aracılığıyla ve sinema yoluyla Amerika belli bir yaşama biçimini ülkeye model olarak sunmaktadır. Sorun, belli bir kültürel yapının (popüler kültür) iki farklı 'versiyonunu' oluşturmaktır. Dönemin simgesi Zeki Müren her şeyi açıklar gibidir. Kendisi Müzeyyen Senar'dan el alırken ve sahnenin, jargonuyla söylemek gerekirse 'nezih' boyutunu oluştururken, ardından gelen ve çok sonraları 'Küçük' önadlı ve henüz onlu yaşlarında bulunan çocuklarda somutlaşan bir dizi insana ve onların temsil ettikleri anlayışa, yani 'süfli'lik oluşumuna de el vermiştir.

---

[17] Barbara Harlow, sömürgecilik sonrasında ortaya çıkan ulus devletlerde kültür ve edebiyat özerkliğinin ortadan kaldırıldığını ve bunların resmî ulusalcı siyaset ve başat partilerin egemenliği altına alındığını açıklıkla yazmaktadır. Barbara Harlow: *Resistance Literature* (New York: Methuen, 1986).

II

1950 sonrasının, öncesine nazaran, en önemli yanı denetimli çoğulculuktur. Bu çoğulculuk devletçilik-özel girişimcilik, etik-ahlâk, kent-taşra eksenlerinde somutlaşırken, ilginç olanı, birisinin ötekini, üstelik ve de 'gizlenmek' amacıyla içermesidir. Özel girişimciyken devletçi, kentliyken -taşralı, bireysel bir etiği savunurken cemaat ahlâkının ikiyüzlülüğünü benimsemiş bir toplumsal oluşumdur artık söz konusu olan. Hemen hiç doğmamış bir yazılı kültür bu dönemde büsbütün ilkel bir görselliğe teslim edilmektedir.

Her alanda yaşanan 'oportünizmin' kolaycılığı bir yandan popüler kültürün dokusunu meydana getiren ikililiği geliştirmekte, öte yandan da daha önceki dönemde yaşanmış olan inkârcılığa yeni bir nefes aldırmaktadır. Çünkü, devlet eliyle yaşanan kültür yıkımı artık 'özelleştirilmiştir' ve bu, Türkiye'nin son yıllarda gerçekleştirmeye çalıştığı özelleştirmenin belki de ilk örneğini oluşturmuştur. Kent dokusunu paramparça eden artık devlet değil 'müteahhit'tir; 'sen busun' diye tanım getiren artık sinemadır; kültürel yapı ve yaşama biçimi önerisini somutlaştıran artık kültür sanayiidir. Kısacası bu aşama, eğer bir metaforla söylemek gerekirse, devletin, kültürü, dönemin de etkin ve simgesel güç odaklarından birisi olan 'taşeronlara ihale ettiği' dönemdir.

Her şeye karşın belli ödünler verilmektedir. Laisizm eski dokunulmazlığını biraz aşmış, seçkinci dinsel anlayışa karşı 'folk (halk) İslâmı'nın kimi boyutları benimsenmiştir; hiç değilse kol boyu bir uzaklıkta tutulmaktadır. Geçmiş, yerli yerine oturtulmasa da, "bize ait hiçbir şey yoktur"la "her şey bizimdir" ikileminden çıkarılmıştır; en azından, geçmişe bir sövgü anlamında dokunulmamaktadır. Devlet, seçkinci bir kültür tercihini dayatmaktan vazgeçmiş, belki de çığ gibi büyüyen kitle kültürü karşısında bir seçenek oluşturamayacağını sezerek geriye çekilmiştir."[18] Ne var ki, bu süreç de en az birincisi kadar yoğun yanlışlar içermektedir. Bu kez de çok açık biçimde aydın düşmanlığı yapılmakta, seçkinler tümüyle belirleyici olmaktan çıkarılmakta, devlet, taşra-kitle kültürüne teslim olmaktadır.

Bugüne dek hep siyasal terimlerle çözümlenmiş ve ifade edilmiş 'darbe' olgusu aslında bir adım ötede bu dinamiklere bağlanarak açıklana-

---

[18] Çelişki, çatışma, farklı katmanların bir arada bulunuşu, kısacası eklektisizm popüler kültürün en temel özelliklerinden birisidir. Fakat, Türkiye'de bu bağlamın özgül toplumbilimde neye tekabül ettiğini ve farklı toplum kesitleri arasında bir ilişki bağı oluşturup oluşturmayacağı hususunda ilginç bir yorum denemesi olarak, bkz.: Şerif Mardin: "Türkiye'de 'Kitle Kültürü' Sorunu: İki Kültürü Birleştirme Çabası, 'Birleştiricilik' ilkesi," passim 8.

bilir. Devletin tekçil mantığını ve tekelciliğini kendisine varlık nedeni olarak seçmiş kesimler, özellikle de ordu ve onun seçkinci eğilimleri olaylara müdahale ederken yalnızca siyasal bir yapılanmayı değil kültürel bir yapılanmayı da öngörmekteydiler. Ne gariptir ki, bu muhakeme aslında bütünüyle bir Doğu anlayışından türemektedir. Doğu'nun, ilerlemeyi geriye dönüşle eşanlamlı sayan algılayışı bir kez daha etkinleşmekte ve toplumsal ilerleme, şu ya da bu nedenle varılan noktadan ileriye dönük bir kopuşla değil geriye dönük bir eklemlenmeyle gerçekleştirilmek istenmektedir."[19] Geriye dönüş elbette resmî anlayışa, elbette onun modernist, pozitivist, laisist tercihlerinedir.

Toplumsalla kültürelin kesişme ve eklenme sürecinde denebilir ki, bir girişimin bu derecede etkisiz, yetersiz kaldığı, bir girişimin bu yoğunlukta kendi üstüne kapandığı ikinci bir dönemi daha yakın tarih içinde bulmak olanaksızdır. 1960 darbesi getirdiği anayasaya, kurumlara, hattâ zihniyete karşın başarısızlıkla sonuçlanmış ve yine denebilir ki, 1971 müdahalesi adeta 1960 darbesine karşı yapılmıştır. Bu ise, bir tek şeyin, kitle kültürünün ve tüketim gerçeğinin artık neredeyse geriye dönüşü olmaksızın egemenleştiğini gösteren bir olgu ve gelişmedir. Gerçekten de, 1960-71 siyasal arayışı aslında Türkiye toplumunun kültürel planda yaşadığı kültür kopuşmalarının ve eklemlenmelerinin de ilginç dönemecine işaret eder. Merkezle çevre, yüksek kültürle kitle kültürü, yerelle evrensel bu noktadan başlayarak yeni bir sürece girecektir.[20]

Yeni dönemin kültürel plandaki oluşumlarını somutlaştıran en önemli çıkışı toplumun politizasyonunda aramak gerekir. Geriye dönüşlü bir bakışla ele alındığında dönemin gereğinden fazla toplumsala eğilimli düşünsel sistematiklerle belirlendiği savunulabilir. Özellikle Marxizm neredeyse her şeye damgasını vuracak bir ağırlıkla öne çıkmaktadır ve Türkiye'de bu kökenden türeyen eğilimler ne yazık ki, yeterli bir birikime hiçbir zaman kavuşmamıştır. Marxizm, temelli bir düşünsel sistematik olarak ele alınmaktan çok, gerçekleştirileceğine inanılan bir siyasal çıkışın meşruluk zemini olarak önerilmiştir. Bu anlayış, Türkiye'deki yapının

---

[19] Bu konunun belli bir tarihsel kesit içinde ele alınarak tartışıldığı önemli bir çalışına olarak bkz.: Cemil Oktay: "Yargı Açısından Kuvvetler Ayrılığı ve Siyasal Kültür", *Türkiye'de Siyaset: Süreklilik ve Değişim*, derleyenler: E. Kalaycıoğlu, A. Y. Sarıbay (İstanbul: Der Yayınları, tarihsiz).

[20] Biraz daha farklı bir kavramla, lümpen kültürü, ele alınmasına karşın bu dönemin eklektik yapısını deşen bir çalışma olarak bkz.: Hilmi Yavuz, "Lümpen Kültür Üzerine: Ne O, Ne Öteki!", *Kültür Üzerine* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1987).

daha uzunca bir süre hiç sorgulanmadan sürdürülmesine yol açan belki de en önemli etkendir.[21]

Marxizm, bir ideoloji olarak modernizmin doruklarından birisi diye görülebilir.[22] Özünde de devletle yaşadığı sorunlu bir ilişki söz konusudur ve o dönemde Sovyetler Birliği'nin devletçi yaklaşımlarıyla Türkiye'deki resmî ideolojinin devletçi anlayışı tam bir örtüşme göstermektedir. İşin belki de daha vahim yanı, devletçiliğin bir düşünsel sistematik olarak hiç irdelenmemesidir. Bir başka deyişle, devletçilik yalnızca ekonomik kökenli bir gerçeklik olarak kabul edilmiştir ve bunun dışındaki açılımları yok sayılmaktadır. Öylelikle de, tüm bir 1970'ler, Türkiye'de, olanca hareketliliğine karşın, zihinsel yaşamın kültürel yaşamı derinlemesine sorgulamadığı bir 'durağanlık' dönemi olarak görülebilir. Mevcut yapının tartışması ancak çok küçük bir çevrede yaşanmıştır. Biraz Akdeniz sosyalizminin etkisiyle, biraz yeni gelişen Marxizm yorumlarının katkısıyla sosyalizm ve uygulamaları ele alınıp gözden geçirilmiş ama Türkiye bağlamında sistemin temel paradigmasından vazgeçmek asla düşünülmemiştir. Örneğin, bu doğrultudaki en önemli çıkışlardan birisini yapan Atillâ İlhan, öte, yandan koyu bir Kemalizmi, yeni bir sentez arayışı içinde de olsa geliştirmeyi ısrarla sürdürmüştür.[23]

Bu dönemin kültürel dünyaya getirdiği en önemli açılım kuşkusuz medyaların etkinleşmesidir. Televizyonun yaşama karışmasıyla birlikte yazılı kültür ikinci ve en kesin darbeyi yemiştir. Artık hiçbir şey eskisi gibi olmayacaktır. Yazılı kültür artık küçük bir azınlığın 'imtiyazı' bile değildir; çünkü o kesim de dünyayı beyaz camın içinden görecektir. Dizi filmler, reklamlar 'Cocacolonizasyon' yaşayan ülkenin yeni soluk alma alanlarıdır. Gerçekten ve her anlamda yitik 1970'ler, parçalanmış bellek ve imgenin bir de kirlenişine tanıklık etmektedir.

III

1980'ler Türkiye'de yeni bir darbeyle başlar. Bu, hayatın tüm alanlarını kuşatan bir darbedir. Aşırı siyasallaştığına inanılan bir toplum 'te'dîb'

---

[21] Bu nokta gerçekten önemlidir. Yıllar sonra yeniden 'keşfedilen' Ahmet Hamdi Tanpınar ve romanı *Huzur*, üstelik de 'felsefeye yakın' kimi isimler tarafından, örneğin Selahattin Hilav, hiç sorgulanmaksızın Marxist bir eğilimin, yönteminin temsilcisi olarak sunulmuştur. Bu konudaki eleştirel bir yaklaşımın, tartışmayı da kapsayacak biçimde, izlenebilmesi için bkz: Hilmi Yavuz, "Ahmet Hamdi Tanpınar ve Marxizm: I, Ahmet Hamdi Tanpınar ve Marxizim: II", ibid.

[22] Marxizmin özellikle bu bağlama oturan bir yorumu için Marshall Berman, *All that is solid melts Into air* (Harvester: Penguin, 1989), 87-130.

[23] Attila İlhan, *Sosyalizm Asıl Şimdi* (İstanbul: BFS Yayınları, 1991) Bu metnin eleştirel bir okunması için bkz.: Hasan Bülent Kahraman: "Sosyalizm Asıl Şimdi...' derken", *Sosyal Demokrasi, Türkiye ve Partileri* (Ankara: imge Kitabevi, 1993).

edilmek istenmektedir ama 'darbe' yalnızca onunla sınırlı değildir. Askerlerin, depolitizasyonu ve apolitik bir toplumu hedef alan, böylelikle de toplumu kavramların (toplum depolitizasyon) kendi aralarındaki çelişkiden kaynaklanan bir gerilime iten düzenlemelerinden sonra iktidar yeni bir partiye geçer. ANAP, iktidarı, başlangıçta ne olduğunu (hem kendisinin hem de iktidarın) bilmeden, ne yapacağını da bilmeden ele geçirir. Yapılan ilk düzenlemeler tümüyle tekniktir. Fakat, çok önemli bir olgu alttan alta kendisini duyumsatmaktadır: Devlet, hem de devleti yeniden güçlendirmek, aşkınsalcı gücüyle yeniden buluşturmak, resmî ideolojiyi yeniden hâkim kılmak, bir tahakküm aracı olarak kullanmak isteyen bir, askerî darbenin ardından sorgulamaya açılmıştır.[24]

Kuşkusuz, ilk yönelimler oldukça popülisttir. Her şey, 'halkı öne çıkarmak' (putting people first) gibi, dünyanın hemen her yerinde iktidarın hoş görünmek amacıyla kullandığı bir 'slogan'ın kaba mantığına dayanmaktadır.[25] Fakat, kısa sürede eylemin momentumu onu denetim altında tutmak isteyenleri de aşacak bir boyuta ulaşmıştır. Devlet, artık yalnızca teknik düzeyde değil, siyasal düzeyde de sorgulanmaktadır.

Bu, kültürel planda çok önemli bir gelişmenin başını çeker. Çünkü, Özal dönemi Türkiye'nin, geçmişini hatırlamayan, bir anlamda geçmişi olmayan, o nedenle de aslında çocuk kimliğine sahip bir ülkenin gerçek anlamda çocuklaştırıldığı bir dönemdir. 1980'lere gelene değin daima çocuk kalmış ama daima bir erişkin gibi davranması istenmiş toplumun ilk kez çocukça davranmaya başlamasıdır. Oyuncaklarıyla oynamaya başlayan, gülen ve neyin olup bittiğini ayıramayan bir toplumdur artık Türkiye. Tek sözcükle, tüketimin keyfini çıkarmaktadır. Kırıp dökmekte, saçıp savurmakta ama aldırmamaktadır. Toplum yoğun bir hedonizmle iç içe geçmiştir.[26] O arada toplumbilim bütünüyle değişmiştir. Kent yeni bir anlam ve ağırlık kazanmıştır; taşra bütünüyle çözülmüştür. Kitle kültürü olabilecek bütün boyutlarıyla öne çıkmıştır.[27]

---

[24] Bu dönemin bir değerlendirmesi için bkz. Hasan Bülent Kahraman, *Sağ, Türkiye ve Partileri* (Ankara: İmge Kitabevi, 1992).

[25] Bu sloganın Batı'da merkez sol eğilimli partiler tarafından kullanılmasına karşın Türkiye'de ANAP tarafından da işlenmesi, kullanılması, Türkiye'deki eklektik yapının, merkez sağ-merkez sol arasında İdris Küçükömer'in yaptığı saptamalardan bu yana süren çelişkinin yeni ve farklı bir yansımasıdır

[26] Bu olgunun farklı bir perspektifle de olsa sorgulandığı bir kaynak olarak bkz. Ahmet Oktay: *Medya ve Hedonizm* (İstanbul: Yön Yayıncılık, 1995).

[27] Bu dönemdeki kültürel oluşumların dayandığı zihniyet dünyasının farklı düzlemlerdeki oluşumuna dönük tahliller için Hasan Bülent Kahraman, *Bir Sürekli Cehennem* (İstanbul: Kavram Yayınları, 1990).

Bütün bunlar, ülkenin kendi içinde verdiği bir kararla oluşmamaktadır. 1980'lerin Türkiye toplumuna getirdiği en önemli olgu toplumsal yapının, sözcüğün en geniş anlamıyla, 'kapalılıktan' belli bir açıklığa yönelmesidir. Bunda uluslararası konjonktürün büyük payı vardır. Konjonktürle böylesi bir bütünleşme daha önceki dönemlerde ciddi farklar göstermektedir. Gerçi, kayıp 1970'lerin dışında, 1950'lerde de, 1960'larda da dünyayla bir bütünleşme söz konusudur. Ne var ki, o dönemler daha ziyade temel bir yerel tercihin olanak ve izin verdiği ölçüde toplumun dünyaya bakmasıdır; ama, Türkiye, o dönemlerde, hangi anlamlara geldiği yeterince ayrımsanmamış Batıcı bir evrenselciliğin, Avrupamerkezli kabulünü yaşamaktadır. Gene de ve her şeye karşın ülkenin kendi 'iç koşulları' sıkı sıkıya korunmak istenmektedir. Başlangıçta değinilen ve 'bir çatışma gerçeği olarak kültür' diye özetlenebilecek yaklaşımın bir başka boyutu da budur: Dışarlıklı olmak isterken kendisi olmaya çabalayan Türkiye![28]

1980'ler bu kısır döngünün ilk kez kırıldığı dönemdir denebilir. Türkiye, bütün sancısını çekerek yöneldiği kitlenin bir parçası olmak istemektedir. Bu, çok önemli bir açılıma tekabül eder. Çünkü, o güne değin, daima 'medet umduğu' ve karşısında geçmişini yadsımaktan gelen boşluğun kompleksini yaşadığı Avrupa'ya 'kabul edilmesinin' oraya ancak kendisi olarak yönelmesine bağlı olduğu kanısına varmıştır. O noktadan başlayarak da Türkiye, kopuşlara dayanan ve *'kopuş kültürü'* denebilecek bir anlayışı hızla terk etmiş ve *'eklemlenme kültürü'* diye tanımlanabilecek yeni bir döneme geçmiştir. Türkiye, o dönemde giderek ağırlık kazanan küreselleşme olgusunun da etkisiyle yerelin önemini kavramıştır. Oradan sıçrayarak, belleğini yeniden kazanmaya, geçmişini anımsamaya, kendisiyle barışmaya koyulmuştur.

Bu, gerçekten de küreselleşmenin bir uzantısı olarak algılanabilir. Yerelin evrenselleşmesi, evrenselin yerelleşmesi diye özetlenebilecek küreselleşme olgusu,[29] Türkiye'ye, kültür bağlamında bu yargının tam bir yansıması denebilecek bir olanak sunarken aslında, temel kültürel paradigmanın çatlamasına da tanıklık etmektedir. Bu sürecin aslında 1950'yle birlikte başlayan dönemle eklemlendiği rahatlıkla öne sürülebilir. Aradaki tek fark, 1950'lerde kitle kültürünün seçkinci bir kültür mantığıyla ele alınmasıyken bu kez seçkinci kültürün kitle kültürünün içinde eritilmesi-

---

[28] Yine bu dönemin zihniyet tahlili için Nurdan Gürbilek, *Vitrinde Yaşamak* (İstanbul: Metis Yayınları, 1992).

[29] Bu tanımın ayrıca da küreselleşme-görelilik çelişkisinin ayrıntısıyla tartışıldığı bir temel metin olarak bkz.: Roland Robertson: *Globalization* (London: Sage, 1992).

dir. O nedenle, kitle kültürü de kendi özgün mantığını ve yapısını koruyamamış, o da giderek taşra kültürüyle iç içe geçmiş, ona teslim olmuştur."[30] Medyalar, üstelik de yeni ve tümüyle olumsuz bir anlayış içinde gitgide egemenleşmiştir.

IV

Her şeye karşın, 1980 ve 1990'ların toplumsal kültürel açılımları *'modernizm içinde gelenek'* diye özetlenebilecek bir yaklaşıma denk düşer. Gerçi bu süreç beraberinde gelenek vurgusunu büsbütün öne çıkaran dinsel kökenli anlayışları doğurmuş, o kesim de kendisini modernizm kavramının uzağında düşünmek istememiştir ama o yönelimi daha ziyade *'gelenek içinde modernizm'* diye tanımlamak yanlış olmayacaktır. Modern sonrası dönemin bellekle, mekânla, geçmişle bilginin merkezîleşmesi ve dolaşımıyla ilgili olarak getirdiği katkılar bu sürecin altında yanan ateşi oluşturur. Aydınlanma sonrası düşüncenin ve yönetsel yapının derin bir eleştiriye maruz kalması Banuri'nin söylediği gibi Avrupamerkezli (Eurocentrist) yapının aşılmasını ve çokmerkezli bir anlayışa ve bilginin merkezkaç bir yörüngeye oturtulmasına olanak vermiştir.[31] Bu, kendisini Türkiye'de de gösteren bir husustur. Kolonyalizm sonrası kültürel yapılanmaların tartışılmasında üstünde çok durulan 'imgelem' olgusu Türkiye'de de aynen ve o dönemde öne çıkan bir husus olmuştur. Türkiye, her şey bir yana, yeni bir söylem geliştirme zorunluluğuyla karşı karşıya kalmıştır. Bu söylem, dikkat edilirse görülecektir, yeni bir dille, eskiyi kucaklamayı öngören bir anlayışla iç içedir. Merkezî yetkenin en ciddi biçimde sarsıldığı oluşum da kendisini bu noktada gösterir: Dil, artık saltık bir ulusçuluğun sınırlarından çıkmakta, 'kültürün' bir parçası olarak görülmektedir.

Bu, dönemin, tüm açılımlarıyla birlikte ele alındığında, yukarıda değinilen örneklerle bir tür art-art-sömürgeci (post-post-colonial) döneme tekabül ettiği rahatlıkla iddia edilebilir. Tadesse'nin vurguladığı üzere bu dönemin en belirgin özelliği devletin 'emperyal' etkinliğinin ortadan

---

[30] 1980'li yıllarda ortaya çıkan kültürel oluşumların özellikle, 'kültür', 'aydınlar' ve 'Avrupalılaşma' bağlamındaki tartışmalarının ayrı ayrı ama birbiriyle ilişkili bir biçimde ele alındığı bir yorum girişimi olarak bkz: Hasan Bülent Kahraman: *Beyazlar Kirli: Eleştirmeler* (İstanbul: Kavram Yayınları, 1989).

[31] Tariq Banuri, "Modernization and its Discontents: A Cultural Perspective on Theories of Development", F. A. Marglin, S. A. Marglin (eds.), *Dominating Knowledge: Development, Culture, and Resistance* (Oxford: Clarendon Press, 1990).

kaldırılmasıdır ("deimperialization of the state").[32] Öte yandan, Appiah ise, artsömürgeci dönemde yaşanan birkaç dönüşüme dikkatleri çeker.

Bu dönüşümler daima iki farklı kavramın birisinden ötekine geçiş şeklinde ortaya çıkmaktadır. Örneğin ulusal kültür kitle kültürüne, yerlicilik (nativism) artyerliciliğe, yerleştirme (indigenization) göçmenlere, özgüllük (authenticity) karmaya, melezliğe, sınırlar, sınır aşımlarına denk düşmektedir.[33] Bu resmin Türkiye'de ilk kez 1980 sonrasında yaşandığı rahatlıkla savunulabilir.

Eğer bu olguların getirdiği çerçeve içinde bakılacak olursa küreselleşme ve postmodernizm Türkiye'de merkezî otoritenin devlet kökenli paradigmasının sarsılmasına yol açmış, bu da tekçil (monistic) kültür anlayışının parçalanarak çoğulcu (pluralistic) bir yapının öne çıkmasına olanak vermiştir. Postmodernizmle birlikte, coğrafyanın tarihe, mekânın zamana göreli üstünlüğünün kabulü, hiç değilse birisinin mutlaka ötekine tercih edilmesinde bir zorunluluk bulunmaması beraberinde iki şeyi getirmiştir. Bunların ilki eğer az önce değinildiği üzere, yerleşik paradigmanın ulus devlet çevresindeki tartışmasıysa, öteki buna eklemlenebilecek biçimde doğmuş olan demokrasi tartışmasıdır.

Demokrasinin fark, öteki, kimlik gibi olgulara dayanması, bunları yadsıyan bir demokratik anlayışın mevcut koşullarda geçerlilik kazanamayacağı düşüncesi, Türkiye'de de yankı bulmuş, kültürel yapı devletin tercihini aşacak biçimde coğrafya ve dolayısıyla da yerellikle bütünleşmiştir. Etnik grupların kendilerini ifade etmeye başlaması, etnik kültürlerin kendi ayrımlarına varması bu sürecin bir uzantısıdır. Gerçekten de, 1990'ların Türkiyesi'nde kültürün kimlik olgusuyla özdeşleştirildiği söylenebilir. Kimlik, artık kültürün bir temel ve kurucu ögesi kabul edilmektedir. Daha önceki dönemde *'kültürden kimliğe'* giden bir güzergâh izlenirken bu kez *'kimlikten kültüre'* yönelen bir yörünge kabul edilmektedir.[34] Ayrıca, bu yalnızca kültürle sınırlı bir olgu da değildir. Aynı durum demokrasi için de geçerlidir; o da, kimliğin kabulü esasında ele alınmakta ve yeniden tanımlanmaktadır.

Böyle bir süreç, dikkatle izlenirse görülecektir ki, kültürü yalnızca seçkinci ve kapalı bir alan olarak tanımlamamaktadır.

---

[32] Z. Tadesse: "African Debates on Social Movemenst and the Democratic Process", *Development,* 3, 1992. s. 34-7.

[33] Anthony Appiah Kwame: *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture* (New York: Oxford University Press, 1992).

[34] Bu konuda kavram daha farklı bir anlayışla ele alınmış olsa da bkz.: Çağlar Keyder, "Modernizm ve Kimlik Sorunu", *Ulusal Kalkınmacılığın İflası* (İstanbul: Metis Yayınları, 1993).

Kültür, artık yaşama biçimlerinin, toplumsal örgütlenmenin bireysel varoluş durumunun bir dışavurumudur. Merkeziyetçi bir tercihe dayanan yukarıdan aşağıya indirilen, toplumsal yapılanmanın görmezden gelindiği bir dayatmacı kültüre değil, artık toplumun kendi gereksinimleri ve arayışları doğrultusunda biçimlenmiş bir kültür tercihinin aşağıdan yukarıya tırmanışına tanıklık edilmektedir. Bu durum şaşırtıcı bir örnekle saptanabilir. Benedict Anderson, Avrupalıların daha XVI. yüzyıldan başlayarak Amerika'da ve Afrika'da yeni buldukları ve yerleştikleri yerleri eski yerleşim merkezlerinin adıyla tanımladıklarını söyler: New York, Nieuw Amsterdam, Nouvelle Orleans, Nova Lisboa...[35] Şimdi çevremize baktığımızda Yeni Bosna, Erzurum Mahallesi görmek şaşırtıcı değil, tersine bu durumun pekiştirici bir göstergesidir.

Türkiye bir sorunla karşı karşıyadır. Türkiye, kültürün aşağıdan yukarıya tırmanmasına tanıklık ederken, kültürün seçkinci tercihlerin ötesinde ve neredeyse önlenemez içimde kendiliğinden oluşumunu gözlemlerken bir karar vermek zorundadır. Her şeye karşın merkeziyetçilikten vazgeçmeyen bir yönetsel yapıda, Türkiye, kültürel ortamın demokratikleşmesini gerçekleştirebilecek midir? Bu sorunun yanıtı toplumun sivillerle askerler, merkezle çevre arasında yaşadığı gerilimde saklıdır. Ayrıca da bu yanıt tersine çevrilirse en az bir önceki kadar önemli bir sonuca varılacaktır: Eğer Türkiye demokrasi kültürünü toplumda yeterince temellendiremezse ve etkinleştiremezse elbette kültürün demokratikleşmesini de sağlayamayacaktır. Toplumun çoğulcu, merkezkaç güçler etrafında örgütlenmiş, sivil yönetsel anlayışla, yani demokrasiyle iç içe geçmemesi bugünkü gerilimi sürdürecektir.

Burada son olarak şu sorulabilir: Acaba kültürün demokratikleştirilmesi kitle kültürünün, medyatik kültürün, lümpen kültürünün mutlaka kabul edilmesi anlamına gelecek midir? 'Halkı öne çıkarmak' sloganının yaygınlaştığı ve gitgide popülist içerik kazandığı bir dönemde belki de 'devleti öne çıkarmak' şeklinde yaygınlaştırılabilecek bir anlayışın geçerli olabildiği tek nokta budur. Devlet, eğitsel düzeyde elbette evrensel (yalnızca Avrupamerkezli bir evrenselcilik anlamına değil elbette) ve seçkinci bir kültürü işleyecek ve geliştirecektir. Şurası muhakkak ki, seçkinle 'sıradan insan' arasında farklı bir kültür tercihi olacaktır. Sorun bunlardan herhangi birisinin ötekine zorla dayatılmamasıdır. Küreselleşmenin ve postmodernizmin demokrasi bağlamında toplumlara önerdiği de

---

[35] Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism* (London: Verso, second edition, 1991).

öğrettiği de zaten başka bir şey değildir. Bu, Türkiye'nin de çoğulcu, karmaşık, kaypak bir kültürel zemini içine sindirmesi anlamına gelmektedir.

SON/UÇ DEĞİL...

Türkiye, kabul etmek gerekir ki, kültürel alanda çok ciddi bir travma geçirmektedir. Daha arınmış, tekçil bir kültürel anlayış ve yapıdan daha karmaşık ve çoğulcu bir düzene geçişin getirdiği bir sarsıntı olduğu kadar, bu tedirginlik, kendisini Modernizmle ilgili bir sorun olarak da göstermektedir. Gelenekten kopuşla da tanımlanabilecek bir süreç olan Modernizm, öte yandan eğer aklın egemenliği, kurumsal yapılaşmanın gücü olarak ele alınırsa Türkiye bu süreci hemen hiç yaşamamış gibidir. Bu nedenle, âdeta modernizmi değil postmodernizmi öncelikle kurmuş bir toplumun[36] şimdi giderek 'kiç'le bütünleşmiş yapısına tanıklık etmektedir. Kiç, gerçekle yaşanan sorunlu bir ilişkidir. Çok önemli özelliklerinden birisi 'benzetme' ve 'temsil' kavramlarının olabildiğince, gerçeğin üstüne çıkacak, onun yerine kaim olacak kadar güçlenmesidir; giderek de, 'ironik' bir nitelik kazanmasıdır. Sorun kurma kavramının ortadan kalkmasıdır.[37]

Türkiye, bugün kültürel alanda böyle bir ortamda bulunmaktadır. Toplumun gerçekle yaşadığı ilişkinin çok yakıcı bir sorun hâline geldiği söylenebilir. Gerçek, her boyutta, anlamını etkinliğini yitirmiş gibidir. Medyatik ortam bir tür dilsizlik getirmekte, iletişim ortamı olmasına karşın iletişimi olanaksızlaştıran bir içerik kazanmaktadır. Bu, kendisini bireyleş(eme)me olgusuyla da dışavuran bir konumdur ve kültür bağlamında asıl üstünde durulması gereken de budur. Çünkü, kültür, yalnızca antropolojik ve etnografik bir gerçekten söz açılmıyorsa, farklılığın, ayrıksılığın öne çıktığı, önem kazandığı bir süreçtir. Oysa, Türkiye, özellikle bu alanda çok çarpıcı bir çelişkiyle koyun koyunadır: 'Yeni' kültürel paradigmasını geleneksizleşme, kopuş üstüne kurmuş olan bu toplum, şimdi, kültürü ancak geleneğin içinde kalmakla üretebileceğini varsaymaktadır. Dolayısıyla da çok ciddi birörneklik toplumsal kültürel yapıya egemendir.

Bu süreç elbette ilginç gelişmeler doğurmaya adaydır; ama, savrulmanın nerede sonuçlanacağı belirsizdir. Onu da doğal karşılamak gerekir; çünkü, kültür biraz da bilinmezin içinde yer almaktır ve görünen, Türkiye'nin tam da böylesi bir oluşumdan geçmekte olduğudur: Türkiye, kül-

---

[36] Bu yorum elbette Lyotard'ın yorumundan hareketle yapılmaktadır.

[37] Hasan Bülent Kahraman: *"Kiç". Sanatsal Gerçeklikler Olgular ve Öteleri* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995).

türü kendisine rağmen yaşamaya başladığı andan itibaren erginleşecektir. Bugün, bir son/uç değildir; olamaz da. Asıl sorun bu tartışmada bir son/uçun bulunduğunu bilmektir. Bu da, geç yirminci yüzyılda ortaya çıkan ve başka bir tartışmanın konusu olması gereken, yukarıda da bir nebze değinilmiş olan kültürden demokrasiye gidişin ve öylelikle de farklı bir toplum ve zihniyet anlayışının gelişmesini öngören yaklaşımın Türkiye'de nasıl tezahür edeceğiyle ilgili hayatî bir sorundur. Elbette, bu, modern olmakla modernist olmak arasındaki gerilimde sallanan Türk modernizmasının bundan sonra geliştireceği özelliklerin temel kaynağı da olacaktır.[38]

[38] Türkiye'de 'modernist' kavramların oluşum dönemindeki nitelik ve boyutlarını ve bu olguların 'Türk modernizması içindeki rollerin tartışması için bkz. Hasan Bülent Kahraman, *Yahya Kemal Rimbeaud'yu Okudu mu* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997).



"Guetemala Banliyöleri"
Sebâstiao Salgado, 1990, *An Uncertain Grace Essay* by Eduardo Galemo and Fred Ritchin.

SEYİR



Helmut Gernsheim, *The Rise of Photography* 1850-1880/ Thames and Hudson Edward Praper, 1865.

SÖYLEM KAFESİNDE MUHABBET DENEN KUŞ

Ahmet İnam*

Bir anlamıyla var olmak, etkileşim içinde olmaktır. Varlığın her zerresi, şu ya da bu biçimde birbirleriyle etkileşim içindedir. İletişim, böylesi varlıksal, varoluşsal bir etkileşim üzerinde gerçekleşir. İnsanı iletişimi içinde düşündüğümüzde, o, beden olarak, mekân ve zaman içinde kendi ayrılığını, farklılığını yaşayan bir varlıktır. Doğuşu, ölümü, uzayda kapladığı yer, yalnız kendine özgüdür. Hiçbir insan bireyi bir diğerinin yerine doğamaz, bir diğerini ölemez, aynı anda aynı mekânı (koordinat sisteminde, aynı koordinatları) kopyalamaz (Tartışmalı örnekleri, şimdilik bir yana bırakalım). Hiçkimse, bir diğerinin diş ağrısını duyamaz. Düşüncesini düşünemez. Bu açılardan, her *insan teki* ayrıdır. Bir anlamıyla, *ayrıktır*. Yalıtılmıştır. Bu ayrılığı, fiziksel (kendi bedenini taşır!), biyolojik (yalnız kendine özgür canlı yapısını taşır!), psikolojik (kendi duygularını duyar!), kültürel (fiziksel, biyolojik, psikolojik varlığı ile kültürel geçmişini, eğitimini, yaşam biçimini kendine özgü biçimde gerçekleştirir), sosyolojik (varlığını oluşturan bedensel, ruhsal, kültürel boyutlarla toplumda bir "yere" sahiptir) özellikleriyle yaşar.

---

* Prof. Dr. Ahmet İnam, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü.

Birey olarak insan, insan teki, *biricik*tir, bu biricikliği ile diğer insan teklerinden ayrıdır. İki temel özelliğiyle yaşar bu ayrılığı: *Eksikli* bir varlıktır. Kendi kendine yetemez. Fiziksel, biyolojik, psikolojik, kültürel, sosyolojik anlamlarıyla... Eksiktir, eksik bir varlık değil de "eksikli" bir varlık sözü, Türkçe'deki çağrışımlarıyla daha anlamlı geliyor bana. Eksikli duyuyoruz kendimizi, bunu içimizdeki insanların bir bölüğü (çoğunluğu mu?) büyük bir aymazlık içinde gizlemeye çalışsalar da, varlığın kendisine, birbirimize, düşüncelere, tarihe, değerlere, sanata... karşı kendimizi eksikli duyuyoruz. Eksiklilikte takılıp kalmıyoruz; batmıyoruz, eksiklilik batağına, *etkileşiyoruz*. İşte bu *eksikliliğimiz* ve *etkileşebilme* özelliğimiz, olanağımız, bizi iletişime, iletişim yoluyla *ötemize*, *ötedekine*, ötekine götürüyor. Kendi kendine yeten, kendi kendine dayalı, tam, bağımsız, bir "özümüz" yok. Doğrudan ulaşacağımız kartezyen bir düşünce, bilinç alanımız yok. Hegelsi bir bütünün parçası olarak, parçada bütünü tecrübe edebilme olanağımız yok. Leibniz'in *monad*ları gibi değiliz. Eksiğiz, ontolojik olarak Eksikliğiz, ahlâk olarak... Evrendeki titreşimlere açığız, eksikliğimizin yarattığı bir *eksiklilikler alanında*, (Bir elektrik yükünün çevresindeki elektrik alanı gibi!) alanımıza giren diğer eksikli varlıklarla, örneğin insanlarla, etkileşime geçiyoruz.

Çağımız *iletişimzede* bir çağ. Teknolojik olarak iletişim olanaklarının doruğuna ulaştığı bir dönemde, iletişim sorunları şiddetle yaşanıyor. *İletişim âfetine* uğramışlığımız pek anlaşılmıyor; bu âfet gizli, örtük, bâtinî, bir âfet. Bireysel ilişkilerimizde iletişim kazaları yaşıyoruz: Anlam etkileşimleri, hani iletişim dediğimiz; dar alanlarda *gerçekleştirebilecekleri olanakları gerçekleştiremeden* yaşanıyor. Hastalıklı, çarpıtılmış, bozuk, haksız, yanlış gibi sözlerin iletişim âfetini anlatmada uygun olmadığını düşünüyorum. Belki *iletişimin yoksulluğunu* yaşıyoruz. Medya bombardımanına rağmen! İletişim kısırlığı, bereketsizliği, cılızlığı, cansızlığı: Bir örnek, yüzeysel, kalıplarla yaşanan kültürel bir çaresizlik. Âfetten önce nasıldı iletişim? Âfetten önce, iletişimin, iletişim sorunu yoktu! İletişim "dert" değildi. Dert, "akıl"daydı, toplumdaydı, insanın zayıflıklarındaydı. Dilin farkına varılması, etkin, yaygın bir biçimde verilmesinin tarihi eski değil (Konfüçyüs'e, Platon'a dek geri gitme olanağı olsa da!). Dilin düşünmemizi etkilediği, dünyayı "dil" gözlüğüyle kavradığımız, dilin tuzaklarından kurtulursak, düşünmenin, anlaşmanın daha sağlıklı biçimlerde gerçekleşebileceği görüşleri, giderek dille siyasal güç arasında, iletişimle, iktidar arasındaki bağın fark edilmesine yardım etti. İletişimi fark etti insan! Varlığın özündeki, etkileşimin, eksikliğinin bir görünüşü olan iletişimi. Âfetin başlangıcı buradadır. İletişim, olağan etkileşim sürecinin dışında, nasıl nükleer enerji bomba olarak kullanılıyorsa, güç elde etme

aracı yapıldı! Satıcılar, reklâmcılar, siyasal, ekonomik, toplumsal, kültürel güç sahipleri, iletişime geçmek yerine, *iletişimi sömür*düler. Sömürüyorlar. Yalnız siyasal, ekonomik, toplumsal alanlarda değil; kültürel alanlarda da, dinsel alanlarda da iletişim kullanılıyor: Güç elde etmeye yarayan bir silah olarak.

İşte, bu yazımda, iletişim âfetine uğramış bir söylem olarak, iletişim söylemini, sorunlarını, unutulmakta olan iletişim biçimlerinden biri olarak muhabbeti, bazı özellikleriyle kısaca irdeleyeceğim.

SÖYLENENLERE İSYAN OLARAK SÖYLEYECEĞİ OLMAK

Söylenenlerden başlayalım. Sözlerden değil. Çağı anlamak için, deneyelim bunu. Öyleyse, önce söz yok, önce söylenenler var. Söz, söylenene dönüşmüştür. Kelâm, Logos, söylenene kapatılmıştır; söylenecek kapatılmıştır.

Şu mantığı terk etmeye çalışacağım bu yazıda: Söylenen vardı, öyleyse söyleyen var, öyleyse söyleten var. Söylenen olduğuna göre söylenenin bir nesnesi var.

Söylenen kulağımızda. Önümüzde. Dilimizde söylenenler öbeklendiriliyor: Söylem söylem söyleniyor. Söylem kravat takmış bir sözcük, devşirilmiş. Devşirme. Şimdilerde "söylem söylem" diye diye söyleniliyor. Dünya küçülüyor, daha önce tabak gibi olduğunu sandığımız dünya birdenbire Batı'dan gelen işaretle, küreselleşiveriyor. Düşünceler küresel, duygular küresel, yaşayıp gitme biçimleri küresel. Yuvarlanıyoruz, bu kadar küresellik içinde. Söylem de küreselleşiyor. Her küreselleşen metâ gibi bizi cendereye sokuyor: Söylemlere tıkıyorlar bizi. Söylemlere tıktılar bizi, gönlümüzde kanayan yara, söylemlere söylenmez oldu. Bâki:

Söylemez küsmüş bana, cânâne söylen söylesün
Neyledüm ol yâr-î âlişâne söylen söylesün

diyor. Söz gitti, söylenen var. Söz, yârimizdi küstürdük, konuşmuyor artık, söyleyelim de o da bize söylesin. Söylemin cenderesinden, kemendinden, söyleşinin ferahlığına, özgürlüğüne, bağımsızlığına erişelim. Söz susmuş! Söylenen var. Neyledük ol yâre? Söylem eyledik. Söylem, söven oldu (Söven: Büyük sopa!). Sözü küstürdük. Ne söyleyelim ki söylesin bize? Söz, söylesin; söz, sözlesin.

Söylenen yoğun toplumdayız. Söylenen sürüdedir. Sürü, güvence arayan, kavgayı sevmeyen, yenilikten korkandır. Arapların *imma'a* dediği, ilkesiz, görüşsüz, oradan oraya amaçsız, anlamsız koşturandır (imma'a, ene ma'ke: "seninleyim"in kısa söylenişiymiş. Yasin Ceylan Hocama teşekkürlerimle). Söylenen nedir? Söylenen kimdir? Söylenen a) Rivayet

eden, b) Dedikodu eden, c) Mırıldanıp, homurdanıp yakınan, d) İddia eden, e) Azarlayandır. Böyle bir insandır. Doğruluk savıyla çıkarır savlarını, (iddia) temellendiremez, haklı kılamaz (rivayet, dedikodu), eksikliğini itiraf etmek yerine, eksikli olmak yerine, yakınır, rahatsız eder; tepki gösterince de azarlar. İşte, Türkçe'de söylenenin sözlük anlamlarından ortaya çıkan söylenen insan tipi!

Yazımın başında iletişimin, *eksikli etkileşmeye* dayandığını söylemiştim. Bir uyarıyla sürdüreyim: Burada "eksikli" "muhtaç" anlamında, âciz anlamında değildir. "Kendimi, size karşı eksikli hissediyorum" tümcesinde, "size karşı mahcubum, gereği gibi, olmasını istediğim, düşündüğüm gibi sizi ağırlayamadım" anlamında kullanıyorum, "eksikli"yi (Feministler düşünsün: Eksikli'nin anlamlarından biri kadın demekmiş! Söylenen erkeklerin gafleti olsa gerek!). İşte, bir insan olarak, bir "özne" olarak söylenen, *iletişim engelli* bir varlıktır. Söylenen etkilenir, etkiler ama etkileşemez! "Söylenen kimdir?"in bir yanıt denemesinden "söylenen nedir?"e geçelim.

Söylenen "söz" değildir. Sözü küstürdük. Logos, Kelâm söylemi terk etti ("Terk edemez" diyor, içimdeki Derrida, onu da söyleme karıştırırız!). Söylenen, türkü değildir. Kahve ya da çay da değil. Söylenen, dille bütünleşmiş, dil olmuş ("dilleıımiş" demiyorum, bu başka anlama gelir!) yaşamımızdır.

Yaşamıyoruz, söyleniyoruz. Söylenenler gerçek olmuş, gerçeğin yerine geçmiş, değiş tokuş edilmiş, ukala çevirmenlerin diliyle, gerçekle "ikame" edilmiştir. Dünya söylenen olmuştur. Söylenende câmid olmuş, donmuştur. Söylenende, yaşamanın önü kesilmiştir. Söylenen Husserl, Heidegger, Habermas anlamında *Lebenswelt*'i, yaşama dünyasını istilâ etmiştir. Has dünyamızı, hâlis dünyamızı hasbîliğimizi sömürmektedir. Söylenenin giysilerine, kalıplarına söylem diyoruz. Söylenmek, durumu kabul anlamına geliyor. Teslim olma, uyuma, uyuşma (uzlaşma!) anlamına geliyor. Söyleyeceği olmamak anlamına...

Söylenenin söze dönüşmesi *ihtilâf*'ın değerini bilerek oluyor. Çatışmasını bilmiyoruz. Bilinç boğazlaşmayı, öfkeyle saldırmayı, kinle beslenen karşı çıkmaları çatışma sanıyoruz. İhtilâf, "khalafe" kökünden geliyor (Halife, muhalefet sözcükleri dilimize buradan geliyor). Ardından gelme, ardılı olma, arkada durma anlamlarının yanında, çelişme, çelişik olma, karşıt olma, çatışma, farklı görüşte olma, gibi anlamları var. İhtilâftan korkuyoruz. Ardımızdan geleceklerin bizden farklı olmasından! Sanıyoruz ki, arkamızı sağlama bağlamazsak, almazsak (arkadaş!) arkamızdan bizim yerimize düşmanlarımız gelir. İhtilâf terbiyesi olmayan bir kültürde "özgürlükten", neyse o, "demokrasiden" söz ediyoruz. *İmma'a* insanlar

(ben seninleyim, ben de sendenim arkadaş!) yetiştiriyoruz. Söylenende kaldığımız için, ellerimizde damgalar, herkesi damgalamaya hazırız. "Özgürlük ve demokrasi adına seni damgalıyorum." Damgalayalım ki ihtilâf olmasın. İhtilâftan maraz doğar. Hangi yüce gönül ihtilâfları kaldırabilecek güçtedir? Söylenene söylenmekle karşı çıkılabilir mi? Sövgüyle. Övgüyle? Nasıl başedebiliriz söylenenle?

Söylenenin yeniden yorumlamasına girişmekle, önce. Söylenen nedir?

a) Anlatılan, b) Düşünce olarak ortaya konan, c) Ismarlanan, d) Türkü, şarkı e) Öten, şakıyan, f) Önceden bildirilen, tahmin edilen, g) Bilgi verilen, h) Yazılan...

Söylenen: Söyleşilendir. Söylemlerin katı kabuğu, deli gömleği başka nasıl ortadan kaldırılabilir ki? Söyletme, söylev yok: Söyleyişe istekli olmak, dinlemeye gönüllülük var. Hazır oluş, farklılığa.

Farklılığa hazır değilseniz, eksikli olmayı bilmiyorsunuz demektir. Eksikli değilseniz, öyle duymuyorsanız kendinizi, iletişim özürlüsünüz. İletişim özürlü söylenenlerle birlikte nasıl yaşanabilir? Cehennemin tarihidir, iletişim yokluğunun tarihi. Cehennem, iletişimsizliktedir. Söylenenlerin tıkıldığı yerdir. Sanal gerçekliğe dönüşmüş söylenen, iç dünyamıza, farklı olabilme olanağımıza, kendimizi, yetilerimizi geliştirebilme gücümüze girmiş, oraları zaptetmiştir.

İşte, bu duruma karşı söyleyeceklerimiz olmalıdır. Söylenenlerin söylenişine söyleyeceğimiz olmalıdır, vardır. Söylediklerimiz, dinlediklerimiz, söyleştiklerimizle söyleneni söze eriştirebiliriz belki.

Söz, söyleneni tıkıldığı söylemlerin yıkılıp, yeniden kurulmasıyla, söylem kelepçelerinin ayırdına varılıp, ortadan kaldırılmaya çalışmasıyla ortaya çıkabilir. Söylemlerin anlaşılması, çözümlenmesi, yorumlanıp, değerlendirilmesi, söylem üstü söylemlerle çalışarak söze ulaşmak, zincirlerinden koparılmış söylemlerde söylenenleri söze dönüştürmeye çabalamak, özgür yaşam alanlarının (Habermas'ın deyişiyle Freiröume) oluşturmada yürünecek yollardandır. Habermas gibi düşünürler (örneğin 1983'te yayımladığı, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt, Suhrkamp adlı yapıtında tartıştığı *Diskursethik*, söylem ahlâkı ile) söylemde yalnızca evrensel kuralları olan ussal tartışmanın etkin olmasını, söylemin zorlamalardan (siyasal, kültürel, ahlâksal, toplumsal....) arınmışlığın (Zwangslosigkeit), söylemlerdeki insan yaşamına ilişkin kararların özgürce, dayanışma içinde, katılımcıların eşitliği ile evrensel kurallara dayalı uygulamalar ışığında alınmasını öneriyor. Aklın tüm insanlarda ortak olduğunu, kendi yasalarını bağımsız ve özgür bir biçimde ortaya koyabileceğini, nasıl bilim ve matematik alanında evrensel yasalar ortaya konabiliyorsa, ahlâk alanında da böyle yasalara aklın kılavuz-

luğunda, açık uçlu, değişimlere dönüşümlere açık bir tutumla (Unabgeschlossenheit) ulaşabileceğimize inanan böyle bir bakışa karşı olmadığımı, ancak yanında da, izleyicisi de olmadığımı söylemeliyim. Habermas sözü böyle arıyor. Arayışın haklılığı, hele hele nihâî haklılığı (Letztbegründung) tartışmadan uzak değildir. Habermas bunu kabul eder. Onu en fazla rahatsız eden, görecelik (relativusmus) sorunudur. *Der Philosophische Diskurs* felsefî söylem, bu göreceliği ortadan kaldıracak, iletişime dayalı, çıkarsız, yansız, dayanışma içinde, içten, sorumlu tutumla yürütülecek tartışmalarda genel geçer kuralların, ilkelerin bulunacağı bir söylem olacaktır. Görecelik beni bir açıdan bakılınca rahatsız etmiyor. Söylenenin sıkıştırılmışlığı, söylemin daraltılmışlığı *bakış çokluğu ile* kırılabilir. Bu çokluğun içindeki görüşler geçerliliklerini nereden alacaklardır? Yıkacakları duvarlardan. Açacakları ufuklardan. Özgürleştirecekleri söylemlerden, söylenenlerin eriyip söze dönüşmesinden.

Bu dönüşümün önündeki en büyük iki engel: Sosyo-politiko-ekonomik yapı ve buna bağlı teknolojik gelişmelerdir. Bilgisayarların, internet ağının, sanal gerçekliğin tehdit ettiği gerçekliğin (bu ikisini ayırmadaki zorluklardan söz eder olduk!) dünyadaki piyasa ekonomisini, askerî, siyasal çekişmelerin, enerji kaynaklarının üleşilmesinde, egemenlik alanlarının belirlenmesindeki belirsizliklerin bizi tıktığı söylemlerden çıkış pek kolay görünmüyor. Bilim, teknolojiyle bütünleştiği için bu söylemleri parçalayacak düşgücünün ardında görünmüyor, sanatın özgürlüğü görece olarak, diğer alanlarla karşılaştırıldığında hâlâ bir umut gibi görülüyor. İnsana ilişkin akademik araştırmalar, akademik felsefe söyleneni kıramıyor, söylemleri sarsamıyor. Sözü aramıyor. Söz, Lyotard'ın *metanarrative*'i değil. Söz, söyleyeceği olanların, söyleyeceklerini söyleyebilecekleri bir olanak. Bir üstünlüğü, bir kutsallığı, anlaşılmaz, mistik bir yanı yok. Sözü söyleyeceği olanların bulacağını düşünüyorum. Önemli bir tehlike de söyleyeceği olanların yitip gitmesi. Söyleyeceklerinin söylemlerin soğuk duvarlarında parçalanarak yok olması.

Söylenenden söze

Söylenecek sözü olan, bir kalıp, bir kafes, bir tutukevi, bir zindan olan söylemi *dışarıdan, yukarıdan* zorlamayacak; söylem içinde konuşacak, söylemi içten bozacak, onaracak, yeniden kuracak; ona ferahlık sağlayacak, canlılık. Bozuk, kokuşmuş, söylemlere karşı, *söylemsavar*lık yapacak. *Muhibb-ül kelâm* olacak, söyleme revnâk getirecek. Söz, söylenene dönüşüp, söylem sandıklarına, bilgisayarlarına, mâlumat bankalarına, ders kitaplarına, el kitaplarına tıkıştırılmayacak. Söylem dönüştürümü,

söylem duvarları yıkımı, *zor*la gerçekleştirilmeyecek, söylemler *çekiştirilmeyecek*, bastırılmayacak.

Bu dönüşümü amaçlanan söylemler nedir? Söylem nedir? Betimlemelerini sürdürelim.

Söylemler dil kalıpları, söylenen topluluklarıdır; dil bu kalıplar içinde yönlendirilir: Düşünceler, duygular, dünyaya bakışlar da.

Söylemler, dile getirilmiş düşüncelerin, mantıksal bir yapı içinde birbirleriyle ilişkilendirilip, bir konu çevresinde oluşturdukları bütünlüklerdir. Siyasal düşünceler, bir siyasal düşünceler söylemi oluşturur. Bu söylem içinde, daha küçük söylemler olabilir. Demokrasi söylemi, insan hakları söylemi gibi.

Söylem, eski bir kullanışıyla, Anglo-Amerikan kültürde dile getirilmiş düşünceleri düzenleme yetisi anlamına geliyor, ussallık, aklîlik. Bu "söyleme aykırıdır", bu akla aykırıdır, "aklın düzenli düşünmesine uymaz" anlamlarını taşıyabiliyor.

Örneğin Descartes'in *Yöntem Üstüne Söylem* yapıtında "söylem" bir araştırma, inceleme, deneme, tutarlı düşüncelerin dile getirildiği bütünselliği olan bir çalışma olarak yorumlanabilir.

Söylemin ilginç anlamlarından biri toplumsal yakınlık, âşinalık anlamlarına taşıması. Eski dille söylem, bir *mükâleme* (kelâm'dan!) bir görüşme, karşılıklı konuşma, söyleşme demek. Söylemin bir diğer karşılığı ise *ülfet*! Alışma, kaynaşma, dostluk, görüşme, konuşma *Germ ülfet*, içli dışlı, sıkı fıkı konuşan. Söylemin "mükâleme"si ve "ülfeti" unutulmuştur. Söz unutulmuştur.

Söylem, günlük yaşamda, eğitimin, dünya görüşümüzün, medyanın, egemen siyasal, kültürel güçlerin etkisiyle oluşan, oluşturulan söyleyiş, konuşma, düşünme, algılama, kavrama, yorumlama kalıpları olarak ortaya çıkıyor. Sözün küskünlüğü, unutuluşu kalıpların giderek söz yerine söylenen üretmesi. Söylenenler öbeklenip, alanlar oluşturuyorlar. Söylenenler, söyleyiş tarzları, biçimleri söylemlerde bir araya geliyorlar.

Söylem çözümlemekleri, 1940'lardan sonra yeni retorik araştırmaları, dilbilimde yapısalcılık sonrası çalışmalarla geliştirildi. Örneğin bir siyasal partinin dünyayı algılayışı, beklentileri, o partinin yayın organlarının, partililerin yaptığı konuşmalarının, yazdığı yazı ve kitaplarının oluşturduğu söylemleri, söylemi inceleyerek ortaya çıkarılabilir. Söylem çözümlemeleri önemli bir çalışma alanı oluşturuyor. İnsanı, onun dünyaya verdiği anlamı, ilişkilerini, yaşam biçimini, görüş ve düşüncelerini anlamada sözlü ya da yazılı söylemler, araştırmacılara araştırma malzemesi sağlıyor. Söylem çözümleme teknikleri, dilbilimde, psikolojide, sosyal psikolojide, dil felsefesinde, bilişim alanındaki çalışmalarda, matematik ve

mantıktaki modelleme çalışmalarının geliştirilmesiyle yeni boyutlar kazanabilir. İletişim kuramlarının, somut durum çözümlemelerinin (case-studies) zenginleştirilmesiyle, söylemler, çağın "bilimsel", akademik ortamında, işleyişi, etkileri, yönlendirilmeleri açısından daha iyi anlaşılabilir.

Bütün bu söyleme yönelmiş, kendileri de ayrı söylemler oluşturan etkinlikler, söylenenin üzerimizdeki ağır etkisini ortadan kaldıracağa benzemiyor. Söylem sözü, örneğin felsefede, nicedir kullanıldığı hâlde, yirminci yüzyılın ilk çeyreğinden başlayarak, dilde odaklanmaya çalışan düşünme çabası, frankofon etkilerle çağımız kültürüne giderek yerleşti. Gerçekliğe söylemler gözlüğü ile bakmaya başladık. Dilin, düşünme, kavrama, değerler oluşturma, duygularımızı yaşamada ne denli etkili olduğu Whorf-Sapir hipoteziyle iyice vurgulandı. Formal dil oluşturmaya çalışan felsefecilerle birlikte, sonraki Wittgenstein'ın önemli bir etkisiyle doğal dil çözümlemeleri yapan düşünürler Anglo-Amerikan felsefede etkili oldu.

Giderek, yeni arayışlarla söylem kırıcılık, söylem baskılarından arınma çabaları, hangi söylemler içinde tutsak olduğumuzu araştırma, doğrudan "söylem" adını kullanmasalar da, Nietzsche, Kierkegaard Schopenhauer, Marx, Husserl, Sartre, Wittgenstein, Foucault, Habermas, Rorty, Lyotard, gibi düşünürlerin yapıtlarında gerçekleştirilmeye çalışıldı.

Biz elbette söylem üstüne söylemimizi Batı'dan devşirdik. Ülfeti, mukâlemeyi, yârenliği, sohbeti, muhabbeti, ihtilâfı anlayamadık. Kendi hayatımıza mahsus, yaşamımıza, yaşayışımıza özgü, *yaşama bağrımızdan* kopup gelen söylemlerimiz olmadı. Olsa da onları anlayıp değerlendiremedik. Söylemler oluşturamadığımız gibi, yaşamımıza giydirilen söylemlerle de dalga geçemedik. Geçtiğimiz dalgalar hafif kaldı. "Söylem, yetti artık, söyletme beni" diyemedik. "Demokrasi", "Lâiklik", "İnsan Hakları", "Kayırmacılık" söylemlerinin altında ezildik. Söylem kırıcılar etkili olmadı. Medya, değişik *söylemler estirerek* söylemimizi oluşturan gündemi belirledi. Medyayı hangi söylemler belirledi?

Hangi söylemlerin en iyisi olduk, oluyoruz? Neden gündemimiz de bu söylemler var da diğerleri yok? Kim belirliyor, söylem gündemini?

Metafizik açıdan önemli bir sorun, insanı inceleyen sözde bilimler açısından da, nedir bu "söylem" fırtınası? "Söylem" var mı gerçekten, "söylem" "söylem" denerek, yaşadığımız gerçekliği kavramada oyuna mı getiriliyoruz? Yaşama, söyleyişlerimize, iletişimimize "söylemler" gözlüğü ile bakmak, elbette öğretici, elbette bulducu. Söylemden öte bir anlama, düşünme yolu yok mu? Söylemden öte söylem yok mu? Sıkışıp kaldık mı söylemin cenderesine.

Söylem, Batı dillerine, Latince'den geçmiş. Gerek Yunan, gerek Roma döneminin retorik çalışmalarında önemli bir ağırlığı olan terim değil. *Dis-cursus*, discurrô, fiilinden. Koşmak, koşuşmak, koşarak dolanmak anlamları var. *Cursus*, koşma. *Carrus* (çoğulu carra) dört tekerlekli araba. Türkçe'ye "diskur çekme" olarak girmiş. "Adam iki saat diskur çekti" diyoruz, örneğin.

Bir konu çevresinde koşma, dolanma, o konu içinde gezinme. *Discursus* üzerine şakalar yapabiliriz, gerekli de. Ben söylem eğlenmelerine *söyleni* diyorum, *ironi*yi çağrıştırdığı için belki, ses olarak, işte birkaç söyleni örneği,

Dis, yeraltı tanrısı Hades'in (Hades "görünmeyen" demek) Roma mitolojisindeki adı. Hades hem tanrının adı, hem de yeraltı ülkesinin. *Hadou domos* Hades'in evi demek. Hızlı söylenince Hades sözüne dönüşmüş. Diğer iki adı Aidoneus ve Pluton (zengin demek!) Pluton'un bir başlığı var (*Tarnkappe*, kuzey mitolojilerinde!) onu görünmez kılıyor. Öyleyse, söylem, *discursus*, *Dis+cursus*'tan geliyor. Yeraltı dünyasına koşuş. Söylemin neden kokuştuğu, ölüm koktuğu bayatladığı şimdi anlaşıldı mı? Bakın ne diyor Seneca: *Talis hominibus fuit, oratio qualis vita.* İnsanın yaşamı neyse konuşması da odur. Söylemi de Ölümdür. Hades'tir. Karanlıktır. Söylemler hayatımızı yansıtıyor. Yüzyıllar öncesinden XVI. yüzyıl divân şiirimizden Yahyâ Bey'in bir dizesi:

Sözünde hîle vü efsûn gözünde fitneler zâhir
Yüzünde gün gibi âyine-i âlem-nümâ peydâ.

Burada "söz"ü, söylenen olarak alalım (söylenenleri hile, büyü "uyutma, yanıltma, aldatma anlamında yorumlayalım), gözünde fitneler var. "Söz", gözü yansıtıyor. Yüz, gözü ve âlemi yansıtıyor. Yüz apaçık biçimde, cihânı gösteren aynaya benziyor. Söylenene bak, gözümdeki azgınlığı, karı-şıklığı gör, söylenene bak yüzümü gör: İç yüzümü gör. Söylemime bak, beni, bendeki âlemi, âlemdeki beni gör.

Çünkü, tasavvufun deyimleriyle, söylem bizi kâl ehli yapmıştır. Zâhir bilgini, kitâbî bilgin. Söze erişemedik, ulaşamadık, gidemedik. Hâl ehli olamadık. Oysa, şu güzel Kars türküsünün sözlerinde söz kendini, ne içten duyuruyor bize:

Şirin şirin sözle beni
Özüm dedim özle beni
Gözledim gelmedi yâr

Yâr sözlenemiyor. Sözleyemiyoruz. Söze katamıyoruz. Yâri söze katmak kolay mı? Söylenenlerden oluşmuş, yapma çiçeğimizi uzatmakla *söz bağrımızdan* nasıl varabiliriz ona? Türkiye'de yâr, sözlemiyor, özlemiyor,

gelmiyor. Belki de sözdür. Söylenen canavarlarıyla dolu söylem sokaklarına çıkmayacaktır. Latin'in canavarlarıyla dolu söylem sokaklarına çıkmayacaktır. Latin'in *Bene dicendi scientia*'sı, iyi konuşma bilgisi, sözün gönlünü almamızda, yardımcı olamıyor. Oysa, Batı düşüncesinde şöyle çığlıklar da atılmıştır.

Panta filôn plêrê

Her yer dostla dolu. Oysa şimdi söylemle. Sözü arıyoruz, keşfimiz, belki biraz icâdımız, söz üstünedir. Mısır'daki Apis-Osiris rakiplerinin sevinç çığlığına benzer çığlıklar atalım, bulursak, sözü:

Evrsêkamen, sünkhayrômen

Bulduk, sevinelim. Sevinemiyoruz. Söz, gitmiş, yitmiştir. Yine Yahya Bey:

Çektügüm derdi bilürdi nâlemi gûş eylese
Halüme vâkıf olurdı okusa dildâr şi'r

diyor. Söz, sevgiliyse, şiirimi okuduğunda, hâlimi anlayacaktır. Söylenenler dünyasında çektiğim sıkıntıyı görecektir. İniltimi dinlemiyor, şiirimi okumuyor. Nedeni açık: Ne inlemesini biliyorum, ne de şiirim şiire benziyor. Söz, bu dünyayı söylemlere bırakmıştır. Şiiri beklemektedir, şairini: Söze, sözlenecek şairini. Söylem mânî oluyor.

Söylem, *discursus*, belki de Türkçe'den geliyor, söyleyene bakılırsa: Diz+kır'dır, aslı o Dizimiz kırılmıştır. Yürüyemiyoruz. Bir diğer anlamıyla yürüyoruz, oynuyoruz da Bitlis türküsünde söylendiği gibi:

El vurma, diz kırma yüreğim yaralı
Beni baştan çıkartan o göz karalı.

Diz kırıp oynuyor, söylem. Türkümüz isyan ediyor. Burada "göz"ü, "söz" olarak okursak (söyleni bu, ya!) Söz, karalar bağlamıştır, diz kırıp oynama, "diskur", söylem, dese gerek.

Söylenenlerin, söyleneceklerin toplandığı "yer" Batı retoriğinde *topos* (çoğulu, topoi; Eski Yunanca'da), *locus* (çoğulu, loci; Latince'de) yer anlamlarına geliyor. Farsça, Türkçe karışımı söyleniyle *discursus*'un bizim kültürümüzde de "yer" olduğunu çıkarabiliriz. "Diz", Farsça'da kale anlamına geliyor. "Kûr" da bir ya da iki gözü görmeyen insan. Öyleyse Diz+kûr kale körü demek. Söylemin yeri kalededir, kaleye sıkışmış, kalede darlaşmış, kalede körleşmiştir.

Söylenenin tadını kaçırmadan, sonuncusu: Tiz (Türkçe'de "tez"den) "çabuk" anlamında, gûr ise mezar demek. Tiz+gûr çabuk mezar demek. Bunları uydurduğumu sanan okurlarıma karşı, ben söylemlerin yalancısı

biriyim. Söylem kırıcısıyım. Yoksa farkına varmadan söylem oyuncusu, söylem onaycısı mı?

MUHABBETE DOĞRU, ZOR BİR YOLDA

Muhabbet, sözlü, sözle gerçekleştirilen bir iletişim. Söylenenin, söze dönüşebildiği, bir *dokunma* biçimi. Muhabbet, herhangi bir iletişim değil, çağımın iletişim kurumlarıyla açıklanamıyor. Muhabbet, bir temas. Bir anlam teması. Söz teması.

Muhabbetin nasıl bir etkileşim olduğu, söylenenlerden oluşan söylemlerin çözülüp, dağılmasındaki etkisinin önemini şimdilik irdelemiyorum. İrdelemeyi geciktiriyorum.

Muhabbete doğru yürüyen düşünme gemisinde, önceden çizilmiş haritalar yok. Pusula yok. Güneşin izlediği yörüngelere, yıldızlara bakarak yürüyen gemi. Muhabbet okyanusuna girmeden, ötekilerin muhabbete nasıl eriştiğini anlamadan kendimize özgü sözlerle söyleyeceğimizi sözlendirmeden muhabbet limanına yanaşamayız.

Muhabbete giden yolda, deneyeceğim düşünme yollarından birine *arayış arkadaşı olarak metin yorumlaması* diyeceğim. Önceden yorumlanıp, araştırma yollarını belirleyen metin okumasından yana değilim. Muhabbete dost metinlerle yürüyorum, arayış yolculuğum sırasında, bu metinler bana yol gösteriyor (Yolumu da kesebilirler!). İşaret veriyor. Hep olumlu yönde değil: Nasıl düşünülmemesi nasıl anlaşılmaması gerektiğini de bu metinlerden öğreniyorum. Özgürüm, onlarla yürümeyi, onlardan öğrenmeyi, onları eleştirmeyi deniyorum.

Bu metinler araştırılan konuyla ne denli ilgilidir; aralarında nasıl bir bağ vardır? İlk bakışta görülecek, önceden planlanmış bir bağ olması gerekmiyor. Metin tesadüfen seçilebilir. Rasgele, aramadan, eskilerin deyimiyle *bittesâdüf*, seçtiğim metin Sâdi'nin, ünlü *Gülistan* ve *Bostan* gibi yapıtlara imzasını atmış bir şairin ilk yapıtlarından seçmeler. Yapıt: *Rübâ'iyat*, *Gazeliyât-ı Kadîm*, (*Rubâîler ve İlk Gazeller*). Sâdî'nin bu metniyle yürüyeceğiz.

Metnin bittesâdüf seçilmesi çok tartışmalı olabilir. Yola çıktığımız metinle araştırma konumuz arasında, *metin okuma gücümüzle* bir köprü oluşturuyoruz. Bir yanıyla şair Hölderlin'le Hölderlin'in şiirleriyle Heidegger arasındaki köprü gibi. Farkımız, dikkatli bir okur tarafından görülebilir.

Gazeliyât-ı Kadim'in 10. Gazeli'nden (Hicrî 1301-Miladî 1875'te Bombay'da bastırılmış metinden yapılıyor çeviriler)

Güzel yüzlere yüzünü kapayan duygusuza öğüt verme,
Onda cehâlet pek sağlam yerleşmiştir.

Muhabbet yüz yüzedir. Güzel yüzedir. Güzeledir. Duyguyadır. Yüz yüze gelemeyen, ruh ruha, iç içe, düşünce düşünceye, duygu duyguya muhabbet cahilidir. Güzelliğe açılma, yönelmedir. Güzel yüze. Güzel yaşama. Güzel söyleyişle. Sözle.

Güzel: Estetik anlamıyla değil. Güzele yönelme, güzellik *duygusunu* yaşantılamak (tecrübe etmek) amacıyla yapılmıyor. Güzele yönelme bir *bilgi* işidir; bir ahlâk sorumluluğudur; bir özgürlük olanağıdır. Güzele açık olana öğüt verilir: Söz verilir. Sözü hakketmek, güzellik duyarlığı, güzele açıklık, güzel yüzle, insanla, yüz yüze gelmeyi gerektirir.

Muhabbet, bir yüzleşmedir; şu anlamıyla da: Yüzlerimizi üleşiyoruz. Yüzleşme cesarettir, sorumluluk gerektirir. Tehlike taşır. Göze almadır bu tehlikeyi, muhabbet. Bilgi, deneyim, görgü işidir.

Güzele açılmanın yöntemi, planı, tasarımı olamaz. Güzele açılma, yaşamın güzel olanla örtüştüğü alana kendini bırakmaktır. Rasgele olmaktır, kendiliğinden, doğaçlama!

26. Gazel'den:

İki âşığın sevişmesi ne hoş tesadüflerdendir.
Tıpkı bir kabuk içinde iki bâdem gibi.

Muhabbet rastlantısına rastladınız mı? Elbette rastlayamazsınız, bu kadar düzenlemeyeydiniz hayatınızı. Zaman mühendisliği muhabbeti yok eder. Rastlantının hesâbı yapılamaz. Neden?

15. Gazel'den:

Lâle yanaklılar diyarında aşk oyunu oynayanlar, ümit edilir mi ki, tekrar akıl yoluna döneler? Yuvasına bir daha dönmek istemeyen güvercini kazâ, doğan pençesine düşürür.

Hesaplayan aklı bırakmak gerekiyor: Rastlantı ufkunu açmak için. Hesapla muhabbet olmaz (Bu söz bir hesap mıdır? "Hesaplamayayım öyleyse" bir hesap mıdır? İçimdeki Derrida soruyor!). Peki muhabbet hesap olup mu? Hesâbın muhabbeti olur. Yüzler birbirine dönük hesap üzerine yüzleşilir. Artık lâle yanaklılar diyarındayızdır. Aşk oyununda. Muhabbet etkileşiminde. Akıl yolu, hesap yolu, yönetme, yönlendirme, egemenlik kurma, denetleme yolu, bırakılmıştır (Muhabbet akılsızların işi mi? Akılsız, akıl yolunda yürüyemeyen demektir. Muhabbet, akıl yoluna girmemektir. Girip, çıkmaktır. Şiirde ise (düzyazı olarak çevrilmiş, bütün şiirler!) çıkıp, girmekten; ayrılıp dönmekten söz ediliyor. Dönmezsek, akıl güvencesinden, desteğinden yararlanamadığımız için parçalanır ölürüz. Muhabbet bitimlidir. "Lâle yanıklılarla aşk oyunu" muhabbet bu mu?

Muhabbetin bir bileşeni yalnızca. Akıldan çıkılınca, akıl yolundan, aklı bırakarak değil, herkesin akıl yolu diye yürüdüğü yoldan ayrılarak.

Sâdî, akla dönmek gereğini vurguluyor. Yoksa doğan pençesine düşer, ölürüz. Bense doğan pençesinden çıkarak, akıl yoluna girip, bu yolu tanıyıncaya dek yürümeyi öneriyorum. Sonra muhabbet sokağının girişinde bulabiliriz kendimizi. Belki girebiliriz, belki kalakalırız yolun başında.

25. Gazelden

Şimdi sus ey Sâdi; iş işten geçti.
dost ile bir dem sürmek istedim, amma o demi asla bulamadım.

Dem sürmek kolay mı? "Dem a dem" (sık sık) dem sürülebilir mi? Dem: Bir söz burada, nefes, soluk, içki, zaman, vakit gibi zengin çağrışımları olan bir söz, söylenen değil, söz. Sevgiliye kavuşamadığını itiraf. Bu bir yüzleşmedir. Muhabbet, her zaman olumluluğun, uyumun olduğu bir etkileşim değil. Muhabbette, zamanın zaman duyarsızlıklar, kabalıklar, başarısızlıklar olabilir. Dem sürme, gerçek dünyada oluşamazsa, oluşturulamamışsa, düş dünyasına geçebiliriz.

Rubâîler'den 10. Rubâî

O yâr dostluk andını bozup gitti. Yapıştığım eteği elimde kaldı. Bundan böyle artık beni rüyada görürsün diyordu. Sanıyordu ki bundan sonra gözlerime uyku girecek.

Muhabbetin düşe yönelmesi, düşle örtünüp, düşe saklanması, düşe kaçması, düşe sıvışması demek değil. Ne gündüz düşüdür muhabbet ne de gece. *Mahbûb* (muhabbete girdiğimiz varlık!), yârenimiz, bizi düşe itebilir. Düşlemeye. Sâdî'nin söyleyişiyle, gözümüze uyku girmediği için sevgiliyi rüyamızda göremeyiz. Gerçekte mahbûbla aramızdaki sorun, düşle kapatılamaz. Düşe gidebilir. Dönmek koşuluyla. Düş, gerçeğin sınırında, onun farkında, onu değiştirmek içindir. *Düş hânı*, gerçeğin yolunda yürüyenlerin soluklanmak için uğradıkları bir yerdir. Muhabbette kaçış yoktur: Açış vardır. Yüreği, zorlukları.

Gerçekten kaçış yok, gerçeği istilâ etmiş söylenenlerle nasıl yaşanacaktır öyleyse?

55. Rubâî

Sana karşı sabırlı olduğumu, yahut sevgi ve hasretine katlandığımı söylersem inanma. Fakat sabır ve tahammül etmeyeyim de ne yapayım? Âşıklar için kanaat ve tevekkül zaruridir.

Kaçılmak istenecek kaçılamayacak, gerçeği akışı içinde yaşayabilme, görebilme, anlayabilme tutumuna girilecektir (Bir anlamda Heidegger'in Gelassenheit'ı!). Tevekkül istemiyorum bir bakıma ama tevekküle zorun-

luyum! İnsan hiç zorla, istemeye istemeye tevekkül yolunu seçer mi? Tevekkül, bir yorumuyla teslimiyet zorla olur mu? Gönülsüz gönüllülük nasıl bir şeydir? Böyle durumlar muhabbet denen iletişimde mahbûbun yaşadığı *muhabbet çıkmaz*larıdır. Muhabbet çıkmazları, iletişimde, önemli sorunlar, bir anlamda paradokslardır.

Sanki şu örneğe yakınmış gibi görünüyor, bu muhabbet çıkmazı, *gönülsüz gönüllülük:*

Niels Bahr kapısına uğur getirsin diye at nalı çakmış. Niçin böyle yaptığını soranlara, "at nalı inanmayanlara da uğur getiriyormuş", demiş (Jon Elster, *Sour Gapes,* Cambridge: University Press, 1983, s. 5). Şimdi, ünlü fizikçi Bahr, at nalının uğruna inanıyor mu, inanmıyor mu? Sabırsız olup da sabırlı olmam gerekir diye düşünen, içinde yanan ateşi, sabrın itfaiyesine bırakan sabırlı mıdır? Neye göre karar verilecek, kafamızdaki, içimizdeki duygulara, düşüncelere göre mi, onunla bir anlamda çatıştığını düşündüğümüz eylemlerimize göre mi? Muhabbetin zorluklarından yalnızca birisi. İçimiz-dışımız, niyetlerimiz-davranışlarımız, eylemlerimiz, arasındaki bağlar. Çatışmalar yumağı insan. Muhabbete taşıması, taşıyabilmesi olağan. Çatışmaların yaşanmasının muhabbeti bozmaması. Muhabbet genişliğinin çatışmaları sindirmesi, özümsemesi ama bastırıp yok etmemesi.

Muhabbet iletişiminde dünya, madde, hâz ile tinsellik, mâneviyat, değerlerin yaşanması bağı nasıl görünüyor?

15. Gazel'den

> Bilmem ki o şûh kaşın nasıl bir mihraptır? Zındık bile görse hemen namaza kalkar.

Bedensel güzelliğin manevî olana dönüşümü: Bu örnekte, ilk bakışta kutsallığı bir saygısızlık (*blasphemy*, Eski Yunanca'da *blasphemein*, "profon" biçimde konuşma anlamında) var gibi görülüyor. Oysa, tam tersini düşünüyorum: Mahbûb'un kaşına haşâ tapılmıyor. Kaş, Allah'ın bir işaretidir. Sevgili, bedeniyle, manevî güzellikleri görmemiz için bir vesiledir. Muhabbetin çıkışı oradan değil miydi? Güzellikten. Güzele açık olmaktan. Beden bizi göğe götürür. İbn-i Arâbî'de de buna benzer düşünceler yoğun biçimde bulunur. Hele Mevlânâ da!

26. Gazel'den

> Fakat Sâdî'nin gönül yoldaşı ruhanî ahenktir. Bülbül nağmelerinin hemen safalarının ne yeri var? Bir semâ ve ahenk âleminde bütün güzel yüzlü sâkîler toplanmıştır. Bu mânevî şarap derneğinde tortu içen sofiler dolaşır.

Muhabbet manevî şarap derneğinde gerçekleşir. Maddî şarap, maddî şarap olarak kaldığınca, hele kör kütük sarhoşluğa götürdüğünce muhabbet perdesi açılamaz. Burada da ikircikli, belirsiz, madde ile maneviyat arasında, tenle tin arasında gidip gelen titreşimler vardır. Buna *muhabbet salıncağı* diyelim. Salıncağın salınması önemlidir: Ten ve cân arasında. Duran salıncak, üzerinden düşülen salıncak muhabbet kapısını açamaz.

57. Rubâî

Sevgiliyle bir gün hamam halvetinde idik. Gül yüzüne hamam kili sürmüştü. Artık bu yüzü kim sever diyordu. Cevap verdim. Güneş balçıkla sıvanmaz.

Hamam halveti muhabbet değildir. Balçıkla sıvanmayan güneşse mahbûb, halvet muhabbete dönüşebilir. "Halvet" dilimizde "çok sıcak yer" "tenhâ, boş yer", "hamamın tek kişilik bölmesi" anlamlarına gelebildiği gibi, çile çekmek için hücreye kapanma, ibadet, zikir, riyâzet ve murakabe ile uğraşma anlamlarında tasavvufta geçiyor. Yunus Emre:

Dün gün riyâzat çekûp halvetlerde diz çöküp
Sohbetlerde baş çatup yanmayan âşık mıdır?

diyor. Muhabbet salıncağının kültürümüzde kökleri var: Hamamdan çile hücresine. Üstelik Osmanlı İmparatorluğu'nda saray kadınlarının gezip dolaşması için yapılmış bahçelerin adı da halvet.

Sevgiliyle dostlarla, bir yere kapanıp, başkasını, diğeri kişileri, "öteki"leri dışta bırakmaya "halvet olmak", "halvet kılmak" deniyor.

Muhabbet kültürümüzdeki *yaşama salıncağından* geliyor: Tenla cân, tenle tîn arasındaki salınımlardan. Manevî yalnızlıkla, bedeni yıkama için bulunduğumuz yalnızlıktan.

27. Gazel'den

Ey nefis, senin dileğin namus ve riyâdır. Ben ancak senin bağlarından kurtuldum da hoş kaldım. Halk ile bundan fazla ne düşüp kalkayım. Dostu görünce yabancılar kapısını kapadım. Senin sevimli yüzünü görmekten ıstırap çekiyorsam seni gördükten sonra başkalarının yüzüne bakamadığım içindir.

Şu var, sanki, kültürümüzün derinliklerinde: Sevgili halvet olunacak biridir. Muhabbet iki kişiliktir. Ne demek, "dostu görünce yabancıların kapısını kapadım" yanlıştır, bu. Muhabbet iki kişilik olmaz. Levinas, üçüncüden dem vurur hep. Hep, ötekiler vardır. İnsan olarak, genel açıdan Varlık olarak. Dışımız hep vardır. Samanlık seyrin değildir! İki gönül bir olsa da! Muhabbet engelli toplum olmamızın ardında bu var. Duran Dışını göremeyen ikili ilişki, muhabbet kapısının kilidini açamaz. İki kişinin

kafalarını toprağa gömmesi değildir, muhabbet! Dışımızın görülememesi, üçüncü kişilerin, dışımızdaki gerçekliğin, bizi sevgilimizle birbirimize düşürür. 106. Rûbâi:

> Ey hasretiyle geniş dünyayı bize dar eden sevgili, bizim için seninle birlikte bulunmak bir kıvançtır. Fakat sen bizden sıkılıyorsun. Biz seninle barışık, sen bizimle kavgalısın. Nihâyet sendekinin kalp mi, yoksa taş mı olduğunu söyleyecek misin?

Muhabbet halvet değildir. Sevgiliyle birlikte olmaktan duyulan kıvanç, dışımızdaki insanların farkında olmaktan duyulan kıvanca, üzüntüyle birlikte gerçekleştirilmelidir. Halvet'in dışında öncelikle yüce güç var, doğa, varlık, tanrı, Allah! Halvette yitmek yok. Üçüncü unutulursa, sevgili sıkılır bizden, muhabbet çarpıtılır, oluşamaz. Sevgili neden bizden sıkılmaktadır? Çünkü, biz, bizdeki sonsuzluğu, derinliği ona açamamışızdır. Sevgilinin bizle kavgası, bizim ona sevgili olmayışımızdandır. Sevgilinin yüreği neden "taş" olsun ki? O taşı eritecek ateş bizde yoksa, sevgiliyi suçlamak yanlış. Sitem ayrı bir şey. Muhabbette sitem olabilir ama suçlama olamaz. Sitem bir iletişim biçimidir; iletişimi sürdürme, geliştirme niyetini taşır. Suçlama ise büyük darbedir. İki kişinin iletişimi, hep dışındakileri göz önüne almak zorundadır.

71. Rûbâî

> Hiçbir düşman seninle savaşamaz, çünkü kemendine takılır. Düşmanın ne seninle cenkleşmeye gönül bağlar, ne de senden yüz çevirmeye tahammül edebilir.

Mahbûb'un bir betimlemesi. Muhabbete girenler birbirine düşman olabilirler mi? Birbirlerini karşılarına alırlar. Yüz yüze kalırlar. Birbirleriyle didişebilirler. Didişme geçici düşmanlıklar taşıyabilir. Düşmanlıklar savaşa yol açmaz. Muhabbette ne savaş ne de sürekli barış vardır. Mah-bûblar arasındaki ilişki, canlı, heyecanlı birbirlerine duyarlılıkların sürekli dalgalandığı, karşılıklı titreşimlerin yaşandığı bir ilişkidir.

15. Gazel'den

> O, ne yüce makamlı ne bahtiyar sevgilidir ki kaygısından her an senin gibi dostlar geri döner. Yüz acı söz söylesen de yine elem vermez. Çünkü, senin ağzından çıkan her cevap tatlı ve gönül okşayıcıdır.

Mahbûb ötemdedir. "Üstüm"dedir. Muhabbette yüz yüze olduğum, eşitim değildir. Kimse kimsenin eşiti değildir. İlişki ne toplumsal ne sınıfsal ne de ekonomiktir. Çıkarların birbirine dönük yüzleri etkilemediği bir ilişkidir. Elbette, "ideal"leştirilmiş bir durumdur bu: Çıkarların yok edil-

mesinin olanaksızlığı söz konusudur. Muhabbet, mahbûbların ötesindeki etkilerin bilincine varılmaya çalışıldığı bir insan ilişkisi. Bir ahlâk ilişkisi. Ahlâksal bir varlık ilişkisi. Ethiko-ontolojik bir bağlantı. Mahbûb, benden farklı olan, bana benzemeyen, "yüce makamlı" biridir. Karşımda, güzele açılmamla yaklaşmaya çabaladığım, kendisine eksiklilik duyduğum, yadsınmaya, kabul edilmemeye hazır olduğum biridir. Mahbûbum, oyuncağım, sömürü aracım, kullandığım biri değildir. Ötemde, yükseğimdedir. Acı sözleri bile bana tatlı gelir. Söz gelir ondan bana; söylenen gelmez. Sözü onda bulurum. Muhabbet "mahbûb"ların sözleriyle canlılığını sürdürür.

Yine 15. Gazel'den:

> Gel sararmış rengimi gör de, ondaki nakışları oku. Derdimi sana anlatırsam hikâyesi uzun sürer. Coşup köpürdüğüm içindeki ateşten, inlediğim dert elindendir.

Muhabbet cânların karşılıklı olarak birbirlerini okumalarıyla renklenir. Canına okuma yoktur, cânı okuma vardır. Nakışlarımı okur mahbûb, rengimin değil yalnızca, ruhumun nakışlarını. Uzatmadan okur. Sesli ya da sessizlik içinde. İçimdeki ateş, muhabbete karışır. Muhabbete güç verir. Karşımdakinin ateşi de. Ateşleşmedir muhabbet, ateşlerin birbirine değmesidir; mahbûbun ateşiyle ateşlenme, mahbûbu ateşlemedir. Muhabbette sevinç, acı, dert sözlerle üleşilendir. Mahbûbun bize, bizim ona verdiğimiz dert üleşilir. Dertleşilir. Dert aktarımı yapılır.

17. Gazel'den

> Bir kez gönül kulağını Sâdî'ye aç da istekle dinle, çünkü aşk ateşini gönül okşayıcı sözler yaratır.

Muhabbet gönüllülerindir. Gönüldedir. Dinlemeye istekli olması gerek mahbûbların. Söylemeye. Söz ustası, gönül okşamayı biliyorsa aşk ateşini de yakmış olur. "Mahbûb"lar gönülleriyle okşar muhabbet erbâbını. Karşısında olana sevgiyle, sevgi talebinde bulunur. Gönül kulağı açılır, sözle mahbûbun kulağına varılır, kulağın açık olması istenir. Açıksa kulak kulağa başlar sözlenen muhabbet. Gönüller okşanır. Uyuşmak, uyuşturmak için değil elbet.

16. Gazel'den

> Sâdî, içindeki yaranın sızısını hiçkimse anlayamaz. Derdini ancak acısı olanlara söyle.

"Sevgilim; cennet uygun gönüllü dostların derneğidir. Uygunsuz dostların meclisi ise cehennemdir... Hayatta uysal ve kafa dengi bir dosttan

başka hiçbir şeye hasret ve kıskançlık çekmedim. Baharda sahraya çıkmayanlara bu mevsimin zevk ve sefası yabancıdır."

Muhabbetin anlaşılması gerekli "koşul"larından biri: Mahbûbların yaralarıdır. Yarasızın muhabbeti ancak bir yaralıyla olabilir. Yarasızların sızlayacak yaraları olmadığı için söze ulaşmaları zor görünüyor. Acı kapısından giriliyor, yıkılmışların, yıkılabilirlerin, aramış bulunmamışların, bulmuş aramışların kapısından. Muhabbet karşılıklı sırt sıvazlama, birbirini avutma değil. Muhabbet bir yaraların karşı karşıya getirilmesi çabası.

"Uygun gönüllü dostlar"ın muhabbeti oluyor. Birbirleriyle ortak titreşime girebilenlerin. Sâdi "uysal", "kafa dengi" dostlardan söz ediyor. Uygun gönüllülerin kafa dengi olmaları gerekmiyor. Hele hele "uysal olmaları" hiç gerekmiyor. Uygun gönül, dalgalıdır, çatışkandır. Muhabbet kurar, kurur, kokuşur yoksa. "Üçüncü"lerden, dıştan dışta olup bitenden, beslenemez. Muhabbet baharda sahraya çıkmaktır. Sahra, hazır yaşam biçimlerinin, yerleşik, alışılmış, sağlam desteği olan yaşama kalıplarında kalıp var olduğumuz bir yer değildir. Boşluk. Hiçlik. Ama baharda. Tanıyanlar için, hiçliği, baharda. Baharda sahra, bir iletişim çeşnisi. Adı muhabbet. Yaşayanı şimdilik yok. Belki çok az. Kalıplarda kalıp yaşamanın bedeli: *Muhibb-ül fesâd* insanların yaşadığı cehennem. Sığlaşan insanların tıkış tıkış tıkıldığı iletişim ağlarında devinen çağıma bir çığlık olamıyor muhabbetim, onda bir söylemcik bile olamıyor.

Muhabbet erbâbı, yârenler, yaralı, yıkık, yıkılmaya hazır ama kendi ayrımlarının ayırdında olan, bu ayrı yapılarının bir ayrıcalık olduğunu savlamaktan korkmayan, kendilerini zaman zaman abartmaktan çekinmeyen, öteki, ötedeki insana duyarlılıklarından ötürü "narsisizmin" uzağında cânlardır. Sâdi "sözleri" için 15. Gazel'inde şöyle der: "Bunlar mecâz yoluyla söylenen başka sözlere benzemez." Belki, "benim sözlerim, herhangi bir şair sözü değildir" demek istiyor, belki de "benim mecâzlarla konuştuğuma bakmayın, mecâzım farklıdır, gerçekle sözümün irtibatı, birbirine değişi, birbiriyle ilintisi farklıdır" savını ileri sürüyor.

36. Gazel'den:

> Zavallı Sâdi'nin toprağından aşk kokusu tüter. Ölümünden bin yıl sonra bile koklasan yine bu kokuyu duyarsın.

Mahbûb zavallı, mahbûb fakir, yaralı, nâkıs, eksiklidir. Gücü de buradadır. Aşk kokusu, muhabbet cereyanı, bir batiy-üc-cereyân, ağır işleyen ağır akışlıdır. Zamana direnir. Bitimlidir. Yaşatılmayı bekler. Sözünü bekler. İnsanını. Belki bizim şarkılarımızdan birinde farkına varmadan geçip giden muhabbet sözü gibi (Kadri Şençalar'ın, Hüzzâm makamından):

> Adını andıkça titrerim hâlâ

Var mı benim gibi aşka müptelâ
Muhabbet denilen püsküllü belâ
Sanmayın başımdan az geldi geçti.

Burada da *mahbub böbürlenmesi*ni görüyoruz. Hakkıysa böbürlensin. Muhabbete yakıştırılan "püsküllü belâ" sözü yerinde, "iç-dinamiklerini" göstermesi açısından. Ayrıca: Bu sözler, bence ancak hüzzâm makamına yakışırdı.

Muhabbet neden "püsküllü belâ"dır? Yaşayamayan, önemini anlayıp, kokusunu duyup da yaşayamayan için bir hasrettir, rahatsız edici bir kavuşma isteğidir. Yaşayıp başaramayan içinse (bu olasılık çok yüksektir) belânın kendisidir.

Muhabbet bir musibettir. Musibet sözü, "değen", "dokunan" anlamlarındadır. Dokunaklı bir âfettir, muhabbet. İşte öyle.

MUHABBET VE SORUNLARI

Muhabbet yalnızca bir iletişim biçimi değil, bir arada yaşama biçimi de. İkisi de dünyanın gündeminde olan sorunlar, iletişim kuramları son elli yılda sayıca artmakta, birarada yaşama sorunu ise, düşünen, araştıran kültürlerin hep sorunu olmuş. Muhabbetin nasıl gerçekleştirilebileceğinin araştırılması çağımın gündeminde değil.

Muhabbet bir iletişim. Nasıl bir iletişim? İletişimi nasıl anlamalı ki, bir iletişim olarak muhabbeti anlayabilelim. İletişimle "haberleşme" arasında bir ayrım önemli, bu konuya girişte. Haberleşme, iletişimin bir türüdür. İletişim, haberleşmeyi de içine alan daha geniş bir kavram. Batı düşüncesinde, klasikleşmiş iletişim kuramlarından Shannon ve Weaver' in kuramı oldukça eleştirilmiş bir kuram olsa da mühendis bakışıyla ortaya atılmış, tartıştığımız konuya açıklık getirmesi açısından ilginç bir kuramdır (Shannon, C.E. ve Weaver, W. *The Mathematical Theory of Communication*, The University of Illinois Press, Urbana, IL, 1949). Bu kuramda, "ileti kaynağı", "iletici" "kanal", "alıcı" ve "hedef" olmak üzere beş temel öge bulunmaktadır. Kanalı etkileyen "gürültü kaynağı"nı saymazsak. Örneğin ileti kaynağı telefonda konuşan kişi; iletici, telefon aygıtı, bağlı olduğu "telekomünikasyon sitemi"; kanal, "telefon hatları"; alıcı, "konuştuğumuz kişinin telefonu"; hedef, "konuştuğumuz kişi". Telefonla yapılan, teknolojinin olanağıyla karşılıklı konuşmadır. Her karşılıklı konuşma iletişimdir ama bu iletişimde "etkileşimin", birbirini anlamanın, birbiriyle paylaşmanın yeri nedir? İletişim bu modele göre daha telefon başına gitmeden başlamıştır. Konuşulanların konuşmadan önceki, birbirlerinin seslerini içlerinde duymaları, yaşatmaları "teknik" anlamda haberleşme değildir ama iletişimdir. İnsan hem ileti gönderir

hem de iletinin kendisi olabilir. İletici ve alıcı birbirlerini etkiliyorlarsa sürekli değişim içindedirler, ileti, alıcı, iletici, kanallar sürekli değişir, kültürel, ruhsal, toplumsal ortama bağlı olarak yorumlama, anlama biçimleri değişir. Elbette iletişim kurumları da iletici, bedeniyle ileti olabilir, bakışıyla, duruşla, susuşuyla.

Kısaca, haberleşmiyorsak, örneğin, aramızda bir "enformasyon alış verişi" varsa, iletişim gerçekleşiyor, diyoruz. Oysa, haberleşerek, birbirimizden haberli olmayabiliriz. Görünüşte yürüyen, işleyen ama insan bütünlüğü açısından, iç dünyalara girmeyen, yüzeyde haberleşmeler söylenenler dünyası haberleşmeleridir. Öte yandan, haberleşmeden de etkileşme, iletişim olabilir. Aramızda Shannon'un kuramına göre bir ileti akışı olmuyor gibi görünse de birbirimizin sesini içimizde duymamız, ortak anılarımızı, kullandığımız eşyayı, eskiden gönderdiğimiz, aldığımız mektupları gördükçe etki içinde olmamız bir "iletişimin" sürdüğünü göstermez mi?

Elbette, bu konu, ayrı bir inceleme konusu; çağdaş iletişim kuramlarının muhabbet gözlüğüyle eleştirilmesi gerekir; bu konularda Muhabbete dokunmadıklarını, en azından "söylenen" "söz" ayrımı açısından söyleyebiliriz. Konu, muhabbetin abartılması ya da gizemli bir kılığa büründürülerek, karanlıklaştırılmasıyla tartışılamaz. Batı "paradigması", özellikle iletişim kuramları, "self teorileri" (psikoloji ve psikiyatri de!) düzleminde, şu anda uzak durulması, gereken bir alandır. Erken gelen bir hesaplaşma, sezgisel çalışmamızı, kendi kültürel zenginliğimizi görmemizi engelleyebilir. İletişim kuramlarının dayandığı dünya görüşü, düşünce kaynakları bilinmeli, kuramların genel yapısı, onlara getirilen eleştiriler, kuramların çıkış gerekçeleri, hedefleri yorumlanmalıdır. Bir süre bu kaygılarla "yarı-paranteze" alınacak, bir süre "uzağa konulacak" kuramlara sonradan dönülebilir; bu dönüşte kimilerinin hesaplaşmaya bile değer olmadığını, kimilerininse kendi muhabbet görüşümüzü açmak, geliştirmek için gözden geçirilip, eleştirilmesi gerektiğini görebiliriz.

Muhabbet, adım adım, farklı kaynaklardan, alışılmış deyimlerle Doğu, Batı, Ortadoğu kaynaklarından devşirilecek görüşler ışığında gün ışığına çıkarılacak, yorumlanacaktır. Bu yorum, kültürümüzün felsefî dayanaklarına bakış kaygısı, anlama, yorumlama, dönüşme, dönüştürme amacı taşıdığı için, kültürler arası ortak dile yaslanmaya çalışacaktır.

İletişim, muhabbeti anlama yolunda, bakıldığında, var olanlar arasındaki bir etkileşimdir. Bir enerji alış verişidir. *Birlikte titreşimdir.* Varlığın varoluşudur. Devinimidir. Bu devinimin anlamlandırılması, yorumudur. Öyleyse iletişim insanla insan, insanla doğa, doğanın kendi içinde insan dışı varlıklar arasında da olabilir (Anlam vermenin salt insana özgü ol-

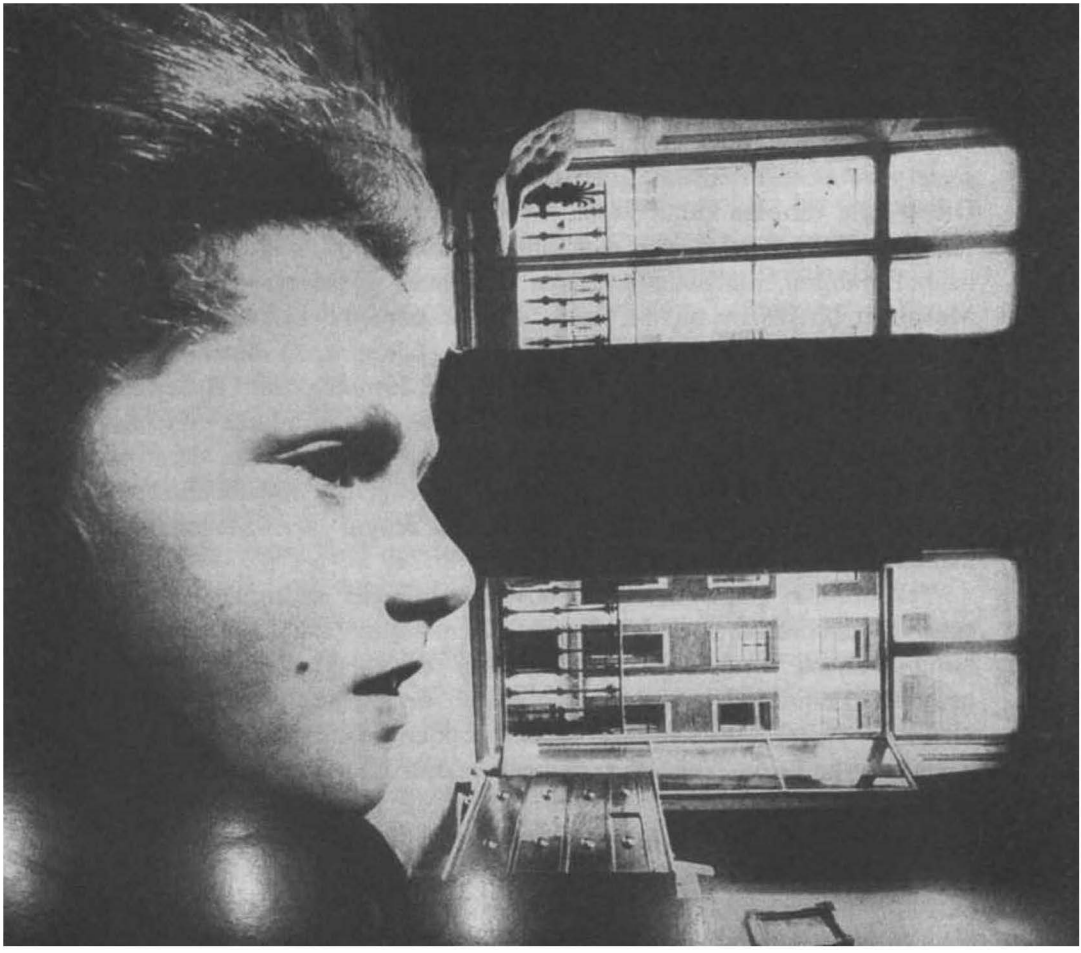
madığını düşünürsek!). İnsanlar arası iletişimde anlamlaşma, anlamların karşı karşıya gelmesi, kendisi de bir anlam olan insanın bu karşı karşıya gelmeden etkilenerek, anlamlar oluşturması, anlamları yorumlaması bir iletişim *tabanı* üstünde, iletişim *ortamında* gerçekleşir.

Muhabbet iletişimi, insanların birarada yaşaması, muhabbetle yaşamasına yöneliktir. Bu anlamıyla anlamların aktarılıp, dönüştürülüp, yorumlandığı *ortamın* dışında bir iletişim *çevre*sinden söz edebiliriz. İletişim çevresi iletişimi etkileyen, fiziksel, biyolojik, psikolojik, sosyolojik, kültürel etkilerin oluşturduğu çevredir. Birarada yaşama gönüllülüğü, *sözle* yürütülecek iletişimle, iletişim ortamının dayandığı taban (taban: Dil ve dille var olan kültür yapısı!), elverdiği ölçüde muhabbet dönüştürülecek. Her biri mânâ olan mahbûblar, eksikliklerini, aralarındaki muhabbet aralığını, muhabbet uçurumunu duyarak yaşamaya çalışacaklar. Muhabbet, bir yaşama biçimi. Keşfedilip, yaratılmayı bekleyen.

Öncelikle, muhabbetin gerçekleşebileceği, bunun insan olmanın getirdiği bir olanak gibi anlaşılması gerektiğini düşünüyorum. Habermas, "ideal" iletişime inandığı, akılla insanın bu iletişim durumuna erişebileceğini öngörüyor. Muhabbet de bir "farklı" ideal durum. Bu durumun özellikleri, nasıl oluşabileceği, oluşumundaki engeller, muhabbetin "imkânına" insanı, yaşamı anlama ve hayatı daha zengin yaşamada katkısına inandıktan sonra araştırılabilecek.

Teknolojinin gündemi, onunla birleşmiş bilimsel araştırmaların gelişimi ve yönelimleri, sosyo-ekonomik düzenin işleyişi, kazanç ardındaki kurumların, bu kurumlarda çalışan insanlar arasındaki ilişkileri muhabbete kapalı bir dünyada yaşadığımızı gösteriyor. Ulusların kendi yönetim biçimleri içinde siyaseti nasıl gerçekleştirdiklerine, uluslararası ilişkilere bakarsanız muhabbet yoksulluğunu hemen görürsünüz.

Muhabbeti, artık sevgi, aşk gibi muhabbetin kendisi olması gereken insanlar arası etkileşimlerde bile bulamıyoruz. Geyiklere kalmıştır. Kıymeti hatırlanır, sözün değeri ortaya çıkarılabilirse, insanlık önümüzdeki bin yılda muhabbeti kendi derin varoluşu içinde, yaşama olanağını gerçekleştirebilir.



"Londralı Çocuk"

The Picture History of Photography 1996, New York Bili Brandt.

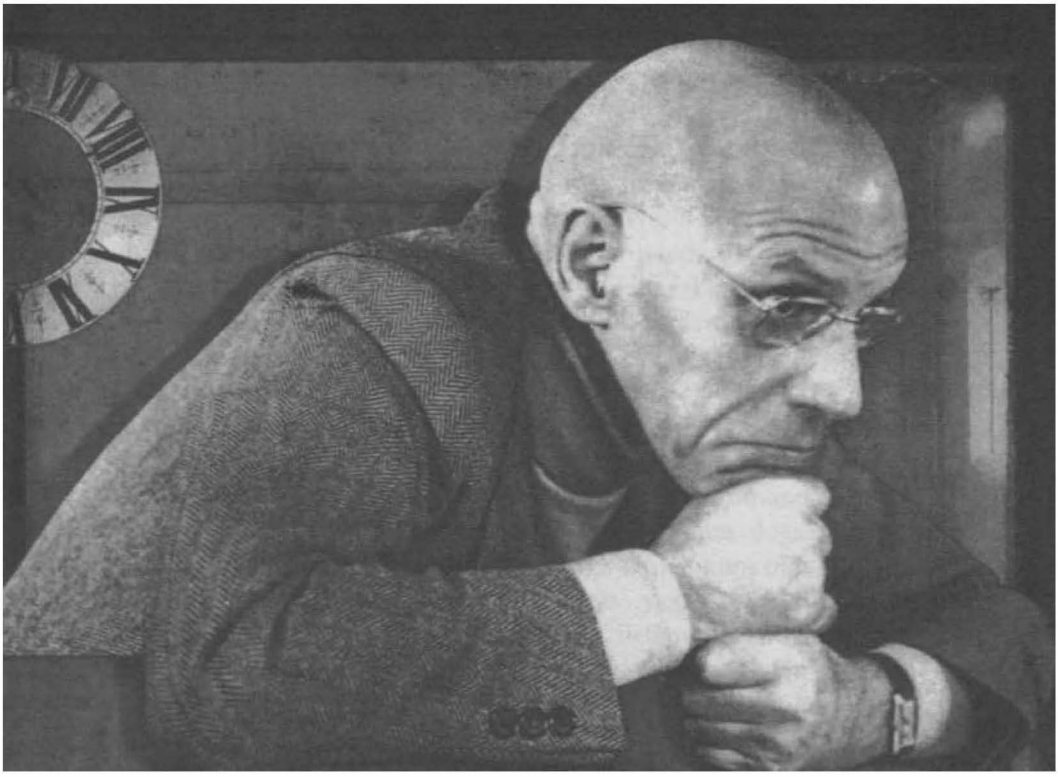
Ölüm Döşeğindeki Entellekt

Etyen Mahçupyan

Modernitenin pabucu dama atılalı beri çok popüler olan bir söylem var: Artık çevremizdeki hiçbir şey gerçek olmayıp, kurmaca bir dünyanın ögesi. Bir simülasyon. Dolayısıyla da gerçeklikle aramızdaki mesafeyi dolduracağı, bize gerçekliğin hakiki yüzünü açacağı varsayılan sanatın artık hiçbir ağırlığı yok. Çünkü sanatın malzemesi önceden üretilmiş durumda ve sanatçı bu üretilmiş sanal gerçekliği, asıl gerçeklik gibi ele almak zorunda. Diğer bir deyişle artık sanatçıların 'doğal' çevresi tamamen yapay nitelikte; ve sanatçının yapabileceği tek şey kendi yaşadığına tanıklık etmekten ibaret.

Bu yaklaşımın dayandığı gözlemlerde gerçek payının epeyce yüksek olduğunu biliyoruz. İletişim alanında yaşanan devrimsel gelişmelere, küreselleşmenin eklediği seyyaliyet ve kültürel standardizasyon; büyük ölçekte insan gruplarının aynı anda ve tek bir seferde etkilenmelerini, kandırılmalarını veya ideolojik olarak tahakküm altına alınmalarını mümkün kıldı. Ancak işin ölçeğini ve derinliğini bir yana koyarsak, kendimizi bu gözleme fazla kaptırmamak için bir noktayı hatırlamakta yarar var: Bugüne kadar her coğrafyada ve her dönemde toplumlar kendi anlam dünyalarının içinde yeniden ve bilinçsizce şekillendirdikleri bir sanal alem içinde yaşamışlardır. İnsanoğlunun kaderi, gerçekliği hiçbir zaman olduğu gibi yaşayamayacağının farkında olmaktır. Çünkü her kültür ken-

KENZ



Michel Foucault 1926-1984

MICHEL FOUCAULT*

1926-1984

Edward W. Said

Le Mond'un (27 Haziran 1984) yayımladığı tıp bültenine göre Michel Foucault, 25 Haziran günü saat 13[15]'te Paris'in de la Salpetriére Hastanesi'nde *acute septicemia* (şiddetli kan zehirlenmesi) sonrası nörolojik komplikasyonlar sonucu hayata gözlerini yumdu. Haber gazetede iki sütunluk "La mort du philosophe Michel Foucault" (Filozof Michel Faucault'nun Ölümü) başlığı altında, birinci sayfayı dolduran olağanüstü bir övgü seli şeklinde yer aldı. Başyazıyı Foucault'nun Collége de France'dan seçkin bir meslektaşı olan Pierre Bourdieu yazıyordu. Felsefe ve tarih üzerine yapmış olduğu çalışmaların, başbakandan anısına bir övgü almış olsa da, zorluğu ve uzlaşmazlığına karşın herhangi bir başka çağdaş filozofun ölümüne gösterilecek ilginin böylesine yoğun ve hürmete şayan olabileceğini, Fransa ve Foucault örneği dışında, tasavvur edebilmek güçtür. Foucault'nun ölümünün çok büyük bir kayıp olarak değerlendirilmesi ve düşüncesinin hâlâ yaşayan şaşırtıcı gücü ve etkisi hakkında söylenenler, onun bu ilgiye mazhar olmasının nedenini gösterir.

---

* Çeviri: Özgür Emir

"After Foucault", *Humanistic Knowledge, Postmodern Challenges*, Edited by Jonathan Arac, Rutgers University Press, New Brunswick and London, 1988.

O, sanırım en iyi, Nietzsche'nin modern havarilerinin belki de en büyüğü ve aynı zamanda yirminci yüzyıl Batısı'nın muhalif entelektüel yaşamının en dikkate değer açılımlarında merkezî bir sima olarak anlaşılabilir. Jean-Paul Sartre ve Maurice Merleau-Ponty, Georges Canguilhem, Jean-Pierre Vernant, Lucien Goldmann, Louis Althusser, Jacques Derrida, Claude Lévi-Strauss, Roland Barthes, Gilles Deleuze ve Bourdieu ile birlikte Foucault, muhtemelen gelecek birkaç kuşak boyunca göremeyeceğimiz denli parlak çalışmaların bir toplamı olarak yaklaşık kırk yıllık bir üretimin sonucu olan Paris estetik ve Politik akımlarının alışılmadık bir devrimci birikiminden beslendi. Modern düşüncede gerçek bir ayaklanmaya varan şey, disiplinler arasında ve gerçekte dilde var olan duvarların yıkılması, sonra da bu duvarlarla bölünen alanların, yüzeyin altından en karmaşık üst yapılarına kadar yeniden şekillendirilmesiydi. İlham kaynakları, akademik ve isyancı düşüncenin aykırı bir karışımı olan bu isimlerden teorikler, şaşırtıcı verimliliğin siluetleri ve büyük formal sistemler doğdu. Bahsettiklerimizin hepsi Marx'tan ve teker teker az yada çok oranda Freud'dan derin etkiler taşıyor; birçoğu teorik taktisyen ve gerçeği görmenin bir aracı olarak eğer gerçeğin kurucusu değilse –dil ile meşgul; bir kısmı üniversite derslerinden ve neredeyse efsane olmuş öğretmenlerden olduğu kadar– adı en çok anılanlar Gaston Bachelard, Georges Dumézil, Emile Benveniste, Jean Hyppolite ve (Hegel üzerine verdiği meşhur dersler ve seminerlerle bütün bir kuşağı şekillendirmiş görünen) Alexandre Kojéve sürrealist şairler ve yazarlar André Breton ve Raymond Russel'dan, sıradışı yazar-filozoflar Georges Bataille ve Maurice Blanchot'dan da etkilendiler. Nihâyet bu Paris entelektüellerinin tamamı Fransa'nın politik yaşamındaki olaylarla, önemli kilometre taşları olan İkinci Dünya Savaşı, Avrupa Komünizmine tepki, Vietnam ve Cezayir koloni savaşları ve 1968 Mayısı ile yakından ilgiliydiler. Fransa'nın ötesinde Almanya ve Alman düşüncesi ve nadiren de İngiliz ve Amerikalı yazarların çalışmalarına önem veriyorlardı.

Bu benzersiz müstesna grup içinde Foucault öne çıkan isimdi. Bir kere en geniş alanlı eğitimi almıştı: Aynı zamanda kuramsal incelemede en somut ve tarihselci olduğu kadar en radikal olan da oydu.

İkincisi kendini çalışmaya en çok adayan (Bourdieu'nün Onun hakkındaki sözleri "*le plaisir de savoir*"* ve bu nedenle en az Parisli olan, en az moda olan ya da en az çekiştirilen isimdi. Hattâ daha ilginci o, sosyal ve entelektüel tarihin muazzam sahalarını inceliyor, hem geleneksel hem

* Bilme hazzı (ç.n).

de sıradışı (unconventional) metinleri eşit dikkatle okuyor ve hâlâ alışılmış olan ya da özgün olmayan genel gözlemler yapma riskine eğilim taşıdığı kariyerinin en son evrelerinde bile Foucault, ne yalnızca bir tarihçi, ne bir filozof ne de edebiyat eleştirmeniydi. Fakat hepsini ve daha fazlasını taşıyordu.

Adorno'ya muğlaklığının, parlak stiliyle ve ayrıca toplum, kültür ve bütün eserlerinin yöneldiği güç konularında sıkıcı biçimde geniş, çoğu zaman belirsiz, teorik ve yaratıcı fikirleriyle çok az ilgisinin olması bakımından benzemesine karşın tıpkı Theodor Adorno gibi tutumlarında sert, uzlaşmaz ve sofuydu.

Kısaca Foucault, eserlerinde çok ötesine geçtiği roman, tarih, sosyoloji, siyaset bilimi ve felsefe türlerine bağlı karma bir yazardı. Bundan dolayı O, yaptığı çalışmalara kasten belli bir sınırların dışındalık katıyordu, onun için hem Nietzscheci hem de postmoderndi: İdolleri ve mitleri altüst edişinde alaycı ve ahlâk dışıydı. Bununla beraber Foucault'nun en nesnel yazısında bile insan hâlâ ayırt edici bir ses duyabilir; kültürel bir tür olarak röportajın ustası olması tesadüf olmasa gerek. Böylelikle eleştiri ve yaratı arasında var olan eski makbul hudut tayinleri, Foucault'nun yazdığı ve söylediği şeylerde geçerliliğini yitiriyordu, tıpkı Nietzsche'nin sözlerinde ya da Gramsci'nin *Prison Notebooks*'unda Barthes'ın genel olarak yazdıklarında, Glenn Gould'un piyano ve söz temsillerinde, Adorno'nun teorik ya da otobiyografik parçalarında, John Berger, Pierre Boulez, Luchino Visconti ya da Jean Luc-Godard'ın eserlerinde olduğu gibi.

Bu asla Foucault'nun tarihinin, örneğin, tarihsel geçerliliği ya da doğruluğu olmadığı anlamına gelmez, bunun anlamı kendini bilme gibi başlıca dikkati gerektiren yapıtlar olarak bu tarihlerin –daha önce değindiğim diğer çalışmalar gibi– önümüzdeki karma türlü eserlerin öğrenmeyle, alıntılamayla ve bulgularla dopdolu olduğudur.

Entelektüel-kariyerinde en azından üç ayrı evre olmasına karşın Foulcault'nun eserlerinde en başından sonuna değin tekrarlanan birtakım temalar vardır. Bu temalar en iyi, hareketsiz nesnelerden ziyade düşünce gezegenleri olarak kavranabilir. Foucault'nun üzerinde çalıştığı ve yazdığı her şey çatışma izlerinin ısrarlı biçimde dayanıklı bir zinciri ve Onun Meşhur arkeolojilerinin ve Nietzscheci geneolojilerinin odağıdır. İlk başta Foucault Avrupa'nın sosyal yaşamını, bir tarafta marjinal, itaatsiz, farklı ve diğer yanda makul, normal, genel olarak sosyal vb. arasında bir mücadele olarak anlıyor görünüyor. Foucault, bu mücadelelerin sonucunda (ve Foucault'nun şeyleri kavramasında doğum metaforu ve biyolojik sürekliliğin önemli bir yeri olduğu göz önünde tutulduğunda) bilgiyi meydana getiren disiplin ve hapsetme kurumları içinde gelişecek çeşitli

tutumların doğduğunu düşünüyor. Böylece klinik, hapishane ya da yetimhane, tıbbî uygulama, cezaî bilim ya da hormatif hukuk ilminin doğuşuna tanık oluyoruz. Bu tutumlar –Foucault'nun daha sonraki dönemlerde formüle ettiği merhametsiz bir saptayışa göre– hapishaneler ve hastahaneler, sırasıyla görülene değin önce direniş ve sonuç olarak da bu kurumlarda değişim yaratır.

Daha sonra Foucault gücün, kurumlar ve bilimler dahil olmak üzere sürekliliğin her yanında, patlayıcı ve etkileyici bir şekil olarak çoğunlukla seçilen isyancı baskı, hapse mahkum edilmiş birey ve topluluklar-deli, hayâlperest, suçlu peygamberler, şairler, kovulmuşlar ve ahmaklar ve de bilgi üretiminde kendisini hissettirdiğini iddia ediyor.

Foucault'nun çalışmalarında baştan sona var olan diğer bir ana düşünce gezegeni de bilginin (savoir) kendisiydi. Foucault bilginin kaynaklarını, formasyonunu, düzenini, değişim ve sabitlik biçimlerini, muazzam maddî varlığına daima karşılık vermesini bir ağ gibi karmaşıklığını, epistemolojik durumunu en ince detayına kadar inceledi. Onun arkeolojileri, bilginin sosyolojisi üzerine yaptığı çalışmalarla amaçlı olarak benzer biçimde tasarlanmamıştır. Bunun yerine o, kendi sözleriyle, tarihi kendi aleyhine çevirmeye, "bellek ile bağlarını koparmaya, metafizik ve antropolojik kalıbını kırmaya ve bir karşı-bellek –zamanın büsbütün bütün farklı bir formu içine tarihin bir dönüşümü– inşa etmeye" girişiyordu. ("Nietzsche, Geneology, History").

Bu yüzden Foucault, kendisiyle bilgi arasında kararsız ve gittikçe karmaşıklaşan bir tavır geliştirdi. Ben burada Foucault'nun kariyerinin üç evresine hızlıca bir bakmak istiyorum. İlk büyük çalışmaları *–Deliliğin Tarihi* (Histoire de la folie) (1961; İngilizce çevirisi 1965) ve *Kelimeler ve Şeyler* (Les mots et les choses) (1966; 1970) (başlıkta olduğu gibi metinlerde de İngilizce çevirilerle Fransızca orijinalleri arasındaki az çok yaklaşık ilişki Foucault'nun İngilizce çevirilerinin ne kadar düzensiz olduğunun bir göstergesi) belgeleri kazıp çıkaran, arşivleri yağmalayan, dinî metinleri yeniden okuyan ve sır olmaktan çıkaran, merhametsizce âlim bir araştırmacı görüntüsü verir. Daha sonra ikinci dönemde *Bilginin Arkeolojisi* (1969; 1972) ve *The Discourse on Language* (*L'Ordie du discaurs*) 1970; 1971) eserlerinde bilgiden uzaklaşır, bilginin maddesi yaptığı şeyi bilgi yapmak üzere bütün bir sistematik aygıtı uzun uzadıya anlatır. Bu dönem boyunca bilgi, tabir câizse, koparılmış ve Foucault'nun terminolojisinde yeniden düzenlenmiştir: Bu, arşiv, söz, ifade, sözçekmeli fonksiyon gibi sözcükler, kesin bir sınıflandırmayla bir Fransız sabit fikrine işaret etmenin çok hoş olmayan bir yolu; Onun bir tür şeffaf düşünsel hapishane olarak bilgiye karşı başgösteren husumetini üretken hâle ge-

tirmesinin, kontrol etmesinin bir yolu olarak nesrine girdiği zaman gerçekleşir. Bununla beraber Foucault'nun çalışmasının tüm önyargısı paradoksal olarak akılcı, sakin ve serinkanlı duruyor. Ancak Faucault'nun mahkumlar adına yaptığı çalışmasından doğrudan ortaya çıkan *Hapishanenin Doğuşu* (1975; 1977) ve kaynakları Foucault'nun kendi belli cinsel kimliğindeki olaylar olan *Cinselliğin Tarihi* (1976; 1978) adlı eserleriyle bilgi açıkça bir düşmana dönüştürülüyor. Foucault buna kötümser biçimde gücü ve aynı zamanda gücün getirdiklerine karşı aralıksız fakat düzenli olarak bozguna uğrayan direnişi ekler.

Foucault'nun çalışmalarının özü, neticede, daima taşıdığı ve muhtelif şekillerde somutlaştırdığı bir düşünce olan ötekilik duygusudur. Foucault açısından ötekilik, kendi içinde hem bir güç hem bir duygudur, görünüşteki sonsuz dönüşümlerinin çalışmalarına yansıdığı ve bunları şekillendirdiği bir şeydir. Foucault sapma ve sapkınların toplumla çatışmaları hakkında, dediğim gibi, bir manifesto düzeyinde yazılar yazmıştır. Daha ilginç olanı, bununla beraber, Onun aşırı olan her şeyin, düşüncelerin altında-üstünde duran tanım, taklit ya da örnek, bütün bu şeylerin onda uyandırdığı cazibedir. Bu cazibe eleştirilere eğilmekteki isteksizliğinin olduğu kadar (eleştirilere karşı zaman zaman yaptığı hakaret dolu saldırılar hariç –Onu yapısalcı olarak nitelemekte ısrar eden George Steiner akla geliyor–) anti-platonculuğunun da nedenidir. İlgi duyduğu şey, *Arkeoloji*'de belirttiği gibi, işaretler ve sözlerde gizli, keşfedilebilir fakat dile ve konuşmaya indirgenemez olan "fazlalık'tır, işte bu 'fazlalıktır', bizim ifşa ve tarif etmemiz gereken" der. Böyle bir ilgi aynı zamanda hem dolambaçlı hem de anlaşılmaz gözüküyor, ancak bu Foucault'nun eserlerinde özellikle yerleşmemiş birtakım şeylere dayanır. Onun yazdıklarında ne okur ne de yazar için alışık olmak gibi bir şey söz konusu değildir. Yerinden çıkarmalar, baş döndürücü ve fiziksel olarak güçlü bir nesir, (örneğin, *Hapishanenin Doğuşu*'nda yer alan işkence tasviri ya da *Kelimeler ve Şeyler*'deki bir adamın ölümü üzerine yazılan daha sakin fakat daha sinsice etkileyen bölümler), araştırmanın bütün alanlarını bulmadaki esrarengiz yetenek: Tüm bunlar Foucault'nun ötekiliği ve heterodoksi-yi ehlîleştirmeden ya da doktrinin içine almadan formüle etme konusundaki sonsuz çabasından doğar.

Bu Nietzsche'nin büyük bir yirminci yüzyıl düşünürünün çalışmalarında derin bir düzeyde iş gören mirasıdır. Bu miras, genel ve evrensel olana tercih konusu olan özel ve özgün bir şeydir. Nitekim, unutulmaz bir röportajında Foucault, evrensel bir entelektüel olmak yerine özgün olmaktan yana ve bütün bir kültürü kumanda etmeye cüret eden (Sartre ve Aron kastediliyor olabilir), kendi söylediğinden başka doğru tanımayan

büyük âlimlerdense kendisi gibi disiplinlerin somut kavşaklarında çalışan bir düşünür olmaktan yana tercihini koyuyordu. Bu miras belki daha sonra yabancılaştırılmış, uzaklaştırılmış ve "değiştirilmiş" bile olsa, şimdi onun kaygıları Foucault'ya çalışma şartlarını ve etiğini dikte ediyor. Foucault açısından ne nesnenin ne yazarın kimliği, ne nesne ne de özne, insanı meydana getiren olma sürecindeki, hattâ geleneksel faaliyetlerin alıkonamaz enerjileri kadar önemli değildir. Bundan dolayı O, çalışmalarında bir yanda sözün anonimliği ve tutarsız düzenlilik, diğer yanda disipline edilmiş beyanlar, yazarsız ifadeler ve kişisel olmayan kuralların korkunç kurumuna meydan okuyan güçlü bilgiyi arzulayan adı kötüye çıkmış benliklerin, Foucault'nun kendisi de dahil, baskısı arasında neredeyse korkunç bir kımıldayamama hissine kapılır. Aynı zamanda arşivlere, dosyalara ve müsveddelere boğulmuş hattâ belki hapsedilmiştir. Foucault paradoksal olarak kendini ve izleyicilerini sanki "güç, direnişi üretir, direniş gücün yeni biçimlerini" diyen tezini canlandırmak ister gibi mutlak otoritenin daha büyük bir derecesi için teşvik ediyor görünür.

Kariyerinin orta evrelerinde Mayıs 1968 olaylarının Foucault'ya güç verdiğini görüyoruz. Onu ilk kez ciddi metodolojik düşüncelere sevk eden bir olaydı bu. Bunları ayrıca ilk röportajlarını verdiği sırada, ileride *Bilginin Arkeolojisi*'nde incelikle işleyerek genişleteceği fikirlerini geliştirmekte kullanmıştı. Onun güç felsefesi, hem isyancı ayaklanmanın sınırlarını hem de sözün yasaları tarafından görünmez olarak düzenlenen ilgi alanlarının kapsamlarını anlamaya başlamış göründüğü altmışların sonlarında ortaya çıktı. Tuhaf bir şekilde Foucault'nun son çalışmalarının Schopenhaeurcu pesimizme ve determinizme zaten yönelmiş olmasına rağmen, altmışlar ve yetmişlerin başları boyunca yazdığı makaleler estetik ve entelektüel projelerin çeşitliliği, yoğunluğu ve enerjisinin verdiği hazzın bir ifadesi olarak okunabilir. Bataille, Flaubert, Deleuze, Hölderlin, Magritte ve Nietzsche üzerine yazdığı bu döneme ait parçalar (bir kısmı Donald Bouchard tarafından *Language, Counter-Memory, Practice* içinde bir araya getirilmiş ve hassasiyetle not edilmiştir) bazı okurlarına göre Onun en iyi çalışmalarıydı ve makaleler kelimenin tam anlamıyla küstah olmaksızın parlaktı.

En önemli çalışması, bununla beraber Collége de France'da 1970 sonbaharında verdiği *L'Ordre du discours* (*The Discours on Language* olarak çevrildi) adlı bir açılış konferansıydı. Burada Fransa'nın en büyük akademik kurumundaki araştırma ve konferanslarının programını ortaya koydu. Tipik bir tarzda, izleyicilerine yüzyıllar boyunca asla doğruluk, rasyonellik ve normallikten aşağı olmayan şeyler üzerine projelerin taslağını çıkarmayı, aynı anda gnomik elipsleriyle Backettçi ve meşum ses-

sizliğiyle Renancı bir seda içinde anlattı. Aşağı yukarı aynı tarihlerde Foucault, entelektüel nüfuz açısından içerideki başlıca rakibi olarak görmesi gereken Derrida'yı ele aldı. Hattâ Foucault'nun, yapısalcılık okulunun tarihselci olmayan bir *laissez-faire* tavrına izin veriyor oluşundan duyduğu açıkça ortada olan korkuyu hesaba katarak, Derrida hakkındaki sözlerinde şahsına münhasır olmayan bir keskinlik ve alaylı bir tepeden bakış olduğu, diğer yandan ortak bir anti-mitolojik ve anti-tutucu projeden dolayı yakın ilişkide bulunduğu görülür. Bilebildiğim kadarıyla Derrida vicdan azabının ve inancın aralarındaki açıklığın derece derece azalmasını sağlayan kendini tutuşunun bir işareti olarak Foucault'yu yanıtsız bıraktı.

Foulcalt'nun yetmişler boyunca tomurcuk veren, ahlâk kurallarına karşı gelen, genellikle sert, her zaman tahrik eden ve politik olan ilgilerinin sayısız mantık çizgisini çözmek için daha çok erkendir. Foucault dünyanın her tarafından birçok talep alan meşhur bir yazar ve konuşmacı olmaya başlamıştı. Collége de France'daki dersleri övgüleri, aslında dersleri hazırlamak, onları daima ayrıntılı olarak araştırmak ve *cours magistrale*'in geleneğine en fazla hürmetle ve en uygun usulle vermek suretiyle yanıtladığı geniş bir izleyici kitlesi çekiyordu. Mahkumlar adına ve cezaî reform üzerine yaptığı çalışması, Onun psikiyatri ve devrim karşısındaki oldukça tuhaf ilgili tutumları gibi bu dönemde olgunlaştı ve tamamlandı. Doğal olarak sosyo-psikolojik yörüngesiyle bir entelektüel için yeterli olan bunlar, Foucault'nun onlar olmadan düşünülemeyeceği yazarlar Freud ve Marx'ın çalışmaları için sık sık açığa vurduğu husumet içinde cisimlendirildi. Ancak şu bir gerçek ki, sosyal olarak kural dışı kişilikleri ve Tanrı vergisi engin yetenekleri Foucault'yu kendi soyu hakkında şüpheye düşürmüştü. Bu yüzden O, seleflerini dikkatle seçerek, Borges'in Kafkası gibi yaşamının bazı biyolojik, entelektüel ve sosyal izlerini büyük bir dikkat ve çabayla yok ederek kendi kendini doğuran bir adam olmuştu. Hattâ çağdaşları konusunda kendisini zamanla hem altmışların Maoist akımlarından hem de genellikle O'na karşı diğer Paris idollerine olmadığı kadar saygılı olan *nouveaux philosophes*'in en kötü aşırılıklarından uzak tutarak daha dikkatli davranıyordu.

Kariyerinin son evresinde Foucault'nun kaygıları, gücün mikrofiziğine aksetmiş olarak, hapsedilmenin sosyal sonuçları ile ilgili araştırmalardan ziyade cinsel kimliğin derin tarihi ile sınırlıdır. Başka bir deyişle Foucault dikkatini, disiplinlerin ve tezlerin detayları yoluyla bilinebilir olan sosyal bir nesne olarak insan yaradılışından, arzu, zevk ve merak yoluyla bilinebilen insan cinselliğine kaydırmıştır. Hattâ böylece Onun en son projesi, *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildinde yer alacağını söylediği

şeklinden epeyce farklılaştı. Bu arada diğer iki cilt (*The Use of Pleasure* ve *The Care of the Self*) sekiz yıllık bir aradan sonra vefat ettiği yılda ortaya çıktı; klasik Yunan ve Roma'ya "bireylerin birbirleri üzerine dikkatlerini odaklamaya, aralarında, onu doğal ya da düşmüş yapan, varlıklarının gerçeğini, arzuyla, keşfetmeye izin veren belli bir ilişki oyunu yaratarak birbirlerini arzunun bir nesnesi olarak yorumlama, anlama ve kabul etmeye nasıl götürdüklerini" (*The Use of Pleasure*, s. 5) keşfetmek üzere geri dönme projesini bütünüyle yeniden tasarlamıştı.

Politikten kişisele bu özel ve üst-belirlemeli kaymaya neden olan şey, diğer etkenlerle birlikte, kamusal alanın büyüden epeyce kurtarılması, daha açık olarak belki onun bu alanı etkileyebilmek için fazla bir şeyinin olmadığını hissetmesiydi. Ayrıca belki de ulaştığı ün, korkunç ve ürkütücü kamu karşısında bilgi perhizi, üretim ve kendine yüklediği performansta önemli bir rahatlamaya izin veriyordu. Foucault dikkati çekecek derecede, eğer müptelalık değilse, seyâhate, çeşitli ve değişik lezzetlere (Kaliforniya'da sıklıkla konuk oluşlarını simgeleyen) ve çok çok az olarak politik mevkilere karşı duyduğu arzuyu keşfetmeye çalıştı. Gulaglara karşı ve Sovyet ve Kübalı muhalifler adına sık sık atılmaktan eskimiş nutukların çekiciliğine kapılmış olan başka ilericilerin şimdiye dek onun hakkındaki düşünceleri yine de üzücüydü, O geçmişte muhatap olduğu için kendisini her türlü böylesi basit politik formülden uzak tuttu.

Ancak aynı zamanda Foucault'daki değişimin, ayırıcı nitelikte alışılmadık aşırı bir tecrübe olarak İran devrimi yoluyla meydana geldiğini düşünebiliriz. Foucault, Şiîler'in Şah'a karşı "ruhanî politikaları" olarak adlandırdığı şeyi inceleyen ilk Batılılardan biriydi. Bunun içinde, sınıf çatışmaları ya da ekonomik baskı gibi geleneksel kurallar altında güdülmesi mümkün olmayan bütünüyle kolektif, irade dışı aşırılıklar keşfetti. Devrimin başarısının istisnaî olarak bir gerici zulüm rejimini başa getirdiği göreve kadar İran devriminde bir süre için onu cezbeden vahşice homurtuları ve birikmiş enerjiyi sezmişti. Bu sanki en başta Foucault'nun kişisel olmayan, yazısız hareket teorilerinin açık bir şekilde gerçekleşmesini sağladı ve Foucault tahmin edilebilir bir hayâl kırıklığıyla irkildi.

Gerçekten zeki bir adam olan Foucault, öldüğünde dünya çapında bir üne sahipti. Bütün okurlarının muhakkak anımsayacakları şey, Onu ilk kez okurken başka hiçbir yazarda olmayan Foucoult'nun üslubuna özgü bir derinlik ve zorluk kabiliyetiyle bir elektrikli patlama ve ardından bir başkasıyla ortaya konan böylesi keskin ve oldukça dikkat çeken düşüncelerle karşılaştıklarında nasıl bir şok duydukları olacaktır. Böylesine üretken ve etraflı bir araştırmacıda, kitaplarının daima –en uzun olanları bile– vecize kabili bir meyil taşıması ve insanı nadiren yoran, tam tersine

okuyucuyu canlandıran ve tahrik eden üçlü-dörtlü seriler hâlinde (örneğin, "arkeoloji" ne düşüne tarihi, ne entelektüel tarih, ne de aklın tarihidir) olumsuz ayrımları açık hâle getirme sanatındaki ustalığı dikkate değer özelliklerdi. Bununla beraber Foucault, İngilizce konuşan dünyada, metodolojilerini yazık ki parçalara ve yeniden parçalara ayıran ve tarih eserlerine çok az ilgi gösteren edebiyat teorisyenleri arasında en çok sözü geçen yazardı.

Diğer taraftan Foucault'nun bence, temel noktalarının gücünü ve niteliğini ciddi anlamda bozmadıkları hâlde, zayıflıkları her yönüyle ortaya çıkarıldı. Foucault'nun kör noktalarından en çarpıcı olanı, örneğin, Onun esas olarak sınırlı olan Fransa tanıklıklarıyla görünüşte evrensel olan vargıları arasındaki ihtilaflar konusundaki kayıtsızlığıydı. Üstelik dışlama, sınırlama ve baskı gibi sorunlarla karşılaşan feminist ve postkolonyal yazarlarla ilişkilerinde gerçek bir ilgi göstermez. Doğrusu Foucault'nun Avrupamerkezciliği neredeyse tamdı, sanki tarih sadece bir grup Alman ve Fransız düşünür arasında cereyan etmişti. Son çalışmalarının amaçları daha özgün ve zor anlaşılır olmaya başladığı için, tarihçiler ve teorisyenler tarafından, onların kavrayışlarında bağını kestiği alanlarda yapılan titiz çalışmalarla görünüşte alay etme imâsıyla genellemeleri çok daha serbest görünüyordu.

Foucault bir filozof ya da dili ve öğrenmeyi riskli şekilde çeşitli, genellikle aykırı sonlara yayan muhteşem bir zekâ sahibi olarak okunup okunmasa ya da istifade edilip edilmese bile, Onun eserleri gelecek kuşaklar için anti-ütopyacı etkiyi yerinden etmesiyle akıllarda kalacak. Foucault'nun başlıca olumlu katkısı toplumu kuşatan bilgi teknolojilerini ve bilginin kendisini incelemesi ve açığa çıkarması, hattâ bu teknolojiler kendi kontrolsüz heyecanlarıyla, sınır ve mantık olmaksızın gelişirken bile bunları idare ve kontrol edilebilir, normal bir hâle getirmesiydi. Onun en büyük ve kritik katkısı da insanî ve sosyal bilimlerde temel teşkil eden kimlik ve öznellik araştırmalarının antropolojik modellerini yok etmesidir. Her şeyi eninde sonunda ya bir çeşit *Cartesian*[*] benlik ya da yalnız bir kahraman sanatçıdan çıkmış gibi toplumda ve kültürde görmek yerine Foucault, sosyal yaşamın kendisi gibi bütün işlerin kolektif olduğu şeklinde çok daha doğru bir nosyonu tercih ediyordu. Bu yüzden temel görev, bizi bir doktora ilaç verme ya da bir tarihçiye tarih yazma yetkisi veren şeyin esasen bir kişisel kabiliyetler seti değil bütün profesyoneller tarafından bilinçsiz bir *a priori* olarak verildiği kabul edilen kuralları

[*] Cartesian: Descartes veya onun kuramlarına ait (ç.n).

takip etme becerisi olduğunu söylemekten alıkoyan ideolojik temayülleri tuzağa düşürerek işlemez hâle getirmektir. Foucault bu kuralların yerine, kendinden önceki herkesten daha çok kural tayin etti ve hattâ daha etkileyici biçimde, uzun zaman periyodları içinde kuralların nasıl insanların ne (ve de nasıl) düşündükleri, yaşadıkları ve konuştuklarının epistemolojik belirleyicisi olmaya başladığını gösterdi. Foucault, kuralların nasıl değişebildiği konusuyla daha az ilgilenmiş olsaydı, ilk keşfi olarak bunların, yanılsama olmaksızın disiplinlerin, tezlerin, epistemelerin ve ifadelerin gerçekten tamamen ilgili olduğu şeyin farkında olmasını istediği aşırı derecede ayrıntılı güçlerinden kaynaklanırdı.

Foucault'nun önceden *Deliliğin Tarihi* adlı eseri için incelediği, orijinalinde akıl hastanesiyken şimdi nörolojik hastalıklara bakan bir hastanede vefat etmiş olması çok ince bir ironi taşımaktadır. Bu ürkütücü ve üzücü bir şeydi; sanki ölümü, Foucault'nun normal olanla patolojik olan, akılcı ile akıldışı, iyi huylu ile kötücül arasındaki *symbiotik* (ortakyaşar) paralellik üzerine yaptığı tezleri teyit ediyordu. Daha çarpıcı bir ironi ise, zaman zaman "ölümün filozofu" olarak adlandırılan Foucault'nun kendi ölümüyle, bir insan yaşamının gerçekten ne kadar olağanüstü, şüphe götürmez şekilde tuhaf ve kişisel bir şey olduğunun çok iyi bir örneği olarak görülmesidir. Fransız halkından bir sima olmaktan çok Foucault, ulusaşırı bir işi olan bir entelektüeldir. Kolayca suçlamak yerine O, güç ve bilgi arasındaki gizli suç ortaklıklarını felsefî ciddiyetin sabırlı şüpheciliği ve enerjik cesaretiyle karşı karşıya getirme işini ortaya koydu, şık ve parlaktı.

İÇKİNLİK: "BİR YAŞAM..."*

Gilles Deleuze

Bir aşkın nedir? Bir nesneye gönderme yapmayan, bir özneye ait olmayan, kendisini deneyimden (ampirik temsil) ayıran bir şey. Aynı zamanda, kendisini öznel olmayan saf bilinç akışı, kişisel olmayan bir öndüşünümsel bilinç, ben'i olmayan nitel bir bilinç zamanı olarak da sunar. Aşkınlığın kendisini böyle verili dolayımsızlıklarla tanımlaması tuhaf görülebilir: Öznenin ve nesnenin dünyasını oluşturan her şeye olan karşıtlığıyla ampirik bir aşkınlık kastediliyor. Bu ampirik aşkınlık içinde güçlü ve vahşi olan bir şeyler var. Duyum mutlak bilinç akışı içinde bir kopuş olmadığına göre, bu bir durum ögesi (basit ampirizm) değildir. Bu daha çok, oluşum hâlinde gücün çoğalması ve azalması şeklinde (nicel gücüllük) birbirine geçen iki duyuma benzer. O hâlde, aşkınlık kampını (tıpkı Spinozist güç geçişi veya niceliği kavramlaştırmasının bilince gönderme yapması gibi), nesnesiz, bensiz, saf dolayımsız bilinç, başı sonu olmayan bir hareket olarak mı tanımlamak gerekir?

Gelgelelim, aşkınlık kampının bilinçle ilişkisi sadece doğrusaldır. Bilinç, bir öznenin nesnesiyle, kampın dışında ve "aşkınlar" olarak görünen her şeyle aynı zamanda üretilen bir olgu gibi oluşmaz. Tersine, bilinç her

---

* Çeviri: Kamil Park.
Philosophie, no: 47/1995.

yere nüfuz eden sonsuz bir hızla aşkınlık kampını kat ettiği sürece onu ifade edebilen hiçbir şey yoktur.[1] Gerçekten de bilinç kendisini, onu nesnelere gönderen bir öznede yansılayarak anlatmaz. Bunun içindir ki, aşkınlık kampı kendisini birlikte genişleyen bilinciyle tanımlayamaz ama onu bütün bir açınlamadan çıkartır.

Aşkın (transcendant) deney-üstü (transcendantal) değildir. Nesne olarak öznenin bütün aşkınlığından kaçtığından dolayı, bilincin yokluğunda, aşkınlık kampı kendisini saf bir içkinlik kampı planı olarak tanımlayacaktır.[2] Mutlak aşkınlık kendi kendisindedir: Bir şeyin içinde değildir, bir nesneye dayanmaz ve bir özneye ait değildir. Spinoza'da içkinlik bir töz değildir ama töz ve biçimler (modes) içkinlik içindedir. İçkinlik planı dışına düşen özne ve nesne, kendisine içkinlik atfeden evrensel bir özne olarak alındığında, bu, (Kant'ta olduğu gibi) ampirik alanı daha fazla çoğaltmayan, aşkınlığın safiyetini bozan (dénaturation) ve kendini aşkın olan içinde içerili olarak bulan içkinliğin yozlaşması demektir. İçkinlik kendisini ne her şeyden üstün bir birlik olarak Bir şey'le ne de şeyleri sentezleyen bir özneyle ilişkilendirir: İçkinlik kendisinden başkası için içkinlik olmadığından, içkinlik planı da kendisini içerilebilir bir Özne ya da Nesne'yle tanımlamaz.

Saf içkinliğin bir Yaşam'dan özge bir şey olmadığını söylemek istiyorum. Yaşamdaki içkinlik değil ama yaşamın kendisinden başka bir şey olmayan içkinlik... Bir yaşam içkinliğin içkinliğidir, mutlak içkinliktir: Güçtür, tam bir üstün mutluluktur. Bu, Fichte'nin son felsefesinde aşkınlık kampını bir Varlık'a dayanmayan ve bir Edim'e tâbi olmayan *bir yaşam* olarak sunduğu, öznenin ve nesnenin sonuçsuz çelişkilerini aştığı ölçüde böyledir: Artık bir varlığa gönderme yapmayan ama kendisini de her zaman yaşamda bitimsiz olarak ortaya koyan etkinliğin mutlak dolaysız bilinci.[3] Aşkınlık kampı, spinosizmi felsefî operasyonun en derinine yeniden sokan gerçek bir içkinlik planı hâline gelir. "Son felsefesi"nde (ki sürdürmek için artık iyice yorgun düşmüştü), aşkın çaba altında mutlak içkin bir hayatı keşfettiğinde, Maine de Biran da âniden

---

[1] Bergson, *Matiére et Memoire*: "Tıpkı kaynağından çıkan ışığın yüzeylerdeki ifade edilemez daimî yayılışı gibi yansıtırız" Oeuvres, PUF, s. 186.

[2] Cf. Sartre, *La transcendance de l'ego*, Vrin: Sartre, kişisel olmayan, mutlak, içkin bir bilince gönderme yapan öznesiz bir aşkınlık kampından söz eder: Bu bağlamda özne ve nesne "deney-üstü"dür (s.74-87) –David Lapujade'ın James üzerine analizi "Bilincin William James'teki yoğun akışı", *Philosophie* no: 46, Haziran 1995.

[3] Daha *Doctrine de la science'ın* ikinci girişinde: "Durağan değil, ileriye doğru hareket eden; bir oluş değil, ama bir yaşam olan saf etkinliğin sezgisi" (s. 274, Oeuvres choisies de la philosophie premiere,Vrin). Fichte'ye göre yaşam, *Initiation a la vie bienheureuse*, Aubier (ve Gueroult'nun yorumu, s. 9).

ortaya çıkan da benzer bir serüven değil midir? Aşkınlık kensini bir içkinlik planıyla, içkinlik planı da bir yaşamla tanımlar.

İçkinlik nedir? Bir yaşam... Hiçbir şey bir yaşamın ne demek olduğunu, Dickens'ın belgisiz tanım edatlarını, deney-üstünün belirtisi olarak tasavvur edişinden daha iyi anlatamaz. Ölmek üzereyken hayat verilen bir serseri, herkesin algıladığı kötü bir özne ve işte onun en küçük bir yaşam belirtisi için ona candan bir yakınlık, sevgi ve saygı göstermek için çırpınan insanlar. Onu kurtarmaya çalışan herkes ve komasının en derin anında bulunan alçak herifin kendisi, içe girmekten, içine girilmesinden zevk almaya başlar. Fakat o yaşama döndüğü ölçüde, kurtarıcıları ondan soğurlar ve kendisi de bütün kabalığına ve kötülüğüne yeniden kavuşur. Onun yaşamı ve ölümü arasında, artık ölüm tehlikesi içermeyen *bir yaşam* vardır.[4] Bu bireyin yaşamı iç ve dış yaşamın, yani öznellik ve nesnelliğin ilineklerinden saf bir kurtuluşu mümkün kılan, kişisel olmayan ama yine de tekil bir yer hâline gelmiştir. Herkesin acıyıp ilgi gösterdiği ve bir tür büyük mutluluğa erişen "büyük insan". Bu, bireyleşme değil ama tekilleşme anlamına gelen bir *hecceité*dir: Madem ki şeylerin ortasında iyi ya da kötüye dönüşen saf bir özneden söz ediyoruz, öyleyse bu, iyinin ve kötünün ötesinde, saf içkinlik, nötr olan bir yaşamdır. Böyle bir bireyselliğin yaşamı, içkin tekil yaşamın lehine, artık kimseninkiyle karıştırılmayan bir adı olan bir insana üstün gelir. Tekil öz, bir yaşam...

Bunun bireysel yaşamın evrensel ölümle karşı karşıya kaldığı basit bir momentteki yaşamı içermesi gerekmiyor. *Bir* yaşam her yerdedir. Şu ya bu canlı özneyi kateden ve nesneleri ölçüp biçen bütün momentlerdedir: Kendisini öznelerde ve nesnelerde gerçekleştirmeyen olayları ve tekillikleri saran içkin yaşam. Bu belgisiz yaşamın bizatihi momentleri yoktur; momentler sadece o zamansal ve uğraksal aralıklarda birbirlerine çok yakın olurlar. O ne (bir şeyin-çev.) yerini alır, ne de (bir şeyden-çev.) sonra gelir. Olayın henüz gelmekte ve hâlihazırda olmakta olduğunun görüldüğü esnada, bomboş zamanın içkinliğini mutlak bir dolaysız bilinç içinde sunar. Lernet Holenia'nın romanesk yapıtı, olayı tüm olayları yutabilen bir zaman aralığı içine koyar. *Bir* yaşamın tekillikleri ya da onu oluşturan olaylar, tekabül edilen yaşamın ilinekleriyle birlikte var olur. Ama bunlar aynı şekilde gruplandırılmaz ve bölümlendirilmez. Onlar aralarında tamamıyla bireylerden farklı bir biçimde iletişim kurarlar. Üstelik, tekil bir yaşamın bütün bireyselliği ya da eşanlı bireyselleştiren başka her şeyi bırakabildiği görülür. Örneğin, bütün küçük çocuklar birbirlerine benzerler ve hemen hemen bireysellikleri yoktur: Ama tekillik-

[4] Dickens, *L'ami commun,* III, 3. Kısım, Pléiade.

leri vardır, bir gülüş, bir jest, bir yüz şaklabanlığı öznel karakter değildir. Bütün küçük çocuklar saf güç olan bir içkin yaşam ve aynı şekilde, acı ve zayıflık karşısında büyük mutluluk tarafından katedilirler. Bir yaşamın belgisizliklerinin belirsizliği, bir içkinlik planı oluşturdukları veya (tamamen aynı yola çıkan bir ifadeyle) bir aşkınlık kampının ögelerini oluşturdukları ölçüde kaybolur (oysa tersine, bireysel yaşam ampirik belirlenimlerden ayrılamaz). Yine bu anlamda, belgisiz bir ampirik belirsizliğe değil, içkin bir belirlenime ya da deney-üstü bir belirlenebilirliğe işaret eder. Belgisiz tanım edatı kişinin tekil belirliliği olmaksızın belirsizliği değildir. O, aynı içkinliği içerebilen bir içkin değil, aşkınlık kampında içerili içkinliktir. Bir, her zaman bir çoğulluğun belirtisidir: Bir olay, bir tekillik, bir yaşam... Her zaman içkinlik planı dışına düşen bir deney-üstüne başvurulabilir. Ya da aynı şekilde, her aşkınlık bu plana uygun içkin bilinç akışı içinde kendisini tek başına oluşturabilir.[5] Aşkınlık hep bir aşkınlığın ürünüdür.

Bir hayat gücülleri (virtuels) içermez. Gücüllükler, olaylar ve tekilliklerden oluşur. Gücül denen şey gerçeklikten yoksun değildir. Gücül ona kendisine özgü gerçekliğini veren planı izleyerek gerçekleşme sürecine girer. İçkin olay kendisini bir şeyler durumu içinde, olmakta olan bir yaşantısal durum içinde gerçekleştirir. İçkinlik planı kendisini, kendisine mâl ettiği bir Özne ve bir Nesne içinde gerçekleştirir. Bununla birlikte, biraz da olsa, kendi gerçekleşişlerinden ayrılabilir. İçkinlik planının kendisi de onu meskun hâle getiren olaylar kadar gücüldür. Tıpkı içkinlik planının gücül olaylara tam bir gerçeklik vermesi gibi, olaylar ve tekillikler de plana bütün gücüllüklerini verirler.

Gerçekleşmemiş (belgisiz) olarak görülen olayın hiçbir eksiği yoktur. Onu eşanlarıyla birlikte koymak yeterlidir: Bir aşkın kamp, bir içkinlik alanı, bir yaşam, tekillikler... Bir yara şeyler durumu içinde ortaya çıkar ya da kendini gerçekleştirir; ama onun bizatihi kendisi bizi yaşamın içine sürükleyen içkinlik planı üzerinde saf bir gücüldür. Yaram benden önce var oldu....[6] Yaranın üstün gerçeklik olarak bir aşkınlığı değil ama her zaman gücül olarak bir çevredeki (kamp veya plan) içkinliği... Aşkınlık kampının içkinliğini tanımlayan gücüllerle, gerçekleşen ve aşkın bir şeye dönüşen biçimler arasında büyük bir fark vardır.

---

[5] Aynen Husserl'in koyduğu gibi: "Tıpkı kökensel apaçıklık gibi, dünyanın oluşu bilinçte aşkındır ve orada zorunlu olarak öyle kalır. Ama bu, tüm aşkınlığın bu yaşama ayrılmaz şekilde bağlı olarak kendisini *bilincin yaşamında* tek başına kurduğu gerçeğini değiştirmez..." (*Meditations cartésiennes,* Ed.Vrin, s. 52). Bu Sartre'ın metni için çıkış noktası olacaktı.

[6] Joe Bousquet, *Les capitales.* Le cercle du livre.

YÖNERGE

Jean-François Lyotard

Ceza Sömürgesi, Latin *praescribere* sözcüğünün sahip olduğu birtakım anlamların sergilenmesine vesile olacak. *Praescribere*: Bir şeyin başına (bir isim, bir başlık vs.) yazmak, başlık atmak veya tayin etmek ve geç Latince'de, bir kılavuzu izlemek, yol gösterici talimatlar hazırlamak gibi anlamlara geliyor. Tabiî bir de avam Latince'sinde kullanılan ve "sınırlama" anlamına gelen *praescripto* sözcüğü var ki, Fransız medenî hukukunda, "yasayla belirlenmiş koşullar altında zaman aşımı dolayısıyla kazanım veya feragat" anlamına gelen "*prescription*" terimi ondan türemiştir. İngilizce'deki "prescription" sözcüğü de aşağı yukarı anlamın bütün bu nüanslarını taşır. Alman dilindeyse, anlam aynı tutarlılığa sahip değildir. *Vorschrift* kararnâme; *Verordnung* emirnâme; *Anordnung* ve *Verjahrung* bir yasa veya yükümlülüğe göre yazılı sınırlama anlamına gelir.

Kafka'nın metninin içerdiği vahşet ve yalınlık yoruma meydan vermeyecek kadar açık. Hattâ bir yorum onun olduğundan eksik görünmesine neden olabilir ki, ben bundan kaçınırım. Halüsinasyonla beyazlaşmış bu sayfalarda, *uzlaşmaz* denildiğini duyabildiğimi ve duyurabildiğimi sanıyorum. Bunun için özür dilerim. Onların (bütün yasaya direnen) uzlaşmaz(lığ)ın, aynı zamanda, mutlak bir ahlâkî durum olduğunu söylediklerini duyuyorum. Ve bunun politika için sonuçları hakkında bir şeyler duyar gibiyim.

Subay, Batılı araştırmacıya Fransızca, infaz makinesini ve onun parçalarının (eğimli yatak, hakkak denilen dişli çark kutusu, püskürttüğü suyla yıkanan cam iğneli tırmık) nasıl işlediğini anlatır. Makine mahku-

mun vücudunun sağ ve sol cenahlarına (ceza-çev.) hükmünü yazar. Ya da daha doğrusu, hüküm o ölünceye kadar kansız bir biçimde onun vücudunu keser. Öldürücü darbe, mahkumun alnını delen uzun bir çelik iğneyle (bundan aygıtta bir adet vardır) indirilir. Ve bu işlemden sonra da, işkence edilmiş vücut yatağın yana yatmasıyla bir çukura atılır.

Subay makineyi kazıyan, hükmü yazan bir aygıt olarak betimler. Bu betimlemeye yeniden döneceğim; şimdi şu kazımayla ilgilenelim.

Makine körce infaz eder; önce, makinenin dişli çark kutusuna hükme uyan kazıma programı yerleştirilir ve program icrâ edilir. Bu kutu bilgisayarlarda ölü hafıza dediğimiz şeye tekabül eder. Program metniyse onun canlı hafızasıdır. Program verildikten sonra *Gönder* düğmesine basılır. Makinenin körlüğü okumayı bilmemesinden değil, komutları sadece önceki komutanın yazdığı dilden anlayabiliyor olmasından. Yani, eski yasanın talimatlarını, deyim yerindeyse, el yordamıyla kotarıyor olmasından. Hafızası sadece eski dil içinde işleyen yapay bir zekâ... Ve bu otomatik mekanizmanın hizmetkârı olan subay... Cebinde eski yasada bulunan bütün talimatların şemalarla gösterilmiş olduğu kağıtlar var. Onun bir bakım mühendisi olduğu söylenebilir.

Bu tür çizelgelere, geç Latince'de, önceden kazınmış çizimler anlamında, *praescripta* denildi; bizse bir şeyin infazını gösteren "şematik" şekiller diyeceğiz. Bunun, *praescribere*'in daha geç, görünüşte sınırlı, terimin estetik anlamında, uzamsal bir anlamı olduğu söylenebilir. (Bir infazcının eli olduğu söylenebilecek) el, burada Tırmık, çizimleri mahkumun vücudu üzerinde yeniden yapacaktır. İşleyişi önceki Kumandan'ın izlemiş olduğu ve şimdi subayın cebindeki kağıtta bulunan şablon ve modele göre gerçekleşir. Sözcüğün iki anlamında da infaz eder. Latince'de bunun için kullanılan terim *perimere*dir. *Perimere*, hepsinden önce, tamamıyla "kazanmak" veya "almak", "satın almak" demek olduğundan, "yoksun bırakmak" anlamına gelir. Tırmık, mahkumun hatasını, tartışılmaz bir biçimde, kesin olarak infaz ederek onarır. Mahkum cezasını kanıyla öder. Ta ki kanı tükeninceye kadar. Otoriteyi unutmanın, emre karşı gelmenin bedelini kanıyla öder.

Böylece, *praescribere* ve *prescriptio*'nun başlangıçtaki anlamına yeniden dönüyorum: "Başa yazmak", "başlık atmak" ve "emretmek". Önceki Kumandan'ın emri, 'şunu yap', 'bunu yapma' biçiminde bir talimat hükmüdür. Bu noktada, talimatların kipliklerini ele almak uygun olur. Haklar ve yükümlülükler çizelgesini (yükümlülükler, yasaklanan, izin verilen, hoş görülen şeyler) oluşturan bütün kiplikleri D harfiyle göstereceğim. Bunlara tâbi olan biri, başkalarını onlara tâbi kılarsa, gönderici ya da yönergeye uydurtan konumundadır. Mecbur etme, yasaklama, izin verme

vs. gibi hakları kullanandır. Eski yazıdan çıkan emir olarak yönerge, estetik olarak makinenin son kazımayı infaz etmek için izleyeceği düzenleyici çizime, *praescriptum*'a tercüme edilir.

Biri zayıf, ötekisi güçlü olan iki nedenden dolayı estetik diyorum. Zayıf neden, eski Kumandan'ın yönergesinin, Hakkak'ın suret çıkartırken üzerinde işlediği satırları oluşturan kelimeleri temel alması zorunluluğuna tekabül eder. Burada, harf ve hakk' (design) arasındaki ilişki üzerinde düşünmeliyiz. Kafka'nın metni izlendiğinde, ceza kolonisinde kullanılan yazının alfabetik olduğunu gösteren hiçbir şeyin olmadığı görülür. Eğer bu yazı Çin yazısı veya firavunik hiyeroglif gibi ideogramatik olsaydı, gerçekten, bir surete bile ihtiyaç olmayacaktı. Demek ki, terimin asil anlamında estetiktir. "Asil", çünkü Zen Budist gelenekten de biliyoruz ki, hokkasıyla bir işareti meydana getiren hattatın asketik olması, yani nefsinin tutku ve eğilimlerinden kurtulmuş olması gerekir. Ancak, bu estetik arınmışlık ve her şeyden el etek çekmişlik hâli hakkedilecek işaret için geçerli değildir. Hattatın vücudunun, yaşamda yaptığı yanlışların, hissiyatındaki kusurların, kötü arzularının kefaretini nefse eza yoluyla ödemesi gerekir. İhtiyaç duyulan estetik, estetik dediğimiz şeyin elenmesi, duyarlılığın içe dönüklüğüne erişilmesidir. Fakat buradaki çizim ya da yazı Kafka'nınkinden farklıdır, bu yüzden onu bir yana bırakıyorum.

Makinenin çalışmasının "estetik" olduğunu söylememin güçlü nedeniyse, onun bedensel bir etki yaratma eğiliminde olan yasanın sözel bir formülasyonunu oluşturma amacıyla ilgilidir. Freud bunu, söz-temsillerinin şey-temsillerine suretlenmesi şeklinde ifade ederdi. Fakat burada sözü edilen temsil, bir şeyin temsilinden daha fazla bir şeydir. Dahası, temsilden başka bir sorundur. Halüsinasyondan, düşten, korkudan vs. başka bir sorundur. Freudcu semptomlar kataloğunu izleyecek olursak, mahkumun katlandığı şeye tekabül eden en yakın semptomun *edimsel temsil* olduğunu saptayabiliriz.

Yasayı etkileyen vücut, derhal, *in actu*, kendi üzerinde de bir etki yaratır. Tıpkı, burun delikleri kasılan, avuç içinde kımızı lekeler oluşan, kesik bileği kanamaya başlayan isteriğin durumunda olduğu gibi. Başka bir yerde Freud, bilinçaltının yazılışında vücudun ayrıcalığını gözlemler. İpokondriya (hastalık hastalığı-çev.) denilen bir ayrıcalık. Vücut (acaba vücut kelimesiyle tam olarak neyi kastediyoruz?) sadece hatanın dışa vurulması yükümlülüğüne, yani isteğin dayanılmaz bir biçimde yerine getirilmesine değil, aynı zamanda, bunun için katlanılan ezaya bırakılır. Ölüm onun en uçsal anlamda bozuluşudur. Bizi bu argümana götüren karşı konulmaz nedenler zincirini hatırlayalım: İsterik semptom, bedenselleştirmede (somatization) olduğu gibi, bütün nevrozlarda bulunur; ipo-



SÖYLEM ÜSTÜNE SÖYLEM

Tülin Akşin
Söylem Üstüne Söylem'lere Dair

Ferda Keskin
Söylem, Arkeoloji ve İktidar

Cem Deveci
Foucault'nun İktidar Kavramsallaştırmasında Siyasal Boyutun Ayrıştırılamazlığı

Orhan Tekelioğlu
Modernite'ye Sıkışan Özgürlük: Foucault'nun "Kendilik Teknolojileri"ne Bir Bakış

E. Fuat Keyman
Toplumbilimlerinde Yorumbilgisel Yaklaşım ve Modernite/Sekülerleşme Söylemini Anlamak

Mukadder Yakupoğlu
Özne ve Söylem

Efkan Bahri Eskin
Söylemin Aşılması Olarak "Ge-rede"

Ali Utku
Söylenemeyeni Söylemek Tractatus'ta Paradoksal Yapı

Yücel Dursun
Habermas'ın Söylem Etiğine Bakışı

Oğuz Adanır
Baudrillard Postmodern Bir Düşünür Değildir!

TÜRKİYE ÜSTÜNE SÖYLEM

Hasan Bülent Kahraman
Türkiye'de Kültürel Söylem Kurguları: Kopuştan Eklemlenmeye ve Geleneksizliğin Geleneği

SEYİR

Ahmet İnam
Söylem Kafesinde Muhabbet Denen Kuş

Etyen Mahçupyan
Ölüm Döşeğindeki Entellekt

KENZ

Edward W. Said
Michel Foucault 1926-1984

Gilles Deleuze
İçkinlik: "Bir Yaşam..."

Jean-Francois Lyotard
Yönerge

8.00

9 771303 724207